



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Hakemli Dergi
Review of The Faculty of Divinity
Atatürk University

Yıl: 2004

Sayı: 22

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
22/2004

DERGİNİN SAHİBİ VE EDITÖRÜ
Prof. Dr. Bahattin KÖK (Dekan)

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Bahattin KÖK
Prof. Dr. Ali EROĞLU
Prof. Dr. Niyazi USTA
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN
Yrd. Doç. Dr. Selçuk COŞKUN
Arş. Gör. Sinan ÖGE

Dizgi ve Tasarım

Yrd. Doç. Dr. Selçuk COŞKUN
Arş. Gör. Sinan ÖGE

Kapak

Güven Matbaası / Erzurum

Baskı

Yılmaz GÜZELBOYACI
Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi: Aralık-2004

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER

SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI

Prof. Dr. Abdülkuddüs BİNGÖL

Prof. Dr. Ahmet COŞKUN

Prof. Dr. Ali EROĞLU

Prof. Dr. Ali YILMAZ

Prof. Dr. Hayri KIRBAŞOĞLU

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI

Prof. Dr. Hüseyin TURAL

Prof. Dr. İbrahim BAYRAKTAR

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER

Prof. Dr. Naci OKÇU

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Prof. Dr. Osman TÜRER

Prof. Dr. Ömer DURLU

Prof. Dr. S. Kemal SANDIKÇI

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Prof. Dr. Sait ŞİMŞEK

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

Prof. Dr. Şükrü ASLAN

Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI

Doç. Dr. Arif YILDIRIM

Doç. Dr. Kamil AYDIN

İÇİNDEKİLER

Makaleler

BİNBİR GECE MASALLARI ÜZERİNE ◆1-53

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

BİREY VE TOPLUMUN ISLAHI AÇISINDAN KUR'AN KISSALARI ◆ 55-88

Doç.Dr. Ahmet ÇELİK

KUR'ÂN IŞIĞINDA DİLLERİN KAYNAĞI PROBLEMİ ◆ 89-108

Yrd. Doç. Dr. Zeki YILDIRIM

KLASİK ARAP ŞİİRİNDE NAZİM ŞEKİLLERİ ◆ 109-136

Yrd.Doç.Dr. İbrahim YILMAZ

PAUL TILlich'İN TANRI ANLAYIŞI ◆ 137-150

Yrd. Doç.Dr. Ruhattin YAZOĞLU

ÇAĞDAŞ İKİ İSLÂM ŞAİRİ:

MUHAMMED İKBAL VE MEHMED ÂKİF ◆151-192

Yrd.Doç.Dr. İsa ÇELİK

MEVZÛ HADİSLERİ TESBİTTE METOD FARKLILIKLARI ◆ 193-230

Öğr.Gör.Dr. Harun ÖZÇELİK

KUR'AN'I ANLAMADA ODAK KAVRAMLARIN BİLİNMESİNİN ÖNEMİ

ÜZERİNE ANALİTİK BİR DEĞERLENDİRME ◆ 231-242

Okt. Dr. Hasan YILMAZ

FİTRATIN MİSÂKİ ◆ 243-263

Arş. Gör. Sinan ÖGE

Çeviriler

TALMUD'DAN REFORM'A ♦ 265-292

Yazan: Joan SERVIER

Çev. : Prof. Dr. Sadık KILIÇ

EBÛ NASR EL-FÂRÂBÎ'NİN BÜYÜK DUASI ♦ 293-302

Çev.: Doç. Dr. İbrahim Hakki AYDIN

EHL-İ HADİS'İN DİNDARLIK ANLAYIŞI ♦ 303-324

Yazan: Christopher MELCHERT

Çev.: Arş. Gör. Abdulvahap ÖZSOY

Kitap Tanıtımı

"KUR'ÂN TARİHİ VE KUR'ÂN İLİMLERİ ÜZERİNE" ♦ 325-330

Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ

**"VALİLİKTE İMPARATORLUĞA GAZNELİLER, DEVLET VE SARAY
TEŞKİLÂTI"** ♦ 331-336

Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ

Dergi Yayın İlkeleri ♦ 337

BİNBİR GECE MASALLARI ÜZERİNE*
(Seçilmiş Bir Bibliyografya İle)

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ**

ÖZET

Binbir Gece Masalları, *diğer adı ile* Arap Geceleri; *hikâye, masal, destan, menkıbe ve fıkraları bir araya toplayan, eski Hint edebiyatında başka örneklerine de rastladığımız 'çerçeveli hikâye'ler tipinde ve tekniğinde bir Arapça külliyyattır.*

Antoine Galland'ın Fransızcaya çevirisinden sonra Avrupa'da çok tanınan bu hikâyeler, Arap edebiyatı kadar, dünya edebiyatının da malı olan bir eser hâline gelmiştir.

Kısa bir girişten sonra yazıya, konu ile ilgili seçme bir bibliyografya ilâve edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Binbir Gece, Arap Geceleri, Masal, Çerçeve Hikâye, Antoine Galland, Arap Edebiyatı.

ABSTRACT

On the Thousand and One Nights (With a Selected Bibliography)

The Thousand and One Nights, or the Arabian Nights is an Arabian collection of tales that collects stories, tales, epics, legends and anecdotes, and it is in the type and techniques of 'frame tales', some other examples of which we have found in the ancient Indian literature.

After Antoine Galland's translation of them into French, these tales were known in Europe and also became the part of world literature as well as Arabic literature.

After a short introduction, a selected bibliography concerning the subject was added to the study.

Key Words: The Thousand and One Nights, the Arabian Nights, Tale, Frame Tale, Antoine Galland, Arabic Literature.

* Konu ile ilgili iki makalesi ile bazı yazı fotokopilerini yararlanmam için bana veren meslektaşım Dr. Aysel Ergül'e teşekkür ederim.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

Giriş

İnsanlar, çok eski çağlardan beri toplum hâlinde yaşayagelmişlerdir. Bunun bir gereği olarak masal, hikâye, efsane, destan gibi sözlü geleneğe bağlı edebî mahsuller, onların hayatlarında, zaman zaman, önemli bir yer tutmuştur.

Masal kelimesi ile halk arasında yüzyıllardan beri anlatılmakta olan ve içinde olağanüstü kişilerin, olağanüstü olayların bulunduğu¹ genelde zaman ve mekân kavramlarıyla kayıtlı olmayan bir sözlü anlatım türü kastedilmektedir. Halk arasında masal diye adlandırılan türe *mesel/matal*, *hikâye* adları verilmektedir². Genel olarak, masallar nesir şeklindedir. Sözlü olarak (şifahî anane ile) nesilden nesle intikal etmiş, günümüze kadar gelmişlerdir³.

Halk bilimi araştırmacıları, masalların ilmî olarak derleme ve inceleme çalışmalarını XIX. asırda başlatmıştır. Ancak XVIII. asırda masallara Avrupa edebiyatında yer verildiğini müşahede etmekteyiz. Yine bu asırda yazarlar, halktan sözlü olarak derledikleri bu masalları, süslü üslûplarla yazılı edebiyata aktarmışlardır. XVIII. asırda, Avrupa'da masallar üzerinde dikkati çeken husus, Avrupalıların *peri masallarına* (*fairy tales*) duyduğu alâkadır. Bu alâkanın tesiriyle Fransa'da, halkın isteğini karşılamak için uydurulan *peri masalları* yanında, masallarla yakından ilgili olan, Fars edebiyatının bir bölümü ve Arap edebiyatından da *Binbir Gece Masalları* Fransızcaya tercüme edilmiştir⁴. Daha sonraki yıllarda da, geniş bir zaman dilimi içinde, başta İngilizce olmak üzere, diğer Batı dillerine bu masalların birçok çevirileri yapılmıştır.

1. *Binbir Gece Masalları'nın Çerçeve Hikâyesi*

¹ Tahir Nejat Gencan v. dğr., *Yazın Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1974, s. 90.

² Saim Sakaoğlu, *Gümüşhane Masalları, Metin Toplama ve Tahlil*, Ankara 1973, s. 7-8. Çeşitli yönleri ve özellikleri ile masal hakkında geniş bilgi için bk. *Masal Araştırmaları/Folktales Studies I*, haz. Nuri Taner, İstanbul 1988; Saim Sakaoğlu, *Masal Araştırmaları*, Ankara 1999.

³ Bilge Seyidoğlu, "Masal", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, VI, 149.

⁴ Ziyat Akkoyunlu, "Binbir Gece Masalları Üzerinde Yapılan Çalışmalar", *TKA*, Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâtırasına Armağan, XVII-XXI/1-2 (1979-1983), s. 1.

Arapça asıl adı *Elf Leyle* ve *Leyle*⁵ (ألف ليلة و ليلة) olan bu masallar, eski Hint edebiyatında başka örneklerine rastladığımız “çerçeve hikâye”ler tipinde ve tekniğinde bir külliyyattır. Bu külliyyatın çerçevesini teşkil eden ana vakanın içine tarihî vesilelerle başka hikâyeler sokulur⁶. Çerçeve hikâye kısaca şöyledir: Semerkant hükümdarı Şahzamân, görüşmek maksadıyla kardeşi, Sâsânî hükümdarı Şehriyâr’ın memleketine gitmek üzere sarayından ayrılır, fakat unuttuğu bir şeyi almak için hemen geri döner ve karısını bir zenci köle ile yakalar; her ikisini de öldürür. Şehriyâr’ın sarayına varır; fakat neşesizdir. Bir gün, kardeşinin avda bulunduğu bir sırada, Şehriyâr’ın karısının, kardeşini hem de daha hayasızca aldattığını görünce, kendi hesabına teselli bulur. Dönüşünde gördüklerini Şehriyâr’a anlatır. İki kardeş seyahate çıkarlar. Deniz kenarında dinlenirlerken omuzunda sandıkla bir ifritin denizden çıkması üzerine korkularından bir ağaca tırmanırlar. Ağacın altına gelen ifrit sandıktan güzel bir kadın çıkarır, biraz sonra onun dizinde uykuya dalar. O zaman kadın, iki hükümdarı aşağıya çağırır, ifriti uyandırırım tehdidiyle, onları, şehvetini dindirmeye zorlar. Bunun üzerine iki hükümdar, bütün kadınların sadakatsizliğine, hainliğine tam bir kanaat getirirler. Bu sebeple Sâsânî hükümdarı Şehriyâr sarayına döner dönmez karısını öldürtür. O günden sonra da her gün bir genç kızla evlenir ve ertesi gün boynunu vurdurur. Üç yıl sonra şehirde evlenecek genç kız kalmaz. Padişaha kız bulmakla görevli olup güç durumda kalan vezirin de iki kızı vardır. Büyük kızı Şehrazâd kendini feda etmek pahasına da olsa kadınları bu belâdan kurtaracak bir plân hazırlayarak padişahla evlenmeyi kabul eder. Gerdeğe girmeden önce de kız kardeşi Dünyâzâd (veya Dînârzâd) ile görüşme izni alır. Dünyâzâd, önceden kararlaştırıldığı üzere Şehrazâd’dan bir masal anlatmasını ister. Şehrazâd sabaha kadar devam eden masalı en heyecanlı yerinde keser. Padişah da masalın sonunu öğrenmek için idamı sonraya bırakır. Şehrazâd padişahı böylece 1001 gece oyalar. Sonunda hikâyelerin öğretici ve ibret verici tesiri kadar, karısının zekâsı, becerikliliği karşısında duyduğu hayranlığın da etkisiyle padişah Şehrazâd’ı öldürmekten vazgeçer⁷.

⁵ Bu hikâyeler için Türkçede *Binbir Gece*, *Binbir Gece Masalları*/*Binbir Gece Hikâyeleri*; Fransızcadada *Les Mille et une Nuits*; İngilizcede *One Thousand and One Nights/Thousand Nights and One Night/The Thousand and One Nights/The Thousand Night and a Night/ The Arabian Nights/The Arabian Nights' Entertainments*; Almancada *Tausend und eine Nacht* gibi ifadeler kullanılmıştır.

⁶ “Binbir Gece Hikâyeleri”, *TA*, VI, 402; Ziyat Akkoyunlu, “Binbir Gece Masalları ve Hususiyetleri”, *Şükrü Elçin Armağanı*, Ankara 1983, s. 3.

⁷ “Binbir Gece Hikâyeleri”, *TA*, VI, 402-403; Akkoyunlu, a.g.m., *Şükrü Elçin Armağanı*, s. 3-4; Veli Ulutürk, “Binbir Gece”, *DİA*, VI, 180; Aysel Ergül, “Binbir Gece Masalları’nda Kadın”, *İstanbul*

2. *Binbir Gece Masalları'nın Kökeni, Teşekkülü ve Muhtevası*

Binbir Gece Masalları'nın menşei, yazarı ve ne zaman yazıldığı öteden beri konu ile uğraşan alimleri meşgul etmiş, fakat henüz kesin bir sonuca varılamamıştır. Bu masal külliyyatının menşeinin Hint, İran veya Arap olduğu hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Masallardan bir kısmının Arapçaya *Hezâr Efsâne* (bin masal) adlı bir külliyyattan geçtiği tahmin edilmektedir⁸. *Çerçeve hikâyenin* kahramanlarının adları gibi, diğer hikâyelerinin birçoğunda İran'a mahsus adların ve özelliklerin bulunması da, bazı tarihî kayıtlar da bunu gösterir. Mes'ûdî (ö. 346/957)'nin *Mürûcü'z-Zeheb* adlı eserinde⁹ o tarihlerde Araplar arasında "bin gece" veya "binbir gece" diye bilinen bir hikâye külliyyatının bulunduğu ve bu külliyyatın Araplara geçmiş birçok İran, Yunan, Hint eserleri gibi dışarıdan geldiği, Farsça aslının *Hezâr Efsâne* olduğu belirtilmiştir. İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) de Muhammed b. 'Abdûs el-Cehşiyârî (ö. 331/943)'nin 1000 ünlü Arap, İran, Yunan vb. masalını toplamaya başladığını, ancak 480 masala ulaştığı bir sırada öldüğünü¹⁰ söyler. Meselenin bir başka yanı da masallardan bazılarının İran'a Hindistan'dan¹¹ gelmiş olmasıdır. Zira *çerçvelî masal* tekniğine Hint edebiyatının en eski örneklerinde bile rastlanır¹².

Binbir Gece Masalları'nın menşei üzerinde daha çok Avrupalı araştırmacılar durmuşlardır. Sanskrit uzmanı A. W. von Schlegel, masalları Hindistan menşeli olarak göstermiş, XIX. yüzyılın başında Silvestre de Sacy masallardaki İran ve Hint unsurlarını reddetmiştir. Buna mukabil J. von Hammer-Purgstall ve M. J. de Goeje *Binbir Gece*'yi *Hezâr Efsâne*'ye bağlamaktadır¹³. A. Müller bu masal külliyyatını iki gruba ayırarak bir grup masalın Bağdat, diğer bir grubunsa Mısır menşeli olduğunu belirtmiştir. J. Oestrup ise, Müller'in yolundan giderek masalların menşei *Hezâr Efsâne*, Bağdat ve Mısır olmak üzere üç grupta toplamıştır. Oestrup, *Hezâr Efsâne*

Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, sy. 10 (2000), s. 363-364; bk. bir de Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993, s. 102-103; "Binbir Gece Masalları", *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, V, 339.

⁸ Krş. Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi, I. Cilt: Giriş*, Ankara 1973, s. 199.

⁹ el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Mısır 1384/1964, II, 260; J. Oestrup, "Bin Bir Gece", *İA*, II, 616-617; Ergül, a.g.m., s. 357.

¹⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Matba'atü'l-İstikâme, Kahire, ts., s. 437; R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 458; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 62-63; krş. Mustafa Fayda, "Cehşiyârî", *DİA*, VII, 257.

¹¹ Krş. H. A. R. Gibb, *Arabic Literature-An Introduction*, Oxford 1974, s. 148.

¹² Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 180-181.

¹³ *Hezâr Efsâne*'nin Yakın-Doğu kökenli olabileceğiyle ilgili bazı görüşler için bk. Gönül A. Tekin, "Seyfelmülük ve Bediülcemâl Hikâyesinde Eski Yakındoğu Kültüründen Kalma Unsurlar Hakkında", *Journal of Turkish Studies=Türklük Bilgisi Araştırmaları*, vol. 9 (1985), s. 299, not 109.

adlı kitabın *Binbir Gece*'nin kaynağı olduğunu ve buradaki masalların da büyük bir kısmının Hint asıllı olduğunu söylemektedir. *Hezâr Efsâne*'den geçen masallar pek tabîi ki Arap edebiyatında zenginleşmiş, Bağdat ve Mısır halkalarıyla son şeklini almıştır¹⁴. D. B. Macdonald ise, *Binbir Gece*'nin menşeinin Arap ve İran olduğunu söyler. Bununla birlikte çerçeve hikâyeyi Doğu Hindistan'a bağlar¹⁵.

Bütûn bu hususlar dikkate alınırsa bu hacimli eseri dört ana gruba ayırmak mümkündür: 1- Hint kaynaklı masallar; 2- İran'dan gelen masallar; 3- Hârûnürreşîd devrine (786-809) ait Bağdat menşeli masallar. Hârûnürreşîd'in zamanında, onun şahsiyeti etrafında¹⁶ geçen bu maceraların konuları realisttir; bu tabakadaki hikâyelerde üslûp ve tertip daha ustacadır. 4- Fâtımîler ve Memlûkler devrinde Mısır'da külliyyata eklenmiş masallar. Bunlar akıl ve tabiat dışı unsurlar bakımından zengin konulardır. İfritler, tılsımlar, olağanüstü maceralarla dolu olan bu hikâyelerin tertip ve üslûbu daha acemicedir¹⁷.

Külliyyatta 264 masal bulunmaktadır. Külliyyatın anlatım tekniği, çerçeve masalın içine giren diğer masalların uygun yerlerinde ikinci, üçüncü derecede çerçeveler meydana getirmeye de elverişlidir. Nitekim Şehrazâd'ın anlattığı masaldan herhangi birinin kahramanı bazen bir vesile bulup karşısındakine birbiri içinde devam edip giden masallar anlatır. Dilimizde de meşhur olmuş Tacir ve İfritler, Hamal ve Üç Hanım, Kambur, Alâeddin'in Sihirli Lambası, Ali Baba ile Kırk Haramiler, Gemici Sindbâd ve maceraları bunlardandır¹⁸.

Masalların çeşitliliği ve geçtiği yerlerin farklılığı (Hindistan, İran, Irak, Mısır, Türkiye vb.) bunların tek bir yazarın elinden çıkmadığını gösterir. Masalların doğal ve özentisiz bir üslûpla kaleme alınmış olması, konuşma dilinde kullanılan deyimler ihtiva etmesi ve profesyonel Arap yazarlarında görülmesi imkânsız dil yanlışları taşıması da bu görüşü destekler¹⁹.

¹⁴ J. Oestrup, "Bin Bir Gece", *İA*, II, 616-620; Akkoyunlu, a.g.m., *Şükrü Elçin Armağanı*, s. 5-6.

¹⁵ D. B. Macdonald, "Bin Bir Gece", *İA*, II, 622; Günay Kut, "Hint Edebiyatından Türk Hikâyelerine", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 8 (1997), s. 363. *Binbir Gece Masalları*'nın kaynakları hakkında geniş bilgi için bk. J. Horovitz, "The Origins of 'the Arabian Nights' ", *Islamic Culture*, I (1927), s. 36-57; Emile-François Julia, "Binbir Gece Masallarının Kaynakları", çev. Alim Şerif Onaran, *Marmara İletişim Dergisi*, sy. 3 (Temmuz 1993), s. 51-62.

¹⁶ Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, II, 621.

¹⁷ "Binbir Gece Hikâyeleri", *TA*, VI, 403; Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 181.

¹⁸ Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 180.

¹⁹ "Binbir Gece Masalları", *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, V, 339; Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 181.

Binbir Gece Masalları, bayram geceleri kahve kahve dolaşan meddahlar²⁰ tarafından yayılmıştır; belirli yazarları yoktur, halkın malıdır²¹.

3. *Binbir Gece Masalları'* nın Yazmaları ve Baskıları

Son şeklini Mısır'da Memlûkler devrinde aldığı kabul edilen hikâyelerin²², birçok dünya kitaplıklarında değişik yazmaları vardır. Bu yazma nüshalar üzerinde ilk araştırma yapan ilim adamları A. Galland, H. Zotenberg, Hammer ve H. Ritter'dir. *Binbir Gece Masalları'*nın yazmaları ile ilgili hususları şu bilgilerle özetleyebiliriz:

a) Asya Yazmaları: Bu gruptaki yazmalarda, *Binbir Gece Masalları* noksanıdır. Sadece ilk kısmı vardır.

b) Mısır Yazmaları: Bu yazmalar ile Galland ve Zotenberg yazmaları arasında bariz farklar vardır.

c) Diğer Ülkelerdeki Yazmalar: Bu gruptaki yazmalar da Türkiye²³, Bağdat, Beyrut, Şam, Halep ve Tunus'ta bulunan yazmalardır²⁴.

Son yıllarda, bu konuda araştırma yapan, tanınmış Mısırlı bilim adamlarından Muhsin Mehdî, *Binbir Gece Masalları'*nın Suriye ve Mısır olmak üzere iki ana el yazması grubunun bulunduğunu kanıtlamıştır²⁵.

*Binbir Gece Masalları'*nın Arapça metninin, zamanımıza kadar pek çok baskıları yapılmıştır. Bunların en önemlileri, kronolojik sıra ile, şunlardır:

a) I. Calcutta baskısı (c. I-II, nşr. Shuikh ul-Yumunee, Calcutta 1814-1818, tamamlanmamış olup ilk 200 geceyi ihtiva eder).

b) Breslau baskısı (c. I-XII, 8 cildi M. Habicht, devamı ise M. H. L. Fleischer tarafından neşredilmiştir: Breslau 1825-1843).

c) I. Bulak baskısı (c. I-II, masalların tam baskısı: Bulak 1251/1835; 2. baskı: 1279).

²⁰ Meddahlar, meddahlık ve meddah hikâyeleri hakkında geniş bilgi için bk. Fuad Köprülü, "Meddahlar", *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara 1966, s. 361-412; Özdemir Nutku, *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, Ankara 1997; a. mlf., "Meddâh", *DİA*, XXVIII, 293-294; P. N. Boratav, "Maddâh", *EP* (İng.), V, 951-953; Süleyman Tülüçü, "Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri ile İlgili Önemli Bir Eser", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 17 (2001), s. 173-190; *Meddah Kitabı*, haz. Ünver Oral, İstanbul 2003.

²¹ Clément Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara [1971], s. 377.

²² Goldziher, a.g.e., s.103; G. M. Wickens, "Arabian Nights", *The Encyclopedia Americana*, U. S. A., 1970, II, 164.

²³ *Binbir Gece Masalları'*nın (özellikle *Sindbâd-nâme'*nin) İstanbul'daki yazmaları için bk. Ramazan Şeşen, "Binbir Gece Masallarının İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarıyla Basma Nüshalarının Mukayesesi", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 569-590.

²⁴ Akkoyunlu, a.g.m., *TKA*, XVII-XXI/1-2 (1979-1983), s. 3.

²⁵ Ergül, a.g.m., s. 363.

ç) II. Calcutta baskısı (c. I-IV, nşr. W. H. Macnaghten, Calcutta 1839-1842).

d) Bombay baskısı (c. I-IV, Bombay 1297).

e) Beyrut'ta Cizvit papazlarından A. Sâlhânî'nin yayınladığı kısaltılmış, gözden geçirilmiş ve parça parça yeniden düzenlenmiş baskı (c. I-V, 1888-1890; 2. baskı: Beyrut 1914; yeni baskı: c. I-VII, Beyrut 1956-1958).

f) Daha sonraki Bulak ve Kahire baskıları²⁶ (çeşitli yıllarda birçok baskıları yapılmıştır).

g) Muhsin Mahdi neşri (c. I-III, Leiden 1984-1994; *Binbir Gece Masalları'nın* en iyi baskısıdır).

4. Binbir Gece Masalları'nın Çevirileri

Binbir Gece Masalları, uzun bir zaman dilimi içinde, birçok Batı dillerine ve özellikle Doğu dillerinden Farsça, Türkçe ve Hindustani dillerine tercüme edilmiştir. Bunların en önemlileri şunlardır:

Fransızcaya Çevirileri

a) J. A. Galland, *Les Mille et une Nuits* (c. I-XII, Paris 1704-1717, daha sonraki yıllarda birçok baskıları yapılmıştır: c. I-VIII, Paris 1773; Paris 1880-1885; c. I-II, Paris 1965 vb.). Avrupa'da yayınlanan ilk çeviridir. Bu çeviri ile masallar tüm Avrupa'da tanınmıştır²⁷.

b) Cazotte ve Chavis'nin, 1788'de, Cenevre'de neşredilen *Cabinet des Fées* dergisinde (c. XXXVIII-XLI) zeyil olarak yayınladıkları, seri hâlindeki çeviri.

c) Hammer (Stuttgart 1823, kısmî tercüme; kaybolmuştur).

ç) G. S. Trébutien, *Contes Inédits des Mille et une Nuits Extraits de l'Original par J. de Hammer* (c. I-III, Paris 1828; Zinserling'in Hammer'den yaptığı Almanca çeviriden).

d) J. C. Mardrus, *Le Livre des Mille Nuits et une Nuit* (c. I-XVI, Paris 1899-1904; c. I-VIII, Paris 1908-1912 vb. [Türkçe çevirisi için aş. bk.]).

e) R. René Khawam, *Les Mille et une Nuits* (c. I-IV, Paris 1966-1967; 2. baskı: Paris 1986-1987).

f) Armel Guerne, *Les Mille et une Nuits* (c. I-VI, Paris 1970).

İngilizceye Çevirileri

²⁶ Yûsuf Elyân Serkîs, *Mu'cemü'l-Matbû'âtî'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arabe*, Kahire 1346/1928, II, 1993-1994; E. Littmann, "Alf Layla wa-Layla", *El²* (İng.), I, 360; *Binbir Gece Masalları*, [J. C. Mardrus'nün Fransızca çevirisinden] Türkçeye çev. Alim Şerif Onaran, 2. baskı, İstanbul 1993, I, 15 (Yayıncının Notu).

²⁷ Krş. Turgut Akpınar, "Galland, Antoine", *DIA*, XIII, 337-338.

- a) Edward Forster, *Arabian Nights' Entertainment* (published by William Miller, London 1802; London 1842).
- b) C. Jonathan Scott, *The Arabian Nights Entertainments* (c. I-VI, Longman, London 1811²⁸; c. I-IV, illustrated by S. L. Wood, London 1890).
- c) George Lamb, *New Arabian Nights Entertainments* (c. I-III, 1826; Zinserling'in Hammer'den yaptığı Almanca çeviriden).
- ç) Henry Torrens (tek cilt, W. Thacker and Co., Calcutta-London 1838).
- d) E. W. Lane, *The Thousand and One Nights* (c. I-III, London 1839-1841; c. I-III, ed. Stanley Lane-Poole, London 1877; London 1895; c. I-VI, London 1901; c. I-IV, ed. Stanley Lane-Poole, London 1906; *Stories from the Arabian Nights*, with additions newly translated from the Arabic, by S. Lane-Poole, c. I-III, New York ve London 1891; *Stories from the Thousand and One Nights: The Arabian Nights' Entertainments*, revised by Stanley Lane-Poole, New York 1909; New York 1927).
- e) Robert Louis Stevenson, *New Arabian Nights*, I-II, London 1882.
- f) John Payne, *The Book of the Thousand Nights and One Night* (c. I-IX, London 1882-1884; 3 ek cilt:1884; XIII. c. : 1889).
- g) Sir Richard F. Burton, *The Thousand Nights and a Night* (c. I-XVI, London 1885-1888; c. I-XII, London 1894-1897; P. H. Newby, *Tales from the Arabian Nights*, New York, 1954 ve 1959 [Sir Richard Burton'in çevirisinden seçme]).
- ğ) E. Powys Mathers, *The Thousand and One Nights* (c. I-IV, London 1937 vd.).
- h) Husain Haddawy, *The Arabian Nights*, Everyman's Library, 1992, 464 s.

Almancaya Çevirileri

- a) A. E. Zinserling, *Der Tausend und einen Nacht* (c. I-III, Stuttgart-Tübingen 1823; Hammer'in Fransızca çevirisinden).
- b) Max Habicht, *Die Erzählungen der 1001 Nacht aus Tunesien* (c. I-XV, Breslau 1825).
- c) Gustav [veya Simone] Weil, *Tausend und eine Nacht* (c. I-IV, Stuttgart und Pforzheim 1837-1841; 2. baskı: Stuttgart 1865-1867; 3. baskı: Stuttgart 1889; 4. baskı: Bonn 1897; Berlin 1914).

²⁸ F. Tauer, "Binbir Gece Masallarının Az Tanınan ve Basılmamış Hikâyeleri", çev. Ahmed Subhi Furat, *ŞM*, VI (1966), s. 2.

ç) Max Henning²⁹, *Tausend und eine Nacht* (24 küçük cilt, Reclam's Universal-Bibliothek, Leipzig 1895-1897).

d) F. P. Greve, *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten* (c. I-XII, Leipzig 1907-1908; Richard F. Burton'ın İngilizce çevirisinden).

e) Enno Littmann, *Die Erzählungen aus den Tausend und ein Nächten* (c. I-VI, Insel Verlag, Leipzig 1921-1928; ilk tekrar basımı: Wiesbaden 1953; 2. tekrar basımı: Wiesbaden 1954).

f) Claudia Ott, *Tausendundeine Nacht* (Nach der ältesten arabischen Handschrift in der Ausgabe von Muhsin Mahdi erstmals ins Deutsche übertragen; Beck Verlag, München 2004, 687 s.).

Danimarka Diline Çevirileri

a) J. L. Rasmussen (c. I-IV, Copenhagen 1824, kısmî çeviri).

b) J. Oestrup (Copenhagen 1937-1938).

İsveççeye Çevirileri

a) Turdus Merula, *Tusen och en Natt* (c. I-IV, Huldbergs Förlag, Stockholm 1875-1876).

b) H. Bergman-E. Lunquist-R. Heijll, *Tusen och en Natt* (c. I-X, Albert Bonniers Förlag, Stockholm 1918-1923, F. Burton'dan çeviri).

c) S. Franzén, *Tusen och en Natt* (c. I-IV, AB Kungsholmens Bokhandel, Stockholm 1935, 1465 s.; Stockholm 1949).

ç) *Tusen och en Natt* (c. I-VI, Malmö 1941).

Fin Diline Çevirisi

a) G. E. Eurén, *Tuhannen ja Yksi Yötä* (c. I-III, Turussa 1878-1880).

Rusçaya Çevirileri

a) Yu. V. Doppel'maier, *Tısyäça i Odnä Noç'* (c. I-III, Moskova 1889-1890, yeni tam çeviri, 226 resim).

b) M. A. Sale (c. I-VIII, Moskova 1929-1936, Rusçaya tam çeviri³⁰).

c) I. Kračkovsky³¹, *Kniga Tsyiachii Odnöi Nochi* (c. I-IV, Bibl. Vostoka, Leningrad 1934).

²⁹ Tauer, a.g.m., s. 2-3.

³⁰ Necîb el-'Akîkî, *el-Müsteşrikün*, Kahire 1965, III, 965.

³¹ Rıza Kurtuluş, "Kračkovskij", *DİA*, XXVI, 286.

Çek Diline Çevirileri

a) *Tisic a Jedna Noc* (c. I-IV, Prag 1891-1893; F. Tauer; Josef Markos'un Père A. Sâlhânî (Beyrut Cizvit papazlarından) neşrinden *Binbir Gece Hikâyeleri*'nin hemen hemen yarısını tercüme ettiğini³² kaydeder ki, söz konusu çevirinin bu çeviri olması muhtemeldir).

b) F. Tauer³³, *Kniha Tisice a Jedné Noci* (Prag 1928- ; 3. baskı: c. I-VIII, Prag 1958-1963).

İtalyancaya Çevirisi

a) F. Gabrieli³⁴, *Le Mille e una Notte* (c. I-IV, Torino 1949).

İspanyolcaya Çevirisi

a) Vicente Blasco Ibañez, *El Libro de la Mil Noches y una Noche* (Valencia 1899; J. C. Mardrus'nün Fransızcaya çevirisinden çeviri).

Boşnakçaya Çevirisi

a) Besim Korkut (On beş kadar *Binbir Gece* hikâyesini Boşnakçaya tercüme etmiş, bu hikâyeler kitap hâlinde de yayımlanmıştır: Beograd 1953-1959; Sarajevo 1955, 1960³⁵).

Lehçeye Çevirisi

Tamamlanmamıştır³⁶.

Farsçaya Çevirileri

a) *Elf Leyle ve Leyle*: Arapçadan çeviri. Mensur kısımlar 'Abdüllatîf Tassûcî, manzum kısımlar Mîrzâ Sürûş tarafından tercüme edilmiştir. 300 küsur hikâyeyi içerir³⁷ (c. I-II, Tebriz 1261/1845; Tahran 1275/1859³⁸ ; Lahor 1332/1914³⁹).

³² F. Tauer, "Prag Üniversitesinde Son Yüzyılda Arapça, Farsça ve Türkçe Tetkikleri", çev. Nihad M. Çetin, *ŞM*, VI (1966), s. 64.

³³ Tauer, a.g.m., s. 67.

³⁴ Krş. el-'Akîkî, a.g.e., I, 396.

³⁵ Muhammed Aruçi, "Korkut, Besim", *DİA*, XXVI, 204.

³⁶ Littmann, "Alf Layla wa-Layla", *EP* (İng.), I, 360. *Binbir Gece Masalları*'nın Batı dillerine çevirileri hakkında geniş bilgi için bk. Alexander S. Fulton-A. G. Ellis, *Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1926, s. 258-262; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1949, II, 72-73; *Supplementband*, Leiden 1938, II, 63; Süheyr el-Kalemâvî, *Elf Leyle ve Leyle*, Mısır 1959, s. 5-11; el-'Akîkî, a.g.e., I-III, tür. yer.; *Binbir Gece Masalları*, [J. C. Mardrus'nün Fransızca çevirisinden] Türkçeye çev. Alim Şerif Onaran, I, 6-8 (Türkçeye Çevirenin Önsözü); Macdonald, "Bin Bir Gece", *İA*, II, 620-626; Littmann, "Alf Layla wa-Layla", *EP* (İng.), I, 358-364; Akkoyunlu, a.g.m., *TKA*, XVII-XXI/1-2 (1979-1983), s. 4-8; Vehbi Belgil, "Binbir Gece Masallarının Sonsuz Gençliği", *Halk Kültürü*, 1985/3-4, Yedinci ve Sekizinci Kitaplar, İstanbul 1986, s. 68-72.

b) *Külliyyât-ı Musavver-i Hezâr u Yek Şeb*, tercüme ez *Elf Leyle ve Leyle*, nşr. 'Alî Ekber-i 'İlmî, Tahran 1328 hş., IV+712 s. [Resimli].

Urducaya Çevirisi

a) *Alif Laila ba-Zubân-i-Urdû* [Romanized under the superintendence of T. W. H. Tolbort, and ed. by F. Pincott], London 1882⁴⁰.

Hindustani Diline Çevirisi

a) *Hazâr Dâstân* [A Hindustani version of the Arabic Alf lailah wa-lailah, 4th ed.], Lucknow 1903⁴¹.

Türkçeye Çevirileri

Şimdiye kadar, *Binbir Gece Masalları*'nın Türkçeye tam sayılabilecek, pek çok çevirileri (Ahmed Nazîf, Selâmi Münir Yurdatap, Raif Karadağ, Alim Şerif Onaran) yapılmıştır⁴². Çoğu zaman da, bir veya birkaç kitap hâlinde, çeviri, seçme, çeşitleme, uyarlama vb. yoluyla farklı baskıları gerçekleştirilmiştir. Son yıllarda, daha ziyade çocuklara hitap eden bir veya birkaç hikâyelik yayınlarda (Alâeddin'in Sihirli Lambası, Ali Baba ve Kırk Haramiler, Sinbad'ın Serüvenleri vb.) da büyük bir artış olmuştur.

Kayda değer ve son zamanlarda yayınlanan bazı çeviriler şunlardır:

a) *Binbir Gece*'nin en eski Türkçe tercümelerinden biri 'Abdî adlı bir mütercim 1429-1430'da Sultan II. Murad (1421-1451)'a takdim ettiği *Câmasbnâme* adlı nüshadır⁴³. Eserin dört yazma nüshası mevcuttur⁴⁴.

b) Kastamonulu Latîfî, *Tezkire*'sinde, Hevesî adlı bir şairin *Binbir Gece*'yi tercüme ettiğini⁴⁵ kaydeder. Bugün elimizde olmayan bu nüsha, masalların en eski tercümelerinden biridir⁴⁶.

³⁷ Krş. Muhammed 'Alî-yi Taberî, *Zübdetü'l-Âsâr*, Tahran 1372 hş., s. 427 ("Hezâr u Yek Şeb" mad.).

³⁸ Edward Edwards, *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*, London 1922, s. 129; Hânbâbâ Muşâr, *Fihrist-i Kitâbhâ-yı Çâpi-yi Fârsî*, Tahran 1350 hş., I, 476.

³⁹ Edwards, a.g.e., s. 129.

⁴⁰ Bk. *Catalogue of the Printed Books Published before 1932 in the Library of the Royal Asiatic Society*, London 1940, s. 16.

⁴¹ A.e., s. 474.

⁴² Bu hususta geniş bilgi için bk. M. Türker Acaroğlu, "Türkçede "Binbir Gece Masalları" Kaynakçası (1851-1985)", *Masal Araştırmaları/Folktale Studies I*, haz. Nuri Taner, İstanbul 1988, s. 13-24.

⁴³ Sakaoğlu, *Gümüşhane Masalları*, s. 24.

⁴⁴ Bk. Ağâh Sırrı Levend, "Divan Edebiyatında Hikâye", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Bellekten* 1967, Ankara 1968, s. 96; a. mlf., *Türk Edebiyatı Tarihi, I. Cilt: Giriş*, s. 126; Acaroğlu, a.g.m., s. 13-14; krş. Mustafa Erkan, "Câmasbnâme", *DİA*, VII, 44.

⁴⁵ Latîfî, *Tezkire*, haz. Mustafa İsen, Ankara 1990, s. 237; Rıdvan Canım, *Latîfî, Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*, Ankara 2000, s. 575.

⁴⁶ Sakaoğlu, a.g.e., s. 34.

c) Diğer bir tercümesi, IV. Murad (ö. 1640)'ın emriyle, 1046/1636-1637 yılında yapılmıştır (Paris, Bibliotheque Nationale A. F. 356/2-10 nr.'da kayıtlı). 9 ciltten ibaret olup 796. gecedan sonrası eksiktir⁴⁷.

ç) Ahmed Nazîf, *Terceme-i Elf Leyle ve Leyle*⁴⁸ [c. I-VI, İstanbul 1851 (?); 2. baskı: c. I-IV, İstanbul 1870 (?)].

d) Ermeni harfli Türkçe iki baskı⁴⁹ (İstanbul 1858, çev. R. Kürkcüyan, 544 s. ve İstanbul 1891, çev. H. Tolayan, 1245 s.).

e) *Binbir Gece Masalları*⁵⁰ (12 kitap, Resimli Ay Matbaası, İstanbul 1927-1928; İstanbul 1930).

f) Selâmi Münir Yurdatap, *Binbir Gece Masalları* (c. I-II, İstanbul 1950-1954).

g) Hüseyin Başaran, *Binbir Gece Masalları* (Ankara 1957).

ğ) F. Namık Hansoy, *Binbir Gece Masalları* (İstanbul 1959).

h) Raif Karadağ, *1001 Gece Masalları*⁵¹ (c. I-IV, İstanbul 1959-1961).

ı) Atilla Tokatlı, *Seçme 1001 Gece Masalları, Ünlü Doğu Klasiklerinden Özenle Seçilmiş Öyküler* (İstanbul 1992).

i) *Binbir Gece Masalları* (c. I-XVI, [J. C. Mardrus'nün Fransızca çevirisinden] Türkçeye çev. Alim Şerif Onaran, Afa Yay., İstanbul 1992; 2. baskı: İstanbul 1993; diğer bir baskısı: c. I-VIII, 4. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2002, 2004).

j) [Sadık Yalsızuçanlar], *Binbirgece Masalları* (İstanbul 1999).

k) Ömer Avcı-Âmine Gülşah Coşkun, *Arap Geceleri, Binbirgece Masalları Seçkisi* (İstanbul 2000).

l) *Binbir Gece Masalları* (c. I-II, Doruk Yay., [İstanbul] 2003).

m) Antoine Galland, *Bin Bir Gece Masalları*, çev. Hasan Fehmi Nemli (Ankara 2004).

n) Richard Burton, *Bin Bir Gece Masalları*, çev. Hasan Fehmi Nemli (Ankara 2004).

5. *Binbir Gece Masalları'nın Etkileri*

Doğu ve Batı'da edebiyat ve çeşitli sanat dalları üzerinde derin bir tesir bırakan bir Arap edebiyatı eseri olan *Binbir Gece Masalları*, ortaya çıktığı andan

⁴⁷ Kut, a.g.m., s. 364.

⁴⁸ Levend, a.g.e., s. 199, dipnot 2; Acaroğlu, a.g.m., s. 17.

⁴⁹ Kut, a.g.m., s. 365, dipnot 21.

⁵⁰ Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 181; Acaroğlu, a.g.m., s. 18-19.

⁵¹ Sakaoğlu, a.g.e., s. 35; Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 181; Acaroğlu, a.g.m., s. 21.

itibaren her zaman edebiyatçıların ve okurların dikkatini çekerek onların tüm hayal ve düşüncelerine mutluluk ve keyif yönünden benzersiz bir gıda sunmuştur⁵².

Binbir Gece Masalları, kimi eleştirilere hedef olsa da, Dünya edebiyatında önemli bir yer kazanmış ve birtakım ünlü şahsiyetler üzerinde etkileri olmuştur. Burada bazı örneklerle yetinelim:

- Masallar, ilk etkilerini, tabii, ilk yayınlanmış oldukları Fransa'da göstermiştir. Bunlardan etkilenen büyük adlar arasında Voltaire (1694-1778)'i sayabiliriz. Fransız İhtilâli'nin bu büyük fikir babası hemen hemen bütün eserlerinde *Binbir Gece Masalları*'ndan etkilenmiştir.

- *Yasaların Ruhu* (1748) ve *Acem Mektupları* (1721) adlı eserleri ile ün yapmış olan Montesquieu, yasaların, sosyal müesseselerin zamana, ülkelere, iklimlere göre farklılık gösterdikleri yolundaki ana fikrini *Binbir Gece Masalları*'ndan almıştır.

- *Binbir Gece Masalları*'nın etkilediği İngiliz yazarlarının başında, kuşkusuz, *Robinson Crusoe* yazarı Daniel Defoe (1660-1731) gelmektedir.

- Yine *Binbir Gece Masalları*'nın Sindbad serüvenlerinden yararlanmış başka bir İngiliz yazarı J. Swift 1726'da, *Gulliver'in Serüvenleri* adlı romanını yazmıştır.

- *Binbir Gece Masalları*, Arkeoloji'nin önde gelen adlarından A. Henry Layard (1817-1894)'a da ilham kaynağı olmuştur. Kendisi bunu anılarında dile getirmiştir.

- Ünlü romancı Stendhal (1783-1842)'in unutmak isteyip de, her yıl yeni bir keyifle okumaktan kendini bir türlü alamadığı iki kitaptan biri (öteki *Don Kişot*'tur) de *Binbir Gece Masalları*'dır⁵³.

- Danimarkalı masal yazarı H. C. Andersen (1805-1875) ile İrlanda doğumlu Oscar Wilde (1854-1900)'in çocuk masallarında, yine *Binbir Gece Masalları*'nın izlerini görmek mümkündür.

- I. Dünya Savaşı'nda Arap Ülkelerini bize karşı ayaklandırıp örgütlendirmede baş rolü oynamış olan Lawrence (1888-1935) de Orta-Doğu ülkelerine duyduğu ilgiyi *Binbir Gece Masalları*'na borçlu olduğunu anılarında (*Seven Pillars of Wisdom/Bilgeliğin Yedi Direği*) anlatır.

⁵² Aysel Ergül, "Binbir Gece Masalları'nda Âşık Kadın Tipi: Aziz ve Azize Masalı", *Millî Folklor*, sy. 41 (Bahar/Spring 1999), s. 36.

⁵³ *Binbir Gece Masalları*, [J. C. Mardrus'nün Fransızca çevirisinden] Türkçeye çev. Alim Şerif Onaran, I, 16 (Yayıncının Notu).

• Amerikalılar da masalların çok etkisinde kalmışlardır. Hollywood'da bu konuda birçok film çevrilmiştir. Ünlü Amerikan öykü yazarı O. Henry (1862-1910), öykülerinde sık sık *Binbir Gece Masalları*'ndan ve onun başlıca kahramanlarından Hârûnürreşîd'den söz eder. Edgar Allan Poe (1809-1849) ve Walt Disney (1901-1966) de bunlardan etkilenmiştir⁵⁴.

• Hermann Hesse'nin "Doğu'nun en geniş masal koleksiyonu" adı verdiği *Binbir Gece Masalları*, Boccacio'ya *Decamerone* adlı eserini oluşturabilmesi için birçok ayrıntıyı ve malzemeyi sunmuş; Lope de Vega'da derin izler bırakmış ve Calderon'a, Ebü'l-Hasan'ın ya da "Uyanan Uykucu" adlı öyküsü *La Vida es Sueno* adlı eseri için esin kaynağı olmuştur⁵⁵.

• Bu büyüleyici kitap, özellikle romantik sanatçıların üzerinde daha güçlü bir etki bırakmıştır. Jean Paul Sartre bu masal kitabının "yalnızca Montesquieu'nün en sevdiği yapıt değil, her romantik şiir dostunun en sevdiği kitap" olduğunu söyler⁵⁶.

* * *

Uzun yıllardan beri hazırlamakta olduğumuz bu konu, özlü bir girişten sonra bir bibliyografyadan oluşmaktadır. Bu çalışmayı ortaya koyarken, şahsî derlemelerimizin dışında, kitap ve makale hâlindeki çeşitli çalışmalardan istifade edilmiştir. Bunlar arasında, eserlerine bu yazımızın muhtelif yerlerinde atıfta bulunduğumuz Edward Edwards, Alexander S. Fulton-A. G. Ellis, Yûsuf Elyân Serkîs, Carl Brockelmann, Necîb el-'Akîkî, J. D. Pearson, W. H. Behn, Hân bâbâ Muşâr, J. Oestrup, D. B. Macdonald, E. Littmann, Ziyat Akkoyunlu, M. Türker Acaroğlu, Sandra Naddaff, Günay Kut, Aysel Ergül gibi müelliflerin ve bilim adamlarının kitap ve makalelerini zikredebiliriz. Araştırmacılara faydalı olacağı mülahazasıyla, ayrıca, kitapların yayınevleri, kaç sayfadan ibaret oldukları gösterilmiştir. Ancak bu husus, görülemediği için, bazen yerine getirilememiştir. Diğer yandan, kimi makale künyelerinde de göremediğimiz ve aldığımız kaynaklarda da tam verilmediği için –sayfa numaralarının gösterilememesi gibi- birtakım eksiklikler olmuştur. Bununla birlikte, bazı yazı künyelerindeki eksiklikler, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesine gelen şarkiyat dergilerinin (*Arabica*, *BSOAS*, *Islamic Culture*, *Journal Asiaticque*, *JRAS*, *The Muslim World*, *ZDMG* vb.) mevcut sayıları gözden geçirilerek

⁵⁴ Belgil, a.g.m., s. 56-58.

⁵⁵ Erdmute Heller, *Arabeskler ve Tılsımlar, Batı Kültüründe Doğu'nun Tarihi ve Öyküleri*, çev. Deniz Kırımsoy Kucur, Ankara 2000, s. 122.

⁵⁶ Heller, a.g.e., s. 127.

giderilmeye çalışılmıştır. Şimdilik, son otuz yılı aşkın bir zaman içerisinde, özellikle Batı'da çıkan kitap ve makalelerin bir kısmı görülememiştir. *Binbir Gece Masalları*'nın baskıları ve dünya dillerine çevirileri hakkında yukarıda bilgi verildiği için, bunlar (bazı Türkçe çevirileri hariç) tekrar bibliyografyaya alınmamıştır. Ancak, ne olursa olsun, yazımızın bu hâliyle de masallara, özellikle *Binbir Gece Masalları*'na ilgi duyanlara yararlı olacağını ümit ediyoruz.

Kitaplar

I. *Binbir Gece* İle İlgili Kitaplar⁵⁷ (Çeviriler, Seçmeler, İncelemeler, Uyarlamalar, vb.)

1- Abel, Armand, *Les Enseignement des Mille et une Nuits*, Luzac, Londres 1939; Ferd. Wellens-Pay, Bruxelles 1939.

2- Agar, Mehmet Emin, *Binbir Gece Masalları*, Birun Kültür Sanat Yayıncılık, [İstanbul] 2001, 203 s.

3- Ahmed Muhammed eş-Şehâd, *el-Melâmihu's-Siyâsiyye fî Hikâyâti Elf Leyle ve Leyle*, Dârü'l-Hurriyye, Bağdat 1977.

4- Ahmed Nazîf, *Terceme-i Elf Leyle ve Leyle*, c. I-VI, Matbaa-i Âmire, İstanbul, ts. (1851 ?); yeni basım: c. I-IV, Matbaa-i Mekteb-i Sanâyi, İstanbul, ts. (1870 ?).

5- Ahmet Hidayet, *Binbir Gece Masalları*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1929, 133 s. [Resimli].

6- *Alâaddin'in Sihirli Lambası*, Nil Yayınevi, İstanbul [1982], 16 s. [Renkli resimli].

7- *Alâaddin'in Sihirli Lambası*, Kurtuluş Yayınevi, Ankara 1983, 45 s. [Resimli].

8- Ali Abbâs Müznib, *Binbir Gece*, 3. basım, Orucev Kardaşlarının İliktrik Matbaası, Bakû 1335/1917 [Resimli].

9- *Ali Baba ve Kırk Haramiler*, İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, İstanbul 1956, 32 s.

10- *Ali Baba ve Kırk Haramiler*, Kurtuluş Ofset Matbaası, Ankara 1979, 20 s. [Renkli resimli ve planşlı].

11- *Ali Baba ve Kırk Haramiler*, Alfa Yay., [İstanbul 1981], 32 s. [Resimli].

⁵⁷ Burada, *Binbir Gece* külliyyatı içinde yer alan *Alâeddin'in Sihirli Lambası*, *Ali Baba ve Kırk Haramiler* ve *Denizci Sinbad*'la ilgili, yurt dışında ve Türkiye'de yayınlanmış bazı kitaplar, şimdilik yer almamıştır.

- 12- *Ali Baba ve Kırk Haramiler*, Anadolu Yayıncılık Basımevi, Ankara [1981], 16 s. [Renkli resimli ve planşlı].
- 13- *Arabian Nights, Binbir Gece Masalları*, Fono Correspondance Institute, İstanbul 1968, 127 s.
- 14- Arberry, Arthur J., *Scheherezade*, London 1953; Türkçe çev.: İhsan Güzelce, *Şehrezâd, 1001 Gece Masalları*, İstanbul 1957.
- 15- Avcı, Ömer- Coşkun, Âmine Gülşah, *Arap Geceleri, Binbirgece Masalları Seçkisi*, Kaknüs Yay., İstanbul 2000, 298 s.
- 16- 'Avvâd, Mîhâ'il, *Elf Leyle ve Leyle, Mir'âtü'l-Hadâra ve'l-Müctema' fi'l-'Asri'l-İslâmî*, Bağdat 1962.
- 17- Aytaç, Cemile, *Binbir Gece*, Güney Basımevi, Ankara 1949, 126 s.
- 18- Babacan, Bahtiyar, *1001 Gece Masalları, I. Bir Varmış, Bir Yokmuş*, Beyan Yay., İstanbul 1985, 32 s. [Resimli].
- 19- _____, *1001 Gece Masalları, II. Cin ile Tüccar*, Beyan Yay., İstanbul 1985, 23 s. [Resimli].
- 20- _____, *Binbir Gece Masalları-1: Gemici Sinbad'ın Serüvenleri*, Erdem Yay., İstanbul 1985, 80 s.
- 21- _____, *Ali Baba ile Kırk Haramiler*, Erdem Yay., İstanbul 1998, 80 s.
- 22- Baethgen, *Sindban oder die Sieben Weisen Meister, Syrisch und Deutsch*, Leipzig 1879.
- 23- Başaran, Hüseyin, *Binbir Gece Masalları*, Kültür Matbaası, Ankara 1957, 83 s. [Resimli].
- 24- Bedevî, Emîn 'Abdülmeccid, *Sindbâd-nâme*, Kahire 1392/1972.
- 25- Bencheikh, J. E., *Les Mille et une Nuits ou la Parole Prisonnière*, Gallimard-NRF, Paris 1988.
- 26- _____, -Brémond, Cl.-Miquel, A., *Mille et un Contes de la Nuit*, Gallimard-NRF, Paris 1991.
- 27- _____, -Miquel, André, *Les Mille et une Nuits*, I-IV, Gallimard, Paris 1991-1996; Paris 1998.
- 28- [Bengü], Vedad Örfi, *Binbir Gece Hikâyeleri*, 3 Kısım, Cihan-Cemiyet Kitabhanesi, İstanbul 1338-1340/1922, 422 s. [Resimli]; *Binbirgece Masalları* adı ile: Burak Yayınevi, İstanbul, ts., 488 s.
- 29- *Binbir Gece*, Uğur Kitabevi, İstanbul 1946.

- 30- *Binbir Gece Masalları*, 12 Kitap, Resimli Ay Matbaası, İstanbul 1927-1928, 1404 s. [Resimli]; Resimli Ay Matbaası, İstanbul 1930, 720 s.; yeni basım: 1930, 576 s.
- 31- *Binbir Gece Masalları*, Âmedî Matbaası, İstanbul, ts., 133 s.
- 32- *Binbir Gece Masalları*, Cem Yayınevi, İstanbul, ts., 60 s. [Resimli].
- 33- *Binbir Gece Masalları*, Demet Çocuk Yay., İstanbul 1928 vd.
- 34- *Binbir Gece Masalları*, sy. 1-12, Çocuk Yay., İstanbul 1959.
- 35- *Binbir Gece Masallarından: Alâaddin'in Lambası*, Serhat Kitabevi, İstanbul 1983, 94 s.
- 36- Brugsch, M., *Tawaddud al-Ğâriya*, Heidelberg 1924.
- 37- Bulur, Mehmet İhsan, *Binbir Gece Masalları*, c. I-II, Yeni Çığır Kitabevi, İstanbul 1982, 169+176 s.
- 38- Bulut, Süleyman, *Binbir Gece Masalları, Gemici Sinbad*, Cem Yayınevi, İstanbul 1984, 79 s. [Resimli].
- 39- Burton, Richard, *Bin Bir Gece Masalları*, Önsöz: Jorge Luis Borges, çev. Hasan Fehmi Nemli, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2004, 168+1 s.
- 40- Carmoly, *Parabole de Sendabar sur les Ruses des Femmes Traduites de l'Hebreu...*, Paris 1849.
- 41- Chauvin, V., *La Récession Égyptienne des Mille et une Nuits*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. VI, Bruxelles 1899, 123 s.
- 42- _____, *Bibliographie des Ouvrages Arabes*, Liège 1900-1904, IV (s. 12-120), V, VI: *Les Mille et une Nuits*; VIII: *Syntipas [Sindbad]*.
- 43- Chebel, Malek, *Psychoanalyse des Mille et une Nuits*, Payot, Paris 1996.
- 44- Cherbonneau, M. M. et Thierry, *Histoire de Djouder le Pêcheur*, Paris 1853, IV+118 s.
- 45- Christensen, A., *Tusind og Én Nats Bagdad*, Tilskueren 1908.
- 46- Clouston, W. A., *Book of Sindbâd from the Persian and Arabic with Introduction, Notes and Appendix*, Glasgow 1884.
- 47- Combarel, E., *Le Pêcheur et le Génie, Conte Arabe Extrait des Mille et une Nuits*, Oran 1857, XXI+112 s.
- 48- Dehoï, Enver F., *L'Érotisme des Mille et une Nuits*, Jean-Jacques Pauvert, Paris 1961, 1963, 228 s.

49- Dieckmann, Hans, *Individuation in Märchen aus 1001 Nacht, Märchendeutung und Patiententräume in Tiefenpsychologischer und Psychotherapeutischer Sicht*, Oeffingen 1974.

50- _____, *Der Zauber aus 1001 Nacht, Märchen und Symbole*, Königsfurt Verlag, Krummvisch 2000, 303 s.

51- Dilibal, Hilmi, *Binbir Gece Masalları, Akla Durgunluk Veren Serüvenler*, c. I-II, Renk Yayınevi, İstanbul 1971, 144 s.

52- Doruk, Kâmil, *Gemici Sinbad'ın Serüvenleri*, Nehir Yay., İstanbul 1993, 88 s.

53- *Elf Leyle ve Leyle*, kısım 1-2, Lahor 1893-1894.

54- *Elf Leyle ve Leyle*, kısım 1, 3, Lahor 1901-1902.

55- *Elf Leyle ve Leyle*, c. I-IV, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut 1979.

56- *Elf Leyle ve Leyle*, c. I-IV, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.

57- Éliasséeff, N., *Thèmes et Motifs des Mille et une Nuits*, Beirut 1949.

58- Ergun, Melih, *Ali Baba ve Kırk Haramiler*, Ergun Yay., Ankara [1983], 24 s. [Resimli].

59- Farmer, H. G., *el-Mûsikâ ve'l-Ginâ' fî Elf Leyle ve Leyle*, trc. Huseyn Nassâr, Beyrut 1980.

60- Fârûk Sa'd, *Min Vahyi Elf Leyle ve Leyle*, Beyrut 1962.

61- Furgaç, Nihal, *Binbir Gece Masalları*, haz. Adnan Şakrak, redaksiyon: Hüseyin Rahmi Yananlı, Nil Yayınevi, İstanbul 1979, 64 s. [Resimli, planşlı].

62- _____, *Ali Baba ve Kırk Haramiler*, haz. Adnan Şakrak, Nil Yayınevi, İstanbul 1980, 47 s. [Resimli] ; yeni basım: 1982.

63- _____, *Sinbad'ın Serüvenleri*, Nil Yayınevi, İstanbul 1981, 59 s. [Resimli].

64- _____, *Ali Baba ve Kırk Haramiler*, haz. Adnan Şakrak, İstanbul 1985, 48 s. [Resimli].

65- Galland, Antoine, *Bin Bir Gece Masalları*, Önsöz: Jorge Luis Borges, çev. Hasan Fehmi Nemli, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2004, 174+1 s.

66- Ganneau, Charles Clérmont, *Binbir Gece Masalları İsmiyle Meşhur Olan Kitaptan Müstahrec Olup Mukabelesinde Fransızca Tercümesi Tab ve Temsil Birle Halife Hârûnü'r-Reşîd ile Halife Nâm Balıkçının Hikâyesidir*, Typographie de Terre Sainte, Kudüs 1869, 128 s. [Metin Türkçe-Fransızcadır].

67- Gelber, A., *1001 Nacht*, Wien und Leipzig 1917.

68- Gerhardt, M. I., *The Art of Story-Telling, A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Leiden 1963; Rusçaya çev. A. İ. Matveyeva, *İskusstvo Povestvovaniya, Literaturnoye İssledovaniye "1001 Noçi"*, Moskova 1984.

69- Ghazoul, Ferial Jabouri, *The Arabian Nights: A Structural Analysis*, Cairo 1980.

70- _____, *Nocturnal Poetics: The 'Arabian Nights' in Comparative Context*, The American University in Cairo, Cairo 1996, 256 s.

71- Grotzfeld, Heinz und Sophia, *Die Erzählungen aus 'Tausendundeiner Nacht'*, Darmstadt 1984.

72- Gülbahçe, Şengül, *Binbir Gece Masalları*, Timaş Yay., İstanbul 2003, 64 s.

73- *Hadîsü's-Sûl ve 'ş-Şümûl*, nşr. C. F. Seybold, Leipzig 1902, XVII+104 s.; çev. C. F. Seybold, Leipzig 1902, VII+94 s.

74- Hammâd, Hiyâm 'Alî, *el-Mer'e fî Elf Leyle ve Leyle*, Kahire 1979.

75- Hammer-Purgstall, J. von, *Die Noch nicht Übersetzten Erzählungen der Tausend und einen Nacht*, Stuttgart 1823.

76- Hanley, J., *Chalifs and Sultans, Being Tales Omitted in the Usual Editions of the Arabian Nights*, London 1868.

77- Hansoy, Ferid Namık, *Binbir Gece Masalları*, Paul de Maurelly'den çeviri, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1959, 254 s. [Resimli].

78- *Hikâye-i Seyfû'l-Mülûk ve Pâdişâh-ı Mısır ve Âsım b. Safvân*, İstanbul 1283, 80 s.

79- *Hikâye-i Sindbâd-ı Bahrî ve Sindbâd-ı Berrî*, I. cilt, Camlı Han Matbaası, İstanbul 1289/1872, 48 s.

80- *Hikâyetü Ünsî'l-Vücûd ma'a Ma'sûkatihî'l-Verd fi'l-Ekmâm bi't-Temâm*, Mısır 1278, 31 s.; Mısır 1870, 24 s.

81- Hole, Richard, *Remarks on the Arabian Nights' Entertainments*, London 1797, IV+259 s.; yeni basım: New York 1970.

82- Irwin, Robert, *The Arabian Nights: A Companion*, Penguin Books Ltd., London 1994.

83- _____, -Walther, Wiebke, *Die Welt von Tausendundeiner Nacht*, Frankfurt 1997.

84- İbrâhîm Hurşîd-'Abdülhamîd Yûnus-Hasan 'Osmân, *Elf Leyle ve Leyle*, Beyrut 1982.

- 85- *İntihâbü Elf Leyle ve Leyle*, Panjab University College, Lahore [1905].
- 86- Kal'acî, Kadîrî, *Esâtîrü'l-'Arab fî Kıssatî Elf Leyle ve Leyle*, Beyrut 1948.
- 87- el-Kalemâvî, Süheyr, *Elf Leyle ve Leyle*, Dârü'l-Ma'ârif, Mısır 1959, XII+321 s.
- 88- Kanar, Yüksel, *Ali Baba ve Kırk Haramiler*, Ekin Yay., İstanbul 1982, 63 s. [Resimli].
- 89- Karadağ, Raif, *1001 Gece Masalları*, c. I-IV, Ak Kitabevi, İstanbul 1959-1961, 1280 s. [17 planş].
- 90- Kazimirski, A. de Biberstein, *Hikâyetü Enîsi'l-Celis*, Paris 1847, 176 s.
- 91- Kırlangıç, Celal, *Simbad*, Gugukkuşu Çocuk Klâsikleri: 7, Ankara 2000, 47 s.
- 92- *Kıssatü Cevder es-Sayyâd*, nşr. O. Houdas, Cezayir 1865, 46+88 s.; 3. baskı: Cezayir 1906.
- 93- *Kıssatü Delîle el-Muhtâle ve Bintihâ Zeyneb en-Nessâbe*, Mısır 1278, 108 s.; Paris 1872, 15+57 s.; nşr. M. M. Cherbonneau, el-Matba'atü's-Şerefiyye, 1302, 62 s.
- 94- *Kıssatü Garîb ve 'Acîb ve mâ Cerâ lehümâ*, Bombay 1880, 200 s.; 3. baskı: Mısır 1297, 82 s.
- 95- *Kıssatü Hasan es-Sâ'îğ el-Basrî...*, Mısır 1291; Mısır 1311, vb.
- 96- *Kıssatü Kamerî'z-Zamân b. el-Melik Şahzamân*, Mısır 1287, 112 s.; Bombay 1880, 252 s.
- 97- *Kıssatü'l-Hammâl ve mâ Cerâ lehû min Garâ'ibi'l-Ahvâl*, Bombay 1302, 84 s.
- 98- *Kıssatü'l-Kâdî ma'a'l-Harâmî*, Bombay 1886, 16 s.
- 99- *Kıssatün Behiyye ve Tuhfetün Seniyye Teştemilü 'alâ mâ Cerâ li-Hasan el-Basrî...*, Mısır 1297, 80 s.
- 100- *Kıssatü's-Sindbâd el-Bahrî...(Les Voyages de Sind-bâd le Marin et la Ruse des Femmes, Contes Arabes)*, nşr. L. M. Langlès, Paris 1814, 30+161+113 s.; nşr. L. Machuel, 2. baskı, Cezayir 1884; 3. baskı: 1910.
- 101- *Kıssatü Şemsiddîn ve Nûreddîn*, nşr. M. M. Cherbonneau, Paris 1852, 69 s.; Paris 1869, 213 s.
- 102- *Kıssatü't-Tâcir 'Alî Nûreddîn el-Misrî*, Mısır 1279, 168 s.; Mısır 1291, 88 s.; Mısır 1297, 72 s., vb.

- 103- *Kıssatü Teveddüd el-Câriye*, Mısır 1286, 1297, 1301, 1302, vb.; Bombay 1884, 113 s.
- 104- *Kıssatü Zeyni'l-Asnâm*, nşr. F. Groff, Paris 1889, 41+49 s.
- 105- Kirby, W. F., *The New Arabian Nights' Entertainments*, selected tales not included by Galland and Lane, London 1882.
- 106- Korgunal, Muharrem Zeki, *Binbir Gece Hikâyeleri*, Ayyıldız Kitabevi, Adana 1954, 64 s. [Resimli].
- 107- Kürkcüyan, R., *Hazar u Mi Kişer*, İstanbul 1858, 544 s. [Ermeni harfli Türkçe baskı].
- 108- Lane, Edward William, *Forty-one Eastern Tales and Anecdotes*, London [1854], 216 s.
- 109- _____, *Arabian Society in the Middle Ages, Studies from the Thousand and One Nights*, ed. Stanley Lane-Poole, London 1883.
- 110- Larzul, Sylvette, *Les Traduction des Mille et une Nuits*, L'Harmattant, Paris 1996.
- 111- Laveille, Jean-Louis, *Le Thème du Voyage dans les Mille et une Nuits*, L'Harmattant, Paris 1998.
- 112- Leeuwen, Richard van, *De Wereld van Sjahrazad*, Amsterdam 1999.
- 113- Littmann, E., *Tausendundeine Nacht in der Arabischen Literatur*, Tübingen 1923.
- 114- _____, *Die Schönsten Geschichten aus 1001 Nacht*, Wiesbaden 1955.
- 115- [Mardrus. J. C.], *Binbir Gece Masalları*, c. I-XVI, Fransızcadan çev. Alim Şerif Onaran, Afa Yay., İstanbul 1992; 2. baskı: İstanbul 1993; diğer bir baskısı: c. I-VIII, 4. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2002, 2004 [Resimli].
- 116- Marzolph, Ulrich, *Das Buch der Wundersamen Geschichten, Erzählungen aus der Welt von Tausendundeine Nacht*, Beck, München 2002.
- 117- May, Georges, *Les Mille et une Nuits d'Antoine Galland ou le Chef-d'Oeuvre Invisible*, Paris 1986, 256 s.
- 118- Miquel, André, *Un Conte des Mille et une Nuits: Ajib et Gharib (Traduction et Perspectives d'Analyse)*, Flammarion, Paris 1977, 331 s.
- 119- _____, *Sept Contes des Mille et une Nuits*, Sindbad, Paris 1981, 297 s.
- 120- Misrahi, J., *Le Roman des Sept Sages*, Paris 1933.
- 121- Mommsen, Katharina, *Goethe und 1001 Nacht*, Berlin 1960.

122- Montet, E., *Le Conte dans Orient Musulman, Étude Littéraire et Critique sur les Mille et une Nuits et sur Quelques Contes des Autres Recueils du Même Genre, Suivi d'un Choix de Pièces Justificatives*, Paris 1930.

123- Muhsin Câsim el-Mûsevî, *Elf Leyle ve Leyle fi'l-Garb*, Mektebetü'l-Câhız, Bağdat 1981.

124- Muhsin Mahdi, *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla)*, I-III, E. J. Brill, Leiden 1984-1994 [Tenkitli neşir].

125- *Musavver Elf Leyle ve Leyle*, İzzet Efendi Matbaası, İstanbul, ts., 384 s.

126- Nöldeke, Th., *Das Arabische Märchen vom Doctor und Garkoch*, Berlin 1892, 54 s.

127- Oestrup, J. E., *Studier over 1001 Nat*, Copenhagen 1891 [A. Krymski tarafından Rusçaya (Moskova 1905), O. Rescher tarafından Almancaya (Stuttgart 1925) tercüme edilmiştir; ayrıca Fransızcaya muhtasar bir çevirisi de E. Galtier tarafından yapılmıştır (Kahire 1912)].

128- Ozansoy, Halit Fahri, *Binbir Gece Masalları*, Doğan Kardeş Yay., İstanbul 1957, 194 s.; 3. basım: 1970, 192 s. [Renkli 8 planş].

129- Öngören, Ferit, *Bir Binbir Gece Masalı: Gemici Sinbad*, Seyhan Yayıncılık, İstanbul 2003, 263 s.

130- Öztoprak, Betül, *Sinbad ve Prenses Şila*, Nil Yayınevi, İstanbul [1982], 48 s. [Resimli].

131- Özveren, Sara Gürbüz, *Binbir Gece Masalları*, 1-20 kitap, Damla Yay., İstanbul 2004.

132- Özzorluoğlu, Süleyman Tevfik, *Yedi Âlimler*, İkbâl Kitabevi, İstanbul 1931, 103 s.

133- Paret, Rudi, *Der Ritterroman von 'Umar an-Nu'mân und seine Stellung zur Sammlung von 1001 Nacht*, Tübingen 1927.

134- Parisi, Handan, *Binbir Gece Masalları*, Epsilon Yay., [İstanbul], 152 s.

135- Payne, John, *Alaeddin and the Enchanted Lamp; Zein ul Asnam and the King of the Jinn*, London 1889.

136- Perry, B. E., *The Origin of the Book of Sindbad*, Walter de Gruyter, Berlin 1960.

137- Pinault, David, *Story-Telling Techniques in the Arabian Nights*, E. J. Brill, Leiden 1992, XI+262 s.

138- Quere, Pascal, *Guide et Répertoire: Les Mille et une Nuits, Truduction d'Antoine Galland*, Chartres 1990.

139- Rat, G., *Examen Critique Succinet des Diverses Éditions du Texte Arabe des Mille et une Nuits et des Différentes Traductions de cet Ouvrage Anonyme, Parus Jusqu'à ce Jour*, Toulon 1905.

140- Raux, A., *Recueil de Morceaux Choisis Arabes* (pt. 2: Contes Tirés des 1001 Nuits), Constantine 1897.

141- _____, *Histoire du Bossu, Conte Tiré des Mille et une Nuits*, Texte Persan Publié avec des Notes Français, Paris 1913.

142- Richert, J., *Conte d'Aboukir et d'Abousir*. Extrait des Mille et une Nuits, Alger 1876, VI+49+49.

143- Rifat Necip, *Binbir Gece Hikâyeleri*, 2 Fasikül, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1946-1948, 288 s.

144- Riyâz Hemedânî, *Müntehab ez Elf Leyle*, Tahran 1280/1863, 97 s.

145- Rüşdî Sâlih, *Elf Leyle ve Leyle*, c. I-II, Dârü'ş-Şa'b, Kahire 1969.

146- Sacy, Silvestre de, *Recherches sur l'Origine du Recueil des Contes Intitulés les Mille et une Nuits*, Paris 1829.

147- Sâlhânî, A., *Tarâ'ifü'l-Fükâhât*, Beyrut 1890.

148- Salman, Engin, *Ali Baba ve Kırk Haramiler*, Coşkun Dağıtım, İstanbul 1974, 16 s. [Resimli].

149- as-Samarqandî, Muhammed b. 'Alî az-Zahîrî, *Sindbād-nāme*, Arapça Sindbād-nāme ile birlikte mukaddime ve haşiyelerle nşr. Ahmed Ateş, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü Neşriyatı, İstanbul 1948, VIII +104+[10]+418 s.

150- *Seyfilmülûk Hikâyesi*, Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, İstanbul 1956, 62 s.; İstanbul 1959, 64 s.

151- Sezen, Engin, *Binbir Gece Masalları, Tüccar Hasan*, Gonca Yay., İstanbul 2001, 69 s.

152- *Sinbad ve Filler*, Kurtuluş Ofset Matbaası, Ankara 1979, 20 s. [Resimli, planşlı].

153- *Sinbad'ın Serüvenleri*, Kurtuluş Yay., Ankara 1984, 60 s. [Resimli].

154- *Sindbad the Sailor and Ali Baba and the Forty Thieves*, illustrated by W. Strange and J. B. Black, London 1896, 279 s.

155- Stevenson, Robert Louis, *New Arabian Nights*, I-II, Chatto and Windus, London 1882.

- 156- Suveren, Gülten, *Binbir Gece Masalları*, Altın Kitaplar [Yayınevi], İstanbul 1969, 308 s.
- 157- _____, *Bin Bir Gece Masalları ve Sinbad*, Altın Kitaplar [Yayınevi], İstanbul 1980, 191 s.; 3. basım: [1982], 191 s.
- 158- Şemsü'l-Mülûk Müsâhib, *Elf Leyle (Telhîs)*, c. I-II, Tahran 1337 hş.
- 159- Taluy, Nihal Yalaza, *Binbir Gece Masalları*, Varlık Yay., İstanbul 1954, 128 s. [Aynı yayınevi tarafından 1957-1966 yılları arasında, İstanbul'da dört basımı daha yapılmıştır].
- 160- _____, *Binbir Gece Masalları, Alâeddin'in Lambası*, Varlık Yay., İstanbul 1962, 53 s. [Resimli].
- 161- Taşer, Suat, *Binbir Gece Masalları*, Emek Basım-Yayımevi, Ankara 1957, 363 s. [5 Plans; Radyo için adapte edilmiştir].
- 162- _____, *Çocuklara 1001 Gece Masalları*, Milliyet Yay., İstanbul 1973, 470 s. [Resimli; 6 planş]; 4. basım: 1982, 384 s.
- 163- Tatlı, İrfan, *En Güzel Binbir Gece Masalları*, Papatya Yay., İstanbul 2001, 192 s.
- 164- *Tercüme-i Elf Leyle ve Leyle, Yeni Binbir Gece Hikâyeleri*, Bahçesaray 1885, 64 s.
- 165- *The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society*, edited by Richard C. Hovannisian and Georges Sabagh; introduction by Fedwa Malti-Douglas, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1997, VII+121 s.
- 166- Tokatlı, Atilla, *Seçme 1001 Gece Masalları, Ünlü Doğu Klasiklerinden Özenle Seçilmiş Öyküler*, Deniz Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1992, 349+ 2 s.
- 167- Tolayan, H., [*Binbir Gece*], İstanbul 1891, 1245 s. [Ermeni harfli Türkçe baskı].
- 168- Ünalın, Neşe, *Sinbad'ın Maceraları, Binbir Gece Masalları*, Beyaz Balina Yay., İstanbul 2004, 96 s.
- 169- _____, *Alaeddin'in Sihirli Lambası, Binbir Gece Masalları*, Beyaz Balina Yay., İstanbul 2004, 96 s.
- 170- Varol, N., *Binbir Gece Masalları, Roman*, Deniz Yay., İstanbul 1974, 96 s. [Resimli].
- 171- Voegeli, Max, *In Search of Aladdin's Lamp*, retold by E. C. Parnwell, sixth impression, Oxford University Press, London 1963, 62 s.

- 172- Walther, Wiebke, *Tausendundeine Nacht, eine Einführung*, München/Zürich 1987.
- 173- Y. N., *Binbir Gece*, 1. Forma, Matbaa-i Ebüzziyâ, İstanbul 1327/1911, 16 s.
- 174- [Yalsızuçanlar, Sadık], *Binbirgece Masalları*, Timaş Yay., İstanbul 1999, 197 s.
- 175- Yaltı, Adnan, *Binbir Gece Masallarından: Ali Baba ve Kırk Haramiler*, İyigün Yay., İstanbul 1962, 176 s. [Resimli]; yeni basım: 1970, 112 s.
- 176- Yener, Gani, *Arap Masallar: Ali Baba ve Kırk Haramiler*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1969, 31 s. [Resimli].
- 177- _____, *Alâettin ve Sihirli Lamba*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul [1982], 32 s. [Resimli, planşlı].
- 178- _____, *Ali Baba ve Kırk Haramiler*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul [1982], 31 s. [Resimli, planşlı].
- 179- Yurdatap, Selâmi Münir, *Binbir Gece Masalları*, c. I-II, masal diline alan ve manzumeleri yazan: Rakım Çalapala, Türkiye Basımevi ve Yayınevi, İstanbul 1950-1954, VIII+608 s. [Resimli, 32 planş].
- 180- _____, *Hakikî Resimli Yedi Âlimler Hikâyesi*, Halk Kitapçılık Koll. Şti., İstanbul 1969, 96 s.
- 181- _____, -Yaylalı, F., *Binbirinci Gece*, İstanbul, 1939 vd.
- 182- Ziver, *Binbir Gece*, 1. Forma, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1326/1910, 16 s.
- 183- Zotenberg, Hermann, *Histoire d'Alâ al-Dîn ou la Lampe Merveilleuse*, Paris 1888, 70+86 s.

II. *Binbir Gece'den Bahseden Kitaplar*

- 1- Aarne, Antti, *The Types of the Folktale, A Classification on Bibliography*, Helsinki 1973.
- 2- Abbott, Nabia, *Hayzuran ile Zübeyde, Bağdat'ın İki Kraliçesi*, çev. Suat Kaya, Yurt Kitap-Yayın, Ankara 2000, s. 9, 16, 23, 97, 157, 232, 239, 260.
- 3- Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, Türkçesi: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 69-131.

- 4- 'Abdurrahman Fehmî, *Medresetü'l-'Arab*, Matbaa-i Ebüzziyâ, İstanbul 1304, s. 132-134.
- 5- Âbidînî, Hasan-i Mîr, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı, I*, çev. Derya Örs, Nüşa Yay., Ankara 2002, s. 16 ve tür. yer.
- 6- Arnold, Sir Thomas, *The Legacy of Islam*, ed. A. Guillaume, London 1952, s. 199 vd.
- 7- Arsel, İlhan, *Arap Milliyetçiliği ve Türkler*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Ankara 1973, s. 37-38.
- 8- Avcı, Casim, *İslâm-Bizans İlişkileri*, Klâsik [Yay.], İstanbul 2003, s. 238-243.
- 9- Bakırcı, Selami, *Mevlid, Doğuşu ve Gelişmesi*, Akademik Araştırmalar Yay., İstanbul 2003, s. 31.
- 10- Banarlı, Nihad Sâmi, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, I, 131.
- 11- Behn, W. H., *Index Islamicus 1665-1905*, Adıyok Publications, Millersville 1989, s. 733-735.
- 12- Benslama, Fethi, *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul 2005, s.245-262.
- 13- Bettelheim, Bruno, *The Uses of Enchantment, the Meaning and Importance of Fairy Tales*, London 1976.
- 14- Boratav, Pertev Naili, *Folklor ve Edebiyat (1982)*, Adam Yayıncılık, İstanbul 1982, s. 123.
- 15- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, E. J. Brill, Leiden 1949, II, 72-74; *Supplementband*, Leiden 1938, II, 59-63.
- 16- Butrus el-Bustânî, *Dâ'iretü'l-Ma'ârif*, Beyrut 1876-1900, IV, 261-263.
- 17- Canım, Rıdvan, *Latîfî, Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2000, s. 575.
- 18- Cebbûr 'Abdünnûr, *el-Mu'cemü'l-Edebî*, Beyrut 1979, s. 470-471.
- 19- Conant, M. P., *The Oriental Tale in England in th Eighteenth Century*, Columbia University Press, New York 1908; Octagon 1966.
- 20- Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbî'l-Lügati'l-'Arabiyye, Dârü Mektebeti'l-Hayât*, Beyrut 1983, II, 606-608.
- 21- Çetin, Nihad M., *Arapça Metinler I (Metin Kısmı)*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1979, s. VI, 77-92.

- 22- Demir, Yavuz, *İlk Dönem Türk Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi (1871-1890)*, Dergâh Yay., İstanbul 2002, s. 34-35, 40.
- 23- *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ilmi müşavir ve redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yay., İstanbul 1986, III, 130, 132, 417, 421.
- 24- Dols, Michael, *Majnun, the Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford 1992.
- 25- Edward W. Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yay., İstanbul 1999, s. 73, 175, 188, 205, 206, 208, 384.
- 26- Edwards, Edward, *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*, London 1922, s. 129.
- 27- Emin Nihat Efendi, *Müsâmeret-nâme (Metin-Sözlük)*, haz. Salih Okumuş, Şule Yay., İstanbul 2002, s. 14-15.
- 28- Fulton, Alexander S.-Ellis, A. G., *Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1926, s. 258-262.
- 29- Gibb, H. A. R., *Arabic Literature, An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 1974, s. 148-149.
- 30- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj Yay., Ankara 1993, s. 102-103.
- 31- Grunebaum, Gustave von, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, 2nd ed., University of Chicago Press, Chicago 1953, s. 294-319.
- 32- Guadalupi, Gianni-Shugaar, Antony, *Ekvator Hikâyeleri*, çev. Nazmiye Özgüç, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2004, s. 88.
- 33- Hamori, Andras, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, 1974.
- 34- Hânâbâ Muşâr, *Fihrist-i Kitâbhâ-yı Çâpî-yi Fârsî*, Tahran 1350 hş., I, 476-477.
- 35- Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî-el-Edebü'l-Kadîm*, Dârü'l-Cîl, Beyrut 1986, s. 602-613.
- 36- Heller, Erdmute, *Arabeskler ve Tılsımlar, Batı Kültüründe Doğu'nun Tarihi ve Öyküleri*, çev. Deniz Kırımsoy Kucur, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2000, s. 10-14, 42-44, 49-52, 54-56, 88-89, 123-128, 190-191.
- 37- Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul 1980, II, 621-622.
- 38- Hourani, Albert, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, yayına haz. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul 1997, s. 241, 353, 572-573.

- 39- Huart, Clément, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, TİSA Matbaacılık Sanayii, Ankara [1971], s. 374-377.
- 40- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Matba'atü'l-İstikâme, Kahire, ts., s. 436-437.
- 41- İz, Fahir, *Türk Edebiyatında Nesir*, Akçağ Yay., Ankara 1996, s. 368-378, 391-402.
- 42- Karatay, Fehmi Edhem, *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Basmalar Alfabe Kataloğu*, Fasikül I, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1951, s. 183-184.
- 43- Kavruk, Hasan, *Eski Türk Edebiyatında Mensûr Hikâyeler*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1998, s. 31-35, 39-45, 53-63, 109-116, 122-125.
- 44- Latîfî, *Tezkire*, haz. Mustafa İsen, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 237.
- 45- Levend, Ağâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi, I. Cilt: Giriş*, TTK Yay., Ankara 1973, s. 46, 147-148, 199, dipnot 2, 374.
- 46- Mazaherî, Ali, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok, Varlık Yayınevi, İstanbul 1972, s. 179-180.
- 47- el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Matba'atü's-Sa'âde, Mısır 1384/1964, II, 260.
- 48- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti, İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 297, 298, 319 dipnot 84.
- 49- el-Mufaddal b. Seleme, *el-Fâhir*, nşr. C. A. Storey, Leiden 1915, s. 137-140.
- 50- Muhammed 'Alî-yi Taberî, *Zübdetü'l-Âsâr*, Tahran 1372 hş., s. 427.
- 51- Muhammed 'İsâ Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-Şâmil li't-Türâsi'l-'Arabî el-Matbû'*, Kahire 1995, V, 380-382.
- 52- Necîb el-'Akikî, *el-Müsteşrikûn*, I-III, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire 1964-1965, tür. yer.
- 53- Necip İsmâgıyl, *Mecmûgıl-Hikâyat (Mecmû'u'l-Hikâyet)*, Borngı Tatar Prozası, 1'inci kitap, Tatarstan Kitap Neşriyatı, Kazan 1994, 447 s.
- 54- Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 261, 292, 421, 456-459.
- 55- Nutku, Özdemir, *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1997, s. 78-79, 81, 109, 127, 134, 157, 213.

56- Ocağ, Ahmet Yaşar, *Türk Folklorunda Kesik Baş*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1989, s. 59, 60, 76-82.

57- 'Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn*, Beyrut 1972, III, 151.

58- Özkan, Mustafa, *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 2000, s. 84, 299-304.

59- Özön, Mustafa Nihat, *Türkçede Roman*, baskıya haz. Alpay Kabacalı, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 49-51, 75-83.

60- Paret, Rudi, *Früharabische Liebesgeschichten*, Bern 1927.

61- Pearson, J. D., *Index Islamicus 1906-1955*, Cambridge 1958, s. 37, 188, 264, 285, 302, 714, 749-752, 807; *First Supplement 1956-1960*, London 1962, s. 59, 247; *Second Supplement 1961-1965*, Cambridge 1967, s. 258, 262-263; *Third Supplement 1966-1970*, London 1972, s. 314; *Fourth Supplement (Part I) 1971-1972*, London 1973, s. 74.

62- Peseschkian, Nossrat, *Doğru Hikâyeleriyle Psikoterapi*, çev. Hürol Fişiloğlu, Beyaz Yay., İstanbul 1998, s. 8-11.

63- Propp, Vladimir, *Morphologie des Märchens*, Frankfurt 1975.

64- Richardson, John, *Arabic Grammar*, London 1776; London 1801; a new edition, printed by S. Rousseau, London 1811.

65- Russell, Patrick, *The Natural History of Aleppo*, London 1794.

66- Rypka, J., *Iranische Literatur Geschichte*, Leipzig 1959, tür. yer.

67- Sakaoğlu, Saim, *Gümüşhane Masalları, Metin Toplama ve Tahlil*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., Ankara 1973, s. 21-22, 31, 32-33, 34-37, 44-45.

68- _____, *Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1980, s. 33, 47, 48, 52.

69- _____, *Masal Araştırmaları*, Akçağ Yay., Ankara 1999, s. 17.

70- Schick, Irvin Cemil, *Batı'nın Cinsel Kıyısı*, çev. Savaş Kılıç-Gamze Sarı, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000, s. 71, 82, 169, 171.

71- Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, 2. baskı, İstanbul 2000, s. 286, 297.

72- Scott, Jonathan, *Tales, Anecdotes and Letters*, London 1800.

73- Serkis, Yûsuf Elyân, *Mu'cemü'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arrebbe*, Matba'atü Serkis bi-Mısır, Kahire 1346/1928, II, 1992-1997.

- 74- Seyidoğlu, Bilge, *Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar-Metinler ve Açıklamalar*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., Ankara 1975, s. XLII, 5.
- 75- Stewart, Desmond, *Batılı Gözüyle İslâm Kültür ve Medeniyeti*, çev. Müjdat Kayayerli-Murat Özyiğit, Esra Yay., İstanbul 1994, s. 168.
- 76- Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İSAR Vakfı Yay., İstanbul 1998, s. 62-63, 85, 356.
- 77- Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire, ts., VI, 488-489.
- 78- Tez, Zeki, *Bilim ve Teknikte Ortaçağ Müslümanları*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2001, s. 264.
- 79- Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*, I-VI, København 1955-1958.
- 80- Todorov, Tzvetan, *Poetik der Prosa*, Frankfurt 1972.
- 81- _____, *Einführung in die Fantastische Literatur*, München 1972.
- 82- Ünsal, Nil, *Kont Lucanor: Bir Masal Yumağı ve İletileri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 23, 25-26, 47-48.
- 83- Wright, Thomas, *Life of Sir Richard Burton*, I-II, London 1906.
- 84- _____, *Life of John Payne*, London 1919.
- 85- Zbinden, Ernst, *İslâm'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, trc. Ekrem Sarıçoğlu, Yeni Ufuklar Neşriyat [Samsun 1994], s. 76-89, 154-158.

III. *Binbir Gece* İle Benzerlik Gösteren Hikâyelerle İlgili Kitaplar

- 1- Ahmed Râşid, *Elfû'n-Nehâr ve'n-Nehâr*, I-II, Harbiye Mektebi Matbaası, İstanbul 1284-1287/1867-1870, 540 s.
- 2- Alangu, Tahir, *Billûr Köşk Masalları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961, 227 s.; 2. baskı: *Billûr Köşk* adı ile, Afa Yay., İstanbul 1990, 285 s.
- 3- Alptekin, Ali Berat, *Hikâye Araştırmaları 1: Kirmanşah Hikâyesi*, Akçağ Yay., Ankara 1999, 335 s.
- 4- Basset, René, *Contes des Dix Vizirs [Bakhtyar Nameh]*, Paris 1883.
- 5- *Billûr Köşk Masalı*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1941, 48 s.
- 6- Boulanger, Philippe, *Bilimin 1001 Gece Masalları*, çev. Süsüm Öztepe, Güncel Yay., [İstanbul], 2002, 236 s.
- 7- Croix, Pétis de la, *Les Mille et un Jours, Contes Orientaux*, I-V, Paris 1710-1712.

8- Duda, H. W., *Die Sprache der Qırq Vezir Erzählungen*, I. Teil Formenlehre, Leipzig 1930.

9- Gaudefroy-Demombynes, M., *Les Cent et une Nuits, Traduites de l'Arabe*, Paris, ts., XV+351 s.

10- Gibb, E. J. W., *The History of the Forty Vezir or the Story of the Forty Morns and Eves*, London 1886.

11- Giritli Aziz Efendi, *Muhayyelât*, sad. Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2003, 338+[14] s.

12- [Gücüyener], Ş. Fuat Aslan, *Binbir Gün Masalları*, 4. basım, Ahmet Sait Basımevi, İstanbul 1943.

13- *Güçlükten Kolaylığa, Kederden Sevince (Ferec Ba'de's-Şidde)-Seçme Hikâyeler*, haz. Bilge Seyidoğlu-Orhan Yavuz, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, 150 s.

14- Gün, Güneli, *Bağdat Yollarında*, çev. Ayşe Morin, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, 414 s.

15- Hafizoğlu, Tahir, *Kırk Vezir Hikâyeleri*, Selis Kitaplar, İstanbul 2002, 235 s.

16- _____, *Billûr Köşk Hikâyeleri*, Selis Kitaplar, İstanbul 2003, özellikle, s. 129-224.

17- Hasan Bedreddin, *Binbir Gün, Ferahnaz Sultan*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1339/1923, 242 s.

18- _____, *Binbir Gün, Mehlika Sultan*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1339/1923, 461+1 s.

19- Jozef, Edwards, *Tûtiyân*, Tahran 1349.

20- Kırıkçı, Recep, *Binbir Gündüz Masalları*, I-II, Nehir Yay., İstanbul 2004, 400+376 s.

21- *Kırk Vezir*, İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, İstanbul 1932, 16 s.

22- Köksal, Hasan, *Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1984, s. 93-96.

23- *Lüm'atü's-Sirâc li-Hazreti't-Tâc (Bahtiyâr-nâme)*, yay. Muhammed Rûşen, çev. Abdüsselâm Bilgen-Betül Bilgen, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1994, XLI+ 179 s.

24- Philips, A., *The Thousand and One Days, Persian Tales...*, I-II, ed. J. H. Mc. Carthy, 1892.

25- Rosen, Georg, *Tuti-Nameh*, "Das Papageienbuch", Insel Verlag, Leipzig 1957, 415 s. [Türkçedeki şekliinden Almancaya çeviri].

26- Schiller, Walter, *Über die Märchen von Tausend und ein Tag*, *Zeitschrift für Bücherfreunde*, Leipzig 1909.

27- Süleyman Tefvik, *Tûtîname*, Yayına haz. Dursun Gürlek, Timaş Yay., İstanbul 1997, 206 s.

28- *Şarkın En Eski Masallarından Yedi Âlim Hikâyesi*, musahhihi: Himmetzâde, Kitâbhâne-i Sûdî, İstanbul 1338-1340, 80 s.

29- *Târîh-i Kırk Vezîr*, Matbaa-i Ebüzziyâ, İstanbul 1326, 261 s.

30- et-Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-Şidde*, I-II, Kahire 1903-1904.

31- *Tûtîname*, Şirket-i Hayriye-i Sahâfiye [İstanbul 1301/1885], 240 s.

IV. Tezler

1- Aboul-Hussein, Hiam, *Les Mille et une Nuits dans le Théâtre Égyptien, Inspiration Arabe et Influence Français*, Thèse de Doctorat de 3e Cycle, inédite, Paris 1968.

2- Akkoyunlu, Ziyat, *Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri*, Basılmamış Doktora Tezi, H. Ü., Ankara 1982, XIX+815 s.

3- Bozkaplan, Şerif Ali, *Câmasb-nâme: Dil Özellikleri-Kısmî Transkripsiyon-Söz Dizini*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Malatya 1989.

4- Göksal, Bayram, *Binbir Gece Masalları*, H. Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Lisans Tezi, Ankara 1996, 146 s.

5- Güven, Meriç, *Binbir Gece Masalları Üzerinde Motif Araştırması, Metin-İnceleme*, Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir 1995, 478 s.

6- Haddawy, Husain F. Ali, *English Arabesque: The Oriental Mode in 18th Century English Literature*, unpublished Ph. D. Dissertation, Cornell 1962.

7- Karademir, Mahmut, *Abdî, Câmasb-nâme (İnceleme-Metin)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Erzurum 2001, CXI+384 s.

8- Kızıltan, Mübeccel, *Kırk Vezir Hikâyeleri, İnceleme-Metin-Dizin*, c. I-II, İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1991.

9- Knipp, Charles Christopher, *Types of Orientalism in 18th Century England*, unpublished Ph. D. Dissertation, University of California, Berkeley 1974.

10- Köse, Nerin, *Seyfûlmülük Hikâyeleri Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İzmir 1993, 277 s.

11- Özdoğan, Neriman, *Binbir Gece Masalları*, H. Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Lisans Tezi, Ankara 1996, 157 s.

12- Pinault, D., *Stylistic Features in Selected Tales: The Thousand and One Nights*, Ph. D. Diss., University of Pennsylvania, 1986.

13- Seyithanoğlu, Ahmet, *Binbir Gece Masallarının Meydana Gelişi ve Bir Kısımının Tercüme Örnekleri*, A. Ü. D. T. C. F. Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü Bitirme Tezi, Ankara 1974-1975, 53 s.

14- Shaw, Sheila, *The Influence of the Arabian Nights on Early Eighteenth Century English Literature*, Doctoral Dissertation, Bryn Mawr 1959.

15- Tor, Gülseren, *Elf Leyletin ve Leyle Hikâyelerinde Cümle (Metin-İnceleme)*, c. I-II, Ç. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Adana 1994, 843 s.

16- Urcan, Dilek, *Binbir Gece Masalları*, H. Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Lisans Tezi, Ankara 1996, 137 s.

17- Zeren, E. Dilek, *Min Bir Gece (Ziya Bunyadov)*, H. Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Lisans Tezi, Ankara 1996, 90 s.

Makaleler

I. Binbir Gece İle İlgili Makaleler

1- Abbott, Nabia, "A Ninth-Century Fragment of the 'Thousand Nights', New Light on the Early History of the *Arabian Nights*", *Journal of Near Eastern Studies*, 8 (1949), s. 129-164.

2- 'Abdülhakîm Hassân, "Rihletü Kitâbı Elf Leyle ve Leyle", *Havliyyâtü Külliyyeti Dâri'l-'Ulûm*, 1970-1971, Matba'atü Câmî'ati'l-Kâhire, Kahire, s. 157-170.

3- 'Abdülhamîd Yûnus, "Kitâbü Elf Leyle ve Leyle Yetehaddesü 'an Nefsih", *el-Müstemi'u'l-'Arabî*, yıl 9, sy. 2 (1948).

4- Acaroğlu, M. Türker, "Türkçede 'Binbir Gece Masalları' Kaynakçası (1851-1985)", *Masal Araştırmaları/Folktale Studies I*, haz. Nuri Taner, ART-SAN Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 13-24.

5- Ahmed Hasan ez-Zeyyât, "Elf Leyle ve Leyle, Târîhu Hayâtihâ", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'ilmî el-'Arabî (=RAAD)*, XII/3-4 (1932), s. 129-142; XII/5-6 (1932), s. 204-215; s. 282-291.

6- _____, "Elf Leyle ve Leyle", *Dâ'iretü'l-Ma'ârifî'l-İslâmiyye*, Kahire 1933, II, 541-554.

7- Ahmedova, F. V., "Seyfelmölik", akt. Gülhan Atnur, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 19 (2002), s. 197-206.

8- Akkoyunlu, Ziyat, "Binbir Gece Masalları Üzerinde Yapılan Çalışmalar", TKA, Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâtrısına Armağan, XVII-XXI/1-2 (1979-1983), s. 1-14.

9- _____, "Binbir Gece Masalları ve Hususiyetleri", Şükrü Elçin Armağanı, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Armağan Dizisi: 1, Ankara 1983, s. 3-9.

10- _____, "Binbir Gece Masalları", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2001, I, 445-447.

11- "Alf Laila wa-Laila", *Kindlers Neues Literatur-Lexikon*, hrsg. Walter Jens, Bd. 18, München 1989-1992.

12- "Alf Laila wa Lailat, or Thousand and One Nights (the British Museum Ms. no. 7404)", *Asiatic Journal*, 30 (1837), s. 177-184, 275-280.

13- "The Alif Leila, or Arabian Nights' Entertainment", *Asiatic Journal*, new series, 23 (1837), s. 64-69.

14- 'Alî Asgar Hikmet, "Min Hezâr Efsâne ilâ Hezâr Destân", *ed-Dirâsâtü'l-Edebiyye*, yıl 1, sy. 4 (1960).

15- Alsdorf, L., "Zwei Neue Belege zur 'Indischen Herkunft' von 1001 Nacht", *ZDMG*, N. F. 14, 89 (1935), s. 275-314.

16- Amalfi, G. "Zwei Orientalische Episoden aus Voltaires Zadig", *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 5 (1895), s. 71-80.

17- "Arabian Nights Entertainments", *Tales of the East*, 1 (1812), s. 1-472.

18- el-'Askerî, Sabrî, "Netâ'ic Sekâfiyye li-Müsâdereti Elf Leyle ve Leyle", *el-Ehrâm*, Kahire, el-Ahad, 16 Yüniyû 1985, s. 14.

19- Âtâbây (Kâmrûz), Bedrî, "Tavzîhî der Bâre-yi Hezâr u Yek Şeb", *Yağmâ*, 29 (1355 hş.), s. 607-609.

20- Ateş, Ahmed, "Sindbâd-nâme", *İA*, X, 678-680.

21- Bacher, W., "Der Miles Gloriosus des Plautus in 1001 Nacht", *ZDMG*, 30 (1876), s. 141-143.

22- _____, "Karl der Grosse und seine Tochter Emma in Tausend und eine Nacht", *ZDMG*, 34 (1880), s. 610-616.

23- Bâhir el-Cevherî, "Elf Leyle ve Leyle ve Edebü'l-Burnûcrâfiyâ", *el-Ehrâm*, el-Cumu'a, 19 Ebrîl 1985, s. 14.

24- Bajraktarević, Fehim, "Dubrovčani i Zadrani u 'Hiljadu i jednoj noći'", *Istoriski Časopis*, V (1954-1955), s. 155-165.

- 25- _____, "Felix Tauer, *Kniha Tisice a jedné noci*, I-II, Praha 1958", *Orientalistische Literaturzeitung*, LV/5-6 (1960), s. 282-284 [Tanıtma].
- 26- _____, "Odgovor na napis 'Da li se Zadrani spominju u Hiljadu i jednoj noći' ", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju i Istoriju Jugoslovenskih Naroda pod Turskom Vladavinom*, X-XI (1960-1961), s. 273-277.
- 27- Basset, René, "Notes sur les 1001 Nuits", *Revue des Traditions Populaires*, XIII, 37-87, 303-308.
- 28- _____, "Deux Manuscrits d'une Version Arabe Inédite du Recueil des Sept Vizirs", *Journal Asiatique*, 10. seri, 2 (1903), s. 43-83.
- 29- Belgil, Vehbi, "Binbir Gece Masallarının Sonsuz Gençliği", *Halk Kültürü*, 1985/3-4, Yedinci ve Sekizinci Kitaplar, İstanbul 1986, s. 55-76.
- 30- Bencheikh, Jamaledine, "Premières Propositions pour une Théorie d'un Schéma Générateur: Essai d'Analyse du Texte Narratif dans un Conte des 1001 Nuits", *Théories/Analyses: Études Arabes Travaux Vincennes*, 1 (1981).
- 31- Bencheneb, Rachid, "Le Docteur Mardrus, 'Traducteur' des *Mille et une Nuits*", *Arabica*, XVIII (1971), s. 319-320.
- 32- _____, "Les Mille et une Nuits et le Théâtre Arabe au XXe Siècle", *Studia Islamica*, XLV (1977), s. 101-137.
- 33- Beveridge, H., "A Supposed Missing Ms. of the Arabian Nights", *JRAS*, 1913, s. 170-171.
- 34- "Binbir Gece Hikâyeleri", *TA*, VI, 402-403.
- 35- "Binbir Gece Masalları", *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yayıncılık A. Ş. ve Encyclopaedia Britannica Inc., İstanbul 1994, V, 339-340.
- 36- "Binbir Gece Masalları", *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Gelişim Yay., İstanbul 1986, III, 1650-1651.
- 37- "Binbir Gece Masalları", *Genç Larousse Ansiklopedisi*, Gerçek Yayıncılık A. Ş., İstanbul 1993, III, 673.
- 38- "Binbir Gece Masalları", *Hayat Ansiklopedisi*, Hayat Yay., İstanbul, ts., II, 596, 598.
- 39- "Binbir Gece Masalları", *Meydan-Larousse, Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*, Meydan Yayınevi, İstanbul 1987, II, 383.
- 40- Bodine, J. Jermain, "Magic Carpet to Islam: Duncan Black Macdonald and the Arabian Nights", *The Muslim World*, LXVII/1 (January 1977), s. 1-11.

- 41- Bohas, Georges, - Guillaume, Jean-Patrick, "Le Douanier Intègre et l'Enfant Programmé: Quand le *Roman de Baybars* Rencontre les *Mille et une Nuits*", *Studia Islamica*, LXXVI (1992), s. 151-161.
- 42- Boratav, Pertev Naili, "Les Récits Populaires Turcs (Hikâye) et les Mille et une Nuits", *Oriens*, I (1948), s. 63-73.
- 43- Borchartd, P., "Die Messingstadt in 1001 Nacht-eine Erinnerung an Atlantis", *Petermanns Geographische Mitteilungen*, 73 (1927), s. 328-332.
- 44- Borges, Jorge Luis, "The Thousand and One Nights", *The Georgia Review* (Fall 1984), s. 564-577.
- 45- Bozkaplan, Şerif Ali, "Abdî ve Câmâsb-nâmesi", *Prof. Dr. Osman Nedim Tuna Armağanı*, Malatya 1989, s. 11-20.
- 46- Brémond, Claude, "L'Ascension du Mont Inaccessible", *Studia Islamica*, LXXVI (1992), s. 97-118.
- 47- Brockhaus, H., "Anfrage über Tausend und Eine Nacht", *ZDMG*, 6 (1852), s. 109-110.
- 48- Brockway, Duncan, "The Macdonald Collection of Arabian Nights: A Bibliography" (I), *The Muslim World*, LXI (1971), s. 256-266; (II), *The Muslim World*, LXIII (1973), s. 185-205; (III), *The Muslim World*, LXIV (1974), s. 16-32.
- 49- Canard, M., "Delhemma, Sayyid Battâl et 'Omar al-No'mân", *Byzantion*, 12 (1937), s. 183-188.
- 50- Canım, Rıdvan, "Çocukluk Tarihimizin Hayal Gemileri Masallar ya da Masalın 1001 Gece Boyutu", *Çizgi, Kültür, Sanat, İlim ve Düşünce Dergisi*, sy. 8 (Mart-Nisan 2003), s. 6-8.
- 51- Casanova, Paul, "Notes sur les Voyages de Sindbâd le Marin", *BIFAO*, 20-21 (1922-1923), s. 113-198.
- 52- Cattan, I., "Une Traduction dite 'Littérale', Le Livre des Mille Nuits et une Nuit, par le Dr. J. C. Mardrus", *Revue Tunisienne*, 13 (1906), s. 16-23.
- 53- Chatterji, Suniti Kumar, "A World Classic: the Arabian Nights, Kitab Alf Laylah wa Laylah, or 'The Book of Thousand Nights and One Night' ", *Indo-Asian Culture*, 9 (1960), s. 141-159.
- 54- _____, "A World Classic: the Arabian Nights", *Indo-Asian Culture*, 9 (1961), s. 264-282.
- 55- Chauvin, V., "Homère et les Mille et une Nuits", Extrait du *Musée Belge, Revue de Philologie Classique*, III (1899).

56- _____, "Les Mille et une Nuits de M. Mardrus", *Revue des Bibliothèques et Archives de Belgique*, 3 (1905), s. 290-295.

57- Chelhod, J., "La Geste du Roi Sayf", *Revue de l'Histoire des Religions*, 171 (1967), s. 181-205.

58- Chraïbi, Aboubakr, "Un Thème de l'Adab Repris dans les *Mille et une Nuits*: L'Homme qui Demande au Calife sa Favorite", *Studia Islamica*, LXXVI (1992), s. 119-136.

59- Christides, V., "An Arabo-Byzantine Novel 'Umar b. al-Nu'mân Compared with Digenēs Akritas", *Byzantion*, 32 (1962), s. 549-604.

60- Ciszewski, s., "Powieści z Tysiaca i Jednej Nocy w Przeróbce ludu Naszego", *Wisfa*, 2 (1888), s. 467-474; 6 (1892), s. 587-592.

61- Clinton, J. W., "Madness and Cure in the *Thousand and One Nights*", Ruth B. Bottigheimer, *Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion and Paradigm*, Philadelphia 1986, s. 35-51.

62- Clouston, W. A., "The Book of Sindibâd", *Athenaeum*, 12 September 1891, s. 355-356; 30 October 1891, s. 451-452.

63- Comparetti, D., "Ricerche Intorno al Libro di Sindibâd", *Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze ed Lettere, Classe di Lettere e Scienze Morali e Politiche*, 11 (1870), s. 1-54.

64- "Contents of the Arabic Ms. Volumes of the *Arabian Nights*, or *Thousand and One Nights*, now in the Collection of Jonathan Scott", *Oriental Collections*, 2, 1 (1798), s. 25-35.

65- Cosquin, E., "Le Prologue-Cadre des *Mille et une Nuits*, les Légendes Perses et le Livre d'Esther", *Revue Biblique Internationale*, 6 (1909), s. 7-49, 161-197.

66- Decourdemanche, J. A., "Note sur une Version Turque du 'Livre de Sendebad'", *Journal Asiatique*, 9. seri, 13 (1899), s. 173-177.

67- Drory, Rina, "'Ali Baba and the Forty Thieves': An Attempt at a Model for the Narrative Structure of the Reward-and-Punishment Fairy Tale", *Patterns in Oral Literature*, ed. Heda Jason and Dimitri Segal, 1977.

68- Dyroff, K., "Zur Entstehung und Gesch. des ar. Buches 1001 Nacht", *F. P. Gross' Übers. nach Burton*, XII, s. 229-307.

69- "Elf Leyle ve Leyle", *el-Mevsû'atü'l-'Arabiyyetü'l-Müeyyessere*, Dârü'ş-Şa'b, Kahire 1965, s. 203.

- 70- Ergül, Aysel, "Binbir Gece Masalları'nda Âşık Kadın Tipi: Aziz ve Azize Masalı", *Millî Folklor*, sy. 41 (Bahar/Spring 1999), s. 36-46.
- 71- _____, "Binbir Gece Masalları'nda Kadın", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (2000), s. 355-369.
- 72- Erkan, Mustafa, "Câmasbnâme", *DİA*, VII, 43-45.
- 73- Falconer, F., "The Sindibād Nāmāh; Analytical Account of the Sindibād nāmāh,...A Persian Manuscript Poem in the Library of the East-India Company", *Asiatic Journal*, new series, 35 (1841), s. 169-180; 36 (1841), s. 4-18, 99-108.
- 74- Farag, F. Rofail, "The Arabian Nights: A Mirror of Islamic Culture in the Middle Ages", *Arabica*, XXIII (1976), s. 197-211.
- 75- Farmer, H. G., "The Music of the Arabian Nights", *JRAS*, 1944, s. 172-185; 1945, s. 40-60.
- 76- Ferrand, G., "Notes sur le Livre des 1001 Nuits", *Journal Asiatique*, 10. seri, 17 (1911), s. 309-318.
- 77- Fleischer, H. L., "Remarques Critiques sur le Premier Tome de l'Édition des Mille et une Nuits de M. Habicht", *Journal Asiatique*, 11 (1827), s. 217-238.
- 78- "Further Remarks on the Arabian Nights", by M. N., *The Gentleman's Magazine*, 67, II (1797), s. 1019-1020.
- 79- Galand-Pernet, Paulette, "Mille et une Nuits, Chants de Malte/Ameroloqis Touareg Parcours Littéraires entre Afrique et Méditerranée", *Revue des Études Islamiques*, XLIX/1 (1981), s. 113-120.
- 80- Gaulmier, Jean, "Introduction", *Les Mille et une Nuits*, traduction d'Antoine Galland, Paris 1965, I, 7-15.
- 81- _____, "Binbir Gece", çev. Alim Şerif Onaran, *Argos*, sy. 17 (Ocak 1990), s. 70-73.
- 82- Gerhardt, M. I., "La Technique du Récit à Cadre dans les 1001 Nuits", *Arabica*, 8 (1961), s. 137-157.
- 83- Gerresch, Claudine, "Un Récit des Mille et une Nuits: Tawaddud, Petite Encyclopédie de l'Islam Médiéval, 4 Fig.", *Bulletin de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire*, 35/1 (Janv. 1973), s. 57-175.
- 84- Gintsburg, D., "Ob Odnõi Neizsliedovannoï Rukopisi 1001 Nochi", *Zapiski V. O. I. R. A. O.*, St. Petersburg, 5 (1890), s. 57-78.
- 85- Goeje, M. J. de, "De Reizen van de Sindbaad", *De Gids*, 53 (1899), s. 278-318.

- 86- _____, "The Thousand and One Nights", *Encyclopaedia Britannica*, XXIII, 316.
- 87- Goitein, S. D., "The Oldest Documentary Evidence for the Title *Alf Laila wa-Laila*", *Journal of the American Oriental Society*, 78 (1958), s. 301-302.
- 88- Goossens, R., "Autour de Digénis Akritas, la 'Geste d'Omar' dans les Mille et une Nuits", *Byzantion*, 7 (1932), s. 303-316.
- 89- Gönültaş, Nuh, "Binbir Gece Masallarından Küresel Masallara Bağdat!", *Dünden Bugüne Tercüman*, 12 Nisan 2003, s. 8.
- 90- Gray, Louis H., "The Sanskrit Novel and the Arabic Nights", *WZKM*, 18 (1904), s. 39-58.
- 91- Grégoire, H.-Goossens, R., "Byzantinisches Epos und arabischer Ritterroman", *ZDMG* (1934), s. 213 vd.
- 92- Grossmann, W., "Rilke and the *Arabian Nights* with Two Unpublished Translations", *Harvard Library Bulletin*, 14 (1969), s. 461-486.
- 93- Grotzfeld, Heinz, "Neglected Conclusions of the Arabian Nights", *Journal of Arabic Literature*, 16 (1985), s. 73-87.
- 94- Grunebaum, G. E. von, "Greek Form Elements in the Arabian Nights", *JRAS*, 1942, s. 277-292.
- 95- _____, "Schöpferische Entlehnun, Griechenland in Tausendundeiner Nacht", *Der Islam im Mittelalter*, Stuttgart 1963, s. 376-405.
- 96- Gulkowitsch, L., "Ein Jüdisches Sprichwort in der 1001 Nacht", *Islamica*, 2 (1926), s. 474-475.
- 97- Haddawy, Husain, "The Arabian Nights", *BSOAS*, LV/2 (1992), s. 330-331.
- 98- Hagège, Claude, "Traitement du Sens et Fidélité dans l'Adaptation Classique: Sur le Texte Arabe des *Mille et une Nuits* et la Traduction de Galland", *Arabica*, XXVII/2 (Juin 1980), s. 114-139.
- 99- Halliday, W. R., "The Story of Ali Baba and the Forty Thieves", *Folklore*, 31 (1920), s. 321-323.
- 100- Hammer, J. von, "Tausend und Eine Nacht", *Jahrbücher der Literatur*, 33 (1826), s. 1-16.
- 101- _____, "Sur l'Origine des Milles et une Nuits", *Journal Asiatique*, 10 (1827), s. 253-256.

- 102- _____, "Ueber den Ursprung der Tausend und Einen Nacht", *Jahrbücher der Literatur*, 48 (1929), Anzeige-Blatt, s. 101-102.
- 103- _____, "Note sur l'Origine Persane des Mille et une Nuits", *Journal Asiatique*, 3. seri, 8 (1839), s. 171-176.
- 104- Hamori, Andras, "An Allegory from the 'Arabian Nights': the City of Brass", *BSOAS*, 34 (1971), s. 9-19.
- 105- _____, "Notes on Two Love Stories from the Thousand and One Nights", *Studia Islamica*, XLIII (1976), s. 65-80.
- 106- _____, "A Comic Romance from the Thousand and One Nights: The Tale of Two Viziers", *Arabica*, XXX/1 (Février 1983), 38-56.
- 107- Hawari, Rida, "Antoine Galland's Translation of the *Arabian Nights*", *Revue de la Littérature Comparée*, 54 (1980).
- 108- Henninger, J., "Mohammedanische Polemik gegen das Christentum in 1001 Nacht", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 2 (1946), s. 289-305.
- 109- _____, "Über die Völkerkundliche Bedeutung von 1001 Nacht", *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 44 (1947), s. 35-65.
- 110- _____, "Der Geographische Horizont der Erzähler von 1001 Nacht", *Geographica Helvetica*, 4 (1949), s. 214-229.
- 111- Hewitt, J. F., "History as Told in the Arabian Nights", *Westminster Review*, 143 (1895), s. 253-277.
- 112- "Historical and Critical Account of the Arabian Nights' Entertainment", *Oriental Herald*, 6 (1825), s. 522-525.
- 113- "Historien om Aladdin og den Vidunderlige Lampe", bk. J. E. Oestrup, *Arabiske Sange og Eventyr Efterlignede og Oversatte*, Kopenhagen 1889, s. 74-175.
- 114- Horovitz, J., "Zur Geschichte von der Verschlagenen Dalila", *ZDMG*, 54 (1900), s. 333-335.
- 115- _____, "Bulūqjā", *ZDMG*, 55 (1901), s. 519-525.
- 116- _____, "Tawaddud", *ZDMG*, 57 (1903), s. 173-175.
- 117- _____, "Saif al-mulūk", *Westasiatische Studien*, VI (1903), s. 52-56
- 118- _____, "Zum Sindbād", *ZDMG*, 65 (1911), s. 287-288; Note by S. von Oldenberg, s. 620.
- 119- _____, "Poetische Zitate in Tausend und eine Nacht", *Festschrift für E. Sachau*, hrsg. Gotthold Weil, Berlin 1915, s. 375-377.

- 120- _____, "Die Entstehung von Tausend und eine Nacht", *The Review of Nations*, 4 (April 1927), s. 85-111; Engl. trans.: "The Origins of 'the Arabian Nights'", *Islamic Culture*, I (1927), s. 36-57.
- 121- _____, "Teveddüd", *İA*, XII/I, 204-205.
- 122- Huet, G., "Les Origines du Conte de Aladdin et la Lampe Merveilleuse", *Revue de l'Histoire des Religions*, 77 (1918), s. 1-50.
- 123- Hurşid, F., "Şahrazâd beyne'l-Ustûre ve'l-Edeb", *el-Hilâl*, 1974, s. 36-46.
- 124- Hübötter, F., "Von Medizinisch Interessantem in Koran und 1001 Nacht", *Forschungen und Fortschritte*, 5 (1929), s. 176.
- 125- Ibn al-Jauzî, "A Tale of the Arabian Nights", *JRAS*, 1904, s. 273-293.
- 126- el-'Inânî, Selvâ, "Kadıyyetü Elf Leyle ve Leyle", *el-Ehrâm*, el-Cumu'a, 19 Ebrîl 1985, s. 14.
- 127- Jabri, A., "Les Stratagèmes Narratifs des Mille et une Nuits ou de l'Ambiguïté du Discours Préliminaire", *Cahier d'Études Maghrébines*, 6-7 (1994), s. 21-30.
- 128- Julia, Emile-François, "Binbir Gece Masallarının Kaynakları", çev. Alim Şerif Onaran, *Marmara İletişim Dergisi*, sy. 3 (Temmuz 1993), s. 51-62.
- 129- Keyser, James, "1001 Nights : A Famous Etiquette Book", *Edebiyat*, 3 (1978).
- 130- Khulusi, S. A., "The Probable Author of the Early Stories of the *Arabian Nights*", *Trud. XXV Mezhdunarod. Kong. Vostokovedov, Moskva*, 1960, tom II (1963), s. 110-113.
- 131- Kirchmair, H., "Die Kluge Sklavin Tawaddud, Anatomie und Medizin in '1001 Nacht'", *Med. Klin.*, 52 (1957), s. 470-472.
- 132- Knipp, C., "The *Arabian Nights* in England: Galland's Translation and its Successors", *Journal of Arabic Literature*, 5 (1974).
- 133- Korkut, Besim, "Da li se Zadrani spominju u 'Hiljadu i jednoj noći'?", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju i Istoriju Jugoslovenskih Naroda pod Turskom Vladavinom*, 8-9 (1958-59), s. 203-206.
- 134- _____, "Zadrani se zaista ne spominju u 'Hiljadu i jednoj noći'", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju i Istoriju Jugoslovenskih Naroda pod Turskom Vladavinom*, 10-11 (1960-1961), s. 277-282.
- 135- Koz, M. Sabri, "Binbir Gece Masalları Türkçe'de...", *Varlık Kitap Eki*, sy. 4 (Eylül 1992), s. 2-3.

- 136- Kozocsa, S., "A Vörösmarty-féle 'Ezeregyéjszaka'-Fordítás Második Kiadásáról", *Semitic Studies in Memory of I. Löw*, Budapest 1947, s. 121-122.
- 137- Kutluk, İbrahim, "Sindbâd-nâme", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, III/3-4 (1949), s. 351-367.
- 138- Lang, Adrew, "Arabian Nights; Selected Tales", *Arabian Literature*, s. 93-149.
- 139- Larzul, Sylvette, "Binbir Gece Masalları'dan Komik Bir Öykü: 'Ebu'l-Hasan'ın Öyküsü ya da Uyanık Uykucu' ", *Doğu'da Mizah*, haz. Irène Fenoglio-François Geogron, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2000, s. 15-26.
- 140- Lefebvre, G., "Origine Égyptienne d'un Épisode d'un Conte des 'Mille et une Nuits' ", *Comptes Rendus des Séances (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, 1943, s. 74-84.
- 141- Lexa, F., "Note Concernant l'Origine d'un Conte du Livre Arabe des Mille et une Nuits", *Archiv Orientální*, 2 (1930), s. 441.
- 142- L[evi] Della Vida, G., "The Arabian Nights", *Collier's Encyclopedia*, 1963, II, 391.
- 143- Lidzbarski, M., "Eine Angeblich Neuentdeckte Recension von 1001 Nacht", *ZDMG*, 50 (1896), s. 152.
- 144- Littmann, E., "Duizend-en-één-Nacht", *Oostersch Genoots. in Nederland*, 3de Cong., 1925, s. 6-9.
- 145- _____, "Alf Layla wa-Layla", *El²* (İng.), I, 358-364.
- 146- Long, C. R., "Aladdin and the Wonderful Lamp", *Archaeology*, 9 (1956), s. 210-214.
- 147- Macdonald, D. B., "On Translating the Arabian Nights", *The Nation*, New York, 30 August 1900, s. 167-168; 6 September 1900, s. 185-186.
- 148- _____, "The Story of the Fisherman and the Jinnī, Transcribed from Galland's Ms. of 'The Thousand and One Nights' ", *Orientalische Studien T. Nöldeke Gewidmet I*, Giessen 1906, s. 357-383.
- 149- _____, "Note on Arabic Manuscript of Ali Baba and the Forty Thieves", *The Nation*, 8 October 1908, s. 335.
- 150- _____, "Maximilian Habicht and His Recension of the Thousand and One Nights", *JRAS*, 1909, s. 685-704.
- 151- _____, " 'Ali Baba and the Forty Thieves' ", in Arabic, from a Bodleian Ms.", *JRAS*, 1910, s. 327-386.

152- _____, "Lost Mss. of the 'Arabian Nights' and a Projected Edition of That of Galland", *JRAS*, 1911, s. 219-221.

153- _____, "Further Notes on 'Ali Baba and the Forty Thieves' ", *JRAS*, 1913, s. 41-53.

154- _____, "A Missing Ms. of the Arabian Nights", *JRAS*, 1913, s. 432.

155- _____, "Alf-Laila wa-Laila", *EI, Supplement*, s. 18-21.

156- _____, "Bin Bir Gece", *IA*, II, 620-626.

157- _____, "From the Arabian Nights to Spirit", *The Moslem World*, 9 (1919).

158- _____, "A Preliminary Classification of Some Mss. of the Arabian Nights", *E. G. Browne Festschrift*, Cambridge University Press, Cambridge 1922, s. 304-321.

159- _____, "The Earlier History of the Arabian Nights", *JRAS*, 1924, s. 353-397; *Journal of Arabic Literature*, 18 (1987), s. 1-21; 19 (1988), s. 1-26.

160- _____, "A Bibliographical and Literary Study of the First Appearance of the Arabian Nights in Europe", *The Library Quarterly*, II/4 (October 1932), s. 387-420.

161- _____, "Thousand and One Nights", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1957, XXII, 157-159.

162- Marzolph, Ulrich, "Sindbād", *EI²* (İng.).

163- Menéndez y Pelayo, M., "La Doncella Teodor (Un Cuento de *Las Mil y Una Noches*, un Libro de Cordel y una Comedia de Lope de Vega)", *Homenaje à D. Francisco Codera*, Zaragoza 1904, s. 483-511.

164- Meşhûr Mustafâ, "Keyfe Nerâ ile'l-Batali'l-Mu'âsır min Hılâli Elf Leyle ve Leyle", *el-Fikrû'l-'Arabî el-Mu'âsır*, sy. 34/er-Rebî, Beyrut 1985.

165- Miklos, Nathalie, "Du Collier de la Colombe aux *Mille et une Nuits* (Histoire du Prince 'Alî, Fils de Bakkâr et de la Belle Şams al-Nahâr): Un Antagonisme de la Loi et du Désir", *Arabica*, XLI/2 (Julliet 1994), s. 162-197.

166- Miller, Judith, "Egypt Bans Copies of 1001 Nights", *The New York Times*, Monday, May 20, 1985, s. A6.

167- Minâ Receb, " Ba'de Kadıyyeti Kitâbı Elf Leyle ve Leyle, Hel Hiye Mukaddime li'l-'Abes bi-Kütüb Uhrâ", *el-Ehrâm*, el-Ahad, 7 Ebrîl 1985, s. 13.

168- Miquel, André, "Mille Nuits, Plus une", *Critique*, XXXVI (1980).

- 169- _____, -Brémond, Claude-Bencheikh, J. E., "Dossier d'un Conte des Mille et une Nuits", *Critique*, XXXVI (1980), s. 240-277.
- 170- Miquel-Ravenel, Janine, "A la Rencontre d'Antoine Galland, Premier Traducteur des Mille et une Nuits", *Arabica*, XLI/2 (1994), s. 147-161.
- 171- Modi, J. J., "The So-called Pehelvi Origin of the Sindibād-nāmeḥ, or the Story of the Seven Wise Masters", *Journal of the Bombay Branch of the RAS*, 18 (1890-1894), s. 206-212.
- 172- Molan, Peter D., "Ma'rūf the Cobbler: The Mythic Structure of an Arabian Nights Tale", *Edebiyat*, 3 (1978).
- 173- _____, "Sinbad the Sailor: A Commentary on the Ethics of Non-Violence", *Journal of the American Oriental Society*, 98 (1978), s. 237-247.
- 174- _____, "The Arabian Nights: The Oral Connection", *Edebiyat*, n. s., III/182 (1988).
- 175- Mommsen, Katharina, "Bin Bir Gece Masalları ve Batı Edebiyatı", trc. Turkiz Noyan, *Yeni Dergi*, sy. 23 (Ağustos 1966), s. 68-83.
- 176- Montgomery, James E., "Al-Sindibād and Polyphemus, Reflections on the Genesis of an Archetype", ed. Angelika Neuwirth et al., *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature, Towards a New Hermeneutic Approach*, Proceedings of the International Symposium in Beirut, June 25th-June 30th, 1996, Beirut 1999, s. 437-466.
- 177- Moussa-Mahmoud, Fatma, "A Manuscript Translation of the *Arabian Nights* in the Beckford Papers", *Journal of Arabic Literature*, 7 (1976).
- 178- Muhsin Jassim Ali, "The *Arabian Nights* in Eighteenth-Century English Criticism", *The Muslim World*, LXVII/1 (Jan. 1977), s. 12-32.
- 179- Muhsin Mahdi, "Mazāhir al-Riwāyah wa-al-Mushāfaha fī Usūl 'Alf Laylah wa-Laylah", *Revue de l'Institut de Manuscrits Arabe*, 20 (1974).
- 180- Müller, August, "Zu den Märchen der Tausend und einen Nacht", *Bezenberger's Beiträge*, XIII (1988), s. 222-244.
- 181- _____, "Die Märchen aus Tausend und eine Nacht", *Die Deutsche Rundschau*, XIII (Juli 10, 1887), s. 77-96.
- 182- Naddaff, Sandra, "Thousand and One Nights", Joseph R. Strayer, *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, XII, 49-52.
- 183- "The New Arabian Nights", *Tales of the East*, 1 (1812), s. 473-560; 2 (1812), s. 1-304.

- 184- Norris, H. T., "David Pinault, *Story-Telling Techniques in the Arabian Nights*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1992, XI+262 s.", *BSOAS*, LVIII/1 (1994), s. 231-232.
- 185- Nöldeke, Th., "Zu den ägyptischen Märchen", *ZDMG*, XLII (1888).
- 186- _____, "Ali Baba und die Vierzig Räuber", *Zeitschrift für Assyriologie*, 28 (1914), s. 242-252.
- 187- Oestrup, J., "Alf-Laila wa-Laila", *EI*, I, 265-269.
- 188- _____, "Lexikalisches zu 1001 Nacht", *Le Monde Oriental*, 25 (Volume dédiée à K. V. Zetterstéen, 1931), s. 289-295.
- 189- _____, "Bin Bir Gece", *ÍA*, II, 616-620.
- 190- Oldenburg, S. F., "O Persidskoï Prozaicheskoï Versii 'Knigi Sindbäda' ", *al-Muzaffariya*, St. Petersburg 1897, s. 253-278.
- 191- "On the 'Arabian Nights Entertainment' ", by W. W., *The Gentleman's Magazine*, 68, II (1798), s. 757-758.
- 192- "On the Arabian Nights' Entertainment", by. D. S., *Oriental Herald*, 7 (1825) s. 117-119.
- 193- Pankowski, M., "Un Symboliste Polonais, Boleslas Leśmian, et les Contes des 'Mille et une Nuits' ", *Acta Orientalia Belgica (Correspondance d'Orient*, no. 10, 1966), s. 155-162.
- 194- Pavel, S., "La Prolifération Narrative dans les Mille et une Nuits", *Canadian Journal of Research in Semiotics*, II/4 (1974), s. 21-62.
- 195- Pavolini, P. E., "Di un Altro Richiamo alla Cornice delle *Mille e una Notti*", *Giornale Società Asiatica Italiana*, 12 (1899), s. 159-162.
- 196- Pellat, Ch., "Alf laila wa-laila", *Encyclopaedia Iranica*, London 1985, I, 831-835.
- 197- Perceval, Caussin de, "Arabian Nights Entertainments; Additional Tales", *Tales of the East*, 2 (1812), s. 723-776.
- 198- Perles, J. "Rabbinische Agada's in 1001 Nacht: Ein Beitrag zur Geschichte der Wanderung Orientalischer Mächen", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 22 (1873), s. 14-34, 61-85, 116-125.
- 199- Perry, B. E., "The Origins of the Book of Sindbäd", *Fobula, Zeitschrift für Erzählforschung*, 3 (1960), s. 1-94.

200- Piamenta, Moshe, "A Nineteenth-Century-Arabic Contrastive Syntactic Analysis, Based on the Story of Ġūdar of the Thousand and One Nights" (I), *Arabica*, XLI/1 (Mars 1994), s. 30-58; (II), *Arabica*, XLI/2 (Juillet 1994), s. 214-252.

201- Pinault, David, "Medhal ilâ Elf Leyle ve Leyle", çev. Hasene 'Abdüssemî', *Fusûl*, XIII/4 (Şitâ 1994), s. 30-49.

202- _____, "Sindbād", J. S. Meisami-P. Starkey, *Encyclopaedia of Arabic Literature*, London-New York 1998, II, 721-723.

203- Popper, William, "Data for Dating a Tale of the Nights", *JRAS*, 1926, s. 1-14.

204- Przyluski, J., "Le Prologue-Cadre des Mille et une Nuits et la Thème du Svayamvara, Contribution à l'Histoire des Contes Indiens", *Journal Asiatique*, 205 (1924), s. 101-137.

205- Rajna, P., "Per la Origini della Novella Proemiale delle *Mille e una Notte*", *Giomale, Società Asiatica Italiana*, 12(1899), s. 171-196.

206- Regourd, Annick, "La Figure de l'Astrologue dans *Mille et une Nuits*", *Studia Islamica*, LXXVI (1992), s. 137-150.

207- Rehatsek, E., "A Few Analogies in the "Thousand and One Nights" and in Latin Author", *Journal of the Bombay Branch of the RAS*, 14 (1880), s. 74-85.

208- "Remarks on the Arabian Nights Entertainments", by S. W., *The Gentleman's Magazine*, 67, II (1797), s. 540-541.

209- Rescher, O., "Studien über den Inhalt von 1001 Nacht", *Der Islam*, 9 (1919), s. 1-94; Note by Nöldeke, 12 (1922), s. 111-114.

210- Rihani, Ameen, "The Coming of the *Arabian Nights*", *Bookman* (New York), XXXV (1912), s. 366-370, 503-508.

211- Rogers, A., "The Sindbād Námah; or Book of Sindbād: A Persian Poem Consisting of Various Tales and Fables", *Asiatic Quarterly Review*, new series, 3 (1892), s. 160-191.

212- Roth, G., "The City of Iron in Ancient Indian Literature and in the Arabian Nights", *Journal of the Bihar Research Society*, 45 (1959), s. 53-76.

213- R[jussell], P[atrick], "On the Authenticity of the Arabian Nights Tales", *The Gentleman's Magazine*, 69 (February 1799), s. 91-92.

214- Sacy, A. I. Silvestre de, "On the Origin of the Arabian Nights", *Asiatic Journal*, 28 (1829), s. 560-566.

215- _____, "Der Ursprung von Tausend und eine Nacht", *Das Ausland*, 2 (1829), s. 1353-1354, 1455-1456, 1459-1460.

216- _____, "Recherches sur l'Origine du Recueil des Contes Intitulés les Mille et une Nuits", *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres*, 10 (1833), s. 30-64.

217- Sale, M. A., "Leningradskaya Rukopis 'Tuisyacha i Odnoi Nochi' ", *Bulletin de l'Académie (Impériale) des Sciences de St. Pétersbourg*, 7. seri, 1928, s. 185-196.

218- _____, "Materialui dlya Datirovki Skazki ob 'Alā ad-dīne Abū-sh-Shāmāte", *Bulletin de l'Académie (Impériale) des Sciences de St. Pétersbourg*, 7. seri, 1928, s. 299-310.

219- _____, "Neizvestnuy Variant 'Skazki o Ruibake i Dukhe' iz '1001 Noči' ", *Zapiski Kollegii Vostokovedov*, 5 (1930), s. 405-428.

220- Sarton, G., "Preface to Vol. XXVIII, A Story of the Arabian Nights", *Isis*, 28 (1938), s. 321-329.

221- Sasu-Timerman, D., "Les 'Mille et une Nuits' dans la Littérature Roumaine", *Studia et Acta Orientalia*, 2 (1959), s. 189-205.

222- Schaade, A., "Zur Herkunft und Urform einiger Abū Nuwās-Geschichten in Tausendundeiner Nacht", *ZDMG*, 88 (N. F. 13, 1934), s. 259-276.

223- _____, "Weiteres zu Abū Nuwās in 1001 Nacht", *ZDMG*, 90 (N. F. 15, 1936), s. 602-615.

224- Scott, J., "A Tale from an Original Ms. of the Arabian Nights; Translation", *Oriental Collections*, 1, III (1797), s. 245-257.

225- _____, "Introductory Chapter of the *Arabian Tales*, Translated from an Original Manuscript", *Oriental Collections*, 2, II (1798), s. 160-173; 2, III (1798), s. 228-256.

226- _____, "Story from the *Arabian Nights*, Literally Translated", *Oriental Collections*, 2, IV (1798), s. 349-367.

227- Segert, S., "Zu den Altorientalischen Motiven in 'Tausend und einer Nacht' ", *Archiv Orientální*, 31 (1963), s. 630-634.

228- Settârî, Celâl, "Mukaddime'î ber Hezâr u Yek Şeb", *Huner u Merdom*, sy. 85 (1348 hş.), s. 45-50.

229- _____, "Vâki'iyet-i Revânî der Hezâr u Yek Şeb", *Huner u Merdom*, sy. 90 (1349 hş.), s. 37-46.

230- Seyidoğlu, Bilge, "Hikâye-i Seyfû'l-Mülûk'ün Üç Varyantı Üzerine Bir Deneme", *Halk Kültürü*, 1985/3-4, Yedinci ve Sekizinci Kitaplar, İstanbul 1986, s. 185-191.

231- Shaw, Sheila, "Early English Editions of the Arabian Nights: Their Value to 18th Century Literary Scholarship", *The Muslim World*, XLIX (1959), s. 232-238.

232- Sheirich, R. M., "Beer-Hoffmann and the *Arabian Nights* with an Unpublished Translation", *Harvard Library Bulletin*, 14 (1960), s. 487-492.

233- "Sindbadnâme", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yay., İstanbul 1998, VIII, 21.

234- Sorgun, Hüseyin, " 'Şehrazat Anlat'tı ve Kurtuldu", *Zaman*, 18 Kasım 1997, s. 13.

235- Sprengling, M., "The Arabian Nights Stone of the Oriental Institute", *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 51 (1935-36), s. 217-232.

236- "The Story of Parizade in the Arabian Tales", *The Gentleman's Magazine*, 24 (1754), s. 222-223.

237- "Supplement to the 'Arabian Nights' ", *Asiatic Journal*, new series, 33 (1840), s. 56-62, 130-138.

238- Şefik Cebri, "Dirâse Havle Kitâbı Elf Leyle ve Leyle", *Mecelletü Mecma'ı'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Dimaşk*, 47. Fas. (1972).

239- Şentürk, Ahmet Atillâ, "Binbir Gece Masallarının Türk Edebiyatındaki İzleri" (Traces des Contes des Mille et une Nuits dans la Littérature Ottomane), *Fransız Anadolu Tetkikleri Enstitüsü 1001 Gece Masalları Sempozyumu*, İstanbul, 10-11 Mayıs 1988.

240- Şeşen, Ramazan, "Binbir Gece Masallarının İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarıyla Basma Nüshalarının Mukayesesi", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1991, s. 569-590.

241- Tauer, F., "Einige Randglossen zu Tausendundeiner Nacht", *Acta Universitatis Carolinae, Philologica*, I (1960), *Orientalia Pragensia*, I, s. 13-22.

242- _____, "Binbir Gece Masallarının Az Tanınan ve Basılmamış Hikâyeleri", çev. Ahmed Subhi Furat, *ŞM*, VI (1966), s. 1-10.

243- Tekin, Gönül A., "Seyfelmülûk ve Bediülcemâl Hikâyesinde Eski Yakınoğu Kültüründen Kalma Unsurlar Hakkında", *Journal of Turkish Studies= Türklük Bilgisi Araştırmaları*, vol. 9 (1985), s. 277-300.

244- _____, "XVI. Yüzyıl Çağatay Şairi Meclis'in Seyfelmülük Adlı Mesnevîsi Hakkında", *Journal of Turkish Studies=Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Essays Presented to Halil İnalçık, vol. 11 (1987), s. 123-132.

245- Tekin, Şinasi, "Binbir Gece'nin İlk Türkçe Tercüme ve Bu Hikâyelerdeki Gazeller Üzerine", *Türk Dilleri Araştırmaları*, c. 3 (1993), s. 239-255.

246- _____, "Elf Leyle'nin 17. Yüzyıl Osmanlıcası Nasıl Yayınlanmalı? Bu Metin ne Kadar Müstehcen?", *Tarih ve Toplum*, sy. 208 (Nisan 2001), s. 77-80.

247- Thierry, Ed.-Cherbonneau, Aug., "Les Mille et une Nuits, Inédites: Aventures de Maarouf l'Audacieux", *Revue de l'Orient*, n. s., 9 (1859), s. 231-242, 370-388; 10 (1859), s. 432-443, 521-535.

248- Torrens, H., "Remarks on Schlegel's Objections to the Restored Editions of the Alif Leilah, or Arabian Nights' Entertainments", *JAS Bengal*, 6, I (1837), s. 161-168.

249- _____, "The Alif Leilah, or Arabian Nights' Entertainments; Observations on M. Schlegel's Objections to the Restored Editions", *Asiatic Journal*, new series, 25 (1838), s. 72-77.

250- Torrey, C. C., "The Newly Discovered Arabic Text of 'Ali Baba and the Forty Thieves'", *JRAS*, 1911, s. 221-229.

251- Ulutürk, Veli, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 180-181.

252- "Various Remarks on the Arabian Nights", by M. N., *The Gentleman's Magazine*, 68, I (1798), s. 304-305.

253- Varsy, G., "Anecdote des Croisades", *Journal Asiatique*, 4. seri, 16 (1850), s. 75-92.

254- Vazquez Ruiz, J., "Una Nueva Versión Árabe del Cuento de la Doncella Teodor", *Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos*, I (1952), s. 149-153.

255- Vikentiev, V., "La Première Histoire de Setné Khamouas et Quelques Contes Apparentés", *Bulletin de l'Institut Égyptien (d'Égypte)*, 29 (1948), s. 301-318.

256- _____, "Le Dernier Conte de Shahrazade ("Le Conte de Ma'rouf") et ses Sources Anciennes", *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University*, 16/II (1954), s. 75-99.

257- _____, "Le Dernier Conte de Shahrazade ("Le Conte de Marouf") et ses Sources Anciennes", *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University*, 17/I (1955), s. 111-166.

258- Walckenaer, M., "Analyse Géographique des Voyages de Sind-Bad le Marin", *Nouvelles Annales de Voyages et des Science Géographiques*, 53 (1832), s. 5-26.

259- Walters, Jennifer R., "Michel Butor and *the Thousand and One Nights*", *Neophilologus*, 59 (1975).

260- Walther, Wiebke, "Hezâr u Yek Şeb ve Efsânehâ-yi Îrânî", trc. Keykâvus-i Cihândârî, *Âyende*, 14 (1367 hş.), s. 334-345.

261- _____, "Das Bild der Frau in Tausendundeine Nacht", *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*, 4 (1982).

262- Wickens, G. M., "Arabian Nights", *Encyclopedia International*, New York 1968, I, 508.

263- _____, "Arabian Nights", *The Encyclopedia Americana*, U. S. A., 1970, II, 164.

264- Zetterstéen, K. V., "En ny Svensk Öfversättning af Tusen och en Nat", *Le Monde Oriental*, 12 (1918), s. 124-148.

265- Zotenberg, H., "L'Histoire de Gal'ad et Schîmâs", *Journal Asiatique*, 8. seri, 7 (1886), s. 97-123.

266- _____, "Notice sur Quelques Manuscrits de *Mille et une Nuits* et la Traduction de Galland", *Notice et Extraits des Mss. de la BN*, 28, I (1887), s. 167-320.

II. *Binbir Gece'den Bahsedilen Makaleler*

1- Aça, Mehmet, "Kaynaklar", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, editör: M. Öcal Oğuz, Grafik Yayıncılık, Ankara 2004, s. 13-14, 15.

2- Akpınar, Turgut, "Galland, Antoine", *DİA*, XIII, 337-338.

3- Aruçi, Muhammed, "Korkut, Besim", *DİA*, XXVI, 204.

4- Bilge, Mustafa L., "Burton, Sir Richard Francis", *DİA*, VI, 462.

6- Chelhod, J., "Le Mythe chez les Arabes", *L'Homme*, 2 (1962), s. 66-90.

7- Cosquin, E., "Les Mongols et Leur Prétendu Rôle dans la Transmission des Contes Indiens vers l'Occident Européen", Extr. de *la Revue des Traditions Populaires*, 1912, Niort 1913.

8- Çetin, Nihad M., "Arap (Edebiyat)", *DİA*, III, 292-293.

9- Durmuş, İsmail- Sadgrove, Philip, "Lane, Edward William", *DİA*, XXVII, 99.

10- Effe, B., "Personale Erzählweisen in der Erzählliteratur der Antike", *Fabula*, 7 (1975), s. 135-157.

- 11- Genequand, Charles, "Autour de la Ville de Bronze: d'Alexandre à Salomon", *Arabica*, XXXIX/3 (Novembre 1992), s. 328-345.
- 12- Goeje, M. J. de, "De Arabische Nachtvertellingen", *De Gids*, 50 (1886), s. 385-413.
- 13- Heller, B., "Das Hebr. und ar. Märchen in Bolte und Polvka, Anmm. zu Grimms Märchen", *Neubearb.*, IV (Leipzig 1930), s. 315-412.
- 14- Kanar, Mehmet, "Littmann, Enno", *DİA*, XXVII, 196.
- 15- Kavruk, Hasan-Pala, İskender, "Hikâye (Divan Edebiyatı)", *DİA*, XVII, 492, 493.
- 16- Kurtuluş, Rıza, "Kračkovskij", *DİA*, XXVI, 286.
- 17- Kut, Günay, "Hint Edebiyatından Türk Hikâyelerine", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 8 (1997), s. 357-377.
- 18- Levend, Ağâh Sırrı, "Divan Edebiyatında Hikâye", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1967, Ankara 1968, s. 96, 117.
- 19- Macdonald, D. B., "Hikâye", *İA*, VI/1, 478, 479, 480.
- 20- Meier, F., "Das Volk der Riemenbeinler", *Festschrift Wilhelm Eilers*, Wiesbaden 1967, s. 341-367.
- 21- Sadan, Joseph, "Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Göklerde II", çev. Ömer Kara, *Nüsha, Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, III/11 (Güz 2003), s. 72-73.
- 22- Sevim, Acar, "Goethe ve Arap Dünyası", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 6 (1990), s. 204-205.
- 23- Seyidoğlu, Bilge, "Masal", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yay., İstanbul 1986, VI, 151-152.
- 24- Tauer, F., "Prag Üniversitesinde Son Yüzyılda Arapça, Farsça ve Türkçe Tetkikleri", çev. Nihad M. Çetin, *ŞM*, VI (1966), s. 64, 67.
- 25- Tavukçu, Orhan Kemal, "Türk Edebiyatında Firâk-nâme Adlı Eserler", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 10 (2004), s. 115-116.
- 26- Todorov, Tzvetan, "Die Erzählmenschen", *Insel-Almanach*, 1968, s. 65-83.
- 27- Weitzman, Arthur J., "The Oriental Tale in the Eighteenth Century: A Reconsideration", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, LVIII (1967), s. 1839-1855.

III. Binbir Gece İle Benzerlik Gösteren Hikâyelerle İlgili Makaleler

- 1- Akbayar, Nuri, "Kırk vezir hikâyesi", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yay., İstanbul 1982, V, 325-326.
- 2- Alangu, Tahir, "Bizans ve Türk Kahramanlık Eposlarının Çıkışı Üzerine", *Türk Dili*, II/20 (Mayıs 1953), s. 541-557; aynı yazı için ayrıca bk. Tahir Alangu, *Türkiye Folkloru Elkitabı*, Adam Yayıncılık, İstanbul 1983, s. 202-218.
- 3- _____, " 'Tutiname'-Eski Bir Masal Kitabı", *Yeni Dergi*, sy. 23 (Ağustos 1966); aynı yazı için ayrıca bk. Tahir Alangu, *Türkiye Folkloru Elkitabı*, Adam Yayıncılık, İstanbul 1983, s. 327-329.
- 4- Alptekin, Ali Berat, "Kırmanşah Hikâyesinde Masal Hususiyetleri", *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, II. Cilt: Halk Edebiyatı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yay., Ankara 1982, s. 19-24.
- 5- "Binbir Gün Hikâyeleri", *TA*, VI, 403-404.
- 6- "Binbir Gün Masalları", *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yayıncılık A. Ş. ve Encyclopaedia Britannica Inc., İstanbul 1994, V, 340.
- 7- Gülsevin, Gürer, "Kırk Vezir Hikâyeleri", *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, Tebliğler I. Türk Dili*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Araştırma Merkezi, İstanbul 1985, I, 117-126.
- 8- Horovitz, J., "Bahtiyar-nâme", *İA*, II, 241.
- 9- Kızıltan, Mübeccel, "Mensur-Manzum Karışık Bir Yazma Eser: Tarih-i Âzâdbaht", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 8 (1997), s. 311-356.
- 10- _____, "Kırk Vezir", *DİA*, XXV, 474-475.
- 11- Köprülü, M. Fuad, "Bahtiyar-nâme", *İA*, II, 241-242.
- 12- Kurgan, Şükrü, "Osmanlı Devrinde Mensur Hikâyeciliğimize Ait Bir Eser", *Türk Dili Belleteri*, seri III, sy. 4-5 (Kasım 1945), s. 353-382.
- 13- Mazıoğlu, Hasibe, "Divan Edebiyatında Hikâye", *Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1985, s. 23-24, 25, 28-29, 32-33.
- 14- Tietze, A., "Aziz Efendis Muhayyelât", *Oriens*, I (1948), s. 248-329.
- 15- Tokmak, A. Naci, "Bahtiyâr-nâme", *DİA*, IV, 524-525.
- 16- Wiener, A., "Die Farağ ba'da aş-Şidda-Literatur", *Der Islam*, 1V (1913), s. 270-298, 387-420.
- 17- Zülfikar, Hayal, "Girdili Ali Aziz Efendi'nin Türk Yenileşme Tarihi İçindeki Yeri", *TKA*, Prof. Dr. Necati Akder Armağanı, XXII/1-2 (1984), s. 110-121.

Kısaltmalar

- BIFAO* : *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* (Le Caire-Paris).
- BSOAS* : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London).
- DİA* : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XXIX- , İstanbul-Ankara 1988- .
- EI* : *The Encyclopaedia of Islam*, I-V, First Edition, Leiden 1908-1936.
- EI²* (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I- , New Edition, Leiden 1960- .
- İA* : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.
- JRAS* : *Journal of the Royal Asiatic Society* (London).
- ŞM* : *Şarkiyat Mecmuası* (İstanbul).
- TA* : *Türk Ansiklopedisi*, I-XXXIII, Ankara 1943-1986.
- TKA* : *Türk Kültürü Araştırmaları* (Ankara).
- TTK* : *Türk Tarih Kurumu* (Ankara).
- WZKM* : *Weiner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Wien).
- ZDMG* : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig-Wiesbaden).

BİREY VE TOPLUMUN ISLAHI AÇISINDAN KUR'AN KISSALARI

Doç.Dr. Ahmet ÇELİK*

ÖZET

Kur'ân'ın belirttiğine göre dünya bir sınama ve deneme yurdudur. Şâyet böyle olmasaydı, dünyada hastalıklar ve kederler olmazdı. Bu itibarla dünyaya gelen her insanın bir takım sıkıntılarla karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır.

Kur'ân kıssalarını incelediğimizde insanların başına gelen dert ve felaketlerin genelde yaptıkları ve sergiledikleri kötü eylemlerin veya Allah'ın elçileri olan peygamberleri yalanlamalarının bir neticesi olduğunu anlamamız mümkündür.

Bu makale, Kur'ân kıssalarını bu yönden ele almakta; Kur'ân'da bireylerin ve toplumların ıslahına yönelik ilke ve prensiplerin neler olduğunu, felaketlerden korunmak için ne gibi tedbirler alınması gerektiğini tesbite çalışmaktadır.

Anahtar Kavramlar : Kur'ân, Tefsir, Kısas, birey, toplum, ıslah, helak.

ABSTRACT

The Qoran narrations on the correction of the Individual and the society.

This world is an area of ordeal and trial of the human-beings by various troubles and grievances. If it were not so people would not suffer from any trouble or disease during his lifetime. Therefore, anyone born into this world would inevitably have troubles or be doomed to face with many grievances.

When anyone to study the religious stories told in Qoran he will see the troubles and diseases suffered by human-beings are the consequences of either their own deeds or their refusal or disregard of the teachings of the messengers of Allah.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

This article aims at studying the stories in Qoran from this point of view and to present the rules and principles introduced by Qoran for the self-reformation and improvement of both individuals and societies and accordingly the precautions to be taken by them so as to protect themselves from such troubles and mental or physical diseases.

Key Words: Qur'an, interpretation, narrations, reformation, destruction, Individual, society

Giriş

Kur'ân bir hidâyet rehberi olarak bütün insanlığa gönderilmiştir. Onun rehberliği, aynı zamanda İslâm toplumunun ahlakî, bireysel, sosyal, terbiyevî ve iktisâdî yönlerini düzenlemeyi de kapsamaktadır. Kur'ân, birey ve toplum ile ilgili terbiye metotlarını sunarken çeşitli argümanlar kullanmaktadır. Bazen güzel bir örnek, bazen bir kıssa, bazen bir öğüt; zaman zaman da terğîb (özendirme) ve terhîb (korkutma, sakındırma) metotlarına başvurur.

Kur'ân-ı Kerim, özellikle müslümanlar için çok değerli tevcihler, emirler, yasaklar, ibret ve öğütler sunmasına rağmen, belki de müslümanlar tarafından tam olarak anlaşılmamış olmasının bir neticesi olarak, onların bu konularda maalesef başka kaynaklara yöneldikleri gözlenmektedir. Bize göre, Kur'ân'ın tam olarak istifade edilemeyen yönlerinden birisi de onun kıssalar vasıtasıyla bireye ve topluma sunmak istediği mesajlar, ibret ve öğütlerdir. Ancak konuyu incelerken şunu belirtmeliyiz ki biz bu konuda kesin bir sonuca gitme iddiasında değiliz. Bizim burada yapmaya çalıştığımız; Kur'ân kıssaları bağlamında konuyu tahlil edip, bir çözüm önerisi sunmaya çalışmaktır.

Kur'ân kıssalarını anlamaya çalışmak, tarihi anlamaya yönelik bir çaba ve gayrettir. Çünkü bu çabada, özellikle kavimlerin durumlarını ve gerçekleşen olayların geliş düzenini, nedenlerini düşünme, inceleme ve araştırma hedefi bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile tarihe yönelik bir çalışmadır.¹ Ancak Kur'ân bir tarih kitabı değildir. Bu bakımdan tarihi, tarih için anlatmamıştır. Kur'ân'ın tarihten bahsetmesindeki asıl hedef, dinî gayeyi gerçekleştirmektir. Bu bakımdan kıssalarda tarihi olayın esaslarını

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Z. Kadri Ugan, MEB, İst. 1990, c.1, s.5.

oluşturan kahramanlara, zaman ve mekan gibi unsurlara çoğu zaman yer verilmemektedir.²

Kur'ân'ın, kıssaları sunarken kullandığı metot çeşitlilik arz etmektedir. Metottaki çeşitliliğin nedeni, insanların kabiliyeti ve kavrama güçlerinin birbirinden farklı olmasıdır. Kur'ân birbirinden farklı yöntemler kullanarak her kabiliyet ve kapasitedeki insana hitap etme imkanı bulmaktadır. Zira Kur'ân, bütün insanlara hitap etmekte ve herkes kabiliyetine göre ondan bir takım anlamlar çıkarmaya çalışmaktadır. Bu sebeple Kur'ân'ı okuyan bir lider, bir hükümdar, kendi sorumluluğu çerçevesinde ondan bazı dersler çıkardığı gibi, bir çoban da kendi seviyesine göre bazı öğüt ve nasihatları yine Kur'ân'ın pasajları içerisinde bulabilir. Bu nedenledir ki Kur'ân, farklı üsluplar kullanma ihtiyacı duymaktadır.³

1. Kur'ân'da Kıssaların Yer Alması ve Tekrarlanması

Kur'ân, Hz. Peygamber'e ve bütün insanlara hitap ederken bir çok tarihi olay nakletmekte ve bunlara "kasas"⁴ adını vermektedir (12/3). Kıssaların, Kur'ân'ın üçte ikisini kapsadığı bir çok tefsir alimi tarafından kabul edilmiştir.⁵ Bu çok büyük bir orandır. Yaklaşık beşyüz kadar ahkam âyetine, yediyüz kadar ilimle ilgili âyetlere yer veren Kur'ân'ın, kıssalara bu kadar yer vermesi elbette bir çok hikmete mebni olmalıdır. On dört asır önce insanları iyiyeye ve doğruya yönlendirmek için Kur'ân'ın kıssalara bu denli yer vermesi ve onlardan ibret alınmasını istemesinin birey ve toplumlara sağladığı yarar, günümüzde de pedagoglar tarafından kabul görmüş, insanların eğitilmesinde kıssaların faydası açıklanmaya çalışılmıştır.⁶

Kur'ân, kıssaları sunarken onun hedefi sadece ilgili âyetlerde yer alan kahramanları insanlara hatırlatmak veya sadece tarihi bilgi vermek değildir. Onun bunları anlatması adeta suyun ölü toprağa hayat vermesi gibi, tarihi olaylara yeni bir canlılık kazandırarak muhataplarının ders ve ibret almasını istemektedir. Ayrıca o,

² Şengül, İdris, "Kur'ân Mesajını Ulaştırma Kıssaların Önemi", *1. Kur'ân Sempozyumu*, 1-3 Nisan, Ankara, 1994, Bilgi Vakfı Yayınları, s. 136.

³ el-Vekîl, Muhammed es-Seyyid, *Nazarat fi Ahsani'l-Kasas*, Dimaşk, 1994, Dâru'l-Kalem, I, 388.

⁴ Kasas kelimesinin lügat ve istilah anlamları için bkz. İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, tsz. Dâr Sadır, VII, 73 vd. Ayrıca bkz. Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir, 1994, s. 44.

⁵ Kılıç, Sadık, *Mitoloji Kitab-ı Mukades ve Kur'ân-ı Kerim*, İzmir, 1993, s. 178; Şengül, a.g.e., s. 26, 27; Eroğlu, Ali, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, Erzurum, 2002, Ekev yay., s. 234, 235.

⁶ Bu konuda bkz., Bilgin, Beyza, "Ahlak Terbiyesinde Dini Hikâyeler", *Din Eğitimi Araştırmaları*, sayı, 1, İst. 1994, s. 51-74; Yılmaz, Macid, *İslâm Ahlak Eğitiminde Kur'ân Kıssaları*, Sivas, 2001, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 30-48.

kıssaları anlatırken esasında insan beynine en güzel şekilde olayları nakşetmeye çalışmaktadır.⁷ Zira insanın tabiatına etkide, hikaye ve kıssaların ve hatta darb-ı mesellerin büyük bir yeri vardır. Zira bir vaiz, bir öğretmen, bir hatip işlediği konuyu ne kadar güzel anlattırsa anlatsın, içersinde örnekler bulunmadığı takdirde verdiği bilgiler insanın benliğinde yer etmez.⁸

Kıssalardaki mesajlar, kişilere ve kitlelere ulaştırılırken çeşitli yöntemler kullanılır. Bir taraftan kıssa anlatılıp, okuyucunun ondan bir çıkarmada bulunması beklenirken, diğer taraftan da zıt ifadelerle okuyucuya yön verilir. Mesela Hz. Yusuf ile Züleyha'nın başından geçen veya Hz. Yusuf'un kardeşleri arasında cereyan eden olayları anlatan âyetler incelendiğinde bunlardan okuyucunun birtakım ibretler çıkarması mümkündür: İnsan denen varlığın zayıf olduğu, ayrıca çok kıskanç bir ruh yapısının bulunduğu anlatılmak istenmektedir.⁹

Kur'ân bütün bunları anlatırken asıl hedefi dinî gayeyi ön planda tutmaktır. Çünkü kıssalar, insanları Allah'a davet etmede etkin rol oynamaktadır. Kıssalar çekici bir üsluba sahiptir. Onlarda işlenen konular kalplerde makes bulur. Hatta kişi, Kur'ân'ın her hangi bir kıssasını anlayarak okuduğunda adeta onu yaşıyormuş gibi bir hal alır ve neticede kendisine bir güven gelir, onu kabullenir ve artık o olay, toplumun bir parçası olan kişi ile adeta özdeşleşir.¹⁰

Kur'ân'da kıssaların tekrarlanmasının bir diğer amacı da vahyin ve risaletin Allah tarafından olduğunu insanlara bildirmektir. Çünkü daha önce geçmiş peygamberlerin isimlerini ve başlarına gelen olayları Hz. Peygamber hiç bir kitap karıştırmadan ve hiç kimseden öğrenmeden anlatmaktadır ki bütün bunlar, onun peygamberliğine delalet eden büyük bir mucize olmuş olur.¹¹ Zira, Kur'ân "İşte bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin..."(11/49) buyurmaktadır. Görüldüğü gibi Kur'ân, Nuh (a.s.) kıssasını gayb haberler olarak nitelemekte ve bunları ne Peygamber'in ve ne de o dönemdeki insanların bilmediklerini belirtmektedir. Nitekim müfessirler de o dönmedeki bazı insanların sadece Nuh tufanını öncekilerden duyduklarını, ancak

⁷ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara, 1991, Türkiye Diyanet Vakfı, s. 171, 172.

⁸ et-Tuhamî, Nakre, *Te'sîru'l-Kasasî'l-Kur'ânî, el-Mecelletu'l-Arabiye*, sayı, 7, 1979, Suudî Arabistan, s.10.

⁹ Fersahoğlu, Yaşar, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Bir İletişim Yöntemi Olarak Hikâye", *Ekev yay.*, sayı, 16, Erzurum, s.128.

¹⁰ bkz. Kutub Seyyid *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, Kahire, tsz. s. 120.

¹¹ er-Râzî, Fahrudin, *Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1990, XVIII, 57.

konunun detayını bilmediklerini belirtmektedirler.¹² Diğer taraftan Kur'an'ın "...*Sen ve kavmin bu haberleri bilmiyorlardı*" (11/49) şeklindeki beyanına o dönemde yaşayan Ehl-i Kitab veya müşriklerden itiraz nakledilmemesi bunu göstermektedir.

Öte yandan Kitap ehli veya müşrikler, şâyet bu kıssalarda geçen olayları ve öncekilerin felaket sebeplerinin peygamberlere isyan olduğuna inansalardı, herhalde Hz. Peygamber'i yalanlamazlardı. "...*Bütün bunlar (kendilerine gönderilen) peygamberleri yalanladılar, böylece kendilerini uyardığım şey gerçekleşti*" (50/12,13,14) Kur'an'da yer alan kıssalardan bazılarının veya bir kıssanın bir bölümünün Kitab-ı Mukaddeste yer aldığı söylenebilir. Çünkü Tevrat ve İncil'de Kur'an'ın verileriyle örtüşen, tahrife uğramamış bilgiler bulunmaktadır.¹³ Ayrıca Kur'an, Kitab-ı Mukaddes'in bütünüyle tahrif edildiğini söylememiştir. (5/41)

Kur'an, üzerinde durduğu tarihi olayları sadece bir rivâyet gibi anlatmayı ve böylelikle de insanları bilgilendirmeyi hedeflemez. Onun temel gayesi; insanın değişmeyen fitrat özelliklerini, varlık alemine, toplumlara hükmeden ve aleme istikrar veren sabit sünnetleri açıklamaktır. Kur'an bunları açıklarken bazen cereyan eden olayların yerini ve zamanını, hatta şahıslarını bile zikreder. Bazen de tafsilat vermeden ibret alınacak noktalara kısaca işaret eder. Ancak burada önemli olan "Dini, peygamberleri yalanlayanların ve zalimlerin başına gelen olayların bugün de yarın da yine onların başına gelecek olmasının" işlenmesidir.¹⁴ Nitekim Kur'an, toplumların başına gelen bir kısım olayları anlatırken şu ifadelere yer verir: "*Ey Kavmim! Bana karşı olan düşmanlığınız, Nuh kavminin, veya Hûd kavminin başına gelenin benzeri gibi bir felaketi sakın sizin de başınıza getirmesin. Ve (unutmayın ki) Lût kavmi sizden uzak değildir. Rabbinizden bağışlanma dileyin sonra O'na tevbe edin. Şüphesiz Rabbim çok merhametlidir.*" (11/89,90)

Kur'an'ın tarihi olayların zamanını ve çoğu kere de mekanını belirtmemesi toplumun ihtiyacıyla ilgili olan bir konudur. Toplumun ihtiyaç duyduğu şey böyle bir bilgiye ulaşmak olmadığı için Kur'an bu konuda nokta belirlemeler yapmamış,

¹² bkz. et-Taberî, İbn Cerir Muhammed, *Camîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kurân*, Beyrut, 1988, XII, 56. el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l- Kur'âni'l-Kerim*, b.y.y., tsz. IX, 49

¹³ Şengül, İdris, "Kıssa" mad. *D.İ.A.*, Ankara, 2002, XXV, 500; bu konuda geniş bilgi için bkz. Demir, Şehmus, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan yay. İst. 2003, s. 79-80.

¹⁴ Seyyid Kutub, *î Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1982, I, 479.

toplumun sorunlarının tesbiti ve çözümünde geçmişin hâle yönelik olarak yapabileceği katkıyı ön plana çıkartmıştır.¹⁵

Görülüyor ki, Kur'ân kıssalarında anlatılmaya çalışılan olayların müslümanlar için ibretimiz olmasının yanında, dünyanın gidişatına ne gibi olumlu katkılar sağlayacağını düşünülmesi ve araştırılması da son derece önemlidir. Çünkü Kur'ân o dönemde bu kıssaları Mekke'li müşriklere anlatmaya çalışırken, bir yerde dünyanın kötü gidişatına son vermeyi hedeflemiş ve bunu genelde başarmıştır.

Kur'ân'da kıssaların tekrar edilmesinde belağat açısından da bazı yararlar vardır. Çünkü kıssa tekrar edilince yeni bazı ilaveler yapılmaktadır. Mesela Hz. Musa (s.a.v.)'in asısından bahseden Taha (20/20) âyetinde "Hayye" ifadesi kullanılmış, aynı konuda gelen diğer iki âyette ise "Su'bân" (7/107; 32/26) kelimesi yer almıştır. Bu da gösteriyor ki her "hayye" "su'bân" değildir. Ayrıca böyle bir üslub, belağat ilminde güzel karşılanmaktadır.¹⁶ Nitekim ez-Zamahşeri (öl.415/1025) "Su'bân, hayye ve cân" (27/10; 28/31) kelimeleri arasındaki farka dikkat çekerek şöyle demektedir. "Eğer nasıl olurda "hayye", "cân" ve "su'bân" kelimeleri farklı lafızlarda zikredilmiş dersen şöyle cevap veririm. "Hayya" kelimesi tür adıdır. Eril, dişil, küçük büyük (hepsi) için kullanılabilir. "Su'bân ve "cân" kelimeleri arasında ise fark vardır. Çünkü su'bân yılanların büyüğü, "cân" ise çeviğidir..."¹⁷

Bu da gösteriyor ki, kıssanın bir bölümü tekrar edilmişse, o kıssa ile muhakkak yeni bir şey getirilmiştir. Bu kıssa, ya diğer kıssalar hakkında kısaca bir bilgi vermektedir; veya bazı ilavelerde bulunmaktadır. Bu itibarla Kur'ân'da aynı kıssaların zaman zaman tekrar edilmesindeki hikmeti görmezlikten gelerek, bunların yersiz olduğunu söylemek, iyi niyetten yoksun acele yapılmış bir değerlendirmedir.¹⁸

Mekkî dönemde, özellikle o zor ve sıkıntılı günlerde, kıssaların bu şekilde tekrar edilmesindeki gaye; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kalbinin İslâm davetine olan bağlılığını artırmak; müminlerin kalplerini pekiştirmek, güven tazelemelerini sağlamak, ayrıca tasa ve endişelerini ortadan kaldırmak; müminleri hakta, doğrudan sabit kılmak, sonsuz sabrı elde etmeleri, muhaliflerine ve düşmanlarına galip

¹⁵ Pazarabaşı, Erdoğan, "Kur'ân'daki Tarihi Anlatımlarda Maddi Varlık ve Etkinlik İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, 2002, Ankara, sayı, 13, s.109.

¹⁶ ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, III, 29 vd.

¹⁷ ez-Zamahşeri, Ebu'l-Kasım Cârullah *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvîl fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut, 1995, III, 56, 57.

¹⁸ Kıssalara ilgili diğer bazı iddialar ve cevapları için bkz. Şimşek, a.g.e. s. 367-373; krş. Eroğlu, a.g.e., s. 223, 224.

gelmelerini sağlamak şeklinde yorumlanabilir.¹⁹ Diğer bir ifade ile kıssalar müslümanlara güven vermek için Kur'ân'ın başvurduğu psikolojik faktörlerdendir: (Ey Muhammed) *Peygamberlerin haberlerinden, kendileriyle senin kalbini pekiştirdiğimiz her bir haberi sana aktarıyoruz. Bunlarda, sana hak, müminlere de bir öğüt ve hatırlatma gelmiştir.*" (11/120). Bu da Allah'a ve ahiret gününe inancı sağlamlaştırmakta, İslam'ın prensiplerini çığneyenlerden Allah'ın nasıl intikam aldığını ve neticede çektikleri zorlukları anlatmaktadır.²⁰

2. Kıssalar ve Değişim

Kur'ân'da genelde tebdil, tahvil, tağyir, tağayyür şeklinde kullanılan değişim, değiştirme veya değişme kavramı; bir halden başka bir hale geçiş ya da önceki durum veya davranıştan uzaklaşma²¹ şeklinde tanımlanmıştır. Ancak Kur'ân'ın kasdettiği ve özellikle üzerinde ısrarla durduğu değişim, kötüden iyiye doğru olan bir değişim sürecidir. Zira Kur'ân'ın ifadesine göre, Allah (c.c.), kötülükte ısrar edeni ve iyiye doğru yol almayan toplumları olduğu gibi bırakacaktır. Kur'ân'ın üzerinde durduğu umumî değişim yasası genelde şu âyete dayandırılır: "...Şüphesiz ki bir kavim, kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez..." (13/11) Görüldüğü gibi bu âyet bir toplum yasası olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yasanın gereği ve müslümanların bu gereğe uymaları, değişme sürecinin temelini oluşturmaktadır.²² Zira yukarıdaki ayette, tarihi yasa, şartlı bir önerme şeklinde sunulmuştur. Yani sosyal veya tarihi iki hadiseyi birbirine bağlayan bağlar var. Burada birinci hadisenin ne zaman meydana geleceği, ne zaman meydana gelmeyeceği üzerinde durulmaz. Yalnız ikinci hadise üzerinde durulur ve birinci hadisenin gerçekleştiği her yerde, ikinci hadisenin de gerçekleşeceğinden söz edilir.²³ Ancak Kur'ân ve değişim konusunun, Kur'ân'ın vurgulamaya çalıştığı değişim de başta olmak üzere, Kur'ân ve değişim ilişkisini, bu ilişkinin niteliğini, bu niteliğe ait amaç, alan, yöntem ve değer konularını, Kur'ân'ın günümüze yansıyan mesajlarını da ihtiva ettiği görülmektedir.²⁴ Allah'ın, tarihi süreci yönlendiren sünnetlerine göre,

¹⁹ ez-Zerkeşî, a.g.e. III, 30 vd. er-Râzî, a.g.e., XVIII, 79.

²⁰ ez-Zuheylî, Vehbe, *el-Kıssa el-Kur'âniyye*, Dâru'l-Hayr, Dimaşk, 1992, s. 5.

²¹ Ulas, Sarp erk, *Felsefe Sözlüğü*, "Değişim" mad. Bilim ve Sanat yay. 2002, Ankara, s. 339.

²² Cevdet, Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, (çev. İlhan Kutluer), b.y.y. 1998, s. 13, 54.

²³ Muhammed Bağır es-Sadr, *Kur'ân Okulu*, Fecr Yay., Ankara, 1995, s. 104, 108.

²⁴ Kırca, Celal, Kur'ân ve Değişim: Analitik Bir Değerlendirme, *Bilimname*, sayı, I, 2003/1, Kayseri, s.7.

her türlü değişim, insanların iradesi, tutumu, özelliği ve hareketine göre meydana gelmektedir.²⁵ Bu da gösteriyor ki, burada insanın müsbet bir konumu vardır. İnsanın ihtiyarını, kararlılığını ve özgürlüğünü ifade etmektedir. Buna göre insanın seçebilme kabiliyetinin tarih sahnesinde kendisine özgü bir yeri vardır. Tarihe yön veren temel faktör, insanın iradesidir ve bu irade fonksiyonunu yitirmiş olarak kabul edilemez. Bu olgu insanın tarih sahnesinde yüklendiği sorumluluğun derecesini kat kat artırmıştır.²⁶

Kur'ân'ın kıssalar vasıtasıyla arzuladığı değişim anlayışı, tüm insanlığı kapsamına alan evrensel bir yasanın ifadesidir. Bu da daha çok bireysel değil, evrensel bir değişim şeklinde tezahür etmektedir. Fakat nefiste (içsel) olanı değiştirme gücünü elde edenler, toplumda olanı da değiştirmeye güç yetirebilirler. İnsan kendi nefisinde olan yanlışların ne olduğunu bilirse o zaman onları değiştirmeye güç yetirebilir. Toplumlar da böyledir. Toplumlarda cereyan eden yanlışlıklar önce tesbit edilmeli, daha sonra bunların değişmesine çaba harcanmalıdır. Şüphesiz bu yanlışlıkları belirlemede dini öğretiler esas olarak alınmalı ve yanlışlar buna göre belirlenmelidir. Bu konuda gerçek bir tesbit yapılmalı ve ondan sonra işe başlanmalıdır. Bunun dışındaki çabalar boşa gider. Zira günümüzde manevi hastalıklardan şikâyette bulunan toplumlar, hep iyiye doğru bir değişimden bahseder dururlar; fakat gerçek bir değişimi hiçbir zaman yakalayamazlar. Çünkü onlar, değişim beklentisinden önce nefislerinde yapmaları gereken değişiklikleri gerçekleştirme yoluna gitmezler. Yani değişimin hep başkaları tarafından gerçekleştirilmesini isterler. Böylelikle de istenilen değişim hiçbir zaman gerçekleşmez. Zira insanlar, benliklerinde taşıdıklarından genelde hoşnutlar ve hiçbir zaman değiştirilmesini istedikleri şeylerin, taşıdıkları bu olgularla ayakta kalma hakkını elde ettiğinin de farkında değillerdir. İşin ilginç tarafı, insanlar, olguların kendilerine yaptığı baskıları bilirler de, gönüllerinde taşıdıkları şeylerin, bunların devam sürecine ne kadar katkıda bulduklarını bir türlü kavrayamazlar.²⁷

Kıssalar, gerçek bir hadise hakkındaki bir bilgilendirmenin kemal ve olgunluğun zirvesine çıktığı, böylece beşeriyet için yararlı olan bir hakikatın tecelli

²⁵ Çelik, Celaeddin, *Kur'ân'da Toplumsal Değişim*, İnsan yay., İst. 1996, s. 91.

²⁶ Muhammed Bağır, *a.g.e.* s. 83.

²⁷ Cevdet Said, *a.g.e.*, s. 13.

edip, Allah'ın yasalarından birinin ortaya konulduğu tarihi bir panoramadır. Bundan ötürü kıssalarda hayale yer olmadığı gibi, mübalağaya da yer yoktur.²⁸

Diğer taraftan kıssalar, Allahla (c.c) kulları arasında bir iletişim vesilesidir.²⁹ Çünkü iletişim "Bireyler arasında tek ya da iki yönlü olarak oluşan, düşünce, duygu ve haber alış-veriştir."³⁰ İletişimin diğer bir tanımı da; "Davranışlarda değişiklik meydana getirmeyi amaçlayan bilgi alış-verişi"³¹dir. Kıssalara bu açıdan baktığımızda, Allah (c.c), önceki toplumların başına gelen olayları kullarına haber vererek adeta onlarla iletişim kurmakta ve onları etkilemektedir.

Kur'ân, kıssalar vasıtasıyla insanlığın geçmiş tecrübelerinin özetlerini sunmaktır. Böylelikle de insanlığın özünden gelen gaflet ve unutkanlık perdesini kaldırmak, dünya ve ahiret mutluluğunu yakalamada kendisine engel olabilecek şer kuvvetleri insanoğluna göstermek ve bunlardan onu sakındırmak, felaketlere uğrayan kavimleri doğru yola sevkeden peygamberlerin hidâyet üzere olduklarını insanlara anlatmak istemektedir.³² Ayrıca peygamberlerin kavimleriyle olan münakaşalarının üslubuna, soru ve cevaplarına da ışık tutmakta ve müslümanların İslâmı tebliğ ederken nasıl bir metot uygulamalarının gerekli olduğuna da işaret etmektedir. (bkz. 20/44)³³

Diğer taraftan kıssaların tarihi, sağlıklı yani insanların huzur bulabileceği yeni bir boyuta taşıma istemi dikkat çekicidir. Temel fikir eksenlerinden olmak üzere hiç bir şeyi kör kuvvetlere bırakmayan, hareketler ve kıvılcıklar gerisinde derin fikir, zeka, istek, düşünce, itikâd gibi pek çok faktörler gören; böylece de tarihe son derece şeffaf bir yaklaşım sunan Kur'ân; tarihi, kadavraların ya da ölü ve kemikleşmiş, hayat damarları tıkanmış ideolojilerin acımasız bir arenası olma sürecinden kurtarmak amacına yönelir.³⁴

Geleceği daha net görebilmek için insanî varoluşumuzu belirleyen olaylardan kronolojik olarak haberdar olmak gerekir. Kur'ân kıssaları bize bu fırsatı vermektedir.

²⁸ Kılıç, Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar, 1. Kur'ân Sempozyumu, Bilgi Vakfı, 1-3 Nisan 1994, Ankara, s. 89.

²⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sönmezsoy, Selehattin, "İletişim Açısından Kur'ân Kıssaları", *Kur'ân Kıssalarının Anlam ve Değeri*, (IV. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu) 17-18 Ocak 98, Fecr yay. Ankara, 1998, s. 97- 112.

³⁰ Önder, N.Kemal, *Öğretimde Program, İlke ve Yöntemler*, İst. 1992, s.30.

³¹ Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara, 1988, s. 35.

³² Siddikî, Abdulahamid Halil, *Tarihin Yorumu*, (çev. M. Beşir Ersoy), Düşünce yay., İst. 1978, s. 54; Şengül, a.g.e., 278.

³³ Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dili Kur'ân Dili*, İst. tsz. III, 2212

³⁴ Kılıç, a.g.m. s. 91.

Ama burada önemli olan bu bilgilerin felsefi anlamına vakıf olmaya çalışmaktır. Bu sayede geçmiş hakkındaki bilgilerimizin eleştirel yoldan çözümlenmesini yapmamız mümkün olacaktır.³⁵

Bu kıssaların dikkat çeken özelliklerinden biri belki de en önemlisi her topluma, helak edilmelerinden önce, bir peygamberin, bir Allah elçisinin gönderilmiş olduğuna işaret edilmesidir. Diğer bir ifade ile özellikle manevi açıdan çürümeye yüz tutmuş toplumlara kendilerini düzeltmeleri için, fırsat verilmiş ve uyarılarda bulunulmuştur: “Biz, bir peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz” (17/15) ayeti de bunu vurgulamaktadır. Çünkü insanlar peygamberler vasıtasıyla imtihanın mahiyetini, sınırlarını ve varlığını öğrenirler. Ayrıca Kur’ân-ı Kerim’in bahsettiği içtimai hadiselerin çoğu, milletlerin, peygamberlerin tebliğleri karşısında takındıkları tavır ve davranışlarıyla ilgilidir.³⁶ Ancak ilâhi uyarıları dikkate almayıp zulme ve isyana devam eden toplumlar için artık yapılacak bir şey kalmamış ve neticede, yok olmak ve yüzüünden silinmek onlar için mukadder olmuştur.

3. İnsanoğlunun Dünyadaki Konumu

Gerçek anlamda ibret gözüyle bakıldığında dünyanın sıkıntı ve kederlerle dolu olduğu görülecektir. Çünkü buradaki tat ve lezzetler hep kederlerle beraberdir. Tıpkı acı çeken insanın yediklerinden aldığı tat gibidir. Dünyada insanı mutsuz kılan nice elemeler ve sıkıntılar vardır. İnsanın zayıf yaratıldığı gerçeği de buna eklenirse adeta dünya çekilmez bir yer haline alır. Zira insan çok yemek yediğinde hastalanır, aç kaldığında ıstırap duyar; takattan kesilir, sonunda dayanamaz ölür. Sevgiler, ayrılıklar, ölümler, yıkımlar, felaketler hep insanı üzen şeylerdir. Diğer bir ifade ile dünyada insanı mutlu edecek beklentiler bir serap mesabesinde. Buranın binaları ne kadar yüksek ve güzel olsa da sonu haraptır. Bu itibarla insanın arzu ve isteklerinin peşine koşuşu da aslında onun için bir yok oluşturdur.³⁷ Çünkü o hep mezara doğru koşmaktadır.

Bunlardan anlaşılıyor ki dünya bir sınama ve deneme yurdudur. Şâyet böyle olmasaydı, dünyada hastalıklar ve kederler olmazdı. İslam tarihi incelendiğinde

³⁵ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İst. 1992, s. 11; krş, Uyanık, Mevlüt, "Tarihsel Bir Olguyu Anlama", *Kur’ân ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Erzurum, s. 478.

³⁶ Cebeci, Lufullah, "Kur’ân Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme", *İslami Araştırmalar*, sayı 3, Ocak, 1987, s. 17.

³⁷ el-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *es-Sebat inde'l-Memat*, (tahkik, Abdullah el-Ensârî), 1986, Beyrut, s. 25, 26.

insanların en değerlileri ve önderleri olan peygamberlerin de sıkıntı ve felaketlerle karşı karşıya kaldıklarını görmekteyiz. Nitekim Adem (a.s) dünyadan ayrılıncaya kadar sıkıntı ve kederlerle uğraştı. Nuh (a.s) dokuzyüz elli yıl (29/14) kavmini İslam'a çağırdı fakat kavminden çok az insan iman etti. (11/36)

İbrahim (a.s.)'in, toplumu tevhid inancına kanalize etmeye çalıştığı bir süreçte ateşe atılmaya maruz kalması, daha sonra oğlunu kurban etmekle emrolunması, bir imtihan ve sıkıntıdır. Keza Yakup (a.s)'un ağlamaktan gözlerini kaybetmesi, Musa (a.s)'ın Fıravun ve kavmiyle giriştiği mücadelede çektiği sıkıntılar, İsa (a.s)'ın fakirlik içerisinde zor bir hayat sürdürmesi, Hz. Muhammed (a.s)'in yine fakirliğe sabredip yurdundan çıkarılması ve sevdiklerinden ayrılması dünyadaki sıkıntı yumaklarının bir tezahürüdür.³⁸

İnsanoğlu, ülkeleri yıkan, malı, canı yok eden kasırga, deprem, su taşkınları ve benzeri doğal afetler karşısında çaresiz kalıyor ve kendi kentine çeşitli sorular soruyor, bunlara cevap bulamayınca da karamsarlığa ümitsizliğe ve hatta intihara kadar gidebiliyor.³⁹

Kur'ân bir çok soruya cevap verdiği gibi bunlara da cevap veriyor ve diyor ki "şirk, zulüm ve isyan içerisinde olup Allah'ın haram kıldığı günahlarda ısrar eden toplumlar er geç müstahak oldukları cezaya çarptırılacaklardır;"⁴⁰ "*Bunlar, o memleketlerin haberlerinden bazılarıdır. Onları sana anlatıyoruz. Onlardan ayakta duranlar da var, yıkılıp gidenler de. Biz onlara zulmetmedik. Fakat onlar kendilerine zulmettiler...*" (11/100,101)

Anlaşıldığı üzere Allah (c.c) bu âyette, önceki peygamberlere isyan eden toplumların helak olduğunu, köklerinden yok olduklarını, bunun sebebinin de zulüm olduğunu beyan etmektedir.⁴¹ "*Rabb'in yakalayışı, ahalisi zulmeder halde bulunan bölgeleri yakaladığı zaman, işte böyle olur*" (11/102)

Görüldüğü gibi kıssalarda insanlara sunulan olaylar ve zalimlerin düşer olduğu akıbet, aslında bir tarih felsefesidir. Çünkü kıssaları anlatan âyetlerin sonunda

³⁸ İbn Kayyim, el-Cevziyye, *Muhtasarü's-Savaiki'l-Mursele ala'l-Cehmiye ve'l-Mua'ttile*, b.y.y. tsz. s. 27.

³⁹ Tabbare, Afif Abdulfettah, *Me'al Enbiyâ fi'l-Kur'ân'i'l-Kerim*, Beyrut, 1989, s. 252.

⁴⁰ Örnek olarak bkz. Kasas, 39, 40; Mü'min, 40/83, 84. (Kalem, 68/17).

⁴¹ er-Râzî, a.g.e., XVIII, 57.

yer alan “*düşünesiniz, akledesiniz, ibret alasınız*”⁴² şeklindeki ifadelerle insanoğlu uyarılarak bu olayların anlatılmasındaki esas gaye açıklanmaktadır.

Kur’ân kıssalarında cereyan eden bazı olaylar günümüze aktarılmaya çalışıldığında veya bunlardan en azından bazı dersler çıkarılmak istendiğinde yanlış değerlendirmelere ve yanlış yorumlara gidildiğini de müşahede etmekteyiz. Ancak bizim, Kur’ân’da yer alan diğer ümmetlerin başlarına gelen felaketlerden ders çıkarmamız mümkündür. Zira tarihçinin üzerinde çalışmış olduğu geçmiş, ölü bir geçmiş değildir; belli bir anlamda bugün hala yaşayan bir geçmiştir. Fakat tarihçi, geçmiş bir eylemi incelerken onun ardında yatan düşünceyi anlamadıkça o geçmiş ölüdür. Yani tarihçi için anlamsızdır.⁴³ Ve tarihçi elde ettiği sonucu kendi yaşadığı topluma taşıyamıyorsa ve bununla o topluma ışık tutamıyorsa, istenilen netice elde edilememiş demektir. Bu düşünceyi biz Kur’ân bağlamında değerlendirirsek kıssalarda yer alan tarihi olguları görmezlikten gelmemiz mümkün değildir. Nitekim Kur’ân “*Onlar sizden uzak değildir*” (11/89) pasajıyla tarihsel sürecin bu diyalektik işleyişine dikkat çekmekte, bir bakıma bize malzeme ve kanıtlar sunan geçmişi de değerlendirmekle iki merkezli bir tarih anlayışı önermektedir. Yani hadiselerin gerek sosyal, siyasi veya maddi ve manevi sebeplerini, gerekse kültürel psikolojik nedenlerini tesbit etmek suretiyle, bunların geleceğe uzanabilecek yansımalarından yararlanmak, daha da önemlisi, şimdiki zamanın bizi şaşırtmaması için, geçmişi yeterince bilip düşünmek zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.⁴⁴ Halbuki insanların, Kur’ân kıssalarının tarih felsefesine bakarak kendilerine çeki düzen vermelerinin hiç kimseye zararı dokunmadığı gibi bir çok faydaları da söz konusudur. Mesela günümüzde, dinen önemsiz sayılabilecek olan bazı meseleler zaman zaman gündemi meşgul etmekte, toplumun gerçek sorunlarıyla ilgisi bulunmayan fetvalarla uğraşılmakta, önemli olanlar ise genelde gözardı edilmektedir. Bireyin ve toplumun ıslahı açısından Ad, Semûd, Salih, Lût, Nûh ve benzeri peygamberlerin kavimlerinin helak sebepleri üzerinde gereği gibi durulmamaktadır. Halbuki Kur’ân “*...İnkâr edenlere de bu akibetin benzerleri vardır*” (47/10), “*Bunlar zalimlerden uzak değildir*” (11/83) diyerek hem o dönemdeki müşrikleri uyarmakta ve hem de daha sonraki insanların bunlardan ders çıkarmasını öğütlemektedir.

⁴² Örnek olarak bkz. Al-i İmrân, 3/137, Kasas, 28/78, Mü’min, 40/21, 22.

⁴³ Edvard, Hallet Carr, Tarih Nedir? çev. Misket Gizem Gürtürk, İst. 1994, İletişim yay., 5. baskı, s. 32,33.

⁴⁴ Kılıç, a.g.e., 61.

Büyük müfessir Râzî bu gibi noktalara birkaç şekilde dikkat çeker:

a- Sadece aklî delillerden istifade etmek, ancak çok zeki ve kabiliyetli insanlar için söz konusudur. Bu ise çok nadir olan bir durumdur. Ama delilleri zikredip, sonra da onları, evvelkilerin kıssalarıyla tekid etmekle, bu kıssalar adeta aklî delilleri insan zihne sokmuş olurlar.

b- Allahu Taala (c.c.) bu kıssalarda, peygamberlerin öne sürdüğü çeşitli argümanlarla, kâfirlerin bunlara karşı ortaya attıkları delilleri karşılaştırmış ve bunları boşa çıkarmak için kafirlerin şüphelerinden bahsetmiş, ardından, peygamberlerin o şüphelere karşı vermiş oldukları cevapları zikretmiş, daha sonra da küfürlerinde ısrar edip büyüklendikleri için, onların, hem dünyada ve hem de ahirette lânete uğrayıp cezaya düşer olduklarını belirtmiştir. Binaenaleyh, bu kıssaların ele alınması, şüphelere karşı verilen cevapların, münkirlerin kalplerine girmesine, onların kalplerindeki katılık ve sertliğin yok olmasına vesile olmaktadır.

c- Bu kıssalar dünyada ömür tüketmekte olan insanların zihnine şunu yerleştirmiştir: İster sıddık, ister zındık olsun, Hakk'a uyanın da uymayanın da akıbeti er geç bu dünyadan ayrılmak olacaktır. Ancak ne var ki mümin, dünyada güzel bir nam bırakarak ayrılır. Ahirette de bol mükafat elde eder. Kâfir ise, dünyadan, maruz kaldığı lanetle çıkar, ahirette de ilâhî cezaya uğrar. Bu itibarla kıssaların tekrarlanması, dinleyenlerin kalplerinin yumuşamasına, gönüllerinin Hakk'a yönelmesine, İslam'a olan düşmanlıklarının yok olmasına sebep olabileceği gibi ayrıca onları düşünceye, tefekküre sevk ederek içlerinde bir korku meydana getirebilir.⁴⁵

4. Ceza Türleri

Kur'an'ın ifadesine göre bir köşesinde yaşadığımız kainatı Allah yaratmış (50/38) ve bu everene bazı kural ve kaideler koymuştur. (55/7-9). Yine Kur'anî ifadeye göre Allah'ın izni olmadıkça kainatta hiç bir olay cereyan etmez. Hatta Kur'an bu konuda öyle ifadeler kullanır ki, bu ifadelere bakan insanlar, kainatta Allah'ın izni olmadan bir yaprağın dahi kıpırdamayacağını anlayabilirler. Bu âyetlerden birisi şöyledir: "*Gaybın anahtarları (mefâtih) Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez...*" (En'am,6/59)

⁴⁵ er-Râzî, a.g.e., XVIII, 57.

Âyette yer alan (mefâtih), ya mimin fethasıyla “meftah” ism-i mekân, açılacak yer veya “mim”in kesresiyle “miftâh” ya ism-i alet olup anahtar demektir.⁴⁶ Dilsel açıdan bu kavrama baktığımızda şu anlamları çıkarmamız mümkündür: Daha açılmamış, vücuda gelmemiş, bizim ilmimizin kavrayamadığı bir çok gayb hazineleri vardır ki bütün bunların kapıları ve anahtarları Allah’ın katında ve O’nun elindedir.⁴⁷

Anlaşıldığı üzere bu ve benzeri âyetler bize; evreni yaratanın Allah olduğunu ve hiç bir şeyin O’nun izni olmadan cereyan etmeyeceğini anlatmaktadır.⁴⁸ Bu konuda İmam Gazalî şöyle der: İnsanlar, cinler, melekler ve şeytanlar, bu dünyadaki tek bir atomu hareket ettirmek veya hareketsiz kılmak üzere bir araya gelmiş olsalar bile, Allah’ın irade ve ihtiyarı olmaksızın bunu yapmaktan aciz kalırlardı.⁴⁹

Kâinata her şey sebep sonuç ilişkisine bağlanmıştır. Mesela yağmurun yağması için çeşitli sebepler vardır.. Ancak yağmuru yağdıran, onun yeryüzünün neresine yağacağını tayin ettiren Allah (c.c.)’tır. Dolayısıyla felaketlerin oluşmasında maddi sebeplerin varlığı bir hakikattir. Çünkü bunlar dünyanın yaratılış ve nizamı ile ilgili olaylardır . Ancak bu doğal afeti vareden, meydana geleceği zamanı ve mekanı tayin eden Allah’tır. Fay ve benzeri şeyler ise depremin oluşmasına bir sebeptir. ⁵⁰ Fakat gerekli tedbirleri almayarak iyi bir alt yapı oluşturmayan bazı idarecilerin, bu gibi olayları sadece ilahi bir ikaz şeklinde göreyerek sorumluluktan kurtulma yoluna gittikleri de zaman zaman görülmektedir. İslam ülkelerinde sık sık baş vurulan bu yöntemle, idarecilerin sorumluluklarını başkalarına yüklemeye ve işi kadere bağlamaya çalıştıkları rahatlıkla anlaşılmaktadır. Halbuki Hz. peygamber “Deveni önce bağla daha sonra tevekkül et”⁵¹ diyerek sebeplere karşı duyarlı olmanın önemine vurgu yapmaktadır. Bir başka hadiste de “Allah (c.c.), yaptığı bir işi en iyi şekilde yerine getireni sever”⁵² diyerek bu konuda İslam’ın görüşünü net olarak ortaya koymuştur. Çünkü tabiat kanunlarının gereğini gözden uzak tutmamak esastır. Aksi takdirde kişinin başına gelen şeylerden kendini kınaması, suçu kadere yüklememesi gerekir. Dolayısıyla tabiat kanunlarından gaflet etmek, onları hiçe saymak, ya Müslümanlığı bilmemekten ya da acz ve miskinlikten kaynaklanır. Tabiat

⁴⁶ İbn Manzûr, a.g.e., II, 537.

⁴⁷ İbn Manzûr, a.g.e. II, 537; krş. Elmalılı, a.g.e. III, 1947.

⁴⁸ Şengül, a.g.e., s. 201.

⁴⁹ Gazalî, Ebu Hamid, *Kitabu'l-Erbain fi Usûliddin*, Beyrut, 1988, s. 8, 9.

⁵⁰ Özey, Ramazan, *Depremle Uyanmak*, Ekev yay. İst. 2000, s. 290, 291.

⁵¹ et-Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sünen*, Beyrut, tsz. Kıyâme, 60.

⁵² el-Bayhakî, Ebubekr Ahmed, *Şu'abu'l-İmân*, Beyrut, 1410, IV, 334,335.

kanunlarının Kur'an'daki adı "sünnetullahtır"⁵³ denebilir. (Allah'ın davranış şekli, muamele şekli). Buradan anlıyoruz ki tabiat kanunları Allah'ın emirlerini ifade etmektedir. Fakat tabiat, Allah'ın emirlerine karşı gelmez. Yine tabiat, tabiat kanunlarını da çiğneyemez. Onun için Kur'an, tabiata "Müslim" (teslim olan) demiştir. Çünkü tabiat kendini Allah'a teslim edip emirlerini yerine getirir. "*Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde olanların hepsi ister istemez O'na teslim olmuştur*" (3/83).⁵⁴

5. Kur'an'da Cezaların Anlatılmasının Hikmeti

Kur'an, bir kısım âyetlerinde insanların başına gelen felaketlerin sebebini, onların yeryüzünde sergiledikleri kötü eylemlere bağlamaktadır. Yani insanlar Allah'ın emirlerine karşı gelerek günahlara dalar ve esas görevlerini unuturlarsa o zaman onları uyarmak için bir kısım bela ve felaketler gönderilebilir. Çünkü yine Kur'an'ın beyanına göre önceki milletlerden peygamberleri yalanlayanlar ve Allah'a isyan edenlerin sonları hep bu şekilde olmuştur. "*Size her ne musibet dokunursa kendi ellerinizle kazandığınız şeyler sebebiyledir. Allah pek çoğunu da affeder.*" (42/30) Âyette kullanılan "ba" harfi bir kısım müfessire göre "sebebiyledir." Bu âyette sözü edilenler, günahkar müminlerdir. Günahı olmayan müminlerin başlarına gelen musibetler için başka sebepler arama yoluna gidilmiştir. "Onların bu sıkıntılar karşısında sabretmeleri, böylelikle Allah katında değerlerinin artması ve neticede cennette daha büyük mertebelere ulaşmalarının sağlanmasıdır. Veya bizim bilemediğimiz başka sebepler de bulunabilir"⁵⁵

Bu itibarla bu gibi Kur'an kıssalarından elde edilebilecek en aktüel ve kalıcı netice üzerine yapılacak olan derinliğine bir takım belirleme ve tahliller; günümüzde sosyal, siyasal ve iktisadî koşullarda tarihi okuma ve tarihsel olaylar ve değişmezler karşısında bir durum değerlendirmesine gitme zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.⁵⁶

⁵³ Ahmet Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, İst.1342 h. s. 3.

⁵⁴ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 44.

⁵⁵ el-Beydavî, Nasiruddin Ebu'l-Hayr, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, İst. 1314 H. II, 241.

⁵⁶ Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İst. 1999, s. 56.

6. Felaketlerin Geliş zamanı İle İlgili Âyetler

Felaketler, tabii afetler, genelde ansızın vuku bulduğu için insanların güç yetiremediği hadiselerdir. Özellikle de bu gibi hadiseler, insanları uykuda veya çok soğuk zamanlarda yakaladığında kayıplar daha fazla olmakta ve canlıları daha çok korkutmaktadır. Kur'ân bazı âyetlerinde bu mevzuya dikkat çekmektedir: “O memleketler halkı azabımızın onlara uyurlarken gece gelmeyeceğinden emin midirler. Ve yine o memleketler halkı, azabımızın kendilerine kuşluk vakti eğlenirken gelmeyeceğinden emin midirler.” (7/97, 98). Anlaşıldığı üzere bu âyet, toplumları kısmen veya toptan imha ile korkutmak ve böyle bir felaketin, insanların son derece gafil oldukları bir vakitte, geceleyin uyudukları, gündüzün de kuşluk vaktinde gelebileceğini söylemektedir. “Mekr” ifadesiyle de bu azabın onlara hissedemeyecekleri bir cihetten gelebileceğini ima etmektedir. Muhtemel azabın “mekr” diye ifade edilmesi Razî'ye göre mecazidir. Çünkü birisi, arkadaşına tuzak kurmak istediğinde, onu, hissedemeyeceği bir biçimde sıkıntıya ve belaya düşürür. Dolayısıyla bu azabın, onların hissedemeyecekleri bir cihetten gelecek olmasını, Allah (c.c)“mekr” olarak adlandırmış ve işte bu şekilde gelebilecek bir azaptan ancak hüsrana uğrayan toplulukların emin olabileceklerini buyurmuştur.⁵⁷ Diğer taraftan bu âyet, adeta önceki âyeti açıklamaktadır. O, belde halkları, insanların durumlarıyla ilgilenmez, onların düşüncelerine kanar ve arkalarına bakmaksızın yollarına devam ederlerse azap onları ansızın yakalar.⁵⁸

Ayrıca bu iki âyet bize, azabın insanlara gelebileceği farklı iki zaman hakkında ip uçları vermektedir: Geceleyin insanlar uyurken veya gündüzleyin istirahat ederlerken; ancak Kur'ân'ın diğer âyetleri göz önüne alınarak düşünüldüğünde azabın; sabah vakti, öğle istirahati esnasında, geceleyin insanlar uyurken gelebileceğini anlamaktayız. Vakıt olarak böyle bir tayine gidilmesinin sebebi şu olabilir; hoş gitmeyen bir olayın dalgınlık anında veya tedbirin terkedildiği dinlenme anlarında gelmesi daha ürkütücü ve korkutucu olmaktadır. ⁵⁹ “Nice memleketleri helak ettik. Onlara azabımız gece uykusuna dalmışken, yahut gündüz istirahat halinde iken gelmişti.” (7/4) Bu âyeti yorumlayan Razî; burada inanmayanlara, güvenlik, istirahat ve bolluk getiren şeylerle aldanmamaları gerektiğine dikkat

⁵⁷ er-Razî, a.g.e., XIV, 194.

⁵⁸ Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Tahran, 1974, VIII, 21.

⁵⁹ el-Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddin, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, tsz. VIII, 80, IX, 12.

çekilmek istenmektedir, der. Çünkü ilâhî azap ve ölüm, insana aniden ve genelde de ön bir hazırlık olmadan gelmektedir⁶⁰ (7/187).

7. Felaketlerin Kapsamı

Yeryüzünde meydana gelen çeşitli felaketler neticesinde bir çok suçsuz ve günahsız çocuğun öldüğüne büyük bir üzüntü ile tanık olmuştuk. "Suçsuz insanların, günahsız çocukların çeşitli şekillerde işkenceye tabi tutulmaları ve öldürülmelerinin sebebi ne olabilir?" şeklinde bir soru zaman zaman zihnimizi meşgul etmektedir. Bize göre bu masum insanlar böyle cezaları hak etmemişlerdir. Ancak tarihi incelediğimizde günahsız olan peygamberlerin bile bir çok sıkıntıya maruz kaldıklarını görmekteyiz. Öyle ise bunları nasıl yorumlamamız gerekmektedir. Çok açık olmasa da Kur'an âyetlerinden hareketle böyle bir soruya cevap vermemiz mümkün olabilir. "*Bir de öyle bir fitnedden sakının ki o, içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz (umuma sirâyet eder ve hepsini perişan eder)*" (8/25).

Âyette yer alan "fitne" kavramına genelde azap, bela, günah ve musibet anlamları verilmiştir.⁶¹ Bu itibarla âyet, azap geldiğinde iyi kötü ayırımının yapılmayacağını haber vermektedir. Buna karşılık Kur'an ve Sünnet, ferdi işlemiş olduğu günahın kendisine ait olduğunu, başkasının günahından hesaba çekilemeyeceğini bildiriyor. Yani günahın sorumluluğun bireysel olduğunu anlatıyor.⁶² Mesela "*...Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez...*" (6/164). "*İnsan için ancak çalıştığı vardır*" (53/39) Bu iki âyet göstermektedir ki, bir insan başkasının suçu ile muahaze olunamayacağı gibi, kendi çaba ve gayretinden başka bir şey ile de sevap kazanması kendisinin hakkı değildir. Şâyet böyle bir şey olursa bu ancak bağış ve lütuf kabilinden olur.⁶³

Hz. Peygamber de bir hadisinde "Babanın suçundan evladın, evladın suçundan dolayı babanın ceza görmeyeceğini, her suçlunun ancak kendi adına bir fiil işlemiş olacağını"⁶⁴ ifade etmiştir. Görüldüğü gibi (Enfâl, 8/25) âyetiyle daha sonra naklettiğimiz iki âyet arasında adeta bir çelişki varmış gibi gözükmektedir. Öyle ise bu âyetleri nasıl yorumlayacağız? Kanaatimizce bu âyetler şunu göstermektedir: Uhrevî

⁶⁰ er-Râzî, a.g.e. XIV; 24.

⁶¹ bkz. ez-Zamahşerî, a.g.e., II, 204; el-Kurtubî, a.g.e., VII, 392.

⁶² el-Kurtubî, a.g.e., X, 230. Fitne kavramının Kur'an'daki anlamları için bkz. İşler, Emrullah, "Fitne Katilden Beter mi?" *İslâmiyât*, c., 2, sayı, 2, s.145.

⁶³ Elmalılı, a.g.e., VII, 4609.

⁶⁴ İbn Mâce Abdullah Muhammed b. Yezîd Kazvinî, es-Sünen, Beyrut, tsz. Diyet, 23, 26.

cezalandırma sürekli olarak işi doğrudan işleyen kimseyi bulmakta, dünyevî cezalandırma ise, bundan daha geniş kapsamlı olmakta ve sadece suçu işleyene gelmemektedir. Öyle ise (Enfâl, 8/25) ve benzeri ayetler uhrevî azaptan değil, dünyevî azaptan söz etmektedir, denebilir. Yani dünyadaki cezalandırma ölçüsü kıyamet gününün cezalandırma ölçülerine benzememektedir. Bu gibi ayet-i kerimelerin vurgulamak istediği şey, tarihe hükmeden yasalardır. Bir toplumun çalışmasının, gayretinin, didinip çabalamasının doğuracağı sonuçların neler olabileceğini kaydetmektedir.⁶⁵ Ayrıca bu gibi âyetler ve Kur'ân'da ilahi imtihandan bahseden pasajlar, bu gibi sınama ve denemelerin daha çok içtimaî olarak vuku bulunduğunu, yani insanların sosyal hadiseler içinde toplu olarak imtihana çekildiklerini gösteriyor.⁶⁶

Öte yandan bu gibi âyetler göstermektedir ki, çeşitli günahlar böyle bir azaba adeta davetiye çıkarmaktadır. Kötülüğün ve günahın aşikar olarak işlenmesi, iyiliğin emredilmemesi ve kötülüğü yasaklama hususunda gevşeklik gösterilmesi. Dolayısıyla böyle bir durumla karşılaşmamak için gâyet uyanık ve teyakkuz halinde olmak gerekmektedir. Bunun aksine bir durumda her fert, Allah katında sorumlu olmaktadır.⁶⁷ Nitekim daha önce helak edilen kavimlerin içerisinde günah işlemeyen çocuklar olduğu gibi, sorumlu olmayan diğer canlılar da bulunmaktaydı. Yine yeryüzü halkı isyan ettiğinde onlardan yağmurlar kesilir; bu da suçlu suçsuz tüm canlıları etkiler. Yuvalarında olan hayvanlar, insanoğlunun günahları yüzünden açlıktan ve susuzluktan ölebilirler. Mesela Allah (c.c), Nuh (a.s)'un kavmini, işledikleri günahlardan dolayı tufanda yok etti. Bunların içerisinde çocuklar ve hayvanlar da bulunmaktaydı. Buradan anlıyoruz ki ilahî ceza geldiğinde tüm insanları içerisine almaktadır. Nitekim İsrailoğulları, zulüm ve isyanları sebebiyle "Tih"de kırk yıl kalmakla cezalandırılmışlardı. Onların çölde kalış süresinde Hz. Musa'da vardı. Uhud savaşında bir kısım sahabenin yaptığı yanlışın cezasını hepsi ödemiştir. Huneyn gününde de aynı şey söz konusudur. Dolayısıyla bu gibi olaylarda Allah'tan başkasının bilmediği faydalar olabilir. Zira başka bir şekilde yorumlamak O'na zulüm isnad etmek olur. Allah ise zulümden münezzehtir.⁶⁸

⁶⁵ Muhammed Bağır, *a.g.e.* s. 62.

⁶⁶ Cebeci, *a.g.m.* s.17.

⁶⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, IV, 2387, 2388.

⁶⁸ el-Cevziyye, *a.g.e.* s. 337, 338. Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Ankara, 1994. s. 173.

Hızır Peygamber de bu konuda ümmetini uyarmıştır. "İnsanlar zalimi görür de elinden tutup zulmüne mani olmazlarsa Allah onların hepsini en kısa zamanda cezalandırır."⁶⁹

Bir başka hadisinde de şöyle buyurur: "Bir toplumda günahlar işlenir, (salih olan insanlar) güçleri yettiği halde bu kötülükleri değiştirmeye çaba sarfetmezlerse Allah en yakın zamanda hepsini cezalandırır."⁷⁰

Burada insanın aklına şöyle bir soru daha gelebilir: "Azap sadece suçu işleyene gelse daha iyi olmaz mı?" İbnu'l-Kayyim bu soruyu şöyle cevaplandırır: "İnsanların ibret alabileceği umumî ceza sadece suçu işleyene isabet etse o zaman imtihan ortadan kalkar ve artık herkes bu işin gerçeğini kavrar ve olaylardan ders çıkarma fırsatı böylelikle elden kaçmış olur. Diğer taraftan azabı haketmeyenlerin ölmesinde kendileri için bizim bilmediğimiz bazı hayırlar bulunabilir. Zaten dünyadan nasıl olsa bir gün göç edeceklerdi. ⁷¹ Belki de önceden ayrılmaları kendileri için daha yararlıdır. Fakat insan olayların sırrına vakıf olmadığı için sadece onların zahirine bakarak hüküm vermektedir. Musa (a.s.) ve Hızır (a.s.) örneğinde de olduğu gibi Musa peygamber olmasına rağmen olayın iç yüzünü kavrayamamıştı. (Kehf, 18/78-81)

8. Ayetler Bağlamında Felaketlerin Sebepleri

Kur'an, kıssaları sunarken üzerinde durduğu önemli konulardan biri toplumların yok oluşu ve bu yok oluşu hazırlayan sebeplerin neler olduğudur. Bu sebepler incelendiğinde görüleceği üzere bu tür insanlar ve toplumların büyük bir bölümü, dinden ya tamamen kopmuş veya dinin emir ve yasalarını görmezlikten gelen bir konumda bulunmaktadır. Bu günah çeşitleri temelde Kur'an'ın reddettiği eylemlerdir. Aşağıda sayacağımız günah çeşitleri geçmişte olduğu gibi günümüzde de aynı başlıklar altında olmasa da farklı şekillerde tezahür etmekte ve insanoğlunu peşinden sürüklemektedir. Ancak ne var ki bu kötü eylemlerin çoğalmasında toplumun çoğunluğu tarafından kabul görmesi sonucunda bu toplumlar tarih sahnesinden silinmişlerdir. Şüphesiz fitrat olarak insan günah işlemeye meyyaldir. Burada önemli olan günahların, toplumun vazgeçilmez bir vasfı haline gelmemesidir. Yoksa hiçbir toplum günahlardan arınmaz.

⁶⁹ et- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed, *Sünen*, Beyrut, tsz. Fiten, 8.

⁷⁰ Ebu Davud, Süleyman b. el-Aş'as, *Sünen*, Beyrut, 1973, Melahim, 17.

⁷¹ el-Cevziyye, a.g.e. s. 339.

Kur'ân'ın çeşitli âyetlerinde farklı isimler altında kullanılan kötü eylemler kısaca şunlardır: İsrâf (harcamada aşırı gitme, haddi aşma, ölçüsüz davranma), cürm (dinin hoş görmediği ceza gerektiren bir fiil), fesad (dini değerleri görmezlikten gelerek toplumda bozgunculuk yapmak), zulüm (sınırı aşmak, adil olmama), küfür, (inkâr, Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük etme), ism (insanı hayırdan ve güzel eylemlerden uzaklaştıran fiil⁷²), fîsk (az veya çok günah işleme. Genelde günaha dalmada kullanılır⁷³). Ayrıca peygamberleri yalanlama şeklinde tezahür eden tekzîb⁷⁴. Mesela Kur'ân, Hz. Peygamberi yalanlayanları şu şekilde tehdit etmektedir: “De ki; O'nun (Allah'ın) üstünüzden ve altınızdan size azap göndermeye de, sizi parçalara bölüp bir bölümünüzün kötülüğünü diğer bir bölümünüze tattırmaya da gücü yeter.” (bkz. 6/65)

Toplumun çöküş aşamasının sosyal boyutunu anlatan bu âyet bazı müfessirlere göre önceki kavimlerin tanık oldukları üç çeşit azaba işaret etmektedir:

a- Nuh (a.s.)'in kavminin başına geldiği gibi şiddetli yağmur ve onun sonucu olarak meydana gelen tufan, sayha, seller biçiminde veya büyük yangınlara sebep olan korkunç şimşekler şeklinde gelebilir.

b- Salih (a.s.)'in toplumunun başına geldiği gibi yine korkunç seller şeklinde olabilir. Alttan gelen azap ise, büyük bir deprem veya Karûn'un başına geldiği gibi insanların ayakları altından yerin göçmesine de işaret edebilir.

c-Yine alttan gelen azap, kuraklığın meydana gelmesiyle, nebatatın yok olması ve böylelikle de kıtlığın baş göstermesi, toplumların parçalanması, kargaşa, güçlülerin güçsüzleri ezmesi olarak da yorumlanmıştır.⁷⁵

Razî'nin naklettiğine göre İkrime âyete daha değişik bir yorum getirmiştir. Ona göre, yukarıdan gelen azap yöneticilerin ve soyluların zulmü; aşağıdan gelen azap ise kölelerin ve toplumsal açıdan daha aşağı derecede olanların şiddetidir. Diğer bir anlatımla aşağıdan gelen azap; alt tabakanın sebep olduğu her türlü yozlaşma ve çürümedir. Âyette “Allah'ın sizi gruplara, bölüklere ve mezheplere ayırlabileceği” biçimindeki yoruma gelince: bu, toplumsal ve siyasal birliğin kırılabilceği, böylece o toplumun tek bir güç ve kuvvet oluşturamayacağı, birbirleri

⁷² el-İsfahânî er-Râğib, *el-Mufredât fî Ğarîbu'l-Kur'ân*, İst. 1986, s. 9

⁷³ a.g.e. s. 572.

⁷⁴ Kur'ân'da yer alan günah çeşitleri ve anlamları için Kılıç, Sadık, *Kur'ân'da Günah Kavramı*, Konya, 1984, s. 122-169.

⁷⁵ er-Râzî, a.g.e., XII, 24.

arasında da şiddetli anlaşmazlıkların zuhur edeceği yani sınıf çatışmalarının meydana geleceği şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁶

Yukarıda verilen âyet şu temel gerçeği gözler önüne sermektedir: Kur'an, müslümanlar arasındaki her türlü parçalanmayı ve bölünmeyi toplumun ahlâkî çöküntü dolayısıyla düçar olduğu azab olarak değerlendirmektedir. Çünkü bu bölünmeler bir yanda aşırı yoksulluğa ve sefalete, öte yandan da zenginler arasında büyük bir servet birikiminin gelişmesine sebep olduğu gibi, iki veya daha çok devletçiğin veya uzlaşma ümidi olmayan hiziplerin zuhur edebileceğini anlatmaktadır. Hatta aynı dinin çeşitli mezhepleri arasında dinî müsamahasızlık biçiminde de kendini gösterebilir.⁷⁷ Herhalde günümüzde bazı İslam ülkelerinde cereyan eden etnik, ideolojik kavga, çekişme ve hatta çok basit sebeplerden dolayı öldürme olayları, öncelikli olarak bu âyetin kapsamına dahil olur.

Kur'an, kıssalarda günahları yüzünden pek çok önceki kavmin yeryüzünden silinişine yer verirken bu "yok oluş"un hangi azap çeşidiyle gerçekleştiğinden de bahseder. Bunların öne çıkarılan gökten gelen azap çeşitleridir. Nitekim Kur'an, bir kısım kavimlerin "racfe" (titreme, bkz. 7/78, 91; 29/37, 41), sayha (çıgılık, bkz. 11/67, 94;15/ 73, 83; 23/41); tağiye, (sarsıntı bkz., 69/5), "rîhun sarsarun atıye" önünde durulmaz dondurucu bir rüzgar (bkz. 69/6), alçaltıcı azabın yıldırımı (bkz.41/17) ile yok olduklarını anlatır.⁷⁸ Burada şunu belirtmeliyiz ki Kur'an'ın kıssalar vasıtasıyla ifade ettiği "helak" ların bir çoğu modern çağda yapılan arkeolojik araştırmalar sonucunda doğrulanmıştır.⁷⁹ Bu da bize Kur'an'ın hususen Mekke müşriklerine, umumen tüm insanlara hitaben " *De ki yeryüzünde gezin dolaşın da (peygamberleri) yalanlayanların sonu nasıl olmuş bir görün.*" (6/11) ayetinin dikkat çektiği noktaya götürmektedir.

Anlaşıldığı üzere bu âyet; yeryüzünde gezmek, geçmiş milletlerin hallerini araştırmak, daha dünyada iken karşılaştıkları kötü sonuçları görmek ve bunlar üzerinde düşünüp, dersler çıkarmanın gerekli olduğuna işaret etmektedir. Çünkü onların başına gelenleri öğrenmek, bizi Allahu Teala'nın nimetlerini bilmeye götürür.⁸⁰ Zira helak olmuş kavimlerin yıkıntılarında ve kıssalarında aklını kullanacak insanlar için alametler bırakılmıştır. (29/35; 51/37; 54/15)

⁷⁶ a.g.e., XII, 24.

⁷⁷ Siddikî, a.g.e., s. 31.

⁷⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Özsoy, a.g.e., s. 165.

⁷⁹ Bu konuda bkz. Werner Keller, *Und Die Bibel, Hat Doch Recht*, b.y.y, s.40.

⁸⁰ Reşid Rıza, *Tefsir'u-l Menâr*, Mısır, 1373, IV, 142.

Kur'ân âyetleri ışığında insanların başlarına gelen felaketlerin sebeplerini özetlemeye çalışırsak şunlar karşımıza çıkmaktadır:

1. Zulüm⁸¹. Kaynaklarda yer aldığına göre zulüm kavramının kelime manası, "haksızlık veya kötülük" bu anlam akışı içerisinde "çarpık inançlar" anlamına gelmektedir ki bu da, peygamberler aracılığıyla Allah tarafından vahyedilmiş gerçekleri inkar etmek, O'nun varlığını tanınamak ya da ilahî kudret ve nitelikleri Allah'tan başka varlıklara yakıştırmak demektir.⁸² Kur'ân bir çok ayetinde insanları ve toplumları zulümden uzaklaştırmak için bir çok çaba ve gayret harcamış, insanları, toplumları böyle bir eylemden uzaklaştırmaya çalışmış ve böyle bir günahı onların yok olmasına götüren bir sebep olarak görmüştür. "*Bunun sebebi şudur; Rabbin, ahalisi habersiz bulunurken (yaptıkları) zulüm sebebiyle yerleşim birimlerini helak edici değildir.*" (6/131)

Zamahşeriye göre âyette "zalike" ism-i işaretinin yer alması; kendilerine ileride bir tehlikeyi haber verecek olan peygamberlerin gelmesinden sonra vukubulacak olaylara dikkat çekmek içindir. Veya bu kelime, mahzuf bir mübtedanın haberi olup, takdiri "bu iş böyledir", şeklindedir.⁸³

Raziye göre ise ayette yer alan edatın "enne" kelimesinin şeddesiz olan hali "en" olması muhtemeldir. Bu durumda anlam; "*Çünkü*" Rabbin, ahalisi habersiz bulunurken (yaptıkları) zulüm sebebiyle yerleşim birimlerini helak edici değildir. Diğer bir ifade ile "halkı gafil iken (yaptıkları) zulüm sebebi ile memleketleri helak edici değildir. Burada gafil oluştan maksat, insanın kendisine va'zu nasihat olarak söylenen şeyden habersiz ve gafil olması değildir. Aksine bundan murad şudur: "Allah onlara gerçek durumu beyan etmeksizin ve onların ileri sürebilecekleri her türlü mazeret kapılarını kapatmaksızın..."⁸⁴ şeklindedir. Bu konuda Kur'ân'da vurgulanan temel ilke şudur: Allah (c.c.), toplumların içinde bulunduğu şirk, dejenerasyon ve çürümüşlük gibi vasıflardan kurtulabilmesi için onlara peygamber gönderir ve bu peygamber o insanlara yapılan şeylerin yanlış olduğunu bildirip, insanları uyarmazdan önce azap gelmez. Aksi halde cezalandırılanlar tarafından haklı bir itiraz gelebilir.⁸⁵

⁸¹ "Zulüm" kavramının Kur'ân'da çeşitli kullanılışları için bkz. Karagöz, İsmail, *Kur'ân'a Göre Zulüm Açısından Allah ve İnsan*, İst. 1996.

⁸² Muahhmed Esed, a.g.e. I, 449, 149. not.

⁸³ ez-Zamahşeri, a.g.e. II, 64.

⁸⁴ er-Râzî, a.g.e., XIII, 207.

⁸⁵ el-Âlûsî, a.g.e., XIX, 21.

"Rabbin, kendilerine âyetlerimizi okuyan bir peygamberi memleketlerin ana merkezine⁸⁶ göndermedikçe, o memleketleri helak edici değildir. Zaten biz, halkları zalim olmadıkça memleketleri helak etmeyiz" (bkz, 28/59). Çünkü insanlar akıllarıyla Allah'ı bilseler bile - Hz. İbrahim (a.s.) örneğinde olduğu gibi (Nisa, 4/165)- neleri yapıp ve neleri terk etmelerinin gerekli olduğunu bilemezler.

Örnek olarak vermeğe çalıştığımız âyetler gösteriyor ki peygamberlerin tebliğ ettiği emirler ve yasaklar ancak ve ancak uyarı ulaşan insanlar için geçerli olmalıdır. Nitekim Cafer b. Ebi Tâlib ve arkadaşları Habeşistan'da buldukları bir sırada Hz. Peygamber Medine'de idi ve kendisine vahyolunan Kur'ân âyetleri Habeşistan'da bulunan müslümanlara ulaşmıyordu. Çünkü oraya gidip onlara bu hükümleri ulaştırmak çok riskli bir işti. Zira onlar altı yıla yakın bir zaman orada kaldılar. Belki de onlar bu süre içerisinde İslam hükümlerinin aksine bazı haramları, yasakları işleyip, bir kısım farzları da yerine getirememekteydiler.⁸⁷

2. Günah ve masiyetler. Bu konuda Kur'ân şöyle buyurmaktadır: "*Başınıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarınız yüzündendir. O yine de çoğunu affeder.*" (42/31)

Bu âyeti yorumlayan müfessirler, bazı hadisleri de delil getirerek, insanın başına gelen felaketler, sıkıntılar ve hatta kişinin ayağına dikenin batması ve bir taşın dolaşmasının bile işlemiş olduğu günahlar sebebiyle meydana geldiğini söylemişlerdir.⁸⁸

3. "Emr-i bi'l-me'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker" görevinin terkedilmesidir. Zira böyle bir görev gerçek anlamda yerine getirilirse toplum, günah ve zulümlerden uzak durur ve böylelikle de o yere musibet ve belalar gelmeyebilir. "*Halkı ıslah edici olduğu halde rabbin, haksızlıkla yerleşim birimlerini helak etmez.* (11/117). Âyette "if'al" kipinin kullanılması önemlidir. Çünkü bu kip, geçişlilik ifade etmektedir. Bu da kişinin hem kendisini hem de toplumu ıslah etme işiyle uğraşmasının gerekli olduğuna dikkat çekmektedir.⁸⁹ Diğer bir anlatımla kişi, "Ben ibadet ediyor kendimi düzeltiyorum, toplum beni ilgilendirmez" dememelidir. Zira ibadetler, ferdin toplumu

⁸⁶ Âyette ifade edilen merkezi yerin Mekke-i Mükerrreme olduğu kaynaklarda yer almaktadır. bkz. et-Taberî, a.g.e. XX, 95; el-Kurtûbî, a.g.e., XIII, 301, 302.

⁸⁷ İbn Hazm, ez-Zâhirî Ebû Muhammed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, (nşr. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre), Suudi Arabistan, 1982, IV, 105.

⁸⁸ et-Taberî, a.g.e. XXV, 32.

⁸⁹ Dumlu, Ömer, *Kur'ân-ı Kerim'de Salah Meselesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı. Yay. Ankara, 1992, s.81.

İslah (düzeltme) çizgisindeki etkinliği nisbetinde anlamlı ve önemlidir.⁹⁰ Bu katkı gerçekleştiği sürece kişinin de toplumdaki faaliyeti değer kazanacak ve kişi o derece toplumda İslah görevini de yürütmüş olacaktır. Zira Kur'ân İsrail oğullarından bahsederken onların birbirlerini kötülükten uzaklaştırmadıklarını belirtir ve bunun kötü bir eylem olduğunu bildirir. "*İşledikleri herhangi bir kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmazlardı. Yapmakta oldukları ne kötüydü.*" (5/79)

Önceki (11/117) âyet şu şekilde de yorumlanmıştır: "Allahu Teâlâ, onlar aralarındaki muameleleri düzgün yaptıkları sürece, bir beldenin halkını sırf müşrik olmaları yüzünden helak etmez."⁹¹ "*Yoksa senin Rabbin, halkı (birbirlerine karşı) dürüst davrandıkları sürece, bir toplumu (sırf) (çarpık inançları yüzünden asla helak etmez).*"⁹²

Böyle bir yorumdan şu anlaşılmaktadır: Toplular; azabı, felaketi, şirk ve küfür içerisinde olmalarından ötürü değil, insanların birbirlerine karşı muamelelerinde zulümkâr davranmaları yani haksızlık yapmaları sonucunda hakederler. Zira şirk ve küfür Allah'a ait haklardır, bunlardan vazgeçebilir. Çünkü bu haklar müsamaha ve kolaylığa dayanır. Fakat kul haklarının inceden inceye araştırılması, varsa sahiplerine iade edilmesi gerekmektedir. Nitekim "Zulüm devam etmez; şâyet devam ederse yok eder, harap eder. Adalet de sürekli devam etmez; şâyet adaletin ömrü uzun olursa mamur olur ve imar eder"⁹³ sözü zulüm ile adaletin arasındaki farkı en güzel şekilde gözler önüne sermektedir. Bu anlatılanlardan yola çıkarak "*Senin rabbin ahalisi İslahcı davranırken o beldelerin kökünü kazıyacak değil,*" âyetini "onlar, birbirlerine karşı doğru dürüst muamelede buldukları ve birbirlerini İslaha çalıştıkları müddetçe, Allah, sırf şirkleri yüzünden onları yok etmez" şeklinde anlayabiliriz. Ehl-i Sünnet alimleri, "Nuh, Hûd, Salih, Lût ve Şu'ayb (a.s)'ın kavimleri insanlara zulümle muamelede buldukları için başlarına azaplar yağmış ve yeryüzünden silinmişler" demişlerdir.⁹⁴

Bu âyetten bir de şunu anlamamız mümkündür. Cenab-ı Hak, bir insanı veya bir cemiyeti, onlar namaz kıldıkları, Kâbeyi tavaf ettikleri, ellerinde evrâd ve ezkâr okuyup durdukları anlarda bile yok edip, yerin dibine geçirebilir. Ancak bir yerde on veya yirmi insan, cemiyette gördükleri kötülük ve ahlaksızlıkları bertaraf etmekle

⁹⁰ Özsoy, a.g.e. s. 115.

⁹¹ el- Ferra, Ebu Zekeriyya Yahya, *Me'ani'l-Kur'ân*, Beyrut, 1980, I, 355.

⁹² Muhammed Esed, a.g.e. I, 449,

⁹³ el-Munâvî Abdurraûf, *Fayzu'l-Kadîr Şerhu Cami'is-Sağîr*, Mısır, 1356, II, 107.

⁹⁴ er-Râzi, a.g.e., XVIII, 76.

uğraşır ve bu konuda ıstırap çekerse, umulur ki Allahu Te'ala o beldeyi koruma altına alır ve muhafaza eder.⁹⁵

Bu demektir ki, Allah bir topluma lütufta bulunur da onlar bunu kötüye kullanır ve ülkelerinde fitne fesat çıkarma yaygınlaşır, böyle bir gidişattan da vicdanları rahatsız olmaz ve bunun giderilmesi için çareler aranmazsa, o toplumun sonu gelmiş demektir. "Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış(mutref) elebaşlarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helâke müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz." (17/16).

Âyette yer alan "mutref" sözcüğü "kolay, müreffeh bir hayat yaşayan, hayatın tadını çıkaran" yani ahlakî endişelere hayatında pek yer vermeyen demektir." Aynı kökten türeyen mutarraf sözcüğü ise; "kolay ve müreffeh hayatın küstahlaştırdığı kimse, haz ve keyf peşinde koşmanın yozlaştırdığı kişi" demektir.⁹⁶

İbn Kesir ise biraz farklı yaklaşımla kelimeyi; maddi nimetler, dünyevi şeref, servet ve iktidarın lütfedildiği kişi veya kişiler olarak tanımlar. İbn Kesir'in naklettiğine göre Katade bu kişilerin zalim liderler ve önderler olduğunu⁹⁷ söylemiştir. Râzî'ye göre âyette yer alan **Emir** kelimesi ise emretmek değil, çoğaltmak anlamındadır,⁹⁸ böylelikle âyet, "Allah bir toplumu helak etmek istediğinde, kolaylık ve bolluk içerisinde yaşayanların sayısını artırır" anlamına gelmektedir. Böyle bir halk ise İlahî emirlere uyacağı ve çevresindeki insanlara namusluca davranacağı yerde, tam aksini yapar ve fesadı yaygınlaştırır.⁹⁹ Neticede Allah'ın va'di tahakkuk eder.

İbn Kesir ise İbn Abbas'ın âyeti "Allah'ın, bir milleti helak etmek istediği zaman başlarına kötü insanları getireceği" şeklinde yorumladığını nakleder.¹⁰⁰

Diğer taraftan âyette; dinî kontrol olmadan lüks hayatlarını sürdüren şımarıklar karşısında seslerini çıkarmayan kişilerin de "şımarık"larla aynı kötü sonu paylaşacaklarına işaret vardır. Çünkü böyle bir süreç, yalnızca mütreflerin kendi eylemleriyle gelişmemiş, diğer insanlar ve halk, bu toplumsal çöküşte gerçek

⁹⁵ el-Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'ân*. (Çev. Heyet), İst. 1986, II, 401

⁹⁶ Esed, a.g.e. I, 449, 147. dipnot.

⁹⁷ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1981, III, 541.

⁹⁸ "Emere" kelimesinin "çoğaltmak" anlamı için bkz. İbn Manzûr, a.g.e., IV, 28, 29.

⁹⁹ er-Râzî, a.g.e. XX, 176, 177.

¹⁰⁰ İbn Kesir, a.g.e. III, 44.

sorumlulukları olan mütreflerin zulüm ve kötülüklerine ses çıkarmamışlardır.¹⁰¹ *Firavun kavmini küçük düşürdü (ezdi). Onlar da kendisine itaat ettiler...*" (43/54)

Yukarıdaki âyetlerde Kur'ân, toplumun birlik ve bütünlüğünü mahveden büyük zulümlerin en önemli nedenine, yani halkın alıştığı kolay yaşayış tarzına değinmektedir. Bu âyette Kur'ân'ın kullandığı "itrâf" ve "mütrif" kavramları dikkat çekicidir. Zira aynı kökten gelen bu iki kavram, halk arasında kötü alışkanlıkların doğmasına yol açan aşırılık ve lüksü ifade etmektedir. O nedenledir ki, çöküş sürecine girmiş olan bir toplumda egemen olan baskı, bu gibi alışkanlıkların bir sonucu olarak karşımıza çıkabilir. Lüks hayatın hakim olduğu bir toplumda, insanlar kolaylık ve konfora karşı bir sevgi geliştirirler, bu da giderek manevî denetim mekanizmalarının ve toplumsal disiplinin gevşemesi ve hatta unutulması sonucuna götürür. Bu mekanizmalar gevşedikçe de halkın birbirine zulüm etmesi, zayıf ve güçsüzlerin halklarına karşı insanlık dışı alçakça bir tavır benimsemesi daha da kolaylaşır.¹⁰² Bu da gösteriyor ki sırf maddî güç ve kuvvete dayalı toplumlar ve uygarlıklar varlıklarını ve etkinliklerini uzun süre devam ettirememektedirler.

"Biz, nimetler içerisinde şımaran nice memleket halkını helak etmişizdir. İşte kendilerinden sonra içlerinde pek az oturulmuş yurtları! (O yurtlara) biz varis olduk, biz." (28/58)

İbn Kesir, diğer bir çok müfessir gibi, bu âyetin Mekke halkına hitab ettiğini söyler ve "**batâr**"¹⁰³ kelimesinin, taşkınlık yapan, fitne çıkaran ve kendilerine lutfedilen nimetler karşılığında Allah'a şükretmeyen ve haddi aşan bütün toplumları dile getirdiğini ifade etmektedir, der.¹⁰⁴

Âlûsî'ye göre yukarıdaki âyet; kendilerini beğenip, kendi kendilerini aldatıncaya kadar, hayatın her türlü nimetlerinden yararlanarak güvenlik ve bolluk içerisinde yaşayan, fakat kendilerine verilen nimetlerin kıymetini bilmeyen kasabaları anlatmaktadır.¹⁰⁵

Böyle bir toplumda belki birkaç doğru insan kalmış olsa da bunların sayısı az olduğundan aktif olarak toplumun ıslahını yüklenemezler. Kötülük işleyenleri bu

¹⁰¹ el-Mevdudî, a.g.e. III, 91.

¹⁰² Siddikî, a.g.e. s. 36, 37.

¹⁰³ Kur'ân'da iki âyette zikredilen "**batâr**" kelimesi, genelde kişinin kendisine verilen nimetleri görmezlikten gelip, onların hakkını eda etmemek ve onlarla gururlanmaktır. (bkz. el-İsfahânî, a.g.e. s. 65).

¹⁰⁴ İbn Kesir, a.g.e., III, 395.

¹⁰⁵ el-Âlûsî, a.g.e., XX, 98.

eylemlerinden caydırmaları da çok zordur. Bunun sonucu olarak kötülükler ve sapmalar öyle bir noktaya gelir ki, önceki kavimlerde olduğu gibi artık azabın gelmemesi için her hangi bir sebep kalmamıştır. Yoksa Allah, kullarına düşmanlık beslemez.¹⁰⁶ Zira böyle bir toplumda ahlakî dejenerasyon çok ileri boyutlara ulaşmış, iyiliğin ve iyilerin bir değeri kalmamış, çürüme ve pörsüme, o toplum için bir hedef haline gelmiş ve temiz insanlar için yer bulmak dahi zorlaşmıştır. Nitekim kavmini kötülüklerden ve özellikle homoseksüellikten uzaklaştırmaya çalışan Lut (a.s.)'a ve ona iman edenlere kavminin vermiş olduğu cevap çok dikkat çekicidir. *"Onları Lut'u ve taraftarlarını memleketinizden çıkarın. Çünkü onlar temiz kalmak isteyen insanlarmış"* (27/56; 7/82).

9. Toplumsal Felaketlerden Korunma Çareleri

Toplumların yok oluşu veya çöküşü, zorunlu, kaçınılmaz değildir. Çöküş insanlığın tabiatında yer alan tedavisi mümkün olmayan bir hastalıktan değil, iradi ihmaller ve ahlak bozukluklarından ileri gelmektedir.¹⁰⁷ Nitekim Kur'an bu olguya şu şekilde işaret etmektedir: *"Fakat, Ne yazık ki, (yok ettiğimiz) sizden önceki kuşaklar arasında, yeryüzünde yozlaşmaya karşı çıkan (doğru yolu izledikleri için) kendilerini kurtardığımız küçük topluluklar dışında- akıllı, iz'an ve erdem sahibi kimseler çıkmalı ve zulme eğilim gösteren çoğunluk yalnızca kendilerini yozlaştıran hazların peşine düşüp günaha gömülüp gittiler."*(11/116)

Görüldüğü gibi âyette yine "zulüm"ün tehlikeli boyutuna dikkat çekilmekte ve bundan kaçınılmasının zorunlu olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bazı müfessirler, âyette yer alan "zalim" kelimesini değerlendirirken bunların tebliğ ve ıslah görevini yerine getirmeyen kişiler olduğunu söylerler. Onlara göre bunlar, dinin ayakta durabilmesi için en büyük dayanak olan iyiliği emir, kötülüğü men etme ilkesine hiç kulak vermezler. Onlar böyle bir prensibi hayata geçirecekleri yerde, ömürlerini lükse ve refah, diğer bir ifade ile şehvetleri doğrultusunda, cinsel tatmin de dahil her türlü zevk peşinde geçirmişler, iktidar ve vurgun elde etmek için çalışmışlardır.¹⁰⁸

İbn Kesir'e göre, Allah, burada "geçmişte unutulup giden milletler arasında neden sadece çok az bir grubun ülkelerinde fesadı, kötülüğü ve düzensizliği önlemeye çalıştığını, çoğunluğun ise bu işle meşgul olmadığını" sorgulamaktadır. Bu

¹⁰⁶ Mevdûdî, a.g.e. II, 401.

¹⁰⁷ Kenneth Bock, *İlerleme Gelişme ve Evrim*, Çev. Aydın Uğur, Ankara, 1990, s. 71.

¹⁰⁸ bkz. er-Râzî, a.g.e. XVIII, 76, 77.

yüzden o toplumun içerisinde ıslahla uğraşanların sayısının az olması sebebiyle başlarına felaket geldiğini, ancak yine de ıslahla uğraşanların kurtulduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı da Allah, bu ümmetin içerisinde de böyle bir grubun var olmasını istemektedir.¹⁰⁹ Hatta Kur'ân, bu görevi yerine getiren kişilerin cihad yapanlarla eş değerde olduğunu, dolayısıyla bunların savaşa bile katılamayabileceklerini bildirir (9/122). Çünkü bir toplumun bilginlerinin ölmesi demek o toplumun temel taşlarının yok olması demektir.¹¹⁰ Aynı konuya dikkat çeken Hz. Peygamber de "Eğer onlar, aralarında kötü amellerin yaygınlaştığını gördükleri halde onları önlemeye ve ortadan kaldırmaya çalışmazlarsa, Allah'ın onlara genel bir azap göndereceğinden (korkulur)"¹¹¹ buyurmuştur.

Hz. Peygamber'in hanımlarından Hz. Zeyneb anlatıyor "Bir gün Hz. Peygamber korku ve endişe içerisinde yanıma geldi...Dedim ki "Ey Allah'ın Resülü içimizde salihler olduğu halde yok olur muyuz?" O da "Evet; kötülükler çoğaldığında" diye cevap verdi.¹¹²

Bir başka hadiste de Hz. peygamber bir benzetme yaparak çok güzel bir örnek verir: "Allah'ın sınırları üzerinde duran (onları) aşmayan kimse ile, o sınırların içine düşen kimselerin benzeri, bir gemi halkının benzeri gibidir. Onlar gemi üzerinde kur'a çektiler. Bazısına geminin üstü düştü, bazısına da altı (ambar kısmı) isabet etti. Geminin alt kısmında bulunanlar su almak istedikleri zaman yukarıdakilere uğruyorlardı. Bunlar (kendi kendilerine) biz nasibimiz olan ambarda bir delik açsak (rahat eder) ve üstümüzdekilere de sıkıntı vermemiş oluruz dediler. Şimdi üst katta olanlar, aşağıda olanları bu talepleriyle baş başa bırakırlarsa hepsi helak olurlar. Fakat onların bu istediklerine engel olurlarsa hem kendilerini ve hem de diğerlerini kurtarmış olurlar."¹¹³

Bireyin ve toplumun ıslahı sadedinde söylenen bu hadis-i şerif, doğru yoldan çıkıp, toplumun değerlerini ve ilkelerini önemsemeyen, kendi heva ve hevesleri doğrultusunda yaşamak isteyenler ve bir de etraflarında olup biten kötülükleri görüp susanlar için önemli bir uyarı teşkil etmektedir. Ayrıca bu hadis, iyi ve kötü insanların fırtınalı ve denizin dalgalı olduğu bir günde gemiye bindiklerini, bunlardan iyilerin üst kata çıkıp - aşağıda neler olup bittiğinden habersiz olarak- her türlü konfora haiz

¹⁰⁹ İbn Kesir, a.g.e. III, 465.

¹¹⁰ Dumlu, Ömer, *Kur'ân-ı Kerimde Marûf ve Münker*, Anadolu yay.İzmir, 1999, s. 95.

¹¹¹ et-Tirmizî, a.g.e. Fiten, 8.

¹¹² el-Buharî, a.g.e. Fiten, , 4, 38; Enbiya, 10.

¹¹³ el-Buhari , a.g.e. Şirke,6; et-Tirmizî, a.g.e. Fiten, 13

gemide denizin o güzel manzarasına daldıklarını, alt kattakilerin ise, bu nimetten mahrum kaldıklarını, su bulamadıklarını, bundan dolayı da gemiyi delip su almayı düşündüklerini, gemiyi delmeye başladıklarını ve üst kattakilerin bu çalışma sesini duyduğunu tasvir etmektedir. Sesi duyan yukarıdakiler eğer onların bu eylemlerine engel olmazlarsa gemi delinir ve hepsi sulara gömülür. Ancak üst katta olanlar onların bu sıkıntılarına çare bulur ve onları bu düşüncelerinden vazgeçirirlerse hepsi kurtulur.¹¹⁴

Öte yandan yukarıdaki hadisi zengin fakir açısından da düşünebiliriz. Şöyle ki; Geminin üst katında olanlar toplumun zengin tabakasını oluşturmakta ve adeta fil dişi kulelerinde yaşamaktadırlar. Aşağıda bulunan fakir insanların ne yaptıklarını, nasıl geçindiklerini hiç düşünmemektedirler. Onların bu tutumları belli bir zaman sonra aşırı ihtiyacı olan kişileri kıskançlığa ve hatta düşmanlığa sürükleyecek ve böylelikle de toplumu taşıyan gemi su alarak batmaya mahkum olacaktır. Fakat zengin olanlar, muhtaçları düşünür, onların dertleriyle ilgilenirlerse gemi daha hızlı yol alır ve batmaktan da kurtulur."

Bu konuda özellikle şu iki noktanın önemli olduğunu düşünüyoruz:

a- Kur'an'a göre İnsanları kötülükten sakındıracak, iyiliği tavsiye edip bu konuda kararlı tavır takınacak bir takım kimselerin mutlaka bulunması gerekmektedir. "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun" (3/104). Zira Allah sadece iyiliğe razıdır. Kötülüğe ise ancak iyiliğin egemen olduğu veya belli bir potansiyele sahip olunduktan sonra müsamaha edilebilir. Kur'an'da yer alan "Ey iman edenler siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız yoldan sapan kimse size zarar vermez..." (5/105) âyeti de buna işaret etmektedir. Zira âyetin zahirine baktığımızda -şâyet âyetin tefsiri ile ilgili hadisler, sahabe ve tabiiilerden gelen rivâyetler olmasaydı- kişinin istikamette olması durumunda "emr-i bil'ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker"le uğraşmasına gerek olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak adı geçen Kur'an pasajını yorumlayan müfessirler, bunun "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" görevi yapıldıktan sonra mümkün olabileceğini söylemektedirler. Diğer bir ifade ile kişi topluma yönelik ıslah görevini yerine getirir de insanlar onun söylediklerine uymazlarsa o zaman insanların sapıklığa düşmeleri ondan sorulmaz.¹¹⁵ Nitekim Hz. Ebubekr, müslümanların bu âyeti yanlış yorumladıklarını belirtir ve Hz. Peygamber'in bu konuda şöyle dediğini işittiğini söyler: "İnsanlar zalimi

¹¹⁴ bkz.es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *min Kunûzi's-Sunne*, Beyrut, 1985, s. 34.

¹¹⁵ et-Taberî, a.g.e., VII, 94,95; el-Kurtubî, a.g.e., VI, 342-345.

görür de onun zulmüne engel olmazlarsa, Allah'ın katından bir azabın onlara gelmesi yaklaşır".¹¹⁶

Zaten toplumlardan kötülerini bütünüyle yok etmek mümkün değildir. Fakat içinde hiç iyi insanın kalmadığı, sadece günahkârların yer aldığı, ahlakî çöküntünün hakim olduğu veyahut iyilerin bulunduğu, fakat etkinliklerinin son derece az olduğu, hiç kimsenin bunlara kulak vermediği toplumlar, kaçınılmaz kötü sonu kendilerine hazırlamaktadırlar.¹¹⁷

b- Bunlardan anlaşılana, toplumların kaderi o toplumlarda bulunan iyi insan potansiyeline bağlıdır. Dolayısıyla bir toplum içinde hakkı, adaleti tesis etmeye gücü yetecek sayıda salih insan bulunuyorsa, gelecek azap bir ıslah fırsatı tanımak için o toplumdan kaldırılır. Ancak iyi kişiler böyle bir düzeltme, hakka ve doğruya yöneltme hareketi için yeterli sayıda değillerse ve bunu da yapamıyorlarsa yine toplumun helakî yaklaşmış demektir.¹¹⁸

Bu konuya dikkat çeken Hz.Peygamber şöyle der: Nefsimi yed-i kudretinde tutan Allah'a andolsun ki, siz ya iyiliği emredersiniz, ya da Allah kendi katından sizin üzerinize bir azap gönderir. O zaman dua edersiniz, fakat duanız kabul edilmez.¹¹⁹

10. Felaketler Günahların Neticesi midir?

Kur'an âyetlerinden anladığımızı göre Allah (c.c), insanoğlunun dünyada rahat bir yaşam sürdürebilmesi için bazı sınırlar koymuş ve bunların aşılmasını, aksi takdirde böyle yapan kişilerin zalimler sınıfına gireceğini ve zalimlerin sonlarının helak olduğunu bildirmiştir. (2/229;65/1).

Allah (c.c) dünyada veya ahirette bu gibi insanları cezalandırırken onlara asla zulmetmiş sayılmaz. (29/40) Çünkü Allah'ın sınırları, insanların uymalarının gerekli olduğu ilahî hükümlerdir. Bu hükümlerin dışına çıkıp kendi heva ve hevesi doğrultusunda hareket edenler bunları çiğnemiş olurlar.¹²⁰ Nitekim Kur'an özellikle Hz.Musa'ya karşı gelenlerden bahsederken onların, Allah'ın emirlerine isyan etmeleri sebebiyle dünyada bir çok felaketlere maruz kaldıklarını anlatır. "*Bu yüzden onlardan*

¹¹⁶ İbn Hıbbân, Ebu Hâtim, *Sahih*, Beyrut, 1993, I, 539.

¹¹⁷ el-Mevdudî, a.g.e. II, 401.

¹¹⁸ Kutup, Seyyid, a.g.e.IV; 1932-33; el-Mevdudî, a.g.e. II, 401.

¹¹⁹ Ebu Davud, a.g.e. Melahim, 16; et-Tirmizi, a.g.e. Fiten, 9.

¹²⁰ el-Kurtubî, a.g.e. XVIII, 156.

intikam aldık. Âyetlerimizi yalanlamaları ve onları umursamamaları sebebiyle kendilerini denizde boğduk" (7/136)¹²¹

Ancak hal böyle iken çeşitli felaket ve sıkıntılara uğrayan toplumlar, başlarına gelen bu olayların sebeplerini kendi içlerinde veya kendilerini düzeltme çerçevesinde ele almamışlar ve bunları farklı şekillerde yorumlamaya çalışmışlardır. Nitekim aşağıda örnek olarak vereceğimiz âyet bunu en güzel şekilde dile getirmektedir.

"Sonra kötülüğün (sıkıntı ve darlığın) yerine iyiliği (bolluk ve genişliği) getirdik. Nihâyet çoğaldılar ve (nankörlük edip): Atalarımız da darlığa uğramış ve bolluğa kavuşmuşlardı" dediler. Biz de farkında değillerken onları ansızın yakaladık. (7/95).

Görüldüğü gibi âyette yer alan *"Atalarımız da darlığa uğramış ve bolluğa kavuşmuşlardı"* ifadesi, başlarına gelen sıkıntıların, kendi inanç ve kötü amellerinin bir sonucu olmadığını, daha önce atalarının da benzer sıkıntılarla karşılaştığını, dolayısıyla bunun tarihi süreç içerisinde normal bir gelişme olduğunu düşünmekteydiler. Diğer bir ifade ile bu olayları kendi kötü amel ve davranışları konusunda ilahi bir yargılama olarak değerlendirmediler. Bu da gösteriyor ki, bu halklar, başlarına gelen musibetlerden sonra Allah'ın onlara lütfettiği bu güzel servet karşısında şükretmemişlerdir. Aynı şekilde, oldukça şiddetli zorluk ve yoksulluk döneminden sonra tattıkları bu güvenlik ve barış, kendilerine bu kadar nimeti veren Allah'ın emirlerine itaat etme ve onları yerine getirme fırsatını onlara vermemiştir.¹²²

Yukarıda verdiğimiz Kur'an âyetlerinde işlenen ana tema, toplumların çöküntülerine sebep olan yegane amil, onların nimet ve bolluk içerisinde olmaları değil, toplumdaki manevî hastalıklardır. Şâyet onlar, ahlakî ve toplumsal dengesizlikleri denetleyen "ruhsal ve ahlakî değerleri" kaybetmeden bolluk içerisinde yaşasalardı, başlarına gelen bu kötü sondan kurtulabilirdi.¹²³ *"Eğer o memleketlerin halkları iman etseler ve Allah'a karşı gelmekten sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereketler (in kapılarını) açardık. Fakat onlar yalanladılar, biz de kendilerini işledikleri günahlarından dolayı yakalayay verdik. (7/96).*

Anlaşılaacağı üzere âyette, Kur'an'ın en çok önem verdiği iman ve takva üzerinde durulmakta ve gökyüzünden inmesi muhtemel olan hayır ve bereketlerin bu iki önemli olguya bağlandığı görülmektedir. Kur'an bir başka âyette de aksi bir durumu şöyle anlatır: *"İnsanların bizzat işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen*

¹²¹ Bu konuda örnek olarak bkz. (2/54, 55, 59; 7/130-135)

¹²² er-Râzî, a.g.e., XIX, 87, 88.

¹²³ Siddkî, a.g.e., s. 42.

bozuldu, ki Allah yaptıklarının bir kısmının onlara tattırsın; belki de (tuttukları kötü yoldan) dönerler.” (30 / 41)

Yeryüzünde bulunan sayısız nimetleri insanoğlunun hizmetine sunan Allah, aynı zamanda bunları kullarına emanet etmiştir. İnsanlar bu emanetleri gereği gibi gözetmez, onları gelişigüzel kullanırsa, bu durumda, yeryüzünü tahrip etmiş olur. Bundan dolayı bazı müfessirler yukarıda sunulan ve Kur’ân’da yer alan benzer âyetlere dayanarak şu yorumları yapmışlardır: Yeryüzünde, karada ve denizde bir ekolojik denge bulunmaktadır. Allah’ın koyduğu bu dengeyi insanlar çeşitli sebeplerle bozabilir ve tahrip edebilirler. Bu denge bozulduğunda kuraklık, yangın, bereketin kalkması, zararların çoğalması, zulüm, sapıklık, canlıların yok olması, hava kirliliği ve benzeri şeyler insanların başlarına gelebilir ve insan bunun faturasını hem dünyada ve hem de ahirette çok acı öder.¹²⁴ Diğer taraftan Kur’ân, insanların Allah’ın emir ve yasaklarına dikkat edip yerine getirdiklerinde kendilerine bir çok bereketin verileceğini veya bunların kapılarının açılacağını, fakat insanların yalanlamaları neticesinde bunlardan mahrum kaldıklarını ve azaba düşer olduklarını bildirir: “Allah şöyle bir memleketi misal verdi: Orası güven ve huzur içinde idi. Oraya her taraftan bolca rızık gelirdi. Fakat Allah’ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu yüzden yaptıklarına karşılık Allah onlara şiddetli açlık ve korku ıstırabını tattırdı.” (16/112)

Âyette verilen misal yalnızca farazi bir varlığı olan herhangi bir beldeye işaret edebileceği gibi, belli bir kasabaya da işaret edebilir. Buna göre söz konusu belde Mekke olabilir de olmayabilir de: Kur’ân’ın, âyette geçen kasabaya belli bir takım özellikler atfetmesi Mekke’ye işaret etme ihtimalini güçlendirmektedir. Çünkü Araplar bu kenti kutsal bir yer olarak görmekte ve buraya büyük saygı göstermekteydiler. Böylelikle de bu şehir her türlü baskın ve saldırıdan uzak olarak yaşamaktaydı.¹²⁵

Üzerinde durmaya çalıştığımız konu bir çok hadis-i şerifte de dile getirilmiş, insanlar ve toplumlar uyarılmaya çalışılmıştır. Nitekim bir hadiste insanlar bir takım kötülükleri yapmaya devam ederlerse felaketle karşılaşır. Mesela bir belde zina ve faiz çoğalırsa, azabın gelmesi kaçınılmaz olur. Homoseksüellik çoğalırsa Allah, o beldeden elini çeker yani bereket kalkar. Zimmîlere zulmedildiği zaman esaret çoğalır.¹²⁶

¹²⁴ ez-Zamahşerî, a.g.e.III, 466, 467; el-Beydâvî, a.g.e., II, 149.

¹²⁵ el-Beydâvî, a.g.e., III, 199, 200.

¹²⁶ Benzeri lafızlar için bkz. el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs*, Beyrut, 1985, h.no: 293, 294.

Sonuç

Nihâî gayesi, insanlara bireysel ve toplumsal yönden dünya ve ahiret mutluluğunu kazandırmak olan ve bu konuda onları en güzel şekilde eğiten yüce kitabımız Kur'ân, kıssalarını sunarken de aynı amacı gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Geldiği dönemdeki o katı kalpli insanları eğitmesi ve onları daha sonraki kavimlerin örnek alabileceği birer misal haline getirmesi bu konuda çok dikkat çekicidir.

Öte yandan peygamberlerin getirdiği mesaja kulaklarını tıkayan önceki toplumların yok olması, öğüt almak isteyen sonraki kuşaklar için bir ibret levhası olarak durmaktadır. Ne var ki bu gibi toplumlar iyiye ve güzele doğru değişime karşı bigane kalmakta veya direnmektedirler. Halbuki Kur'ân devamlı iyiye doğru bir değişimden yani fesattan salaha doğru bir gidişattan yanadır. *"Şüphesiz ki bir kavim, kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez."* (Ra'd, 13/11) âyet-i kerimesinde "kavim" sözcüğünün nekre gelmesi, değişimin tüm insanları kapsadığını ve hepsinin kötüden iyiye doğru bir sürece girmesinin zorunlu olduğunu aksi takdirde "sünnetullah"ın kozmik alemde cari olduğunu belki de bu değişimin zorla gerçekleşeceğini anlatmak istemektedir. Çünkü geleceğin garanti altına alınması ancak şu anda sürüp giden kötü durumu değiştirmekle mümkün olabilir.¹²⁷ Ve toplum gerçekten iyiye doğru bir değişime gitmek istiyorsa bu, ilahî emirlerin belirlediği yönde olmalıdır.

Kıssalardan çıkarılması gereken bir ders de insanların buldukları konuma aldanmamaları, zamanın kendilerini iyiye veya kötüye sürükleyebileceği, burada önemli olanın iyiyi tesbit etmek olduğudur.

Kıssalar vasıtasıyla Kur'ân'dan anlaşılan; doğru bir idealden, ahlaktan yoksun toplumlarla, kendisini iyiye doğru yönlendirmeye çalışan salih toplumlara tarihi süreç içerisinde aynı muamelenin yapılmasını beklemek yanlış olur. Çünkü tarih, ahlâkî açıdan tarafsız değildir ve salih bir toplumu, ahlâkî ve toplumsal açıdan bozuk olan toplumdan kesin bir biçimde ayıracaktır.¹²⁸

Kur'ân, toplumların ayakta kalması, refah, mutluluk içerisinde yaşayabilmeleri için, birbirlerini düzeltmeye çaba sarfetmelerinin yani iyiliği emretme, kötülükten menetme görevinin mutlaka yerine getirilmesinin gerekli olduğuna da kıssalar vasıtasıyla dikkat çeker.

¹²⁷ Cevdet Said, a.g.e. s. 25.

¹²⁸ Sıddıkî, a.g.e., s. 22.

Kıssalar, nazil olduğu dönemde zulüm ve inkarları sebebiyle helak olan önceki toplumların başına gelen sıkıntı ve ıstırapları anlatırken Mekke müşriklerini uyarmıştır. Bu uyarı daha sonra gelen toplumlarda da devam etmektedir. "...İnkâr edenlere de bu akibetin benzerleri vardır" (47/10) Ancak Allah, (c.c.) işlenen her suçun cezasını bu dünyada vermemekte yani ahirete bırakmaktadır. "Eğer Allah, insanları zulümleri yüzünden hemen cezalandırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat onları belirli bir süreye kadar erteler. Ecelleri geldiği zaman ise ne bir an geri kalabilirler, ne de öne geçebilirler" (16/61)

KUR'ÂN IŞIĞINDA DİLLERİN KAYNAĞI PROBLEMİ

Yrd. Doç. Dr. Zeki YILDIRIM*

ÖZET

Dilin kaynağı problemi, hem batıda hem doğuda dilbilimciler ile diğer bilginler arasında tartışılmıştır.

Batı dünyasında dilin doğuştan doğal mı (physei), yoksa insanlar tarafından konma, yapma mı (these) olduğu konusu çok eskiden beri tartışılan bir sorun olmuştur.

Kitab-ı Mukaddes'le paralel düşünen bazı dilciler, dilin insana Tanrı tarafından verildiğini, Tanrı'nın bir mucizesi olduğunu söylerler. Bazıları da aksine dilin toplumsal uzlaşım ve aktiviteyle olduğunu iddia ederler. Üçüncü bir teoriye göre ise, dillerin esası, ses taklidi ile meydana gelmiştir.

İslam aleminde de, dilin kaynağı ile ilgili tartışmalar yapılmıştır. Rey ehlinden fıkıhçılar ve mutezilî kelamcılar, bu noktada kendi ilke ve hareket noktalarına bağlı kalarak uzlaşma ve uyuşma görüşünü ileri sürerler. (bkz., İbrahim, 4). Eşâri kelamcılar ise, kendi doktrinlerinin zorunlu kıldığı belirleme fikrini benimsemişlerdir. Onlara göre İslamî epistemoloji, bütün bilgi, "Allah'ın bilgisidir" öncülü ile başlarlar. Allah ilk insan olan Hz. Adem'e her varlığın ismini öğretmiştir. (bkz., Bakara, 31).

Dillerin kaynağının, insanların ortaklaşa ürettikleri bir kurgu olduğu yaklaşımı - Kur'an'ın bir kelam olmakla birlikte- mahluk olduğu düşüncesine sıcak bakmaktadır. Buna mukabil Kur'an'ın mahluk olmadığı düşüncesini de, dillerin kaynağının ilahi bir öğretme ve ilham olduğu fikrine kapı açmaktadır.

Anahtar kelimeler: *Linguist, dil vazetme, tevkifi, ıstılah, tevakkuf, kutsal dil*

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

ABSTRACT***The Problem In Source Of Languages From Quranic Perspective***

This problem has been argued between philologist and other scholars in both of the West and the East. In the West, whether the languages has risen from naturally (phsei) or it has been made by human beings. This subject has been argued in West World. For some philologist who regard parallely to the Bible, the language was remited to humans by God, so it is a miracle of Him.

On the contrary, the other some asserted that the language had became by the social reconciliation and activity. The third thesis is that the source of languages had became into by imitation of voices.

Also, in the islamic Word, this problem had been argued between variously sects: The Rationalist lawers and Mu'tazilian theologians prefered their social activity and reconciliation depending their sect perspective (see Quran, İbrahim, 4). The Esharitan theologians viewed by premise that: all knowledge become into from knowledge of God. Since god taught to Adam the name of each things (see Baqara, 31).

The Muslim scholars investigated this problem in view of that axle: the Holy Qur'an is created or not.

Keywords: *Language, language setting, technical term, abstention, sacred language*

Çok eskiden beri, pek çok insanın zihnini kurcalayan ve günümüze gelinceye kadar birçok araştırmacının üzerinde çaba harcadığı dilin doğuşu probleminin değişik yönleri, izah edilmesi gereken noktaları vardır. Dillerin nasıl ve ne şekilde meydana gelmiş oldukları veya dillerin kaynağı konusunda pek çok görüş ileri sürülmüştür. Yine ilk konuşmaların nasıl gerçekleştiği, anlaşmanın hangi dille sağlandığı gibi sorular hep zihinleri meşgul etmiştir. Hatta dünyada ilk konuşulan dilin hangisi olduğunu belirlemek adına deneyler bile yapılmıştır.

Gerek dilciler gerekse diğer bilginler arasında uzun zamandan beri tartışılan bu meselede bir mutabakata varılamamış, aksine konu daha da genişleyerek günümüze kadar gelmiştir. Teknik bir konu olan bu probleme herkes farklı açılardan bakıp, değişik sonuçlar çıkarmaya çalıştığı için bu konuda belirli bir noktaya gelinememiştir.

Dilin doğuşu hususunda tabii ki İslam bilginleri arasında da birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmış ve bu görüşler, ilmî zeminlerde özellikle Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında dilbilimsel ya da sosyolojik mülahazalara da bağlı kalmadan karşılıklı olarak tartışılmıştır. Özellikle Allah'ın kelam sıfatı ile ilgili ortaya atılan farklı görüşler; sadece dilin kaynağına ilişkin tartışmalarla sınırlı kalmamış, farklı yönlere kaymıştır. Böylece dillerin doğuşu problemi, sadece dilbilimin bir konusu olmaktan çıkmış, aynı zamanda teolojik bir hüviyete bürünerek, Hz. Adem'in konuştuğu dil, cennette konuşulacak dil, dillerin üstünlüğü, dogmatik dil teorileri gibi alanlarda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Biz bu çalışmamızda, konuyu ağırlıklı olarak Kur'ân merkezli ele alacağız.

Dilin kaynağı, doğuşu, türeyişi hususundaki görüşleri meşhur müfessir Râzî şöyle özetler: "Lafızların manaya delâleti bahsinde dört görüş vardır. Birincisi, lafızlar Allah'ın vaz'ı ile manaya delâlet ederler. İkincisi, lafızlar insanların vaz'ı ile manaya delâlet ederler. Üçüncüsü, lafızların bir kısmı Allah'ın; bir kısmı da insanların vaz'ı ile manaya delâlet ederler. Dördüncüsü ise, lafızların bizatihi yani kendiliğinden bir manaya delâlet ederler. Bu görüş zayıftır. Çünkü eğer lafızlar kendiliğinden bir anlam taşımış olsaydı, zati delâletleri arasında bir fark olmayacağından diller arasında hiçbir ayrılığın olmaması ve herkesin her dili anlaması gerekirdi. Ayrıca milletlerin çoğalmasıyla diller de çoğalmaz ve farklılaşmazdı."¹

Bu kısa özeti sunduktan sonra dilin türeyişi konusundaki temel görüşlere geçebiliriz.

A. Vahiy Ve İlham Nazariyesi

Dilin tevkîfi yani ilahî kaynaklı olduğunu ileri süren bu görüşe göre, dili vaz'² eden Allah'tır. Diller Hz. Adem'e bizzat Allah tarafından vahy ve ilham yoluyla öğretilmiş, ondan da çocuklarına intikal etmiştir. Dolayısıyla dillerin doğmasında insanoğlunun bir fonksiyonu yoktur. Genellikle Eş'arî ekolü tarafından benimsenen bu görüşün en büyük delili, "Ve alleme Ademe'l-esmâe... "Allah, Adem'e bütün isimleri (eşyanın adlarını ve ne işe yaradıklarını) öğretti." (Bakara, 31) ayetidir. Allah Teala'nın öğretmesi de, Adem (as)'e vahy etmesiyle meydana geldiği gibi; sesleri,

¹ Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fi İlmî Usûli'l-Fıkıh*, thk., T. Câbir Feyyâz el-'Alevânî, Müessesetü'r-Risâle, 2. bsk., tsz., I, 181-183.

² Vaz': Bir şeyi başka bir şeye tahsis etmeye denir. Mesela "Ahmet gitti" dediğimiz zaman bu cümle, bize Ahmet'in bir iş yaptığını bildirmiş oluyor. İşte bu mananın anlaşılması cümledeki lafızlardan her birinin belirli bir anlama vaz edilmiş olmasından ileri gelmektedir. bkz., Cürcânî, Seyyid Şerif, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, İst., 1253, s. 11.

harfleri yaratması ve onları insanlara işittirmek suretiyle, insanlar için zarurî bir ilim yaratmasıyla hasıl olur.³ Bu ayete göre, isimleri Allah öğretince, fiilleri ve harfleri de öğretmesi gerekir. Çünkü sadece isimlerle konuşmak mümkün değildir. İsimler, müsemmalarına alamet oldukları için esmâ ismini almışlardır. Öyleyse, fiiller ve harfler de, bir yönüyle aynı şekilde isim sayılırlar. Çünkü onlar da müsemmalarına alamettirler. İsim lafzının söz konusu kısımlardan sadece birine tahsisi ise, lügat ve nahiv bilginlerinin adetidir.⁴

Dil sadece isimlerden oluşmaz, buna kelimenin unsurlarından fiil ve harflerin de dahil edilmesi gerekir. Hz. Adem'e öğretilenler sadece isimler olmadığına göre, neden "Allah Adem'e isimleri öğretti" ifadesi kullanıldı? Suyûtî'nin buna cevabı şöyledir: İsimler, fiil ve harflerden daha kuvvetli ve daha öncelikli olduğu için ayette özellikle isimlerin zikredilmesi yeterli görülmüştür.⁵

Görüldüğü üzere, "Bakara 31. ayeti, Hz. Adem ve meleklerin ancak Allah'ın öğretmesiyle bir şeyler bildiğine delâlet etmektedir" diyen Âmidî, "Allah Teâlâ sesleri ve harfleri yaratmış, onları bir kimseye işittirmiş, onların delâlet ettiği manalar hususunda o kimsede kesin bir ilim meydana getirmiştir" diyerek, dilin bir defada toptan Hz. Adem'e öğretilmiş olduğunu ileri sürer.⁶ Konuyu etraflıca ele alan alimlerden biri de, ayetlerin zâhiri (literal) anlamlarını esas alan İbn Hazm'dır. Ona göre de, söz konusu ayetin zâhiri, doğru olanın, dilin menşeinin tevkifi olduğunu göstermektedir.⁷

Gerek dilciler gerek usulcüler, dilin menşei ile ilgili tartışmalarda hep bu ayeti öne sürmektedirler. Özellikle Eş'arî kelimciler, söz konusu ayeti, "Allah Adem'e

³ Ebû's-Suûd, *Irşâdü Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü l-Hyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz., I, 84.

⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 184-185. Her halükârda isimlerin bir dil içinde yer almaları bir zorunluluk olduğundan, isimlerin öğretilmesiyle bir dilin öğretilmiş olduğu sonucu çıkarılmıştır. Çünkü isim, kelime çeşitlerinden tümünü içine almakta olup cevher ve araz türünden bütün nesne ve manalar için konulmuştur. Bu yönüyle söz, fiil veya nitelik türündeki bütün kavramları zihne taşıyan bir vasıta konumundadır. Dolayısıyla isimlerin müsemmaya delâleti (vazı) tevkîfidir. Çelebi, İlyas, "İsim-Müsemma" mad., *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII, 548-549.

⁵ Bkz., Suyûtî, Celâlettin, *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Lugati ve Envâiha*, thk., M. Ahmed Cadü'l-Mevlâ, Ali Muhammed el-Becavî, M. Ebû'l-Fadl İbrahim, Mısır, tsz., I, 11.

⁶ Âmidî, Seyfüddîn, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk., Seyyidü'l-Cümeylî, Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1984, I, 109. Âmidî bu bağlamda ayrıca En'am, 38; Nahl, 89; Rum, 22; Necm, 23 ve Alak, 3. ayetlerini de aynı paralelde açıklamaya çalışır. Ayrıca karşıt görüşün delillerine de çeşitli cevaplar verir.

⁷ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk., A. Muhammed Şakir, Kahire, 1926, I, 28-29.

eşyanın (ulvî, suffî, cisim ve araz⁸) bütün isimlerini öğretti" şeklinde zâhiri anlamıyla yorumlamaktadırlar. Buna göre, "el-esmâ" lafzı, Allah'ın sonradan yaratmış olduğu ve günümüzde insanların konuştukları dillerin isimlerini kapsamaktadır. Vaktiyle Hz. Adem'in çocukları bu dilleri konuşuyorlardı. Derken Hz. Adem ölüp çocukları dünyanın her tarafına dağılınca, onlardan her biri bu dilleri muayyen biriyle konuşmaya başladı.⁹ Ayrıca ayetteki "küllehâ" lafzı da bu zâhiri yoruma uygun olarak, "Allah, Adem'e eşyanın tüm isimlerini öğretti" şeklinde izah edilmektedir.¹⁰ Çünkü bu "tüm, hepsi" anlamını taşıyan "küllehâ" lafzı, bazen tekit anlamında kullanılmasına rağmen, Arapça'da genellikle "umum mana" ifade eder.¹¹ Yine "el-esmâ" lafzındaki elif-lâm, istiğraka yani genel bir anlama gelmektedir.¹² Ayetteki "allame" fiili ise, öğretmenin belirli bir süre zarfında olmayıp, bizatihi ilkâ ve ilham yoluyla öğretilmesine delâlet etmektedir.¹³ Bu bilgi, bir çaba ve gayretin sonucu elde edilmiş olmadığından hasıl olan bilginin zarurî bir ilim olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla eşyanın isimleri konusunda vahy edilen bilgi, Hz. Adem'in zihninde kesin ve zaruri bir bilgi oluşturacak şekilde doğrudan yaratılmış olmaktadır.¹⁴ İşte böylece Allah Teâlâ'nın konuşulan dili Hz. Adem'e öğretmesi, lafızları vaz edenin kendisi olduğuna delâlet etmektedir.¹⁵ Eşya isimlerinin Hz. Adem tarafından mücerret anlamlarından soyutlanmış olarak bilinmesi meleklerle karşı bir üstünlük olmaz. Bu üstünlük ancak Hz. Adem'in, o isimlerin manalarını ve hangi şeylere "isim" olarak verildiklerini bilmesiyle tahakkuk eder. Onun için müfessirlerin çoğu, ayetteki "el-esmâ" lafzına dayanarak Allah'ın, Adem'e bütün mevcudatın isimlerini delalet ve anlamlarıyla öğrettiğini¹⁶ ileri sürerler. Yani, olmuş ve olacak her şeyin ismini¹⁷, zerresiyle,

⁸ Bkz., Âlûsî, Mamud, *Rûhu'l-Me'ânî fi't-Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1978, I, 224.

⁹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr (Mefâti'hü'l-Gayb)*, Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Mısıriyye, Kahire, tsz., II, 176.

¹⁰ Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'ü li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlimiyye, Beyrut, 1988, I, 194.

¹¹ İbn Hişâm, Abdullah Cemalüddîn b. Yusuf, *Müğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârib*, thk., M. Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, tsz., I, 77; Zerkeşî, Bedrüddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk., M. Ebû'l-Fadl Ebi İbrahim, Matbaatü İsa el-Babî, Mısır, 1977, IV, 317.

¹² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1988, s. 653; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 311; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1973, II, 16.

¹³ Kurtûbî, a.e., I, 192.

¹⁴ Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*, Tibyan Yayınları, İst., 1995, s. 136.

¹⁵ El-Mahallî Celâlüddîn, *Şerhü'l-Celâl li Cemi'l-Cevâmi'*, Mustafa el-Bâbî, 2. bsk., Mısır, 1937, I, 270 (Bennânî'nin Haşiyesi ile birlikte).

¹⁶ Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Dârü'l-Fikr, 1. bsk., Beyrut, 1983, I, 120-122.

¹⁷ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadir*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., I, 64.

vasıflarıyla, fiilleriyle ve bütün yönleriyle öğretti.¹⁸ Müfessirler ayetin bu şekilde yorumlanmasında, vehbî ve universal bir ilmin tebliğini görmekteyler.¹⁹ Bu bağlamda Câhız'ın değerlendirmesi ise şöyledir: Allah'ın ona isimleri öğretip, manaları öğretmemesi mümkün değildir. Gerçekten de bir isim, müsemma (gösterdiği bir anlam ya da zat) olmadan anlamsız ve boş bir kap gibidir. İsimler, beden ve ceset; mana ise, ruh ve can gibidir. Lafız, mananın bedeni, mana ise, lafzın ruhudur. Buna göre, Allah eğer Adem'e manaları olmadan isimleri öğretmiş olsaydı, hareketsiz, cansız ve faydalanılacak bir tarafı olmayan bir şeyi ona bağışlamış gibi olurdu. Ayrıca anlamı olmayan bir lafza, isim denilmesi de zaten doğru değildir.²⁰ Ona göre dil, Allah'ın yarattığı kuvvet, ilham ve öğrenme kabiliyeti verdiği kimseden insanlara ulaşan bir emanettir.²¹

Bu değerlendirmelerden sonra bu ayetin manası, "Bugün alemde bilinen bütün varlıkların isimlerini ona öğretti" şeklinde olur. Bu yorum İbn Abbas ve Mücâhid'den nakledilmektedir.²² Ayetteki, "el-esmâ" lafzında bulunan harf-i tarifen istiğrak (genel bir anlam) kastedildiğini belirlemek için de, bu kelime ayrıca "küllehâ" lafzıyla tekit edilmiştir.²³

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, isimler bir dil içerisinde yer aldıklarından ve de bir dil öğretilmeksizin sadece isimlerin öğretilmesi düşünülmemeyeceğinden bazıları da bu ayete, "Allah Adem'e bütün dilleri öğretti" şeklinde mana vermişlerdir.

Dillerin vahiy ve ilham yoluyla meydana geldiğini kabul edenler, bu görüşlerini teyid etmek amacıyla bir ikinci delil olarak, "Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin değişik olması, O'nun ayetlerindedir..." (Rum, 22) ayetini öne sürerler. Dildeki ihtilaftan maksat, seslerin ve lügatların farklı olmasıdır. Hatta aynı dili konuşan insanların bile lehçe ve şiveleri farklıdır.²⁴ Eğer isimleri vaz eden Allah değil de beşer olsaydı, herkesin kalbinde olan bilgiyi arkadaşına öğretmesi gerekirdi. Öğretme ise, ancak anlatma veya yazma ile olabilir. Bu da başka bir öğretmeyi

¹⁸ İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dârü İhyai't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1969, I, 73.

¹⁹ Kılıç, Sadık, *Benliğin İnşası*, İnsan Yayınları, İst., 2000, s. 197.

²⁰ Câhız, Amr b. Bahr b. Osman, *Resâilü Câhız*, nşr., Abdusselâm Harun, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1965, I, 262.

²¹ Câhız, *el-Hayavân*, thk., M. Harun, Beyrut, tsz., I, 348.

²² Bkz., Taberî, İbn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1989, I, 215-216.

²³ İbn Aşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dârü't-Tunûsiyye, Tunus, tsz., I, 409.

²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 186; Kurtûbî, a.e., XIV, 13.

gerekli kılar ki, sonuçta teselsül meydana gelirdi.²⁵ Yine eğer diller bir anlaşma ve ittifak sonucu meydana gelmiş olsaydı, herhangi bir kelimenin hangi anlamda kullanıldığını izah etmek için ikinci bir anlaşmaya ihtiyaç duyulurdu. Halbuki böyle bir şeyi tasavvur etmek imkansızdır.²⁶

Dillerin menşeinin tevkifi olduğunu iddia edenlerin tutunduğu diğer bir delil ise, “Bu (putlar) sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir” (Necm, 23) ayetidir. Bunun bir benzeri de, “Siz Allah’ı bırakıp sadece sizin ve atalarınızın taktığı (birtakım anlamsız) isimlere tapıyorsunuz. Allah onlar hakkında herhangi bir delil indirmemiştir...” (Yusuf, 40) ayetidir. Bu ayetlerde, bir kavim peygamberlerden öğrenmeden bazı şeylere, kendilerine göre isim taktıkları için Allah tarafından kınanıyor. Eğer dili yani esmâyı vaz eden Allah Teâlâ olmasaydı, bu kınama doğru olmazdı.²⁷ Allah Teâlâ bir kavmi, yeni yeni isimler ihdas ettiklerinden dolayı kınamıştır. Şu halde bu isimler, vahy ve ilham yoluyla değil de anlaşma yoluyla meydana gelmiş olsalardı, bu ayetlerde böyle bir kınama ve tenkit yapılmazdı. Ancak bu istidlâl şekli zayıftır. Çünkü, Allah’ın kavmi kınaması, bazı şeylere yeni yeni isimler bulduklarından değil, putlara “ilah” ismini vermelerinden dolayıdır.²⁸ Aslında burada kınama, isimlendirmeye değil, bazı şeyleri kutsallaştırıp onlara tapınmaya ve bu putlara böylece “ilah” isminin verilmesinedir.

Bu görüşü savunmak için birtakım akli deliller de öne sürülmüştür. Bunlardan biri şudur: Hususi lafızların, hususi manalara ait oluşları ancak söylemekle mümkün olur. Eğer bu lafız, onlar tarafından yeni bir vaz ile konulmuş olsaydı, her vaz’dan önce başka bir vaz’ın olması ve bu durumun zincirleme olarak sonsuza kadar devam etmesi gerekirdi. Böyle bir durum söz konusu olmadığına göre, lafızların Cenab-ı Allah’ın öğretmesiyle meydana geldiğini kabul etmek gerekir.²⁹

Bakara 31. ayetini “Allah Adem’e bütün dilleri öğretti” şeklinde yorumlayanlar; “Rahman Kur’ân’ı öğretti, insanı yarattı, ona Beyânı öğretti” (Rahman, 1-4) ayetindeki “insan” dan maksadın Hz. Adem; “Beyân” dan maksadın ise, “el-esmâ” olduğunu ileri

²⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 110; el-Urmevî, Sirâcüddîn Mahmud b. Ebi Bekr, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk., Abdulhamid, Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, 1. bsk., Beyrut, 1988, I, 195.

²⁶ Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Deniz Kuşları Matbaası, Konya, 1969, s. 24.

²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 185-186.

²⁸ Kurtûbî, a.e., IX, 126.

²⁹ Râzî, *Mefâtiḥ*, I, 22; Benzer ifadeler için ayrıca bkz., İsnevî, Cemalüddin, *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Vusûl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1982, II, 24.

sürdüklerinden böyle bir yorum yapmışlardır.³⁰ Buna karşın diğer bazı müfessirler ise, “insan” kelimesini bütün insanları temsilen cins isim olarak ele almışlar, buna paralel olarak “Beyân” lafzını da, “insanın konuşma kabiliyeti” şeklinde açıklamışlardır³¹ ve çoğunluğun görüşü de budur.³² İnsan Beyân sahibi bir canlı olduğu için bu önemli vasıf, onu diğer canlılardan ayırmaktadır.³³ Güzel, ikna edici ve büyüleyici söz söyleme vasfı sadece insana özgü olup, onu diğer canlılardan ayırır.³⁴ Ayrıca ayette ifade edilen “İnsan” dan maksadın Hz. Muhammed, “Beyân” dan maksadın ise, “Onda her şeyin Beyânı vardır” (Nahl, 89) ayetine dayanılarak Kur’ân olduğu da söylenmiştir.³⁵

Aslında ayetteki insan lafzının dil açısından bütün insan türünün ismi olması câizdir. Buna göre, “Ona Beyânı öğretti” demek, ona temyiz etme yeteneğini vererek insanı bütün canlılardan bu Beyân gücüyle üstün kıldı anlamındadır.³⁶ Nitekim Zemahşerî de, benzer bir değerlendirme yaparak, Yüce Allah insanı, diğer canlılardan ayıran özelliğin Beyân olduğunu ifade etmiştir. Beyân, insanın içinde olanı ifade eden fasih bir sözdür.³⁷ der. Diğer taraftan Zerkeşî de, “Ona Beyânı öğretti” ayetinde *atıf vav*’ının düşmesinin teknik bir sebebine vurgu yaparak, “Yüce Allah Beyânı öğretmeyi, insanı yaratmaya eşit kılmış ve bu sebeple “Beyânı öğretti” ayetini, “insanı yarattı” ayetinin bir açıklaması gibi ifade etmiştir. Çünkü insan düşünen, konuşan (nâtik) bir canlıdır.³⁸

Beyân, düşünebilme ve konuşabilme melekesi, insanoğlunun kendisinde doğuştan var olan bir yetenektir. Bu nedenle bazı müfessirler, Bakara, 31. ayetinden, Allah’ın insanlara dildeki sözcükleri değil, dil yeteneğini, ifade etme gücünü verdiğini anlarlar. Mesela Muhammed Esed, “Tüm isimlerin bilgisinin, bu anlam örgüsü içinde

³⁰ Mâverdî, Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed, *en-Nüketü ve'l-Uyûn (Tefsîrü'l-Mâverdî)* thk., es-Seyyid b. Abdulkasım, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. bsk., Beyrut, 1992, V, 423.

³¹ Râzî, *Mefâtiḥ*, XXIX, 85.

³² Bkz., Mâverdî, a.e., a.y; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, V, 131.

³³ Kurtûbî, a.e., XVIII, 100. En isabetli görüş budur. Çünkü ayetin başında Allah’ın Kur’ân öğretmesinden bahsedilmektedir ki, bundan maksat Kur’ân tilavetidir. Tilavet için de, insanın rahatça harfleri mahreçlerinden çıkarabilmesi, onları kolay bir şekilde telaffuz edebilmesi gerekir. Bu da onun “Beyân” sahibi olmasını gerekli kılar. Bkz., İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 270.

³⁴ Câbirî, Muhammed Abid, *Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî*, çev: Burhân Köroğlu ve diğerleri, (Arap İslam Kültürünün Akli Yapısı) Kitabevi Yayınları, İst., 1999, s. 24-25.

³⁵ Bu görüş zayıftır. Bkz., Şevkânî, a.e., a.y.

³⁶ Cabirî, a.e., a.y.

³⁷ Zemahşerî, Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvi fi Vucûhi't-Te'vil*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., IV, 443; Ebû's-Suûd, *İrşâd*, VIII, 176.

³⁸ Bkz., Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 312.

mantıkî tanımlama ve dolayısıyla kavramsal düşünme melekesine delâlet ettiğini” söyler.³⁹ Yine çağdaş müfessirlerden İbn Aşûr, bu ayeti açıklarken, bunun, dillerin tevkîfi olduğuna delil olamayacağını belirterek Rahman Suresinin 3 ve 4. ayetlerine atıf yaparak, “Ona Beyânı öğretti” ifadesinin, Allah’ın insanda konuşma gücünü yarattığını ve onu eşyaya isim vermeye, dil vaz etmeye muktedir kıldığını söyler.⁴⁰

Görülüyor ki, Bakara 31. ayetinde geçen “ta’lim-i esmâ/isimleri öğretme”nin, Rahman 4. ayetindeki “ta’lim-i Beyân/Beyanı öğretmek” ile tefsir edilmesi daha isabetli bir yaklaşım olmaktadır. Çünkü Adem’e öğretilenler, ihsan yoluyla mümkün olduğu gibi öğrenme yeteneğinin verilmesi suretiyle de olur. Bu durum ayette “talim” kavramıyla ifade edilmektedir.⁴¹

Dilin deneme yanılma yoluyla değil, bir ilham ve zaruri bir ilim suretiyle⁴² yani ilahi bir öğreti ve talim yoluyla Hz. Adem’e öğretilmiş olduğunu ileri süren bu görüşün hararetli savunucularından biri, hiç şüphesiz İbn Fâris’tir. Fars asıllı olmasına rağmen Şu’ûbiler’e karşı gayet katı bir Arap taraftarı olarak tanınmıştır.⁴³ Arapça’nın bütün dillerin en zenginini ve en üstünü olduğunu savunan bu meşhur dilci, bu noktadan hareketle “Allah’ın Arap dilini Beyân özelliğiyle üstün tutması, diğer dillerin ondan daha aşağı seviyede olduğunu gösterir”⁴⁴ demiştir. Yine Kur’an’ın Arapça ile indirildiğini delil getirerek Arapça’nın belâğat ve fesahatını öven zenci asıllı el-Câhizî⁴⁵; ve yine Fars asıllı olmasına rağmen Arapça’nın diğer dillere karşı üstünlüğünü savunan ünlü dilbilimci İbn Kuteybe’yi aynı kategoride zikredebiliriz.⁴⁶ Türk asıllı Zemahşeri’nin de benzer düşünceleri vardır.⁴⁷

Eş’arî, Bâkillâni,⁴⁸ Cübbât⁴⁹ ve el-Ka’bî, özellikle de İbn Hazm tarafından savunulan bu anlayış, bu düşüncenin, kelimenin lafzî ve zahîrî anlamıyla mukayyet

³⁹ Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, (Meâl-Tefsîr) İşaret yayınları, İst., 1997, s. 11-12.

⁴⁰ İbn Aşûr, *et-Tefsîrü’t-Tahrîr*, I,411.

⁴¹ Mevdûdî, Ebû’l-A’la, *Tefhîmü’l-Kur’an*, (*Kur’an’ın Anlamı ve Tefsîr*), İnsan Yayınları, İst., 1986, I, 55.

⁴² Bilmen, Ö. Nasuhi, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâlî Alisi ve Tefsîri*, Bilmen Yayınları, İst., tsz., I, 38.

⁴³ Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşaret Yayınları, İst, 1992, s. 284.

⁴⁴ İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî*, thk., es-Seyyid Ahmed Sakar, Matbaatı İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1977, s. 16 vd.

⁴⁵ Kılıçlı, Mustafa, a.e., s. 240. Ayrıca bkz., Cürcânî, Abdulkahir, *er-Risâletü’s-Şâfiye fi’l-İcâz*, thk., M. Halefullah, M. Zeğlul Selâm, Dârü’l-Marîfe, 2. bsk., Kahire, 1956, s. 118 (*Selâsü Resâil fi’l-İcâz* içinde).

⁴⁶ Kılıçlı, Mustafa, a.e., s. 254.

⁴⁷ Kılıçlı, Mustafa, a.e., s. 288.

⁴⁸ Bkz., K. Ebubekr Muhammed et-Tayyib, *İcâzu’l-Kur’an*, şrh., Muhammed Şerif, Dâru İhyâi’l-Ulûm, Beyrut, 1990, s. 81.

ve sınırlı olduğunu belirtir. Bu yolla düşünce, lafzın ilk delâlet çerçevesi ile kayıt altına alınır. Tarihsel gerçekliğe uygun bir anlam bilim kurmanın yolu tıkanır.⁵⁰

Öte yandan Kitab-ı Mukaddes'de, dilin kaynağı ile ilgili olarak şöyle denilmektedir: "Rab Allah her kır hayvanını ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı ve onlara ne ad koyacağını görmek için Adem'e getirdi ve Adem her birinin adını ne koydu ise, o canlı mahlukun adı o oldu"⁵¹ Böylece ilk insan, Tanrı'nın verdiği görev ve yetki ile onları öyle isimlendirmişti.⁵² Hıristiyan kilisesinin teşekkülünden beri, bütün kilise ileri gelenleri bu hükmü dogmatik bir şekilde kabul etmişlerdir. Ancak bu durumda dillerin ittifak ve ıstılah sonucu meydana gelmiş olduğu tabiatıyla söylenemez.⁵³ Bu ayetlerde dilin tevkîfi olduğuna açık bir delâlet yoktur.⁵⁴ Aksine yirminci cümlede Adem'in hayvanlara isim vermesinden bahsedilmektedir.⁵⁵ Bu, Adem vahiyle değil kendisine verilen yetenek ile nesnelere isim koydu demektir. Dilin tarihi seyri incelendiğinde İbrânîlerde de dilin tevkîfi olduğunu ifade eden Kitab-ı Mukaddes'tekine benzer tespitlere rastlanmaktadır. Onlara göre de, bütün canlılar, Adem'in onları çağırış şekline göre isim almışlardır.⁵⁶

Diğer yandan batı dünyasında dilin doğuştan doğal mı (physei), yoksa insanlar tarafından konma, yapma mı (thesei) olduğu konusu yüzyıllarca tartışılan bir sorun olmuştur. Eski Yunanda Herakleitos, Demokritos, Aristoteles gibi düşünürler dil felsefesi, dilbilim, dilbilgisi konu ve kavramlarına eğilmişlerdir. Günümüze gelinceye kadar dünya üzerindeki dil çalışmalarında her toplumun ana dilinin öğretilmesi yanında dinlerin temel dillerinin (Hindistan'da Sanskrit, Avrupa'da Latince, Doğu dünyasında Arapça) öğrenilmesi ve incelenmesi isteği önemli bir itici güç olmuştur.⁵⁷ Bu kadar uzunca zamana rağmen konuyla ilgilenen dilbilimciler, düşünürler, usulcüler ortak bir noktada buluşmamışlardır. Mesela batı aleminde bazı düşünürlerin

⁴⁹ Mu'tezile'den el-Cubbâî, Bakara, 31. ayetinin te'vili karşısında bayağı zorlanmış dolayısıyla hiç değilse dillerin aslının tevkîfi olduğunu söylemiştir. Çünkü resul gönderip insanları sorumlu tutmak için bir dilin öğretilmesi gerekmektedir. Bkz., Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İttihâcu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut, tsz., s. 72.

⁵⁰ Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'ânı Anlama Sorunu*, İhtar Yayıncılık, İst., 1999, s. 90.

⁵¹ *Kitabı mukaddes*, Tekvin, 19-20.

⁵² Porzig, Valter, *Dil Denen Mucize*, çev: Vural Ülkü, T.D.K. Yay., Ankara, 1995, s. 7.

⁵³ Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 36.

⁵⁴ Vâfi, Ali Abdulvâhid, *İlmü'l-Lüğa, Dâru Nehde*, 9. bsk., Mısır, tsz., s. 98.

⁵⁵ Antâkî, Muhammed, *Dirâsât fi Fikhi'l-Lüğa, Dâru Şarki'l-Arabi*, 4. bsk., Beyrut, tsz., s. 48.

⁵⁶ Özcan, Başkan, *Linguistik Metodu, Çağlayan Kitabevi*, İst., 1967, s. 7.

⁵⁷ Aksan, Doğan, *Anlambilim*, Engin Yayınevi, Ankara, 1999, s. 16-17.

dilbilimcilerin aksine kiliseyle paralel düşündüğünü görüyoruz. Mesela Hamann, dilin insana tanrı tarafından verildiğini, tanrının bir mucizesi olduğunu söyler. Ona göre dil, düşünülmüş kavramlar için konmuş uzlaşım sal göstergelerin bir toplamı değil, her yerde açık ve gizli, görülür ve görülmez olarak bizi çevreleyen aynı bir ilahî yaşamın simgesi ve yankısıdır.⁵⁸ Dilin ilk insanla birlikte ortaya çıktığını söyleyen Ernest Renan da, "İlk insanın bir derecede konuşmaktan mahrum olduğunu, konuşma yeteneğini daha sonraki bir safhada elde ettiğini düşünmek hayal ürünüdür. İnsan doğası (özü) gereği konuşan bir yaratıktır" demekle bu görüşe yaklaşmaktadır.⁵⁹ Diğer bazı yaklaşımlara göre dil tanrısal bir görüntüdür. Allah'ın bir armağanıdır. Tabiatüstü bir yetenek ve aşkın bir belirtidir. İnsanın fıtratında bulunan bir gizli gücün belirtisidir. İnsan ruhunun düzenleştirilmiş ve kendiliğinden içten gelen bir yansımasıdır.⁶⁰

Çağımızda dilbilimsel alanda yeni bir yöntem geliştiren Chomsky'e göre, her normal çocuğun dili kolayca ve otomatik olarak öğrenmesinin sebebi, insan beyinde dili inşa eden genetik kopya veya temel dil planının bulunmasıdır. Chomsky, bu palana "evrensel gramer" adını verir. Dünyanın her yerinde çocukların aşağı yukarı aynı yaşlarda konuşmaya başlıyor olmaları Chomsky'nin kuramını desteklemektedir.⁶¹

B. Istilâh Ve Tevâdu (Uzlaşma Ve Uyuşma) Nazariyesi

Bu görüşe göre diller, insanlar arasındaki uzlaşma ve uyuşma sonucunda meydana gelmiştir. İnsanlar, "Şuna şu ismi verelim; buna şu ismi verelim" diye anlaşmışlar ve bu usul üzerine bütün eşyaya isimler vermişlerdir. Zaten dil sosyal bir olgudur. Diğer olgular gibi toplum içinden çıkar, gelişir ve toplum tarafından benimsenir.⁶²

Ünlü İslam filozofu Farabî dilin oluşmasını şöyle açıklamaktadır: "Önce karşılıklı iletişimde, ses ya da lafızlardan birinin bir anlamı göstermede kullanılmasında uzlaşılır. Konuşan, bu ses ya da lafzı kullanır, dinleyen de ezberler

⁵⁸ Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1998, s. 61.

⁵⁹ Kayaalp, İsa, a.e., s. 192.

⁶⁰ Dilaçar, Agop, *Dil, Diller ve Dilcilik*, T.D.K. Yayınları, Ankara, 1968, s. 7; Dilin türeyişi konusunda batılı düşünürlerin görüşleri için bkz., Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 36 vd; Özden, Ragıp, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, T.D.K. Yayınları, Ankara, 1944, s. 43 vd.

⁶¹ Bu yeni yöntem hakkında daha fazla bilgi için bkz., Kottak, Conrad Phillip, *Antropoloji (İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış)*, çev: Heyet, Ütopya Yay., Ankara, 2002, s. 517-518.

⁶² Vâfi, Ali, *İlmü'l-Lüğa*, s. 96.y

ve başkasıyla konuşurken bu lafzın aynısını kullanır. Böylece her ikisi de bu lafzın kullanılmasında uzlaşmış olurlar.”⁶³ Diğer yandan dünyada var olan durumları, nesnelere, varlıkları gösteren ve ifade eden dil göstergesinin uzlaşım özelliği de, dilin doğuştan olmadığı ve toplum tarafından aktarılan bir iletişim aracı olduğu gerçeğini vurgular.⁶⁴ Dilin önemli bir kısmının da bu şekilde meydana geldiği kuşkusuzdur. Bu nedenle birçok dilbilimcinin bu teoriyi desteklediğini görüyoruz. Mesela meşhur edip ve şair el-Hafacî de, dilin bir uzlaşma sonucu meydana geldiğini söyleyenler kafilesine katılır.⁶⁵ Ünlü dilbilimci Ferdinand Saussure de, dilin, bir sözleşme ve uzlaşmadan meydana geldiğini söyler.⁶⁶

Eğer bütün diller Allah tarafından talim buyurulmuş olsaydı, peygamberlerin gönderildikleri toplumlardan daha önce o dillerin mevcut olması gerekirdi. Şöyle ki; bir peygamber, toplumunun ilk ferdi olamaz. Çünkü, onlar hak yoldan ayrılan insan topluluklarını doğru yola sevk etmek için gönderilmişlerdir. Nitekim Yüce Allah, “(Allah’ın emirlerini) onlara iyice açıklasınlar diye, her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik...” (İbrahim, 4) buyurmuştur. Bu buyruğa göre, bütün peygamberler ancak kendi kavimlerinin dili ile gönderilmiştir. Bu da, dillerin peygamber gönderilmeden önce var olmasını gerektirir. Öyle ise, diller ıstılahî yoldan meydana gelmişlerdir.⁶⁷ Dilin toplumsal uzlaşım ve aktiviteyle oluştuğunu söyleyen bu görüş, Bakara 31. ayetindeki “talim” olgusunu, dil icat etmek ve sözcükler türetmek, böylece nesnelere tanımlamak konusunda, insana fitrî bir üstünlük, yaratıcılık yeteneğinin verilmesi ile açıklama eğilimindedir.⁶⁸ Bu bağlamda Mutezilî meşhur bir filozof olan İbn Cinnî’nin değerlendirmesi şöyledir: “Her ne kadar bazı nasların zâhiri, dilin menşeinin tevkîfî olabileceğine işaret ediyorsa da, esasen dil, toplumsal bir etkinlikten doğmuş, uzlaşım ve uyuşuma dayalı olduğundan bir defada oluşmayıp zamanla meydana gelmiştir.”⁶⁹ Bu görüşü paylaşanlar, Bakara 31. ayetini,

⁶³ Farabî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1970, s. 137-138.

⁶⁴ Kıran, Zeynel-Kıran, Ayşe, *Dilbilime Giriş*, 2. bsk., Seçkin yay., Ankara, 2002, s. 61.

⁶⁵ el-Hafacî, İbn Sinan, *Sırru'l-Fesâha*, thk., Abdu'l-Mute'âl es-Sâidi, Kahire, 1953, s. 32.

⁶⁶ Saussure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev: Berke Vardar, Birey-Toplum Yay., Ankara, 1985, s. 13.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtih*, XIX, 80; *el-Mahsûl*, I, 187.

⁶⁸ Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'anı Anlama Sorunu*, İhtar Yayınları, İst., 1999, s. 90.

⁶⁹ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinni, *el-Hasâis*, thk: M. Ali en-Neccâr, Dârü'l-Hüda, 2. bsk., Beyrut, 1952, I,40; Benzer görüşler için bkz. Kalın, Faiz, *Kur'an'da Zaman Kavramı*, Erzurum, 2001, s. 83-84, (Basılmamış Doktora Tezi).

“Allah, Adem’e eşyaya isim verebilme gücünü verdi”⁷⁰ şeklinde yorumlamışlardır. Bu sebeple “talim-i esmâ” dan maksat, Adem’e, lafızları konuşabilme ve eşyaya isim verebilme gücünün verilmesidir.⁷¹ denilmiştir. Böylece Hz. Adem, Allah tarafından büyük bir bilgi yeteneğine sahip kılınmış⁷², bu yeteneği ile eşyaları isimlendirmiştir. Meşhur müfessir Elmalılı ise, bu ayeti her iki görüşe yaklaştıracak bir şekilde yorumlamıştır: “Ya o esmâyı Allah kendisi vaz edip Adem’in ruhuna nakş ve ilham etti veya Adem’e bunları lüzumunda vaz edip kullanacak bir istidâd-ı mahsusu hâiz bir ruh nefhini takdir etti ki evveli zahir, ikincisi muhtemeldir.”⁷³

Mutezilî kelimciler bu noktada kelamdaki ilke ve hareket noktalarına bağlı kalarak uzlaşma görüşünü ileri sürmüşlerdir. Eş’arî kelimciler ise, aynı sebepten dolayı fikhî ve kelimî doktrinlerinin zorunlu kıldığı ilahî bir belirleme fikrini benimsemişlerdir.⁷⁴ Çünkü onlara göre, “İslamî epistemoloji, bütün bilgi Allah’ın bilgisidir öncülü ile başlar. Allah, ilk insan olan Hz. Adem’e her şeyin ismini bildirmiştir.⁷⁵ Şu halde her iki grup, yani dilin kaynağının uzlaşma olduğunu ileri sürenlerle, dilin kaynağının ilahi belirleme olduğunu savunanlar, kaynak olarak bir dil koyucunun varlığını kabul etme noktasında fikir birliği içindedirler.

Mutezile ile Eş’arî’ler arasındaki belli başlı tartışmalardan biri de, Allah’ın isimleri ve sıfatları konusunda yoğunlaşmıştır. Mutezile’ye göre, ilahi kelam, Allah’ın fiil sıfatlarındandır kadim değil hadistir ve de kendisiyle kaim değildir. Eş’arîler’e göre, Allah’ın kelamı, O’nun zatî sıfatlarındandır, kadimdir ve de Allah’ın zatı ile kaimdir. Her iki ekolün ilahi kelamın tanımı hususunda bu görüş ayrılıklarının bir uzantısı olarak “Dilin aslı tevkîfî (ilahi) midir yoksa ıstilahî (beşeri) midir” tartışması çıkmıştır. Allah’ın kelamı, zatî ve kadim bir sıfattır diyen Eş’arîler dilin ilahi bir öğretisi sonuca meydana geldiğini söylerler. Mutezile ise sıfatlar bahsindeki ilkelerine bağlı kalarak bunun aksini savunmuşlardır.⁷⁶

⁷⁰ Bkz., İbn Cinnî, a.e., I, 41; Vaffî, Ali, *İlmü’l-Lüğâ*, s. 98.

⁷¹ İsfehânî, Râğıb el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, Kahraman Yayınları, İst., 1986, s. 514.

⁷² Fazlurrahman, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu, (Bilginin İslamileştirilmesi)* çev: Mevlüt Uyanık, Fecr Yayınevi, Ankara, 1991, s. 134.

⁷³ Elmalılı, M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, His Matbaacılık, İst., 1970, I, 308-309.

⁷⁴ Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akli Yapısı*, s. 55; Her iki görüşün delilleri hakkında geniş bilgi için bkz., Suyutî, *el-Müzhir*, I, 8-27.

⁷⁵ Muhammed Arif, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Model Kurmada Bazı Metodolojik Meseleler*, çev: Mehmet Paçacı, Mevlüt Uyanık, Fecr Yayınevi, Ankara, 1991, s. 35.

⁷⁶ Geniş bilgi için bkz., Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 527 vd. Ayrıca bkz., Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İttihâcu’l-Aklî fi’t-Tefsîr*, s. 70 vd.

Diğer yandan dillerin kaynağının, insanların ortaklaşa ürettikleri bir kurgu olduğu düşüncesi, Kur'ân'ın -bir kelam olmakla birlikte- mahluk olduğu görüşüne sıcak bakmaktadır. Buna mukabil, Kur'ân'ın mahluk olmadığı düşüncesi de, dillerin kaynağının ilahî bir öğretme ve ilham olduğu fikrine kapı açmaktadır. Bu sebepten dolayı Kur'ân'ın mahluk yani sonradan yaratılmış olduğunu söyleyen Mu'tezile, dilin kaynağının insanların ortaklaşa ürettikleri bir kurgu olduğunu benimsemişken, Eş'ârîler ise, Kur'ân'ın mahluk olmadığını söylerken genellikle dilin kaynağının ilahi bir öğretme, ilham ve Allah'ın Peygamberi vasıtasıyla bildirmesi olduğunu kabul etmişlerdir.

Bu noktadaki tartışmalar başka bir açıdan yine, dillerin kaynağı tartışmasını alevlendirmiştir. Allah'ın zatına, Kur'ân'da ya da hadislerde kullanılmamış isim ve sıfatların izafe edilemeyeceğini savunanlar, ismin müsemmaya yani isim olduğu anlama delâletinin ilahi bir belirleme ve öğretme konusu olduğunu düşünmektedir. Diğer grup ise, dilin aslının insanların ortaklaşa ürettiği bir kurgu olduğu görüşüne dayanarak bunun tersini savunur.⁷⁷

C. Ses Taklidi Nazariyesi

Bu nazariye, dillerden her birinin teşekkülündeki baş âmilin ses taklidi olduğunu ileri

sürmektedir. Şu halde dil, ses çıkaran bütün eşyayı ve yaratıkları taklit yoluyla meydana gelmiştir. Kükremek, havlamak, gürlemek, vızlamak, çatırdamak gibi. Böylece, dilin en küçük birliğini teşkil eden kelimeler meydana gelmiştir.⁷⁸ İbn Cinnî bu düşünceye temas ederek "Bazıları da, bütün dillerin esasının, işitilen seslerden oluştuğuna kani oldular. Rüzgar hışıltısı, merkebin soluması, karga sesi, at kişnemesi, geyiğin melemesi gibi sesler, dillerin tezahürüne (oluşumuna) temel olmuştur." der.⁷⁹ Mısırlı dilcilerden Ali Abdulvahit Vafi, bu yaklaşımı, akla en yakın görüş olarak nitelemektedir.⁸⁰

Hangi dili ele alırsak alalım, o dilde, doğadaki sesleri yansıtmaya, taklit etmeye yönelik öğelere rastlarız. Bu öğeler, insanın bağırımlarını, kükreme, havlama vb. hayvan seslerini yansıttıkları gibi, ses çıkaran her türlü varlığın seslerini vermeye de yönelirler. Türkçe'mizdeki "miyavlamak, havlamak, böğürmek, kükremek,

⁷⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Müçnâ fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd*, Kahire, 960, V, 160 vd.

⁷⁸ Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 14-15; Kılıç, Sadık, a.e., s. 89.

⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 46; Antakî, Muhammed, *Dirâsât fi Fıkhî'l-Lüğa*, s. 50.

⁸⁰ Vafi, *İlmü'l-Lüğa*, s. 96.

melemek..." gibi hayvan seslerini gösteren eylemlere eğilirsek bunların temelde belli seslerin taklidine dayandığını görürüz.⁸¹

İsim ile nesne arasında ses taklidi, sesi aktarma, sesli jest ve ses sembolüğü kavramları ile tasvir edilen bütün ilişki alanı, dilce şekillendirmenin son derece eski bir tabakasını oluşturur. Bu tabaka, yeryüzündeki bütün dillerde ve dil gelişiminin bütün kademelerinde açıkça görülür.⁸²

Konuşmaya başlamadan önce çocukta birtakım bağırmalara rastlanır. Bu sesler herhalde ilk insanların, yıldırım, vahşi hayvan saldırısı ve duyulan acılar karşısında çıkardıkları sesler gibi içgüdüselidir, bunlar zamanla başka insanlar önünde yinelendikçe belli kavramların temsilcisi durumuna gelmiş olabilirler. Böylece, zamanla sözcüklere dönüşen sesler ve ses birleşimleri bir toplumun anlaşma aracı olmuşlardır.⁸³ Bazı Mutezili alimler de, benzer görüşler ileri sürüp dillerinin öğrenilmesinin ilk etapta çocukta olduğu gibi işaret ve karine ile olduğunu söylemişlerdir.⁸⁴

Epiküros'a göre dil, bir uzlaşmanın ürünü olmadığı gibi, bir vazetme sonucu meydana gelmiş de değildir. Duyumların kendisi gibi doğal ve zorunlu olan bir şeydir. Görme gibi, işitme gibi, haz ve acı duyumları gibi başlangıçtan beri insanda bulunan bir şeydir.⁸⁵ Buna göre dil, ya yansıma ve işaret seslerinden, ya haykırı ve ünlemlerden ya da birlikte yardımlaşarak çalışırken vücut hareketlerinin doğurduğu refleks haykırlardan doğmuştur.⁸⁶ Bu durum, insan dilindeki göstergelerin öncelikle sesli olduğunu, yüzlerce yıl boyunca bu göstergelerin salt gösterge özelliği taşıdığını ve bugün de insanların çoğunluğunun okuma bilmeden konuştuğunu unutturmamalıdır bize.⁸⁷ Dil işaretlerden bir nevidir. Bunlar göz veya ses işaretleri olabilir. Bunların bir kısmı kıyas (analogie) ile, bir kısmı da tamamıyla semai bir şekilde anlaşılır şeylerdir.⁸⁸

⁸¹ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, T.D.K. Yayınları, 2. bsk., Ankara, 1998, I, 96.

⁸² Porzig, Valter, *Dil Denen Mucize*, s. 17.

⁸³ Aksan, Doğan, a.e., I, 99.

⁸⁴ Mahallî, *Şerhü'l-Celâl*, I, 271; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hakki min İlmî'l-Usûl*, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1. bsk., Mısır, 1973, s. 12.

⁸⁵ Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, s. 61.

⁸⁶ Dilaçar, Agop, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 9.

⁸⁷ Andre, Martinet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, çev: Berke Vardar, Multilingual Yayınları, 2. bsk., İst., 1998, s. 15.

⁸⁸ Özden, Ragıp, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, s. 44.

Dilin türeyişini tamamen ses yansıması ile açıklamak çok zor. Çünkü yansımadan oluşan dil öğelerinin her dilde söz varlığının ancak küçük bir bölümünü oluşturduğunu biliyoruz.⁸⁹ Sözelimi Türkçe'de bu türden öğelerin sayısı, olsa olsa birkaç yüz kadardır. Buna göre dildeki diğer öğelerin varlığını nasıl açıklayabiliriz? Çünkü, her isimlendirmede nesneyle sözcük arasında ses açısından bir uygunluk bulunmadığı belli bir şeydir.⁹⁰ Mesela köpek İngilizce'de "dog", Fransızca'da "chien", İtalyanca'da "cane", Eski Yunanca'da "skili", Rusça'da "sobaka", Arapça'da "kelb" kelimesiyle yani her dilde başka türlü ifade edilir; fakat çocukların dışında hiçbir yerde kimse köpeğe wau wau (hav hav) demez. O halde bir nesnenin isimlendirilmesi için, tabii ses ilişkisinden başka sebepler de vardır.⁹¹

Dilin kaynakları hususunda ileri sürülen görüşlerden her birinin hiç değilse birer parça gerçek payı taşıdıkları kuşkusuzdur. Her ne kadar dilde ses taklidi öğelerin sayısı fazla değilse de, söz varlığının bir bölümünün bu yolla meydana geldiği herkesçe benimsenebilecek bir gerçektir. Buna, az da olsa, ünlemlere dayanan öğeleri de katabiliriz. Ancak söz varlığının geri kalan bölümleri, nesneyle gösterdikleri şeye, aralarında ses yönünden hiçbir bağlantı bulunmayan öğelerden kurulur. Şüphesiz dilin bir bölümü, uyuşma ve toplumsal uzlaşma ürünü olan öğelerden meydana gelir. Son zamanlarda bazı antropoloji alimlerinin maymunlar üzerinde yaptıkları birtakım deneyler sonucu ortaya attıkları ilginç bir görüş ise; insan dilinin sesler yerine hareketleri temel alan bir sistemden doğmasıdır.⁹²

D. Tevakkuf Nazariyesi

Muhakkik alimlere göre, dilin kökeni ile ilgili teorilere bakınca, her tarafın görüşlerinde belli bir oranda gerçeklik payı vardır. Bu nedenle bu konudaki en güzel tutum ileri sürülen deliller karşısında "tevakkuft"⁹³ etmek, yani hemen kesin bir hüküm vermemek herhangi bir düşünce ileri sürmemek gerekir. Çünkü teorilerle ilgili ileri

⁸⁹ Benzer bir görüş için bkz., el-Mübârek, Muhammed, *Fıkhü'l-Luğati ve Hasâisu'l-Arabiyyeti*, 2. bsk., Lübnan, 1964, s. 187.

⁹⁰ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, I, 96; Dilin kökeni ile ilgili diğer görüşler için bkz., Aksan, Doğan, a.e., I, 97 vd.

⁹¹ Porzig, Valter, *Dil Denen Mucize*, s. 21.

⁹² Geniş bilgi için bkz., Haviland William A. *Kültürel Antropoloji*, çev. Hüsamettin İnanç, Kaknüs Yay., İstanbul, 2002, s. 157-158.

⁹³ Tevakkuft: duraklama, durma, bir noktada durup bekleme, vazgeçme, hüküm vermeme demektir. Bkz., Şafak, Ali, *Ansiklopedik hukuk Sözlüğü*, Temel Yay., 2. bsk. İstanbul, 1996, s. 626. Ayrıca bkz., Ebû Ceyb Sa'dî, *el-Kâmûsu'l-Fıkhî Lüğaten ve Istılâhen*, Dârü'l-Fıkr, Dimeşk, 1982, s. 385.

sürülen delillerin hiçbirisi kesin bir çözüm getirmediği gibi onlardan herhangi birisini tamamıyla reddetmek de mümkün değildir. Dolayısıyla, bu konuda susmak, iyice düşünmek gerekir. Aksi bir davranış Allah'a karşı söz uydurmak olur. Kadı Ebûbekir, Râzî, Sübkî, Âmidî, Beydâvî, İbn Cinnî⁹⁴ gibi alimlerin görüşü budur. Gazali konuyu delilleriyle inceledikten sonra şöyle der: "Bu görüşlerin hepsi imkan dahilindedir. Hiçbirisi hakkında kesin delil yoktur. Eğer "Allah Adem'e bütün esmâyı öğretti" (Bakara, 31) ayeti, dillerin vahye dayandığını göstermiyor mu? Denilirse, bu ayet taşıdığı ihtimaller dolayısıyla kesin bir delil değildir deriz. Çünkü ayetteki "alleme" fiili, ilham manasına gelebilir. Bu takdirde mana "Allah Adem'e ilham etti, o da lafzı vaz etti" şeklinde olur."⁹⁵ Ona göre dil istilahî olabileceği gibi tevkifi olması da mümkündür. Bunlardan birinin vukuuna gelince bu, akıl ile anlaşılacağı gibi, buna dair nakli bir delil de yoktur. Bu bağlamda Râzî'nin değerlendirmesi ise şöyledir: "Lafızların delâletlerinin tevkifi (ilhama dayalı) olduğunu söyleyip kesip atamayız. Bakara 31. ayette, Allah'ın "talim" sözünden ilhamın kastedilmiş olması niçin câiz olmasın? Belki de bu lügatler, Hz. Adem'den önce konulmuştu da, sonra Cenab-ı Allah onları Adem'e öğretmişti diye cevap verilebilir. Ancak Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, dillerin ıstılah olarak meydana geldiklerini kesin olarak söylememiz de mümkün değildir"⁹⁶ Öyleyse bu deliller güçsüz olunca, bütün dillerin hem tevkifi, hem ıstılahî, hem de bir kısmının tevkifi, diğer bir kısmının da ıstılahî olduğunu mümkün görürüz.⁹⁷ Râzî'nin dilde kıyası kabul etmesi de bunun başka bir göstergesidir. O, ayrıca nahiv ve sarf kitaplarının kıyaslarla dolu olduğunu ve bunların kabul edilmesinin herkes tarafından onaylandığını da söyler.⁹⁸

Batıda da benzer değerlendirmelere rastlıyoruz. Mesela son dönemin antropologlarından olan William'ın dilin kökeni ile ilgili tespiti şudur: "Dil, çılgık ya da haykırışların zamanla kelimelere dönüşmesi, doğadaki seslerin taklit edilmesi, ya da insanların bir araya gelerek nesnelere teker teker isim vermelerinden doğmuştur." şeklindeki teorilerin kanıtı pek azdır. Bugün daha fazla kanıtı sahip olmamıza rağmen hala insan dilinin nasıl ve ne zaman geliştiğini kesin delillerle ispat

⁹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 3; Beydâvî, Nasirüddin, *Minhâcü'l-Vusûl fi Ma'rifeti İlmî'l-Usûl*, thk., el-Mecdûb, Âlemü'l-Kütüb, 1. bsk., Beyrut, 1985, s. 44; Mahallî, *Şerhü'l-Celâl*, I, 271; Urmevî, *el-Tahtîl*, I, 195; Şevkânî, *İrşâd*, s. 14.

⁹⁵ Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1322-1904, I, 320-322.

⁹⁶ Râzî, *Mefâtiḥ*, I, 22-23.

⁹⁷ Râzî, a.e., I, 23.

⁹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 343.

edemiyoruz. Yapabildiğimiz tek şey, konu ile ilgili spekülasyonlar üretmekten ibarettir.⁹⁹

Sonuç

Bakara 31. ayetiyle istidlal ederek, dilin kökeninin tevkîfi olduğunu ileri sürenlerin bir kısmı, Hz. Adem'e bütün eşyanın isimlerinin yani bütün dillerin öğretildiğini, Adem ile beraber çocuklarının da, bu dilleri konuştuklarını iddia ederler. Ancak daha sonraları Hz. Adem'in çocukları dünyaya yayılıp, onlardan her birinin bu dillerden sadece birini konuşmayı sürdürünce diğer dilleri unuttuğunu böylece onlardan her birinin belirli bir dilde karar kıldığını söylerler.

Diğer bir kısım ulema ise, tevkîfin başlangıçta tek bir dil üzere vaki olduğunu, diğer dillerin daha sonraları ortaya çıktığını öne sürerler. O zaman da, Hz. Adem'in hangi dili konuştuğu sorusu ortaya atılır. Dillerin dili, dillerin anası olan kutsal dil hangi dildir? Dillerin bir tek dile irca edilmesi, haliyle ilk kutsal dilin hangisi olduğu meselesini gündeme getirmiş, her din mensubu, ilk dilin kendi kutsal kitabının dili olduğunu iddia etmeye başlamıştır. Mesela, Yahudiler için İbrânice, kilise babaları için Latince, herhangi bir dil değil, açıkça kutsal bir dildir. Yine Hindistan'daki Brahmanlar, kendi dillerinin kutsal olduğunu kabul ederek onda tanrısal bir kuvvet görmüşlerdir.¹⁰⁰ Ayrıca Süryanice'nin, hatta Yunanca'nın kutsal olduğu iddialarını da görmekteyiz. Aynı durum Arapça için de söz konusu edilmektedir. Buna göre Allah, Adem'e Arapça'yı öğretmiş, Kur'ân'ı da Arapça olarak indirmiştir.¹⁰¹ Öyle ise, ilk dil Arapça'dır. Hz. Adem Arapça konuşmuştur. Diğer diller daha sonraları ortaya çıkmıştır. Çünkü Kur'ân, Allah kelimidir, kadimdir ve Arapça'dır.¹⁰² Bu durum, Arapça lisanının da kadim olmasını gerektirmez. Arapça, Allah'ın lisanı değildir. Kur'ân'da lisan kavramı, bir kavme, bir topluluğa, bir metne izafetle geçmekte olup fakat¹⁰³ hiçbir şekilde Allah'a izafetle geçmemektedir. Dolayısıyla İslam düşüncesi geleneğinde "lisânullah" diye bir kavram mevcut değildir. Buna mukabil Kur'ân'da kelimelâfız, Allah'a izafetle kullanıldığından¹⁰⁴ "kelâmullah" kavramı meşhur olmuştur.

⁹⁹ Bkz., William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, s. 155-156.

¹⁰⁰ Cündioğlu, Düccane, *Anlamin Buharlaşması*, s. 137.

¹⁰¹ Bkz., Yusuf, 12/2; Nahl, 16/103; Ra'd, 13/37; Taha,20/195; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3, 44; Şura, 42/7; Zuhuruf, 43/3; Ahkaf, 46/12.

¹⁰² Ali Dede, Alaaddin el-Bosnevî, *Muhâderâtü'l-Evâil ve Müsâmeretü'l-Evâhir*, 2. Bsk., Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1978, s. 22.

¹⁰³ Bkz., İbrahim, 14/4; Nahl, 16/103; Rum, 30/22; Şuara, 26/195; Ahkaf, 46/12.

¹⁰⁴ Bkz., Bakara, 2/75; A'raf, 7/144; Tevbe, 9/6; Fetih, 48/15.

Arapça'ya Allah'ın lisanı diyemeyiz. Allah bundan münezzehtir. Nitekim Gazalî, Kur'an'ın Arapça okunuşunun hak, kendisinin kadim olduğunu, mahluk olmadığını belirterek, bundan Arapça'nın da kadim olduğu sonucunu çıkaramayız. Kur'an'ın kendisi kadimdir, gayr-ı mahluktur. Arapça oluşu değildir¹⁰⁵ der. Kur'an, Allah'ın kelamı olduğundan elbetteki kulların sözüne benzemez. Dolayısıyla Kur'an'ın mucize olmasının sebebi de, onun Arapça olmasından ziyade Allah tarafından indirilmiş olmasındadır.

İbn Hazm, Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesinin, peygamberin ilahî mesajı, kendi toplumuna anlatmasından başka bir amaç taşımadığını ifade etmektedir.¹⁰⁶ İbrahim 4 ve Duhan 58 ayetleri bunu açıkça teyit etmektedir. İbn Hazm, bu noktadan hareketle, dilde üstünlük aramanın saçma olduğunu, böyle bir düşüncüyü savunabilmek için nassın otoritesine baş vurulması gerektiğini, oysa bu konuda hiçbir nassın mevcut olmadığını söylemektedir.¹⁰⁷ Allah Teâlâ Tevrat'ı, İncil'i, Zebur'u farklı dillerde indirip, Hz. Musa ile İbranice konuşmakla, Hz. İbrahim'e sahifeleri Süryanice inzal etmekle dilleri birbirine eşit kılmıştır.

Dilin bir sorun olarak ortaya çıkmasında kutsal metinlerin önemi büyüktür. Metafizik konular insanlar için hep cazibe merkezi olmuş ve kutsal metinlerdeki mesajı anlama arzusu dili ön plana çıkarmıştır. Bu yaklaşım, felsefi düşüncenin oluşmasına da yardımcı olmuştur.¹⁰⁸ Aynı durum Arapça için de söz konusudur. Çünkü Araplar, Kur'an'ı iyi anlamak için ondaki ifadelerin inceliklerini kavramayı nasıl dini bir görev telakki etmişlerse, Müslüman olan diğer kavimler de aynı şekilde Kur'an dilini öğrenmek için ellerinden gelen her çabayı sarfetmişlerdir. Bu durum, Arapça'nın gelişmesine sebep olmuştur. Böylece, dini metinler ve felsefe, tarih boyunca dilin mükemmel bir anlatım aracı olarak gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.

Buna mukabil dini inançlar veya milliyetçi duygular yüzünden bir dilin, bütün dünya dillerinin kökü olarak ileri sürülmesi ise, diller arasındaki bağılıkların gerektiği şekilde ortaya çıkmasını uzun yıllar engellemiştir.¹⁰⁹ Nitekim Jean Perrot, bunu şöyle açıklar: "Tanrı esini olan İbranice ilk eski durumuyla, bilinen tüm dillerin oluşumuna

¹⁰⁵ Gazalî, Ebû Hâmid, *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1985, s. 106-107.

¹⁰⁶ İbn Hazm, *İhkâm*, I, 32.

¹⁰⁷ Öztürk, Mustafa, *Kur'an'da yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şafi'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine*, s. 185. (Hayri Kırbaçoğlu'nun hazırladığı "Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'nin Rolü" *Kitabiyat*, Ankara, 2000; Kutsal dil konusunda ayrıca bkz. Okçu, Abdulmecit, *Kıraat Açısından Taberi ve Tefsiri*, Erzurum, 2000, s. 37-39 [Basılmamış Doktora Tezi]).

¹⁰⁸ Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, s. 59.

¹⁰⁹ Başkan, Özcan, *Linguistik Metodu*, s. 5.

yol açan bir insanlık diliydi” şeklindeki düşünce hiç şüphesiz dillere ilişkin soy bilim araştırmalarını engellemiştir.¹¹⁰ Görülüyor ki, herhangi bir dili kutsal saymanın veya Hz. Adem şu dili (Arapça) konuştu demenin fazla bir önemi yoktur. Kaldı ki, Hz. Adem'in sadece bir dili konuştuğuna dair elimizde bir argüman da yoktur. Çünkü Allah, Adem'e, dillerin hepsini öğretmiş olabilir.

Hatta bazıları, Yunus, 10/10. ayetine sarılarak, Cennet ehlinin Arapça konuştuklarını zannetmişlerdir. Halbuki ayette böyle bir şey yoktur. Burada vurgulanmak istenen onların hangi dili konuştukları değil, neyi konuştuklarıdır. Diğer yönden İbrahim, 14/21; A'raf, 7/5; Mülk, 67/10 ayetlerinde de cehennem ehlinin sözleri nakledilmektedir. Biz buna dayanarak cehennem ehli Arapça konuşacaktır hükmüne varabilir miyiz? Yine, Kur'an'da peygamberlerin sözleri Arapça olarak naklediliyor diye, o peygamberlerin Arapça konuştuklarını söyleyemeyiz. Çünkü biliyoruz ki, Tevrat, İncil, Zebur Arapça olarak indirilmemiştir. Allah Teâlâ, Kur'an'da, her peygamberi onlara indirdiği vahyi Beyân etmesi için kendi kavminin diliyle gönderdiğini söylemektedir. Öyle ise, sadece bir konuşma ve anlaşma aracı olan diller arasında bir üstünlük aramak beyhudedir. Dillerin hepsi birdir, birbirlerine karşı üstünlüklerini ortaya koyan bir nass da yoktur.

Allah'ın Adem'e, ilk dil olan Arapça'yı öğrettiğini, Hz. Adem'in cennetten getirdiği ilk dilin Arapça olduğunu ve uzun zaman sonra bu dilin deforme olup Süryanice'ye dönüştüğünü savunmak gibi birtakım kavmiyetçilik kokan zoraki tevellere de gerek yoktur.

Dilin kaynağının ne olduğu konusundaki görüşlerin her birinin belirli bir ölçüde gerçeklik payı vardır. Râzî de dahil olmak üzere ulemanın çoğunun tespiti budur. Kanaatimizce bu husustaki en isabetli görüş, Ebu İshak İsferyânî'ye aittir. O şöyle der: “Dilin ıstılah meydana getirecek kadar zaruri bir miktarı tevkîfî, geriye kalanı ise ıstılahıdır.”¹¹¹ Anlaşmayı mümkün kılacak kadar bir dil bilgisinin bizzat Allah Teâlâ tarafından öğretilmiş olması şarttır. Geriye kalan dil malumatı ise, diğer her türlü nazariyelerin ifade ettikleri usul üzere doğmuş ve gelişmiş olabilir. Eğer bu kabul edilmezse eşyaya isim vermek özellikle de manevî şeylere isim vermek mümkün olamazdı.

Bu tespit aynı zamanda dilin diğer nazariyelerde belirtilen usulle meydana gelmiş olmasına da mani değildir.

¹¹⁰ Jean, Perrot, *La linguistique*, “Dilbilim”, çev: Emel Ergun, İletişim Yayınları, İst., 1998, s. 61.

¹¹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; *Beydâvî*, *Minhâc*, s. 44.

KLASİK ARAP ŞİİRİNDE NAZİM ŞEKİLLERİ
(Vezin Sayısı ve Kâfiye Yönünden Klâsik Arap Şiir Şekilleri)

Yrd.Doç.Dr. İbrahim YILMAZ*

ÖZET

Bu makalede, vezinlerin sayısına bağlı olarak klasik Arap şiirinin kazanmış olduğu özel yapılar üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada, şiirden bahseden eski eserlerde bahirlerle ilgili ifade edilen müsemmen (sekiz vezinli), müseddes (altı vezinli), murabba' (dört vezinli), müselles (üç vezinli), müsennâ (iki vezinli) vb. kavramlar hakkında önemli ip uçları elde edilmiş ve onlar kâfiye şekillerine bağlı olarak tanımlanmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu örnekler ışığında, klasik Arap şiirinin vezin ve kâfiye yönünden şekilsel zenginliği büyük oranda tespit edilmiştir. Ayrıca, İslâm ve Arap toplumunun doğru bir şekilde okunmasında, Arap şiirinin önemli bir rolü vardır. Bu alanda yapılan çalışmaların, sosyo-kültürel yapıların anlaşılmasında önemli bir yeri olduğu öteden beri bilinmektedir. Buna bağlı olarak yapılan inceleme ve araştırmalar, Arap aklının anlaşılmasına ve gelecekte oynayabileceği role ışık tutması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Şiir, şair, vezin, kâfiye

ABSTRACT

Verse Forms in Classic Arabic Poetry
(Kinds of Classic Arabic Poems With Respect to Metre and Rhyme)

Special forms gained by the Arabic Poetry with respect to line number are focused on in this article. Significant clues relating such concepts as musamman (stanza of eight lines), musaddas (stanza of six lines), murabba' (stanza of four

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

lines), musallas (stanza of three lines), musannâ (stanza of two lines), which are found in classical works of poetry and in metres (bahirs), are obtained in this study, and they are tried to be defined and evaluated. In the light of these examples, the richness of Arabic poetry in terms of metre and rhyme is detected to a great extent. Arabic poetry has a significant role in a right reading of Islam and Arabic society. It has been known that studies in this field are like a step. Thus, such studies are important in that they shed light on a thorough understanding of Arabic mind and the possible roles it may assume in the future.

Keywords: poetry, poet, metre, rhyme

Arap şiirinde en küçük nazım birimi beyittir. Bugün olduğu gibi, eski Arap şiirinde bir beyit, hem şekil hem de mana bakımından bir bütün oluşturur. Şiir, zamana bağlı olarak gelişme göstermiş, recez ve kasîde¹ gibi nazım şekillerinin yanı sıra, tef'ile sayısına bağlı olarak birtakım değişme ve gelişmelere uğramıştır. Bilindiği gibi Arap şiiri beyitlerden, beyitler sebeb, veted ve fâsılalardan meydana gelir. Beyit, genelde iki şatırdan, yani iki mısradan oluşur. Recez ve serî' bahirlerinin meştûr tarzları gibi, tek mısradan oluşan beyitler de vardır. Tef'ile sayısına bağlı olarak şiirde görülen bu değişiklikler, nazım şekilleri içerisinde ele alınır. Diğer taraftan beyitlerdeki tef'ile sayısı, şiirin kâfiye yapısını etkilemekte ve şiiri özgün bir hale getirmektedir

Bu makalede, bahirlere bağlı olarak nazım şekilleri ele alınacak ve geçirdikleri değişmeler, kâfiye birliğine işaret edilerek tespit edilmeye çalışılacaktır. Arap şiir vezinlerinin mukassad (asıl şekil) denilen nazım şekli veya şekilleri vardır. Bunlar, vezin ve tef'ile sayısına bağlı olarak oluşmuştur. Bahirlerdeki aslı oluşturan şekilleri, bahir sayısına göre belirlemek mümkün değildir. Çünkü bazı bahirlerin birden fazla asıl şekli olabilir. Arûzla ilgili eserlerde bahirden bahsedilirken, onun aslına dair önce bir örnek verilir, bahrin kendi içerisindeki değişiklikler, tef'ile sayısına göre tespit edilir ve adlandırılır.

Bahir içerisinde mukassad, müsemmen (sekizli), müseddes (altılı), murabba' (dörtlü), meştûr (bir mısraı olmayan beyit), menhûk (üçte ikisi olmayan beyit), mukatta' (menhûk'dan elde edilen ve birer tef'ileli beyit), müselles (üç beyitte bir kâfiyenin değiştiği şiir), müzdevic (iki beyitte bir vezin ve kâfiyenin değiştiği şiir),

¹ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. 'Abdusselâm M. Hârûn, Kahire 1388/1968, I, 51,151; İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde*, nşr. M.Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Kahire 1972, I, 65, 121; *es-Suyûtî, el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm v. dğr., Beyrut 1958, II, 242.

muhammes (beş tef'ileden oluşan şiir), müsebbâ' (yedi tef'ileden oluşan şiir), musarra' (vezin bakımından arûzun darbına uyduğu beyit), mukaffâ (vezin ve kâfiye yönünden arûz ve darbın aynı olduğu beyit), muvaşşah (vezin ve kâfiye yönünden birbirinden farklı beyit ve kıtalar), musmat (arûzun kâfiye bakımından darbına uymadığı beyit), musammât (dört kıtadan oluşan ve ilk üç şatırı birbiri ile kâfiyeli, dördüncü şatırı kâfiye bakımından farklı şiir), müdevver (İki mısra içerisinde kelimesi bölünen beyit) gibi nazım türleri görülür.

1.Mukassad (المُقَصَّد)

Arûz bilginleri, her veznin içindeki bazı ölçüleri *tam* ve *mukassad* şeklinde nitelendirmişlerdir. Sözelimi el-Cevherî (ö.396/1005), tavîl bahrinden bahsederken “müsemmenün kadîmün” (sekiz tef'ileli şekli kadîm; eski, klâsik veya asıl'dır)² ifadesini kullanmıştır. Aynı yaklaşımdan hareket eden ez-Zemahşerî (ö.538/1144), “hüve fi'l-binâ'i müsemmenün” (tavîl bahri binâsında; nazmında sekiz tef'ilelidir) ifadesine yer vermiştir³.

Bahirlerin asıl şekilleri birbirinden farklılık arz edebilir. Çünkü bütün bahirlerin asılları müsemmen değildir. Bir şiir bahrinin asıl şekli kâmilde olduğu gibi iki çeşit gelebilir⁴: Tavîl, medîd ve basît bahirlerinin aslı müsemmen; vâfir bahrinin müseddes; kâmil, remel, serf, haff, muktedab ve müctess bahirlerinin müseddes ve murabba'dır. Hezec ve mudâri' bahirlerinin murabba'; recez bahrinin müseddes, murabba', müselles ve müsennâ; münserih bahrinin müseddes ve müsennâ, mütekârib bahrinin ise müsemmen ve müseddestir. Bu durum, Arap şiirinin zenginliğine katkı yapmakta ve bahirleri incelerken dikkate alınması gereken önemli bir kural olarak göze çarpmaktadır. Hicrî birinci asırdan itibaren arûz ilminin esasları oluşturulurken, asıl veya kadîm şeklinde nitelendirilen nazım şekilleri temel olarak alınmıştır. Bu da, onların Arap şiirinde çokça kullanıldığını ve bilindiğini göstermekte; kaynak olma bakımından da önem arz etmektedir.

2.Müsemmen (المُتَمَنَّ)

Adından da anlaşılacağı üzere, dört tef'ilesi birinci mısradaki, diğer dört tef'ilesi de ikinci mısradaki yer alan ve toplam sekiz tef'ileden meydana gelen beyitlere sekizli

² Bk. el-Cevherî , *K.'Arûdi'l-varaka*, nşr. M.Sadi Çögenli, Erzurum 1994, s.5.

³ Bk. ez-Zemahşerî, *el-Kustâs*, nşr. Fahrüddîn Kabâve, Beyrut 1989, s.70.

⁴ K. 'Arûdi'l-varaka, s.5.

anlamında *müsemmen* adı verilmiştir. Diğer taraftan şiir taktî'inde tef'ilelerdeki harf sayısı ayrı bir tartışma konusudur. Bazılarına göre üç heceden daha az olanlar bir tef'ile olarak kabul edilemez. Ancak yaygın kanaate göre iki heceli olanlar, bazı bahirlerde ve özel şartlar altında tef'ile olarak kabul edilmiştir.

Müsemmen nazım şeklinin en çok kullanıldığı bahir, tavîldir. Bu bahir ve müsemmen nazım şeklinin kullanımı çok eski tarihlere dayanır. Bunlara Câhiliyye devrinde, Muallaka şairlerinin şiirlerinde çokça rastlanılmaktadır. Nitekim İmru'u'l-Kays (ö.m.540)'ın Mu'allakât'ta yer alan *Lâmiyye* kasidesi, bu nazım şeklinde söylenmiştir (tavîl):

بَسِطِ اللّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلْ	قِفَا نَبِكَ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزَلْ
فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُ / مَقَاعِلُنْ	فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ
- . - . / - . - . / - . - . / - . - .	- . - . / - . - . / - . - . / - . - .

*Durunuz, sevgilinin ve onun ed-Dahûl ve Havmel arasında, Sıktu'l-Livâ'da bulunan yurdunun hatırasına ağlayalım*⁵.

Müsemmenle ilgili diğer bir örnek de, en-Nâbiğa ez-Zubyânî (ö.m.604)'nin aşağıdaki beytidir (tavîl):

جَزَاءَ الْكِلَابِ الْعَاوِيَاتِ وَقَدْ فَعَلْ	جَزَى اللَّهُ عِبْسًا فِي الْمَوَاطِنِ كُلِّهَا
فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ	فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ
- . - . / - . - . / - . - . / - . - .	- . - . / - . - . / - . - . / - . - .

*Allah, bütün yerlerde 'Abs (kabîlesini), uluyan köpeklere verdiği ceza gibi, ki bunu böyle yaptı, cezalandırsın*⁶.

Tarafe b. el-'Abd (ö.m.564)'ın kasidelerinde de, müsemmen şekli çokça görülmektedir (tavîl):

فَلَمْ أُعْطِكُمْ فِي الطَّوْعِ مَالِي وَلَا عَرْضِي	أَبَا مُنْذِرٍ كَانَتْ عُرُورًا صَحِيفَتِي
--	--

⁵ Hasan es-Sendûbî, *Şerhu Dîvânî İmri'l-Kays*, Mısır, tsz., s.143; et-Tibrîzî, Ebû Zekeriyâ, *Şerhu'l-Kasâ'idil-'aşr*, nşr. 'Abdusselâm el-Hûfî, Beyrut 1985, s.11; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâtî's-seb'*, Kahire 1311, s.7; *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, çev. Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak, Nevzat H. Yanık, Ankara 2004, s.31.

⁶ en-Nâbiğa ez-Zubyânî, *Dîvân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, tsz., s.191; *el-Kustâs*, 72.

فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ
 - . - . / - . - . / - . - . / - . - .

Ey Ebû Münzir! Benim sahifem (hayatım) gururdur (gururla doludur).
 Dolayısıyla ben isteyerek malımı ve namusumu size vermedim (vermem)⁷.

3.Müseddes (المُسَدَّس)

Müseddes, Arap şiirinde altı tef'ileden oluşan bir nazım şeklidir. Bu nazım şeklinde tef'ileler, eşit olarak iki mısra arasında bölüştürülmüştür. Müseddesin en yaygın olarak kullanıldığı bahir, vâfirdir. Bu nazım şekli, İmru'u'l-Kays'ın şiirlerinde çokça görülmektedir (vâfir):

لَنَا عَنَّمْ نُسَوِّفُهَا غَزَارٌ كَأَنَّ قُرُونٌ جَلَّتْهَا عَصِيٌّ
 مَقَاعِلُنْ / مُقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ مَقَاعِلُنْ / مُقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ
 - - - - - - - - - - - -

Bizim pazara sevk ettiğimiz koyunlarımız çoktur; (sanki) onların büyüklerinin (görkemlilerinin) boynuzları bastonlar gibidir⁸.

Recez bahrinde müseddes, recezin asıl ve en çok kullanıldığı nazım şeklidir. Recezi, kasîd tarzında ilk defa kullanan meşhur şair Ebu'n-Necm el-'Ulî (ö.130/747)'nin urcûzelerinde müseddes nazım şekli görülmektedir (recez):

وَطَالَمَا وَطَالَمَا وَطَالَمَا سَقَى بِكَفِّ خَالِدٍ وَأَطَعَمَا
 مَقَاعِلُنْ / مَقَاعِلُنْ / مَقَاعِلُنْ مَقَاعِلُنْ / مَقَاعِلُنْ / مَقَاعِلُنْ
 - - - - - - - - - - - -

O, nice zamanlar, Hâlid'in eliyle yedirip, içirdi⁹.

⁷ el-Kustâs, s.70.

⁸ K. 'Arûdi'l-varaka, s.18; İbn 'Abd Rabbihî, el-'İkdu'l-ferîd, nşr. Ahmed Emîn ve dğr., Kahire 1385/1965, V, 480; İbn 'Abbâd, el-İknâ' fi'l-'arûd ve tahrîci'l-kavâfi, nşr. Muhammed Hasan, Bağdat, tsz., s.23; el-Hatîb et-Tibrîzî, K.el-Kâfi fi'l-'arûd ve'l-kavâfi, nşr. el-Hassânî, Kahire 1966, s.51; el-Kustâs, s.84; İbnu's-Serrâc, el-Mi'yâr fi evzânî'ş-şî'r ve'l-kâfi fi 'ilmi'l-'arûz, nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1979, s.57; es-Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, nşr. Na'im Zarzûr Beyrut 1983, s.536. İlk şatır farklı olarak bk. İmru'u'l-Kays, Dîvân, Beyrut 1972, s.179. Bazı rivâyet farklılığı ile birlikte bk. Şerhu Dîvâni İmri'l-Kays, s.218.

⁹ K. 'Arûdi'l-varaka, s.29; el-'İkdu'l-ferîd, V, 485; el-İknâ', s.43; K. el-Kâfi, s.80; el-Kustâs, s.99; el-Mi'yâr, s.76; Miftâhu'l-'ulûm, s.545; İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, Beyrut, tsz., XII, 386 (عجم) . İkinci

Arap şiirinde müseddes nazım şeklinin birinci mısrası dört, ikinci mısrası iki tefileden oluşan yapısına rastlanılmaktadır. Basit bahrinde, bu nazım türünü açıkça görmek mümkündür. Bu nazım şeklinin birinci şatırında dört, ikinci şatırında iki tefile bulunmaktadır. İkinci şatırın sonunda iki tefile birlikte düştüğü için, asıl şekli göz önünde tutularak arûz ve darbını (فعلن) vezni oluşturmuştur. Aşağıdaki beyit bu örnekler arasında yer alır (basî):

يا أمَّ عمرو عليك النفسُ قد لبستُ ثوباً من الجَزَعِ
مُسْتَفْعِلُنْ / فاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ / فَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعِلُنْ
— .. / — .. — — .. / — .. — / — .. / — .. —

Ey 'Amr'ın annesi! Kendine bak! O (kadın), gamdan bir elbise giydi¹⁰.

4. Murabba' (المربَّع)

Adından da anlaşılacağı üzere "Murabba" (dörtlü), Arap arûzunda iki anlamda kullanılmaktadır: Birincisi, iki-iki olmak üzere dört tefileden meydana gelen şiir beytidir. Klasik eserlerde daha ziyade bu anlamda kullanılmaktadır. el-Cevherî gibi bazı bilginler, dört tefileli beyte, murabba' ismini vermişler ve onu müseddes (altı tefileli)'in meczû' şekli diye tanımlamışlardır¹¹.

Tarafte b. el-'Abd'in şiirlerinde bu nazım şekli görülmektedir (hezec):

عفا من آل ليلى السَّهْبِ ب ف الأملح ف الغمر
مفعا عيلن / مفعا عيلن مفعا عيلن / مفعا عيلن
- - - - / - - - - - - - - / - - - -

es-Sehb, el-Emlâh ve el-Gamr (yerleri ve suları), Leylâ'nın ailesinden kaybolup gitti¹².

beyitteki rivâyet farklılığı için bk. Jaakko Hameen - Anttila, "Five Rağaz Collections", *Materials for the Study of Rağaz Poetry II*, Helsinki: Finnish Oriental Society 1995, s.92.

¹⁰ Celâl el-Haneffî, *el-'Arûd tehzîbuhû ve i'âdetu tedvînihî*, Bağdat 1398/1978; s.182

¹¹ Bk.K. 'Arûdi'l-varaka, s.28.

¹² K. 'Arûdi'l-varaka, s.25; *el-İknâ'*, s.38, *K.el-Kâfi*, s.73; *el-Kustâs*, s.95; *el-Mi'yâr*, s.70; *Miftâhu'l-'ulûm*, s.542; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut 1376/1957, I, 255; İbn Manzûr, II, 606 (ملح).

'Abdullâh b. ez-Ziba'râ' (ö.?)'nin şiirlerinde de bu nazım şekline rastlanılmaktadır (hezec):

فَهَذَا يَنْبَغِي نَوْدَانِ وَذَا مِنْ كَثْبِ يَرْمِي
مَقَاعِي / مَقَاعِي مَقَاعِي / مَقَاعِي
- - - - - - - - - -

*Bu ikisi (kendisini) koruyor, o da yakından (ok) atıyor*¹³.

Vâfir bahrinde murabba' nazım şekli görülmektedir. Bazıları, ona meczû' vâfir de demişlerdir. Bu bahrin birinci ve ikinci şatırlarında birer tef'ile düşmüş ve tef'ile sayısı dörde inmiştir. Aşağıdaki beyit, bu örneklerden birisidir (vâfir):

لَقَدْ عَلِمْتَ رَبِيعَةَ أَنْ نَحْبًا كَ وَاهِنًا خَلَقَ
مُقَاعِلُنْ / مُقَاعِلُنْ مُقَاعِلُنْ / مُقَاعِلُنْ
- - - - - - - - - -

*Rebî'a (kabîlesi), senin ipinin gevşek ve eski olduğunu anladi*¹⁴.

Çağdaş bazı araştırmacılar, murabba' kavramını klasik yaklaşımdan farklı bir anlamda kullanmışlar ve onu dört beyitte bir kâfiyenin değiştiği şiire ad olarak vermişlerdir¹⁵. Bu tarzda beyitler ya iki mısra halinde yanyana, ya da alt alta yazılır; her beyit müstakil bir beyit olarak kabul edilir; arûz ve darbı her beytin son tef'ilesi oluşturur. Arap şiir bahirleri içerisinde genelde recez vezninde söylenen şiirlerde bu tarza rastlanılmaktadır. Kâfiyenin her dört beyitte aynı olma zorunluluğu olmasına rağmen, arûz ve darb açısından böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Bahirlerin arûz ve darb kalıpları içerisinde herhangi bir şekilde gelmesi yeterlidir. Aşağıdaki şiirde arûz ve darb 1.,2.,4.,5.,7. ve 8. beyitlerde mahbûn-maktû' olarak (فَعُولُنْ); 3. ve 6. beyitlerde maktû' olarak (مَقْعُولُنْ) vezninde gelmiştir. Bu tarzın en güzel örnekleri, Endülü's'te muvaşşah ismiyle söylenmiş ve Endülü's sanatı şeklinde meşhur olmuştur¹⁶.

¹³ K. 'Arûdi'l-varaka, s.25; el-'İkdu'l-ferîd, V, 484, el-'İknâ', s.39, K.el-Kâfi, s.75; el-Kustâs, s.96; el-Mi'yâr, s.71; Miftâhu'l-'ulûm, s.542; İbn Manzûr, I, 702 (كثب).

¹⁴ K. 'Arûdi'l-varaka, s.17; el-'İkdu'l-ferîd, V, 481; el-'İknâ', s.24; K.el-Kâfi, s.52; el-Kustâs, s.86; el-Mi'yâr, s.57; Miftâhu'l-'ulûm, s.537.

¹⁵ Bk. Bk. Recâ' el-Cevherî, Fennu'r-recez fi'l-'asri'l-'Abbâsî, İskenderiyye, tsz., s.428.

¹⁶ Bk. Recâ' el-Cevherî, s.428-429.

el-Hasan b. Vekî' et-Tinîsî (ö.393/1003)'ye ait, bu nazım şeklinde doksan beyitlik bir urcûze vardır. Şair burada, bir gılmân (erkek çocuğu) ile ilgili aşkını dile getirmektedir¹⁷. Bu urcûzenin ilk beyitleri şu şekildedir (recez):

رِسَالَةٌ مِنْ كَلْفٍ عَمِيدٍ
حَيَاثُهُ فِي قَبْضَةِ الصُّدُودِ
بَلَّغَهُ الشَّقُّوقُ مَدَى الْمَجْهُودِ
مَا فَوْقَ مَا يَلْقَاهُ مِنْ مَزِيدِ

جَارَ عَلَيْهِ حَاكِمُ الْغَرَامِ
فَدَقَّ أَنْ يُذْرِكَ بِالْأَوْهَامِ
فَلَوْ أَتَاهُ طَارِقُ الْحِمَامِ
لَمْ يَرَهُ مِنْ شِدَّةِ السَّقَامِ

<<<

مَقَاعِلُنْ / مُقْتَعِلُنْ / فُعُولُنْ
مَقَاعِلُنْ / مُسْتَقْعِلُنْ / فُعُولُنْ
مُقْتَعِلُنْ / مُقْتَعِلُنْ / مَقْعُولُنْ
مُسْتَقْعِلُنْ / مُسْتَقْعِلُنْ / فُعُولُنْ

مُقْتَعِلُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ
مَقَاعِلُنْ / مُقْتَعِلُنْ / مَقْعُولُنْ
مَقَاعِلُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ
مُقْتَعِلُنْ / مُسْتَقْعِلُنْ / فُعُولُنْ

¹⁷ Aşk şiirleri (gazel), Câhiliyye devrinden itibaren Arap şiirlerinde kasîde içerisinde işlenen bir konudur. Sadru'l-İslâm şiirlerinde az rastlanılmakla beraber, Emevî devrinde hazarî ve bedevî gazel olmak üzere müstakil şiir konusu haline gelmiştir. Abbâsiler devrinde ise, bu konu, müstehcen konularla birlikte, daha da geniş bir şekilde ele alınmış, kadınlar için gazel söylenmekle yetinilmemiş, erkeklere ve erkek çocuklarına aşk konulu şiirler söylenmiştir. Bu tür şiirlere, el-Gazel bi'l-gılmân veya el-Gazel bi'l-müzekker denilmiştir (bk. Savran, Ahmet, *Abbâsi Edebiyatında Sûlîler ve Ebû Bekr es-Sûlî*, Erzurum 1995, 23-24; Demirayak, Kenan, *Abbâsi Edebiyatı Tarihi*, Erzurum 1998, s.93).

Hayatı, yüz vermeyen bir sevgilinin pençesinde olan çaresiz âşıktan bir mektup. Aşk onu, gücünün üstüne, çekemeyeceği bir noktaya ulaştırdı. Aşk gücü, ona zâlim davrandı ve vehimlerle idrakini azalttı. Artık ecel bile kendisine gelse, aşk hastalığının şiddetinden onu göremezdi¹⁸.

5.Meştûr (المشطور)

Meştûr, mısralarından birisi hazfedilmiş olan beyte denilir¹⁹. Meştûr, genelde müseddes nazım şekillerinde görülür. Meştûr üç tef'ileden meydana geldiği için, ona *müselles (üçlü)* de denilmektedir²⁰. Meştûr Emevîlerden itibaren kullanılan bir nazım şeklidir. Daha ziyade bu yapıya recez ve serî' bahirlerinde rastlanılmaktadır. Bu nazım şeklinin en önemli karakteristiği, her şatırın müstakil bir beyit olarak kabul edilmesi²¹, alt alta yazılması ve her şatırın sonundaki tef'ilelerin kâfiye açısından şiirin sonuna kadar ayniliğini korumuş olmasıdır²². Arûz ve darb, mısranın son tef'ilesinde birleşmiştir. Bir başka ifadeyle meştûr bir şiirin hem arûzu hem de darbı, beytin son tef'ilesidir²³. Meştûrun arûz ve darb şekilleri tektir ve diğer beyitle aynı vezinde gelme zorunluluğu yoktur. Diğer taraftan bu tarza musarra' diyenler de olmuştur. Bilindiği gibi, musarra'da, bütün beyitleri tek bir kâfiye takip etmektedir²⁴. eş-Şemmâh (ö.22/643), Ebu'n-Necm el-İclî, el-'Accâc (ö.97/715), Cerîr (ö.110/728), Zurrumme (ö.117/735) vb. şairlerin ürcüzeleri, bunlar arasında yer alır. Ebû Nuhayle (ö.145/762) el-'Umânî (ö. 228/843), Ru'be (ö.145/762) ve Beşşâr (ö.167/784) gibi Muhadramûn şairleri de meştûr nazım şeklini çokça kullanmışlardır. Ancak bu nazım şeklinin meczû' şeklinde de kullanıldığı görülmektedir. Bu nazım şeklinde her beyitte iki tef'ile bulunmakta ve ona '*menhûk*' da denilmektedir.

el-'Accâc'ın şiirlerinde meştûr nazım şekli çokça kullanılmıştır. Aşağıdaki beyit, bunlardan birisidir (recez):

¹⁸ Bk. es-Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Mısır 1367, I, 372 vd.; Recâ' el-Cevherî, s.428; Yılmaz, İbrahim, *Arap Şiir Sanatında Recez ve Ürcûze*, Erzurum 2002, s.19-20.

¹⁹ Bk. K. 'Arûdi'l-I-varaka, s.28; el-'Umde, I, 181; Ahmed el-Hâşimî, *Mizânû'z-zeheb fî sinâ'ati şîri'l-'Arab*, Kahire 1378/1958, s.22.

²⁰ Bk. K. 'Arûdi'l-I-varaka, s.28.

²¹ Ancak, meştûr recezi müstakil beyit olarak kabul etmeyen, onu yarım bir mısra, yani beytin şatır olarak düşünen ilim adamları da vardır. Gereğe olarak da: "meştûr, tasrî' imkânsız olduğu için, tam bir beyit değildir, ancak tam bir mısradır" görüşü ileri sürülmektedir (bk. K.el-Kâfî, s.46-47).

²² Celâl el-Hanefî, s.558.

²³ Muhammed Keşşâş, *er-Recz fî'l-'asri'l-'Umevî*, Beyrut 1995, s.119; Recâ' el-Cevherî, s.419.

²⁴ Bk. Recâ' el-Cevherî, s.419.

مَا هَاجَ أَحْزَانًا وَشَجَبًا قَدْ شَجَا
 مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
 - . - / - . - - / - . - -

Üzüntüye sebep olan şey (insanı) kederlendirdi²⁵.

Meşhur recez şâiri Ru'be'nin aşağıdaki beyiti de, meştûr tarzındadır (recez):

يَا رَبِّ إِنِّي أَخْطَأْتُ أَوْ نَسِيتُ
 فَأَنْتَ لَا تَنْسَى وَلَا تَمُوتُ
 مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
 - . - / - . - - / - . - -
 مَقَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
 - . - / - . - - / - . - -

*Ey Rabbim! Ben hata etsem, untsam da, Sen ne unutursun, ne de ölürsün*²⁶.

Serî' bahrinin az da olsa meştûr şekli görülmektedir. ez-Zemahşerî dışında hiçbir arûz bilgini, serî' bahrinin meştûr nazım şeklinde geldiğini öne sürmemiştir²⁷. el-'Accâc'ın aşağıdaki beytinde bu nazım şeklinin kullanıldığı görülmektedir (serî'):

يَنْضَحْنَ فِي حَافَاتِهِ بِالْأَبْوَالِ
 مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَاتُ
 : - - / - . - - / - . - -

*Onlar, onun kenarlarında bevillerini akıtıyorlar*²⁸.

Diğer bir örnek te, Ru'be b. el-'Accâc'ın aşağıdaki beytidir (serî'):

²⁵ el-'Accâc, *Dîvân*, nşr. 'İzzet Hasan, Beyrut, tsz., s.348; K. 'Arûdi'l-l-varaka, s.28; *el-'İkdu'l-ferîd*, V, 486; *el-İknâ*, s.42; K. *el-Kâfi*, s.79; *el-Kustâs*, s.100; *Miftâhu'l-ulûm*, s.544; İbn Manzûr, V, 352 (رجز); Muhammed Keşşâş, s.119.

²⁶ Ru'be b. el-'Accâc, *Dîvân*, s.464; K. 'Arûdi'l-l-varaka, s.30; *el-'İkdu'l-ferîd*, V, 489; *el-İknâ*, s.55; K. *el-Kâfi*, s.102; *el-Kustâs*, s.111; İbn Manzûr, I, 65 (خطا); Recâ' el-Cevherî, s.420.

²⁷ Bk. *el-Kustâs*, 110.

²⁸ el-'Accâc, *Dîvân*, II, 322; *el-Kustâs*, s.110.

قَد عَرَضَتْ سَعْدَى بِقَوْلِ إِفْنَادٍ
 مُسْتَفْعِلِينَ / مُسْتَفْعِلِينَ / فَعُولَانَ
 = - . / - . - - / - . - -

*Su'dâ, yalan (asılsız) sözü (bana) ima etti*²⁹.

6.Menhûk (المنهوك)

"Bitmiş, tükenmiş" gibi anlamlara gelen menhûk kelimesi, Arap arûzunda, tefilelerinin üçte ikisi atılan beyite özel bir ad olarak verilmiştir. Yani bu nazım şeklinde, altı tefileden oluşan bir beytin dört tefilesi atılmış geriye iki tefile kalmıştır. Bunun sonucu olarak da, şiir iki tefileli bir beyte dönüşmüştür. Bu tarza, Emevî ve Abbâsî devirlerinde rastlanılmaktadır. Bu nazım şeklinde beyitler arası kâfiye birliği zorunludur³⁰. Menhûk'e, iki tefileden meydana gelen beyit anlamında müsennâ da denilmektedir³¹. Bu nazım şeklinde, arûz ve darbın hangi tefilede yer aldığı tam olarak bilinmemektedir. Bazıları, meşâtürda olduğu gibi, arûz ve darbın beytin son tefilesinde biraraya geldiğini ileri sürmüştü³²; bazıları da birinci şatırdaki ikinci tefilenin arûzu ve ikinci şatırdaki ikinci tefilenin de darbı oluşturduğunu söylemişlerdir. Bu ikinci görüşü ileri sürenlere göre, birinci mısra müstakil bir beyit değil, beytin sadrı, arûzu da içinde barındıran birinci şatır; ikinci mısra da beytin acizü ve darbı da içinde barındıran ikinci şatırdır³³. Böyle düşünüldüğü takdirde menhûkun kâfiye birliği dışında meczû'dan bir farkı kalmamaktadır. Menhûka, meşâtürun meczû' şekli diyenler de vardır³⁴. Meşâtürda olduğu gibi kâfiye zorunluluğundan dolayı bu tarzdaki beyitler ya da şatırlar, genelde alt alta yazılmıştır. Şairler, iki tefileden meydana gelmesi ve kâfiye birliği gibi zorluklardan dolayı bu nazım şeklini pek kullanmamışlardır³⁵.

Dureyd b. es-Sımme (ö.8/630)'nin aşağıdaki recez şiiri, arûza dair bazı klasik eserlerde menhûk olarak kabul edilmektedir (recez):

²⁹ Ru'be b. el-'Accâc, *Dîvân*, s.38; *el-Kustâs*, s.110; İbn Manzûr, III, 338 (فند).

³⁰ Bk. *K.'Arûdi'l-I-varaka*, s.28; *el-'Umde*, I, 181; *el-Kustâs*, s.67; *Recâ' el-Cevherî*, s.433; Muhammed Keşşâş, s.120; *Mîzânu'z-zeheb*, s.22.

³¹ Bk. *K.'Arûdi'l-I-varaka*, s.28

³² Geniş bilgi için bk. *Recâ' el-Cevherî*, s.433.

³³ Geniş bilgi için bk. Muhammed Keşşâş, s.120.

³⁴ *Recâ' el-Cevherî*, s.433.

³⁵ *Recâ' el-Cevherî*, s.433.

يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَدْعٌ
 مُسْتَقْعِنٌ / مُسْتَقْعِنٌ
 - . - - / - . - -

Keşke (Hz.Peygamberin nübüvvetinde) ben genç olsaydım da, onun yolunda yürüyüp koşsaydım³⁶.

Menhûke diğer bir örnek de, Sa'd b. Mu'âz (ö.5/627)'in annesine ait olan aşağıdaki recez veznindeki şiiirdir:

وَيْلٌ أَمْ سَعْدٍ سَعْدًا
 مُسْتَقْعِنٌ / مَقْعُونٌ
 - . - - / - . - -

Ümmu Sa'd'ın (Sa'd'ın annesinin) âhı, (oğlu) Sa'd'adır³⁷.

7. Mukatta' (المُقَطَّع)

Arap şiirinde menhûkun mukatta', yani birer tef'ileli iki mısradan oluşmuş şekli de görülmektedir³⁸. Buna mukatta' ismini, ilk defa el-Cevherî'nin verdiği bilinmektedir³⁹. Bazılarına göre mukatta' nazım şeklinde, her tef'ile müstakil bir beyti oluşturmakta, bazılarına göre ise, bir beyit iki şatırdan meydana gelmektedir. Menhûk'de olduğu gibi arûz ve darb ahengi açısından hangi esasa göre hareket edileceği belli olmamasına rağmen, uygulamalar her tef'ilenin müstakil bir beyit olduğu şeklinde olmasından dolayı arûz ve darb da aynı tef'ilede toplanmış gibi kabul edilmiştir. Bu nazım şeklinde şiir içerisindeki bütün tef'ilelerde kâfiye birliği zorunludur. Buna, menhûk'ün, musarra' şekli diyenler de vardır⁴⁰. Ayrıca Celâl el-Hanefî gibi bu tür şiirleri meczû' kabul eden, tef'ileleri ikişer ikişer yazarak bir beyit olduğunu düşünen, arûz ve darb ahengini de buna bağlı olarak kurallaştıran bazı arûz bilginleri vardır⁴¹. Bu tarz, daha ziyade recez vezinlerinde görülmektedir. Bu

³⁶ K. 'Arûdi'l-l-varaka, s.28; el-'Ikdu'l-ferid, V, 460,486; el-'İknâ', s.42; K. el-Kâfî, s.79; el-Kustâs, s.101; Miftâhu'l-'ulûm, s.544; İbn Manzûr, VIII, 45 (جدع); Recâ' el-Cevherî, s.24; Muhammed Keşşâş, s.120.

³⁷ K.. 'Arûdi'l-l-varaka, s.30; el-'Ikdu'l-ferid, V, 469,490; el-'İknâ', s.57; el-'Umde, I, 184; K. el-Kâfî, s.104; el-Kustâs, s.114; Miftâhu'l-'ulûm, s.544, 556; İbn Manzûr, X, 500 (نعيك); Muhammed Keşşâş, s.120.

³⁸ el-'Umde, II, 303.

³⁹ K.'Arûdi'l-l-varaka, s.29; el-'Umde, I, 185.

⁴⁰ Recâ' el-Cevherî, s.435.

⁴¹ Bk. Celâl el-Hanefî, s.515.

nazım şeklinin ilk kullananın Selm el-Hâsir (ö.186/802) olduğu ifade edilmektedir. O, Mûsâ el-Hâdî'yi methettiği kasîdesinde bu nazım şeklini kullanmıştır (recez)⁴²:

مُوسَى الْمَطَّرُ
غِيثٌ بَكَرُ
ثُمَّ أَنَّهُمْ
أَلْوَى الْمِرْرُ
_____ . . _____
مُسْتَقِينُ

*Musa, yağmur gibi olur; sabah erkenden yağar. Sonra boşalıp bereketi artırır*⁴³.

Ebu'n-Necm el-'İclî'nin aşağıdaki maktû'şii de, bu örnekler içerisinde yer alır (recez):

طَيْفٌ أَلْمُ
بِذِي سَأْمُ
بِعَدِّ الْعَتْمُ
يَطْوِي الْأَكْمُ
مُسْتَقِينُ
_____ . . _____
مَقَاعِينُ
_____ . . _____
مُسْتَقِينُ
_____ . . _____
مُسْتَقِينُ
_____ . . _____

⁴² Bk. Recâ' el-Cevherî, s.435.

⁴³ el-'Umde, I, 184; Celâl el-Hanefî, s.515; Recâ' el-Cevherî, s.436; Muhammed Keşşâş, s.121; Yılmaz, s.23.

Karanlık (bastık) tan sonra, Zû Selem'de yaklaşan (bir) hayal, tepeleri gizler⁴⁴.

8.Müselles (المثلث)

Adından da anlaşılacağı üzere müselles, üçlü demektir ve bu kavram, üç tefileden meydana gelen şiir için kullanılmaktadır⁴⁵. Müselles ismini ilk defa, Recâ' el-Cevherî dile getirmiş ve onu üç beyitte bir kâfiyenin değiştiği şiire özel bir ad olarak kullanmıştır. Meştûrda olduğu gibi bu nazım şeklinde arûz ve darb, her beytin son tefilesinde birleşmiştir⁴⁶. Bu nazım şekli, ilk olarak Emevî döneminde kullanılmıştır. Bu dönemden itibaren, şairlerin şiirlerinde bu nazım şekli görülmüştür.

Astronomi ilmine dair Muhammed b. İbrâhîm el-Fezârî (ö.180/796)'nin kaleme aldığı urcûze bu nazım şeklinde söylenmiştir. Aşağıda verilen örnekte görüleceği üzere, arûz ve darbin her üç beyitte aynı gelme zorunluluğu yoktur. Aşağıdaki şiirin ilk üç beytinde sâlim olarak gelen arûz, diğer üç beytinin birincisinde, yani şiirin dördüncü beytinde mahbûn-maktû olarak (فَعُولُنْ), beşinci ve altıncı beyitlerinde maktû' olarak (مَفْعُولُنْ) vezinde gelmiştir. Bu urcûzenin ilk beyitleri şu şekildedir:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَعْظَمِ
ذِي الْفَضْلِ وَالْمَجْدِ الْكَبِيرِ الْأَكْرَمِ
الْوَاحِدِ الْفَرْدِ الْجَوَادِ الْمُنْعَمِ

الْخَالِقِ السَّيِّعِ الْعُلِيِّ طِبَاقًا
وَالشَّمْسِ يَجْلُو ضَوْعُهَا الْإِعْسَاقًا
وَالْبِدْرُ يَمَلَأُ نَوْرَهُ الْإِفَاقًا

<<<

مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ

⁴⁴ K. 'Arûdi'l-I-varaka, s.28; el-'Umde, I, 184; el-Mi'yâr, s.75; Recâ' el-Cevherî, s.436; Celâl el-Hanefî, s.515.

⁴⁵ K. 'Arûdi'l-I-varaka, s.28.

⁴⁶ Bk. Recâ' el-Cevherî, s.427.

مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ

-- . - - / - . - - / - . - -

مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ

مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ

مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ

- . - - / - . - - / - . - -

*Yüce ve büyük, fazilet ve şeref sahibi, bir ve cömert olan, yedi kat göğü kat kat yapan, ışığı karanlığı aydınlatan güneşi ve nuru ufukları dolduran ayı yaratan Allah'a şükürler olsun*⁴⁷.

9. Müzdevic (المزدوج)

Müzdevic kelimesi, zevc kökünden türemekte ve “çift olmak, oluşturmak, yanyana ve iki kere görünmek” gibi anlamlara gelmektedir. Müzdevic⁴⁸, sözlük anlamına bağlı olarak, recez bahrinde recez ve urcûzelerde, kavramsal bir anlam kazanmış ve şu şekilde tanımlanmıştır: “Müzdevic’de, her beyit bir şatırdan meydana gelmektedir. Vezin -birinci ve ikinci şatırlarda yer alan sadece arûz ve darb tef’ileleri- ve kâfiye açısından yan yana ya da alt alta yazılan iki beyit arasında aynılık söz konusudur”. Yine bu nazım şeklinde her beytin iki şatırı birbirleriyle aynı kâfiyeli olarak gelmektedir. Bu beytin kendisinden önce ya da sonra gelen beyitlerle kâfiye, arûz ve darb gibi birlikteliği yoktur⁴⁹.

Hicrî ikinci asır şairleri, birtakım ilim konularını şiir şeklinde yazarken, kâfiye birliğinin iki beyitte bir görüldüğü bu nazım şeklini çokça kullanmışlardır. Bu tarz şiirlerde beyitler arasında vezin birliği zorunlu değildir; bir beyitte fe’ülün vezninde gelen arûz ve darb, diğer beyitte mef’ülün vezninde gelebilir. Bu nazım şeklinin, Emevî devrinin sonlarına doğru ortaya çıktığı ileri sürülmektedir⁵⁰.

⁴⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ’*, Beyrut 1413/1993, V, 80; Recâ’ el-Cevherî, s.427; Muhammed Keşşâş, s.112.

⁴⁸ Bu nazım şekli, Abbâsiler devrinin sonlarına doğru ortaya çıkmaya başlamıştır (Savran, s.29; Demirayak, s.126).

⁴⁹ Muhammed Suleymân ‘Abdullâh el-Eşkar, *Mu’cemu’l-‘ulûmi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, Beyrut 1415/1995, s.226.

⁵⁰ Recâ’ el-Cevherî, s.426.

Bu nazım şekline örnek olarak, Hammâd el-'Acred (ö.161/778)'in bir müzdevicesinden bahsedilir⁵¹. Ayrıca recezin bu çeşidi çok eski tarihlerde de görülmektedir. Milâdî 250 senelerinde cereyan ettiği sanılan ve iki kardeş kabîle (Tasm ve Cedîs) arasında geçen bir hadisenin manzum rivayetleri bu nazım şeklinde kullanılmıştır⁵². Şair Beşşâr da, aynı nazım şeklini kullanmıştır. el-Câhız (ö.255/868), Beşşâr'ı "müzdevic sahibi" diye nitelendirmiştir⁵³. Ebân b. 'Abdulhamîd el-Lâhikî (ö.200/815), müzdevic nazım şeklini kullanarak Kelîle ve Dimne ve K.es-Salât ve's-savm gibi recez vezninde didaktik eserler yazmıştır⁵⁴. Arûz bilginleri didaktik olarak yazılan bu şiirlere, kasîde ismini vermekten kaçınmışlar ve onu urcûze diye isimlendirmişlerdir. Ancak bunlara, el-Kasâ'idu'r-Receziyye (Recez Kasîdeleri) ismini verenler de olmuştur⁵⁵.

Müzdevic nazım şekli, Ebû Nuvâs (ö.198/813), Ebu'l-'Atâhiye (ö.211/826)⁵⁶ ve İbnu'l-Cehm (ö.249/863) gibi şairler tarafında da geliştirilmiştir. İbnu'l-Mu'tez (öl.296/908), bu nazım şeklini kullanan şairler arasında yer alır⁵⁷. İbn 'Abd Rabbihî (ö.328/940)'nin, Endülüs Emevîlerinden III. 'Abdurrahmân b. Muhammed'in 301-322/913-933 yılları arasındaki gaza ve fetihlerine dair 445 beyitlik şiiri⁵⁸, bu nazım şeklinin tarihi konularda kullanıldığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Müzdevic urcûzelerde arûz ve darb aynı gelmektedir. Müzdevic nazım şeklinin en eski örneğini el-Velîd b. Yezîd (hilâfeti: 125-126/743-744)'e nispet edilen 19 beyitlik urcûze oluşturur (recez):

أَحْمَدُهُ فِي يُسْرِنَا وَالْجَهْدِ	الْحَمْدُ لِلَّهِ وَإِلَى الْحَمْدِ
مُقْتَعِلُنْ / مُسْتَقْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ	مُسْتَقْعِلُنْ / مُقْتَعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
- . - / - . - / - . . -	- . - / - . . - / - . - -
وَهُوَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ قَرِينٌ	وَهُوَ الَّذِي فِي الْكُرْبِ اسْتَعِينُ
مُسْتَقْعِلُنْ / مُقْتَعِلُنْ / فَعُولُنْ	مُسْتَقْعِلُنْ / مُسْتَقْعِلُنْ / فَعُولُنْ

⁵¹ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *K.el-Eğânî*, Beyrut 1962, XIII, 74.

⁵² Bk. Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s.69.

⁵³ Bk. *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 49.

⁵⁴ Ebân'ın sadece bazılarında küçük parçalar kalmış olan eserleri için bk. Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband*, Leiden 1937, I, 238.

⁵⁵ Bk. Celâl el-Hanefî, s.556.

⁵⁶ *el-Eğânî*, II, 143.

⁵⁷ Bk. İbnu'l-Mu'tez, *Dîvân*, Beyrut 1332, IV, 72-79.

⁵⁸ *el-'İkdu'l-ferîd*, IV, 501-527.

- .-./-...- /-.- - - .-./-.- -/-.- -

*Hamd, Veliyyu'l-hamd olan Allah'a mahsustur; Ferahlık ve sıkıntımızda O'na hamd ederim. O'dur, sıkıntıda yardım istediğim. O'dur, eşi ve benzeri olmayan*⁵⁹.

İbn Mâlik et-Tâî (ö.672/1274)'nin, Arap gramerine dair kaleme almış olduğu bin beyitlik meşhur Elfiyye'si müzdevic tarzında bir urcûzedir. Bu urcûzenin ilk beyitleri şu şekildedir (recez):

مَقَاصِدُ النَّحْوِ بِهَا مَحْوِيَّةٌ	وَأَسْتَعِينُ اللَّهَ فِي الْفِيَّةِ
وَتَبَسُّطُ الْبَدَلِ بُوْعْدِ مُنْجَزِ	تُقَرَّبُ الْأَقْصَى بِلْفِظِ مُوجَزِ
فَانِقَاةُ الْفِيَّةِ ابْنُ مَعْطِ	وَتَقْتَضِي رِضًا بَغَيْرِ سُخْطِ
مَقَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ	مَقَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
- .-./-...- /-.- .	- .-./-...- /-.- .
مَقَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ	مَقَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
- .-./-...- /-.- .	- .-./-...- /-.- .
مَقَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ	مَقَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
- .-./-...- /-.- .	- .-./-...- /-.- .

*İçinde Nahiv ilminin konuları bulunan Elfiyye hususunda Allah'dan yardım istiyorum".Bu eser, öz lafızla en ırakta olanları yaklaştırır ve doğru bir vaadle ihsanı genişletir. İbn Mu'tî (ö.628/1231)'nin Elfiyye'sini aşarak gücendirmeden rızayı gerektirir*⁶⁰.

10.Muhammes (المحمس)

Beş tef'ileden oluşan beyte 'beşli' anlamında muhammes adı verilmektedir. Eski şiir divanlarında bu nazım şekli hiç görülmemektedir⁶¹. Bu yüzden bazı arûz bilginleri el-Ferrâ' (ö.207/822) ve el-Muberrred (ö.285/898)'in aksine, Arap şiirinde beş, yedi veya üç tef'ileli şiirin olmadığını söylemişlerdir⁶². Ancak Arap şiirinde beş

⁵⁹ el-Eğânî; VII, 57; Recâ' el-Cevherî, s.426.

⁶⁰ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Tahran 1384/1964, I, 10-11; Celâl el-Hanefî, s.555-556.

⁶¹ Müzdevic nazım şekli gibi, muhammesler de Abbâsiler devrinin sonlarında ortaya çıkmıştır (bk. Savran, s.29).

⁶² Bk. Celâl el-Hanefî, s.274.

tef'ileden oluşan bir nazım şekli vardır. Bu bağlamda, Arap şiirini klasik dönemle sınırlandırmamak gerekir. Muhammesin, serbest şiire yakın bir nazım şeklini oluşturduğu öteden beri bilinmektedir. Nitekim es-Sekkâkî (ö.626/1299), "Nâdiren beş cüzlü (tef'ileli) şiir rivâyet edilmiştir" demektedir⁶³.

Muhammeslerin kâfiye yönünden diğer nazım şekillerinden farkı yoktur. Her şiir bahrinde beş tef'ileli şiire rastlamak mümkündür. Muhammesler iki mısradan meydana gelir. Çoğu kere birinci mısra üç, ikinci mısra ise iki tef'ilelidir. Ancak muhammeslerin birinci mısra iki, ikinci mısra üç; birinci mısra dört, ikinci mısra bir tef'ileli olarak geldiği görülmektedir. Bundan dolayı onlarda arûz ve darb ahengini tam olarak tespit etmek zordur.

Bu nazım şeklinin en güzel örneklerine, haff bahrinde rastlamak mümkündür. Haff bahrindeki muhammesler, birinci şatır üç, ikinci şatır iki tef'ileden meydana gelmekte, arûz ve darb birbirinden farklı iki tef'ileden oluşmaktadır. Haff bahrin müseddesine bağlı olarak altıncı tef'ile düşmüştür. Böylece arûzunu (فَاعِلَاتُنْ), darbını da (مُسْتَفْعِلُنْ) vezinleri oluşturur. Haff bahrindeki muhammes nazımının sâlim şekli aşağıdaki beyitte görülmektedir (haff):

لَمْ نَجِدْهُ ذَا فَائِدَةٍ	كَمْ لِعَمْرِي قَلْنَا لَهُمْ مِنْ مَقَالٍ
فَاعِلَاتُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
— . — / — . —	. — . — / — . —

Yemin ederim ki, onlara her şey söyledik, ama fayda verdiğini görmedik⁶⁴.

Hezec bahrinde muhammes şiirler söylenmiştir⁶⁵. Aşağıdaki beyit, bu nazım şekliyle ilgili verilen örneklerden biridir (hezec):

فَإِنْ صَاحِبَتَ لَا تَصْحَبُ	مِنَ الْأَقْوَامِ مَنْ كَانُوا ذَوِي لَوْمٍ
مَقَاعِيلُنْ / مَقَاعِيلُنْ	مَقَاعِيلُنْ / مَقَاعِيلُنْ
— . — / — . —	— . — / — . —

Arkadaşlık kurduğun zaman, alçaklarla arkadaş olma!⁶⁶.

⁶³ Miftâhu'l-'ulûm, s.38; Celâl el-Hanefî, s.274 (dipnot:1).

⁶⁴ Celâl el-Hanefî, s.274.

⁶⁵ Bk. Celâl el-Hanefî, s.113.

⁶⁶ Celâl el-Hanefî, s.114.

Musarra', vezin yönünden arûzun darbına uygun olarak geldiği beyitlere verilen addır⁷⁰. Her kasîdenin, hatta her darbın musarra' beyti olabilir. Yani her bahrin darb vezninde arûzu gelebilir.

Musarra', Arap şiirinde çokça kullanılmaktadır. İmru'u'l-Kays'ın Lâmiyye kasîdesinin ilk beyti bu nazım şekline örnek olarak gösterilmektedir (tavîl):

قَفَا نُبِكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَعِرْفَانٍ وَرَسْمِ عَقْتِ آيَاتِهِ مِنْذَ أَرْمَانِ
فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ
- - -./- -./- - -./- - . - - -./- -./- - -./- - .

Durunuz, sevgilinin hatırasına ve uzun zamandan beri işaretleri kaybolmuş (o evin) izlerine ağlayalım⁷¹.

Lâmiyye kasîdesinin başlangıcında yer alan bu beyit, aynı zamanda onun musarra' beytidir. Burada dikkat edilecek husus, tavîl bahir arûzunun, musarra' dışında sâlim olarak (مَقَاعِلُنْ) vezninde gelmediğidir. Zira kaynaklar, tavîl bahrindeki müsemmen nazım şeklinin bir arûzunun olduğunu, onun da makbûz olarak (مَقَاعِلُنْ) vezninde geldiğini söylemektedir⁷². Kasîdenin bundan sonraki beyitleri, bunu doğrular mahiyettedir. Kasîdenin ikinci beytinde, arûz ve darb ahengi bunu açık bir şekilde göstermektedir:

أَتَتْ حَجَجَ بَعْدِي عَلَيْهَا فَأَصْبَحَتْ كَحَطِّ زَبُورٍ فِي مَصَاحِفِ رُهْبَانِ
فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ
- - -./- -./- - -./- - . - - -./- -./- - -./- - .

Benden sonra, o evin üzerinden yıllar geçti. O, ruhbanların ellerindeki kitabın satırları gibi duruyordu⁷³.

Musarra'ya diğer bir örnekte aşağıdaki şiirdir (tavîl):

أَجَارَتْنَا إِنْ الْخَطُوبَ تَنْوَبُ وَإِنِّي مُقِيمٌ مَا أَقَامَ عَسِيبُ
فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ
- - -./- -./- - -./- - . - - -./- -./- - -./- - .

⁷⁰ Bk. *Mizânü'z-zeheb*, s.22.

⁷¹ *Şerhu Dîvânî İmri'i'l-Kays*, s.308; *Mizânü'z-zeheb*, s.22.

⁷² Bk. K. 'Arûdi'l-varaka, s.5; *el-Kustâs*, s.70.

⁷³ Bk. *Şerhu Dîvânî İmri'i'l-Kays*, s.308.; *Mizânü'z-zeheb*, s.22.

Ey komşumuz! Şüphesiz ki, belâlar geliyor ve ben, 'Asîb dağı durduğu müddetçe, burada kalacağım.

Nitekim bu şiirin ikinci beytinde arûz ve darb mussara' olarak gelmemiştir:

أَجَارْتَنَا إِنَّمَا مَقِيمَانِ هَهُنَا وَكَلَّ غَرِيبٌ لِلْغَرِيبِ نَسِيبُ
فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ فُعُولُ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / فُعُولُنْ
- .-. / - .-. / - .-. / - .-. - .-. / - .-. / - .-. / - .-

Ey komşumuz! Biz ikimiz burada kalacağız. Her garibin gariblerle akrabalığı vardır⁷⁴.

13.Mukaffâ (المُقَفَّى)

Arûz ve darbda yer alan tef'ilelerin, vezin ve kâfiye bakımından aynı olduğu şiire, kâfiyeli anlamında mukaffâ denilmektedir⁷⁵. Kasîde ve urcûzelerin ilk beyitlerinde zorunlu olarak arûz ve darb mukaffâ nazım şeklinde gelir.

İmru'u'l-Kays'ın Mu'allakasının ilk beyti bu nazım şeklinde gelmiştir (tavîl)⁷⁶:

فَقَا نَبِكَ مِنْ ذَكَرَى حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ
فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ
- .-. / - .-. / - .-. / - .-. - .-. / - .-. / - .-. / - .-

Nitekim, bu ilk beytin mukaffâ olduğu, onu takip eden ikinci beyitten daha iyi anlaşılacaktır:

فَتُوَضِّحَ فَالْمَقْرَاءَةَ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا لَمَّا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمَالٍ
فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فُعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ
- .-. / - .-. / - .-. / - .-. - .-. / - .-. / - .-. / - .-

Tûdih ve el-Mikrât'a kadar uzanan, güney ve kuzey rüzgârlarının dokuması sayesinde henüz izleri silinmemiş olan (yurdumuzun) hatırasına ağlayalım⁷⁷.

14.Muvaşşah (المَوْشَح)

⁷⁴ Mîzânu'z-zeheb, s.22.

⁷⁵ Bk. Mîzânu'z-zeheb, s.22; Mecdî Vehbe ve Kâmil el-Muhendis, Mu'cemu mustalahâtî'l-'Arabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Lübnan 1984, s.381.

⁷⁶ Şiirin Türkçe çevirisi ve kaynağı için bk. bu makale (dipnot: 5).

⁷⁷ Şerhu'l-Kasâ'idî'l-'aşr, s.11; ez-Zevzenî, s.7; Yedi Asrı Arap Edebiyatının Harikaları, s.31.

Muvaşşah, Arap edebiyatında, klasik şiir devrinden sonra doğan ve daha ziyade doğduğu yerin isminden hareketle Endülüs sanatı diye meşhur olan bir nazım şeklidir. Ona, inci ve yakut ile süslenmiş iki katlı bir kemer veya kadınların bir omuz başından takıp diğer taraftan bele doğru sarkıttıkları bir kemeri oluşturan inci ile süslü meşinden yapılmış bir kuşak manasına gelen vişâha benzetilerek bu ismin verildiği söylenmektedir⁷⁸. Muvaşşah, biri tam beyitleri, diğeri mısraları içeren iki kısımdan oluşur. Muvaşşah şiirler genelde musarra' bir beyit ile başlar, bunu ilk kâfiyeden farklı bir kâfiye ile kendi aralarında kâfiyelenen dört mısra takip eder; sonra ilk mısra ile kâfiyelenen ve kıtayı sona erdiren beşinci mısra gelir. Birinci kıtanın mısraları ile kâfiyelenmeyen dört mısralı yeni bir kıta onu takip eder ve giriş mısrası ile aynı kâfiyeyi taşıyan bir mısra ile sona erer. Ancak muvaşşahın çok değişik çeşitleri vardır. Muvaşşahlarda görülen bütün kıta şekillerini tespit etmek oldukça zordur. Nitekim Martin Hartmann'ın klasik on altı şiir bahri içerisinde gösterilebilecek yüz altmış dört muvaşşah şiir tespit ettiği ve bu tespitin içine girmeyen bazı örneklerin de bulunduğu bilinmektedir⁷⁹. Celâl el-Hanefî, kâfiyeye temas etmeksizin bu nazım şeklinin geldiği şiir bahirlerine yer vermektedir. Hezec bahri bunlardan birisidir. Aşağıdaki örnek, hezec bahrinde muvaşşah nazım şeklinde söylenmiştir (hezec):

أَلَا يَاقَوْمُ خُأْوَا	الْكُؤُوسَ
لِيَوْمٍ فِيهِ نُعْلِي	الرُّؤُوسَ
إِذَا أَخِيَّتْ قَوْمًا	فَأَخ
مِنَ الْفَثِيَّانِ رَحْبَ	الْمَتَّ
مَقَاعِيْلٍ / فُعُولُنْ	فُعُولُنْ
_____ .	_____ .

Ey insanlar! İleri gelen insanlara yaklaştığımız bir gün için kadehleri bırakın, insanlarla arkadaş olduğunda çevresi geniş olan biri ile arkadaş ol⁸⁰.

15. Musmat (المُصَمَّت)

⁷⁸ Muvaşşahlarla ilgili geniş bilgi için bk. Kocak, A. Yaşar, Endülüs Muvaşşahaları, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1, Sayı:3 (Güz 2001), s.111-118.

⁷⁹ Bk. Moh. Ben Cheneb, "Müveşşah", *İA*, VIII, 866-867; *Mu'cemu mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-luğa ve'l-edeb*, s.396.

⁸⁰ Celâl el-Hanefî, s.114.

Kelime olarak musmat; sade düz, şatafatsız, boş, yazısız ve tek bir malzemeden yapılmış' gibi anlamlara gelmektedir⁸¹. Arap şiirinde arûzun, kâfiye bakımından darbına uymayan beyte musmat adı verilmektedir. Musmat, kasîde ve urcûzelerin ilk beytinde görülür. Kurallara bağlı olarak ilk beyitler musarra' nazım şeklinde gelmesi gerekirken, bazen kural dışı olarak arûz, darbına kâfiye bakımından uymaz.

Musmat beyte, Zurrumme'nin mim kâfiyeli kasîdesinin ilk beyti örnek olarak verilebilir (basît):

مَاءُ الصَّبَابَةِ مِنْ عَيْنِكَ مَسْجُومٌ	أَنْ تَرَسَّمتَ مِنْ خَرْقَاءٍ مَثْرَلَةٌ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعِلُنْ	مَفَاعِلُنْ / فَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعِلُنْ
- - / - . - - / - . . / - . - -	- . . / - . - - / - . - - / - . . - .

*Sen, Harkâ'nın yurdunu (ondan geri kalan izleri) görüp düşünceye daldın da mı, gözlerinden aşk yaşları boşanmaktadır*⁸².

16.Musammat (المُسَمَّط)

Musammat kelimesi, semt kökünden türemekte ve 'asılmış, bağlanmış' anlamlarına gelmektedir. Arap şiir literatüründe, musammat denilen ayrı bir nazım şekli vardır ve bu tarz, İslâmiyetten önceki şairlerin şiirlerinde muvaşşaha yakın nazım şekillerinde görülmektedir. Musammat nazım şeklindeki şiir, aynı kâfiyeli meşâtür beyitlerden oluşan kıtalardan meydana gelir. Bu kıtalar, üç, dört, beşerli beyitlerden oluşabilir, ancak son beyitleri her zaman 'bağlanmış olarak' diğerlerinden farklı bir kâfiyeye biter⁸³. Musammat nazım şeklinin, şu farklı tanımı da yapılmıştır: Musammat şiir, musarra' olan bir giriş beytiyle başlar, onu ilk kâfiyeden farklı bir kâfiyeye kendi aralarında kâfiyelenen dört mısra takip eder; sonra ilk mısrayla kâfiyelenen ve kıtayı sona erdiren bir beşinci mısra gelir. Birinci kıtanın mısraları ile kâfiyelenmeyen dört mısralı yeni bir kıta gelir ve giriş mısra ile aynı kâfiyeyi taşıyan bir mısradaki sona erer⁸⁴. Arap edebiyatında, her iki şekilde musammat şiirlere rastlamak mümkündür.

⁸¹ İbn Manzûr, II, 56 (صمت).

⁸² *Mizânu'z-zehab*, s.22; *Mu'cemu mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-luğa ve'l-edeb*, s.368.

⁸³ *el-Umde*, I, 180; İbn Manzûr, VII, 322-323 (سمط); 'Azîz Fehmî, *el-Mukârene beyne's-ş-ş-i'rî'l-Emevî ve'l-'Abbâsî fi'l-'asrî'l-evvel*, nşr. Muhammed Kindî Bakî, Kahire 1979, s.402; *Mu'cemu mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-luğa ve'l-edeb*, s.365; Demiryak, Kenan, s.127.

⁸⁴ Moh. Ben Cheneb, "Müveşşah", *İA*, VIII, 867.

Muhdes şairlerin şiirlerinde, daha ziyade birinci tanımı içeren şiirler söylenmiştir. Bu örneklerden biri aşağıdaki şiirdir (mütেকârib):

ثُمَّ جَدُّ نَكْرَى الْجَدُّدِ الْأَوْلَى
وَتَبَيَّنِي كَمَا أَتَلَّوْا فِي الدُّوَلِ
وَلَسْنَا نُبَالِي حُلُوقَ الْأَجَلِ
إِذَا مَا مَشِينَا كَأَسَدِ الْعَرِينِ
* * *

تَهْبَبُ خِفَافاً لِيَوْمِ الْوَعَى
وَتُسْتَعْجِلُ الْخَطْبَ فَيَمْنُ طَغَى
فَمَا مِنْ عَشُومٍ عَلَيْنَا بَغَى
وَعَادَ بَغِيرَ الْخَسَارِ الْمُبِينِ
* * *

فَعُولٌ / فَعُولُنْ / فَعُولُنْ / فَعَلْنُ
— ./ - — ./ - — ./ . — .

İlk dedelerimizin hatıralarını övüyoruz. Onların, (şeref ve) kudretlerini yükselttikleri gibi, biz de yükseltiyoruz. Orman arslanları gibi yürüdüğümüz zaman, ölümün gelmesine aldırıyoruz. Süratle savaş gününe koşuyoruz. Azgınlık yapanlarla (olan) işimizde acele ediyoruz. Bize zulmeden, daha sonra da açık bir husrana uğramadan geri (yurduna) dönen hiçbir zalim yoktur⁸⁵.

Musammat nazım şekli, Câhiliye devrinde de kullanılmaktadır. İmru'u'l-Kays'ın şiirlerinde musammat nazım şekillerine rastlanılmıştır. Aşağıdaki kasîde onlardan birisidir (tavîl):

تَوَهَّمْتُ مِنْ هِنْدٍ مَعَالِمَ أَطْلَالِ
عَقَاهُنَّ طُولُ الدَّهْرِ فِي الرِّمَنِ الْخَالِي
مَرَابِعُ مِنْ هِنْدٍ خَلَّتْ وَمَصَايِفُ
يَصِيحُ بِمَغْنَاهَا صَدَى وَعَوَازِفُ

⁸⁵ Mu'cemu mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-luğa ve'l-edeb, s.365.

وَعَبَّرَهَا هُجُوجُ الرِّيحِ العَوَاصِفِ
 وَكُلُّ مُسِيفٍ تَمَّ آخِرُ رَادِفِ
 بِأَسْحَمَ مِنْ نَوْءِ السَّمَائِينَ هَطَّالِ

* * *

فَعُولُنْ / مَقَاعِلُنْ / فَعُولُ / مَقَاعِلُنْ

- - - ./ - ./ - - - ./ - - -

Hind (isimli kadın)'den (geri kalan eski yurt) kalıntılarının izlerini düşündüm. Geçen mevsimler içinde uzun zamanlar onları sildi. Hind'in baharda ve yazın oturduğu yerler ıssız kaldı. Şiddetli rüzgârların ve yağmur yüklü Simâkeyn (iki yıldız ismi) yıldızının karması sebebiyle yaklaşan ve sonra peşinden gelen diğer bulutların değiştirdiği onun yurdunda, yankı ve şarkıcıların (kadınların) sesleri çığlık atıyor⁸⁶.

17.Müdevver (المدور)

Sözlükte “daire şeklinde ve yuvarlak” anlamlarına gelen müdevver kelimesi⁸⁷, Arap şiirinde “iki şatır içerisinde kelimesi bölünen beyte” verilen özel bir ad olarak kullanılmıştır. Yani kelimenin bir kısmı, birinci şatırın sonunda; diğer kısmı da ikinci şatırın başında yer almaktadır. Arap şiirinde, bu nazım şekline rastlanılır ve her bahirde görülebilir. Bu yapı, şiire herhangi bir kusur getirmez.Yazım olarak iki kelime, ya iki şatır arasında çizgi ile birleştirilir, ya da kelimenin ayrıldığı yerde harf, kendisinden sonraki ile birleşiyorsa kısa bir çizgi ile gösterilir, birleşmiyorsa aynen bırakılır.

Ebu'l-'Alâ' el-Me'arrî (ö.449/1057)'nin aşağıdaki beyti bu örneklerden birisidir (haff):

حَقَّفِ الوَطَاءَ مَا أَظُنُّ أَدِيمَ الْـ أَرْضِ إِلَّا مِنْ هَذِهِ الْأَجْسَادِ
 فَاعِلَاتُنْ / مَقَاعِلُنْ / فَعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَقَعُولُنْ
 - - - ./ - - - ./ - - - - - - ./ - - - ./ - - -

(Yeryüzünde) yavaş yürü. Yeryüzünün ancak bu cesetlerle dolu olduğunu zannediyorum⁸⁸.

⁸⁶ Şerhu Divâni İmri'î'l-Kays, s.196; İbn Manzûr, VII, 323 (سمط).

⁸⁷ İbn Manzûr, IV, 295 (دور).

⁸⁸ Mîzânu'z-zehab, s.23.

Bu çalışma sonucunda, klasik Arap şiirinin nazım şekilleri hakkında vezin ve kâfiyeye bağlı olarak bazı ip uçları elde edilmiş ve bu alanla ilgilenenlere temel bilgiler verilmiştir. Diğer taraftan, gerek nazım şekilleri gerekse yazım kuralları olarak bir bütünlük içerisinde görülemeyen bazı bilgiler değerlendirilmiş, şiirin gelebileceği muhtemel bütün nazım şekilleri tespit edilmeye çalışılmış, onların kavramsal yapılarına ve uygulamalarına işaret edilmiştir.

PAUL TILLICH'İN TANRI ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. Ruhattin YAZOĞLU*

ÖZET

Tillich, Tanrı'ya ya doğaüstü bir varlık ya da tabiatın bizzat kendisi şeklinde ifade eden anlayışları reddederek Tanrı'nın, teizmin anladığı anlamda bir "varlık" olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Tanrı, bütün var olanların yaratıcı temelidir. Tanrı, "Varlığın-Kendisi", "Varlığın gücü", "Oluşun temeli" ve "teizmin Tanrısı'nın üzerindeki Tanrı" olarak adlandırılır. İşte bu makale, Tillich'in Tanrı anlayışıyla ilgili bu düşüncelerini tespit ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Protestanlık ilkesi, Mutlak/Şartsız, Varlığın-Kendisi, sembol, nihaî ilgi*

ABSTRACT

Paul Tillich's Understanding of God

Refusing the supernaturalistic and naturalistic approaches which define God as either a supernatural being or nature itself, Tillich claims that God is not a being. To him, God is the creative ground of all of those that exist. God is named as "Being-itself", "Power of being", "Ground of being" and "God above the God of theism". This article aims to reveal and analyse Tillich's ideas relating his understanding of God.

Key Words: *Protestant principle, Unconditional, Being-itself, symbol, ultimate concern*

Paul Tillich, "Protestanlık ilkesi"nin dogmalara değil, teolojinin temeli olan ilkelere bağlı olarak kurulabileceği konusundaki düşünceleriyle tanınır. Ona göre, bu ilkelerin en önemlileri Martin Luther tarafından açıklanmıştır. Bu ilkeler, Kutsal Kitap, iman ve inayet gibi ilkelere aittir. İlkenin karşıtı olan dogma, bir biçimlendirme ve gerçekliğin formüle edilmesidir. Bu formül sınırlı bir biçimde gerçekliğe nüfuz etme

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı

imkânı verir. Oysa ilke, söylemin sınırlarını çizen bir çerçevedir. Söylem, gerçekliği bu sınırlar içinde bildirir ve otoritesini de bu duruma borçludur.¹ Tillich, teolojisinin özünü tek bir ilkeye dayandırır. Bu ilke, “Tanrı’nın *Mutlak* (Şartsız) oluşudur.” Ona göre, Tanrı’nın *Mutlak* oluşu ilkesi, dinin en büyük gücüdür. Din, aslında *Mutlak* olana yönelmedir.² Bu *Mutlak* realite diğer realiteler gibi bir realite değil, her realitenin dayandığı derin boyut ya da “varlığın temeli”dir. Dolayısıyla, bütün kültürel yapıların arka planında *Mutlak* vardır ve dinin özünü O oluşturur.

Tillich, Tanrı’nın *Mutlak* olduğunu kabul etmesine rağmen, *Mutlak* kavramıyla ilgili düşüncelerini açık olarak ifade etmemiş; *Mutlak*’ı bazen nitelik olarak tanımlamış, bazen de onun, “Varlığın-Kendisi”³ olduğunu söylemiştir. Ona göre, her tanrısal sembolde *Mutlak*, emir kipiyle çok güçlü bir şekilde dile getirilmiştir: “Tanrının olan Efendi’yi, hem ruhunla hem de zihnle seveceksin.”⁵ Ancak Tillich’in kullandığı *Mutlak* kavramının, Alman idealizmindeki *Mutlak*, Platonizm’deki -öncesiz ve sonsuz olan- Tanrı, mistisizmdeki aşkın olan Bir, teizmin ortaya koyduğu Aşkın Varlık ya da Barthçı teolojinin ileri sürdüğü Varlık kavramlarıyla karıştırılmaması gerekir. Çünkü bu terimlerle, var oluşu tartışılabilen özel bir Varlık kavramı ifade edilmiştir. Halbuki *Mutlak*’ın var oluşu ne ispat edilebilir, ne de *Mutlak*’a karşı kanıt getirilebilir.⁶ Kısaca Tillich’e göre Tanrı, *Mutlak*’tır ve bu nitelik O’nu Tanrı yapar.⁷

Tillich’e göre Tanrı, “oluşun temeli” ve “varlığın gücüdür.” “Varlığın gücü” kavramı, mantıksal ve ontolojik olarak bütün özlerden önce gelir ve her türlü karşılıklı etkileşimi mümkün kılar. Çünkü o, özdeşlik noktasıdır. Bu özdeşlik noktası ise, fiilde olduğu gibi bilgide de, özne-nesne ayırımına ve onların karşılıklı etkileşimine işaret

¹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, New York, 1967, II, 145 vd.; ayrıca bkz. Zeki Özcan, “Türkçeye Çevirenin Önsözü”, Paul Tillich-*Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti., İstanbul, 2000, s. 10.

² Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti., İstanbul, 2000, s. 44.

³ “Varlığın-Kendisi”, “Varlığın Gücü”, “Nihai Gerçeklik” ya da “Nihai İlgî” anlamlarına gelmektedir. Bu kavramlar bir varlığın adı değil, Varlık’ın nitelikleridir. Daha geniş bilgi için bkz. Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s.88.

⁴ Bkz. Tillich, *Theology of Culture*, ed. by Robert C. Kimball, Oxford University Press, New York, 1959, s.24.

⁵ Tevrat, Tesniye: 6/5.

⁶ Bkz. Tillich, *Systematic Theology*, I, 204 vd; Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper and Row Publishers, New York, 1965, s.11.

⁷ Martin Luther King, “A Comparison of the Conceptions of God in the Thinking of Paul Tillich and Henry Nelson Wieman”, http://www.stanford.edu/group/King/publications/papers/vol2/550415-Dissertation_Chapter_3.htm

eder.⁸ Bu konuda Tillich, egzistansiyalist felsefeden büyük oranda etkilenmiş görünmektedir. Tillich'e göre egzistansiyalist felsefe, özne-nesne farkını ortadan kaldırmayı ve Jaspers'in "Existence" şeklinde isimlendirdiği Varlık'a ulaşmayı amaçlamaktadır.⁹

Tillich egzistansiyalist felsefeden hareketle, *Mutlak* ile insanın nihaî ilgisi arasında yakın bir ilişki kurmaktadır.¹⁰ Fenomenolojik yönetime göre, nihaî ilgi "Mutlak"ın tecrübesidir. Mutlak, dinî terminolojide "kutsal" olarak adlandırılır. Sadece kutsal olan, insan için nihaî ilgi olabilir; yine sadece insan için nihaî ilgi olan şey kutsallık niteliğini kazanabilir.¹¹ Tillich nihaî ilginin temel sembolünün, Tanrı olduğunu söylemektedir. Ona göre; " İman eylemi Tanrı'nın inkârını içerse bile nihaî ilgi, her iman eyleminde bulunur. Nihaî ilginin olduğu yerde, Tanrı ancak başka bir Tanrı adına inkâr edilebilir. Nihaî ilgi, kendi özelliğini nihaî diye inkâr edemez. Bu nedenle, nihaî ilgi, 'Tanrı' kelimesiyle kastedilen neyse onu tasdik eder. Dolayısıyla ateizm de, herhangi bir nihaî ilgiyi ortadan kaldırma teşebbüsü anlamına gelebilir. Nihaî ilgiye yönelik kayıtsızlık, ateizmin düşünülebilen tek formudur. Bunun mümkün olup olmadığı, bu noktada çözümsüz bırakılması gereken bir problemdir. Tanrı, bizim nihaî olarak ilgi duyduğumuz şeyin temel sembolüdür."¹² Tillich, burada "Tanrı, Tanrı'nın sembolü olmuyor mu?" şeklinde bir soru sormanın yanlış olduğunu söylemektedir. Ona göre, Tanrı anlayışında iki unsurun birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Bunlardan birincisi, doğrudan doğruya yaşanan "nihaîlik unsuru", diğeri ise "somutluk unsuru"dur. İşte sıradan tecrübelerimizden hareketle Tanrı'ya atfedilen sembolik unsur budur.¹³ Nihaî ilgisi kutsal bir ağaç olan insan, hem ilgisinin nihaîliğine hem de nihaî olanla ilişkisini sembolize eden ağacın somutluğuna sahiptir.¹⁴

Tillich'e göre, nihaî bir ilginin nihaî olup olmadığını tartışmak anlamsızdır. Bu nihaî unsur, Tanrı düşüncesinde apaçık olarak bulunmaktadır. Bu unsurun sembolik anlatımı, bütün insanlık tarihi boyunca çeşitlilik gösterir. Dolayısıyla burada, nihaî ilginin sembolize edildiği figürlerden birinin ya da ötekinin "var" olup olmadığı

⁸ Tillich, *Theology of Culture*, s.25.

⁹ I. M. Bochenski, "Egzistans Felsefesi ve Jaspers", Karl Jaspers-*Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1981, s.16 vd.

¹⁰ Tillich, *Dynamics of Faith*, s.10.

¹¹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 215.

¹² Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 45.

¹³ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 45-46.

¹⁴ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 46.

sorgulamak anlamsızdır. Eğer “var olma” bütün gerçeklik içerisinde bulunabilecek bir şeye işaret ederse, bu takdirde hiçbir tanrısal varlık olmaz. Sorun, imanın anlamına, sayısız iman sembollerinden hangisinin en uygun olup olmadığıdır.¹⁵

Öte yandan Tillich, Tanrı’yı, hem anlamın temeli hem de derinliği olarak kabul etmektedir. Ona göre bütün varlıklarda, “Varlığın-Kendisi”yle ilgili çift yön bulunmaktadır. Bütün varlıklarda bulunan bu çift yön, “Varlığın-Kendisi”ne çift yönlü bir özellik kazandırmaktadır. Bu çift yönlü özellik, varlığın sonsuz gücüne katılma anlamında yaratıcılığa ve yaratıcı temellerini aşma anlamında derinliğe sahiptir.¹⁶ Dolayısıyla “Varlığın-Kendisi” kavramının anlamı, Tillich’in, “Tanrı’yı, gücün ve anlamın temeli ve derinliği”¹⁷ olarak açıklamasıyla anlaşılabilir. Bu tanımda Tillich, ontolojik olarak çift kutuplu kavram oluşturmaya çalışmaktadır. Tillich’in ifade ettiği gibi, “ilâhî hayat, derin olan dinamik birliğe ve forma sahiptir.”¹⁸

Tillich’in, varlık ve gerçekliğin temeli olarak Tanrı’ya vurgu yapmasının iki amacı vardır. Bu amaçlardan birincisi Tanrı kavramının, varlığın temeli olan “varlığa” ve anlamın temelini oluşturan bir “içerik”e dayanmasıdır. İkincisi ise, “temel” kavramının, Tanrı ve dünya, insan ve tabiat arasındaki devamlılığın temeli olmasıdır.

Tillich “temel” kavramından hareketle, Tanrı’nın rasyonelliği fikrini ileri sürmekte ve şöyle demektedir: “Temel’, formun kaybolduğu bir derinlik değil, ortaya çıktığı bir kaynaktır. Varlığın temeli ortaya çıkma, yani ‘logos’ özelliğine sahiptir.”¹⁹

Burada varlığın temelini, logos’a ait bir özellik olduğunu ileri süren Tillich, diğer taraftan, logos’a ait bir özelliğin varlığın temelinde bulunduğunu belirtmektedir. Buna göre temel, mantıksal ve rasyoneldir. Dolayısıyla temel olarak Tanrı’nın doğası, Tanrı’nın rasyonelliğine işaret eder.

Ancak, burada hemen şunu belirtelim ki Tanrı’nın doğası, Tillich’in eserlerinde açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Eserleri incelendiğinde, Tillich’in Tanrısının, “logos” ya da “logos”un temeli olup olmadığının belirlenmesinde problemlerle karşılaşılacaktır.²⁰

¹⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 47.

¹⁶ Tillich, *Systematic Theology*, I, 237.

¹⁷ Tillich, *Systematic Theology*, I, 21.

¹⁸ Tillich, *Systematic Theology*, I, 156.

¹⁹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 157-158.

²⁰ Tillich, *Systematic Theology*, I, 238.

Tillich'e göre Tanrı hem formun ortaya çıktığı bir kaynak, hem de formun kaybolduğu bir derinliktir.²¹ Tanrı'nın rasyonel olduğu ifade edildiğinde, O'nun derin/sonsuz olduğu da söylenmelidir. "Derin" ve "derinlik", zaman ve mekâna bağlı olan tecrübeden çıkarılmalarına rağmen, manevî bir tutuma işaret etmek için, günlük hayatımızda, şiirde, felsefede, Kutsal Kitap'ta ve birçok dinî yazıda kullanılan sembolik kavramlardır.²²

Manevî kullanımda "derin", iki anlama gelir. O, ya "yüksek" ya da "sığ"ın karşıtıdır. "Gerçeklik", "sığ" değil, "derin" kelimesiyle ifade edilir. "Acı çekme" de "yükseklik" kelimesiyle değil, yine "derinlik"le ifade edilir. Bu yüzden Tillich hem "gerçekliğin ışığı"nın hem de "acının karanlığı"nın bir derinliği olduğu düşüncesindedir.²³ Tillich, Tanrı'da da derinliğin olduğunu Kutsal Kitap'tan alınan şu iki metne dayanarak açıklamaya çalışır. Birincisi, "Oysa Tanrı Ruh aracılığıyla bunları bize açıkladı. Çünkü Ruh her şeyi, Tanrı'nın derin düşüncelerini bile araştırır"²⁴; ikincisi ise, "Enginlerden sana sesleniyorum, ya Rab"²⁵ metnidir.

Derinlik kavramı ile ilgili olarak Tillich, Tanrı'nın sonsuzluğuna vurgu yapmaktadır. Temel olarak Tanrı, yaratmaya şekil verir. Ancak derinlik olarak Tanrı kavramı, hiçbir yaradılışın, Tanrı'yı tam olarak ifade edemeyeceğini gösterir. Tillich'e göre "derinlik" kavramı, ilâhî hayatın derinliğine, onun sonsuzluğuna ve tam olarak tanımlanamazlığına işaret eder.²⁶

Tanrı'nın kutsal oluşu, derinlik olarak Tanrı kavramını kapsar. Tanrı'nın kutsallığı, O'nun, kişi-dünya ve özne-nesne korelasyonu şeklinde tasvir edilmesini imkânsız kılar. Tanrı, bu korelasyon içinde bir unsur değil, onun temelidir.²⁷

Tillich'in Tanrı kavramıyla ilgili ele aldığı en önemli problemlerden birisi de, Tanrı'ya atfedilen geleneksel sıfatların tahlilidir. Tillich, teologların, Tanrı'nın sıfatlarını çok abartılı yorumlara tâbi tuttukları görüşündedir. Ona göre böyle bir yorumlama, Tanrı'nın doğası hakkında mantığa aykırı fikirlere götürür. Bundan dolayı Tillich, Tanrı'nın sıfatlarını, niceliksel bir yorumdan ziyade niteliksel bir yorumla ele alarak, onları şu şekilde sınıflandırmıştır:

²¹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 157.

²² Tillich, *The Shaking of the Foundations*, Charles Scribner's Sons, New York, 1948, s. 52.

²³ Tillich, *The Shaking of the Foundations*, s. 53.

²⁴ Korintoslulara Birinci Mektup: 2/10.

²⁵ Mezmurlar : 130/1.

²⁶ Tillich, *The Shaking of the Foundations*, s. 57.

²⁷ Tillich, *Systematic Theology*, I, 272.

Birincisi: Tanrı, *ezelî ve ebedîdir*. Ezelîlik ve ebedîlik, dinî kavramlardır. Tillich bu kavramların, şu iki yanlış yoruma karşı korunması gerektiğinden söz eder: Birinci yanlış yorum, ezelîlik ve ebedîliği sonsuzluk olarak kabul etme eğilimidir. İbranîce'deki *olim* kavramı ile Yunanca'daki *aiones* kavramı, sonsuzluğa işaret etmez. Sonsuzluğun aksine ezelîlik ve ebedîlik, "bütün zaman periyotlarını kapsayan bir gücü" ifade eder.²⁸ Tillich'e göre, yüzyıllardır filozoflar, ezelîlik ve ebedîliğin, geçicilik anlamına geldiğini kabul etmiştir. Örneğin Hegel, mutlak oluş içinde geçiciliğe işaret etmiştir.²⁹ Tillich'in söylediği gibi bu teoriler, ezelîlik ve ebedîliğin, sonsuzluk olmadığı gerçeğini belirtir.

Diğer yanlış yorum ise, ezelîlik ve ebedîlik kavramlarını, zamanın sonsuzluğu olarak kabul etme eğilimidir. "Sonsuz zaman" kavramı, Hegel tarafından, geçiciliğin sonsuz tekrarı anlamında kullanılmıştır. Tillich bu eğilimi, putperestlikte çok önem verilen zamanın parçalanmış "an"larını canlandırma olarak değerlendirmiştir.³⁰

Bundan dolayı Tillich'e göre ezelîlik ve ebedîlik, ne salt anlamda sonsuzluk ne de zamanın sonsuzluğudur. Öyleyse, "ezelîlik ve ebedîliliğin, zamanın kipleriyle ilişkisi nedir?" Tillich bu soruyu, insanda bulunan benzer yaklaşımlardan hareketle cevaplandırmaktadır. Bu benzerlik, ezelîlik ve ebedîlik kavramlarına sembolik olarak yaklaşımı ifade eder. Ezelîlik ve ebedîlik, ezelî ve ebedî durum olarak sembolize edilir.³¹ Ancak bu ezelî ve ebedî durum, eşzamanlı değildir. Eşzamanlılık, çeşitli zaman kiplerini ortadan kaldırır. Halbuki ezelîlik ve ebedîlik durumu, hiç ara vermeksizin geçmişten geleceğe hareket etmektir.³²

Tillich'e göre Tanrı'nın ikinci sıfatı, *her yerde hazır olma* sıfatıdır. Tillich, Tanrı'nın âlemle ilişkisini, zamanla ilişkisi gibi niteliksel terimlerle yorumlamaktadır: "Her yerde hazır olma ifadesini, âlem vasıtasıyla tanrısal cevherin yer kaplaması olarak yorumlama eğilimi, Tanrı'nın mekânsal bir alan içerisinde düşünülmesini gerektirir."³³ Bu mekânsal ifadeler, literal olarak kullanılmazlar. Örneğin, "Tanrı göktedir" ifadesi, "gökte yaşıyor" ya da "özel bir yerden inmiştir" şeklinde

²⁸ Tillich, *Systematic Theology*, I, 274.

²⁹ Hegel, *Doğa Felsefesi (I. Mekanik)*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 54 vd.

³⁰ Tillich, *Systematic Theology*, I, 275.

³¹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 275.

³² King, a.g.m., http://www.stanford.edu/group/King/publications/papers/vol2/550415Dissertation_Chapter_3.htm

³³ Tillich, *Systematic Theology*, I, 277.

yorumlanmayıp, Tanrı'nın niteliksel olarak, yaratıkların var oluşundan farklı olması şeklinde anlaşılmalıdır.³⁴

Yine, "her yerde hazır olma" ifadesini, âlemin dışında bulunma şeklinde yorumlamak da doğru değildir. Ancak Tanrı, bu mekânsal var oluşun etkisi altında değildir, mekânsal var oluşu aşar ve ona katılır. Tillich'e göre Tanrı'nın her yerde hazır olması, yarattığı varlıkların mekânsal var oluşuna yaratıcı olarak katılımı anlamına gelir.³⁵

Tanrı'nın üçüncü sıfatı ise *sonsuz bilgiye sahip olmak* sıfatıdır. Geleneksel teolojide "sonsuz bilgiye sahip olmak", bütün nesnelere, geçmiş, şimdi, geleceği ve bunun ötesinde her şeyi bilen varlığın, en yüksek niteliği olarak kabul edilir. Ancak Tillich, bu sonsuz bilgiye sahip olma yorumunu mantık dışı ve saçma olarak niteler.³⁶ Böyle bir yorumun saçmalığı, Tanrı'nın özne-nesne korelasyonu şeklinde tasvir edilmesinin imkânsızlığından kaynaklanmaktadır.

Tanrısal bilgiye sahip olma, gerçekliğin insan bilgisine açılması olarak kabul edilen inancın mantıksal temelidir. Tanrısal bilgiye katıldığımız için bilgiyi elde ederiz. Yine, ilâhî hayat bizi kuşattığı için gerçekliğe ulaşırız.

Tanrısal sevgi ve tanrısal adalet de, Tanrı'nın sıfatları içerisinde yer alır. Tillich, sevginin ontolojik bir kavram olduğuna vurgu yapar ve sevginin ontolojik doğasını, ayrılmış olanın tekrar birleşmesine yönelik bir güç olarak niteler. Böyle bir yöneliş, bireyselleştirme ve iştirak kutuplarına dayanır. Bireyselleştirmenin olmadığı yerde, sevgi bulunmaz. Kısaca Tillich'e göre sevgi, tesadüfi bir birleşme değil, ayrılmış olanın yeniden birleşmesi demektir.³⁷ İmanın ilgisi, kişinin ait olduğu ve uzak düştüğü şeyle yeniden birleşmesi anlamına gelen sevgiyle özdeşdir. Eski Ahit'te nihaî ilginin ve mutlak sevginin nesnesinin, Tanrı olduğu ifade edilir. Dolayısıyla Kutsal Kitap literatüründe, diğer insanlara karşı davranışları belirleyen, "Tanrı korkusu" ve "Mesih sevgisi"dir.³⁸

Tanrı'nın literal olarak sevgi olduğunu söylemek, O'na, ayrılma ve ilâhî hayatla yeniden birleşme tecrübesini atfetmektir. Ancak Tanrı, ontolojik unsurlara tâbi olmadığı için, bu durum imkânsızdır. Bundan dolayı sevgi Tanrı'ya atfedildiğinde,

³⁴ Tillich, *Systematic Theology*, I, 277.

³⁵ Tillich, *Systematic Theology*, I, 277.

³⁶ Tillich, *Systematic Theology*, I, 279.

³⁷ Tillich, *Love, Power and Justice (Ontological Analyses and Ethical Applications)*, Oxford University Press, London and New York, 1960, s. 25.

³⁸ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 112.

Tanrı'dan sembolik olarak bahsedilmelidir. Öte yandan Tanrı'dan sevgi olarak söz ettiğimizde, sevgi tecrübemizi kullanırız. Ancak sevgiyi Tanrı'ya atfettiğimizde, tamamen tanrısal derinliğin gizemliliğine katıldığımızı da biliriz.

Tanrısal sevgi kavramını daha iyi açıklamak için Tillich, *Sistematik Teoloji* isimli eserinde sevgi çeşitleri üzerinde durmuş;³⁹ ancak daha sonraki çalışmalarında, sevginin çeşitlerinden bahsetmenin uygun olmayacağını ifade etmiştir. Ona göre sevginin çeşitleri değil, nitelikleri vardır.⁴⁰ *Philia* olarak sevgi, kin ve nefretin yıkıcı etkisinin karşısında yer alan dengeleyici bir güçtür. *Eros* olarak sevgi ise, güç ve anlam bakımından daha sevimli olana gösterilen bir eğilimdir. Bu sevgi formlarında, arzu unsuru bulunmaktadır. Ancak bunları aşan bir diğer sevgi de *agape*'dir.⁴¹ *Agape* hariç her sevgi, itme ve çekme, tutku ve sempati gibi değişen olumsuz özelliklere tâbidir.⁴² *Agape* de, sevginin niteliğidir. Bu nitelik, sevgide dinî unsurun aşkınlığını ifade eder. Sevgi bütün ahlâkî isteklerin nihaî normu ise, *agape* niteliği, ahlâkî emrin içeriğinin aşkın olan kaynağıdır. Tillich'e göre Paul, *agape*'yi, tanrısal Ruhun en büyük faaliyeti ve ezeli-ebedî hayatın bir unsuru olarak tasvir ederken, bu büyük sevgiye işaret etmiştir.⁴³

Sevginin aşkın unsuru olan *agape*, *libido*, *philia*, *eros* gibi sevgi niteliklerinden ayrılmaz. Bu sevgi niteliklerinin hepsi, *agape*'nin kontrolü altındadır. Örneğin, *agape*'de *philia* ve *eros* unsuru da bulunmaktadır.⁴⁴ Hatta *eros* ve *agape*'nin birlikteliği olmazsa hiçbir sevgi gerçekleşmez.⁴⁵

Agape, Tanrı'nın sevgi olduğuna işaret eder. Tanrı, her varlığı ortaya çıkarmaya, ayrılan ve dağılanları birleştirmeye çalışır. Bu anlamda Tanrı, sevgi olarak isimlendirilir. Diğer sevgi çeşitlerinden hiçbiri, Tanrı'ya atfedilemez. Örneğin *philia* ve *eros*, Tanrı'nın sevgisini sembolize edemez.⁴⁶

³⁹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 280-281.

⁴⁰ Tillich, *Love, Power and Justice*, s. 5.

⁴¹ *Agape*, İncil'de geçen bir terim olup genellikle "aşk", "sevgi" anlamına gelmektedir. Fakat buradaki "aşk", *eros* anlamında değil "kardeşlik", "kardeşçe sevgi" anlamındadır. St. Paul, *agape*'yi Tanrı hakkında da kullanmış ve Tanrı'nın aşk olduğunu söylemiştir. Tanrı'nın "Baba" olarak adlandırılmasının temelinde de bu görüşün yattığı söylenir (bkz. Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 197).

⁴² Tillich, *Systematic Theology*, I, 280.

⁴³ Tillich, *Morality and Beyond*, Harper and Row Publishers, New York and Evanston, 1963, s. 40.

⁴⁴ Tillich, *Morality and Beyond*, s.40.

⁴⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 114-115.

⁴⁶ Tillich, *Systematic Theology*, I, 281.

Adalet sıfatı da, sevgiye tâbidir.⁴⁷ Ancak adalet, bağımsız olan ontolojik bir özelliğe sahip değildir. O, sevginin ihlâl edilmesine karşı olan bir sevgi eylemidir. Yargı ve kınama, sevgiye aykırı bir şekilde davranan bireyin karşısındadır. Kınama sevginin inkârı değil, sevginin inkâr edilmesine karşı olmaktır.⁴⁸

Tillich'in Tanrı'yla ilgili görüşlerini incelerken üzerinde durulması gereken önemli bir problem daha vardır. O da Tillich'in, bütün Hıristiyan ilâhiyatçılarının monoteist bir din olarak kabul ettikleri Hıristiyanlıkta yer alan teslis öğretisi ile ilgili tutumudur. Tillich'e göre teslis, mantıksız ve irrasyonel bir iddia değildir. O, Tanrı'nın nicel bir özelliğinden ziyade, nitel bir özelliğine işaret eder. Teslis doktrini, ilâhî hayatın zenginliğini ve kompleks oluşunu ifade eden bir faaliyettir.

Tillich teslisin birinci unsurunun, "derinlik" olduğu düşüncesindedir. Derinlik, Tanrı'nın temeli olan gücün unsuru⁴⁹ ve Tanrı'nın büyüklüğünün bir özelliğidir. Hiçliğe karşı duran, varlığın bu gücüdür. Baba olarak Tanrı, güçtür.⁵⁰

Teslisin ikinci unsuru, anlamın ve yapının unsuru olan "Logos"tur. "Logos, tanrısal alanın sonsuzluğu ve gizemliliğiyle ilişki kurar."⁵¹ Tillich ikinci ilke olmadan, birinci ilkenin insanları kaosa götüreceği kanısındadır.

Kutsal Ruh, teslisin üçüncü unsurudur. O güç, anlam, derinlik ve temelin birleştiği bir ilkedir. Kutsal Ruh, anlamın beslendiği bir güç ve güce yön veren bir anlamdır.⁵²

Bütün bu açıklamalardan sonra, şöyle bir soru akla gelebilir: Tillich'in Tanrısı, gücün bilinçsiz bir kaynağı mı, yoksa bilinçli bir kişi midir? Tillich'e göre kişilik, modern dinin ve seküler hümanizmin en önemli bir düşüncesidir. Kişilik, Tanrı için zorunlu bir sembol olarak düşünülür. Hatta Tanrı, bütün yetkinliklerin bulunduğu bir kişi olarak tasvir edilir.⁵³ Klasik teolojide "kişi" Tanrı hakkında değil, ilâhî hayatta bulunan ilkeler için kullanılır. "Kişilik" ise, bu anlamda kullanılmaz. Klasik teolojide Tanrı düşüncesi, kişiselliği, kişilik üstü ile birleştirir. Tanrı, bütün potansiyel güçlerin birleşmesidir. Bu anlamda kişisel sembolizm, insanın gerçek var oluşunun temeli

⁴⁷ Tillich, *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, New York, 1984, s. 108.

⁴⁸ Tillich, *Systematic Theology*, I, 284.

⁴⁹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 156, 250.

⁵⁰ King, a.g.m., http://www.stanford.edu/group/King/publications/papers/vol2/550415-Dissertation_Chapter_3.htm

⁵¹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 251.

⁵² Tillich, *Systematic Theology*, I, 250.

⁵³ Tillich, *The Protestant Era*, Eng. trs. by James Luther Adams, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, s. 62.

olarak Tanrı'ya atfedilebilir. Burada, birincil kişilik ve kişilik sonrası unsurlar kişilikle birleşir. İlk olarak Protestanlık daha sonra hümanizmde, bilinç uğruna kişisel olmayan unsurlar ihmal edilmiş ve diğer varlıkların yanında Tanrı kişi olarak kabul edilmiştir.⁵⁴

Her şeyden önce klasik teolojide Tanrı, sadece Varlıktır. Bu anlamda Varlık çok soyut bir kategori değildir. Çünkü O, varlığın gücüdür. Tillich varlığın gücünün, Tanrı hakkında kullanılan temel bir ifade olarak kabul edilmesi halinde, bizim teonom (Tanrı'nın otoritesine bağlı olan) bir durumda olmamızın gerekeceğine inanmaktadır. Zira bu durum her sınırlı gerçekliğin, yaratıcı bir temel üzerine kurulduğuna işaret etmektedir. Bundan dolayı, her şeyde nihaî olanın izlerini bulmak mümkündür. Varlıkla ilgili her bilimsel yaklaşım, şartsız olarak bizi ilgilendirmektedir. Varlık, nominalizmin etkisinde kalarak kendi sembolik gücünü kaybedip bir özneye nesne olursa, Tanrı, "Varlığın-Kendisi"nde; Varlık ise, tanrısal olanda eylemini tamamlamış olur. Bu gelişmelerin sonucunda, varlıkların birbirleriyle olan ilişkileri bilimsel açıdan incelenir. Ancak bu durumda, "Varlığın-Kendisi" ihmal edilir.⁵⁵

Tillich, "Varlığın-Kendisi" ifadesi dışında, Tanrı hakkında kullanılan bütün ifadelerin sembolik olduğunu düşünür. Ona göre hayat, literal olarak "potansiyel varlığın fiilî varlığa dönüştüğü bir süreç" olduğu ve Tanrı "potansiyel olan ile fiilî olan arasındaki ayrımı aştığı" için, Tanrı'nın literal olarak dünyada bulunduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Tanrı, hayatın temeli olarak dünyada bulunur. Tillich, aynı düşünce yöntemini Tanrı'nın kişiliği sorununa taşır. O, "Tanrı'nın kişisel olan her şeyin temeli olduğunu ve kişisel olanın ontolojik gücünü kendinde taşıdığını"⁵⁶ söylemesine rağmen, "Kişisel Tanrı" sembolünün, Tanrı'nın bir kişi olmasını ifade etmeyeceğini belirtir.

Öte yandan Tillich'e göre, "Kişisel Tanrı" sembolü, imanın aslî sembolüdür. Çünkü var oluşsal bir ilişki bire bir olan bir ilişkidir. Başka bir ifadeyle, Tillich'e göre insanın, kişisel olandan daha aşağıda bulunan herhangi bir şeye nihaî anlamda ilgi duyması düşünülemez.⁵⁷ Bundan dolayı, nihaî varlığa duyulan nihaî ilginin dili sembolik olmak durumundadır.⁵⁸

⁵⁴ Tillich, *The Protestant Era*, s. 63.

⁵⁵ Tillich, *The Protestant Era*, s. 63.

⁵⁶ Tillich, *Systematic Theology*, I, 245.

⁵⁷ Tillich, *The Protestant Era*, s.62- 63; Tillich, *The Courage To Be*, Yale University Press, London, 1980, s.172.

⁵⁸ Bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 102.

Tillich "bir kişi" olarak Tanrı hakkında konuşma eğiliminin, 19. yüzyılda ortaya çıktığını ve bunun, Kantçı doğa ayırımı⁵⁹ ile başladığını, bu etki altında kalan teizmin, Tanrı'yı "dünya ve insanlığın üzerinde bulunan ilâhî ve yetkin bir kişi" olarak tasavvur ettiğini ifade etmektedir.⁶⁰ Ancak, en yüksek olan bir varlığın var oluşu için bir kanıt yoktur.

Tillich'in, "Kişisel Tanrı" kavramı ile ilgili açıklamalarında bir tutarsızlığın olduğu görülmektedir. Bir taraftan Tillich, Doğulu Vedantizm'in "şahsiyetçilik-benzeri" anlayışını kabul ederken⁶¹; diğer taraftan da, varlığın temeli ve derinliği olan ve *Mutlak*'a işaret eden "kişiselcilik"i benimsemektedir. Bu çeşit sembolizmin, zorunlu olduğunu ve panteist-natüralist tenkidin karşısında korunması gerektiğini söyleyen Tillich, dinin, "ilkel-şeytanî 'birincil-kişiselcilik' seviyesinden uzak durması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü bu, apaçık bir çelişkidir." Bu ifadelerden Tillich'in, bir açıdan kişisel Tanrı kavramını kabul ettiği; diğer açıdan da kabul etmediği ortaya çıkmaktadır.⁶² Ancak Tillich, "Tanrı daha az kişisel değildir"⁶³ görüşüne yer veriyorsa da, onun bütün düşünceleri incelendiğinde, "Tanrı'nın daha az kişisel olduğu" ifadesini benimsediği görülmektedir

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Tillich, Tanrı anlayışında, bir taraftan teolojik geleneklere yaklaşıırken; diğer taraftan teolojide tabiat üstücülüğe ve fundamentalizme muhalif görünmektedir. Ona göre teoloji, çoğunlukla düştüğü iki hatadan kaçınmak zorundadır: Biri, tabiat üstücülük, diğeri tabiatçılık...

Tabiat üstücülüğün ilkesi, Tanrı ile dünya arasında köklü bir ayrılığın olduğu fikrine dayanır. Tillich'e göre bu ayrılık Tanrı'yı nitelemekte ve Tanrı'yla dünya arasındaki ilişkiyi kurmakta yetersizdir. Dünyadan başka olmasına rağmen Tanrı, dünyanın dışında değildir. O, her yerde ve her şeyin üstündedir. Tillich, Tanrı'nın aşkınlığını koruma konusunda, tabiat üstücülüğün son derece önemli olduğunun bilincindedir.⁶⁴ Ancak tabiat üstücülüğün yapmak istedikleriyle, ulaştığı sonuç

⁵⁹ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyupoğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s. 66; ayrıca bkz. Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'in Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 130-131.

⁶⁰ Tillich, *Systematic Theology*, I, 245.

⁶¹ *Upanişadlar (Tanrı'nın Soluğu)*, der. Mehmet Ali Işım, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1976, s.41.

⁶² King,a.g.m.,http://www.stanford.edu/group/King/publications/papers/vol2/550415-Dissertation_Chapter_3.htm

⁶³ Tillich, *Systematic Theology*, I, 245.

⁶⁴ Tillich, *Systematic Theology*, II, 6; Tillich, *Din Felsefesi*, s.93.

arasında bir tür çelişki olduğunu söylemekten de geri durmaz.⁶⁵ Tabiatçılık ise, panteist bir Tanrı kavramını benimser ve Tanrı ile dünyayı özdeş kabul eder.⁶⁶ Tillich'e göre, Scotus Erigena ve Spinoza tarafından kullanılan "Tanrı ya da Doğa" (deus sive natura) deyimi, Tanrı'nın doğayla değil, yaratıcı doğa ve bütün doğal nesnelerin yaratıcı temeli olan "yaratan doğa" (natura naturans) ile özdeş olduğunu dile getirir.⁶⁷ Tillich tabiatçılığın, Tanrı'nın tezahürlerinin bazen tabiatta, bazen de tarihin açılımında yer aldığını söylemektedir.⁶⁸

Teoloji, hem Tanrı'nın dünyada bulunuşunu, hem de dünyadan farklı oluşunu açıklamaya çalışmak zorundadır.⁶⁹ Tanrı'nın dünyadan başka olduğunu söylemek, akla karşı meydan okumak değildir. Tanrı'nın dünyada bulunması ise, dünya ile aynı olduğu anlamına gelmez. O'nun dünyadan başka oluşu, ancak dünyadan farklı olduğu ortaya konulursa temellendirilebilir. Tillich'in bu konudaki görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, şu üç hususun göz önünde bulundurulması gerekir: Vahyin mesajının ve var oluşsal durumumuzun ilişkisi; dogmatizm, tutuculuk ve puta tapıcılıktan kaçınan din dilinin sembolik görünüşü; hiçbir nihaî hakikatin bir tasavvur, bir formül ya da bir yapıda tümüyle içerilemediği ilkesine dayanan sistematik bütün.⁷⁰

Tillich'in Tanrı anlayışını ortaya koymaya çalıştığımız bu araştırmada, şu soru da akla gelebilir: Acaba, Tillich'in Tanrısı "yoktan yaratıcı" bir Tanrı mıdır? Tillich teolojinin ilk işinin, "yoktan yaratma" ifadesini yorumlamak olduğunu söylemektedir. Oysa Tillich'e göre "yoktan yaratma" düşüncesi, sadece gerçek nihaî olan Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiyi açıklamanın bir formülasyonudur.⁷¹ Diğer taraftan, Tillich'in,

⁶⁵ Özcan, "Türkçeye Çevirenin Önsözü", s. 9.

⁶⁶ Tillich, *The Courage To Be*, s.118-119.

⁶⁷ Tillich, *Systematic Theology*, II, 6.

⁶⁸ Özcan, "Türkçeye Çevirenin Önsözü", s. 9.

⁶⁹ Örneğin, Hasan Hanefî de, hem Tanrı'nın dünyada bulunuşunu, hem de dünyadan farklı oluşunu sağ ve sol bir teoloji ile açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre; "teolojide sağ ve sol vardır. Sağ, muhafazakâr ve gelenekçi teoloji dogmatik tarafından; sol da, yeni araştırmalara göre vahiy mahsulü metinler üzerinde ya da zamanımızın ihtiyaçlarına göre dogmalarda yeni teviller kabul eden, liberal ve ilerici teoloji tarafından temsil edilmektedir. Sağ ve sol yalnızca politik davranışları değil, politik davranışların kökeninde yatan teorik meyilleri de içermektedir."

"Genel anlamda ve istisnaları hiç hesaba katmadan aşkın (transcendent) olanın sağ bir teoloji, buna karşılık içkin (immanent) olanın sol bir teoloji olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca şöyle söylemek mümkündür: Aşkın olan her şey üzerine oturtulan her teoloji sağ bir teoloji; Tanrı'yı dünyanın, dünyayı da Tanrı'nın içine yerleştiren teoloji ise, sol bir teolojidir" [Hasan Hanefî, "Teoloji mi Antropoji mi?", çev. M. Said Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, cilt:XXIII, (Ankara 1978), s.520-521].

⁷⁰ Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, ed. and Introduced by J. Mark Thomas, Mercer Univesity Press, New York, 1988, s. 36 vd.; Özcan, "Türkçeye Çevirenin Önsözü", s. 9.

⁷¹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 253-254.

“yokluk, varlık sayesinde vardır” şeklindeki ifadesi, yokluktan varlığın çıkarılamayacağı anlamına gelmektedir. Ontolojik olarak, yoklukla varlık yan yanadır, dolayısıyla yokluktan varlık çıkarılamaz. Bu anlamda, “yoktan yaratma” ifadesi, Tanrı'nın varlığın kaynağı ve temeli olduğunu dile getiren sembolik bir anlatımdır.

Tillich'e göre yaratma doktrininin, iki temel fonksiyonundan bahsedilebilir. İlk olarak yaratma, yaratılmış olan her şeyin Tanrı'ya bağlı olduğunu ve sonuç itibariyle de yaratılmış olan her şeyin özü bakımından iyi olduğunu vurgular. İkinci olarak yaratma, Yaratıcı ile yaratılmış olan arasındaki sonsuz mesafeyi ifade eder. Teoloji, varlığın ilâhî temeliyle olan herhangi bir ilişkiyi, sonlu materyali ve sembollerin dilini kullanmaksızın açıklayamadığı için böyle bir ifade kullanmaktadır.⁷²

Tillich, ilâhî hayat ve ilâhî yaratıcılığın ayrı ayrı şeyler olmadığı kanısındadır. Tanrı için hiçbir şey zorunlu değildir. Tanrı'nın varlığının kendisinden başka kaynağının olmaması, her şeyin O olduğunu ve O'nun kendisi yoluyla olduğunu gösterir. Tanrı, sonsuzca kendisini yaratır. Yaratma, uzun zaman önce olmuş olan tarihî bir olay değildir. Yaratma, Tanrı ile dünyanın ilişkisini anlatan temel bir tasvirdir. Sonluluğun anlamı yaratılmışlıktır. İlâhî hayat özsel olarak yaratıcı olduğundan üç zaman kipi de bu durumu sembolik olarak ifade etmektedir. Tanrı dünyayı yaratmıştır, yaratmaktadır ve yaratacaktır.⁷³

O halde, Tillich'e göre zamansallık ve ikilik ifade eden bir yaratma düşüncesi kabul edilemez. Âlemin bir başlangıcı ya da sonunun olduğunu, geçmiş ya da gelecek zaman içinde araştıramayız. Her şey ezelî ve ebedî olandan gelir ve ona döner. Olmakta olan her şey, şu anda ve gelecektedir. Dolayısıyla, “şu anda” geçmiş ve gelecek birleşmektedir.⁷⁴

Anlaşılan o ki, Tillich, âlemlerle iç içe olan bir Tanrı anlayışına sahiptir. Bu yüzden onun da panteist bir çizgide yer aldığı söylenebilir. Ona göre, bu düşüncelerle sadece Tanrı-âlem ya da Tanrı-insan ilişkisi kurulabilir.⁷⁵ Ancak Tillich düşüncesinde yaratma fikri, aynı zamanda, hem bir yaratıcı olarak Tanrı'nın mutlak bağımsızlığını, hem de yaratılmış olanın mutlak bağımsızlığını ve Tanrı'yla yaratılmış olan

⁷² Tillich, *Systematic Theology*, III, 113.

⁷³ Tillich, *Systematic Theology*, I, 252-253.

⁷⁴ Tillich, *The Eternal Now*, Charles Scribner's Sons, New York, 1962, s.77; Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.226.

⁷⁵ Tillich, Tillich, *Systematic Theology*, II, 6.

arasındaki sınırı olmayan mesafeyi ifade etmektedir. Bu düşüncesiyle onun panenteist çizgiye yaklaştığı görülmektedir.⁷⁶

Sonuç olarak Tillich, vahyin kaynağı olan Tanrı'yı kendi "korelasyon yöntemi" (ilişkilendirme)⁷⁷ne uygun olarak tasvir eder. O, sözlerine İncil'le ya da klasik teolojik Tanrı kavramıyla değil, Tanrı'yı, insanın en temel var oluşsal sorununun bir cevabı olarak görmekle başlar. Sonlu olarak insan, kendi varlığının ve diğer bütün varlıkların olumsuzluğunun farkındadır. Bu yüzden insan, kendisi için devamlı mümkün olan yok olma tehdidi altındadır. Fakat, sonluluğunun yanı sıra insan, gerçekliğin yapısındaki sınırsız bir unsurun farkındadır ve bu da onu Tanrı problemine yöneltir.

Tillich, Tanrı'yı doğüstü bir varlık ya da tabiatın bizzat kendisi şeklinde ifade eden anlayışları reddederek Tanrı'nın, teizmin anladığı anlamda bir "varlık" olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Tanrı, bütün var olanların temelidir. Varlığın temeli olarak Tanrı, temeli olduğu şeyi sonsuzca aşar. Tanrı, "Varlık olarak varlık" ya da "varlığın temeli ve gücü" olarak adlandırılır.

Öte yandan Tillich, Tanrı'yı "Varlığın-Kendisi" ve "varlığın sebebi" olarak tasvir etmeye çalışır. Ona göre Tanrı, bütün varlığın kaynağı olan "Varlığın-Kendisi"dir. "Varlığın-Kendisi" zaman, mekân, nedensellik, cevher kategorileri, süje-obje, öz-varoluş ikiliği ve özgürlük-kader, dinamik-form, bireysellik-iştirak kutupluluğu içinde olan ontolojik yapının ötesinde olduğu için, geleneksel teizmin Tanrı'sı "Varlığın-Kendisi"nin bir sembolüdür. Bu sebeple, "Varlığın-Kendisi" olduğunu söylemek dışında, Tanrı'yı literal anlamda tasvir etmek mümkün değildir. Çünkü Aşkın Olan'la ilişkimizi anlatırken kullandığımız literal bir yaklaşım, çoğu kere insan biçimci tasvirlerle sonuçlanmaktadır. Bu durumda, belli ölçüde sembolik bir dil kullanmak kaçınılmaz olmaktadır. Ancak, Tanrı ile olan ilişkimizin tek anlatımı, Tillich'in dediği gibi, yalnızca semboller değildir. Tillich'in sembolik anlatımı, inanç önermelerinin anlatımında tek alternatif olarak görmesi, diğer anlatım biçimlerinin imkânını dışlayan indirgemeci bir tutumdur.

⁷⁶ Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1955, s.73'ten nakleden Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.226.

⁷⁷ Korelasyonun bilimsel dildeki anlamı, "iki bağımsız unsurun karşılıklı dayanışması"dır (Tillich, *Systematic Theology*, II, 13). Terim teolojide üç anlamda kullanılmaktadır: 1) Dinî sembollerle, onların gönderme yaptığı şey arasında bir ilişki. 2) İnsanî olana gönderme yapan kavramlarla İlahî olana gönderme yapan kavramlar arasında mantıksal bir ilişki. 3) İnsanın nihai ilgisiyle onu nihai olarak ilgilendiren şey arasında bir ilişki (Tillich, *Systematic Theology*, I, 60-61).

ÇAĞDAŞ İKİ İSLÂM ŞAİRİ: MUHAMMED İKBAL VE MEHMED ÂKİF

(Şiirlerindeki Ana Tema ve Motifler Açısından Müsterek
Unsurlar Üzerine Bir İnceleme)

Yrd.Doç.Dr. İsa ÇELİK*

ÖZET

Bu makalemizde Muhammed İkbal (1877-1938) ile Mehmed Âkif (1873-1936)'in fikir dünyalarının önemli ortak unsurlarını incelemeye çalıştık.

Dünya edebiyatında Muhammed İkbal ve Mehmed Âkif gibi ayrı yer, ancak aynı zamanlarda yaşayan iki şairin, mizaç, fikir ve üslup açısından birbirine bu kadar benzerlik göstermesi ender görülür. Bu iki şairin ortak yönlerini şu alt başlıklar altında inceledik: Tasavvuf, tasavvufî remizler, Kur'ân, iman, tevekkül, şatahât-feryad, insan-melek, İslâm birliği, milliyet, çalışmak, sanat, muallim, taklit ve her iki şairimizin fikir dünyalarını şekillendiren düşünürler.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İkbal, Mehmed Âkif, Şair, Tasavvuf, Tasavvufî remizler

ABSTRACT

Two Contemporary Islamic Poets: Muhammed Iqbal And Mehmed Akif

"An Investigation on Common Peculiarities of These Two Persons 'Poems With the Particular Consideration of Main Idea and Designs"

In this article, it is investigated the important common peculiarities of Iqbal (1877-1938) and Mehmed Âkif's (1873-1936) mentality.

The common characteristics of these two important persons, who are very similar to each other in view of character, opinion and style although each of them lived different territory but, the same period, are investigated by kept in view these following bottom titles: Mysticism, mystical signs, the Qoran, faith, flippant (the word which is contrary to external of the Moslem religious law)-scream, human being-

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, (e-posta: isacelik@atauni.edu.tr.)

angel, the unity of Islam, nationality, work, art, teacher, imitation and the thinkers who give a from each the idea lives of two poets

Key Words: *Muhammad İqbal, Mehmed Akif, Poet, Mysticism, Mystical signs.*

Milletlerin karanlık devreleri ve felaketli günleri olagelmıştır. Millî birliğin sarsıldığı bu gibi durumlarda, onları birleştiren, aşk, iman ve heyecan veren üstaplara, fikir, mücadele ve iman adamlarına ihtiyaç vardır.¹ İşte İqbal (1877-1938) ve Âkif (1873-1936) bu ender şahsiyetlerdendir. Biz bu makalemizde biri Hindistan'da diğeri Anadolu'da yaşayan bu iki İslâm şâirinin ele aldıkları mevzulardaki müşterek unsurları incelemeye çalışacağız.

Doğu ve Batı edebiyatlarına vukufu bulunan Akif ve İqbal, tefekkür şâirliklerinin yanı sıra, zaman zaman birer gönül şâiri, ilhâm ve ilâhî duyguları terennüm eden birer tasavvuf/tekke şâiri gibidir.² Mehmed Âkif ve Muhammed İqbal, Türkiye ve Pakistan'da hürriyet ve istiklâl aşkını imanlı coşkunu şiirleriyle terennüm eden iki şâirdir.³ A. Schimmel de bu durumu şu sözleriyle dile getirmektedir: "Muhammed İqbal'in, Müslüman şâir sıfatıyla yazdığı bazı şiirleri, kendisiyle aynı çağda yaşayan ve aynı maksatla şiir yazan Mehmed Âkif'in şiirlerine benzemektedir."⁴ Makalemizde Muhammed İqbal ve Mehmed Âkif'in şiirlerinden verilecek örneklerde onların tasavvufî motifleri ne kadar çok kullandığı görülecektir.

Münevver Ayaşlı, İqbal'in Türkiye'deki muadilinin Mevlânâ (672/1273) değil Mehmed Âkif olduğunu ifade etmektedir.⁵ A. Schimmel ise, Hintli olmayan Müslümanlardan ilk olarak Muhammed İqbal'in kıymetini itiraf eden şahsın Mehmed Âkif olduğu kanaatindedir.⁶

¹ Kazım Yetiş, "Âkif'in Yetiştirdiği ve Rol Aldığı Devir", *Süleyman Yalçın ve Arkadaşları Mehmed Âkif'i Anlatıyorlar*, Doğuş mat., İstanbul 1986, s.32, ss.17-32.

² Ahmet Kabaklı, "Âkifte Ülkü ve Düşünce", *Mehmed Âkif'i Anlatıyorlar*, s.39, ss.35-46; Faik Gözübüyük, "Mehmed Âkif ve Muhammed İqbal", *Türk Yurdu*, Yıl: 50, Sayı: 280, Ocak 1960, s.49, (Makalenin tamamı için bkz. ss.49-51.)

³ Ahmet Kabaklı, *Mehmed Âkif*, Toker Yay., İstanbul 1972, s.89.

⁴ Muhammed İqbal, *Câvidnâme*, çev., Annemarie Schimmel, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s.13.

⁵ Münevver Ayaşlı, *İştiklerim Gördüklerim Bildiklerim*, Güray Mat., İstanbul 1973, s.154.

⁶ Muhammed İqbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev., Sofi Huri, Çeltüt Matbaacılık, İstanbul 1964, s.XIII, (A. Schimmel'in "Eseri Takdim" yazısından.)

Mehmet Önder şâirlerimiz ile alâkalı olarak şöyle demektedir: Âkif ile İkbal arasındaki ilk mektuplaşma 1930 yılından sonra Âkif Kahire’de iken gerçekleşmiştir. Âkif’in damadı Ömer Rıza Doğrul Konya’da “Mevlânâ ve İkbal” üzerine bir konferans vermiş ve bu konferansta İkbal’in Âkif’e gönderdiği mektubu okumuştur. Farsça mektubunda İkbal şu cümlelere yer vermektedir: “Türk milletini, modern Türkiye’yi çok seviyorum. Bir gün Türkiye’yi hususen Mevlânâ-i Rûmî’nin Konya’daki mübarek makamını ziyaret etmek isterim. O mübarek toprakların beni, Mevlânâ’nın nâçizane bir müridi olarak kabul etmesini niyaz ediyorum. Gönlümün derinliklerinde bir gül bahçesi görür gibiyim. Ortasında alev alev bir ateş yanmakta ve ben pervaneler gibi o ateşe doğru koşmaktayım. O ateş Mevlânâ-i Rûmî’nin aşkı ve sevgisidir.”⁷

İkbal’in bazı eserlerini ilk defa milli mücadele yıllarının Ankara’sında okuyan Akif, haberleşebilme ümidiyle ona Safahât’ını göndermiştir. Sebülü’r-Reşâd idarehanesinde kendisini ziyaret eden Hindistanlı Müslümanlara emanet ettiği Safahât’ın İkbal’e ulaşip ulaşmadığını bilemiyoruz. Ancak ulaşmış olsa bile, İkbal Türkçe bilmediği için Akif’in eserini okuyamayacağı açıktır. Eğer okuyabilseydi, şüphesiz başta çalışma hakkındaki fikirleri ve devamlı faaliyet halindeki insan ideali olmak üzere bir çok meselede onunla aşağı yukarı aynı şeyleri söylediklerini, aynı sancıları çektiklerini görecekti. Bir süre sonra, Hindistan’dan İkbal’in Peyâm-ı Meşrik ile Esrâr-ı Hodî (yahut Rumûz-i Bî-Hodî) isimli eserlerini alan Mehmed Âkif, Mısır’da bir dostuna yazdığı 8 Mart 1925 tarihli mektupta, bu eserin, Safahât’ını İkbal’e vermek üzere emanet ettiği Hintlilerden gelmiş olabileceğini söylüyor ve belli belirsiz bir sitemle: “Şâirin kendisi tarafından İstanbul’a gönderilseydi, elbette baş tarafında imzası, iki üç kelime yazısı bulunurdu. Ne ise üzümü ye de bağını sorma derler. Biz üzümü seve seve, hatta sarhoş ola ola yedik. Kim gönderdiyse Allah razı olsun”⁸ der.

Mahir İz de Yılların İzi isimli eserinde, Mehmed Âkif ile birlikte Muhammed İkbal’in eserlerini okuduklarından bahsetmektedir.⁹

Mehmet Önder bir hatırasını şu sözleriyle nakletmektedir: 1976 yılında Pakistan’ın Lahor kentinde Muhammed İkbal’in evinde misafir edildiğimiz sırada,

⁷ Mehmet Önder, “İkbal’in Yaşamı ve Mevlânâ Hayranlığı”, *Pakistan Postası*, Cilt: 24, Sayı: 1, Ocak 1976, s.14, ss.5-6,14; a.m.f., “Mehmed Âkif ve Muhammed İkbal”, *Türkçe İkbaliyât (İkbal Akademisi Dergisi)*, İqbâl Akademisi, Pakistan, 1993, s.106-107.

⁸ Eşref Edip, *Mehmed Âkif: Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Çelikkilt Matbaası, İstanbul 1380/1960, s.241; Beşir Ayvazoğlu, “Mehmed Âkif ve Muhammed İkbal”, *Muhammed İkbal Kitabı Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri (1-2 Aralık 1995)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s.52-53.

⁹ Mahir İz, *Yılların İzi*, İrfan Yay., İstanbul 1975, s.139 vd.

İkbal'in küçük oğlu Cavid İkbal, bize babasının özel kütüphanesini göstermişti. Kütüphanede Safahât'ın eski baskılarından bir nüshası da vardı. Mehmed Âkif'in kendisini ziyarete gelen Hintli Müslümanlarla gönderdiğini söylediği Safahât belki de bu idi.¹⁰

Mısır'da Dâru'l-Fünûn müderrislerinden olan Abdülvehhab Azzam, Âkif'in vefatı üzerine yazdığı yazıda, onunla İkbal'in şiirlerini okudukları günleri özellikle vurgulayacaktır: "Toplantılarımızın en güzelleri Muhammed İkbal'in şiirlerini okuduğumuz zamanlardır. İkbal'i bana tanıtan o idi. Kendisi bir gün bana İkbal'in Peyâm-ı Meşrik isimli eserini vermiş ve ben o sayede İkbal'i sevmiştim. Vakit buldukça İkbal'in şiir kitaplarından birini alır okurdum, O da dikkat ve istiğrak içinde dinlerdi. Arada bir bazı beyitlerin tekrarını isterdi. Beğendiği beyitler üzerinde durur, bunları takdir eder, yahut bazı beyitlerini içini çeke çeke dinlerdi. İkbal'in şiirleri ona bazen heyecan, bazen serinlik, bazen de hüzün ve ıstırap verirdi. İkbal'in Esrâr-ı Hodî eserini de birlikte okumaya başlamış, birkaç celsede bitirmiş, daha sonra yine onun Rumûz-i Bî-Hodî isimli eserini de aynı şekilde okuduktan sonra tekrarına karar vermiştik."¹¹

Mehmed Âkif, İkbâl'in Farsça şiirlerini okur okumaz kendisine benzediğini farketmiş ve şunları yazmıştır: "Evvelki hafta bana Hind'in İslâm şâiri Muhammed İkbal'in iki manzum eserini gönderdiler. Ben bu şairin ufak bir risalesini Ankara'da görmüş ve sahibini kendime benzetmiştim. Şarkta yetişen tasavvuf büyüklerinin bütün şiirlerini okuduktan sonra Garp felsefesini adamakıllı hazmeden İkbal, hakikaten yaman şair. Zaten Hint Müslümanlarından ismini bilmeyen, şiirlerini ezberlemiş olmayan yok. Urdu lisanında yazılmış olmak tabiidir. Ancak benim gördüklerim Farisî. Mevlânâ'yı çok okumuş, çok sevmiş. Ona mürşidim diyor. Nezdindeki iki eserin biri Peyâm-ı Maşrik'dir. Çok güzel gazelleriyle kıtaları var. Gazellerin bir ikisi bana sarhoş gibi nara attırdı."¹²

Abdülkadir Karahan'ın kanaati ise şu şekildedir: Türk şiir ve düşünce tarihinde Muhammed İkbal'in tanınması ve sevilmesi, İstiklal şâirimiz Mehmed Âkif'in onun

¹⁰ Mehmet Önder, "Mehmet Âkif ve Muhammed İkbal", *Millî Kültür*, Sayı: 57, Mayıs 1987, s.53, ss.51-53; Bu makale de dahil birkaç makaleye ulaşmamda yardımlarını gördüğüm Muhterem Hocam Prof. Dr. Süleyman Tülücü Bey'e teşekkürü ifası gerekli bir borç bilirim.

¹¹ Ayvazoğlu, a.g.m., s.54-55.

¹² Edip, *Mehmed Âkif*, s.240; Mehmet Önder, "Mehmed Âkif ve Muhammed İkbal", *Türk Kültürü*, Yıl: XXVI, Sayı: 297, Ocak 1988, s.6, ss.5-9; Ayvazoğlu, a.g.m., s.53; İkbal, *Câvidnâme*, çev., Schimmel, s.10.

eserlerini tanıyıp okumaya başlaması ile olmuştur. Muhammed İkbâl ve Mehmed Âkif, yirminci yüzyılın güçlü İslâm şâir ve düşünürleri, didaktik hüviyetleri ile toplumun yol göstericileri, dert ortakları ve daha temiz bir yaşamı özleyen, geçmişin şerefli tarihine bağlı, gelecek kuşaklarının mutluluğu için çalışan söz ustalarıdır.¹³

Âkif, İkbâl'in aşağıdaki şiirini başarılı bir şekilde tercüme etmiş ve insan denilen varlığın iç dünyasını ifade edebilmek için şiirin de yetersiz kaldığını dile getirmiştir.¹⁴

"Figana söyletebilmek bu ıstırapı, hayal!
Diyordu şâiri Hind'in o feylesof İkbâl;
Heyecana verdi gönülleri
Heyecanlı sesleri gönlümün;
Ben o nağmeden müteheyyicim;
Ki yok ihtimali terennümün."¹⁵

İkbâl, heyecanla yaşadı, gönüllere heyecan vermek istedi. Her fırsatta Müslüman'a heyecan aşılıyarak Hakkı ve İslâm'ı hâkim kılmasını istedi.¹⁶

Bu girişten sonra İkbâl ve Âkif'in şiirlerindeki müşterek unsurları şu alt başlıklar halinde inceleyebiliriz:

Tasavvuf, tasavvufî remizler, Kur'ân, iman, tevekkül, şatahât-feryad, insan-melek, İslâm birliği, milliyet, çalışmak, sanat, muallim, taklit ve her iki şâirimizin fikir dünyalarını şekillendiren düşünürler.

Biz Âkif'in düşüncelerini genelde Safahât'tan ve İkbâl'in birtakım kavramlara yüklediği anlamları ise, büyük ölçüde kendi eserlerine dayanarak; zaman zaman da,

¹³ Abdülkadir Karahan, *Dr. Muhammed İkbâl ve Eserlerinden Seçmeler*, Gençlik Basımevi, İstanbul 1973, s.25.

¹⁴ Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Âkif Hayatı ve Eserleri*, 2.bs., İrfan Yayınevi, İstanbul 1973, s.264.

¹⁵ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahât*, İnkılap ve Aka Basımevi, İstanbul 1977, s.514; Mehmet Âkif Ersoy, *Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyâtı*, haz. İsmail Hakkı Şengüler, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1992, IV, 212; İkbâl'e ait bu dörtlük *Peyâm-ı Meşrik* isimli eserin "Şarâb-ı Bâkî" bölümünde yer almaktadır. Ali Nihad Tarlan'ın yaptığı Türkçe çeviri ise şöyledir:

"Dostların perîşân gönlü benim nağmelerimden yandı, tutuştu.

Beni ise terennüm edilmesi muhâl olan o nağme, ıstırap ve buhran içinde kıvrandırdı." (Muhammed İkbâl, *Şarktan Haber*, çev., Ali Nihad Tarlan, TTK Basımevi, Ankara 1956, s.107; Ahmet Albayrak, "The Status of Iqbal Studies in Turkey", (The Text of Paper was submitted at International Iqbal Conference 2003, "Perspectives on Iqbal, A World Survey of Iqbal Studies", organized by Iqbal Academy, VIIIth session, on 23rd April, Lahore, Pakistan, p.1-2, footnote: 4.)

¹⁶ Yusuf Karaca, "Âkif ve İkbâl", *İslâmî Edebiyat*, Sayı: 3, Ocak-Mart 1990, s.30, ss.28-30.

İkbal üzerine yapılan araştırmalardan istifade etmek suretiyle ortaya koymaya çalıştık.

1. Tasavvuf

Âkif hiçbir zaman gerçek mutasavvıflara ve tasavvuf düşüncesine karşı olumsuz bir tavır takınmamıştır. O'na göre gerçek mutasavvıflar İslâm'ın birer dinamik temsilcisidir. Şairimiz bu tavrını zikri geçen büyük zatlardan aldığı kıssaları Safahât'ında şiirleştirerek ortaya koymuştur. Âkif de diğer birçok şair gibi mutasavvıf olmadığı halde tasavvufî kavramlardan bir kısmını benimseyerek şiirlerinde kullanmıştır.¹⁷

M. Ertuğrul Düzdağ, "Sürdüler Türk'e tasavvuf diye olgun şırayı" mısraıyla başlayan şiirinden yola çıkarak Âkif'in tasavvuf ve tasavvuf felsefesine karşı olduğunu ifade edenlerin haksız olduğunu şu sözleriyle dile getirmektedir: "İlk bakışta bu beyitlerin tasavvuf aleyhinde yazılmış olduğunu zannedenler yanılırlar. Bundan maksat, hiçbir zaman olgun ve kâmil tarikat mürşitleri ve onların meslekleri değildir."¹⁸

"Sürdüler Türk'e tasavvuf diye olgun şırayı

Muttasıl şimdi hakikat kusuyor Sıtkı Dayı

Bu cihân boş, yalnız bir rakı hak, bir de şarap;

Kible: tezgâh başı, meyhâneci oğlan: Mihrâb.

Git, o 'Dîvân' mı ne kamağrısıdır, aç da onu,

Kokla bir kerre, kokar mis gibi "Sandıkburnu."¹⁹

Eşref Edip de Mehmed Âkif isimli eserinde Düzdağ'ın görüşünü teyit ederek şöyle demektedir: "Âkif'in karşı olduğu ve eleştirdiği tasavvuf, İslâmî ölçülere muhalif olan batınî tasavvuftur. O gerçek tasavvufu bundan ayırmıştır. Meselâ O, Gazzâlî (505/1111)'nin kudreti önünde eğilir, Mevlânâ'ya hayranlığını açıkça ifade ederdi."²⁰

İkbal, meşhur şâir Hâfız-ı Şîrâzî (792/1390)'yi Müslümanları çalışma ve gayretten uzaklaştırdığı için yoğun bir şekilde eleştirmiş; bu düşüncesiyle aralarında babasının da bulunduğu bir çok kişinin haklı olarak tepkisini almıştır. Aldığı bu sert

¹⁷ Mustafa Tatcı, *Edebiyattan İçeri: Dini Tasavvufi Türk Edebiyatı Üzerine Yazılar*, Akçağ Yay., Ankara, 1997, s.409.

¹⁸ M. Ertuğrul Düzdağ, *Safahât Tetkikleri*, Med Yay., İstanbul 1979, s.39.

¹⁹ Ersoy, *Safahât*, s.369; Sandıkburnu, Yenikapı'da tarihî meyhanelerin bulunduğu yerdir.

²⁰ Edip, *Mehmed Âkif*, s.331; Mehmet Önder, a.g.m., *Türkçe İkbaliyât*, s.103.

eleştirilerden dolayı, Esrâr-ı Hodî isimli eserinin ikinci baskısından Hâfız'ın aleyhine yazdığı satırları çıkarmıştır.²¹

Mehmed Âkif ile Muhammed İkbâl'in şiirleri arasında şu hususta şaşırıcı benzerlikler bulunmaktadır: Âkif tasavvufun özellikle vahdet-i vücûd mesleğinin arkasına gizlenerek haramı, meskeneti, dünyaya boş vermişliği telkin eden ve genellikle referans olarak da Hafız Dîvân'ını gösteren "ibâhiyye" mensuplarını hedef almıştır. O, Süleymaniye Kürsüsünde, hem Hâfız (792/1390)'a, hem de onun Dîvân'ını bir çeşit fetva kitabı gibi kullanan ve tasavvuf kisvesi altında "mey ü mahbûb" edebiyatı yapan şairlere şiddetle karşı çıkmıştır. Âkif bâtinîliğin bir kolu olan İbâhiyye için şöyle demektedir:

"Koca millet! Edebiyyâtı ya oğlan, ya karı...

Nefs-i emmâre hizâsında henüz duyguları

Sonra tenkîde giriş: hepsi tasavvufla dolu

Var mı sûfiyyede bilmem ki İbâhiyye kolu.²²

İçilir türlü şenâatler olur bî-pervâ

Hâfız'ın ortada Dîvân'ı kitâbü'l-fetvâ:

"Gönül incitme de keyfin neyi isterse becer!

Urefâ mesleği; a'lâ, hem ucuz hem de şeker."²³

Son mısra Hâfız (792/1390)'ın 'nist redifli' ünlü gazelinin altıncı beytinin ilk mısraının tercümesidir. Söz konusu beyti Abdülbaki Gölpınarlı ise şöyle tercüme etmektedir: "Kimseyi incitme de dilediğini yap. Şerîfatımızda bundan başka günah yok." Görüldüğü gibi Hâfız'ın Dîvân'ını fetvâ kitabı gibi görenleri Âkif ağır bir üslûpla eleştirmektedir. İkbâl bu mevzûda da Âkif ile müştereklik arzetmekte ve Hâfız'ı eleştiri sınırlarını zorlayan bir üslûpla tenkit etmektedir.²⁴

Nureddin Topçu Safahât'ı âdeta bir sūfinin suyr u sūlûku sırasında geçtiği evreleri hatırlatırcasına şöyle değerlendirmektedir:

²¹ İkbâl, *Câvidnâme*, çev., Schimmel, s.15; Muhammed İkbâl, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmışım Ben*, çev., Halil Toker, Şule Yay., İstanbul 1999, s.20.

²² İbâhiyye: Biz gūnahtan sakınma gücüne sahip değiliz deyip, her şeyi mubah gören mezhep taraftarları hakkında kullanılan bir tabirdir. (Muhammed A'la b. Ali et-Tehânevî, *Kitabu Keşşâfi Istîlâhâtî'l-Fünûn*, I-II, Tashîh, Muhammed Vecîh-Abdülhak-Gulam Kadir, ez-İntişarât-ı Hayyam ve Şurekâu, Kalkûta, 1862, I, 126; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB., İstanbul 1993, II, 12)

²³ Ersoy, *Safahât*, s.169; Hâfız'ın ilgili beyti için bkz. Şemsüddîn Muhammed Hâfız-i Şirâzî, *Dîvân-ı Hâfız*, nşr. Gânî-Kazvinî, Basım yeri yok, 1370/1951, s.67.

²⁴ Ayvazoğlu, a.g.m., *Muhammed İkbâl Kitabı*, s. 44-45.

Birinci Safahât'ta şâir kendisine bir mesuliyet ideali aramaktadır. İkincisinde zihnine didaktik bir karakter vermiştir. Sonraki üç Safahât'ında, dış dünyadan hareket ederek kendi iç dünyasına kapanan, kendi benliğine temasın yakıcı sızılarını duyan bir sanatkârın feryatlarını dinleriz. Âsım, bu çile devrinden çıkmayı andırır. Evvelki, çılgın ve ateşli mürîd onda olgunlaşmış, muradına ermiş bir mürşit durumundadır. Altıncı Safahât'ta nazım gibi şiirin, hayat gibi hikmetin, insanlık gibi milliyetin kemâl derecesini bulan ve onun hayat anlayışının ve dünya görüşünün tam bir sentezini müşahede ederiz. Rabbini arayan ruhun çile ve dua döneminden murada erme devresine geçtiği eseridir. Allah'a intikal için hazırlık tamam olmuştur. Yedinci Safahât'ı ise, ideal âlemi arayışın en kuvvetli terennümelerini, mistik bir ruhun feryatlarına sarılmış olarak buluruz.²⁵

Âkif, "Gece, Hicrân ve Secde" şiirlerinde vahdet-i vücûd felsefesini şiirleştirmiş ve adetâ burada mistik şahsiyete bürünmüştür. O, burada Allah'a olan derin özlemine anlatıyor, onu görmemenin hasretiyle yandığına işaret ediyor. Âkif'in bu şiirleri, onun içine düştüğü yeisin verdiği ıstıraptan kurtulmak için, maddî varlığından nasıl uzaklaşmaya çalıştığını ve bir derviş edasına büründüğünü göstermektedir.²⁶

Hatta Âkif 23 Mart 1341 tarihli mektubunda içinde bulunduğu durumu açıklamak maksadıyla şöyle demektedir: "Dervişliğe istidadım, alabildiğine artıyor."²⁷ Âkif, secde şiirini kendisine okuyunca, Hasan Basrî Bey, "Üstad, siz vâdî değiştiriyorsunuz sanırım" demekten kendini alamamıştır. Hasan Basri Bey bu soruyu hayret ve şaşkınlıkla sormuş olmalı, çünkü şiirlerini yakından ve yaşayarak takip ettiği üstadı gerçekten vâdi değiştirmiştir. Âkif'in cevabı şu olur: "Hayır Kardeşim! Benim asıl vâdim budur. Şimdiye kadar neşrettiklerim cem'iyet-i beşeriyeye hizmet için yazılmış manzûmelerdir."²⁸

Burada Âkif'in "Gece, Hicrân ve Secde" şiirleriyle ilgili olarak Nureddin Topçu'nun şu değerlendirmesini zikretmemiz uygun olacaktır: Âkif evvelce mistik değildi. Vahdet-i vücûda inanmıyordu. Yurdundan ayrıldıktan sonra, hicranın, hasretin ne demek olduğunu iyice tatmış ve kendisinde Mevlânâları mesteden

²⁵ Nureddin Topçu, *Mehmed Âkif*, haz. Ali Nihad Tarlan ve Arkadaşları, 2.bs., Çeltüt Mat., İstanbul 1961, s.32-33.

²⁶ Tansel, a.g.e., s.129.

²⁷ Edip, a.g.e., I, 289-290; Tansel, a.g.e., s.123.

²⁸ Hasan Basri Çantay, *Âkifnâme*, İstanbul 1966, s.261; İsmail Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not", *İslâmiyât*, IV, (2001), Sayı: 4, s.45, ss.37-53; Orhan Okay, *Mehmed Âkif (Bir Karakter Heykelinin Anatomisi)*, Akçağ Yay., Ankara, 1989, s.132.

mistisizm zuhûr etmiştir. İslâm'da tasavvuf olarak bilinen mistiklik, dış hayatımızdan muayyen hareketler halinde tatbîk edilen kâidelerden, iç hayatın tecrübelerine geçiştir. İlahî bir kaynaktan gelerek içimizde yaşanan böyle bir sezgi sâyesinde Âkif, "Gölgeler"deki son şiirlerinde, vahdet-i vücûd değilse de, vahdet-i şühûd mertebesine ulaşmış bulunuyordu. Mümin Allah'ı eserleriyle tanır. Mistik bu bilgi ile tatmin olmaz. Çünkü o, mutlak varlığın temâşâsına âşıktır. Âkif'te bu hasret daha önce de varlığını hissettirmişti. O, "Hakk'ın Sesleri"nde, Hâlik'ına şöyle sesleniyordu:

"Tecellî etmedin bir kerre, Allah'ım cemâlinle!"²⁹

Âkif'in idealist sanatının sonunda bu mistik temaşâ hasreti kendisinde bir ihtiras haline geldi. Sadece şekilden ibâret bir din onu tatmîn etmiyordu. İlâhî temaşâyâ ulaşmadıktan, ona yaklaşmadıktan sonra, sadece bir vâsıta olan ibâdet hayatında kalmanın ne mânâsı vardı?

"Nedir mânâsı, mâ'bûd olmadıktan sonra, mihrâbın,
Rükûun, haşyetin, vecdin, bütün bîçâre esbâbın?"³⁰

Eşref Edip "Hicrân" manzûmesiyle ilgili bir anısını şöyle anlatmaktadır: "Âkif'le birlikte "Hicrân" şiirini okuyorduk. "Ben bunu pek anlamadım." dedim. "Anlaşılmayacak nesi var?" diyerek bana kızdı. Sonra okumaya, izah etmeye başladı: "Buradaki mabetten maksadım kalp, yani, gittim o boş kalbi ilimle irfanla süsledim. Çünkü oraya Mabûd girecekti. Ne yanılmış hesâbım; hiç kapımdan geçmez oldun bak! Demek ki, ben aldanmışım; orası, ilimle, zahirî şeylerle aydınlanmıyormuş. Sonra onları söküp atıyorum."³¹ Âkif'in bu tutumu mutasavvıfların kalbe atfettiği önemle, kalp tasfiyesi ile ilgili fikirleriyle birliktelik arz etmektedir.

Mithat Cemal, Âkif'in "Gece, Hicrân ve Secde" gibi tasavvuf içerikli şiirlerinde, his mistisizminin değil, fikir mistisizminin var olduğunu, Orhan Okay ise kanaatimize göre bunun aksine ve daha doğru bir tespitle, şâirin dinî fikirlerinin adı geçen şiirlerde mistik duygulara dönüştüğünü ve bu sebeple tasavvufî bir hal yaşadığını ifade eder.³² S. Hayri Bolay da bu görüşü teyit ederek, Âkif'in derin kültür ve inancının kendisini ömrünün sonunda ilahî aşka tutuşturarak, tasavvufî bir anlayışa ulaştırdığını ifade

²⁹ Ersoy, *Safahât*, s.194.

³⁰ Ersoy, *Safahât*, s.490; Topçu, *Mehmed Âkif*, haz. Tarlan ve Arkadaşları, s.64-65.

³¹ Edip, a.g.e., I, 165.

³² Mithat Cemal, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif*, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, 1986, s.213; Okay, a.g.e., s.55, 132.

etmektedir.³³ Bu bağlamda, Âkif'in Mısır'daki inzivâ hayatında senelerce Kur'ân tercümesiyle meşguliyeti sırasında takvâ sahibi bir Müslüman oluşunu³⁴ da dikkate almak gerekir.

Eşref Edip, Mehmed Âkif'in İkbâl için "O, asrımızın Celâleddîn-i Rûmî'sidir."³⁵ dediğini ifade etmektedir.

Ali Nihad Tarlan şöyle demektedir: "Âkif, tamamen şerîata bağlı olup, tasavvufu rûhen yaşamış bir insan görünümü vermektedir. Belki geniş kültürü ve İnan edebiyatını tanınması, Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Dîvân-ı Kebîr'i ile iştigâli ve eserlerindeki tasavvufî konular onun tasavvuf yoluna yabancı olmadığını gösterir. Ne var ki, içini daima sızlatan millet ve vatan sevgisi, bu madde asrında tasavvufun bir kurtuluş yolu olamayacağı kanaatiyle rûhunun bu cephesini bize ifşâ etmesine imkan vermiyor. O çok takdir ettiği İkbâl gibi, tasavvuftaki dinamizmi keşfedememişti. Nakşibendî tarikatına mensup olan babası da ona tasavvuf terbiyesi vermemişti. Âkif tasavvuf terbiyesi alsaydı, belki de onun hâkim tarafı akıl ve mantık olan mizacına uygun gelmeyecekti. Ancak yine de tasavvuf onda bir iç meselesiydi. Çok geniş ve şuurlu müsâmahası da belki buradan gelmekteydi."³⁶ Babasının bir tarikat mensubu olmasının, Âkif'in hayatının sonuna doğru Mısır'da geçirdiği dönemde tasavvufa yönelişinde gayr-i ihtiyârî bir rolünün olduğu düşünülebilir.³⁷

2. Tasavvufî Remizler

Aşağıdaki dörtlükte görüldüğü gibi Âkif, tasavvufta çokça kullanılan birkaç kavramı bir arada kullanmıştır. O, gözlerin Allah Teâlâ'dan başkasını görmemesini, vecde gelip, âlem-i kesretten uzaklaşarak âlem-i vahdete dalmasını, halkın değil, her şeyin yaratıcısı olan Hâlık'ın müşâhede edilmesini istemektedir:

"Dalgalsın da denizler gibi kalbinde celâl,
Görmesin dîdelerin reng-i sivâ, reng-i zilâl.

³³ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 2.bs., Töre-Devlet Yay., İstanbul 1979, s.41.

³⁴ Edip, *Mehmed Âkif*, s.207.

³⁵ Edip, *Mehmed Âkif*, s.23.

³⁶ Ali Nihad Tarlan, *Mehmed Âkif ve Safahât*, s.48-49; a.mlf., *Mehmed Akif His Life and Works*, Publication of The Ministry of Culture and Tourism, Ankara, 1986, p.25; Mehmet Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'te Tasavvuf*, Akademi Kitapevi, İzmir, 1993, s.73.

³⁷ Krş: A. Vahit İmamoğlu, *Mehmed Âkif'te Dinî Hayatın Psikolojisi*, (Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE.), Erzurum 1991, s.78; Muhammed İkbâl'in tasavvufî konularla ilgili görüşlerini ayrı bir çalışma konusu yaptığımız için burada tekrar etmeyi uygun bulmadık. Bu çalışma için bakınız: İsa Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004.

Vecde gel, vahdete dal, âlem-i kesretten uzak...

Yalınız Sâni'i gör, san'atı masnûu bırak!"³⁸

"Bakarsın her taraf zulmet, fakat bir zulmet-i rûşen!

Semâ bîdâr ve her yıldız cemâlullâh'a bir revzen."³⁹

Burada da Âkif, gökyüzündeki yıldızların her birinin Allah Teâlâ'nın cemâline birer pencere olarak kabul edilmesini arzulamaktadır. Mutasavvıflar gibi Âkif de bütün mevcudâtın asıl varlığının Allah Teâlâ'nın varlığına bağlı olduğunu şu beytiyle ifade eder:

"Çemen emvâc-ı nûrundur, fidanlar yâl ü bâlindir.

Sulardan akseden sûret, cemâl-i lâ-yezâlidir."⁴⁰

Âkif aynı şiirin daha sonraki beyitlerinde de tıpkı bir mutasavvıf gibi vahdet-i vücud mesleğini haykıran bir edâ ile şöyle seslenir:

"Tecellî etti artık, anladım: Sensin bütün dünyâ...

Bu senlikte fakat ey yâr-i gâib, ben neyim âyâ?"⁴¹

"Alan sensin, veren sensin, senin hükmündedir dünyâ."⁴²

Âkif'in aşağıdaki beyitleri Eşrefoğlu Rûmî (874/1469) ve Niyazî-i Mısırî (1105/1694) gibi mutasavvıfların terennümelerini aratmayacak türdendir:

"Mü'minlere imdâda yetiş merhametinle,

Mülhidlere lâkin daha çok merhamet eyle;

Gümrâhlarındır ki karanlıklara dalmış,

Bir rehber olur necm-i emel yok da bunalmış!

Sensin bu şebistâna süren onları elbet,

Senden doğacak doğsa da bir fecr-i hidâyet.

Mülhid de senin, kalb-i muvahhid de senindir;

³⁸ Ersoy, *Safahât*, s.160; Eminim ki o zaman Allah'ın celâl ve azameti yüreğinde denizler gibi dalgalanacak, gözlerin Allah'ın dışında başka bir renk, başka bir gölge görmez hale gelecektir. Artık kesret âleminden kurtulup vecde gel, birlik âlemine dal. Bırak sanatı ve sanatkârı da sadece yaratıcı gör. (*Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, haz. Şengüler, II, 27.)

³⁹ Ersoy, a.g.e., s.102; Etrafın karanlık olduğunu görürsünüz, ama nurlar saçan bir karanlıktır bu! Gökyüzü de uyanıktır. Yıldızların her biri Allah Teâlâ'nın cemâline doğru açılan birer pencere olmuşlardır. (*Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, haz. Şengüler, I, 301.)

⁴⁰ Ersoy, a.g.e., s.141; Çimenler senin nurunun dalgaları, fidanlar sendeki boy posun simgesi, sulardan akseden dolunay ise, senin sonsuza dek sürecek olan güzelliğindir. (*Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, haz. Şengüler, I, 435.)

⁴¹ Ersoy, a.g.e., s.142; İyî ama, ey görünmeyen sevgili, her şey "sen" olunca, o "şey"lerin bir parçası olan ben neyim acaba!.. (*Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, haz. Şengüler, I, 439.)

⁴² Ersoy, a.g.e., s.192.

İlhâd ile tevhid nedir? Menşei hep bir.”⁴³

“Hulâsa, nazra-i îmânımın önünde cihân

Senin sahîfe-i zâtın, senin meâlidir.”⁴⁴

Âkif, dostu olan Bursalı Hâfız Emîn'e mevlidlerde okusun diye yazmış olduğu “Na't”ları mevliden sonra yırtıyordu; ona göre, şiiri Peygambere yetişemezdi; Hz. Peygamber'e na't yazılamazdı. Hattâ Âkif, Peygamberimize hürmeten “makta” beyitlerine adını yazmazdı.⁴⁵

“Ne irfandır veren ahlâka yükseklik, ne vicdandır,

Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.”⁴⁶

Âkif, burada ahlak ile Allah korkusunun yakın alakasına dikkat çekmektedir.

“Henüz yâdımdadır bezminde medhûş olduğum demler;

O demlerdir ki yâdımdan kopar beynimde bin mahşer!”⁴⁷ beytiyle Âkif, misal aleminin ilâhî hatırası ile yanıp tutuştuğunu dile getirmektedir. Yine o bu sebeple vuslat için can atmaktadır.⁴⁸

“Ömürler geçti sen yoksun, gel ey bir tânecik Ma'bûd,

Gel ey bir tânecik gâib, gel ey bir tânecik Mevcûd.”⁴⁹

Ali Nihad Tarlan'ın deyimiyle, “tasavvuf'a âşinâ bir göz Âkif'ten alıntıladığımız mısralar içerisinde büyük bir mutasavvıfı temâşâ eder.”⁵⁰

Safahât'tan örnek olarak aldığımız yukarıdaki tasavvuf ve mutasavvıflarla alakalı beyitleri Âkif'in tasavvufî neşveden ve mutasavvıflardan ne kadar etkilendiğinin bir göstergesi sayılabilir.

İkbal'in şiirlerinde tasavvufî remizlerin kullanılmasına örnek olması açısından aşağıdaki şiirlerini gösterebiliriz. Bunun örnekleri çoktur:

⁴³ Ersoy, a.g.e., s.22; Ey Rabbim inananların imdadına merhametle yetiş! Seni inkâr eden dinsiz sapıklara ise daha çok acı!.. Çünkü onlar kalpleri kararıp dünyaları zindan olan kullarıdır. Zifiri karanlıkta yollarını kaybeden sapıklardır. Kendilerine kılavuzluk edecek bir kurtuluş yıldızı bulamadıkları için bunalım içindedirler. Sana inananın inançlı kalbi de senindir, dinsizin seni inkâr eden fikri de senindir. Zaten inanmakla inanmamak konusu nedir ki... Her ikisinin de kaynağı bir değil mi? (*Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, haz. Şengüler, I, 53.)

⁴⁴ Ersoy, a.g.e., s.60.

⁴⁵ Cemal, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif*, s.179.

⁴⁶ Ersoy, *Safahât*, s.308.

⁴⁷ Ersoy, a.g.e., s.487; Seninle olduğum anların heyecanını hâlâ yaşamaktayım. O anları her andığımda beynimde binlerce mahşer kopuyor. (*Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, haz. Şengüler, IV, 123.)

⁴⁸ Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'te Tasavvuf*, s.88.

⁴⁹ Ersoy, *Safahât*, s.488.

⁵⁰ Tarlan, *Mehmed Âkif ve Safahât*, s.48-49.

“Ruhundaki vecd kabiliyetinden gafil oturup durma; kalk, ay ve yıl ile ölçülmeyen zamanı elde et.”⁵¹

“Seni idare edenlerin îmânı vecdsiz, böyle idarecileri at, geç, öyle namazdan vazgeç.”⁵²

“Niyaz makamında sen çılgınlığı dizginle;

Oraya akıllı git, yakası parçalanmış,

Bir halde sakın gitme.”⁵³

“Aşkın ve cezbenin cemâli onu şiirle dile getirmektir.

Aşkın ve cezbenin celâli ise kimseye minnet etmemektir.

Aşkın ve cezbenin kemâli, üstün zeka ve görüşüdür Hz. Ali'nin.

Aşkın ve cezbenin zevali de Râzî'nin felsefeciliğidir.”⁵⁴

“Keşmir'in beyaz başlı dağlarına bir bak...

Dağ ve derelerde bulut yığınları, Hallâc'ın yayından uçan pamuk parçaları gibi.

Dağ, deniz, güneşin batışı. Orada Allah'ı perdesiz olarak gördüm.

Meltemlerle beraber Neşat'ta dolaştım.”⁵⁵

3. Kur'ân

Gerek Osmanlı gerekse diğer İslâm ülkelerinde özellikle Batı kültürünün etkisinde kalanların, İslâm ülkelerindeki ilmî ve teknolojik geriliğin en önemli müsebbibi olarak İslâm'ı görmeleri ve göstermeleri İkbâl ve Âkif gibi bir çok İslâm âlimini gayrete getirmiş, onları İslâm'ı müdâfaaya ve Kur'ân-ı Kerîmi tetkîke zorlamıştır.⁵⁶

Mithat Cemal şöyle demektedir: “Âkif'in dimağına Kur'ân, sanki Hâfız Osman hattıyla ve Hafız Mehmed Çelebî tezhîbinin secâvendleriyle⁵⁷ yazılmıştı: İstedîği anda

⁵¹ İkbâl, *Şarktan Haber*, çev., Tarlan, s.125.

⁵² Muhammed İkbâl, *Bâl-i Cibrîl: Cebrâil'in Kanadı*, çev., Yusuf Salih Karaca, Furkan Yay., İstanbul 1983, s.51.

⁵³ Muhammed İkbâl, *İkbâl'den Şiirler Zebûr-u Acem*, çev., Ali Nihat Tarlan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1971, s.260.

⁵⁴ İkbâl, *Cebrâil'in Kanadı*, s.91.

⁵⁵ Schimmel, *Câvidnâme*, s.375.

⁵⁶ Celal Kırca, “Mehmed Âkif'in Şiirlerine Konu Ettiği Âyetler ve Tahlili”, *Kur'ân ve Bilim*, Marifet Yay., İstanbul 1996, s.259, ss.257-277.

⁵⁷ Secâvend, Kur'ân-ı Kerîmi manaya uygun ve doğru okuyabilmek için konulan işaretlere verilen isimdir. (Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 15.bs., Aydın Kitabevi, Ankara 1998, s.927.)

her âyeti yerli yerinde kafasında bulurdu. Yaşı ilerledikten sonra unutmuyayım diye her sabah ezbere Kur'ân'dan bir cüz okurdu."⁵⁸ Kur'ân şâiri diye bilinen Mehmed Âkif'in kültür ve seciyesini de Kur'ân oluşturmuştur.⁵⁹ Ahmet Kabaklı'nın "Kur'ân Müslüman'ı"⁶⁰ olarak vasıflandırdığı Âkif şöyle seslenir:

"Doğrudan doğruya Kur'ân'dan alıp ilhamı

Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı"⁶¹

"Diyor Kur'ân: "Bilenler bilmeyenler bir değil. Heyhât

Nasıl yeksân olur zulmetle nûr, ahyâ ile emvât!"⁶²

"Çünkü biz bilmiyoruz dini, evet bilseydik,

Çâre yok gösteremezdik bu kadar sersemlik...

Lafzı muhkem yalınız, anlaşılın, Kur'ân'ın,

Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz mânânın:

Ya açar Nazm-ı Celîl'in bakarız yaprağına;

Yahud üfler geçeriz, bir ölünün toprağına.

İnmemiştir hele Kur'ân bunu hakkıyla bilin

Ne mezârlıkta okunmak, ne de fal bakmak için."⁶³

İkbal ve Âkif, Kur'ân ahlakıyla ahlaklanmış, kâmil ve samimi bir Müslüman olarak Kur'ân'ın gereği gibi anlaşılması ve yaşanmasını arzulamışlardır.

İkbal şöyle der: "Kur'ân-ı Kerîm insanlara hayat veren bir kitaptır. Onun ezelf hikmeti içerisinde hayatın tekvin sırları vardır."⁶⁴

İkbal İslâm'ın bir zamanki izzetini Kur'ân-ı Kerîm'e saygı ile bir gören "Cevâb-ı Şikve"deki şiirinde şöyle seslenir:

"Haydar fakrı var idi, Devlet-i Osmanî'de,

Atalara manevî bağlantımız ne yandan?

İşte o bir zamandı gayretliydi Müslüman,

Elbette izzet gider, terkedilirse Kur'ân."⁶⁵

⁵⁸ Cemal, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif*, s.193.

⁵⁹ Cemal, a.g.e., s.191.

⁶⁰ Kabaklı, a.g.e., s.90.

⁶¹ Ersoy, *Safahât*, s.418.

⁶² Ersoy, *Safahât*, s.146.

⁶³ Ersoy, a.g.e., s.170.

⁶⁴ Celal Celalizâde, Bediüzzaman ve Muhammed İkbal'in Fikirlerinin Mukayesesi, *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu III, 24-26 Eylül 1995*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1996, s.532, ss.530-542.

⁶⁵ Muhammed İkbal, "Cevâb-ı Şikve", çev., Ali Genceli, *Pakistan Postası*, Cilt: 24, Sayı: 2, Şubat 1976, s.17; İsa Çelik, *Muhammed İkbal'in Tasavvufi Düşüncesi*, Kaknüs, İstanbul, 2004, s. 296.

Bir milletin düstûru olmazsa düzeninin de olmayacağını ifade eden İkbâl şöyle seslenmektedir:

“Senin sırrın yaşayan Kur’ândadır. O Kur’ân ki, hikmeti ezeli ve ebedîdir.

Hayatın şekillenmesi onun sırlarının bir nüshasıdır. Devamsızlık onunla devam buldu.”⁶⁶

İkbâl yine Kur’ân-ı Kerîm ile alâkalı olarak şöyle demektedir:

“Hakk’ı sana ancak Kur’ân anlatır.

Her ne isteğin varsa orada ara.”⁶⁷

Muhammed İkbâl, Kur’ân’ın insanlarda her dem daha geniş bir gerçeklik hissi uyandırdığını söylüyordu. Fazlurrahman da İkbâl’in Kur’ân’ı hep yeniden ve kendisine vahyolunuyormuş gibi gördüğünü ifade ediyordu.⁶⁸ Çünkü İkbâl hayatın bugün ve gelecek ile birlikte geçmişe de yaslandığını ifade ediyordu.⁶⁹

Fazlurrahman’a göre İkbâl, Kur’ân’ın temel şevkinin, bir evren düzeni yaratmaya matuf olduğunu söyleyip, ‘hareketçi’ olduğu tespitinde haklıdır.⁷⁰

“Hint’te din ilmini kim nereden öğreysin?

Ne bir yerde amel zevki, ne de derin fikirler

Aşk halkasının sûfilerinde nerede şimdi düşünmek için cür’et

Yazık! Mahkûmiyet, kölelik ve tahkikte düştüler zeval içine

Kendileri değişmiyor, Kur’ânı değiştirmekteler

Ka’be’nin fakirleri ne kadar tevfiksizler

Şu köle zihniyetlerin nazarında eksiktir Kur’ân

Çünkü kölelik dersini onda bulamıyor mü’minler.”⁷¹

Schimmel İkbâl-Kur’ân ilişkisini tek bir cümle ile şu şekilde ifade etmektedir: İkbâl’in belâgatlı şiiri, Kur’ân’ın mesajını yeniden yorumlamıştır.⁷²

⁶⁶ Muhammed İkbâl, *Esrâr ve Rumûz (Rumûz-u Bîhodî) Benlik ve Toplum*, 2.bs., çev., Ali Yüksel, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996, s.143.

⁶⁷ İkbâl, *Esrâr ve Rumûz (Rumûz-u Bîhodî)*, çev., Yüksel, s.145.

⁶⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, çev., Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s.7.

⁶⁹ Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm’ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât, Ankara, 2000, s.23.

⁷⁰ Çiftçi, a.g.e., s.172.

⁷¹ İkbâl, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmıştım (Darb-ı Kelim)*, çev., Toker, s.113.

⁷² Annemarie Schimmel, “Muhammad Iqbal”, *The Encyclopedia Americana*, I-XXX, Americana Corporation, New York, 1829, XV, 367.

İkbal felsefe mantığına sahip olmayan mutasavvıf ve ulemâ hakkında şunları söyler: “Bir sūfî ve bir âlim Kur’ân’ın felsefesinden mahrûm olursa, Kur’ân’dan bir şey anlayamaz. Sûre-i Yâsîn’i bir hastaya okur ki, ta suhûletle ölebilsin.”⁷³

Âkif ve “İkbal, Kur’an’la nefes alıp veren ve tüm düşünce ve yaşayışlarını Kur’an’a göre şekillendiren birer iman ve fikir adamıdır.”⁷⁴

Görüldüğü gibi Kur’ân her iki şâirin fikir ve şahsiyetinin oluşmasında en temel etkindir.

4. İman

Âkif şöyle der:

“Garbın âfâkını sarmışsa çelik zırhlı duvâr
Benim îmân dolu göğsüm gibi serhaddim var.”⁷⁵

İkbal ise şöyle seslenir:

“Eğer ben bu lahûfî müessesese olan îmân mektebine intisâb etmeseydim,
bugünkü şahsiyetimi bulamazdım. Artık bütün isti’dât ve kâbiliyetlerim söner giderdi
ve ömrümün neticesi hüsrân, hayatımın her ânı zehirler gibi hicrân olurdu.”⁷⁶

“Arş-ı A’lâ’dan daha kısa değildir, insanoğlunun göğsü îmanla dolarsa;
Her ne kadar bu topraktan yaratık, gök kubbe ile bağlanmışsa da!..”⁷⁷
Her iki şâirimiz de kâmil imana sahip birer mümin idiler.

5. Tevekkül

İkbal ve Âkif gitgide yanlış yorumlanarak özünden uzaklaştırılmış kavramlardan birisi olarak gördükleri tevekkül üzerinde de hassasiyetle durmuşlardır.

Âkif kader ve tevekkülü kendi anlayışlarına uygun bir biçimde yorumlayanların yüzünden, dinin âdetâ tanınmayacak bir görünüme büründüğünden yakınır. O buna sebep olanlara “alçaklar, yüzüzler” der ve tevekkülün bu durumunun adı geçen karakterdeki şahısların alınlarında kapkara bir leke olduğunu ifade eder:

“Tevekkül inmek için tâ bu şekl-i mübtezele.

Nasıl uyuttunuz efkârı, bilsem ey hazele?

⁷³ Celalizâde, a.g.m., s.538, *Külliyyât-ı İkbal*, s.190’dan naklen.

⁷⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak Kur’âna Dönüş*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1996, s.101.

⁷⁵ Ersoy, *Safahât*, s.525.

⁷⁶ Ebu’l-Hasan en-Nedvî, *Büyük İslâm Şâiri: Dr. Muhammed İkbal*, çev., Ali Ulvi Kurucu, 2.bs., Hilal Yay., İstanbul 1990, s.46-47.

⁷⁷ İkbal, *Cebrâil’in Kanadı*, çev., Karaca, s.98.

Nasıl durur acep alnında şer'-i ma'sûmun
 Bu simsiyâh izi hâlâ o levs-i meş'ûmun.
 Tevekkül öyle yaman bir şîâr-ı îmândı,
 Ki kahramân-ı fezâil denilse şâyandı.⁷⁸

"Allah'a dayandım diye sen çıkma yataktan...

Mâ'nâ-yı tevekkül bu mudur? Hey gidi nâdan!⁷⁹

Âkif tevekkül ile ilgili olarak şunları ifade eder: Kanâati, sabrı ve tevekkülü yanlış anladık. Hele tevekkül, hiç bizim anladığımız mâhiyette mi? Tevekkül, Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hadîs-i şerîflerin işâret ettiği tevekkül, bütün esbâba sarıldıktan sonra yapılan tevekküldür.⁸⁰

Aşağıdaki beyitlerde de Âkif, anlam içeriği boşaltılmış tevekkül anlayışıyla çalışmayan bu türden insanları Allah Teâlâ'ya karşı saygısızlık yapan insanlar olarak değerlendirmektedir:

"Çalış!" dedikçe şerîat, çalışmadın durdun,
 Onun hesabına bir çok hurâfe uydurdun!
 Sonunda bir de 'tevekkül' sokuşturup araya ,
 Zavallı dîni çevirdin onunla maskaraya!...
 Ya sen nesen? Mütevekkil! Yutulmaz artık bu!
 Biraz da saygı gerektir... Ne saygısızlık bu!
 Hudâ'yı kendine kul yaptı, kendi oldu Hudâ;
 Utanmadan da 'tevekkül' diyor bu cür'ete... Ha!"⁸¹

İslâm düşüncesindeki tevekkül çoğu zaman yanlış anlaşılıp, esasında izzet makamında olması icap eden hakikî Müslüman'ın, zillet halini kabullenmesi gerektiği sanılmıştır. Halbuki böyle bir düşünce İslâmî prensiplere tamamen aykırıdır.⁸²

Çağdaş Âkif gibi İkbâl de, Müslümanları yeniden azimle çalışmaya ve yanlış tevekkülü bırakmaya teşvik etmektedir. Bizzat İslâm yolu ile içinde yaşadığımız

⁷⁸ Ersoy, *Safahât*, s.271; Bilmek istiyorum, ey alçaklar, tevekkülü bu derece düşük ve anlamsız hale getirmek için halkı nasıl uyuttunuz? O uğursuz pisliğin simsiyah izleri masum şerîatın altında hâlâ nasıl duruyor, anlamıyorum? Tevekkül imanın öyle bir değerli işareti idi ki, ona, faziletlerin fazileti dense yeri idi. (*Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, haz. Şengüler, II, 313.)

⁷⁹ Ersoy, a.g.e., s.469.

⁸⁰ Mehmed Âkif Ersoy, *Kur'ân-ı Kerîm'den Ayetler*, Derleyen: Ö. Rıza Doğrul, Nakışlar Yay., İstanbul 1976, s.116-117.

⁸¹ Ersoy, a.g.e., s.268.

⁸² Leyla Melek Kermenli, "İslâm'da Tevekkül ve Muhammed İkbâl", *Pakistan Postası*, Cilt: 21, Sayı: 6-7, Haziran-Temmuz 1973, s.14, ss.13-15.

dünyanın insanın kendisine hiçbir şekilde uzak olmadığını ve Allah'ın ruhu ile mukaddes varlığından tamamen uzak bulunmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Müslümanları kuvvetli olmaya, kişiliklerini ve onurlarını korumaya sevk etmek istemektedir.⁸³

6. Şatahât-Feryad

Her şeyi veren Allah olduğu için, O'na yalvarmak ve her dileğin gerçekleşmesini bütün çabalar harcadıktan sonra O'ndan beklemek doğaldır. Bununla beraber İkbâl'in bazen Allah'tan bile şikayetçi olduğu görülmektedir. Oysa ki, o da "Allah'ın yaptıklarından sorumlu olmadığını"⁸⁴ pek iyi bilmektedir. Ancak İslâm ülkelerinin karşılaştıkları güçlükler, içine kapandıkları gerilik surları, aşılması zor ekonomik setler, onu bazı şiirlerinde ve sözün gelişi "Şikvâ"da şu anlamda mısralar yazmaya kadar götürmüştür.

"Niçin kafirlerin memleketi para ve güzellikle dolmuştur. Allah müminleri niçin unutmuştur ve o müminler ki bin üç yüz yıldan beri tevhide yönelmişlerdir. Neden kafirler bu dünyada saray ve huri sahibidirler de; buna karşılık neden zavallı Müslümanlar bunlara ancak cennette kavuşabileceklerdir."⁸⁵

"Neden Müslümânların malı mülkü ve dünyâ serveti yok.

Halbuki senin mal ve mülkünün haddi hesabı yok.

Bizim halimiz başkalarına maskara olmaktır, yoksulluktur, rezilliktir.

Senin yolunda can verenlerin mükâfatı zellilik midir?"⁸⁶

İkbâl, dinî açıdan fazla ileri gittiğini anladığı, kötümser ve isyancı gözükken bazı şiirlerindeki duyuş ve görüşlerini, başka şiirlerle ara sıra düzeltmiştir. Meselâ "Şikvâ"daki şikayetlerinin nedenlerini "Cevâb-ı Şikvâ"da kendisi buluvermiş ve böylece Cenâb-ı Hak'tan değil, bizzat Müslümanlardan şikâyet etmenin gerektiği sonucuna varmıştır. İşte onun bu bağlamda değerlendirilebilecek bazı mısralarından örnekler:

"Müslümanların kalplerinde îmân ateşi ve Allah aşkı kalmamıştır. Onlar, Hz. Peygambere olan sevgilerini unutmuşlardır. Aslında dinî köklere dayanan vahdeti

⁸³ Muhammed el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, çev., İbrahim Sarımsı, Girişim Yay., İstanbul 1986, s.213.

⁸⁴ "Allah yaptıklarından sorumlu değildir, onlar ise sorumlu tutulacaklardır." (Enbiyâ, 21/23)

⁸⁵ Muhammed İkbâl, "Şikve" (Şikayet), çev., Ali Genceli, *Pakistan Postası*, Cilt: 24, Sayı: 1, Ocak 1976, s.17; Karahan, a.g.e., s.62.

⁸⁶ Yusuf Karaca, "Muhammed İkbâl", *İslâmî Edebiyat*, Sayı: 3, Kasım-Ocak 1988-1989, s.45, ss.45-47.

değiştirip yerine madde alemine dayalı bir milliyetçilik konulmak istenmiştir.⁸⁷ İkbâl'in mürşidi Mevlânâ ondan yedi yüz yıl önce, kusur varsa, bunun İslâm dininde değil de bizim Müslümanlığımızda aranması gerektiğini şu mealdeki bir beyti ile çok güzel ifadelendirmişti:

"İslâm, aslında hiçbir kusur taşımaz, var olan her kusur bizim Müslümanlığımızdadır."⁸⁸

İkbâl gibi, Mehmed Âkif de, Allah'a olan sonsuz teslimiyet ve güvenine rağmen, aşağıda örnekleri sunulan şiirlerinde, bazen Allah'a yakarıırken sanki isyankâr bir ruh haleti sergilemektedir.⁸⁹

"Mazlumu nedir ezmede, ezdirmede mâ'nâ?

Zâlimleri adlin, hani öldürmedi hâlâ!"⁹⁰

"Yâ Rab; bu yüreklerdeki ses dinmeyecek mi?

Senden, daha bir emr-i sükûn inmeyecek mi?..."

"Kimden kime feryâd edeyim söyle İlâhî!"⁹¹

"Yâ Rab! Neye hem sağır, hem ebkem,

Dağlar, dereler, bütün şu âlem?"⁹²

"Yâ Rab! Bu nasıl cihân-ı hâmûş;

Bir 'yok' diyecek sadâ da yokmuş!..."⁹³

"Ey bunca zamandır bizi te'dîb eden Allah;

Ey âlem-i İslâm'ı ezen, inlelen Allah!...

Bir böyle şehîdin ki, mükâfâtı zaferdir,

Vermezsen ilâhî, dökülen hûnu; hederdir!"⁹⁴

"Evlâdı da kurbân olacakmış bu uğurda...

Olsun yine, lâkin bu ışık yoksulu yurda,

Bir nûr-ı nazar yok mu ki baksın bacasından?

Bir yıldız, İlâhî! Bu ne zulmet, bu ne zindân?"⁹⁵

⁸⁷ İkbâl, "Cevâb-ı Şikve", çev., Genceli, s.15 vd; Karahan, a.g.e., s.62.

⁸⁸ Karahan, a.g.e., s.62.

⁸⁹ Süleyman Toprak, "Âkif'in İmanı", *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy'a Armağan*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst, 1986, s.101; Çelik, a.g.e., s. 302.

⁹⁰ Ersoy, *Safahât*, s.214.

⁹¹ Ersoy, a.g.e., s.19.

⁹² Ersoy, a.g.e., s.106.

⁹³ Ersoy, a.g.e., s.108.

⁹⁴ Ersoy, a.g.e., s.301-302.

⁹⁵ Ersoy, a.g.e., s.301.

Safahât'ın tamamında, düşünen, tartışan, üzülen, isyan eden, haykıran ve her an hareket halinde olan Âkif'in şahsiyetini müşâhede etmekteyiz.⁹⁶ Balkan bozgunundan sonraki duygularını dile getiren ve îmânın muzaffer olduğuna inanan ancak nazlı bir şüphenin bestesini andıran bir başka şiirinde o, daha da ileri gitmekte ve Allah Teâlâ'ya şöyle seslenmektedir:

"Çan sesleri boğsun da gömülsün mü sükûta?

Sönsün de, İlâhî, şu yanan meş'âle-i vahdet

Teslîs ile çöksün mü bütün âleme zulmet?"⁹⁷

"Şu öksüz yurda bir gülmez misin? Hâlâ yetimindir;

Bütün yangını indirdiklerin bir gün de nûr indir."⁹⁸

"Fezâyı dolduran eller ki Hakk'a yalvarıyor;

Yarıp da boşluğu bir müttekâ-yı nûr arıyor!...

Olunca minberimiz, arşımız, Hudâ'mız bir;

Benim de beklediğim nûr onun da gâyesidir.

O nûru gönder, İlâhî asırlar oldu yeter!

Bunaldı milletin âfâkı, bir sabâh ister."⁹⁹

"Yâ Rab, bu uğursuz gecenin yok mu sabâhı?

Mahşerde mi bîçârelerin yoksa felâhı!

Nûr istiyoruz... Sen bize yangın veriyorsun!

'Yandık!' diyoruz. Boğmaya kan gönderiyorsun!...

Mâdâm ki ey adl-i İlâhî yakacaktın...

Yaksaydın a mel'ûnları... Tuttun bizi yaktın!...

Yetmez mi musâb olduğumuz bunca devâhî?

Ağzım kurusun... Yok musun ey adl-i İlâhî!"¹⁰⁰

Mithat Cemal, Âkif'in bu tür haykırışlarındaki hırçınlığının fazla sürmediğini¹⁰¹ ifade eder. Örneğin yukarıdaki şiirin sahibi Âkif bir diğer şiirinde de ümit doludur:

"Mahşer gibi âfâkımı sarmış zulümâtın,

Teşrîhine kâmûsu yetişmez kelimâtın!

⁹⁶ H. Rıdvan Çongur, "Neden Âkif", *Millî Kültür Mehmet Âkif Ersoy Özel Sayısı*, Sayı: 55, Aralık 1986, s.25, ss.23-26.

⁹⁷ Ersoy, a.g.e., s.213.

⁹⁸ Ersoy, a.g.e., s.489.

⁹⁹ Ersoy, a.g.e., s.357.

¹⁰⁰ Ersoy, a.g.e., s.213-214.

¹⁰¹ Cemal, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif*, s.166.

Kaç yüz senedir bekliyoruz, doğmadı ferdâ;
Artık yetişir çektüğümüz leyle-i yeldâ.
Bir nefha-i rahmet de mi esmez? diye sînem,
Yandıkça, semâdan boşanıp durdu cehennem!
Lâkin bu alev selleri artık dinedecektir,
Artık bize nâr inmeyecek, nûr inecektir.”¹⁰²

Yukarıda “Ağzım kurusun, yok musun ey adl-i ilâhî”¹⁰³ diyen şair başka bir şiirinde de ilâhî adaleti tenzih ederek şöyle demektedir:

“İsyân bize râciyse de bir böyle temâşâ;
Sığmaz sanırım, adl-i ilâhîsine hâşâ.”¹⁰⁴

İkbal ve Âkif’in Rablerine karşı bu tür samîmî serzenişleri, tasavvufî düşüncedeki vecd, istiğrak ve sekr terimlerine vukûfu olanlarca mâzûr görülmektedir.

“Göstermede dünyâyâ, nedir maksad-ı Hâlik...
Kimden kime şekvâ edelim, biz de şımarık!”¹⁰⁵

İkbal ve Âkif’in bu türden feryatlarında dikkat edilirse Allah’tan yine Allah’a şikayet edilmektedir. Bu sebeple ilk zâhirî görüntüsü gibi sitemvârî bir feryat değildir.

Âkif şöyle seslenir:
“Kur’ân ayak altında sürünsün mü, İlâhî?
Âyâtının üstünde yürünsün mü İlâhî?
Haç Ka’be’nin altında görünsün mü İlâhî?
Çöksün mü nihayet yıkılıp koskoca bir din?
Çektirme, İlâhî bu kadar zilleti... Âmîn!”¹⁰⁶

Nureddin Topçu, Âkif’in şiirlerindeki feryatlarını şu şekilde değerlendirmektedir: O’nun bütün şiiri Rabbimizin bize Kur’ân-ı Kerîm’le sunduğu vaatlerin, ümitlerin, muştuların gerçekleşmesi yolunda yapılan ısrarlı bir dua, bir niyaz, adeta tehdit içeren bir yalvarıştır.¹⁰⁷

¹⁰² Ersoy, *Safahât*, s.471; Aslında, mahşer gibi ufuklarımı sarmış olan şu zifiri karanlığın tanımı için, bütün sözlüklerin kelimeleri yetmez. Kaç yüz senedir yarınların doğmasını bekliyoruz, bir türlü doğmadı. Bitsin artık çeke çeke bitiremediğimiz bu uzun geceler. Sinem bir rahmet rüzgarı olsun esmez mi? diye yanıp tutuştukça, göklerden hep cehennem boşandı. Fakat eminim ki, bu alev selleri artık dinedecektir... Ve inanıyorum ki, bundan böyle gökler, üzerimize ateş değil, aydınlatıcı nurlar indirecektir. (*Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, haz. Şengüler, IV, 67.)

¹⁰³ Ersoy, a.g.e., s.214.

¹⁰⁴ Ersoy, a.g.e., s.472.

¹⁰⁵ Ersoy, a.g.e., s.36.

¹⁰⁶ Ersoy, a.g.e., s.296.

¹⁰⁷ Topçu, a.g.e., s.68.

Nureddin Topçu'nun Âkif'in isyanı için yapmış olduğu şu değerlendirmenin, fikirleri dikkate alındığında İkbâl için de aynen geçerli olduğu görülecektir: O'nu mesûliyet davasını başarmış bir kurtarıcı, ümidini sonsuzlukla birleştirmiş bir veli olarak görüyoruz. Bütün veli ruhlarda olduğu gibi ondaki isyanın kaynağı, bütün varlıklardan ve bu kainatın sanki her zerresindeki sefaletten bizi mesul tutan ilâhî merhamet duygusudur. Bu merhamet mevzuunu her tarafta bulan, büyük ruhlardaki bir cevherdir. İsyânın çekirdeğini oluşturan o kuvvettir, isyan meyvası gıdasını ondan alacaktır.¹⁰⁸

7. İnsan-Melek

Bu konu ile alâkalı olarak Âkif şöyle seslenir:

“Senin bir nüsha-i kübrâ-yi hilkat olduğun elbet,
Tecellî etti artık; dur, düşün öyleyse bir hükmet!”¹⁰⁹

“Haberdâr olmamışsın kendi zâtından da hâlâ sen,
‘Muhakkar bir vücûdum!’ dersin ey insân, fakat bilsen...

Senin mâhiyyetin hattâ meleklerden de ulvîdir:

Avâlim sende pinhândır, cihânlar sende matvîdir:

Zemînlerden semâlardan taşarken feyz-i Rabbânî

Olur kalbin tecellî-zâr-ı nûr-â-nûr-ı Yezdânî

Musaggar cismin ammâ gâye-i sun'-u İlâhîsin;

Bu haysiyyetle pâyânın bulunmaz, bîtenâhîsin.”¹¹⁰

İkbâl de Âkif gibi insanı meleklerle kıyaslamış, insanın daha ulvî olduğunu şiirlerinde dile getirmiştir.

“Cebrâil'i bile şaşkırtacak bir feryâd kaldı boğazımda.

Onu sakladım ki, bu mekânsızlığa ulaşacağım zamân içindir.”¹¹¹

“Melekler İkbâl'i Allah'a şikâyet etti ki,

¹⁰⁸ Topçu, a.g.e., s.110-111.

¹⁰⁹ Ersoy, *Safahât*, s.75.

¹¹⁰ Ersoy, a.g.e., s.72; Ey insan, sen; kişiliğinin sahip olduğu derunî âlemlerden hâlâ haberdar değilsin. Yeri geldiğinde hâlâ: “Ben basit bir varlığım.” deyip geçersin. Halbuki bir bilsen; senin niteliğin meleklerden de yücedir. Allah Teâlâ başka yaratıklara vermediği bir çok âlemleri sende gizlemiş, dünyaları dürüp bükerek senin irfanına sunmuştur. Allah'ın ilahî feyzi yerlere ve göklere her an dolup taşmaktadır. Ancak, onun en çok tecelli kılıp feyzini aktardığı yer, senin nurlanmış kalbindir. Evet, fiziksel olarak küçük bir varlıksın ama; ilahî sanatın zirvesini teşkil ediyorsun! Dolayısıyla senin itibarın sonsuz, şerefın sınırsızdır. (*Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, haz. Şengüler, I, 209.)

¹¹¹ İkbâl, *Cebrâil'in Kanadı*, çev., Karaca, s.67.

Bu küstâhtır, yaratılış hakkında süslü püslü çok laf etti.
Anadolu, Sûriye, Asya ve İnan ile hiç ilgisi yok.
Yeryüzünde yaşıyor ama konuşması tıpkı gök ehlinin konuşması gibi.
Bu adam meleklerle insanların ıstırabını,
İnsanlara da en yüce yaratık olduklarını öğretti.”¹¹²
Yine İkbâl mevzuumuzla alâkalı bir rubâîsinde şöyle der:
“Cevherin nurdandır temiz yaratılışlısın sen.
Semâların gözünün ışığı, aydınlığısın sen.
Melekler ile hûriler tuzağının avdırlar.
Çünkü “levlâk” sözü sultanının şâhinisin sen.”¹¹³
İkbâl, “Cebrâil ile İblis” adlı şiirinde şunları dile getirir:
“Cebrâil: O yüce mertebeyi kaybettin, itaatsizliğinden.
Allah’ın yanında meleklerin de itibarı kalmadı senin yüzünden.
İblis: İtaatsizlik etmek cür’etinden pek çok hikmet zuhûr etti.
Topraktan yaratılan insanda yükselme arzuları belirdi.”¹¹⁴
“Her adamın sînesi Cebrâil’in iniş ve ilhâm yeri değildir.
Firdevs cennetinin kuşunu avlama kudretinde değildir her fikir.”¹¹⁵

İbn Arabî’ye göre, meleklerin tabiatı yalnızca rûhânîdir; halbuki insanınki, rûhânî ve bedenî olup bu, varlığın en yücesinden en düşüğüne kadar bütün mertebeleri ihtivâ eder. İşte bu özelliği sebebiyle insan sıradan meleklerden üstündür. Ancak ilahî delillerin bildirmesiyle büyük melekler insan türünden daha hayırlıdır.¹¹⁶ Şiirsel heyecanları bir tarafa bırakıldığında, İkbâl ve Âkif’in de bu kanaati paylaştıkları görülmektedir.

8. İslâm Birliği (Pan-İslâmizm)

Modern İslâm düşüncesi, Batının tayin edici bir mevkide yer aldığı menfisi ve müsabetiyle Batı ile hesaplaşmayı ihtivâ eden bir düşünce akımıdır. Batının özellikle felsefî, kültürel ve siyasî alandaki üstünlüğüne karşı Modern İslâm düşüncesinin verdiği cevaplar aşağı yukarı şu esaslarla çerçeveselenebilir:

¹¹² İkbâl, a.g.e., s.82.

¹¹³ İkbâl, a.g.e., s.92.

¹¹⁴ İkbâl, a.g.e., s.140.

¹¹⁵ İkbâl, a.g.e., s.175.

¹¹⁶ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s.328-329.

İslâmiyet modernitenin ortaya attığı siyasî ve sosyal her ihtiyacı karşılayacak, gelişmelere uygun olarak insanın dünyaya bakışı için bir rehber olacak ve hayatın her alanına hâkim kılınabilecek evrensel genel-geçer bir siyasal-sosyal kuramı ihtiva etmektedir. Bu kuram sadece vahye dayanılarak değil, akılla da temellendirilebilir.

İslâmiyet modern gelişmelere açık bir dindir, çağın yeniliklerine kolaylıkla intibak ettiği gibi, bizatihî ilerlemeyi emreder. Terakkîye mânî değildir.¹¹⁷

İslâmiyet'in akla uygun ve terakkîyi emreden bir din olarak doğru bir şekilde kavranmasına engel olan şeyler dine sonradan karışmış ve kendisine kutsiyet izafe edilmiş geleneklerdir. Bu yüzden dini, geleneklerin boyunduruğundan kurtararak, aslî biçimiyle yeniden hâkim kılmak gerekir.

Batı tartışılmaz bazı üstünlüklere sahiptir. Müslümanlar Batıyı üstün kılan ilim, teknik ve medenî usûller gibi nitelikleri alarak kendi toplumlarını ilerletmek zorundadırlar.¹¹⁸

Modern çağda, millet esasî etrafında teşkilatlanan dünyada Müslümanlara millî kimliklerini veren İslâmiyet'tir. Müslümanlar din bağı etrafında siyasî kimliklerini kazanmalı ve siyasî bir bütün oluşturmalıdır. Değişik zamanlarda değişik isimlerle ifade edilen Pan- İslâmizm (İslam Birliği) fikri bu akımın adıdır.¹¹⁹

Nureddin Topçu'nun deyimiyle İslâm âlemi olmadan İslâmiyet'in olmayacağı kanaatinde olduğunu¹²⁰ rahatlıkla ifade edebileceğimiz Mehmed Âkif, "İslâm birliği" sayesinde Osmanlı'nın parçalanmasının önlenebileceği kanaatindedir. O, 1912'den sonra yazdığı şiirleri, Sırât-ı Müstakim'de ve onun 183. sayıdan sonra devamı olan Sebilü'r-Reşâd'daki makaleleri ve Pan-İslâmizm yanlısı İslâm âlimlerinden yaptığı çevirileriyle İslâm birliği idealinin ateşli bir savunucusu olmuştur. Âkif'in İslâm birliği düşüncesini benimsemesinde Mısırlı âlim Muhammed Abduh'un tesiri büyüktür. Âkif Abduh'un "İslâm'ın Müdafaası" isimli eserini Türkçe'ye çevirerek Sırât-ı Müstakim'de tefrika etmiştir. Ayrıca bir çok makalelerini de Türkçe'ye çevirmiştir.¹²¹ İslâmcılık sadece Osmanlılar'da değil, Hint, Mısır, Rusya gibi ülkelerde de mevcuttu. Bu akımın en önemli temsilcisi Cemaleddîn Efganî (1315/1897)'dir. Mısır'da Ferid Vecdî,

¹¹⁷ Tark Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, Simavi Yay., İstanbul 1991, s.26; Türköne, a.g.e., s.127-128.

¹¹⁸ Tunaya, a.g.e., s.75; Türköne, a.g.e., s.128.

¹¹⁹ Tunaya, a.g.e., s.25 vd; Türköne, a.g.e., s.129.

¹²⁰ Nureddin Topçu, *Mehmed Âkif*, Hareket Yay., İstanbul 1970, s.69.

¹²¹ Hasibe Mazıoğlu, "Mehmet Âkif Ersoy (1873-1936)" *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy'u Anma Kitabı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1986, s.10-11, ss.7-28; Tansel, a.g.e., s.49; Kabaklı, a.g.e., s.81 vd; Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afganî*, TDV Yay., Ankara, 1994, s.118 vd.

Hindistan'da Muhammed İkbâl ve Rusya'da Musa Carullah (1949) gibi temsilcileri de olmuştur.¹²²

Said Halim Paşa'nın Pan-İslâmizm ile alakalı fikirleri İkbâl'in çalışmalarında bir yankı bulmuş ve İkbâl onu Müslüman devlet adamlarının büyüklerinden saymıştır.¹²³

Âkif ömrünü milleti ve İslâm âlemi için ıstıraplarla geçirmiştir:

“Geçenler varsa İslâm'ın şu çiğnenmiş diyârından

Şu yüz binlerce yurdun kanlı, zâirsiz mezârından

Yürekler parçalar bir nevha dinler reh-güzârından

Bu mâtem kim bilir kaç münkesir kalbin gubârından

Hurûş etmekte, son ümmîdinin son inkisârından.”¹²⁴

Milliyetçiliğin tarihte yaşanan olumsuz sonuçları Muhammed İkbâl'i de başka alternatif aramaya sevk etmiştir. İkbâl dar milliyetçilik düşüncesine karşılık tek cevabın İslâm'ın vaz'ettiği evrensellik ya da milliyetler üstü değerler olduğuna kanaat getirmiştir.¹²⁵ İşte İkbâl, yaşadığı bölgede bulunan, “coğrafi milliyetçilik” kavramını tedricî olarak “Müslüman milliyeti” ve “Pan-İslâmizm” kavramına dönüştürerek İslâmîleştiren ilk şahsiyetlerden birisi¹²⁶ olma özelliğini haizdir. Bu bağlamda İkbâl'in İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü isimli eserinde “Modern İslâm Düşüncesinin” izleri belirgin olarak görülmektedir.

9. Milliyet

İkbâl ve Âkif, ırk ve bölge tanımaz. İslâm milletinin idealini yaşar. Maziye, hali düşünür. Ütopik değil gerçekçidir. Yaşanmış gerçekleri dile getirir ve Müslümanların dirilişi için örnekler sunar. Dünyanın her yerindeki Müslümanı vatandaşı, ırkdaşı,

¹²² Hikmet Celkan, “İttihâd-ı İslâm ve Mehmed Âkif” *Ölümünün 50.Yılında Mehmed Âkif Ersoy*, s.167-168, ss.165-175; Tansel, a.g.e., s.57 vd; Mehmet Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'te Tasavvuf*, s.72; Bu konu ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bakınız: Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, 4.bs., Sağlam Kitabevi, İstanbul 1980.

¹²³ Rahat Nabi Khan, “Modern Muslim Thinkers of the Indian Subcontinent”, *Islam Philosophy and Science: Four Public Lectures Organized by Unesco June 1980*, The Unesco Press, France, 1981, p.113.

¹²⁴ Ersoy, *Safahât*, s.197.

¹²⁵ İnyetullah Baloch, “Muhammed İkbâl, Milliyetçilik ve İslâmî Evrenselcilik”, *Muhammed İkbâl Kitabı*, s.203, ss.202-208.

¹²⁶ Cavid İkbâl, “Cavid İkbâl'in Konuşması”, *Muhammed İkbâl Kitabı*, s.19; B. Muizuudîn, “İkbâl ve Müslümanların Birliği”, *Pakistan Postası*, Cilt: 25, Sayı: 5, Mayıs 1977, s.1, ss.1-2, 8; Manochehr Dorraj, “The Intellectual Dilemmas of a Muslim Modernist Politics and Poetics of Iqbal”, *The Muslim World*, Vol: LXXXV, No:3-4, July-October, 1995, p.269-270, 265-279; J. Spencer Trimingham, *The Sûfi Order in Islam*, Oxford University Press, London, 1971, s.252.

gönüldaşı ve yoldaşı bilir. Çünkü gerçek Müslüman dünyanın bir başka yerindeki diğer bir Müslüman'ın her haliyle ilgilenir. Onlarla bir bütündür.¹²⁷

İkbal'in konu ile ilgili birkaç mısraı şöyledir:

"Soyla övünmek cehalettir. O tendir ve ten fanîdir."¹²⁸

"Biz soy üstünlüğünü yaktık. Din ateşi bu soy üstünlüğünü yok etti."¹²⁹

"Eğer soy sopu milletin bir parçası sayacak olursan, kardeşlik kalesinde bir gedik açmış olursun."¹³⁰

Şâh-ı Nakşibend'e "Silsile-i nesebiniz nereye varır?" diye sormuşlar. O ise, "Silsile-i nesebiyle kimse bir yere varamaz" cevabını vermiştir.¹³¹

Âkif ise, kavmiyetçi ve ırkçı cereyanları İslâm milletinin vahdetini bozan bir felaket olarak görmekte,¹³² kavmiyetçiliğin İslâm'da olmadığını ve kavmiyetçilik yapanların hüsrana mahkum olduklarını ifade etmektedir.¹³³ O kavmiyet fikrini, Osmanlı devletinin yıkılmasını bilerek veya bilmeyerek isteyenlerin ve ona gafletle ayak uyduranların büyük günahı olarak görür:¹³⁴

"Ayrılık fikri nasıl girdi sizin beyninize?

Fikr-i kavmiyeti şeytan mı sokan zihninize?

Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı,

Aynı milliyetin altında tutan İslâm'ı.

Temelinden yıkacak zelzele, kavmiyettir

Bunu bir lâhza unutmak ebedî haybettir..."¹³⁵

Âkif'e göre, Türk, Arap, Arnavut, Acem yok, Müslüman vardır:¹³⁶

"Hani milliyetin İslâm idi kavmiyet ne!

Sarılp sımsıkı dursaydın a milliyetine

¹²⁷ Karaca, a.g.m., s.29.

¹²⁸ İkbal, *Esrâr ve Rumûz (Rumûz-u Bîhodî)*, çev., Yüksel, s.110.

¹²⁹ İkbal, a.g.e., s.37.

¹³⁰ İkbal, a.g.e., s.186.

¹³¹ Abdurrahman Câmî, *Nefâhatu'l-Üns min Hazarâti'l- Kuds*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul 1995, s.532; Sebilürreşâd, Cilt: 8, 1, Sayı: 198, 16, s.294; Musa Bilgiz, "Mehmed Âkif 'in Şiir ve Düz Yazılarında Kur'an'dan Temalar", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 15, 2003, s.171, ss.159-178.

¹³² Erdem, a.g.m., s.93.

¹³³ Hayrani Altıntaş, "Hakk'ın Seslerinde Mehmed Âkif", *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy'u Anma Kitabı*, s.95, ss.83-96.

¹³⁴ Cemal Kutay, *Necid Çöllerinde Mehmed Âkif*, Tarih Yay., İstanbul 1963, s.64; Krş. Tunaya, a.g.e., s.82.

¹³⁵ Ersoy, *Safahât*, s.179.

¹³⁶ Bkz: Ersoy, *Safahât*, s.178-179; Celkan, a.g.m., s.170.

'Arnavutluk' ne demek? Var mı şerîatte yeri?
 Küfr olur, başka değil, kavmini sürmek ileri!
 Arabın Türke; Lazın Çerkese, yâhût Kürde;
 Acemin Çinli'ye rüçhânı mı varmış? Nerde!
 Müslümanlıkta 'anâsır' mı olurmuş? Ne gezer!
 Fikr-i kavmiyeti tel'in ediyor Peygamber.
 En büyük düşmanıdır rûh-ı Nebî tefrikanın;
 Adı batsın onu İslâm'a soka kaltabanın!...
 Artık ey millet-i merhûme, sabâh oldu uyan!
 Sana az geldi ezânlar, diye ötsün mü bu çan?
 Ne Araplık ne de Türklük kalacak aç gözünü!
 Dinle Peygamber-i zîşân'ın ilâhî sözünü.
 Türk Arapsız yaşamaz. Kim ki "yaşar" der delidir!
 Arab'ın, Türk ise hem sağ gözü, hem sağ elidir.
 Veriniz baş başa: zirâ sonu hüsrân-ı mübîn
 Ne hükûmet kalıyor ortada, billâhi ne dîn!"¹³⁷

Méyérovitch İkbâl'in milliyetçilik ile alakalı olarak şöyle dediğini nakletmektedir: "Ne Afganlıyız, ne Türküz, ne Tatarız. Biz çemen evladyız, aynı ormanda yetişmişiz. Renk ve koku ayırmak bize haramdır. Zira bizi aynı ilkbahar yetiştirmiştir."¹³⁸

Her iki şâir için tek bir İslâm ülkesinin hürriyeti değil, tüm İslâm âleminin hürriyeti ve birliği mevzu bahistir. İkbâl, Türk kahramanlığını ve istiklal için canlarını fedâ eden Türk evlatlarını gıpta ve takdirle karşılarken, Âkif de Hint Müslümanlarına imrenmektedir:

"Çünkü azminden, ölüm çıksa, o dönmez, sokulur
 Öyle, maymun gibi, taklîde özenmek bilmez;
 Hiss-i milliyeti sağlamdır onun, eksilmez.
 Garbın almışsa herîf, ilmîni almış yalınız,
 Bakıyorsun: eli san'atlı fakat, tırnaksız!
 Fuhşu yok, içkisi yok, himmeti yüksek, gözü tok;

¹³⁷ Ersoy, *Safahât*, s.205-206.

¹³⁸ İkbâl, Şarktan Haber, çev. Tarlan, s.39; Eva de Vitray Méyérovitch, *İslâm'ın Güler yüzü*, 3.bs., Şule Yay., İstanbul 1999, s.36; Krş. Albayrak, a.g.t., s.150 vd.

Şer'-i ma'sûma olan hürmeti bizlerden çok."¹³⁹

İkbal'in Türkler ile alâkalı beyitlerinden biri şu şekildedir:

"Ya aklın hilesini, ya da Allah'ın azamet aşkını iste.

Veya Batının tekniğini ya da Türklerin kuvvetini iste."¹⁴⁰

İkbal, Trablusgarp savaşında Türk askerleri ve mücahitlerin kahramanlığı ve şehit düşen Mehmetçiğe karşı duyduğu derin saygısını tasvir eden "Hz. Peygamberin Huzurunda" isimli şiirinde kendisinin cennette, Peygamber Efendimizin huzuruna çıktığını belirtmiş, Hz. Peygamber'in kendisine, ümmetinden ne gibi bir hediye getirdiğini sorması üzerine şöyle bir karşılık verdiğini ifade etmiştir:

"Yalnız bir şey getirdim, kutlanmıştır tekbirle

Bir şişe kan ki, eşi yoktur cennette bile

Bu, senin ümmetinin namusu, vicdanıdır,

Bu, Trablus şehidi Mehmetçiğin kanıdır."¹⁴¹

İkbal ve Âkif'in bir diğer benzer yanları ise, İkbal'in eserlerinde Anadolu Türklerinin acıları ve zaferleriyle ilgilenmesi; Âkif'in de eserinde Hint Müslümanlarının sorunlarını, İngilizlerin Hindistan'da sergiledikleri oyunları dile getirmesidir.¹⁴²

Nureddin Topçu şöyle demektedir: Âkif milliyetçidir. Bazılarının zannettiği gibi, dini, milliyetin karşısına koymuş değildir. Ancak millet anlayışında ırk gibi maddî bir unsura yer vermemekte, milleti kuran manevî unsurlardan dine daha büyük önem atfetmektedir.¹⁴³

Muhammed İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, isimli eserinde milliyetçilik ve sosyalizm ile alâkalı olarak şunları ifade etmektedir: Milliyetçilik ve Allahsız sosyalizm her ikisi de insanoğlunun bugünkü düzenlemelerinde, insan ruhunu fakirleştiren ve onun gizli ruhî enerjisinin

¹³⁹ Ersoy, *Safahât*, s.172.

¹⁴⁰ İkbal, *Cebrâil'in Kanadı*, çev., Karaca, s.80.

¹⁴¹ Muhammed İkbal, *Doğudan Esintiler*, çev. N. Ahmed Asrar, Düşünce Yayınları, İstanbul 1981, s.66; Nisar Ahmed Asrar, "Muhammed İkbal'in Eserlerinde Türkiye ve Türkler", *Muhammed İkbal Kitabı*, s.77, ss.76-79; Nabi Khan, a.g.e., s.113.

¹⁴² Neşet Çağatay, "İki Kardeş Ülkenin İki Çağdaş Şâiri: Dr. Muhammed İkbal ve Mehmed Âkif Ersoy", *Pakistan Postası*, Cilt: 26, Sayı: 3-4, Mart-Nisan 1978, s.6, ss.5-6, 9; a.mlf., "Allama Muhammad İqbal and Mehmet Akif Ersoy", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, Ankara, 1980, s.64, ss.61-65; Krş. Nisar Ahmed Asrar, "Muhammed İkbal ve Türkiye", *Milli Kültür*, Sayı: 90, Kasım 1991, s.21.

¹⁴³ Topçu, a.g.e., s.68.

kaynaklarını tıkayan şüphe, nefret ve kin gibi psikolojik güçleri kaynak olarak kullanmak zorundadır.¹⁴⁴

İkbal şöyle demektedir: “Bana öyle geliyor ki, Allah Teâlâ, bizim şu gerçeği yavaş yavaş anlamamızı istiyor. İslâm ne milliyetçilik, ne de emperyalizmdir. Aksine bir milletler topluluğudur. Öyle ki, yapay sınırları ve ırka dayalı ayrımları bireylerin sosyal faaliyet alanını daraltmak için değil, sadece tanışmalarda kolaylık olsun diye yaratır.”¹⁴⁵

İkbal ve Âkif, ırkçılık, kavmiyetçilik, kabilecilik ve milliyetçilik gibi düşünce ve duyguların sergilendiği bir çağda bu tür hareketlere karşı cephe almayı, inandıkları dünya ve hayat görüşü adına bir vazife addetmişlerdir. Bir yandan İngilizler tarafından Hindistan topraklarına atılan nifak tohumlarına ve Batının üstünlüğünü işleyen düşüncelere karşı çıkan İkbal; diğer yandan İttihat ve Terakkî'nin dağılmakta olan Osmanlı toprakları üzerinde yeşertmek istediği Türkçülük cereyanına karşı çıkan Âkif, fikrî sahadaki yerlerini almışlar, sevgi, şefkat ve hoşgörüden kaynaklanan duygular kendileri için temel malzeme olmuştur.¹⁴⁶

10. Çalışmak

Mehmed Âkif millî varlığın temeli saydığı çalışmayı aynı zamanda bir felsefe haline getirmiş, mahallî ve mevzî cemiyet hadiselerinden başlayarak yavaş yavaş geliştirmiş ve millet çapında bir tefekküre kadar gitmiştir.¹⁴⁷

Balkan Harbi faciası esnasında müthiş bir inkisâra uğrayan Mehmed Âkif, milletimizi saran korkunç hastalıklardan bazılarını; tembellik, meskenet, azimsizlik, hissizlik, nemelazımcılık, yeis, yolsuzluk, cehalet, tefrika, marifetsizlik ve ahlak bozukluğu şeklinde tesbit etmiş ve bunların tedavisi için mücadeleye devam etmiştir.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Muhammed İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 7th Reprinted, Kitab Bhavan, New Delhi, 2000, s.188-189.

¹⁴⁵ İkbal, a.g.e., s.159; a.mlf., *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev., N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul ts., s.216; Ronald W. Neufeldt, “Islam and India: The Views of Muhammad Iqbal”, *The Muslim World*, Vol: LXXI, No:3-4, July-October, 1981, p.179, 190, pp.178-191.

¹⁴⁶ Şakir Diclehan, “Ölü Çağa Ruh ve Soluk Üfleyen İki Şâir: İkbal ve Âkif”, *İslâmî Edebiyat*, Sayı: 24, Nisan-Haziran 1994, s.12, ss.12-16.

¹⁴⁷ Hüsameddin Erdem, “Mehmed Âkif’de Tefekkür”, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy’a Armağan*, s.94, ss.89-95.

¹⁴⁸ F. Kadri Timurtaş, “Cemiyetçi Şair”, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy’a Armağan*, s.10, ss.7-12; Erdem, “Mehmed Âkif’de Tefekkür”, s.90; Bekir Öztürk, “Âkif’in Vatan Anlayışı”, *Ölümünün*

Müminlerin ıstırabını kendi ıstırabı olarak kabul eden Âkif¹⁴⁹ şöyle seslenmektedir:

“Cemaat intibâh ister, uyanmaz gizli yaşlarla!
Çalışmak!... Başka yol yok, hem nasıl? Canlarla, başlarla!
Alınlar terlesin, derhal iner mev’ûd olan rahmet,
Nasıl hâsir kalır ‘tevfiki hak ettim’ diyen millet.”¹⁵⁰

İslâm’ın temsilcisi olan Müslümanların çöküşünün birinci sebebi olarak cehaleti gören Âkif şöyle seslenir:

“Öyleyse cehâlet denilen yüzkarasından
Kurtulmaya azmetmeli baştan başa millet,
Kâfi mi değil, yoksa bu son ders-i felâket?...
“Son ders-i felâket” ne demektir? Şu demektir:
Gelmezse eğer kendine millet, gidecektir.
Zîrâ yeni bir sadmeye artık dayanılmaz,
Zîrâ bu sefer uyku ölümdür, uyanılmaz!...
Yıllarca, asırlarca süren uykudan artık,
Silkin de muhîtindeki zulmetleri yak, yık!
Bir baksan a: gökler uyanık, yer uyanıktır;
Dünyâ uyanıkken uyumak maskaralıktır!
Eyvâh! Bu zilletlere sensin yine illet...
Ey derd-i cehâlet, sana düşmekle bu millet,
Bir hâle getirdin ki, ne dîn kaldı, ne nâmûs!
Ey sîne-i İslâm’a çöken kapkara kâbûs,
Ey hasm-ı hakîkî, seni öldürmeli evvel:
Sensin bize düşmanları üstün çıkaran el!”¹⁵¹
“Bakin ne hâle getirmiş ki cehlimiz dîni:
Hurâfeler bürümüş en temiz menâbiini.”¹⁵²

50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy’a Armağan, s.110, ss.103-111; Krş: Yavuz Bülent Bakiler, *Mehmet Âkif’in Çağdaş Türkiye İdeali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1990, s.9-10.

¹⁴⁹ Nihad Sami Banarlı, “Mehmed Âkif”, *Mehmed Âkif*, haz. Tarlan ve Arkadaşları, s.18, ss.17-20.

¹⁵⁰ Ersoy, *Safahât*, s.456.

¹⁵¹ Ersoy, a.g.e., s.217-218; Ayrıca çalışma ile alakalı olarak bakınız: Mehmed Âkif Ersoy, *Hutbeler*, haz. Maruf Evren, Anadolu Yay., İstanbul 1982, s.11 vd.

¹⁵² Ersoy, a.g.e., s.274.

Âkif bir başka şiirinde de “çalışmak ve anlamak” fiillerine vurgu yaparak şöyle seslenir:

“Nedir dünyâyâ gelmekten garaz, gitmek midir ancak?
 Velev bir anlamak hırsıyla olsun yok mu uğraşmak?”¹⁵³
 “Ey cemâat, uyanın! Yoksa, hemen gün batacak.
 Uyanın! Korkuyorum; leyl-i nedâmet çatacak!”¹⁵⁴
 “Bir zamânlar biz de millet, hem nasıl milletmişiz:
 Gelmişiz dünyâyâ milliyet nedir öğretmişiz!
 Kapkaranlıkken bütün âfâkı insâniyyetin,
 Nûr olup fıskırmışız tâ sînesinden zulmetin.”¹⁵⁵

İkbal ve Âkif çalışmamanın zarûrî bir sonucu olan dilencilikle ilgili fikirler de serdetmişlerdir.¹⁵⁶

Âkif bu konu ile alâkalı olarak da şöyle der:
 “Kuzum, ayıp mı çalışmak, günâh mı yük taşımak?
 Ayıp: Dilencilik, işlerken el, yürürken ayak.”¹⁵⁷
 “Hadi aktarmıyayım... Kim getirir ekmeğimi?
 Oturup kör gibi, nâmerde el açmak iyi mi?”¹⁵⁸

Erkan Türkmen şöyle demektedir: Batıyı aşırı madde sevgisi; Doğudaki İslâm Devletlerini ise hareketsizlik ve cehâlet yıpratmaktadır. Mehmet Âkif’in Âsım’ı gibi, İkbal de çalışkan ve daima yüksekleri hedefleyen bir Müslüman karakterini canlandırır¹⁵⁹ ve o şöyle seslenir:

“Yıldızların ötesinde daha nice âlemler vardır
 Aşkın ise, daha nice sınavları bulunmaktadır
 Renkli ve kokulu bu âlem sana yeter sanma;
 Daha nice bağlar ve yuvalar vardır.”¹⁶⁰
 Mehmet Âkif de Safahât’ında şöyle der:
 “Konulsa rahle-i tedkîke hangi bir mevcûd;

¹⁵³ Ersoy, a.g.e., s.316.

¹⁵⁴ Ersoy, a.g.e., s.180.

¹⁵⁵ Ersoy, a.g.e., s.221.

¹⁵⁶ İkbal’in dilencilik ile alâkalı fikirleri için bakınız: Ahmet Albayrak, *Muhammed İkbal’in Kişilik Yapısı ve Öngördüğü Ahlak Modeli*, (Basılmamış Doktora Tezi, UÜSBE..) Bursa 2001, s.147-148.

¹⁵⁷ Ersoy, *Safahât*, s.25.

¹⁵⁸ Ersoy, a.g.e., s.71.

¹⁵⁹ Erkan Türkmen, “İkbal’in Şiirlerinde İslâm Dinamizmi”, *Yedi İklim*, (Ocak 1996), s.73, ss.71-73.

¹⁶⁰ İkbal, *Cebrâil’in Kanadı*, çev., Karaca, s.76-77.

Olur tekâsüfü bir sa'y-i dâimin meşhûd.”¹⁶¹

İkbal, şüphesiz çalışmanın insanlara sadece “çalışın” demekle gerçekleşmeyeceğini, bunun bir sistem meselesi olduğunu çok iyi biliyordu. Bu bakımdan Doğu ülkelerindeki Batı taklitçiliğinden çok rahatsız olmuş, satıhta kalan taklitçiliği çağdaş medeniyetin iç dinamiklerinin fark edilmesini önleyen bir çeşit hastalık olarak görmüştür. Halbuki mühim olan kılık kıyafet, alfabe veya çok sesli müzik değil, ilmî çalışma sistemidir. İslâm ülkelerinin bu sistemin esasını kavrayıp kendi kültürünün üzerine bina etmeleri gerektiğini¹⁶² ifade etmiştir.

İkbal ve Âkif “yaratma” kelimesini kullanmaktan çekinmemişlerdir.¹⁶³ İkbal öyle bir ruha sahipti ki, mensup olduğu milletin felaketi karşısında bir tufan, bir kasırga gibi coşan ve bilhassa hakiki Müslüman ruhu, baştan ayağa bir kudret ve yeri geldiğinde haksızlığa karşı baştan başa bir isyandı. O, İslâm’ın içindeki dinamizmi sezip, tasavvuf madalyonunun diğer cephesini ele alan, bütün huzuru mücadelede bulan bir ruhtur. “Yaratma kudreti olmayan insan, bizim nazarımızda kafir ve zındıktan başka bir şey değildir. Ey Allah adamı! Kılıç gibi keskin ol! Sen kendi dünyanın kaderini yarat.” diyebilen bir irade abidesidir.¹⁶⁴

“Yakîn olmadıkça hakikatin lezzetine varılmaz. Yakîn olmadıkça insan yaratma kudreti elde edemez. Yakîn olmadıkça gönül zaaftan tir tir titrer.”¹⁶⁵

İkbal’e göre Kur’ân-ı Kerîm’de tasvir edilen insan, kendi öz varlığında yaratıcı bir faaliyet halindedir ve o yükseklerle tırmanırken binbir şekle bürünen bir ruh, bir canlılıktır.¹⁶⁶

¹⁶¹ Ersoy, *Safahât*, s.253.

¹⁶² Ayvazoğlu, “Mehmed Âkif ve Muhammed İkbal”, *Muhammed İkbal Kitabı*, s.50, ss.43-56.

¹⁶³ İkbal’in insan ile alâkalı olarak “yaratıcı” tabirini kullanması onun pan-enteist âlem görüşünden kaynaklanabilir. Pan-enteizm, “her şey Tanrı-da-dır” görüşünü benimsemekte, buna rağmen tanrı ile âlemi bir ve aynı saymamaktadır. Bu terim gitgide açıklık kazandıkça, bazı İslâmî fikir hareketlerini açıklamak için de kullanılmaya başlandı. Hartshorne, Muhammed İkbal’i pan-enteist düşünürler arasında görmektedir. Nicholson, Süfleri panteist değil panenteist olarak vasıflandırmaktadır. Ona göre Tanrı’nın içkin olduğu fikri ne kadar ısrarla savunulur ise savunulsun, aşkınlık inancına yer verildiği sürece panteizmden değil pan-enteizmden söz edebiliriz ancak. Bu bağlamda hiçbir süfi ilahî aşkınlık fikrini kökten ve açıkça reddetmemiştir. Mehmet S. Aydın Nicholson’dan yaptığı nakile şunu da ilave etme ihtiyacını duymuştur: Herşeyin Tanrıda olduğu fikri pan-enteizmin savunduğu görüşlerden sadece bir tanesidir. Bir takım pan-enteist görüşleri tasavvuf literatüründe bulma imkanımız yoktur. (Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 2001, s.198-199; Recep İhsan Eliaçık, *İslâm’ın Yenilikçileri: İslâm Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları Kişiler Fikirler Akımlar III*, Söylem Yay., İstanbul 2002, s.25, 39. Dipnot.)

¹⁶⁴ İkbal, *Câvidnâme*, çev., Schimmel, s.426; Ayvazoğlu, a.g.m., s.53.

¹⁶⁵ Muhammed İkbal, *Muhammed İkbal’in Üç Eseri: Yolcu Ey Şark kavimleri Kölelik (Kölelik Kitabı)*, çev., Ali Nihad Tarlan, Eser Matbaası, İst, 1976, s.119.

¹⁶⁶ İkbal, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev., Asrar, s.29.

Sefaletimizin acısı henüz bizde uyanma şuuru doğurmaktan uzakken, her tarafta aydınlık arayan öksüz bir nesli, vahyi andıran bir feryatla canlandırmaya çalışan Âkif¹⁶⁷ şöyle seslenmektedir:

“Âtîyi karanlık görerek azmi bırakmak...
Alçak bir ölüm varsa, emînim budur ancak...
Âtîyi karanlık görüvermekle apıştın?
Esbâbı elinden atarak ye'se yapıştın!
Karşında ziyâ yoksa, sağından ya solundan
Tek bir ışık olsun buluver... Kalma yolundan.
Âlemde ziyâ kalmasa, halk etmelisin, halk!
Ey elleri böğründe yatan, şaşkın adam, kalk!”¹⁶⁸

Âkif, aynı konuyu bir vaazında da ele alır ve şunları söyler: Allah Teâlâ, her an bu kainata hayat veriyor, her an bir şe'n (bir iş), bir hadise vücûda getiriyor. Cenâb-ı Hak âlemi yalnız bir kere yoktan var etmedi. Onun yaratması daimdir. Şimdi madem ki yer çalışıyor, gök çalışıyor, yerleri ve gökleri yaratan Allah Teâlâ yaratmaktan bir an uzak durmuyor; sen nasıl âtil, batıl oturuyor da hayat umuyorsun? İşte bütün kainatı gördün; hiçbir yerde hiçbir zerrede sükûn var mı? Atalet var mı? Öyle ise sana emeksizce yaşamak, çalışmaksızın nail-i meram olmak hakkını, böyle bir ümidi kim veriyor?¹⁶⁹

Her iki şâir de, çabayı ve çalışmayı yaşam için gerekli görür. O'nun davası, Kur'ân'da tasvir edildiği gibi, inancını denemek için ateşe atılan İbrahim misali, yazmağa çalışmaktır. İkbâl'e göre yaşam, cesaret ve yaratıcı eylemle yaşama meydan okumaya çalışan kişinin inancını her zaman güçlü bir ateşle test eder.¹⁷⁰

İkbal ve Âkif'in hitap ettikleri milletlerin yapısı ve gelenekleri farklı olmasına rağmen, yaşadıkları çağın Müslümanları için tespit ettikleri unsurlar birbirlerine çok yakındır. İkbal, önce Hindistan'ın mistisizmin tesirinde pasifleşmiş ya da İngilizlerce kasten pasifleştirilmiş olan milletin çaresizliğini görmüş ve sonra Batıdaki ilmî çalışmaların neticesinde ortaya çıkan maddî refahı da müşahede etme fırsatını

¹⁶⁷ Topçu, *Mehmed Âkif*, haz. Tarlan ve Arkadaşları, s.26.

¹⁶⁸ Ersoy, *Safahât*, s.209.

¹⁶⁹ Ersoy, *Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler*, s.107-108.

¹⁷⁰ Sheila McDonough, *The Mosque of Cordoba: Vision or Perish* (Kurtuba Camii: Vizyon ya da Yıkılış), çev. Ahmet Albayrak, *İkbal'in Düşünce Dünyası*, Derleyen: Ahmet Albayrak, İnsanYayıncıları, İstanbul 2004, s.322, ss.321-329, Sheila McDonough, *The Mosque of Cordoba: Vision or Perish* (Kurtuba Camii: Vizyon ya da Yıkılış) (21 Nisan 1966 tarihinde İkbâl Cemiyeti'nin sponsorluğuyla Washington'da düzenlenen İkbâl'i Anma Günü Toplantısı'nda sunulan Tebliğ metni)

bulmuştur. Hindistan mistisizmi, her şeyini manevî âleme feda ederek benliği yok etme felsefesini telkin ederken, Batı dünyasında ise sadece maddeye önem verilmekte idi. İkbâl, ahireti kazanmak için dünyada da mücadele etmek gerektiğine inandığından İslâm'ın ilk dinamik çağına özlem duymuştur. Âkif de, mademki ilahî nizamda hep hareket vardır, o halde hareketsiz kalanın yok olmaya mahkum olduğuna ve miskinliğin hürriyeti ve dolayısıyla şahsiyeti yok ettiği için İslâm'da mubah olmadığına inanmaktadır.¹⁷¹ Âkif, bu temayı şu şiirlerinde dile getirmektedir:

“Leyse lil-insâni illâ mâ seâ¹⁷² derken Hudâ;

Anlamam hiç meskenetten sen ne beklersin daha...

Mâsivâ bir şey midir, boş durmuyor Hâlik bile:

Bak tecellî eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile.”¹⁷³

“Ey dipdiri meyyit 'iki el bir baş içindir.’

Davransana... Eller de senin, baş da senindir!

His yok, hareket yok, acı yok... Leş mi kesildin?

Hayret veriyorsun bana... Sen böyle değildin.”¹⁷⁴

İkbâl de çağdaşı Âkif gibi aynı duyguları şu şiirleriyle paylaşmaktadır:

“Yaşamak, didinmek ve kıvranmaktır. Ebediyet, ıstırap çekmektir. Toprağımın her zerresi çırpınan bir gönül olsun.”¹⁷⁵

“Evde tembel tembel oturmak haramdır insan olana.

Duruyor gözükseler de harekettedir aslında dünyanın her şeyi.”¹⁷⁶

İkbâl, Müslüman insanı çalışmaya ve kuvvetli olmaya teşvik etmektedir. Onu hayatın içine bizzat çekmek istemektedir. Onun kuvvete ve çalışmaya aşık olması gerektiğini belirtmektedir. Müslüman'ı zelil ve tembel olarak değil, güçlü ve çalışkan olarak görmek istemektedir. Çünkü güçlü mümin, zayıf müminden hayırlıdır.¹⁷⁷

“Âkif bizim millî mukaddesatımızdandır.” diyen Muharrem Ergin, onun, cehaletin, miskinliğin, geri kalmışlığın ve çağın gerisinde kalmanın amansız düşmanı olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁸

¹⁷¹ Gözübüyük, a.g.m., s.49; Karaca, a.g.m., s.28; Diclehan, a.g.m., s.12 vd.

¹⁷² Necm, 53/39.

¹⁷³ Ersoy, *Safahât*, s.30-31.

¹⁷⁴ Ersoy, a.g.e., s.209.

¹⁷⁵ İkbâl, *Şarktan Haber*, çev., Tarlan, s.122.

¹⁷⁶ İkbâl, *Cebrâil'in Kanadı*, çev., Karaca, s.76.

¹⁷⁷ el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, s.246.

¹⁷⁸ Muharrem Ergin, “Atatürk ve Âkif”, *Millî Kültür Mehmet Âkif Ersoy Özel Sayısı*, Sayı: 55, Aralık 1986, s.3, ss.2-5.

11. Sanat

Yüksek duygu ve düşüncelerin en güzel ifade edicileri olan sanatkarları iki grupta incelemek mümkündür: Birinci kısım, gerçek hayattan kaçmaya çalışan, kendi ruhlarına tatmin arayan fakat bir türlü bunu elde edemeyenlerdir. Bunlar genelde “sanat, sanat içindir” tezini benimser. Diğer grup ise, kendi aczini idrak ederek, onu tatmin için sonsuza, Allah'a yönelir. Tarihte dâhî sanatkarlar daima bu gruptan çıkmıştır. Sa'dî (691/1291), Fuzûlî (963/1556), Mevlânâ (672/1273) ve makalemizin mevzuunu teşkil eden İkbâl ve Âkif bunlardan sadece bazılarıdır.¹⁷⁹

Mehmed Âkif'in fikirlerini anlatma vasıtası olarak seçtiği sanatı, sanat için değil Hak için; halka daha iyi hizmet içindir.¹⁸⁰

“Hayır, hayal ile yoktur benim alışverişim;

İnan ki: her ne demişsem görüp de söylemişim.

Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek:

Sözün odun gibi olsun, hakikat olsun tek!”¹⁸¹ diyen Âkif kendi şiirlerinin mümeyyiz vasfını her şeyi olduğu gibi görmek ve göstermek şeklinde özetlemiştir.¹⁸² Bolay'ın da dediği gibi, bilginin geçerliliğinin objektif ölçüsü, onun dış dünyadaki objelerle ve olaylarla mutabakat halinde olmasıdır. Âkif'in bu beyitlerinde bu realizmi, hatta ampirist anlayışı görmemek mümkün değildir.¹⁸³ Bu sebeple Âkif'e göre sanat ve edebiyat, ferdî tahassüsleri değil, ancak içtimaî yaraları açığa vuran, bunların çarelerini ortaya koyan bir vasıtaadır.¹⁸⁴

Âkif varlığının bütünü ve benliğinin tamamını sanatına adamıştır. Öyle ki, meydana getirdiği sanatının kâinatından kendini ayıramaz. Burada adetâ vahdet-i vücud hali teşekkül etmiş, iki şey bir vücûd gibi olmuştur.¹⁸⁵

İkbâl'e göre sanatın amacı, güzelliği ifade etmektir. Sanatkar her şeyi idealize ederek her hareketi ve düşünceyi daha yüksek bir zirveye çıkararak vazife görür.

¹⁷⁹ Süleyman Toprak, “Âkif'in İmanı”, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy'a Armağan*, s.97, ss.97-102; Neriman Malkoç Öztürkmen, *Mehmed Âkif ve Dünyası*, Altınoluk Mat., Ankara, 1969, s.VII, XIII.

¹⁸⁰ Edip, *Mehmed Âkif*, s.28 vd; Erdem, a.g.m., s.94; A. Aydın Bolak, “Mehmed Âkif'in Şahsiyeti Ahlak ve Fazileti”, *Mehmed Âkif'i Anlatıyorlar*, s.57, ss.49-60.

¹⁸¹ Ersoy, *Safahât*, s.240.

¹⁸² Edip, *Mehmed Âkif*, İstanbul 1357/1938, I, 168; Mazıoğlu, a.g.m., s.25.

¹⁸³ Süleyman Hayri Bolay, “Mehmed Âkif'in Düşüncesinde Felsefe Meseleleri”, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy'u Anma Kitabı*, s.36, ss.29-36.

¹⁸⁴ Tansel, a.g.e., s.80.

¹⁸⁵ Topçu, *Mehmed Âkif*, haz. Tartan ve Arkadaşları, s.43-44.

Güzellik insan hayatını daha da asilleştirir. Yaşama arzusunu ve insan sevgisini güçlendirir. Ancak sanatkar bu bakımdan, samimi olduğu oranda başarılı olabilir. Sanat hayat içindir. Sanatçı, eğer insanların hayatlarına yeni bir şeyler katmaya çaba gösterirse, uyuyan irade güçlerini uyandırabilirse, güçlükleri yenme ve onlara cesaretle karşı koyma azmini canlandırabilirse gerçek sanatçıdır.¹⁸⁶ İkbâl, sembolik okulunun akıcılık ve sadelik formunu şiire bir kez daha geri getirdi. O, şu an bile eğitimsiz ve eğitimsiz genç-yaşlı Müslüman Doğu insanlarına bu mesajını sunmaktadır.¹⁸⁷

İkbâl şiirde açık seçikliğin şart olmadığını, hatta şiirdeki muğlak unsurların duygu dünyasını etkilemede yararlı olabileceğini söyler. Fakat onun sanat anlayışını “fonksiyonalizm” şeklinde nitelemek mümkündür. İkbâl, sanat sanat içindir anlayışını benimsemez. Sanat insana ve topluma hayat vermeli, benliğini güçlendirmeli, Hz. Mûsâ'nın elindeki asâ gibi Hakk'ın karşısındaki batılı yok edip gerçeği ortaya çıkarmalıdır.¹⁸⁸

İkbâl, sanatı sanat için yapan veya yazıyı kendini ifade etme ve ortaya koyma zevki için yazanlar kategorisine dahil değildir. O, bir ıstırap sonucu özgün düşünceler üreten kişilerden biridir.¹⁸⁹

12. Muallim

Âkif de İkbâl gibi haklı olarak muallimleri insaf ölçülerini aşarak eleştirmektedir:

“Muallim ordusu derken, çekirge ordular

Çıkarsa ortaya artık hesap edin zarar!

‘Muallimim’ diyen olmak gerekir îmânlı,

Edepli, sonra liyâkatli, sonra vicdânlı.

Bu dördü olmadan olmaz: vazîfe, çünkü, büyük.”¹⁹⁰

İkbâl “Hareket sevdâsı” adlı şiirinde şöyle seslenir:

¹⁸⁶ Karahan, a.g.e., s.57; Krş. Ramazan Tunç, *Muhammed İkbâl*, Beyan Yay., İstanbul 1984, s.51 vd.

¹⁸⁷ Sa'îd Naficy, “Mysticism in Iqbal's Poetry” (İkbâl'in Şiirlerinde Tasavvuf), *Iqbal Review Journal of the Iqbal Academy Pakistan*, Vol: I, No: 1, April 1960, Karachi, s.9, ss.5-9.

¹⁸⁸ Mehmet S. Aydın, “Muhammed İkbâl”, *DİA*, XXII, 18, (*The Road of Moses*, trc., A. A. Shah, s.60, 73'ten naklen); Muhammed İkbâl'in sanat düşüncesi ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bakınız: Muhammed Tahir Farukî, “İslâm'ın Şâir Filozofu Muhammed İkbâl'in Sanat Düşüncesi”, *Pakistan Postası*, Cilt: 19, Sayı: 4, Nisan 1970, s.7 vd.

¹⁸⁹ McDonough, a.g.m., s.321.

¹⁹⁰ Ersoy, *Safahât*, s.281.

“Sofunun tarikatında sadece ahval sarhoşluğu bulunur,
Hocanın şeriatında sadece konuşma sarhoşluğu bulunur.”¹⁹¹

“Ben bu devrin sofularını gördüm, mektep hocalarını iyice tarttım.”¹⁹² diyen İkbâl sözlerine şöyle devam etmektedir:

“Hocası kültürsüz, görüşü kıt. Ona yüksek varlığını, benliğini tanıtmadı.”¹⁹³

“Mektep, onda din vecdi, heyecanı bırakmadı. Varlığı hiçbir şeye yaramaz hale geldi.

Bu kendi benliğini tanımaz, bu Freng'e mest ve hayran. Frenk elinden arpa ekmeği dilenmekte.”¹⁹⁴

Vâizler ile ilgili olarak da İkbâl şöyle der: “Her ne kadar vâiz Tur’dan, Mûsâ’dan bahsediyorsa da sözlerinin aynasında o tecelli nuru yoktur.”¹⁹⁵

“Vâiz mescitte halkı irşad ile meşguldür.

Oğlu da medresede dersini okumakta.

Vâiz bir ihtiyardır, fakat kafası çocuk.

Oğlu bir gençtir; lakin daha gençken bunamış.

İnkılap lazım bize.

Bize inkılap lazım.”¹⁹⁶

Âkif vaizlerle alakalı olarak da şunları söyler:

Ömründe mektep-medrese görmemiş, üç beş uydurma hadîs ile sekiz on anlamsız masaldan başka bilgi sermayesi bulunmayan, okuma-yazma bilmeyen vaizler cami kürsülerine geçtiğinden bu yana bu millet-i merhume yüce dinimizi, umacı gibi hayal etmeye başladı.¹⁹⁷ Anlaşılan şu ki, Âkif ve İkbâl, vaizlerin bir kısmının görevlerini gereği gibi yapacak liyakate sahip olmadıkları görüşündedir.

13. Taklit

Mehmed Âkif, cemiyetin bozukluğunu, dinden uzaklaşmakta, dinin aslî kaynaklardan değil de, ana-babadan yalan yanlış bilgilerle öğrenilip yaşanmasında

¹⁹¹ İkbâl, *Doğudan Esintiler (Darb-ı Kelîm)*, s.152.

¹⁹² İkbâl, *Muhammed İkbâl'in Üç Eseri: Ey Şark kavimleri*, s.92.

¹⁹³ İkbâl, a.g.e., s.111.

¹⁹⁴ İkbâl, a.g.e., s.111.

¹⁹⁵ İkbâl, *Şarktan Haber*, çev., Tarlan, s.119.

¹⁹⁶ İkbâl, *Zebûr-u Acem*, çev., Tarlan, s.237.

¹⁹⁷ Ersoy, *Kur'ân-ı Kerîm'den Ayetler*, s.72; Yahya Akyüz, “Mehmed Âkif'in Eğitim Görüşleri ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri”, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy'u Anma Kitabı*, s.71 ss.67-73.

ve bu yüzden lüzumsuz bir tembelliğe, tevekküle, taklide ve Batı hayranlığına saplanmakta buluyordu.¹⁹⁸

“Böyle gördük dedemizden!” sözü dînen merdûd;
Acaba sâha-i tatbîki neden nâ-mahdûd?
Çünkü biz bilmiyoruz dîni. Evet bilseydik,
Çâre yok, gösteremezdik bu kadar sersemlik.”¹⁹⁹

Âkif terakkî için taklidin değil kendi benliğimize dönmemizin şart olduğunu şu beytiyle ifade eder:

“Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için,
Kendi mâhiyyet-i rûhiyyeniz olsun kılavuz.
Çünkü beyhûdedir ümmîd-i selâmet onsuz.”²⁰⁰

Aydınlarımız ile halkın arasındaki uçurumdan şu şekilde yakınılır:

“Bizde erbâb-ı tefekkürle avâmın arası
Pek açık, işte budur bence vücûdun yarası.”²⁰¹

Âkif bu konu ile alâkalı olarak şunları ifade eder: Halk “Atalarımızdan böyle gördük.” anlayışını aşamazken, aydınlarımızdan bazıları da atalarımızdan bize intikal eden iyi şeyleri bile atma ve değiştirme sevdasındalar. Oysa, yeni iyi ise alınır, eski kötü ise atılır. Dini, dünyası, adetleri, kıyafetleri, selamları hülâsa her şeyi taklit olan bir milletin fertleri de insan taklidi demektir. Bu insan taklitleri ise içtimai bir topluluk oluşturamaz ve bağımsız yaşayamazlar.²⁰²

İkbal ise, taklit ile ilgili olarak şunları ifade eder:

“Taklitten daha evlâdır kendini öldürmek
Yolunu kendin ara Hızır'ı beklemeyi terk et.”²⁰³

“Pervane ve Ateşböceği” isimli şiirinde ise İkbal şöyle seslenmektedir:

Pervane: “Penvanenin menzilinden çok uzaksın ateşböceği!

Neden mağrursun yakmayan ateşinle!

Ateşböceği: Allah'a bin şükür ki pervane değilim ben

Muhtacı değilim yabancı ateşinin”²⁰⁴

¹⁹⁸ Bolay, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, s.35.

¹⁹⁹ Ersoy, *Safahât*, s.170.

²⁰⁰ Ersoy, *Safahât*, s.187.

²⁰¹ Topçu, *Mehmed Âkif*, haz. Tarlan ve Arkadaşları, s.57.

²⁰² Sebilürreşâd, Cilt: 9, 2, Sayı: 209, 27, s.4; Bilgiz, a.g.m., s.169.

²⁰³ İkbal, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmışım (Bang-i Derâ)*, çev., Toker, s.45.

²⁰⁴ İkbal, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmışım (Cebrâil’in Kanadı)*, çev., Toker, s.87.

Taklit ile alâkalı olarak İkbâl'in şu veciz sözü ne kadar anlamlıdır:

"Eğer taklit güzel bir şey olsaydı, Peygamberler de dedelerinin yolunda yürürdü."²⁰⁵

14. İkbâl ile Âkîf'in Fikir Dünyalarını Şekillendiren Düşünürler

İkbâl'in edebî kişiliği, Doğu-İslâm dünyasının mümtaz niteliklere sahip bazı mutasavvıf, şâir ve bilgesinin etkisiyle kendini bulmuş, olgunluğa kavuşmuştur diyebiliriz. Hallâc (857-922), Şebusterî (720/1320), Mevlânâ (1207-1273), Hâfız (792/1390), Molla Câmî (898/1492), Bîdil (1644-1720), Galip (1286/1869), Cemaleddîn Afganî (1315/1897), Şiblî-i Numanî (1857-1914), Said Halim Paşa (1863-1921) ve Ebülkelâm Azad (1306/1888) gibi zatlar bunların başlarında gelmektedir.²⁰⁶

İran edebiyatını çok iyi bilen Âkîf, İran şâirlerinden Sa'dî'yi, Hâfız'ı, Attar (627/1229)'ı; Muhyiddîn-i Arabî (638/1240), Mütenebbî, Mevlânâ, Senâî (525/1131)'yi ve Feyzî-i Hindî'yi beğenir. O'nun İran şâirleri içerisinde en çok beğendiği ve etkisinde kaldığı şâir ise, Sa'dî'dir.²⁰⁷

Âkîf bir şiirinde şöyle demektedir:

"Ben ki, Attâr ile Sa'dî'yi okur, hem severim;

Başka vâdîleri tutmuşlara ancak söverim."²⁰⁸

Âkîf, ona olan hayranlığını şu ifadeleriyle dile getirir: "Zannediyorum ki, Şark ve Garb'ın ölümsüz eserleri içinde Sa'dî'nin eserleri kadar üzerimde hiçbir müessir olmamıştır."²⁰⁹

Âkîf de İkbâl gibi Mevlânâ'nın Mesnevî'sini okumuştur.²¹⁰ Mithat Cemal şöyle demektedir: Âkîf, Mısır'da Kur'ân tercümesinden yoruldukça Mesnevî okuyarak dinleniyordu. Âkîf, bu durumu şu cümleleriyle ifade etmektedir: "İsmail-i Ankaravî

²⁰⁵ İkbâl, *Şarktan Haber*, çev., Tarlan, 1956, s.138.

²⁰⁶ Karahan, a.g.e., s.48; Celalizâde, a.g.m., s.541; Albayrak, a.g.t., s.36.

²⁰⁷ Edip, *Mehmed Âkîf*, İstanbul 1357/1938, I, 523. (Nevzad Ayas'ın Mehmed Âkîf'le yaptığı röportaj); Mazioğlu, a.g.m., s.17; Çağatay, a.g.m., s.6; Kazım Yetiş, "Mehmet Âkîf'in Yabancı Dil ve Edebiyatlarla Türk Dili ve Edebiyatı Hakkındaki Görüşleri", *Millî Kültür Mehmet Âkîf Ersoy Özel Sayısı*, Sayı: 55, Aralık 1986, s.48-49, ss.47-50; Filizok, a.g.m., s.56; Tatcı, a.g.e., s.413.

²⁰⁸ Ersoy, *Safahât*, s.369.

²⁰⁹ Edip, *Mehmed Âkîf*, İstanbul 1357/1938, I, 523. (Nevzad Ayas'ın Mehmed Âkîf'le yaptığı röportaj); Mazioğlu, a.g.m., s.17; Tansel, a.g.e., s.16 vd, 47.

²¹⁰ Kutay, *Necid Çöllerinde Mehmed Âkîf*, s.21.

başta olmak üzere Mesnevî'nin Hind ve Türk dilinde elimde birkaç şerhi vardı. Önceden Mesnevî'den kendime göre bir mana çıkarıyordum. Ondan sonra şârihleri açıyor ve bazen onlarla ihtilafa düşüyordum. En nihayet Ankaravî'nin şerhiyle ittifak ediyor, o zaman çocuk gibi seviyordum. Ankaravî çok büyük adam. İstanbul'a döndüğüm vakit hiçbir yere gidecek halim yoktu. Fakat Ankaravî'nin kabrine gittim. Koca Türk mutasavvıfı! Kabrinde hallendim."²¹¹

Âkif, Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi'den Şeyh Bedreddîn'in Varidât isimli eserini okumuştur.²¹² Âkif Batı yazarlarından Lamartine, Hugo, A. Dumas Fils; A. Daudet ve Emile Zola'nın eserlerini asıllarından okumuştur. O, bunlardan en çok Lamartin ve A. Dumas Fils'i beğenmektedir.²¹³

Görüldüğü gibi İkbâl ile Âkif'in tesirinde kaldığı şahsiyetler, Hafız, Senâî, Ferîdüddîn-i Attâr, Sa'dî Şirazî, Fahrreddîn-i Irakî, Celâleddîn-i Rûmî, Cemaleddîn Efganî, Şiblî-i Numanî ve benzerleridir.

İkbâl ve Âkif, her ikisi de şairlerin beyitlerinden alıntılar yapmışlardır: İkbâl'in kendisini Hintli mürid ve Mevlânâ'yı da Pîr-i Rûmî olarak vasıflandırdığı Bâl-i Cibrîl isimli eserinde yer alan "Pîr ve Mürîd" adlı uzunca ve iki dille (Urduca ve Farsça) yazılan şiir de çok dikkate değer bir eserdir.²¹⁴ Bu şiir, İkbâl'in Urduca sorduğu sorulara Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden bulup kaydettiği Farsça cevaplardan oluşmaktadır.²¹⁵

Âkif, Hakîm Senâî'nin bir beytini aşağıdaki dörtlüğün son iki mısraında şu şekilde şiirinde kullanmıştır:

"Kendi feryâdımdır ancak ses veren feryâdıma;
Kimseler yok, âşinâdan büsbütün hâlî diyâr.
'Nerde yârânım?' dedikçe ben bülend âvâz ile;
'Nerde yârânım?' diyor vâdî, beyâbân, kûhsâr!"²¹⁶

Değerlendirme ve Sonuç:

²¹¹ Cemal, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkif*, s.193.

²¹² Cemal, a.g.e., s.41 vd, 185.

²¹³ Mazioğlu, a.g.m., s.17; Tansel, a.g.e., s.47.

²¹⁴ Nisar Ahmed Asrar, "İkbâl ve Mevlânâ", *Doğudan Esintiler*, s.48-49; a.m.f., "Muhammed İkbâl'in Eserlerinde Türkiye ve Türkler", *Muhammed İkbâl Kitabı Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri (1-2 Aralık 1995)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s.76, ss.76-80.

²¹⁵ Asrar, "İkbâl ve Mevlânâ", *Doğudan Esintiler*, s.48-49.

²¹⁶ Ersoy, *Safahât*, s.135.

İncelememiz neticesinde birbirleri ile görüşme imkanı bulamayan İkbâl ile Âkîf'in düşünceleri arasında, İslâm toplumunun meselelerini dile getirme hususunda azamî bir birliktelik olduğunu müşahede ettik. Şöyle ki:

Âkîf ve İkbâl'in en belirgin ortak yönlerinden birisi, müşterek değerler uğruna canla başla yapılan çalışma ülküsü ve faal olma arzudur.

Her ikisinin de temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerdir. Bu sebeple her ikisi de belirtilen değerler çerçevesinde İslâm düşüncesinin ihyasını, yeniden teşekkülünü gaye edinmişlerdir.

Şiirlerinde kullandıkları tasavvufî remizlerden tasavvuf kültürüyle iç içe oldukları müşahede edilen İkbâl ve Âkîf, hiçbir zaman gerçek tasavvufun karşısında olmamış, bu yolun tabîî çerçevesinden çıkmasına sebep olanları, istismar ederek kötüyü kullananları acımasızca eleştirmişlerdir.

Hz. Mevlânâ'ya hayranlıklarını ifade eden her iki şâir de Hâfız'ı ve Dîvân'ını insaf sınırlarını aşarak eleştirmişlerdir. Bu durum onların meşrep ve mizaç bakımından da benzerlik göstermelerinden kaynaklanmaktadır.

Görüşleri birbirlerine şaşırtıcı bir şekilde yakın olan ve paralellik arzeden her iki şâir de, kavmiyet fikrini reddederek, Müslüman milletleri buldukları kötü durumdan kurtaracağına inandıkları Pan-İslâmizm ülküsüne son derece bağlıdır.

Doğu ve Batı felsefelerini iyi bilen ve kültürlerini özümseyen her iki şâirimiz de, Doğulunun eksikliklerine ve üstün meziyetlerine; Batılının özelliklerinden, alınması ve sakınılması gerekenlerine işaret ederek, bilhassa Batı'nın ilmini ve Doğu'nun aşkını arzu etmektedirler.

Körü körüne yapılan taklidin Müslüman'a yakışmayan davranışlardan birisi olduğunda her ikisi de hemfikirdir.

Birer mütefekkir olan İkbâl ve Âkîf, ferdî ve içtimâî meselelerle ilgilenmiş, şiir dilini kullanmak suretiyle kendi halklarının tercümanı olmuşlardır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, birisi Hint-alt kıtasında, diğeri ise Anadolu'da yaşayan iki İslâm şâiri Muhammed İkbâl ve Mehmed Âkîf, şiirlerinde ele aldıkları ana tema ve motifler açısından birbirlerine paralellik arz etmektedir. İçerisinde yaşadıkları dönemin sosyo-kültürel, sosyo-politik şartları onların şiirlerini şekillendirmiştir. Bu bağlamda her ikisi de aynı motifler üzerinde yoğunlaşmış, kendi halklarını uykularından uyandırmış, onlara irade ve güç bahşetmiş, eski izzet ve şereflerine kavuşmaları için faaliyete geçirmiş aksiyoner birer şâir fonksiyonunu icra etmişlerdir.

Kendi milletlerinin edebiyatlarında İkbâl ve Âkif kadar devrinin aynası olmuş, yaşadığı anın hemen hemen bütün içtimaî meselelerine sahip çıkmış şâirler az bulunur.²¹⁷

İnsanın büyük ve ulvî varlık gayesi unutturulmuş, yüksek ahlakî değerlere sırt çevrilmiş bir dünyada, günübürlük basit ve denî menfaat çekişmeleriyle çirkinleştirilmiş bir hayat mücadelesinin hızlanarak sürdüğü çağımızda Muhammed İkbâl ve Mehmed Âkif'in örnek şahsiyetleri, iman ve ahlak bütünlüklerinin genç nesillere emsal olması²¹⁸ yegâne dileğimizdir.

Ali Ulvî Kurucu, "Muhammed İkbâl" isimli uzunca bir şiirini şu beyitle noktalamaktadır:

"Diler gönlüm: Büyük namın anılsın (Sermediyet) de
İçin, (Tesnîm ü kevser)'den, bizim (Âkif)le Cennetde!"²¹⁹

²¹⁷ Yetiş, a.g.m., s.23.

²¹⁸ Süleyman Yalçın, "Takdim", *Mehmed Âkif'i Anlatıyorlar*, s.8.

²¹⁹ Ali Ulvi Kurucu, *Gümüş Tül ve Alevler*, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul 1973, s.124.

MEVZÛ HADİSLERİ TESBİTTE METOD FARKLILIKLARI

Öğr. Gör. Dr. Harun ÖZÇELİK*

ÖZET

Mütekaddimûn, sahih hadisleri, mevzû ve zayıf hadislerden ayırt etmek hususunda kaideler koymuş ve bunları uygulamışlardır. Böylece ravileri tenkid süzgecinden geçirip hadisi alınabilecek ravilerle, alınmayacak olan zayıf ve yalancı ravileri ve rivayetlerini tesbit etmişler, onlardan hadis almamışlardır. Hadis tarihinin tabiûndan itibaren her döneminde bu kaidelere uyanların yanında kısmen de olsa uymayarak hadis eserleri telif edenler olmuştur. Mevzû hadisler, mütekaddimûn döneminde cerh ve ta'dil, tabakât ve ricâl tarihi ile ilgili kitaplarda yazılıp kayıt altına alınmıştır.

Müteahhirûn dönemi mevzû hadisleri tesbit faaliyetleri, Cevzekânî ile başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Cevzekânî ve onu takip eden İbnü'l-Cevzî çoğunlukla, mütekaddimûn dönemi cerh ve ta'dil vb. kitaplarından, bazen de muteber hadis kaynaklarından kendilerince var olduğuna inandıkları mevzû hadisleri derlemişlerdir. Bu iki müellif büyük oranda mütekaddimûnun usûlüne bağlı olmalarına rağmen, daha sonra gelen münekkidler tarafından muteber kitaplardaki bazı hadislere mevzû dedikleri için tenkid edilmişlerdir. Onların mevzû hükmünü verdikleri bazı hadislerin sahih, hasen veya zayıf olduğunu belirtmişlerdir.

Yirminci yüzyılda ise müsteşrikler ve bazı müslüman alimler, muteber hadis kitaplarındaki bir çok hadisin mevzû olduğunu söylemişlerdir. İşte bu makalede müteahhir münekkidlerin, mevzû hadisleri tesbitte farklı sonuçlara ulaşmalarına etki eden metod farklılıklarını belirtmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mevzû Hadis, İbnü'l-Cevzî, İbn Hacer, Yalancı Ravi, Metin Tenkidi.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı hozcelik@atauni.edu.tr

ABSTRACT

The Methodical Differences in Determination of Apocrypal Hadiths

The Earliers had ruled and put into practice with reference to distinguish the sound hadiths from apocrypal and weak hadiths. In this manner, they had critized the transmitters, then they had determined the transmitters who can be acceptable their hadiths, weak and liar transmitters who can not be acceptable their hadiths. Consequently, they also hadn't accepted their hadiths. It had came into existence that the persons who usually had abide by this rules and the persons who also partly hadn't abide by them. They formed books of hadiths in this way at all times beginning from The Successors. The apocrypal hadiths were written and recorded in the books of disparaging and declaring trustworthy, biography and history of transmitters in the period of time in which The Earliers had lived.

In period of time of the Later, the activity of determination the apocrypal hadiths had begun by Cevzekânî and had continued up to our age. Cevzekânî and İbnu'l-Cevzî following him usually had collected apocrypal hadiths from disparaging and declaring trustworthy etc. books and they rarely collected them from trustworthy hadith books in which they has been in existence in their opinion . This two author had been critized by later critics in spite of the fact that they had committed method of the Earliers in a large scale. Because, they had said that some hadiths of trustworthy books are apocrypal. The Later critics explained that some hadiths that they judged them to be apocrypal are sound or good or weak.

In the course of the twentieth century, orientalis and some Muslim scholars said that a lot of hadiths that came to existence in the trustworthy hadith books are apocrypal. In this article, we will be explaining the different methods that the Later had used in determination apocrypal hadiths and whereby they arrived at different conclusions.

Key Words: Apocrypal Hadith, İbnu'l-Cavzî, İbn Hadjar, Liar Transmitter, Critic of Text.

GİRİŞ

Hadisler, Kur'ân'dan sonra dinin ikinci kaynağı olduğu için, onların sahîh olanlarının sahîh olmayan zayıf ve özellikle mevzûlardan¹ ayırt edilip bir sonraki

¹ Mütেকaddimûn döneminde mevzû hadisler, zayıf hadislerden sayılmıştır.

nesle aktarılmasında her neslin büyük gayretleri olmuştur. Ancak bu çabalar, temel hadis kaynaklarının tasnifinin sona erdiği dönem ve bu dönemin bitişi ile başlayıp günümüze kadar uzanan dönemlerde farklılıklar göstermektedir.

Günümüzde bu tarihî süreci göz önünde bulundurmada, yani farklı dönemlerde icra edilen faaliyetleri tam anlamıyla kavramadan hareket etmek bazı yanlışlıklara yol açabilir. Hicrî V. asırla başlayan müteahhirûn döneminde mevzû hadislerin tesbiti hususunda ihtilaf ve tartışmalar başlamış ve bu durum günümüze kadar devam etmiştir. Nitekim Kütüb-ü Sitte gibi muteber hadis kitaplarındaki bazı hadislerin mevzû olup olmadığı veya bir başka ifadeyle bu kitaplarda mevzû hadis bulunup bulunmadığı hususunda müteahhir alimler arasında tartışmalar olduğu gibi, günümüzde de bu tartışmalar farklı boyutlarda devam etmektedir. İşte günümüzde de devam eden bu tartışmaların neden kaynaklandığını anlayabilmek için, öncelikle mütekaddimûn döneminde mevzû hadisler hususunda yapılan faaliyetlerin en önemlilerinden bahsetmek uygun olacaktır. Daha sonra müteahhirûn dönemi faaliyetleri ve bu dönem alimleri arasında meydana gelmiş olan ihtilafların ana nedenlerini tesbit edelim.

I. Hadisleri Muhafaza Etmek ve Hadis Uydurma Faaliyetlerine Engel Olmak İçin Mütekaddimûn Döneminde Yapılan Faaliyetler

Hadisler, hicrî V. asra kadar devam eden mütekaddimûn döneminde ezberlenmiş, yazılmış, daha sonra tedvîn edilmiş ve nihayet tasnif edilerek muhafaza altına alınmış ve böylece sonraki nesillere aktarılmışlardır. Bu dönemde hadis uydurmaya engel olmak ve hadislerin sahihlerini zayıf ve mevzû olanlarından ayırt etmek için ise, belirtilen faaliyetlerle eş zamanlı olarak, tesebbüt², isnad sorma, hadis almak için uzun yolculuklar yapma, yalancı ravilerin peşine düşerek onları tanıtmaya ve mevzû hadisleri tanımak için kaideler koyma³ gibi faaliyetler yapılmıştır.

İşte dört asırlık bir zaman süreci içerisinde muhaddisler telif ettikleri bir çok hadis kitabı sayesinde sahih, zayıf ve mevzû hadisleri tesbit etmişlerdir. Bu tesbit işlemini daha detaylı kavrayabilmek için, bu dönemde gerçekleştirilen *hadislerin hıfzı*,

² Tesebbüt, hadîs rivâyetinde ihtiyatlı davranıp hadîsin sabit olduğuna dair kesin kanaat hasıl olmadıkça rivâyetine girişmemektir. Ahmed Naim-Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, DİB Yay., Ankara, 1984, I, 53; Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yay., İstanbul, 1987, s. 155.

³ Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1988, s. 220-241.

kitâbeti, tedvîni ve tasnîfi ile *ravilerin cerh ve ta'dili* hakkında kısaca bilgi vermemiz uygun olacaktır.

1. Hadislerin hıfzı, kitâbeti, tedvîni ve tasnîfi

Hicrî I. asrın sonlarına kadar süren zamanı içine alan sahâbe ve büyük tabiûn döneminde⁴ hadisler hem ezberlenmiş ve hem de yazılarak koruma altına alınmıştır (*Hıfz ve Kitâbet devri*). Ancak sahâbe döneminde hadisler, Hz. Peygamber'in, Kur'ân'dan başka bir şeye düşkünlük gösterilerek onun ihmal edilmesi endişesi kalktıktan⁵ veya yazıyı bilenlerin çoğalmasından⁶ sonra verdiği genel izinle veya sadece hafızası gevşek ancak yazısı iyi ve okunaklı olan sahâbîlere⁷ verdiği özel izinle yazılmıştır. Günümüze kadar ulaşmamış olsa bile bir çok sahâbînin *Sahîfelerinin* olduğu bilgisi⁸ onların hadisleri yazdıklarını göstermektedir. Kibâr-ı Tabiûndan bize ulaşmış bulunan en eski hadis eseri ise, Hemmâm b. Münebbih'in *Sahîfe'sidir*⁹.

Hicrî I. asrın sonlarından II. asrın ilk yarısına kadar devam eden dönemde, daha önceleri değişik yazı malzemeleri üzerine dağınık bir şekilde kaydedilmiş, kısmen de sözlü olarak nakledilegelmiş olan hadisler bir kitap "dîvân" içinde bir araya toplanmıştır (*Tedvîn devri*)¹⁰. Hadisleri toplamak üzere resmi ilk teşebbüsü Ömer b. Abdilazîz'in (ö. 101) babası olan Mısır valisi Abdüazîz b. Mervân (ö. 85) başlatmıştır¹¹. Daha sonra halife Ömer b. Abdilazîz'in, Medine valisi Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr İbn Hazm'a (ö. 120), diğer valilere ve alimlere gönderdiği resmî yazıyla devam ettirilmiştir. Halifenin tedvinle ilgili emrini ilk gerçekleştiren ve topladığı hadisleri ona gönderen Hicâz ve Şam alimi Muhammed b. Müslim b. Ubeydillah b. Abdillâh b. Şihâb ez-Zührî'dir (ö. 124)¹². Ma'mer b. Râşid'in: "*Biz, ez-Zührî'den pek*

⁴ el-Hûlî, Muhammed Abdulazîz, *Târîhu Funûni'l-Hadîsi'n-Nebevî*, thk., Mahmud el-Arnaûd-Muhammed Bedrüddîn el-Kahvecî, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1988, s. 28.

⁵ Çakan, İsmail Lütfî, *Hadîs Edebiyatı Çeşitleri—Özellikleri- Faydalanma Usulleri*, MÜİ Yay., İstanbul, 1985, s. 10.

⁶ el-Hûlî, a.g.e., s. 31.

⁷ Ahmed Naim-Kâmil Miras, a.g.e., I, 45-46.

⁸ bkz., Koçyiğit, Talat, *Hadîs Tarihi*, AÜİF Yay., 2. Baskı, Ankara, 1988, s. 41-67; Umerî, Ekrem Ziya, *Hadîs Tarihi*, trc., İsmail Kaya, Esrâ Yay., Konya, 1990, s. 16.

⁹ Bu sahife hakkında geniş bilgi için bkz., Hamidullah, Muhammed, *Muhtasar Hadîs Tarihi ve Sahife-i Hemmam İbn Münebbih*, trc., Kemal Kuşçu, İstanbul, 1967.

¹⁰ Aydınlı, a.g.e., s. 19-20.

¹¹ Muhammed Accâc el-Hatîb, *el-Muhtasaru'l-Vecîz fî Ulûmi'l-Hadîs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1987, s. 74.

¹² el-Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed ed-Dimeşkî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Dâru'l-Marife, Beyrût, tsz., s. 7; Koçyiğit, a.g.e., s. 204.

çok hadis öğrendiğimizi zannederdik, fakat halife el-Velîd b. Yezîd öldürüldüğünde onun hazinelerinden Mervân ailesi için ez-Zührî'den yazılan ilmin kitaplar halinde hayvan sırtında taşındığını görünce, ondan öğrendiklerimizin ne kadar az olduğunu anladık¹³ demiş olması aynı zamanda İbn Şihâb'ın en hacimli tedvini yapmış olduğunu göstermektedir.

Hicri II. asrın ortalarından IV. asrın başlarına kadar devam eden dönemde, tedvin devrinde dağınık bir şekilde kitaplarda toplanmış olan hadislerin çeşitli maksatlarla muhtelif tertiblerde (Müsned, Musannef, Câmi, Sünen, Muvatta, Sahîh...) bir sınıflamaya tabi tutulmuştur (*Tasnîf devri*)¹⁴. Hadislerin kitaplarda tasnifi tedvinden hemen sonra ortaya çıkmış fakat tedvîn ile birlikte yürütülmüştür¹⁵. Tasnif döneminde muhaddislerin sahih hadisleri mevzû olanlardan ayırt etme hususundaki gayretlerini anlayabilmek için telif ettikleri eserleri hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

Hadisleri ilk olarak tasnif edenler, Basra'da Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156), Rebî b. Subeyh (ö. 160), ve Hammâd b. Seleme (ö. 167), Yemen'de Halid b. Cemîl el-Abd, Ma'mer b. Râşid (ö. 153) ve Abdurrezzâk İbn Hemmâm (ö. 211), Mekke'de Abdulazîz b. Cüreyc (ö. 150) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198), Medîne'de Muhammed b. İshâk (ö. 151) ve Mâlik b. Enes (ö. 179), Kûfe'de Süfyân es-Sevrî (ö. 161) ve İbn Ebî Zâide (ö. 193), Şam'da Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî (ö. 157) ve el-Velîd b. Müslim (ö. 195), Rey'de Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 188), Horasan ve Merv'de Abdullah İbnu'l-Mübârek (ö. 181), Vâsıt'da Hüseyim b. Beşîr (ö. 183), Mısır'da Abdullah b. Vehb (ö. 197),¹⁶ tir¹⁶. Bu muhaddislerin tasnif ettikleri eserler, Hz. Peygamber'in hadislerini, sahâbe sözleri ve tabiûn fetvalarıyla karışık olarak ihtiva etmekteydi¹⁷. Bu eserler Musannef, Sünen, Muvatta ve Câmi' gibi ünvanlarla isimlendirilir. Bunların ihtiva ettikleri hadisler, tasnif döneminden önce telif edilmiş olan sahifeler ve cüzlerde yer almaktaydı¹⁸. Bu eserlerin en önemlisi İmam Mâlik'in *el-Muvatta* adlı eseridir. O, *Muvatta*'sının hadislerini tahammül ettiği yüz bin hadisten seçmiş ve onların seçim ve yazımına kırk yıl harcamıştır. Medine alimleri bu kitabın sıhhatinde ona muvafakat etmişlerdir. Mâlikî alimleri *Muvatta*'yı Buhârî ve Müslim'in Sahîhlerinden üstün

¹³ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu'l-Evliyâ*, Mısır, 1933, III, 361.

¹⁴ Aydınlı, *a.g.e.*, s. 20.

¹⁵ Çakan, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁶ er-Râmehurmuzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahman, *el-Muhaddisü'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk., Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1984, s. 611-620; Muhammed Accâc, *el-Muhtasar*, s. 78-79; Umerî, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁷ Muhammed Accâc, *el-Muhtasar*, s. 78-79.

¹⁸ Umerî, *a.g.e.*, s. 20.

tutarlar, hanefilerden Şah Veliyyullah ed-Dehlevî gibi bazı alimler ise Sahîhayn'la aynı tabakadan kabul ederler. Hadis alimlerinin cumhûru ise, içinde mürsel ve munkatı rivayetler olduğu için Sahîhayn'dan alt derecede kabul ederler¹⁹. İbn Hazm (ö. 456) ise Muvatta'ya, hadis kitaplarını taksimatının en son tabakasında yer verir ve alimlerin çoğunluğuna göre onda bazı zayıf hadislerin bulunduğunu söyler²⁰.

Daha sonra gelen bazı muhaddisler, sahâbîlerin veya daha sonraki şahısların rivayet etmiş oldukları sadece merfû hadisleri, muhtelif tertiblerde kendi isimleri altında bir araya getirerek *Müsned* türü eserler meydana getirmişlerdir. Bu türün ilk örneği Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Cârûd et-Tayâlisî (ö. 204)'nin *el-Müsned* adlı eseridir. Onu, İshâk b. Râhûye (ö. 238), Osman b. Ebî Şeybe (ö. 239) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241) gibi muhaddisler takip etmiştir²¹. Bu muhaddisler, merdûd hadisleri tahrir etmekten kaçınmışlar, ancak her hadisin, sahihine zayıfından ancak hadis mütehasıslarının ayırt edebileceği bir çok tarikini zikretmişlerdir²². Yani bu eserlerin özellikleri her bir sahâbîden sahih ve sakim tariklerle rivayet edilenlerin hepsini tahrir etmek olduğundan dolayı bunlarda bir çok sahih ve hasen hadisin yanında zayıf hadisler de bulunur. Dolayısıyla bunlarda bulunan hadislerle, inceleme yapılmadan ihticac edilmez²³. Bazı muhaddisler, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini bu durumdan istisna etmişlerdir²⁴. Şöyle ki o, eserinde, yediyüz ellibin hadisten seçerek kırk bin hadis tahrir etmiş ancak, makbul olan rivayetleri bir araya getirmeyi ve yine kizb ile maruf olmayan kimselerden rivayet etmeyi prensip edinmiştir. Bazı münekkidler, *Müsned*deki hadislerin hepsinin sahih olduğunu, bazı münekkidler ise, ondaki bazı hadislerin zayıf ve bazılarının ise mevzû olduğunu söylemişlerdir. İbn Hacer ise, ondaki hadislerin çoğunun ceyyid olmakla birlikte zayıf olanların da bulunduğunu, ancak onların mütâbea için zikredildiklerini ve onda tahrir edilmiş olan hadislerin hiç birine mevzû denilmeyeceğini belirtir²⁵.

Tasnifin altın çağında başta Buhârî ve Müslim, hadis öğrenmek arzusundaki kişileri, hangi hadislerin sahih olduğunu sorma ve araştırma sıkıntısından kurtarmak

¹⁹ Umerî, *a.g.e.*, s. 30.

²⁰ Ahmed Naim-Kâmil Mirâs, *a.g.e.*, I, 268-269.

²¹ *Müsned* türü eserlerin önemlileri için bkz., Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, II, 1678-1685; el-Hûlî, *a.g.e.*, s. 61-62.

²² Muhammed Accâc, *el-Muhtasar*, s. 80; el-Hûlî, *a.g.e.*, s. 54.

²³ Ahmed Naim-Kâmil Mirâs, *a.g.e.*, I, 266; el-Hûlî, *a.g.e.*, s. 63; Umerî, *a.g.e.*, s. 22.

²⁴ el-Hûlî, *a.g.e.*, s. 63.

²⁵ Ahmed Naim-Kâmil Mirâs, *a.g.e.*, I, 266-267.

için sadece sahih hadisleri içeren ve hadislerin konularına göre sıralandığı kitaplar tasnif etmişlerdir. Sahîh-u Buhârî ve Sahîh-u Müslim'de tahrir edilen muttasıl hadislerden iki yüz yirmi tanesi, ya ravilerin adalet veya zabt yönünden kusurlu olduğu veya ravi hataları bulunduğu söylenerek tenkid edilmişlerdir²⁶. İbnü'-Salâh gibi bazı alimler Dârekutnî gibi muhaddislerin tenkid ettiği hadisler hariç olmak üzere Buhârî'deki bütün hadislerin hepsinin sahih olduğunu²⁷ söyler. İbn Hacer, Sahîh-i Buhârî'ye yöneltilen bu tenkidleri teker teker ele alıp cevap vererek ondaki hadislerin hepsinin sahih olduğunu belirtir²⁸. Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî ise muhaddislerin Sahîhayn'da bulunan muttasıl merfû bütün hadislerin kesinlikle sahih olduklarında icmâ ettiklerini, bunu kabul etmeyenleri ise müminlerin yolunu tutmayan bidatçiler olarak gördüklerini belirtir²⁹. Buhârî ve Müslim'den sonra ise Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce gibi hadis ilminde müteahhas büyük muhaddisler, aralarında bilinen usûl kurallarına uygun olarak ve kendi özel şart ve anlayışları çerçevesinde sahih hadisleri ve zayıf olduğunu belirttikleri bazı zayıf hadisleri³⁰ de tahrir ederek *Sünen-ü Erbaa* diye bilinen eserlerini tasnif ettiler. Dolayısıyla bu eserler de alimler tarafından Sahîhayn kadar olmasa bile büyük kabul görmüşlerdir.

Hicrî IV. asırda da kısmen orijinal hadis eserleri tasnif edilmiştir. Bunların en önemlileri, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360)'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, *el-Mu'cemü'l-Evsat* ve *el-Mu'cemü's-Sağîr*'i, Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385)'nin *es-Süneni* ve İbn Huzeyme (ö. 311), Ebû Avâne (ö. 316) ve İbn Hibbân (ö. 354),'ın *Sahîh*'leri ve Tahâvî'nin (ö. 321) *Şerhu Meâni'l-Âsâr* ve *Müşkilü'l-Âsâr* adlı

²⁶ Bkz., İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk., Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1993, s.503-504; es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk., Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1993, I, 108-111; el-Cezâirî, a.g.e., s. 95-96; Ayrıca bkz., ed-Dârekutnî'nin *el-İlzâmât ve't-Tetebbu* adlı eseri .

²⁷ İbnü'-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk., Nurettin İtr, Dâru'l-Fikr, Dîmeşk, 1986, s. 29; es-Suyûtî, a.g.e., I, 107.

²⁸ Tenkidler ve İbn Hacer tarafından verilen cevaplar için bkz., İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, s. 505-648.

²⁹ ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullah b Abdîrrahîm, *Hüccetü'l-lahî'l-Bâliğa*, Dâru't-Turâs, Kahire, 1936, I, 134.; el-Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâidü't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk., Muhammed Behcet el-Beytâr, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1987, s. 249.

³⁰ Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî eserlerinde tahrir etmiş oldukları zayıf hadisleri belirttikleri halde, İbn Mâce belirtmemiştir. O zayıf olduklarını belirtmese bile müteahhas alimler, Sünenü İbn Mâce'de 613 zayıf, 99 vahî, münker veya mevzû hadis bulunduğunu belirtmişlerdir. Onun kizb ve sirkatle itham edilen ravilerden hadis rivayet ettiği ve üstelik bu çeşit hadislerin bir kısmının, diğer raviler tarafından rivayet edilmediği de söylenmiştir. Bu sebeple bazı alimler Ahmed b. Hanbel'in Müsnedini, bazıları ise İmam Mâlik'in Muvatta'sını Kütüb-ü Sitte'nin altıncı kitabı olarak kabul ederler. Bu konuda geniş bilgi için bkz., Umerî, a.g.e., s. 36-39; Canan, İbrahim, "Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları", *AÜİFD*, Ankara, 1979, Sayı 3, s. 103-126.

eserleridir³¹. Bu eserlerin müellifleri, genellikle tasnifin altın çağı olarak nitelendirilen hicri III. asır muhaddislerinin rivayet ettikleri hadisleri, kendi isnadları ile rivayet etmişlerdir³². Suyûtî'nin taksimine göre; İbn Huzeyme, Ebû Avâne ve İbn Hibbân'ın Sahîh'leri hadis müellefâtının birinci tabakasında yer alırlar ve rivayetleri sahihtir³³. Müteaahhir muhaddisler, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ı, hadisleri tashihte gevşek oldukları söyleyerek tenkit etmişlerse de bazı alimler buna karşı çıkmış ve onların *Sahîh* adlı kitaplarında, sahih hadislerle beraber hasen hadislerin de bulunduğu söylebileceğini belirtmişlerdir³⁴. Tahâvî, Taberânî ve Beyhakî ise, ister sahih olsun isterse zayıf olsun buldukları her hadisi kitaplarına almayı gaye edindiklerinden onların kitapları sahih, hasen, zayıf, şâz, münker vb. hadisleri ihtiva etmektedirler. Bu sebeple alimler yanında meşhur ve mütedavil olmamışlardır. Bazıları Buhârî'den önce yaşamış, bazıları ise onun çağdaşı olan Ebû Ya'lâ, Abdurrezzâk İbn Hemmâm, Ebûbekr b. Ebî Şeybe, Abd b. Humejd ve Tayâlisî'nin kitaplarının da aynı özelliği taşıdığı da ifade edilmektedir³⁵.

Müteaahhir dönem hadis mütehasısları, tasnif dönemi ve kısmen de tehzîb dönemi hadis kitaplarını, ihtiva ettikleri hadislerden tenkide maruz kalan hadislerin azlığı ve çokluğuna göre tabakalara ayırmışlardır. İbn Hazm, Suyûtî ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin taksimatları meşhurdur³⁶.

İşte bu üç dönem sonunda hadisler kitaplarda yazılmış olarak müteaahhirüna nakledilmiştir. Artık hicrî V. asırdan itibaren genellikle tasnif devri eserlerinin, daha kullanışlı, daha şümüllü ve daha anlaşılır bir hale getirilmelerine yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu faaliyetlerin başında cem', istidrâk, istihrâc, zevâid, atrâf, şerh vb. çalışmalar gelmektedir³⁷.

2. Ravilerin Cerh ve Ta'dîli Hadisler bir taraftan *sahîfe*, *mushaf* ve *dîvân*, daha sonra *müsned*, *câmi'* ve *sünen* isimleri verilen eserlerde kayd ve tedvîn edilirken, bir taraftan da rivayetlerin sahihîni sakîminden ayırt edebilmek için ta tabîûn ve hatta sahâbe döneminden beri rivayetler ve ricâl tenkid edilmeye başlamıştır.

³¹ Bu kitapların tamamı için bkz., el-Hûlî, a.g.e., s. 64-65.

³² el-Hûlî, a.g.e., s. 64.

³³ Bkz., Ahmed Naim-Kâmil Mirâs, a.g.e., I, 257; Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara, 1988, I, 266.

³⁴ Ahmed Naim-Kâmil Mirâs, a.g.e., I, 257-258.

³⁵ el-Kâsimî, a.g.e., s. 250; Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, I, 262.

³⁶ Bu muhaddislerin taksimleri için bkz., el-Kâsimî, a.g.e., s. 200-201; Ahmed Naim-Kâmil Mirâs, a.g.e., I, 268-269; Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, I, 266-271.

³⁷ Subhî es-Sâlih, *Ulûmü'l-Hadîs ve Mustalahuh*, Dâru'l-İlm, Beyrût, 2002, s. 48; Aydınlı, a.g.e., s. 20.

Nihayet Kütüb-ü Sitte'nin cem ve telif edildiği asırda ricâl tenkidi ve hadis illetleri hakkında bir çok kitaplar te'lif edilmiştir³⁸. Bu tenkidler sebebiyle hadisler, genellikle sika ravilerin kendileri gibi sika ravilerden alıp nakletmesi sonucu kitaplarda tahrir edilmiştir. Yalancılıkla tanınan ravilerin rivayet ettikleri hadisler bile genellikle tahammul edilmemiştir. Böylece sahih hadisler büyük ölçüde mevzû hadislerden ayırt edilmiştir. Hiç şüphesiz ki bunda en büyük rolü, sahâbe asrından itibaren başlayan cerh ve ta'dîl faaliyetleri oynamıştır.

Cerh ve ta'dîl, *Sahâbe* asrında başlamıştır. Bu dönemde ricâl tenkidi, sahâbenin doğru olması ve iyi yaşantıları sebebiyle azdır. Yapılan tenkidlerin sebebi ise, genellikle unutmak, yanılmak, hadisi iyi anlamamak veya sağlam ezberlememek gibi zekâ ve yetenek farklılığından doğan tabiî hatalardır³⁹ki hadis rivayet etmiş ve fetva vermiş sahâbîlerden bu tür tenkidlere uğramış olanlar hiç yok denecek kadar azdır⁴⁰.

Hicrî I. asrın sonlarına kadar devam eden *Kibâr-ı Tabiîn* döneminde de cerh ve ta'dîl devam etmiştir. Şa'bî, Saîd İbnu'l-Müseyyeb, Muhammed İbn Sîrîn⁴¹ gibi münekkidler isnadları ve ravileri tenkit etmişler ve hata edenleri belirtmişlerdir. Bu tabakanın zayıfları da sonraki tabakalara nisbetle çok azdır. Hicrî II. asrın başları olan *Evsât-ı Tabiîn* döneminde mevkûf hadisi merfû, muttasıl hadisi ise mürsel olarak rivayet eden ve Ebû Harûn el-Abdî gibi rivayetlerinde bir çok yanlışlıkları olan raviler, Hasan-ı Basrî, Tâvûs, Nehâf gibi münekkidler tarafından cerh edilmişlerdir. Hicrî II. asrın ortalarına kadar süren *Sığâr-ı Tabiîn* döneminde siyasî ve kelâmî gruplar ortaya çıkmış ve kısmen de ilhâd hareketleri başlamıştır. Bu sebeple ravilerde, hataların yanında yalancılık ve tedlîs gibi kusurlar ve dolayısıyla bazı mevzû hadisler de görülmeye başlanmıştır. Bu tabakadaki raviler ise Abdullah b. Avn, Eyyûb b. Keysân es-Sahtiyânî, Süleymân et-Teymî gibi münekkidler tarafından cerh veya ta'dîl edilmişlerdir⁴². Hadis uydurma faaliyeti hicrî I. asrın ortalarında ortaya çıkmış olsa bile bu faaliyet sahâbeden sadır olmamıştır. Onlardan birinin hadis uydurduğunu

³⁸ Ahmed Naim-Kâmil Mirâs, a.g.e., I, 51-52.

³⁹ Âşikkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi Cerh ve Ta'dîl İlimi*, MÜİFV Yay., İstanbul, 1997, s. 35.

⁴⁰ İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kenânî, *Tenzihu's-Şerâti'l-Merfûa anî'l-Ehâdîsi's-Şenâti'l-Mevzûa*, thk., Abdulvehhâb Abdullatîf-Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrût, 1981, (Mukaddime) I, *

⁴¹ Bu münekkidlerin tamamı için bkz., Muhammed Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 164-173.

⁴² İbn Arrâk, a.g.e., (Mukaddime) I, * ; Ahmed Naim-Kâmil Miras, a.g.e., I, 352; Muhammed Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 188-189; Özek, Ali, *Hadîs Ricâlî Hadîs İlimleri ve Kaynakları*, İstanbul, 1967, s. 134.

farazî olarak düşündüğümüzde, hadisleri, dolayısıyla sahih hadisi mevzû olandan ayırabilecek kabiliyete sahip olan diğer sahâbe tarafından durumu tesbit edilip bize nakledilmesi gerekirdi. Halbuki böyle bir nakil söz konusu değildir. Alim tabîiler de hadis uydurmamışlardır. Hicrî elli tarihinde görülen bazı mevzû hadisler tabiûn tabakasından olan bazı cahil kimselerden sadır olmuştur⁴³ ki bunlar çağdaşları olan münekkidler tarafından tesbit edilmişlerdir.

Hicrî II. asrın sonları ve III. asrın başları olan *Etbâu't-Tabiîn* döneminde ravilerde hatalar yanında bid'at, taassub ve ilhâd hareketlerinin daha da yaygınlaşması nedeniyle yalancılık ta bir hayli artış göstermiştir⁴⁴. Mamer b. Râşid ile başlayıp Yahyâ b. Maîn'e kadar uzanan bu devrede bir çok münekkid yetişmiştir⁴⁵. Başlangıçta genellikle şifâhî olarak yürütülen tenkid faaliyetleri, Etbâu't-Tabiîn döneminde tedvin edilmeye başlanmıştır. Nitekim Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198) cerh ve ta'dille ilgili sözlerini bir araya getiren ilk müellif⁴⁶ olarak kabul edilir.

Hicrî III. asrın ilk çeyreğinden sonuna kadar devam eden ve Buhârî'nin çağrı olan *Etbâu Etbâi't-Tabiîn* dönemi⁴⁷ münekkidleri, kendi çağdaşları olan raviler hakkındaki cerh ve tadillerine, daha önceki münekkidlerin yaptığı ravi tenkidleri ve onlar hakkında verdikleri diğer biyografik vb. bilgileri ekleyerek müstakil cerh ve ta'dil, tarih, tabakât ve ilel adlı eserlerini tasnif etmişlerdir. Cerh ve ta'dil ilminin genel kuralları ve kendine özgü lafızları da bu dönemde teşekkül etmiştir⁴⁸. Münekkidler, muasırları olan ravilerin cerh ve ta'dil yönünden durumları hakkında bizzat yaşantısını ve rivayetlerini inceleyerek bilgi vermişlerdir. Kendilerinden önce yaşamış olan raviler hakkında ise önceki münekkidlerin şifâhî beyanları veya yazılı olarak bıraktıkları eserlerden faydalanmışlardır⁴⁹. Böylece bu dönemin sonuna gelinceye kadar bir çok münekkid, raviler tarihi⁵⁰ ve cerh ve ta'dille ilgili bir çok kitap

⁴³ Muhammed Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 192-193.

⁴⁴ Âşikkutlu, *a.g.e.*, s. 55.

⁴⁵ Bu münekkidlerin tamamını için bkz., Ahmed Naim-Kâmil Miras, *a.g.e.*, I, 353-355.

⁴⁶ Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânul-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk., Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fikr, tsz., I, 1; Ahmed Naim-Kâmil Miras, *a.g.e.*, I, 352.

⁴⁷ Subhî es-Sâlih, *a.g.e.*, s. 48.

⁴⁸ Âşikkutlu, *a.g.e.*, s. 56. Bu döneme kadar ortaya çıkan cerh ve tadil lafızları için bkz., Yücel, Ahmet, *Hadîs İstihlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*, MÜİFV Yay., İstanbul, 1996, s. 113-144.

⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Cafer, *Kitâbu'l-Mevzûât mine'l-Ehâdisi'l-Merfûât*, thk., Nurettin b. Şükrî b. Ali Bûyacilar, Mektebetü Advâi's-Selef, Riyâd, 1997, (Mukaddime), I, 92.

⁵⁰ Meselâ; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr* adlı eserinde ravilerin biyografisine yer verilir ve onların cerh-ta'dil yönünden durumlarından bahsedilir.

yazmışlardır⁵¹. Bu dönem muhaddisleri bu bilgiler sayesinde, sika olan ravileri yalancı ve zayıf olanlardan ayırt edilebilmişler⁵² ve te'lif ettikleri hadis kitaplarında mevzû hadisleri tahrîc etmemeye özen göstermişlerdir. Nitekim bu dönem muhaddislerinin kitaplarında tahrîc ettikleri hadislerin çoğunluğu sahihtir, bazıları ise ya ravilerin zabtına yönelik önemsiz cerh veya sika ravilerin hadisteki hatası dolayısıyla zayıftır. İbn Sa'd, Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî, Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Buhârî, Abdullah el-İclî, Müslim, Ebû Dâvûd, Ebû Zûr'a er-Râzî, Ebû Hâtîm er-Râzî, Tirmizî, Bezzâr, İbn Ebî Şeybe bu asrın önde gelen münekkidleridir⁵³.

Hadislerin bizzat ravilerden tahammul edilmesi hicrî III. asırda büyük ölçüde sona ermiştir. Ancak IV. asırda da bizzat ravilerden hadis tahammülü kısmen devam etmiş ve böylece bazı orijinal nitelikli hadis kitapları meydana getirilmiştir. Dolayısıyla bu asırda yaşamış olan ravilerin cerh ve ta'dili ile ilgilenen münekkidler olmuştur. Nitekim Dârekutnî'nin: "Ey Bağdatlılar! Ben sağ iken herhangi bir kimsenin, Rasûlullah (s.a.v.)'a yalan söz isnad edebileceğini zannetmeyiniz"⁵⁴ sözü bunu açıkça göstermektedir. Nesâî, İbn Cerîr et-Taberî, İbn Huzeyme, İbn Ebî Hâtîm, İbn Hibbân, Taberânî, İbn Adıyy, İbn Mende, Hâkim en-Neysâbûrî, Dârekutnî bu tabakada yer alan münekkidlerin başında yer alırlar.

İşte mütekkaddimûn, bir taraftan yalancı ve zayıf raviler hakkında *tabakât, ricâl tarihi, duafâ ve ilel kitaplarında*⁵⁵ bilgi verip rivâyetlerinden bazılarını zikrederken, diğer taraftan sika ravilerin rivayet ettikleri hadislerden oluşan eserler tasnif etmişlerdir. Böylece onlar, mevzû hadisleri belirleme hususunda büyük gayret göstermişlerdir.

Hiç şüphesiz ki bu dört asırda yaşamış olan muhaddis münekkidler, raviler ve rivayetleri hakkındaki hükümlerini, kendilerinin bilmiş olduğu, ancak müteahhirûn zamanında sistemli bir şekilde tedvîn edilmiş olan kaidelere göre vermişlerdir. Meselâ; onlar bir ravinin yalancı olduğunu, ya bizzat ravinin itirafını esas alarak veya

⁵¹ Bu kitaplar için bkz., Muhammed Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 264-275, 281-287; el-Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü er-Risâletü'l-Mustatrafe Li Beyâni Meşhûri Kutubi's-Sünneti'l-Müşerrefe*, trc., Yusuf Özbek, İz Yay., İstanbul, 1994, s. 263-298, 316-322.

⁵² Muhammed Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 238-239.

⁵³ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmet b. Ebî Hâtîm et-Teymî el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisin ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk., Mahmûd İbrahim Zâyed, Dâru'l-Va'y, Halep, 1396, I, 54.

⁵⁴ Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *Aliyyü'l-Kârî alâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahâti Ehlil'Eser*, Dâru's-Saltanatî's-Seniyyeti'l-Osmaniyye, 1909, s. 123; Ahmed Naim-Kâmil Miras, a.g.e., I, 283.

⁵⁵ Bu eserler için bkz., İbn Arrâk, a.g.e., (Mukaddime) I, ح - ط - ي - ك.

raviler tarihi bilgilerini kullanmak suretiyle ravinin karşılaşmadığı veya vefatından sonra doğmuş olduğu bir şeyhten rivayet etmesini tesbit ederek veya hadisin lafzında veya manasında bozukluk olması veya hadisin Kur'ân'a, mütevatir sünnete, kat'î icmaya, tarihî gerçeklere aykırı olması⁵⁶ gibi özelliklerine bakarak belirtmişlerdir. Onlar bazı müsteşriklerin iddiasının aksine sadece sened tenkidiyle yetinmemişler aynı zamanda metin tenkidi de yapmışlardır. Yani onlar yalancı ravilerin bir kısmını hadis metinlerine bakarak tesbit etmişlerdir. Onlar bile bile yalancı ve kendisinden hadis alınmaması hususunda ittifak meydana gelen ravilerden hadis almamışlardır. Ancak şurası bilinmelidir ki onların metin tenkidleri günümüze genellikle ravi cerh ve ta'dili şeklinde gelmiştir. Müsteşrikler bu gerçeğin üstünü örterek, mütekaddim alimlerin metin tenkidi yapmadıkları düşüncesini yerleştirip mütekaddim muhaddislerin büyük bir gayretle sahih hadisleri en azından mevzû hadislerden ayırmak suretiyle telif ettikleri eserleri hakkında dolayısıyla hadise güven hususunda tereddütler oluşturabilmişlerdir.

Kısaca diyebiliriz ki hadislerin cem ve kitaplarda tedvini zamanı olan üç dört asırlık devir içinde gelen binlerce ravi birer birer cerh ve ta'dilden geçirilip hüccet olan sikalar, zayıf, metruk, meçhûl ve özellikle kezzâblardan ayırt edilmişlerdir. Şöyle ki zamanlarında itibara mahzar olarak rivayetleri hadis kitaplarına geçmiş olan yirmi bin kadar ravinin ismi ve derecesi ve hakkında dedikodu edilmiş olan ravilerden on bin kadarının isimleri ricâl kitaplarında mevcuttur⁵⁷.

Cerh ve ta'dile ilgili orijinal çalışmalar, hicrî IV. asrın sonlarına doğru büyük ölçüde tamamlanmış, daha sonraki çalışmalar genellikle önceki eserler üzerinde cem' veya ihtisar şeklinde yürütülmüştür. Şüphesiz bunun en önemli sebebi, hadis külliyyâtı tasnifinin tamamlanması, ravilerin durumlarının açıklığa kavuşmuş olmasıdır⁵⁸. Yani mütekaddimün, mevzû hadisleri tasnif ettikleri duafâ, tarih ve ilel kitaplarında bazen sadece yalancı ravileri belirterek bazen de buna ilaveten onların rivayetlerini zikrederek diğer zayıf hadislerle birlikte karma olarak belirlemişler, onları ard arda sıralama yolunu takip etmemişlerdir.

II- Müteahhirün Döneminde Mevzû Hadisleri Tesbit Faaliyetleri

Müteahhir muhaddisler, tarihî konularının bir gereği olarak mevzû hadisleri tesbit hususunda farklı bir yol izlemişlerdir. Hicrî V. asırla başlayıp günümüze kadar

⁵⁶ Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 239-248.

⁵⁷ Ahmed Naim-Kâmil Miras, *a.g.e.*, I, 351.

⁵⁸ Âşikkutlu, *a.g.e.*, s. 57-58.

gelen bu dönemde mevzû hadislerle ilgili olarak yapılan çalışmaları üç gruba ayırabiliriz

a. Mütেকaddimûn döneminde tasnif edilmiş olan zayıf raviler, hadislerdeki illetler ve sika ve zayıf ravileri kapsayan tarih ve terâcim kitapları ve diğer hadis kitaplarındaki mevzû hadisleri tesbit edip bir araya getirmeyi esas alan çalışmalar. Bu tarz çalışmalar sonucu telif edilen eserlerden bazıları şunlardır:

1- Muhammed b. Ali b. Amr b. Mehdî el-Isfehânî (ö. 414)'nin *el-Mevzûât* ı,

2- Tâhir el-Makdisî (ö. 507)'nin *et-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzûât* ı,

3- Cevzekânî (ö. 543)'nin *Kitâbu'l-Mevzûât mine'l-Ehâdîsi'l-Merfûât* ı,

4- İbnü'l-Cevzî (ö. 597)'nin *el-Mevzûât mine'l-Ehâdîsi'l-Merfûât* ı. İbnü'l-Cevzî

bu kitabını yüze yakın kaynakta yer alan ve kendince mevzû gördüğü hadisleri tahrir ederek oluşturmuştur.

İbnü'l-Cevzî'nin Kaynaklarının Özellikleri

İbnü'l-Cevzî, el-Mevzûât adlı eserindeki hadislerin çoğunu, aldığı kaynağa kadar uzanan kendi isnadını zikrederek, az bir kısmını ise kendi isnadı olmaksızın direkt kaynaktan alarak nakletmiştir⁵⁹. Onun kitabına alıp mevzû olduğunu belirttiği hadislerin bulunduğu kaynakları, telif ediliş tarihleri ve telif maksatları açısından inceleyelim.

Telif tarihleri açısından: Bu açıdan iki gruba ayırabiliriz:

a. İbn Hibbân (ö. 354)'ın *Kitâbu'l-Mecrûhîn*'i ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204)'nin *Müsnedî* gibi hicrî V. asra kadar telif edilen eserler..

b. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463)'nin *Târîhu Bağdâd*'ı ve Deylemî (ö. 509)'nin *Firdevsu'l-Ahbâr*'ı gibi hicrî V. asırdan itibaren te'lif edilen eserler..

Te'lif ediliş amaçları açısından: Bu açıdan ise dört gruba ayırabiliriz:

a. İbn Adıyy (ö. 365)'in *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*'ı ve İbn Hibbân'ın *Kitâbu'l-Mecrûhîn* i, Ukeylî (ö. 324)'nin *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr* i ve Ezdî (ö. 374)'nin *Kitâbu'd-Duafâ*'sı gibi cerh edilmiş ravilerin ve rivayetlerinden örneklerin zikredildiği eserler. Ebû Nuaym (ö. 430)'ın *Hilyetü'l-Evliyâ* ve *Târîhu Isfehân*'ı ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463)'nin *Târîhu Bağdâd*'ı, Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405)'nin *Târîhu Neysâbûr*'u, İbn Asâkir (ö. 571)'in *Târîhu Dimeşk*'i ve İbnü'n-Neccâr (ö. 643)'in *Târîhu'l-Medîne*'si gibi

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, a.g.e.,(Mukaddime) I, 105.

ravilerin biyografilerine, kısmen de onların cerh ve ta'dillerine ve rivayet ettikleri hadislere yer verilen eserler⁶⁰.

b. Bezzâr (ö. 292) ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204)'nin *Müsnedleri*, Abdurrezzak b. Hemmâm (ö. 211)'in *Musannefi*, et-Taberânî (ö. 360)'nin üç *Mucemi* gibi sahih'in yanında zayıf hadislerin de tahrir edildiği eserler.

c. Deylemî (ö. 509)'nin *Müsnedi/Firdevsü'l-Ahbâr*⁶¹ gibi sahih yanında zayıf ve mevzû hadislerin de cem edildiği eserler⁶².

d. *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* gibi musannıflarının içerisinde tahrir ettikleri hadislerin hepsinin sahih olduğunu iddia ettikleri hadis kitapları ile *Sünen-ü Erbaa* ve Ahmed b. Hanbelî'nin *Müsnedi* gibi müteahhir münekkidlerin çoğu tarafından kendilerinde mevzû hadis tahrir edilmediği ifade edilen kitaplar⁶³.

⁶⁰ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin bu eserler hakkındaki değerlendirmeleri bu eserlerin belirttiğimiz özellikleri ile uyumaktadır. Şöyle ki O'na göre bunlar, hadis kitaplarının dördüncü tabakasında yer alırlar ve musannıflarının sonraki asırlarda, ilk iki tabakadaki kitaplarda bulunmayan rivayetleri toplamayı gaye edindikleri kitaplardır. Bu rivayetler şunlardır: Meşhur olamamış mecmua ve müsnedlerden ortaya çıkardıkları rivayetler, vâizler ile ehl-i hevâ ve zayıf kimselerin dillerinde dolaşıp da muhaddislerin yazmadığı rivayetler veya Sahâbe ve Tabiün sözleri, Benî İsrâil haberleri, bilgelerin ya da vâizlerin sözü olup da ravilerin yanılarak veya kasden Hz. Peygamber'in hadisleriyle karıştırdıkları sözler veya Kur'ân'ın ve sahih hadislerin taşıdığı muhtemel bir mananın, rivayetlerin inceliklerini bilmeyen salih kimseler tarafından rivayet edilerek merfû hadis haline getirilmesi sonucu ortaya çıkan ifadeler veya Kur'ân'ın ve Sünnetin işaretlerinden anlaşılabilir ve kasden müstakil birer hadis olarak rivayet edilen manalar veya değişik hadislerdeki ayrı ayrı cümlelerin tek bir ifade şeklinde rivayet edildiği hadislerdir. Ona göre Cevzekânî'nin el-Ebâtîl ve'l-Menâkir ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr adlı eseri ve Harizmî (ö. 425)'nin Müsnedi de bu gruptandır. Bu tabaka İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevzûât'ının malzemesini oluşturmaktadır. Bkz., ed-Dihlevî, *a.g.e.*, I, 133-135; el-Kâsımî, *a.g.e.*, s. 250-251. Sıdk Hasan Han'ın bu eserler hakkındaki şu değerlendirmesi de bu eserlerin çoğunun telif gayesiyle örtüşmektedir. O şöyle der: "Birinci asırda ne ismi ne de cismi bulunmayan ve müteahhirünün rivayete giriştiği bu dördüncü tabakanın hadisleri iki şekilde değerlendirilir; ya selef bunları araştırmış ve rivayet etmeye değer bir asıl bulamamışlardır ya da bir aslını bulmakla birlikte hadiste, rivayet edilmesine mani bir cerh veya illete rastlamış ve onu terk etmişlerdir." el-Leknevî, Muhammed Abdülhayy, *Klâsik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine*, çev. Hayati Yılmaz, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı 13, Ankara, 2004, s. 475.

⁶¹ Deylemî bu eserinde, sahih, garîb, ferd isimli eserler ve sahîfelerden âdâb, mevâiz, emsâl, fedâil, ukûbât vb konulardaki 9056 hadisi cemedip alfabetik olarak sıralamış, sahâbî ravisi dışında isnadları hazfetmiştir. O bu eserini, her ne kadar halkı çağdaşı olan kıssacıların aslı olmayan mevzû hadislerinden yüz çevirip sahih hadislere yönelmelerini sağlamak amacıyla telif etmişse de sonraki alimler tarafından onda zayıf, vahî ve mevzû hadis bulunduğu söylenerek itimad edilemeyeceği belirtilmiştir. Örnek için bkz., ed-Deylemî, Ebû Şucâ Şîreveyh b. Şehredâr b. Şîreveyh, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk., es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1986, I, 16, 17, 25, 26.

⁶² Sıddık Hasan Han'a göre bu eser İbn Şâhin ve İbn Merdûye'nin eserleri gibi ilk iki tabakada bulunmayan hadisler konusunda telif edilmişlerdir. el-Leknevî, *Klâsik Dönem*, s. 475.

⁶³ Bu eserlerden çoğunun özellikleri makalenin baş tarafında anlatılmıştır.

İbnü'l-Cevzî'nin *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl* gibi kaynaklarında, sahih, hasen ve zayıf yanında mevzû hadislere telif gayelerinden dolayı yer verilmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin bu eserlerdeki bazı hadislere mevzû demesi, bu kitapların müelliflerinin verdikleri hükmün tekrarı manasına gelmektedir. Ebû Nuaym, Taberânî, İbn Mende, Hakîm Tirmizî, Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin ise eserlerinde mevzû hadislere yer vermiş olmaları, hadisin isnadını vermek suretiyle sorumluluktan kurtuldukları inancı içerisinde olmalarıyla açıklanmıştır⁶⁴. İşte İbnü'l-Cevzî burada bir kısmını zikrettiğimiz kitaplarda özellikle Kütüb-ü Sitte ve Ahmed b. Hanbel'in Müsnedinde yer alan bazı zayıf, hasen hatta sahih hadislere mevzû hükmünü vermesi sebebiyle alimlerce tenkid edilmiştir⁶⁵. İbn Hacer, onun *Kitabu'l-Mevzûât* adlı eserinde mevzû olarak gösterdiği yirmi dört Müsned hadisinin mevzû olmadığını isbat maksadıyla *"el-Kavlü'l-Müsedded fi'z-Zeb an Müsned-i Ahmed"* adlı bir kitap telif etmiştir. Daha sonra Suyûtî, Kütüb-ü Sitte, Ahmed b. Hanbel'in Müsnedi, Sünen-ü Dârimî ve İbn Hibbân'ın Sahih'inde bulunan yüz yirmi küsur hadisin mevzû olmadığını isbat etmek için *"el-Kavlü'l-Hasen fi'z-Zebb anî's-Sünen"* adıyla bir kitap yazmıştır⁶⁶. İbnü'l-Cevzî'nin bu muteber kitaplarda bulunan hadislere mevzû demesinin sebebinin, hadislere mevzû hükmünü vermekte müteşeddid olan Cevzekânî'nin metoduna bağlı kalması olduğu söylenir.

İbnü'l-Cevzî, bir çok cerh ve ta'dil aliminin cerh ve tadillerinden istifade etmesine rağmen, onların eserlerindeki bazı hadisleri mevzû olarak nitelemiştir. Meselâ o, et-Tayâlisî'nin Müsnedindeki hadislerden bazıları için mevzû hükmünü verdiği gibi onun cerh ve ta'dillerine de itimad etmiştir⁶⁷.

5. İbnü'l-Cevzî'nin *Kitâbu'l-Mevzûât*'ını esas alan Suyûtî'nin *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*'sı. Bu eserinde el-Mevzûât'ı ihtisâr etmiş ve İbnü'l-Cevzî'nin mevzû dediği hadislerin bazen mevzû olmadığını söyleyerek ona itiraz etmiş ve bazen de ona muvafakat etmiştir. Ayrıca Suyûtî'nin tarih ve tabakât kitaplarında⁶⁸ bulunan mevzû hadisleri senedleriyle birlikte zikrettiği *Zeylu'l-Leâli'l-Masnûâ*'sı.

6. İbn Arrâk'ın *Tenzîhu's-Şerâti'l-Merfûa anî'l-Ahbârî's-Şenâti'l-Mevzûa*'sı. Bu kitap İbnü'l-Cevzî ve Suyûtî'nin eserlerinin muhtasarıdır. Hadislerin senedleri bu

⁶⁴ es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahman b. Muhammed, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs*, thk., Salah Muhammed Muhammed Uveyda, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1996, I, 275.

⁶⁵ es-Sehâvî, a.g.e., I, 276; Muhammed Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 287.

⁶⁶ es-Suyûtî, a.g.e., I, 236-237; İbn Arrâk, a.g.e., (Mukaddime) I, 2, 3.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., (Mukaddime) I, 108, 110.

⁶⁸ Bu kitaplarda ravilerin cerh ve tadil yönünden durumları da bildirilir. Umerî, a.g.e., s. 96, 159.

eserlerde bulunduğu için uzatmamak gayesiyle onları senedsiz olarak zikretmiş fakat metnin sonunda kimlerin tahrir ettiğini rumuzlarla belirtmiştir.

7. Şevkânî'nin *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzûa'sı*. Şevkânî bu eserinde İbnü'l-Cevzî gibi cerh ve ta'dil, terâcim, tahrîcât kitaplarında ve muhakkıkların diğer eserlerinde gördüğü mevzû hadisleri toplamıştır⁶⁹.

b. Halk arasında yaygın fakat mevzû olan hadisleri, belli konulardaki, müteahhirün döneminde telif edilmiş herhangi bir kitaptaki mevzû hadisleri ve hangi konularda sahih hadislerin bulunmadığını tesbit eden çalışmalar. Bu türde telif edilen eserlerde tabiatı itibariyle hadislerin metni verilir ve ardından değerlendirmeler yapılır. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

1. Sâğânî'nin *Risâle fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzûa'sı* ve *ed-Dürrü'l-Mültekât*'ı
2. İbn Teymiyye'nin *Risâle fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzûa'sı*,
3. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin *el-Menârü'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daif*'i
4. Fîrûzâbâdî'nin *Hâtimetü Sifri's-Saâde'si*,
5. Aliyyü'l-Kârî'nin *el-Mevzûâtü'l-Kübrâ'sı*,
6. Abdulhayy el-Leknevî'nin *el-Âsârü'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa'sı* ve
7. Zâfir el-Ezherî'nin *Tahzîru'l-Müslimîn mine'l-Ehâdîsi'l-Mevzûa alâ Seyyidi'l-*

Mürselîn adlı eseri.

c. Halk dilinde hadis diye meşhûr olan sözlerin mahiyetini belirtmeyi esas alan çalışmalar. Bu türde telif edilen eserlerde hadislerin senedleri tabiatı itibariyle mevcut değildir. Çünkü bu hadisler, bu türde eser telif eden müellifin dönemine kadar bir isnad zinciri zikredilerek değil, sadece metinleri nakledilerek gelmiştir. Bu müellifler böyle sözlerin hadis olup-olmadığını, hadis ise hangi kaynaklarda tahrir edildiğini ve zaman zaman da sıhhat durumlarını belirtirler. Bu tarzda telif edilen eserlerin bazıları şunlardır:

1. Zerkeşî'nin *et-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehra'sı*,
2. Sehâvî'nin *el-Mekâsîdü'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehra ale'l-Elsine'si*,
3. Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Müntesira fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehra'sı*,
4. Aclûnî'nin *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammâ İştihare mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs'*⁷⁰.

⁶⁹ Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi*, DİB. Yay., 2. Baskı, Ankara, 1980, s. 162.

Bu üç grup eserin özelliklerinin farklı olduğunda şüphe yoktur. Birinci ve ikinci grupta yer alan eserlerde mevzû olduğu belirtilen hadislerden bazılarının mevzû olup-olmadığı tartışmalıdır. Özellikle İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevzûât adlı eserinde bulunan, muteber hadis kitaplarından alınmış bütün hadislerin ve diğer bazı kitaplarda yer alan sahih, hasen ve zayıf bazı hadislerin mevzû olmadığı İbn Hacer, Suyûtî ve İbn Arrâk gibi münekkidler tarafından ifade edilmiştir.

İbnü'l-Cevzî'nin Mevzû Hadisleri Tesbit Metodu

İbnü'l-Cevzî, mütekaddim alimlerin cerh ve ta'dillerine itimad etmiştir. Ancak o, mütekaddimünun raviler hakkındaki çeşitli cerh ifadelerini ravilerin kizbine hamletmiş, böylece bazıları sahih ve bazıları da zayıf sayılabilecek hadislere mevzû hükmünü vermiştir. İbn Hacer, onun kitabındaki hadislerin çoğunun mevzû olduğunu ve verdiği hüküm sebebiyle tenkid edildiği yerlerin, tenkid edilmediklerine nisbetle az olduğunu belirterek ona muvafakat etmesine rağmen el-Mevzûât adlı eserin, mevzû olmayan hadislerin mevzû zannedilmesine sebep olduğundan dolayı zararlı olduğunu⁷¹ belirterek onu tenkid eder. İbnü'l-Cevzî'nin, tenkid edilmesine sebep olan metodlarını şöyle sıralayabiliriz: İbnü'l-Cevzî;

1. Herhangi bir hadisin senesinde yer alan ravilerden biri, cerh ve ta'dil alimlerinden biri tarafından kizb ile itham edilmiş olması durumunda, diğer alimlerin o ravi hakkındaki cerh sözlerinin derecelerini dikkate almadan hadise mevzû der⁷². Hadis münekkidlerinin her tabakasında müteşeddid, mutavassıt ve mütesahil olanlar vardır. İbnü'l-Cevzî, müteşeddid olduğu için raviler hakkında varid olan cerhte mutedil davranan münekkidlerin sözünü değil, müteşeddid olanların sözlerini benimsemiştir.

2. Kizb ile itham edilmiş ravilerin rivayetlerine mevzû hükmünü verir⁷³. *Müttehem bi'l-Kizb* olmakla cerh edilmiş ravilerin rivayet etikleri hadislere, her ne kadar bazıları mevzû'ya mülhak, İbn Hacer, metrûk⁷⁴ dese bile İbnü'l-Cevzî ise mevzû demektedir. Tirmizî ve İbn Mâce'nin Sünenlerinde mevzû hadislerin bulunup

⁷⁰ Bu üç tür eserlerin tamamı için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., (Mukaddime) I, 94-102; İbn Arrâk, a.g.e., (Mukaddime) I, ٤-٥ (mukaddime); Ahmed Naim-Kâmil Mirâs, a.g.e., I, 293-294; el-Kettânî, a.g.e., s. 325-329; İzmirli İsmâil Hakkı, *Hadis Tarihi*, nşr., İbrahim Hatiboğlu, İstanbul, 2002, s. 264-265; Kandemir, a.g.e., s. 138-167; Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, I, 301-302; Muhammed Accâc, *el-Muhtasar*, s. 273-275; *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 287-291; Özek, a.g.e., s. 165-167; Bayraktar, İbrahim, *Hadis Tarihi ve Hadisciler*, Erzurum, 1992, s. 129-131.

⁷¹ es-Suyûtî, a.g.e., I, 236.

⁷² İbnü'l-Cevzî, a.g.e., (Mukaddime) I, 104. Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., III, 513.

⁷³ Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., III, 214, 580.

⁷⁴ İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk., Nurettin İtr, Dimeşk, 1993, s. 91.

bulunmadığı hususundaki tartışmaların bir kısmının bundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Şöyle ki, İbn Receb: “İttifakla müttehem bi'l-kizb olan raviden Tirmizî'nin tahriçte bulunup bulunmadığını bilmiyorum. Ancak bir çok tarikten rivayet edilen bir hadisin bazı tariklerinde müttehem bi'l-kizbe rastladım”⁷⁵ demektir. İbn Reşid ise: “İbn Mâce, Süneninde, kizb ve sirkatle itham edilen kimselerden hadis rivayet etmiştir. Üstelik bu çeşit hadislerin bir kısmı, bunlar dışında kalan diğer raviler tarafından rivayet edilmemiştir”⁷⁶ der. İşte bu farklı anlayışlar çerçevesinde bu hadislere mevzûya mülhak, metrûk denilebileceği gibi mevzû da denebilir.

3. Raviler hakkında varid olan bazı cerh lafızlarından dolayı rivayet ettiği hadise mevzû hükmünü verir. Mesela o, raviler hakkında münekkidler tarafından ifade edilmiş olan *daif*⁷⁷, *mechûl*⁷⁸, *tekellemû fih*⁷⁹, *kâne fâhiş'e'l-hata*,⁸⁰ *münkerü'l-hadis*⁸¹, *muzdaribu'l-hadis*⁸², *fâsık*⁸³, *yervî'l-menâkîr*⁸⁴, *leyse bi'l-kaviyy* ve *leyyinün*⁸⁵, *tağayyere fî âhiri umrih* ve *kesure'l-hata fî hadîsih*⁸⁶ gibi cerh lafızlarından dolayı hadislere mevzû demektir⁸⁷. Halbuki bu gibi cerh lafızları, ravinin yalancılığına değil, zayıf olduğuna delalet ederler. Bu şekilde cerh edilen ravilerin rivayetleri, ne kadar az itimada şayan olursa olsun itibar ve istişhada yine bir dereceye kadar uygun sayılırlar⁸⁸. İşte bundan dolayı el-Alâî: “İbnü'l-Cevzî hadislere mevzû hükmünü verirken, çoğunlukla onların ravilerinin zayıf olmasına dayanarak geniş davranma afetine maruz kalmıştır”⁸⁹ der.

4. Raviler hakkındaki *yervî ani'd-duafâ* ve *yüdellesü*⁹⁰ ifadesini mutlak olarak ravinin yalancı olduğuna hamleder. Ravinin hadisi, bir gizli yönü, kusuru olduğu halde

⁷⁵ Canan, İbrahim, “Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları”, *AÜİFD*, Sayı, 3, Ankara, 1979, s. 123.

⁷⁶ Canan, “Kütüb-i Sitte İmamları”, s. 126.

⁷⁷ Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., II, 19, 273, 400, 414, 444; III, 167, 463, 504.

⁷⁸ Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., II, 12, 13, 595; III, 517. Böyle ravilerin rivayet ettiği hadisler mübhem hadis denir.

⁷⁹ Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., II, 149.

⁸⁰ Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., II, 296, 624.

⁸¹ Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., I, 156, 157, 240, 280, 375.

⁸² Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., II, 410, 624.

⁸³ Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., II, 182. Böyle Böyle ravilerin rivayet ettiği hadisler münker hadis denilir.

⁸⁴ Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., I, 313, 455, II, 131, 241.

⁸⁵ es-Suyûfî, a.g.e., I, 236; es-Sehâvî, a.g.e., I, 276; İbnü'l-Cevzî, a.g.e., I, 22.

⁸⁶ Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., I, 245, 329; II, 302, 604; III, 167.

⁸⁷ es-Suyûfî, a.g.e., I, 236; es-Sehâvî, a.g.e., I, 276.

⁸⁸ Ahmed Naim-Kâmil Miras, a.g.e., I, 398.

⁸⁹ es-Sehâvî, a.g.e., I, 276.

⁹⁰ Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., I, 138, 260, 302, 354, III, 18, 118, 229.

böyle bir yönü, kusuru olmadığını vehmettirecek şekilde rivayet etmesine tedlis denir. Tedlisin, kizb olabilmesi için mesela; ravinin şeyhinden işitmemiş olduğu bir hadisi, ondan işittiğini vehmettirici *an fülân* vb. sîga ile değil, ondan işittiğine kesin olarak delalet eden *semi'tu* vb. bir sîga ile rivayet etmesi gerekir. Yani tedlis yapan ravi, hadisi şeyhinden işittiğini açıkça belirten sîga ile rivayet edip, şeyhinden hadisi işitmediği sabit olursa o ravi müdellis olmaz, aksine adalet sıfatı yok olur, yalancı olur⁹¹, sözü ise müdelles değil, kizb olur ve diğer rivayetlerinden hiç biri de kabul edilmez. Bu hususta alimler ittifak içerisinde. Nitekim böyle raviler hakkında cerh ve ta'dil alimleri de yalancı hükmünü vermişlerdir⁹².

Eğer ravi, mesela; şeyhinden işitmemiş olduğu bir hadisi, ondan işittiğine açıkça delalet eden *semi'tu* vb. ile değil, *an fülân* vb. sîga ile rivayet edecek olursa, bu hadise müdelles hadis denir ve ravi sika ise onun sikalığın da zarar vermez. İşte bu sebeple tedlis, zayıf ravilerden sadır olduğu gibi sika ravilerden de sadır olabilir denmiştir. İşte bu anlamdaki tedlis, alimlerin çoğuna göre mekruhtur ve kizb demek de değildir. Müdellis de kezzâb demek değildir. Nitekim Süfyân b. Uyeyne, Süfyân-ı Sevri, A'meş, Velîd b. Müslim gibi sadûk olan muhaddisler, rivayetlerinde tedlis yapmışlardır. Kizb sayılmayan bu tedlisi işleyen ravilerin rivayetleri hakkında altı farklı görüş, tutum sergilenmiştir. Bunların en önemli üç tanesi şöyledir:

a-Muhaddis ve fakihlerin bir kısmı, ömründe bir kere tedlis yapmış olsa, şeyhinden işittiğini *semi'tu* diyerek beyan etse bile tedlisi cerh sebebi saymışlar ve müdellislerin bütün rivayetlerini reddetmişlerdir.

b- Mürsel hadisleri kabul edenlerin çoğu, müdellislerin rivayetlerini kayıtsız olarak kabul etmişlerdir.

c-Muhaddislerin çoğu ise, tedlis yaptığı bilinen ravileri mecrûh saymamışlar ve onun *semi'tu* ve *ahberenâ* gibi şeyhinden işittiğini beyan ettiği sigalarla rivayet ettikleri hadisleri makbul saymışlar, *an fülân* gibi şeyhinden işittiğine ihtimali bulunan sigayla rivayet ettikleri hadisleri ise tedlisten dolayı makbul saymamışlardır⁹³.

⁹¹ İbn Dakîkî'l-İyd, Takıyyüddîn, *el-İktirâh fî Beyâni'l-İstılâh ve mâ Uzîfe ilâ Zâlike mine'l-Ehâdîsi'l-Ma'dûde mine's-Sihâh*, thk., Kahtan abdurrahman ed-Dürî, Bağdâd, 1982, s. 209.

⁹² Mesela; Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. Ziyâd en-Nakkâş, kezzâb olan Muhammed b. Yusuf b. Yakub'tan rivayette bulunup onun isminde tedlis yaptığı için kizb ve hadis uydurma itham edilmiştir. Bkz., İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 46; İbn Arrâk, *a.g.e.*, I, 103.

⁹³ el-Leknevî, Muhammed b. Abdilhayy, *Zaferü'l-Emânî bi Şerhi Muhtasari's-seyyid Şerif el-Cürcânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrût, 1998, s. 226-239; Ahmed Naim-Kâmil Miras, *a.g.e.*, I, 163-173; İzmîrî İsmâil Hakkı, *a.g.e.*, s. 122-124; el-Hatîb, Muhammed Accâc, *Usûlül-Hadîs Ulûmuh ve Mustalahuh*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1989, s. 342.

İlk muhaddislerin *tecvîd* -güzelleştirme, senedeki iyi ravileri alıkoyup diğerlerini hafzetmek- dedikleri *tedlîs-i tesviye*⁹⁴'yi irtikâb eden ravilerin rivayetleri, çoğu muhaddislerin görüşleri bir tarafa, az sayıdaki muhaddislerin ifadelerinden bile zayıf kabul edildikleri anlaşılmağa beraber İbnü'l-Cevzî, tarafından mevzû sayılmaktadır. O, rivayetlerinde mevzû hadis bulunan ravileri gruplara ayırırken, kasden yalan söyleyenlerle birlikte sika olduğu halde ömürlerinin sonunda akılları karışanları, kendilerine ne telkin edilirse onları kabul edenleri, hatasında ısrar edenleri⁹⁵ ve zayıf ravilerden tedlis yapanları da zikretmektedir⁹⁶. Halbuki İbn Hibbân, zayıf ravilerden tedlis yapan sika ravilerin sadece tedlis yaptıkları hadisleri ile ihticâc edilmesinin caiz olmadığını belirterek⁹⁷ tedlis yapan ravilerin zayıf olabileceği gibi sika da olabileceğine ve rivayetlerinin mevzû olmayacağına işaret etmiştir. Aynı zamanda unutulmamalıdır ki sika ravilerin rivayetlerine uydurma rivayetleri katan ve onlara uydurmaları telkin eden raviler cerh ve ta'dil alimlerin tesbit edilip haklarında yalancı denilmiştir⁹⁸. Durum böyle olmasına ve İbnü'l-Cevzî'nin de kitabındaki hemen hemen her hadisin sonunda mütekaddim cerh ve ta'dil alimlerinin raviler hakkındaki değerlendirmelerini zikretmesine rağmen, müdellislerin rivayetlerini mevzû hadis olarak nitelemiştir.

5- Bazı hadislerle, bazı tariklerine bakıp diğer tariklerini göz ardı ederek mevzû hükmünü vermiştir. Bazen de kezzâb bir ravinin teferrüd ettiğini söyleyen kişilerin -

⁹⁴ Ravinin, seneddeki sika raviler arasında bulunan bir zayıf raviyi hafzederek senedi hep sikalardan meydana gelmiş gibi rivayette bulunmasıdır. Ahmed Naim-Kâmil Miras, a.g.e., I, 171; Aydınlı, a.g.e., s. 152-153.

⁹⁵ Sehâvî de hadis uydurmayı kasdetmeyen sika ravilerin hata etmeleri sonucu, sahâbe veya diğerlerinin sözlerini Hz. Peygamber'e nisbet ederek rivayet ettikleri hadisleri, gerçekte sika ravilerin hadislerinin içine katıldığı halde onların kendi hadisleriymiş gibi rivayet ettikleri hadisleri ve yine sikaların hafızasını, kitabını veya gözlerini kaybetmesi sebebiyle kendilerinin olmadığı halde hataen kendi hadisleriymiş gibi rivayet ettikleri hadisleri tesbiti en zor mevzû hadisler olarak zikretmektedir. es-Sehâvî, a.g.e., I, 290.

⁹⁶ Bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e. I, 15-18, 141-143. el-Leknevî de onun aynı taksimini farklı sonuçlara götüreceği şekilde zikreder. Mesela İbnü'l-Cevzî'nin "hatayı rivayet edenler..." şeklindeki ifadesi "yalanı rivayet edenler..." şeklinde zikredilir. Bkz., el-Leknevî, Abdülhayy b. Muhammed Abdilhalîm, *el-Âsâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa*, thk., Muhammed Saîd b. Besyûnî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1984, s. 10-12.

⁹⁷ İbn Hibbân, a.g.e., I, 94.

⁹⁸ Örnek için bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., II, 101, III, 59, 350, 457. Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'i muhal olan bir şey kendisine telkin edilince onu hemen kabul edenlere örnek bir ravi olarak zikrettiği halde Hâkim en-Neysâbü'rî onun hakkında: "Babasından mevzû hadisler rivayet ederdi" demiştir. İbn Hibbân ise: "rivayetinde çok hata yapardı, bu sebeple terke layık oldu", Yahya b. Maîn ise: "Hiçbir şey değildir" der. Bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e., I, 142-143; İbn Arrâk, a.g.e., I, 78; İbn Hibbân, a.g.e., I, 57-58.

sadece bu vecihten teferrüd ettiğini söylemiş olduklarını ve onların da metnin başka vecihlerden gelen rivayetlerine muttali olamadıklarını göz ardı ederek- sözlerine itimad etmiştir⁹⁹. Meselâ; üç *Sünen*'de tahrir edilmiş olan *tesbih namazı*¹⁰⁰ hakkında mevzû hükmünü verirken böyle davranmıştır. Bazı alimler hadisin bazı tariklerine bakarak zayıf, bazıları hadisin bütün tariklerini cemederek sahih hükmünü verdikleri halde, Irakî, İbn Hacer ve Suyûtî ise hadisin bütün tariklerini bir araya cemettikten sonra bazı tariklerinin hasen olduğunu söylemişlerdir¹⁰¹. Hiç şüphesiz ki, bir hadis bir tarikten –senedeki yalancı bir ravi sebebiyle- mevzû veya –seneddeki zayıf bir ravi sebebiyle- zayıf olduğu halde, başka tariklerden sahih ve hasen olarak rivayet edilmiş olabilir. Hatta çok zayıf olmayan bir tarikten gelen hadis, başka bir hadisle takviye edilerek hasen liğayrihi derecesine yükselbilmektedir.

İbnü'l-Cevzî daha önce dediğimiz gibi cerh ve ta'dil alimlerinin sözlerine itimad etmesine rağmen raviler hakkında varid olan her türlü cerh lafzını onların rivayet ettiği hadislerin mevzû olmasına sebep kılmıştır. Yani o, yalancı ravilerin rivayetleri yanında az veya çok zayıf olan ravilerin, hatta sika ravilerin hatalı rivayetlerini de mevzû kabul etmiştir. Onun bu tutumu, müteahhir alimlerinin çoğunluğu tarafından hoş karşılanmamıştır. Mütakaddim münekkidler tarafından ortaya konan bu lafızlardan kastedilen, öncelikle hangi ravilerin rivayetlerinin tahammül edilebileceğini belirtmek iken, müteahhirün zamanında bu lafızlara bakmak suretiyle rivayet asrından kendilerine ulaşan hadislerin mertebelerini tayin etmektir. Dolayısıyla sadece yukarıda saydığımız lafızlar yanında *rudde hadîsuh*, *leyse bişey*, *zâhibu'l-hadîs* gibi cerh lafızları da ravinin mutlak olarak yalancı olduğuna, dolayısıyla rivayet ettiği hadisin mevzû olduğuna delalet etmez. İbn Hacer bu gibi cerh lafızlarının ravilerin yalancılığına değil, onların zabtındaki yetersizliklere delalet ettiği görüşündedir¹⁰². O, cerh lafızlarını gruplandırırken birinci ve ikinci tabakada yer verdiği¹⁰³ ve mütakaddim münekkidlerin ravilerin yalancılığını belirtmek üzere ifade ettikleri *kezzâb*, *vaddâ'*, *yadau'l-hadis*, *ekzebu'n-nâs* gibi cerh lafızlarından biriyle cerh edilmiş olan ravilerin bulunduğu hadislere İbnü'l-Cevzî'nin verdiği mevzû

⁹⁹ es-Sehâvî, a.g.e., I, 276.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Tatavvu*, 14; Tirmizî, *Vitr*, 19; İbn Mâce, *İkâme*, 189.

¹⁰¹ el-Leknevî, a.g.e., s. 255.

¹⁰² İlk üç asırda bu lafızlar ravilerin zabt yetersizliklerine delalet etmek üzere kullanılmıştır. Yücel, a.g.e., s. 134. İbn Hacer, hadislerin metninde Hz. Peygamber adına kasden yalan söyleyenlerin kezzâb olacağını belirtmiştir. Bkz., Aliyyü'l-Kârî, *Aliyyü'l-Kârî alâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, s. 121.

¹⁰³ Bkz., İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 136.

hükmüne itiraz etmemiştir. Buradan anlaşılıyor ki İbn Hacer'e göre önceki münekkidler, ravilere kasden olmayarak yaptıkları hatalar dolayısıyla yalancı dememişlerdir, dolayısıyla bu tabakalarda yer alan ravilerin rivayetleri İbnü'l-Cevzî'nin görüşünün aksine mevzû değil, zayıf veya çok zayıf grubunda yer alması gerekir. Netice olarak diyebiliriz ki İbnü'l-Cevzî, bu lafızların delâletini tesbitte hata etmiştir.

Mevzû hadisleri belirlemede İbnü'l-Cevzî ile metodoloji farklılığı yaşayan alimlerin kendi aralarında da farklılıklar vardır. Şöyle ki, sika ravilerin kasden değil, hataen veya sehven kendisine bir şey ekledikleri hadise Nevevî¹⁰⁴, İbnu's-Salâh, Suyûtî, Irakî ve Sehâvî *şibhu'l-mevzû*¹⁰⁵, İbn Main ve İbn Ebî Hâtim gibi bazı cerh imamlarının *mevzû*¹⁰⁶ demelerine karşın, İbn Hacer *müdreç* demektedir. İbn Hacer'in anlayışını esas aldığımızda ise böyle bir hadis, sahih, hasen veya zayıf olabilir. İbn Hacer, Hz. Peygamber'in hadislerinde kasden yalan söylemenin dışındaki durumları hadisin mevzû olmasına sebep teşkil etmediği görüşünde olduğu için, Hz. Peygamber'in hadislerinde kizb ile itham olunan ravinin rivayet ettiği hadise, mevzû veya *şibhu'l-mevzû* değil, *metrûk hadis*¹⁰⁷ demektedir. Ona göre ravinin kizb ile ithamı ise, ya Hz. Peygamber'in hadislerinde yalan söylediği tesbit edilmediği halde günlük konuşmalarında yalan söylediğinin bilinmesiyle, ya da usûl kitaplarında mevzû hadisleri tanıma yolları adı altında zikredilen kaidelere muhalif olan bir hadisin yalnız onun tarafından rivayet edilmesiyle bilinir¹⁰⁸.

İşte bu farklılıklardan dolayı olsa gerektir ki, Tayâlisî'nin *Müsned*'i gibi meşhur olmayan müsnedler bir tarafa, mesela Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi meşhur bir eserde mevzû hadis bulunup-bulunmadığı hususunda ihtilaflar olmuştur. Nitekim İbn Teymiyye *Müsned*'de zayıf hadislerin bulunduğu ancak mevzû mevzû hadislerin ise

¹⁰⁴ Nitekim Nevevî: "Kim benim aleyhimde kasden yalan söylese cehennemdeki yerine hazırlansın" hadisinden çıkan hükümleri sıralarken şöyle der: "Yalan, gerek kasten gerekse sehven bir haberi olduğundan farklı aktarmaktır." Bkz., en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, tsz., I, 69.

¹⁰⁵ İbnu's-Salâh, *a.g.e.*, s. 100; es-Sehâvî, *a.g.e.*, I, 290; es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 242.

¹⁰⁶ Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaaası*, trc. Mehmet Görmez-M. Emin Özafşar, Rehber Yay., Ankara, 1990, I, 116.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 91.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 88; Aliyyü'l-Kârî, *Aliyyü'l-Kârî alâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, s. 121; es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 201; Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlaları*, AÜİF Yay., Ankara, 1985, s. 352. Nurettin İtr'in metrûk hadisi "Ancak kendisi tarafından rivayet edildiği ve bilinen kaidelere muhalif olduğu halde kizb ile ithâm olunan ravinin rivayet ettiği hadistir" şeklindeki tanifi İbn Hacer'in tarifine uymamakta ve müteahhirünun değil, müteahhirünun bakış açısını yansıtmaktadır. Bkz., İtr, Nurettin, *Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrût, 1997, s. 299.

bulunmadığı ve mevzû denilen hadislerin asıl Müsned'de değil, el-Katî'nin ziyadelerinde bulunduğu görüşünde iken Irâkî ise, Müsned'de dokuz tane mevzû hadisin bulunduğu görüşündedir. İbn Hacer ise *el-Kavlü'l-Müsedded fi'z-Zebb anî'l-Müsned* adlı eserinde, hem Irakî'nin mevzû dediği hadisleri ve hem de Irâkî zikretmediği halde İbnü'l-Cevzî'nin Müsned'deki hadislerden mevzû olarak hükmettiği birkaç hadisi teker teker ele alıp onlara cevap vererek onda mevzû hadisin bulunmadığını belirtmiştir¹⁰⁹.

Müteahhir bir çok alimin farklı sonuçlara ulaşmaları, mütekaddim muhaddislerin raviler hakkındaki cerhlerini değerlendirme farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, mütekaddim cerh ve ta'dil alimleri bazı ravilerin kuvvet ve za'f derecelerinde ihtilaf etmişlerdir¹¹⁰. Ravileri cerh ve ta'dilde bazıları mutavassıt olduğu halde bazıları müteşeddittirler. İşte müteahhir alimler, ilk dönem münekkidlerinin raviler hakkındaki cerh ve ta'dillerini kabul edip etmemeden dolayı değil, bu farklı görüşlerden birini diğerine tercihte ihtilaf etmişlerdir. Çünkü müteahhir alimler, mütekaddim muhaddislerin ravileri cerh ve ta'dillerini keyfi olarak değil, günlük yaşantılarını takip etmek ve rivayetlerini muaraza yoluyla kontrolleri sonucu verdikleri kanaatindedirler. Bu münekkidlerin aynı zamanda hadis kitapları tasnif ettiklerinin de farkındadırlar. Yani cerh ve ta'dil ile hadis kitaplarının tasnifi hemen hemen aynı kişiler tarafından yürütülmüştür. Yine onların, zayıf bir ravinin tevsikinde ya da sika bir ravinin taz'ifinde görüş birliğinde olmadıklarını da bilmektedirler. Mevzû hadisleri tesbit konusunda usûl kitaplarında verilen bilgiler, mütekaddimün cerh ve ta'dil alimleri tarafından uygulanmıştır. Müteahhir alimlere çok az iş kalmıştır¹¹¹. Nitekim onlar ravileri yeniden cerh veya ta'dil etmekle değil, onlar hakkında kendilerine ulaşan bilgileri yeniden tertib etmek ve hadis musannefâtındaki hadislerin sıhhatini bu bilgilere göre test etmekle uğraşmışlardır. Bundan dolayıdır ki İbnü'l-Cevzî *Kitâbu'l-Mevzûât*'ında mevzû olduğu aşikâr olan hadislerin senedini tetkik ettikten sonra çok az olarak metin tenkidi yapmaktadır¹¹². Nitekim İbnü'l-Cevzî: "Ne zaman Muvatta, Ahmed b. Hanbel'in Müsnedi, Sahîhayn, Sünen-ü Ebî Dâvûd, Sünen-ü Tirmizi vb. gibi hadis kitaplarında bulunmayan bir hadis görürsen, sahih ve hasen hadislerden buna benzer hadis bulursan buna da o hükmü verirsin. Eğer bu

¹⁰⁹ el-Kâsmî, a.g.e., s. 260-261.

¹¹⁰ Yücel, a.g.e., s. 61.

¹¹¹ İbn Arrâk, a.g.e., (Mukaddime) I, s.

¹¹² Kandemir, a.g.e., s. 141.

*hadiste şüphede eder ve onu dinin asıllarına zıt görürsen isnadda yer alan ravilerin hallerini ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn adlı kitabımızdan araştır, hangi yönden cerh edildiklerini öğrenirsin*¹¹³ diyerek, sahih, zayıf ve mevzû hadisleri tesbitte mütekaddim cerh ve ta'dil alimlerinin raviler hakkındaki değerlendirmelerine bağlı kalmak gerektiğini, tekrar metin tenkidi yapmanın gerekmediğini vurgulamıştır. Ancak burada diyebiliriz ki yine de mütekaddim muhaddislerin metodunu en iyi bilen ve buna göre hadisleri tenkitten isabetli olan İbnü'l-Cevzî değil, İbn Hacer'dir. Nitekim Zehebî de onun hadis metinlerine muttali olduğunu ancak onda hadislerin sahih olanlarını olmayanlardan ayırt etme hususunda muhaddislerin zevki ve tenkid şeklinin bulunmadığını belirtir¹¹⁴.

Günümüz Alimlerinin Mevzû Hadisleri Tesbit Metodları

Yirminci yüzyılda, geçmişte ve günümüzde uydurulmuş olan hadislerin tesbit edilmesinden ziyade, özellikle muteber hadis kaynaklarında bulunan bazı hadislerin mevzû olup olmadığı tartışmaları yapılmış ve yapılmaktadır. Şöyle ki Ebû Reyze, mütekaddim ve müteahhir alimlerin çalışmaları sonucu hadislerin uydurma olanlarının olmayanlardan kesin olarak ayrıldığı anlayışını kabul etmemekte ve muteber kaynaklarda mevzû hadislerin bulunduğunu iddia etmektedir¹¹⁵. Reşid Rıza, Ahmed Emîn, es-Seyyid Salih Ebû Bekr, Muhammed el-Gazâlî gibi zatlar geçmişte sahih kabul edilmiş olan bir takım hadislerin mevzû olabileceğine dikkat çekmişlerdir¹¹⁶. Hatta öteden beri muteber kabul edilen bu kitaplara mutlak olarak güvenmenin yanlış olduğu da¹¹⁷ söylenmektedir. Bu kişilerin görüşlerine Sâlim Ali el-Behnesâvî, Nâsirüddîn Albânî, Muhammed Ebû Şehbe ve Mustafa es-Sıbâî¹¹⁸ gibi zatlar yazdıkları eserlerle muhalefet etmişler ve onların mevzû dediklerine sahih demişlerdir. Bu iki grup arasındaki farklılıklar birinci grubun şu iki anlayışından kaynaklandığı kanaatindeyiz:

¹¹³ İbnü'l-Cevzî, a.g.e. I, 141.

¹¹⁴ Bkz., İbnü'l-Cevzî, a.g.e. (Mukaddime) I, 21.

¹¹⁵ Bkz., Mahmud Ebû Reyze, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, trc., Muharrem Tan, Yöneliş Yay., İstanbul, 1988, s. 163-213.

¹¹⁶ Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 127.

¹¹⁷ Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 279.

¹¹⁸ el-Behnesâvî'nin es-Sünnetü'l-Müfterâ Aleyha, Albânî'nin Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevzûa, Muhammed Ebû Şehbe'nin Difâun anî's-Sünne ve Mustafa es-Sıbâî es-Sünnetü ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'i'l-İslâmî adlı eserlerinde muteber hadis kitaplarında mevzû hadisin bulunmadığını belirtirler.

1. Müttekaddim alimler, kendi koydukları hadis usûlünü yeterince uygulamamış veya uygulayamamışlardır. Yani onlar, hadislerin metninin tenkidine¹¹⁹ değil, sened tenkidine önem vermişlerdir¹²⁰. Hatta onlar cerh ve ta'dillerinde mezheb taasubunda bulunmuşlar, bu sebeple bir ravi hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Üstelik onlar, ravi tenkidi yaparken rivayet ettikleri hadisin metnine fazla dikkat etmemişlerdir¹²¹. Dolayısıyla onların ravileri cerh ve ta'dilleri de çok bağlayıcı değildir. Günümüzde bu klasik hadis usûlünü ve bir takım yeni usûlleri¹²² uygulayarak mevzû hadisleri ve dolayısıyla yalancı ravileri, müttekaddim alimlerin cerh ve tadillerine fazla itibar etmeksizin belirlemek mümkündür. Nitekim Reşîd Rızâ, muhalifi olan bir alime şöyle demektedir: *"Eğer, geçmişte yaşamış ulemanın (müttekaddimün) çoğunluğu tarafından sika kabul edilen bir raviyi –bilahare bunun aksini ispatlayacak deliller ortaya çıksa dahi- sika kabul etmeye devam edersek, delille amel etmeyip, taklide saptığımız ve Kur'ânî hidayete muhalefete bulunmamızdan dolayı, kendi kendimizi cerhetmiş oluruz.... Rivayet metinlerinin, hakîkate, vakıya, dinin yakînî veya tercih edilen usûl ve fer'iyyatına muhalefet ve muvafakat etmesi noktasında ele alınıp incelenmesi, hadis ehlinin işi olmayıp, onlar arasından bunu yapan ve buna eğilenler pek nadir çıkmıştır. İmam Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi hadisçiler de bu hususla ilgilenmiş olmalarına rağmen ona gereken önemi vermemişlerdir. Bu durumu, kitaplarında zikredilen sahîh rivayetler arasında yer alan ve İbn Hacer tarafından işaret edilen çelişkiler ve zahir itibariyle vakıya uygun mu, ters mi olduğu bilinmeyen hadis rivayetleri daha güzel açıklamaktadır...."*¹²³ O, cerh ve ta'dil

¹¹⁹ Metin tenkidi olarak tanımlanan işlemi, iki kavramla ifade edenler de bulunmaktadır. Onlar, hadisin tek tek rivayetlerinin veya aynı konudaki farklı hadis rivayetlerine dayanılarak yeniden inşa edilen ortak metinlerin gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan tetkiklere "metin tenkidi", bir hadisin çeşitli rivayetlerine dayanılarak mümkün olan en sağlıklı metnin ortaya konmasına da "metin tetkiki" demektedirler. Bkz., Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 170-171. Metin tenkidi hakkında geniş bilgi için bkz., Polat, Selahattin, "Hadiste Metin Tenkidi I", *EÜİF Dergisi*, Kayseri, 1989, Sayı 6, s. 113-130, "Hadiste Metin Tenkidi II", *EÜİF Dergisi*, Kayseri, 1990, Sayı 7, s. 85-116; "Hadiste Metin Tenkidi III", *EÜİF Dergisi*, Kayseri, 1992, Sayı 8, s. 77-106; Bayraktar, İbrahim, "Metin Tenkidi ve Müşkil Hadisler", *AÜİF Dergisi*, Erzurum, 1995, Sayı 12, s. 168-263; Coşkun, Selçuk, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif Yay., Ankara, 2003, s. 159-164.

¹²⁰ Bu görüşü bazı müsteşrikler ileri sürmüşler ve bazı müslümanlar da bunu desteklemiştir. Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 248.

¹²¹ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî*, 1969, s. 217-218.

¹²² Nitekim Tâhâ Hüseyin, hadislerin tenkid ederken muhaddislerin usûlüne tarihçilerin tenkid metodunu eklemenin bir zararı olmadığını söyler. Bkz., el-A'zâmî, Muhammed Mustafa, *Menhecû'n-Nakd İnde'l-Muhaddisîn*, Riyâd, 1982, s. 90.

¹²³ Mahmud Ebû Reyze, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, trc., Muharrem Tan, Yöneliş Yay., İstanbul, 1988, s. 395.

alimlerinin faaliyetleri hakkında ise şöyle demektedir: “*Cerh ve Ta’dil ulemasının kaygıları, hadis ravilerinin hıfz ve zabt yönünden incelenmesi, mümkün olduğunca şâz rivayetlerin kabul edilmemesiyle sınırlı kalmış, metinde vuku bulan ihtilaflardan dolayı pek ender olarak hadisin muzdaribliğine hükmedilmiştir. Rivayet edilen hadis metinlerinin, hakikate, vakıya, dinin kat’î veya tercih edilmiş usûl ve furûuna muhalefet ya da muvafakat etmesi gibi hususlarda kendini gösteren metin tenkidi, cerh ve ta’dil ulemasının işi olarak kabul edilmemiş, bu konuda araştırma yapanlar hayli az olmuştur. Halbuki senedi sırf sika ravilerden oluşan nice hadisler vardır ki, hastalıklı ve çürük oldukları sübut bulmuştur*¹²⁴.”

2. Yalan, herhangi bir şeyi kasıtlı bir şekilde ya da hatayla olduğundan farklı bir biçimde haber vermektir. Dolayısıyla ravilerin hadislerde yapmış oldukları hatalar, onların mevzû olmasına sebep olur. Nitekim Ebû Reyeye, Rasûlüllah’a kasden yalan isnad etme hakkındaki mütevatir hadiste yer alan “*müteammiden/kasden, bile bile*” lafzının Rasûlüllah aleyhinde kasıtsız yalan söyleyenleri ve başkalarından hatayla veya vehimle ya da yanlış anlamayla farklı hadis nakleden ravileri kurtarmak için hadisçiler tarafından idrâc diye bilinen yolla hadise sokuşturulduğunu ifade etmektedir¹²⁵. Bu düşüncesiyle Ebû Reyeye, muteber hadis kitaplarında bulunan bazı hadislerdeki idrâc ile, yalancıların herhangi bir maksatla hadise yaptığı idrâcî aynı grupta sayma ve böylece muteber hadis kitaplarında mevzû hadis bulunduğunu söyleyebilme imkânına kavuşmuş olmaktadır. Halbuki bu ikisi arasında çok büyük farklar vardır. En azından ikinci tür idrâc ile meydana getirilmiş mevzû hadisler, mütekaddimûn döneminde tasnif edilmiş cerh ve ta’dil kitaplarında yer almaktadır.

Değerlendirme

Kanaatimizce bu tartışmaların temelinde genel olarak, *günümüz hadis usûlünün ne olduğuna bakış ve mütekaddim muhaddislerin yukarıda anlattığımız faaliyetlerini yeterli görüp görmeme anlayış farklılığından* kaynaklanmaktadır. Aslında birbiriyle iç içe olan bu iki hususu, günümüzde Hadis usûlünün ne olduğuna bakış şekilleri altında inceleyelim:

Birinci bakış tarzı: Yaşanan şartların gereği olarak önceden belirlenen kurallar uygulanmış, yeni gelişmelere göre yeni önlemler alınmış ve neticede olgunlaşan bir yöntem, alimler tarafından kullanılmak suretiyle hadisler seçilmiş ve

¹²⁴ Mahmud Ebû Reyeye, a.g.e., s. 398.

¹²⁵ Mahmud Ebû Reyeye, a.g.e., s. 42.

tasnif edilmiştir. Var olan ve fiilen uygulanan kuralların, hadis usûlü adı altında toplanması ise oldukça geç bir döneme rastlamaktadır. Dolayısıyla sonraki dönemlerin usûlcülüğü bir başka ifadeyle *hadis usûlü, metnin sıhhatini tesbit işleminin sürekliliği değil, geçmişte uygulanmış olan usûlün tasviridir*¹²⁶. Bu anlayışa göre mütekaddimün döneminde hadislerin sahih olanları rivayet edilmiş ve bunlardan hareketle dinin kuralları ortaya konmuş ve uygulanmıştır. Dolayısıyla sonraki dönem muhaddislerinin, hadisleri tekrar inceleyerek onlara sahih, zayıf veya mevzû diye hüküm verme gibi bir yetkileri söz konusu değildir. Çünkü mütekaddim muhaddisler bu ıstılahları daha iyi biliyorlardı ve hadisleri buna göre seçip kitaplarını tasnif etmişlerdir. Nitekim bazı alimler, bazı hadislere mevzû diyenlere, o hadislerin hadis kitaplarında bulunduğunu söyleyerek itiraz etmişlerdir¹²⁷.

İkinci bakış tarzı: Birinci görüş tutarlı olmasına rağmen yine de müteahhir dönem alimlerinin uygulamalarına bakarak Ramehumûzî'den günümüze kadar süre gele zaman içerisinde yazılan hadis usûlünü şöyle anlamak daha isabetli gözükmektedir. Hadis usûlü; mütekaddimün döneminde gelişerek kemâle ulaşan ve uygulanan usûlün, tarihsel tasviri yani o dönemde yapılan faaliyetleri ve musannefatı anlama çabası olmakla birlikte, tedvin edildiği tarihten sonrasını hadis rivayeti yönünden etkileyen¹²⁸ ve aynı zamanda hadis külliyyâtı içerisinde yer alan hadislerin sıhhat ve za'f yönünden tekrar test edilmesine imkân sağlayan bir usûldür. Yani günümüz hadis usûlü, iki yönlüdür, *hem geçmiş ve hem de geleceği kapsar, ona yön verir*. Her usulcü geçmişi kendi perspektifinden değerlendirdiği için, mesela hadis ıstılahları vb. bazı konuları bir diğerinden farklı tanımlayıp anlatmıştır¹²⁹.

Üçüncü bakış tarzı: Günümüzde mevcut olan hadis usûlü, *eksikliklerine rağmen sadece mütekaddimün döneminde meydana getirilmiş olan hadis kitaplarındaki hadisleri test etmeye imkân veren bir usûldür*. Bu anlayış, mütekaddim muhaddislerin hadisleri cem, tedvin ve sahihlerini zayıf ve mevzû¹³⁰ olanlardan ayırarak tasnif etmelerini gözardı ederek hiçbir faaliyette bulunmadıklarını söylemek

¹²⁶ Ünal, Yavuz, "Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine", HTD, İstanbul, 2003, Sayı 2, s. 27.

¹²⁷ es-Sehâvî, a.g.e., I, 274.

¹²⁸ Ancak A'zamî'nin de belirttiği gibi hicrî IV. asrın ortalarından itibaren hadis usûlünün uygulandığında hadisler kitaplarda tasnif edildiği için gevşeklik gösterilmiştir. Bkz., el-A'zamî, *Menhecû'n-Nakd*, (mukaddime) s. 4.

¹²⁹ Usûl kitaplarında mevzû, şâz, muzdarib, muallel hadisin tanımı hususunda farklılıklar buradan kaynaklanmaktadır.

¹³⁰ Bu dönemde zayıf ve mevzû hadisler, cerh ve ta'dil ile tabakat ve tarih kitaplarında tahrir edilmiştir.

anlamına geldiği gibi, usûl kitaplarında meselâ; mevzû hadisleri tanıma konusunda anlatılan bilgileri, onların bu konudaki faaliyetlerini görmezlikten gelerek, onların sahih olduğuna inandıkları hadislerle uygulamak için konulmuş bilgiler olarak görmek anlamına gelir. Dolayısıyla bu görüşteki bir kimse, mütekaddim alimlerin bu kaideleri uygulayarak yalancı ravileri tesbit ettiklerini ve onlardan rivayette bulunmadıklarını¹³¹ bilmezlikten gelerek, hatta cerh ve ta'dil kitaplarına dahi bakmayarak, muteber kitaplarda tahrir edilmiş olan hadislerle, mevzû hadisi tanıma kuralarından bir veya bir kaçını uygulayarak mevzû diyebilir. Böylece o, hadislerle ve dolayısıyla fıkıh, hadis, tefsir, akaid gibi ilimlere karşı olan güveni sarsmaya çalışan müsteşriklerin¹³² farkında olarak veya olmayarak metoduyla paralel hareket etmiş olabilir.

Hadis usûlünün ne olduğuna dair farklı görüşlerden olsa gerekir ki, bizzat usûlcüler bile mevzû hadisi farklı şekillerde tanımlamışlardır. Mesela; ilk hadis usûlü kitaplarının bir kısmında onun hiçbir tanımı yapılmamış¹³³, bazılarında ise ya “*zayif hadislerin en kötüsüdür*”¹³⁴, ya da “*uydurma hadistir*”¹³⁵ denilmekle yetinilmiştir. Daha sonraki hadis usûlü kitaplarının bir kısmında ise yine ilk hadis usûlü kitaplarındaki gibi¹³⁶, bir kısmında ise “*Ravinin, kendisinde yalan söylemekle ta'n edildiği hadistir*”¹³⁷ şeklinde tarif edilmiştir. Son dönem usûl kitaplarında ise farklı tanımlara rastlamaktayız. el-Cezâirî: “*İster kasden isterse hataen olsun Hz. Peygamber'e yalan olarak nisbet edilen hadistir*”¹³⁸ diye tanımlarken, el-Kâsimî: “*Yalan, uydurma demektir. Yani ravinin, Nebevî hadiste, Onun söylemediği şeyi, ondan rivayet edip kasıtlı olarak yalan söylemesidir*”¹³⁹ şeklinde, İtr ise: “*Hz. Peygamber'le hiçbir ilgisi olmadığı halde O'na yalan olarak nisbet edilen hadistir*”¹⁴⁰ şeklinde ve Muhammed Accâc ise: “*Hz. Peygamber'in söylemediği, işlemediği ve takrir etmediği bir şeyin Ona*

¹³¹ Taşındığı özelliklerden dolayı kendilerinden hadis rivayet edilmeyecekler için bkz., İbn Ebî Hâtim, a.g.e., I, 62-90.

¹³² Ebû Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn ev İnâyetü'l-Ümmeti'l-İslâmiyye bi's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y., tsz., s. 210-211.

¹³³ Bkz., el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Kitâbu'l-Kifâye fî İlmî'r-Rivâye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1988, s. 429-430; en-Neysâbü'rî, el-Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Kitâbu Ma'rîfeti Ulûmi'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medîne, 1977, s. 61-62.

¹³⁴ İbnü's-Salâh, a.g.e., s. 98.

¹³⁵ İbn Dakîki'l-İyd, a.g.e., s. 231.

¹³⁶ Bkz., es-Suyûtî, a.g.e., I, 231; es-Sehâvî, a.g.e., I, 273-274; el-Emîr es-San'ânî, *Tavdîhu'l-Efkâr li Meânî Tenkîhi'l-Enzâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, II, 53.

¹³⁷ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 89; Ayyü'l-Kârî, a.g.e., s. 123.

¹³⁸ el-Cezâirî, a.g.e., s. 252.

¹³⁹ el-Kâsimî, a.g.e., s. 155.

¹⁴⁰ İtr, a.g.e., s. 301.

uydurma ve yalan olarak nisbet edildiği hadistir"¹⁴¹ şeklinde tanımlamaktadır. Bazı usûl kitaplarında ise: "Hadis-i Nebî olmak üzere rivayet olunup ravisi kizb ile ta'n olunan hadistir"¹⁴² şeklinde tanımlanmıştır.

Hadis usûlünün ne olduğuna dair en tutarlı olan bakış tarzı ikincisi gözükmemektedir. Bu anlayışa göre hareket edildiğinde, müteahhir alimlerin güvenilir hadis kaynaklarındaki hadisleri sıhhat yönünden değerlendirme imkânları vardır. Şöyle ki onlar, bu kaynaklarda yer alan hadislerle, ravileri hakkında cerh ve tadil kitaplarına bakmak suretiyle sahih, hasen, zayıf veya mevzû hükmü verilebilirler. Ayrıca raviler sika olsa bile, hadis metinlerinde mütekaddim muhaddislerin farkına varamadıkları hata ve vehimleri olabilir ve bunları da tesbit edebilirler. Ancak hadis senedi kusursuz olduğu ve metni ise şâz ve muallel olmadığı halde, onu bazı kaidelere aykırı görmek suretiyle ona mevzû deme imkânı olmasa gerekir. İşte ihtilaflar da bunun benimsenip-benimsenmemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim müteahhir münekkidler, hadisleri tenkid hususunda üç gruba ayrılırlar:

1- Sened tenkidine önem verip, senedi muttasıl ve ravileri sika bulunduğu¹⁴³ hadislerle metinlerine bakmadan sahih diyenler,

2- Metin tenkidine önem verip, hadisin senedine yönelik tenkidler olsa bile görüşüne uyanlara sahih, uymayanlara zayıf hatta mevzû diyenler,

3- Hem sened ve hem de metin tenkidine önem verenler. Hadis bu kişilerin görüşlerinin zıddına olunca ravilere vehm ve hata nisbet etmedikleri gibi, onları vehm, hata ve unutmadan masum da görmezler¹⁴⁴. Bu grup en mutedil olanlardır.

İşte bu metod farklılığı sebebiyle bazı münekkidlerin sahih dediği hadise, bazıları zayıf ve bazıları ise mevzû diyebilmektedir. Ancak bu farklı gruplardan, aynı grup içerisinde yer alan münekkidlerin tartışmaları ise farklı bir boyuttadır. Yani aynı gruptaki bazı alimler, bir hadisin zayıf olduğunu söylemekle o hadisin sika ravilerinden birine vehm veya hata nisbet etmeyi uygun görmüş, diğerleri ise aynı hadisin sahih olduğunu söyleyerek bu nisbeti uygun görmemiştir. Mesela; Dârekutnî'nin Sahîh-i Buhârî'deki bazı hadisleri, ravilerin vehm ve hataları dolayısıyla

¹⁴¹ Muhammed Accâc el-Hatîb, *Usûlü'l-Hadis*, s. 415.

¹⁴² İzmirli İsmâil Hakkı, *a.g.e.*, s. 127; Dâvûd el-Kârsî, *Dâvûd el-Kârsî alâ Metni Usûli'l-Hadis li'l-Birgivi*, İstanbul, 1312/1894, s. 28.

¹⁴³ Mütekaddim münekkidler tarafından raviler hakkında verilen "sika" hükmü, onların genel durumu itibarıyla değildir. Bu ifade onların rivayetlerinin hiç birinde hata yapmamış olduğu anlamına gelmez, yani sika ravilerin hatalı rivayette bulunmuş olmaları da mümkündür.

¹⁴⁴ el-Cezâirî, *a.g.e.*, s. 74-86; Ahmed Naim-Kâmil Miras, *a.g.e.*, I, 275-277.

tenkidine,¹⁴⁵ İbn Hacer katılmayıp aksine onların sahih olduklarını isbat ederken, Sahîh-i Buhârî şarihlerinden Keşmîrî ise, Buhârî ravilerinin vehm ve hata ettiklerini şerhinde yeri geldikçe göstermiştir¹⁴⁶. Ebû Ali el-Ğassânî ise Sahîhayn'daki hadislerde ravi vehmlerini göstermek amacıyla "*Kitâbu't-Tenbîh ale'l-Evhâmi'l-Vâkıa fi's-Sahîhayn min Kibeli'r-Ruvât*" adlı eserini telif etmiştir¹⁴⁷. Ancak bu münekkidler arasındaki tartışmalar bu hadislerin sahih mi? yoksa zayıf mı? olduğu konusundadır, yoksa mevzû olup-olmadıkları konusunda değildir. Üstelik vehm ile rivayet edildiği söylenen bu hadislerden bazıları, akla vd. aykırı gözükmektedir. Demek ki bu alimlerin hepsine göre, hadisin bir aslı vardır, ancak ravilerden biri onu hata ile rivayet etmiştir, bu ise her ne kadar hadisin manasında akılla çelişecek kadar bozukluğa yol açsa bile, hadisin mevzû olmasını gerektirmez. Yani sika ravilerin hatalı rivayetleri mevzû değil, zayıf olur. Eğer sika ravilerin hata ve vehm ile rivayet ettikleri hadislerle mevzû denilecek olsa bu durum onlar hakkında mütekaddim münekkidlerin verdiği "*sika*" hükmünün *kezzâb* şeklinde değişmesine yol açacağından en azından onların rivayet ettikleri diğer hadislerin de mevzû olmasını gerektirir ki sonuçta da hadis diye bir şey kalmaz.

Hadis usûlü'ne bağlı kalarak muteber hadis kitaplarındaki hadislerle mevzû hükmünü -mümkün olsa bile- vermek yanlıştır. Çünkü böyle bir tavır;

1- Mütekaddimünun yukarıda bahsettiğimiz faaliyetlerini gözardı etmek ve onlardan tamamen soyutlanmış bir şekilde hareket etmek demektir. Halbuki müteahhirünun tenkid metodu, mütekaddimünun faaliyetlerine dayalıdır. Yani müteahhirünun tenkid metodu, mütekaddimünun tenkidinin bir sonucudur. Şöyle ki, bu gün mütekaddim muhaddislerin kendilerine özel usûllerle tenkidleri sonucu eserlerinde tahrir etmiş oldukları bazı hadisleri tenkid etmek isteyen müteahhir bir alim; önce isnadda yer alan ravilerin cerh ve tadil yönünden durumlarını tesbit için onlar hakkında mütekaddimün tarafından söylenenleri tesbitle başlar, sonra isnadın muttasıl olup olmadığını da onların telif etmiş oldukları târihu'r-ruvât vb. kitaplar sayesinde tesbit eder, daha sonra kısmen yine onlardan faydalanarak hadisin şüzûz ve illetten uzak olup olmadığını araştırır¹⁴⁸.

¹⁴⁵ el-Cezâirî, a.g.e., s. 96.

¹⁴⁶ Örnek için bkz., el-Keşmîrî, Muhammed Enver, *Fezû'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Kâhire, 1938, I, 167, 336; II, 381; III, 440; IV, 376, 378. Şârihler arasındaki bu çeşit tartışmalar için bkz., Yıldırım, Enbiya, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, Rağbet Yay., İstanbul, 2001.

¹⁴⁷ Bu eser Muhammed Sâdık Aydın el-Hâmidî'nin tahkikiyle birlikte Riyâd'da basılmıştır.

¹⁴⁸ el-A'zamî, *Menhecû'n-Nakd*, s. 3, 6.

2- Mütakaddimûnun sika olduğunu söyledikleri ravileri cerh etmek olur. Şüphesiz ki, aynı zamanda hadis kitapları te'lif etmiş olan -Kütüb-ü Tis'a musannıfları gibi- mütakaddim cerh ve ta'dil alimleri, ravileri cerh ve ta'dilde yeterince dikkatli olmuşlar ve ravilerin cerh ve ta'dilini dikkate alarak kitaplarını tasnif etmişlerdir. Rivayet asrının sonuna kadar her asırda mütakaddimûn alimleri, hadis tarihi ve cerh ve ta'dil hakkında bilgi verirken belirttiğimiz çalışmaları yapmışlardır. Hiç şüphesiz ki onlar bu faaliyetleri, sahih hadisleri zayıf ve özellikle mevzû olan hadislerden ayıklamak ve korumak için yapmışlardır. Bu faaliyetlerde bulunurken ortaya koymuş oldukları -ki bunlar hadis usûlünün temelini oluşturur- ve daha sonraları tedvin edilen kurallara göre hareket etmişlerdir¹⁴⁹. Nitekim onlar, ravilerin sika olup-olmadıklarını, onların adalet ve zabt sıfatlarına yönelik olan on kusuru taşıyıp taşımadıklarına bakarak belirtmişlerdir. Mesela; onlar bir ravinin "yalancı" olduğunu, bugün usûl kitaplarında "*Mevzû Hadisleri Tanıma Yolları*" adı altında zikredilen kaideleri uygulayarak tesbit etmişlerdir. Yani onlar, ya ravinin halinden -kendi ikrarı veya görmediği kimseden rivayet etmesi gibi ikrarı yerine geçen karinelerin bulunması- veya metnin halinden -ya lafzında ya da manasında basitlik ve maskaralık gibi bozuklukların olması, ya Kur'ân'a, ya mütevatir Sünnet'e, ya kat'î icmâ'ya, ya sarîh akla, ya tarihî gerçeklere uzlaştırılmaz bir şekilde aykırı olması veya herkesin bilmesi gereken bir olayın sadece bir kişiden rivayet edilmesi vb. karinelerin bulunması-¹⁵⁰ ravinin yalancı olduğunu tesbit ederek, özellikle duafâ kitaplarında belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlar ravileri tenkid etmekle, "*metin tenkidi*" de yapmış bulunmaktaydılar. Nitekim Şube b. el-Haccâc'a: "*Bir kimsenin kezzâb olduğunu nasıl bilirsin?*" diye sorulduğunda O'nun: "*O kimse Hz. Peygamber (s.a.v.)'in: "Kabağî kesmeden yemeyiniz" dediğini rivayet ettiğinde onun kezzâb olduğunu bilirim*"¹⁵¹ diye cevap vermesi bunu göstermektedir. Yani Şu'be, hadisin metnindeki bu mana bozukluğunu, ravinin yalancı olduğunun delili saymıştır¹⁵². Bu bize mütakaddim muhaddislerin hadis metinlerini de tenkid süzgecinden geçirdiklerini, dolayısıyla da bazı müsteşrikler ve müslüman müelliflerin, muhaddislerin metin tenkidi yapmadıkları ve sened tenkidine gösterdikleri önemi, metin tenkidine göstermedikleri şeklindeki

¹⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, (Mukaddime) I, 89; Muhammed Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 281.

¹⁵⁰ es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 232; el-Kâsımî, *a.g.e.*, s. 156-157; İtr, *a.g.e.*, s. 310-316; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisârı Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru't-Turâs, Kahire, 1979, s. 78; İtr, *a.g.e.*, s. 310-316; Muhammed Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 239-249.

¹⁵¹ İbn Dakîkî'l-İyd, *a.g.e.*, s. 232; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, (Mukaddime) I, 63.

¹⁵² es-Sehâvî, *a.g.e.*, I, 295.

iddialarının¹⁵³ yersiz ve yanlış olduğunu göstermektedir. Müttekaddimûn münekkidlerin, zihnî bir durum olan bu tenkidleri değil, genellikle tenkid faaliyetlerinin sonucu olan raviler hakkındaki cerh ve tadil hükümleri zamanımıza ulaşmıştır. Bu husus iyice kavranmadığından dolayı olsa gerek, onların metin tenkidi yapmadıkları iddia edilmiştir.

Günümüzde ravilerin adalet ve zabt sahibi olup-olmadıklarını, müttekaddimûnun onlar hakkında söylediklerine bakarak ve onların sözlerini cerh ve ta'dil kaidelerine göre değerlendirerek bilebiliriz. Buna göre onların sika olarak belirttikleri ravilerin, isnadında yer aldığı hadislerin mevzû olduğunu söylemek, müttekaddim alimlerin ta'dil ettikleri ravileri cerh etmek olur. Bunun kabulü durumunda, bu ravilerin isnadında yer aldığı diğer hadislerin de mevzû kabul edilmesi gerekecektir. Tarihî süreçteki faaliyetleri göz önünde tutmadan usûl kaidelerini yanlış uyguladığımızda bir çok hadisin mevzû olduğunu söylemeye mecbur kalabiliriz. Bunun farkında olan bazı alimler; *"Hadis imamlarına göre sahih olduğu sabit olan hadislere, bazılarının yönelttiği tenkidler zarar vermez. Çünkü daha önceki alimler sahih hadislerde görülen bu tür işkâlleri ve çözümlerini muhtelifü'l-hadis ilminde ele almışlardır"*¹⁵⁴ diyerek tenbihte bulunmuşlardır. Müttekaddimûn münekkidleri, raviler dönemine daha yakın oldukları için, ricâl tenkidinde asıl olan onların sözleridir. Önceki münekkidlerin üstünlüğünü ve onların cerh ve ta'dillerine itimadın gerekliliğini Sehâvî: *"İlk münekkidlerin tenkidleri"*¹⁵⁵, *sonrakilere oranla daha isabetli ve eleştiriden uzaktır"* diyerek ifade eder¹⁵⁶. İbn Hacer ise önceki münekkidlerin tenkidçilikteki üstünlüğüne şu sözleriyle işaret etmiştir: *"...Durum böyle olunca ve Şeyhayn da onun hadisi ile ihticâc edince, öncekilerin gerçek hallerinden habersiz bir müteahhir tenkidçinin İsrâil b. Yunus'u tazîf edip rivayet ettiği hadisleri reddetmesi, güzel bir davranış değildir"*¹⁵⁷. Buradan anlaşılıyor ki onlara göre, müteahhir münekkidlere rivayet döneminde tasnif edilmiş olan hadis kitaplarında tahrir olunmuş hadislerin *senedlerini tenkid* hususunda düşen görev, hadisin metnine bakarak ravileri yeniden cerh ve ta'dil etmek değil, müttekaddim münekkidlerin,

¹⁵³ Müsteşriklerin iddiaları ve tenkid ettikleri hadisler için bkz., Muhammed Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 251-258; el-A'zamî, *Menhecû'n-Nakd*, s. 127-140.

¹⁵⁴ İtr, *a.g.e.*, s. 317.

¹⁵⁵ Hadis istilâhında tenkid: "Sahih hadisleri zayıflardan ayırmak ve ravilerin sika olup olmadığı hususunda hüküm vermek" manasına gelir. Bkz., el-A'zamî, *Menhecû'n-Nakd*, s. 5; Aydınlı, *a.g.e.*, s. 125.

¹⁵⁶ Bkz., Aşıkutlu, *a.g.e.*, s. 59.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, s. 551.

ravileri cerh ve ta'dildeki farklı hükümleri arasında tercih yapmak veya derecelendirmek ve senedin muttasıl olup olmadığını tesbit etmektir. *Metin tenkidi* hususunda ise, mütekaddim muhaddislerin farkına varamadıkları veya farkına vardıkları halde çeşitli maksatlarla tahrir etmiş oldukları hadislerdeki şüzûz, illet gibi kusurların bulunup bulunmadığını, yine onların çeşitli türlerde tasnif etmiş oldukları kitaplarındaki hadislerden faydalanarak tesbit edip hadis hakkında sahih veya zayıf hükmünü vermektir. Yoksa hadis tenkidinde müfrit sayılan ikinci grubun yaptığı gibi hadisin metnine bakarak, hadise zayıf ve mevzû demek ve böylece mütekaddimûnun sika gördüğü ravilerin, zayıf veya kezzâb olduklarını söylemek değildir.

Hadis usûlü kitaplarında anlatılan bir çok kaide ve bilgilerin, mütekaddim alimlerin uyguladıkları ve ilk usûl kitabının tedvininden itibaren karşılaşılabilecek yeni durumlar karşısında nasıl hareket edileceğini bildiren kaideler olduğunu da gözden uzak tutmamak gerekir. Mesela; mevzû hadisi tanıma yolları adı altında zikredilen kaideleri¹⁵⁸, mütekaddim muhaddislerin yalancı raviyi tesbit amacıyla ortaya koyup uyguladıkları¹⁵⁹ ve müteahhir alimlerin her birinin yaşadığı asırda ilk defa uydurularak ortaya konan mevzû hadisleri tesbit etmede de kullanılacak kaideler olarak da anlaşılabilir. Aynı zamanda mütekaddimûnun, cerh ve ta'dil, tabakât ve rical tarihi kitaplarında ravilerini cerhederek mevzû olduğuna hükmettikleri hadislerdeki isabetlerini test etme amacıyla da kullanılır.

Ancak bu kaideler, sahih hadisleri tahrir etmek gayesiyle tasnif edilen, özellikle de muteber ve meşhur hadis kitaplarındaki hadislerin metinlerini -bu kitapların musannıflarının, herhangi bir aslı olmayan veya aslı olsa bile¹⁶⁰ senedinde herhangi bir yalancı ravi bulunan mevzû hadisleri tahrir etmeyecek kadar büyük münekkid muhaddisler olduğunu gözardı ederek- bu kaidelere arz etmek suretiyle mevzû olduklarına hükmetmek için olmasa gerektir. Mütekaddim muhaddisler, kitaplarında tahrir ettikleri hadisleri, bir çok tariklerle tahammul ederek ezberlemişler, böylece bir asıllarının var olduğuna inandıkları bir başka ifadeyle Kur'ân, mütevatir sünnet, tarihî gerçekler vb. aykırı olmadıklarını engin dinî bilgileriyle tesbit ederek ravilerinin adil olduklarını da tesbit ettikleri için bir veya birkaç tarikle eserlerinde tahrir etmişlerdir. Bu gün onların tahrir ettikleri hadislerin sahih mi? yoksa zayıf veya

¹⁵⁸ Bkz., Muhammed Accâc el-Hatîb, *el-Muhtasaru'l-Vecîz*, s. 269-273; Ebû Zehv, *a.g.e.*, s. 482-486.

¹⁵⁹ Nitekim usûl kitaplarında bu konu vb. bir çok konu anlatılırken hep geçmişten örnekler verilir.

¹⁶⁰ Bir hadisin, bir çok tarikle rivayet edilmesi onun bir aslının olduğuna işaret eder. Ancak böyle bir hadis, bazı tariklerden sahih olarak, bazı tariklerden zayıf olarak ve bazı tariklerden de senedinde yalancı bir ravi bulunması sebebiyle mevzû olarak rivayet edilmiş olabilir.

mevzû mu? olduğuna hükmedecek kişinin, en azından onların bilgisine yakın derecede Kur'ân ve Hadis ilimleri sahasında bilgisinin olması gerekir.

Şunu belirtelim ki, mütekaddimûnun sika dedikleri ravilerin, rivayet ettikleri hadislerde onların farkına varamadıkları vehm ve hataları olabilir, bundan dolayı da meselâ; tarihi gerçeklere uzlaştırılmaz bir şekilde aykırı olabilir. İşte böyle hadislere mevzû demek yerine, İbn Hacer'in benimsediği gibi zayıf demek daha doğru olur. Çünkü muteber hadis kitaplarının musannıfları, en azından tahrir ettikleri hadislerin bir aslının var olduğunu bilen büyük müctehid muhaddislerdir. Şöyle ki onlar, her asırda muteber sayılan eserlerinde tahrir ettikleri hadisleri, yüzlere varan tariklerle tahammul etmiş olmalarına rağmen en sahih olan bir veya birkaç tarikleriyle rivayet etmişler ve şâzz ve muallel gördükleri tariklerle varid olan rivayetlerinin bir kısmını da telif ettikleri İlel türü eserlerinde zikretmişlerdir. Mesela; Müslim'in bir hadisin hatalı, vehimli, şâzz ve mütâbi'si olmayan rivayetlerini belirttiği "*Kitâbu't-Temyîz*" adlı eseri vardır. Buhârî'nin yüzünü sahih olmak üzere altıyüzbin hadis bildiği halde muallak ve mükerrer olanlarla birlikte 9082 hadisi tahrir etmiş olması da bunu göstermektedir.

Müteahhir muhaddislerin mevzû hadislerin nasıl tanınacağına dair ifadelerini de ale'l-ıtlak söylenmiş sözler olarak anlamamak gerekir. Mütekaddim alimlerin sözleri, zaman zaman bağlamından koparılarak veya kastedilen şey iyice belirlenmeden, bir konu hakkında gerçekte delil olamayacağı halde delil olarak kullanılabilir. Nitekim İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Kayyim'in, "*Mevzû hadisler nasıl tanınır?, Mevzû hadisler senedlerine bakmadan tanınabilir mi?*" şeklindeki sorulara karşı verdikleri cevaplar¹⁶¹ iyice irdelenince, onların, mütekaddim muhaddislerle itimad ettikleri, bir taraftan onların takip ettikleri yolu ve bir taraftan da kendi zamanlarında halk dilinde dolaşan, muteber kaynaklarda bulunmayan hadisler karşısında takip edilmesi gereken metodu belirtmeyi gaye edindikleri görülür. Nitekim İbnü'l-Cevzî: "*Bir hadisi akla veya nakle aykırı görürsen veya müsnedler ve diğer meşhur kitaplarda bulamazsan, bil ki o mevzûdur*" der. Onun bu sözünü, bilgi seviyesinin azlık ve çokluğuna bakmaksızın herkesin mütekaddim muhaddislerin büyük emek ve özveri sonucu meydana getirdikleri muteber hadis kitaplarındaki hadislere, keyfi bir şekilde uygulaması için söylemiş değillerdir. Ancak ne var ki bazıları bu sözleri, geçmişte hiçbir şey yapılmadığı ve herkesin bu kuralları muteber kitaplardaki hadislere tatbik edebileceği anlamına yorumlamışlardır. Burada

¹⁶¹ Bkz., es-Suyûfî, a.g.e., I, 234; es-Sehâvî a.g.e., I, 294-295; İbnü'l-Cevzî, a.g.e., (Mukaddime) I, 60, 63; el-A'zamî, *Menhecû'n-Nakd*, s. 88-89.

unutulmaması gereken husus, mütekaddim muhaddislerin bu kaideleri uygulamış olmalarıdır. Bunun sonuçlarından biri olarak onlar yalancı ravileri de tesbit etmişlerdir. Bundan elbetteki usûlün, onlardaki hadislere tekrar uygulanamayacağı anlamı çıkmaz. Ancak bu kısaca Kur'ân, hadis vb. ilimleri çok iyi bilen müctehidler için mümkündür diyebiliriz. O halde biz, bir hadisin mevzû olup olmadığını tesbitte şöyle bir yol izleyebiliriz:

1- Hadisin, mevzûât ve halk dilinde dolaşan sözlerle ilgili kitaplarda bulunup bulunmadığı araştırılır. Onlarda bulunuyorsa, hakkında verilen hükmü alırız. Burada dikkat edilecek husus, araştırdığımız hadis senedli ise, senedi sebebiyle zayıf ve mevzû olabilir, ancak metni bir başka isnadla sahih olabilir. Eğer hadisin isnadı yoksa –ki bu durumda genelde halk dilinde dolaşan sözdür- bu tür hadisler hakkında yazılan kitaplarda verilen hüküm genellikle metin hakkındadır¹⁶².

2- Muteber hadis kitaplarında bulunup bulunmadığı araştırılır. Eğer bulunuyorsa, İbn Hacer gibi şârihlerin verdikleri sahih, hasen ve zayıf gibi hükümleri alırız. Eğer hadisin aynısı değil, fakat benzeri bulunuyorsa, benzeri hakkında verilen sahih veya zayıf hükmünü ona da veririz.

3- Her iki grup kitapta da bulunmadığında ise yeterli ilmî seviyeye sahip isek mevzû hadisleri tanıma yolları vb. usûl kaidelerini uygulayarak hadis hakkında hüküm veririz.

Muteber hadis kitaplarında bulunan bazı hadislerin mevzû olup olmadığı veya onlarda mevzû hadis bulunup bulunmadığı hususunda ise, hadis usûlünün ne olduğuna bakış çerçevesinde üç türlü görüş ve davranış sergilenmiştir.

1- Hadis usûlü, geçmişte uygulanan usûlün tasviri olduğu için bu kitaplardaki hadisler hakkında musannıflarının verdikleri hükümlere uymak. Bu tutuma göre, bu kitaplarda mevzû hadis yoktur denilir.

2- Hadis usûlü, geçmişin tasviri olduğu kadar geçmişi anlamaya, değerlendirmeye yani onları test etmeye imkân sağlayan ve geleceğe de yön veren bir usûldür. Ancak bunu söylerken geçmişin faaliyetlerini yok saymak mümkün değildir. Muteber hadis kaynaklarında bulunan hadislere gelişigüzel mevzû hükmünü verme imkânı yoktur. Şöyle ki mütekaddim muhaddisler, muazzam tefsir, hadis ve fıkıh bilgileri sayesinde eserlerinde mevzû değil, çoğunlukla sahih, bazen de bazı maksatlarla zayıf hadis tahric etmişlerdir. Buna göre onlarda yer alan hadislerin

¹⁶² Örnek için bkz., Aliyyü'l-Kârî, Nürüddîn Ali b. Muhammed b. Sultan, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbârî'l-Mevzûa*, thk., Muhammed Sabbâğ, Dâru'l-Emâne, Beyrût, 1971, s. 414, 431.

isnadlarında yalancı ravi var ise onlara *mevzû* denilebilir, aksi halde her ne kadar Kur'ân'a, mütevatir sünnet vb. aykırı görünse bile *mevzû* denilemez, çünkü onlara göre mütekaddimûn yanında bu hadisin bir aslı ve bir yorumu vardır. Belki ravi hatalarından veya inkita, tedlis vb.'den dolayı zayıftır denilebilir. Onların sahih dedikleri hadislere zayıf demek mümkünse de rastgele *mevzû* demek mümkün değildir. Nitekim günümüzde, değil bu muteber kitaplardaki hadisler diğer kitaplardaki bazı hadislerin *mevzû* olduğunu söylemek bile büyük bir ilmî kapasite gerektirir. Çünkü bir hadis manası doğru olduğu halde *mevzû* olabileceği gibi, zayıf veya sahih de olabilir. Bunları birbirinden ayırt etmek en azından büyük bir hadis bilgisi gerektirir.

3- Hadis usûlü, hadisleri yeniden değerlendirmeye, test etmeye imkân sağlayan bir usûl için, *mevzû* hadisleri tanıma yolları kaidelerini uygulayarak bazı hadislere *mevzû* demektir. Bu görüş sahiplerine göre, mütekaddim muhaddisler yeterince metin tenkidi yapmamışlardır.

İşte hadis usûlünün ne olduğuna dair üç farklı bakış açısının sebep olduğu üç türlü davranış şekli hicrî V. asırdan günümüze kadar uzayan süre içerisinde görülmüştür ki, kanaatimize göre doğrusu ikinci davranış şeklidir.

Muteber hadis kitaplarında tahrir olunan bazı hadislerin *mevzû* olduğuna bu kaideleri uygulayarak hüküm verenler ve onlara, kendi metodlarına göre cevap verenler, bilgi birikimlerine ve anlayışlarına göre hareket etmektedirler. Şöyle ki, bir kişi bir hadise Kur'ân'a aykırı olması sebebiyle *mevzû* derken, bir başkası yaptığı gayet tutarlı tevillerle Kur'ân'a aykırı olmadığını isbat eder ve böylece hadisin *mevzû* olmayıp sahih olduğunu belirtir¹⁶³. Bu husustaki uygulamalar, *mevzû* hadisleri tesbitte takip edilen metod aynı olsa bile, bilgi seviyesi ve anlayış farklılığı sebebiyle yine de aynı sonuca varılamayacağını göstermektedir.

SONUÇ

Mütekaddimûn dönemi dediğimiz rivayet asrı ile daha sonraki müteahhirûn döneminde *mevzû* hadisleri tesbit hususunda nitelik yönünden farklılık vardır. Bunun yanı sıra Cevzekânî ile başlayan ve İbnü'l-Cevzî ile devam eden müteahhirûn döneminde *mevzû* hadisleri tesbit çalışmaları, mütekaddim münekkidler zayıf ravileri –ki bunun içinde yalancı raviler de yer almaktadır- belirtmek üzere yazdıkları duafâ kitapları, ricâl tarihi ve tabakât eserlerine yani ricâl edebiyatına dayalıdır. Yani

¹⁶³ Örnek için bkz., İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis, Dâru'l-Cil, Beyrût, 1972, s. 87-102.*

Cevzekânî ve İbnü'l-Cevzî çoğunlukla, mütekaddim muhaddislerin, yalancılıkları dolayısıyla cerh etmiş oldukları ravilerin rivayetlerini, kısmen de meşhûr olmayan bazı hadis kitaplarındaki -ki bunlar o dönemde konulan kaidelere uygun olmayarak kendilerinde hadis tahric edilmiş olan kitaplardır- rivayetleri cem ederek eserlerini oluşturmuşlardır. İbnü'l-Cevzî bunlara ek olarak muteber hadis kitaplarındaki bazı hadisleri de mevzû olarak göstermiştir. Özellikle İbn Hacer, Suyûtî ve İbn Arrâk gibi münekkid muhaddisler, İbnü'l-Cevzî'yi bu tutumundan dolayı tenkid etmiş ve onun mevzû saydığı bu hadislerin sahih, hasen ve en fazla bazılarının zayıf hadisler olacağını belirtmişlerdir. Onlar arasındaki bu farklılık ve tartışmalar, mütekaddim münekkidlerin bir ravi hakkında zikrettikleri farklı cerh lafızları arasında tercih veya bir ravi hakkında aynı cerh ifadelerinde bulunmuş olsalar bile, o lafzın ravinin yalancı olup olmadığına delaleti hususundaki farklı bakış açısından kaynaklanmıştır. Bu tartışmalarda hiç şüphesiz ki tercih ettiğimiz görüş İbn Hacer'in görüş ve açıklamalarıdır.

Yirminci yüzyılda mevzû hadisleri tesbit çalışmaları ve anlayışı, İbnü'l-Cevzî'nin tesbit ve anlayışından oldukça farklıdır. Günümüzde bazı müslüman alimler, mütekaddimün döneminde de mevzû hadis içermesi gibi bazı sebeplerden dolayı kendisinden rivayette bulunulmamış hadis kitapları ve cerh ve ta'dil kitaplarındaki hadislerin değil, muteber hadis kitaplarında tahric edilmiş olan bir kısım hadislerin mevzû olduğunu isbata çalışmışlardır. Onlar bunu yaparken aslında geçmişin ortaya koyup uyguladıkları¹⁶⁴ kaideleri esas almışlardır. Bu kaideler de yeterli olmayınca, mevcut usûlün yetersiz olduğunu dolayısıyla modern tenkid usûlü olan "*Tarihî Tenkid Usûlü*"nün uygulanması gerektiğini söylemiş ve onu uygulamışlardır. Onlar bu tutumlarıyla, hadis usûlünü yeni ortaya koyulmuş bir usûl gibi kabul etmişler yani mütekaddim muhaddislerin bu usûlü ortaya koyan ve uygulayan münekkidler olmadığını söylemek istemişlerdir. Dolayısıyla da hadislerin mevzû olduğunu isbat ederlerken raviler hakkında varid olan cerh ve ta'dile pek önem vermemişler ve bu tutumlarının bir gereği olarak yani tenakuza düşmemek için mütekaddim muhaddislerin metin tenkidi yapmadıklarını söylemişlerdir.

Bu alimlerin görüş ve tutumları, bilerek veya bilmeyerek Muhammed Accâc'ın da dediği gibi hadise dayalı ilimler olan tefsir, fıkıh, akaid gibi ilimlerin yok edilmesine sebep olacak bir tutumdur. Bunlara karşın bir çok alim de, mütekaddim

¹⁶⁴ Muhammed Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, s. 219.

muhaddislerin, hadislerin sahihini zayıf ve mevzûlardan ayırt etmek için nazarî ve pratik her türlü faaliyette bulduklarını iddia ederek muteber hadis kitaplarının değerini savunmuşlardır. Bu amaçla İbn Hacer gibi muhaddisler, bu kitapların özelliklerini de dikkate alarak, bunlardaki hadislerin sahih veya hasen veya ravi hatalarından dolayı bazılarının mevzû değil, zayıf olabileceğini belirtmişlerdir.

Kısaca diyebiliriz ki, son dönemde mevzû hadisleri tesbit çerçevesindeki tartışma ve farklılıkların odak noktasını, mütekaddim münekkidlerin özellikle sahih hadisleri mevzû hadislerden ayırt etmek hususundaki faaliyetlerini yeterli görüp görmeme düşüncesi bulunmaktadır. Kanaatimize göre mütekaddim muhaddislerin faaliyetlerini göz ardı ederek yapılacak her türlü hadis tenkidi yanlış olacak ve doğru bir sonuca ulaşmak mümkün olmayacaktır

KUR'AN'I ANLAMADA ODAK KAVRAMLARIN BİLİNMESİNİN ÖNEMİ ÜZERİNE ANALİTİK BİR DEĞERLENDİRME

Okt. Dr. Hasan YILMAZ*

ÖZET

Bu makale, Kur'an'ı anlamada odak kavramların bilinmesinin önemi üzerine analitik bir değerlendirmeyi kapsamaktadır. Araştırmanın temel hedefi modern dönem Kur'an tefsirinde kavramların önemini vurgulamaktır. Zira Kur'an, ilahi mesaj ve dünya görüşünü kelimelerle anlatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Anlam, Anlama, Odak kavram, Anahtar kelime.

ABSTRACT

An Analitic Evaluation On The Importance of Knowing Focus Concepts in Understanding Qur'an

This article contains an analitic evaluation on the importance of knowing focus concepts in understanding Qur'an. The basic purpose of investigation is to emphasize importance of concepts in the Qur'an interpretation modern age. Because the Qur'an tells divine message and world-view with words.

Key Words : Interpretation, Meaning, Understanding, Focus concept, Key word.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı (e-posta: hasyil70@atauni.edu.tr).

Giriş

Bilindiği üzere herhangi bir metni anlama ve yorumlamada odak kavramların bilinmesi çok önemli bir husustur. Kutsal metin ve dini nassların anlamlandırılması sürecinde ise kavramların anlaşılması diğer metinlere göre daha büyük bir önem arz etmektedir. Zira kutsal metinlerin gönderildiği insanlara vermek istediği mesaj, varlık ve evrene bakışı kavram kalıpları içerisinde takdim edilmektedir. Başka bir ifadeyle, dildeki sonsuz mu'cize olan ilahi mesaj tüm muhataplarına kavram örgüsü içinde sunulmaktadır.

Kavramlar objektif dış dünyaya ait nesnelere zihindeki tasavvurları¹ olup, içerikleri çok çeşitli ve zengin anlam katmanlarına sahip birer mana kozasını çağrıştırmaktadır. Bu sebeple Kur'ân'ın kainat tasavvurunu doğru bir biçimde anlayabilmek için ilgili mana kozaları ve Kur'ânî siyakta kazandıkları anlam alanlarını sahil olarak belirlemek gerekmektedir.

Ayrıca bu hususta ifade edilmesi gereken çok önemli bir nokta şudur: Kur'ân'da kullanılan kelime ve kavram hazinesi geçtikleri ayetlerde temel sözlük anlamlarından farklı olarak çeşitli yan anlamlara da delalet etmektedir. Bazı kelimeler, Kur'ân'ın düşünce sistemi içerisinde esas sözlük anlamlarından daha kuvvetli izafi manalar ve yepyeni içerikler kazanmaktadır².

Dolayısıyla bu kavramları sadece Arap dili ve gramer kaidelerine dayanarak anlamlandırmak isabetli bir yöntem olmayacaktır. İdeal bir anlamada ilgili kelimelerin Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde kazandığı anlam alanlarını göz önünde bulundurmanın tefsir metodolojisi açısından bir gereklilik olduğu kanaatini taşımaktayız.

Kur'ân metnini anlamlandırma etkinliğinde bulunacak olan müfessir, Kur'ân'ın odak kavram ve anahtar kelimelerinin değişik bağlamlarda çeşitli mana içerikleri kazandığını çok iyi bilmelidir. Aksi takdirde yorumcu, çeşitli siyakta farklı anlamlara delalet eden Kur'ân kelimelerine, zengin mana içeriklerine dikkat etmeden her geçtiği ayette aynı veya benzer anlamları yüklemesi suretiyle isabetsiz bir tutum sergilemiş

¹ Klasik mantık disiplini açısından kavramın tanımı ve kavramlar-arasındaki çeşitli ilişkiler sistemiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, A.Ü.İ.F.Yay., 5.bsk., Ankara-1986, s. 14-21; krş. a.mlf., "Kavram", *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde, M.E.B.Yay., İstanbul-1995, s. 118-124.

² Bkz. Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul-tsz., s. 5-11 (Çevirenin Önsözü), 18-25, 26-32; krş. a.mlf., *God and Man in the Koran-Semantics of the Koranic Weltanschauung*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies Press., Tokyo-1964, s. 15-17, 18-20.

olacaktır. Bu sebeple söz konusu hatayı veya yanlışlığı yapmamak için yorum etkinliğinde sağih anlamlandırma kriterlerine dayanılması bir zorunluluktur.

Ayrıca bu noktada bütününüyle öznel anlamaları azaltabilecek nitelikte geleneksel yorum külliyatı ve metotlarıyla birlikte çeşitli yeni yorum yöntemlerine hala ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü yorum faaliyeti kesintisiz devam edecek olan bir süreçtir. Dolayısıyla yeni yöntem arayışları çok büyük bir önem arz etmektedir.

I. Kur'an'ı Anlamada Metodoloji Sorunu

Yeni yorum arayışları, İslam tefsir külliyatına daha bir zenginlik katacak ve dinamizm getirecektir. Kur'an'a ve tefsir ilmine uygulanan klasik anlama metodolojilerinin geliştirilerek zenginleştirilmesi; eksik ya da yetersiz olarak görülen yönlerinin tespit edilerek giderilmesi; böylece Kur'an metninin sağih bir biçimde anlaşılmasının geređi³ gayet açıktır.

Bu çerçevede sonuçta Kur'an yorumunda objektif alan genişleyecek bununla birlikte isabetli olmayan sübjektif yorum alanı ise daralacaktır. Böylece Kur'an tefsirinde nesnel alana öznel alandan daha fazla yer verilecektir. Tarihsel süreçte Kur'an yorumu alanında geliştirilerek uygulanan geleneksel tefsir yöntemlerinin günümüzde yeterli bir düzeyde bulunduğunu ifade etmek isabetli bir yaklaşım tarzı olmayacaktır.

Söz konusu eksiklik veya yetersizliğin kanaatimize göre çok önemli bir sebebi metodoloji arayışlarının İslam dünyasında gündeme geç gelmesi ve bu alanda yapılan araştırmaların hem nitelik hem de nicelik olarak ideal bir seviyeye henüz ulaşamamış olmasıdır. Bu konuda seviyenin ve kalitenin artması Kur'an'ın doğru bir biçimde anlaşılmasına çok önemli bir açılım sağlayacaktır.

Binaenaleyh bu noktada gerçekleştirilen metodoloji arayışları çoğaldıkça nitelik ve kalite de gelecektir. İşaret etmeye çalıştığımız söz konusu yeni yaklaşımlar birtakım metodoloji sorunlarını da beraberinde getirecektir. Kur'an'ın yorumlanmasında bir yöntem arayışının ifadesi olan bu ve benzeri çabaların sorunlarını da yine yöntem eksikliğine veya yetersizliğine indirgemek mümkündür. İslam te'vil geleneğinde günümüze kadar ortaya konulan uygulamaların bünyesinde birtakım yetersizlik ve yöntem hatalarının bulunabileceğini kabul etmekteyiz.

³ Koç, Turan, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Y.Y.Ü.İ.F., Van-2001, s. 19-20; Kırcı, Celal, "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", *Kur'an Mesajı*, 1998/9, s. 34-35.

Ancak her şeye rağmen bu yetersizliklerin giderilmesi ve Kur'ân üzerine yapılan incelemelerde benimsenmesi gereken yöntemlerin belirlenmesi ilgili metodoloji arayışlarının katkısıyla mümkün olacaktır. Zira bu alanda yapılan veya yapılacak olan nitelikli araştırmalar Kur'ân yorum mirasına çok önemli birer katkı olarak değerlendirilmelidir.

Bütün bunlarla birlikte önemine dikkat çekmeye çalıştığımız Kur'ân'ı anlamlandırma ve yorumlama etkinliği sorunu günümüzde hala birçok arayışı⁴ gerekli kılmaktadır. Bunlardan her birini nitelik, mahiyet ve nicelik açısından inceleyerek çözüm üretmedikçe bir bütünlük içinde Kur'ân'ı anlamak oldukça zor görünmektedir.

Bunun için söz konusu sorunların öncelikle belirlenerek çözüm öneri ve tekliflerinin ortaya konulmasında çok büyük bir yarar bulunmaktadır. Kur'ân metninin sahih bir biçimde yorumlanabilmesine imkan vermek için yeni yöntemlerden de istifade edilmesi⁵ yorum sürecine bir zenginlik katacaktır.

II. Kur'ân Kavramlarını Açıklama Yöntemi

Bu bağlamda Kur'ân kavramlarını anlamlandırmak isteyen müfessir, ilgili lafızların anlam katman ve delalet yönlerini göz önünde bulundurmalıdır. Kur'ân lafızlarında var olan mana akışının önünü kapatmamalı; bunları sınırlayarak daraltmamalı; bilakis ilgili lafzın delalet alanını elverdiği oranda geniş tutmalı; nihayet lafzın delalet etmesinin muhtemel olduğu manaları en son sınırına kadar götürmelidir.

Kur'ân'ın Arap dili gibi çok zengin beşeri ve tarihsel bir dil ile nazil olduğu evrensel gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu hususta ayrıca Kur'ân dili Arapça'nın sentaktik, lengüistik, semantik alan ve delalet keyfiyetlerine, açıklama

⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Paçacı, Mehmet, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", *İslami Araştırmalar*, 1995, 8/2, s. 85-87; Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşr., İstanbul-1993, s. 294-295; Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine-Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şule Yay., 2.bsk., İstanbul-1993, s. 50-52, 56, 84; a.mlf., *Tefsir Usulü-Yöntem, Ana Konular, İlkeler, Teklifler*, Şule Yay., İstanbul-1998, s. 11-13, 123-129; Özsoy, Ömer, *Sünnetullah-Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ankara-1994, s. 15, 27-32; Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an Nedir?-İnsanın Anlam Arayışı*, Şule Yay., 2.bsk., İstanbul-1999, s. 11-17, 23-28; a.mlf., *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul-1994, s. 27-57, 156-171; Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V.Yay., Ankara-1997, s. 137 vd..

⁵ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhumu'n-Nass-Dirase fi 'Ulumi'l-Kur'an*, Kahire-1990, s. 27 vd., 271; krş. a.mlf., *İlahi Hitabın Tabiatı-Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. M. Emin Maşalı, Kitabiyyat, Ankara-2002, s. 21, 47 vd., 291.

etkinliğinde çok dikkat edilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede Arap dilindeki çok-anlamlılık boyutları da gözden uzak tutulmamalıdır⁶.

Bütün bu hususlar Kur'ân metnini açıklama ve yorumlama etkinliğinde dikkate alınması gereken ilkelere. Öneme vurguda bulunmaya çalıştığımız bu noktada Kur'ân'ı anlamak için İslam düşünce geleneğinde geliştirilerek uygulanan beyani yönelişleri, dil ilimlerini ve yorum mirasını çok iyi bir biçimde kavramak gerekmektedir. Öneme işaret etmeye çalıştığımız bu ilimler içselleştirilerek özümsemeli, pratik bir değer ve kullanım alanına dönüştürülerek daha iyi bir seviyeye kavuşturulmalıdır.

Bu veriler, Kur'ân kavramlarının değişmeyen ve değişken çeşitli anlamlara delalet etme yönlerini belirlemede, kelimelerin seçiklik ve açıklık⁷ keyfiyetlerini tespit etmede vazgeçilemeyecek bir ilimler bütünü olarak addedilebilir. Yeni durum ve yaklaşımlarla ayetler arasında derin münasebet bağlantılarını kurarken her zaman şu temel te'vil metodolojisi ilkesine riayet edilmelidir: Kur'ânî lafzın Arapça olarak delalet yönünün elverişli bulunduğu temel anlam alanı çerçevesinin dışına çıkmamak; kesin bir karine bulunmadan apaçık esas manadan uzaklaşmamak; nihayet zorlama ve aşırı yorumlara⁸ bir tefsir etkinliğinde yer vermemek...

⁶ Daha geniş bilgi için bkz. el-Gazali, Ebu Hamid, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut-tsz., I, 99, 290; ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. 'Abdillah, *el-Burhan fi 'Ulumi'l-Kur'an*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Ma'rife, 2.bsk., Beyrut-tsz., II, 154, 169-170; İbn 'Aşur, Muhammed et-Tahir, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir (Mukaddimetu't-Tahrir ve't-Tenvir)*, ed-Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus-1984, I, 34, 95-97; Kılıç, Sadık, "En İdeal Tefsir En Gerçekçi Tefsirdir", *İslam'da Sembolik Dil* içinde, İnsan Yay., İstanbul-1995, s. 27-48; a.mlf., "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Y.Y.Ü.İ.F., Van-2001, s. 95-105; Eroğlu, Ali, *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*, Ekev Yay., Erzurum-2002, s. 123-136; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Kur'an'ı Yorumlamada Dilin Gücü: Dil, Edebiyat ve Edatlar Bağlamında Bazı Ayetlerin Hermenötik Analizi", *Ekev Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, 2001/2, s. 7-31; İnam, Ahmed, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil ve Tefsir", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Y.Y.Ü.İ.F., Van-2001, s. 81-92; İşler, Emrullah, "Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu", *İslamiyat*, 1998, 1/3, s. 105-115; a.mlf., "Fitne Katilden Beter mi?—Fitne Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu", *İslamiyat*, 1999, 2/2, s. 137-153; a.mlf., "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Y.Y.Ü.İ.F., Van-2001, s. 385-397; *Kur'an-ı Kerim Tefsiri İstişari Toplantı Notları*, 11-12 Haziran 1994, D.İ.B.Yay., Ankara-1995, s. 7 vd.; Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması-Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yay., İstanbul-2002, s. 118-127, 150-160; Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara-1998, s. 49-50, 68-80.

⁷ Günümüzde yoğun olarak yaşanan kavram kargaşasına düşmemek için ilgili kavramın seçikliği ile açıklığının, her zaman herkeste aynı olan yönü ile hem fertlere hem zamana göre değişen yönünün bilinmesi ve maksudun, muhataplara iletilmesi açısından çok önemli bir husustur. Binaenaleyh bir kavramda değişmeyen onun seçikliği, değişen ise açıklığıdır. Bkz. Öner, "Kavram", s. 118-119.

⁸ Bkz. İbn 'Aşur, I, 44-45.

Ayrıca Kur'ânî lafızların nazil olduğu dönemdeki kullanım biçimi ve temel mana alanının dışına çıkılmamasına çok büyük bir özen gösterilmelidir. Bu konuda lafızların esas sözlük mana ve içeriklerinin yorum sürecinde göz önünde bulundurulmasının bir gereklilik olduğu açıktır. Kur'ân kavramlarının genel mana çerçevesini zorlayacak olan böyle bir açıklama ve yorumlama tekniği; Kur'ân-ötesi değil, Kur'ân-dışı veya daha açık bir deyişle, Kur'ân'dan başka bir şey olacaktır. O halde Kur'ân kelimelerinin manaya delalet imkanlarını, çok-anlamlılık⁹ yönlerini ve lafızlara yüklenecek delaletleri uygun olan en son mana sınırına kadar taşımak gerekmektedir.

Bunlar yapılırken Kur'ân lafızlarının etimolojik, semantik alanı ve manaya delalet çerçevesi çok iyi bir şekilde tespit edilmelidir. Tefsir etkinliği çeşitli anlamlandırma yönelişlerinin uygun olan delalet çerçevesi dışına çıkamayacakları¹⁰ ve yorum bakımından lafzın elverişli olduğu alanı taşımayacakları daha nesnel bir alan olmalıdır.

Bir metnin en uygun bir biçimde anlamlandırılmasında odak konumunda bulunan temel anlamlı birim, kelime ve kavram hazinesidir. En uygun ve objektif anlamlandırma alanı ise lafızların onayladığı alandır. Bunun ötesi ise bir aşırılık ve zorlamadır. Aşırı ve zorlama bir te'vildir. Daha açık bir deyişle, ilgili lafza yepyeni bir delalet imkanı ve mana içeriğini yüklemektir. Lafızların onaylamadığı ve imkan vermediği bir kavramsal alan, sahih anlam alanı olmayacaktır.

Anlamlandırma ve yorumlama etkinliği ne kadar nesnel kıstaslara dayanıyor ise söz konusu anlam o oranda sahih olup, lafzın temel sözlük anlam dünyası ile örtüşen bir anlam demektir. Bir diğer ifadeyle, gerçek anlamları bünyesinde barındıran, mantuk ve mefhumunda taşıyan yegane metinsel araç ise lafızlardır.

⁹ Dilbilim ve Anlambilimi açısından çok-anlamlılık olgusu hakkında bkz. Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, A.Ü.D.T.C.F.Yay., Ankara-1971, s. 76 vd.; Kur'an kavramlarındaki çok-anlamlılık/el-Vucuh boyutlarına dair geniş bilgi için bkz. ez-Zerkeşi, I, 102-103; İşler, "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", s. 385-397; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, T.D.V.Yay., 5.bsk., Ankara-1985, s. 184-186; Çetin, Osman, "Kur'an'da Vucuh ve Nezair", *Diyanet Dergisi*, 1989, XXVI/3, s. 97-106; Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İ.F.A.V.Yay., İstanbul-1991, s. 201 vd.; Eroğlu, *Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine*, Ekev Yay., Erzurum-2002, s. 264-268; Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da 'Kavm' Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötügen Neşr., İstanbul-2002, s. 145-146, 150-153, 164-167.

¹⁰ İbn 'Aşur, I, 95-97; el-Huli, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı Yay., İstanbul-1995, s. 84-90; *Kur'an-ı Kerim Tefsiri İstisari Toplantı Notları*, s. 76-77, 96, 154-156.

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız söz konusu izafiliği önlemek veya en az bir düzeye indirgemek için Kur'ân kavramlarının mana içeriklerinde fikir birliğine varmak ve ortak bir dil ile dini terminoloji geliştirmek düşüncemize göre bir gerekliliktir¹¹. Aksi takdirde, kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak kavram kargaşası ve buna bağlı olarak düşünce herc-ü merci, lafızların anlam açıklığında fikir birliği oluşturuluncaya kadar devam edecektir.

Bunun için anahtar kelimeler ve odak kavramlara üzerinde fikir birliğine varılan anlamları yüklemenin bir zorunluluk olduğunu ifade etmek mümkündür. Nihai tahlilde, bu kavramların mana içerikleri üzerindeki konsensüs için Kur'ân'ı anlamlandırmak isteyen bilim adamları ve yorumcuları arasında temeli kavram analizine dayalı çok güçlü bir diyaloga hala ihtiyaç bulunmaktadır¹².

III. Kur'ân'ı Anlamada Odak Kavramların Önemi

Bilindiği üzere bir dil manzumesinin kavramları, dünya görüşü ve düşünce sistemleri açısından çok önemli olup, cümlenin en küçük anlamlı iletişim unsurlarıdır. Çünkü bunlar insanlar arasında genel olarak iletişimi simgeleyen bir dil dizgesinin anlamlı en küçük yapı taşları olup, bütün bir dünya görüşünün en özlü bir şekilde anlatım biçimidir.

Bu anahtar kelimeler ve odak kavramlar iç dünyaların dışa vurulduğu inanç, duygu ve beklentilerin diğer insanlarla paylaşılmasında en önemli anlaşma vasıtalarıdır. Bundan dolayı ilgili semboller, insanoğlunun bireysel ve sübjektif varlık alanından objektif varlık alanına, yani iç dünyadan dış dünyaya geçerek kendisini diğer insanlara ifade etmesini sağlayan en temel iletişim araçlarıdır.

Kelimeler, öznel düşüncelerin sembollere dönüşerek, nesnel dünyaya yansıtıldığı anlamlı göstergelerdir. Bu anlamda kelimelerin reel dış dünyayı algılamada belirleyici ve yardımcı en temel unsurlar olduğunu belirtmek mümkündür.

Anlama, anlatma ve anlaşmanın odak noktasında kelimeler yer almaktadır. Anlamın temelinde daha önce değindiğimiz üzere lafızlar bulunmaktadır. Çünkü lafızlar makalenin ilgili yerinde daha önce atıfta bulunduğumuz üzere, çeşitli anlamların elde edilerek istinbat edildiği en temel cümle birimidir. Bir başka ifadeyle

¹¹ Daha geniş bilgi için bkz. Yılmaz, Hasan, *Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E., Erzurum-2003, s. 109-126.

¹² Kırca, "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", s. 38-42, 54-60.

kelimeler, aynı zamanda düşündüklerimizi, inandıklarımızı ve istediklerimizi diğer insanlarla paylaşmanın en başta gelen esas öğeleridir¹³.

Binaenaleyh kendi kavram dünyasını, kavramlarla düşünebilme yeteneğini inşa edememiş kültür ve medeniyetler kalıcı olamazlar. Bunun için öncelikle dil manzumesinin kavram dünyasını ortaya çıkarma ve ortak terminoloji geliştirmenin bir gereklilik olduğunu ifade etmek mümkündür.

Ancak en az inşa edilip oluşturulmaları kadar kelimelerin hakiki delalet alanlarıyla doğru olarak kullanılmaları da çok önemli bir gerçektir. Asırlar öncesinde inşa edilmiş kavramların mana açıklıklarının doldurulabilmeleri ise, inşa edildikleri her türlü siyakın çok iyi bilinmesine bağlı¹⁴ bir realite olduğunu burada vurgulamak mümkündür.

Kur'ân metninin doğru bir biçimde anlaşılabilmesi için Kur'ân dili Arapça'nın tenzil-öncesi dönemdeki genel durumunu ve bir dil manzumesini bağımsız olarak düşünemeyeceğimiz sosyo-kültürel dinamik bünyeyi¹⁵ çeşitli yönleriyle analiz etme gereği ısrarla tekrar edilmeye değer bir noktadır.

Kur'ân metni bazı kavramların tabii semantik değişim ve anlamsal evrimlerine çok olumlu katkılarda bulunarak kelimelere yukarıda vurgulamaya çalıştığımız üzere yepyeni izafi anlamlar kazandırmaktadır¹⁶.

Kur'ân kelimelerinin anlamlarını tespit ederken içerisinde yer aldığı kavramsal ilişkiler¹⁷ sistemini; yakın ve karşıt anlamlılarını; metin-içi ve metin-dışı çeşitli anlam karinelerini¹⁸ çok iyi biçimde anlama zorunluluğu bulunmaktadır.

Kur'ân nüzul-dönemi öncesi Arab'ın hiç bilmediği fikirleri anlatmak için yepyeni kavramsal örgüler icat etmedi¹⁹. Kanaatimize göre semantik gelişim süreci kullanılan kavram ağında değil, içerik ve mana alanlarında meydana gelmiştir. Bir

¹³ Condon, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yay., 2.bsk., İstanbul-1998, s. 35, 129-130; Palmer, F.R., *Semantik-Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, Kitabiyat, Ankara-2001, s. 31-43, 75 vd..

¹⁴ Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Ekev Yay., Erzurum-2001, s. 7-8.

¹⁵ Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-Nass*, s. 27 vd.; krş. a.mlf., *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 19-20, 47 vd.

¹⁶ Bkz. Ullmann, Stephen, *Semantics—an Introduction to the Science of Meaning*, Basil Blackwell Press., New York-1964, s. 54-55; Palmer, s. 15, 48; Guiraud, Piérré, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., 3.bsk., İstanbul-1999, s. 42; Aksan, s. 55, 59-60; Vardar, Berke ve diğerleri, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, A.B.C.Kitabevi Yay., 2.bsk., İstanbul-1998, s. 224.

¹⁷ Condon, s. 132-135; es-Sa'ran, Mahmud, *'İlmu'l-Luğa*, Menşuratu Haleb, Dımeşk-1994, s. 263 vd..

¹⁸ Dil-dışı göstergeler ve dil-ötesi siyak (siyaku'l-hal, context of situation) hakkında geniş bilgi için bkz. es-Sa'ran, s. 310-313.

¹⁹ Özsoy, Sünnetullah, s. 26, 33-34.

diğer deyişle kavramsal değişim, lafızların dall veya kullanılan ham madde boyutunda değil, medlul veya delalet alanı yönünde gerçekleşmiştir.

Bundan dolayı tarihin belirli bir kesitinde vahyedilen 'apaçık ve anlaşılır Arapça Kur'ân vahyinin'²⁰ sahih bir biçimde anlaşılabilmesi için genelde tenzil-dönemi öncesine özgü sosyo-kültürel dinamik bünyenin; özelde ise 'Arapça Kur'ân'²¹ vahyinin nüzulüne her yönüyle tanıklık eden ilk muhatapların dünya görüşlerinin; toplumsal göreneklerinin²² çok iyi bilinmesinin önemli bir husus olduğu da aşıkardır.

Araştırma konusuyla alakalı yararlı bulduğumuz bir diğer metodik²³ ilkeyi de şu şekilde belirtmek mümkündür: Kur'ân'ı anlamada Allah, insan, dünya, ölüm, ahiret, iman, takva, rahman, rahmet, Rab, ibadet, dua, sünnetullah, kelimetullah, ed-Din, İslam, tevekkül, tefekkür, adalet, sulh, hilm, tevbe, tevhid, ihsan, ma'ruf, akıl, kalb, zikir, şükür, hamd, el-Kitab, furkan, affetme, kavm, millet, emir, şura, şefaaf, hayr, mal, el-birr, hikmet, sıdk, gayb, ilim, hidayet, felah, cennet, salah, hüküm, amel-i salih, hak, sabır, gaflet, haşyet, cihad, azab, nur, zulmet, ahid, misak, fitrat, yaratma, denge, zaman, inkar, küfür, zulüm, günah, şer, heva, nefis, şirk, nifak, cehennem, batıl, fisk, fitne, fesad, hüsrân, fücur, fahşa, münker, dalalet, cehalet ve benzeri kavramların çok önemli bir yeri olduğunu vurgulamak bir zorunluluktur.

Kur'ân tefsirinde bu odak kavram ve anahtar kelimelerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. İlgili kavramların analiz ve yorumları yapılarak anlam alanları sahih bir biçimde tespit edilmelidir.

IV. Ayetleri Anlamlandırmada Odak Kavramlar

Kur'ân kavramlarını, öncelikle yer aldığı ilgili ayetler çerçevesinde bundan sonra da Kur'ân vahyinin külli manzumesi ve tüm muhataplarına sunmak istediği

²⁰ Daha geniş bilgi için bkz. el-Huli, s. 80-90; İbn 'Aşur, I, 18-20; Cebeci, Lütfullah, "Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru", *Kur'an Sempozyumu*, Zaman Gazetesi Yay., İstanbul-1989, s. 143 vd.; Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya-tsz., s. 28 vd.; Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, s. VIII, 2, 290-295; a.mlf., "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", s. 34-60; Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 143-147; Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara-1996, s. 123 vd.; Çelik, Ahmet, *Kur'an Semantiği Üzerine*, Ekev Yay., Erzurum-2002, s. 3.

²¹ İlgili ayetler için bkz. *Nahl*, 103; *Yusuf*, 1-2; *İbrahim*, 4; *Zuhruf*, 1-3; *Şu'ara*, 195; *Ra'd*, 37; *Zümer*, 28; *Fussilet*, 3, 44; *Şura*, 7; *Ahkaf*, 12; *Taha*, 113; *Sad*, 29; *Duhan*, 58.

²² Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara-1982, s. 47.

²³ Daha geniş bilgi için bkz. Demir, Şehmus-Yılmaz, Hasan, "Kur'ani Konu, Kavram ve Sure Tefsirine Metodik Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, 2003/14, s. 113-124.

dünya görüşü içerisinde anlamlandırmanın bir gereklilik olduğunu belirtmek lazımdır. Çünkü bazen cümlenin tamamlayıcı unsurlarından herhangi biri değerlendirmeye alınmadığı takdirde varılan veya varılacak sonuç, Kur'ân'ın o bölümde vermek istediği fikirlerden az çok farklı ya da karşıtı bir düşünce olabilir. Bu itibarla Kur'ân kavramlarını anlamlandırırken, öncelikle ilgili siyak ve ayet bazında anlatılanları tespit etmek bir zorunluluktur.

Bir ayet grubunun, delalet ettiği mana alanı ve ibare bütünlüğünden kavramların koparılarak tamamen farklı bir gayeye hizmet ettirilmesi isabetli bir yaklaşım tarzı olmayacaktır. Zira bu ve benzeri bütünlük ilkesinden kopuk olan parçacı yaklaşım biçimleri Kur'ân'ın ilgili ayet grubu çerçevesinde hiç kastetmediği çok farklı bir sonuca götürebilir.

Kur'ân kavramlarını anlama etkinliğinde bu noktaya gereken önem verilerek bütün-parça veya parça-bütün münasebeti kurulmalıdır. Bu husus günümüzde geliştirilerek Kur'ân'a ve tefsir ilmine uygulanmaya çalışılan hermenötik/yorumbilimi²⁴ yönteminin ağırlıkla üzerinde durduğu odak konuları arasında yerini almaktadır.

Nitekim kendi doğru, mezhebi gerçek ve ön-anlamalarını Kur'ân'a onaylatmaya çalışanların kavramları çoğunlukla ilgili ayet grubu çerçevesinden kopararak yorumlamaya çalıştıkları bir vakiadır. Bu bağlamda 'şu ayet veya ayetin şu bölümü bizim görüşümüzün doğruluğunu gösterir'; yahut 'şu kelimeden şöyle bir

²⁴ Bu kelime Antik dönemde bildirme, açıklama ve çeviri yapma sanatı olarak anlaşılmıştır. Binaenaleyh bu yeni yöntemi epistemolojik ve metodolojik açıdan incelemek gerekmektedir. Çünkü hermeneutik yöntemi neticede bir yorumlama sanatı olup, bu yöntemin içerisinde Kur'an'a ve tefsir ilmine uygulanabilecek çeşitli yönler bulmak mümkündür. Bu bağlamda ilgili yöntemden tefsir araştırmalarında bir anlama ve yorumlama uğraşısı olarak mümkün olduğu oranda yararlanılabileceği kanaatini taşımaktayız. Fıkıh usulü ve tefsir usulü disiplinlerinin ulaştığı verilerden istifade ederek, modern metotlara kavuşmak mümkündür. İnsanlığın tarihsel yürüyüşü bir bakıma hep bir anlama doğru kaymaktadır. İnsan teki, "Rabbine doğru bir çırpınış ile çırpınmaktadır ve O'nunla mülaki olacaktır" (İnşikak, 6). Kim bilir belki de o, Rabbine mülaki olduğu zaman insanın anlam arayışı bitecektir. Zira, "sırların açıklanacağı gün," (Tarık, 9) dür o gün. İnsanın mutlak varlığa ulaştığı, her şeyin apaçık ve aşikar olduğu o günde artık yorumun yorumlamaya medar bir nesnesi kalmayacak, kim bilir belki de bütün müteşabihler, muhkem anlamlara dönüşecektir. Şu halde yorum "o güne" kadar; "yevm'ut-telak'a" (kavuşma günü) (Gafir, 15) kadar; yani insanın, Tanrı'ya akacağı güne kadar devam edecektir. Bu yöntemin, ilahiyat alanında kullanımıyla alakalı daha geniş bilgi için bkz. Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul-1998, s. 5-7, 10-12, 116-118; Göka, Erol-Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yay., Ankara-1996, s. 11-13, 25-28, 43; Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi*, İnkılap Kitabevi Yay., 2.bsk., İstanbul-1998, s. 104, 116, 189; Gadamer, Hans-George, "Hermeneutik", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, derl.ve çev. Doğan Özlem, Ark Yay., Ankara-1995, s. 11-28; Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 103-114; Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 131-148; İnam, s. 81-92; Demir, s. 117-149, 150-157; Erten, s. 68-80; Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslami Araştırmalar*, IX, 1996/1-4, s. 135-143; Gezgin, s. 92-101.

hüküm istinbat edebiliriz' ve benzeri ifadeleri bütünlükten uzak parçacı yaklaşım biçiminin ürünü düşünceler olarak değerlendirilebilir.

İslam düşünce geleneğinde ihtilaf olgusunun en önemli amillerinden birinin, önemine işaret etmeye çalıştığımız genel ve özel sibat-siyak bütünlüğünü²⁵ yorum faaliyetinde nazarı dikkate alamama hatası olduğu apaçık bir biçimde ortadadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'ân-ı Kerim evrensel ve ilahi hitabını tüm muhataplarına kelimelerle anlatmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın dünya ve insan hakkında görüşünü ortaya çıkarması bakımından vazgeçilemez yapı taşları mesabesinde olan kelimelerine, odak kavramlar²⁶ denilmektedir.

Modern psikolojide kelimelerin sahip olabileceği çağrışım gücü ve psikolojik etkiden söz edilmektedir. Kelimeler kupkuru topraklara düşen yağmur damlaları gibi ruhları etkilemekte ve canlandırmaktadır. Bu anlamda dikkatle seçilmiş kelimelerde öylesine bir ima gücü vardır ki o kelimeleri algılamaya çalışmak bize ilgili eşyanın kendinden daha canlı ve güçlü fikirler ilham etmektedir, yani kavramlar çok karmaşık bir halde girift ve toplumsal-kültürel varlıklardır²⁷.

Daha önce belirtildiği üzere herhangi bir metni anlama ve anlamlandırma etkinliğinde kavramların bilinmesinin çok önemli bir ilkedir. Bu husus, dini nasırlar için diğer beşeri metin ve ürünlere göre daha büyük bir öncelik arz etmektedir.

Kelimelerin dış dünyayı algılamada etkin dilsel araçlardır. Bir başka ifadeyle kelimeler, hissettiklerimizi, inandıklarımızı başkalarıyla paylaşma ve nesnel kılmanın temel öğeleridir. Çünkü kavramlar insanoğlunun en önemli iletişim vasıtalarıdır²⁸.

Kur'ân'ın doğru bir biçimde anlamlandırılmasının, bir bakıma kullandığı odak kavramlar ve anahtar kelimelerinin sahih olarak anlaşılmasına bağlı olduğu²⁹ evrensel gerçeğini burada vurgulamak mümkündür.

²⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 44-52; Ünver, Mustafa, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü-Bütünlük Üzerine*, Sidre Yay., Ankara-1996, s. 73, 110-113, 128 vd.; Soysaldı, H. Mehmet, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yay., Ankara-2001, s. 115-158; Rickman, H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Etüt Yay., 2.bsk., Samsun-2000, s. 15-17, 18, 118.

²⁶ Bkz. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 32-46.

²⁷ Çelik, Muhammed, *Kur'an Kur'an'ı Tanımlıyor*, Şule Yay., İstanbul-1998, s. 14-16.

²⁸ Bkz. Condon, s. 35, 129; Palmer, s. 31-43, 75-110.

²⁹ er-Rağib el-İsfahani, Huseyn b. Muahmed, *Mufredatu Elfazi'l-Kur'an*, neşr. Safvan Adnan Davudi, Daru'l-Kalem, Dimeşk-1992, s. 54-55; Bu hususla ilgili geniş bilgi için bkz. Abduh, Muhammed-Rıza,

Kur'ân'ın anlamlandırılması bağlamında kelimelerin önemiyle ilgili er-Rağıb el-İsfahani (502/1108)'nin şu ifadeleri bize göre çok manidardır: "Kur'ân ilimlerinden öncelikli olarak meşgul olunması ve incelenmesi gereken ilimler, lafzî ilimlerdir. Lafızlarla alakalı ilimler den de ilgili lafızların kök mana ve etimolojilerini tahkik etmektir. Kur'ân kelimelerinin kök manalarını bilmek bir bina inşa etmek isteyen kimse için en başta gelen araçlar olan tuğla ve kerpiç mesabesindedir. Bu lafızlarla ilgili ilim ve kök manaları bilmenin yararı sadece Kur'ân ilimlerine has değil, bütün İslami ilimlere şamildir"³⁰.

Kur'ân'ın anlamlandırılmasında Allah, insan, iman, takva, ibadet, dua, sünnetullah, İslam, adalet, ihsan, ma'ruf, akıl, kalb, el-birr, hikmet, ilim, cennet, amel-i salih, cihad, azab, nur, zulmet, fıtrat, küfür, zulüm, günah, şer, şirk, nifak, cehennem, fık, dalalet ve benzeri kavramların çok önemli bir yeri olduğunu burada vurgulamak bir gerekliliktir.

Binaenaleyh, Kur'ân'ın sahih bir biçimde yorumlanması, anahtar kelimeler ve odak kavramlarının delalet ettiği mana içeriklerini yerli yerinde belirlemekle mümkün olacaktır.

Eğer bir cümlede yer alan kelimelerin hakiki delalet alanları doğru olarak tayin edilemezse, o takdirde ait olduğu ilgili cümleler ve siyakın da sahih bir biçimde anlaşılamayacağı aşikârdır.

Sonuç olarak, herhangi bir metnin de doğru bir biçimde anlaşılamayacağını ve yorumlanamayacağını burada ifade etmek mümkündür. Bu evrensel gerçeğin, dildeki sonsuz mu'cize ve ilahi kelam olan Kur'ân kavramları için de geçerli bir ilke olduğu hususu açıktır.

Muhammed Reşid, *Tefsiru'l-Menar-Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim*, Daru'l-Menar, 4.bsk., Mısır-1954, I, 7-16, 17-31.

³⁰ Bkz. er-Rağıb el-İsfahani, s. 54-55.

FITRATIN MİSÂKI

Arş. Gör. Sinan ÖGE*

ÖZET

İslam düşünce sisteminde yer alan unsurlardan biri olarak mîsâk hadisesi veya onun gerçekleştiği alan olarak bezm-i elest, insanın geçmişi ve ona bağlı olarak bugünü ve yarını ile alakalı yorum ve neticeler içermesi nedeniyle oldukça önemlidir. Konuyla ilgili olarak başlıca iki yorum tarzı ortaya konmuştur. Bunlardan birincisi, olayın, metinlerde bildirildiği şekliyle, hakiki anlamda vuku bulduğunu iddia ederken; ikincisi, söz konusu metinlerdeki ifadelerin, dolayısıyla da hadisenin mecazî bir anlamda olduğunu ileri sürerek değerlendirmelerini bu bağlamda sürdürmüştür. Bu makalede, fitratla ilgili bu iki yorumun analizi yapılarak bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Misak, ahd, bezm-i elest, kâlû belâ, fitrat, ruhlar alemi, A'raf 7/172.

ABSTRACT**The Agreement of Fitrah**

One of the facts in Islamic thought, the event of misak or as an area for it, bezm-i elest is very important because of including interpretations and results interested human's past, today and future. It has been two ways of interpretations about this matter. While the first one claims that the event became in a really form as notified in the texts; the second one put forward that the texts and the event has a metaphorical form. In this article both views were analyzed in context of fitrah and it was tried to find a result.

Keywords: agreement, misak, ahd, bezm-i elest, kalu bela, fitrah/fitrat, the world of spirit, A'raf 7/172.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, e-mail: sinanoge@atauni.edu.tr, sinanoge@hotmail.com

GİRİŞ

Bir varlık olarak insanın, öncesi ve sonrasıyla, yaratılışı hakkında pek çok soru ve sorun ortaya çıkmış ve bu doğrultuda değişik düşünce ve inançlar oluşmuştur. Bu düşünceler, genişleyerek ve derinleşerek günümüze kadar ulaşmış olmasına rağmen, zihni tatmin edici bir noktaya varamamıştır. İnsanın bilgi düzey ve kapasitesinin sınırlı oluşunu göz önüne aldığımızda bu tatminsizliğin zorunlu olarak devam edeceğini kabul etsek bile, iç ve dış dünyasını tanıma dürtüsüyle donatılmış olmasını dikkate aldığımızda, onun bu konuda daha ileri seviyelere ulaşmak için düşünmeye ve araştırmaya devam edeceğini söyleyebiliriz.

İnsanın varlık ve mahiyeti yanında, doğuştan suçsuz olduğunu da ilgilendiren önemli konulardan birisi de “mîsâk” meselesidir. İslâmî geleneğe, özellikle selef dönemi bazı müfessirler ve ehl-i hadîs tarafından, insanoğlunun Allah ile, O’nu Rab olarak kabul ettiğine dair yaptığı sözlü antlaşma olarak algılanan ve halk nezdinde de bu şekilde kabul gören mîsâk, gerçekten de anlaşıldığı gibi cereyan etmiş midir? Eğer böyle ise, nerede, ne zaman ve ne şekilde olmuştur? Böyle bir sözleşmenin bizim için lehte veya aleyhte etkileri ya da sonuçları nelerdir? Yok eğer gerçek manada böyle bir şey olmadıysa, bu konuyla ilgili Kur’ân ve hadislerde yer alan malumatı nasıl değerlendireceğiz? Bu ve benzeri pek çok soru, insan zihnini meşgul etmiş ve etmektedir.

İslâm düşünce sisteminde konunun izahına yönelik başlıca iki görüş ortaya çıkmış ve her iki taraf da kendisinin haklılığına yönelik iddia ve izahlarda bulunmuştur. Yaptığımız bu çalışmada konuyla ilgili temel görüşleri ve bu görüşleri ileri sürenlerin iddia ve delillerini ortaya koymaya, ilgili hadisenin fitrat bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutulmasına ve bu bağlamda fitratın öneminin vurgulanmasına gayret gösterilecektir.

1. Mîsâk Hâdisesi ve Yorumlanması

Mîsâk, sözlükte, ahd, güvenceli sözleşme ve antlaşma gibi anlamlara gelmektedir.¹ Mîsâk kavramıyla birlikte ya da onun yerine kullanılmakta olan ahd

¹ Bkz., el-Ferâhidî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah. Dr. Mehdî el-Mahzûmî-Dr. İbrâhim es-Semerâî, Beyrut, 1988, V, 202; el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhah Tâcu'l-Luğat ve Sıhahî'l-Arabiyye*, Tah. Ahmed Abdulgâfûr, Nşr. Hasan Şerbetli, Mısır, ts., IV, 1563; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1988, XV, 212; el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî, *el-Mîsbâh el-Münîr Mu'cemi Arabî*, Lübnan, 1986, s.248; İbn

kavramı da mîsâka yakın bir içerikle söz verme, söz alma, taahhüt etme, vasiyet, emir, yemin vefa, sorumluluk üstlenme(zimmet) gibi manalar içermektedir.²

İstilahtan olarak mîsâk, “*Allahu Teâlâ'nın kullarından aldığı bir söz*”³, “*Elest bezminde*⁴ ve *kâlû belâ*⁵da insanların Allah'ı Rab tanıyacıklarına ve kendilerini O'nun merbûbu bileceklerine dair verdikleri söz, yaptıkları muahede, ilk ve umûmî ahit veya *ilahî ahit*⁶ olarak tarif edilmektedir.

Kısaca tarifini aktardığımız mîsâk anlayışının İslam düşüncesindeki referansları temelde A'raf, 7/172. ayeti olmak üzere, aynı paralelde rivayet edilen bir hadis ve bazı haberlerdir. Mîsâk anlayışının oluşumuna nelerin temel teşkil ettiğini net bir şekilde gösterebilmek için, öncelikle bu referansları yalın olarak aktarmakla yetinecek, konuyla ilgili yorumlara daha sonra yer vereceğiz.

Mîsâk anlayışına temel teşkil eden ayetin meali şu şekildedir:

“*Hani Rabbin ademoğullarından, onların sırtlarından, zürriyetlerini çıkarıp kendilerini kendilerine şahit tutmuş ve 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?'(demişti). Onlar da 'Elbette!... (Rabbimzisin) şahit olduk' demişlerdi. İşte bu şahit tutma, kıyâmet günü, 'Bizim bundan haberimiz yoktu' veya 'Daha evvel ancak atalarımız şirk koşmuş. Biz de onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi o bâtılı kuranların işledikleri şeyler yüzünden bizi helak mı edeceksin?' dememeniz içindi.*”⁷

Müslim b. Yesârın rivayetine göre, bu ayet hakkında Ömer b. el-Hattâb'a bir soru yöneltilmiş, o da Rasûlullah'ın benzer bir soru üzerine şöyle bir açıklamada bulunduğunu belirtmiştir:

Düreyd, Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî Ebû Bekr, *Kitâbu Cemhereti'l-Luğa*, Haydarâbad, 1926, II, 48; Âsım Efendi, Ebu'l-Kemâl Ahmed, *el-Okyanûsu'l-Basîr fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîr(Kâmûs Tercemesi)*, İstanbul, 1305, III, 1025.

² Bkz., el- Cevherî, I, 512; İbn Manzûr, IX, 448; ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt, 1970, VIII, 454, 455, 457.

³ Bkz., Ömer, Nâsır b. Süleyman, *el-Ahd ve'l-Mîsâk fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad, 1413, s. 34.

⁴ Farsça'da “*sohbet meclisi*” anlamına gelen *bezm* kelimesiyle Arapça'da “*ben değil miyim*” mânasında çekimli bir fiil olan *elestüden*(“*leyse*”nin birinci tekil şahıs kipinde, soru edatı “-e” ile birleşmiş hali (S.Ö.)) oluşan *bezm-i elest* terkihi, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” hitabının yapıldığı ve ruhların da “evet” diye cevap verdikleri meclis anlamını ifade eder. Allah ile insanlar arasında vuku bulan bu sözleşmeye “mîsâk”, “kâlû belâ”, “ahit”, “belâ ahdi”, “rûz-i elest” ve “bezm-i ezel” gibi isimler verilmeyle birlikte, bunlardan en çok kullanılanı, özellikle Osmanlı dinî-tasavvufî edebiyatında meşhur olanı “bezm-i elest” terkihidir. Bkz., Yavuz, Yusuf Şevki, “*bezm-i elest*” md., DİA, VI, İstanbul, 1992.

⁵ Araf, 7/172. ayetinde yer alan “*Onlar da 'elbette' dediler*” ifadesinin, söz konusu hâdis için simgeleşmiş Arapça halidir.

⁶ Bkz., Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1996, s. 30.

⁷ el-A'raf, 7/172-173.

“Allahu Teâlâ Hz. Ademi yarattı, sonra sağ eliyle sırtını sıvazladı ve oradan bir zürriyet çıkararak şöyle dedi: “Bunları Cennet için yarattım ve Cennet ehlinin amelini işleyecekler.” Sonra sırtını tekrar sıvazladı ve oradan bir zürriyet daha çıkararak şöyle dedi: “Bunları Cehennem için yarattım ve Cehennem ehlinin amelini işleyecekler.” Bunun üzerine adamın biri, “Ey Allah’ın Rasûlü öyleyse amel ne uğruna?...” dedi. Rasûlullâh (sav) şöyle cevap verdi: “Allahu Teâlâ bir kulu Cennet için yarattığı zaman o kulun Cennet ehlinin amellerini işlemesini sağlar, tâ ki Cennet ehlinin amellerinden bir amel üzere ölünceye dek...Böylece onu Cennete koyar. Ve bir kulu da Cehennem için yarattığı zaman o kulun Cehennem ehlinin amellerini işlemesini sağlar, tâ ki Cehennem ehlinin amellerinden bir amel üzerine ölünceye dek... Böylece onu Cehenneme koyar.”⁸

Bu hadisle birlikte Ebû Hureyre tarafından rivayet edilen ve Allah’ın Adem’in sırtını sıvazlayıp tüm insan zürriyetini ortaya çıkardığından⁹ ve aynı ortamda Adem ile Allah arasında geçen bir diyalogdan¹⁰ bahseden iki hadis daha kaynaklarımızda yer almaktadır.

Zikrettiğimiz ayet ve hadislerin dışında, birtakım haberler daha nakledilmektedir ki, bu haberlerin içeriğinde, ayet ve hadislerdeki malumata ilâveten; Adem’in sırtından çıkarılan zürriyetlerin Cennetlik ya da Cehennemlik oluşlarına göre siyah ve beyaz renklerde oluşları¹¹, söz konusu mîsâk gerçekleşirken, insanlardan Allah’a ibadet etmeleri ve ona şirk koşmamaları istenip rızklarının tekeffül edildiği¹² zikredilmektedir.¹³

⁸ et-Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *Sünen*, Tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, trs., Kitâbu Tefsîri'l-Kur’ân, 8.Bab, Hadis no:3075, V, 266. ; Mâlik, *Muvatta*, Kader, 2, II, 898,899. ; Hanbel, *Müsned*, II, 233, 275, 393, 410.

Ebû İsmâ bu hadisin *hasen* olduğunu ve Müslim b. Yesâr’ın Ömer’den hadis işitmediğini söylemiştir. Bkz., et-Tirmizî, a.y.

İbn Hibbân ise bu kişinin güvenilir olduğunu, Ömer’den rivayet ettiğini ve Ömer’le aralarında Nuaym b. Rebîa’nın bulunduğunu ve onun da güvenilir olduğunu belirtmiştir.

Bkz., el-Askalânî, İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut, 1971, VII, 386, 413.

Zehebî ise, Nuaym b. Rebîa’nın Ömer’den rivayette bulunduğunu ve meçhûl olduğunu söylemektedir.

Bkz., ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi’r-Ricâl*, Tah. Alî Muhammed el-Becâvî, Mısır, 1963, IV, 270.

⁹ er-Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîri’l-Kebîr)*, Mısır, 1938, XV, 46.

¹⁰ et-Tirmizî, Tefsîr, A’raf, (3078). Tirmizî hadisin sahih olduğunu söylemiştir.

¹¹ er-Râzî, XV, 46, 47.

¹² es-Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürri’l-Mensûr fi’t-Tefsîri bi’l-Me’sûr*, Beyrut, 1888, III, 141.

¹³ Konuyla ilgili diğer rivayetler için bkz., es-Suyûtî, III, 141-145.

Konuyla ilgili olarak yer verdiğimiz bu referansların tamamı, açık bir şekilde görüldüğü gibi, müteşabih ifadelerle dolu olup, bu nedenle hem lafız hem de anlayış bakımından yorum zorunluluğu taşımaktadır. Özellikle zikredilen hadis, zahiri üzere cebri bir anlayış ima etmekte ve ileride zikredilecek olan “fitrat üzere doğma” hadisi ile de açık bir şekilde çelişmektedir. Zaten bu gerçeğin bir yansıması olarak bu konu hakkında İslam düşünce geleneğinde *hakikî* ve *temsîlî* olmak üzere iki anlayış biçimi ve yorum tarzı ortaya çıkmıştır.

1.1. Misâkın Hakikî Anlamda Olduğu Anlayışı

Bu anlayış, Saîd b. el-Müseyyeb(v. 94 h.), Saîd b. Cübeyr(v. 95 h.), Dahhâk(v. 105 h.), İkrime(v. 105 h.) ve Kelbî(v. 146 h.) gibi pek çok selef dönemi müfessirleri ile hadisçilere aittir.¹⁴ Bu antlaşma ve antlaşmada bildirilen ilişkinin doğası, onlar açısından, din kavramında merkezi bir yer tutmuş ve İslâm'ın ana esaslarından kabul edilmiştir.¹⁵ Onlara göre, gerek yukarıda bahsi geçen âyet ve gerekse bu hususta vârid olan hadisler zahiri üzere anlaşılmalıdır. Bu itibarla Allah Teâlâ, insan zerrelarini Hz. Adem'in sırtından çıkarmış, daha sonra hayat, idrak ve nutuk vererek ilk sözü almış, sonra ruhları geri alarak bu zerresel varlıkları yerlerine iade etmiştir.¹⁶ Züriyetin Adem'in sulbünden silsile halinde çıkarılışı, tıpkı birinci kez Sûr'a üflendiği an vuku bulacak toplu ölüm ve ikinci kez Sûr'a üfürülmekle gerçekleşecek olan toplu diriliş gibi çok kısa bir sürede olmuştur. Allah Teâlâ ise, gaybe iman edip etmeyeceğimizi denemek için bu olayı bizlere unutturmıştır.¹⁷ Sözleşmenin yapıldığı iddia edilen zerrelere, hitabın yapılabilmesi için, geçici bir süre akıl verildiği kabulünün anlaşılır olması için, akıl sahibi olmayan fakat Allah'ın kendilerinde akıl ihdas ettikten sonra hitap buyurduğu dağ¹⁸ ve arının¹⁹ durumu örnek olarak verilmektedir.²⁰

¹⁴ er-Râzî, XV, 46.

¹⁵ Attas, S. Nâkib, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Ter. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul, 1995, s. 100.

¹⁶ er-Râzî, XV, 46; Bilmen, Ömer Nasûhî, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlîsi ve Tefsîri*, İstanbul, 1967-1970, II, 119, 120.

¹⁷ el-Meydânî, Abdulğani el-Ğanîmî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Dimaşk, 1982, s. 81.

¹⁸ el-Ahzâb, 33/72.

¹⁹ en-Nahl, 16/68.

²⁰ Bkz., Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîrû'l-Menâr*, Mısır, 1954-1964, IX, 367 ; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrû'l-Merâğî*, Mısır, 1970, IX, 104.

Yapılan bu mîsâkın yeri hususunda kesin bir kanaat olmamakla birlikte, Cennet'te veya Mekke-i Mükerre ile Tâif arasında²¹, Arafât bölgesinde Na'man denilen vadide²², Hz. Adem'in indirildiği Hind bölgesinde veya Kâbe'de²³ olduğu söylenmektedir.

Söz konusu bu antlaşma bütün ademoğlunun ruhlarıyla yapılmış ve Tanrı onlara toplu olduğu kadar bireysel olarak da hitap etmiştir. Bu yüzden bu antlaşma, kolektif olarak Allah'ın kendi Rableri olduğuna dair bir toplu itiraf biçiminde yapıldığı gibi, her bir ruh tarafından ayrı ayrı da yapılmıştı.²⁴

A'raf Sûresi 172. âyetini bu şekilde izah edenler, Kur'ân-ı Kerîmde yeralan bazı âyetleri de bu doğrultuda tefsir etmişlerdir. Örneğin, İbn Abbâs, "Onlar Allah'ın ahdine vefa gösterirler ve mîsâkı da bozmazlar."²⁵ âyetindeki ahd ve mîsâkla, yukarıda belirtilen hakiki manadaki mîsâkın kastedildiğini belirtmektedir.²⁶

"İmanınızdan sonra inkâr mı ettiniz?..."²⁷ âyetinin izahında, Übey b. Ka'b'dan yapılan rivayete göre, buradaki hitap, *elest bezmî*nde söz verdikleri tevhidi ikrardan yüz çeviren tüm kâfirleredir²⁸ ve orada yapılan ikrara binaen, dünyada inkâr eden herkes imanından sonra küfre girmiş olur. Râzî, Vâhidî'nin, el-Basît isimli kitabında bu sözü, Hz. Peygambere varan bir senetle rivayet ettiğini bildirmektedir.²⁹

Mîsâk hadisesini hakikî manasıyla anlayan kesimlerden bir diğeri tasavvuf ehlidir. Onlara göre mîsâk, Allah'tan ilk ve temel ayrılışın başlangıcıdır.³⁰ Mîsak hâdisesini nazariye halinde ilk olarak sistemleştiren³¹ Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), *tasavvufî tevhidî* insanî melekeye irca etmiş, tevhidi de mîsâk âyetine dayandırmıştır. Ona göre beşerî ruhlar bedenlerle birleşmeden önce de mevcut olup, bu hayatlarında Allah'la doğrudan bütünleşmelerinden dolayı saf, temiz ve mukaddestirler. Ancak

²¹ er-Râzî, XV, 46.

²² İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdu'l-Mesîr fî ilmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1987, III, 283.

²³ el-Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şehâbüddîn, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, ts., IX, 105.

²⁴ Attas, a.y.

²⁵ er-Ra'd, 13/20.

²⁶ er-Râzî, XIX, 40.

²⁷ Al-i İmrân, 3/106.

²⁸ el-Âlûsî, IX, 26.

²⁹ Bkz., er-Râzî, VIII, 183.

³⁰ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'ı-Kerîm ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*, İstanbul, 1989, s.31.

³¹ Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, İstanbul, 1988, s. 96.

dünya hayatında perdeler kendilerini kuşatıp, şehvânî saltanatın üzerlerine hakim olmasından dolayı vermiş oldukları bu sözü unutmuşlardır.³²

Cüneyd, A'raf, 172. âyetinden, kulun dünyaya gelmezden önce kendinin haberi olmadığı başka bir varlığa sahip olduğunu anlıyor ve bu varoluşun ve ahitleşmenin mahiyetini şu şekilde açıklıyor: “Allah, önce onlar yok iken kendisinin var etmesiyle var olduklarını ve ondan sonra onlara hitap ettiğini haber verdi. Bu varlık, Allah'ın mahlukatına ait varlık cinsinden değildir. Bu, o manada bir varlıktır ki Allah'tan başka kimse bilmez, kendinden başkası bundan haberdar olmaz. O halde onları vücuda getiren O' dur. Onları kuşatır ve görür. Onlar ezelde ezel içindirler. (Bu varlık zamansız idi). İşte bu varlık, o rabbani varlıktır. O ilahî idraktır ki ancak Celîl ve Azîz olan Allah'a yaraşır...

Allah ruhları çağırıldığı zaman onlara bahşettiği kerem ve fazl sayesinde bu ruhlar, Allah'ın davetine derhal cevap verdiler. Onları yarattığı zaman, onlar adına cevap veren yine kendisi idi. Ruhlar kendi huzurunda meşîetden başka bir şey değil iken, onlara kendi nefsinin bildirdi. Sonra o tasavvurlar halindeki halkını tohumlar gibi yapıp kendi iradesiyle insan tohumu haline naklederek Adem (as)'in beline koydu...

Böylece şanı yüce Allah, onlar mevcut değil iken ve ancak kendi vücudunda (bir tasavvur olarak) mevcut iken onlara hitap ettiğini haber verdi. Onlar orada Hakk'ı bildiler ama, kendi vücutlarıyla değil. Çünkü kendi vücutlarından asla haberleri yoktu.”³³

Mevlânâ (v. 672/1273) da mîsâkın ruhlarla yapıldığını, bu dünyaya, verdiğimiz sözü yerine getirme noktasında imtihan için geldiğimizi ve o zaman Allah'ın sesini işittiğimizden dolayı bugün güzel seslere meyyal olmamız gibi, o andan kalan bir takım izler taşıdığımızı söylemektedir.³⁴

Tasavvufî düşüncede zikir kavramı içerisine, “Allah ile ruhumuz arasındaki ezeli antlaşma” olarak tarif edilen mîsâk hâdisesi dahil edilerek, bu antlaşmanın hatırlanması gaye edinilmiştir.³⁵ Bu manada Kur'ân, bütün insanlığı bu mîsâkı hatırlamaya çağırılmaktadır. “Hatırlamıyor mu insan bundan önce onu yarattığımız zamanı? Ve o zamanda o hiçbir “şey” değildi.”³⁶ Bu nedenle zikir, insanı “şey” olmadan önceki mekân ve zaman kayıtlarından azade haline götürmenin ve o haliyle

³² Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf- İslâm'da Manevî Hayat*, İstanbul, 1996, s.149-150.

³³ Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul, 1969, s. 88.

³⁴ Bkz., Güllüce, Hüseyin, *Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevî*, İstanbul, 1999, s.181-186.

³⁵ Bkz., Öztürk, Yaşar Nuri, *Din ve Fitrat*, İstanbul, 1992, s. 78.

³⁶ el-Meryem, 19/67.

taşıdığı varlığı kavramasını imkân dahiline sokmanın yoludur. Ve bu dünyada *ezelî* hatırlamaya çağrılan insan, dünya ötesinde de bu âlemi hatırlayacaktır: “*İnsan yapmış olduklarını hatırlayacaktır o gün.*”³⁷ âyeti de buna işaret etmektedir.³⁸ Dikkat edilirse bu yorumda, ayette yer alan ve kast, amel ve tasarruf gibi hür iradeyi, gayreti ve sorumluluğu gerekli kılan manalara gelmekte olan³⁹ “sa’y” ifadesi mîsâkın karşılığı olarak düşünülmüştür. Oysa mîsâk olayında fiilî herhangi bir çaba ve gayret yoktur. Söz konusu sözleşme hakikî boyutuyla dahi olsa, bu, fiilî değil sözlü bir durumdur. Ayrıca ezeli olmayan, zaman ve mekân kayıtlarına bağımlı olan insan, nakledilen tüm yorumlarda, genel İslâmî anlayışa aykırı bir şekilde, tüm bu gerçekliklerinden koparlarak; ezeli hatırlama, zaman ve mekan boyutlarından çıkma gibi durumlara kabiliyetli olarak telakki edilmiştir.

Özellikle Cüneyd’in öğretilerinde izlenen, insanî olanın ilahi olandan “ifrad”ı ve insanın ilk yokluk haline ya da Allah’ın zihninde bulunduğu hale gelmesi düşünceleri, tasavvufî düşüncenin varlık anlayışı bakımından yabancı fikirlerden etkilendiğinin önemli göstergeleridir.⁴⁰

Mutasavvıfların konuyla ilgili düşüncelerinin genel anlamda sudurcu bir panteizm içerdiği görülmektedir. Araf suresindeki âyet, tasavvufî varlık felsefesi doğrultusunda, varlığın Allah’tan kopuş ve ayrılış şeklinde tezahürü anlayışı için bir referans kılınmıştır. Bu algılayışta, âlemi, bir akış, tanrısal hayatın derece derece bir yayılması ve varlığın son gayesi olarak, onun Tanrı’da yeniden erimesi(emanatis panteizm) gibi düşünen Yeni Eflatunculuk⁴¹’un izlerini görmek mümkündür. Bu anlayış biçimiyle, Kur’ân’ın Allah ve âlem anlayışında bulunan Hâlık ile Mahluk arasındaki mutlak ayrılık(dikotomi) aşılmış ve âlem, Zorunlu Varlık’tan ezeli bir taşma(feyz) olarak tavsif edilmiştir. Bu sudurcu kozmolojinin metafizik sonucu, hem âlemin ezeliği hem de Yeni Eflatunculuğu karakterize eden vahdet-i vücûd’dur.⁴²

³⁷ en-Nâziât, 79/35.

³⁸ Öztürk, Din ve Fitrat, s. 80.

³⁹ Bkz., İbn Manzûr, VI, 271, 272.

⁴⁰ Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992, s. 215, 216.

⁴¹ Bkz., Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev., H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1993, s. 110.

⁴² Fahri, s. 326.

1.2. Mîsâkın Sembolik(Temsilî) Anlamda Yorumu

Bu anlayış ise, tefekkür ve aklî izahlara önem veren kelamcılar ve bazı müfessirlere aittir. Onlara göre, âyetteki ifade mecazî ve temsilîdir. Şöyle ki, Allah Teâlâ insanoğlunu, babasının sulbünden çıkarıp ana rahmine koymuş, orada “alaka” ve “mudğa” aşamalarından sonra ruh vermiş ve normal insan haline getirmiştir. Böylece gerek yaratılış, gerekse diğer delillerle insana “rabbinin Allah olduğunu” lisân-ı hâl ile ikrar ettirmiştir.⁴³ Allah, insan zürriyetinin nefislerine, İslâm özünü koyar ve aklî idrâklerine, her filin bir fâili, her hâdisin bir muhdisi olduğunu ve sebep-sonuç; ilel-ma'lûlât kanunlarına bağlı mümkün âlemler üzerinde, bütün kainattan üstün bir sultan olduğunu yerleştirir.⁴⁴ Böylece âyetteki akit, emrî, kavli ve kelâmî mahiyette bir mîsâk değil, potansiyel bir tanıma gücünün oluşumu manasında hükmî bir akittir.⁴⁵

Hasan el-Basrî (v. 110/728), “*Sefih'ten, kendini bilmezlerden başka kim İbrâhim'in dininden yüz çevirebilir?*”⁴⁶ âyetindeki “*sefihe*” kelimesinin “bilmedi” manasına geldiğini söyleyerek, “*men sefihe nefsehû*” ifadesini “nefsini tanımayıp, onu zarara sokan” diye tefsir etmiştir. Buna göre insan kendi nefsi hakkında düşünürse, Allah'ın sanatına dair bulduğu izlerle, Allah'ın birliğine ve hikmetine istidlal eder ve böylece Hz. Muhammed (sav)'in hak peygamber olduğuna delil bulmuş olur.⁴⁷ Aynı yorum *fitrat* kavramı hakkında da düşünülebilir ve nefsini tanıyan, onu alçaltmayan bir kişi, fitrî olarak Rabbinin dininden yüz çeviremez. Yüz çevirenler, bu fitrî özelliğini kaybetmiş ya da âtil bırakmıştır.

İlgili âyetin gramer ve belâgat yönünden de tahlili yapılarak şunlar söylenmektedir:

Zürriyete, vahiy ve telkin sözü ile değil, irade ve tekvin sözüyle hitap edilmiş ve onlar da kavli olarak değil, lisân-ı hâl ile cevap vermişlerdir. Tıpkı “*Göğe ve yere isteyerek veya istemeden gelin, dedi.*”⁴⁸ âyetinde ve şairin “Havuz doldu ve yeter artık, beni(suyumu) kes dedi” sözünde olduğu gibi.⁴⁹ Bu tip ifade ve beyan üslubuna “*temsîl*” denir ki bu, belâgat üsluplarının en üstünüdür, Kur'ân'da ve bir çok belâğî ifadesinde çokça görülen bir anlatım tarzıdır.⁵⁰

⁴³ er-Râzî, XV, 50 ; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, IV, 168.

⁴⁴ Rıza, IX, 360; el-Merâğî, IX, 103.

⁴⁵ Yazır, a.y.

⁴⁶ el-Bakara, 2/130.

⁴⁷ er-Râzî, IV, 78.

⁴⁸ Fussilet, 41/11.

⁴⁹ er-Râzî, XV, 50; Rıza, IX, 360; el-Merâğî, IX, 103.

⁵⁰ Rıza, a.y. ; el-Merâğî, a.y.

Âlûsî (v. 1270/1855)'nin naklettiğine göre, temsilî manayı savunanların önemli gerekçelerinden bir tanesi şudur: “Şayet bu ikrar, işin hakikatini ortaya koyacak şekilde zorunlu olsaydı, insanların bugün şöyle deme hakkı olurdu: “O gün şahit olduk. Fakat bizden zarurî ilim kalkıp kendi görüşlerimize bırakılınca kimimiz isabet, kimimizse hata ettik. Yok eğer bu ikrar istidlâl olup, insanlar hataen isyan ediyorlarsa, şöyle deme hakları vardır: “Biz ikrar günü ilahî tevfiik ve ismet ile ikrar ettik. Fakat daha sonra dünyada, bu tevfiik ve ismetten mahrum bırakıldık. Eğer bırakılmasaydık, iman ve ibadetimiz ilk anki gibi, her zaman olurdu.” Bütün bunlar da gösteriyor ki, mîsâktan maksat, Allah'ın insana verdiği akıl ve basirettir. Zira bunlar, açık ve “*biz bundan gafildik*” demelerine engel olan delillerdir. Çünkü Allah Teâlâ, rubûbiyetini ve vahdaniyetini bilme ve ikrâr etme imkânını, şirk koşmaları durumunda kulların aleyhine delil kılmıştır. Tıpkı iman hususunda peygamber göndermeyi delil kıldığı gibi.”⁵¹ Allahu Teâlâ inkâr ve şirklerine karşılık onlara azap ettiğinde, bu kişiler, “*Şimdi o bâtili kuranların işledikleri şeyler yüzünden bizi helak mı edeceksin?*” diyecekler. Allah onları, sırf peygamberlerine muhalefet ettikleri ve onları yalanladıkları için helâk edecektir. Eğer onları, peygamber göndererek aleyhlerine bir delil ortaya koymadan sadece şirk hususunda babalarını takip ettikleri için helâk etseydi, âyette belirtilen “*bâtili ihdâs edenler*”in yaptığı şeylerden dolayı helâk etmiş olurdu. Veya yapmış oldukları şeyin bâtil olduğunu bilmedikleri halde onları helâk etmiş olurdu. Oysa Allah, gaflet ehli bir topluluğu zulümle helâk etmez. Ancak ve ancak uyarıp mazeretsiz bıraktıktan sonra helâk eder.⁵²

Âyette geçen, “*veya, daha önce babalarımız şirk koşmuştu. Biz ise onlardan sonra gelen bir nesiliz, dememeniz için...*” ifadesinden, mîsâkın tek tek kişileri kapsamamasının yeterli olacağına yönelik bir anlam çıkarabiliriz ki, böylece ataların sapıklığı, rubûbiyetin delilleriyle dahilen ve haricen dolu olan kişilere bir bahane olamaz.

Mesele hakikî manada anlaşıldığı takdirde âyette belirtilen bu gerekçe mantıklı bir zemine oturmayacaktır. Çünkü Allahu Teâlâ, zürriyetin çıkarılmasının bir gerekçesi olarak “*Kıyâmet günü, biz bundan gafil idik dememeniz için...*” buyurmaktadır. Buradaki gaflet ise ya kıyâmetten ya da mîsâkın alınmasından gaflet demek olabilir. Birinci ihtimal, doğru olamaz. Zira Allah, Kur'ân'da ba's ve hesabı

⁵¹ el-Âlûsî, IX, 104.

⁵² İbn Kayyim, Ebû Abdullah el-Cevziyye, *er-Rûh fi'l-Kelâm alâ Ervâhi'l-Emvât ve'l-Ehyâ*, Tah. Muhammed Şerif Sükker, Beyrut, 1994, s. 369.

bilmeye yönelik bir ahd ve mîsâkın alındığından bahsetmemiştir. Sadece kendisini Rab olarak bilmekten bahsetmiştir. Mîsâkın alınışından gaflete gelince, kendilerinden ahdin alınmış olduğu küçük yaşta ölmüş çocuklar ve düşükler, bu mîsâkın alınmasından sonra, bu mîsâktan gafil olup da inkâr edecekleri bir zamana ve ortama ulaşamamışlardır. Öyleyse onlardan sudur eden bu gaflet ne zaman vâki oldu? Ve Allah onları, olmayan bir şeyle sorumlu tutmayacağına göre, vuku bulmayan bir şeyin zikredilmesi muhaldir. Ayrıca çocuktan şirkin veya başka bir inancın ortaya çıkması mümkün değildir ki “*daha önce babalarımız şirk koşmuştu...*” diyebilsin.⁵³ Ayette ki bu ifadeden dolayı, ilgili sözün Adem’in çocuklarına yakışmayacağı, zira Adem’in müşrik olmadığı ifade edilmiştir.⁵⁴ Ayetteki ifadeleri temsil ve tahyil olarak algılayan Zemaşşerî (v. 538/1143)⁵⁵ de aynı gerekçeden dolayı, âyette ki “*benî Âdem*” den maksadın, Allah’a “*Üzeyr Allah’ın oğludur*” diyerek şirk koşan Yahudî selefleri; “*zürriyet*” ten maksadın ise, bu Yahudilerin Hz. Peygamber zamanında yaşayan ve atalarının yolunu takip eden torunları olduğunu belirtmektedir.⁵⁶ Hitabın müşriklere olduğunun delili, “*...veyahut daha önce ancak atalarımız şirk koştular...*” ifadesidir. Yahudiler hakkında olduğunun delili ise, aşağıdaki âyetlerin ilgili âyetle atıf yoluyla ilişik olmasıdır. (Zira, ma’tûf ile ma’tûfun aleyh aynı hükme bağlı olur)⁵⁷

“*Biz, bir zamanlar o dağı (Tûr’u) onların (İsrâiloğulları’nın) üzerine çekip kaldırmıştık.*”⁵⁸, “*Yahudilere o köy halkını sor.*”⁵⁹, “*Yahudilere kendilerine âyetlerimizi verdiğimiz o kişinin haberini oku.*”⁶⁰

Temsilî manayı savunanlar da tıpkı hakikî anlamı kabul edenler gibi, Kur’ân’daki bazı âyetleri kendi görüşleri doğrultusunda değerlendirmiş ve düşüncelerine destek olarak ortaya koymuşlardır.

“*O fâsıklar, Allah’a verdikleri ahitlerini te’kîd ettikten sonra bozarlar...*”⁶¹ âyetinde bildirilen ahit; Allah’ın insanları, kendilerine verdiği akıl, nazar ve kıyas vasıtasıyla, kendi sünnetlerini bilmekle sorumlu tutmasıdır.⁶² Ayrıca bu ahit, Allah’ın,

⁵³ Bkz., İbn Kayyim, s. 365, 366.

⁵⁴ er-Râzî, XV, 47. ; İbn Kesîr, VII, 3140.

⁵⁵ ez-Zemaşşerî, Ebu’l-Kâsım el-Harizmî, *el-Keşşâf*, Beyrut, ts., III, 129.

⁵⁶ ez-Zemaşşerî, III, 130.

⁵⁷ Bkz., ez-Zemaşşerî, a.y.

⁵⁸ el-A’raf, 7/171.

⁵⁹ el-A’raf, 7/163.

⁶⁰ el-A’raf, 7/175.

⁶¹ el-Bakara, 2/27.

⁶² Rıza, I, 242.

rububiyetine delâlet eden deliller getirerek vahdaniyetini göstermiş olması⁶³ temelinde, “yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım bekleriz”⁶⁴ ilkesini gerçekleştirmek üzere, akıl ve yaratılış düzeyinde yapılan antlaşmadır.⁶⁵ Benzer bir şekilde, “Her ne zaman bir ahit yapsalar, içlerinden bir grup bu ahdi bozar”⁶⁶ âyetinin tefsirinde Râzî şöyle demektedir: “Allahu Teâlâ, Hz. Muhammed (sav)’in nübüvvetini ve şeriatının doğruluğunu gösteren delillerini ortaya koyunca, âdetu bu, Allah’ın ortaya koyduğu ahdi, onların bu delilleri kabul etmesi de Allah ile yapmış oldukları sözleşme gibi olmuştur.”⁶⁷

Temsîlî manayı savunanların eleştiri ve delillerinden bazılarını, detaylarına girmeksizin özetleyecek olursak şöyle diyebiliriz:

-Konuyla ilgili hadiste, “Hz. Adem’in sırtı” zikredilirken ayette “Ademoğullarının sırtı” ifadesi geçmekte ve bu da bir çelişki doğurmaktadır.⁶⁸

-Ahit(yeminli söz), ancak akıllı olan bir varlıktan alınabilir. Buna göre, şayet bu zerrelere akıllı idiyeler o sözleşmeyi bizim bugün hatırlamamız gerekirdi. Yok eğer “bu antlaşmayı unuttuk” denilirse, bu da, tenâsuh inancının lehine bir delil olur.⁶⁹ Ayrıca burada, şirkin batıl olduğuna, Allah’ın varlığına ve birliğine iman eden bütün mükelleflerden alınan umumî şahittik ve söz zikredilmiştir. Bu mükelleflerin aleyhlerine delil olarak ileri sürülebilecek, özlük kalkmasını sağlayacak ve cezayı haklı kılacak bir sözdür. Hal böyle olunca, mükelleflerin bu antlaşmayı hatırlamaları ve bilmeleri şarttır.⁷⁰ Çünkü ayet Mekke’dir ve Mekke dönemi imanî unsurların yerleştirilmeye ve benimsetilmeye çalışıldığı bir dönemdir. Böyle bir dönemde imanla alakalı bir mevzu şüpheden uzak, açık ve net olmalıdır. İman bilincinin yeni yeni oluşturulduğu bu ortamda, sorumluluğu içeren bir inancın meçhul bir mefhum üzerine yerleştirilmesi düşünülemez.

Bunların dışında, söz konusu zerrelere Adem’in sulbüne sığmayacağı; hayatın bulunabilmesi için bünye(beden)nin şart olduğu, fakat zerrelere buna sahip

⁶³ İbn Kesîr, II, 237.

⁶⁴ el-Fâtiha, 1/5.

⁶⁵ Yazır, I, 245.

⁶⁶ el-Bakara, 2/100.

⁶⁷ er-Râzî, III, 201.

⁶⁸ er-Râzî, XV, 47. ; İbn Kesîr, VII, 3140.

⁶⁹ er-Râzî, XV, 47.

⁷⁰ İbn Kesîr, VII, 3148.

olmadığı; zerresel varlık anlayışının Kur'an'da yer alan insanın yaratılış ve maddî yapısıyla ilgili ayetlerle çeliştiği gibi diğer pek çok delil ortaya konmuştur.⁷¹

Temsîlî mana hakkında şu ana kadar nakletmeye çalıştığımız yorum ve izahlar, İslâm düşüncesinde önemli bir yer teşkil eden *fitrat* olgusunu akıllara getirmektedir. Temsîlî yorumu savunanlar, meseleyi açık bir şekilde *fitrat* olgusuna indirgemiş olmasalar da, ortaya koymuş oldukları bakış açısı, bu boyuta vurgu yapmamızı mümkün kılmaktadır. Bu nedenle, *fitrat*'ın anlam ve mahiyetinin ne olduğu, Kur'an ve hadislerde ne şekilde kullanıldığı ortaya konduğunda, mîsâk'ın *fitrat* bağlamı sembolizmi hakkında daha net bir kanaate varma imkânı doğacaktır.

2. Fitrat: Kişisel ve Evrensel Farkındalık

Fitrat, sözlükte yaratma, başlama, ilk olarak icat etme ve keşfetme gibi bir takım manalara gelmektedir.⁷² İstilahî olarak ise pek çok tarif yapılmaktadır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Fitrat;

*"Dini kabul etmeye hazırlanmış yaratılıştır."*⁷³

*"İnanç bilinçli olarak kabul edilene kadar imanın teyit edilmemiş halidir."*⁷⁴

*"Allah'ın bütün her şeyi yaratmada ölçü olarak koyduğu bir model ve yöntem, Allah'ın yaratış tarzı, yani sünnetullah'tır."*⁷⁵

*"Allah'ın insanda yarattığı kendini tanıma yeteneği, imanı bilme yeteneğidir."*⁷⁶

*"Hakkı kabullenebilme ve onu idrak etme hususunda kolaylıktır."*⁷⁷

*"İslâm dinidir."*⁷⁸

⁷¹ Bkz., er-Râzî, XV, 48, 49.

⁷² Bkz., el-Ferâhidî, VII, 418; el-Cevherî, II, 781; İbn Manzûr, X, 286; *el-Müncidü't-Tullâb*, Beyrut, 1969, s. 588.

⁷³ el-Cürçânî, s. 112.

⁷⁴ Mohamed, Yasien, *Fitrah and Its Bearing on The Principles of Psychology*, The American Journal of Islamic Social Sciences, vol:12/1, Herndon, 1995, ss.1-18., s.11. (çev. için bkz. Muhammed, Yasin, *Fitrat ve İslam Psikolojisi*, İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, 3:2, İstanbul, 1995, ss. 43-61.)

⁷⁵ Attas, s. 90.

⁷⁶ el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, Tah. Muhammed Seyyid Keylânî, Mısır, 1961, s. 382.

⁷⁷ el-Âlûsî, XXI, 40.

⁷⁸ et-Tahânevî, Muhammed A'la b. Ali, *Keşşâf-u Istilâhâtî'l-Fünûn*, Tas. el-Mevlevî Muhammed Vecih, el-Mevlevî Abdu'l-Hak, el-Mevlevî Ğulam Kadir, Kalkûta, 1862, II, 1117, 1118.

“Allah’ın, insanı; hayat, ölüm, saadet, şekâvet ve buluşdan sonra babalarından kabul edecekleri hususlar ve inançlar gibi halleri kabule elverişli olacak özellikteki ilk yaratışıdır.”⁷⁹

“Kişinin doğuştan olan gerçekliğidir. Allah vergisi, Allah’a inanmaya ve Ona ibadet etmeye doğuştan olan ihtiyaç ya da meyildir. Ayrıca aslî sâfiyet (original purity) ya da ilk inanç (primordial faith); ferdi, iyi ve kanuni olana meyillendiren ontolojik durumdur.”⁸⁰

“Allah’ın insan soyundan, babalarının sulplerindeyken almış olduğu mîsâktir.”⁸¹

Mutahhari’nin tespitine göre, fitrat kavramının Kur’ân öncesi bir geçmişi yoktur ve ilk kez Kur’ân bu kelimeyi insan için kullanmıştır.⁸² Kur’ân’da fitratla doğrudan alakalı olarak Rûm Sûresi’ndeki şu âyet geçmektedir ve âyette geçen fitrat kavramının manası hususunda yukarıda belirttiğimiz tarifler yapılmaktadır: “O halde sen yüzünü bir muvahhid olarak, dine, Allah’ın insanları üzerine yarattığı fitratına çevir. Allah’ın yaratmasında değişiklik yoktur. İşte kıymetli olan din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”⁸³

İnsanın yaratılışındaki marifet boyutuna dikkat çeken et-Teymî(v. 535 h.), başlıca iki tür marifetten bahsetmektedir. Birincisi, doğuştan gelen *fitrî marifettir* ki âyette belirtilen de budur. Ve bu marifet kâfirlerde de bulunur. Kâfirlerin, kendilerine sorulduğu vakit, Allah’ı yaratıcı olarak kabul etmelerini ve yine bir musibet halinde Allah’a sığınıp O’na dua etmelerini bildiren âyetler⁸⁴ buna delildir. İkincisi ise, *kesbî marifettir*. Doğuştan olan marifetin fayda vermeyeceği, insanlardan kesbî marifetin talep edildiği belirtilerek, onun, sevap ile cezanın kendisine bağlı kılındığı mükellefiyet çağındaki marifet olduğu söylenmektedir.⁸⁵ Ayette söz konusu edilen yaratılış biçiminin evrensel oluşuna dikkat çeken Muhammed Hamdi Yazır’a göre de, “insanları, kendisi üzerine yarattığı fitrat” ifadesinde maksat, her ferdin kendine mahsus olan cüzî yaratılışı değil, bütün insanların insan olmaları bakımından

⁷⁹ et-Tahânevî, II, 1118.

⁸⁰ Mohamed, Yasien, s. 2.

⁸¹ et-Tahânevî, a.y.

⁸² Mutahhari, Murtaza, *Fitrat*, Ter. Cafer Kırım, İstanbul, 1992, s. 9.

⁸³ er-Rûm, 30/30.

⁸⁴ Bkz., Lokmân, 31/25, ez-Zümer, 39/38; el-Ankebût, 29/65.

⁸⁵ et-Teymî, Ebu’l-Kâsım İsmâil b. Muhammed İbnü’l-Fazl, *el-Hüccce fi Beyâni’l-Mehicce ve Şerhu Akîdeti Ehli’s-Sünne*, Tah. Muhammed b. Mahmûd Ebû Rahîm, (Dâru’r-Râye), 1990, II, 40, 41.

yaratılışlarında esas olan ve hepsinde ortak bulunan genel yaratılıştır.⁸⁶ Dolayısıyla, nasıl ki insan organlarında bir amaç, bir fonksiyon, kısacası bir fıtrat varsa; aynı şekilde tüm insanlığın ruh ve zekâlarında, “İnsanları ve cinleri sadece bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁸⁷ âyetinde de belirtildiği gibi, yaratıcısını tanıma ve ona kulluk etme fıtratı vardır.⁸⁸ Hakikat arayışı insan ruhunun yaratılışında yerleştirilmiş bir eğilimdir. İnsan, ruh ve beden birleşiminden oluşmuş bir hakikattir; ruhu ise “Ona ruhumdan üfürdüm”⁸⁹ âyetinde belirtildiği üzere ilahî hakikatin izlerini taşımaktadır.⁹⁰

İnsanın yaratılışının gelişigüzel ve nötr bir halde olmayıp, ilahî bir estetik ve dizayn ile tertip ve tezyin edildiği gayet net bir şekilde bildirilmektedir: “Allah’ın boyası... Boyama bakımından Allah’tan daha iyi kim vardır?”⁹¹ Âyette geçen boya ve boyamadan maksat, din, fıtrat ve bunların insan özüne yerleştirilmesidir. Nasıl ki boya, boyanılan şeyin örtüsü ise, fıtrat da insanın örtüsü ve giysisidir. “Boya” denmiştir, çünkü fıtratın eseri, boyanın boyanandaki eseri gibi insanda ortaya çıkar ve boyanın elbiseye sızması gibi, hidâyet ve irşad da insan kalbine girer.⁹² Bu nedenle din hakkında, “Din, ilahî renktir. Hakk elinin tekin ve yaratılış metninde insanı boyadığı renktir” denmiştir.⁹³ Fıtratın ilahî bir boyama ile insanın özüne nakşedilmesi de gösteriyor ki bir kimse, kişiye aslî tabiatını hatırlatmayı hedefleyen ilahî vahyi göz ardı etse ve dinî kaynaklı tabiatının gereklerinden sapsa bile, o kimse esas tabiatından tamamıyla kaçamaz.⁹⁴

Hz. Peygamber de insanın yaratılışındaki bu yönlendirmeye işaret ederek şöyle buyurmuştur: “Her doğan fıtrat üzere doğar. Sonra anne ve babası onu yahudileştirir, hıristiyanlaştırır veya mecûsileştirir.”⁹⁵ Konuyla ilgili bir başka rivayete göre de, “Her doğan millet(din) üzere doğar...”⁹⁶ denmiştir. Hadis hakkında yapılan açıklamalar, daha önce belirttiğimiz mîsâk meselesini hakîkî veya temsîlî olarak

⁸⁶ Yazır, VI, 255,256.

⁸⁷ ez-Zâriyât, 51/56.

⁸⁸ Yazır, VI, 256,257.

⁸⁹ el-Hicr, 15/29.

⁹⁰ Mutahhari, s.70.

⁹¹ el-Bakara, 2/138.

⁹² el-Beyzâvî, Nâsıru’d-Dîn Ebu’l-Hayr Abdullâh b. Ömer, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil*, Mısır, 1968. I, 85.

⁹³ Mutahhari, s. 19.

⁹⁴ Mohamed, Yasien, s. 4.

⁹⁵ Buhârî, Cenâiz, 80, 92., II, s.117, 118, 125; Tefsîru Sûret-i Rûm, VI, 143. ; Müslim, Kader, 22, 23, 24, 25., IV, 2047, 2048. ; et-Tirmizî, Kader, Bab:5, 2138., IV, 447. ; Mâlik, Cenâiz, 52., I, 241.

⁹⁶ Müslim, Kader, 31; et-Tirmizî, a.y.

algılayış doğrultusunda cereyan etmektedir. Bu açıklamalarda başlıca şu görüşler ortaya konmaktadır:

1. Fıtrattan maksat dini kabule kolaylaştırılan selim tabiattır.
2. Her doğan Allah'ı bilip Onun yaratıcı olduğunu ikrar etme üzerine yaratılmıştır. (Bu görüş birinci maddeye yakındır.)
3. Çocuk hakkında önceden hükme bağlanan saadet ve şekâvet⁹⁷ halidir.
4. İslâm'dır.⁹⁸
5. Çocuğun anne kamında, kendisi üzere yaratıldığı yaratılıştır.⁹⁹

Fıtrat insanın hakikatine, özüne bitişiktir. Bu nedenle değişikliğe uğramaz. Değişiklik, insanın özünde, fıtratında değil; bu aslî yaratılışına aykırı bir şekilde zahirinde, dış görünümünde olur. *"Allah'ın yaratmasında herhangi bir değişiklik yoktur"*¹⁰⁰ âyeti de buna işarettir.¹⁰¹ Kişi, fıtratını tezahür ettirebilmek için nefsini terbiye etmelidir. Her insan, iyiyi kötüden ayırabilmek için fıtrat, akıl ve özgür irade ile donatılmıştır. İnsanların hissî ve biyolojik güduları tabiaten kötü değildir. Bununla beraber kötü dürtülere çok açıktırlar ve nefsin manevî başarısının en yüksek seviyesine (nefs-i mutmainne) ulaşabilmeleri için, emredilen ilahî kanunlara uygun olarak kontrol edilmeleri ve yönlendirilmeleri gerekir.¹⁰² Fıtrattaki ulûhiyet ve vahdâniyet sahibine inanma şuur ve duygusunun gelişmesinde ve belli bir olgunluk düzeyinden sonra, iman ve din şuuruna dönüşmesinde çevre faktörü önemli bir etkindir. Şayet çevre etkileri olumsuz ise beklenen dinî şuur oluşmaz ve bilinç altında kalır. Bundan sonra oluşan dinî durum fitrî değil, çevreseldir.¹⁰³ Aslî olan, hadiste de belirtildiği gibi, İslâm'dır, öteki inançlar ya da eğilimler birer sapmadır.¹⁰⁴ Öyleyse dinî doğrultuda yaşamamak doğal olmayan, insan tabiatına aykırı, arzî bir durumdur. Bunun sebebi de fıtratın etkisiz bırakılmasıdır.

⁹⁷ Şekâvet halini insanın fıtratında kabul etmek, fıtratla ilgili genel anlayışla çelişmektedir. Dolayısıyla bu tanım, genel olarak olumlu bir mefuma sahip olan fıtratı yansıtmamaktadır.

⁹⁸ es-Sübkî, Takiyyuddîn, *Küllü Mevlûdin Yûledu Ale'l-Fitra*, Tah. Muhammed Seyyid, 1990, s. 16-19.

⁹⁹ el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, Tah. Ali Hasan Hilâlî, Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, 1964, XIII, 326.

¹⁰⁰ er-Rûm, 30/30.

¹⁰¹ İzzuddîn, Tevfik Muhammed, *Delîlü'l-Enfus Beyne'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve'l-İlmî'l-Hadîs*, Dâru's-Selâm, 1986, s. 28.

¹⁰² Mohamed, Yasien, s. 7.

¹⁰³ Akçay, Mustafa, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu*, İstanbul, 2002, s. 457.

¹⁰⁴ Krş., İzzüddîn, s.24 ; Hasan, Osman b. Ali, *Menhecü'l-İstidlâl Alâ Mesâilî'l-İtikâd inde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa*, Riyâd, 1993, I, 188.

Dehlevî (v. 1230/1815), fitratın ortaya çıkışına engel olan etkenleri üç maddede özetlemiştir:

Tabiî Engel: Nefis,

Şeklî Engel: Dünya ve dünyevî olan şeyler

Yanlış ve kötü bilgi.¹⁰⁵

Fitratla ilgili hadîsin yorumunda el-Ezherî(v. 370 h.) şöyle diyor: “Çocuk, dini kabul için kolaylaştırılan bir yapı ve yaratılış türü üzerine doğar. Şayet o hal üzerine bırakılırsa, o halin gerekleri doğrultusunda devam eder ve başka bir yola sapmaz. Bu yoldan, ancak beşerî ve taklitten kaynaklanan zararlardan birine sapan kişi uzaklaşabilir.”¹⁰⁶

Netice itibarıyla insanın iç ve dış dünyası, özünü keşfetme ya da onu kaybettirme eğilimindeki çift kutuplu faktörlerle kuşatılmıştır. Bu nedenle hayat, fitratı yaşatma ya da yaşatmama noktasında bir mücadeleden ibarettir. Nitekim insanlık tarihi, bir tarafında fitratullah diğer tarafında ise, onu engelleme konumuna düşmüş olan bireysel ve toplumsal muhalefetin çekişmesine sahne oluvermiştir.¹⁰⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Mîsâk kavramının, genel olarak müteşâbih olduğuna delâlet eden ve temsîlî bir anlam içeriğine sahip oluşuna yönelik olan düşünce ve yorumları daha önce belirtmiştik. Bunun dışında, konuyla ilgili olarak zikredilen âyet, hadis ve diğer haberlerde geçen “Allah’ın Hz. Adem’in sırtını sıvazlaması”, “zürriyeti avucuna alması” gibi ifadeler de müteşâbihtir. Ancak hakikî manayı savunanlar bu ifadeler hakkında herhangi bir şey söylememişlerdir. Her ne kadar te’vil ehli olmasalar bile, selefi bir anlayışın gereği olarak “*tenzîh*” ve “*aczi itirâf*” gibi prensiplerini¹⁰⁸ uygulamaları gerekirdi. Halbuki bunlar yapılmamakla birlikte, aynen kabul edilmiş ve hatta daha başka teşbihlerde de bulunulmuştur. Örneğin Abdullah b. Ömer’den rivayet edildiğine göre, Allahu Teâlâ onları sırtlarından, tıpkı saçın tarakla taranarak çıkarılması gibi çıkarmıştır.¹⁰⁹ Yine Abdulkerîm b. Ebî Ümeyye’den rivâyet edildiğine göre hadiste belirtilen zürriyet, tıpkı karınca sürüsünün yuvasından çıkarılışına

¹⁰⁵ ed-Dehlevî, Şah Veliyyullâh İbn Abdîrahîm; *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, Beyrut, 1990, I, 169.

¹⁰⁶ İbnü'l-Esîr, Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Halep, 1963, III, 457; İbn Manzûr, X, 287.

¹⁰⁷ Kılıç, Sadık, *Fitratın Dirilişi*, İstanbul, 1991, s. 30.

¹⁰⁸ İlgili prensipler için bkz., Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul, 1991, s. 114-116.

¹⁰⁹ es-Suyûtî, III, 141.

benzer bir tarzda, Adem'in sırtından çıkarılmıştır.¹¹⁰ Bu hususlarda herhangi bir yorum yapmayıp, "Böyle bir hâdise olmuştur; ama nasıl ve ne şekilde olduğu hususunda bir şey söyleyemeyiz" deyip işi Allah'a tefvîz etmeleri gerekirken, görüldüğü gibi, meselenin anlaşılması ve izahı noktasında yeni teşbihlerde bulunmuşlardır.

Bu olayın hatırlanamadığı ve hatırlanmayan bir şey üzerine sorumluluğun nasıl bina edilebileceği itirazı da oldukça haklıdır. Cevap olarak; ya bu olayın meleklerle bildirilmesinin onlar için bir lütuf olduğu, Allah'ın bunu bizlere âhirette hatırlatacağı veya bu konunun gaybî bir hâdise olup inananların gaybe iman noktasında imtihan edildikleri gibi, âyetin amacından uzak, kaçamak ve zorlama görüşler ortaya konmuştur,¹¹¹ ya da Hz. Ali, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Zünnûn gibi bir kaç zatın bu olayları hatırladıklarına yönelik bazı rivayetlerin arkasına sığınılmıştır.¹¹²

Halbuki hatırlayamadığımız, ama buna rağmen mes'ûl tutulacağımız bir olayın, lütuf olarak, meleklerle bildirilmesinin bizlere ne faydası vardır? Madem ki Kur'ân, insan olan bizleri irşâd için vardır, öyleyse onun meleklerle değil, bizlere lütufta bulunulduğunu ifade etmiş olması gerekir. Aksi bir durum, hatırlara adaletsizlik ve zulüm kavramlarını getirecektir. Bu olayın âhirette hatırlatılmasının da hikmetle herhangi bir alakası yoktur. Çünkü mes'ûliyet yeri, ceza yurdu olan âhîret değil, dünyadır. Böyle olsaydı, farz-ı muhal, dünyada kendisine namaz kılması emredilmeyip, âhîrette namazdan sorumlu tutularak cezalandırılan birisinin hali gibi bir durum söz konusu olurdu. Meselenin gaybe iman konusu olmasına gelince; gaybî olan bir husus, hazırda vukû bulmuşçasına, en ince fizikî detaylarına kadar nasıl anlatılıyor? Gaybî olduğunu kabul ettiğimiz takdirde "ve onları kendi kendilerine şahit kıldı..."¹¹³ ifadesini nasıl izah edeceğiz? Bizzat müşahede ettiğimiz bildirildiği bir husus, nasıl gaybî olabilir?

Temsîlî manayı savunanların; "bu hâdisenin unutturulmasının tenasüh inancı lehine bir delil olacağı" iddiasına cevap verilirken, tenasühün, bir bedende uzun süre kalma olduğu için, unutulamayacağı, ama mîsâk hâdisesinin kısa bir sürede

¹¹⁰ es-Suyûfî, a.y.

¹¹¹ er-Râzî, XV, 51.

¹¹² Bkz., Hasan Han, Sıddık, *Fethu'l-Beyân Fi Mekâsidi'l-Kur'ân*, Mısır, tsz., III, 457. ; Bilmen, II, 1122; el-Âlûsî, IX, 106.

¹¹³ el-A'raf, 7/172.

olmasından dolayı unutulabileceği söylenmiştir¹¹⁴. Halbuki bir hâdisenin unutulmasında sadece zamanın uzunluğu veya kısalığı değil, bununla birlikte o hâdisenin niteliği de önemli bir etkidir. Nice olaylar vardır ki, çok kısa bir anda olmasına rağmen, o olayları, ilk defa başımıza gelmeleri, beklenmedik, ilginç, şaşırtıcı veya çok sevindirici olmaları gibi pek çok sebepten dolayı unutamayız. Mîsâk hâdisesi gibi, dünyevî adet ve olaylardan tamamen farklı bir mahiyette olan bir şey nasıl olur da, değil bir iki kişi, tüm insanlık tarafından unutulabilir?

Kur'ân'ın evrenselliği prensibini göz önüne aldığımız zaman, bu nokta daha da açıklık kazanacaktır. Kur'ân, ahlâkı ve ahkâmıyla tüm insanlığı irşâd etmeyi ve mutlak doğruluğa ulaştırmayı hedeflemiştir. İlgili âyet de aynı amacın kapsamındadır. "Adem oğulları" ifadesi, bildirilen sözleşmenin tüm insanlığı kuşattığını göstermektedir. Dolayısıyla inanmayan insanların da aleyhine fiilen hüccet olacaktır. Ayette yer alan "...diyememeniz için" ifadesinden de anlıyoruz ki bu mîsâk, tüm yönleriyle mazeret bırakmayacak bir netlik ve kesinliğe sahiptir. Dolayısıyla hakikî manayı savunanların, mîsâkı hatırlamama meselesiyle ilgili az önce belirttiğimiz açıklamaları bu ilkeye aykırı düşmektedir.

Madem ki tüm insanlık bu sözleşmeyle bağımlıdır, öyleyse dünya hayatında, tüm insanların bundan haberdar olması gerekir. Halbuki, hakikî manayı savunanların izahları, bunu imkânsız kılmaktadır. Ayrıca hakikî mana kabul edildiğinde şu sonuç ortaya çıkacaktır: Kur'ân'dan; bu nedenle de hakikî manasıyla mîsâktan haberi olmayan insanlar, bu konuda mazur ve muaf kabul edileceklerdir. Yahut onların da âyetin kapsamına alınabilmesi için temsili mana tercih edilmelidir. Bu kapsama Kur'ân öncesi diğer toplulukları kattığımız zaman, ki katmamız gerekir, konuyu hakikî boyutuyla kabul etmemiz daha da zorlaşacaktır.

Belirtmeye çalıştığımız bu ve buna benzer pek çok sorun, temsîlî mananın kabulü ve daha da derinleştirilip genişletilmesiyle ortadan kalkacaktır. Özetle mahiyetini anlatmaya çalıştığımız insan fitratı daha fazla incelendikçe; mikro, makro ve meta âlemlerin iz ve tesirlerini taşıyan, inanmaya ve o doğrultuda yaşamaya muhtaç ve kabiliyetli olan, ilahi nefhanın nakışlarını âfâkî ve enfûsî olarak müşahede eden bir varlık olarak insanın, özellikle de teknik imkânlarla iç ve dış dünyanın ilahî dizaynının keşf ve ikrar edildiği bir süreçte yaratıcısını reddetmesi noktasında ma'kul ve ma'zur olmayacağı gün gibi aşikardır. Tüm bunları gördükten sonra yaratıcının

¹¹⁴ er-Râzî, XV, 50,51.

inkârı, kişinin kendisini inkâr etmesidir. Ve bunun sağlam hiçbir dayanağı yoktur ve olamayacaktır da. Bu nedenle sembolik bir söylem olarak mîsak, insan fıtratına kodlanan ve kainatı Allah-insan ilişkisi çerçevesinde anlamlandıran bir alt ya da ön şuurdur.

Time dergisinin verdiği habere göre, Amerikalı ünlü moleküler biyolog Dean Hamer, insan inancının fitrî bir temelini olacağı tezinden hareketle 1998 yılında genetik araştırmalarına başlamış ve insanın inanç dünyasını etkileyen pek çok genin bulunduğu, özellikle “İnanç Geni” adını verdiği VMAT2’nin inanç kavramını yönlendirdiği sonucuna ulaşmıştır. İnançta genetik yapıyla birlikte çevresel faktörlerin de etken olduğunu ifade eden Hamer, ayrıca bu genin “kişisel ve evrensel farkındalık” yeteneğini de kazandırdığını tespit etmiştir. Hamer bu konuda “Tanrı Geni: İman genlerimize nasıl yerleştirildi?” isimli bir de kitap yayınlamıştır.¹¹⁵

Dergide Jeffrey Kluger, “Tanrı genlerimizde mi?” başlığıyla konuyu aktarıırken lehinde ve aleyhindeki yorumlara da yer vermiştir. Hamer’in görüşünün aleyhinde olanların temel yaklaşımı genlerin herhangi bir davranışa tahsis edilemeyeceğidir. İngiltere’deki Newcastle Üniversitesi İnsan Genetiği Enstitüsü müdürü John Burn, bu doğrultuda şöyle demektedir: “Şayet birileri gelir ve size “X genini bulduk” derlerse, cümlenin sonuna gelmeden onları durdurabilirsiniz”.¹¹⁶ Hamer, The Charlotte Observer’in internet sitesinde, 4 Ekim 2004 tarihindeki “Tanrı Geniyle mi Doğduk?” başlıklı yazısında, böyle bir araştırmaya girme sebebinin, dünyanın büyük çoğunluğunun Hristiyan, Yahudi, Hindu ya da Müslümanlardan yani inanan insanlardan oluşmasının ortak bir nedeninin olabirliliği inancı olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁷

İnancın tamamen genetik olduğu elbette ki iddia edilemez. Zaten ilgili araştırmanın sonucunda ulaşılan tespitlerin kesinliği henüz ispat edilmemiştir. Hamer ya da benzer söylemlerde bulunan araştırmacıların lehinde ve aleyhinde söylemlerin oluşması da gayet tabiidir. Ancak, konuyla ilgili tartışmalarda taraf olunmasa dahi, gerek bu ve benzeri araştırmalarda öngörülen “inancın fizyolojik bir kökeninin olabirliliği” inancının, gerekse -izafi de olsa- bu doğrultuda ulaşılan sonuçların, İslam

¹¹⁵ Hamer, Dean, *The God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes*, Doubleday & Company, Incorporated, 2004.

¹¹⁶ İlgili haber için bkz., *Time*, 25 Ekim, 2004.; Vatan Gazetesi 19.10.2004.

¹¹⁷ Bkz., Hamer, Dean, “*Are we Born With a God Gene?*”, <http://www.charlotte.com/mld/observer/news/opinion/9830033.htm?1c>

düşünce geleneğinde yer almış olan “fitrat” anlayışının önemini daha da belirginleştireceği açıkça ifade edilebilir.

Netice olarak şunları söyleyebiliriz: Yaratan; kendisini tanıttak ve iman edilmesini sağlayacak maddi-manevi, dahili-harici her türlü delil, imkân ve kolaylığı kâinatın her zerresine yerleştirmiştir. Önemli olan; hakikati kabul etme doğrultusunda programlanan insan fitratına girip, onu sindiren, başkalaştıran ve böylece atıl bırakan maddi ve manevi bütün engelleri ortadan kaldırıp baygın fitratları uyandırmak ve bir fitrat medeniyeti kurmaktır. Böyle bir medeniyetin insanı, kendine veya etrafına baktığında her zerrede şu nidayı işitecektir: *“Ben sizin Rabbiniz değil miyim?... ve bu nidaya yine her zerresiyle şu cevabı verecektir: “Elbette Rabbimizsin...”*

TALMUD'DAN REFORM'A*

Yazan: Jean SERVIER

Çev. : Prof. Dr. Sadık KILIÇ**

ÖZET

Genelde Batı toplumu, özeldyse Kilise için bir dönüm noktası olan mühim olaylardan birisi de, Reform'dur. 15. yüzyıla değin skolastik ve dogmatik durağanlığı; dinî kutsallık ve siyasi dokunulmazlık zırhı içinde gömülü duran Kilise, bir başka ifadeyle Papalık, çeşitli ekonomik, siyasî ve ilmî – entelektüel etkenler sonucunda, sarsıcı, bir o kadar da kalıcı derin izler bırakan bir gelişmeyle karşılaşır.

Bu, Kitab-ı Mukaddes'in yorumunu Roma Kilisesi'nin tekelinden kurtaran; 'dinî metni', aydınlanmacı felsefe ve bilimsel gelişmeler ışığında, çöşkulu bir iç dindarlık ile Tanrı rızasına dayalı ahlâk bilinciyle dopdolu olarak yeniden yorumlamayı amaçlayan bir girişimdir, yani Reform...

Anahtar kelimeler: Skolastik, dinî metin, aydınlanmacı felsefe, yorum, iç dindarlık, reform...

ABSTRACT

From Talmod to Reform

The one important phenomenon for the western society generally and the Church especially is the Reformation. The Church, by another state the Papacy which was buried in armour plate of religious and politic immunity, it's scholastic and dogmatic stability up to XV. century, faced to a development remained depth tracks because of different economic, politic, scientic-intellectual factors. This, namely Reformation rescued the interpretation of the Holy Book from monopoly of Roman Church and aimed reinterpretation the sacred texts in light of the scientic and philosophic development in an inner exciting piety.

Key Words: Scolastic, the sacred text, philosophy of enlightenment, interpretation, inner piety, reformation.

* Fransızca'dan çevrilmiş olan bu yazı, "Du Talmud a La Réforme" başlığıyla, *Histoire de l'Utopie [Ütopyanın Tarihi]*, Jean Servier, Gallimard, 1967 isimli eserin 87-113. sayfaları arasında yer almaktadır. Sonunda (çev.) kısaltması yer alan dipnot açıklamaları tarafımızdan yerleştirilmiş olup, metin içindeki vurgular tarafımızdan yapılmıştır. [Sadık Kılıç].

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Ren Vadisi, Pfaffenstrasse, yani Papazlar Sokağı olarak adlandırılmaktaydı, öylesine ki, bu vadi, çoğu zaman, zengin kütüphanelerle tezyin edilmiş çok kalabalık manastırlarla kuşatılmaktaydı; bu kütüphaneler, tek düşüncesi, Hıristiyan îmanını, kendilerini kamçılayarak riyazet yapan rahipler ve haçlıların elinden kurtarmak olan uzman kimseler tarafından yönetilmekteydi.

Doğunun mallarını Flandre bölgelerine [Kuzey Denizi kıyısındaki Fransa ve Belçika bölgeleri] ve Kuzey Denizi'ne doğru çekmiş, bu nedenle de Akdeniz'in yerini almış olan aynı su yolları, kıyılarında büyük Alman Üniversitelerinin ortaya çıktığını görür: 1348'de Prag, 1365'de Viyana, 1386'da Heidelberg, 1388'de Cologne, 1392'de Erfurt ve 1442'de Bavyera'da da Wurtzburg...

Görmeye, incelemeye, okumaya, mukayese etmeye boş zamanı olan insanlar burada birbirleriyle buluşurlar: birbirlerine yabancı, ama bununla birlikte aynı kutsal metinler üzerinde tefekkür eden yabancı adamlar...

Zira, İbranca metin içinde bazı Hıristiyanlar tarafından sadece Kitâb-ı Mukaddes (Bible) okunmakla kalmaz, fakat o çağın uzmanları, gelenek veya *Kabbala*¹ olarak görülen, başka bir yönden de kutsal metinlerin eleştirel bir incelemesi durumundaki çok zengin bir felsefeyi hayranlıkla keşfederler...

¹ "*Kabbala*": X. Yüzyıldan itibaren Ortaçağ Yahudiliğinde çok yaygın olan ve müteakiben, Hıristiyan dünyada da çok büyük bir şekilde yaygınlık kazanan [Yahudi] mistik sistemi... "*Kabbala*" sözcüğü, 'gelenekle alınmış öğretileri işaret eden İbranice *Kabbalah* kökünden gelmektedir. Nitekim eski Yahudi edebiyatında da, Tevrat hariç, vahiy edilmiş her öğreti hakkında kullanılmaktaydı. Ama, nihai olarak, bazı Batınî eserlerin kapsadığı gizli öğretiler bütününü gösteren bir terim haline geldi: Bu Batınî eserlerin en önemlileri ise şunlardır: Rabbin Akiba'ya atfedilen "*Yaratış Kitabı*" (*Sepher Yetzirah*) ve onun bir çağdaşı olan Siméon ben Jochai'ye atfedilen "*Işık Kitabı*" (*Sepher ha-Zohar* veya, çok kısaca, *Zohar*). (...) Nisbeten geç olarak sistemleştirilmiş olmasına rağmen Kabbala, daha önce *Essenienler*'in de kendisinden etkilenmiş olduğu bütün Yahudi irfan anlayışının (gnosticisme) varisidir. Kabbalistik öğreti, Ulûhiyetin tabiatını, ilahî yayılışları (émanations) veya *Sefirotlar*'ı, meleklerin ve insanın yaratılışını, onların gelecek yazgılarını ve vahiy edilmiş yasanın gerçek doğasını kapsamaktadır. Kabbala teolojisi panteistiktir: her şey, akıl ermez Ulûhiyetten çıkar. (...) (Pike, Royston Pike, *Dictionnaire des Religions*, PUF., Paris, 1954, s. 183); .. ilâhî sudurlardan, bazen tenasühten bile bahsedilmektedir. Allah ile dünyevî varlıklar arasında kat kat nur felekleri; her insan, her varlıkta ilâhî nur kıvılcımları vardır. Tevrat'ta uygulanan tevil şu kelimelerden anlaşılmalıdır: "*Tevrât'ın, adı kelimeler ve Profan hikâyeleri ihtiva ettiğini iddia edene lânet! Gerçekten onun her kelimesinde derin bir sır gizlidir!*" (Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar Yayınları, İstanbul-1999, s. 274-275). Çok sonraları ise, Hıristiyan ilahiyatçılar da, Kabbala'nın, İsa'nın Tanrılığına ve Hıristiyanlığın diğer temel esaslarına bir delil sağladığını savunmuşlardır (Pike, s. 184). Kısaca belirtmek gerekirse, "kısmen Tanrı tarafından Musa Peygambere verildiğine inanılan bir sözlü geleneğe, kısmen de gelişmiş nümerolojiye dayanan ezoterik [çösel, Bâtını] bir Yahudi mistisizmi..." (Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergun, Tübitak Yayınları, 2003, 308). "*Kabbala*" hakkında daha geniş bilgiler için bkz. Arzu Cengil, *Kabbalah-Yahudi Gizemi*, Ayna Yayınevi, ikinci basım, İstanbul-2003. (çev.)

Avrupa'nın, Üniversite merkezleri haline gelmiş olan büyük ticarî merkezleri, aynı zamanda yoğun bir Yahudi kültürün de yayılma noktalarıdır. Kuşkusuz, hepsinden önce, Akdeniz'e açılan Provence ve İtalya şehirleri: Marsilya, Arles, Montpellier, Narbonne, Cenova, Piza, Venedik, ama aynı şekilde ve özellikle de Akdeniz'in İslam tarafından kapatılmasından sonra, hızlı gelişmelerini Flandre ve Ren bölgelerinin bolluk içinde olmasına, Vikingler tarafından açılmış yollara borçlu olan Kuzey'in endüstri şehirleri... Rouen, Evreux, Paris, Troyes, Provins, Worms, Würtzburg, Nurnberg, Augsburg, Colone ve Prague da, Akdeniz'in bütün zenginlik ve düşüncesini kendilerine doğru cezbettiler..

Buralarda, geleneğe bağlı bazı ortamların muhalefeti yüzünden, yenilikçi eğilimleri bakımından giderek kuvvetlenmiş, hususi bir edebiyat gelişir: *Tosafot*'lar² veya, İncil, *Talmud*³ ve *Mişna*⁴ hakkında, üstatlarla öğrenciler arasındaki tartışma tutanakları... *Bu edebiyat genel olarak belli bir saygınlık da görür, çünkü o her şeyden önce, dinin sıkı bir biçimde gözetilmesinden hiçbir zaman vazgeçmeksizin, çağın hayatını yaşama arzusuyla, Kutsal Kitapları güncelleştirmek, onları hayata uyarlamak arzusuyla canlı tutulmaktadır.* Bol ürün veren bir edebiyat; zira her yeni *Tosafot*, geçmiş yorumları karanlığa fırlatmaktadır; Rav Gershom de Sens, Fransa'da derlenmiş yirmi üç kitaplık yorumu bastırabilmiştir!..

² *Tosafot*: "*Tosafist* olarak adlandırılan bir hahamlar mektebine, XII. ve XIII. yüzyıllarda yapılmış olan '*Talmud Ebediyatı Yorumları*'. Bu yorumlar, diğer kenarında *Rashi* veya *Haham Rashi'nin Yorumu* bulunan metnin kenarında basılmışlardır" (Royston Pike, *Dictionnaire des Religions*, PUF., Paris, 1954, s. 307) (çev.)

³ "*Talmud*": Yahudi sivil ve dini hukukunun temel metni. İncil'i tamamlamakta olup, 700 yıldan fazla süren bir zaman boyunca, uzun çalışmalar neticesinde hazırlanmıştır. *Mişna* ve *Gemara*'yı içermektedir. Klasik İbranca yazılmış olan *Mişna*, M. 166'da Simon tarafından kodife edilmiş olup, 63 madde ve 524 bölüm kapsamaktadır. "Ziraat, bayramlar, kadınlar (yani, 'nikah, ev hayatına dair talimat), zararlar (hukuk), mukaddes şeyler, taharet" olmak üzere, 6 kısımdan meydana gelir.. *Talmud*'un içerdiği *Gemara* ise, zaman ve mekanın değişimleri sebebiyle, *Mişna*'nın geniş bir yorumu olarak görünür.. Her ikisi de Aramice olan iki versiyon halindedir: *Babilonyalı Talmud (Babli)* ve *Filistinli Talmud (Yerushalmi)*...". Kısaca, "en geniş bir şekilde bütün şeraiti ihtiva eden, Yahudilerin hayatını tanzim eden eser" (Royston Pike, *Dictionnaire des Religions*, PUF., Paris, 1954, s. 298; Schimmel, Annamari, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 278). (çev.)

⁴ "*Mişna*": Yahudilerin sivil hukuk ile dinî hukuk metnini oluşturan büyük derleme... *Talmud*'un en büyük bölümlerinden birisi... Elli yıl boyunca Filistin Yahudilerinin lideri olan Rabbi Judah Hannasi'nin (135-219) çalışmasına dayanır... *Mişna*, İbn Meymûn gibi çok muahhar bazı müelliflerin geniş yorumlarına konu olmuştur (Pike, *Dict. de Relig.*, s. 214). *Mişna*'nın "altı bölümü vardır: Ziraat, bayramlar, "kadınlar" (yani nikâh, ev hayatına dair talimat), zararlar (hukuk), mukaddes şeyler, taharet. *Mişna*, ilk defa 1492 [yılında] Venedik'te basılmıştır" (Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 276). (çev.)

Yahudi imanının bu yorumlarıyla, Théodose II. (401-450) ve Justinien (482-565) Kanun Derlemeleri'nin kenarında hukukçular tarafından yazılan yorumlar arasında, dışsal bir benzerlikten daha fazla şeyler vardır: aynı ruhtur onlardan çıkan, aynı arzudur; (dini) metinleri, günlük hayatın değişen emirlerine uyarlama arzusu... İşte bu hukukî gerçekçilik, Hıristiyan düşüncesi üzerinde hayli önemli bir tesir icra edecektir.

Kilise'nin iki yasağı ve iki kıyımı arasında Yahudi ve Hıristiyanlar sadece ekonomik hayatta değil, ama aynı zamanda ve hatta daha çok, İncil'in mükemmel bir anlamına ulaşabilmek için, manevî hayatın kavşağında bir araya gelirler... XII. Asrın başında, Abélard (1079-1142), Yahudi bir yorumcu olan Hugo Mezt Victor de Paris'nin, *Krallar Kitabı*'na verdiği bir açıklamayı zikreder ve bu münasebetle de, Rashi, Rav Joseph Karo ve Rashbam tarafından diğer parçalar hakkında verilmiş olan yorumlamaları zikreder. Onun öğrencisi Andréas, sık sık, arkadaşlarından *Hebraeus meus* [Benim Yahudim] diye çağırıldığı ve kendisini *Eruditissimus Hebrearum* [Bilgin Yahudi] diye nitelediği birisi tarafından verilen yorumları nakleder.

İncil'e dair bu yorumların iki önemli merkezi vardır: Auxerre ve Laon. Paris, XII. Yüzyılın ortasına doğru, bu edebiyatın bütün katolik dünyası için yayılma merkezini oluşturuyor gibidir. Aynı yorumlar, *Vulgate*'in⁵ farklı nüshalarının kenarlarında da bulunur ve aynı ruh, Kutsal Metin'in Hıristiyanî yorumlarını ve *Tosafot*'ları ilham eder..

Bunları yapanlar bilgili kişilerdir, aynı zamanda sıkça da, önemli girişimleri yöneten iş adamlarıdır veya Champagne hahamları gibi, *bizzat kendilerinin ilgilendikleri koyun sürülerine, yetiştirdikleri bağıklara sahip olan kimselerdir.. Bunlar aynı zamanda, hayatları ancak ilahî yasayı gözeterek bir anlam kazanan, dindar*

⁵ "*Vulgate*": Başlıca St. Jerome tarafından, IV. Yüzyılda, eski *Latince*, *İbranice* ve *Aramice*'den itibaren yapılmış olan Latince İncil çevirisi; *Vulgate* ismi ise, ('*vulgaire*: halka ait, yaygın' kelimesinin etimolojik anlamına bağlı olarak), bu çevirinin Katolik Kilisesi'nde yaygın olarak kullanımda olması sebebiyledir. Trente Konsili (1545-1563), onu tek gerçek nüsha ilan etmiştir... (Pike, *Dictionnaire des Religions*, , s. 320; *Petit Larousse Illustré*, Libraire Larousse, Paris, 1981, s. 1772) Sahip olduğu prestijin kaynağıyla ilgili olarak, "Trente Meclisi'nin kararıyla *Vulgata*'nın Kitab-ı Mukaddes'in bozulmamış bir versiyonu olduğu ilan edildi. *Vulgata*'nın Rheims'de basılan İngiliz Katolik versiyonunun önsözünde, Jerome tarafından düzeltilmiş, kilise tarafından korunmuş ve Trente Meclisi tarafından onaylanmış olan Latince metnin Yunanca metne göre daha doğru olduğu şeklindeki, bugün de Katoliklerce genel kabul gören tez savunulur" (Smith, *Preserved, Rönans ve Reform Çağı- Bir Sosyal Arkaplan Çalışması*, çev. Serpil Çağlayan, T.İ.Bankası Yayınları, İstanbul-2001, s. 120-121) (çev.).

insanlardır. Binlerce yıllık eski [kutsal] metinlerin günlük hayata uyarlanması, onlar için büyük bir amaç, hayati bir gerekliliktir.

Bu edebiyat, iki asırdan daha fazla bir döneme yayılan muazzam bir ortak çalışma, yani Fransa'nın, Almanya'nın, İngiltere'nin, Bohemya'nın ve Slav Ülkeleri'nin yüzlerce âliminin çalışmalarının neticesini tekrar ele alan ve onu veciz hale getiren gerçek bir külliyyât meydana getirmektedir. Yazarlar ise, münzevi kimseler değil, fakat çoğu zaman, etraflarında pek çok öğrencinin bir araya geldiği, sözleri dinlenen üstatlardır.

Diaspora'nın⁶ sinesinde iki akım ortaya çıkar: yenilikçi ve muhafazakâr... Gerçekte ise, aynı mümin düşüncenin iki tarzı, tek bir endişenin iki görünümü, yani bir yandan O [Tanrı]'ya hizmet için bu dünya hayatını yaşarken, O'nun yasasına da mümkün olduğunca daha iyi saygı göstermek...

Böyle bir davranış, bir yandan, îman için gerçek hiçbir faydası olmaksızın kısır kavgalar içinde bireyler birbirleriyle çarpışırken, aynı şekilde, içinde *Skolastik* tezlerin birbirleriyle karşı karşıya gelmiş olduğu Üniversite tarafından dar kalıplara sıkıştırılmış olan o zamanın entelektüel Hıristiyan dünyasında şaşkınlık yaratmayı başarır... Hıristiyan toplumun ortasında, kendini ibadete vermiş gerçek insanlar ve bilginlerse, bu dünya endişelerinin uzağında, Hıristiyanlık tarafından Batı'ya açılmış olan yeni yollara neredeyse hiç aldırmaksızın, manastırlara çekilirler...

Fakat, ilahî yasanın hukukî veçhesinin, onun günlük hayata uyarlanmasının, her biri yoğun bir mistik hayat yaşamakta olan *Baalei Hatosafot*, yani *Yorumcular*'ı coşturan mistik atılımla sürekli aşıldığı görülmektedir. Böylece, 1192'de öldürülmüş olan Rav Jacob de Corbeil, *İnitie* [Kendisine Gizli Bilgi Öğretilmiş Kişi] olarak çağrılmakta; onun yönetmekte olduğu cemaate de Sır Adamları Birliği denilmektedir. Yine aynı çağda Rav Samuel Bar Clonimus, Gizli Doktrin'in incelenmesi konusunda hususi bir kitap yazar: *Sepher Shaked* veya *Bademağacı Kitabı*... Spire şehrinde [Almanya], şu iki doktrini öğrenmek için, onun etrafında pek çok öğrenci bir araya gelir: *Yasa'nın Yorumları ve Gizli Patika*...

Fikirler ve kitaplar, Ren Nehri tarafından sürdürülen Büyük Danube anayolu tarafından birleştirilmiş bir Avrupa'da, evet, Karadeniz'in Asya'ya açılan bir pencere,

⁶ "Diaspora": Babil esaretinin peşinden (İsa'dan önce VI. Yüzyıl) Yahudilerin bütün dünyaya dağılmalarını göstermek için kullanılan terim; çok sonraları ise, İsa'dan sonra 70 yıllarına doğru Kudüs'ün düşmesinden sonra, yurtsuz vatansız kalan Yahudi topluluğunu göstermek için kullanılır olmuştur (Pike, *Dictionnaire des Religions*, s. 106). (çev.).

Rhone Vadisi'nin de Doğu'ya çıkan bir koridor olduğu bir Avrupa'da, imparatorlukların sınırlarını tanımaz, [aşar]...

Savaşçı ayınlar içinde kemikleşmiş olan feodal topluma paralel bir şekilde, tüccâr ve bilginler ile madrabazlar ve azizlerden oluşan tuhaf bir kitle: îmanları uğruna şehit olarak ölmeye her an hazır bir sürü adam da, su yolları üzerinden bu dünyanın bütün mallarını, Doğu'dan İskandinavya bölgesine çeker...

Şurası pek alâ muhakkak ki, o çağın Hıristiyan toplumunun düşününce unsurları kendilerini; *bir yandan rûhlarının o devredilemez payını Tanrı için muhafaza edip diğer yandan da, zamanlarının hayatını dopdolu yaşayan* bu insanlara, tuhaf bir şekilde yakın hissediyor olmalıydılar...

Böylece de, Kutsal Metinler üzerinde düşünmenin ve onları yorumlamanın bir saygısızlık olmadığı fikri yavaş yavaş ortaya çıkar; bilgili olduğu kadar samimi de olan bir düşünce adamının tefekkürü, [dinî] metinlerin eleştirisini, onların en eski çevirilerini ve Doğu dillerini yarım yamalak bilen bir Kilise Babası'nın yorumlarından daha değerli olur...

Pek çok insan, bu dünyanın malına mülküne hakim olarak ve bundan vazgeçmeyerek İsa'ya hizmet etmenin, Tanrı'nın şanını yüceltmek için daha etkili olup olmadığını; ondan yararlandığı için üzüntü duymaktan ve onu istemekten ötürü rûhun acı hissetmesinden, iyi bir idareci olarak yeryüzü zenginliklerini yönetmenin, rûh için de daha çok faydalı olup olmadığını sormaya başlar...

Şayet zaman içinde, insanî anlatımla yüklü bir sınır araştırılması yapılmak istenseydi, muhtemelen, Kuzey işgallerinden sonra, Avrupa'nın zinde kuvvetlerinin Akdeniz'den Kuzey ülkelerine doğru çekildikleri çağı tercih etmek gerekecekti... Hem de, Avrupalı gemiciler için pek kullanışlı olmayan Akdeniz yollarını İslâm ele geçirdiğinde de iyice kuvvetlenen bir akım...

Rönesans deyimi, Roland Mousnier'in de işaret ettiği gibi⁷, şüphesiz ilk defa, 1550'de Floransa'da yayınlanmış *Vies des plus excellents architectes, peintres et sculpteurs italiens depuis Cimabue jusqu'à notre temps* [Cimabue'dan Günümüze Kadar Yaşamış En Üstün Mimar, Ressam ve Heykeltıraşların Hayatları] adlı eserinde, *Georges Vasari* (1511-1574) tarafından kullanılmıştır.

Bu eleştirel sanat terimi tarihte muhtemelen sadece, mimari ve plastik sanatlarda, Antik Greko-Latin ifade biçimlerine yeniden sarılarak, Roma formlarının

⁷ Les XVe et XVIIe siècles, Paris, P.U.F., s. 14.

terk edilmesini gösterecektir!.. Bu Rönesans ismi, bir tarihçi tasnifi olmasından çok, [Kutsal] Roma sanatının üstünlüğünü bir cenazeye veya bir düşünce sürgününe dönüştüren bir değer yargısıdır.

Bununla birlikte, tamamen başka bir şey söz konusudur. Genel olarak kabul edildiğine göre, İtalyan Hümanizmi, Marsilio Ficino (1433-1499)⁸'nin, Pic de la Mirandole (1463-1494)⁹'nin de üyesi olduğu *Platon Akademisi*¹⁰'ni kurduğu ve Platon'un *Dialogları* ile Neo-Platonist yazarların eserlerini Latince'ye tercüme ettiğinde, Floransa'da doğdu..

Fakat, Mircea Eliade'in, "The quest for the 'origin' of religion" [Dinin Menşesi'nin Araştırılması]¹¹ başlıklı önemli bir makalesinde not ettiği gibi, bir detay dikkatimizden kaçmaktadır. Cosimo de Médici (1389-1464)¹², Marsilio Ficino'dan, Platon ve Plotin'in eserlerini tercüme etmesini istemişti¹³. Ama, 1460'da prens, çok sonraları *Corpus hermeticum*¹⁴ olarak adlandırılmış olan el yazmasını satın aldı. Ficino, *Poimandres*'nin ve diğer *hermetik*¹⁵ eserlerin çevirisine girişmek için Platon'u

⁸ Hıristiyanlığı, Tanrı'nın kendisini açmasının (*vahiy, revelatio*) bir şekli diye anlayan Marsilio Ficino'nun gördüğü en büyük iş, Platon'un eserlerini sağlam bir şekilde ve zarif bir dille çevirmesidir. Ficino'ya göre, "insanın ruhu Tanrı'dan türemiştir, ölümden sonra yine Tanrı'ya dönecektir; evren, en başında 'Bir-olan'ın, yani Tanrı'nın bulunduğu uyumlu bir basamaklar ülkesidir; evrenin bütün bağlantıları insan ruhunda toplanır, düğümlenir; bu yüzden insanda bütün evreni bilmek gücü vardır" (Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, İkinci Basım, Ankara-1967, s. 235) (çev.)

⁹ Giovanni Pica della Mirandola'ya göre, "Astrologların ileri sürdükleri gibi, yıldızların insanın alınyazısı üzerinde bilinmeyen etkileri olamaz; gerçek olan, sadece tabiat kuvvetleridir; her şey tabiatın ilke ve formlarına göre oluşur; insan da karakteri ile alınyazısını, yıldızların şu yada bu durumda olmalarına değil, tabii bağıntılara borçludur; üstelik insan bir de kendi alınyazısının özgür kurucusudur; o, sadece içinde bulunduğu yüce evrenin bir yerini doldurmak için yaratılmamıştır. Tanrı'nın da bir benzeridir; kendine göre bir dünyası vardır, *makrokosmos* (büyük dünya) içinde bir *mikrokosmostur*" (Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s. 236). (çev.)

¹⁰ Floransa'daki "bu Akademi, uzun zaman Platon üzerindeki inceleme ve araştırmaların canlı bir merkezi olmuştur: Platon'un bütün eserleri burada çevrilmiş, Skolastiğe ve aristotelisme karşı Platon'un savunulması burada yapılmış...tır" (Gökberk, a.g.e., s. 234) (çev.)

¹¹ *History of Religions*, vol. 4, no:1, été, 1964, University of Chicago.

¹² Floransa şehir devletinin başında bulunan ve Platon felsefesine büyük bir sevgi ve hayranlık duyan devlet adamı... (Gökberk, a.g.e., s. 234) (çev.)

¹³ Cosimo, "Marsilio Ficino'ya, dikkatini Hermetik yazılara çevirmesi için talimat verdi. Ficino, zamanın en güçlü entelektüellerinden biriydi; 1462'de, Floransa'daki Platon Akademisi'nin başına getirilmişti" (Ronan, *Bilim Tarihi*, s. 307). (çev.)

¹⁴ "... *Corpus Mermeticum* diye isimlendirilen kitap, M.S. 100-300 arası kaleme alınmış farklı türdeki bir yazılar koleksiyonudur. Gerçekte Hermetizm, çağın kültürel ortamından alıntılanmış astroloji, büyü ve simya bilgilerini içeren genel bir isim.." (Mircea Eliade-İoan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev.Ali Erbaş, İnsan Yayınları, 1997, s. 116).

¹⁵ "*Hermetizm*": Hermès Tremegistus [Üç Kere Büyük]'a atfedilen ve Hermetizm olarak bilinen din-sihir karışımı fikirlerden oluşan mistik irfanî bir anlayış... Yunan ve Eski Mısır'da gözükmüş, etkisini yeni çağlarda da göstermiştir... Temelindeki felsefe bir tür '*gnostisizm*' idi; dünya ile insan arasında mistik

biraktı. Ki bu çalışma, Cosimo de Medici'nin ölümünden bir sene önce, 1463'de bitirildi.

Corpus hermeticum, Marsilio Ficino tarafından yapılan ve yayınlanan ilk Grekçe çeviri metni oldu. Bu detay önemlidir, der M. Eliade, çünkü Rönesans'ın, tarihçiler tarafından bilinmeyen veya ihmal edilen bir yönü üzerine yeni bir ışık tutmaktadır¹⁶.

[Çünkü], Cosimo de Medici ve Marsilio Ficino, *eski metinlerde, en eski vahyi* araştırıyorlardı ve onlar için, *Corpus Hermeticum*, hiç şüphesiz, değerlerinin Hermès Trimégiste diye çağırdıkları Mısırlı Hermes'in Sözü'nün bir 'aktarımı' idi.

bir iletişim kurarak, insanın kendi içindeki ilahî unsurları açığa çıkarabileceğini öğretmekteydi... Hermetik yazılar külliyyatı da, Tanrı'yı sezgi yoluyla anlamak ve kurtuluşa ermek için gösterilmesi gereken çabalar ile ilgiliydi... Gnose [ırfan, sezgisel yüksek bilgi], ona sahip olan kimseye, kendi gerçek benini ile ulûhiyyetin bilgisine sahip olmayı temin eder; böylece de ferdin yenilenmesini gerçekleştirir.. Bu muhtevada iki ayrı anlayış ortaya çıkar: maddi dünyayı, doğası sebebiyle kötü olarak değerlendiren düalist ve anti kozmik anlayış ile dünyayı, Tanrı'nın yansıması olarak gören akım..." (Pike, *Dictionnaire des Religions*, s. 148; Ronan, *Bilim Tarihi*, s. 308). Yunan Düşüncesi'nde ise 'Hermetizm', sonsuzluk ve sürekli değişim ilkesi bağlamında etkin olmuştur.. Çünkü, "Yunan dünyası sürekli olarak *apeiron*'un (sonsuzluk) çekiciliğine kapılmıştır. Sonsuzluk, *modus*'u olmayan şeydir. Norma sığmaz. Sonsuzluğun büyümesine kapılmış olan Yunan uygarlığı, özdeşlik ve çelişmezlik kavramının yanı sıra, Hermes'in simgelediği sürekli başkalaşım fikrini geliştirdi. 'Hermes uçucu ve iki anlamlıdır; bütün sanatların atasıdır, ama aynı zamanda hırsızların tanrısıdır-aynı anda hem *iuvenis* (genç) hem *senex*'tir (yaşlı). ..." (Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. basım, 1992, s. 39). Hermetik düşüncenin başlıca nitelikleri ise şunlardır: "1-) Her nesne bir giz barındırır; 2-) giz, başka gizleri gösterir; 3-) aşamalı hareket içinde nihai gize doğru gidilir; 4-) Hermes Trimégistos, kendisine *nous*'un görüldüğü bir rüya yada hayal sırasında 'aydınlanma'ya erer; 5-) *Nous* (fikirlere doğuran yeti-Platon), devingendir; 6-) ikinci yüzyılda *nous*, rasyonel olmayan aydınlanma, ...mistik sezgi yetisidir; 7-) Hermetik bilgi, Francis Bacon'u, Kopernik'i, Kepler'i ve Newton'u etkilemiştir ve modern nicelik bilimi, başka şeylerin yanı sıra hermetizmin niteliksel bilgisiyse diyalog içinde doğmuştur" (Eco, *Yorum*, s. 43-44; Ronan, *Bilim Tarihi*, s. 308-309). Bu yönüyle, Ortodoks dininin yaptığı gibi fiziksel evren üzerindeki çalışmalara da derin etkiler yapmıştır...(Ronan, *Bilim Tarihi*, s. 306). Diğer yandan, "(...) birçok post modern eleştiri kavramında sürekli anlam kayması fikrini görmek zor değildir. Paul Valéry'nin dile getirdiği şu fikir, hermetik bir fikirdir: Il n'y a pas de vrai sens d'un texte: "Bir metnin kesin bir anlamı yoktur!". *Science de l'homme et tradition* [İnsan Bilim ve Gelenek s.k] adlı kitabında Gilbert Durand, tüm çağdaş düşüncenin, pozitivist mekanist paradigmaya karşıt olarak, Hermes'in yaşam verici soluğundan beslendiğini öne sürer; bu görüşüyle ilgili olarak belirlediği bağlantılar listesi, üzerinde düşünülmeğe değer bir listedir: Spengler, Dilthey, Scheeler, Nietzsche, Husserl, Kerényi, Planck, Pauli, Oppenheimer, Einstein, Bachelard, Sorokin, Lévi-Straus, Foucault, Derrida, Barthes, Todorov, Chomsky, Greimas, Deleuze..." (Eco, *Yorum*, s. 45). (çev.)

¹⁶ Ronan'a göre Hermetik metinlerin itibar görmesi, onların çok eskilerden geldiğine inanılması yanında, kısmen Hıristiyanlığın gelişini haber veren kehânetiyle ilgiliydi, ama daha fazlası da vardı. Bu yazılar, büyü ile mecaz sanatının karıştığı, Neoplatonizm ile mistisizmin iç içe olduğu bir öğreti külliyyatıydı; içinde, bu işi biraz bilenlerin yani 'Magus'ların, belirli bir çalışma ve düşünme döneminden geçtikten sonra anlayabilecekleri sırlar vardı" (*Bilim Tarihi*, s. 307-308) (çev.).

Marsilio Ficino'nun bu kaygısı, onun şu eserleri tarafından da ortaya konulmaktadır: *Théologie platonicienne* ve *Concorde de Moïse et de Platon* [Platoncu Teoloji, Musa ile Platon'un Mutabakatı].

İtalya'da, İspanya'da ve Kuzey Ülkeleri'nde çoğalmakta olan [gizli bilgi ile] Aydınlanmışlar [topluluğu], bir *Yeniden İnşâ (Restitutio)*, bir *Yenileşme (Renovatio)* asrına olan derin bir ihtiyacı ifade ederler¹⁷ ve bunun için de, Mircea Eliade'ın gösterdiği gibi, *düşüncenin menşe'lerine doğru bir dönüş* [arzusunu] dile getirirler.

Roma İmparatorluğu'nun sonunda olduğu gibi, Batı bir kez daha, ruhî bir krizden geçer. *Eski el yazmalarını değerli altın duka'larıyla satın alabilecek durumda olan okumuş kimseler, yani kültürlü burjuvazi [sınıfı], kendi Hıristiyânî imanlarını, Yahudilikten ve, şayet olabilirse, Grek Filozofları aracılığıyla [Eski] Mısır'dan itibaren Batılı gelenekle bütünleştirmeye çalışır.*

Aynı zamanda, bu dünyanın mülkü, bir kez daha etkin bir konuma yükselir. Amerika'yı fetheden İspanyol maceracıları tarafından taşınılan Yeni Dünyanın altını, Avrupa'ya adeta sel gibi akar ve zenginlerin servetini arttırırken, onları yoksullardan ayıran uçurumu daha çok derinleştirir. Onlar, İncil'e ait vaatlerin yeryüzünde gerçekleşmesini beklemeyi ve sanki, yeryüzü büyüklerinin hoşuna gitmek için bunların gelişini geciktiren Kilise'ye karşı da, içten içe bir düşmanlığı körüklemeyi de sürdürecektir. Büyümesinin yeni bir aşamasına ulaşmış olan Avrupa Ekonomisi, taze altın nakline ihtiyaç duymaktadır. Bir Cortez (1485-1547)'in veya bir Pizarre (1475-1541)'nin acımasızlığı, kan dökücülüğü, sadece alçak bir ruhu yansıtmaz. Onlara bu aç gözlülük, kolay tatmin olmayan krallar ve, bunun da ötesinde, oldukça önemli hacimdeki ticarî muamelelere cevap verme arzusu ve bir yığın kıymetli metal [ve taşlara] sahip olma tutkusu tarafından da dikte edilmiştir.

Yeni bir ekonominin sınırlarının ortaya çıktığı tam da bu zamanda, Avrupa'nın egemenleri kendilerini savaşın çocuksu oyunlarına: onları, krallıklarının sahip olduğu kaynakların da ötesinde, daha çok borç almaya sevk eden pahalı oyunlara bırakırlar...

Bu krizden, Kapitalizmin belli bir biçimi değil, fakat bizzat monarşi fikri mağlup olarak çıkmıştır. Çünkü Avrupalı iş adamları artık, Devlet işlerinin, zihnen yetersiz kimseler şöyle dursun, tecrübesiz genç adamlara bile bırakılmayacak kadar ciddî bir şey olduğunu artık daha çok anlamışlardır ve onların, kontrol edilemeyen şahsî bir

¹⁷ krs. F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, [Rönesans'ın Hıristiyan Kabalistleri], p. VIII-IX.

iktidar ile hiçbir durumda uzlaşmayacakları da ortaya çıkmıştır. Doğmakta olan endüstri dünyası, bir krallık alınganlığı yada çok çabuk imzalanmış bir antlaşmanın peşinden gelen bir kriz tarafından kışkırtılmış bir savaşa bağlı olamazdı!..

Krallar, büyük tüccarlara borçludurlar: krallık arazilerinin kullanımını, madenleri onlara rehin bırakırlar, hatta vergileri onlara kiralamaya kadar giderler. Şehirler, gittikçe ticarî ve endüstriyel yoğunluk merkezleri haline gelerek, büyürler; artmakta olan bir talebi karşılamak için endüstri gelişir... Loncaların açık düşmanlıklarına rağmen, ilk makineler ortaya çıkar: çarşaf basmak için silindirler, tekerlekli iğler ve hatta, 1589'da, bir bayan işçiden on defa daha hızlı çalışan ve on iki yaşındaki bir çocuk tarafından bile çalıştırılabilen bir örme makinesi...

Çalışan kimse artık, üretim araçlarının mâliki değildir; onun artık, endüstriyel üretimde yararsız olan kendine özgü teknikleri ve üretim sırları bile yoktur... Çünkü zanâatkâr, [bireysel] liyâkatinin ve kent dengesi içindeki yerinin anlamını yitirerek, işçi haline gelir. İş, Orta Çağ'da, Flandre'ların kumaş üreten kentlerinde başlatılmış olan bir süreçte olduğu gibi artık bir yaşam gayesi oluşturmaz: o, varlığımızı sürdürmenin bir vasıtasıdır şimdi!..

1521'den 1581'e kadar, Avrupa, *Apokalips*¹⁸ Şövalyeleri'nin ziyaretini yeniden tanıır: açık İspanya ve Portekiz'i kırıp geçirmektedir; 1528'de, Floransa, aç köylüler tarafından kuşatılır; çok geçmeden, İtalya ve Marsilya limanına kadar Provence'ı harabeye çeviren veba gelir. Bir kez daha köyler, güvensizlikle tanışır: gezgin çeteler köylere saldırırlar ve kimi zaman şehirleri bile tehdit ederler... Yoksulluk, güvensizlik ve sınırsız bir dünya malı elde etme arzusu; yerleşmiş düzenin kabulü ve zenginlerle fakirler arasındaki bölünmüşlükten başka bir şey talep etmeyen hızlı ve kolay kazanç umutlarını onlara parlak ve çok yararlı göstererek, yoksulları, mevcut durumları içinde tutmak için sıkça kullanılan bir takım yolları olan oyun ve piyangoğun gelişmesini de peşinden sürüklerler.

Pek çok ekonomik antlaşma bize, Roma İmparatorluğu'nun sonunu: gittikçe daha çok büyüyen ve incelen arzuları tatmin etmek için geliştirilen teknikleri ve ticareti düşündürüyor ise de, XVI. Yüzyıl, kendine özgü ruhsal özelliği sayesinde bu [şekli] benzerliği saf dışı eder.

Jacob Fugger, "gücünün yettiği sürece kazanmak istediğini" söylüyordu. Bu, kazanma hırsı ve doymazlık değildir, ama İncil'deki meselin sadık hizmetkârının da yaptığı gibi, Va'd Edilmiş Toprağı verimli hale getirmeyi veya Tanrı tarafından ödünç

¹⁸ "Apokaliptik": 'Vahiy, sırların ifşası', 'örtülü bir şeyi açmak, örtüsünü kaldırmak', 'dünyanın sonu' gibi anlamlara gelen *apokalips/apokaliptik* sözcüğü Yunanca-Latince bir kelime olup, dünyanın yaratılışından beri cereyan eden hadiselerle bakarak, dünyanın sonunu tahmin etme anlamına işaret etmektedir... Bu yüzden *Apokaliptik*, dünyanın son periyodundaki eskatolojik karakterleri ihtiva eder" (Ali Rafet Özkan, *Fundamentalist Hristiyanlık (Yedinci Gün Adventizmi)*, Alperen Yayınları, Ankara 2002, s. 35). İlk defa eski İran'da görünen, oradan Yuhudiliğe sızan bu düşünceler (Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar Yayınları, İstanbul-1999, s. 285) eski Yahudilik'te de oldukça yaygın idi.. Apokaliptik'in esas konusu, Allah'ın seçkin kulları olduğunu iddia eden İsrail Oğulları'nın, içinde buldukları kötü durumdan kurtarılması, bunun için de Dünyanın Sonu'na doğru bir kurtarıncının geleceği inancı üzerine odaklanmaktadır. Öyle ki, en kara günlerinde bile, Yahudilerin çoğunluğunda bu inanç bakiyyesi devam etti ve her zaman elinde asası ile düşmanları yenmeyi başarabilecek ve Yehova'nın krallığını uygulayacak yeni bir Musa ümidini sürdürdüler. Öte yandan Allah, çok yakında vuku bulacak dünyanın sonu hakkındaki sırları, bazı kişilere, halka anlatmaları için, açıklamıştır. Bu kişiler de, söz konusu gizlilikleri, vizyonlar aracılığı ile öğrenirler ve yazıya geçirirler. İşte bu yazıların aktarıldığı kitaplara, Apokaliptik Kitaplar adı verilmektedir.. (Bu konuda geniş açıklamalar için bkz. Pike, *a.g.e.*, s. 20; Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Nûn Yayıncılık, İstanbul-1994, s. 208-237; Paçacı, "Allah'ın Krallığı Sendromu ve Günümüz Müslümanları", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 7, sayı: Bahar Dönemi, 1994, s. 183, 186, vd.; Atâurrahîm, Muhammed, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, çev. Kürşat Demirci, İnsan Yayınları, İstanbul-1985, s. 26. "...Yahudilikte Helenistik tesir altında gelişen Apokaliptik tebliğin, ...umutsuzluğu umuda çevirme gibi bir görev üstlendiğini söylemek mümkündür" (Paçacı, *a.g.e.*, s. 189). Apokaliptik eserler ise, "Batınî karaktere sahip, edebî şekil olarak yazılı, sembolik bir dil kullanılan ve yazar adları müstear [pseudonymous] olarak konulmuş kitaplardır" (Paçacı, *a.g.e.*, s. 212-213). "Çoğunlukla ilk dönemlerdeki kitaplarda Mesihî Hükümrânlığın ve Altın Çağ'ın tarihin sonunda yeryüzünde kurulacağı düşüncesi yer almıştır" (Paçacı, s. 218; yine bkz. s. 241). ... (çev.).

verilmiş paranın gücünü değerlendirmeyi arzu etme gibidir. Saraylar, bahçeler, değerli koleksiyonlar, sanatkâr ve hümanistlerin korunması.. işte bütün bunlar, bu düşüncenin bir o kadar tezahürleridir. Hem, bütün bunlara sahip olmak, yani ilahî ihsanı hak edebilmek için, bireyin hayatında adil, namuslu, sözleşmelerine bağlı, verilmiş olan söze saygılı olması gerekir.

Fakirlik, uğursuzluğun işaretidir. Wurtemberg dükü Christohe'un, Trente [İtalya] Konsili [1545-1563]¹⁹'ne itâat eden Luteryan mezhebi, daha şimdiden, keşişlerin fakirlik talep ve dualarına [şöyle] karşı çıkıyordu: "Kendi durumu sebebiyle yoksul olan kimse, buna katlanmak zorundadır; ama o, şayet böyle kalmaktan hoşnutluk duyuyorsa, sanki o, hasta olarak kalmaktan büyük sevinç duyuyor yada kötü bir şöhretle uğraşiyor gibidir"...

Modern kapitalizm, muayyen bir dünya anlayışından ve, benim düşünceme göre, Vaat Edilmiş Toprak kavramının bu dünyanın mülküne uyarlanmasından doğmuştur. Sadece bu kavram açıklayabilir, kapitalizmi teknik gelişmenin güçlü bir faktörü haline getiren derin içsel dinamizmi!... Zenginlikler hayatın amacı değil, ama berekete, bu dünyada kazanılmış liyâkatlere bir ödül olarak Tanrı tarafından verilen ülkeye yaklaşmanın bir vasıtasıdır... Maddi şeylerin ölçsüz hazzıyla ne kadar uzlaşmaz olursa olsun, sözde burjuva ahlâkının, başka bir kaynağı yoktur. Max Weber (1864-1920)'in dediği gibi: "Kapitalist, zenginliğinden, vazifesini güzelce yapmış olmanın manevi hissi dışında, kendisine bir yarar sağlamaz"²⁰.

Nasıl ki, [Yahudi inancına göre, Tanrının] Seçilmiş Millet'i, Ebedî [Tanrı]'nın himayesine layık olabilmesi için rüşvetten kaçınması, *Baal ve Astarté*²¹'lere sırt

¹⁹ 1530'da teşebbüs edilip ancak 1545'de başlanarak 1563'de sonuçlandırılmış olan Trente Konsili'nin esas hedefi, Protestanlar ile Papalık arasında oluşmuş bulunan uçurumu kapatmak idi; nitekim büyük yanlışları ortadan kaldırmayı ve tartışılan dogmalara net tanımlar getirmeyi başardı. Katolik din esaslarının hemen hemen tamamını gözden geçirmiş olması itibarıyla son derece önemli olan bu Konsil, Karşı-Reformcular'ın başlıca argümanları oldu... (Pike, a.g.e., s. 308; *Petit Larousse Illustré*, Paris-1981, s. 1739, 'Trente' maddesi).

²⁰ *Ethique Protestante*, trad. J. Chavy, p. 74.

²¹ "*Baal*", Sami kökenli dillerde, [diğerlerine] "*egemen bir tanrı*"yı göstermek için kullanılan bir isim. Öyle ki, Ken'ân'da ve Fenike'de, şehirler ve bölgeler sayısınca, pek çok Baal'ler, sunaklar, tapınanları için dini bir anlamı olan doğal nesne veya güçler var idi. Bir zamanlar özel bir isim de var idi: örneğin, Tyr kentinin *baafi*, Melkart olarak isimlendiriliyordu. Onlar toprağın veriminden ve hayvan sürülerinin çoğalmasından sorumlu idiler; ziraî şenlikler esnasında onlara tapınılmaktaydı. Beşeri verimliliği de onlar yönetirlerdi... (Pike, *Dict. Des Rel.*, s. 35); " (...) İsrail oğullarının geldiği Ken'ân ülkesinde Baal; bereket, yağmur, verimli kılmak gibi nitelikleri olan bir tanrı sayılırdı. Bunun Yahova ibadetine zarar vereceği görülünce, başlangıçta Baal vasfı benimsenmiş olduğu halde, bir asır kadar sonra, "vasıflarından biri de *Kıskanç* olan Yahova ile. Baal'in bir arada olamayacakları anlaşıldı. (...) Baal'in mabedi, din adamları, peygamberleri vardı. İbraniler, Baal'e tapar olduklarından İlyas Peygamber

çevirmesi gerekiyor idiyse, *tâcir olan kimsenin de kendisini işine vakfetmesi, Tanrı'ya adaması ve O'na karşı dürüst olması; imzasına ve verilmiş söze saygılı davranması gerekmektedir. Yahudi ahlâkından doğan, Hıristiyanlığa aktarılan, bu dünyanın malını yöneten, ona sahip olmayı arzu edip, fakat ruhlarını Tanrı'ya ayıran bütün insanlar tarafından kabul edilen ahlâki bir kural vücuda gelir ve gelişir...*

Bu ahlâki kural, Kilise'nin ahlâki kuralı değil idi. Çünkü, *Tann'nın Kenti* adlı eserinde St. Augustin (354-430), sık sık, maddi hayat hakkında insanlara, bu dünyaya hiçbir şey getirmeksizin geldiklerini ve onu terk edip giderken de hiçbir şey götürmeyeceklerini hatırlatarak, bütün iyi kimselerin o [maddi hayat]ı küçümsemeleri gerektiği hükmünü verir. İlahî Lütuf daha şimdiden, gelecekte, doğruların onuruna, kötülerinse yararlanamayacakları pek çok nimetler hazırlamıştır.

IV. asrın başından itibaren Elvire Konsili, [fazladan] bir yarar karşılığı borç verenlere karşı, ister kilise mensubu (*clerc*) olsun, isterse sivil (*laic*), bir takım sert tedbirler alır.. "Şayet bir kilise mensubunun faiz uyguladığına kanaat getirilirse, onun dereceleri geri alınır ve aforoz edilir. Şayet bu kilise mensubu olmayan bir kimse ise, bir daha işlememe sözü vermesi şartıyla, affedilecektir; şayet bu günahı direnirse, Kilise'den kovulacaktır"²². Borç alanlar; fakir kimseler, borç verenler de faiz muâmesi yapanlar olduğunda, bu tedbirlerin tamamıyla yerinde olduğu ortaya çıkar. Bunları yeni ekonomiye de yaymak ve aşırı debdebeli kralları, yoksulluk içindeki yetimlerle kıyaslamak zordur. XVI. yüzyıldaki bir sürü işlem, Kutsal Metinler tarafından mahkûm edilmiş olan o iğrenç ödünç vermeden iyice uzaktırlar... Çünkü, giderek bankacı, akıllıca yapılmış olan yatırımların gelirini, tarlasında; toprağa attığı

onları, Yahova ile Baal arasında bir tercihe çağırıştır... (Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Kayihan Yayınları, Mart 1987, s. 368-369. Baal kültü hakkında geniş bilgi için bkz., Yıldırım, a.e., s. 368-369; Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 44-46; Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı 2003, s. 106; Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar Yayınları, İstanbul-1999, s. 213).

Baal'in karısı olduğuna inanılan Astarte'ye gelince, Pike'nin sunumuna göre, Eski Ken'ânlılar ve Fenikeliler'in, Aştoret ve İştar olarak da çağırılan tanrıçaları. ... üretici kudreti temsil eden Baal'in zevcesi. ... kutsal fahişeler onun mabetlerine bağlı idiler ve bunların sureti de, erotik bir şekildeydi.. (*Dict. des Relig.*, s. 29; Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 230). Kur'an'ın sunumuna göre 'ba'l' sözcüğü, Arablar'ın, 'başkasına baskın ve üstün olma' anlamı bağlamında, 'kendisiyle Allah'a yakınlaştıklarını sandıkları mabûflarına verdikleri bir isim (el-İsfehânî, Râğib, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 54, "b-'a-l" maddesi) olarak, Saffât 125 ayetinde ("Yaratanların en iyisi olan, sizin de Rabbiniz, önceki babalarınızın da Rabbi Allah'ı bırakıp da, Baal'e mi taparsınız?!.") geçmektedir. (çev.)

²² Canon, XX.

tohumun elli katını, hatta daha fazlasını ona geri veren ürünler kaldırmak gibi gören köylü misali, son derece değerli görmektedir.

Şayet, XVI. yüzyıl insanların rüyâsı tahta somutlaştırılabilseydi, Bramante'ın Roma St. Pierre Kilisesi'nde yapmak istediği gibi, Hıristiyan Tanrı'nın onuruna *Neo-Platonik* bir mabet, hatta belki de, *Kabbala*'nın kutsal *yirmi iki harf*²³ ile tezyin edilmiş *Neo-Platonik* bir mabet kurmak gerekecekti. Zira, bilimsel rasyonalizmin bir çeşit önsözü yapılmak istenen bu çağ, tanrısal olanın derin bir kaygısı ile, Yahudilik tasavvuruna dünyevî bir yaşam verme ve îman arzusuyla belirginleşir.

XVI. yüzyılda, gerçek tanrı tanımazlar oldu, ama onlar asla, yeterince kalabalık olmadıkları gibi, çağlarının düşüncesi üzerinde, sosyolojik bir perspektifte zikredilmeye de geçecek kadar asla etkin de değillerdi...

Avrupa'nın manevî durumu, şu muayyen sayıdaki veriye indirgenebilir:

- Yahudilerle Hıristiyanlar arasındaki sıkı ilişkiler;
- Hukukçular tarafından kullanılan metoda benzer şekilde, kutsal metinlerin analizi ve eleştirisi metodu;
- XII. Yüzyıldan beri Avrupa'nın kuzeyinde ticaretin gelişmesi;
- Piskopos prenslerin ve Kilise'nin otoritesi '*Bin Yılcı*' (*millenarist*)²⁴ hareketler tarafından sarsıldıktan sonra, hür burjuva komünlerinin gelişmesi;
- Kendisi için paranın, bizzat bir amaç yada yeni hazlara ulaşma amacı olmayıp, ilahî himayenin bir işareti olduğu [sayıldığı] zengin ve güçlü bir sınıfın doğması;

²³ Bu harfler, anlamları ve sayısal değerleriyle birlikte şunlardır: "Alef: Öküz, 1; Beth: Ev, 2; Gimel: Deve, 3; Dalet: Kapı, 4; He: Pencere, 5; Vav: Çivi, 6; Zayin: Kılıç, 7; Het: Çit, 8; Tet: Yılan, 9; Yod: El, 10; Kaf: El ayası/Avuç içi, 20; Lamed: Asa, 30; Mem: Su, 40; Nun: Balık, 50; Sameh: Destek/Dayanak, 60; Ayin: Göz, 70; Pe: Ağız, 80; Zadiq: Ota, 90; Kuf: Başın arkası, 100; Reş: Baş, 200; Şin: Diş, 300; Tav: Haç, 400" (Bu harfler ve anlamları hakkında bkz., Arzu Cengil, *Kabbalah/Yahudi Gizemi*, Ayna Yayınevi, 2. basım, İstanbul-2003, s. 183-200). (çev.).

²⁴ "Millenarizm": İsa'nın, bin yıl içinde, ikinci kez şahsen yeryüzüne gelerek, orada hükümrân olacağını savunan anlayış... *Millenarizm* veya *Şillazm*, Hıristiyanlık tarihinin birinci asrında başlamıştır: ilk Hıristiyanlar, *Parousia*'yı veya, İsa'nın, eli kulağında olduğuna inandıkları İkinci Geliş'i bekliyorlardı. Asırlar geçtikçe ve İsa'nın gelişinin sürekli geciktiği görülünce, bin yılıcı fikirler geri plana itildi, ama tamamıyla da terk edilmedi... Az çok sapkın pek çok Ortaçağ tarikatları, bin yılıcı ümitlere büyük bir sempati ve sevgi besledi... (...) Bin yılıcı öğretiler günümüzde *Adventistler*, *Plymouth Kardeşler*, *Yahova Şahitleri*, *Mormonlar* ve diğer pek çok Hıristiyan mezhepler tarafından savunulmaktadır... (Pike, *Dict.*, s. 212-213; geniş bilgi için bkz. Ali Rafet Özkan, *Yedinci Gün Adventizmi*, Alperen Yayınları, 2002). (çev.).

- Eskiliklerinden sıyrılmış, modern hayata uyarlanmış, Diaspora'da Yahudiliğin göstermiş olduğu gün yüzüne çıkma ve kendini hayata uyarlama çabasını göstermeye istidatlı, bir Hıristiyanlık kaygısı...

Bu veriler karşısında bir sosyolog, *Hıristiyanlığı modern hayata uyarlama isteği ve, bununla beraber, [Hz.] İsa'nın öğretisini tertemiz muhafaza etme şeklindeki samimi bir arzudan* doğmuş bir hareketi önceden görebilirdi... Şüphesiz, böylesi bir eğilimin zorunlu olarak bir ayrılık meydana getireceğini veya yeni bir din doğuracağını söylemek zor idi. Bununla birlikte, Avrupa'nın büyük ticaret yolları üzerinde, Millenarist hareketlerin Kilise'nin prestijini küçülttüğü bu Ren Vadisi'nde, Hıristiyanlığın yeni bir yönelişinin doğmakta olduğu da bir gerçek idi...

Histoire du Protestantisme [Protestanlığın Tarihi] adlı eserinde Emile Léonard'ın da dediği gibi, 'Reform'un millî veya coğrafik menşeleri problemi' gibi, bir takım yapay problemlerin bir kenara itilmesi gerekmektedir; aynı şekilde, bir halkın görünümü veya mizâcının tesirini de, kesinlikle bu konudan uzak tutmamız gerekir: bütün bunlar, reformdaki müşterek bir takım hususlardır...

Bütün herkes hayati önemdeki bir sorunla karşılaşmış da, sonra birden, aynı anda her yerde, bu soruna falanca yerde bulunmuş olan çözüm benimsendiğinde, çözümün bulunmuş olduğu o falanca yer fazla önem taşımaz... "Bir orman yangınında", diye ilave eder Emile Léonard, "ilk çalı çırpıyı tutuşturan kibrit veya cam parlaması, kızgın bir güneş altında reçineler sızdıran çamların kuruluğu yanında önemsizdir!".

Daniel Rops, Piskoposluk heyeti üyesi Cristiani'nin, 1955'de Paris'te yayınlanmış olan *Luther tel qu'il fut* [Gerçek Yaşamıyla Luther] adlı eseri için yazdığı girişte, Luther'in *libido*'su üzerinde ısrarla durmuştur. Ben, Luther'in, St. Augustin'in düşüncelerinin etkisi altında kalmış, fakat özellikle de, Ren Vadisi'ni bir *Pfaffenstrasse*, yani kitapların ve düşüncelerin, hep yalın kalmayı sürdürmüş bir îmanın [kuşatıcı] güvenlik çizgisinden taşıyıp, sıkışarak birbirine girmiş olduğu bir Papazlar Sokağı haline getiren bu manastırlar halkasına mensup [bir] St. Augustin'ci olmasının çok önemli olduğuna inanıyorum.

Eğer Reform, gelişme aşamasında ise, bu, 17 temmuz 1505 sabahında genç bir laik, Erfurt'taki Augustinler Manastırı'nın kapısının üzerinden atladığı için değildir... Zira Reform, sapkınlar olarak değerlendirildiklerinden, Bizanslı son imparatorlar tarafından kendilerine baskı yapılmış olan hallâçlar, dokumacılar, çırpıcılar, ayakkabıcılar, camcılar ... gibi zanaatkârların zihnini çoktandır meşgul etmekteydi...

Belki de, *inisiyatik* usta çırak ilişkisine dayanan gelenekleri vasıtasıyla, [Kral] Pompilius Numa (İ.Ö. 715-672)'dan itibaren Roma tarafından düzenlenen tartışmalarda (*collegia*) özümленerek hazırlanmış ve geçmişi çok eskilere uzanan menşe'lerini gösteren, bir düşünceyi naklettikleri için...

Diğer bazı zanaatkârlar da, 1545 ve 1546'da Meaux'da, 1547'de Paris'te veya herhangi bir yerde, Luther (1483-1546)²⁵'in öğretisi hiç söz konusu edilmeksizin, daima sapkınlar olarak mahkum edileceklerdir...

Topluluklar içinde zanaatkârlar, toplumun üretici güçlerini simgelediklerinin bilincine vardılar. Bu duygudansa, ortaya yeni bir iş anlayışı çıkardılar: *[iş] artık, öfkelenirilmiş Tanrı tarafından insanın uğratıldığı bir ceza değil, ama maddeye egemen olarak, insanın özgürlüğe kavuşturulmasıdır-özgürlüğün kaynağındaki Prométhé'ci bir mitostur...*

XVI. yüzyılın başında, bu farklı havaya yeni bir unsur eklenir; îman artık sadece ortak bir ideale katılmaktan ibaret olduğunda, ferdi bilincin derinliklerinde onu allak bullak ederek heyecanlara sürükleyen dua kitabının çokça yayılması ile beslenmiş, kişisel tefekkür ve özgür eleştiri uygulaması ortaya çıkar... Kilise ise, dindarlıkla ilgili eserlerin basımını çoğaltan bu sebebin²⁶ ne olduğunun farkında değildir...

Kitabın tesiri, tefekküre, düşünmeye, içsel eleştiriye müsaade etmek suretiyle, sadece bireysellik doğrultusunda kendisini gösterebilir, özellikle eğer bu kitap İncil ise ve o, yapayalnız bireye Tanrı'nın sesini işittiriyorsa...

Çok hızlı şekilde böylesine genişleme istidâdı olan bir hareketi, başlangıç merhalelerinde, yalnız bir keşişler kavgası olmakla sınırlamak saçma olacaktır. Şüphesiz başlarda, Erasme (1469-1536) ve Luther gibi bazı keşişler, Lefèvre d'Étaples (1450-1537) veya Calvin (1509-1564) gibi papaz adayları/bilginler bulunuyordu... Fakat hem bu asır, hem de önceki asırlar onlarca keşiş kavgalarına

²⁵ *Martin Luther*: "Kendisi bir Augustinyan rahipti ve Aziz Augustinus'un felsefesiyle yetişmişti. Katolik dogmanın temel ilkelerine, yani Kutsal Üçlü (Holy Trinity) ve İsa'nın özüne inanırdı. Kilisenin düştüğü durumdan Papa'yı ve Kilise hiyerarşisini sorumlu tutuyordu. Luther'e göre, Kilise başlangıçtaki saflığını kaybetmişti. Luther kurtuluş yolunu ilk kiliseye dönüşte görüyordu. Ona göre, kilisenin egemenlik kaynağı Papa değil, kutsal kitaplar, Tevrat ve İncil'di. Papa sadece bir insandı. Vahiy, kutsal kitaplarda saklı idi. Papa bir insan olarak yanılabilirdi. Böylece Luther Katolik Kilisesi'nin temel ilkelerinden biri olan Papa'nın yanılmazlığını ve erkini Papa'dan alan bütün kilise hiyerarşisini bir kalemde siliyordu" (Coşar, Fatma Mansur, *Din Savaşları*, Buke Yayıncılık, İstanbul-2000, s. 65-66) (çev.).

²⁶ Bu dönemde, İncil okuma ve bir İncil'e sahip olmanın coşku haline gelmesi hakkında bkz. Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, s. 120-132 (çev.).

tanıklık yapmış, ancak onların ne delilleri, ne de adam yakmak için yığılmış odunların veya zindanın son hali, titiz mütehasşislar dışında kimse tarafından zikredilmiştir... Keşişler ve papaz adayları, halkın derin hissiyatını kendi hususi dillerine, teolojik dile çevirmişlerdir. Tacirler, hukukçular, ressamalar, müzisyenler de kendi zamanlarını dile getirmişlerdir.

Bir keşişin Papa'ya, Kilise'ye ve İmparator'a kafa tutması, şüphesiz ki onun ruhunun sağlamlığından, ama aynı zamanda farklı birçok koşuldan, değişmiş olan beşerî ortamdan da ileri gelir. Luther, Erfurt Manastırına girebilmiş ve, Papalığın aforoz etmesinden sonra, 1521'de diri diri yakılmaktan kurtulmuş ise, bu ancak, bir din ayrılığı değil, bir Reform meydana geldiğindendi..

Şayet, Saksonya Elektörü'nün mahkemesinde Luther'i tutuklamak için gelmiş olan, Papa'nın oda uşağı Miltitz bu düşüncesinden vazgeçiyorsa²⁷, bu, keşişi tutuklamasının yada onun varlığını ortadan kaldırmasının, Almanya'da bir başkaldırının patlak vermesine yol açma riski taşıdığıının bilincinde olması sebebiyledir.

Kilisenin otoritesini sadece manevî alan ile sınırlayan Lutherci doktrin, pek tabii ki, prensleri, Roma ile olan münasebetlerini her halükârda kesmek gibi önemli bir karar almaya götürecektir kadar yeterli olmasa da, kendisine çeker. Sadece küçük hikaye peşinde olan amatörler, VIII. Henri'nin boşanmasını, Anglikan Reformu'nun derin sebebi sayma konusunda ısrar etmektedirler. Gerçekten, aynı entelektüel akımlar İngiltere, Kuzey Avrupa ve Flandre Bölgesi'ni kendisine doğru çekerler: ticarî yollar ve ticarî menfaatler onları, sağlam bağlarla, dokumacılıktan doğmuş bu yeni dünyaya birleştirir, çünkü buralarda da aynı manevî problemler ortaya çıkmıştır...

Bu arada şunu da belirtelim ki, Kilise'nin *Endüljans* satışını arttıran ve Luther'in öfkesini kıskırtan büyük para ihtiyacı, büyük kısmı itibarıyla, Bramante'in *Neoplatonist* bir mabet haline getirmeyi hayal ettiği Roma Saint-Pierre Kilisesi'nin yeniden inşasından kaynaklanır. Papa, Paskalya Yortusundan sonraki ilk Pazar günü, 1 Nisan 1506'da Kilise'nin ilk taşını koydu. Öldüğünde ise, Kilise'yi temsil eden ve ilahî varoluşu simgeleyen muazzam bir kubbeyi taşımak durumunda olan, dört sütun tamamlanmıştı. Daha sonra ise Bramante'in planından vazgeçmek gerekmişti; çünkü Luther, Kilise'yi yavaş yavaş, hümanistlerin olmasını bekledikleri ahenkli ve

²⁷ Luther, Prensler Meclisi tarafından mahkum edildiği zaman (1421), "Saksonya Prensi Frederic, onu himaye etmek kastıyla, Warburg Şatosu'nda 'Şövalye George' takma adıyla gizledi. Luther orada, Kitab-ı Mukaddes'i Almanca'ya tercüme etti..." (Yıldırım, Suat, *Hıristiyanlık*, s. 175) (çev.)

açık bir mabet olmaya doğru götürmekteydi: bir sembolün bütün değerini alıp götüreren, nerdeyse beklenmedik bir durum...

Şüphesiz, yığınlar, teolojiyle asla çok fazla ilgilenmediler; ama, bu noktada değildir problem, çünkü, yığınlar, en azından Reform'un başlarında, söz konusu değildir. İşte, şüphesiz bu safhada, hem iş gücü sahibi olan, hem de bazı değerleri yeniden ele almanın yanı sıra metinleri eleştiriye tabi tutmayı da düşünen bir grup insanın meydana gelmesinde Yahudiliğin etkisi ağır bastı... Zira, uzun zamandan beri, Yahudi laik dindarlığın Hıristiyan dinî hayatının bazı biçimleriyle karşılaştırılması, Hıristiyanlığa hiç de uygun değil idi. Daha önce XII. Yüzyılda, Abélard'ın öğrencilerinden birisi şunu yazar: "*Oğullarını eğiten Hıristiyanlar, göğün [Tanrı'nın] adına değil, aksine zenginlik aşkına bunu yaparlar. Onlar isterler ki, çocuklarından birisi, babasına, annesine veya kardeşlerine yardım edebilsin diye papaz olsun... Şöyle derler: Bir papazın mirasçısı olmaz, onun bütün malları bize geri dönecektir!.. Ama Yahudilikte durum aynı değildir. Onlar sırf Tanrı ve O'nun Yasası aşkına oğullarını, onu anlamaları için Tevrat'ı öğrenmeye gönderirler. Bir Yahudi'nin en fakiri bile, şayet on oğlu varsa, Hıristiyanların yaptığı gibi bir meslek elde etmesi için değil, ama Tanrı'nın Yasası'nı daha iyi anlasınlar diye, onların hepsine de ileri düzeyde dinî bir öğrenim verecektir; hem de sadece oğullarına değil, fakat kızlarına da...*"²⁸.

Bu düşünce de şüphesiz, soyut bir düşünce olarak kalmayıp, meyvesini verdi...

*

Yeni bir ekonomik sistem, yeni bir değerler anlayışına ve toplumun yeni bir inşasına cevap vermek için, XIII. Yüzyıldan itibaren şekillenir. Kapitalizm, kaynağı bakımından, oldukça geniş bir şekilde geçmişe bağlı kalır. Diğer yandan, Avrupa'nın bir ucundan diğerine, zenginliklerin dolaşımına yardımcı olmaya daima hazır olan eski su yolları, Doğu'dan İngiltere'ye, tüccar toplulukları arasında mevcut olan çok eski bağlar, krediye sağlam temeller kazandıracaktır.

Büyük endüstri, şu unsurlar aracılığıyla gelişir: hem, kapitalin sürekli artmasını hızlandıran, hem de, ona bir yandan belli bir üstünlük de vererek onu gitgide emekten ayıran, kredi ve mal dolaşımı... Sermaye sahibinin mülkü olan makine,

²⁸ Commentarius in Epistola Pauli e Schola Petri Abaelardi, A. Langraf, 1937, III, p. 434.

herhangi bir usta tarafından kurulabilecek, düzenlenebilecek veya onarılabilecek kadar yeterince basittir: bir çocuk bile onu çalıştırabilir...

Kapitalizmin doğuşu, Reformdan çok önceleri, Flandre bölgesinde XIII. Yüzyıla, İtalya'da da, dokuma ve cam sanayi merkezlerinde Floransa ve Venedik'e kadar çıkar... Fransa'da, endüstriden yana olan krallık fermanları, Devlet tarafından düzenlenen emeğin sosyal yararı konusunu işlemeyi ihmal etmezler. XI. Louis (1423-1483), I. François (1494-1547), II. Henri (1519-1559), 1467'den 1554'e kadar, Lyon ve Toulouse ipekli kumaş fabrikalarını kurduklarında veya yenilediklerinde, "bundan kamuya sağlanabilecek, ayrıca şu anda yoksul olan, gelecekte ise dürüst ve faydalı bir uğraşa sahip olarak, böylece de gelecekte, yoksulluk ve dilencilik gibi utanç verici durumlara düşmeksizin kolayca hayatlarını kazanacak olan her meslekten erkeğe, kadına, kıza bir şeylerle meşgul olma imkanı sunacak olan çok büyük menfaati" de hatırlatırlar²⁹.

Reform'u, Kapitalizm'in itici gücü, yani XVI. Yüzyıldan itibaren Batı Düşüncesinin temel unsuru yapmak, olgular sebebiyle yakıştırma gibi gözükken ortak bir noktadır. Kuşku yok ki Calvin, mağdurların, bir sığınak bulmak için Genevre'ye akınlarına karşı durmak zorunda kalmıştı. Hatta, onun aldığı veya bu sebeple aldirmiş olduğu tedbirler, atölyeler veya iplik fabrikaları kurma, evet bütün bunlar, Fransa'da "yoksullar" ın sayısını düşürmek için 1487 yıllarına doğru XI. Louis tarafından kabul edilen çözümleri hatırlatmaktadır. Pek çok girişim önderleri yeni imanı kabul ederler, ama diğerleriyse, bunun için ekonomi politikalarını değiştirmeksizin Roma Kilisesi'ne olan sadakatlerini sürdürürler...

XVI. yüzyılda, biri dışında, bütün Fugger'ler (XV ve XVI. Yüzyıl) Katolik olarak kalırlar. Diğer yatırımcılar, sıklıkla da, Welser'ler veya Hochstetter'ler gibi en önemlileri ise, Luther'in ve Reform'un apaçık düşmanıdırlar. En zengin bankalar, Reform tarafından etki altına alınmış bölgenin dışında, Cenova'da, Floransa'da, İspanya'da gelişip boy atarlar.

Reformcu eyleminin ilk zamanlarında Luther, ne bankerleri, ne de iş adamlarını kendisine gelmeye teşvik eder... Hatta o, Kapitalizmi, şeytanın bir hilesi olarak nitelemeye kadar gider. Şöyle yazmaktadır o: "*Alman milletinin en büyük felaketi, kuşkusuz, para dolaşımıdır... Onu Şeytan icat etmiş, Papa da ona kutsallık atfederek, dünyaya, haddi hesabı olmayan bir kötülük yapmıştır*".

²⁹ P. Boissonnade, *Le Socialisme d'Etat* [Devlet Sosyalizmi], 1453-1651, s. 147.

Ne Luteryanizm ne de Kalvinizm³⁰, Kapitalizm ruhunu doğurmaya kabiliyetli olamamışlardır. Tam tersine Reform, bu yeni teşebbüs ruhunu benimseyip kabul eder: o, maalesef, onu anlamaksızın, azar azar Kapitalizm'e uyum sağlar.

Luther, kendisi tarafından yararsız olduğuna hükmedilmiş olan keşşiliğin karşısına, ona göre, her bir kişinin diğerleri için de çalışması sebebiyle, yakın kimseye duyulan sevginin en mükemmel ifadesi olan "*meslekî çalışma dünyası*"nda kemâle erme telakkisini koyabilmek için on seneden fazla bir süre harcayacaktır. Sonunda da şunu ilan edecektir: "*Dünyevî ödevlerin yerine getirilmesi, Tanrı'nın hoşuna gidecek biricik yaşam biçimidir*".

Problem, Calvin için de aynıdır. Luther'den 25 sene sonra Reform'a katılmış olan Calvin, Reform'un bir takım yasalara gereksinim duyduğunun bilincine varır. Hümanist olduğundan, Platon'unkilerden daha mükemmel kanun tanımaz.. Para meseleleri –zamanının ekonomik hareketi- karşısındaki pozisyonu ise, Luther'inkinden daha açık değildir.

Bir ekonomist, André E. Sayous, XVI. Yüzyılda Cenevre'deki zenginlik dolaşımı ile ticaretin yetersiz olmasına dayanarak, Kalvinizm ile Kapitalizm arasındaki her türlü [olumlu] münasebeti yadsımaya kadar gider³¹.

Reformcuların düşüncelerinde, ekonomik bir politika ve, daha kuvvetli bir nedenle de, Kapitalizm ruhunu bulmak, her halükarda zor bir husus olarak görünmektedir.

Çünkü Luther, karşılıksız borç vermeyi ve satıcıyı yaşatabilecek kadar yeterli olan adil ve sınırlı kârı gözetken düşük bir fiyata satışı tavsiye ederek, vurgunculuğu mahkum eder. Calvin de, St. Paul (5/15-64/67)'ün yoksulluk idealine yeniden sarılır, "*Yeter ki yiyeceğimiz ve giysimiz olsun...*", der. Bununla birlikte o, ticaretin gerekliliğini kabul eder ve bir şey katmaksızın, onun meşruiyetini itiraf eder; "Zira, der, Tanrı bütün şeyleri, kendi iradesinin ortaya çıkması için düzenlemiştir".

³⁰ Calvin'in fikirlerinde, Allah'ın egemenliğinin yeryüzünde tahakkuk etmesi arzu edilmektedir. (...) Kalvinizmin sert ahlâk sistemi, insanları durmadan çalışmaya teşvik eden, mistik fikirlere hemen hemen hiç yer vermeyen, litürjik usulleri de, kiliselerin süslenmesini reddeden teorileri bilhassa Batı Avrupa'da ve Amerika'da derin tesirler bırakmıştır, (Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 197, 198).

³¹ A.E. Sayous, "La banque a Genève pendant les XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles" [XVI., XVII. Ve XVIII. Yüzyıllar Süresince Cenevre'de Banka], *Revue économique et internationale*, Paris, septembre. 1934. Yine krş. "Calvinisme et capitalisme a Cenevre de la Reforme a la fin du XVIIIe" [XVIII. Yüzyıl Sonlarında Reform Cenevre'sinde Kalvinizm ve Kapitalizm], *Annales d'Histoire économique et sociale*, Paris, mai 1935.

Şu halde Kalvinizm'in, Anvers'in tüccar burjuvazisinde yayılması, bu ihtiyatlı tutum ve bu hoşgörülü, ama mutedil açıklamalar sebebiyle değildir. Mesele ne XVI. Asırda Cenevre'deki bankanın durumuyla ilgilidir, ne de Calvin ve Reformcuların banka hakkında sahip oldukları kanaat ile... Öte yandan, Romalılar'a Mektuplar hakkında 1515 ile 1516 arasında ortaya çıkmış olan yorumların veya, 1517'deki *Disputatio contra Scholasticam theologiam* [Teolojik Skolastiğe Karşı Oturum] eserinin, kaderci karakterleri sebebiyle, iş ve ibadete kendini vermiş kimseleri kışkırtabilmiş olması çok az bir ihtimaldir. Zira, hiç uzaklaşmayacak bir şekilde kötülüğün içine iyice yerleşmiş olan bir kimsenin bu kötülükten, kendi yetenekleri ve çalışmaları sebebiyle değil de –zira amellerin, kurtuluş için hiçbir önemi yoktur-, ancak Tanrı'nın irâdesi ve gizli kararıyla çıkabileceği: serbest irâdenin, sadece bir yanılı olduğu, insanın da Tanrı tarafından kurtarılmak veya mahkum edilmek için yaratılmış olduğu nasıl kabul edilebilir?!

Katolik Kilisesi'ne gelince, o da, XII. Asırdan beri hazırlanan yeni dünyanın bilincine varmış gibi gözükmemektedir. Bu zorunlu hale geldiğinde ise o, yeniden, insanların kentinde kendi yükümlülüklerini üstüne almaya hazır, *katakomp*'ları bırakarak gün yüzüne çıkmış Kilise olmayı bilemedi... Onun ardı ardına gelen reformcuları, çabalarını, bir manastırın duvarlarıyla, Roma'nın ihtiraslarıyla sınırlandırdılar.

Papa, 1516 *Pastor Aeternus* [Ebedî Çoban] Papalık Bülteni'yle, bütün Hıristiyanları, tartışmayı hiç sevmeyen Roma yüksek papazına itaatkâr olarak görmek arzusunu kesin bir dille ifade eder. O, VIII. Boniface (1235-1303)'ın *Unam Sanctam* [Kutsal Birlik]'inin meşruiyetini yenileyerek, birçok prensin, düşmanlığını değilse bile, güvensizlik duygusunu uyandıracak olan cismanî bir anlam da verdiği, böyle bir tavır alışını açıkça ortaya koyar. Katolik Kilisesi'nin sadece bir önderi vardır: İsa ve, ondan sonra da, [*ex cathedra*: Kilisenin önderi olarak] St. Pierre'in halefi olan Papa... Manevî ve cismanî iki kılıç da, Kilise'ye aittirler. Papa, manevî kılıcı elinde bulundururken, dünyevî kılıç da, ancak fillerinin yargıcı olan Yüce Papalık İradesi'ne göre ondan, yararlanacak olan krallara bırakabilir. Kilise böylece, içinden küçülerek çıkacağı, Roma'ya en sadık kimseler olan prenslerin bile, papalık otoritesine itâat etmeyi reddedeceği dünyevî bir iktidar mücadelesinin içine atılır.

Fakat mesele, o denli yüksek derecede, teolojik tartışmalarda değildir. XVI. Yüzyıl iş adamları, Roma Kilisesi'ni verimsiz olarak değerlendirirler. Roma Kilisesi, gemileri ve ticareti olmayan bir krallık, Rabelais (1483/1494-1553)'in, ilahîler ve

dualar vızıldayan Titreşen Adası gibidir: bununla birlikte onun, bir kralinkine denk mali talepleri vardır. O, dindar ağustos böcekleri gibi, hiçbir iş yapmayan bir sürü adam ve bir sürü kadını beslemektedir.

Halk içinse, Kilise'nin sadece bir yüzü vardır: endüljans'ı, çağın iş adamlarının, gerçek kıymeti üzerinden değerlendirmeyi genellikle bilmedikleri kazançlı bir ticaret metâ haline getirmiş olan dilenen keşişler, kutsal hatıraların ticaretini yapan tacirler... Muhtemelen bundandır ki, Saksonya Elektörü Frederik, teolojik bir kanaatle değil, ama kıymetli metallerin ve metal paraların Roma'ya doğru kaçışını önlemek için, kendi devletlerinde endüljans satışını yasakladı.

Reform, taraftarları vasıtasıyla, hangi teolojik dogma olursa olsun, -zamanın sosyal durumuna yazgıdan daha elverişsiz dahi olsa- onu kabul ettirebiliyordu. Onun, Kilise'nin biçimine, ayınlerine, hiyerarşik yapısına karşı reddiyeci tutumu önem taşır sadece. Burjuvazi, fakir fukara kimseler Reformcuların düşüncesiyle öyle pek ilgilenmezler. Fakat bu kimseler, keşişlere karşı, [Kutsal] Roma'nın erguvani rengine karşı yapılan hücumlara; yine, yeni misyonerlerin, 1170'den beri Pierre Valdo (1140-1217)³²'nin sözünü yaymakta olan kimseleri örnek alarak, gezici misyonerler halinde, tebliğlerini tamamen İncil'e uygun biçimde yapma tarzına duyarlıdırlar. Bu düşünce, XIV. Yüzyıldan itibaren Hollanda'da, kutsallığı birlikte araştırmak için kiliseye mensup olanlarla laikleri bir araya getirmekte olan Ortak Hayatın Kardeşleri gibi, kalplerinin derinliklerinde ilahî seçilmişlik vaadini hep muhafaza etmekte olan cemâatlere benzeyen sınırlı küçük cemâatleri canlandırır, harekete geçirir.

Uzun bir süre, Reformcuların düşüncesi, 'Bin Yılcı' hareketler tarafından açılmış izler üzerinde yürümüştür.

Takdir dogmasını savunmak için değildir, "*Bir Kurtarıcıyı ve Rab İsa'yı kendi öğretilerinde bulmaya çalışma becerisini onlara vererek, birçok bilgisiz kimseyi aydınlatmakta olan görülmedik bir neşe'nin ölümüne kadar kendilerine eşlik ettiği şehitlerin odun yığınlarına çıkmaları!..*". XVI. Yüzyıl insanları ikili bir arzunun heyecanını duymaktadırlar: bir kısmı, Kilise'de, kendilerinin yaptığı gibi, St. Jérôme (347-420) yorumunun hatalarını düzeltmeye yetenekli; İncil'i, Grekçe veya İbranca okumaya istidatlı, aynı şekilde [İlahî] Yasa'yı, modern hayata uygun olarak yorumlamaya kabiliyetli, ibâdet ve kitaplara düşkün insanlar bulma heyecanını...

³² Lyon'lu zengin tacir... 'Lyon fakirleri' isimli tarikatı kurmuş olup, bunlar 'vadois' olarak çağrılmaktadırlar. (*Petit Larousse Illustré*, s. 1751, 'Valdo ou Valdes' maddesi).

Diğerleriye, Orta Çağ'dan beri, halk şarkıları ile dile getirilen, yolları üzerinde yoksul bir şekilde giyinmiş olarak [Hz.] İsa ile karşılaşma şeklindeki eski rüyâyı sürdürürler.

Bununla beraber, -her ne kadar bu unsur ihmal edilebilecek değilse de- endüljans satışı ve eski kutsal eserler kültü değil, fakat tam aksine Almanya veya Flandr şehirlerinin efendileri olan piskoposlar tarafından kullanılan dünyevî iktidar idi, bilinçleri bu denli şoke eden husus... Hem de, aynı dönem esnasında, Avrupa'nın laik bir otoriteye boyun eğmiş güney kentlerinde benzeri bir karışıklık görülmeyecek bir derecede...

Burjuvazi, iki sebepten dolayı, Reform'a onay vermiştir... Her şeyden önce, bilgili insanlar olarak onlar, üzerinde daima derin tefekkürlere dalmayı değilse de, Kutsal Metinler üzerinde düşünmeye alışıyorlardı; sonra onlar kendilerini, elindeki değneği, bir kralın krallık asâsı değil de iyi yürekli bir çobanın değneği gibi olması gereken piskoposlardan daha ziyade, bu dünyada Tanrı tarafından bahşedilen yetenekle belirlenmiş kahyalar olarak görüyorlardı...

Yoksullar bu harekete katıldılar, çünkü onlar, -Luther'in teolojisi hakkında daima bilgi sahibi de olmayan- gezgin vâizlerin öğretisinde, Bin Yıl Krallığı'nın asla yitmemiş ümidini yeniden buluyorlar, içinde süt ve bal [nehirlerinin] aktığı ülkede kendi zamanlarının geldiğini düşünüyorlardı...

Buna karşılık, Reformcular, insanın bu değersiz dünyadaki faaliyetleri konusunda, dudaklarının ucundan müsamahakâr bazı cümlelerin dökülmesini kabul ederler. Gerçeği söylemek gerekirse, tüccarların buna hiç de gereksinimleri yok idi, zira onlar dürüst ve meşru bir meslek icra etmenin kusursuz bir şekilde bilincinde idiler. Kendi vicdanlarının onaylaması dışında, başka bir doğrulanma ihtiyacı da duymamaktaydılar.

Luther, Kilise'ye karşı ayaklanmak için yeterli derecede inançlı ve cesaret sahibi bulundu... O, bu tutumu adına izlendi ve hatta, karşılaşmakta olduğu katılım ile tebliğ etmekte olduğu inanç esasları arasında her zaman çok açık bir uygunluk olmaksızın, kimi zaman öne bile çıkarıldı. Mağaralardaki veya ormanlardaki bu halk toplantılarından ve kaba bir dindarlığın bütün tezahürlerinden insan sevgisiyle dolu kalbinde üzüntü duyarak Reformu düzenlemeyi ve kurmayı denemiş olan Calvin'in durumu da, aynı oldu...

Kiliseye gelince, başlarda muhtemelen yumuşaklık ve ikna yöntemini kullanırken, III. Paul'ün 1549'da ölümünden itibaren, çok hızlı bir şekilde, dayanılmaz

sertliklerle dolu bir yolu benimseyerek, baskı ve Engizisyon'dan oluşan olumsuz bir politikaya yöneldi..

Yine sıkça, var olan öğretiler de, bu yolsuzluklar içinde hoşgörünün anlam ve değerini öğretecek olan bütün bir kültürlü sınıfa ebediyen yabancılaşarak, ayak takımının kinine ortak olacak denli alçalırlar.

İş adamları kadar hümanistler de, bağırpıp çağırın bir güruhla birlikte, Yahudi komşularının Hıristiyan çocukların kanyıla beslendiklerini çok zor kabul edebilmektedirler. Trente ayaklanmalarına ilgisiz kaldılar, bu şiddet eylemlerini mahkum eden Kilise'yi onayladılar. Aynı şekilde Luther'in, Almanları, Yahudilerin konutlarını yıkmaya, erkek ve kadınları zorunlu çalışmaya mahkum etmeye, sinagoglarını ve okullarını kapatıp, nihai olarak da, onları, ya Hıristiyanlığa geçme yada dilin kesilmesi arasında tercihte bulunmaya çağırın tavsiyelerini de duymazlıktan geldiler. Onlar yine, Luther'in, ölümünden az önce irat ettiği bir vaazında söylediği gibi, Yahudi doktorların, Hıristiyanları bilerek zehirlediklerini de kabul edemiyorlardı³³.

Belki de onlar Bakire Meryem'in Yahudi olduğunu öğrenmekten incinmiş olan şu dindar bayana³⁴, Thomas More (1478-1535) gibi, tebessüm ediyorlar, belki de onlar yine, "Şayet Luther, Yahudilerin dilini kökünden sökmek istiyorsa bu onun, onların delillerine duyarlı olması ve İbranca'yı bilmeksizin İncil'i yorumlamaktan, bizzat kendi içinde, acı duyması sebebiyledir!" diyorlardı.

Şayet Luther, kitleyi, ortak bir Alman öfkesinde birleştirerek kendi yanına çekebileceğini düşünüyorduysa, o bu beklentisinde hayal kırıklığına uğramıştı. O, 1532'de Reform'a iştirak etmiş olan Vaudoislar³⁵ın küçük topluluğu bir yana, açık yada gizli örgütleriyle Avrupa'yı rahatsız etmeye devam eden *Bin Yılcı* hareketlerin katılımını da hayatında asla tanımadı...

Halkın en derin katmanları içinde bütün gün, görevi, kilise mensubunu kovmak ve fakirlerle zenginleri tek bir halk halinde birleştirmek olacak demir asâlı bir Kurtarıcı'nın geri dönüşünü bildiren uğultular yankılanıyordu. Hatta pek çok kimse, Davud (İ.Ö. 1015-975 ?)'dan Kral Arthur'a (V. yy. sonları. VI. yy. başları), mezarın ötesinde daima yaşayan kral efsanesine yeni bir bölüm ekleyerek, İmparator Frederik'in dirilmesini bile bekliyordu...

³³ H. J. Graetz, *History of the Jews* [Yahudilerin Tarihi], IV, 549-551.

³⁴ G. C. Coulton, *Medieval Panorama* [Ortaçağ Panoraması], p. 185.

³⁵ Bkz. 32 no'lu dipnot açıklaması (çev.)

Kendilerinin, [Hz.] Davud'un kutsal yağıyla yağlanmış kimseler olduğunu belirten veya, *Son Günler'in İmparatoru*'nu bedenlendirdiklerini iddia eden Mesihler ortaya çıkar. Üç asırdan daha yaşlı olan bu inançlar, insanların kalbinde canlılıklarını sürdürürler. Sosyal hareketliliğin başlıca unsurları olan zanaatkârlar, dokumacılar, yoksulların farkına varılması şafağında bu inançları öyle bir çağa taşırlar ki, bu çağda dinî düşünce, manevî onaylamanın tek biçimidir, bu dünyanın güçlerine, yani Kilise ve ilahî hukukun krallarına karşı yürütülen sosyal savaşın tek cephesidir..

Trampetçi Böhm gibi bir takım yontulmamış kimseler, eşitliğin egemenliğini ve toprağın ortak mülkiyetini ilan ederler. Zulümler, yine de, onların büyük ümitlerinin yayılmasını durduramaz. 12 temmuz 1476 Pazartesi günü, Piskopos'un emri üzerine Böhm tutuklanınca, kalabalıktan bir köylü ayağı kalktı ve, Kutsal Teslis'in kendisine görünmekte olduğunu, kendisinin, Mesih'in dönüşüne halkı hazırlamakla görevlendirildiğini açıkladı. Ondan sonraysa diğerleri ara vermeksizin, yeni Bin Yıl'ın gelmekte olduğu ümidini yüksek sesle anlattılar...

1520'de, [kaotik, şiddetli ve tehlikeli bir devrim başlatan]³⁶ Thomas Müntzer (1489-1525), ilhâma nail olduğunu söyleyen bir dokumacının sesinde, eski Taborlular³⁷ doktrinini yeniden bulur... Zamanların sona erdiğinin işareti ise, dünyanın, Türkler tarafından fethedilmesi olmalıydı; sonraysa, Tanrı tarafından Seçilmişler göğe kaldırılacaklar, cehennemlikler ile Tanrı'nın düşmanlarının ise kökleri kazınacaktı... Onun öğretisi, Lutercilik'ten bekleyecek bir şeyleri olmayan Zwickau gümüş madeni çalışanlarını etkiler; "Müntzer kadar Luther de, dünyanın pek yakında sona ereceği inancıyla davranıyor..." olsa bile³⁸.. Ama yoksulların, ilahî lütfun bilinçsiz görevlileri olmaktan çok, gelecek olan Bin Yıl'ın tutkulu bir beklenişine ihtiyaçları vardı. Bilhassa, bu dünyada Tanrı'nın adaletinin işçileri olmayı ve,

³⁶ Bkz. Smith, Rönesans ve Reform Çağı, s. 247 (çev.).

³⁷ *Taborlular*: Prag Üniversitesi rektörü olan ve, reform taleplerini Luther'den önce dile getirmiş olup, bu yüzden de 1414'de diri diri yakılmış bulunan (Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, D.İ.B: Yayınları, Ankara-1988, s. 175) Bohemyalı Jean Hus yanlısı reformcular, 1420'de Prag'ın güneyinde kurdukları yerleşmeye, Kitabı Mukaddes'te sözü edilen Tabor Dağı'nın adını vermişler ve sonradan bu adla anılmışlardır. Husçuların ılımlı kanadını oluşturan Utrakistler gibi Kitabı Mukaddes'in metne sadık yorumunu benimseyen Taborlular, Katolik öğretisindeki 'töz dönüşümü' [*transsubstantiation*: *Evharistiya* töreninde ekmekle şarabın İsa'nın eti ile kanına dönüşmesi (Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, s.149, 20 numaralı dipnot)] ve İsa'nın Gerçek Varlığı gibi kavramları reddetmekle birlikte Komünyon ayininde ekmekle birlikte şarabın dağıtılmasını savunuyorlardı. Taborluların ilk piskoposu Pelhrimovlu Muculas ayinlerde Latince yerine Çekçe kullanılması uygulamasını başlattı, din adamlarının evlenmesine izin verdi, vafiz ile Komünyon dışındaki kutsama ayinlerini reddetti..." (*Ana Britannica*, XX/318). (çev.).

³⁸ Norman Cohn, *op. cit.*, p. 251.

yeryüzünü, ondan aşırı şekilde yararlanmış olanlardan temizleyerek, O'nun Krallığı'nı hazırlamayı istiyorlardı.

Reform düşüncesini benimsemiş olanların kalıcı tek tesiri, halkın bilinciyle de bitişen, Kilise eleştirileri olmuştur; bunun dışında ise, Protestanlık, içinde kurtuluş düşüncesinin bireysel algılanışlarının bulunacağı pek çok mezhebi ortaya çıkarır.

*Anabaptist*³⁹ kırk mezhep, –sadece inançsızlara yararlı bir kurum olarak- Devlet fikrini bile reddederler ve kendilerini, Tanrı tarafından gerçeğe erdirilmiş seçkinler olarak görürler. Onlara göre, Lutercilerle Katolikler, Türklerle birlikte, tam da belirli olmayan cehennemlikler kitlesini oluşturmaktadırlar; şurada veya burada, Strazburg'da veya Münster'de, mesela Melchior Hofmann gibi, duada onu bekleyen veya Hollandalı fırıncı Jan Matthys gibi, ona kılıçla hazırlık yapan bazı *Anabaptistler*, Bin Yıl'ın gelişini ilan ederler. Onların, Münster'de *profetik* bir şiddetle coşturulmuş bulunan silahlı çeteleri ise, -halkın çoğunluğunu oluşturan- dinsizleri, karlarla kaplı yollardan sürüp atarlar!

Muazzam bir aşk ve tutku, 'Arındırılmış Kudüs'ü orada inşa etmek için, el değmemiş bir toprak talep etmektedir, çünkü gelecek olan Kral'ın bu savaşçılarınin gözünde Avrupa, o Efendileri'ni karşılayamayacak kadar kirlenmiş, çirkeflere batmış idi...

Hıristiyanlığın başlangıcından beri ve kuşkusuz hemen önce, çöle sürgünden itibaren, aynı ümit, insanların, bir ibadethânenin lambası gibi ürkek veya her şeyi kemirip yok eden bir yangın gibi olan kalbinde, yanıp tutuştu... Devrim: yani, Halk'ın mistik temizliğine olan inançlarıyla beraber, bütün devrimler ve, asırların sonunda,

³⁹ "*Anabaptistler*": Reformun ilk zamanlarının, reformcuların 'sol kanad'ını oluşturan ve 1520'den sonra Zürih'te Ulrich Zwingli [1484-1531]'nin hareketinden ayrılan ve birçok gruptan meydana gelen Protestan mezhebi mensuplarına verilen isim. Bu günkü Baptistler gibi, *Anabaptistler* de, yetişkinlerin vaftiz edilmesine dikkat çekmekte, çocuklara yapıldığında, bu dinsel ayinin bütün değerini yadsımakta ve, devletin Kilise'nin faaliyetlerine müdahalesini reddetmektedirler. *Anabaptist* adı da, etimolojik olarak buradan gelmektedir.. Ama aralarından bazıları ilkelerini, en aşırı sonuçlarına kadar götürmüşler ve bu görüşlerini, o zamanların halk kesimlerinin aşırı yoksulluğuyla beslenmiş bulunan, siyasi ve sosyal düzene dair bir takım devrimci görüşlerle birleştirmişlerdir. Bu kimseler, "Luther," demektirler, "din reformunu gerçekleştirmiştir, ama devrimin sonuna kadar tamamlanması ve özellikle de devrimin, İncil tarafından öğütlenen dinsel komünizmin, İsa'nın ikinci gelişinden önce toplumda gerçekleştirilmesi gerekmektedir..." *Anabaptistlerin silahlı bir başkaldırısı*, eski bir Protestan papazı olan Thomas Münzer'in idaresinde 1521'de, Zwickau'da oldu ve bu başkaldırı, isyankâr köylülerle birleşti. Köylüler Savaşı, 1525'de, prenslerin kanlı karşı koymasıyla sona erdirildi. *Anabaptizm* yine de varlığını sürdürdü. ... Politik ve sosyal hareketin neticesi ise şu oldu: *Anabaptizm*, o andan beri, özellikle yetişkinlerin vaftizine ve, dinin özü olan kişisel saygıya vurgu yapan, sıkı bir şekilde dinî bir mezhep haline geldi... (Pike, *Dict. de Relig.*, s. 13; Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, s. 132 vd., 316).

Batı'yı niteleyen bu egemenlik arzusu haline gelecek olan, insanlığı birleştirme iradesi bundan doğacaktır!..

Adil olması için, yeni cumhuriyetin, halk tarafından kurulması gerekir; Platon'un kenti gibi, onların [sadece] aklî vicdanlarını itibara alan bazı dar yasalarla kuşatılmış bir insan topluluğu tarafından değil!.. Zaten, bu anlayışın sözcüklerine göre, yalnız halk adil yasaları hazırlayabilir, filozof prensler değil!..

Eflatun'un adil kenti bununla birlikte, halk tarafından arındırılmış Yeni Bir Yeryüzü ümidi önünde korkuya kapılacaklar için, bir sığınak görevi görecektir.

Batılı düşüncenin kuruluşunda, Bin Yılcı hareketler, Reformcuların öğretisinden, kıyaslanamayacak şekilde daha büyük bir öneme sahip olmuşlardır. Şayet, "Pozitif bilimler, Anayasal devlet ve, hür topluma varıncaya dek kısaca her şey, her şeyden önce ve en enerjik bir biçimde, Kalvinizm'den etkilenmiş olan kimi ülkelerde gelişmiş ve, Batılı medeniyetin bütün bu görünüşleri arasında tartışılmaz bir bağ mevcut ise"⁴⁰ bunun sebebi, kendi yeryüzü fethinin tasvip edilmesini bile Calvin'de bulamayan Batı'nın, İsa İmparatorluğu'nu bu yeryüzünde kurma biçimindeki paradoksal arzusunun onaylanışını, materyalizmde aramış olmasıdır...

Kuşkusuz, Herbert Lüthy'nin de belirttiği gibi⁴¹, "ne Cromwell (1599-1658), ne Rousseau, ne de Amerikalı Fouding Kardeşler, Calvin'siz anlaşılabilirler...". *Fakat diğer yandan, ne Cromwell, ne de Pilgrim Kardeşler, daima insanların kalbinde mevcut olan Bin Yılcı ümit olmaksızın anlaşılabilirler...* Marston Moors savaşında Cromwell'in süvarileri, 'Tanrının Taraftarları'nı oluştururlar; ve şayet bizzat Cromwell İrlandalıları kılıçtan geçiriyorsa bu, Saül [Talût]'un da, 'Amâlikler'i kuşatma altına alıp, sürüp çıkarmaya, onları yok etmeye kendisini adanmış olmasındandır⁴²...

Cromwell'in hakim olmasından sonra İngiltere'den kovulan Gezgin Babalar, yeni bir kıtanın ortasında, İsrâil'in çöldeki yürüyüşüne yeniden sarılacaklardır: *Mormonlar*⁴³'in da 1820'de, yani *Adventizm*⁴⁴, XX. Yüzyılın ortasında, gelmekte olan Bin Yıl'ın sıkıntılı beklentişini yeniden tanımadan önce, benimseyeceği bir örnek...

⁴⁰ H. Lüthy, *Le Passé présent* [Şimdiki Geçmiş], p. 29.

⁴¹ *op. cit.*, p. 29.

⁴² Bkz. *Kutsal Kitap*, Hakimler, VI-VII; Heller, Bernhard, "Tâlût", *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B. Devlet Kitapları, M.E. Basımevi, İstanbul-1979, XI/697-698... (çev.).

⁴³ "*Mormonlar*": 1830'da Joseph tarafından, New York Eyaleti'nde, *Mormon'un Kitabı*'nın ortaya çıkması ve yayınlanmasının peşinden kurulmuş mezhep olan Son Gün Azizlerinin İsa-Mesih Kilisesi üyelerini gösteren isim... (Pike, *Dict.*, s. 220). "Bu mezhebin kurucusu olan Jr. Joseph Smith (1805-1844) 1820'de, Tanrı'nın ve Oğlu'nun fizik tabiatını ve buna göre New York eyaletinin batısında kalan tüm diğer Hıristiyan mezheplerin yanlışlığını ifade eden İlk Vizyonu'nu açıklamıştır.

Şayet Reformcular, lütuf ve ebedî kurtuluş meselelerini incelemeye niyet etmişlerse, ilahiyatçıların bu başarısızlığının farkında olup, Hümanizm ve Rönesans anlayışına çok yakın başka düşünürler de, insanların cismanî kurtuluşlarının, mutluluklarının; hatta onların ebedî kurtuluşlarının bile, adâletli işler vasıtasıyla ve âdil yasaların himayesi altında bu dünyada olduğunun rüyasını göreceklerdir...

Bu politik düşünce, kuşkusuz ki Cenevre Bayları'na karşı gösterilen tepki sebebiyle, teolojiden daha az önemli göründü. Bununla beraber, bu politik düşünce, çağların akışıyla, Batılı düşüncede ilahiyatçılar tarafından her zaman boş bırakılmış bir yeri, neredeyse bütünüyle işgal edecektir.

İlk defa Thomas More'un isimlendireceği gibi, Hiçbir Yerde Olmayan Ülke olan ütopya, iyimser, iyi niyet sahibi insanların sığınağı olacaktır. Şüphesiz, pek çok görünüşü sebebiyle o, Vaat edilmiş Ülke'yi ve mukaddes Jerusalem'i hatırlatacaktır. Gerçekte ise ütopya, ne seçkinleri ne de cehennemlikleri ayırt etmeksizin, uzun çöl yolu ile şehitlerin kanının yerine Okyanus'un, rüyânın sularını koyarak, ondan derinliğine farklılaşacaktır.

Mormonların kutsal kitabı *Mormun'un Kitabı*'dir. (...) Patriklerin yeni çağına yaraşır yeni dinin prensipleri arasında, *ölülerin vaftizi, evliliğin devamlılığı, ruhun maddîliği, poligami, Tanrı'nın ve Oğlu İsa-Masih'in erkeklik ve fiziki karakteri, insanlıktan tanrılığa dönüşüm, aktüel dünyanın sonunun geleceği beklentisi* vs. sayılabilir. (...) 1890'da Utah Mormonları federal hükümetin saldırıları altında politik iddialarından ve poligamiden vazgeçerler. (...) bugünün Mormonları, Kilise'ye ve aileye bağlılıklarıyla, gelenekleri ve davranışlarıyla, alkol, tütün ve kafeini yasaklamalarıyla kendisini gösteren bambaşka bir toplum kurarlar. Din adamları sadece erkeklerden oluşur..." (Eliade, *a.g.e.*, s. 345-346), (çev.).

⁴⁴ "Advent" kelimesi, Latince 'Adventus'tur. Bu kelime, "varış", "dönüş" gibi anlamlara gelmektedir. (...) Terim olarak Advent; İsa Mesih'in adaleti tesis etmek ve 'Tanrı Kırallığı'nı başlatmak için tekrar yeryüzüne dönüşünü, doğum gününü hazırlayan zamanı ifade etmektedir. 'Adventist' ise, "İsa Mesih'in ikinci kez dünyaya gelişine" harfiyen inanan ve bunun pek yakında vukû bulacağı beklentisini, ayırıcı bir inanç olarak kabul eden şahıs veya Hıristiyan gruplarına verilen addır" (Not ve daha geniş bilgi için bkz. Özkan, *Yedinci Gün Adventizmi*, s. 28-29, vd.; yine bkz. Schimmel, *a.g.e.*, s. 280); "İnanışlarının bazıları şöyle özetlenebilir: ölümler Son Hüküm'e kadar uyuyacaklar; bu gün geldiğinde, İsa gökten inecek, cehennemlikler yok edilecek. Seçilmişler de Ebedî Şan'a katılacaklardır..." (Pike, *Dict. des Relig.*, s. 6; daha geniş bilgi için bkz. Özkan, *a.g.e.*, s. 165-226), (çev.).

EBÛ NASR EL-FÂRÂBÎ'NİN BÜYÜK DUASI

Çev. Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN*

ÖZET

Bu çalışmada Muallim-i Sâni Fârâbî'nin "Duâ'un Azîmun li Ebî Nasr el-Fârâbî" adlı risalenin Arapça metni ile Türkçe çevirisini verdik. Fârâbî bu duasında Tanrı'ya inanmış biri olarak, saf duygularla O'na dua etmektedir. Bu dua metninde onun İslam dinini ve kültürünü bir olgu olarak dikkate aldığını ve onları önemli bir öncül olarak kabul ettiğini anlamamız mümkündür, bu da onun felsefesinin kaynakları hakkında bize ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Dua, Fârâbî.

ABSTRACT

Great Prayer Of Ebû Nasr El-Fârâbî

In this study we have given the Arabic versions and Turkish translation of "Duâ'un Azîmun li Abû Nasr al-Fârâbî". Fârâbî had believed and prayed to Allah in his work. Meantime we have understood that Fârâbî had taken consideration Islamic rules in his works. Consequently, we conclude that one of the main supporting sources of Fârâbî's philosophy was the Islamic culture and the believing system.

Key Words: God, Prayer, Fârâbî.

Bu çalışmada Muallim-i Sâni Fârâbî'nin kaleme aldığı ve Muhsin Mehdi tarafından Beyrut 1991 de II. baskı olarak yayınlanan, yine Fârâbî'nin "Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ" adlı eserin 89-92 sayfaları arasında yer alan "Duâ'un Azîmun li Ebî Nasr el-Fârâbî" başlıklı duasının Türkçe çevirisini vereceğiz. Bu risalenin müellif nüshasına ulaşamadık. Ancak bir yazma nüshası, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa, nr. 537'de mevcut olup, 4 varaktan ibarettir.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilimdalı. iaydin@atauni.edu.tr

Çeviride Arapça metnin verdiği imkân ölçüsünde günlük dili kullanmaya özen gösterip, akıcı bir üslupta aktarmaya çalıştık. Akıcılığı bozmamak için de parantez kullanmadık. Açıklanması gereken kelimeleri dipnotlarda açıklamaya çalıştık. Ayrıca metinde geçen ayetlerin de yerlerini tespit edip dipnotta gösterdik. Yapılan çevirinin Arapça aslıyla karşılaştırılmasının kolayca yapılabilmesi için de, çeviride esas aldığımız metni verdik ve metinde kullanılan satır numaralarını aynen koruduk.

Bu risale, İbn Ebî Usaybia'nın *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etîbbâ*'sında¹ Fârâbî'nin eserleri arasında gösterilmektedir. Ancak Fârâbî'nin eserlerinden bahseden diğer tabakat kitaplarında bu risalenin adı zikredilmediğinden ve bu risalenin müellif nüshasına ulaşamadığından dolayı, Fârâbî'nin bu adla bir risale kaleme almadığı düşünülebilir. Bu anlamda bu eserin filozofa ait olup olmaması konusunda özellikle 20.yy. da pek çok tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalara burada, çevirisini yaptığımız bir metin çerçevesinde, girmeyi gereksiz görüyorum, zira malumun ilanından başka bir şey olmayacaktır. Burada bizce önemli olan bu dua metninin Fârâbî'ye ait olup olmamasından çok, bu cümlelerin, düşüncelerin ve fikirlerin ona ait olup olmamasıdır. Bize göre, bu cümleler bir dua metni bütünlüğü içinde filozofumuzca kaleme alınmamış olsa da, parça parça cümleler ve anlamlar şeklinde filozofa ait olduğu kanaatindeyiz. Nitekim, Fârâbî'nin eserleri ve felsefesinin bütünü göz önüne alındığında, bu cümlelerin ve duyguların ona ait olabileceği çok açık bir şekilde ortaya çıkar. Çünkü bu dua metninde geçen cümlelerin hemen hemen tamamı, Fârâbî'nin diğer eserlerinde bire bir karşılık bulmakla birlikte, bu cümleler içerdikleri anlam itibarıyla da Fârâbî'nin felsefesiyle tamamen örtüşmektedir. Bunları dikkate alarak konuya baktığımızda da, bu duaların Fârâbî'ye ait olduğunu söyleyebiliriz.

Bu eserde geçen, "...ihvân-ı safâ...ashâbu'l-vefâ..." ifadeleriyle İhvân-ı Safâ'yı anımsattığı, dolayısıyla bu eserin İhvân-ı Safâ ekolüne mensup biri tarafından kaleme alınmış olabileceği akla gelebilir. Ancak bu ifadelerin Türkçe karşılığının "(beni) kötülüğe bulaşmamışlardan, sevgiyle bağlı olanlardan ...(eyle)!" olduğunu düşündüğümüzde bu anlamlı terimlerin bir dua metninde yer almasının çok normal bir şey olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca gerek dualarda gerekse şiirlerde işlenen felsefi fikirler İhvân-ı Safâ'nın fikirleriyle bire bir örtüştüğü söylenemez.

¹İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etîbbâ*, nşr. İmruulkays b. et-Tahhân, Mısır 1299/1882, II, 137, 139.

Nitekim bugün elimizde mevcut olan İhvân-ı Safâ Risalelerine baktığımızda bu tür ifadelerle rastlayamamaktayız. Ancak yine de bu konuda farklı düşününlerin olabileceğini de ifade etmek gerekir.

Bu risalenin Türkçe'ye çevrilmesi, ülkemizde Fârâbî'nin düşüncesinin, daha iyi anlaşılmasına bir katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Nitekim İslâm filozoflarından, önemli bir sima olan Muallim-i Sâni Fârâbî'nin ferdi yaşamında, iç dünyasında dinin konumunun ne olduğunu, dine bakışını, yaklaşım seviyesinin belirlenmesinde kaynaklık edebileceği gibi, metafizik olguları hakkındaki tutarlılığını ve felsefesinin beslendiği kaynaklardan birinin dini duygu olduğu konusuna önemli ölçüde ışık tutacaktır. Ayrıca bu risale, bilindiği üzere, tekfir edilen bir filozof olarak Fârâbî'nin ferdi yaşamında dinin yerinin ne olduğuna da ışık tutmaktadır.

Bütün bunların ötesinde, böyle bir eserin Türk – İslam dünyasının anlayabileceği bir dille aktarılmasının, kültür tarihi açısından da önemli bir katkı olacağı düşüncesindeyiz. Özellikle felsefî motiflerle dolu olan bu risale, din ile felsefî düşünüşün ilkelerini bir arada toplamakla, felsefe ile din arasında bir uzlaşî köprüsü oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin buradaki ifadelerinden ve en güvenilir kabul edilen kaynaklardan² çıkardığımız genel fikre göre filozof; sakin, kendi köşesine çekilip, yalnız yaşama isteği ile dolu bir mütefekkindir. Genelde hayatını, tabiatın kucağında geçirmek isteyen her mütefekkir gibi, Fârâbî de dünyada, çalışmaları ve öğrencilerinden başka arkadaş edinmemiştir. Döneminin siyasi işleriyle, insanların dünyevi günlük yaşantılarıyla sınırlı ölçülerde ilgilenmiştir. Zaman zaman şiir de yazan Muallim-i Sanî, içinde kopan ilâhî fırtınaları dile getirmeyi, şiirin sınırlı kalıpları içinde anlatmanın zorluğunu hissetmiş olacak ki, bunları şiirlerinde ve felsefî eserlerinde dile getirmenin yerine, en samimi ve duygulu şiirsel nesrinde Allah'a yönelip bu duayı da kaleme almıştır. Filozofumuz, sanki felsefesinin tamamını "Duâ'un Azîmun" adlı risalesine sıkıştırmak istemiştir. İç dünyasının derinliklerinde, isteklerinin engin âleminde gezinirken, ulvî arzuların ve olayların cereyanını düşünüp her şeyi var eden, her şeyin sahibi ve sebebi olan yüce Allah'a yönelmiş ve şöyle seslenmiştir:

² el-Beyhakî, *Tetimmetu sivânu'l-Hikme*, nşr. Muhammed Şefî, Lâhur 1935, s. 16-20; İbnü'l-Kiftî, *K. İhbârî'l-Ulemâ bi- Ahbârî'l-Hukemâ*, nşr. J. Lippert, Leipzig 1903, 277-280 ; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etbbâ*, nşr. İmrulkays b. et-Tahhân, Mısır 1299/1882, II, 134-145; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. M.M. Abdulhamîd, Kahire 1948, IV, 239 vd.

FÂRÂBÎ'NİN DUASI

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlıyorum!

1- Ey Zorunlu Varlık! Ey sebeplerin sebebi, ezeli ve ebedî olan Allah'ım! Beni yangınlardan korumanı, bana senin hoşnut olacağın eylemi emel yapmanı istiyorum!

2- Ey bütün Âlemlerin Rabbi olan Allah'ım! Bana bütün iyi hasletleri bahşet, işlerimde güzel neticeler ver, gayelerimde ve isteklerimde beni başarılı kıl!

Evrende nehirlerin coşkunu aktığı gibi akan yedi yıldızın sahibi, aydınlatıcısı Rab!³

O yıldızlar, O'nun iyilikleriyle, bütün cevheri kuşatan iradesiyle işlerini yaparlar.

Zuhal, Utarit ve Müşteri⁴ gibi yıldızların bizzat kendilerinden bir şey beklemem, ben hayrı, her şeyi senden beklerim!

3- Allah'ım! Bana güzellik elbiseleri giydir, iyilik ve güzellikler ver⁵. Peygamberlerin kerametlerini ve zenginlerin saadetini, bilgelerin ilimlerini, muttakilerin mutluluklarını ver!

4- Allah'ım! Beni mutsuzluk ve yokluk âleminde kurtar! Beni kötülüğe bulaşmamışlardan, sevgiyle bağlı olanlardan, dosdoğru kişiler ve şehitlerle birlikte gökte yaşayanlardan eyle!

Sen öyle yüce bir varlıksın ki, senden başka ilah yoktur! Varlıkların yegâne sebebi, yerin ve göğün nuru Sensin. Allah'ım! Bana Fa'al Akıldan bir feyiz⁶ bahşet!

Ey ululuk ve iyilik sahibi Allah'ım! Ruhumu hikmet nuruyla süsle! Bağış olarak benim için taktir ettiğin nimeti (şükürünü) bana ilham et!

Bana hakkı hak olarak göster ve ona uymanın yolunu ilham et! Bana batılı batıl olarak göster, beni batıla inanmaktan ve onu dinlemekten koru! Nefsime ilk maddenin yapısından temizle! Şüphesiz ki sen, ilk nedensin!

Ey bütün varlıkların sebebi olan Hak,

³ Bu mısraı şu ayetlerle ilişkilendirebiliriz: "Yörüngesinde akıp giden, bazen kaybolan, bazen de etrafı aydınlatan yıldızlar." K. K., Tekvîr (81), 15-16.

⁴ Zuhal: Satürn; Utarit: Merkür; Müşteri: Jüpiter.

⁵ Beni ahlâkınla ahlâklandır.

⁶ İlim, ilham. Fâ'al Akil ve feyz hakkında geniş bilgi için bkz. Fârâbî, *Makale fi Ma'âni'l-Akl*, nşr. Dieterici, el-Samarat el-Marziya fi Ba'z er-Risalât el-Fârâbîya (içinde), Leiden 1890, s. 46-47; Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, nşr. Dieterici el-Samarat el-Marziya fi Ba'z er-Risalât el-Fârâbîya (içinde), Leiden 1890, s. 64; Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nader, Beyrut 1991, VII Basım, s. 112, 125-126; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 2003, s. 61, 121, 129-133, 138, 141.

Bütün varlıkların feyzinden fıskırdığı kaynak.

Kat kat göklerin Rabbi, onların⁷ ortasına kara ve denizleri yerleştiren Rab.

Sana sığınarak, bir günahkâr olarak, sana yalvarıyorum!

Bu günahkâr ve ihmalkârın suçunu bağışla!

Ey evrenin Rabbi! Yüce katından bir feyiz ile,

Nefsimi, maddî ve manevî kirlere temizle!

5- Ey yüce kişilerin, yıldızlar âleminin gökyüzündeki ruhların sahibi Allah'ım! Kuluna, şehevî şeylerin, aşağılık dünyanın sevgisi baskın geldi. Sen himayeni, beni hatalara düşmekten koruyucu kıl!⁸

Benim için takvanı, her türlü aşırılığa karşı kalkan yap! Muhakkak sen her şeyin kuşatıcısısın.

6- Ey Allah'ım! Beni dört unsurun⁹ esaretinden kurtar ve beni geniş katına ve yüce huzuruna al!

7- Allah'ım! Bana vereceğin yeterliliği, gücü, topraksı cisimler ve varlıkla ilgili olan düşünceler arasındaki yerilmiş ilişkilerimi kesmem bir sebep kıl; hikmeti ve ruhumu ilâhi alemler ve yüce ruhlarla birlikte olmaya vesile kıl.

8- Allah'ım! Benim ruhumu Cebraîl¹⁰ vasıtasıyla aydınlat! Aklıma ve duyguma olgun hikmetle etki et!¹¹ Fizik âleminin yerine, melekleri bana yoldaş eyle!

9- Allah'ım! Bana doğruyu ilham et! İmanımı takva ile pekiştir! Nefsimde dünya sevgisine karşı nefret uyandır!

10- Allah'ım! Benliğimi, geçici şehvetleri yıkmaya karşı güçlü kıl!¹² Ruhumu kalıcı ruhlar¹³ yurduna ulaştır ve onu yüce cennetlerdeki değerli, şerefli varlıklar topluluğundan eyle!

11- Ey, hal ve söz diliyle konuşan varlıkların önünde olan Allah'ım seni tenzih ederim, şüphesiz ki Sen, o varlıklardan her birine hikmetinle lâıyk olduğu şeyi verensin, o varlıklara, yokluğa nispetle varlığı bir nimet ve rahmet kılansın. Öz olsun, ilinti olsun tüm varlıklar senin nimetlerine müstahaktırlar ve nimetlerinin güzelliklerine

⁷ Tabaka tabaka olan göklerin.

⁸ Sen beni hatalara düşmekten koru.

⁹ Bazı mütefekkirlerce fizik âlemini oluşturduğu temel öğeler, bileşenler; (bunlar da toprak, hava, su, ateştir).

¹⁰ Rûhu'l-Kudüs.

¹¹ Yüce hikmeti yerleştire.

¹² Asılsız arzuların baskısına karşı beni kuvvetlendir.

¹³ Fârâbî, günahkâr, kötü ruhların cezalarını çekerek yok olacağını, iyi günahsız ruhların ebedî olacağını benimser.

şükrediyorlar. (Nitekim Sen;) “O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız”¹⁴ (buyurmaktasın).

12- Allah’ım seni tenzih ederim, sen yücesin, tek olan Allah’sın, yegânesin, Sen “Birsin, teksin, doğurmayan, doğurulmayan ve kendine hiçbir şey denk olmayan”¹⁵ eşsiz ve ihtiyaçsız Allah’sın!

13- Allah’ım kuşkusuz ki Sen, benim ruhumu dört unsurdan meydana gelen bir zindana¹⁶ hapsedtin ve ruhumu parçalama işini, şehvetlerden oluşan birtakım yırtıcı hayvanlara havale ettin.¹⁷

14-Allah’ım! Nefsimi (beni) ismetle yücelt! Sana yaraşan biçimde ona şefkat et! Senden gelen ve sana lâıyk olan bir asaletle onu esirge! Gökteki yerine ulaştıracak bir tövbeyi ona lütfet! Kutsal makamına geri dönüşünü (ulaşmasını) çabuklaştır! Nefsimin karanlıkları üzerine Fa’al Akıl güneşini doğdur! Cehalet ve sapkınlıkların karanlıklarını ondan uzaklaştır. Ruhumda bilkuvve bulunanı güzellikleri aktif hale getir. Ruhumu bilgisizliğin karanlıklarından çıkarıp, hikmetin aydınlığına ve aklın ışığına ilet. (Nitekim sen;) “Allah inananların dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır”¹⁸ (diye buyurmaktasın).

15- Ey Allah’ım! Bilinmeyenlerin gerçek suretlerini ruhuma rüyada göster! Ruhumu karma karışık kabuslardan, rüyalarında iyilikleri ve doğru müjdeyi görmeye dönüştür!¹⁹ Ruhumu etkileyen duyuların ve kuruntuların kirlerinden temizle!

Ruhumdan fizikî âlemin bulanıklığını uzaklaştır. Ruhumu, ruhlar âlemindeki yüce makama konuk et! Nitekim Sen! Bana hidayeti nasip eden, bana her şeyde yeterli olan ve beni himaye eden en yüce varlıksın!

Hamt yalnızca Allah’a mahsustur. Allah’ın rahmeti ve selamı sonsuza dek kendisinden sonra hiçbir peygamber gelmeyecek olana (Hz. Peygamber’e) olsun. (Amin).

¹⁴ K. K., İsrâ (17), 44.

¹⁵ K.K., İhlâs (112), 3-4.

¹⁶ Bedene.

¹⁷ Kötü isteklerde bulunan duygular bana verdin.

¹⁸ K.K., Bakara (2), 257.

¹⁹ Rûya-i sâdıka görmeyi nasip et. Fârâbî'nin bilgi kazanımında rûyanın yeri hakkında bkz. Fârâbî, *Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nader, Beyrut 1991, VII Basım, s. 108; İbrahim Hakkı Aydın, Fârâbî'de Bilgi Teorisi, s. 99.

EHL-İ HADİS'İN DİNDARLIK ANLAYIŞI

Yazan: Christopher MELCHERT*
Çev. : Arş.Gör. Abdulvahap ÖZSOY**

ÖZET

Bu çalışmada yazar ehli hadîs olarak tanımladığı ve önderliğini de Ahmed b. Hanbel gibi hadisçilerin yaptığı bir grubu dindarlık anlayışları açısından ele almaktadır. Yazara göre Gelenekçilerin din anlayışlarında dikkat çeken iki özellik vardır: sürekli ciddiyet ve ağırlıklı olarak İslamî toplumu ahlâkî açıdan ele almaktır. Uzmanlaşmaya yönelik muhalefet (aynı şekilde, muhtemelen, politik uğraşılara), hadisçileri Mutezilî zahitlerle erken dönem sufilerinden ayırmıştı. Sürekli ciddiyetleri ve keskin entelektüel katılımları onların görüşlerini yüksek edebi çevrelerdeki yaygın mistisizmden (zühd) ayırmıştı. Ancak farklı mezhepler daha sonraki yüzyıllarda birleşik Sünnî topluluğu desteklemede yeterince pay sahibi idiler.

Anahtar kelimeler: Şeriat eksenli düşününler, gelenekçi, dindarlık, ciddiyet, Ehli Hadîs.

ABSTRACT

The Piety of Hadith Folk

In this study the author have dealt with school of thought called hadith folk, leading by Ahmad b. Hanbal. In according to the author, two salient features of traditionalist piety were unremitting seriousness and an overwhelmingly moralistic

¹ İfadenin İngilizce orijinali "Hadith Folk" şeklindedir. Zihinlerdeki ehli hadise dair anlayıştan soyutlanarak makale okunmalıdır. Zira yazar bu ifadeyle neyi kastettiğini çalışmada açıklayacaktır (çev.).

* Bu makale *Int. J. Middle East Stud.* 34 (2002), 425-439'de yayınlanmıştır. Christopher Melchert Oxford Üniversitesinde Arapça ve İslam'a dair dersler vermektedir. İrtibat adresi: Oriental Institute, Oxford OX1 2LE, United Kingdom; e-mail: christopher.melchert@pmb.ox.ac.uk.

** Atatürk Üniversitesi S.B.E. Hadis Bilimdalı, avozsoy@atauni.edu.tr - www.hadis.asistani.com

conception of the Islamic community. Hostility to specialization (also, perhaps, to political involvement) distinguished traditionalists from Mutazili ascetics and early Sufis. Their unremitting seriousness and a certain intellectual austerity distinguished theirs from the asceticism (zuhd) popular in high literary circles. However, the different parties shared enough to undergird a united Sunni community in later centuries.

Keywords: Shariah-minded, traditionalist, piety, seriousness, Hadith Folk..

Marshall G. S. Hodgson'un, ölümünü müteakiben 1974 yılında basılan "The Venture of Islam" adlı eseri, İslam medeniyet ve tarihine dair en kıymetli çalışmalardan biri olmaya devam etmektedir². Başlangıç niteliğindeki bir yapıt olarak kitapta bazı hatalar ve ağıdalı bir üslup vardır. Dahası, kaçınılmaz şekilde eserin bir çok açıdan modası geçmiştir. Örneğin, okur eserin 3. cildinde modernizasyon teorisinin eleştirisini yaptığı için Hodgson'u takdir edebilir. Ancak, modernizasyon teorisi, daha önceden yapılmış eleştirilerle tamamıyla çöktüğünden Hodgson'un eleştirilerine zaten gerek kalmamıştır. Bununla birlikte Hodgson, bilim adamlarının İslam tarihine yaklaşım tarzları üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Örneğin, biz onun ilk defa kullandığı terimleri benimsememiş olabiliriz, fakat o, klasik terminolojiyi kullanırken kesinlikle bilinçli davranmamızı sağlamıştır. Sırf "Sünnî Cemâat/Jamâ'i-Sunni," "İslâmîleşme/Islamicate," "Arabist ön yargı/Arabist bias" ve diğer özel terimlerin kullanılışı bile İslam tarihine yönelik bazı geleneksel yaklaşımların tehlikelerini aklımıza getirmektedir.

Hodgson'un en dikkat çekici meydan okuyuşlarından birisi, geleneksel dönemlendirmeye yönelik idi. Hodgson, İslam tarihini temel olarak Sünnî dogmatik tercih uyarınca; Raşit Halifeler (661'e kadar), daha sonra, Osman dönemi hariç Emeviler (750'ye kadar), sonra da Abbasîler (945'e kadar) şeklinde devrelere ayırmak yerine, Mervânîlerin ortaya çıkışına (685) kadar süren ilk dönem, daha sonra Büveyhiler'e kadar(945) klasik dönem, sonra da Moğol istilasına kadarki ileri orta dönem şeklinde dönemlendirmeyi önerdi³. Bu çalışmanın temel amaçlarından birisi,

² G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

³ Hodgson, a.g.e., I, 234.

Sünnî sentezin içine giren ve 10. y.y. başında netleşen unsurları, özellikle de birbiriyle çekişen inanç biçimlerini daha açık bir şekilde tanımlamaktır.

Hodgson'a göre dindarlık önemli idi. Zira, onun çabasının bir kısmı, bir medeniyeti İslamî olarak nitelemenin neden doğru olduğunu göstermek içindi ("Bir Dünya Medeniyetinde Vicdan ve Tarih" alt başlığı bu nedenledir). Bir Kuveykır* olarak o, Müslümanların da ciddi olarak ele alınması gereken derûni nurlara sahip olduklarını farz ediyordu. Onun "*Shariah-minded/Şeriat eksenli düşünceler*" dediklerine dair açıklaması, bir mezhebin temel dünya görüşünü izah açısından emsalsizdi. Bunlar, ilahi hukuku nakleden ve ayrıntılarıyla yorumlayan, müminlerin hayatını gelenek, beğeni, kişisel tecrübe veya herhangi başka bir şeyden ziyade, hukukun şekillendirmesi gerektiğini düşünen Müslümanlardı. Yine de açıkça Hodgson'un kendi sempatisi temelde, uzun uzadıya ele aldığı sufi öğretilerine yönelikti. Bundan dolayı, özellikle 9.yy. etkisindeki "*Shariah-minded/Şeriat eksenli düşünceler*"e karşı daha olumlu yaklaşımı normal görünmektedir. "*Shariah-minded/Şeriat eksenli düşünceler*"i oluşturan kişiler hakkında daha kesin bilgi sahibi olabilir miyiz? Daha kesin bir şekilde onların dindarlıklarının diğer takdim tarzlarından, özellikle sufizm ve *adab*(dar anlamıyla ahlak risaleleri; daha geniş anlamıyla ise saraylıların kültürü demektir)'tan nasıl farklı olduğunu söyleyebilir miyiz?

9. yy.ın teolojik haritası şu anda bazı ayrıntılarıyla birlikte kabataslak çizilmiştir⁴. İslam hukukunun bu dönemdeki gelişimine yönelik de kayda değer yeni alaka gösterilmiştir⁵. Erken dönemin tarihsel genel görünümüne dair halen daha genel geçer bir kabul olmamasına rağmen, Süfiler ve onların öncüleri çok sayıda

* Kuveykır bir Protestan mezhebidir(çev.).

⁴ Bkz. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), ve yukardakilerin tümü için, Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols. (Berlin: de Gruyter, 1991–95).

⁵ Bkz. Joseph Schacht'ın klasik eseri, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), ek olarak, Norman Calder, *Studies in Early Islamic Jurisprudence* (New York: Clarendon Press, 1993); Wael B. Hallaq, "Was al-Shafī'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993): 587–605; George Makdisi, "Tw̄ abaqā ̄t-Biography: Law and Orthodoxy The Piety of the Hadith Folk 435 in Classical Islam," *Islamic Studies* (Islamabad) 32 (1993): 371–96; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, *Studies in Islamic Law and Society* 4 (Leiden: E. J. Brill, 1997); and Jonathan E. Brockopp, "Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their *Mukhtaḅars*," *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998): 167–82.

çalışmanın da konusu olmuştur⁶. Ancak Hodgson'un esasen ehl-i hadis diye adlandırdığı bu yüzyılın en etkili hukuki-teolojik hareketlerinden biri, dindarlık açısından, neredeyse hiç ele alınmamıştır⁷. Hodgson'un "Shari'ah-minded" diye isimlendirdiği, kendilerine ulema/bilgin denilen dindar erkek ve kadınlar topluluğu, 8. yüzyıldan 10. veya daha sonraki yüzyıllara kadar tedricen profesyonelleşmiş ve kesinlikle birçok teolojik çizgiyi aşmışlardır⁸. Bu itibarla, Ehl-i hadis'i çalışmak "Shari'ah-minded"i çalışmaktan çok daha kolaydır. Zira, onlar bilinçli, kesinkes kimlikleri tanımlanabilir, teoloji, hukuk ve ibadet açısından kendilerine özgü programları olan bir gruptu.

Hodgson, erken dönem hadisçileri için "traditionalist" kelimesi yerine "hadith folk" ifadesini kullanmayı önermektedir. Ben de bu kelimeyi ona jest olsun diye kullanıyorum. "Hadith" kelimesi net bir şekilde onların Kur'ân'ın yanında başlıca dini bir otorite olarak kabul ettikleri şeyi işaret etmektedir⁹. "Hadith folk" ifadesi ise,

⁶ Çok yakında yapılmış bir çalışma için bkz. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Themes in Islamic Studies 1 (Leiden: E. J. Brill 2000). En önemli figürlerden çoğu Richard Gramlich tarafından incelenmiştir. Richard Gramlich, *Alteverbilder des Sufitums*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 42, 2 vols. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995–96). Horasanda Kerrâmî ve Melameti hareketlerine dair izler Jacqueline Chabbi tarafından aydınlatılmış (Jacqueline Chabbi "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan," *Studia Islamica* 46 (1977): 5–72), ve Sara Sviri tarafından geliştirilmiştir (Sara Sviri, "Hâkim Tirmidhî and the Malâmâtî Movement in Early Sufism," *Classical Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), 583–613. *Sûfî* terimini 9. yy. sonlarından öncesi için kullanma gönüllüsü olanlar, genellikle 10. yy. ve daha sonraki sufiler tarafından övülen selefleri değildi. Bu terimin bir gruptan diğerine nasıl geçtiği gizemini korumaktadır. Bu hususu *The Encyclopaedia of Islam* (new ed. (hereafter *EI2*))'in "Tasawwuf" (B. Radtke) maddesinde gözlemekteyiz.

⁷ Hodgson'un konuyu ele alış tarzı için bkz. *Venture*, 1:315–409, özellikle 386–92. istisnai olarak sonraları, Nimrod Hurvitz tarafından, Ahmed b. Hanbel ve ashabinın zahitliği işlenmiştir. (Nimrod Hurvitz, "A mad Ibn Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy" (Ph.D. diss., Princeton University, Princeton, N.J., 1994), chap. 6; ve aynı yer, "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination," *Studia Islamica* 85 (1997): 41–65. Hurvitz Ahmed'in zahidlik sisteminin ılımlı olduğuna, el-Emri bi'l-ma'ruf ile ilişkisine, hukuk ve kelam ekolünün gelişmesine dair birleştirici etkisine vurgu yapmaktadır. Benim baş kuşkum Hurvitz'in kaynaklarının, özellikle Sufizm ve Ahmed'in çevresindeki diğer gruplarla ilgili olanların zayıf olduğuna dairdir.

⁸ Hodgson, *Venture*, 1:238.

⁹ A.g.e., 1:386. "Hadis" ifadesi açık bir kavram değildir. zira, bizzat Hodgson'un dediği gibi, bu ifadenin bu günkü anlamı "Peygamber hakkındaki hadis iletileri" demektir. Buna karşın 9. yy.'da bu ifade çoğunlukla, sahabe ve diğer erken dönem fakihleri ve Ahmed'in sıklıkla görüş ve uygulamalarına başvurduğu ashabi hakkındaki iletiler anlamına gelmekteydi. Bkz. Susan A. Spector, "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh," *Journal of the American Oriental Society* 102 (1982): 461–65. Şâfî'nin polemiklerinin Müslümanları kesin bir tarzda Peygamber'den gelen *hadis* ile ashabtan gelen *eser* gibi bir ayrım zorladığı iddiası Schacht'ın *Origins* adlı eserine dayanmaktadır. Son zamanlarda yapılmış araştırmalar göstermektedir ki, kimse Şâfî'nin teorisinin geniş legal düşüncedeki etkisini 9. yy.'ın son

“traditionalist” ifadesinin onların programlarının muhaliflerininkinden daha eski olduğu yönündeki imasını- ki bu şüphelidir- içermez. Bununla birlikte ben yine de “traditionalist” ifadesini kullanmaya devam edeceğim. Zira, “hadith folk” ifadesinin tekili ve sıfatı (her ne kadar Hodgson, “hadithi” şeklinde bir denemede bulunmuşsa da¹⁰)yapılamamaktadır. Bağdadlı ehli hadis (hadith folk) modern araştırmalarda bazen “Hanbelîler” olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat ben, özel bir fıkıh ekolünün sonraki yüzyılda oluşumundan önceki fikri akımları tartışırken bu terimi kullanmaktan sakınmayı tercih ediyorum¹¹.

9. yüzyılda ehli hadisın kendisini ifade etmek için kullandıkları terim ehlişünnet idi¹². Bizim ehli hadisi “Sünniler” olarak isimlendirmemiz mümkün görünmemektedir. Çünkü bu terim şu anda zihinlerde Sünniler, Şiiler ve Hariciler şeklindeki üç büyük kolun taksimini çağrıştırmaktadır. En azından 9. yüzyıla ve daha öncesine kadar sadece üçlü bir bölünme konuyu çok basite indirgemekle eştir ve pratik olarak da belgelendirilmesi imkânsızdır. Her şeyden önce, 9. yüzyıl Şîî tanımlamaları sonraki dönemlerdekilere göre oldukça farklıydı. Örneğin, hadisçi rical tenkitleri sürekli olarak teşeyyü’, (hadisçilerin dikkate almama hevesinde oldukları Ali ve ailesine özel bir saygı besleme) ile rafd (bir kişiyi Müslüman topluluğunu dışına ittiği düşünülen, Ebu Bekr ve Ömer’i reddetme) ifadelerinin arasını ayırmışlardı. 9. yy. ehli hadisi kendilerini Kaderiye, Mürcie, Mutezile ile Sünni ve Şîîlerin arasındaki anakronistik olarak ikiye ayrılma gibi basit bir sebeple değerlendirilmeyen diğer itikadî mezheplerden aynı derecede kendilerini ayrı kabul ettiler. Sünni ve Şîî kutuplaşması 10.yy.ın ortalarına kadar kuvvetli değildi ve tam anlamıyla Sünni karşılıklı kabul, kendi kendinin farkında olma ancak 11. y.y. da ortaya çıktı. Bu yüzden modern araştırmacılar ehli hadisın kendilerini Sünni olarak nitelendirerek kahir ekseriyete

çeyreğinden önce ayırt edemez. Bu konunun bakılacağı en uygun çalışma olarak Bkz. Hallaq, “Was al-Shafi’i the Master Architect?”.

¹⁰ Hodgson, *Venture*, 1:389.

¹¹ Krş. Ira M. Lapidus, “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society,” *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 363–85, özellikle 382–84 (Burada Cf. Ira M. Lapidus, 9. yy. başlarından itibaren bir Hanbeli hareketinin olduğunu farz etmektedir); Wilferd Madelung, “The Vigilante Movement of Sahl b. Salâma al-Khurasânî and the Origins of Hanbalism Reconsidered,” *Journal of Turkish Studies* 14 (1990): 331–37, Bu çalışma, Hanbelizm’in, kesin bir ifadeyle, farklı bir mahiyete sahip olduğunu ve daha sonra oluştuğunu göstermektedir.

¹² Örneğin, Ahmed maddesinde, İbn Ebî Ya’lâ tarafından tartışılan inançlar I, III, IV, VI. İbn Ebî Ya’lâ, *Tabaqât al-Hanâbila*, ed. Muhammad Hâmid al-Fiqî, 2 vols. (Cairo: Matbaât al-Sunna al-Muhammediyya, 1952), 1:24, 242, 294, 345.

sahip oldukları şeklindeki nitelendirmelerini onaylamaktan kesinlikle çekinmelidirler¹³. Bunların, kendilerini ehli-sünnet olarak isimlendirmeleri, görüşlerinin, dâhil olmadıkları sonraki büyük Sünni toplulukla aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis, bunun anlamı, sonraki topluluğun bilinçli olarak onları selefleri olarak tanımlamalarıdır. Biz onların din anlayışlarını anlamak zorundayız.

Onların muarızları kendilerini ehli-sünnet diye isimlendirmeyi tercih etmemişler ve başka bir takım terimleri önermişlerdi¹⁴. el-Câhız, Ali'nin düşmanlarını övmek ve tanrıyı tasavvurî bir cisim olarak kabul etmek (tecsim, tasvir) gibi saçma fikirleri yaymak için zararlı otlar gibi ortaya çıkmış olan *nabita*'yı eleştirmişti. Diğer yazarlar da benzer hataları haşviyye'ye (kaba malzeme) nispet ettiler. Ehli hadis Kaderiye'nin ilahi kaderi savunmak suretiyle kendilerini Mücbire veya Cebriye diye adlandırmasına karşı, Mürcie'nin kendisini, "inşallah Müslüman'ım" demek suretiyle şukkâk (şüpheçiler) olarak isimlendirmelerinden yakınmaktaydı¹⁵. Bu terimlerden herhangi birini ehli hadis için kullanmak, modern araştırmacıların ihtiyaç duymayacağı bir şey olan, onları ehli-sünnet olarak isimlendirmek kadar taraflı davranmak anlamına da gelirdi.

İslam'ın bütün büyük merkezlerinde ehli hadis vardı. Nişabur'un gelenekçi lideri Rey ve Bağdat'ın hadisçi liderlerine onları Kur'an'ın *muhdes* (Yani, Kur'an'ın olmadığı bir zaman diliminin olduğu anlayışı) olduğunu iddia eden Davud ez-Zahirî'ye karşı uyarmak için mektup yazmıştı¹⁶. Bağdat'taki Ehli hadis Nişaburdakileri, o

¹³ "Sünni" ifadesinin çoklu anlamı için bkş Hodgson, *Venture*, 1:278 (Dipnot). On the formation of orthodoxies, Ortadoksların oluşumuna dair bkz. John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns* (Albany: State University of New York Press, 1998), özellikle 41 (Kilise tarihiyle karşılaştırma için, burada aynı şekilde daha sonraki ortadoksluk bir çoğunun arasında daha erken bir azınlık pozisyonundaydı), 53 (Sünniliğin kronolojisi).

¹⁴ Halife el-Me'mûn'un onların gayri meşru bir tarzda kendilerini sünnetle ilişkilendirmelerine yönelik yakınması için bkz. al-Tabarî, *Annales*, ed. M. J. de Goeje, 15 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1879–1901), 3:1114, aynı şekilde, *Târîkh al-Tabarî*, ed. Mu'ammad Abu 'l-Fadl İbrâhîm, *Dhakhâir al-Arab* 30, 10 vols. (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960–69), 7:632.

¹⁵ Bu terimler hakkında daha fazla bilgi için bkz. A. S. Halkin, "The Hashwiyya," *Journal of the American Oriental Society* 54 (1934): 1–28. aynı şekilde bkz. *El2*, s.v. "Nâbita" (Ch. Pellat); ve Wadâd al-Qâdwî, "The Earliest 'Nâbita' and the Paradigmatic 'Nawâbit,'" *Studia Islamica* 78 (1993): 27–61. Ahmed inançla ilgili konularda farklı terimlerin kullanımını eleştirmektedir. İbn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:35 vd.

¹⁶ Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh Baghdâd*, 14 vols. (Cairo: al-Khânjî, 1931), 8:373 vd.; al-Dhahabî, *Târîkh al-İslâm*, ed. _Umar Abd al-Salâm Tadmurî 54 vols. (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1987–99), (A.H. 261–80), 20:92 vd..

zamanda Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini telaffuz eden birisi izlenimi verdiği için şehirden sürdükleri meşhur hadisçi Buhârî'ye karşı uyarmıştı¹⁷. Fakat onlar hakkında en iyi bilgi edindiğimiz yer kesinlikle Bağdâd'dır. Burada Ahmed b. Hanbel açık bir şekilde onların imamı olarak görünmekteydi. Bu çalışmanın malzemesi temel olarak 9. yy.ın sonlarındaki Bağdâd olacaktır. Ehli hadisin din anlayışı çoğunlukla bizzat Ahmed'den yapılan alıntılarla netleşecektir. Bu alıntıların ne derecede Ahmed'in kendi görüşlerinin kaydı olduğunu söylemek zordur. Kitâbu'l-Verâ' ("İtina kitabı", haram olma ihtimali olan bütün şeylerden kaçınma hususundaki dikkat anlamına gelmektedir) gibi bir kitaba göz atmak her ne kadar eserin üzerinde Ahmed'in ismi varsa da bu eserin aslında başkaları tarafından toplandığını gösterir. Ancak, bir yazarın eseri olmaktan ziyade bir okulun ürünleri olan bu tür eserler bir ekolün din anlayışını karakterize etmesi açısından her zaman daha faydalıdır. Gerçekte, bunların, etrafındaki mezhep üyelerinden ziyade bizzat Ahmed'in din anlayışını karakterize ettiğini ifade etmek daha zordur.

Hadisçilerin din anlayışlarında dikkat çeken iki özellik vardı: sürekli ciddiyet ve ağırlıklı olarak İslamî toplumu ahlâkî açıdan ele almaktır. Uzmanlaşmaya yönelik muhalefet (aynı şekilde, muhtemelen, politik uğraşılara), hadisçileri Mutezilî zahitlerle erken dönem sufilerinden ayırmıştı. Sürekli ciddiyetleri ve keskin entelektüel katılıkları onların görüşlerini yüksek edebi çevrelerdeki yaygın mistisizmden (zühd) ayırmıştı. Ancak farklı mezhepler daha sonraki yüzyıllarda birleşik Sünni topluluğu desteklemede yeterince pay sahibi idiler.

CİDDİYET

Bana göre, ehli hadisin din anlayışında dikkat çeken ilk özellik sürekli ciddiyettir. Bunun bir yansıması gülmeyi reddetmektir. Bu, 8. yüzyılın zahidleri arasında oldukça yaygındı. el-Fudayl b. İyâz (ö. 803) gülmeyi hoş karşılamamıştı ve 30 yıllık bir arkadaşı tarafından kesinlikle güldüğü görülmemişti¹⁸. Antakyalı Yusuf b. Asbat (ö. 810–11) 40 yıl boyunca ne gülmüş ne de şaka yapmıştı¹⁹. Meşhur Suriyeli zâhid Ebu Süleyman ed-Darani(ö.830–31) şu tavsiyede bulunmaktaydı: "Arifin gülmesi tebessümdür"²⁰. Bu durum daha sonraki hadisçi çevrelerde de yaygındı. Bişr el-Hafî (ö. 841), çoğunlukla Ahmed b. Hanbel'le gevşek bir birlik içindedir. Onun

¹⁷ Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 2:31.

¹⁸ Abû Nu'aym, *Hilyat al-awliyâ*, 10 vols. (Cairo: Matbaât al-Sa'âda and Maktabat al-Khânjî, 1932–38), 8:100.

¹⁹ A.g.e., 8:240

²⁰ A.g.e., 9:267.

kahkaha atan birisini, bu şekilde ölmeyeceği şeklinde uyardığı nakledilmektedir²¹. İsmail b. Uleyye(ö. 809?), Ahmed ders halkasında iken talebelerinin gülmelerine kızmıştı²². Ahmed'in halefim diye isimlendirdiği söylenen Abdulvahab (ö. 865?) mistikti²³. Oğlu onu sadece tebessüm etmek dışında, gülerken görmediğini bildirmektedir. Bir keresinde oğlunu annesiyle birlikte gülerken bulmuş ve "bir Kur'ân üstadı bu tarzda güler mi?" diye sormuştu²⁴. Muhammed b. Davud el-Kantarî (ö. 871–72) ve el-Abbâs el-Turkufî(ö. 881?), ne gülen ne de tebessüm eden diğer iki Bağdad'lı hadisçidir²⁵. Bu, en azından 9.yy.'daki bazı Şîî hadisçilerin de bir ölçütüdür. Öyle ki, Kufeli Ubeydullah b. Musa el-Absî'nin (ö. 829) güldüğü hiç görülmemiştir²⁶.

Bu, bütün ehli hadisin gülmeye karşı oldukları anlamına gelmemektedir. Bazıları gülerdi ve hepsi Hz. Peygamber'in azı dişleri görünene kadar güldüğüne dair rivayeti (genellikle onun gülmesinin bir tebessümden ibaret olduğu açıklamayla birlikte olmasına rağmen) nakletmekteydiler²⁷. Şayet hepsi gülmeye karşı olsaydılar, buna karşı çıkanlar dikkate alınmazdı. Ancak, bir hadisçinin hayat hikayesinde onun şaka yapmaktan ve gülmekten hoşlandığı nadiren gözlemlenmekteyken, gülmeye karşı olmanın takdir edildiği görülmektedir²⁸.

²¹ Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 3:314 vd.

²² İbn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:72.

²³ Ahmad ibn Hanbal (ona atfedilmiş olan), *K. al-Wara'*, ed. Mu'ammad al-Sayyid Basyûni Zaghlûl (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1988), 10.

²⁴ Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 11:26 vd.

²⁵ A.g.e., 5:253, 12:143.

Dhahabî, *Târîkh* (A.H. 211–20), 15:285. sadece Şîî hadisçiler için bkz. Moojan Momen, *An Introduction to Shi' Islam* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985), 74–79. önde gelen hadisçiler (Ahmed, Ebu Davud) Ubeydullah b. Musa şii olduğu için ayıplamışlardı, ancak bununla birlikte ondan hadis nakletmişlerdi. Hadisçi/traditionist (hadis nakaleden) ile gelenekçi/traditionalist (sadece yazılı otorite/ scriptuary authority taraftarı) arasındaki ayrımı The distinction between "traditionist" (transmitter of hadith) and "traditionalist" (advocate of solely scriptuary authority) we owe to George Makdisi, "Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History 1: The Ash'arite Movement and Islamic Orthodoxy," *Studia Islamica* 17 (1962): 49. Hatta 9.yy.'da bile, gelenekçiliği kabul etmeyen, Buhârî ve Taberî gibi bazı seçkin hadisçiler vardı.

²⁷ Hadis literatüründe gülme ile ilgili olarak bkz. Ludwig Ammann, *Vorbild und Vernunft. Die Regelung von Lachen und Scherzen im mittelalterlichen Islam*, Arabische Texte und Studien 5 (New York: Georg Olms, 1993), chap. 3. Ludgin'in, geliştirdiği genel kural şudur: bir kişi çoğunlukla neşe veya hayret gibi iyi bir sebebi olmadıkça gülmemelidir. O bu kuralı en geç 9.yy.'ın başlarına kadar götürmektedir(pp. 81–84), bu, ehli hadisin daha büyük bir hareket olan "Shari'ahminded"²⁸dan ayrılıp ortaya çıktığı tam zamanı ifade etmektedir.

²⁸ Aklıma gelen tek istisna, Salih Cezere'dir (ö. Buhâra,906). Rical tenkidinde az dikkat çeken biridir ve Bağdâd'da yetişmiş daha sonra, orta yaşlardayken Horasan'a göç etmiştir. Onun yaptığı şaka örnekleri için bkz.Dhahabi, *Târîkh* (A.H. 291–300), 22:167. Onun Şiîliğe dair görüşünü bir çok hikaye geliştirir. Buna karşın onun Kelamla(buradaki kelam spekülâtif teoloji anlamındadır) ilgilendiğine dair hiçbir işaret yoktur. Ammann erken dönem Basra'lı hadisçi İbn Sirin'in (ö. 726) gülmesinin ve şaka

Zannedersem, gülmemenin amacı temel olarak bir kişinin ilgisini kutsal, dini meselelere tahsis etmesi gerekliliğidir. Bu durum, William James'in "ilahî/divine" kelimesini "öyle bir ana gerçeklik ki, bireysel hisleri, ağırbaşlı ve ciddi olmayı kabul etmeye sevk etmektedir ve ne lanet etmek ne de şaka yapmağa müsaade etmektedir"²⁹ şeklinde tanımladığını hatırlatmaktadır. Bütün eğilimlerin fakihleri, gülmenin, abdest veya namaz esnasında yapılan işi geçersiz kılıp kılmayacağını tartışmıştı³⁰. Bu gelenekçiler, tek kelime ile gülmeye dair yasağı günlük yaşamın diğer alanlarına da yaymışlardı. Hodgson, hiçbir şeyin zayıflatmasına izin verilmemesi gereken "Kur'ân'daki Bir olan'a ve onun ahlakî taleplerine sadakat"ten bahseder³¹.

Saf sadakat kendisini, gelenekçilerin satranca olan düşmanlıklarında olduğu gibi, birçok yolla ortaya koymuştu. Ahmed'in yakın arkadaşlarından Ebû Bekr el-Mervezî (ö. 888), Hz. Peygamber'den şu hadisi nakletmektedir: "Satranç oynayan melûndur. Onları izleyenler de domuz eti yiyenler gibidirler."³² Bir başka hadiste ise, Hz. Peygamber, satranç oynayanlara lanet etmesi için Tanrıya dua etmektedir veya nakledildiğine göre Tanrı zaten onları lanetlemiştir³³. Onların satranca neden karşı çıktılar? Fıkıhçılar, çoğunlukla satrancın kumara götürülebileğini ileri sürmüşlerdi³⁴. Bazı Kûfeli hadisçiler satrancı Mecusilikle ilişkilendirmişlerdi³⁵. Kadı Ebû Yusuf (ö. 798), satranç üzerine bahse girenin veya satranç sebebiyle namazlarını ihmal edenin

yapmasının onun temel karakteristik özelliklerinden olmadığını ifade etmektedir dese de (*Vorbild*, 87 vd.), örneğin İbn Hacer'de onunla ilgili olarak bunlara değinilmemektedir (İbn Hajar, *K. Tahdhîb al-Tahdhîb*, 12 vols. (Hyderabad: Majlis Dâ'irat al-Ma'ârif al-Nizâmiyya), (A.H. 1325–27), 9:214–17.

²⁹ William James, *The Varieties of Religious Experience*, lecture 2, Modern Library (New York: Random House, 1929), 39.

³⁰ Örneğin, Gelenekçi görüşlerden biri için bkz. Sâlih ibn Ahmad, *Masâ'il al-imâm Ahmad*, ed. Fadl al-Rahmân Dîn Muhammad, 3 vols. (Delhi: al-Dâr al-İlmiyya, 1988), 2:463 vd., burada Ahmed, abdestin değil, namazın tekrarını tartışmaktadır. Diğer görüşlere dair bir araştırma için bkz. al-Tahâwî, *Mukhtasar "Ikhtilâf al-'ulamâ"* (al-Jassâs al-Râzî'nin özeti), ed. 'Abd Allâh Nadhîr Ahmad, 5 vols. (Beirut: Dâr al-Bashâ'ir al-İslâmiyya, 1995), 1:161 vd.

³¹ Hodgson, *Venture*, 1:368.

³² Ahmad, *Wara'*, 92.

³³ Al-'Uqaylî, *Kitâb al-Du'afâ al-kabîr*, ed. 'Abd al-Mu'tî' Amîn Qal'ajî, 4 vols. (Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 1984), 4:261; Ahmad, *Wara'*, 79. önceki rivayetin açıkça şiddetle reddedilmiş olması bunun gelenekçi doktrine aykırı olduğuna işaret etmemektedir. Kur'ân'ın mahluk olmadığını ifade eden Peygamber ifadeleri sebebiyle reddedilen bir çok hadisle mukayese ediniz!

³⁴ Richard Wieber, *Das Schachspiel in der arabischen Literatur* (Bonn: Rheinisch Friedrich-Wilhelms-Universität, 1972), 137–48.

³⁵ İbn Abî Hatîm, *K. al-Jarh wa-al-ta'dîl*, 9 vols. (Hyderabad: Jam'iyyat Dâirat al-Ma'ârif al-'Uthmâniyya), (A.H. 1360), 2:205.

şahadetini kabul etmeyeceğini söylemiştir³⁶. (Ebû Yusuf gibi Hanefi mezhebi müntesipleri şüphesiz ehli hadis'den değildiler. Onların din anlayışlarına dair hikayeler iticilik ve sempati ile karışıktır. Örneğin 11. yüzyıla ait iki anlatıyı ele alınız. Birinci anlatıya göre, Ebû Hanife kesinlikle gülmezdi, sadece tebessüm ederdi. İkincisine göre ise, o sık sık şaka yapardı³⁷). Kumar yasaktı, fakat satranç oynayanın namazlarını unutabileceği korkusu, müzik aleti çalmak gibi diğer eğlencelere karşı düşmanca davranmaya sevk etmişti³⁸.

AHLÂKÎ TOPLUM

Ehli hadisin din anlayışındaki bir başka özellik ise İslam toplumunu ahlaki/manevi olarak tasavvur etmeleri idi. Birçok araştırmacı cemaatin Müslümanlar için taşıdığı önem karşısında hayrete düşmüştür. Hodgson, Müslüman bir cemaatteki üyeliği özel bir düzleme taşıyarak şöyle tarif eder: "sadece bu cemaatte hakikat ve meşruluk vardır. Fakat buna sadakat gösterenler sadece sosyal değil aynı zamanda kozmik açıdan da bu cemaate bağlanmayanlardan üstte ve müminler arasındaki tek farklılığın dindarlık derecesinde olduğu bir düzlemde idiler"³⁹. W. Montgomery Watt, Müslümanların genellikle bu cemaate üyeliklerinin kendilerini kurtardığını hissetmekte olduklarını ileri sürmektedir. Bu sebeple, ilahi hukukun amacı nihayetinde kendilerini koruyan cemaatin sınırlarını çizecek kadar hayatın her alanına hükmetmek değildir⁴⁰.

Daha büyük bir cemaate yönelik ilgi, örneğin, 833–52 tarihlerinde sorgulanan mağdur hadisçilerin gösterdikleri direniş biçiminde ortaya çıkmaktadır. Ahmed, kendisinin direndiğini, çünkü birinin bunu yapması gerektiğini ifade etmişti⁴¹. Aynı

³⁶ Al-Khassâf, *Adab al-qâdî*, ed. Farhât Ziyâda, (el-Cessâs er-Râzî'nin yorumu) (Cairo: American University in Cairo Press, 1978), 304 vd.

³⁷ Al-Saymarî, *Akhbâr Abî Hanîfa* (Beirut: Âlam al-Kutub, 1985), 44 vd.; Ibn Abî al-Wafa, *al-Jawâhir al-mudiyya fî tabaqât al-Hanafiyya*, 2 vols. (Hyderabad: Majlis Dâ'irat al-Ma'ârif al-Nizâmiyya, 1332), 1:407, el-Fadl b. Ganim'in altında.

³⁸ Benzer ifadeler için bkz. *El*, s.v. "Shatrandj" (F. Rosenthal). En uygun erken kaynak için bkz. al-Âjurri (d. 970–71), *Tahrîm al-nard wa-al-sharanj wa-al-malâhî*, ed. Muhammad Sa'id 'Umar Idrîs (Dâr lhyâ' al-Sunna al-Nabawiyya, 1984), aynı şekilde ed. Mustafâ 'Abd al-Qâdir (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988).

³⁹ Hodgson, *Venture*, 1:365.

⁴⁰ W. Montgomery Watt, "The Conception of the Charismatic Community in Islam," *Numen* 7 (1960): 77–90.

⁴¹ Hanbal ibn Ishâq, *Dhikr miḥnat al-imâm*, ed. Muhammad Naghash (Cairo: Dâr Nashr al-Thaqâfa, 1977), 44. hemen hemen aynı erken döneme ait başka anlatılar tarafından, diğer tutukluların Ahmed'e bulunduğu konumdan (Kur'anla ilgili olan) ayrılması durumunda İslam'dan dönecekleri şeklinde tehditte buldukları mektup yazmıştı: 'Abd Allâh ibn Ahmad, Aynî tarafından es-Sûlî'den nakledilmiştir (al-'Aynî, *'Iqd al-jumân* (A.H. 219); Topkapı Sarayı 2911/A8, 203a. Daha sonra Hanbeli

sebepten direniş gösteren Bekkar b. el-Hasan (ö.852–53?), Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmediği için İsfahan'dan tamamen sürülmüştü⁴². Şafî'nin müntesibi olan Mısırlı Büveytî (ö. 846?) de aynı şekilde davranmış, hapse atılmış ve Irak'ta ölmüştü⁴³. Şu iddia edilemez; Ahmed veya herhangi bir çağdaşı, kesinlikle açıkça kurtuluşun cemaat üyesi olmakta olduğunu veya şeriatın birincil amacının İslam toplumunun sınırlarını çizmek olduğunu ilan etmemiştir. Ancak Ahmed şu hususta ısrar etmiştir: günahlar (şeriatı ihlal etmeler), bir kişiyi cemaatten çıkarmaz. Sadece, yanlış inanışlar (Kur'ân'ı ve hadisi, Watt'ın terminolojisi ile toplumun temel taşlarını reddetme) bunu yapar⁴⁴.

Watt, cemaate verilen önemin izlerini, Arap kabilecilik deneyiminde sürer. Hodgson, kozmopolit tüccarların yanında erken dönem Müslüman milislerin ihtiyacının, şeriatın gelişimine dair bilgi sunduğunu imkân dâhilinde kabul etmektedir⁴⁵. Bununla birlikte, birisi klasik İslamî kültürün yavaş yavaş gelişmekte olduğu bölgelerde kentsel yaşamın baskın etkisini kabul eder ve bunun çöldeki hatıralardan kesin bir şekilde etkilendiğinden şüphe duyar⁴⁶. Ehli hadis at üzerinde yaşayan bir topluluk/Rechabite değildi. Örneğin bizzat Ahmed, göçebe yaşama karşı çıkmış, iç çatışma olmadığı sürece şehirde yaşamayı tavsiye etmişti⁴⁷. Her halükarda, Watt'ın karizmatik topluma dair formülasyonu İslam toplumu için basit kalmaktadır. Örneğin, bu formülasyon, İslamî namaz ibadetinin bilinen cemaatçi yapısını öngörmemektedir: bütün yüzler aynı tarafa dönmüş, bir Hıristiyan rahibin cemaatin önünde durduğu gibi dindaşının önünde durmadan, namazın sonundaki

hadisçi Ahmed'den, kendisinden isteneni yapmış olsa idi inançsızlığa yol açacağına dair ifadeler nakletmiştir: al-Jammâ'îf, *Mihnat al-imâm*, ed. 'Abd Allâh ibn 'Abd al-Muhsin al-Turkî (Cairo: Hajr, 1987), 49 vd.; İbn al-Jawzî, *Manâqib al-imâm Ahmad*, ed. 'Abd Allâh ibn 'Abd al-Muhsin al-Turkî and 'Alî Muhammad 'Umar (Cairo: Maktabat al-Khânjî, 1979), 419 vd.

⁴² "İnsanların gözleri üzerimde. Şayet cevap verirsem (Kur'ân'ın mahluk olduğunu kabul etmek suretiyle), onların (kendilerinden istendiği gibi) cevap verip ve kafir olmalarından korkuyorum": Abu 'l-Shaykh, *Tabaqât al-muhaddithîn bi-İsbahân*, ed. 'Abd al-Ghafûr 'Abd al-Haqq Husayn al-Balûshî, 4 vols. (Beirut: Muassasat al-Risâla, 1987–92), 2:131; Abû Nu'aym, *Geschichte Isbahans*, ed. Sven Dederîng, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1931–34), 1:238.

⁴³ Mısır valisi nazik bir tarzda Buveyhî'yi ikna etmeye çalıştı ve Kur'ân'ın mahluk olduğunu bireysel olarak itiraf etmesini istedi. Ancak, Buveyhî şöyle bir cevapla bunu reddetti: "manasını bilmeden yüzbinlerce kişi beni yolunu takip eder": Dhahabî, *Siyar a'lâm al-nubalâ*, 25 vols. (Beirut: Muassasat al-Risâla, 1981–88), ed. Shu'ayb al-Arna'ût and Sâlih al-Samr (1983), 12:61.

⁴⁴ İbn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:26, 27, 343.

⁴⁵ Örneğin, Hodgson, *Venture*, 1:346.

⁴⁶ Aynı şekilde örnek için bkz. Calder, *Studies*, chap. 8.

⁴⁷ İbn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:409.

selam dışında hiçbir mistik katılımda bulunmadan aynı hareketleri yapmakta ve aynı şeyleri söylemekte.

Ehli hadisin anlayışına göre temelde toplum, çölde hayatın gereksinimlerinden dolayı süregelen değil, bilakis içkin olan bir tanrıya muhalif olarak, aşkın olan tanrıya itaate dayalı bir mecburiyetten kaynaklanmıştır. Yani, Max Weber'in ideal tipler terminolojisinde, mistiklikten ziyade zahid (ahlaki) bir yönelim⁴⁸, örneğin bu, üyeleri gönüllü olan ve sağlam bir eşitlik esasına dayalı sözleşme yapmış bir toplumun birçok alametine sahiptir. Gönüllü üyelik ve eşitlik, bireye sürekli olarak bir şeyi değil de diğerini tercih ettiren ahlaki bir vurgudan kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde, bütün üyelerinden aynı tercihleri yapmalarını arzu eder görünmektedir. Buna mukabil sufler, hiyerarşi ve iş bölümünü kabul eden bir toplum anlayışına mütemayildirler. Zira insanlardan bazıları Allah'a diğerlerinden daha yakın bulunacaklardır. Muhtemelen, Hodgson'a borçlu olduğumuz üzere, gerçekte, şehirlerdeki ticari hayatın gereksinimleri Ehli hadisi mistikten ziyade, ahlaki yönelime itti. Ve O, "tek tanrılı ahlaki toplumun şeriat düşünceli muhafızlarından (Shari'ah-minded)"dan bahsetmektedir⁴⁹.

Ehli hadisin bu zahidane (ahlaki) karaktere sahip olan toplum anlayışları, tevekküle (birisinin bir talepte bulunmaksızın tamamen Allah'tan verilenle hayatını sürdürmeye gayret etmesi) karşı olan reaksiyonlarında açıkça ortaya çıkmaktadır. Ahmed şöyle demektedir: tevekkül iyidir. Ancak, bir kişi başkalarına yük olmamalı, kendisi ve ailesi başkasına muhtaç olmasın diye çalışmalıdır⁵⁰. Weber, şunu

⁴⁸ Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, 2 vols. (Berkeley: University of Calif. Press, 1978), 544–51. zahidane ve mistikane olmak üzere iki ayrım bir çok farklı şahıslar tarafından geliştirilmiştir. Gert tarafından yapılan başarılı bir özet için bkz. Gert H. Mueller, "Asceticism and Mysticism," in *International Yearbook for the Sociology of Religion*, vol. 8: *Sociological Theories of Religion/Religion and Language*, ed. Gu'nter Dux, Thomas Luckmann, and Joachim Matthes (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1973), 68–132. "Ahlakî/moralistic" anlamındaki ve "mistik" in zıttı "Zühdi/Ascetical" ifadesi yaygın olarak kullanılan, "feragat eden/renunciant" anlamında ve muhtemelen "nefsine düşün/self-indulgent" ifadesinin zıttı olan "Zâhid/ascetic" kelimesiyle kolayca karıştırılmaktadır. Ancak "Zühdi/ascetical" Weber'in seçtiği terimdir ve biz de buna sadık kalacak gibi görünürüz.

⁴⁹ Hodgson, *Venture*, 2:200.

⁵⁰ el-Hallâl tarafından rivayet edilmiştir (al-Khallâl, *K. al-Hathth'alâ al-tij'ara*, ed. Abû 'Abd Allâh Mahmûd ibn Muhammad al-Haddâd (Riyadh: Dâr al-'Âsima, A.H. 1407), 158; yine Benedikt tarafından da makledimiştir (Benedikt Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, *Der Islam Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 3 (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), 255, Şam baskısındaki yeri (A.H. 1348), 29. el-Hallal'ın eseri aynı etkiye sahip bir çok farklı rivayeti içermektedir. Aynı durum diğer çalışmalar için de geçerlidir. Örneğin, Ahmad, *Wara'*, 24.

gözlememektedir: mistikler, dünyayı terk edebilmeleri için başkalarının kendileri için var olması gerektiğine inanırlar, bu inanış sufiyi kızdırır. Weber muhtemelen, ruhbanlara karşı olan erken dönem Protestan polemikçilerini düşünüyor olmalıdır. Ancak, kimse Ahmed'in tevekkül uyarısından daha açık bir örnek bulamaz. Aynı şekilde gerçekte, engizisyonun baskısına direnen bazılarından daha önce nakledilen, topluma örnek olanların kişisel tercihlerinin vurguladığı şey şudur: toplum bir beden gibi yükselmemeli veya düşmemeliydi, bilakis, Ahmed, Bakkar ve Büveyfî, diğer bireylerin takip edecekleri örnekler oluşturuyorlardı.

Toplumun bekasına dair alaka, üstün olmaya yönelik düşmanlık gibi görülebilir. Hodgson, şeriatın Abbasilerin erken döneminde mufassal hale geldiğinden bahsederken şöyle der: Medine'nin ve daha sonra Mervânî Arapların kültürel homojenliğine duyulan saygı mirası, şimdi, bütün Müslümanları burjuvazi bir yaşam tarzına, sıradan halka zorunlu olarak adapte edilen bir tarza uydurmak için bir baskı olmuştu. İslam şeriatı "dini atletizm"i kabul etmiyor ve özel isimlendirmeleri engelliyordu. Gözü pek tecrübeli kişi, en azından zahiren de olsa, vasat bir varlık gösterişinde bulunmalıydı⁵¹.

Böylece, her ne kadar, ehli hadis kasten sertliği takdir etmişse de, karakteristik olarak aşırılığa karşı idi. Çıplak ayaklılık- Maher Jarrar'ın son zamanlarda bu konuyu özel bir çalışmada ele aldığı gibi⁵²- uygun bir örnektir. Çıplak ayaklılık alçak gönüllülüğü ima etmekteydi. Özellikle, hadis araştırmada ve cenaze töreninde yürümek gibi kolektif dindar girişimlerle ilişkili olarak uygulanmaktaydı⁵³. Bişr el-Hafî'nin her zaman ve mekândaki yalın ayaklılığı, Allah'ın huzurundaki alçak gönüllülüğünü ima etmekteydi⁵⁴. Ancak ehli hadis bu konuda şüpheliydi⁵⁵. Tevazunun daha az bir ifadesi- muhtemelen kaynaklarda en çok karşılaştığım şey- binite binmek yerine yaya yürümektir. Örneğin, Ahmed b. Hanbel'in yaptığı beş hacc, yaya olanlar ve binimli olanlar şeklinde ayrı ayrı sayılmaktadır⁵⁶. Bu yüzden ehli hadis aşırı zahitlikte olduğu gibi, tevazuu takdir etmektedir, ancak, onun daha ılımlı biçimini tercih etmektedir.

⁵¹ Hodgson, *Venture*, 1:344.

⁵² Maher Jarrar, "Bişr al-Hâfî und die Barfu" Sigkeit im Islam," *Der Islam* 71 (1994): 191-240.

⁵³ A.g.e., 220.

⁵⁴ A.g.e., 231.

⁵⁵ A.g.e., 200 vd.

⁵⁶ el-Hallâl'a göre, beş tanesinden ikisi yayadır (Khallâl, *Hathth*, 138; İbn Ebî Hâtim'e göre üç tanesi (İbn Abî Hâtim, *Jarh*, 1:304; Abû Nu'aym, *Hilya*, 9:175.

Bir başka büyük alaka, genel düzeyde ideal ahlakiliği açıkça muhafaza etmekte. Ahmed birisinin yarınki azığı hakkında endişelenmenin günah sayılacağını söylediğini işittiğinde “kim buna güç yetirebilir?” şeklinde şikâyet etmekteydi⁵⁷. Hodgson'un aksine ben, bunun amacının ideal, Medine homojen kültürünü koruma amacıyla yapıldığı hususunda şüphe temayülündeyim. Onlar bu toplumun homojen olduğunu nasıl bilmekteydiler? Daha önemlisi, homojenliği bu kadar cazip kılan şey neydi? Amaçlarının daha ziyade, ahlaki taleplerin doğasına itibar etmek olduğunu söyleyebilirim. Ahlaki bir talep, her zaman ve zeminde herkes için aynıdır. Örneğin, zina bazen yasak, bazen serbest değil, bilakis her zaman yasaktır. Birinin ailesine bakması, bazen gerekli bazen terk edilebilen bir şey olmayıp her zaman yapılması gerekli bir şeydir. Şayet birisi, yarınki geçimi için endişelenmemek gibi, herkesin yapamayacağı bir şey yaparsa, bu açık bir şekilde Allah'tan gelen bir isteğe tekabül etmemekteydi. Bu daha çok bir hüner gösterisi kabilinden bir şeydi: “ne yapabileceğime bakınız!”. Aslında bu ehli hadis nezdinde ister istemez, genel dini görevlerin ifasından uzaklaşma, bir abes şey olarak görünmüştü. İbn Kesir'in, Ahmed ve Ebu Zur'a er-Râzî'nin Muhasibî ve sufilerin öncülerinden olan ashabına yönelik eleştirilerini açıklaması da öyledir: “onların mütevazı konuşmaları.....ve bir çok şeye sebep olan her an kendilerini murakabeleri, hakkında hiçbir hükmün bulunmadığı şeylerdir”⁵⁸.

Daha açık bir tarzda ifade edecek olursak, hadisçinin özel isimlendirmelere düşmanlığını iyi dönüşüm geçirmeyi teşvik etmekle ilintili olarak düşünülebilir. Birisi Ahmed'e, Kur'ân okuyabileceğini, mescide sık sık gidebileceğini ya da hadis talep edebileceğini ancak bunlardan ikisini aynı anda yapamayacağını söylemişti. Ahmed şöyle cevap vermekteydi: bu kişi için hem mescide sık sık gitmesi, hem de hadis talep etmesi zorunludur⁵⁹.

Bu bulmaca gibi bir şeydir. O zaman ehli hadisin anlayışına göre toplumdan kovulmak niçin kolay değildi? Niçin onların toplumları birbiri ile rekabet eden mezheplere ayrılmamıştı? Bunlar da mistik esaslardan ziyade ahlaki esaslara dayalı dindar toplumların olağan özellikleridir. Örneğin, ahlakçılara göre; cezasız kalan zina suçu tanrıya karşı tahkir edici bir duruş olarak görünmektedir. Ve zinakâr kişi kendi kendini toplumdan uzaklaştırmıştır. Bunun aksine, mistik ise bireyin zina suçunu,

⁵⁷ Ahmad, *Wara'*, ed. Muhyî al-Dîn Nasr al-Kurdî (Cairo: Matba'at al-Sa'âda, A.H. 1340), 80.

⁵⁸ Ibn Kathîr, *al-Bidâya wa'l-nihâya*, 14 vols. (Cairo: Matba'at al-Sa'âda, 1932-39), 10:330.

⁵⁹ Ibn Abî Ya'lâ, *Tabaqat* 1:23.

muhtemelen, içsel idrakte ilişkilendirmeye mütemayildir⁶⁰. Bunun kolay cevabı her dindarlık anlayışının hem ahlaki hem de mistik unsurlara sahip olduğu şeklindedir. Gelenekçilerin(Ehli hadis) din anlayışındaki mistik bir unsur insanları yanlış fiillerinden, günahlarından dolayı cemaatin dışına atmayı reddetmeleridir. Daha ayrıntılı bakıldığında, şu söylenebilir: Ehli hadis, Müslümanları Allah'a itaatleri açısından derecelendirmeyi becermişti (Hodgson'un dediği gibi, " inananlar arasındaki tek gerçek farklılık dindarlık derecesine göre idi"). Ve böylece, onlar kurallara uymayanların dışlanması zorunlu olmadığı, sadece onları, mağrurane bir tarzda, kendilerinden aşağıda kabul etmek suretiyle, hiyerarşik bir derecelendirmeyi kabul edebilmişlerdi. Nihayetinde, ehli hadise göre, kişisel itaate vurgu yapan hiyerarşik bir kombinasyon, Allah'a itaatin, açık bir ritüel özelliğe sahip olduğunu akla getirmektedir⁶¹. Hukuk, vahyedildiği tarzda her yerde ittiba edilen şeydi. Her ne kadar bu ifadeye 9. yy. ehli hadisin eserlerinde de en az başka eserlerde olduğu kadar nadir rastlansa da, gerçekte şeriatın sahih algısının bu şekilde olduğu görülmektedir⁶². Rasyonalist teolojiye yönelik hadisçi öfkesi, o anda, uygulamadaki modelden kopma tehdidinde bulunmak zorunda kalırdı. Gerçekte hadisçilerin sufilere ve bir dereceye kadar *adab* sınıfına yönelik şüpheleri de bununla benzerdi.

SUFİLERİN DİNDARLIK ANLAYIŞIYLA MUKAYESE

Ehli hadisin din anlayışını genel hatlarıyla ortaya koymanın değeri, diğer grupların din anlayışı daha net olarak tanımlanmaya çalışılırsa netleşecektir. 9. yy. ortalarına kadar sufi gelenek temel olarak kişinin sadece kendisini ilgilendiren şeyle ilgilenmesiyle sınırlı idi. Ve bu açıdan erken dönem sufi dindarlığı çağdaşlarıyla ve kısmen de sonraki ehli hadisle benzerdi⁶³. Ancak Cüneyd'in (ö.911) önderliğindeki klasik sufizmin ortaya çıkmasından önce bile tarzlar belliydi. Meşhur sufi Bîşr el-Hafî, *Kitâbu'l-Verâ* (klasik sufizmin diğer meşhur öncülerinden başka kimsenin ismi

⁶⁰ Bkz. Mueller, "Asceticism and Mysticism," 104.

⁶¹ Hukuklarında yönlendirildiği ve tekrar tekrar tabakat kitaplarında ifade edildiğine göre Müslümanın yaşamı Catherine Bell tarafından son zamanlarda, formalizm, gelenekçilik, süreklilik ve yönetim kuralı olarak tarif edilen "eylemlere benzer ritüel" özelliklerden çoğuna sahipti. Bkz. Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997), chap. 5.

⁶² Bkz.A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," *Journal of Religious Ethics* 11 (1983): 188 vd.; Wilfred Cantwell Smith, "The Concept of Shar'ā Among Some Mutakallimūn," *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi (Leiden: E. J. Brill, 1965), 585, 598 vd.

⁶³ Jacqueline Chabbi el-Fudayl b. İyâz (ö. Mekke, 803) ile 9. ve 10. yy. Hanbelileri arasındaki fiili benzerlikleri bulmuştur. (Jacqueline Chabbi , "Fudayl b. İyâd , un pre'curseur du Hanbalisme," *Bulletin d'etudes orientales* 30 (1978): 331-45, özellikle 340-45.

olmamasına karşın, onun ismi burada 18 yerde geçer) gibi Hanbelî eserlerinde sıklıkla görünmektedir. Bununla birlikte, Ahmed'in ona yönelik "Şayet Bişr evlenmiş olsa durumu mükemmel olurdu" şeklindeki övgüsü eleştiri niteliğinde idi⁶⁴. Massignon, Ahmed ile Bişr arasındaki çatışmanın tabakat yazarlarının kabulünden daha keskin olduğunu tahmin etmektedir⁶⁵.

Ahmed'in Muhasibi (ö. 857–58) ile olan ilişkisi daha kötüydü ve Muhasibi gizlenmek zorunda kalmıştı⁶⁶. Ahmed, belki de Muhasibi'nin kelamla olan ilişkisine kızmıştı. Öyle ki, Muhasibi, İbn Kullab'la yakın ilişki içindeydi⁶⁷. Bununla birlikte Ebû Zur'a er-Râzî (ö. 878) de Muhasibi'nin mistik meşguliyetini açıkça reddetmiş, Kur'ân ve Sünnet'ten ibret almanın yeteceğini söylemişti⁶⁸.

Ahmed, sadece sufilere öncülerine muhalif değildi. Aynı şekilde, sufilere ana uygulamalarını da reddediyordu. O, bir beldeden başka beldeye dolaşıp, ibadet etmeyi kabul etmiyordu: " Seyahatin İslam'la hiçbir ilgisi yoktur."⁶⁹. Birisi Ahmed'e namaz kılmak, Kur'ân okumak ve Allah'ı zikretmek için toplanan bir gruptan bahsetmiştir. Ahmed'in buna yanıtı; "(genel) sınırlı bir nüshadan Kur'ân okumak, kendi kendine Allah'ı zikretmek ve hadis talep etmek bir kişiye kâfidir" şeklindeydi ve bu amaçlarla halk içerisinde toplanmak yerilmiş bir bid'attı⁷⁰. Her şeyi hesaba kattığımızda, farklı görüşleri tartışmak için düzenlediği toplantıları da içeren Cüneyd'in tasavvuf anlayışı, onu pek memnun etmiyor olmalıydı.

Daha önce işaret edilen hadisçilerin dikkat çeken iki özelliğinden- ciddiyet ve sözleşmeye dayalı, ahlaki esaslı toplum anlayışları- dolayı, ehli hadisin sufilere karşı açığı. Ciddiyetle ilgili olarak, Cüneyd şöyle demiştir: " Kötü huylu zahiddense, iyi

⁶⁴ Ahmad, *Wara'*, ed. Zaghûl, 94; al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 7:73.

⁶⁵ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, rev. ed. (Paris: J. Vrin, 1954), 231. Massignon'un Bişr'i Muhasibi ile mukayesesi, Muhasibi'nin açık bir şekilde, Bişr'in ilgilendiğini hiçbir kimsenin iddia etmediği *kelam* ve *usûlü'l-fikh* ile olan ilgisinden dolayı uygun değildir.

⁶⁶ Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 8:215 vd. görüldüğü kadarıyla daha önce Muhasibi K'ufe'ye kaçmıştı. Bu yüzden Ahmed'e, inkar ettiği şeylerden dolayı tevbe etmesi haberini göndermiş, Ahmed bunu da reddetmişti: Dhahabî, *Târîkh*, vol. 18 (A.H. 241–50), 209.

⁶⁷ Ibn Abî Ya'lâ, *Tabaqât* 1: 62 vd., 233 vd.; Dhahabî, *Siyar*, ed. Sâlih al-Samr, 11:174 f; Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârît al-Muhâsibî*, Bonner orientalische Studien 12 (Bonn: Selbstverlag des orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961), 9.

⁶⁸ Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 8:215.

⁶⁹ Ibn Hâni', *Masâ'il al-imâm Ahmad*, ed. Zuhayr al-Shâish, 2 vols. (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, A.H. 1394), 2:176.

⁷⁰ Ibn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:255.

huylu ayyaşla arkadaşlık etmeyi tercih ederim⁷¹. Asla gülmeyen veya gülümsemeyen bir sufiyi yorumlamaya atıfta bulunmuyorum. Sözleşmeye dayalı toplum anlayışlarından dolayı sufiler, hiyerarşi ve iş bölümünü kabul eden organik bir toplum anlayışına meyiletmekteydiler. Cüneyd ve ashabı açıkça, ehli hadisin kabul ettiğinden daha ileri derecede bir iş bölümünde bulunmaktaydılar. Kur'ân okumaya ve hadise yönelik bazı uyarılarda bulunmalarına rağmen, örneğin, açık bir şekilde, vakitlerinin çoğunu diğer disiplinlere adanmışlardı ve bazen sufilerin taleplerine muhalif olduğunda hadis toplamayı reddediyorlardı⁷². Cüneyd'in daha az aydınlanmış sufilere saygı göstermeleri için diğer sufilere sunduğu argüman, İslâmî toplumdaki hiyerarşik anlayışı kanıtlamaktadır⁷³.

Ancak, klasik sufilerin ehli hadise seleflerinden daha yakın oldukları aşikârdır. Özellikle, Kesb (kazanç) hususunda ehli hadisle keskin ihtilafları olan Kerrâmî ve Mutezilî sufilere düşünüyorum. Mutezile rasyonalist din anlayışından dolayı çok meşhurdur. Fakat onlar, şüphesiz isimleri günahkâr toplumdaki uzaklaşma anlamına gelen bir mistik hareket olarak işe başlamışlardı⁷⁴. Onlar genel mistik gelenekten 8. yy.'in sonlarında tedricen ayrılmışlardı⁷⁵. Bu tarih Ehli hadisin, genel dini hareketten ayrılmasından daha önce olmayan bir zamandır. Sufi terimi Cüneyd ve halkası için

⁷¹ Al-Sarraj, *The Kitâb al-Luma' fi 'l-tasawwuf*, ed. Reynold Alleyne Nicholson, E. J. W. Gibb Memorial Series 22 (London: Luzac, 1914), 177. "mistik" açıdan kârî için bkz. Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), 127n. 35.

⁷² Her ne kadar Sufilerin aynı zamanda iui bir geleneği olduğunda ısrar edilse de, Sufizmin ve hadis rivayeti arasında bazı açılardan karşıtlık olduğunu gösteren bol miktarda kanıt vardır. Örneğin, Ebû Nuaym el-İsbahânî (ö. 1038), *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı eserini büyük hadisçi, zahid ve mistiklerin aynı geleneğin parçaları olduğunu kanıtlamak için yazdığı varsayılan önemli bir hadisçiydi. Ancak O, Cüneyd'in talebesi Seri es-Sakâtî (ö. 867?)den şunu nakleder: "Şayet birisi (zühde) başlar ve daha sonra hadis yazarsa yazıf düşer. Buna karşın biris hadis yazımıyla başlar ve daha sonra zühde (tanassuka) ilgilense amacına ulaşır: Abu Nu'aym, *Hilya* 10:125. Açıkçası, hadis toplama ve tamassuk aynı anda yapılmazdı. Bir müddet sonra Ebû Nuaym Serî'yi birisinin okuduğu hadisi küçümseyen biri olarak verir- "Bu kabir azığı değildir"- ve bizzat kendisinin az hadis rivayet ettiği bilgisini ekler: Abu Nu'aym *Hilya*, 10:127.

⁷³ Bkz. Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism," *Studia Islamica* 83 (1996): 69 vd. (Cüneyd'in *al-Wasâyâ* (Reşit Efendi (İstanbul) 1218/1) adlı eserine istinaden).

⁷⁴ Krş. Kur'ân 19.48 vd. Bu ayette *İ'tazala* fiili İbrahim'in babasından, halkından ve onların putlarından uzaklaşmasını ifade etmektedir. Bu konuya dair çok önemli bir çalışma Sarah Stroumsa'nın şu çalışmasıdır: Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazilah, Reconsidered," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, no. 13 (1990): 265-93.

⁷⁵ Bu itibarla Ahmed b. Hanbel Mutezilî lider Amr b. Ubeyd'in (ö. 761-62) hadisini rivayet ediyordu. Daha sonra, onun hadislerini ismini vermeksizin rivayet etmeye başladı. Ondan her hangi bir şey rivayet etmeyi bütünüyle sadece son dönemde reddetti: al-Khatîb al-Bağhdâdî, *Târîkh*, 12:184.

kullanılmazdan evvel Mutezilî mistikler için kullanılmaktaydı. Erken dönem Mutezilî mistikler ve Mutezilenin mistisizminden az veya çok etkilenmiş olan son dönem Kerrâmiyesi, bazen sadakayla geçinmeyi en iyi şey kabul ederek normal kazancı tamamen terk etmeyi yüceltiyorlardı⁷⁶. İşaret edildiği gibi ehli hadis, kuvvetlice kişinin kendine (ve ailesine) bakmasını teşvik ediyordu. Cüneyd'in etrafındaki sufler, batınî feragati tercih ederek, zahirî tevekkülü yumuşak bir şekilde reddetmişlerdi⁷⁷. Tevekkül karşısındaki durumları, o zaman, klasik suflerin ehli hadisi teskin etmek için orta yolu tercih etmesine dair bir örnektir. (Kerramiyye, bölgesel olarak Nişabur'da, Sülemî'nin Melamatiyye diye isimlendirdiği suflerin muhalefetine maruz kalmıştır. Melamatiyye 11.yy.'ın ikinci çeyreğinden önce etkisinde kaldıkları Bağdâd suflerine benzer bir tavır takınmıştı.⁷⁸ O zamana kadar Basra'daki durumları Nişabur'dakinden daha az netliktedir. Ancak, Sehl et-Tüsterî ve Selimiyye klasik tevekkül anlayışını ve yaşamak için çalışmayı kabul etmiş görünmektedirler.)

EHL-İ ÂDAB'IN DİNDARLIK ANLAYIŞIYLA MUKAYESE

Edebiyat üreticileri olan *Ehli adabın*, din anlayışı ehli hadisin din anlayışından farklı bir başka anlayıştır. Bir kategori olarak *zühd* (dünyayı terk etme anlamındaki çilecilik), 9. yy. hadis müdevvenatında ve *adab* kitaplarında aynı derecede öneme sahipti⁷⁹. *Adab* sahasında muhtemelen tek bir toplum anlayışı hâkim olmamıştı.

⁷⁶ Mutezile ve Kerrâmiyye'ye dair bkz. Josef van Ess, "Une Lecture a` rebours de l'histoire du mu_tazilisme," *Revue des e_tudes islamiques* 46 (1978): 163-240, esp. 192; 47 (1979): 16-69. Ebû İmran er-Rakaşî Abu İmran al-Raqaşî (yuvarlak olarak 9.yy.) kazanmayı (mekasib) reddeten Mutezilenin öncüsüydü: Ibn al-Murtadâ, *Die Klassen der mu'taziliten*, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Bibliotheca Islamica 21 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1961), 77. Klasik Mutezilîlerden olan er-Rummânî (ö. 994) *Tahrîmu'l-Mekâsib* adlı bir eser yazmıştır: Sezgin, *Gas*, 8:114, no. 21. Kerrâmiyye'nin *kesbî* reddetmesi hususunda bkz. Josef van Ess, *Ungenu_tzte Texte zur Karrâmîya*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Heidelberg: n.p., 1980), 30-32; a.g.e., "Lecture," 190; Massignon, *The Passion of al-Hallâj*, trans. Herbert Mason, Bollingen Series 98, 4 vols. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982), 3:227; Margaret Malamud, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur," *Iranian Studies* 27 (1994): 43 vd. Aynı şekilde el-Makdisî'nin, Kerrâmiyye'nin dindarlık, partizanlık ve dilenmekten muaf olmadığı şeklindeki ifadeye dikkat edin: *Ahsan al-taqâsîm*, ed. M. J. De Goeje, Bibliotheca geographorum Arabicorum 3, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1906), 41. *Kesb* daha sonra Eş'arî teolojisinin kişilerin eylemleriyle ilişkili bir teknik terim olmuştur. Fakat bu anlamının burada ele alınan konu ile ilişkisi yoktur.

⁷⁷ Tevekkül'e dair klasik bir eser olan; Reinert, *Die Lehre vom tawakkul*.

⁷⁸ Bkz. al-Sulamî, *Risâlat al-malâmatiyya*, (Abu'l-'Alâ al-'Afîfî'nin, *al-Mal'amatîyya* adlı eserinin içinde), Mu'allafât al-Jam'iyya al-Falsafiyya al-Misriyya 5 (Cairo: 'Îsâ al-Bâbî al-Halabî, 1945), 86-120. En önemli çalışmalar: Chabbi "Remarques," and Sviri, "Hakîm Tirmidhî."

⁷⁹ Bkz. Chabbi, "Remarques," 24. Chabbi *adab* kitaplarını *zühd* bölümlerinin hadis kitaplarındaki bölümlere benzer olmaktan ziyade mucizevî şeylerle ilgili olduğunu gözlemlemektedir.

Sadece kendi işine bakmak ve sürekli ağır başlılık, ehli hadisin dindarlık anlayışını *ehli adab*'dan ayıran şeyler olarak görünmektedir. Sadece kendi işiyle ilgilenmek, ehli hadisin önde gelen prensibiydi. İyi bir Müslüman kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmeliydi. Bu anlayışa sebep olan bir rivayet, ehli hadisin en güvenilir altı kaynağından biri olan Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 889) tarafından kişinin dini için kendisine yetecek olan dört hadis arasında sayılmıştı⁸⁰. Ehli hadis ilk planda “kendini ilgilendirmeyen şey” ifadesinden *kelam*'ı (spekülatif teoloji) anlamış olabilirdi⁸¹. Irak'ta kişinin kendini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi ifadesinin bütün boş gereksiz merakları içerdiğini ima eden hikâyeler dolaşıyordu. Birisi bir oda inşa edildiğinde bunu sorguladığı için, yani, açıkçası “kendisini ilgilendirmeyen bir şeyi sorguladığı” için, kendisine bir ay oruç tutma cezası vermişti. Başka bir adam, birisinin ne yaptığını sorup sonradan da onu şekerleme yaptığı için azarladığından dolayı, yani açıkçası “kendisini ilgilendirmeyen şeyi sorduğu ve kendisini ilgilendirmeyen şey hakkında konuştuğu için” kendisini oldukça suçlu hissetmişti⁸². Daha geniş anlamıyla birisinin kendini ilgilendirmeyen şeyi terk etmesi, *adab* açısından çok önemli olan ansiklopedik bilgi peşinde olmaya mani olmalıdır. Şu hikâyeye bir göz atınız: Ebû Dâvud bir kolu dar, diğeri geniş olan bir elbise giymişti. Bunun sebebi soruldu. Şöyle izah etti: geniş olanı kitaplar(ı taşımak) içindir. Oysaki diğeri için böyle bir şeye gerek yoktur⁸³. Bunun bir zorunluluk olduğuna gönülden bağlı olan kişi, bir *Kitâbu'l-Hayavân* tarafından neşelenirilemezdi.

O zaman mizah, açıkça *adab*'ın önemli bir kategorisiydi. Buna karşın ehli hadise göre bu durum kişinin Allah'a karşı saygısına ve ahlaki dikkatliliğine dair bir gevşekliğe sebep olurdu. Basralı filolog Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 869?), genellikle bir hadisçi olarak kabul edilmezdi. Ona karşı yumuşak tavır takındığı bilinen rical tenkitçisi İbn Hibbân el-Bustî (ö. 965), onun çok şakacı (Mudâabe) bir tabiata sahip olduğunu itiraf etmiş ve *ehli adab*'ın olmazsa olmazlarını ihtiva etse bile hadislerinin

⁸⁰ *Min husni islâmi'l-mar'i tarkuhu mâlâ ya'nîh*: Bkz. al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 9:57, II. 4–9; İbn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, 1:161.

⁸¹ Bkz. Abû Nu'aym, *Hilya*, 9:186, burada Ahmed, kendisine “kişinin kendisini ilgilendirmeyen şey”i soran birisine bunun yerine Mutezilî kadı İbn Ebî Dâvud'a danışmasını söylemiştir.

⁸² İbn Abî al-Dunyâ, *Muhâsabat al-nâfs*, ed. Majdî al-Sayyid İbrâhîm (Cairo: Maktabat al-Qur'ân, n.d.), 42, 57 vd. Krş. al-Hakîm al-Tirmidhî, *Nawâdir al-usûl fi ma'rifat ahâdîth al-rasûl* (İstanbul, 1293; repr. Beirut: Dâr Sâdir, n.d.), 131, açık bir şekilde bu hadis iletişi az yemek, az konuşmak ve gerekli olmadıkça az mal edinmeyle ilgilidir.

⁸³ Dhahabî, *Târîkh*, 20:362'den naklen İbn Dasa.

sağlam (müstakim) olduğunu savunmuştur⁸⁴. Kanaatimce burada hadis ilminin adaba yönelik sınırlandırmalarla tamamıyla bağdaşmadığına dair açık bir işaret vardır. Kur'ân okuyucusu İbn Mücahid'in (ö. 936) şakacı bir mizaca sahip olması (kesiru'l-mudâabe), onu gelenekçilik safının dışına koymak için hemen hemen tek başına yeterlidir⁸⁵. Yakut, İbn Mücahid'in bazı din adamlarıyla bir bahçeye giriş öyküsünü anlatır. Birisi onun ciddi konuşmayı kabul etmemesine dair yorum yaparken o, şöyle itirazda bulunmuştur: "Bostanda kendini kontrol etmek camide sefahat içinde olmak gibidir"⁸⁶. *Ehli adab* arasından birisi insanların farklı bölgelerdeki farklı kurallara uymasını açık bir ifadeyle talep edemezdi. Buna karşın, ehli hadis itaatini her zaman ve zeminde herkesten eşit düzeyde istendiği hususunda ısrarlıydı. *Adab*'ın meşitlerde değil evlerde öğretilmesi ve ehli hadisın İbn Kuteybe (ö. 889?) ve İbn Ebî'd-Dünyâ (ö. 894) örneğinde olduğu gibi, bu tür insanları kucaklamamış olmasında şaşılacak bir durum yoktur⁸⁷.

Aynı zamanda, 9. yy.'daki farklı itikadî mezheplere sahip Müslümanlar, açıkça, dindarlık seviyesi açısından büyük oranda müşterek idiler. Örneğin, bir yere yaslanmamak farklı mezhepler arasında mükemmel bir tarz olarak düşünülmüdü (İslamî saygınlığa dair bundan daha iyi ne gibi bir görünüm istenebilir?). İlk olarak ehli hadise baktığımızda, birisi Horasanlı Hadisçi İbrahim b. Tahman'ı (ö. 784–85?) andığında Ahmed, hasta olmasına rağmen doğrulup "Uzanırken zühd hakkında sohbet amaçlı bir toplantı yapılmaz" şeklinde yorumda bulunmuştu⁸⁸.

Ahmed'in halefi Abdulvahhâb, namazla ilgili ders yaparken uzanmaya karşı uyarıda bulundu: kendini güçsüz hisseden birisinin önce oturup, daha sonra kalkması daha iyidir⁸⁹. Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 809?), hadisçiliğinden ziyade kurrâlığı ile ön

⁸⁴ Ebû Hatim'in değerlendirmesi için bkz. İbn Hajar, *Tahdhîb*, 4:257 vd.

⁸⁵ İbn al-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*, ed. Gustav Flügel with Johannes Roedigger and August Mueller (Leipzig: F. C. W. Vogel, 1872), 31; mesela, *fann* 3, *maqâla* 1.

⁸⁶ Yâqût, *The Irshâd al-arîb ilâ ma'rifat al-adîb*, ed. D. S. Margoliouth, E. J. W. Gibb Memorial Series 6, 7 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1907–27), 2:119, aynı şekilde, *Mu'jam al-udabâ*, ed. İhsân 'Abbâs, 7 vols. (Beirut: Dâr al-Gharb al-İslâmî, 1993), 2:523.

⁸⁷ Ge'rard Lecomte'yi takip ediniz. O Mütevekkil kendisine imkan tanıdığına İbn Kuteybe'nin gelenekçiliğe girmeyi reddetmesine atıfta bulunmuştur: Ge'rard Lecomte, "Le proble'me d'Abû 'Ubayd," *Arabica* 12 (1965): 164; a.g.e., *Ibn Qutayba* (Damascus: Institut Français de Damas, 1965), pt. 2, chap. 1. İbn Ebî'd-Dünyâ'nın bir zahid olarak konumu hakkında modern araştırmacıların şaşkınlığı için bkz. Chabbi, "Remarques," 24n.

⁸⁸ Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 6:110.

⁸⁹ Ahmad ibn Hanbal, *Wara'*, ed. Zaynab İbrâhîm al-Qârût (Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 1983), 89.

plana çıkan biri olarak, hadis ve *adab* arasındaki sınırdaki ısrarla durmuştur⁹⁰ ve zahitliğinin yanında 40 yıl boyunca sırtını yere koymadığı ifade edilir⁹¹. Selam b. Salim (ö. 810?), ehli hadisten uzak ve onların da rivayetini kabul etmedikleri bir mürci idi⁹². Onun uzandığı hiç görülmemiştir⁹³. Sufizme yönelen Serî es-Sakatî'nin, ölümüyle sonuçlanan hastalığını bir tarafa bırakırsak, bir yere yaslandığı hiç görülmemiştir⁹⁴. Sufî İbrahim el-Havvâs'a (ö. 903–04?), bir sütuna dayanması önerilmiş, fakat o şöyle cevap vermişti: “yaratılmış bir şeye dayanmayı kabul etmem”⁹⁵. Bir yere dayanmaksızın düz oturmak veya ayakta durmak İslami çerçevede net olarak açıkça iyi bir tarzıdır. Bunun gibi daha az müşterek davranışlar, sonraki yüzyıllarda nihayet ortaya çıkan, birleşik Sünni toplum anlayışını alttan desteklemiştir.

SONUÇ

Ehli hadis, yaklaşık 8. yy.'ın sonlarında farklı bir grup olarak ortaya çıkmıştı. 10. yy.da önemlerini yitirdiler. Tarihçiler, genellikle 10. yy.'da onların Bağdâd'daki halefleri olarak, mütemadiyen Şiilere karşı ayaklanan Hanbelîleri veya sadece *Ümmet*'i göstermektedirler. Bu arada onların kendilerine verdikleri *Ehli Sünnet* ismi neredeyse Şia dışındaki bütün mezheplerce de kendileri için kullanılan bir isimdir. Mu'tezile, her ne kadar gerçekte büyük çoğunluğu teşkil etmeseler de ilerde bu duruma geleceklere iddiasına binaen kendilerini *Ehli Sünnet ve'l-cemaat* olarak isimlendirmektedir⁹⁶(her ne kadar yapılmaya değer bir iş olsa da, ben ehli hadisin dindarlığını 9. yy. Şiileri ile mukayese etmedim. En azından Şii hareketin bir kolu muhtemelen, Şia'nın hadislerinde görünebilen ehli hadisin dindarlığına çok yakın bir takım unsurlara sahipti).

⁹⁰ İsmi altı kitabın beşinde geçmektedir. Ancak, rical tenkitçileri güvenilirliği hakkında fazla iç açıcı şeyler kaydetmemektedirler. Örneğin bkz. İbn Hajar, *Tahdhîb*, 12:34–37. Kur'ân'la ilgisi sebebiyle Ahmed'le birlikte zikredilmiştir (Ahmad, *Wara'*, ed. Zaghlûl, 70).

⁹¹ Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh*, 14:380.

⁹² Bkz. A.g.e., 9:142–44.

⁹³ A.g.e., 5:141.

⁹⁴ Al-Qushayrî, *al-Risâla* (Cairo: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1318), 12, aynı şekilde ed. 'Abd al-Halîm Mahmûd and Mahmûd ibn al-Sharîf, 2 vols. (Cairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtha, 1972), 1:80.

⁹⁵ Al-Râfî'î, *K. al-Tadwîn fi dhikr ahl al-'ilm bi-Qazvîn*, Lâleli (Istanbul) 2010, fol. 120b.

⁹⁶ 'Abd al-Jabbâr (d. 1025?), “Fadl al-i'tizâl,” (*Fadl al-i'tizâl*, ed. Fu'âd Sayyid içinde) (Tunis: al-Dâr al-Tûnisîyya lil-Nashr, 1974), 187; Krş. Bağdâd Mutezilesinin lideri Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö. 931?)'nin eserlerinden *Kitâb al-sunna wa-al-jamâ'a*: Johann Fu'ck, “Neue Materialien zum Fihrist,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936): 305. Bu pasajlara dikkat çektiği için Patricia Crone'a teşekkür ederim.

Ancak bir süreliğine de olsa, ehli hadis çok etkili oldu. Halife Me'mûn, onları dağıtmak için büyük bir çaba sarf etti. Buna karşı Mütevekkil'den sonraki birçok halife en azından onlardan bir grubu kendilerine çekmeye çalıştılar⁹⁷. Bu kısmen onların açıkça ifade ettikleri programlarını, birçok Müslüman düşünürün kendilerini tanımladıkları derin popüler mesajlara sahip olmasından kaynaklanıyordu. Her ne kadar programları aşırılığa kaçsa ve dindarlıkları uzun vadeli bir hakimiyet için yetersiz olsa da, din anlayışları evrensel geçerliliği yakaladı, ki bu da ideal İslam'dı.⁹⁸

İslam hukuku ve ilahiyatı öğrencileri genellikle ehli hadisi, sadece sofistike nazariyelere inatla karşı çıkışlarını dikkate almak suretiyle can sıkıcı saymaktadırlar. Aynı şekilde, *adab* öğrencilerinin onları esasen, asık yüzlü olarak kabul etmesine karşın İslam mistisizmi öğrencileri de sadece Batınlığa olan şüphelerini dikkate alarak onları can sıkıcı bulmaktadırlar. Bu itibarla bu öğrenciler sadece ehli hadisin sofistike nazariyeler, mistisizm ve risalelerden büyülenmeme sebeplerini değil, aynı zamanda, hukukçu, kelamcı, mistik ve edebiyatçıların hadise dayalı programı bu kadar çok benimsemelerinin sebebini de yanlış anlamışlardır (örneğin hukuk ve kelamı esasen yorumsal olarak yeniden tanımlamak suretiyle). Bir kişi, açıkça ifade ettiğine bakılırsa, bir adamın sadece bir tek geniş elbise koluna ihtiyacı olduğu için asimetrik bir elbise giymesine sebep olan içtenlikten etkilenmelidir. İslamî medeniyetin iyi anlaşılması için bu içtenliğin de iyi değerlendirilmesi gereklidir.

⁹⁷ Özellikle bkz. *EI2*, s.v. "Mi'na" (M. Hinds), daha fazla kaynaklarla birlikte, Christopher Melchert, "Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir," *Islamic Law and Society* 3 (1996): 316-42.

⁹⁸ "ideal," "normative," "valid," ve "actual İslam," kavramları için bkz. J. D. J. Waardenburg, "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies," in *Official and Popular Religion*, ed. Pieter Hendrik Vrijhof and Jacques Waardenburg, Religion and Society 19 (The Hague: Mouton, 1979), 340-86.

KİTAP TANITIMI

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ*

Ali EROĞLU, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, EKEV Yayınevi, Erzurum 2002, 277 s.

ÖZET

Her Müslüman kesinlikle inanır ki Kur'ân-ı Kerim Allah'ın kelâmı olup, İslâm'ın ilk ve temel kaynağıdır. Bunun tabii bir sonucu olarak, onun hakkında binlerce eser telif edilmiştir.

Bu yazıda, Fakültemiz öğretim üyelerinden Prof. Dr. Ali Eroğlu tarafından kaleme alınan, "Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine" adlı eser, kısaca tanıtılacaktır.

Birçok ana ve tali bölümlerden meydana gelen bu kitap, kısaca ifade etmek gerekirse, iki ana bölüme ayrılmıştır. I. Bölümde Kur'ân Tarihi, II. Bölümde Kur'ân İlimleri üzerinde detaylı bilgi verilmiştir. En sonda da yararlanılan kaynakların bir listesi yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kur'ân-ı Kerim, Ali Eroğlu, Kur'ân Tarihi, Kur'ân İlimleri.*

ABSTRACT

On the History of the Koran and the Sciences of the Koran

All Muslims believe that the Holy Qor'an is word of God and the first and main source of Islam. As a natural consequence of this, a lot of works have been composed about it.

In the present article the work entitled "On the History of the Koran and the Sciences of the Koran", which is composed by Dr. Ali Eroğlu, will be introduced in short.

To put it briefly, this book, which is divided into main and secondary chapters, consists of two main chapters. The First Chapter deals with the History of the Koran

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

and the Second Chapter with the Sciences of the Koran in detail. A list of references is placed at the end of the book.

Key Words: The Holy Koran, Ali Eroğlu, the History of the Koran, the Sciences of the Koran.

Aşağıda tanıtımını bahis konusu edeceğimiz *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine* adlı bu kitap, Fakültemiz Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyelerinden Doç. (şimdi Prof.) Dr. Ali Eroğlu tarafından kaleme alınmıştır. Kendisinin, şimdiye kadar, Kur'ân ve Kur'ân İlimlerine dair, çeşitli makalelerinin (ki bunların bir kısmı *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *EKEV Akademi Dergisi* ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde basılmış bulunmaktadır) yanı sıra, aynı alanda, çeşitli eserleri (*Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*, Erzurum 2002; *el-Kifâye fi'l-Kirâa li'l-Beğavî*, yayına haz. Ali Eroğlu, Erzurum 2002) yayınlanmış bulunmaktadır. *Müfessir Bağavî*, *Hayatı ve Tefsirindeki Metodu* (Erzurum 1987) konulu doktora tezi henüz basılmamıştır. Ayrıca, bazı çalışmaları da kendisi tarafından neşre hazırlanmaktadır.

Bilindiği üzere, uzun bir zaman dilimi içinde, İslâm dünyasında Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri üzerinde, Kur'ân-ı Kerim'in taşıdığı öneme binaen (çeşitli yönleri ile Kur'ân-ı Kerim ve bu konudaki çalışmalar ve literatür hakkında geniş bilgi için bk. Abdülhamit Birişik-Tahsin Görgün-Mustafa Çağrıçı-Suat Yıldırım-Mehmet Paçacı-Hidayet Aydar-Mehmet Şener-Ömer Faruk Harman-Mustafa Uzun, "Kur'an", *DİA*, XXVI, 383-422) birçok eser telif edilmiştir. Okuyucuya yararlı olacağı mülâhazasıyla, bu konudaki eski ve yeni eserlerden bazılarının ismini vermek istiyoruz:

ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut 1391/1972; es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Kahire 1387/1967, nşr. Mustafâ Dîb el-Bugâ, Dimaşk-Beyrut 1414/1993, Türkçe trc.: Sâkıp Yıldız-Hüseyn Avni Çelik, İstanbul 1987; ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I-II, nşr. 'Alî Muhammed 'Ömer, Kahire 1392/1972; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Kahire 1362/1943; 'Abdüssabûr Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, Kahire 1966; Ebû 'Abdillâh ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut 1388/1969; 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte, *Târîhu'l-Kur'ân ve't-Tefsîr*, Mısır 1392/1972; a. mlf., *'Ulûmü'l-Kur'ân*, Kahire 1985; M. 'Abdüsselâm Kefâfî-'Abdullâh eş-Şerîf, *Fi 'Ulûmi'l-Kur'ân: Dirâsât ve Muhâdarât*, Beyrut 1972; M. Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr*

ve'l-Müfessirûn, I-II, Mısır 1396/1976; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1981, Türkçe trc.: M. Said Şimşek, Konya, ts. [Hibaş Yay.]; Adnân M. Zerkûr, *'Ulûmü'l-Kur'ân*, Beyrut-Dimaşk 1984; Hâlid 'Abdurrahmân el-'Ak, *Usûlüt-Tefsîr ve Kavâ'idüh*, Beyrut 1406/1986; a. mlf., *Târîhu Tevsîkı Nassi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dimaşk 1986; es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dimaşk 1408, Türkçe trc.: Zeynel Abidin Tatlılıoğlu, İstanbul 1996; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1411/1990; Şerefeddin [Yaltkaya], *Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm*, İstanbul 1331; Cevdet, *Tefsîr Târîhi*, İstanbul 1927; İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'an (Kur'an-ı Kerim Tarihi)*, İstanbul 1956; Muhammed Hamidullah-Macit Yaşaroğlu, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyoğrafyası*, çev. Mehmet Sait Mutlu, İstanbul 1965; Th. Nöldeke-Fr. Schwally, *Kur'an Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul 1970; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Ankara 1971 [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.]; a. mlf., *Tefsir Tarihi*, I-II, Ankara 1988; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, I-II, İstanbul 1973; Mehmed Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, İstanbul 1981; Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul 1982; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul 1983; Ahmed Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur'an Tarihi*, trc. Ali Osman Yüksel, ilâveli 2. baskı, İstanbul 1989; Osman Keskiöğlu, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1989; Sadreddin Gümüş, *Kur'an Tefsîrinin Kaynakları*, İstanbul 1990; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991; Muhammad Hamidullah, *Kur'ânı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993; H. Mehmet Soysaldı, *Nüzulünden Günümüze Kur'an İlimleri ve Tarihi*, Elazığ 1996; İsmet Ersöz, *Kur'an Tarihi, Kur'an-ı Kerim'in İndiriliş ve Bugüne Geliş*, İstanbul 1996; Halil Çiçek, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, İstanbul 1996; Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 1997; a. mlf., *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998; a. mlf., *Kur'ân'ın Temel Konuları*, İstanbul 2000; Hâlis Albayrak, *Tefsîr Usûlü, Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*, İstanbul 1998; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1999; W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara 2000.

Sayın Eroğlu'nun bu çalışması, bir "Önsöz"le (s. 11) başlamaktadır. Müellif bu eserini niçin hazırladığını ve muhtevasını şu satırlarla açıklamıştır: "...bunu fırsat bilerek, Fakültede 'Tefsir Usulü ve Tarihi' derslerini hazırlarken, Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri ile ilgili konulara dair dokümanlar topladım ve bunları öğrencilerimle paylaşmaya çalıştım. Notlarımı, yeniden gözden geçirerek, 'Tefsir Usulü ve Kur'ân

Tarihi' derslerinde öğrencilere faydalı olur düşüncesiyle müfredata uygun bir kitap olarak bastırmayı düşündüm.”

“Eserin birinci bölümünde Kur’ân ve Kur’ân Tarihine dair yeterli bilgilere yer vermeye çalışırken, ikinci bölümde sebep-i nüzul, nesh, mecâz, müteşâbih, emsâlül-Kur’ân, vücûh ve nezâir gibi Kur’ân İlimlerine ait pek çok konuyu işlemeye çalıştım. Çok fazla ayrıntıya girmeden, derslerdeki tartışmaları da göz önünde bulundurarak, ele almanın hiçbir fayda teşkil etmediğine inandığım müşkil, mübhem ve garîbü'l-Kur’ân gibi konulara bu eserde yer vermedim.”

Birçok alt başlıklara ayrılan eserin, ana başlıkları şu şekildedir:

BİRİNCİ BÖLÜM: KUR’ÂN TARİHİ (s. 15-171); Kur’ân’ın İsimleri ve Bu İsimlerin Türeyişi (s. 17), Kur’ân-ı Kerîm’in Tarifi (s. 21), Vahiy (s. 27), Mekkî ve Medenî Sûreler (s. 71), Mekkî ve Medenî Sûrelerin Çeşitleri (s. 80), Âyet (s. 82), Sûre (s. 92), Kur’ân-ı Kerîm’in Yazılması (s. 96), Kur’ân-ı Kerîm’in Korunması (s. 105), Kur’ân-ı Kerîm’in Tertibi (s. 111), Kur’ân’ın Toplanması (s. 118), Kur’ân’ın İstinsâhı/Çoğaltılması (s. 127), Kur’ân-ı Kerîm’in Nüshaları (s. 130), Kur’ân’da Fazlalık veya Noksanlık İddiaları (s. 132), Kur’ân-ı Kerîm’e Nokta, Hareke ve Diğer İşaretlerin Konması (s. 150), el-Ahrufü’s-Seb’a/Yedi Harf Meselesi (s. 158), İlmü'l-Kıraat/Kıraat İlimi (s. 160); **İKİNCİ BÖLÜM: KUR’ÂN İLİMLERİ** (s. 173-268); Esbâbü'n-Nüzul/Nüzul Sebepleri (s. 175), Nâsîh ve Mensûh (s. 186), Hakikat ve Mecâz (s. 199), Muhkem ve Müteşâbih (s. 202), Hurûf-i Mukatta’a/Hece Harfleri (s. 210), Aksâmü'l-Kur’ân/Kur’ân’da Yeminler (s. 214), Kur’ân-ı Kerîm’deki Kıssalar (s. 221), Kur’ân-ı Kerîm’de Tekrarlar (s. 231), Emsâlül-Kur’ân/Kur’ân-ı Kerîm’deki Meseller (s. 236), Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüb ve İncîâm (s. 240), İ’câzü'l-Kur’ân/ Kur’ân-ı Kerîm’in Eşsizliği (s. 244), Kur’ân’ın İ’câz Yönleri (s. 248), Şiirle İstîshâd (s. 255), Eşbâh ve Nezâir/Vücûh ve Nezâir (s. 264). Eserin en sonunda da yararlanılan kaynaklarla ilgili geniş bir **“KAYNAKÇA”** (s. 269-277) yer almıştır.

Sayın meslektaşımız Eroğlu’nun Kur’ân Tarihi ve Kur’ân İlimleri üzerine objektif bilgi veren bu eseri, sadece öğrencilere değil, konuya ilgi duyan herkese yararlı olabilecek özelliktedir. Eserin, kanaatimizce, en önemli yönü, muhtelif meselelere eleştirel olarak bakması, zaman zaman bazı iddialara makul cevaplar vererek çözümlenmeye çalışmasıdır. Meselâ o, bu eserinin bir yerinde (s. 135-136) şöyle der: “Bazı İslâmî kaynaklarda, Celâlüddîn es-Süyûtî hakkında kuşkulu ifadelerle yer verilmiştir. Özellikle merhum Ö. R. Doğrul, baştan beş cildini terceme [ettiği],

diğer beş cildini de bizzat kaleme aldığı *İslâm Tarihi, Asr-ı Saâdet* isimli eserinde, es-Süyûtî'nin kat'iyyen itimada şayan olmadığını kaydeder. Yine aynı yazar, Şah 'Abdü'l-'Azîz'in *el-'Ucâletü'n-Nâfi'a* adlı eserinden naklen eserine es-Süyûtî hakkındaki şu cümleleri almıştır: 'Rivayetlerin dördüncü bir tabakası vardır ki, bunlar sonradan rivayet olunmuştur. Eski muhaddisler, bunları inceledikten sonra, ya bunların gayr-i mevsuk olduklarına; yahut bunların mevzû/uydurma olmamakla beraber, ravilerinin güvenilir olmadıklarına hükmetmişlerdir... Çünkü bu rivayetler itimada şayan değildir... Celâlüddîn es-Süyûtî'nin eserlerindeki bütün rivayetler bu cinstendir...'

Sayın Eroğlu, bu görüşleri şöyle cevaplandırır: "Gerçekten, es-Süyûtî'nin eserine [*el-İtkân*, nşr. Mustafâ Dîb el-Bugâ, Dimaşk-Beyrut 1414/1993, I, 204-205, II, 718] aldığı; *Tevbe sûresinin* başındaki *Besmele* [ve] *Ahzâb sûresinin* 200 ayetlik olduğu hakkındaki rivayetler mevcut değildir. Ama, es-Süyûtî'nin bütün eserlerindeki ve risalelerindeki rivayetlerin itimada şayan olmadığını söylemek büyük bir cürettir. Onun eserlerinde binlerce sahih hadis de vardır. O zaman bunlara ne denilecektir?"

es-Süyûtî'nin hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği üzerinde birkaç çalışma ortaya koymuş bir kimse olarak, biz de Eroğlu ile aynı kanaatleri paylaşıyoruz. Mükerreren kaydedilmiş olanlarla birlikte 1000'e yakın eser ve risale meydana getirmiş olan es-Süyûtî'nin, zaman zaman geniş alıntılara (*iktibâs, iktitâf*, bazı çağdaşları, es-Sehâvî gibi, onu *intihalcilikle* suçlarlar) yer vermek suretiyle telif ve tasnif ettiği eserlerde de, diğer bazı İslâm âlimlerinin teliflerinde olduğu gibi, farklı görüşler, zayıf rivayetler ve kimi eksiklikler yer alabilir. Kanaatimizce, bunları abartarak onun teliflerindeki rivayetlerin tümünü, dolayısıyla eserlerinin değerini inkâr etmeye çalışmak, insaf ölçülerinin dışında bir hareket olur. Onun Arap dili ve edebiyatı alanında kaleme aldığı *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ, Şerhu Şevâhidi'l-Muğni, Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât, el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fi'n-Nahv, Cem'u'l-Cevâmi', el-İktirâh fî 'İlmi Usûli'n-Nahv, el-Behcetü'l-Marziyye* ile diğer İslâmî ilimler sahasında telif ettiği *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân, Mu'terekü'l_Akrân fî 'Îcâzi'l-Kur'ân, Tabakâtü'l-Müfessirîn, Tedrîbü'r-Râvî, el-Câmi'u's-Sağîr, Lübâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl, el-Hasâ'isu'l-Kübrâ, Hüsnü'l-Muhâdara fî Ahbâri Mısır ve'l-Kâhire, Târîhu'l-Hulefâ'* gibi eserleri, hâlâ önemini koruyan, araştırmacıların müstağni kalamayacakları çalışmalardır (hayatı, eserleri ve çeşitli yönleri ile es-Süyûtî hakkında geniş bilgi için bk. 'Abdü'evvel el-Cevnpûrî, *Şükdü'l-Mu'tî'l-Hâfil bi-Mü'ellesâti's-Süyûtî*, Cevnpûr 1300, 1311; Muhammed el-'Arûsî el-Matvî, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, Tunus 1954;

Elisabeth Sertain, *Jalâl al-dîn al-Suyûtî: Autobiography*, vol. II, Cambridge 1975; a. mlf., *Celâleddîn Suyûtî'nin Hayatı*, çev. Hasan Nureddin, İstanbul 2002; 'Adnân M. Selmân, *es-Süyûtî en-Nahvî*, Bağdat 1396/1976; Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mektebetü'l-Celâl es-Süyûtî*, Rabat 1397/1977; Mustafâ es-Sek'a, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, Mısır 1401/1981; Ahmed el-Hâzindâr-Muhammed İbrâhîm eş-Şeybânî, *Delîlü Mahtûtâtî's-Süyûtî ve Emâkîni Vücûdihâ*, Küveyt 1403/1983; 'Abdül'âl Sâlim Mekrem, *Celâlüddîn es-Süyûtî ve Eseruhû fi'd-Dirâsâtî'l-Edebiyye*, Beyrut 1409/1989; Tâhir Süleymân Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, Beyrut 1410/1989; Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Târîhi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, I, İstanbul 1996, s. 344-346; M. Sadi Çögenli-Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 2000, s. 35, 90, 167-168, 187-188, 193, 217, 241, 249, 308; Muhammad Ishâq, "The Autobiographical Sketch of Imam Jalâl al-Dîn Suyûtî", *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, VIII (1962), s. 211-229; Abdülkadir Karahan, "Süyûtî", *İA*, XI, 258-263; "Ignaz Goldziher on al-Suyûtî", *The Muslim World*, LXVIII/2 (April 1978), s. 79-99; Süleyman Tülücü, "Celâlüddîn es-Süyûtî, Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 30, sy. 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 1994), s. 3-18 [bu yazının sonunda es-Süyûtî ile ilgili çok geniş bir "Bibliyografya" verilmiştir].

Sonuç olarak, Ali Eroğlu'nun bu çalışmasının, farklı bakış açısıyla, alanına katkı sağlayan yararlı bir telif olduğunu düşünüyor, diğer çalışmalarının da peyderpey yayınlanacağını ümit ediyoruz.

KİTAP TANITIMI

GAZNELİLER'E DAİR ÖNEMLİ BİR ESER

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ*

Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler, Devlet ve Saray Teşkilâtı*, Araştırma Yayınları: 6, Ankara 2002, 263 s.

ÖZET

X. asrın son çeyreğinde kurularak XII. asrın son çeyreğinde yıkılan Gazneli Devleti, devlet ve teşkilât olarak kendinden önce Orta Asya'da kurulan bozkır Türk devletleri ile Ortadoğu ve İran'da kurulan İslâm devletlerinin özelliklerini yansıtmaktadır. Bu devletlerin başında Abbasî ve Sâ mânî devletleri gelmektedir. Gazneliler, bilhassa saray teşkilâtlarını, selefleri olan Sâ mânîler vasıtasıyla Abbasîler'den almışlardır.

"Giriş"e ilâveten üç ana bölüm ve müteakiben "Sonuç", "Kaynakça", "Dizin" kısımlarından oluşan çalışma, devletin başında bulunan hükümdar, sarayı ve sarayda görev alan birinci ve ikinci dereceden memurları konu edinmektedir. Devlet, hükümdarın etrafında ve onun şahsıyla kaimdir. Saray teşrifat usul ve kaideleri çok, karmaşık ve ihtişama dayalı olup, sarayda, sultana ve saray halkına yönelik hizmetler veren görevliler mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Gazneliler, Hindistan, Saray, Devlet, Teşkilât, Sultan.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

ABSTRACT**A Considerable Study on Ghaznavid State**

(Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK, **Valilikten İmparatorluğa Gazneliler, Devlet ve Saray Teşkilâtı** [From Governorship to Empire the Ghaznavids, the State and the Organization of the Court], Araştırma Yayınları: 6, Ankara 2002, 263 s.)

Ghaznavids State that founded in the last quarter of the tenth century and fell in the later twelfth century, reflected in respect of both organization and institutions the characteristics of the Turkish states of the Central Asia steppes and those of the Islamic states which had ruled in Iran and the Middle East earlier centuries. Among these the Abbasids and Samanids were the most prominent ones. Ghaznavids borrowed the organization of their court from Abbasids through Samanids Dynasty.

Consisting of an "Introduction", three main chapters, a "Conclusion", a "Bibliography" and an "Index" this study is concerned with the ruler (sultan), the chief of state, the courtiers, the senior and subordinate officials in the court. The state was identified itself with the personality of the sultan. The conventions of the imperial protocol were too stately and complicated and in court, there are the officials in the service of the sultan and his family and the courtiers.

Key Words: *The Ghaznavids, India, Court, State, Organization, Ruler.*

Aşağıda tanıtımını bahis konusu ettiğimiz bu eser, Türk-İslâm Tarihi'ne hatta Cihan Tarihi'ne damgasını vurmuş, önemli Türk-İslâm devletlerinden biri olan Gazneliler hakkında olup, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü İslâm Tarihi Bilim Dalı öğretim üyelerinden M. Hanefi PALABIYIK tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

Eserin baş tarafına derç olunan biyografisinden anlaşıldığına göre, müellifin, kitap ve makale olarak şimdiye kadar hazırlamış olduğu çalışmalarının önemli bir kısmı basılmış bulunmaktadır. Bunlardan, ünlü âlimimiz Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü hakkındaki orijinal çalışması (*Ord. Prof. Dr. Mehmet Fuad Köprülü, İlmî Hayatı ve Tarihçiliği*, Atatürk Üniversitesi Yay., No: 11, Araştırma Serisi, No: 8, Erzurum 2002, XIV+394 s.), sahasında önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Müellif, böyle bir çalışmayı niçin hazırladığını şu satırlarla izah etmektedir:

“Ülkemizde Gazneli Devleti'nin siyasî tarihi ile ilgili yapılmış birkaç çalışma [bunlar arasında şunları sayabiliriz: Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, 2. baskı, Ankara 1987, I, 127-247; Erdoğan Merçil, *Sultan Gazneli Mahmûd*, Ankara 1987; a. mlf., *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara 1989] bulunduğu için biz, öncelikle “Gazneli Devleti Teşkilâtını” çalışmaya başladık. Tabî ki, devletin saray, divan (hükümet), ordu, maliye, adliye, muhabere, ilmiye vs. teşkilâtları olacağı göz önüne alınınca, topladığımız materyal, doktora çalışmasının boyutlarını aşacak kadar fazla oldu. Biz de, bu kurumlardan birini çalışmayı düşündük ve konumuzu, birinci sırada incelenmesi gereğine inandığımız “Saray Teşkilâtı” ile sınırlandırmayı uygun gördük. Bu hususta, İ. H. Uzunçarşılı'nın “*Medhal*”i [bu eserin tam ismi *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal* (TTK Yay., 4. baskı, Ankara 1988) olup, Prof. Yusuf Hikmet Bayur şu satırlarla onun önemine işaret eder: “Bu dizinin “Methal” başlığını taşıyan ilk cildi İslâm tarihini kavramak isteyen herkesçe okunulması zorunlu bir eserdir.... Hele Osmanlı tarihi ile ilgili eserlerin incelenmesinde bu eser, vazgeçilmez bir bütünleyicidir.” Bk. Hikmet Bayur, “Ordinaryüs Profesör İsmail Hakkı Uzunçarşılı”, *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, TTK Yay., Ankara 1976, s. 3.], M. A. Köymen'in “*Alparslan ve Zamanı*” ile R. Genç'in “*Karahanlı Devlet Teşkilâtı*”nı örnek almaya çalıştık. Çalışmamız boyunca, bize en fazla yol gösteren, bilhassa *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki maddeleri olmak üzere, Köprülü'nün çalışmaları oldu.”

Araştırmacının bu çalışması, “**ÖNSÖZ**” (s. 7-8) ve **KISALTMALAR** (s. 9)'dan sonra geniş bir “**GİRİŞ**” (s. 11-42)'le başlamaktadır. Burada, **A. KAYNAKLAR ve ARAŞTIRMALAR** ana başlığı altında, **A.1. Bio-Bibliyografik Kaynaklar ve Araştırmalar** (C. A. Storey, *Persian Literature, A Bio-Bibliographical Survey*, I-II, 2. baskı, London 1970-72; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, I-II, Cambridge 1956; Sir H. M. Eliot-J. Dowson, *The History of India, as Told by its Own Historians, The Muhammadan Period*, vol. II, London 1869; J. D. Pearson, *Index Islamicus 1906-1955*, Cambridge 1958 ve zeyilleri; V. V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990; B. Spuler, *Iran in Früh-Islamischer Zeit 633-1055*, Wiesbaden 1952; A. S. Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi, I. Cilt: Giriş*, 3. baskı, Ankara 1988; Z. V. Togan, *Tarihte Usul*, 4. baskı, İstanbul 1985; M. Nazım, *The Life and Times of Sultân Mahmûd of Ghazna*, Cambridge 1931; Y. A. Hashmi, *Political, Cultural and Administrative History under the Latter Ghaznavids*, Basılmamış Doktora Tezi, Hamburg Üniversitesi, 1956; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*, Edinburg 1963;

Y. H. Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 2. baskı, Ankara 1987; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara 1989); **A.2. Çağdaş Kaynaklar** ('Utbi, *Târîhu'l-Yemînî*, Farsçaya çev. Ebü's-Şeref Curfâdekânî, nşr. 'Alî Kavîm, Tahran 1334/1915; Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, nşr. 'Abdülhayy Habîbî, İnan 1347/1928; Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî* (veya *Mes'ûdî*), nşr. 'Alî Ekber Feyyâz, Meşhed 1350/1931); **A.3. Çağdaş Olmayan En Eski Kaynaklar** (Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-nâme* (veya *Siyerü'l-Mülûk*), haz. M. A. Köymen, Ankara 1982; İbn Bâbâ el-Kâşânî, *Kitâbü Re'si Mâli'n-Nedîm*, Turhan Vâlide-Yeni Cami, nr. 234; Keykâvûs, *Kâbûs-nâme* (veya *Nasihat-nâme*), nşr. R. Levy, London 1951; *Mücmelüt-Tevârîh*, nşr. Melikü's-Şu'arâ Behâr-Muhammed Ramazânî, Tahran 1318/1900; Nizâmî-i 'Arûzî, *Çehâr Makâle*, nşr. Muhammed Kazvîni-Muhammed Mu'în, Tahran 1334/1955); **A.4. Muahhar Kaynaklar** (en önemilileri: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XIII, nşr. C. J. Tornberg, Beyrut 1385/1965; Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, I-II, nşr. 'Abdülhayy Habîbî, 2. baskı, Kâbil 1963; Reşîdüddîn, Fazlullâh, *Câmi'u't-Tevârîh*, c. 2, cüz 4, nşr. Ahmed Ateş, Ankara 1957; Hamdullâh Müstevfî-i Kazvîni, *Târîh-i Güzîde*, nşr. 'Abdülhüseyn Nevâî, Tahran 1336-39/1917-20; Şebânkârî, *Mecma'u'l-Ensâb*, İstanbul Yeni Cami Ktp., nr. 909; İbn İsfendiyâr, *Târîh-i Taberistân*, I-II, nşr. 'Abbâs İkbâl-Muhammed Ramazânî, Tahran 1320/1902; Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, I-IV, nşr. Muhammed Debîr Siyâkî, 2. baskı, Tahran 1353/1934 vb.) hakkında özlü bilgi verilmiş ve bunların Gazneliler Tarihi açısından değeri üzerinde durulmuştur. Daha sonra, **B. GAZNELİ DEVLETİ ZAMANINDA İSLÂM DÜNYASI** (s. 23-27); **C. GAZNELİ DEVLETİ'NİN MENŞEİ ve KISA SİYASİ TARİHİ** (s. 27-42) başlıkları altında malûmat verilmeye çalışılmıştır.

Müteakiben, üç bölüm hâlinde tertip edilen çalışmanın **I. BÖLÜM** (s. 43-78)'ünde **GAZNELİ DEVLETİ'NİN YAPISI**; **1.1. Gazneli Devleti'nin Özellikleri** (s. 43), **1.2. Gazneliler ve Vassaller /Feodalite** (s. 56), **1.3. Gazneliler'in Sâ mânîler'e Tebaiyeti** (s. 67), **1.4. Abbasî Halifesi'yle Münasebetler** (s. 70) tali başlıkları altında izah edilmiştir.

II. BÖLÜM (s. 79-182)'de **GAZNELİ DEVLETİ'NDE HÜKÜMDAR ve HÜKÜMDARLIK** ana başlığı altında, konunun esasını teşkil eden, yani "Saray Teşkilâtı"nı oluşturan müesseseler, şu tali başlıklar altında ayrıntılı olarak incelenmiştir:

2.1. SULTAN ve SALTANAT TELAKKİSİ (s. 80): 2.1.1. Sultan (s. 80), 2.1.2. Cülûs (s. 85), 2.1.3. Veliahdlık / Seçim - Vasiyet (s. 92), 2.1.4. Cülûs Bahşîşi (s. 97); **2.2. SULTANIN VASIFLARI VE VAZİFELERİ** (s. 98): 2.2.1. Sultanda Aranan Vasıflar (s. 98), 2.2.2. Sultanın Vazifeleri (s. 106), 2.2.3. Sultanın Reâyâ Üzerindeki Hakkı (s. 109), 2.2.4. Reâyâ'nın Sultan Üzerindeki Hakkı (s. 111); **2.3. HÜKÜMDARLIK (HAKİMİYET) ALÂMETLERİ** (s. 111): 2.3.1. Ünvan ve Lâkaplar (s. 114), 2.3.2. Sikke (s. 129), 2.3.3. Hutbe - Haraç (s. 134), 2.3.4. Hil'at - Tıraz (s. 139), 2.3.5. Menşûr - Misâl (Fermân) - 'Ahd - Tevki' - Tuğrâ (s. 148), 2.3.6. Bayrak - Tuğ (s. 155), 2.3.7. Çetr (s. 160), 2.3.8. Başkent (s. 161), 2.3.9. Saray - Otağ (s. 165), 2.3.10. Taht - Taç (s. 168), 2.3.11. Nevbet /Nevbe (s. 170), 2.3.12. Yüzük (s. 173), 2.3.13. Ğâşiye (s.174), 2.3.14. Altın Kemer, Altın Toka (Gerdanlık), Altın Kabzalı Kılıç, Altın Eyerli At (s. 174); **2.4. FETİHNÂMELER** (s. 180).

III. BÖLÜM (s. 183-230)'de **GAZNELİ DEVLETİ'NDE SARAY GÖREVLİLERİ** ana başlığı altında şu konular detaylı olarak ele alınmıştır:

3.1. SARAY BÜYÜKLERİ (s. 184-205): 3.1.1. Hâcib-i Buzurg ve Hâcibler (s. 184), 3.1.2. Âğâçî (s. 190), 3.1.3. Perdedâr (s. 192), 3.1.4. Nâib - Vekîl (s. 193), 3.1.5. Nedîm (s. 197), 3.1.6. Emîr-i Hares (s. 199), 3.1.7. Silâhdâr (s. 201), 3.1.8. Cândâr (s. 202), 3.1.9. Emîr-i Âhûr (s. 203), 3.1.10. Kedhüdâ (s. 203); **3.2. SARAY KÜÇÜKLERİ** (s. 206-230): 3.2.1. Gulâm - Gulâmân-ı Sarây (s. 206), 3.2.2. Atabeg (s. 212), 3.2.3. Vekîl-i Der (s. 214), 3.2.4. Serheng (s. 215), 3.2.5. Resûldâr (s. 218), 3.2.6. Mertebedâr (s. 219), 3.2.7. Hazînedâr - Hâzin (s. 220), 3.2.8. Câmedâr (s. 222), 3.2.9. Ferrâş (s. 223), 3.2.10. Şarâbdâr (s. 224), 3.2.11. Çâşnîgîr (s. 224), 3.2.12. Emîr-i Şikâr (s. 225), 3.2.13. Yatâk (s. 226), 3.2.14. Saray Casusları (s. 226), 3.2.15. Nânâyân-ı Hâsse (s. 228), 3.2.16. Hâfız-ı Kütüb (s. 228), 3.2.17. Şairlik Dairesi (s. 229).

SONUÇ (s. 231-234) kısmında müellif, bu araştırmadan çıkan karakteristik noktaları sistematik bir şekilde özetlemiş ve ilim âlemine sunmuştur.

KAYNAKÇA (s. 235-244) bölümünde ise, tez boyunca istifade edilen, Doğu'da (özellikle İran'da), Batı'da ve ülkemizde neşredilmiş birçok Farsça ve Arapça kaynak metin, inceleme (kitap-makale) yer almıştır ki bunlar, bundan sonra, aynı konu üzerinde çalışacak olanlara büyük ölçüde rehberlik edecektir.

Bu kısmı, okuyucuların işini büyük ölçüde kolaylaştıracak mufassal bir **DİZİN** (s. 245-263) izlemiştir.

Bu eserde, az nispette de olsa, kimi imlâ ve bilgisayar hataları meydana gelmiştir. Bunların, müteakip baskıda giderileceğini ümit ediyoruz. Meselâ, ...Tebâiyyeti (s. 5, 67), ...Tebaiyyeti/Tebaiyeti; A. S. Levent (s. 13, 240), A. S. Levend; ...*Othert*... (s. 13 dipnot 6, s. 242), ...*Others*...; ...*Thirt*... (s. 13, dipnot 6, s. 242), ...*Third*...; bir takım (s. 15 vb.), birtakım; ...ed-Dehhâk ... (s. 16, 237), ...ed-Dahhâk...; *nasihat-Nâme* (s. 18), *Nasihat-Nâme*; Muhammed Ramazan (s. 18 dipnot 34, s. 241), Muhammed Ramazânî; ...*Şuca'a* (s. 19, 237), ...*Şecâ'a*; ...*Edbiyatı*... (s. 19 dipnot 39), ...*Edebiyatı*...; Kral Jhan (s. 19 dipnot 42, s. 238), Karl Jahn; ...Bombacı (s. 28 dipnot 94, s. 236), ...Bombacı; Kukuyîler (s. 153), Kâkuyîler; ...*Müsâmeretü'l-Ahyâr* (s. 235), ...*Müsâmeretü'l-Ahbâr* [Aksarâyî'nin Anadolu Selçukluları Tarihi ile ilgili bu Farsça eserinin adı, M. Nuri Gençosman çevirisinde (Ankara 1943), asıl başlığın altındaki kayıta *Müsâmeretü'l-Ahyâr* olarak verilmişse de, daha çok *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr* diye şöhret bulmuştur. Osman Turan tarafından ilmî neşri yapılan (TTK Yay., Ankara 1944) eser, son zamanlarda, ikinci kez, Mürsel Öztürk tarafından dilimize kazandırılmıştır (TTK Yay., Ankara 2000)]; ...el-Halû (s. 240), ...el-Hulv; Levis (s. 240), Lewis; ...*A'lâmu'n-Nübelâ* (s. 244), ...*A'lâmi'n-Nübelâ*; ...el-Arnâvût (s. 244), ...el-Arnâvût olacaktır.

Çalışmanın başlığının muhtevayı çok iyi yansıtmadığı düşünülebilir. Bu yüzden eserin alt başlığının *Devlet Yapısı/Hükümdarlık ve Saray Teşkilâtı* şeklinde olması daha uygundu. Aksi takdirde eserin hem devlet hem de saray teşkilâtını konu aldığı izlenimi uyanmaktadır.

Diğer yandan metin, birçok yerde iktibaslar yüzünden üslûp ve imlâ birliği de sağlayamamıştır. Bu ayrılık, birçok terim ve isme de yansıdığı için "Dizin"de aynı kelimenin farklı yazılışları yer almıştır. Meselâ, Gurîler, Gurlular; gulâmân, gulamlar gibi.

Sonuç olarak, Doç. Dr. M. Hanefî PALABIYIK'ın bu çalışmasının, Gazneli Devleti Saray Teşkilâtı alanında önemli bir başvuru kitabı görevini ifa edeceğine inanıyor; bundan sonra da diğer eserlerinin, bilhassa Gazneliler'le ilgili çalışmalarının yakın bir zaman dilimi içerisinde peyderpey yayınlanacağını ümit ediyoruz.