


YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

ISSN: 2148-922X

Dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup uluslararası  Research Databases veri indeksi ve İSAM İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından taranmaktadır.

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör | Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
mehmetmahfuz@gmail.com

Editör Yardımcısı | Assistant Editor
Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK,
Prof. Dr. Hakan OLGUN, Prof. Dr. Ümit HASSAN

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (İstanbul Müftüsü, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Alpaslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, MUŞ)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Bu Sayının Hakemleri
Prof. Dr. Murat SÜLÜN, Prof. Dr. Abıdyaşar KAÇAK, Prof. Dr. Ali DURUSOY,
Prof. Dr. Hakan OLGUN, Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Doç. Dr. Ramazan GÜREL,
Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN, Yrd. Doç. Dr. İsmail NARİN, Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ,
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALICI, Dr. İdris SÖYLEMEZ

Yönetim Yeri | Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Email: ilahiyatdergi@neu.edu.tr; mehmetmahfuz@gmail.com

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Aralık 2017

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. |The Near East University Journal of the Faculty of Theology is a bi-annual peer-reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

İÇİNDEKİLER

Editörden	5
Ali AYTEN The Relationship Between Helping Behaviors, Religiosity and Life Satisfaction. A case study on Turkish Muslims	7
Emrah DİNDİ Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç	27
Zafer DUYGU İlk İki Yüzyılın Pagan Kaynaklarında Nasıralı İsa	57
Recep UÇAR İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin 'İmam Hatipli' Vizyonu	83
Alnoor Dhanani/Çev. Mehmet BULĞEN Göklerdeki Kayalar?! Abdülcebbar ve İbn Sinâ Arasındaki Karşılaşma	129
Şir Muhammed DUALI Rusya Yahudilerinin Siyonizm Hareketine Katkıları	149
Ziya POLAT Selahâddin Eyyübî'nin Kudüs Haçlı Krallığı ile Yaptığı Şam Antlaşması (571/1175)	163
د. مالك عبد الكريم مزهر دراسة نقدية لبعض الروايات التاريخية التي أوردتها المستشرق ويليام مونغمري وات في كتابه مختصر تاريخ الإسلام	183
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ Mahfuzat: Müslümanların Gazi Coğrafyası: Patani	201
Recep DURAN Kitap Tahlili Koca Hüseyin ve Eseri Bedayi'u'l-Vekayi'	221
Yazım Kuralları	231

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar

İslam Tetkikleri Merkezi Dergimizin 2017 yılının son sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Her geçen gün daha iyi bir konuma gelen dergimiz geride kalan süre içerisinde indexler tarafından taranmaya başlandı. Allah izin verirse yakın zamanlarda çok daha iyi bir konumda olacaktır. Dergimizin bu sayısında bir gezi, biri kitap tanıtımı olmak üzere on yazımız bulunmaktadır. Bu yazılardan biri İngilizce bir diğeri ise Arapçadır geri kalan yazılarımızın dili ise Türkçedir. Yazıların ilki fakülte öğretim üyelerimizden Ali AYTEN bey'e aittir. Ali bey "*The relationship between helping behaviors, religiosity and life satisfaction. A case study on Turkish Muslims*" başlıklı bu yazısında son çeyrek yüzyılda, erdemlerin dindarlık ve mutluluk, iyi oluş, hayat memnuniyeti gibi pozitif sağlık göstergeleriyle ilişkisine dair yapılan pek çok araştırmadan birini sunmaktadır. İstanbul'da 230 kişilik bir çalışma grubu esas alınarak yapılan bu çalışma konuya ciddi bir hedef kazandıracaktır. Derginin ikinci makalesi Emrah DİNDİ'ye aittir. Emrah bey bu makalesinde Kur'an'ın indiği zemine yoğunlaşmakta, Cahiliye dönemi Araplarının ibadet hayatının bir bölümünü bize aktarmaktadır. Bu makale dolaylı olarak Kur'an'ın gerçekleştirdiği devrimi anlamamıza da katkı sağlamaktadır. Bir sonraki makale "*İlk İki Yüzyıl Pagan Kaynaklarına Göre Nasıralı İsa*" başlığı taşımakta olup Zafer DUYGU tarafından yazılmıştır. Zafer Duygu bu makalesinde muhalif kaynakların Hz. İsa'yı nasıl gördüklerini bize aktararak; tarafsız bir İsa profili görmemizi sağlamaktadır. Derginin bu sayısında yer alan Recep UÇAR'ın ankete dayalı makalesi; Mehmet BULĞEN'in tercüme yazısı, Şîr Muhammed DUALI'nın araştırma yazısı; Ziya POLAT'ın makalesi; Malik Abdulkerim MUZHİR'in Arapça makalesi; Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ'in gezi notları ve Recep DURAN'ın kitap tanıtım makalesi alanlarına katkı sağlayacak çalışmalardır.

Bu vesileyle dergimize makale göndererek katkıda bulunan araştırmacılarımızın her birine ve derginin düzenli çıkmasını sağlayan üniversite yönetimimize şükranlarımı sunuyorum, daha iyi bir sayıda buluşmak üzere esenlikler diliyorum.

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Editör

THE RELATIONSHIP BETWEEN HELPING BEHAVIORS, RELIGIOSITY AND LIFE SATISFACTION. A CASE STUDY ON TURKISH MUSLIMS*

Ali AYTEN¹

ABSTRACT

Last two decades, various studies have been carried out to examine virtues and their relations to religiosity and positive health appearances such as happiness, wellbeing and life satisfaction. The emerging of positive psychology has cultivated the spreading of studies on the relationship between variables mentioned above. This paper investigates the relationship between helping behaviors, religiosity and life satisfaction on the case of Turkish Muslim sample. A total 230 participants were recruited from different districts of Istanbul (Turkey) using non-random snowball sampling techniques in December 2016. Among the participants sampled, 47% (N=108) are men and 53% (N=122) women. Ages of participants range between 15 and 70 and mean age is 28.5 (SD=10.8). In the current study, "Brief Islamic Religiosity Scale" and "Empathic Inclination Measure", "Helping Behaviors Scale" and "Scale for Satisfaction with Life" are applied to the sample. According to regression findings, religiosity has a positive effect on 'helping behaviors' and 'life satisfaction'. Findings also indicated that empathy and religiosity are mediating factor on the relationship between helping and life satisfaction. Implications of these results and suggestions for future research are discussed.

Keywords: Helping behaviors, prosocial behavior, altruism, religiosity, empathy, life satisfaction

Özet

Yardım Etme Davranışları, Dindarlık ve Hayat Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Ampirik Bir Araştırma

Son çeyrek yüzyılda, erdemlerin dindarlık ve mutluluk, iyi oluş, hayat memnuniyeti gibi pozitif sağlık göstergeleriyle ilişkisine dair pek çok araştırma yapılmıştır. Pozitif psikoloji yaklaşımının ortaya çıkışı, söz konusu bu değişkenler arasındaki ilişkiyi ele alan araştırmaların sayısını artırmıştır. Bu makale, yardım etme davranışları, dindarlık ve hayat memnuniyetini ilişkisini, İstanbul'dan toplanan 230 kişilik bir çalışma grubundan elde edilen veriler çerçevesinde ele almaktadır. Çalışma grubu kartopu örnekleme yöntemiyle seçilmiş ve veriler Aralık 2016 yılında toplanmıştır. Katılımcıların %47'si erkek %53'ü kadınlardan oluş-

* The preliminary findings of this study has been presented as oral presentation in IAPR Congress hold in Hamar, Norway (21-24 August 2017).

1 PhD, Department of Psychology of Religion, The Faculty of Theology, Marmara University and Near East University. aliyten@marmara.edu.tr.

maktadır. Katılımcıların yaşları 15-70 arasında değişmektedir. Yaş ortalaması $M=28.5$ ($SD=10.8$)'dir. Araştırmada veri toplama aracı olarak, *Dindarlık Ölçeği*, *Empatik Eğilim Ölçeği*, *Hayat Memnuniyeti Ölçeği* ve *Yardım Etme Davranışları Ölçeği* kullanılmıştır. Regresyon analizine göre, dindarlığın hem yardım etme hem de hayat memnuniyeti üzerinde olumlu etkisi vardır. Yine bulgulara göre empati ve dindarlık, yardım etme ve hayat memnuniyeti ilişkisinde arabulucu faktörler olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yardım Etme Davranışları, Prososyal Davranış, Özgecilik, Dindarlık, Empati, Hayat Memnuniyeti.

INTRODUCTION

The helping behavior has been analyzed by philosophers and theologians for hundreds of years. If we look at the psychology literature on helping behavior, we come across three main historical periods. **Firstly**, helping others was examined as part of prosocial concern towards others, especially in social psychology. Helping behavior was studied by psychologists as one of the prosocial behaviors such as fairness, forgiveness, sharing, solidarity etc. In this period "The Kitty Case" was a turning point for studies on helping behaviors. After that case social scientist escalated the number of studies on helping behaviors. Mainly they focused on the question, "Why are people not helping others?"² **In the second period** helping was studied as a value. Many researchers examined it as a value that was part of benevolence by using Rokeach and Shewart's models on values.³ **In the third period** helping was examined as a virtue. Especially during the last two decades, various studies have been carried out to examine helping as a virtue and its relations to positive health appearances such as happiness, wellbeing and life satisfaction. The emerging of positive psychology has cultivated the spreading of studies on the relationship between variables mentioned above.⁴

- 2 L. Berkowitz & K. G. Lutterman, "The Traditional Socially Responsible Personality", *Public Opinion Quarterly*, 32, 1968, pp. 169-185; J. M. Darley & B. Latané, "Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility", *Journal of Personality and Social Psychology*, 8(4), 1968, pp. 377-383; J. M., Darley & C. D. Batson, "From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior", *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 1973, pp. 100-108.
- 3 M. Rokeach, *Understanding Human Values: Individual and Societal*, New York: The Free Press, 1979; S. H. Schwartz, *Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries*, *Advances in Experimental Social Psychology* (Ed. M. Zanna), c. 25, London: Academic Press, 1992.
- 4 N. Aghababaei, S. Mohammadtabar & M. Saffarinia, "Dirty Dozen vs. the H factor: Comparison of the Dark Triad and Honesty-Humility in prosociality, religiosity, and happiness", *Personality and Individual Differences*, 67, 2014, pp. 6-10; L. Becchetti, L. Corrado & P. Conzo, "Sociability, altruism and well-being", *Cambridge Journal of Economics*, 41, 2017, pp. 441-486.

Psychologists of religion have examined the subject of helping in the context of its relation to religiosity. Over the past two decades, considerable empirical research has been accrued concerning the relationship between helping and religiosity, religious involvement, religious commitment, religious orientation etc. Some of these studies focused on the question, "Are religious people more likely to help others?" Some researchers argued that religious people are more benevolent than non-religious counterparts. For example, Ellison⁵ argued that religious people are more helpful to others than non-religious people due to three reasons; firstly, prayers and worship provide religious people with good relations to the sacred. This might help them develop good relations with others; secondly, if religious people read about good examples (Good Samaritans, The Brotherhood of Ansar and Muhajir) from holy scriptures, they might perform such acts in their own life; thirdly some religious teachings of various religions teach how to achieve divine consent through gaining peoples' consent.⁶

In the earlier studies concerning the relationship between religiosity and helping behaviors, it was relatively easy to answer in the positive the question "Are religious people more likely to help others?" There were many studies showing that religious people reported that they themselves were benevolent people and also that they were perceived as benevolent people by others. These findings were mainly found by self-report studies or studies using only attitudes scales.⁷ However, during the last decades some other studies have found that there is no relationship between religiosity and helping others⁸ and some other studies show that there is negative correlation between helping and being religious.⁹ Still, several other studies showed that the relationship between religiosity and helping might change depending on the kind of religiosity or religious orientation. For example, some studies demonstrated that there is a positive correlation between helping and intrinsic religiosity and negative relationship with extrinsic religiosity.¹⁰ For example, Reitsma, Scheepers & Groten-

5 C. G. Ellison, "Are Religious People Nice People? Evidence from the National Survey of Black Americans", *Social Forces*, 71 (2), 1992, pp. 411-430.

6 A. Ayten, *Empati ve Din (Empathy and Religion)*, Istanbul: Iz Yayincilik, 2010, pp. 94-98.

7 Ayten, *Empati ve Din*, pp. 20-25.

8 C. D. Batson, P. Schoenrade & P. Virginia, "Brotherly Love or Self-Concern? Behavioural consequences of religion", In L. D. Brown (Ed.), *Advances in the Psychology of Religion*, (pp. 185-208), New York: Pergamon Press, 1985.

9 J. Decety, J. M. Cowell, K. Lee, R. Mahasneh, S. Malcolm-Smith, B. Selçuk & X. Zhou "The Negative Association between Religiousness and Children's Altruism across the World", *Current Biology*, 25, 2015, pp. 1-5.

10 R. W. Hood et al. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press, 1996; D. M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 2. Basim, New York: John Wiley & Sons, 1997.

huis¹¹, found that the consequence dimension of religiosity has positive role on helping others. All these finding were discussed in terms of the kind of religiosity and the quality of religious education, and the level of conveying religious values to virtues area and the kind of helping behaviors. For example, Saroglou¹² mentioned that religiosity might have a positive role on helping near targets (for e.g., relatives, neighbors) but not far-out targets (for e.g., strangers, non-believers, members of other religions). Some other psychologists discussed the notion that religiosity might draw cultural lines when religious people want to help others. For example, Ayten¹³ found in his study that 56% of the population mentioned that they are discriminative against non-believers when they are in the position to help them. Rózycka-Tran¹⁴ has found that “*‘love thy neighbor’ golden rule applies only to the religious in-group*”.

Aims and Questions of the Study

The major aim of my study was to illustrate helping behavior inclination of the Turkish-Muslims. Additionally, I aimed **(1)**, to discover the relationship between gender and dependent variables (religiosity, helping behavior, empathy, life satisfaction). **(2)**, to examine the correlations of helping, religiosity, empathy and life. **(4)**, to investigate mediating role of empathy and religiosity in the relationship between helping and life satisfaction.

Based upon these questions and the findings of other studies we constructed these following hypotheses (H₁₋₄):

H_{1a}: Females will score higher than male in helping.

H_{1b}: Females will score higher than male in religiosity.

H_{1c}: Females will score higher than male in empathy.

H_{1d}: Females will score higher than male in life satisfaction.

H_{1e}: Females will score higher than males in ‘helping friend’ and males will score higher than females in ‘helping in ambiguous situations’

H_{2a}: There is a positive relationship between religiosity and helping

11 J. Reitsma, J., P. Scheepers & M. Grotenhuis “Dimensions of Individual Religiosity and Charity: Cross-National Effect Differences in European Countries?”, *Review of Religious Research*, 47 (4), 2006, pp. 347-362.

12 V. Saroglou, “Religion’s Role in Prosocial Behavior: Myth and reality?”, *Psychology of Religion Newsletter*, 31 (2), 2006, pp. 1-8.

13 Ayten, *Empati ve Din*, p. 110.

14 J. Rózycka-Tran, “Lovethyneighbor? Theeffects of religious in/out-groupidentity on socialbehavior”, *Personality and Individual Differences*, 115, 2017, pp. 7-12.

H_{2b}: There is a positive relationship between religiosity and empathy

H_{2c}: There is a positive relationship between religiosity and life satisfaction

H_{3a}: The effect of religiosity will be higher than empathy and helping on life satisfaction.

H_{4a}: Religiosity and empathy will be the mediating factor in the relationship between helping and life satisfaction.

METHOD

Survey method and questionnaire technique were used in this research. "Brief Islamic Religiosity Measure" and "Empathic Inclination Measure", "Helping Behaviors Measure" and "Scale for Satisfaction with Life" were carried out on the subjects. The data were analyzed by SPSS statistical program. Analyses of factor, reliability, *t*-test, Pearson correlation and multiple regressions were used for data analysis.

Participants

The sample consists of 230 participants recruited from different districts of Istanbul (Turkey), through non-random snowball sampling techniques. Participants reported their gender as the following; 53% (*N*= 122) are females and 47% (*N*= 108) are males. The mean age of the study participants was 28.5 (*SD*=10.89) years and participants ranged in age from 17 to 70 years. 34.3% (*N*=79) of the sample are married, and 62.6% (*N*=144) are single, and 3 % (*N*=7) are other (engaged, separated or widowed etc.).

Measures

Background Information

Participants responded to several questions regarding the demographic information (gender, age, marital status etc.).

Helping Behaviors Measure

In the present study, *Helping Orientation Questionnaire*¹⁵ was used to assess the Turkish Muslim People's attitudes toward helping behaviors. The measurement was adopted to the Turkish language by Ayten¹⁶. It included seven different types of helping behaviors: (1) basic economic helping, (2) helping friends, (3) solidarity, (4) helping neighbors, (5) helping

15 D. Romer, C. L. Gruder & T. Lizzadro, T., "A Person Situation Approach to Altruistic Behaviour", *Journal of Personality and Social Psychology*, 51 (5), 1986, pp.1001-1012.

16 A. Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü [The Role of Religiosity and Empath on Prosocial Behaviours]*. Doctorate Thesis. Istanbul: Marmara University, 2009.

charity organizations, (6) helping in ambiguous situations and (7) basic help to strangers. Each item contains four options pointing out motivations/intentions of helping behaviors, and the scores of items change according to the content: Altruistic and unconditional helping (4 point e.g., *I help him/her without any expectation and recompense*), reciprocal/conditional helping (3 point, e.g., *I will help my neighbor if s/he is kind or I help someone hoping s/he will help me in the future*), avoiding helping (2 point. e.g., *I try to find an excuse not to help*) and the whole sale rejection of any helping behavior (1 point. e.g., *I refuse to help*). Kaiser-Mayer-Olkin parameter and Bartlett test showed the suitability of data for factor analysis [$KMO=.72$; $\chi^2=348.87$; $p=.000$]. The internal reliability of the measure was acceptable ($\alpha=0.55$).

Empathic Inclination Measure

Participant's empathic inclination was measured by *Interpersonal Reactivity Index*¹⁷. The measurement was adopted to Turkish by Ayten¹⁸. 9 items were constructed as a Likert-type scale format ranging from 4 (*always*) to 1 (*never*). After principal components factor analysis, it was decided that the measure was reduced to only one factor, and seemed acceptable to using in this study [$KMO=.86$; $\chi^2=1587.76$; $p=.000$]. Cronbach's coefficient alpha was also compatible ($\alpha=0.77$).

Brief Islamic Religiosity Measure

In this study respondents' religiosity was measured with *Brief Islamic Religiosity Measure*¹⁹. It includes 10 items and two dimensions ('*religious faith and consequence*' and '*religious ritual and knowledge*'). All items were measured on a five-point Likert scale ranging from 1 to 5. Kaiser-Mayer-Olkin parameter and Bartlett test showed the suitability of data for factor analysis. [$KMO= .83$, $\chi^2=2325.27$; $p=.000$]. Cronbach's alphas in that study were compatible: .743 and .742 for two sub-dimensions, respectively.

*Life Satisfaction: The Satisfaction with Life Scale*²⁰ was used to measure the level of life satisfaction for participants. Scale was adopted to Turkish by Ayten²¹. He found that Kaiser-Mayer-Olkin parameter and

17 M. Davis, *Interpersonal Reactivity Index, Empathy: A Social Psychological Approach*, Boulder: Westview Press, 1996.

18 Ayten, a.g.tez., p. 98.

19 Ayten, a.g.tez., p. 100.

20 E. Diener, R. A. Emmons, R. J. Larsen & S. Griffin, "The Satisfaction with Life Scale", *Journal of Personality Assessment*, 49, 1985, pp. 71-75.

21 A. Ayten, *Tanrıya Sığınmak (To Take shelter in God)*, Istanbul: İz Yayıncılık, 2012, pp. 32-33.

Bartlett test were enough to show suitability of data for factor analysis [$KMO = .81$; $\chi^2 = 323,367$; $p = 0.000$]. Cronbach's alphas in that study was acceptable ($\alpha = 0.810$).

Procedure

The data of the present study were collected between December 2016 from the Sunni Muslims from different districts of Istanbul in Turkey. Questionnaires containing *Brief Islamic Religiosity Measure*, *Empathic Inclination Measure*, *Helping Behaviors Measure*, and *The Satisfaction with Life Scale* were distributed to participants in schools (students, teachers and academics etc.) The study was carried out with the help of approximately 5 pollsters. Pollsters informed the participants about the objectives of the study and what their participation would entail. They also answered participants' questions regarding the study and the questionnaire if needed. Completion of the questionnaire took approximately 15 minutes based on voluntary participation. Participants did not hesitate or object to answering the questionnaire.

RESULTS

Relationship between gender, religiosity, helping, empathy and life satisfaction

An Independent Sample *t*-test was conducted in order to test hypotheses H_{1a-d} and examine group differences between females and males with regards to the level of helping, religiosity, empathy and life satisfaction. Table 1 presents the ranges, means, and the standard deviations of the main variables of the present study.

Table 1. Range, mean, and standard deviations for the main variables of the study

	Females (N=159)			Males (N=183)		
	Range	M	SD	Range	M	SD
1. Age	17-70	29.05	11.50	17-63	28.00	10.15
2. Helping	1-4	3.61*	0.294	1-4	3.51*	0.451
3. Religiosity	1-5	4.10	0.561	1-5	4.03	0.609
4. Empathy	1-5	4.14**	0.463	1-5	3.84**	0.650
5. Life satisfaction	1-7	4.53*	1.41	1-7	4.15*	1.25

* $p < .01$; ** $p < .001$

Table 1 shows that females ($M = 3.61$) scored higher in helping behaviors as opposed to the males ($M = 3.50$). And the difference between the

two groups for helping reached the level of statistical significance ($t_{(230)}=-2.102$; $p=0.037$). This result indicated that there were gender differences in helping behavior, moreover, it supported the H_{1a} research hypothesis that *females will score higher than male in helping*.

As can be seen in Table 1, females ($M=4.10$) scored higher in religiosity than males ($M=4.03$) did. However, the difference between the two groups for religiosity did not reach the level of statistical significance ($p>.05$). This finding did not support H_{1b} research hypothesis that *females will score higher than males in religiosity*.

Table 1 displays that females ($M=4.14$) scored higher in empathy than males ($M=3.84$) did. The difference the two groups for empathy reached the level of statistical significance ($t_{(230)}=-3.899$; $p=0.000$). The findings supported H_{1c} research hypothesis that *females will score higher than males in empathy*.

According to the scores of life satisfaction, there was difference between males ($M=4.15$) and females ($M=4.53$). The difference between the two groups for life satisfaction reached the level of statistical significance ($t_{(230)}=-2.144$; $p=0.033$). Thus, the hypothesis that *females will score higher than males in life satisfaction* was supported by the findings.

Gender and the type of helping behaviors

In the present study *Helping Orientation Questionnaire* included seven different types of helping behaviors. To answer that question 'who will have higher score in the seven kinds of helping behavior: Females or Males?' an Independent Sample t -test was used in current study. Figure 1 shows the means of the types of helping behaviors for males and females.

Figure 1. Means of the types of helping behaviors for males and females.

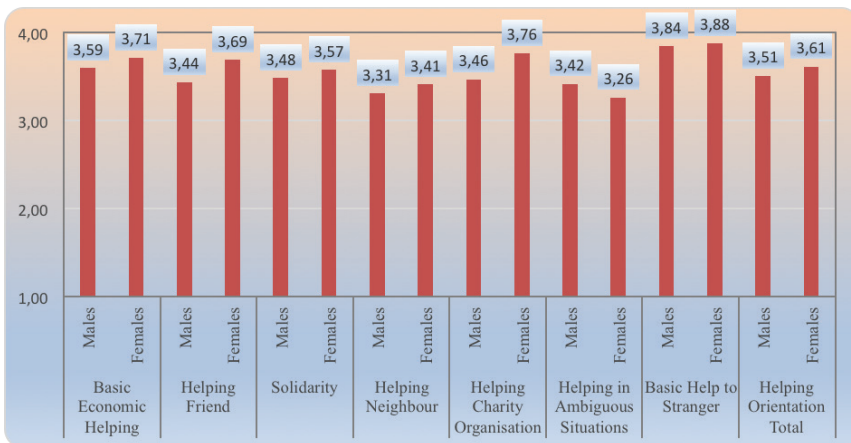


Figure 1 shows that females scored higher in six types of helping behavior (basic economic helping [$M_{\text{females}} = 3.71$; $SD_{\text{females}} = .648$; $M_{\text{males}} = 3.59$; $SD_{\text{males}} = .785$], helping friend [$M_{\text{females}} = 3.69$; $SD_{\text{females}} = .669$; $M_{\text{males}} = 3.44$; $SD_{\text{males}} = .969$], solidarity [$M_{\text{females}} = 3.57$; $SD_{\text{females}} = .714$; $M_{\text{males}} = 3.48$; $SD_{\text{males}} = .767$], helping neighbor [$M_{\text{females}} = 3.41$; $SD_{\text{females}} = .556$; $M_{\text{males}} = 3.31$; $SD_{\text{males}} = .676$], helping charity organization [$M_{\text{females}} = 3.76$; $SD_{\text{females}} = .727$; $M_{\text{males}} = 3.46$; $SD_{\text{males}} = 1.04$] and basic help to stranger [$M_{\text{females}} = 3.88$; $SD_{\text{females}} = .376$; $M_{\text{males}} = 3.84$; $SD_{\text{males}} = .413$]) than males did. Males scored higher in only one type of helping behavior (helping in ambiguous situations [$M_{\text{females}} = 3.26$; $SD_{\text{females}} = .968$; $M_{\text{males}} = 3.42$; $SD_{\text{males}} = .977$]) than females did. The difference the two groups for helping behaviors reached the level of statistical significance in 'helping friend' ($t_{(230)} = -2.278$; $p = 0.024$) and 'helping charity organization' ($t_{(230)} = -2.490$; $p = 0.014$). These findings supported H_{1c} that *females will score higher than males in 'helping friend' and males will score higher than females in 'helping in ambiguous situations'*

The Effect of Religiosity on Helping, Empathy and Life Satisfaction

A series of simple linear regression analyses (enter method) were used to assess whether religiosity has an effect on helping, empathy, and life satisfaction (see Table 2.). Thus, religiosity is used as an independent variable-IV; helping behaviors, empathy and life satisfaction used as dependent variables-DV. It should be noted that the DVs are the predicted variables and the IV is the variable entered into the equation as the predictor.

Table 2. Regression analyses for religiosity on helping, empathy and life satisfaction

IV: Religiosity			
DV: Helping Behavior	$\Delta R^2 = .199$	$F = 57.154$	$p = .000$
	$\beta = .450$	$t = 7.560$	$p = .000$
DV: Empathy	$\Delta R^2 = .171$	$F = 47.624$	$p = .000$
	$\beta = .418$	$t = 6.901$	$p = .000$
DV: Life Satisfaction	$\Delta R^2 = .097$	$F = 25.174$	$p = .000$
	$\beta = .318$	$t = 5.017$	$p = .000$

According to regression analyses, religiosity was a significant predictor on the helping behavior, empathy, and life satisfaction. As can be seen in Table-2, religiosity accounted for 19% of the variance in the helping behaviors, 17% of the variance in the empathy, and 9% of the variance in the life satisfaction. As regards Beta coefficients, positive correlations were found between religiosity and helping ($\beta = .450$; $t = 7.560$; $p = .000$), religiosity and

empathy ($\beta=.418$; $t=6.901$; $p=.000$), and religiosity and life satisfaction ($\beta=.318$; $t=5.017$; $p=.000$). The results indicate that “helping behavior”, “empathy” and “life satisfaction” increase as “religiosity” increases. The findings support the H_{2abc} research hypotheses that *there are positive relationships between religiosity, helping, empathy and life satisfaction*.

The Effects of religiosity, empathy and helping on life satisfaction

Multiple regression analysis (stepwise method) is performed to assess the effects of religiosity, empathy and helping on life satisfaction. In Step 1, the factor ‘religiosity’ is entered alone. In step 2, the two predictors of religiosity and empathy are entered simultaneously. The dependent variable is life satisfaction. Helping is the excluded variable. The multiple regression analysis is presented in Table 3.

Table 3. Stepwise regression of scales for life satisfaction as dependent variable

	Step 1 β (p) β (p)	Step 2
Religiosity	.318(.000)	.240 (.000)
Religiosity & Empathy		.188 (.000)
ΔR^2	.097	.123

Table 3 shows us that religiosity and empathy were significant predictors on the life satisfaction. In step 1, ‘religiosity’ alone accounts for 9% of the variance in life satisfaction ($\Delta R^2=.097$; $F=25.174$; $p=.000$). However, in the Step 2, ‘religiosity’ and ‘empathy’ together account for 12% of the variance in life satisfaction ($\Delta R^2=.123$; $F=16.713$; $p=.000$). As regards Beta coefficients, positive correlation was found between religiosity and life satisfaction and empathy and life satisfaction. (see Step 2: $\beta=.240$; $t=3.501$; $p=.000$ for ‘religiosity’; $\beta=.188$; $t=2.742$; $p=.000$ for ‘empathy’). The results indicate that “life satisfaction” increases as “religiosity” and “empathy” increase. The findings support the H_{3a} : *that the effect of religiosity will be higher than empathy and helping on life satisfaction*.

Depending of these finding, hierarchical regression analysis was done to show mediating roles of religiosity and empathy in the relationship between helping and life satisfaction. Baron & Kenny’s²² model was used to show the mediating roles of empathy and religiosity on the relationship between helping and life satisfaction. According to Beta coefficients, posi-

22 R. M. Baron & A. D. Kenny, “The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 51(6),1986, pp. 1173-1182.

tive correlation was found between helping and life satisfaction in Step 1 ($\beta=.261$; $t=4.053$; $p=.000$). In step 2, after entering empathy and religiosity as independent variables to the model. Helping was not a significant predictor on life satisfaction (Step 2; $\beta=.096$; $t=1.307$; $p=.192$ for 'helping'; $\beta=.157$; $t=2.174$; $p=.031$ for 'empathy'; $\beta=.209$; $t=2.893$; $p=.004$ for 'religiosity'). The findings showed that religiosity and empathy were mediating factors in the relationship between helping and life satisfaction (see Table 4). This finding also supported H_{4a} that *religiosity and empathy will be the mediating factor in the relationship between helping and life satisfaction*.

Table 4. Hierarchical regression of scales for life satisfaction as dependent variable

	Step 1 β (p) β (p)	Step 2
Helping	.261(.000)	.096 (.192)
Helping & Empathy & Religiosity		.157 (.031)
		.209 (.004)
ΔR^2	.064	.125

DISCUSSION AND CONCLUSION

Since the end of 1960s many social scientists have focussed on examining prosocial behaviour, especially helping behaviour. At the beginning, they examined the roles of bystander effect, altruism, race, ability, situational and dispositional variables, gender, social status, the situations of help seekers, personality, empathy etc.²³ After 1970 some researchers have studied the role of religion/ religiosity on prosocial behaviours.²⁴ Especially after the 1990s the number of studies on relationship between religiosity and helping has increased and scholar have asked the question "Are religious people nice/r people?" in their studies.²⁵ During the last

23 A. M. McGuire, "Helping Behaviors in the Natural Environment: Dimensions and Correlates of Helping", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20, 1995, pp. 45-56; F. Iqbal, "Prosocial Behavior in Different Situations among Men and Women", *Journal of Humanities and Social Science*, 8 (6), 2013, pp. 31-40.

24 C. D. Batson, "Religion as Prosocial: Agent or Double Agent?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15 (1), 1976, pp. 19-45.

25 V. Saroglou et al. "Prosocial Behavior and Religion: New Evidence Based on Projective Measures and Peer Ratings", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44 (3), 2005, pp. 39-50; A. Ayten, A., "Are Religious people benevolent people? A Study on the case of Turkish Muslims", *Journal of Intercultural and Religious Studies*, (4), 2013, pp. 63-76; O. A. Afolabi, "Psychosocial Predictors of Prosocial Behaviour among A Sample of Nigerian Undergraduates", *European Scientific Journal*, 10(2), 2014, pp. 241-266; D. Arli & H. Lasmono, "Are religious people more caring? Exploring the impact of religiosity on charitable organizations in a developing country", *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing*, 20, 2015, pp. 38-51.

two decades, especially after the emerging of positive psychology, various studies have been carried out to examine prosocial behaviors and their relations to health indicators such as happiness, wellbeing and life satisfaction, depression, anxiety etc.²⁶ However, the studies have mostly been carried out on the Judeo-Christian samples. The aim of this current paper was to contribute and fill the gap that exists in the literature regarding the religiosity, helping and life satisfaction in relation to traditions outside the Judeo-Christian culture. Furthermore, the study aimed to investigate the relationship between gender and main study variables (helping, empathy, religiosity, and life satisfaction). In this way, the present study intends to offer new data to the existing research and aims to contribute to the cross-cultural debates in terms of religiosity and pro-social behavior links.

With regards to the first research hypothesis (H1_{a-d}), the findings indicate that there is a positive but not statistically significant relationship between gender and religiosity. This finding is not consistent with the data from other studies that were conducted using different samples which show that females are shown to score higher than males in religiosity.²⁷

As for the role of gender in helping and empathy the findings of study indicated that there is a statistically significant positive correlation between gender and helping, and gender and empathy. It means that females scored higher than their male counterparts in empathy and helping. If we look at research focusing on the role of gender on helping, altruism and empathy we observe that several questions were answered by scholars, such as: Are females or males more likely to help others? Are females or males more likely to seek help from others? Are females or males more likely to be helped by others? In the current study the first question was examined. Some other studies examining the later questions have found that males are more likely to help females and some other studies indicated that both males and females are more enthusiastic to help females.²⁸ Our study findings were consistent with the data from other studies indicating that females scored higher in helping and empathy than males

26 N. Krause & D. Hayward, "Religious involvement, helping others, and psychological well-being", *Mental Health, Religion & Culture*, 17(6), 2014, pp. 629-640.

27 J. Hintikka, T. Koskela, O. Kontula, K. Koskela, H. Koivumaa-Honkanen & H. Viinamaki, "Religious Attendance and Life Satisfaction in the Finnish General Population", *Journal of Psychology and Theology*, 29(2), 2001, pp.158-164; Ayten, *Empati ve Din*, p. 138.

28 S Salminen & T. Glad, "The Role of Gender in Helping Behavior", *The Journal of Social Psychology*, 132 (1),2001, pp. 131-133.

did. For example, Morris²⁹, Khan, Watson, & Habib³⁰, and Ayten³¹ have found that females scored higher than males in empathy. Many studies indicated that females are more likely to help other than males. Especially in helping friends, relatives and neighbors, many studies indicated that females are more likely to help than males. For instance, Eagly & Crowley analyzing 172 studies focusing on the role of gender in helping found that females are more willing to help their friends and relatives than males.³² Einolf³³ has found that females are more successful in helping behavior including personal volunteerism than males but males are more successful in the economic helping towards charity organizations than females. But some scholars argued that even though females have more empathy and more helping inclination to others, because of their less self-esteem and physical power they might be reluctant to help others in some situations.³⁴ For example, Ayten (2010) found that females scored higher in 'helping friend' than males did but males scored higher in 'helping in ambiguous situations' than females. Iqbal (2013) found that females were more likely to help indirectly especially in ambiguous situations and situations which they feel themselves weak physically. In the present study we also focused on the role of gender for types of helping behaviours. Study findings indicated that females scored higher in 'helping friend' than males. However, males scored higher in 'helping in ambiguous situations' than females. These findings demonstrate that the classical idea "men help and women receive the help"³⁵ was not supported. It might be explained that individuals are successful in helping behaviours which are convenient to their gender roles.

Findings also indicate that there was significant difference between females and males in life satisfaction. In consistent with various studies³⁶ current study showed that females more willing to express themselves satisfied with life situations than males do.

29 B. Morris, *Empathic Adolescents: Associations with Religiosity and Spirituality*, Master Thesis, Virginia: Virginia University, 2005.

30 Z. H. Khan, P. J. Watson & F. Habib, "Muslim Attitudes toward Religion, Religious Orientation and Empathy among Pakistanis", *Mental Health, Religion & Culture*, 8 (1), 2005, pp. 49-61.

31 Ayten, *Empati ve Din*, p. 137.

32 Sec. S. L. Franzoi, *Social Psychology*, Boston: McGraw Hill, 2000.

33 C. Einolf, *The Roots of Altruism: A Gender and Life Course Perspective*, Doctorate Thesis, Virginia: University of Virginia, 2006.

34 S. Kanekar & S. M. Merchant, "Helping Norms in Relation to Religious Affiliation", *The Journal of Social Psychology*, 141(5), 2001, pp. 617-626.

35 M. Crawford, M. & R. Unger, *Women and Gender: A Feminist Psychology*. 3. Edition. Boston: The McGraw-Hill Companies, 2000.

36 T. Tiefenbach, & F. Kohlbacher, *Happiness and Life Satisfaction in Japan by Gender and Age*, Tokyo: German Institute for Japanese Studies, 2013.

Many religious scholars and philosophers argued that empathy and helping others are the hallmark of successful religious life. Especially, ethical teachings of religions focus on prosocial values (helping, fairness, forgiveness, justice etc.) and promote different form of philanthropic and other-helping behaviors. In psychology of religion and sociology of religion fields, various studies were performed to test the relationship between religiosity and helping behaviors and religiosity and empathy. Various studies found that religious people are nicer, and they feel more empathy towards others and their helping inclination is higher than nonreligious counterparts.³⁷ The current study findings indicated that religiosity has positive and overwhelming influence on empathy (see Table 2). On the other hand, some studies mentioned that empathy also might increase the level of religiosity by promoting the fulfilling of religious principles.³⁸ For instance, when people see an indigent person in the street and feel empathy towards him/her they might help him/her. In this regard, the helping which is the result of empathy is a fulfilling of religious principle as well. In other words, it might be said that empathy and religiosity promote each other.

The current study findings demonstrated that religiosity has positive and overwhelming effect on helping (See-Table 2). This stance was consistent with many previous studies.³⁹ This could be explained by the influence of responsible consciousness invoked by religion, and also by the influence of collectivist culture that is supported by religious teachings. Even though various studies showed that religiosity has positive effect on helping behaviors there are some studies showing that there is no relationship or negative relationship between the two variables (religiosity and helping).⁴⁰ Some other studies showed that the relationship between religiosity and helping might change depending on the kind or dimension of religiosity/religious orientation.⁴¹ All these finding were discussed

37 K. S. Gillet, Parental and Religious Influences on Adolescent Empathy and Antisocial Behavior among Latino and Euro-American Youth: An Investigation of Mediating and Moderating Effects, *Doctorate Thesis*, Texas: Texas Tect University, 2006.

38 M. L. Hoffman, "Empathy, Social Cognition and Moral Action", In W Kurtines & J. Gerwitz (Eds.), *Moral Behaviour and Development: Advances in Theory Research and Applications*, New York: John Wiley and Sons, 1984.

39 P. Van Cappellen, V. Saroglou & M. Toth-Gauthier, "Religiosity and Prosocial Behavior Among Churchgoers: Exploring Underlying Mechanisms", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 26, 2016, pp. 19-30; J. W. K. Yeung, "Religious Involvement and Participation in Volunteering: Types, Domains and Aggregate", *Voluntas*, 28, 2017, pp. 110-138.

40 C. D. Batson, P. Schoenrade & P. Virginia, "Brotherly Love or Self-Concern? Behavioural consequences of religion", In L. D. Brown (Ed.), *Advances in the Psychology of Religion*, (pp. 185-208), New York: Pergamon Press, 1985.

41 J. Reitsma, P. Scheepers, & M. Grotenhuis, "Dimensions of Individual Religiosity and Charity: Cross-National Effect Differences in European Countries?", *Review of Religious Research*, 47 (4), 2006, pp. 347-362.

in terms of the kind of religiosity and the quality of religious education, and the level of conveying religious values to virtues area, and the kind of helping behaviors. In summary, depending on the literature, it might be easy to say that religiosity still has positive and overwhelming effect on helping behaviors (especially helping friends, neighbors, relatives and helping individuals who have same religious/cultural background).⁴² However, although many findings refer the link between helping and religiosity we need more research and evidence to clarify that relationship, especially with Muslim samples.

This study also examined the effects of religiosity, empathy and helping on life satisfaction. Consistent with various studies, this study also shows that religiosity has positive effect on life satisfaction (see Table 2 and 3). Many previous studies showed that religiosity has positive contribution to people's levels of happiness, well-being and life satisfaction.⁴³ For example, Koenig ve Larson, did meta-analysis for the studies on the relationship between health and religiosity and they found that 80% of the studies focusing on religiosity and life satisfaction relation indicate that religiosity has positive effect on life satisfaction.⁴⁴

Okulicz-Kozaryn⁴⁵ argued that the role of religiosity on life satisfaction changes from country to country. For him religiosity has more positive effect on life satisfaction and happiness in religious societies in comparison to secular societies. If we look at the data collected from Muslim countries such as Arab countries, Pakistan and Turkey⁴⁶, which are considerable more religious than many European countries,⁴⁷ we would see that there is

42 See also V. Saroglou, "Religion's Role in Prosocial Behavior: Myth and reality?", *Psychology of Religion Newsletter*, 31 (2), 2006, pp. 1-8.

43 K. L. Fiori, E. E. Browni, K. S. Cortina & T. C. Antonucci, "Locus of control as a mediator of the relationship between Religiosity and life satisfaction: Age, race, and gender differences", *Mental Health, Religion & Culture*, 9(3), 2006, pp. 239-263; A. Ayten & H. Ferhan, "Forgiveness, Religiousness, and Life Satisfaction: An Empirical Study on Turkish and Jordanian University Students", *Spiritual Psychology and Counseling*, 1(1), 2016, pp. 75-84.

44 See. C. Hackney & G. Sanders, "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42 (1), 2003, pp. 43-55.

45 A Okulicz-Kozaryn, "Religiosity and life satisfaction across nations", *Mental Health, Religion & Culture*, 13(2), 2012, pp. 155-169.

46 A. M. Abdel-Khalek, "Happiness, health, and religiosity: significant associations among Lebanese adolescents", *Mental Health, Religion & Culture*, 17(1), 2014, pp. 30-38; A. Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma [Religion and Health: A Study on the relationship between individual religiosity, health behavior and life satisfaction]", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(3), 2014, pp. 7-31.

47 For instance, the percentage of believing in God in Turkey is 98 % while 25 % in England, 20 % in France, 15 % in Denmark and the level of accepting him/herself as religious is 88% in Turkey while 40 % in England, 25 % in Denmark, 28 % in France, See. Ali Çarkoğlu ve Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*,

a positive correlation between life satisfaction and religiosity. This might be explained from recognizing that the positive social support of religion to human life and human relations are more effective in these countries than other secular countries. Moreover, in religious societies people are more likely to attribute their good emotions (happiness, well-being, life satisfaction etc.) to religion than people in secular societies.

The findings of the present study indicated that religiosity and empathy were positively related to life satisfaction, and the findings also demonstrated that empathy and religiosity were mediating factors on the relationship between helping and life satisfaction (see Table 4). That is, the roles of empathy and religiosity were more effective than helping on life satisfaction.

Research Limitations and Directions for Future Research

There are a number of limitations to the current study. **(a)** Due to the present study focusing on participants' own perceptions of their values, attitudes and their behaviors being assessed as such, the researcher believes that if experimental studies were used there would be possibly different conclusions. Therefore, studies showing that there is a positive correlation between tentative religiosity and tentative helping behavior, especially in Muslim samples, is needed. **(b)** The scope of this study only focuses on teachers in secondary schools and students. It is very important to clarify the relationship between religiosity and helping in other ages and occupations. **(c)** In this study, some personal factors such as empathic inclination, and religiosity were examined. Furthermore, socio-cultural elements which might be effective on the process of helping should be studied. **(d)** In-group and out-group helping were not examined in this study. It might be beneficial to study the relationship between religiosity and in-group/out-group helping in terms of understanding the influence of religiosity on universal compassion. **(e)** Lastly, the donation of blood and organ as a helping behavior, which is still a problematic area, should be studied in relation to Muslim religiosity. Finally, to truly explain the relationship between religiosity and helping behavior amongst Muslims it is vital to have more qualitative studies, which will give in-depth findings to explain these links.

İstanbul: Sabancı Üniversitesi Araştırma Raporu, 2009, pp. 8, 20; According to Global Religiosity Index the percentage of those people accepting themselves as religious is 84 % in Pakistan, 88 % in Iraq, 37 % in France and 29 % in Switzerland. See. WIN-Gallup International, Global Index of Religiosity and Atheism-2012, s. 15; In Saudi Arabia the percentage of people who has seen themselves religious was 99 % see. www.asbar.com//ar/studies-research/public-studies/71.article.htm (12.02.2014).

REFERENCES

- Abdel-Khalek, A. M., "Happiness, health, and religiosity: significant associations among Lebanese adolescents", *Mental Health, Religion & Culture*, 17(1), 2014, pp. 30-38.
- Afolabi, O. A., "Psychosocial Predictors of Prosocial Behaviour among A Sample of Nigerian Undergraduates", *European Scientific Journal*, 10 (2), 2014, pp. 241-266.
- Aghababaei, N., Mohammadtabar, S. & Saffarinia, M. "Dirty Dozen vs. the H factor: Comparison of the Dark Triad and Honesty-Humility in prosociality, religiosity, and happiness", *Personality and Individual Differences*, 67, 2014, pp. 6-10.
- Arli, D. & Lasmono, H., "Are religious people more caring? Exploring the impact of religiosity on charitable organizations in a developing country", *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing*, 20, 2015, pp. 38-51.
- Ayten, A. & Ferhan, H., "Forgiveness, Religiousness, and Life Satisfaction: An Empirical Study on Turkish and Jordanian University Students", *Spiritual Psychology and Counseling*, 1 (1), 2016, pp. 75-84.
- Ayten, A., *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, Doctorate Thesis, Istanbul: Marmara University, 2009.
- Ayten, A., Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma [Religion and Health: A Study on the relationship between individual religiosity, health behavior and life satisfaction]. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13 (3), 2014, pp. 7-31.
- Ayten, A., *Empati ve Din (Empathy and Religion)*, Istanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Ayten, A., *Tanrıya Sığınmak (To Take shelter in God)*, Istanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, A., "Are Religious people benevolent people? A Study on the case of Turkish Muslims", *Journal of Intercultural and Religious Studies*, (4), 2013, pp. 63-76.
- Baron, R. M. & Kenny, A. D., "The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations", *Journal of Personality and Social Psychology*, 51 (6), 1986, pp. 1173-1182.
- Batson, C. D., "Religion as Prosocial: Agent or Double Agent?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15 (1), 1976, pp. 19-45.
- Batson, C. D., Schoenrade, P., & Virginia, P., "Brotherly Love or Self-Concern? Behavioural consequences of religion". In L. D. Brown (Ed.), *Advances in the Psychology of Religion*, (pp. 185-208), New York: Pergamon Press, 1985.
- Becchetti, L., Corrado, L. & Conzo, P., "Sociability, altruism and well-being", *Cambridge Journal of Economics*, 41, 2017, pp. 441-486.
- Berkowitz, L. & Lutterman, K. G., "The Traditional Socially Responsible Personality", *Public Opinion Quarterly*, 32, 1968, pp. 169-185.
- Crawford, M. & Unger, R., *Women and Gender: A Feminist Psychology*, 3. Edition. Boston: The McGraw-Hill Companies, 2000.
- Darley, J. M., & Batson, C. D., "From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior", *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 1973, pp. 100-108.

- Darley, J. M. & Latané, B., "Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility", *Journal of Personality and Social Psychology*, 8(4), 1968, pp. 377-383.
- Davis, M., "Interpersonal Reactivity Index". *Empathy: A Social Psychological Approach*. Boulder: Westview Press, 1996.
- Decety, J., Cowell, J. M., Lee, K., Mahasneh, R., Malcolm-Smith, S., Selçuk, B. & Zhou, X. "The Negative Association between Religiousness and Children's Altruism across the World", *Current Biology*, 25, 2015, pp. 1-5.
- Diener, E., Emmons, R. A., Larsen, R. J. & Griffin, S. "The Satisfaction with Life Scale", *Journal of Personality Assessment*, 49, 1985, pp. 71-75.
- Einolf, C., *The Roots of Altruism: A Gender and Life Course Perspective*, *Doctorate Thesis*, Virginia: University of Virginia, 2006.
- Ellison, C. G., "Are Religious People Nice People? Evidence from the National Survey of Black Americans", *Social Forces*, 71(2), 1992, pp. 411-430.
- Fiori, K. L., Browni, E E., Cortina, K. S. &Antonucci, T. C., "Locus of control as a mediator of therelationshipbetweenreligiosityand life satisfaction: Age, race, andgenderdifferences", *Mental Health, Religion&Culture*,9(3), 2006, pp. 239-263.
- Franzoi, Stephen L., *Social Psychology*, Boston: McGraw Hill, 2000.
- Gillet, K. S., Parental and Religious Influences on Adolescent Empathy and Anti-social Behavior among Latino and Euro-American Youth: An Investigation of Mediating and Moderating Effects, *Doctorate Thesis*. Texas: Texas Tech University, 2006.
- Hackney, C. &Sanders, G. "Religiosity andMentalHealth: A Meta-Analysis of RecentStudies", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(1), 2003, pp. 43-55.
- Hintikka, J.,Koskela, T., Kontula, O., Koskela, K., Koivumaa-Honkanen, H., &Viinamaki, H., "Religious Attendance and Life Satisfaction in theFinnish General Population", *Journal of Psychology and Theology*, 29 (2), 2001, pp.158-164.
- Hoffman, M. L., "Empathy, Social Cognition and Moral Action", In W Kurtines & J. Gerwitz (Eds.), *Moral Behavior and Development: Advances in Theory Research and Applications*, New York: John Wiley and Sons, 1984.
- Hood, R. W. et al. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, New York: The Guilford Press, 1996.
- Iqbal, F., "Prosocial Behavior in Different Situations among Men and Women", *Journal of Humanities and Social Science*, 8 (6), 2013, pp. 31-40.
- Kanekar, S. & Merchant, S. M., "Helping Norms in Relation to Religious Affiliation", *The Journal of Social Psychology*, 141 (5), 2001, pp. 617-626.
- Khan, Z. H., Watson, P. J., & Habib, F., "Muslim Attitudes toward Religion, Religious Orientation and Empathy among Pakistanis", *Mental Health, Religion&Culture*, 8 (1), 2005, pp. 49-61.
- Krause, N. & Hayward, D., "Religiousinvolvement, helpingothers, andpsychologicalwell-being", *Mental Health, Religion&Culture*, 17 (6), 2014, pp. 629-640.
- McGuire, A. M., "Helping Behaviors in the Natural Environment: Dimensions and Correlates of Helping", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20, 1995, pp. 45-56.

- Morris, B. R., *Empathic Adolescents: Associations with Religiosity and Spirituality. Master Thesis*. Virginia: Virginia University, 2005.
- Okulicz-Kozaryn, A., "Religiosity and life satisfaction across nations", *Mental Health, Religion & Culture*, 13(2), 2012, pp. 155-169.
- Reitsma, J.; Scheepers, P., & Grotenhuis, M., "Dimensions of Individual Religiosity and Charity: Cross-National Effect Differences in European Countries?", *Review of Religious Research*, 47(4), 2006, pp. 347-362.
- Rokeach, M., *Understanding Human Values: Individual and Societal*, New York: The Free Press, 1979.
- Romer, D., Gruder, C. L., & Lizzadro, T., "A Person Situation Approach to Altruistic Behaviour", *Journal of Personality and Social Psychology*, 51 (5), 1986, pp. 1001-1012.
- Rózycka-Tran, J., "Love thy neighbor? The effects of religious in/out-group identity on social behavior", *Personality and Individual Differences*, 115, 2017, pp. 7-12.
- Salminen, S. & Glad, T., "The Role of Gender in Helping Behavior", *The Journal of Social Psychology*, 132 (1), 2001, pp. 131-133.
- Saroglou, V. "Religion's Role in Prosocial Behavior: Myth and reality?", *Psychology of Religion Newsletter*, 31 (2), 2006, pp. 1-8.
- Saroglou, V. et al., "Prosocial Behavior and Religion: New Evidence Based on Projective Measures and Peer Ratings", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44 (3), 2005, pp. 39-50.
- Schwartz, S. H., "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries", *Advances in Experimental Social Psychology* (Ed. M. Zanna). c. 25, Londra: Academic Press, 1992.
- Tiefenbach, T. & Kohlbacher, F., *Happiness and Life Satisfaction in Japan by Gender and Age*, Tokyo: German Institute for Japanese Studies, 2013.
- Van Cappellen, P., Saroglou, V. & Toth-Gauthier, M., "Religiosity and Prosocial Behavior Among Church goers: Exploring Underlying Mechanisms", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 26, 2016, pp. 19-30.
- Wulff, D. M., *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 2. Basim, New York: John Wiley & Sons, 1997.
- Yeung, J. W. K., "Religious Involvement and Participation in Volunteering: Types, Domains and Aggregate", *Voluntas*, 28, 2017, pp. 110-138.

CAHİLİYE ARAPLARINDA RAMAZAN AYI, İTİKÂF VE ORUÇ

Emrah DİNDİ*

Özet:

Bu makalede Kur'an'da, İslam'ın mukaddes ayı olarak geçen Ramazan ayı ve bu aya özgü itikâf ve oruç ibadetinin İslam öncesi cahiliye Araplarındaki kökleri ve görüngüleri araştırılmıştır. Bu bağlamda Kur'an'a yansıyan Ramazan ayı tasavvurunun, itikâf ve oruç ritüellerinin ibdâ' ve icât mahiyetinde sil baştan hususlar olup olmadığı problemi sorgulanmıştır. Benzer şekilde geleneğimizde bu tür İslamî formların Arap adetlerine dayandırılması, cahiliyede var olup da Kur'an'a yansımış her şeyi İbrahim ve İsmail'e irca eden malum Arap ananesinin bir ürünü mü yoksa gerçekten vahyin (Kur'an'ın) mutabakâtun li'l-vâki' yani vakiya mutabık ve muvafık hükümler bina etmesinin bir uzantısı mı olduğu hipotezi, bu konu çerçevesinde irdelenmeye çalışılmıştır. Klasik kaynaklardan cahiliyeye ilişkin verileri elde etme, bu verilerin analizlerini yaparak bir senteze varma şeklinde takip edilen yöntem neticesinde, Kur'an'da kutsiyeti abartılı bir dil dizgesi ile ifade edilen Ramazan ayı ve bu aya ilişkin tasavvurları, bu ayda yapılan tefekkür, birr (iyilik) itikâf, züht, ibadet ve diğer nevelerini de kapsayan oruç menâsikinin cahiliye Araplarınca maruf ve meşhur olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye, Kur'an, Ramazan Ayı, İtikâf, Oruç, İbadet

The Holy Month of Ramadan, Itiqaf and Fasting In Jahiliyya Period In Arabs

Abstract:

In this article, the roots and phenomena of the holy month of Ramadan, and Itiqaf and Fasting that are specific rituals for this month and are mentioned as being holy in Islam in the Quran, regarding in the Jahiliyya Arabs before Islam have been investigated. In this context, it has been examined the question that whether the holy month of Ramadan, Itiqaf and fasting rituals that reflected in the Quran are the original elements or not in the respect of the first (*ibda*) and invented (*icad*) rituals. Similarly, it has also been investigated in the present study whether the hypothesis claiming that such Islamic forms in our tradition are based on Arabic customs, and are a product of the well-known Arabic tradition that refer everything that exist in Jahiliyya and that are reflected in the Quran to Abraham and Ishmael; or whether they are an extension of the judgments that refer to the happen-

* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniv. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı, emrahdindi@sinop.edu.tr

ing events (*mutabakatun lil-waki*) by the Revelations (the Quran) in this respect. As a result of the methodology used in the present study, which was conducted as collecting, analyzing and synthesizing the data from classical sources about Jahiliyya, it was concluded that the holy month of Ramadan, whose holiness is mentioned in a magniloquent manner in the Quran, and which includes the images about this month including the contemplations, benefaction, Itiqaf, piety, and other types of worshipping was already known and famous by Jahiliyya Arabs.

Keywords: Jahiliyya, Quran, Ramadan Month, Itiqaf, Fasting, Worshipping

Cahiliye Arapların dinî tasavvurları, teamülleri ve aynı zamanda ritüelleri anlaşılmeden bu topluma hitaben inmiş olan Kur'an'ın doğru anlaşılmasında ciddi sorunların ortaya çıkacağı kaçınılmazdır. Çünkü Allah, yedinci yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların düşünce ve pratiklerini esas alarak onların dil ve kültür kalıplarında onlara hitapta bulunmuştur. Bu nedenle Kur'an'ı içinde vücut bulduğu bu sosyo-kültürel gerçeklikten soyutlayarak, kastı ilahiyi istinbât ve istihrâç etmede, iki kapak arasına sıkışmış bir metin olarak masa başında gerçekleştirilecek her tür okuma ve anlama eyleminin ne kadar gayret edersek edelim hiç şüphesiz sadra şifa vermeceği bir gerçekliktir.

O bakımdan biz bu çalışmamızda Kur'an'ın, isminden yegâne olarak bahsettiği Ramazan ayını, bu ayda icra edilen itikâf ve İslam dininin en temel ibadetlerinden biri olan orucu, vahyin doğup büyüdüğü tarih sahnesinde ikinci cahiliye dönemi (İslam'a yakın son iki yüz yıl) Arapların dinî tahayyül, tasavvur ve tekâlitleri havzasında okumaya ve anlamaya çalışacağız. Her ne kadar Hz. Muhammed'i ve onun ümmetini tazîz ve tebcil adına takdisatçı ve tenzihatçı ve bir okadar da apolojik bir dil ile Ramazan ayı tasavvuru ve orucunun Hz. Muhammed'e özgü teşri' olunmuş bir ay ve bir ibadet olduğu hipotezi ileri sürülse de biz gerek Ramazan ayı algısının gerekse de bu aya ve sair zamanlara özgü itikâf ve oruç ritüellerinin cahiliye Arapları yahut daha kadim toplumlarca maruf olup olmadığı, onların dinî-içtimai âdât ve tekâlitleri arasında yer alıp almadığı sorununu irdelemeye, tayin ve tespit etmeye çalışacağız. Şunu da ifade etmek gerekir ki elbette ki bu araştırma, oruçla ilgili ilk çalışma değildir. Gerek İslam'da gerekse diğer semâvî din ve toplumlarda oruçla ilgi kitap ve makale türünden pek çok yazı kaleme alınmıştır. Nevar ki bu tür çalışmalarda yer yer Kureyş'in cahiliyedeki oruç ibadetine atıf yapılmış olsa da derinlemesine kayda değer bir araştırma yapıldığını söylemek mümkün değildir. O bakımdan bu makalenin, İslam'a bitişik cahiliye dönemi Hicaz bölgesi Arapların Ramazan ayı tasavvurlarını,

itikâf ve oruç ritüellerini etraflıca ele almak, bunlara ilişkin rivayetleri toplamış olmak ve Kur'an'ın bu ritüellerini vücut bulduğu tarih ve kültür havzasında nass-olgu diyalektiği içinde eş zamanlı okumakla özgün bir değere sahip olduğu ve bu alanda bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

Makalede şöyle bir yöntem ve plan takip ettik. Önce kaynaklardan cahiliyeye ilişkin verileri elde ettik, sonra bunların analizlerini yaparak bir senteze varmaya çalıştık. Elde edilen veriler çerçevesinde konuyu, Ramazan ayı, itikâf/tehamnüs, oruç şeklinde üç ana; Ramazan ayı, Muharrem ayı/Aşûre, Recep ayı, Susma ve Kefaret orucu biçiminde beş de alt başlık halinde ele aldık.

1. Ramazan Ayı

Ramazan kelimesi, çok sıcak gün, güneşte yanmış toprak, taş anlamlarına gelmektedir. Bu aya neden "Ramazan" ismi verildiği hususunda kelimenin kullanımına bağlı olarak farklı yorumlar getirilmiştir. Bu aşırı sıcak ayda oruç tutulduğundan, açlığın insana verdiği yanma duygusundan veya günahların mahvolup silinmesinden, kalplerin öğütlerden yanmasından, günahlardan temizlenmesinden yahut bu ayda Arapların silahlarını bilevlemelerinden dolayı bu aya Ramazan isminin verildiği, aynı zamanda bu ismin, Allah'ın adlarından biri olduğu da ifade edilmiştir.¹ İleri sürüldüğü gibi gerçekten bu izahlar bu ayın oruca tahsis edilmesinden sonra ortaya konan yakıştırmalar mı² yoksa cahiliye döneminde bu ayda tutulan oruçtan dolayı vücutta meydana gelen harareten dolayı mı bu ismi almıştır bu konuda kesin bir şey söylemek oldukça zor olacaktır. Bununla beraber bu ayın aşırı sıcak bir vakte, yaz mevsimine rastladığından dolayı³ bu isimle tesmiye edildiğine dair klasik literatürdeki hakim yaklaşımı olduğu gibi kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bu ayın, şemsi bir ay olmadığı

- 1 Bu makalede klasik kaynaklar, bilgiye erişim kolaylığı sağlamasından dolayı Mektebetu's-Şamile 3.36 sürümünden verilmiştir. Ahmed b. İbrâhîm b. es-Sa'lebi Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, (Tah. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 2002, c. II, s. 67-68; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî Fahrüddîn er-Râzî, *Meâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 3. Bsk., Beyrut 1420, c. V, s. 251; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî Şemsüddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmed el-Berdûni-İbrâhîm Atfeyiş), Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Bsk., Kâhire 1964, c. II, s. 291; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esirüddîn el-Endülûsi, *el-Bahru'l-Muhîd*, (Tah. Sıtkı Muhammed Cemil), Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1420, c. II, s. 173; İsmâil Hakkı b. Mustafâ el-Halvetî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut ty, c. III, s. 422; Ebû Hafis Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, (Tah. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvez), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1998, c. III, s. 276-277.
- 2 M. Plessner-Ahmet Ateş, "Ramazan", *İA*, MEB, İstanbul 1964, c. IX, s. 611; Muhammed Abdülâzîz, *Ramadan fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, <http://www.alukah.net/> 30.10.2016.
- 3 Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir Ebu'l-Abbâs el-Huseynî el-Ubeydi Takyüddîn el-Makrizî, *el-Mevâzu ve'l-İtibâru bi-Zikri'l-Hutatî ve'l-Âsâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1418, c. II, s. 60.

dolayısıyla sadece yaz ayına değil, yıllar içinde her mevsime denk gelen kameri aylardan olduğu, o bakımdan Ramazan isminin yaz mevsiminin sıcaklığından verilen bir isim değil, tutulan orucun vücutta meydana getirdiği harareten dolayı bu ismin tesmiye edilmiş olabileceğini⁴ ileri sürmenin daha makul ve bir o kadar daha mantıklı olacağı kanaatindeyim.

Cahiliye Arapları aynı zamanda baskın yapıp mallarını çoğaltıp bereketlendirdiklerinden dolayı bu ayı bereketlendiren anlamında “nâtik” diye de isimlendirmişlerdir.⁵ Nevar ki bu isimlendirme, aslında Hicaz Araplarından neşet etmiş bir isim değil, Ad, Semud vb. Arabu'l-Arife denen Güney Arapları tarafından verilen ve Muharreme tekabül eden bir isimdir. Dolayısıyla Arap ayları, İslam öncesi birinci cahiliye döneminde Güney Araplarında farklı zaman dilimlerinde farklı adlandırmalarla yer alsa da Kur'an'da mensûs olan “Ramazan” isminin, Muharrem, Safer, Rabîu'l-Evvel, Rabîu'l-Âhir, Cumâdiye'l-Ülâ, Cumâdiye'l-Âhir, Receb, Şaban, Ramazan, Şevvâl, Zi'l-Ka'de ve Zi'l-Hicce şeklinde İslam'a yakın iki yüz yılı kapsayan bir dönemde müste'rab Hicaz Araplarının ay isimlendirmeleri kronolojisinde yer aldığını görüyoruz.⁶ Hatta o dönemde bu haliyle bu isimleri tesmiye edenin ise Kureyş'ten Kilâb b. Mürre olduğu ifade edilir.⁷ Bir ay ismi olarak Ramazan, birinci cahiliye döneminde Arabu'l-Arife denen Güney Arapları tarafından bilinmese de İslam'a yakın dönemde istimal edilen Arap ayları arasında, mevcut ve maruf olan isimler arasında yer alıyordu.⁸ Çünkü onlarda ayların isimleri İslam'la icad edilen bir husus değildir. Bu isimler daha kadim köklere sahiptir. Araplar bu ayların isimlerini o zaman dilimine tekabül eden önemli hadiselerle göre vermişlerdir. Güney Arapların Ramazan ayını bereket ayı diye isimlendirmelerine gelince, bu isim de rivayetlerin bir kısmında ileri sürüldüğü gibi gerçekten baskın yapıp mallarını çoğaltmalarından mı yoksa bu ayda yapılan Aden ve Sana panayırlarında bol ticarî kazançla dönmelerinden mi yahut bu ayın bereket ayı olduğuna dair varolan Arap itikatlarından mı kaynaklanıyor bu konuda kesin bir şey söylemek zor olsa da bunun nedeninin baskınlar olmadığı aşîkârdır. Çünkü rivayet-

4 Abdülaziz, *Ramadân fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, <http://www.alukah.net/> 30.10.2016.

5 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, (Tah. Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübân ty., c. I, s. 239; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî el-İsfahânî, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1417, s. 209; Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf Abdiddâim es-Semin el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (Tah. Ahmed Muhammed el-Harrâd), Dâru'l-Kalem, Dimeşk ty., c. II, s. 280; Ebû Hafis Sirâcuddîn, el-Lübâb, c. III, s. 276; Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinâati'l-İnşâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., c. II, s. 406.

6 İslam öncesi dönemde kullanılan Arap ayların isimleri konusunda geniş bilgi için bkz. Makrîzî, *el-Mevâzu*, c. II, s. 59-60.

7 Abdülaziz, *Ramadân fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, <http://www.alukah.net/> 30.10.2016.

8 Abdülaziz, *Ramadân fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, <http://www.alukah.net/> 30.10.2016.

ler, cahiliye Arapların bu ayda savaşmadıklarını ancak sonraki Şevval ayı için kılıçlarını bileyip savaş hazırlığı yaptıklarını kaydediyor.⁹

Kur'an'da, Kur'an'ın indirildiği ay olarak kendisinden bahsedilen ve içindeki bir gecenin bin aydan daha üstün olduğu ifade edilen Ramazan ayının¹⁰ takdis ve taziminin zannedildiği gibi İslam'a özgü bir durum olmadığını, aksine tarihi kaynakların aktardığı kadarıyla bu ayın, cahiliye döneminde Arapların takdis ve tazim ettiği züht, ibadet, itikâf ve fakir fukarayı doyurma yani tehannüs ayları arasında yer aldığını görüyoruz. Özellikle de Mudar ve Rabîa kabileleri arasında bu ay takdis ediliyor,¹¹ o dönem Arapları arasında Ramazan ayına özel bir saygı ve hürmet gösteriliyordu.¹² Hatta Rabîa kabilesi, Arapların büyük çoğunluğunun aksine, arka arkaya gelen (Zü'l-Ka'de, Zü'l-Hicce, Muharrem) üç haram ayın dördüncüsünü Receb ayı değil de Ramazan ayı olarak kabul ediyordu.¹³ Her ne kadar bu rivayetler, bu ayın hürmetinin sadece belli şahıs yahut kabilelerle sınırlı olduğu imajını verse de aslında bunun doğru olmadığı, çünkü Kureys'in genelinin bu ayı takdis ve tazim ettiği hatta neredeyse dört haram ay gibi bu ayda da savaşmayı yasakladığı¹⁴ müsellemler bir durumdur. Şöyle ki sükûnet ayları arasında olduğundan dolayı Hint, Çin, Roma Afrika ve Habeşistan'dan gelen malların sergilendiği uluslararası Aden ve Sana panayırıları da bu ayda icra ediliyordu.¹⁵

9 Râzi, *Meġâtihu'l-Ġayb*, c. V, s. 251; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. II, s. 291; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, c. III, s. 276.

10 Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayette Ramazan ayı sadece Kur'an'ın değil, Hz. İbrahim suhuflarının Tevrat, Zebur ve İncil'in indirildiği ay olarak da tasavvur edilmiştir. Bkz. Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, c. II, s. 68; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*, (Tah. Kemâl Besyûni Zaġlûl), Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1411, s. 20; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Beġavî, *Medâlimu't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'ân*, (Tah. Abdurrezzâk el-Mehdî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 1420, c. I, s. 217; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XVI, s. 126; Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer Ebu'l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, (Tah. Muhammed Ali Şâhin), Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1415, c. I, s. 112; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, c. II, s. 195; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Tah. Sâmi b. Muhammed b. Selâme), Dâru Taybe, 2. Bsk., yy. 1999, c. I, s. 501; Abdurrahmân b. Ebi Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., c. I, s. 456.

11 Seyyid Mahmûd Şükri el-Alûsî, *Bulûġu'l-Erab fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, (Tash. Muhammed Behcet el-Eserî), Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan ty., c. III, s. 78-79; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâki, 4. Bsk., yy. 2001, c. XVI, s. 117, 119.

12 Faik Reşit Unat, "Oruç", *İA*, MEB, İstanbul 1964, c. IX, s. 409.

13 Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnisîyye, Tunus 1984, c. X, s. 183.

14 Muhammed Vecdî, *es-Siyâmu fi Cezîreti'l-Arab kable'l-İslâm*, <http://www.ahewar.org/30.10.2016>.

15 Merzûkî, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, s. 384-385; Her ne kadar Makrîzi Ramazan ayını, ardından hac ayları geldiğinden dolayı Arapların içkiyi çoğalttıkları aylar arasında zikretse de bunun Kureys'te tehannüs ritüelleri rivayetleriyle çeliştiğini ifade etmek gerekir. Bkz. Makrîzi, *el-Mevâzu*, c. II, s. 60.

2. İtikâf/Tehannüs (Züht, İnziva ve İbâdet)

İtikâf, sözlükte “bir mekânda kalmak ve kendini bir şeye adamak/hasretmek, hapsetmek” anlamlarına gelir. İstilahta ise oruçlu bir kişinin umuma açık bir mescitte veya o hükümdeki bir yerde niyet ederek, kalbini dünyevi meşgalelerden arındırmasına ve kendini tedebbür, tefekkür, ibadet ve zikirle yüce Allah’a teslim etmesine denir.¹⁶

İtikâf, cahiliye döneminde Allah’a/ilahlara yakınlaşma ritüellerinden-di.¹⁷ Klasik kaynaklarda Kureyş’in ve Hz. Peygamberin cahiliye döneminde Hira Mağarasında tehannüs (teberrür, tenessük, tehannüf, tehavvüb, teharruc, teabbud, i’tikâf, uzlet, inziva)¹⁸ geleneğinden bahsedilir. Nevar ki Sprenger ve Bell gibi müsteşrikler tarafından, cahiliye Araplarında böyle bir uygulamanın olduğuna dair herhangi bir kaydın olmadığı, Kur’an’ın, Mekki sûrelerinin böyle bir uygulama hakkında herhangi bir referansta bulunmadığı, tehannüsün sonraki dönemlerde Hristiyan zahitlerin uygulamaları üzerine tesis edilmiş olduğu,¹⁹ aynı şekilde Hira’da dini uygulamaların cahiliye tabiatıyla taban tabana zıt olduğu, dolayısıyla bu teamülün ibadet için değil yaz sıcağında Taif ve Vâdi’l Kura’ya gitme imkânı olmayan insanların serinlemek (mesire) için gittikleri bir yöntem olduğu, Peygamber’in de Ramazan ayında bu amaçla gittiği şeklinde²⁰ vakıayı mecrasından saptırmaya yönelik yaklaşımlar sergilense de hiç şüphesiz inzivaya çekilmek, Kureyş’in köklü âdât ve tekâlitleri arasında yer alıyordu. Bu nedenle cahiliye döneminde Hira Mağarasında inzivaya/itikâfa çekilen pek çok kişinin varlığından bahsedilir.²¹ Kureyş, her sene bir ay

16 Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeynu’s-Şerif el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, (Tash. Cemâatun mine’l-Ulemâ), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1983, s. 31.

17 Munezzametü Mu’temeri’l-İslâmî, *Mecelletu Mecmei’l-Fıkhî’l-İslâmî*, (Haz. Üsâme b. ez-Zehrâ), ty. Cidde, c. V, s. 2440.

18 Kureyş ve Hz. Peygamber’in Hira’daki uzletıyla ilgili kullanılan bu kavramlar hakkında geniş bilgi için bkz. M. J. Kister, “et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir İnceleme”, (Çev. Ali Aksu), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2000, s. 215-230; Şükran Adıgüzel, *Vahyin Başlangıcıyla İlgili Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2015, s. 67-76.

19 Kister, “et-Tehannüs”, s. 223-224.

20 A. Sprenger, *Dus Leben und Die Lebre Des Mohammad*, Zweite Auflage, Berlin 1869, s. 295-296; M. Watt, *Muhammed at Mecca*, London 1953, s. 440; Kister, “et-Tehannüs”, s. 221, 223.

21 Hira’da tehannüs eden bu kişiler, Hâlid b. el-Hâris b. Ubeyd b. Teym b. Amr b. el-Hâris b. Mebzül el-Hâris b. Abdimenât b. Kinâne, Abdulmuttalib b. Hâşim b. Abdimenâf, Şeybe b. Rabia b. Abdişsems, Zeyd b. Amr b. Nufeyl, Varaka b. Nevfel ve Ebu Ubeyde b. Nevfel’dir. bkz. Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî Ebû Ca’fer el-Bağdâdî, *Kitâbu’l-Munemmak fî Ahbâri Kureyş*, (Tah. Hurşid Ahmed Faruk) ‘Alemlü’l-Kütüb, 1. Bsk., Beyrut 1985 s. 239, 422; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belazuri, *Cümelu min Ensâbi’l-Eşrâf*, (Tah. Süheyl Zekâr-Riyâd ez-Zirikli), Dâru’l-Fıkr, 1. Bsk., Beyrut 1996, c. X, s. 469; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Hasâisu’l-Kubrâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty., c. I, s. 43; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Münî’ el-Basri İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, (Tah. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1990, c. V, s. 43; Ali b. İbrâhim b. Ahmed el-Halebî Ebu’l-Ferec Nüreddin

zühht ve ibadet (tehannüs) için Hira Mağarasında inzivaya/itikâfa çekilirdi. Bu geleneğin içinde olan Hz. Peygamber'in de İslam öncesi her yıl bir ay (Ramazan ayı) bu mağarada inziva ve itikâfa çekildiği ve bu ayda fakirleri doyurduğu rivayet edilir.²² Dolayısıyla Kureyş'in Hira Mağarasını tazimi cahiliye Arapların şiirlerine de konu olmuştur.²³ Mesela, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Talib'in, uzun bir kasidesinde cahiliyede Kureyş'in Hira'daki bu inziva ve ibadet (bürr/teberrür) hayatından, tehannüs için Hira'ya çıkıp inenlerden bahsettiğini görüyoruz.²⁴ Hatta cahiliye döneminde Hira Mağarasında zühht adetini başlatan ilk kişinin de Abdulmuttalib olduğu kaydedilmiştir. Abdulmuttalib Ramazan ayı hilali ortaya çıkınca Hira'da itikâfa/inzivaya girer, ay bitinceye kadar bu inzivadan çıkmaz ve bu ayda fakir fukarayı doyururdu.²⁵ Dolayısıyla Haşim oğulları gençleri de Abdülmuttalib'in bu tehannüs adeti üzere devam etmişlerdir.²⁶ Rivayetler, Hira'da inziva ve itikâf adetinin başlamasını Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'e dayandırsalar da bunun Kusay'la başlama olasılığı daha yüksektir. Çünkü bugün Kur'an'a da yansımış olan Kureyş'in dini ritüellerinin pek çoğu, Kusay döneminde inşa edilmiştir. Muhtemelen aslında Kureyş'in Hira'da tehannüs rivayetleri, cahiliyede tıpkı harem dağları arasında yer alan Arafat ve Müzdelife yahut Safâ ve Merve tepeleri ayın-

- İbn Burhâniddin, *es-Siretu'l-Halebiyye İnsânu'l-'Uyûn fi Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1427, c. I, s. 339; Adıgüzel, *Vahyin Başlangıcıyla İlgili Şiyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, s. 72-73.
- 22 Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Siretu İbn İshâk*, (Tah. Süheyl Zekâr), Dâru'l-Fıkr, 1. Bsk., Beyrut 1978, s. 121; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 422; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib Ebû Cafer et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Dâru't-Türâs, 2. Bsk., Beyrut 1387, c. II, s. 300; Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyîrî Ebû Muhammed Cemâlüddin, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (Tah. Mustafâ es-Sakâ vd.), Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 2. Bsk., Mısır1955, c. I, s. 236; Ebu'l-Kâsım Abdîrahmân b. Abdillâh b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünüf*, (Tah. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 2000, c. II, s. 253-256; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Tah. Ali Şîri), Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabiyyi, 1. Bsk., yy. 1988, c. III, s. 9, 18; Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir Ebu'l-Abbâs el-Huseynî el-Ubeydî Takyuddîn el-Makrizî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, (Tah. Muhammed Abdulhamîd en-Numeysî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1999, c. III, s. 24; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 339; Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. XI, s. 343; Küster, "et-Tehannüs", s. 215-216.
- 23 Muhammed b. Ahmed b. Ali Takyuddîn Ebu't-Tayyib el-Mekkî el-Fâsî, *Şifâu'l-Ġerâm bi-Ahbârî Beledî'l-Haram*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., yy. 2000, c. I, s. 370.
- 24 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 235; Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünüf*, c. II, s. 253; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 300; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. III, s. 9; Takyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed İbn Teymiye, *Câmiu'l-Mesâil*, (Tah. Muhammed Aziz Şems), Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1. Bsk., yy. 1422, c. VI, s. 135-136; Fâsî, *Şifâu'l-Ġerâm*, c. I, s. 370. Bu şiir için bkz. "وَرَأَى لِيَزَيِّ فِي جِزَاءٍ وَنَازِلٍ وَرَأَى لِيَزَيِّ فِي حِرَاءٍ وَنَازِلٍ".
- 25 Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî-el-Cezerî İzzüddîn İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (Tah. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1997, c. I, s. 618; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 339; Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfüsi'n-Nefîs*, Dâru Sâdir, Beyrut ty., c. I, s. 159; Belâzurî, *Cümelu min Ensâbi'l-Esrâf*, c. I, s. 84; Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. VII, s. 81; Vecdî, *es-Siyâmu fi Cezireti'l-Arab kable'l-İslâm*, <http://www.ahewar.org/> 30.10.2016.
- 26 Vecdî, *es-Siyâmu fi Cezireti'l-Arab kable'l-İslâm*, <http://www.ahewar.org/> 30.10.2016.

leri gibi Kâbe ibadetine bağlı bir dağ tapınma biçimi olma olasılığı da söz konusudur.²⁷ Çünkü Kureyş'in ve Hz. Peygamber'in burada tehannüs/ inzivadan indikten hemen sonra, eve gitmeden ilk yaptıkları şeyin Kâbe'yi tavaf etmek olduğunu görüyoruz.²⁸

İşte cahiliyede hem Kureyş'in ve hem de Hz. Peygamber'in tehannüs, inziva ve ibadet ayı olan, vahye ilk mazhar olduğu bu ayın, hangi ay olduğu tartışılrsa da ve yer yer Receb yahut Rebîu'l-Evvel ayı olduğundan söz edilmiş olsa da²⁹ rivayetlerin büyük çoğunluğu bunun Ramazan ayı olduğunda hemfikiridir.³⁰ Cahiliye döneminde Mekke'de itikâf ve tehannüs ritüellerinin Ramazan ayında daha önce bazı vera' ve takva sahibi kişiler tarafından tatbik ediliyor olması, Kureyş'in dini ritüel karakterinin inşasında Abdulmuttalib ve Zeyd b. Amr b. Nufeyl gibilerin bu ayı takdis ve tazim etmeleri³¹ ve aynı zamanda ilk vahyin bu ayda³² Hz. Peygamber Hira Mağarasında inziva ve itikâf halindeyken gelmiş olması, tam anlamıyla künhüne vakıf olmasak da Kureyş'te bu ayın takdis ve tazim edilen, dinî hassasiyet gösterilen bir züht ve itikâf ayı olduğunun bir göstergesi olsa gerektir. Dolayısıyla Kur'an'ın "*mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın...*"³³ şeklinde bir yandan vakıyı tespit ve tasvir etmesi diğer yandan "*yaklaşmayın*", ifadesiyle bir inşâda bulunması, benzer şekilde Hz. İbrahim ve İsmail döneminde Kâbe'ye bağlı ritüeller arasında tavaf, ruku' ve secde edenler (namaz) gibi itikâf edenler (âkifin) den de bahsetmesi,³⁴ Ramazan ayında mescitlerde itikâfa girme ve itikâfta iken, dünya kelimelerinden kadınlarla cinsel ilişki ve onun çağrıştırdığı şeylerden uzak durma şeklinde bir inziva, tefekkür ve ibadet menasikinin cahiliyede var olduğunu, o dönemde de itikâfa girildiğini³⁵ ortaya koyuyor. Aslında cahiliye

27 Kister, "et-Tehannüs", s. 230.

28 İbn İshâk, *Sîre*, s. 121; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 239; Belâzurî, *Cümelu min Ensâbi'l-Eşraf*, c. I, s. 105; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 300; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 236; Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünüf*, c. II, s. 253-256; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. III, s. 18; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, c. III, s. 24; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 339.

29 Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali Muhammed el-Cevzî, *Sıfatı's-Saffe*, (Tah. Ahmed b. Ali), Dâru'l-Hadîs, Kahire-Mısır 2000, c. I, s. 33; Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali Muhammed el-Cevzî, *et-Tebşire*, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1986, c. II, s. 40; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, c. I, s. 281; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 340; Kister, "et-Tehannüs", s. 216.

30 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 235-236; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 300; el-Mutahhir b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târîh*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Bûr Saîd, ty., c. IV, s. 14; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. III, s. 18; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, c. III, s. 24; İbnu'l-Cevzî, *Sıfatı's-Saffe*, c. I, s. 33; Muhammed İbrâhîm el-Feyûmî, *Târîhu'd-Dîniyyi'l-Fikri'l-Câhiliyyi*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 4. Bsk., 1994, s. 502; Cevâd Alî, *a.g.e.*, c. XI, s. 343.

31 Vecdî, *es-Siyâmu fi Cezireti'l-Arab kable'l-İslâm*, <http://www.ahewar.org/> 30.10.2016.

32 Bakara, 2/185; Kadr, 97/1-5.

33 Bakara, 2/187.

34 Bakara, 2/125.

35 Ebûbekr Muhammed b. 'Ali b. İsmâil b. el-Kaffâl eş-Şâşi, *Mehâsinu's-Şeri'a fi Furû'i's-Şâfiyye*, (Tah. Muhammed Ali Samak), Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 136; Ebû

Araplarındaki itikâf, sadece Hira Mağarasına özgü bir durum değil, Kâbe'de ve kişilerin kendilerine özgü evlerde de itikâfa giriliyordu. Mesela, cahiliyede Hz. Ömer'in Mescid-i Haramda bir gece/gün başka bir ifadeye göre bir ay itikâfa girme nezrinde bulunduğunu, bu durumu Peygambere açınca, Hz. Peygamber'in "itikâfı yerine getir ve oruç tut" dediğini³⁶ yine Medine'de Neccâr oğullarından Ebû Kays Sirme b. Ebî Enes'in ruhban bir yaşam sürdürdüğünü, kendi evinde itikâfa girdiğini, orayı mescit edindiğini yanına hayızlı ve cünüp hiç kimsenin girmedikini görüyoruz.³⁷ O bakımdan bu rivayetlerde gerek Hz. Peygamber'in Ömer'e cevabı gerek Kays Sirme örneği gerekse de Kur'an'da itikâfın oruçla birlikte zikredilmesi ve İslam döneminde bir kısım âlimlerin bu vb. rivayetlerden hareketle "oruçsuz itikâf olmaz" düşüncesinde olmaları, itikâfla birlikte oruç tutmanın ve cenabeti gerektirecek hallerden uzak durmanın sadece İslam'da değil, muhtemelen cahiliyede de mutekifin sünnetlerinden olduğunu ortaya koyuyor.

Dolayısıyla, cahiliye döneminde Kureyş'te Allah'ı tefekkür ve teemmül, bedenin isteklerinden arınma, züht, ibadet ve fakirleri doyurma ayı olarak ihya edilen Ramazan ayının bu kutsiyeti İslamiyet'te de devam ettirilmiş, bir arınma ve vahyin indirildiği ay olarak Kur'an, bu aya özel atıfta bulunmuştur. Hz. Peygamber de Kureyş'in cahiliye döneminde her

Muhammed Abdîrrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Tah. Esad Muhammed et-Tayyib), Mektebetu Nizâr, 3. Bsk., el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Suûdiyye 1419, c. I, s. 324; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. I, s. 523.

36 Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Tah. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir), Dâru Tavkî'n-Necat, 1. Bsk., Beyrut 1422, Eymân ve Nüzûr, 28; Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvud*, (Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye Seydâ, Beyrut ty., Eymân ve Nüzûr, 32; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb Ali el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünenü's-Suğrâ*, (Tah. Abdülfettâh Ebu'l-Gudde), Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Bsk., Haleb 1986, Eymân ve Nüzûr, 36; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osmân b. Havâsetî, *el-Kitâbu'l-Musannefu fi'l-Ahâdisi ve'l-Âsâr*, (Tah. Kemâl Yûsuf el-Hût), Mektebetu'r-Rüşd, 1. Bsk. Riyâd 1409, c. VII, s. 284; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. el-Abbâs el-Mekkî el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi Kadîmi'd-Dehrî ve Hadîsihi*, (Tah. Abdulkemîk Abdullâh Dehîş), Dâru Hîdr, 2. Bsk., Beyrut 1414, c. II, s. 142; Ahmed b. Ali Ebûbekir er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Tah. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabîyyi, Beyrut 1405, c. I, s. 306; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğîb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Şuarâ ve'l-Bülegâ*, Şirketu Dârî'l-Erkâm, 1. Bsk., yy. 1420, c. II, s. 477; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. V, s. 277; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. II, s. 334; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhî'l-Bâliğâ*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1994, c. I, s. 465.

37 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 510; Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemerî, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, (Tah. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Ceyl, 1. Bsk., Beyrut 1992, c. II, s. 737; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem İzzuddîn İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, (Tah. Ali Muhammed Muavvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., yy. 1994, c. III, s. 18; Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Tah. Mustafâ Abdülvâhid), Dâru'l-Ma'rife, Lübnân 1976, c. II, s. 190; Halebî, *İnsânü'l-Uyûn*, c. II, s. 19.

yıl bir ay (Ramazan) itikâf, züht/tehannüs âdât ve tekâlidini İslamiyet'te devam ettirmiş ve Ramazan'ın son on, zaman zaman da yirmi gününü inzivaya çekilmiştir.³⁸ Her ne kadar algı oluşturma amacına matuf olarak Hz. Peygamber'in inzivaya çekilmesi (tehannüsü) bir kısım rivayetlerde o toplumun i'tidât ve mütearif ritüellerinden bağımsız bireysel bir soyutlanma olarak gösterilse de³⁹ mabetlerde ve mağaralarda itikâfa girmenin, züh hayatı sürdürmenin Hz. Peygambere özgü türedi bir durum olmadığı, bunun kadim şeriatlerden Hz. İbrahim ve oğlu İsmail döneminden beri gelen bir sünnet/adet olduğunu⁴⁰ hatta İsrailoğulları mabet menasikinde de mutad bir ritüel olduğunu görüyoruz. O bakımdan Kur'an'da Hz. Süleyman'ın Beyt-i Makdis'te⁴¹ Hz. Musa'nın Tur Dağında⁴² İmran, Zekeriyya, Yahya ve Meryem gibi İsrailoğulları mabet ailesinin çeşitli mekânlarda inziva ve itikâf hayatlarından bahsedilmiştir.

Kısaca bugün İslam dünyasında züht, tefekkür, tedebbür, teemmül, ibadet ve yoksulları doyurma ayı olarak bilinen Ramazanın ve bu ayda yapılan itikâf'ın, cahiliye Arapların meçhulü olmadığı, başka bir deyişle Kur'an'ın, silbaştan ibdâ' ve îcât mahiyetinde mukaddes kıldığı yeni bir teşri' olmadığı, önceki toplumlarda ve cahiliye dönemi Kureyş teamüllerinde köklerinin var olduğu, dolayısıyla İslam'ın makasıdı ve temel ilkeleriyle çelişip de iptal edilenler hariç tutulursa, tashih, tağyir ve tebdilleriyle birlikte hem Hz. Peygamber'in getirdiği hem de Kur'an'ın yer yer resmettiği tasavvur ve teamüllerin, itikat ve ibadetlerin cahiliye dönemi Arap toplumu vakıasına, onlarda yaygın olan Allah'a yakınlaşma adet ve geleneklerine mutabık ve muvafık şeyler olduğu, Allah'ın onların anladıkları, bildikleri ve tecrübe ve tatbik ededikleri şeylerle onlara hitap ettiği⁴³ gerçeğini teslim etmek gerekir.

38 Buhârî, İtikâf, 1; Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahih-u Müslim*, (Tah. M. Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyyi., Beyrut ty., Müslim, İtikâf, 1; Ebû Dâvûd, Savm, 77; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsa b. Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir vd.), Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Bsk., Mısır 1975, Savm, 71.

39 Kister, "et-Tehannüs", s. 217-218.

40 Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. V, s. 276; M. Şener, "İtikâf", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 458; Kasım Şulu, "Hz. Peygamber Devrinde Oruç ve Ramazan Orucuyla İlgili Gelişmeler", *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç*, Haziran 2015, İstanbul, s. 36.

41 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğevâmizi't-Tenzil*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 3. Bsk., Beyrut 1407, c. III, s. 574; Nizâmuddin el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyn el-Kummî en-Nisâbüri, *Ğerâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, (Tah. Zekeriyâ Umeyrât), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1416, c. V, s. 488; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbîni, *es-Sirâcu'l-Münir*, Matbaatu Bülâk, Kahire 1285, c. III, s. 288.

42 Muhtemelen Kur'an'ın, Tur Dağı'nda Hz. Musa'nın inziva ve ibadetine, ardından Cebrail ile buluşmasına atf yapması, buradaki portrenin oradakiyle uyuyor olmasından kaynaklanıyor.

43 Munezzametü Mu'temeri'l-İslâmî, *Mecelletu Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmî*, c. V, s. 2437-2440; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XV, s. 228; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Leiden, Dâru Sâdir Beyrut, Mektebetu Medbüli, 3.

3. Oruç

a. Ramazan Ayı Orucu

Savm, lügatte, yemekten, içmekten, konuşmaktan yürümekten ve cinsi münasebetten uzak durmak demektir. Dini bir terim olarak ise, bir kimsenin tan yerinin ağarmasından güneşin batışına kadar geçen zaman diliminde ibadet niyetiyle yemekten-içmekten ve cinsi münasebetten kendini uzak tutması demektir ki, buna "İmsak" da denir.⁴⁴

Oruç ibadeti şu veya bu şekilde İslamiyet öncesi toplumlarda köklü kadim ritüeller arasında yer alır.⁴⁵ Başlarına bir musibet geldiğinde, kıtlığa maruz kaldıklarında yahut Tanrı'nın öfkesine maruz kalacaklarını düşündüklerinde veya Kâhinler ilhama hazırlık yaptıklarında, günahlarını affettirmek ve arzu ettiklerine kavuşmak için oruç tutarlardı. O bakımdan Kur'an'da müminlere önerilen orucun, Arap yarımadasında "evvelu mâ şüria" kabilinden türedi bir teşri' olmadığı bir vakiadır. Şöyle ki Yahudi ve Hristiyanlarda bilindiği gibi onlarla irtibat halinde olan cahiliye Arapları tarafından da bilinmekteydi. Yesrib Ehli, aralarında olmaları hasebiyle Yahudilerin orucuna, Irak ve Şam Arapları da aralarında bulunan Hristiyanlaşmış Araplar sebebiyle Hristiyanların orucuna vakıf idiler.⁴⁶ Oruç, İslam öncesi Arap yarımadası topluluklarının hasseten İbranilerin en temel ritüelleri arasında yer alıyordu. Tevrat'ta da Hz. Musa'nın Tur Dağında kırk gün oruç tuttuğundan⁴⁷ Hz. Davud'un⁴⁸ ve İsrailoğulları peygamber ve önderlerinin aynı zamanda halkının çeşitli nedenlerle oruç tuttuklarından bahsedilmiştir.⁴⁹ İsrailoğullarında, dua etme, elbiseleri yırtma, çula kuşanma, küle oturma ve başa toprak serpmeye ritüelleri arasında adam öldürme, putlara tapma vb. günahlara kefarete olması⁵⁰ yahut bir isteğin yerine gelmesi, hastalık, bela, savaş ve kıtlığın kaldırılması, yolculuk esnasında can ve malların düşman saldırısından korunması şek-

Bsk., Kâhire 1991, s. 17; Kur'an'ın Arapların bildikleri ve isti'mâl ettikleri şeylerle onlara hitap ettiği konusunda ayrıca bkz. Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir Gâlib el-Âmilî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., yy. 2000, c. I, s. 223-224, 317; c. II, s. 343; c. XI, s. 349; c. XVIII, s. 288; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XVII, s. 193; Emrah Dindi, Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri (Muamelat Örneği), Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 19.

44 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 136.

45 Zemaşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 255, 257; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vil*, c. I, s. 110.

46 Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. XI, s. 339; Feyûmî, *a.g.e.*, s. 501; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Oruç", *Diyanet İsl. Başkanlığı Dergisi*, Cilt: IX, Sayı: 100-101, Eylül-Ekim 1970, s. 265.

47 Çıkış, 34/28.

48 II Samuel, 12/16; Mezmurlar, 35/13-14; 69/10; 109/24.

49 Hakimler, 20/26; I. Samuel, 7/6; 31/13; Yeşeya, 58/1-7; Yeramya, 14/11-12; 36/6-9; Daniel, 9/3-4; Yoel, 1/14; 2/12, 15; Yunus, 3/5; Zekeriya, 7/1-5; 8/19; Ester, 4/3.

50 I. Samuel, 7/6; I. Krallar, 21/27; Nehemya, 9/1-4; Mezmurlar, 69/10-11; Daniel, 9/3-4.

linde çeşitli maksatlarla oruç tutulduğunu görüyoruz.⁵¹ Benzer şekilde orucun, savaşta öldürülen İsrailoğulları ve liderlerinin ardından, Rab'ın huzurunda dua, ağlama, ağıt yakma, çula sarılma, küle oturma, yakmalık ve esenlik sunuları arasında icra edilen yas⁵² yahut tam aksine düşmandan kurtuluşu kutlama ayinleri arasında yer aldığı da bilinmektedir.⁵³ Yukarıda görüldüğü gibi sadece Tevrat'ta değil, İncil'de de Yahyâ ve Ferisilerin, Pavlus/Saul, Barnaba'nın ve Anna adında kadın bir Peygamberin oruçlarından⁵⁴ ve Hz. İsa'nın Hz. Musa'dan tevarüs ede gelen kırk günlük orucundan söz edilir.⁵⁵

İslam öncesi Arap yarımadasında Yahudi ve Hristiyanların orucu maruf olmakla birlikte hangi gün ve aylarda ne kadar gün oruç tutulduğu, benzer şekilde Kureyş'in yahut Medine'li Arapların Ramazan'da bir ay oruç tutma adetinin olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Bununla beraber Arap töresi, oruç Müslümanlara farz kılınmadan önce, onların oruç vb şerî kavramları hem luğavî hem de pratik boyutunu ifade eder şekilde istilahî anlamlarında kullandıklarını, oruç, namaz, zekât ve hac gibi ibadetleri bildiklerini ve Allah'ın onlara bildikleri ve tatbik edegeldikleri şeyler dışında herhangi bir şeyle hitap etmediğini hiç şüphesiz ortaya koymaktadır.⁵⁶ İslam öncesi Arapların bu aşırı sıcak ayda oruç tutmalarından dolayı bu ayın "Ramazan" diye isimlendirildiğinden,⁵⁷ Ümeyye b. Ebi's-Salt gibi cahiliye Arap şairlerin şiirlerinde oruç tutanların cennetteki mükâfatından,⁵⁸ orucun başlama vaktini ifade eden beyaz ve siyah iplikten bahsedilmiştir.⁵⁹ Benzer

51 II. Samuel, 12/15-23; II. Tarihler, 20/1-9; Ezra, 8/21-23; Mezmurlar, 35/13-14.

52 Hakimler, 20/26; I. Samuel, 31/13; II. Samuel, 1/11-12; I. Tarihler, 10/11-12; Nehemya, 1/1-4; Ester, 4/1-3;

53 Ester, 9/31.

54 Matta, 6/16-18; Markos, 2/18-22; Luka, 5/33-39; 7/33; 18/12; Elçilerin İşleri, 13/2-3; 14/23; Luka, 2/36-37.

55 Matta, 4/1-3; Osman Cılacı, "Semavi Dinlerde Oruç", *Diyanet Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 4, Mayıs-Haziran 1978, s. 202.

56 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâki b. Yûsuf b. Ahmed b. Şihâbüddin b. Muhammed ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Mevâhibi'l-Ledüniyyeti bi'l-Menhi'l-Muhammediyyeti*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I. Bsk., 1996, c. II, s. 262.

57 Ebû Muhammed Mekki b. Ebi Tâlib Hemmûş b. Muhammed b. Muhtâr el-Endülüsî el-Kurtubî, *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye*, (Tah. Mecmûatu Resâili Câmiiyye), *Mecmûatu Buhüsî'l-Kütâbi ve's-Sünne*, Külliyyetu's-Şeriatu ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye-Çâmiatu's-Şârîka, I. Bsk., yy, 2008, c. I, s. 603; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, c. I, s. 216; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 227; Abdülâziz, *Ramadân fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, <http://www.alukah.net/30.10.2016>.

58 Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târîh*, c. I, s. 203; Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesih b. Yakûb Şeyho, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuhâ beyne Arabi'l-Câhiliyye*, yy., ty., s. 183.

59 Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, 3. Bsk., Beyrut 1414, c. VII, s. 299, (h-y-d, mad.); Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî Ebu'l-Feyz Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Tah. Mecmûa mine'l-Muakkikîn), Dâru'l-Hidâye, ty., c. XIX, s. 281, (h-y-d, mad); Şeyho, *en-Nasrâniyye*, s. 184.

şekilde cahiliyede Cerîr b. Abdullah el-Beceli'nin Halit b. Ertâ el-Kelbî ile münâferetinde kendilerinin bir ay oruç tutmuş olmalarıyla övündüklerine dair rivayetler yer almıştır.⁶⁰ Bu son rivayet, bir ay oruç tutmanın cahiliye Araplarında iftihar vesilesi olan maruf bir adet olduğunu ortaya koysa da bunun Ramazan ayı orucu mu yoksa başka bir ayın orucu mu olduğunu söylemek oldukça zor olacaktır. Çünkü "sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı"⁶¹ şeklinde orucun sadece Müslümanlara değil öncekilere de farz kılındığını ifade eden ayet ışığında Ramazan ayı orucunun bu ümmete mi yoksa daha öncekilere de mi farz olup olmadığı tartışma konusu olmuş ve kaynaklarda farklı yorum ve rivayetler yer almıştır. Genel olarak iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. İlk yaklaşımda rivayetler ve bunlara dayalı yorumlarda önceki toplumlara (Yahudi, Hristiyan ve diğer tüm insanlara) farz kılınan orucun zaman/ay ve adet, miktar yönüyle değil de hüküm ve vasıf yönüyle İslam'daki oruçla aynı olduğu ileri sürülürken ikinci yaklaşım da Müslümanlara farz kılınan orucun hem kemmiyet, adet, miktar hem de keyfiyet ve zaman yönüyle öncekilere farz kılınan oruçla aynı olduğu kabul edilmiştir.⁶²

Birinci yaklaşımı ileri süren rivayetlerde Ramazan ayı orucu farz kılınmadan önce, Medine'de Yahudilerin güneş battuktan sonra gecenin ilk üçte birinden (ateme) diğer üçte birine kadar oruç tuttukları, uyuduktan sonra herhangi bir şey yiyip içmedikleri ve cinsel ilişkide bulunmadıkları, İslam'ın başlangıcında Hz. Ömer ve Ebû Kays b. Sirme'nin zor duruma düşünceye kadar ardından fecre kadar yeme içme ve cinsel ilişki yasağını kaldıran ayet nazil oluncaya kadar Müslümanların da bu oruç üzere devam ettikleri ifade edilmiştir.⁶³ Benzer şekilde Medine'de Yahudilerin her aydan ve her Aşûre gününden üçer gün oruç tuttukları⁶⁴ Hz. Peygamber ve Müslümanların da Medine'de hem Aşûre orucunu hem de her ayın ey-yâmu'l-biyez denilen on üç, on dört ve on beşinci günleri oruç tuttukları⁶⁵

60 Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisânu'l-Arab*, (Tah. Abdusselâm Muhammed Hârun), Mektebetu'l-Hâneçî, 4. Bsk., Kâhire 1997, c. VIII, s. 20-21; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 301; Bu rivayetin bir tarikinde "nesümü eş-Şehre" yerine "nutümü eş-Şehre" ifadesi geçmiştir. Bkz. Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-A'râbî el-Esved el-Gandecânî, *Furhatu'l-Edîb fî'r-Reddi alâ İbni's-Sayrafi, Şerhu Ebyâti Sibeveyh*, yy. ty., s. 23; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. VIII, s. 26.

61 Bakara, 2/183.

62 Mâverdî, *en-Nüket*, c. I, s. 236; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğîb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râğîb el-İsfahânî*, (Tah. Muhammed Abdulazîz Besyûnî), Külliyyetu'l-Âdâb, 1. Bsk., Câmîatu Tantâ 1999, s. 387; Kurtubî, *el-Câmî'*, c. II, s. 274-275.

63 Mâverdî, *en-Nüket*, c. I, s. 236; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. I, s. 499; Cilacı, "Semavi Dinlerde Oruç", s. 196.

64 Mâverdî, *en-Nüket*, c. I, s. 236; Kurtubî, *el-Câmî'*, c. II, s. 275.

65 Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, c. II, s. 62; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. III, s. 312; Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sireti Hayri'l-İbâd*, (Tah. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvez), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1993, c. X, s. 349; Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, c. II, s. 183.

ve bu üç gün oruç tutmanın da önceki milletlere ve İslam'ın başlangıcında Hz. Peygambere ve Müslümanlara farz/vacip olduğu ancak Bedir gazvesinden bir küsur ay önce Ramazan ayı orucu (Şehr-ü Ramazan) ayeti ile neshedildiği kaydedilmiştir.⁶⁶ Dolayısıyla bu yaklaşım ve rivayetlere göre “sizden öncekilere farz kılındığı gibi” ayetinde İslam öncesinde farz kılınan oruç, Ramazan orucu değildir, farz yahut nafil olarak her aydan üç gün ve Aşûre günü tutulan oruçtur. Ancak daha sonra bu oruç, “Ramazan ayı...içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin” ayetiyle neshedilmiştir.⁶⁷ Bu yaklaşım ayette geçen “belli günler” ifadesiyle de teyid edilme-ye çalışılmıştır.⁶⁸

İkincisi de adet, miktar ve vakit yönüyle Ramazan ayı orucunu daha kadim köklere önceki milletlere irca' eden yaklaşım ve rivayetlerdir.⁶⁹ İster nafil/tatavvu ister farz türünden olsun her ne kadar bu ümmetten önce herhangi bir orucun farz olmadığı, bunun Hz. Muhammed ve ümmetine özgü bir ibadet olduğu Şafîilerde yaygın olsa da⁷⁰ Ramazan orucunu tutan ilk kişinin Hz. Nuh ve kavmi olduğu⁷¹ hatta Hz. Âdem'den beri farz olduğu da ifade edilmiştir.⁷² İslam âlimleri, “sizden öncekilere farz kılındığı gibi” ayetinden hareketle aslında Ramazan ayı orucunun iptidâen şer' olunmadığı, bunun daha önce Yahudi ve Hristiyanlara farz kılınmış olduğu nevar ki Yahudilerin bu orucu değiştirip sadece Firavun'un boğulduğu gün

66 Bakara, 2/182; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, c. II, s. 62; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, c. I, s. 214; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 225; Ebû Muhammed Abdilhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm b. Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, (Tah. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1422, c. I, s. 250; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vil*, c. I, s. 110; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. I, s. 497; Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kubrâ*, c. II, s. 359; Yahyâ b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Yahyâ el-Âmirî el-Hırzî, *Behcetü'l-Mehâfil ve Buğyeti'l-Emâsil fi Telhisi'l-Mu'cizâti ve's-Siyeri ve's-Şemâil*, Dâru Sâdir, Beyrut ty., c. I, s. 175; Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, c. II, s. 183, 187; Hz. Peygamber, İslam öncesinde bir gün tutulup bir gün yenen Davud orucundan ve Ramazan ve Kurban bayramı günleri hariç bütün yılı oruçlu geçiren Hz. Nuh'un orucundan bahsetmiştir. (bkz. İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen-ü İbn Mâce*, (Tah. Muhammed Fuâd Abdalbâki), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyyi Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, yy., ty., Siyâm, 31-32) İbn Kesir'in *Bidâye'sinde* de önceki Peygamberlerin orucundan bahsedilmiştir. Hz. Davud'un bir gün tutup bir gün yediği, Süleyman'ın her ayın başından ortasından ve sonundan üçer gün tuttuğu, Hz. Meryem'in bir gün tutup iki gün iftarlı olduğu, Hz. İbrahim, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in her aydan üç gün oruç (Dehr orucu) tutukları nakledilmiştir. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. I, s. 135; c. II, s. 19.

67 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 414-415; İbrâhim b. es-Serî b. Sehl Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*, *Âtemu'l-Kütüb*, 1. Bsk., Beyrut 1988, c. I, s. 253; İbn Ebî Hâtîm, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. I, s. 303-304.

68 İbn Ebî Hâtîm, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. I, s. 306; Mâverdi, *en-Nuket*, c. I, s. 237.

69 İbn Ebî Hâtîm, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. I, s. 304-305; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. I, s. 497; Râğib el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râğib*, s. 387; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. II, s. 274.

70 Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, c. VII, s. 449.

71 Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, c. II, s. 187.

72 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 225; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. V, s. 239.

anısına tutulan Aşûre günü orucuyla sınırladıklarını ileri sürmüşlerdir.⁷³ Benzer şekilde bu orucun uyuduktan sonra herhangi bir şey yememeleri, içmemeleri ve kadınlara yaklaşmamaları şeklinde Hristiyanlara da farz kılınmış olduğu ancak bunun onlara zor geldiği, dolayısıyla toplanıp yaz ve kış mevsimleri arasında şemsi bir mevsimde/ilkbaharda bir oruca başladıkları ve işledikleri günahlara keffâret olsun diye on gün ilave ettikleri, daha sonra başlarına gelen ölüm, hastalık ve felaketlere kefarete olsun diye bir on gün daha ilavede bulunup bu orucu elli güne çıkarıp değiştirdiklerinden söz edilir.⁷⁴ Müslümanların da Ramazan ayı orucu farz kılınmaya kadar bu orucu tutmaya devam ettikleri ta ki Ebi Kays b. Sirme ve Ömer b. Hattab muzdarip oluncaya kadar bu oruca devam ettikleri, daha sonra fecrin doğuşuna kadar yeme, içme ve cinsel ilişkinin helal olduğunu bildiren ayetin nazil olduğu ifade edilir.⁷⁵ Dolayısıyla iftarı yapıp akşam namazını kılıp uyuduktan sonra ertesi gün fecre kadar herhangi bir şey yememek, içmemek ve cinsel ilişkide bulunmamak şeklinde İslam önce-

73 Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. V, s. 240; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. II, s. 274; Cilacı, "Semavî Dinlerde Oruç", s. 195.

74 Bakara, 2/187; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 410-411; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, c. II, s. 63; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, c. I, s. 214; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 225; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, c. I, s. 250; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. V, s. 240; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. II, s. 274-275; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vil*, c. I, s. 110; Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kubrâ*, c. II, s. 359; Sâlihî eş-Şâmi, *Sübülü'l-Hüdâ*, c. X, s. 349; Halebî, *İnsânü'l-Uyûn*, c. II, s. 187; Mâverdi, *en-Nüket*, c. I, s. 236; Zeccâc, Ramazan orucunun İslamiyet öncesi Hristiyanlara farz kılındığına, onların vaktini değiştirip ilavede bulduklarına dair rivayetin sahibini ve güvenilirliğini, kastının ne olduğunu bilmediğini, bununla beraber ayetin nazımının öncelikle farz kılındığını ifade ettiğini belirtir. (bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 251) Rum yani Hristiyan ve Sabiilerin güneşin batışına kadar et vb. şeyler yememek suretiyle elli günlük bir oruç tuttuklarından bahsedilmiştir. (bkz. Kâdi Abdulcabbar Ahmed b. Abdilcabbar el-Hemedânî Ebu'l-Huseyn el-Mu'tezilî, *Tesbitu Delailu'n-Nübüvve*, Dâru'l-Mustafâ, Kahire ty., c. I, s. 164-165) Aynı şekilde Harran Sabiilerinin, neredeyse İslamla aynı olan, Hilalin görülmesiyle başlanılıp ve hilalin görülmesiyle bitirilen, ayın durumuna göre otuz yahut yirmi dokuz gün süren, fecirden güneşin batışına kadar tutulan, ardından Fıtır diye isimlendirilen bir bayramla, ilahlara arz edilen sadaka ve kurbanlarla sonlandırılan oruçlarından da bahsedilir. Bkz. Ebu'l-Ferec Muhammed b. İbn İshâk b. Muhammed İbn Nedîm, *el-Fihrist*, (Tah. İbrâhîm Ramazân), Dâru'l-Ma'rife, 2. Bsk., Beyrut-Lübnan 1997, s. 388; Ebu'l-Fidâ İmâduddin İsmâil b. Ali b. Mahmûd b. Muhammed İbn Ömer b. Şahinşâh b. Eyyûb, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, el-Matbaatu'l-Huseyniyetu'l-Misriyye, 1. Bsk., yy. ty. c. I, s. 82; Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbn Ebi'l-Fâris Ebû Hafs Zeynuddin İbnu'l-Verdi, *Târîhu İbni'l-Verdi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Lübnan-Beyrut 1996, c. I, s. 70; Cemâluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Telbisu İblis*, Dâru'l-Fikr, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 2001, s. 68; Ebu'r-Reyhan el-Birûnî, *el-Kanuni'l Mes'ûdi*, yy. 1954, c. I, s. 267-268; Vecdî, *es-Siyâmu fi Cezîreti'l-Arab kable'l-İslâm*, <http://www.ahewar.org/> 30.10.2016; Recep Demir, "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslâm'da Oruç (Karşılaştırmalı Bir Analiz)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: IX, Sayı: 42, Şubat 2016, s. 1785; Müsteşrik Dodge, Harran Sabiilerinin Hilalin görülmesiyle başlayan daha sonra tekrar bir ay sonra görülmesiyle bitirilip sadaka ve kurbanlarla kutlama yapılan bu orucun, İbn Nedîm'in de temas ettiği Ay ilahı Sin'e yapılan bir ayın olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. B. Dodge, *The Sabians of Harran*, Page 78; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 391.

75 Bakara, 2/187; Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kubrâ*, c. II, s. 359; Sâlihî eş-Şâmi, *Sübülü'l-Hüdâ*, c. X, s. 349.

sinde var olan bu orucun, İslam'ın başlangıcında da devam ettiği ancak sonra nesh olduğu kaydedilmiştir.⁷⁶

Rivayetlerde aslında bu orucun cahiliyede değil de İslam'ın bidayetinde farz kılınan ilk oruç tipi olduğu, daha sonra “*Oruç gecesinde kadınlara yaklaşmak size helal kılındı...artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp taktir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye kadar yiyin için...*” ayetiyle neshedilerek şafağa kadar yeme, içme ve cinsel ilişkinin serbest kılındığından da söz edilmiştir.⁷⁷

Müsteşrikler, İslam literatüründeki bu rivayetlerden hareketle Hz. Muhammed'in, bu otuz günlük oruç yasasını şarkta müteşeddid Hristiyanların sadece tek iftarla geceyi de kapsayan oruçlarından aldığı ancak “*Allah size kolaylık diler zorluk dilemez*” ayetinde de ifade edildiği gibi Müslümanlara taltif olsun diye bu orucu gündüzle sınırladığını,⁷⁸ dolayısıyla bu otuz günlük orucun Hristiyan büyük perhizinin bir taklidi olduğunu,⁷⁹ Kureyş'te orucun bilinmediğini, Medine'deki Yahudilerin afiv günü/Aşûre günü orucundan aşamalı olarak adapte edildiğini,⁸⁰ bir başka ifadeyle Medine'de Müslümanların Yahudilerle araları açılmasından sonra muhtemelen Bedir zaferi anısına bir şükran ifadesi olarak Aşûre orucunun yerine Ramazan orucunun ikame edildiğini ileri sürmüşlerdir.⁸¹

b. Muharrem Ayı/Aşûre Orucu

Cahiliye döneminde Kureyş kabilesi, çeşitli vesilelerle oruç tutarlardı. Muharrem ayının onuncu gününe tekabül eden Aşûre günü de bunlar arasında yer alıyordu. Aşûre günü yememek, içmemek ve kadınlarla cinsel ilişkiden, çirkin söz ve kelam etmekten uzak durmak suretiyle fecirden güneşin batışına kadar oruç tutarlardı.⁸² Nabiğa el-Ca'di gibi cahiliyede maruf bazı şairlerin de bu orucu tuttuklarından söz edilir.⁸³ Hz. Aişe ve Abdullah b. Ömer'den gelen bir habere göre cahiliye Arapların/Kureyş'in Aşûre günü oruç tuttuklarının yanısıra Hz. Peygamber'in de cahiliye dö-

76 Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, c. XI, s. 217.

77 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 424.

78 Şeyho, *en-Nasrâniyye*, s. 183.

79 Unat, “Oruç”, c. IX, s. 409.

80 Plessner, “Ramazan”, c. IX, s. 611; Kister Kister, “et-Tehannüs”, s. 224.

81 W. Montgomery Watt, *Kur'ân'a Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, 2. Bsk., Ankara 2000, s. 185.

82 Buhârî, Savm, 1; Menakıb, 85; Müslim, Siyâm, 19; Ebû Dâvud, Savm, 64; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 288; Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. XI, s. 339; Avâtf Edib Selâme, *Kureyş Kable'l-İslâm Devruhe's-Siyâsî ve'l-İktisâdî ve'd-Dînî*, Dâru'l-Mürîh, Riyâd 1994, s. 299-300; Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 465; A. J. Wensinck, “Âşûrâ”, *İA*, MEB, 5. Bsk., İstanbul 1978, c. I, s. 710; Ahmed İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekketu ve'l-Medinetu fi'l-Câhiliyyeti ve Ahdi'r-Resûl*, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, Kâhire 1985, s. 146; Cemal Sofuoğlu, “İslam Dininde Oruç”, *Diyanet İlmî Dergi*, Nisan Mayıs-Haziran, 1990, Cilt: XXVI, Say: 2, s. 4.

83 İbn Abdilber, *el-İstiâb*, c. IV, s. 1515; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. III, s. 172.

neminde bu orucu tuttuğu ifade edilir. Hz. Peygamber Medine'ye geldiklerinde adeti üzere bu orucu tutmaya devam ettiği ve sahabeye tutmalarını emrettiği, onları teşvik ettiği ancak hicretin ikinci senesinde Ramazan orucu farz kılınca ne emrettiği ne de yasakladığı, dileyenin bu orucu tutabileceğini ifade ettiği kaydedilir.⁸⁴ Her ne kadar bu ümmetten önce herhangi bir orucun farz/vacip olmadığı Şafililerde yaygın olsa da⁸⁵ ve Hz. Peygamber ve ashabının bu orucu zaman zaman tutmaya devam etmelerinin zaman zaman da terk etmelerinin bunun vacip olmadığına bir göstergesi olarak ileri sürülse de⁸⁶ Hanefilerde Ramazan orucunun farz kılınmasından önce tutulan bu orucun vacip olduğu ancak daha sonra Ramazan orucuyla nesh olunduğu fikri yaygınlık kazanmıştır.⁸⁷

İslam bilginleri, cahiliyedeki bu Aşûre orucunun varlık sebebini de ta'lil etmeye çalışmışlardır. Aslında Aşûre/On Muharrem gününün tazim ve takdis edilmesinin, bu günde oruç tutulmasının cahiliye döneminde ve İslam'ın başlangıcında Arap dünyasında bugüne ilişkin varolan itikat ve tasavvurlarla bağlantısının olduğu ileri sürülebilir. Çünkü İslam'ın başlangıcında bugünde Âdem'in tevbesinin kabul edildiği, Nuh'un gemisinin Cûdi Dağna konduğu, bu nedenle Nuh ve beraberindeki insan ve vahşi hayvanların bir şükran ayini olarak oruç tuttuğu, Allah'ın İdris'i yücelttiği, Musa'yı Firavun'un zulmünden, İbrahim'i ateşten, İsmail'i Kurban olmaktan, Yunus'u balığın karnından, Yusuf'u hapishaneden kurtardığı ve babası Yakub'a kavuşturduğu, beldesinin halkını ve Davud'u Allah'ın bugünde affettiği, Eyyub'un bugünde sıhhat bulduğu, Tevrat'ın bugünde indirildiği, Süleyman'a mülkünün bugünde iade edildiği, ilk yaratılan günün bugün olduğu, ilk yağmurun ve ilk rahmetin bugünde indirildiği şeklinde haberler yer almıştır.⁸⁸ Benzer şekilde Arapların, Aşûre günü doğduğu rivayet edilen ve Kâbe'yi inşa eden ataları Hz. İbrahim'in hatırasına hürmeten bugünü yaşatmış ve oruç tutmuş olmaları da ihtimal dâhilin-

84 Buhârî, Savm, 1; Menâkub, 85; Müslim, Siyâm, 19; Ebû Dâvud, Savm, 64; Tirmizî, Savm, 49; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi', *el-Musannef*, (Tah. Habîburrahmân el-A'zamî), el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Bsk., Beyrut 1403, Siyâm, 49; İbn İshâk, *Sîre*, s. 298; Kurtubî, *el-Câmî*, c. I, s. 390; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. II, s. 183-184; A. İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu fî'l-Câhiliyye*, s. 187; Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. XI, s. 339-340; c. XVI, s. 114; Feyûmî, *a.g.e.*, s. 502; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 111.

85 Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, c. VII, s. 449; c. XI, s. 269-270; Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen Nüreddîn el-Mollâ el-Herevî, *Cem'u'l-Vesâil fî Şerhi's-Şemâil*, el-Matbaatu's-Şarkiyye, Mısır ty., c. II, s. 105.

86 Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. II, s. 183.

87 Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. II, s. 183; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, c. XI, s. 269-270; Herevî, *Cem'u'l-Vesâil*, c. II, s. 105.

88 Bkz. Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. II, s. 184-185; Abdullâh b. Saîd b. Muhammed Abbâdî, *Münthe's-Suâl alâ Vesâilî'l-Vusûl İlâ Şemâilî'r-Resûl*, Dâru'l-Minhâc, 3. Bsk., Cidde 2005, c. III, s. 87.

dedir.⁸⁹ Aynı şekilde, bu orucun, Kureyş'in cahiliyede işledikleri ve kalplerinde büyüttükleri bir günaha kefarete olsun diye ihdas ettikleri⁹⁰ yahut kendilerine isabet eden kıtlığın üzerlerinden kalkması neticesinde Allah'a şükür için tuttıkları antropolojik temelli bir ritüel olması da mümkündür. Bununla beraber, bunun önceki şeriatlardan süregelen bir ibadet olduğundan⁹¹ bir başka ifadeyle Hz. İbrahim, Hz. Nuh şeriatından yahut Ehl-i Kitaptan kalma bir menâsik olma ihtimalinden de söz etmişlerdir.⁹²

Dolayısıyla bunun Ehl-i Kitaba dayandığını ileri sürenler, Medine'de Yahudilerin Allah'ın, Hz. Musa ve İsrailoğullarını Firavun'un zulmünden kurtarma günü anısına Musa'nın ve kendilerinin Allah'a şükür amaçlı yedinci ayın onunda tuttıkları "Aşûre/keffâret günü/Şabat" orucu olduğunu ifade etmişlerdir. Kaynaklarda Yahudilerin Medine'de Aşûre orucunu tuttıklarını, bugünü tazim ve takdis ettiklerini hatta bayram kabul ettiklerini belirten hadis rivayetleri de bu tezi teyit etmektedir.⁹³ Özellikle de müsteşrikler, Aşûre günü orucunun Yahudilerin keffâret ve istiğfar orucu olduğunu, Kureyş'in Aşûre orucu tutma haberinin sonradan ihdas edildiğini, bu orucun İslam öncesine dayanan kadim Arap sünnetlerinden olduğunu ispat etmek için ravilerin Kureyş ismini bu oruca zorla dâhil ettiklerini ancak bunun herhangi bir dayanağının olmadığını, çünkü müşrik bir kavmin oruç tutmasının, işlemiş olduğu günaha istiğfar etmesinin makul olmadığını, eğer cahiliye Araplarında bir oruç varsa bunun haniflerde görülen bir oruç olmasının daha isabetli olacağını ifade etmişlerdir.⁹⁴

Gerek klasik kaynaklarda yer alan rivayetlerin bir kısmı⁹⁵ gerekse de Sprenger, Caetani ve Wensinck gibi bazı müsteşrikler Aşûre orucunu Yahudi kökene indirgeseler de⁹⁶ bunun İslam öncesi Arap temellerine, İbrahim şeriatına,⁹⁷ Kureyş'te Kâbe örtüsünü giydirme ve tazim amaçlı oruç tutma gününe dayandığını ileri sürenler de olmuştur. Çünkü Kureyş, bu-

89 Yusuf Şevki Yavuz, "Âşûrâ", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 25.

90 Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, c. II, s. 262.

91 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 288; Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. XI, s. 339-340; Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, 2. Bsk., İstanbul 1963, s. 102; Ateş, *a.g.e.*, s. 111.

92 Muhammed Abbâdî, *Münthe's-Suâl*, c. III, s. 87; A. İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu fi'l-Câhiliyye*, s. 146; Şulu, "Hz. Peygamber Devrinde Oruç", s. 30; Demir, "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslâm'da Oruç (Karşılaştırmalı Bir Analiz)", 1792.

93 Buhârî, *Menâkıb*, 111; Müslim, *Savm*, 19; Ebû Dâvud, *Savm*, 64-65; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Siyâm*, 49; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. III, s. 311; Halebî, *İnsânü'l-Uyûn*, c. II, s. 183-184; Sâlihî eş-Şâmi, *Sübülü'l-Hüdâ*, c. VIII, s. 431; Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. XI, s. 341-342; Bu oruçla ilgili bkz. Levililer, 16/29-34.

94 Sprenger, *Leben*, III, s. 54; Shorter Ency. p. 47-48'den naklen Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. XI, s. 342; c. XVI, s. 116.

95 Taberî, *Târih*, c. II, s. 417.

96 L. Caetani, *İslam Tarihi*, (Ter. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, c. III, s. 207-208; Wensinck, "Âşûrâ", c. I, s. 710-711.

97 Ateş, *a.g.e.*, s. 112.

günde toplanıp Kâbe'nin örtüsünü giydiriyor ve tuttukları oruçla bugünü tazim ediyordu.⁹⁸ Bu nedenle Aşûre orucunu Kureyş'e irca' eden İslam âlimleri, Muharrem'in onuncu günü olan Aşûre orucunun İsrailoğullarının Firavun'un zulmünden kurtuluş günü ve anısıyla herhangi bir bağlantısının olmadığını, çünkü İsrailoğulları takviminin güneş, Muharrem ayının ise ay yılı takvimi olduğu, dolayısıyla bu ayın ve içerisinde tutulan onuncu günü orucunun her yıl farklı zaman dilimlerine tekabül ettiğini ifade etmeyi de ihmal etmemişlerdir.⁹⁹

c. Recep Ayı Orucu

Cahiliye döneminde Araplar, Receb ayını, Esamm ve Muharrem diye isimlendiriyorlardı.¹⁰⁰ Allah katındaki hürmeti ve fazileti, diğer aylara nazaran daha yaygın olması nedeniyle "Esamm", "Şehrullâh" diye isimlendirilen¹⁰¹ Receb ayı, bir başka deyişle Recebu Mudar/Rabîa ayı, cahiliye Arapları özellikle de Mudar kabilesi arasında takdis ve tazim edilen, ok ve mızrakların bırakıldığı, silah seslerinin sustuğu savaşılmaması yasak olan dört kutsal ay arasında yer alıyordu.¹⁰² Hatta cahiliye Arapları özellikle de Mudar kabilesi, bu ayı tazim ve takdis ettiklerinden dolayı bu ayda ilahlarına "recebiyye" ve "atîre" denilen kurbanlar keser,¹⁰³ günahlara kefaret olması ve kıtlık tehlikesine karşı şükür amaçlı oruç tutardı.¹⁰⁴ Rivayetlerde bahsedilen Recep ayı orucunun Ramazan ayı orucu olma ihtimali de söz konusudur. Çünkü Rabîa kabilesi, Ramazan ayını, dördüncü haram ay olarak kabul ediyor ve bu ayı Receb diye isimlendiriyordu.¹⁰⁵

98 Buhârî, Savm, 1; Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, (Tah. Şuayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid vd.), Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., 2001, c. XLIII, s. 185; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, c. II, s. 262; Cevâd Alî, *a.g.e.*, c. XI, s. 340; c. XII, s. 19; c. XVI, s. 114.

99 Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, c. II, s. 184.

100 Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî Ebû Mansûr, *Tehzibu'l-Luğa*, (Tah. Muhammed Avez Mura'ab), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2001, c. II, s. 123. 33, (h-r-m, mad.); İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XII, s. 121, (h-r-m, mad.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XXXI, s. 460, (h-r-m, mad.)

101 Yahyâ b. el-Huseyn b. İsmâil b. Zeyd el-Hasenî eş-Şecerî, *Tertibu'l-Emâlî*, (Tah. Muhammed Hasen İsmâil), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2001, c. II, s. 123.

102 İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef*, c. II, s. 345; Merzûkî, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, s. 206, 208-209; Makrîzî, *el-Mevâzu*, c. II, s. 60; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 77; İsmâil Hakki, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s. 421; Cevâd Alî, *a.g.e.*, c. XVI, s. 117.

103 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 411, (r-c-b, mad.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. II, s. 484-485, (r-c-b, mad.); Cevâd Alî, *a.g.e.*, c. XVI, s. 117-118.

104 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 77-79; Osman Cilacı, *İlahi Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban*, İzmir 1980, s. 28; Ateş, *a.g.e.*, s. 111; Cilacı, "Semavî Dinlerde Oruç", s. 202; Mehmet Soysaldı, "İslam Öncesi Mekke Topluluklarında Namaz, Zekât, Oruç, ve Hac Uygulamaları", 8. *Türkiye Tefsir Akademisyenleri Sempozyumu*, 1-3 Temmuz İstanbul 2011, s. 152; Saleh Kazımov, "İslam'dan Evvelki Dinlerde Oruç", *Baki Devlet Üniv. İlahiyat Fakültesi İltîm Mecmuası*, 09 Nisan 2008, s. 390; Demir, "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslâm'da Oruç (Karşılaştırmalı Bir Analiz)", s. 1792.

105 İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, c. X, s. 183.

Kısaca, Luvis Şeyhō el-Yesûî'nin ileri sürdüğü gibi Kureyş Recep ayı orucunu ister Hristiyanlaşmış Araplardan esinlenerek tatbik etmiş olsun¹⁰⁶ isterse de bu kendilerine özgü ibadetlerden olsun her hâlükârda cahiliye Araplarında bu aya özgü bir oruç ibadetinin varlığında herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Kur'an, İslam öncesi haram aylar arasında yer alan, atîre ve recebiyye kurbanları ve oruç ibadetiyle tazim edilen bu ayın hürmet ve kutsiyetine muvafık ve mutabık kalmış,¹⁰⁷ İslam gelince cahiliyede takdis edilen bu ayın tazimini ve faziletini daha da artırmış¹⁰⁸ ve Kureyş'in şükran amaçlı tuttuğu bu marûf orucu, Hz. Peygamber de İslamiyet döneminde devam ettirmiştir.¹⁰⁹

d. Susma Orucu

Cahiliye Araplarında görülen oruçlardan biri de susma yani insanlarla kelam etmekten uzak durma orucudur. Mekkeliler ve özellikle de onlardan Hanif dinine mensup olanlar ve tüccarlar, Ehl-i Kitap'ın ve Ruhbanların, gökleri ve yeri tefekkür ve teemmül etmek için halvete girip sukût etme, insanlarla kelam etmekten uzak durma şeklindeki oruçlarını biliyorlardı. Hatta cahiliyede Mekkelilerden bazılarının Ehl-i Kitap adet ve geleneğine uyararak, Hira Mağara'sında ve Mekke dağlarının kovuklarında inziva, sukût, Allah'ın varlığını, yerleri ve gökleri teemmül ve insanlarla kelam etmekten uzak durma orucu tutukları ifade edilir.¹¹⁰ Bu orucun tarihi daha kadim toplumlara gitmekle beraber Kureyş'te özellikle de dini inanç ve ritüellerine aşırı bağlı Ahmesilerde ve cahiliye ehlinin zahitlerinde görülüyordu. Bu oruç, bir gün, bir hafta gibi yahut daha uzun bir süre tutulabiliyordu. Hatta bu tür bir oruç Araplarda nezr (adak) türleri arasında yer alıyordu. Hz. Ebûbekir Zeynep adında Kureyş Ahmesilerinden olan bir kadının konuşmadığını, susma orucu nezrettiğini görünce bunun İslam'da helal olmadığını beyan etmiş, bunun üzerine kadın orucunu bozmuş konuşmaya başlamıştır.¹¹¹

Meryem kıssasında bir anlamda insanlarla ihtilat ve iştigalden uzaklaşmayı, uzlet ve zühtü, dili ve kalbi Allah'a hasretmeyi ifade eden "susma orucu"nun, Mekki sureler arasında yer alması, Kureyş'in bu tür bir

106 Şeyho, *en-Nasrâniyye*, s. 183.

107 Mâide, 5/2; Bakara, 2/194, 217; Tevbe, 9/36, 5.

108 Şecerî, *Tertibu'l-Emâlî*, c. II, s. 123.

109 Müslim, *Siyâm*, 34; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 483.

110 Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. XI, s. 339; Feyûmî, *a.g.e.*, s. 501.

111 Buhârî, *Menâkıb*, 85; Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, (Tah. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), *Dâru'l-Muğni*, el-Memleketu's-Suûdiyyetu'l-Arabiyye, 1. Bsk., 2000, İlim, 8; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, c. XII, s. 315; Abdurrahmân b. Ebi Bekr Celâlüddin es-Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, (Tah. Hamdi ed-Demirdâş), *Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz*, 1. Bsk. yy., 2004, s. 83; Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. XI, s. 342-343.

orucun varlığından haberdar olduğunun açık bir göstergesidir. Dolayısıyla “*Üzülme, Rabbin senin alt tarafında bir dere akıttı. Hurma ağacını kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün. Ye, iç, gözün aydın olsun. İnsanlardan birini göreceksin olursan, “Şüphesiz ben Rahmân’a susmayı adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım” de*”¹¹² şeklinde Cebrail yahut İsa tarafından Meryem’e telkin edilen “savmü samt/susma orucu”nun, tıpkı yemekten, içmekten kendini alıkoyma şeklinde görülen oruçta olduğu gibi, aslında ibdâ’ ve icât mahiyetinde bir form olmadığı, bunun İsrailoğullarında züht ve mücahede yoluna girenlerin o dönemde öteden beri uygulayageldikleri bir riyazet yöntemi¹¹³ ve onların şeriatlarında mevcut olan ve müsaade edilen bir tür adak olduğunu¹¹⁴ görüyoruz. Hatta Mekkeli Araplara Meryem’in orucundan bahseden bu ayetin, yemek, içmek ve cinsel arzulardan, aynı zamanda kelimelerden uzak durmak suretiyle Meryem’in o dönemde tutmuş olduğu mutlak bir oruç olduğunu ifade edenlerin görüşlerini¹¹⁵ dikkate alırsak Meryem orucunun Mekkeli hanif/hanislerce ve Ahmesilerce bilindiğini, dolayısıyla onların oruçlarına ışık tuttuğunu söylemek de mümkündür.

e. Kefaret Orucu

Kur’an’da oruç nevelerinden Ramazan ayı orucu yanında kefarete oruçlarından da bahsedilmiştir. Hastalık vb. mazerete binaen hacda hedy kurbanı kesilmeden traş olmanın üç gün; hedy kurbanı kesme imkânı bulamayanların on gün;¹¹⁶ ihramlı iken avlanılan hayvanın kıymeti miktarı kadar;¹¹⁷ hatalı adam öldürmelerde ve ziharda peşpe iki ay¹¹⁸ ve kasten yapılan yeminlerde ise üç gün kefarete orucu tutmaları emredilmiştir.¹¹⁹ Kur’an’da kefarete oruçlarının sadece Hac ibadetiyle sınırlı kalmayıp, adam öldürme, zihar ve yeminler gibi içtimaî alana da uzanmış olması orucun İslam öncesi Araplarda sadece belli ay ve günlerde icra edilen yaygın bir arınma ritüeli değil aynı zamanda kişinin kamusal ilişkilerinde tıpkı mali müeyyideler gibi gayri müdevven bir yaptırım olduğunu da ortaya koymaktadır. Her ne kadar biz cahiliye dönemine ait kefarete oruçlarına ilişkin

112 Meryem, 19/24-26.

113 Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. XVIII, s. 183; Ebu’l-Leys Nasr b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Bahru’l-Ulûm*, yy., ty., c. II, s. 373; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, c. IV, s. 13; Hâzin, *Lubâbu’t-Te’vîl*, c. III, s. 186; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, c. V, s. 506; Emrah Dindi, Kur’an’da Resmedilen Bir Genç Kızın Züht ve İffet Ahlakı: Hz. Meryem, *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*, 6-7-8 Ekim 2016.

114 Râzî, *Mefâihü’l-Ğayb*, c. XXI, s. 529; Kurtubî, *el-Câmi’*, c. XI, s. 98; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. V, s. 225.

115 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. XVIII, s. 184.

116 Bakara, 2/196.

117 Mâide, 5/98.

118 Nisâ, 4/92; Mücadele, 58/4.

119 Mâide, 5/89.

verilere ulaşamamış olsak da bu tür bir oruç tipinin İbranilerde köklü ritüeller arasında yer aldığını da ifade etmek gerekir. Çünkü İbranilerde oruç eylemi, çoğunlukla, ya kişilerin bilerek veya bilmeden işlediği kötü bir fiil veya bir hatanın kefareti ya da böyle bir durumdan ötürü duyulan pişmanlığın, vicdan azabının tezahürü olarak tutulmaktaydı.¹²⁰ O bakımdan Kur'an'daki bu kefaret oruçları da İslam öncesi Arap yarımadası kültüründe baskın olan İbranilerde işlenen yasak, hatalı fiillerin ardından, Tanrı'nın vereceği hastalık ve felaketlere maruz kalmamak için, yukarıda temas edildiği gibi mabette dua, taktime sunma ritüelleri arasında icra edilen kefaret/tövbe, pişmanlık oruçlarının tipik bir devamı gibidir.

Kısaca Kur'an'ın bu ibadetin geçmiş toplumlarda var olduğu söyleminde olması,¹²¹ kanaatimizce Kur'an verilerinin, kendi çağıyla ve İslam öncesi inanç, ibadet ve kültürle ilişkisinin onaylandığını ve bir boşluğa değil de bir tarihe ve bu tarihte yaşayan insan topluluklarına inzal olan şerî ahkâmın indiği toplumların dinî örf ve ananeleriyle örtüştüğünün bir ifadesi olsa gerektir.

Sonuç

Kur'an'ın, içinde bir gecenin bin aydan daha hayırlı olduğunu, Kur'an vahyinin indirildiğini, itikâfa girildiğini haber verdiği ve oruç ibadetinin yerine getirilmesini emrettiği Ramazan ayının, bu ayda ve diğer sair zamanlarda icra edilen itikâf ve oruç ibadetlerinin İslam öncesi cahiliye Araplarındaki kökleri ve izdüşümlerini irdelemiş olduğumuz bu çalışmada, gerek Ramazan ayını takdis ve tazim tasavvurlarının gerekse de hem bu ayda hem de diğer zaman dilimlerinde icra edilen itikâf/tehannüs ve oruç ritüellerinin zannedildiği gibi, Kur'an'ın ibdâ' ve icâd mahiyetinde inşa ettiği hususlar olmadığı anlaşılmış oldu. Benzer şekilde Ramazan ayının cahiliye döneminde Kureyş'in kısmı azamının taktis ve tazim ettiği aylar arasında yer aldığını, içerisinde Abdulmuttalib ve Hz. Peygamber'in de bulunduğu Hanîf/Hânis yahut Ahmesî denilen pek çok kişinin Hira'da ve Kâbe de itikâfa girip oruç tuttukları hatta bu iki ritüelin daha kadim köklere İbranilere, İsrailoğullarına kadar ulaştığını görmüş olduk. Bu makale aynı zamanda Kur'an'ın bir boşlukta vücüt bulmadığını ve bir boşluğa hitap etmediğini, o günkü Arapların dinî tasavvur, tahayyül ve teamülleri çerçevesinde forma büründüğünü, müfessirlerin ifade ettiği gibi Allah'ın onların güzel ve hoş gördükleri (*bimâ 'Arafûhu*), şeylerle onlara hitap ettiğini Ramazan ayı, itikâf ve oruç özelinde bir bakıma gözler

120 I. Krallar, 21/1-29; I. Samuel, 14/17-24; Yeremya, 36/3-10; Ali İhsan Yitik, "İzmirli İsmail Hakkı ve Diğer Dinlerde Oruç", *Sempozyum*: 24-25 Kasım 1 995, Türk Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 223.

121 Bakara, 2/183.

önüne sermiş oldu. Yine geleneğimizde bu tür İslamî formların cahiliye Arap adetlerine dayandırılması, ileri sürüldüğü gibi cahiliyede var olup da Kur'an'a yansımış her şeyi İbrahim ve İsmail'e irca' eden malum Arap ananesinin bir ürünü değil, gerçekte *vahyin (Kur'an'ın) mutabakâtun li'l-vâki'* yani vakıya mutabık ve muvafık hükümler bina etmesinin bir uzantısı, yedinci yüzyıl Arap olgusallığının sesi olmasının bir ifadesi olduğu çalışmamızda vardığımız sonuçlar arasında yer alır.

KAYNAKÇA

- Abbâdî, Abdullâh b. Saîd b. Muhammed, *Münthehe's-Suâl alâ Vesâilî'l-Vusûl İlä Şemâilî'r-Resûl*, Dâru'l-Minhâc, 3. Bsk., Cidde 2005.
- Abdülazîz, Muhammed, *Ramadân fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, <http://www.alukah.net/> 30.10.2016.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr b. Nâfi', *el-Musannef*, (Tah. Habiburrahmân el-A'zamî), el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Bsk., Beyrut 1403.
- Adıgüzel, Şükran, *Vahyin Başlangıcıyla İlgili Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2015.
- Ahmed İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu fî'l-Câhiliyyeti ve Ahdi'r-Resûl*, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, Kâhire 1985.
- Alûsî, Seyyid Mahmûd Şükri, *Bulûğu'l-Erab fî Ma'rifeti Ahvâlî'l-Arab*, (Tash. Muhammed Behcet el-Eserî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan ty.
- Âmirî, Yahyâ b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Yahyâ el-Hirzî, *Behcetü'l-Mehâfil ve Buğyeti'l-Emâsil fî Telhisi'l-Mu'cizâti ve's-Siyeri ve's-Şemâil*, Dâru Sâdir, Beyrut ty.
- Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisânî'l-Arab*, (Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hânevî, 4. Bsk., Kâhire 1997.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Tah. Abdurrezzâk el-Mehdî), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 1420.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud, *Cümelu min Ensâbi'l-Eşrâf*, (Tah. Süheyl Zekâr-Riyâd ez-Ziriklî), Dâru'l-Fikr, 1. Bsk., Beyrut 1996.
- Birûnî, Ebu'r-Reyhân, *el-Kânûnî'l Mes'ûdî*, yy. 1954.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Tah. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır), Dâru Tavki'n-Necât, 1. Bsk., Beyrut 1422.
- Caetani, L., *İslam Tarihi*, (Ter. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27.
- Cassâs, Ahmed b. Ali Ebûbekir er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Tah. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyyi, Beyrut 1405.
- Cerrahoglu, İsmail, "Kur'an-ı Kerim'de Oruç", *Diyanet İşl. Başkanlığı Dergisi*, Cilt: IX, Sayı: 100-101, Eylül-Ekim 1970, ss. 263-271.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, 4. Bsk., yy. 2001.
- Cilacı, Osman, "Semavî Dinlerde Oruç", *Diyanet Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 4, Mayıs-Haziran 1978, ss. 192-208.
- İlahî Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban*, İzmir 1980.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeynu's-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, (Tash. Cemâatun mine'l-Ulemâ'), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1983.
- Dârimî, Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed, *Sünenü'd-Dârimî*, (Tah. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), Dâru'l-Muğnî, el-Memleketu's-Suûdiyyetu'l-Arabiyye, 1. Bsk., 2000.
- Demir, Recep, "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslâm'da Oruç (Karşılaştırmalı Bir Analiz)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: IX, Sayı: 42, Şubat 2016, ss. 1784-1799.
- Dihlevî, Şah Velîyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1994.

- Dindi, Emrah, Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri (Muamelat Örneği), Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.
- Kur'an'da Resmedilen Bir Genç Kızın Züht ve İffet Ahlakı: Hz. Meryem, *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*, 6-7-8 Ekim 2016.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfûsi'n-Nefs*, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- Dodge, B., *The Sabians of Harran*, Page 78.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvud*, (Tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), el-Mektebetu'l-Asriyye Seydâ, Beyrut ty.
- Ebû Hafis Sirâcuddîn, Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, (Tah. Âdil Ahmed Abdulmevcüd-Ali Muhammed Muavvez), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esirüddin el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhid*, (Tah. Sitki Muhammed Cemil), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.
- Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Telbîsu İblîs*, Dâru'l-Fikr, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 2001.
- Sıfatu's-Saffe*, (Tah. Ahmed b. Ali), Dâru'l-Hadis, Kahire-Mısır 2000.
- et-Tebşire*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1986.
- Ebu'l-Fidâ İmâduddîn, İsmâil b. Ali b. Mahmûd b. Muhammed İbn Ömer b. Şâhinşâh b. Eyyûb, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, el-Matbaatu'l-Huseyniyetu'l-Misriyye, 1. Bsk., yy. ty.
- Edib Selâme, Avâtf, *Kureyş Kable'l-İslâm Devruhe's-Siyâsi ve'l-İktisâdi ve'd-Dînî*, Dâru'l-Mürîh, Riyâd 1994.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî Şemsuddîn, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş), Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Bsk., Kâhire 1964.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *Tefsîru'r-Râğîb el-İsfahânî*, (Tah. Muhammed Abdulaziz Besyûnî), Külliyyetu'l-Âdâb, 1. Bsk., Câmîiatu Tantâ 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib Ebû Cafer, *Târîhu't-Taberî*, Dâru't-Türâs, 2. Bsk., Beyrut 1387.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-Luġa*, (Tah. Muhammed Avez Mura'ab), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 2001.
- Ezrakî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. el-Abbâs el-Mekkî el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehrî ve Hadîsihi*, (Tah. Abdulmelik Abdullâh Dehiş), Dâru Hidr, 2. Bsk., Beyrut 1414.
- Fâsî, Muhammed b. Ahmed b. Ali Takyuddîn Ebu't-Tayyib el-Mekkî, *Şifâu'l-Ğerâm bi-Ahbâri Beledi'l-Haram*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., yy. 2000.
- Feyûmî, Muhammed İbrâhîm, *Târîhu'd-Dîniyyi'l-Fikri'l-Câhiliyyi*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 4. Bsk., 1994.
- Gandecânî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-A'râbî el-Esved, *Furhatu'l-Edîb fî'r-Reddi alâ İbni's-Sayrafî, Şerhu Ebyâti Sibeveyh*, yy. ty.,
- Halebî, Ali b. İbrâhîm b. Ahmed Ebu'l-Ferec Nüreddîn İbn Burhâniddîn, *es-Siretu'l-Halebiyye İnsânü'l-'Uyûn fî Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1427.

- Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer Ebu'l-Hasen, *Lübâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, (Tah. Muhammed Ali Şâhin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1415.
- Herevî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen Nüreddin el-Mollâ, *Cem'u'l-Vesâil fi Şerhi's-Semâil*, el-Matbaatu's-Şarkıyye, Mısır ty.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnisıyye, Tunus 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdilhak b. Ğâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tah. Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1422.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdirrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, (Tah. Esad Muhammed et-Tayyib), Mektebetu Nizâr, 3. Bsk., el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osmân b. Havâsetî, *el-Kitâbu'l-Musannefu fi'l-Ahâdisi ve'l-Âsâr*, (Tah. Kemâl Yûsuf el-Hût), Mektebetu'r-Rüşd, 1. Bsk. Riyâd 1409.
- İbn Habîb, Muhammed b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî Ebû Ca'fer el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Munemmak fi Ahbâri Kureys*, (Tah. Hurşid Ahmed Faruk) Âlemu'l-Kütüb, 1. Bsk., Beyrut 1985.
- İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, (Tah. Şuayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid vd.), Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., 2001.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî Ebû Muhammed Cemâlüddîn, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (Tah. Mustafâ es-Sakâ vd.), Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 2. Bsk., Mısır 1955.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîre*, (Tah. Süheyl Zekâr), Dâru'l-Fıkr, 1. Bsk., Beyrut 1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Tah. Ali Şîrî), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyyi, 1. Bsk., yy. 1988.
- es-Siretu'n-Nebeviyye*, (Tah. Mustafâ Abdulvâhid), Dâru'l-Ma'rife, Lübnân 1976.
- Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, (Tah. Sâmi b. Muhammed b. Selâme), Dâru Taybe, 2. Bsk., yy. 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen-ü İbn Mâce*, (Tah. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyyi Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, yy., ty.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, 3. Bsk., Beyrut 1414.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İbn İshâk b. Muhammed, *el-Fihrist*, (Tah. İbrâhîm Ramazân), Dâru'l-Ma'rife, 2. Bsk., Beyrut-Lübnan 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Münî' el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Tah. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1990.
- İbn Teymiye, Takyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed, *Câmiu'l-Mesâil*, (Tah. Muhammed Aziz Şems), Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1. Bsk., yy. 1422.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem İzzuddîn, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, (Tah. Ali Muhammed Muavvez-Âdil Ahmed Abdulmevcüd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., yy. 1994.

- el-Kâmil fi't-Târîh*, (Tah. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1997.
- İbnu'l-Verdî, Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbn Ebî'l-Fâris Ebû Hafs Zeynuddîn, *Târîhu İbni'l-Verdî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Lübnan-Beyrut 1996.
- İsmâil Hakki, İbn Mustafâ el-Halvetî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- Kâdi Abdulcabbâr, Ahmed b. Abdilcabbâr el-Hemedânî Ebu'l-Huseyn el-Mu'tezilî, *Tesbîtu Delailu'n-Nübüvve*, Dâru'l-Mustafâ, Kahire ty.
- Kaffâl, Ebûbekr Muhammed b. 'Alî b. İsmâil b. eş-Şâşi, *Mehâsinu's-Şerî'a fi Furû'î's-Şâfi'yye*, (Tah. Muhammed Ali Samak), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî, *Subhu'l-A'sâ fi Sunâti'l-İnşâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Kazımov, Saleh, "İslam'dan Evvelki Dinlerde Oruç", *Baki Devlet Üniv. İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*, 09 Nisan 2008, ss. 381-393.
- Kıster, M. J., "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir İnceleme", (Çev. Ali Aksu), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2000, ss. 215-230.
- Makdisî, el-Mutahir b. Tâhir, *el-Bed'u ve't-Târîh*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Bür Saîd, ty.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Leiden, Dâru Sâdır Beyrut, Mektebetu Medbülî, 3. Bsk., Kâhire 1991.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir Ebu'l-Abbâs el-Huseynî el-Ubeydî Takyuddîn, *el-Mevâizu ve'l-İtibârü bi-Zikri'l-Hutati ve'l-Âsâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1418.
- İmtâ'u'l-Esmâ'*, (Tah. Muhammed Abdulhamîd en-Numeysi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1999.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, (Tah. Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan ty.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hemmûş b. Muhammed b. Muhtâr el-Endülüsî el-Kurtubî, *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye*, (Tah. Mecmûatu Resâilî Câmîiyye), Mecmûatu Buhûsî'l-Kitâbi ve's-Sünne-Külliyetu's-Şerîati ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye-Çâmiati's-Şârika, 1. Bsk., yy. 2008.
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1417.
- Munezzametü Mu'temeri'l-İslâmî, *Mecelletu Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmî*, (Haz. Üsâme b. ez-Zehrâ), ty. Cidde.
- Müslim, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahîh-u Müslim*, (Tah. M. Fuâd Abdalbâkî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut ty.
- Nemerî, Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım, *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, (Tah. Alî Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Ceyl, 1. Bsk., Beyrut 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb Ali el-Horâsânî, *es-Sünenü's-Suğrâ*, (Tah. Abdülfettâh Ebu'l-Ğudde), Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Bsk., Haleb 1986.
- Nisâburî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyn el-Kummî, *Ğerâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, (Tah. Zekeriyâ Umeyrât), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1416.

- Olgun, Tahir, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, 2. Bsk., İstanbul 1963.
- Plessner, M.-Ahmet Ateş, "Ramazan", *İA*, MEB, İstanbul 1964, c. IX, ss. 611-612.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Şuarâ ve'l-Büleğâ*, Şirketu Dâri'l-Erkâm, 1. Bsk., yy. 1420.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî Fahrud-dîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 3. Bsk., Beyrut 1420.
- Sa'lebi, Ahmed b. İbrâhîm b. Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an*, (Tah. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 2002.
- Sâlihî eş-Şâmi, Muhammed b. Yûsuf, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sireti Hayri'l-İbâd*, (Tah. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvez), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1993.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Ahmed b. İbrîhîm, *Bahru'l-Ulûm*, yy., ty.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf Abdiddâim, *ed-Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (Tah. Ahmed Muhammed el-Harrâd), Dâru'l-Kalem, Dimeşk ty.
- Sofuoğlu, Cemal, "İslam Dininde Oruç", *Diyanet İlmi Dergi*, Nisan Mayıs-Haziran, 1990, Cilt: XXVI, Say: 2, ss. 3-8.
- Soysaldı, Mehmet, "İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç, ve Hac Uygulamaları", *8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Sempozyumu*, 1-3 Temmuz İstanbul 2011.
- Sprenger, A., *Dus Leben und Die Lebre Des Mohammad*, Zweite Auflage, Berlin 1869.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- el-Hasâisu'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Târîhu'l-Hulefâ*, (Tah. Hamdî ed-Demirdâş), Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1. Bsk. yy., 2004.
- Süheyli, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed, *er-Ravdu'l-Ünüf*, (Tah. Ömer Abdusselâm es-Selâmî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 2000.
- Şecerî, Yahyâ b. el-Huseyn b. İsmâil b. Zeyd el-Hasenî, *Tertîbu'l-Emâlî*, (Tah. Muhammed Hasen İsmâil), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2001.
- Şener, M., "İtikâf", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, ss. 457-459.
- Şeyho, Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesih b. Yakûb, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuhâ beynê Arabî'l-Câhiliyye*, yy., ty., s. 183.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, es-Sirâcu'l-Münîr, Matbaatu Bülâk, Kahire 1285.
- Şulu, Kasım, "Hz. Peygamber Devrinde Oruç ve Ramazan Orucuyla İlgili Gelişmeler", *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç*, Haziran 2015, İstanbul ss. 19-42.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Ğâlib el-Âmilî Ebû Cafer, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'an*, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., yy. 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsa b. Dahhâk, *Sünenü't-Tirmizî*, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir vd.), Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Bsk., Mısır 1975.

- Unat, Faik Reşit, "Oruç", *İA*, MEB, İstanbul 1964, c. IX, ss. 408-419.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*, (Tah. Kemâl Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1411.
- Vecdî, Muhammed, *es-Siyâmu fî Cezîreti'l-Arab kable'l-İslâm*, <http://www.ahewar.org/> 30.10.2016.
- Watt, W. Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, 2. Bsk., Ankara 2000.
- Muhammed at Mecca*, London 1953.
- Wensinck, A. J., "Âşûrâ", *İA*, MEB, 5. Bsk., İstanbul 1978, c. I, ss. 710-711.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Âşûrâ", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, ss. 24-26.
- Yitik, Ali İhsan, "İzmirlî İsmail Hakkı ve Diğer Dinlerde Oruç", *Sempozyum: 24-25 Kasım 1995*, Türk Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, ss. 215-237.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdîrezzâk el-Hüseynî Ebu'l-Feyz Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Tah. Mecmûa mine'l-Muakkikîn), Dâru'l-Hidâye, ty.
- Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Ebû İshâk, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*, Âlemu'l-Kütüb, 1. Bsk., Beyrut 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğevâmizi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabîyyi, 3. Bsk., Beyrut 1407.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf b. Ahmed b. Şihâbuddîn b. Muhammed, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Mevâhibi'l-Ledüniyyeti bi'l-Menhi'l-Muhammediyyeti*, Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1. Bsk., 1996.

İLK İKİ YÜZYILIN PAGAN KAYNAKLARINDA NASIRALI İSA

Zafer DUYGU*

Özet: Pagan yazarlar, Miladi takvimin ilk iki yüzylında Nasıralı İsa'ya veya O'na atfedilen öğretilere karşı genel itibariyle ilgisiz bir tutum içinde olmuşlardır; I. yüzyılda İsa'dan bahseden pagan yazar yoktur, II. yüzyılda ise bir elin parmaklarını geçmemektedir. Buna karşın, II. yüzyıl pagan yazarlarının tarihsel bir şahsiyet olarak İsa'ya ilişkin olabileceği öne sürülen az sayıdaki kayıtları, özellikle İsa hakkındaki asli kaynak konumundaki Yeni Ahit metinlerinin epistemolojik problemleri çerçevesinde büyük önem taşımaktadır. Ancak biraz yakından incelendiğinde pagan kaynaklarındaki bu kayıtların da aslında birçok açıdan sorunlu oldukları anlaşılmaktadır. İsa'ya dair söz konusu bu kayıtlar bu yüzden bilim insanları arasında hararetle tartışılmaktadır. Bu makalede, İsa'nın pagan kaynakları bağlamında tarihsel varlığı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nasıralı İsa, Tacitus, Suetonius, Plinius, Samosatalı Lukianos, Mara Bar Serapion.

JESUS OF NAZARETH IN PAGANS SOURCES OF THE FIRST TWO CENTURIES

Abstract: Pagan writers of the first two centuries of the Common Era were mostly silent about Jesus of Nazareth and the teachings attributed to him. In the first century there were no references to Jesus. In the second century, there were only handfuls. The small amount of records of the 2nd century pagan writers which may be claimed to refer to Jesus as a historical figure has a great import, above all else, within the framework of the epistemological problems presented in the New Testament texts which are deemed the principal sources about Jesus. When investigated closely, it is seen that these records from the pagan sources also present their own problems. Researchers therefore are discussing these records fervently. This article deals with the historical person of Jesus in the context of pagan sources.

Key Words: Jesus of Nazareth, Tacitus, Suetonius, Pliny, Lucian of Samosata, Mara Bar Serapion

Giriş

On binlerce¹ yıllık uzun bir geçmişi barındıran insanlık tarihi boyunca İsa kadar tartışılan ikinci bir kimse daha herhalde yoktur. İsa'ya ilişkin bu-

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümü. zaferduygu.zd@gmail.com

1 Katkıları sebebiyle meslektaşlarım Kutlu Akalın ile Mehmet Alıcı'ya teşekkür ederim.

gün geniş kitleler tarafından iman edilen dogmatik söylemler hariç tutulursa, İsa hakkında –doğumundan yaşamına, ölümünden dirilişi rivayetlerine, şahsiyetinden öğretilerine kadar- tartışmasız bir mesele bulunmamaktadır. Bu çerçevede İsa yaklaşık iki bin yıldır Hıristiyanlık bünyesinde tartışılmaktadır. Bu husus tarih boyunca farklı dinlerin taraftarları arasında önemli bir ihtilaf konusu teşkil etmiştir. Özellikle Aydınlanma Dönemi'nden itibaren araştırmacılar arasında ciddi bir bilimsel araştırma alanı oluşturmuştur.² Yine de bugün çok şey söylenmesine karşın hakkında pek az şey bilinen ve bütün kesimlerin ilgisini çeken başlıca tarihsel şahsiyet İsa'dır.

Bu noktadan hareketle, bilimsel bir çabayla Nasıralı İsa'yı ilahi dinlerin veya kutsal metinlerin söylemlerinin dışında, "tarihsel bir şahsiyet" olarak aramak ve tanımlamak bu makalenin ana konusunu teşkil etmektedir. Bu amaçla burada İsa'dan ya da O'na atfedilen öğretilerden bahsettikleri gerekçesiyle araştırmacılar tarafından isimleri ve çalışmaları önplana çıkarılan bazı antik yazarlar söz konusu edilecektir. Bu yazarlar ve eserleri seçilirken şu ölçütler belirleyici olmuştur: Pagan³ müellifler miladi takvimin erken tarihlerinde yaşamışlar ve yazmışlardır. Başka bir deyişle çalışma, genel olarak erken yüzyılların pagan yazarlarının eserlerinde İsa hakkında ne gibi kayıtlar veya izler bulunduğu meselesiyle ilgilenecektir.

Bu kapsamda makalede üç temel hususu incelemektedir. Birinci aşamada pagan yazarların İsa'ya ilişkin oldukları düşünülen kayıtları tercüme halinde verilerek tarihsel bağlam açısından okuyucuya kısaca tanıtılmaktadır. İkinci aşamada bu kayıtların problemleri yönleri epistemolojik çerçevede tartışılmaktadır. Üçüncü aşamada ise bu tartışmanın sonucu olarak tarihsel İsa hakkında gerçekten de "kanıt" niteliği taşıyabileceği kanaatine ulaşılan bir kayıt değerlendirilmektedir.

İnceleme, bir bütün halinde pagan inancı mensup şu antik yazarlar ve eserleri üzerinden yürütülmektedir:

1. Aristokrat bir Romalı olan tarihçi Tacitus'un II. yüzyılın birinci yarısında kaleme aldığı Yıllıklar (*Annales*) adlı eseri,⁴

2 Bazı detaylar için bk. Mahmut Aydın, "Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 5, (2001), ss. 1-41.

3 Pagan, kelime anlamı itibarıyla Latince'de "köylü", "kırlı" (paganus) anlamlarına gelmektedir. Hıristiyanlık erken yüzyıllarda genellikle şehir merkezlerinde yayılmıştı. Kırsal kesimde yaşayanlar ise daha uzun bir süre eski geleneksel çok tanrılı dinlerine bağlı kalmayı sürdürmüşlerdi. Bu bağlamda, bu kimselerin zamanla Hıristiyanlar tarafından eski çok tanrılı dinlerin mensupları olarak paganus tabir edilmeleri çok muhtemeldir. Nitekim "pagan" tabiri günümüzde bilim insanları tarafından antik dünyanın politeist karakterli dinlerinden birisine mensup olanlar, yani basitçe Yahudi ve Hıristiyan olmayanlar için kullanılmaktadır. Bk. Kutlu Akalın-Zafer Duygu (eds-haz.-çev.), *Süryani Literatürü*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 43.

4 Tacitus, *Annals*, çev. Cynthia Damon, London-New York: Penguin Classics, 2012.

2. Romalı tarihçi Suetonius'un II. yüzyılın birinci yarısında yazdığı *Caesarların Hayatları* (De Vita Caesarum) isimli çalışması,⁵

3. Bithynia et Pontus eyaletinde 111-113 yılları arasında legatus Augusti olarak görev yapan Romalı bürokrat Plinius'un İmparator Traianus ile Hıristiyanlar konusunda yaptığı yazışmalar,⁶

4. II. yüzyılın ikinci yarısında yazan hicivci bir müellif olarak Samosatalı Lukianos'un Peregrinus isimli bir filozofu konu ettiği Peregrinus'un Ölümü (Περὶ τῆς Περεγρίνου Τελευτῆς, Peri tēs Peregrinu Teleutēs) isimli çalışması,⁷

5. Bugün kim olduğu tam olarak tespit edilemeyen, fakat kaleme aldığı satırlardan filozof karakterli bir bilge olduğu anlaşılan Mara Bar Serapion'un, 73 yılı ile III. yüzyıl arasında kesin şekilde tayin edilemeyen bir tarihte ve esaret altında bulunduğu bir sırada kendisi ile aynı adı taşıyan oğluna hitaben yazdığı Süryanice bir mektup.⁸

1. İsa'ya İlişkin Pagan Kaynaklarındaki Kayıtlar

Nasıralı İsa Miladi takvimin başlarında o zamanlar bütün Akdeniz Havzası'nı kontrolü altında bulunduran Roma İmparatorluğu sınırları içinde, daha ziyade Filistin bölgesinde dönemin yaygın pagan inanışlarının aksine tek Tanrı inancını esas alan Yahudiliği benimsemiş İsrailoğulları'nın bir üyesi olarak doğmuştu. İsrailoğulları'nın Filistin sahasında meskûn bu ana kütlesi, Romalı General Pompeius'un Kudüs'ün düşmesiyle sonuçlanan M.Ö. 63'teki askerî harekâtıyla Roma egemenliği altına girmişti. İsrailoğulları'nın monoteist karakterli Yahudi inancı Roma yönetiminin farklı dinlere veya kült inanışlarına karşı gösterdiği geleneksel politika çerçevesinde Iulius Caesar (ö. M.Ö. 44) tarafından yasal statüye (Religio licita) kavuşturulmuştu. İsrailoğulları bu sayede belirli yükümlülükler karşılığında kendi inançlarını özgürce yaşama ve ibadetlerini icra etme olanağına kavuşmuşlardı. İmparatorluk dönemini başlatan Augustus (Octavianus) (ö. M.S. 14) döneminde ise Yahudi bir monark olan Herodes, Romalılar namına Yahudilerin önemli bir bölümünü yönetmek üzere Yahudiye bölgesine atanmıştı. Ancak Herodes'in oğulları zamanın-

5 Suetonius, *The Lives of The Twelve Caesars*, çev. Joseph Gavorse, New York: Modern Library, 1931.

6 Plinius, *Reading in Ancient History: Illustrative Extracts From The Sources II: Rome and The West*, çev. William Stearns Davis, Allyn and Bacon, 1913, ss. 219-222.

7 Lucian of Samosata, *The Passing of Peregrinus* (Περὶ τῆς Περεγρίνου Τελευτῆς, Peri tēs Peregrinu Teleutēs), Yunanca metin ve çev. A. M. Harmon, London: Harvard University Press, 1962, V, ss. 13-17.

8 William Cureton, *Spicilegium Syriacum*, London: Rivington, 1855 (Süryanice metin ve İngilizce tercümesi); Ayrıca bkz. Petr Pokorný, "Jesus as the Ever-Living Lawgiver in the Letter of Mara Bar Serapion", *The Letter of Mara Bar Serapion in Context: Proceedings on the Symposium Held at Utrecht University, 10-12 December 2012*, Leiden: Brill, 2012, s. 133 (İlgili kısmın İngilizce tercümesi).

da yaşanan ve bir türlü önü alınamayan kargaşalar nedeniyle Romalılar Yahudiye'nin tamamını kendilerine bağlamışlar, Kudüs'ü ise bir valinin yönetimine bırakmışlardı (M.S. 6).⁹

Yukarıda kısaca özetlenen ve İsa'nın dünyaya gelmesinden hemen önce oluşan bu siyasî ve dinî yapıya bakılarak, Roma İmparatorluğu'nda yaşayan İsa'ya çağdaş dönemin pagan yazarlarının kaleme aldıkları çeşitli eserlerde İsa ve öğretileri hakkında iyi-kötü bazı kayıtlara yer verdikleri zannedilebilir. Hâlbuki gerçek durum hiç de öyle değildir.¹⁰ Bugünkü mevcut verilere göre I. yüzyılın pagan yazarları tarafından İsa'ya ilişkin kayıt altına alınmış en küçük bir bilgi kııntısı bile yoktur.¹¹ Her ne kadar bu bağlamda I. yüzyılın Thallos isimli bir yazarı üzerinden bir takım iddialar gündeme getirilmek istenmişse de,¹² bu iddiaların son derece zayıf bazı rivayetleri esas aldığı ve buradan hareketle herhangi bir çıkarımda bulunulamayacağı anlaşılmaktadır.¹³

Bu durum II. yüzyıla birlikte bir ölçüde değişmiştir. Gerçi pagan yazarların bu yüzyılda da İsa'yı ismen anarak söz konusu ettikleri veya ondan doğrudan bahsettikleri –bir istisna dışında- söylenemez. Fakat yine de pagan dinine mensup bir avuç yazar II. yüzyıldan itibaren hiç değilse gözlerinin önünde büyümekte olan Hıristiyanlığa ve Roma şehirlerindeki Hıristiyan cemaatlere karşı nispeten ilgi göstermişlerdir. Bu cemaatlerden bahsettikleri az sayıdaki kayıtlarında ise kimi zaman İsa'ya ilişkin olabi-

9 Detaylar için bk. E. Marry Smallwood, *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, Leiden: Brill, 1976.

10 I. yüzyıl tarihçisi Flavius Iosephus'un İsa'nın kardeşi ve İsa cemaatinin ondan sonraki lideri olan Yakup'un şehit edilmesine ilişkin anlatımı sırasında Mesih tabiri ederek İsa'ya yaptığı atıf muhtemelen otantikdir. Bu yüzden de İsa'nın tarihsel bir şahsiyet olarak mevcudiyeti hakkında Yeni Ahit dışından bir delil kabul edilebilir. Ancak Iosephus'un pagan değil Yahudi bir yazar olduğu da hatırlanmalıdır. Bununla beraber, Iosephus'un aynı eserde geçen ve araştırmacılar arasında Testimonium Flavianum diye bilinen İsa atfı neredeyse bütün bilim insanları tarafından metne sonradan bir ekleme (interpolasyon) olarak görülmektedir. Detaylar için bk. Zafer Duygu, "Nasıralı İsa'nın Erken Dönem Yahudi Literatürüne Yansımaları", *Mukaddime*, 8: 1, 2017, ss. 157-159.

11 Mara Bar Serapion'un mektubu II. yüzyılda yazılmış olmalıdır.

12 I. yüzyılda yaşayan ve bugün elde olmayan bir çalışma kaleme alan Thallos'un, gün ortasında cereyan eden bir karanlıktan bahsettiği ve bu bahsin İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra yaşandığı rivayet edilen karanlık ile özdeş olduğu iddia edilmektedir (krş. Markos, 15: 33; Matta, 27: 45; Luka, 23: 44-45). Thallos'un bu kaydı, başka bir kayıp çalışmanın yazarı olan Iulius Africanus'tan alıntılar yapmış olan IX. yüzyıl tarihçisi Georgios Synkellos'tan bilinmektedir. Nitekim Thallos'a atfedilen bu kayıt, bazı araştırmacılar tarafından İsa'nın tarihsel bir şahsiyet olarak mevcudiyetine ilişkin Hıristiyanlık ve Yeni Ahit dışından bir delil olarak değerlendirilmektedir. Bu konuda örneğin bk. Dale C. Allison Jr., "Thallos on the Crucifixion", *The Historical Jesus in Context*, ed. A.-J. Levine-D. C. Allison Jr.-J. D. Crossan, Princeton University Press, 2006, ss. 405-406.

13 Richard Carrier, "Thallos and the Darkness at Christ's Death", *Journal of the Greco-Roman Christianity and Judaism*, 8, 2011-2012, ss. 185-191; Gregory A. Boyd-Paul Rhodes Eddy, *Lord or Legend: Wrestling with the Jesus Dilemma*, Michigan: Grand Rapids, 2007, ss. 122-123.

leceği düşünölen bazı ifadelere yer vermişlerdir. Bu yazarlar ile kayıtları aşağıda sunulmaktadır.

1.1. Publius Cornelius Tacitus (ö. y. 117)

Tacitus M.S. 56 yılında İtalya'nın kuzey-batısında veya Fransa'nın güneyinde (Gallia Narbonensis) doğmuştu. Yaşamı sırasında nüfuzlu bir aristokrat olarak önemli görevler üstlenmişti. Ancak Tacitus mühim bazı entelektüel çalışmalar da kaleme almıştı. Nitekim Tacitus'un I. yüzyıl Roma tarihi için büyük kıymet taşıyan Annales (Yıllıklar/Vakayiname) adlı Latince eserinde (M.S. 116?) Roma'da meskûn Hıristiyan bir topluluktan da söz ettiği görölmektedir. Bu sırada "Christus" (Mesih) tabirine yer vererek İsa'ya da bir atıfta bulunduğu kabul edilmektedir. Tacitus, Mesih'e ilişkin kaydını İmparator Tiberius (M.S. 14-37) dönemiyle, Hıristiyanlara dair anlatımını ise İmparator Nero (M.S. 54-68) dönemiyle ilişkilendirmişti. Tacitus'un bu kaydı şu şekilde tercüme edilebilir:

Netice itibariyle (Roma'yı yaktığı yönündeki) söylentilerden kurtulmayı amaçlayan (İmparator) Nero, iğrençlikleri yüzünden halkın nefret ettiği ve "Hıristiyanlar" diye tanımladığı bir taifeyi gözüne kestirdi, onları suçladı ve onlar üzerinde en ağır işkencelere girişti. Bunların isimlerini aldıkları Christus, (İmparator) Tiberius'un saltanatı döneminde procurator olan Pontius Pilatus'un hükmüyle şiddetli şekilde cezalandırılmıştı. Böylece bu en zarar verici hurafe o an için kontrol altına alınmış, fakat sonrasında sadece bu kötülüğün menşei olan Yahudiye'de değil, aynı zamanda dünyanın dört bir yanındaki iğrenç ve utanç verici şeylerin yaşama olanağı bulup şöhret kazandıkları Roma'da bile yeniden patlak vermişti. Bu yüzden ilk etapta suçlananların tümü tutuklandı. Sonra, onların verdikleri bilgiye dayanılarak şehri kundaklama suçundan değil de insanlığa karşı nefretleri yüzünden muazzam bir kalabalık hüküm giydi. Bunlar her nevi aşağılanmaya maruz kalarak öldüler. Hayvanların derilerine sarılmış şekilde köpekler tarafından parçalanarak öldüröldüler, haçlara mihlandılar, alevlerle yüzleştiler. Öyle ki, bu yapılanlar gün batımından sonra geceyi aydınlatmıştı. (Tacitus, XV. 44, çev., ss. 304-305).

Tacitus'un bu cümleleri, Roma yangınına ilişkin yaptığı bilgilendirmenin hemen sonrasında yer almaktadır. Bu meşhur yangının başkent Roma'da ağır can kaybına, büyük maddi hasara ve çok önemli bir antik kültürel hazinenin yok olmasına sebebiyet verdiği bilinmektedir. Nitekim Nero'nun Hıristiyanları bu büyük yangının günah keçisi olarak göstermek amacıyla cezalandırđı ve böylece dikkat dağıtarak kendisini bu yangına ilişkin suçlamalardan aklamak istediği anlaşılmaktadır.

Tacitus'un yukarıdaki anlatımı Hıristiyanlığın I. yüzyıl tarihi açısından gerçekten büyük önem taşımaktadır, ancak meselenin bu boyutu bu

makalenin konusu değildir.¹⁴ Söz konusu kayda sadece İsa açısından bakıldığında ise Tacitus'un bu cümlelerinden hareketle ilk planda ve genel itibariyle üç önemli sonuca ulaşmak mümkün görünmektedir: (i) Halk tarafından "Hiristiyanlar" diye tanımlanan bir cemaatin ismi ve kökeni "Christus" adında birisiyle ve Yahudiye bölgesiyle özdeştir. (ii) "Christus", İmparator Tiberius döneminde faaliyet göstermiştir. Bu dönemde Roma yönetiminin Yahudiye bölgesi valisi olan (procurator) Pontius Pilatus tarafından şiddetli şekilde cezalandırılmıştır. (iii) "Christus" –Yahudiler tarafından değil de- Romalı bir yönetici tarafından cezalandırıldığına göre, Roma idaresine karşı bir suç işlediğinin düşünülmüş olması muhtemel görünmelidir.

Tacitus'un "Christus"a ilişkin yukarıda sayılan iddiaları İsa hakkında başka kaynaklardan bilinenlerle karşılaştırılacak olursa, burada "Christus" (Mesih) tabir edilmek suretiyle neredeyse kesinlikle Nasıralı İsa'dan bahsedildiği anlaşılmaktadır.

1.2. Gaius Suetonius Tranquillus (ö. y. 130)

M.S. 130 yılından sonraki bir tarihte öldüğü tahmin edilen Romalı tarihçi Suetonius, İmparator Hadrianus (M.S. 117-138) döneminde De Vita Caesarum (Caesarların Hayatları Üzerine) adlı Latince bir çalışma yazmıştı. Suetonius bu çalışmada Iulius Caesar'dan itibaren Domitianus'a (ö. M.S. 96) kadar geçen süreçte saltanat süren on iki Roma imparatorunun biyografisini kayıt altına almıştı. Bu eser, İmparator Claudius (M.S. 41-54) dönemini anlatırken "Chrestus" diye birisinden, İmparator Nero (M.S. 54-68) dönemine ilişkin olarak ise Hiristiyan bir topluluktan söz ettiği gerekçesiyle Hiristiyanlık tarihi araştırmacılarının dikkatini çekmektedir.

Suetonius'un İsa'ya işaret etmiş olabileceği düşünülen kaydı şöyledir: "Yahudiler 'Chrestus'un kışkırtmasıyla sürekli huzursuzluk çıkardıkları için o (İmparator Claudius) da onları Roma'dan kovdu."¹⁵

Suetonius başka bir yerde İmparator Nero dönemine ilişkin kayıtlar sunarken Hiristiyanlardan bahsetmişti. Suetonius burada Hiristiyanların Nero döneminde cezalandırmaya maruz bırakıldıklarını öne sürmüştü. Ona göre, Hiristiyanlar yeni ve zarar verici bir hurafenin taraftarıydılar.¹⁶

14 Bu pasajın Roma yönetimiyle Hiristiyanlar arasındaki ilişkiler bağlamındaki bir değerlendirmesi için bk. Zafer Duygu, *Hiristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*, İstanbul: Divan, 2017, ss. 130-131.

15 Suetonius, *The Lives of The Twelve Caesars*, s. 226; Suetonius'un bu pasajını krş. Elçilerin İşleri, 18: 2: "... Bunlar, Claudius'un bütün Yahudilerin Roma'yı terk etmesi yolundaki buyruğu üzerine..."

16 Suetonius, *The Lives of The Twelve Caesars*, s. 250.

Bununla birlikte, Suetonius bu ikinci kaydında İsa'ya ilişkin herhangi bir ifade kullanmamıştır.

Açıkça görüldüğü gibi, Suetonius'un İsa'ya işaret ettiği öne sürülen kaydı birçok yönden problemlidir. Bu kayıttan kesin olarak anlaşılabilir tek bir şey vardır: Roma şehrindeki Yahudiler "Chrestus"un kışkırtmaları yüzünden huzursuzluk çıkarmışlar ve bu yüzden de şehirden kovulmuşlardı.

1.3. Gaius Plinius Caecilius Secundus (legatus Augusti, 111-113)

Senatör ve hukukçu Plinius, Roma İmparatorluğu tarihinin en başarılı hükümdarları arasında gösterilen Traianus devrinde (M.S. 98-117) bir dönem (M.S. 111-113) Kuzey-Batı Anadolu'daki Bithynia et Pontus valiliği (legatus Augusti) görevini yürütmüştür.¹⁷ Bu bağlamda Plinius, İmparator Traianus'a, yönettiği bölgede yaşayan Hıristiyanlara karşı nasıl bir tutum takınması gerektiği hususunu sorarak emirlerini beklemiştir. Bu noktada Traianus'un Plinius'a yazdığı cevap ise bir imparator olarak kendisinin görüş ve yönergelerini içermiştir. İlk olarak Plinius'un mektubundaki ilgili kısım şu şekilde tercüme edilebilir:

... Sonrasında, genellikle olduğu gibi suçlamalar yayıldı. Zira kovuşturmalar sürüyordu ve münferit birkaç olay meydana gelmişti. Öyle ki, pek çok kimsenin ismini (Hıristiyan oldukları iddiasıyla) zikreden anonim bir belge ortaya çıktı. Hali hazırda veya geçmişte Hıristiyan olduklarını inkâr edenleri, tarafımca dikte edilen sözlerle tanrılara yalvarmaları ve sizin resminize tütsü ve şarapla birlikte tapmaları koşuluyla –ki bu resmi tanrıların heykelleriyle beraber bu amaçla getirtmişim- ve dahası Mesih'i lanetlemeleri şartıyla salvermeyi doğru buldum. Çünkü rivayete göre gerçekten Hıristiyan olanlar bunların hiçbirisini yapmazlarmış.

Muhbirin geçmişte Hıristiyan olup şimdi bunu inkâr ettiğini bildirdiği diğerleri geçmişte durumun böyle olduğunu, ancak şimdi bunun değiştiğini; kimisi üç yıl önce, kimisi beş yıl önce, bazısı yıllar önce, bazısı ise yirmi beş yıl önce Hıristiyanlıktan vazgeçtiklerini öne sürdüler. Nitekim bunların tümü sizin resminize ve tanrıların heykellerine taparak Mesih'i lanetlediler...¹⁸

Roma İmparatoru Traianus ise Plinius'a cevaben ülkede Hıristiyanlık konusunda genel bir yasa bulunmadığını belirtmiştir. Hıristiyanların aranmaları ve anonim belgelerden hareketle suçlanmaları yasaklanmıştır. Ancak ihbar edilenlerden suçlu olduğu kanıtlananlar cezalandırılacaklardır. Ancak bunların da tövbe etme ve bağışlanma elde etme haklarına imparator tarafından dikkat çekilmiştir.¹⁹

17 Plinius'un kariyeri ve Traianus tarafından niçin Bithynia et Pontus valiliği görevine atandığı konusunda özet ve bilgilendirici bir sunum için bk. Ferit Baz, "Considerations for the Administration of the Province Pontus et Bithynia During the Imperial Period", *Cedrus: The Journal Of MCRI I*, (2013), ss. 266 vd.

18 Plinius, *Reading in Ancient History*, (Pliny to Trajan), ss. 219 vd.

19 Plinius, *Reading in Ancient History*, s. 221.

Burada sadece konuya ilişkin kısımları verilen Plinius ile Traianus'un mektupları, II. yüzyılın birinci yarısı açısından Hıristiyanlığın geçirdiği tarihsel süreç ve bilhassa Roma yönetimiyle ilişkileri, Hıristiyanların hangi sosyal tabakalara mensup oldukları veya Hıristiyanlar tarafından benimsenmiş inanç prensipleri gibi konularda paha biçilmez bir önem taşımaktadır.²⁰ Diğer taraftan, açıkça görüldüğü gibi İmparator Traianus'un mektubunda İsa'ya ilişkin herhangi bir ima bulunmamaktadır. Plinius'un yazdıkları ise İsa hakkında bazı kayıtlar içermiştir. Buna göre, (i) Mesih Hıristiyanlar tarafından mensubu oldukları inanç hareketinin lideri olarak görülmektedir. (ii) Mesih Hıristiyanlar tarafından çok büyük saygı ve hatta belki tapım görmekte ve kendisine ilahiler terennüm edilmektedir.

1.4. Samosatalı Lukianos (ö. 180 sonrası)

II. yüzyılın hicivci yazarı Samosatalı Lukianos, Peregrinus'un Ölümü (Περὶ τῆς Περεγρίνου Τελευτῆς, Peri tēs Peregrinu Teleutēs) isimli Yunanca bir çalışmanın da müellifidir. Filozof Peregrinus Proteus'un biyografisini içeren bu eser, Hıristiyanlık ve İsa'ya ilişkin bir takım kayıtlar da ihtiva etmektedir.

Lukianos'a göre, şüpheli bir geçmişe sahip olan Peregrinus, Filistin'deki Hıristiyan din adamlarıyla bağlantı kurduktan sonra onların bazı (kutsal) metinlerini incelemiş ve Hıristiyan hikmeti hakkında bilgi edinmişti. Bunun sonrasında Hıristiyan olmuştu ve hatta bu cemaat içinde sivrilmeye başlamıştı. Öyle ki, Hıristiyanların kutsal metinlerini yorumlayıp yenilerini kaleme alabilecek yetkinliğe ulaşmıştı. Hıristiyanlar bu yüzden Peregrinus'u neredeyse bir peygamber, bir kült lideri, hatta metin diliyle sinagoglarının önderi gibi görmeye başlamışlardı. Bu öylesine bir gönül bağıydı ki, Hıristiyanlar Peregrinus'a sanki bir tanrıymış gibi saygı duymuşlar, Peregrinus tarafından konulan yasalara uymuşlardı. Lukianos, bu kaydın hemen sonrasında ise Filistin'de çarımha gerilen birisinden söz etmişti.

Bunun sonrasında ki o (=Peregrinus), Filistin'de bulunan rahip ve kâtipleriyle ilişki kurarak Hıristiyanların yüksek hikmetine vakıf olmuştu. Başka türlü nasıl olup da onları bir anda çocuklar gibi yapmış olabilir? Zira o, onların peygamberi, kült lideri, sinagoglarının lideri (orijinal metinde *ὑψαγωγέυς*) ve her şeyleri olmuştu. Onların kimi kitaplarını tefsir edip açıklamış, hatta pek çok yenilerini derlemişti. Öyle ki, ona sanki tanrıymış gibi saygı gösteriyorlardı. Onu hâlâ tapmakta oldukları ve bu yeni dini dünyaya getirdiği gerekçesiyle Filistin'de çarımha gerilen ötekenden (=İsa?) sonra gelen yasa koyucu yapmışlar, adeta veli mertebesine yerleştirmişlerdi.

20 Anlaşılan o ki, Hıristiyanlar Plinius tarafından farklı bir dine mensup olmalarından ziyade Roma karşıtı düşünceler taşıdıkları ve kamu düzenini tehdit ettikleri şüphesiyle, yani politik gerekçelerle kovuşturulmuşlardı. Bu konuda bk. Baz, "Considerations", ss. 270-271; Ayrıca bk. Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*, ss. 132-136.

Lukianos bir sonraki aşamada Hıristiyan olması gerekçe gösterilerek Peregrinus'un hapse atıldığını söylemektedir. Ancak Hıristiyanlar bu kötü zamanlarında Peregrinus'a çok iyi bakmışlardı. Hıristiyanlığın bir azizi gibi gördükleri Peregrinus'un rahatı ve konforu için gardiyanlara rüşvet vermek dâhil her yolu denemişlerdi.

Lukianos bu anlatının sonrasında ise Hıristiyanların bazı inanç ilkelelerinden bahsetmiştir. Bu bağlamda, Lukianos'un tasvirine konu olan Hıristiyanlar ölümsüzlüğe gideceklerine ve bunun ardından daim olarak yaşayacaklarına inanmış kimselerdi. Onlar ölümü küçümsüyor ve neredeyse gönüllü olarak ölüme gidiyorlardı. Yasa koyucuları (İsa?) onları birbirlerinin kardeşi olduklarına inandırmıştı. Ancak Yunan tanrılarını reddetmeleri, çarmıha gerilen bilgeye yerlere kapanarak hürmet etmeleri/aşırı derecede saygı göstermeleri (orijinal metinde προσκυῶσιν);²¹ O'nun yasaları altında yaşamaları gerekiyordu. Lukianos'a göre Hıristiyanlar dünyevî her şeyi küçümsemişler, beşerî her şeyi müşterek mülkleri saymışlardı. Lukianos, bu gibi inanç prensiplerine bakarak Hıristiyanların haddinden fazla saflık gösteren kimseler olduklarına kanaat getirmişti. Çünkü hilekâr birisi onların arasına karışsa onları kolayca kandırabilir ve bu basit topluluk üzerinden büyük servet elde edebilirdi.²²

Lukianos öyküsünün bundan sonraki kısmında Peregrinus'un haptisten çıkararak bir ara memleketi olan Parium'a²³ döndüğünü söylemiştir. Rivayete göre Peregrinus bunun ardından yeniden Hıristiyan cemaate dönmüş, ancak oradan oraya dolaşırken yasak olan şeylerden yediği gerekçesiyle Hıristiyan cemaat tarafından kabul edilmemişti. Lukianos bu aşamadan itibaren Peregrinus'un diğer seyahatlerinden bahsetmekle birlikte Hıristiyanlığa veya İsa'ya dair başka bir bilgi vermemektedir.²⁴

Lukianos'un da tıpkı diğer pagan yazarlar gibi II. yüzyıl Hıristiyanlığına ilişkin verdiği bilgiler bazı açılardan çok büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, örneğin, Hıristiyanların bazı ilkeleri ve ahlak anlayışları ile yaşam biçimleri konusunda Lukianos tarafından verilen bilgiler gerçekten

21 G. W. H. Lampe, Yun. προσκυῶσιν kelimesi "dua veya ibadet esnasında eğilerek selamlama", "saygı bildirme", "çılginca tapınma", "hürmet" ve "aşırı sevgi" gibi kavramlarla karşılama; Güler Çelgin ise "yerlere kapanarak selamlamak", "yalvarmak", "yalvarıp yakarmak", "çok istemek" şeklinde vermektedir. Krş. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961, s. 1176. Ayrıca bkz. Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kocabalı, 2011, s. 571.

22 Lucian of Samosata, *The Passing of Peregrinus*, ss. 14 vd.

23 Güney Marmara kıyısında Biga yakınlarında Kemer isimli köy.

24 Peregrinus'un yaşamının kalan kısmı hakkındadır. Krş. Gilbert Bagnani, "Peregrinus Proteus and the Christians", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 4: 1, 1955, ss. 107-112; Ayrıca bkz. Stephen Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Indiana University Press, 2007, ss. 30-38.

çok değerlidir. Bununla birlikte, Lukianos'un Hıristiyanların kiliselerinden değil de ξυναγωγεύς diyerek açıkça onların sinagoglarından bahsetmesi gerçekten çok ilginçtir. Nitekim bu ifade araştırmacılar arasında tartışmaları da beraberinde getirmiştir.²⁵

Lukianos'un yukarıdaki cümlelerini doğrudan burada ele alınan konuya yönelik kayıtları, yani tarihsel İsa açısından değerlendirirsek, onun anlatımından İsa hakkında önplâna çıkan hususlar şu şekilde vurgulanabilir: (i) İsa Hıristiyanlık inancını kurması sebebiyle Filistin'de çarmla gerilmiştir. (ii) İsa yasa koyucu bir bilgedir. (iii) Hıristiyanlar İsa'yı liderleri olarak görmüşlerdir. (iv) İsa Hıristiyanlardan bir tanrı gibi hürmet görmektedir.

1.5. Mara Bar Serapion (ö. I.-III. yüzyıllar arasında)

73 yılından sonraki bir tarihte Suriye bölgesinde yaşadığı tahmin edilen ve filozof karakterli bilge birisi olduğu izlenimi veren Mara Bar Serapion, Roma esareti altında bulunduğu bir sırada kendisiyle aynı ismi taşıyan oğluna hitaben Süryanice bir mektup yazmıştı.²⁶ Mektubun en dikkat çeken yönü, Mara Bar Serapion'un oğluna verdiği nasihatleri ihtiva etmesidir. Bu mektupta yine isim zikredilmeksizin İsa'ya da bir atıf vardır. Nitekim Mara Bar Serapion, geçmişte yaşamış bazı bilgiler ile filozoflara ve onların karşılaştıkları kötü talihe dikkat çekerken Yahudilerden de bahsetmiş ve onların bilge krallarını öldürdüklerini söylemiştir.

Atinalılar Sokrates'i öldürmekle ne kazandılar? Bunun karşılığında üzerlerine kıtlık ve veba salgını geldi. Samoslular Pythagoras'ı yakarak ne kazandılar? Bunun karşılığı olarak memleketleri bir saat içinde kumların altına gömüldü. Yahudiler ise bilge krallarını idam ederek ne elde ettiler? Bu yüzden memleketleri (krallıkları) onlardan alındı. Bütün bunlar Tanrı'nın ilahî adaletinin bir tecellisi idi. Atinalılar aklıktan öldüler, Samoslular deniz suyu altında kaldılar, Yahudiler ise perişanlığı yaşadılar; kendi ülkelerinden sürüldüler ve gittikleri her ülkeden kovuldular. Hâlbuki Platon sayesinde Sokrates, Hera büstü sayesinde Pythagoras, yürürlüğe koyduğu yeni kanunlar sayesinde de Bilge Kral (İsa?) ölümsüz oldular.²⁷

- 25 Kilise tarihçisi Epiphanius'un "Ebionitler" diye bilinen bir İsa cemaatine dair kaydı bu konuda okuyuculara fikir verebilir. Bkz. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, çev. Frank Williams, Leiden: Brill, 2009, 30. 18. 2: "(Ebionitlere atfen) Onlar, kiliselerini kilise olarak değil, sinagog diye adlandırır." Nitekim Peregrinus'un Ebionit karakterli bir İsa cemaati tarafından ihtida ettirildiği düşünülmektedir. Bu hususta özellikle bk. Bagnani, "Peregrinus"; Ayrıca krş. Turhan Kaçar, "Lucianus Çağında Hıristiyanlık", *Uluslararası Samsatlı Lucianus Sempozyumu*, ed. Mustafa Çevik, (17-19 Ekim 2008), ss. 267-278.
- 26 Bu mektup hakkında yapılan çok yönlü değerlendirmeler için bk. Annette Merz-Teun Tieleman (eds.), *The Letter of Mara bar Serapion in Context: Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10-12 December 2009*, Leiden: Brill, 2012.
- 27 Petr Pokorný, "Jesus as the Ever-Living Lawgiver in the Letter of Mara Bar Serapion", s. 133.

Mara Bar Serapion, burada, yeni yasalar yürürlüğe koyan bilge bir kralın Yahudiler tarafından öldürüldüğünü öne sürdüğüne göre, İsa'ya dair diğer bazı kaynaklardan bilinenlerden hareketle, Mara Bar Serapion'un neredeyse kesin olarak tarihsel İsa'dan bahsettiği söylenebilir. Buna göre, Mara Bar Serapion'un bahsettiği kişi (1) bilgedir, (2) kraldır, (3) Yahudiler tarafından idam edilerek öldürülmüştür ve (4) kendisinden sonra da geçerliliğini sürdüren yasalar koymuştur. Bu arada, Mara Bar Serapion'un İsa'nın ölümünden yalnızca Yahudileri sorumlu tutan yaklaşımı da ilginçtir, çünkü İsa'nın infazı bahsinde Romalıları hiç anmamıştır²⁸.

2. Pagan Kaynaklarındaki Kayıtların Problemleri

Pagan yazarlara ait yukarıda bahsi geçen bütün bu kayıtların I. ve II. yüzyıllarda Roma İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerinde yaşayan Hıristiyan cemaatler hakkında –tartışmalı olsa da- kıymetli bilgiler içerdikleri şüphe götürmez bir gerçektir. Hakikaten, Roma imparatorluk yönetiminin I. ve II. yüzyıllardaki Hıristiyanlık politikaları, Hıristiyanlar ile devlet arasındaki ilişkilerin karakteri, muhtelif Hıristiyan cemaatler tarafından benimsenen kimi inanç prensipleri veya Roma toplumunun hangi sosyal kesimlerini temsil eden insanların bu yeni dine girdikleri gibi ana başlıklar açısından pagan kaynaklarının belirli bir ölçüde de olsa fikir verdikleri açıktır. Buna karşın söz konusu bu kayıtların İsa hakkında veya ona ilişkin çeşitli konularda oldukça sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Bu kayıtların ne gibi çıkarımlara olanak tanıdığı meselesi ise daha karmaşık olup birçok ciddi tartışmaya yol açmıştır. Nitekim aşağıda görüleceği üzere pagan yazarların eserlerinde İsa'ya yapılan veya yapıldığı öne sürülen atıflar birçok açıdan problemler taşımaktadır.

2.1. Genel Problemler

Nasıralı İsa'nın tarih boyunca çok tartışıldığı bu yazının başında vurgulanmıştı. Bu durumda, İsa'nın yüzyıllardır evrensel mahiyette bir şöhrete sahip olduğu söylenebilir. Ancak İsa'nın bu büyük şöhrete yaşamı sırasında değil de ölümünden sonra kavuştuğu açıktır. Nitekim durumun böyle olduğunu gösteren mühim kanıtlar mevcuttur. Örneğin, Yeni Ahit kitabındaki kuvvetli bazı rivayetlere göre İsa evrensel bir amaç gütmeyip yalnızca İsrailoğulları kavminin ıslahına memur edildiğini bizzat dile getirmişti (Matta, 15: 24). Nitekim İsa'nın vaazlarının temel konusu Yahudiler için bağlayıcı nitelik taşıyan Musa Şeriatı'ydı. İsa Yahudi yerleşim birimlerinde ve Yahudi ibadethanelerinde (Tapınak'ta ve sinagoglarda)

28 George R. Dekle, Sr., *The Case Against Christ: A Critique of the Prosecution of Jesus*, Cambridge Scholars, 2011, s. 103.

tebliğde bulunmuştu. Yeni Ahit kitabı tarafından teyit edilen bütün bu hususlar aynı şekilde İsa'ya ilişkin erken dönem Yahudi literatüründe de onaylanmaktadır. Öte yandan, İsa I. yüzyılın pagan yazarları tarafından hiçbir bahse konu edilmemişti. İsa eğer evrensel boyut ve amaç taşıyan geniş çaplı bir din hareketinin veya başarıyla sonuçlanıp ses getiren siyasî bir kalkışmanın öncülüğü işine soyunsaydı, bu durum herhalde az ya da çok pagan kaynaklarında tezahür etmiş olurdu.

Bu önemli noktadan hareketle, Nasıralı İsa'nın pagan kaynaklarındaki izlerine ilişkin karşılaşılan sorunlardan birincisi "nicelik" şeklinde tanımlanmalıdır. Gerçekten, İsa'dan bir yüzyıl sonraki tarihlerden itibaren bile ancak çok az sayıdaki pagan yazarın ismi İsa'dan bahsettikleri gerekçesiyle önplana çıkarılabilmektedir. Bu durum az önce de belirtildiği gibi İsa'nın yaşamı sırasında veya ölümünün hemen sonrasında, Akdeniz Havzası'nda kendisinden doğrudan bahsedilecek kadar dikkat çekici bir şahsiyet olmadığı intibai uyandırmaktadır. Öyle ki, Mara Bar Serapion istisna tutulursa, Tacitus, Suetonius, Plinius ve Lukianos gibi pagan yazarlar İsa'dan ancak ve ancak bazı Hıristiyan cemaatleri veya bireyleri anlatırken bahsetmektedir. Bu durumu basit bir rastlantı gibi görmemek gerekmektedir. Birazdan bu önemli noktaya yeniden döneceğim. Özetle, I. yüzyılda İsa'dan bahseden bir pagan yazar yoktur, II. yüzyılda ise bu yazarların sayısı bir elin parmaklarını geçmemektedir. Böylece her halükârda pagan kaynaklarının tarihsel İsa araştırmaları açısından son derece verimsiz bir alan olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca aynı bağlamda cılız nitelikli az sayıdaki rivayetin sıhhatini karşılaştırma yapmak suretiyle sorgulama şansı da pek azdır.²⁹

Bu şansı bazen imkânsız hale dönüştüren başka bir problem "belirsizlik"tir. Bu çerçevede, mesela Hıristiyanlıktan bahsetse bile İsa'ya atıfta bulunmayan bazı pasajlar bulunmaktadır. Bu durum örneğin İmparator Traianus'un Plinius'a mektubunda dikkat çekmektedir. Zira Traianus İsa'dan da bahseden bir mektuba cevap vermesine rağmen ondan hiç bahsetmemektedir. Diğer taraftan, pagan yazarların İsa'ya ilişkin kayıtları da çok kısa pasajlar halinde bulanık resimler kabilden belirmektedir. Sözelimi yukarıda zikredilen pagan yazarlardan hiçbirisinin İsa'nın ismini doğru şekilde bilmemesi gerçekten ilginçtir. Tacitus, "Christus" ifadesini açıkça İsa'nın ismi zannederek kullanmış gibidir.³⁰ En azından durumun böyle olmadığını gösteren ikna edici bir

29 Pagan kaynaklarındaki rivayetlerin sıhhatine ilişkin kısa bir değerlendirme için bkz. F. E. Peeters, *Jesus & Muhammed: Parallel Tracks, Parallel Lives*, New York: Oxford University Press, 2011, ss. 14-16.

30 Detaylar için bkz. Robert E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to Ancient Evidence*, Michigan: Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2000, ss. 45-46.

kanıt yoktur. Suetonius'un "Chrestus"u tamamıyla muamma birisidir. Çünkü Suetonius, Christus'tan değil Chrestus'tan söz etmiştir. Chrestus'un Hristiyanları değil, I. yüzyılda Roma şehrinde meskûn Yahudileri kışkırttığını öne sürmüştür. Suetonius belki de bazı araştırmacılar tarafından da öne sürüldüğü gibi Roma'da küçük çaplı nümayişe sebep olan başka bir Mesihlik hareketini aktarmıştır. Bir diğer görüşe göreyse Christus ve Chrestus tabirlerini karıştırmıştır. Başka bir görüşe göre de burada orijinal Latince metnin çevirisindeki hatalardan kaynaklanan bazı problemler mevcuttur.³¹ Plinius Bithynia'daki Hristiyanları anlatırken bu hareketin lideri olarak "Mesih" diye birisinden bahsetmiş ve hatta bu Mesih'e ilişkin kimi bilgiler vermiştir. Buna karşın, yönettiği bölgedeki Hristiyanları sorgulayana kadar İsa'nın varlığını bildiği yönünde bir kanıt bulunmamaktadır. Samosatalı Lukianos Filistin'de çarmla gerilen bilge bir yasa koyucudan, Mara Bar Serapion ise Yahudilerin öldürdükleri yasa koyucu bir bilge kraldan söz etmiştir. Anlaşılan o ki, Lukianos ile Mar Bar Serapion da bu yasa koyucu bilgeyi bizzat ismen bilmiyorlardı. Nitekim bazı araştırmacılara göre mesela Mar Bar Serapion İsa'ya değil, Yahudi tarihinin Babil sürgünü döneminde yaşamış bir krala veya Kumran yazıtlarında zikredilen "bilgelik öğretmeni"ne atıfta bulunmuştur.³² Sonuçta, pagan kaynaklarında İsa'ya ilişkin kayıtların birçok açıdan belirsiz olduğu anlaşılmaktadır.

Özellikle Mesih miti teorisi taraftarı araştırmacılara göre pagan yazarların kayıtlarındaki en önemli problemlerden birisi "kronoloji"dir. Bu iddiaya hak vermemek elde değildir. Çünkü bahis konusu kayıtların kaleme alındığı en erken dönem olan II. yüzyılın birinci çeyreği ile 30-33 yılları civarında öldüğü düşünülen İsa arasında en iyi ihtimalle yüz yıla yakın bir zaman dilimi bulunmaktadır. Kronoloji probleminin söz konusu kayıtların değerini olumsuz yönde etkilediği ve fazlasıyla düşürdüğü çok açıktır. Çünkü buradan hareketle pagan yazarların İsa hakkında kendi bağımsız tanıklıklarını değil de ancak bilgi kaynaklarından kendilerine ulaşanları naklettikleri gün yüzüne çıkmaktadır. Nitekim bazı araştırmacılara göre, İsa'dan bir-iki asır sonraki dönemi, yani Hristiyanlığın ortaya çıktığı ve Mesih'in artık Hristiyanlar tarafından Akdeniz Havzası'nda birçok kimse tarafından bilinen bir süper kahramana dönüştürüldüğü bir süreci temsil eden bu kayıtların, çok eskiden yaşamış tarihsel bir şahsiyet olarak İsa'ya

31 Çeşitli açılardan krsş. James D. G. Dunn, *Christianity in the Making, Volume I: Jesus Remembered*, Michigan: Grand Rapids, 2003, s. 142; Craig A. Evans, "Jesus in Non-Christian Sources", *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*, ed. C. A. Evans, London, 2004, IV, s. 383; Maurice Goguel, *Jesus the Nazarene: Myth or History*, çev. F. Stephens, New York, 1926, s. 43; Van Voorst, *Jesus*, ss. 31-37.

32 H. Wayne House, *The Jesus Who Never Lived: Exposing False Christ and Finding the Real Jesus*, Eugene, Oregon, 2008, s. 57.

ilişkin herhangi bir konuda kanıt olarak kabul edilmesi bilimsel açıdan doğru bir yaklaşım değildir.³³

Pagan yazarların eserlerinde geçen kayıtların otantikliği de sorunludur. Aslında bu kayıtlardan bazısının otantik sayılması gerektiği yönünde kuvvetli deliller olduğu öne sürülmektedir. Mesela Plinius örneğini ele alalım. Plinius mezkûr mektubunda, bizzat sorguladığı bazı Hıristiyanların Mesih'e yönelik inkârlarını ve paganizme geri dönüşlerini aktarmakta, fırsat tanınması halinde diğer bazı Hıristiyanların da paganizme ihtida edecekleri öngörüsünü dile getirmektedir. Hıristiyanlar açısından belki de onur kırıcı sayılabilecek veya en azından kesinlikle hoş karşılanmayacak böylesi açıklamaların doğal olarak Hıristiyan bir müsten-sihe ait olması mümkün değildir. Bu yüzden de erken dönemlerin etkili kilise yazarı Tertullianus'tan (ö. 225) bu yana bilinen bu mektubun otantik olması yönündeki olasılık yüksektir.³⁴ Ancak genel olarak pagan yazarlara ait kayıtların gerçek müelliflerine ait olup olmadıkları, başka bir deyişle sonraki dönemlerin Hıristiyan müstensihlerinin elinden çıkmış birer ekleme hüviyeti taşıyıp taşımadıkları konusu tartışmalıdır. Nitekim Tacitus'un kaydı başta olmak üzere pagan yazarların İsa hakkında yazdıkları üzerindeki "ekleme" şüphelerinden kaynaklanan tartışmalar sürmektedir.³⁵

Günümüze değin tespit edilen bir takım bilgilerden hareketle bugün daha az tartışılan bir başka problem ise "anakronizm" olarak gösterilebilir. Anakronizm tabiri burada bazı pagan yazarların kendilerinden beklenmeyecek ölçüde büyük tarih yanlışlarına düşmüş olmaları durumunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Suetonius'un yukarıda geçen bir ifadesi örnek verilebilir. Suetonius, İmparator Claudius'un (M.S. 41-54) Yahudileri Roma'dan "Chrestus"un kışkırtmaları yüzünden kovduğunu söylemişti. Ancak burada ciddi bir problemle karşı karşıya olunduğu açıktır. Çünkü şayet "Chrestus"un İsa olduğu öne sürülürse, Suetonius'un Claudius döneminde İsa'nın hâlâ hayatta olduğunu sandığı ve hatta O'nun Roma şehrinde bulunduğu düşüncesini taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Böyle bir düşüncenin ise hem tarihsel gerçekler hem de coğrafi bağlamda büyük bir yanlışlığı olduğu açıktır.³⁶ Diğer bir deyişle, coğrafi belirsizliğin yanında

33 Örneğin bkz. Drews, Arthur, *The Christ Myth*, ing. çev. C. Delisle Burns, London, 1910, (3. basım) s. 232; Krş. Graham Stanton, *The Gospels and Jesus*, New York: Oxford University Press, 2002, s. 144.

34 Van Voorst, *Jesus*, s. 26.

35 Çeşitli açılardan krş. Craig A. Evans, *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*, Leiden: Brill, 1995, s. 42; Michael Martin, *The Case Against Christianity*, Philadelphia: Temple University Press, 1991, ss. 50-51; Stanton, *The Gospels and Jesus*, s. 146.

36 İsa'nın İmparator Tiberius döneminde öldüğü bilinmektedir ve Roma şehrine gittiği yönünde hiçbir tarihsel kayıt veya mantıklı gerekçe bulunmamaktadır.

anakronizm problemi de Suetonius'un söz konusu kaydını epistemolojik açıdan olumsuz etkilemektedir.

Aynı çerçevede diğer bir anakronizm örneği Tacitus'un kaydında da karşımıza çıkmaktadır. Hatırlanacağı üzere, Tacitus, "Christus"un procurator unvanlı Pontius Pilatus tarafından şiddetli şekilde cezalandırıldığı savını öne sürmüştür. Ancak Yahudiye bölgesinin Romalı valisi hakkında Tacitus'un anlatımında geçen bu ayrıntı tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, İmparator Claudius valilere procurator augusti unvanını verene dek (M.S. 41) eyalet valilerinin praefectus diye tanımlandıkları arkeolojik verilerle kanıtlanmıştır. Yeni Ahit kitabından ve diğer bazı kaynaklardan da bilinen Pontius Pilatus ise Roma'nın Yahudiye Bölgesi valiliği görevini 26-36 yılları arasında yürütmüştü. Diğer bir deyişle, her ne kadar Tacitus tarafından procurator tabir edilmiş ise de, Pilatus aslında valilerin henüz praefectus unvanı taşıdıkları bir dönemde görev yapmıştı. Yani procurator değil praefectus idi.³⁷ Bu ilginç durum Tacitus'un önemli bir tarih yanlışlığına düştüğü veya dikkatsiz davranarak iki ayrı döneme ait unvanları karıştırdığı şeklinde yorumlanabilir.³⁸ Ancak her halükarda söz konusu hataların bu kayıtların değerini önemli ölçüde düşürdüğü de gerçektir. Ayrıca, aşağıda tartışılacağı gibi özellikle Tacitus'un bu anakronizm hataları onun muhtemel bilgi kaynakları konusunda da bazı çıkarımlara olanak tanımaktadır.

Plinius ile Lukianos'un kayıtlarında İsa'nın yaşadığı döneme ilişkin kesin bir saptamada bulunma imkânı bahşedecek pek bir ayrıntı bulunmamaktadır. Mara Bar Serapion açısından ise durum biraz farklıdır. O, "yasa koyucu bilge kralın" öldürülmesi ile Yahudilerin yurtlarından sürülmeleri arasında açıkça bir bağlantı kurmuştur. Ona göre Yahudiler bilge krala karşı işledikleri suçun karşılığı olarak Tanrı'nın gazabına uğramışlar, yani ülkelerinden sürülmüşlerdir. Bu takdirde, Mara Bar Serapion, bilge kralın M.S. 70 yılından önceki bir tarihte öldürüldüğünü imâ etmiş olmalıdır. Çünkü Yahudilerin M.S. 66-70 yılları arasında yaşanan Roma-Yahudi savaşlarının neticesinde ve Kudüs ile Süleyman Mabed'inin (Tapınak) tahribinin hemen sonrasında Filistin'den sürüldükleri bilinmektedir.³⁹

37 Van Voorst, *Jesus*, ss. 48.

38 Çeşitli açılardan krş. Giorgio Agamben, *Pilate and Jesus*, çev. A. Kotsko, California: Stanford University Press, 2015, ss. 2-5; Martin, *Against Christianity*, s. 50; Boyd-Eddy, *Lord or Legend: Wrestling with the Jesus Dilemma*, s. 127; James Patrick Holding, *Shattering the Christ Myth: Did Jesus Not Exist*, Maintland, Fl: Xulon Press, 2008, ss. 55-68; Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, New York: Oxford University Press, 1999, s. 58.

39 İsa'nın pagan kaynaklarındaki izlerine ve konunun problemlerine yönelik bütün bu tartışmalar hakkında ayrıca şu eserlere bk. S. J. Case, *The Historicity of Jesus: A Criticism*

Pagan yazarların İsa'ya ilişkin kayıtlarına genel olarak bakıldığında; anakronizm problemi Tacitus ile Suetonius'un, belirsizlik problemi ise Suetonius'un kayıtları açısından dikkat çekmektedir. Kronoloji ve nice-lik problemleri kaçınılmaz şekilde bütün pagan kayıtlarında müşterektir. Otantiklik-sonradan ekleme (interpolasyon) problemi ise farklı kaynaklar açısından süreden bir tartışma görünümü vermektedir.

Bütün bu problemler ve konuya ilişkin tartışmalar bir yana bırakılacak olsa bile çözüme kavuşturulması gereken belki de en önemli ve öncelikli sorun; pagan yazarların eserlerindeki bilgilerin kökeni meselesidir. İsa'dan çok sonraları yaşayan pagan yazarların bilgi kaynağı veya kaynakları nedir? Eğer İsa hakkında Yeni Ahit kitabı veya Hıristiyanlık geleneği dışından "bağımsız" bir tanıklık aranıyorsa, bu sorunun cevabı bir şekilde verilmek zorundadır.

2.2. Pagan Kaynaklarındaki Bilgilerin Kökeni Meselesi

Birçok araştırmacı, tarihsel bir şahsiyet olduğu öne sürülen Nasıralı İsa'nın aslında Yeni Ahit metinleri veya Hıristiyanlık geleneği dışında çağdaş başka bir kaynakta söz konusu edilmediğini belirtmektedir. Onlar, İsa hakkında bilgi verseler de daha sonraki yüzyıllarda derlenen pagan ve Yahudi kaynaklarının, Hıristiyanlığın Akdeniz Havzası'nda belirli oranda yayılmasından sonraki dönemi temsil ettiklerine ve bu yüzden de İsa hakkındaki hiçbir konuda kanıt sayılamayacaklarına hükmetmektedir.⁴⁰ Bu görüşün belli ölçüde doğruluk payı taşıdığı şüphesizdir. Çünkü İsa'ya ilişkin nakillerde bulunan pagan kaynaklarındaki "kronoloji" problemini özellikle vurgulamaktadır. İsa ile ondan söz eden pagan yazarlar arasında herhangi bir spekülasyona yer bırakmayacak ölçüde büyük aralığı bulunmaktadır. Nitekim İsa I. yüzyılın birinci çeyreğinde yaşamışken, pagan yazarlar ise Hıristiyanlığın Roma topraklarında görünür bir hal aldığı süreçte eserlerini kaleme almışlardı. Dolayısıyla kronoloji probleminin bir sonraki aşamada karşımıza çıkardığı sorun şudur: Pagan yazarların bilgi kaynağı ya da kaynakları nedir?

Bu çerçevede pagan yazarlar, İsa hakkında Hıristiyanlar tarafından yayılan bazı kabulleri nakletmişlerse, bu kayıtların Yeni Ahit veya Hıristiyanlık geleneği dışından "bağımsız" kaynaktan gelmiş olması mümkün

of the Contention That Jesus Never Lived, A Statement of the Evidence for His Existence, An Estimate of His Relation to Christianity, Illinois: The University of Chicago Press, 1912; Gary R. Habermas, *The Historical Jesus: Ancient Evidence for the Life of Jesus*, Joplin, MO: College Press, 1996; Mark Allan Powell, *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee*, Westminster: John Knox Press, 1998.

40 Genel olarak bkz. David Fitzgerald, *Nailed: Ten Christian Myths That Show Jesus Never Existed At All*, Lulu, 2010, ss. 33 vd. ve ayrıca çeşitli yerlerde.

değildir. Buna karşın pagan yazarların İsa hakkında örneğin Roma'nın resmî arşiv kayıtlarından, Yeni Ahit yazarları dışında erken dönemi temsil eden bir takım yazar veya yazarlardan veya bugün bilmediğimiz başka bir kaynaktan edindikleri bilgileri naklettikleri kanıtlanabilse, ancak bu takdirde onlar açısından "bağımsız" bir tanıklıktan dem vurmamak mümkün olabilirdi. Ne yazık ki pagan yazarlar -sorguladığı Hıristiyanlardan bilgi edinen- Plinius istisna edilirse İsa'ya ilişkin bilgi kaynaklarını zikretmemişlerdir. Bu yüzden de bu bağlamdaki tartışmalar daha ziyade spekülasyonlar üzerinden sürdürülmektedir.

Roma arşivlerindeki muhtemel kayıtların, yani İsa'dan bahseden olası resmî evrakların, burada sözü edilen pagan yazarlar tarafından kaynak olarak kullanılmış olması ihtimali pek düşüktür. Öncelikle, (i) Roma yönetimine göre gayet sıradan bir Filistinli Yahudi'nin o günkü koşullarda devletin resmî kayıtlarına girdiğini düşünmek belki fazla iyimser bir beklentidir. Bu durumun ötesinde, (ii) resmî arşivlerin önemli bürokratlar olsalar bile tarihçilere açıldığını düşünmek için sebep yoktur. Son olarak, (iii) Plinius, anlatımına bakıldığında, Mesih hakkında her ne biliyor idiye bunu sorguladığı Bithynialı Hıristiyanlardan öğrenmiş olmalıdır. Nitekim zaten bu açıdan elle tutulur pek bir bilgi de vermemiştir. Samosatalı bir yazar olan Lukianos ile esaret altındayken oğluna yazan Mara Bar Serapion'un ise Roma arşivlerine ulaşabilecekleri düşüncesi makul değildir. Bu çerçevede arşiv kayıtlarına ulaştıkları öne sürülebilecek iki yazar Tacitus ile Suetonius'tur. Bunların yaşadıkları dönemde önemli görevler üstlenmiş olmaları ilk planda bu ihtimali güçlendirse de aksi yönde deliller de mevcuttur. Bu iki yazarın İsa'ya dair kayıtlar naklederken bazen sıra-dışı belirsizlikler içinde buldukları, daha da mühimi çok ciddi tarih yanlışları yaptıkları yukarıda belirtilmişti. Bu yazarların her ikisi de çok büyük olasılıkla İsa'nın isminden habersizdiler. "Christus" ya da "Chrestus" onlar için İsa'ya atfedilmiş bir sıfat değil bizzat onun ismiydi. Tacitus, Romalı valinin (Pilatus) unvanını (praefectus) karıştırmıştı (procurator). Suetonius ise -gerçekten de İsa'dan bahsetmişse- O'nun yaşadığı dönemi de coğrafyayı da bilmiyordu. Bu gerçeklerden hareket edilecek olursa, bu iki pagan yazarın resmî arşivleri kaynak olarak kullanmış olabilecekleri iddiası şüpheli bir hal almaktadır. Zira bu takdirde tıpkı Tacitus ve Suetonius gibi resmî arşivlerin de Roma valisinin unvanı, infaz edilen bir mahkûmun (İsa) ismi, yaşadığı dönem ve hatta bölge hakkında yalan-yanlış bilgiler içerdiği sonucuna ulaşmak gerekir. Gerçi arşivlerin sağlıksız bilgiler içermiş olması da ihtimal dâhilindedir. Fakat -eğer var idiye- İsa hakkındaki arşiv kayıtları bilinmediğine göre, söylenecek pek fazla şey de yoktur.

Pagan yazarların mesela I. yüzyıl ortalarında İsa'dan bahseden bir eseri kaynak olarak kullandıkları düşünülebilir mi? Böyle bir ihtimali peşinen reddetmek belki mümkün değildir. Ancak şu ana kadar bu yönde bir tespit de yoktur. Dahası, bu ihtimali azaltan bazı kanıtlar üzerinde de durulabilir. Öncelikle, pagan yazarlara kaynak teşkil ettiği öne sürülebilecek daha erken bir kayıt günümüze de ulaşmış değildir. Bunun yanı sıra, I. yüzyılda pagan yazarların Filistin bölgesinde Musa Şeriatı üzerine vaazlar veren bir Yahudi'den haberdar olmaları için pek bir sebep yoktur. Nitekim İsa bir yana, pagan yazarların I. yüzyılda Hıristiyanlık diye bağımsız bir dinden veya Yahudi fırkasından/mezhebinden haberdar oldukları yönünde bile pek bir kanıt bulunmamaktadır. Öte yandan, Iosephus dışında I. yüzyılın Yahudi yazarları da İsa'ya dair herhangi bir kayıt nakletmemişlerdir. Ancak Iosephus'un "Mesih'in kardeşi Yakup" bahsi vesilesiyle İsa'ya yaptığı büyük olasılıkla otantik kaydın da sonraki pagan yazarlarca kullanılmadığı görülmektedir.⁴¹ Zira Iosephus'un kaydı ile pagan yazarların kayıtları bambaşka içerikleri yansıtmaktadır.

Pagan yazarların İsa hakkında o zamanlar Akdeniz Havzası'nda (pagan, Yahudi veya Hıristiyan) herkes tarafından bilinen "meşhur" bir takım rivayetleri naklettikleri düşüncesi de kulağa makul gelmemektedir. İsa'ya ilişkin bir takım haberler, O'nun ölümünden sonraki süreçte tüccarlar veya göçmenler tarafından farklı bölgelere ulaştırılmış olabilir. Ancak bu durum, bu haberlerin o zamanlar çoğu kimse tarafından bilindiği veya öğrenildiği anlamına gelmemektedir. Nitekim İsa'nın yaşamı sırasında veya Hıristiyanlar tarafından propaganda edilmeye başlanmasından önce (Hıristiyan misyonerlerin sadece bu amaçla Akdeniz Havzası'nı dolaştıkları şüphesizdir) evrensel bir şöhrete sahip bulunmadığı açıktır. Diğer bir deyişle, İsa II. yüzyıla kadar herkes tarafından bilinen bir "süper kahraman" değildir. Zira İsa, Akdeniz Havzası'nda Hıristiyanlar misyon faaliyeti yürütmeye başlamasından sonra tanınmıştır. Son olarak, pagan yazarların bugün bilmediğimiz başka bir takım kaynaklardan bilgi edindikleri intibayı uyandıracak herhangi bir kanıt da bulunmamaktadır.

Mevcut koşullar altında en yüksek ihtimal söz konusu pagan yazarların İsa hakkında Hıristiyanlara ait, Hıristiyanlardan duydukları veya Hıristiyanlar tarafından üretilerek kendilerine kadar ulaşmış olan bilgileri veya iddiaları nakletmiş olduklarıdır. Açıkça görüldüğü gibi pagan yazarlar İsa'dan ancak ve sadece Hıristiyan cemaatleri ("Chrestus" bahsinde Yahudi bir cemaati?) veya bireyleri anlatırken bahsetmişlerdir.

41 Iosephus Bu kaydı sırasında Yakup'u "Mesih" denilen İsa'nın kardeşi" diye tanıtmıştır. (Antiquities, 20. 9. 1), Iosephus, *Antiquities of the Jews*, çev. William Whiston, Yorum: P. L. Maier, Grand Rapids, 1999.

Hakikaten, genel olarak bakıldığında pagan yazarlar eserlerinde İsa'dan bahsettikleri pasajlarda İsa'yı başlangıç noktası olarak veya esas vurguyu İsa'ya yaparak bir şeyler anlatmış değillerdir. Tam tersine, onlar, I. veya II. yüzyılların Hıristiyan cemaatlerine veya bireylerine yönelik anlatımları sırasında, Hıristiyanlar tarafından bu din hareketinin başlatıcısı olduğu öne sürülen bir şahsa atıfta bulunmuş gibidirler. Zaten duyum yoluyla kendilerine gelen rivayetlere dayandığı için bu atıflar fazlasıyla belirsizlik taşımaktadır. Sözelimi Suetonius'un tamamen belirsiz kaydı, İsa hakkında hiçbir şey söylememektedir. Plinius ile Tacitus Hıristiyanları, Lukianos ise Hıristiyan bir birey olarak Peregrinus'u ve Hıristiyanlara has bir takım prensipleri anlatırken İsa'nın sözünü etmişlerdir. Bu durum bu yazarların İsa hakkında o sırada anlatımlarına konu teşkil eden Hıristiyan cemaatlere ait kabulleri naklettikleri izlenimi uyandırmaktadır. Gerçekten, Plinius örneğinde bu durum açıkça görülmektedir. Çünkü o, sorguladığı Hıristiyanların kabullerini aktarmaktadır. Lukianos, İsa'ya ve Hıristiyanlara ilişkin anlatımı sırasında, "onlar (Hıristiyanlar) bu gibi prensipleri/öğretileri geleneksel şekilde, açık bir kanıt olmaksızın benimserler" demektedir.⁴² Bu yüzden muhtemelen Plinius gibi Lukianos da bize Hıristiyanların kabullerini nakletmektedir. Bazı araştırmacılar, Mara Bar Serapion'un da Hıristiyan misyonerlerin faaliyetlerini duyduğu ihtimali üzerinde durmaktadırlar.⁴³

Burada istisna edilebilecek belki tek isim Tacitus'tur. Çünkü Tacitus kendisiyle çağdaş dönemin Hıristiyanlarını değil, bir önceki yüzyılın Hıristiyanlarını anlatmaktadır. Bu bağlamda onun İsa hakkında Hıristiyan karakterli rivayetleri aktardığı çok yüksek bir ihtimal ise de kesin değildir. Bu yüzden iyimser bir yaklaşımla, İsa hakkında nereden bilgi aldığı tespit edilemeyen Tacitus'un İsa'ya ilişkin bağımsız bir kaynak olarak kabul edilmesi belki mümkün olabilir.

Sonuç olarak, pagan yazarların ismini bile bilmedikleri bir Yahudi figüre Hıristiyan cemaatleri anlatırken, yani yeri gelmişken değindikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla -kronoloji problemi yüzünden- aksi kanıtlanmadıkça pagan yazarların İsa'ya ilişkin Hıristiyan kabullerini aktardıkları düşüncesi daha makul bir olasılıktır. Öyleyse bir önceki paragrafta sözü geçen ve İsa'dan bir-iki asır sonraya tarihlenen pagan yazarların (belki sadece Tacitus istisnasıyla) tarihsel bir şahsiyet olarak İsa hakkında Yeni Ahit veya Hıristiyanlık geleneği dışından "bağımsız" bir kanıt olarak kabul edilmeleri makul değildir. Ancak burada son derece önemli bir istisnanın varlığı da dikkat çekmektedir. Zira onun anlatımı kendine has bazı yönleri

42 Lucian of Samosata, *The Passing of Peregrinus*, s. 15.

43 Keith Prosser, *Was Jesus Crucified?*, Take Heart Publishers, 2016, s. 170.

sebebiyle -Hıristiyanlık geleneği dışından değilse bile- Yeni Ahit dışından İsa hakkında “bağımsız” bir tanıklık olarak görülebilir: Mara Bar Serapion.

3. İsa Hakkında Yeni Ahit Dışından Bağımsız Bir Tanıklık

Yukarıda zikredilen bütün bu kayıtlar içinde Mara Bar Serapion'un İsa'ya ilişkin söylemini birbirinden bağımsız dört farklı açıdan değerlendirmek istiyorum.

1. Mara Bar Serapion meçhul bir “bilge kral”a bazı özellikler atfetmektedir. Bilge kral; (a) bilgedir, (b) kraldır, (c) Yahudi'dir ve Yahudiler tarafından öldürülmüştür ve (d) yeni bazı yasalar⁴⁴ yürürlüğe koymuştur. Bu öğeler İsa hakkında bilinenlerle karşılaştırılırsa, İsa'nın “bilge” birisi olarak sunulması olağandır. Çünkü İsa'nın Musa Şeriatı konusunda gerçek bir uzman gibi görüldüğü Yeni Ahit'ten bilinmektedir. Ona bu yüzden “öğretmen”, “üstat” veya “rabbi” gibi sözcüklerle hitap edilmektedir. Mara Bar Serapion tarafından İsa'nın bir “kral” olarak resmedilmesi de normaldir. Çünkü İsa, o zamanlar kendisi hakkında dolaşan çok baskın bazı rivayetlere göre Davut soyundan gelen ve gelmesi de zaten bazı Yahudilerce beklenen dünyevi bir “kral”dır. Örneğin İsa'nın çarmıhının üzerindeki suç yaftası “Yahudilerin Kralı” ibaresini içermiştir.⁴⁵ Nitekim “Mesih” tabiri Yahudilik bağlamında o zamanlar “dünyevî krallık” anlamını çağrıştırmaktadır.⁴⁶ Mara Bar Serapion'un “bilge kralın” “Yahudi” oluşuna ve “Yahudiler tarafından öldürüldüğüne” dair iddiası da kimseye yabancı değildir. İsa'nın öldürüldüğü iddiası erken dönem kaynaklarının ittifak ettikleri bir husustur.⁴⁷ Yahudiler ise bu cinayetten bazı kaynaklar tarafından doğrudan, diğer bazıları tarafından ise (praefectus Pilatus'a baskı yaptıkları gerekçesiyle) dolaylı yoldan sorumlu tutulmuşlardır. Mara Bar Serapion, “Yahudiler tarafından öldürülmüş olan” bu “bilge kralın” aynı zamanda “yasa koyucu” olduğunu da söylemişti. İsa'nın hangi öğretileri vaaz ettiği ve bu öğretilerin ne gibi yasaları içerdiği konusu erken Hıristiyanlık bağlamında tartışmalı bir konu ise de, O'nun “yasa koyucu” olduğu açıktır. Kısacası, Mara Bar Serapion hem “bilge” hem “kral” olan, “yasa koyucu” bir hüviyet taşıyıp mensubu bulunduğu “Yahudi taifesince öldürülen” birisinden söz etmektedir. Muhtemelen istisnasız bütün bu özellikleri üzerinde taşıdığı öne sürülebilecek tek tarihsel şahsiyet İsa'dır. Bu yüzden de Mara Bar Serapion neredeyse kesin olarak İsa'dan bahsetmektedir.

44 Yasa tabiri burada geleneksel şekilde riayet edilen dinsel öğretiler ve uygulamalar anlamı taşıyor olmalıdır.

45 Bkz. Matta, 27: 37; Markos, 15: 26; Luka, 23: 38; Yuhanna, 19: 19.

46 Detaylar için bkz. Reza Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, çev. Nalan Tümay, İstanbul: Okuyanıs, 2014.

47 Kur'an-ı Kerim'in konuya ilişkin farklı izahı, Hıristiyanlığın erken tarihinde rastladığımız Docketizm akımının yaklaşımı ile birlikte iki önemli istisnayı teşkil etmektedir.

2. Mara Bar Serapion'u yukarıda isimleri geçen öteki pagan yazarlara kıyasla istisna kılan bir özellik önemsenmelidir: Diğer pagan yazarlar ancak ve sadece Hıristiyan (veya Suetonius örneğinde Yahudi) topluluklara ya da bireylere ilişkin anlatım yaparken İsa'ya da atıfta bulunmaktadır (Suetonius büyük ihtimalle İsa'dan bahsetmemektedir). Başka bir deyişle, onlar İsa'dan doğrudan bahsetmiş değillerdir. Mara Bar Serapion ise İsa'dan herhangi bir Hıristiyan topluluğu veya bireyi anlattığı için söz etmemektedir. İsa'yı, oğluna vermek istediği mesaja uygun düşen bir örnek saydığı için bahis konusu yapmaktadır. Mara Bar Serapion için Nasıralı İsa Sokrates ve Pythagoras'a benzemektedir. Yani bilge ve filozoflarla aynı kategoriye dâhildir.⁴⁸ Ancak burada önemli başka bir nokta da dikkat çekmektedir: Mara Bar Serapion için İsa bir beşerdir. Nitekim bazı Hıristiyanlar tarafından sonradan O'na atfedilen ilahî boyuta hiç temas etmemektedir. İsa'nın kaderini diğer bazı bilgelerin kötü talihiyle paralel görmektedir. Kısacası, Mara Bar Serapion'un anlatımına örnek teşkil eden İsa, filozoflara ve bilgelere benzeyen beşer bir İsa'dır.⁴⁹

3. Mara Bar Serapion'un "bilge kral"ın öldürülmesiyle Yahudilerin sürgün edilip perişanlığa uğramaları arasında ilgi kuran yaklaşımı bilhassa dikkat çekicidir. Çünkü bu yaklaşım geleneksel Hıristiyan yazarların iddiasına benzemektedir. Erken dönemlerde Hıristiyan yazarlar Tapınak'ın yıkılmasıyla sonuçlanan (66-70) veya Bar Kōbbā isyanı (132-135) vesilesiyle yaşanan Roma-Yahudi savaşlarını ve bu savaşların sonunda Yahudilerin maruz kaldıkları büyük yıkımları İsa'nın öldürülmesiyle ilişkilendirmektedir. Yani İsrailoğulları'nı Mesih'leri olan İsa'nın öldürülmesinden sorumlu tutan Hıristiyan yazarlar, Takdir-i İlahi'nin onlara bu kötülüğün bedelini sürgünlerle ödettiği düşüncesini taşımaktadır.⁵⁰ Peki, ama Mara Bar Serapion'un "cezalandırma" algısı açısından Hıristiyan yazarlarla paralel düşünceler taşıması nasıl açıklanmalıdır?⁵¹ Burada belki şöyle bir ihtimal üzerinde durulabilir. Kendisi Hıristiyan değilse de, Mara Bar Serapion kendi yaşadığı dönemde ve muhitte Hıristiyanlar (ve özellikle misyonerler tarafından) sürekli olarak yüksek sesle telaffuz edilen "Yahudilerin cezalandırılması" temalı rivayetleri duymuş olabilir. Bu rivayetlerin bazı öğelerini Sokrates ve Pythagoras'a paralel görmüş olabilir. Nihayet bu öğeleri oğluna

48 Habermas, *The Historical Jesus*, s. 220.

49 Bazı araştırmacılara göre, bu durum İsa'nın Hıristiyan olmayan bazı çevrelerde "Yahudilerin Kralı" olarak tanımlandığına dair kanıt teşkil etmektedir. Örneğin bk. Evans, "Jesus in Non-Christian Sources", ss. 455-456.

50 "Cezalandırılma" algısının Hıristiyan tarihçilik geleneğinin karakteri açısından bir değerlendirmesini başka bir yerde yapmaya çalışmışım. Bk. Zafer Duygu, "VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri", *Artuklu Akademi*, 1/1, 2014, s. 34-36.

51 Van Voorst, *Jesus*, s. 55.

vermek istediği nasihatlere uygun bularak kullanması muhtemeldir. Ancak bu önermeler doğruysa, Mara Bar Serapion'un Hıristiyan rivayetlerini naklettiği de ortaya çıkmaktadır. Yani bu yüzden İsa hakkında Hıristiyanlık geleneği dışından "bağımsız" bir kaynak sayılması mümkün değildir.⁵²

4. Mara Bar Serapion'un İsa hakkında Hıristiyanlık geleneği dışından değilse bile en azından Yeni Ahit geleneği dışından "bağımsız" bir kaynak sayılması mümkündür. Mara Bar Serapion'un kaydı, muhtemelen Akdeniz Havzası'nda dolaşan Hıristiyan karakterli rivayetlere dayanmaktadır. Çünkü o, İsa'yı, hem Hıristiyanlar tarafından da kabul edilen bazı unvanlarla tanımlamaktadır, hem "cezalandırma" algısı yönünden Hıristiyan yazarlara paralel bir anlatım yansıtmaktadır. Bunun ötesinde, onun Hıristiyan rivayetleri dışında bağımsız bir kaynağa müracaat ettiği yönünde herhangi bir kanıt yoktur. Bununla birlikte Mara Bar Serapion'un sonradan Yeni Ahit kitabına girecek olan Hıristiyan metinlerini kaynak olarak kullandığı da söylenemez. Zira doğrudan bu metinlerden hareket eden bir okuyucunun (yani burada Mara Bar Serapion'un), İsa'yı sadece "Yahudilerin Kralı" diye tanımlaması ve onu yalnızca "bilge" bir "yasa koyucu" gibi sunması neredeyse imkânsızdır. Çünkü İsa'nın "kral" veya "bilge" olması Yeni Ahit metinlerinde ona atfedilen öncelikli kristolojik tanımlamalar değildir. Bu bağlamda, Mara Bar Serapion şayet Yeni Ahit metinlerinden veya bu metinlerin teolojik görüşünü benimseyen Hıristiyan cemaatlerin rivayetlerinden yola çıkmış olsaydı, İsa'yı "bilge" bir "kral" olarak değil de onun kristolojik değerini öncelikle yücelten başka bazı unvanlarla tanımlaması gerekirdi. İsa'yı sözgelimi "Tanrı Oğlu" şeklinde tanımlardı veya onun "göksel, kurtarıcı" boyutlarını önplana alırdı ya da ana akım Hıristiyanlar tarafından anlaşıldığı şekliyle Mesih olmasını vurgulardı. Dolayısıyla insan-üstü bir varlık olarak İsa ile Pythagoras ve Sokrates gibi beşerî filozoflar arasında paralellik de kurmazdı. Ayrıca, Mesih, Mara Bar Serapion tarafından söylendiği gibi "yürürlüğe koyduğu yasalar sayesinde" değil de Yeni Ahit'te öne sürüldüğü gibi "dirilip göğe yükseldiği için" yaşıyor olurdu. Görüldüğü kadarıyla Mara Bar Serapion İsa'nın beşerî boyutunu bilhassa vurgulamıştır. Bu yüzden de Mara Bar Serapion'un İsa hakkında sonradan Yeni Ahit kitabına girecek metinlerden (yani bugünkü "kanonik" İncillerden) veya bu metinlerdeki teolojik yaklaşımları benimsemiş Hıristiyanlardan bilgi edinmiş olması hiç de makul değildir.

Böylece yukarıda (i) madde numarasıyla işaretlenen olgu Mara Bar Serapion'un neredeyse kesin olarak İsa'dan bahsettiğini göstermektedir. (ii) madde numarasında tartışılan argümanlar Mara Bar Serapion'un İsa'yı

52 Evans, "Jesus in Non-Christian Sources", s. 382; Ayrıca krş. Stanton, *The Gospels and Jesus*, s. 142.

beşer olarak gördüğünü kanıtlamaktadır. (iii) madde numarasındaki anlatım, Mara Bar Serapion'un İsa'ya iman eden bir topluluğa ait rivayetleri naklettiğine işaret etmektedir. Nihayet (iv) madde numarasıyla dikkat çekilen olgu ise İsa'ya iman eden bu topluluğun bugünkü Hıristiyanlık anlayışını benimsememiş bir İsa cemaati olduğunu göstermektedir. Öyleyse, Mara Bar Serapion İsa hakkında ona inanan, fakat onu bir beşer olarak gören bir İsa cemaatinin kabulünü nakletmiş olmalıdır. Diğer bir deyişle, Mara Bar Serapion, İsa'yı, bazı açılardan filozoflara benzeyen bir "beşer", Şeriat konusunda uzman bir "bilge", Yahudilere önderlik iddiasında olan bir "kral" ve dirilip göğe yükseldiği için değil de getirdiği prensipler sayesinde yaşamaya devam eden bir "yasa koyucu" gibi gören ve benimseyen Yahudi kökenli bir İsa topluluğuna dayanarak tanımlamış olmalıdır.⁵³ Sonuç olarak Mara Bar Serapion'un Yeni Ahit ve geleneksel Hıristiyanlık anlayışı dışından tarihsel İsa hakkında bağımsız bir tanıklıkta bulunduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Nasıralı İsa "bilge" bir "beşer-kral"dır.

Sonuç ve Değerlendirme

Pagan kaynaklarının tarihsel İsa araştırmaları açısından son derece verimsiz bir sahayı temsil ettikleri anlaşılmaktadır: I. yüzyılın pagan yazarları İsa hakkında hiçbir şey söylememektedir. II. yüzyılda ise İsa'ya ilişkin (veya ilişkin olduğu öne sürülen) kayıtlar hem çok azdır hem de birçok açıdan oldukça sorunludur. Bu bağlamda, Suetonius, Plinius ve Lukianos gibi pagan yazarların tarihsel İsa hakkında Hıristiyanlık geleneği ve Yeni Ahit kitabı dışından "bağımsız" kaynaklardan beslendikleri söylenemez.

Aynı durum çok yüksek olasılıkla Tacitus açısından da böyledir. Ancak Tacitus'un istisna teşkil etmesi de ihtimal dâhilindedir. Mara Bar Serapion ise İsa hakkında kayıt düşerken geleneksel Hıristiyanlık anlayışını ve Yeni Ahit metinlerini benimsemeyen bir İsa cemaatinden kendisine kadar ulaşan rivayetleri kullanmış olmalıdır. Bu yüzden de Mara Bar Serapion'un tarihsel İsa'ya ilişkin en azından Yeni Ahit dışından "bağımsız" bir kaynak olduğu söylenebilir.

Netice itibariyle Hıristiyan kaynakları dışında kalan pagan yazarların tarihsel bir şahsiyet olarak İsa'nın varlığına dair eksik ve kurgusal kimi bilgi kıyınları vermesi, bu yazarların İsa'nın gerçekte yaşamadığı yönündeki iddiaya meşru bir zemin kazandırdığına işaret etmektedir.

53 Bilim dünyasında genel olarak "Yahudi-Hıristiyanlar" şeklinde tanımlanan Nasraniler veya Ebionitler kabilinden bazı cemaatler, İsa hakkında geleneksel Hıristiyanlık anlayışının dışında bir takım düşünceler taşımışlardır. Bu cemaatler İsa'yı bir beşer olarak görmüşler, O'nu bir peygamber kabul etmişler, O'nun taşıdığı "Mesih" sıfatını ise sadece Yahudilerin Kralı olması olgusuyla açıklamışlardır. Nitekim söz konusu bu cemaatlerin bugünkü Yeni Ahit İncillerini kabul etmedikleri de bilinmektedir.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio, *Pilate and Jesus*, çev. A. Kotsko, (California: Stanford University Press, 2015).
- Akalın, Kutlu – Duygu, Zafer (eds.-haz.-çev.), *Süryani Literatürü*, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017).
- Allison Jr. Dale C., “Thallus on the Crucifixion”, *The Historical Jesus in Context*, ed. A.-J. Levine-D. C. Alison Jr.-J. D. Crossan, (Princeton University Press, 2006).
- Aslan, Reza, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, çev. Nalan Tümay, (İstanbul: Okuyan, 2014).
- Aydın, Mahmut, “Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mül-ahazalar”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 5, (2001), ss. 1-41.
- Bagnani, Gilbert, “Peregrinus Proteus and the Christians”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 4: 1, (1955), ss. 107-112.
- Baz, Ferit, “Considerations for the Administration of the Province Pontus et Bithynia During the Imperial Period”, *Cedrus: The Journal Of MCRII*, (2013).
- Benko, Stephen, *Pagan Rome and the Early Christians*, (Indiana University Press, 2007).
- Boyd, Gregory A. - Eddy, Paul Rhodes, *Lord or Legend: Wrestling with the Jesus Dilemma*, (Michigan: Grand Rapids, 2007).
- Carrier, Richard, “Thallus and the Darkness at Christ's Death”, *Journal of the Greco-Roman Christianity and Judaism*, 8, (2011-2012), ss. 185-191.
- Case, S. J., *The Historicity of Jesus: A Criticism of the Contention That Jesus Never Lived. A Statement of the Evidence for His Existence, An Estimate of His Relation to Christianity*, (Illinois: The University of Chicago Press, 1912).
- Cureton, William, *Spicilegium Syriacum*, (London: Rivington, 1855).
- Çelgin, Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kabalcı, 2011).
- Davis, William Stearns (ed.-çev.), *Reading in Ancient History: Illustrative Extracts From The Sources II: Rome and The West*, (Allyn and Bacon, 1913).
- Dekle, Sr. George R., *The Case Against Christ: A Critique of the Prosecution of Jesus*, (Cambridge Scholars, 2011).
- Drews, Arthur, *The Christ Myth*, çev. C. Delisle Burns, (London, 1910, 3. Basım).
- Dunn, James D. G., *Christianity in the Making, Volume I: Jesus Remembered*, (Michigan: Grand Rapids, 2003).
- Duygu, Zafer, “Nasıralı İsa'nın Erken Dönem Yahudi Literatürüne Yansımaları”, *Mukaddime*, (2017), 8: 1, ss. 155-172.
- Duygu, Zafer, “VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri”, *Artuklu Akademi*, C. 1, S. 1, Mar-din 2014, s. 34-36.
- Duygu, Zafer, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*, (İstanbul: Divan Yayınları, 2017).
- Ehrman, Bart D., *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, (New York: Oxford University Press, 1999).
- Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, çev. Frank Williams (I. ve II. kitaplar), (Leiden-Boston: Brill, 2009).
- Evans, Craig A., “Jesus in Non-Christian Sources”, *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. B. Chilton-C. A. Evans, (Leiden-Boston: Brill, 1998).

- Evans, Craig A., "Jesus in Non-Christian Sources", *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*, C. 4, ed. C. A. Evans, (London, 2004).
- Evans, Craig A., *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*, (Leiden-Boston: Brill, 1995).
- Fitzgerald, David, *Nailed: Ten Christian Myths That Show Jesus Never Existed At All*, (Lulu, 2010).
- Goguel, Maurice, *Jesus the Nazarene: Myth or History*, çev. F. Stephens, (New York, 1926).
- Habermas, Gary R., *The Historical Jesus: Ancient Evidence for the Life of Jesus*, (Joplin, MO: College Press, 1996).
- Holding, James Patrick, *Shattering the Christ Myth: Did Jesus Not Exist?*, (Xulon 2008).
- House, H. Wayne, *The Jesus Who Never Lived: Exposing False Christ and Finding the Real Jesus*, (Eugene, Oregon, 2008).
- Iosephus (Josephus), *Antiquities of the Jews*, çev. William Whiston, Yorum: P. L. Maier, (Grand Rapids, 1999).
- Kaçar, Turhan, "Lucianus Çağı'nda Hıristiyanlık", Uluslararası Samsatlı Lucianus Sempozyumu, ed. Mustafa Çevik, (17-19 Ekim 2008), ss. 267-278.
- Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford: Clarendon Press, 1961).
- Lukianos (Lucian), *Peri tēs Peregrinu Televtēs / The Passing of Peregrinus*", Yunanca metin ve çev. A. M. Harmon, *Lucian: In Eight Volumes*, V, (London: Harvard University Press, 1962).
- Martin, Michael, *The Case Against Christianity*, (Philadelphia: Temple University Press, 1991).
- Merz, Annette – Tieleman, Teun (eds.), *The Letter of Mara bar Sarapion in Context: Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University*, 10-12 Aralık 2009, (Leiden-Boston: Brill, 2012).
- Peeters, F. E., *Jesus & Muhammed: Parallel Tracks, Parallel Lives*, (New York: Oxford University Press, 2011).
- Pokorný, Petr, "Jesus as the Ever-Living Lawgiver in the Letter of Mara Bar Serapion", *The Letter of Mara Bar Serapion in Context: Proceedings on the Symposium Held at Utrecht University*, 10-12 December 2012, (Leiden-Boston: Brill, 2012).
- Powell, Mark Allan, *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee*, (Westminster: John Knox Press, 1998).
- Prosser, Keith, *Was Jesus Crucified?*, (Take Heart Publishers, 2016).
- Smallwood, E. Marry, *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, (Leiden: Brill, 1976).
- Stanton, Graham, *The Gospels and Jesus* (2. Basım), (New York: Oxford University Press, 2002).
- Suetonius, *The Lives of The Twelve Caesars*, çev. Joseph Gavorse, (New York: Modern Library, 1931).
- Tacitus, *Annals*, çev. Cynthia Damon, (London-New York: Penguin Classics, 2012).
- Van Voorst, Robert E., *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to Ancient Evidence*, (Michigan: Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2000).

İMAM HATİP LİSESİ MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENLERİNİN 'İMAM HATİPLİ' VİZYONU

Recep UÇAR*

Özet:

İmam hatip okulları Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte Türk eğitim sistemi içinde yasal temele oturtulmuş olmasına rağmen, cumhuriyet tarihi boyunca en çok tartışılan eğitim kurumlarının başında yer almıştır. Tartışmaların odağında bu okullarda yetişen öğrencilerin ağırlıklı olarak ideolojik eksende kimliğinin nasıl şekillendiği konusu yer almıştır. İmam hatip okullarında hâkim olan atmosfer, okulun kültürü ve kimliği, 'imam hatiplilik şuuru' gibi kavramsallaştırmalarla belirli özelliklere sahip öğrenci profili yetişmesinde etkili olmuştur. İmam hatip okullarının hâkim atmosferini oluşturan kimlik oluşumunda başat rol eğitim-öğretim programları, veli profili, idareci, öğrenci gibi paydaşlar yanında meslek dersleri öğretmenlerine aittir. Bu çalışmada İmam Hatip Liselerinde görev yapmakta olan meslek dersleri öğretmenlerinin 'İmam Hatipli Vizyonu'nun ne olduğu, oluşan vizyonun ne gibi ortak özelliklere sahip olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla elde edilen veriler ortaya çıkacak olan 'imam hatipli kimliği' hakkında fikir sahibi olmamıza yardımcı olacaktır. Araştırma nitel yöntemle dayalı olarak, yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile 2016/2017 eğitim-öğretim yılında Malatya il merkezi İmam Hatip Liselerinde meslek dersleri öğretmeni olarak görev yapmakta olan 25 katılımcıdan elde edilen verilere dayanmaktadır. Araştırma sonucunda öğretmenlerin, mesleki yeterliliğe sahip ve gelişime açık; öğrenme motivasyonu yüksek, araştıran sorgulayan, eleştirel düşünebilen bir zihin yapısına sahip; dürüst, söz ve davranışları uyumlu, sabırlı, özverili, çalışkan bir ahlaki yapıda; vatan, millet, ümmet hassasiyeti olan bir lider, önder, rol model; içinde yaşadığı toplumun kültürün farkında, uyumlu ve bunu geliştirerek devam ettiren, teknolojiyi kullanan, çağı yakalayan ama ona bağımlı olmayan; ehl-i sünnet çizgisinde ama mezhep taassubu olmayan, farklı inançlara saygılı bir öğrenci arzuladıklarını ifade ettikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İmam Hatip Lisesi/Okulları, Vizyon, Kurumsal Kimlik, Meslek Dersleri Öğretmeni, Din Eğitimi.

Abstract: Imam Hatip High School Vocational Courses Teachings are turned to be known as 'Imam Hatip Attender' Visions. Imam Hatip schools were at the forefront of the most discussed educational institutions in the history of the republic of Turkey, despite the legal basis within the Turkish education system with the Law

* Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, recep.ucar@inonu.edu.tr

on Unity of Education (Tevhid-i Tedrisat Kanunu). The focus of the discussions is on how students who grow up in these schools are predominantly shaped by the ideological axis. The atmosphere prevailing in the Imam Hatip Schools influenced the education of students with certain characteristics through conceptualizations such as school culture and identity, and 'imam hatipism consciousness'. In the formation of the identity that constitutes the dominant atmosphere of the imam hatip schools, the primary role is belonging to the teachers of the vocational courses besides the stakeholders such as education programs, parent profile, administrators and students. In this study, it was trialed to determine what common characteristics of the vision of Imam Hatip and the visions of the vocational school teachers working at Imam Hatip High Schools. Therefore, the obtained data will provide to have an idea about the 'imam hatip identity'. The research is based on qualitative method, semi-structured interview technique and the data obtained from 25 participants working as vocational courses teachers at Imam Hatip High Schools in Malatya city center in 2016/2017 academic year. As a result of the research, it is seen that the teachers could express their desire on students who have occupational competence and open to development; learning motivation is high, researching and questioning, have a critical thinking mind structure; honest, promising and behaving in a harmonious, patient, self-sacrificing, in a hard working moral structure; leadership based on patriotism, umma sensitivity; pioneer, role-model, aware of the culture of the society in which they live, harmonious and continue to develop it, using technology and catching the age but not dependent on them; on the line of Ahl al-Sunnah but not sectarian, and respectful of different beliefs.

Key words: Imam Hatip High School / Schools, Vision, Corporate Identity, Vocational Courses Teacher; Religious Education.

Giriş

Türk eğitim sistemi içerisinde Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte ör-
gün olarak eğitim-öğretim yapan imam hatip okulları Türk eğitim tarihinde ideolojik-politik eğilimlerden çokça etkilenmiş, uygulandığı dönemin laiklik anlayışına bağlı olarak ele alınmış; kimi zaman eğitim sistemi dışına itilmiş¹, kimi zaman da ülkeyi ve ümmeti kurtaracak neslin yetiştirilmesi misyonu yüklenerek birtakım beklentilere girilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığınca açılan ortaöğretim sistemi içinde, hem mesleğe hem yükseköğrenime hazırlayıcı programlar uygulayan bir ortaöğretim kurumu olan² İmam Hatip Liselerinin öğrencilerine mesleki ve akademik beceriler kazandırması beklentisi yanında farklı beklentilerin de yüklenmiş olduğu

1 Ayhan, Halis, *Türkiye'de Din Eğitimi*, dem, İstanbul, 2014; Öcal, Mustafa, *Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba'dan İmam Hatip Liselerine Bizim Okullarımız*, Önder Yay., İstanbul, 2008.

2 MEB, 1739 Sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu 25. ve 32. Maddeleri.

görülmektedir. İmam hatip okullarını farklı yapan, imam hatipli kimliğinin bazı süreçlerde idealize edilmiş olmasıdır.³ Bu beklentiler doğal olarak imam hatiplerde farklılık ortaya koyan bir kurum kimliği oluşturmaktadır. 'İmam hatiplilik ruhu' ya da 'şuuru' gibi kavramsallaştırmalarla dile getirilen, bir 'imam hatipli'nin nasıl bir yapıda olduğu/olması gerektiğine dair kimlik algılamaları, kurum içinde oluşan kültürün; kurum/okul kültürünün bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Aslında çalışmamızın merak konusu, bir imam hatipliyi 'imam hatipli' yapan bu kurum/örgüt/okul kültürünün nasıl oluştuğu, bu kültürü/kimliği oluşturan etkenlerin/paydaşların neler olduğu; özellikle de bu paydaşların belki de en önemlisi, kurumlarda görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin kurumsal kimlik oluşumunda katkısının ne olduğudur.

İmam hatiplilik, imam hatip lisesi öğrencisi veya mezunu olmak ortak özelliği temelinde hem ilişkisel hem de kategorik bir kolektif tanımlamadır ve her ne kadar güçlü bir kimlik vurgusuna sahip olmasa da kolektif bir kimlik görünümündedir. İmam hatiplilik şu ya da bu şekilde imam hatipli olmayandan bir yarış(tur)ma; 'bizlik', benzerlik temsildir. İmam hatipliliğin, anlam, değer, inanç, tecrübe, avantaj ve dezavantajlarla bütün bunları kuşatıcı kod ve temsillerle yüklü kolektif bir belleği, bir geçmişi/tarihi vardır. İmam hatipli kolektif kimliği bu bellek tarafından üretilmekte ya da yeniden üretilmektedir. İmam hatipli kimliği, ilgili tarihi, sosyo-kültürel, dini ve politik değerler, uygulamalar ve süreçler tarafından şekillenmiş bir toplumsal bağlamda kurulmuştur. Bu bağlamdan beslenen bir kolektif belleğin koordinatları içerisinde imam hatipli kimliği paylaşılmakta, algılanmakta ve sosyal ilişki ve etkileşimle; müzakere yoluyla söylem düzeyinde yeniden üretilmektedir. İmam hatiplilik bireysel, insani, ruhi, ahlaki, dini ve sosyal içerikli, hem geleneksel ve dini, hem de modern ve demokratik değerlere sahip; bilişsel, manevi, dini ve sosyal açıdan güçlü, idealist ve aktif; bireysel, ulusal hatta küresel amaç ve içerikli eylem tarzları sergileyen bir kimliktir⁴ Bu kimliği üreten aktörlerden biri de okul kültürünün oluşumuna katkında bulunan meslek dersleri öğretmenleridir.

Okulun evrensel amaçlarından olan toplum kültürünü genç kuşaklara aktarmak, bireyin sosyalleşmesini sağlamak ve istendik yönde bilgi, beceri ve tutum kazandırabilmek için okulun etkili bir örgütsel kültüre sahip

3 Örnekler için bkz. <http://rehberimamhatip.blogcu.com/imam-hatip-nesli/1207036> erişim: 04/07/2017;

<http://www.imamhatiphaber.com/imam-hatip-nesli-yeniden-canlanmali/434/> erişim: 04/07/2017;

<http://www.hayretinkaraman.net/makale/0906.htm>erişim:04/07/2017;.

4 Macit, Mustafa, Medyada "İmam Hatipli" Sosyal Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Toplumsal İz Düşümler", "100. Yılında İmam Hatip Liseleri" Uluslararası Sempozyumu içinde, dem Yay., İstanbul, 2015, s. 343-358.

olması gerekir⁵ Örgüt için baskın değerler sistemi olan örgüt kültürü, o örgütün çevrede tanınmasını, değerini, toplumsal standartlarını, çevredeki diğer örgüt ve bireylerle ilişki biçimlerinin ve düzeylerinin yansımaları olarak değerlendirilebilir.⁶ Eğitim sisteminin en işlevsel parçası olan okulların sahip olduğu örgüt kültürü kendisini, çalışanlarını etkilediği gibi bir üst sistemi olan toplumu da etkilemektedir. Okulun en önemli ve açık özelliği, üzerinde çalıştığı hammaddenin toplumdan gelen ve topluma giden insan olmasıdır. Bundan dolayı, okulun birey boyutu kurum boyutundan daha duyarlı, informal yanı formal yanından daha ağır, etki alanı yetki alanından daha geniştir.⁷

Okul, iç ve dış çevresinde bulunan unsurları birleştiren, uzlaştıran ve dengeleştiren bir kurumdur. Okulların hepsi aynı gibi gözükse de, özelde insanın parmak izi gibi birbirinden farklılıklar gösterir. Her okulun birbirinden farklı bir kişiliği vardır.⁸ Bu nedenle okul kültürü okullar arasında ayırt edicilik özelliği taşır.⁹ Her bireyin kendine özgün bir kişiliği olduğu gibi, her örgütün de kendine has onu diğer örgütlerden ayıran bir kişiliği mevcuttur. Örgütün farklı karakteristik ve yapıları bu kültürü belirgin kılar ve onu diğerlerinden ayırır.¹⁰

Sönmez'e göre mesleki ve teknik eğitimin kendine özgü yanları incelendiğinde; programları, planları, çalışma ortamları, aynı fiziki ortamda farklı bölümlerin bulunması, öğretmen yetiştirme sistemindeki farklılık, çevreyle olan ilişkileri, özellikle öğrenimin bir bölümünün iş örgütlerinde uygulama şeklinde olması nedeniyle ortaya çıkan çevre ilişkileri, öğrencilerin, velilerin, çevrenin beklentileri genel ortaöğretim kurumlarıyla karşılaştırıldığında farklılıklar göstermektedir. Bu farklı öğelerin bütünde kendine özgü bir örgüt kültürü yarattığı söylenebilir.¹¹ Bu durum bir meslek lisesi de olan İmam Hatip Liseleri için de geçerlidir. Okulların kültürel yapısı fiziksel özelliklerden ziyade, yönetici, öğretmen ve öğrenci iletişiminden etkilenir. Okulun akademik önemi, öğretmenlerin derslerdeki etkinlikleri, ödül ve cezalandırma, öğrencilerin öğrenme koşulları, okuldaki sorumlu-

5 Terzi, Ali Rıza, "İlköğretim Okullarında Örgüt Kültürü" *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* (43), 2005, s. 423-442; Sönmez, Melek Alev, "Meslek Liselerinde Örgüt Kültürü" *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*(45), 2006, s. 85-108.

6 Sönmez, age., s. 85-108.

7 Bursalıoğlu, Ziya, *Okul Yönetiminde Yeni Yapı ve Davranış*, Pegem Özel Eğitim ve Hizmetleri, Ankara, 2000.; Sönmez, age., s.87.

8 Bursalıoğlu, age.

9 Yıldırım, Bilal, *Okul Yöneticilerinin Kültürel Liderlik Rollerinin Öğretmenlerin İş Doyumuna ve Meslek Ahlakına Etkisi*, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Elazığ, 2001; Sönmez, age., s.88.

10 Köse, Sevinç, Tetik, Semra, & Ercan, Cuma, "Örgüt Kültürünün Oluşturan Faktörler", *Yönetim ve Ekonomi*, 7(1), 2001, s. 219-242.

11 Sönmez age., s. 85-108.

lukları ve katılımı, öğretimin niteliği ve okuldaki çalışma ortamı, okulun kültürel yapısını belirleyen temel öğelerdir.¹² Genel olarak her kişinin kendine has, bulunduğu yerde görmüş olduğu eğitim ve sahip olduğu kültüre bağlı olarak, kendiliğinden ortaya çıkmış bir karakteri ve bu karakterin, çevresinde bulunan bireylerce anlaşılan bir imajı ve kimliği vardır.¹³

Kurumsal kimlik, bir kuruluşun kim olduğunun, ne yaptığının ve nasıl yaptığının görsel ve davranışsal sunumudur. Kurum olmadan, kurumsal kimlik olmaz. Kurumsal kimlik kurumla birlikte doğar büyür gelişir ve geliştirilir. Kurumsal kimlik bir kurumun kendi iç ve dış çevresini oluşturan gruplara kendini anlatan toplam iletişimidir. Bu iletişim kurumun elemanları, çevresi ürün ve hizmetleri aracılığıyla gerçekleşir¹⁴; söz konusu okul olduğunda ise, kurumdan yetişen, diğer kurumlarla ortak ve farklı olarak gerçekleşen öğrenci ortak özellikleri, kurumiçi gerçekleşen etkileşimin göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

'Kimlik' bireylerde olduğu gibi, kolektif gruplarda ve kurumlarda da ayırt edici bir özellik taşımaktadır. Kurum kimliği bireysel ve kolektif kimliğe benzer bir biçimde kuruluşların belirgin özelliklerinin tümünü ifade eder. "Her kuruluş toplam kültür içerisinde bir alt kültür olarak bağımsız bir biçimde içe ve dışa doğru etkide bulunan ve hem kurum içinde, hem de dışında yaşanan sosyo kültürel ve sosyo-psikolojik bir kimliğe sahiptir".¹⁵

Kurum/Örgüt kültürüne ilişkin olarak yapılan araştırmalar daha çok yönetim ve liderlik konuları üzerine odaklanmıştır.¹⁶ Okul kültürü ilgili alanyazında okul başarısının bir koşulu olarak, kurumda yaratılması gereken değerler, inançlar, yaklaşımlar ve tutumlardan oluşan bir atmosfer olarak görülmüş ve sözkonusu çalışmalar kurumların başarısı ve çalışanların uyumuna yönelik hangi kurumsal kültür bileşenlerinin ne düzeyde olduğu ve olması gerektiği üzerine yoğunlaşmış¹⁷, okulun baskın kimliğini oluşturan kültür etkenlerinin neler olduğu, bunların nelerden etkileniyor oldukları; öğretmen, öğrenci, idareci, veli, çevre gibi paydaşların okul kültürünün oluşmasında ne gibi fonksiyonlara sahip olduğu, bu kültürün

12 Sezgin, Feridun, "Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılığının Bir Yordayıcısı Olarak Okul Kültürü" *Eğitim ve Bilim*, 35 (156), 2010, s. 142-159.

13 Büyükbaykal, Güven N., "Günümüzde Kurumsal Kimlik Olgusunun Yeri ve Önemi" *İletişim Fakültesi Dergisi* (22), 2005, s. 61-65.

14 Büyükbaykal, agm., s. 61-65.

15 Okay, Ayla, *Kurum Kimliği*, MediaCat Kitapları, Ankara, 2000, s. 39; Kuşakçioğlu, Arzu, *Marka Kimliği, Kurum Kimliği ve Aralarındaki Bağlantı*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003, s. 27.

16 Korkut, Adem & Özge Hacıhafızoğlu, "Öğretmenlerin Okul Kültürünü Algılama Düzeyleri: Büyükçekmece Örneği" *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 2011, Erişim adresi: www.esosder.org, 10 (37), s. 135-152.

17 Balcı, Ali, *Etkili Okul Geliştirme, Kuram Uygulama ve Araştırma*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2002; Sezgin, age., s. 42-159.

okuldaki örtük öğrenmelerdeki katkısının ne olduğu gibi sorular zaviyesinden olgular belirgin bir şekilde ele alınmamıştır.

Okul kültürü çalışmalarında din ve inançlar üzerinde yeterince durulmadığı da gözlemlenmiştir. Din ve inançlar da kültürün temel ögesi ni oluşturur. İnsanlar belirli konularda belirli inançlara sahip olabilirler. İnançlar arasındaki benzerlikler ne kadar çok ise o toplumun kültür inançlar da o derece kuvvetli olur.¹⁸ Aynı şekilde kurum çalışanlarının sahip oldukları din anlayışı ve buna bağlı olarak arzuladıkları insani özellikler kurumun kimliğini de etkileme gücüne sahiptir.

Ağırlıklı olarak eğitim kurumlarında öğretmenler tarafından yürütülen açık ve örtük programlar, İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri tarafından bazen kasıtlı bazen de kasıtsız olarak uygulanmaktadır. İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin örtük programı uygulamadaki durumlarının tespit edilerek ortaya çıkartılması, hem meslek derslerinin daha etkili ve verimli okutulmasına hem de alana ilişkin program geliştirme çalışmalarına katkıları itibariyle araştırılmaya değer bir konudur. Aynı zamanda öğretmenlerin sahip olduğu vizyon, olmasını arzuladığı öğrenci profili, farkında olsun ya da olmasın o kurumdaki örtük programın bir bölümünü oluşturmakta; bu da okul kültürünün oluşumuna katkı sağlamaktadır.

Öğrenci, okul ve sınıf yaşantısı sürecinde resmi programlarda belirtilenlerin dışında, gerçekte kendisinden neler beklendiğini öğrenir. Örtük program ideolojik bağlantılar içerir. Okulların öğrencilere kazandırmak istediği davranış kalıpları yanında öğretmenlerin kendi ideolojilerinin önermeleri de yer almaktadır. Öğretmenlerin inanç, düşünce ve değerleri örtük programın ve kurum kimliğinin oluşmasına büyük katkı sağlamaktadır. Her öğretmen belli bir ideoloji, dünya görüşü, düşünce ve inanç sistemine sahiptir. Öğretmenler konuları olduğu gibi değil, farkında olarak ya da olmayarak kendi görüş, düşünce ve inançlarını katarak sunarlar, o yönde mesajlar verirler. Öğretmenin görüşleriyle resmi program çeliştiği zaman öğretmenin görüşlerinden oluşan örtük program devreye girer ve örtük program resmi programdan daha etkilidir. Böylelikle öğrenciler sadece resmi programda öğretilenleri değil, aynı zamanda öğretmenlerinin kendilerine ilettikleri değerleri de öğrenmiş olurlar.

Resmi programın pratikteki uygulayıcısı öğretmendir. Resmi programın boşluklarını öğretmen kendi değerler sistemi doğrultusunda kendince doldurur. Örtük programın varlığını tespit etmek okul kültürünün

keşfi ile mümkündür. Okulda gerçekleşen birçok etkinlik okul kültürünü yansıtmaktadır. Okul kültürünü etkileyen unsurlardan biri de öğretmenlerin ortak tutumları, davranışları, inançları, hayalleri, arzuladıkları öğrenci modelleridir; yani eğitime ilişkin vizyonlarıdır. Dolayısıyla öğrencileri ve okul atmosferini öğretmenlerin öğrencilere ilişkin vizyonları etkilemektedir.

Vizyon; geleceğe ilişkin bakış açısını ifade eder. Bu çalışmada öğretmenlerin gelecekte sahip olması gerektiğini düşündüğü ideal özellikler kastedilmektedir. Bu çalışmada vizyon kavramı, geleceğe ait düşünceler, hedefler, arzular; zihinde oluşturulan genel resim olarak ele alınmaktadır. Öğretmenlerin öğrencilerle ilgili olarak tasarladıkları arzuladıkları hedefledikleri senaryo ya da resim onların vizyonunu oluşturmaktadır.

İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin inanç, tutum ve değerleri kurum olarak İmam Hatip Liselerinin kurumsal vizyonu ve kimliğinin oluşmasında etkilidir. Öğretmenler kendi değerler sistemi, yaşadıkları tecrübeleri ve algıları çerçevesinde muhayilelerinde ideal bir öğrenci profili çizmektedirler. Arzuladıkları, görmek istedikleri öğrenci özelliklerinin uygulamalarına yansımaları, gizli program olarak ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Bu çalışmada İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin 'İmam Hatipli vizyonları'nın neler olduğu, bu vizyonların ne kadarının öğretmenlerin ortak vizyonu olduğu, bu vizyonlarının oluşumunda ne gibi etkenlerin olduğu gibi hususlara değinilecektir.

Şu husus özellikle vurgulanmalıdır ki; öğretmenlerin vizyonları, halihazırdaki vakıayı değil, olması gerektiğine inandıkları öğrenci özelliklerini kapsamaktadır. Zaten araştırmaya katılan meslek dersleri öğretmenleri düşüncelerini ifade ederken çoğunlukla önce var olan durum ve algılanan gerçeklik üzerine dile getirdikten sonra kendilerine göre ideal olanı belirtmişlerdir. Binaen aleyh, araştırmada dile getirilen hususların gerçekliklerinin ne boyutta olduğu gibi hususlar başka araştırmaların konusu olarak değerlendirilebilir.

Yöntem

Bu çalışmanın verileri nitel araştırma yöntemiyle elde edilmiştir. Araştırmada nitel yaklaşımın olguları halihazırda var olduğu şekliyle, herhangi bir müdahale gerçekleştirmeksizin açıklamaya dayalı tarama modeli¹⁹ kullanılmıştır. Bu yöntem içerisinde insanların algılamalarının, deneyimlerinin ve tutumlarının derin bir şekilde incelenmesi yatmak-

tadır. Nitel araştırmacı bireylerin deneyimlerini bizzat birinci ağızdan alır, problemlerin nasıl olduğunu, olayları anlamaya çalışır; araştırmaya konu olan bireylerin olaylara, deneyimlerine ve problemlere yükledikleri anlamları bulup ortaya çıkarma ve anlama gayretine girer.²⁰ Nitel araştırma ile elde edilen sonuçlar evrene genellenemez, nesnel gerçeklik yerine insanların olaylara sübjektif anlamdırmaları tespit edilmeye çalışılır.²¹ Araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşme, nitel araştırmalarda sözlü iletişim yoluyla, sıkça kullanılan bir veri toplama tekniğidir.²² Yarı yapılandırılmış görüşmede araştırmacı, görüşülene yönelteceği belli başlı soruları hazırlar ve bu soruları sorar. Ancak görüşme sırasında yeni soru sorma gereğini de hissederse onları da görüşülen kişiye yöneltir; görüşme sürecinde araştırmacı görüşülen kişinin sözlü olmayan mesajlarını algılayabilir, soruların sırası konusunda esneklik sağlar.²³

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu oluşturan 2016-2017 eğitim-öğretim yılında İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni olarak görev yapmakta olan 19'u erkek 6'sı bayan olmak üzere 25 öğretmen ile yarı yapılandırılmış yüz yüze görüşme yapılmıştır. Katılımcı öğretmenlerin çoğunluğu Malatya Merkez İmam Hatip Liselerinde görev yapmaktadırlar. Öğretmenlerin seçiminde mesleki kıdem ve tecrübelerinin dengeli dağılımına dikkat edilmiştir. Tamamen gönüllü olan ve samimi katılımında bulunan öğretmenlerle görüşmelere devam edilmiş, bir öğretmenle görüşme süresi ortalama 20 dakika sürdüğü belirlenmiştir. Araştırmaya katılan meslek dersleri öğretmenlerinin kişisel özellikleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

20 Güler, Ahmet, Halıcıoğlu, Mustafa, Taşğın, Bülent, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yay., Ankara, 2013.

21 Ekiz, Durmuş, *Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metodlarına Giriş*, Anı Yay., Ankara, 2003; Kuş, Elif, *Nitel Nitel Araştırma Yöntemleri*. Anı Yay., Ankara, 2009; Güler, Halıcıoğlu, & Taşğın, age.; Karasar, age.; Baş, Türker, & Akturan, Ulun, *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yay. Ankara: 2013.

22 Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yay., Ankara, 2006, s. 119.

23 Bk.Yıldırım, A., & Şimşek, H., age.

Tablo-1:Katılımcı Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Demografik Özellikleri

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Mesleki Kıdem	Öğrenim Düzeyi
K1.	(E)Erkek	62	35	(L)Lisans
K2.	(E)Erkek	48	25	(YL)Yüksek Lisans
K3.	(E)Erkek	57	34	(L)Lisans
K4.	(K) Bayan	32	8	(L)Lisans
K5.	(E)Erkek	47	25	(L)Lisans
K 6.	(E)Erkek	62	36	(L)Lisans
K 7.	(E)Erkek	48	23	(D) Doktora
K 8.	(E)Erkek	32	10	(L)Lisans
K 9.	(E)Erkek	45	21	(L)Lisans
K 10.	(E)Erkek	29	3	(YL)Yüksek Lisans
K 11.	(E)Erkek	44	19	(L)Lisans
K 12.	(K) Bayan	41	7	(L)Lisans
K 13.	(K) Bayan	30	6	(L)Lisans
K 14.	(K) Bayan	41	10	(L)Lisans
K 15.	(E)Erkek	56	32	(L)Lisans
K 16.	(E)Erkek	39	17	(YL)Yüksek Lisans
K 17.	(E)Erkek	48	25	(L)Lisans
K 18.	(E)Erkek	53	28	(L)Lisans
K 19.	(E)Erkek	30	8	(L)Lisans
K 20.	(K) Bayan	29	5	(L)Lisans
K 21.	(E)Erkek	45	20	(L)Lisans
K 22.	(K) Bayan	27	4	(L)Lisans
K 23.	(E)Erkek	48	24	(L)Lisans
K 24.	(E)Erkek	47	20	(L)Lisans
K 25.	(E)Erkek	47	23	(YL)Yüksek Lisans

Verilerin Analizi

İçerik analizi sürecinde, din sosyolojisi ve din eğitimi bilimcisi olan iki uzmanın görüşleri doğrultusunda öğretmenlerin görüşlerinin 6 ana başlıkta değerlendirilebileceği görülmüştür. Tespit edilen bu ana başlıklar esas alınarak derinlemesine görüşmeler yapılmış ve alt temalar oluşturularak analiz edilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde içerik analizi ve betimsel analiz tekniği kullanılmış, bulgular uygun görülen ve gerekli olan yerlerde nicelleştirilerek (sayı kullanılarak) sunulmuştur. Nitel bulgular analize açıklık getirmek, güvenilirliği artırmak için nicel ifadeler kullanılarak belirtilebilir.²⁴ Temel amacı toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmak olması, içeriklerle ilgili ortak ve sistematik verilere ulaşmayı öngörmesi, esas olarak birbirine benzeyen verileri belirli kav-

ramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirerek bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaya fırsat vermesi, ve-rileri daha derin bir işleme tabi tutması²⁵ gibi özelliklerinden dolayı içerik analizi tekniğini uygulamak uygun görülmüştür.

Araştırmada sık sık kullanılan 'imam hatipli' nitelemesi İmam Hatip Liselerinde öğrenim görmekte olan öğrencileri ve bu okullardan mezun olan kişileri ifade etmektedir. Katılımcılar sayı ile kişisel özellikleri ise kısaltma yapılarak kodlanmıştır, örneğin; 1.E/62/35/L: 1.Katılımcı, E=Erkek/62=Yaş/35=Mesleki kıdem/L=Lisans mezuniyet.

Bulgular

Meslek dersleri öğretmenleri ile yapılan görüşmelerin analizi sonucunda 6 ana tema ve bu temalarında kendi içinde alt temaları belirlenmiştir. Ana temaların tablo halindeki ifadesi şu şekilde olmuştur:

Tablo-2: İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Arzuladıkları İmam Hatipli Özellikleri Ana Temalar

Temalar	n
1- Bilişsel-Zihinsel Özellikler	25
2- Mesleki Özellikler	25
3- Ahlaki Özellikler	17
4- İnanç Yapısı Özellikleri	15
5- Kültürel Özellikler	14
6- Politik- İdeolojik Özellikler	11

Tablodaki temalar incelendiğinde bilişsel-zihinsel özellikler ile mesleki olarak öğrencilerin sahip olması gereken özellikler öğretmenlerce en fazla vurgulanan, diğer bir ifadeyle öncelik verilen temalar olmuştur; bunların ardından, sırasıyla ahlaki özellikler, inanç yapısı, kültürel özellikler ve son olarak politik-ideolojik özellikler gelmektedir.

Ders programında Anadolu İmam Hatip Liseleri Mesleki Din Öğretiminin vizyonu; "İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarını içselleştiren; Hz. Muhammed'i (s.a.v.) model alan; araştıran, sorgulayan ve edindiği bilgiler ışığında aklını kullanarak problemlere çözüm üretebilen; ibadetlerle ilgili uygulama becerisine sahip olan; dünya ahiret dengesini kurabilen; İslam'ın temel kaynaklarını tanıyan; din hizmetleri uygulama becerisi kazanan; toplumu din konusunda aydınlatan ve onların dinî bilgilerle ilgili ihtiyaçlarına cevap verebilen bireyler yetiştirmek" olarak ifade edilmiştir. Ders programı resmi vizyon ifadeleri ile öğretmenlerin vizyon ifadelerinin

büyük ölçüde örtüştüğü, belirlenen temaların da resmi vizyon ifadelerini de kapsadığı görülmektedir.²⁶ Ders programında özellikle “anamlı bir öğrenme için edinilen yeni bilgilerin günlük hayatta karşılığını bulması, bu bakımdan öğrencilerin öğrendiklerini çeşitli hayat durumlarında ve farklı disiplin alanlarında nasıl kullanabileceklerini kavramalarına yardımcı olacak, öğrencilerin öğrenmeye karşı olumlu tutum geliştirmelerine ve hayat boyu öğrenen olmalarına katkı sağlayacak, öğrenmeyi daha anlamlı ve kalıcı hâle getirecek” becerilerin desteklenmesi vurgulanmaktadır. Öğrencilerin toplumsal ve evrensel değerleri keşfetmelerine fırsat sağlayan, değerleri benimseyerek tutum ve davranışa dönüştürmelerini destekleyen bir öğrenme öğretme ortamı oluşturulması için öğretmenin rehber olması gerektiği belirtilmektedir.²⁷ Öğretmenler öğrencilerin özgünlüklerini, sorun çözme ve araştırma becerilerini kullanmalarını gerektirecek zorlayıcı görevler yapılandırmalıdır. Öğretmenler öğrencilerini farklı çözümler üretmeleri, başarılı problem çözücü ve araştırmacı olmak için gerektiğinde risk almaları konusunda yüreklendirmelidir.²⁸

Toplumların teknoloji çağından bilgi çağına doğru ilerlemeleri ile son yıllarda meydana gelen bilimsel, teknolojik, sosyal değişim ve gelişmeler, toplumun öğrencilerden geleceğin bireylerinden beklentilerini de farklılaştırmıştır. Bu gelişme ve ilerlemeler, öğrencilere temel bilgi ve becerilerin yanı sıra eleştirel düşünme, yaratıcı düşünme, araştırma yapma, sorun çözme gibi bilişsel; sosyal ve kültürel katılım, girişimcilik, iletişim kurma, empati kurma gibi sosyal; özenetim, özgüven, yaratıcılık, kararlılık, liderlik gibi kişisel yeterlilik ve becerilerin kazandırılmasını zorunlu kılmaktadır.²⁹

1. BİLİŞSEL-ZİHİNSEL ÖZELLİKLER

Bilişsel-zihinsel özellikler ana temasını oluşturan alt temalar aşağıdaki şekilde tasnif edilmiştir,

a. Bilimsel Düşünme, Anamlı Öğrenme, Sorgulayıcılık (Ezberci olmama)

Meslek dersleri öğretmenleri, öğrencilerin ezberci bir zihne sahip olmasından rahatsızlıklarını dile getirdikten sonra; öğrencilerin sorgulayan,

26 MEB (02/05/2017), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Ankara, s. 5.

27 MEB (02/05/2017), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Ankara, s. 6.

28 MEB (02/05/2017), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Ankara, s. 7.

29 MEB (02/05/2017), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Ankara, s. 11.

bilgileri anlamlandıran, özellikle Kur'an ve sünnetin anlaşılmasında zihinsel mekanizmaları işleten bir zihin yapısına sahip olmaları gerektiği kanaatine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu konuda örnek ifadeler aşağıda verilmiştir;

1.E/62/35/L: Bizim öğrencimiz Kur'anı bilmiyor. Her ne kadar yüzünden öğretiyorsak da Kur'an'ın içeriğinden haberi yok. Bilişsel olarak ezberliyorlar ama mezun olduktan sonra onu da unutuyorlar. Okuduklarının hayatta karşılığının ne olduğu ne anlama geldiğini sorgulamıyor... okuyan ve düşünen bir birey olmalarını arzu ederim.

2.E.48/25/YL: Düşünen, akleden, sorgulayan, geleneklere bağlı kalmakla birlikte biat kültürüne kayıtsız teslim olmayan, içinde yaşadığı çağı çözümleyebilen zihin dünyasına sahip bir kimlik inşası içerisinde olması gerekmektedir.

8.E/32.10/L. İnanırılmış değil, muhakeme ettikten sonra adanmış bir ruhla Allah'a teslim olmalı. İlim tahsilinde karınca gibi olup zamanını boşa harcamayan bir kişi olmamalı.

17.E/48/25/L: Allah'ın kendisine lütfe ettiği akli melekelerini olabildiğince geliştirmelidir. Bunu da özellikle düzenli bir çalışma ve okuma alışkanlığıyla sağlamalıdır. Bilişsel ve zihinsel olarak berrak bir halde olmalı, zihni karışık bir halde olmamalıdır.;

25.E/47/23/YL: Kendisinin ve diğer varlıkların anlamını, önemini, var oluş sebebini kavramış, analitik düşünebilen, çözümler yapabilen, bilgiyle donanmış bir birey olması gerektiğine inanıyorum.

7.E.48/23/D: Her bilgiyi doğru olarak kabul etmemeli, şüpheli olmalı, bilgiyi kaynaklarından teyit edebilmeli ve gerekirse test etmelidir. Düşünceleri ve inançları sağlam gerekçelere dayanmalıdır. Allah teala bile Kur'an'da kendini tartışmaya açıyorken öğrencilerimizi körü körüne inanlar olarak yetiştirmek İslam'ı anlamamak demektir.

Doktora ve yüksek lisans mezunu öğretmenlerin, öğrencilerin zihinsel mekanizmalarıyla ilgili olarak daha akademik söylemlere sahip oldukları görülmektedir.

Öğretmenler var olan durumu menfi ifadelerle belirttikten sonra geleceğe ilişkin umutlarını koruyarak, bir taraftan objektiflik-tarafsızlık, bilginin kaynağını sorgulama, analitik düşünme gibi bilimsel düşünmenin süreçlerinden sayılabilecek tutum ve davranışları zikrederken, diğer yandan öğrencilerin bilim ve teknolojiyi üreten ve bunları en iyi şekilde kullanan bireyler olması gerektiğini vurgulamışlardır. Bilimselliğin sadece fen ilim-

lerinde değil, aynı zamanda din alanında da arzulanan bir öğretici özelliği olduğu anlaşılmaktadır.

10.E/29/3/YL: İmam Hatip lisesi tek tip insan yetiştirme modundan uzaklaşmalı ve düşünebilen, öğrenmeye ve kendini geliştirmeye açık hareket edebilen bir özelliğine sahip olmalıdır.

5.E.47/25/L: İçinde bulunduğumuz çağın gerektirdiği bilgi, beceri ve teknolojik donanımlara sahip olmalı; aklını, zekasını ve kabiliyetlerini en üst düzeyde kullanmalı; yapıcı, inşa edici, parçalardan oluşan bilgileri tamamlayıcı ve üretici bir zekaya sahip olmalı; bilimin ortaya koyduğu nimetlerden sonuna kadar istifade etmeye çalışmalıdır.

22.K/27/4/L: Hem din ilimleriyle hem de fen ilimleriyle mücehhez olmalı, o takdirde kişi ancak dengeli bir düşünce sahibi olabilir.

25.E/47/23/YL: Her ne kadar hali hazırdaki öğrencilerimiz kapasite olarak yetersiz olsa da kendisinin ve diğer varlıkların anlamını, önemini, var oluş sebebini kavramış; analitik düşünebilen, çözümlemeler yapabilen, bilgiyle donanmış bir birey olması gerektiğine inanıyorum. Ama yeni gelen imam hatip neslinin bunu başarabileceğini umut ediyorum.

Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programlarında meslek dersleri öğretim süreçlerinde öğrencilerin "üst düzey bilişsel becerilere (eleştirel, analitik, özgün ve yenilikçi düşünen, sorgulayan, yorum yapan vb.) sahip; akademik ve sosyal anlamda başarılı, öğrendiklerini önceki öğrenmeleri ve farklı disiplin alanlarıyla ilişkilendirebilen, edindiği bilgi, beceri tutum ve davranışları günlük hayatına aktarabilen, merak eden, araştıran, açık fikirli, liderlik ve girişimcilik ruhuna sahip; teknolojiyi etkili şekilde kullanılabilen ve teknolojik gelişmelere ve hızlı değişim ve gelişmelere uyum sağlayabilen,..."³⁰ olmak gibi bilişsel özellik ve becerilere sahip olmaları hedeflenmektedir. Yine ders programında problemi fark edebilme, problemle uygun çözüm önerileri sunma, akıl yürütme sürecini takip edebilme ve değerlendirme, dinî ve ahlaki meselelerde sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak çıkarımlarda bulunma gibi becerileri öğrencilere kazandırılmak istenen Problem çözme becerileri kapsamında değerlendirilmektedir. Bunlar yanında imam hatip lisesi öğrencisinin araştıran ve sorgulayan; özel referans kaynaklara ulaşabilen (almanak, ansiklopedi, sözlük, il yıllıkları, mikrofişler, dergiler), basılı ve görsel kaynaklardaki bilgilere ulaşabilen ve kaynakları değerlendirebilen (gazete, dergi, televizyon, radyo, cd, dvd, ...), kitabın farklı bölümlerini kullanabilen (dizin, içindekiler, ...),

30 MEB (02/05/2017), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Ankara, s. 3-4.

anahtar sözcükleri, ciltlerdeki rakam ve harfleri, indeksi ve referansları kullanabilen, uygun bilgi kaynağını kullanabilen, bilgiyi kullanılabilir biçimlerde planlayabilen ve yazabilen (konunun ana fikrini çıkarma, özet hazırlama, not alma, bilgiyi kaydetme, dipnot kullanma, rapor yazma), yararlandığı kaynakları kaynakçada titizlikle gösteren, okuduğu kaynağı yorumlayabilen, doğru sorular sorabilen ve delile dayalı sonuç çıkarabilen, güncel gelişmeleri takip eden bireyler olması arzulanmaktadır.³¹ Öğretim programının öngördüğü bilişsel özellikler ile öğretim programında yer aldığı kadar ayrıntılı bir şekilde olmasa da mülakata katılan öğretmenlerin ifadelerinin büyük oranda örtüştüğü görülmektedir.

b. Objektif Olma-Bağımsız Düşünebilme, Rasyonalite/ Gerçekçi Yaklaşım

Öğretmenler düşünme, araştırma, okuma gibi davranışların hemen ardından önyargılı olmama, objektif ve tarafsız olma özelliklerini belirtmektedirler. Tarafsızlık konusunun öğretmenlerce daha çok toplumsal tartışmalara doğrudan taraf olmama anlamında kullanıldığı, gerekli araştırma ve okumaların yapılması sonucunda karar verme mekanizmasının bir aşaması olarak görüldüğü açıktır.

4.K.32/8/L: Düşünebilen, düşündüklerini açıklayıp, değerlendirmeler yapabilen, objektif olan bir gençlik düşünüyorum. Yaşadığı olaylarla ilgili veya meydana gelen ulusal ve uluslararası konularda yorum yapabilen, bilişsel olarak kendini daima zinde tutan bir imam hatipli gençliği tasavvur ediyorum.;

6.E./62/36/L: ...okuyan, araştıran sorgulayan bunun yanı sıra değişik görüşler arasında karşılaştırmalar yapıp gerçekleri ortaya koymak için çaba sarfeden...;

5.E.47/25/L: ...okuyan ve araştıran bir kişiliğe, zeka ve iradeye sahip olan... Yoksa körü körüne batıl görüşlerin etkisinde kalarak imam hatiplik özelliğini kaybeder.; *9.E/45/21/L:...aklını kimsenin cebine koymaması lazımdır.*

10.E/29/3/YL: İmam Hatip Lisesi tek tip insan yetiştirme modundan uzaklaşmalı ve düşünebilen, öğrenmeye ve kendini geliştirmeye açık olmalı...

12.K/41/7/L: Düşünebilen, fikir üretebilen yeniliklere açık ama bilinçli, ön yargılı olmayan ve aklını kullanabilen bir birey/imam hatipli düşünüyorum.

31 MEB (02/05/2017), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara, s. 12.

13.K/30/6/L: ...bakış açısı geniş ve nesnel olmalı.;

14.K/41/10/L: Özgür düşünen, akleden;...

15.E/56/32/L: Dar anlayış ve yorumları aşabilmeli, hiçbir asabiyet içerisinde bulunmamalıdır. Hele bu özellikler söz konusu din olunca daha da önemli hale geliyor.

Öğretmenlerin vurgularından biri de gerçekçi olmak, akılcı olmak; hayalperest olmamaktır.

2.E.48/25/YL: "Niçin?" ve "Neden?" sorularının bilişsel manada hayatlarında daha fazla yer alması gerek,

3.E.57/34/L: Sürekli okumalar gerçekleştirmesini, farklı türlerde kitap okumasını, araştırmalar yapmasını, zihinsel olarak sorgulamasını; akılcı olmalarını arzu ederdim.

4.K.32/8/L: ... hayalperest olmamalıdır.

c. Yenilikçi ve Güncel Düşünme

Öğretmenler öğrencilerinin aktüaliteyi, güncel olanı kavrayabilecek, bunun yanında da yeniliklere açık, yenilik arayışında olan bireyler olmalarını arzu etmektedirler.

4.K.32/8/L: Yaşadığı olaylarla ilgili veya meydana gelen ulusal ve uluslararası konularda yorum yapabilen, bilişsel olarak kendini daima zinde tutan;

5.E.47/25/L: İçinde bulunduğumuz çağın gerektirdiği bilgi, beceri ve teknolojik donanımlara sahip...;

12.K/41/7/L: ...yeniliklere açık....;

18.E/53/28/L: Kendini geliştirecek, yeteneklerini arttıracak her türlü gelişime açık olmalıdır.;

19.E/8/30/L: Öğrenmeye açık, yenilikçi, değişime karşı direnmeyen, ... günceli takip eden...

İmam Hatip Liseleri meslek dersleri öğretim programlarında üst düzey zihinsel becerilerin kazanımına açık vurgular yapılmaktayken, programlarda açıkça belirtilmeyen toplumsal kesimlere karşı, özellikle dini anlamda önyargıları aşabilme, daha gerçekçi ve objektif düşünme gibi özelliklerin öğretmenlerin yaşamış oldukları tecrübelerin yapmış oldukları eğitime birer yansıması olarak düşünülebilir.

d. Liderlik – Kanaat Önderliği

Katılımcıların büyük çoğunluğunun 'imam hatipli' olmak demenin ah-laki ve bilişsel anlamda değil aynı zamanda siyasi ve ideolojik anlamda da toplumda bir örnek, lider, rol model ve kanaat önderi olması gerektiği konusunda hemfikir oldukları görülmüştür. Dolayısıyla ağırlıklı bu ortak kanaatin öğrencilerde örtük bir beklenti oluşturduğu söylenebilir.

8.E/32.10/L: ...toplumun kanaat önderi olarak hareket etmeli. İmam olma bilinci ile hareket eden olmalı. Allah'ın halifesi olarak yeryüzünde ha-reket ederken kendi seçmiş olduğu misyonun da farkında olmalı. İkelî ta-vurlarıyla insanlara güven vermeli. ...Öyle davranışlar sergilemeli ki hal dili ile bile insanlar dinin temsilcisi olduğunu anlamalı.;

7.E.48/23/D: Ahlaki olarak, önder demek, örnek demektir. Örnek şah-siyetlerin, hayatlarının her aşamasında başta evrensel ahlak kurallarına ve İslam ahlakına sahip olmaları gerekiyor. İmam hatip nesline bu sorumlu-luğu kurumun konumu zorunlu kılıyor. İmam hatip liseleri her aşamasında toplumca beklenti olan okullardır.

13.K/30/6/L:Model insan olmalı yani insanlar onu gördüğünde Allah'ı hatırlamalı, edep ve adap yönünden insanlara örnek olmalı ve örnekligi sözleriyle değil fiil ve tutumlarına yansımalıdır.;

14.K/41/10/L. Ahlak ancak davranışların örnekligi ile kazandırılabilir. Ailede başlayan eğitim öğretmenlerin rehberliğinde devam edecektir.

e. Kur'an Eksenli Düşünme

Meslek dersleri öğretim programında dinî metinleri anlama ve yorum-lama kazanımı davranışlar olarak; ayet ve hadisleri anlama ve yorum-layabilme, ayetlerdeki kavram, şahıs vb. unsurları belirleme, Kur'an-ı Kerim'deki ayetler arasında ilişki kurma, ayetleri yorumlamada Kur'an tarihine ve tefsir usulüne ilişkin bilgileri kullanma, hadisleri yorumla-mada hadis usulüne ilişkin bilgileri kullanma, ayet ve hadislerden ilke ve değerler çıkarabilme, din ve inançların kaynağı hakkındaki görüşleri yorumlama, tefsir, siyer, fıkıh, akaid ve kelim metinlerini anlama ve yo-rumlama, dinî terim ve kavramları doğru ve yerinde kullanma şeklinde ifade edilmiştir.³² Öğretmenler öğretim programında belirtildiği üzere bu anlamdaki düşüncelerini ayrıntılı olarak ifade etmemekte, aklın kullanıl-masını Kur'anın ve dinin anlaşılması bağlamında öne çıkarmakla birlikte, bu dinî metodolojik yaklaşımı hurafelere, dini anlamda istismarlara karşı bir yöntem olarak düşünmektedirler.

32 Bk. MEB (02/05/2017), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara.

9.E/45/21/L: İmam hatipli aklını kimsenin cebine koymaması lazımdır. Bu sevdiği bir lider, şeyh, hoca, akademisyen de olsa...Aklını iyi kullanmalı. Zihin yapısını Kur'an ile inşa etmelidir ki hurafelerden uzak bir zihinsel yapıya sahip olsun. Eleştirirken veya kabul ederkende ölçüsü Kur'an olmalıdır.

15.E/56/32/L: İmam hatipli Allah'ın kitabı Kur'an'ı, Kur'an'ın evrensel mesajlarını en güzel şekilde bilmeli, akidesini, hayatını bu esaslar üzerine inşa etmelidir. Dar anlayış ve yorumları aşabilmeli hiçbir asabiyet içerisinde bulunmamalıdır.

f. Zeka ve Zihinsel Kapasite

İmam hatiplinin daha zeki olması, üstün öğrenme isteği ve kabiliyetine sahip olması gerektiği kanaatine sahip öğretmenler bulunmaktadır.

11.E/44/19/L: İmam hatip öğrencisi hiçbir okula yerleşemeyip en son yerleşebileceği okul öğrencisi olmamalıdır. Akademik açıdan kendisini en iyi yetiştirebilecek zihinsel ve bilişsel kapasiteye sahip olan bir öğrenci ve birey olmalıdır. 23.E/48/24/L: ...zeki olmalı...

8.E/32.10/L: Yıllarca başarılı okullara gidemeyen akademik potansiyele düşük öğrenciler imam hatip okullarına geldi. Bu durumun üniversiteye girişlerde uygulanan katsayı uygulamasının kaldırılmasıyla zamanla değiştiğini müşahade ediyoruz. Özellikle özel olarak uygulanan proje okullarıyla imam hatip öğrenci profilinin olumlu yönde değişmesi bizi sevindiriyor. İmam hatiplerin akademik başarısı yüksek, zeki, öğrenme arzusu olan öğrencilerden oluşması ülkemizin geleceği için çok önemli görüyorum.

1. AHLAKİ ÖZELLİKLER

Öğretim programında öğrencilere kazandırılması hedeflenen sosyal yeterlilikler kapsamında; bilgi ve tecrübe paylaşımının gerekliliğine inanma, diğer insanların özeline saygı duyma, dinî ve ahlaki değerleri benimseme, iş birliği yapma, uyumlu olma, kararlı ve dürüst olma, millî ve dinî değer taşıyan kurumlarımızın, eserlerimizin yaşatılmasına yönelik çalışmalara aktif olarak katılma, önyargıların üstesinden gelme, uzlaşmacı bir tutum sergileme, sosyal sorumluluk bilincini geliştirme, toplumda millî, dinî ve ahlaki değerlerin kalıcılığı için projeler üretme, toplumsal ilişkilerde ve komşuluk ilişkilerinde yapıcı katılım sağlama, toplumsal uyumu sağlamak için paylaşılan değerleri benimseme ve bunlara saygı duyma kazanımları yer almaktadır.³³ Ancak öğretmenlerin daha çok vurguladıkları öğrenci özellikleri aşağıda belirtildiği şekliyle olmuştur;

33 MEB, (02/05/2017), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Ankara, s. 14-15.

a. Dürüstlük-Tutarlılık

Millî, manevî, dini ve kültürel değerlerini özümsemiş, evrensel değerlere duyarlı, sosyal ve kültürel çeşitliliği takdir eden ve saygı duyan; öğrenmeye ve yeniliklere açık, öz güvenli, saygılı, dürüst, sorunlarla etkili şekilde baş edebilen, ahlaki ilkelere uygun hareket eden, bir vatandaş olarak görev ve sorumluluklarını bilen ve yerine getiren birer birey olmalarını öngören öğretim programı ekseninde, öğretmenlerin ortak ahlaki özellik vurgusu dürüstlük ve tutarlılık üzerine olmuştur. Özellikle de öğrencilerin sözleri ile davranışlarının tutarlılığı üzerine yoğun bir vurgu olduğu görülmektedir.

8.E/32.10/L: Özünde ve sözünde bir olan davranışlar sergilemeli. Öyle davranışlar ki, hal dili ile bile insanlar dinin temsilcisi olduğunu anlamalı. Davranışlarında tutarlı olmalı.

4.K/32/8/L: ...her türlü tutum ve davranışlarında tutarlı olan..., özü sözü bir olan...

25.E/47/23/YL: ...güven duyulan, güvenlik kaynağı bir ahlak abidesi olması gerektiğine inanıyorum.

b. Çalışkanlık, Sosyalite ve Cesaret

Öğretmenler öğrencilerin çalışkan, sosyal, girişimci ve cesur birer birey olmalarını istemekte, ancak bu çalışma faaliyetini imam hatipli olmakla öğrenciye yüklenen bir görev olarak görmektedirler.

8.E/32.10/L: İlim tahsilinde karınca gibi...zamanını boşa harcamayan bir kişi olmalı.; 6.E/62/35/L:...öğrencilerimiz üstlendikleri davanın yükün farkında olmalı ve çok çalışmalıdır,...İslam aleminin durumu ortada. Hergün müslümanların canı, malı, namusu, kültürü, toprakları talan ediliyor. Bir imam hatipli bunlar olmuyormuş gibi davranamaz, aldığı eğitim buna müsaade etmez. Bu yüzden imam hatiplinin boş vakti olmamalı, her an için çalışmalı ve üretmelidir.

25.E/47/23/YL: İmam hatipli pısrık olmamalı, aktif olmalı, kendini rahatlıkla ve uygun bir şekilde ifade edebilmeli. Aktif iyi olmalı. 12.K/41/10/L:...toplumdan kendini soyutlamamalı...

12.K/41/10/L: ...düşündüğünü ifade edebilen, korkmayan...

c. Teknolojinin Amacına Uygun Kullanılması

Resmi olarak imam hatip lisesi öğrencilerinin bilgi teknolojilerini kullanabilme, bilgi teknolojilerini kullanma konusunda doğru karar verebilme, kütüphaneleri etkin bir şekilde kullanabilme (Bilgisayarda katalog tara-

ma, kitap fiş katalogu kullanma); metin, grafik, renk ve ses efektleri kullanılarak çoklu ortamda rapor hazırlayabilme, farklı kaynaklardan toplanmış bilgiyi bilgisayar ortamında kaydetme, biçimlendirme, tekrar kullanma ve sunma, internet tabanlı servislere erişme, araştırma ve kullanma, bilgi çağı teknolojilerini kültürel, sosyal ve mesleki amaçlarla kullanma, sosyal medyada yer alan bilgilerin geçerliliğini ve güvenilirliğini sorgulama gibi becerilere sahip olmaları hedeflenmektedir.³⁴ Bunlar yanında meslek dersleri öğretmenleri teknoloji bağımlılığını önemli bir ahlaki sorun olarak görmekte, özellikle internet ve sosyal medyayı uygun şekilde, doğru amaçlar için kullanabilen imam hatipli imajını tahayyül etmekteledir. Diğer bir ifade ile öğretmenler teknolojinin teknik kullanımının kazanımlarından ziyade etik boyutu üzerinde durmaktadırlar.

1.E/62/35/L: Ahlaki olarak günümüzde imam hatipliler de dahil olmak üzere internet bizim eğitimizin ahlaki olarak önüne geçiyor. Bugün okullardaki tablet ve akıllı tahta fayda yerine tamamen ahlaki çöküntüye meydana getiren bir araç olarak kullanılıyor.

25.E/47/23/YL: Öğrencilerimiz maalesef sosyal medya kullanma konusunda ahlaki davranmıyorlar. Nasıl kullanacakları konusunda bilgi sahibi değiller. Zamanlarının çoğunu malayani harcıyorlar. Öğrencilerimizin sosyal medya kölesi değil ama onu yerli yerinde ve anlamlı kullanmaları gerektiğine inanıyorum.

d. Helal-Haram Bilinci

Öğrencilerde bulunması gereken ahlaki özellikler arasında öğretmenlerin özellikle vurguladıkları hususlardan biri de helal ve haram bilincine sahip olmak ve bunu içselleştirmek olmuştur.

2.E/48/25/YL: Maalesef seküler hayat kavramların içlerini boşaltmasından dolayı imam hatipliler de bundan nasibini almıştır, öğrencilerimizde bir imam hatipli öğrenci olarak haram, helal, sevap, günah gibi kavramlar çok bir anlam ifade etmediğini görmekteyiz.

5. E/47/25/L:...haram veya helale dikkat etmek zorunda olduğu bilincinde olmalı...

e. Saygı

Saygı vurgulanan ahlaki özelliklerden biri olmuştur.

4.K/32/8/L:Eşinin haklarına saygı duyan, onu koruyan. Eşinin ona Allahın bir emaneti olduğu bilincinde olan.

34 MEB, (02/05/2017), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Ankara, s. 14-15.

1.E/62/35/L: *İmam hatipli başkalarının farklı inancından dolayı asla ayırım yapmamalıdır, diğer insanların her türlü haklarına, özellikle de inanca hürriyetine saygı duymalıdır.*

f. Kur'an ve Sünnet Ekseninde Ahlaki Özellikler

Allah ve Peygamber sevgisini içselleştiren, dinî ve ahlaki değerleri özümseyen, müsamahakâr ama tavizsiz bir kişiliğe sahip, dinî bilgileri kaynaklarından araştırma becerisine sahip bireylerin yetişmesi ders programında arzulanan özellikler olarak belirtilmiştir. Meslek dersleri öğretmenleri ise daha genel ifadeler kullanarak arzuladıkları öğrenci ahlakını 'Kur'an ve Sünnet' ekseninde olması gerektiğini belirtmişlerdir.

5. E/47/25/L.. *Bir imam hatiplinin ahlakı Kur'an ve sünnet ışığında olmalıdır. Hayatının her demini Kur'an ve sünnete göre düzenlemeli, bir şeyin doğru ve yanlış; haram veya helal olduğunu değerlendirirken İslam'ın bu iki temel kaynağını kıstas olarak kabul etmelidir.*

21.E/62/35/L: *İmam hatip öğrencisinin rol modeli hiç şüphesiz Kur'an ve sünnettir. 25.E/47/23/YL: "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim." buyuran Peygamberi örnek alan, güven duyulan, güvenlik kaynağı bir ahlak abidesi olması gerektiğine inanıyorum.*

g. İmam Hatiplilik Ruhuna Sahip Olmak

Öğretmenler bekledikleri ahlaki özellikleri belirtirken, bu özellikleri imam hatiplilik ruhu ifadesine sıkça vurgu yaparak, bu ifade çerçevesinde anlamlandırdıkları görülmüştür. Yani öğretmenlere göre herkesten beklenebilecek bu ahlaki sıfatların bir imam hatipli de olması elzem hale gelmektedir.

11.E/62/35/L: *Toplum bir imam hatipliden en yüksek ahlaki kapasiteye sahip olmasını beklemektedir. İmam Hatipli öncelikle bunun farkında olmalıdır. İmam Hatipliliğin farkında olarak bu kimliğini yansıtmalı en azami derecede de olsa bunu yapmalıdır...*

13.K/30/6/L: *Bizim sarığımız beyazdır, kiri hemen gösterir. Başka okul öğrencileri için normal karşılanan, gözardı edilen ya da hoş karşılanan davranışlar bir imam hatipliye yakışmaz. Mesela kız erkek ilişkileri farklı olmalıdır...*

1.E/62/35/L: *İmam hatip kimliği sağlam bir inanç yapısını gerektirir, inançlarının temellerini iyi bilmelidir. İmam Hatip Liseli başkalarının farklı inancından dolayı asla ayırım yapmamalıdır. Eşit davranmalıdır. Adalet ilkesine dikkat etmelidir. Eğer bir imam hatipli imam hatip mezunu olduğundan utanırsa bu onun şahsiyetinin olgunlaşmadığının ifadesidir. Hiç*

kimse kendi inancından dolayı kimliğinden dolayı asla utanç duymamalı ve bundan gocunmamalı, rahatlıkla bu konuda kendisini ifade etmelidir. Hele hele imam hatipli gururla kendi kimliğini ifade etmelidir.

h. Genel Anlamda Ahlaki İyilik

Bazı meslek dersleri öğretmenleri öğrencilerin ahlaki vasıflarını ifade ederken detaya girmeden genel anlamda öğrencilerin ahlaki olarak iyi olmaları gerektiğine vurgu yapmışlardır.

12.K/41/7/L: ...her zaman her yerde ahlaklı olması gerektiğinin farkında olan ahlaklı olmak gerektiğini hassasiyetle hayatında yaşayan insan olmalı, iyi insan olmanın iyi Müslüman olmakla eşdeğer olduğunu hayat felsefesi haline getiren imam hatipliler tasavvur ediyorum.

15.E/56/32/L: İslam'ın kul değil hak dini olduğunu bilmeli inandığı anlattığı esasları önce kendisi yaşamalıdır. İnsanlar için örnek olmalıdır. Günümüzün en büyük probleminin ahlak problemi olduğunu bilmeli inanç ile birlikte ahlaka büyük önem vermeli iyi bir Müslümanın ahlakı güzel bir ahlak olduğunun farkında olmalıdır.

i. Liderlik ve Model Olma

Öğretmenlerin çoğunluğunun ortak vizyonu imam hatip lisesi öğrencilerinin lider, önder, rol model, rehber ve örnek olmaları gerektiği yönünde olmakla birlikte, bu hasletlerin aynı zamanda dini temsil anlamına gelmesinden dolayı, diğer ahlaki vasıfları da kapsayan önemli bir beklenti olarak var olduğu görülmektedir.

18.E/53/28/L:...ahlaken örnek olmalıdır.;

25.E/47/23/YL:...bir ahlak abidesi olması gerektiğine inanıyorum.

7.E.48/23/D: Kültürümüzde olan örfe, genel ahlaka ve dinimize aykırı olmayan birleştirici unsurları iyi kullanmalı ve toplumsal huzuru ve barışı temin etmeli. Bu görev her şeyden önce topluma önder yetiştiren imam hatip liselerine düşer.;

8.E.32/10/L: ...kanaat önderi olarak hareket etmeli. İmam olma bilinci ile hareket eden olmalı. Allahın halifesi olarak yeryüzünde hareket ederken kendi seçmiş olduğu misyonun da farkında olmalı.

13.K/30/6/L: Model insan olmalı...

14.K/41/10/L: Ahlak ancak davranışların örnekliliği ile kazandırılabilir. Özü sözü davranışları uyumlu, topluma örnek olan, kendi içinde ahlakın hakikatını yaşayan bireyler olmalıdırlar.

9.E/45/21/L: Müslüman toplumda her zaman imam hatipliler rol model konumunda olmalıdır.

j. Merhamet

24.E/47/20/L: Yaşadığımız bu acımasız dünyada merhamete ihtiyaç var. İmam hatipli insanlığa ve özellikle mazlumlara, müslümanlara karşı merhamette, duyarlılıkta daha hassas olmalı..

k. Edep, Haya, İffet

Öğretmenlerin öğrencilerde olmasını arzuladıkları ahlaki özellikler arasında edep, haya, iffet gibi kavramlar olmuştur. Bu kavramlar ifade edilirken kız-erkek arkadaşlığı, küfürlü konuşmak, modaaya uygun ancak öğretmenlerin sahip oldukları İslami anlayışa uygun giyinmemek, makyaj yapmak gibi davranışlar örnek verilerek izah edilmeye çalışılmıştır.

7.E.48/23/D: İmam hatip öğrencisi edep ve haya sahibi olmalı, davranışlarına, konuşmasına toplum içinde dikkat etmelidir. Küfürlü konuşmama, giyim kuşama genel ahlaka uygun olmalıdır.

8.E/32.10/L: Modaya değil Hakka uymalıdır, markayı değil iffet elbisesi giymelidir. Hz.Meryem gibi, Hz.Yusuף gibi iffet ve edep timsali olmalıdır. Züleyhalar kapıyı kapatınca "Ben Allaktan korkarım" diyebilmelidir. Hacı Bektaş Velinin dediğı gibi; eline, beline, diline sahip çıkmalıdır. Başkaları ne der diye değil "Allah ne der " diye düşünmelidir. Düşmanın sayğı duycacı kadar mert olmalıdır.

13.K/30/6/L: Kız erkek arkadaşlığı flört boyutlarında olmamalıdır. Günümüzde bazı kız çocuklarımızın erkeklerden daha çok haya perdesinin yırtıldığına şahit olmaktadır.

20. K/5/29/L: Öğrencilerimizin iffetine namusuna sahip olarak yetişmeleri gerekmektedir, utanma duygusunu yitirmemiş bireyler olarak topluma örnek olmalıdırlar.

10. E/29/3/YL: Az da olsa kız öğrencilerimizin bazılarının makyaj yaptıkları ve dar elbise giydiklerine şahit olmaktadır. Bu konularda öğrencilerimizi bilinçlendirmemiz gerekmektedir. Bir de kız öğrencilerimizin sayısı erkek öğrencilerimizde fazla olan sınıflarda kızların daha baskın olduğunu ve zaman zaman edepsiz davranışlarda bulunduğunu biliyoruz. Öğrencilerimiz nerede olurlarsa olsunlar bir edep timsali olmalıdırlar.

2. POLİTİK - İDEOLOJİK SÖYLEMLER

Öğretmenlerin tamamı imam hatip lisesi öğrencisinin herhangi bir siyasi-politik oluşumun peşinden saplantılı bir şekilde gitmemesi, bir dü-

şünceye körü körüne bağlanmaması gerektiği konusunda hemfikir olmakla beraber, ideoloji tercihi konusunda net bir fikir beyan etmemekte ve vakiya ilkesel yaklaşarak öğrencilerin Kur'anı temel alarak ideolojik-siyasi tercihlerde bulunmaları gerektiği fikrini belirtmişlerdir.

24.E/47/20/L: İmam hatiplinin "Hepiniz çobansınız, hepimiz maiyetiniz altındakilerden sorumlusunuz" hadisi bağlamında nasıl hareket etmesi gerektiği bellidir. İmam hatiplinin siyasi görüşü inançlarına ters düşmemeli ve o konuda gayret sarfetmelidir. Yani gerek yönetimde gerekse yönetilmekte sorumlu olduğunun bilincinde olmalıdır. Nötr bir durumdan uzak ve bu noktada söz sahibi olmalı ve gerektiğinde sorumluluk almaktan kaçınmalıdır.

7.E/48/25/L: Yaşadığı dönemin siyasi ve güncel olaylarını takip eden ve bunları akıl mantık çerçevesinde değerlendirebilen, farklı düşüncelere saygısı olan ama kendi düşüncesini de ifade etmekten çekinmeyen, imam hatipli kimliğini koruyan bir gençlik tasavvur ediyorum. Her şeyden önce siyasi ve ideolojik bağınazlıktan uzak olunmalı.

a. Vatan, Millet, Devlet Eksenli Söylemler

İdeal İmam Hatipli portresi çizerken devlet, millet, vatan gibi kavramlara dayalı söylemleri öğrencilerin siyasal ve ideolojik düşüncelerinin özellikleri olarak ifade eden katılımcı öğretmenler, düşüncelerini yaşanmış olaylar üzerinden; mesela 15 Temmuz girişimini veya İmam Hatiplere tarihte yapılan müdahaleleri örnek göstererek belirtmişlerdir.

7.E.48/23/D: Dini, milli ve kültürel değerler çerçevesinde ilkeler üzerinden hareket edilmeli. Şahıslarla ve kitlelerle körü körüne hareket edilmemeli. Yön verilen değil yön veren şahsiyetler olmalı İmam Hatip Lisesi öğrencileri ve öğretmenleri. Maalesef ülkemizde üzerinde siyasi hesapların yapıldığı, zaman zaman siyasi müdahalelerin olduğu, ya baş tacı edildiği ya da ayaklar altına serildiği belki de tek okuldur.

11.E/62/35/L: İmam hatipliliğin bilincinde, dinine, vatanına, milletine, bayrağına, devletine ve büyüklüklerine sahip çıkan bu uğurda da gerekirse canını, malını hiç düşünmeden feda edebilecek bir imam hatipli olarak görmek istiyoruz, 15 Temmuz'da da özellikle imam hatip gençliği bunu gösterdiler.

6.E./62/36/L: İmam hatipli sağlam inanç değerleri sebebiyle dış mihrakların oyun ve desiselerine gelmez, onlara karşı dik ve uyanık durur. İmam hatip liselerinin hayatımızdaki işlevini 15 Temmuz darbe girişiminde ve devamında ne kadar önemli olduğunu gördük.

b. Ümmetçi Söylem

Öğretmenler “İslam kardeşliği, dünya müslümanları ve ümmet” kavramlarını sıklıkla kullanmışlardır. Dünya Müslümanlarının dertlerine duyarsız kalmamak vurgulanmıştır.

8.E/32.10/L: Sorumluluk sahibi olmalıdır. Dünyadaki tüm müslümanlardan, tüm insanlardan kendini sorumlu hissetmelidir. Tüm kapılar kapılırken yüzünüze ardı ardına, "Allah var gam yok" demelidir.

15.E/56/32/L: İmam hatipli Kur'anın tek ümmet ve İslam kardeşliğini esas alarak, bunu başta kalbinde ve hayatında yaşatmalı ve bu ideali gerçekleştirmek için çalışmalıdır. Hedefi öncelikle Müslümanların birliği daha sonra da bütün insanların huzuru ve saadetidir.

8.E/32.10/L: Yeni dünya sistemi içerisinde kendi öz benliğini kaybetmeden yaşamasını bilmelidir. Mazlumun hakkını alıncaya; yeryüzündeki tüm zalimler karşısında, mazlumun yanında dimdik ayakta durmalıdır. Çaresizlerin çaresi, dertlilerin dert ortağı, ümitsizlerin sığınağı olmalıdır.

c. İdeolojik / Politik Söylem

Öğretmenlerin ideoloji tanımlamaları daha çok dini değerler ekseninde gerçekleşmiştir ve öğrencilerde arzuladıkları ideolojik eğilimlerin de bu minvalde olması gerektiğini belirtmişlerdir.

1.E/62/35/L: İmam hatip lisesi öğrencisi siyasete çok fazla girmemelidir. Ama bir ideolojisi de olmalıdır. Bu ideolojinin gerçekleşmesi için de gayret göstermelidir. Bu ideoloji Kur'anın önerdiği ilkelerdir ve bir imam hatipli bunlardan sapmamalıdır.

2.E.48/25/YL: Müslümanın en büyük siyaseti Kur'an ve sünneti içselleştirmesi ve hayatına uygulamasıdır.

3.E.57/34/L: İmam hatiplinin siyasi görüşü inançlarına ters düşmemeli ve o konuda gayret sarfetmelidir.

24.E/47/20/L: Siyasi ideolojik tutum olarak, okulda İslami şuur kazanmak için gayret sarfetmeli,... İslam dünyasında geçmişten günümüze ortaya çıkmış olan (adı dini olsa bile) çeşitli sapkın yapıların, siyasi oluşum ve sivil toplum kuruluşlarının farkında olabilmeli.

11.E/62/35/L: İmam hatipli dini en saf kaynaklardan almalı ve merdivenaltı ideoloji ve dini çevrelerden etkilenmemelidir. Kur'anı ve sünneti anlayarak gerçek dinini öğrendikten sonra, bu bilinç ve ideoloji ile memleketin her alanında, siyasetinde, ekonomisinde toplumda görev almak zorundadır.

16. E/39/17/YL: İslam'ı bir hayat nizamı olarak kabul etmelidir. Temel referansı millet, devlet, anne, baba, aşiret değil vahiy ve sahih sünnet olmalıdır. Dava adamı olması gereklidir. Hak ile batıl mücadelesinde Hakkın yılmaz savunucusu olmalıdır.

d. Tarafsızlık-Apolitik Tutum

İmam hatiplinin apolitik olması gerektiğini belirten öğretmenler yanında, günlük politik yaklaşımların imam hatip kimliğine zarar verdiğini belirten öğretmenler de bulunmaktadır. Genel olarak İslami değerleri üst bir dünya görüşü olarak ele almakta ve politik yaklaşımların kimi zaman İslama ve imam hatipli duruşuna olumsuz etkileri olabileceği endişesini taşımaktadırlar.

1.E/62/35/L: Siyasiler imam hatip liselerinden ellerini çekmelidir. Bunlar toplumumuzun her kesimine hitap eden okullardır. Bunun yanında bu camianın insanları taleplerini demokratik yollarla dile getirmelidir.

6.E./62/36/L: İmam hatip öğrencisinin ideojisi İslamu tebliğ etmektir. Çünkü imam hatip öğrencisi peygamberlerin varisleridir. Onlar günlük ideoloji ve siyasi çekişmelerden uzaktırlar. Bütün enerjilerini İslamın değerlerini islamun fikirlerini herkese ve her kesime ulaştırmakla görevlidir.

5.E.47/25/L: İmam Hatip Lisesi öğrencisi sadece belli partilerin ve ideolojilerin tutumunu sergilemekten ziyade kuşatıcı kapsayısı adeta bir çatı görüşü olmalı, ülkenin her cemiyetine siyasi görüşüne mezhebi görüşüne sahip olan insanlar ana kimlik olarak İmam Hatip çizgisini kendilerine seçmelilerdir.

22.B/27/4/L: İmam hatipli siyaset topuzunu asla ve asla ele almamalı. Zira güven duygusunu yitirmeye sebep olur.

10.E/29/3/YL: Çok fazla siyasetin içerisinde olmamalıdır. Eğer oluyorsa da bunu dini kimliğiyle siyaset yapmamalıdır. Amacı genel İslami ilkeler içerisinde İslama hizmet etmek olmalıdır. İslam'a hizmetten kastımız İslamın temel ilkelerini her manada hayat geçirmek olmalıdır. Örnek adaleti tesis etmek ve ekonomide faizsiz ekonomi modelini yerine getirmek gibi bir siyasi ve ideolojik bir tutumda olmalıdır.

16.E/39/17/YL: Bir parti, cemaatin, grubun adamı; siyasetin kullanılabilir malzemesi olmamalıdır.

4.K.32/8/L: Yaşadığı dönemin siyasi ve güncel olaylarını takip eden ve bunları akıl mantık çerçevesinde değerlendirebilen, farklı düşüncelere saygısı olan ama kendi düşüncesini de ifade etmekten çekinmeyen bir gençlik tasavvur ediyorum.

e. Demokratik Tutum

İmam hatiplinin 'başkalarının inanç ve düşüncelerine saygılı olmak', 'baskı yapmamak', 'adaletli olmak', 'eşit davranmak', eleştirel yaklaşıma sahip olmak', 'yönetime meşru katılımında bulunmak' gibi ifadelerle demokratik sayılabilecek tutumları sergilemesi gerektiğini belirten meslek dersleri öğretmenlerinin çoğunlukta olduğu gözlemlenmiştir.

1.E/62/35/L: *İmam hatipli başkalarının farklı inancından dolayı asla ayırım yapmamalıdır. Eşit davranmalıdır. Adalet ilkesine dikkat etmelidir. Taleplerini demokratik yollarla dile getirmelidir.*

14.K/41/10/L: *İnançlarını diğerlerine dayatan baskıcı değil eğitici davranabilmeyi öğrenmelidir.*

5.E.47/25/L: *Sadece bir ideolojik tutum sergilemekten ziyade ülkemizi bir mozaik olarak düşünüp mozaığın her renginin onu zenginleştiren bir unsur olduğunun bilincinde olmalıdır.*

3.E.57/34/L: *Meşru olmayan hiçbir otorite arayışına alet olmamalı, hatta bunlara karşı tavrını koymalıdır.*

9.E/45/21/L: *İmam hatipli karşıdaki ister Müslim ister gayrimüslim olsun her zaman eleştirel bir tavırla yaklaşmalıdır, olaylara.*

20.B/5/29/L: *Birleştirici, geniş açıyla bakabilen, önyargısız,...*

7.E.48/23/D: *Farklı düşünen ve yaşayan insanlara karşı saygılı olmalıdır. Onların düşünce ve inanç hürriyetini savunma cesaretini de göstermelidir.*

6.E./62/36/L: *farklı düşünen ve yaşayan insanlara karşı saygılı olmalıdır. onların düşünce ve inanç hürriyetini savunma cesaretini de göstermelidir.*

17.E/48/25/L: *Her insanın bir siyasi düşüncesi vardır. Ancak bir imam hatipli herkesin siyasi ve ideolojik düşüncesine saygı duymalıdır.*

25.E/47/23/YL: *İmam Hatipli müftülük, vaizlik, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği gibi eğitim aldığı alana ilişkin bir meslek icra ediyorsa, bir partinin ya da siyasi düşüncenin zangoçluğundan uzak bir tutum içerisinde olması gerektiğine inanıyorum. Ancak siyasette aktif olarak yer almayı seçmişse, aldığı dini eğitim doğrultusunda davranması gerektiğini düşünüyorum. Aldığı dini eğitim gereği siyaseti adalet dürüstlük güven sorumluluk sadakat gibi temel değerler ekseninde yapmalıdır. Herhangi bir partinin ya da liderin fanatığı, kör takipçisi olmamalı, benzer düşünceyi paylaştığı insanların ya da kurumların yanlışlarını ilkeli bir şekilde eleştire-*

bilmeli. Bu eleştirileri kardeşlerini azaptan kurtarma adına yapmalı, onları yok etmeye yönelik rekabetçi bir siyasi anlayışa sahip olmamalıdır.

3. KÜLTÜREL ÖZELLİKLER

Meslek dersleri öğretim programında öğrencilerin kültürel farkındalığı; coğrafi ve kültürel farklılıkların dini anlama ve yaşama biçimleri üzerindeki etkilerini irdeleme, dinin, millî kültürü oluşturan unsurların arasında geldiğinin bilincinde olma, farklı din ve inanç gruplarının bir arada yaşama tecrübelerini örneklendirme, farklı kültürlerle ait davranış kurallarını bilme, farklı toplum ve kültürlerle ilgili temel kavramları tanıma, İslam toplumlarındaki farklı düşünce ve yaklaşımları yorumlama, kültürel ve dinî çeşitliliğin farkında olma ve saygı duyma, millî kültürel kimliğini özümseme ve diğer kültürlerle nasıl etkileşim içinde olduğunu kavrama, toplumsal gelenekleri, kültürel öğeleri ve dil çeşitliliğini tanıma, yerel, ulusal ve uluslararası kültürel mirasın farkında olma yeterliliklerine sahip olmaları hedeflendiği anlaşılmaktadır. İfadelerden de anlaşılacağı üzere programda açık olarak toplumsal olarak birlikte yaşama kültürünün geliştirilmesi ekseninde kültürel farklılıkların farkında olma vurgusu yapılmaktadır. Meslek dersleri öğretmenlerinin yaklaşımlarında ise modern yaşam tarzını da kapsayan, geçmiş ve gelecek vurgusuna sahip kültürel kazanımların daha geniş bir çerçevede ele alındığı görülmüştür. Sanat anlayışı, tüketim kültürü, adabı muâşeret, tasavvuf kültürü vb bunlar arasında yer almaktadır.

a. Sanat

Meslek dersleri öğretmenleri İmam hatip lisesi öğrencilerinin sanatla ilgili eğilimleri ve mevcut uygulamalar hakkında izlenimlerini dile getirdikten sonra olmasını arzuladıkları özellikleri de belirtmişlerdir. Genellikle imam hatip liselerinde sanat eğitiminin çok gerekli olduğu halde yetersiz olduğu, akademik eğitime ağırlık verildiği, öğrencilerin sanata dair eğilimlerini fark etmelerine rağmen bunların geliştirilmesi için uygun ortamın olmadığını ifade etmişlerdir. Öğrencilerin edebiyat yanında görsel sanatlara da yönlendirilmesi gerektiği düşüncesi vardır. Resim, karikatür, tiyatro, sinema gibi sanatlara da öğrencilerin yönlendirilmesi gerektiği, bunların yaşadığımız çağda imam hatiplinin kendini ifade etmesi, sesini duyurması için elzem olduğu kanaatine sahiptirler. Öğrencilerin dinledikleri müzik türlerini değerlendiren bir öğretmen de, öğrencilerin rap türü müzik dinlediklerini, buna karşı olmamakla birlikte ilahi ve türkü türü müzikleri de dinlemelerini arzu ettiğini belirtmiştir. Diğer dikkat çeken bir husus ise ideolojik bir konumlandırma ile özellikle bazı sanat dallarının ülkede propaganda aracı mesabesinde 'sol' olarak tanımlanan kesimlerin

elinde bulunduğu, imam hatip lisesi öğrencilerinin de bu alanda kendilerini ifade etmeleri, dini tebliğ etmenin bir aracı olarak ele almaları gerektiği şeklinde düşüncelerin zikredilmiş olmasıdır.

25. E/47/23/YL: Genellikle imam hatip lisesi öğrencilerimiz sanat faaliyetlerinden uzak, daha çok akademik faaliyetlere yönlendiriliyorlar. Bir imam hatiplinin ilgili bir kişiliğe sahip olması gerektiği kadar, çevresindeki şeyleri güzel, çirkin, uygun gibi yargularla ince baktışlı bir kişiliğe de sahip olmalıdır. Güzel gören güzel üretir.

24. E/47/20/L: Sanat toplumumuzda genellikle sol kesimlerin tekelinde olduğu düşüncesi hakim. Oysa ki, imam hatiplilik bir kültür inşası demektir ve özellikle tiyatro resim gibi görsel sanatlarda kendini daha çok ifade etmelidir.

10. E/29/3/YL: İmam hatiplerde öne çıkan sanat faaliyetleri daha çok edebi faaliyetler, şiir yazma okuma, hikaye yazma gibi. Bence musikiye de ağırlık verilmeli, özellikle tasavvuf ve sanat müziği instrumenlarının çalınması, eserlerin söylenmesi, hüsnü hat ve ebru gibi sanatların icra edilebileceği ortamlar da oluşturulmalıdır.

8. E/32.10/L: Öğrencilerimizin resim, karikatür gibi güncel sanatlarla ilgili olmalarını arzu ederdim. Çünkü gençler arasında mesajların iletilmesi konusunda bu sanatlar iyi birer araç.

1.E/62/35/L: Öğrencilerimizin dinledikleri müziklerden biz anlamıyoruz. Onlar rap gibi müzikler dinliyor. Onlara karşı değilim dinlesinler ama türkü sanat müziği tasavvuf müziği ilahilerden de hoşlanmalarını isterdim.

3. E.57/34/L: Sinema ve TV ile öğrencilerimiz çok ilgili, özellikle vizyona giren filmler ve dizileri iyi takip ediyorlar. Eskiden TV izlemeinin günah olup olmadığı tartışılırdı, şimdi ise bir sinema filmini ya da dizisini konu ve teknik açıdan okuyan öğrencilerimiz var. Aslında bu konularda tüketen değil üreten olmalarını isterdim. Senaryo tasarlama, kısa film çekmelerini ve gösterimde bulunmalarını isterdim. Günümüz teknolojik şartlarında bunlar çok kolay.

b. Tüketim Kültürü

Modern yaşam tarzına mesafeli durduğu anlaşılan öğretmenler bir imam hatiplinin tüketim kültürüne ayak uydurmayan, diğer bir değişle bilinçli tüketicisi olan bireyler olmaları yönündeki kanaatlarını bildirmişlerdir.

3.E.57/34/L: Moda kültürüne teslim olmamalıdır, medyanın gençliğe sunduğu kıyafet, marka, müzik gibi ürünlerin pasif birer tüketicisi olmamalıdır.

5.E/47/25/L :...bilinçli bir tüketici olmalıdır.

11.E/62/35/L: Bazı kız öğrencilerimiz pahalı eşarp, kıyafet düşkün; bu öğrencilerimizin eşyaya ve tüketime bakışının daha sağlıklı olması gerekir.

16. E/39/17/YL: Sürekli cep telefonu değiştiren öğrencilerimiz var...

c. Adabı Muaşeret Nezaket

Meslek dersleri öğretim programında hedeflenen öğrenci yeterlilikleri arasında iletişim becerileri de yer almaktadır. Bu yeterlilik kapsamında öğrencilerin, başkalarının düşünce ve duygularını anlama, bulunduğu ortama uygun üslup belirleme, diğer yorumlara açık fikirli olma, .dinî terim ve kavramların yazım ve telaffuzunu doğru kullanma, dinleme, empati kurabilme, .farklı perspektiften bakma, görüşlerini gerekçelendirme, iletişim sırasında karşısındakinin beden dilini anlayabilme, kabul ve saygıyı iletebilme, öfkeyi kontrol edebilme, olumlu ve olumsuz duygularını ben dili kullanarak ifade edebilme, selamlaşma, sözlü ya da yazılı olarak kendini ifade etme, tanışma, tartışma becerilerine sahip olması arzulanmaktadır. Mülakata katılan öğretmenlerden biri ise adabı muaşeret ve nezaket konusundaki beklentisini şu şekilde ifade etmiştir;

21.E/62/35/L: Şükür ki genellikle öğrencilerimiz sokak kültürü ve ağızla konuşmuyor. Ama nezaket kurallarını ve ifadelerinin öğretilmesi ve öğrencilerimizde bunları görmek harika olurdu.

d. İslami ve Genel Kültür

İmam hatipli kimliği olarak 'İslami kültür' vurgusu öne çıkmakla birlikte genel kültürü iyi kazanmış bireyler olmaları yönündeki arzunun öne çıktığı görülmektedir.

6.E./62/36/L: İyi bir İslami kültüre sahip olmalı. Bunun için de çok okuması, çok araştırması, belli mezhebi veya değişik içtihadî görüşlerin etkisinde kalmaksızın araştırmalı. Bununla beraber kendi yaşadığı toplumun geçmişi, tarihi, gelenekleri, örfleri ve yaşantı biçimlerini de iyi bilmeli ve bunları İslami kültür içerisinde eriterek İslama uygun hale getirmelidir. Bir de biriktirmiş olduğu İslami ve kültürel değerleri toplumda sosyal etkinliklere diğer insanlara ulaştırması gerekir.

9.E/45/21/L:...her imam hatiplinin toplumun dilinden konuşabilmesi için yaşadığı dönemin genel kültürüne, aktüalitesine hakim olması gerekmektedir.

14. K/41/10/L: İslami geleneklerin farkında, geçmişiyile barışık, geleceğe ciddi güzel eserler, değerler üretmelidirler. Ancak değer sahibi olan ve bu

değerlerin farkında olan öğrenciler faydalı olabilirler. Geçmişe saplanmak yerine Kur'ani kültürün ve değerlerin bilincinde olmak, bireysel ve toplumsal anlamda bir gelişim sağlayabilir.

15. E/56/32/L: İmam hatipli öncelikli vahiy kültürüne sahip olmalıdır. Sonra tarihi birikiminden de yararlanmalıdır. Çağı ve çağın sorunlarını yaşadığı toplumun değerlerini bilmeli sosyal ve kültürel açıdan tam donanımlı olmalıdır.

16.E/39/17/YL: Kur'anı okumalı, klasik eserleri de okumalı ve tarihi iyi bilmelidir. Zamanın gerektirdiği kazanımlara da sahip olmalıdır.

17. E/48/25/L: Bir imam hatipli kültürel olarak kendisini mutlaka sürekli geliştirmelidir. Geniş bir kültürel birikime sahip olmalıdır. Gündemi çok iyi takip etmelidir, ancak gündemin içinde de boğulmamalıdır.

e. Tasavvuf Kültürü

Bazı öğretmenlerin özellikle tasavvuf ve tarikatları toplum kültürünün bir özelliği olarak gördükleri, imam hatip öğrencisinin tarikatlar konusunda daha analitik bir anlayışa sahip olmaları gerektiği yönündeki düşüncelerini belirttikleri görülmektedir.

6.E./62/36/L: Tasavvuf ve tarikatlar toplumumuzun gerçeğidir. İmam hatipli tarikatların kur'ana ve sahih sünnete uygun olmayan kimi özelliklerinin farkında olmalı ve bunlar konusunda insanları aydınlatmaktan geri durmamalıdır.

22.K/27/4/L: Kültürümüzü oluşturan dini yorum kaynaklı tasavvuf, tarikat, cemaat gibi olguları analiz edebilmeli ve doğru-yanlış bir yargıda bulunabilmelidir.

f. Kültürel Muhafazkarlık ve Yenilikçilik

Genel olarak öğretmenler imam hatip liselerinde, geçmiş ve günümüzü bilen, bunları sentezleyen, yeni değerler üreten ve geleceğe ışık tutabilen bireylerin yetişmesini arzu etmektedirler.

2.E.48/25/YL: Kendi köklerine, geleneklerine ve örflerine bağlı olan bir arada bulunan, geçmişinden beslenen, içinde yaşadığı çağında farkında olan ve bu ikisini kaynaştıran geleceğe taşıyabilen bir kimlikte olmasını arzu ediyorum.

3.E.57/34/L: Geçmiş değerlerine bağlı, geçmişi devamlı hatırlayan ders çıkaran ve gelecekle bir köprü kurarak yeni yaşantısında kendisinde bir vizyon edinen İmam hatipli gençlik tasavvur ediyorum. Gelenek ve göreneklerini inkar etmeyen bu noktada yozlaşmayan bir gençlik hayal ediyorum.

4.K.32/8/L: Her alanda fikri olan, yetenekleri ölçüsünde hareket eden, farklı alanlarda da kitap okuyan ve bilgi sahibi olmaya çalışan kendini yetiştiren, yeniliklere açık aynı zamanda aktif olarak çalışan bir imam hatipli kimliği düşünüyorum.

5. E/47/25/L: ...içinde yaşamış olduğu toplumu örf, adet, geleneklerine iyi bilmeli, bir süzgeçten geçirdikten sonra İslami değerlerle örtüşeni hayatında uygulamalı, içinde bulunmuş olduğu toplmumun tarih, edebiyat, sanat, felsefi değerlerini araştırmalı, öğrenmeli, özümsemeli.

7. E.48/23/D: Yaşadığı toplumun değerlerini bilmeli, toplumu tanımalı, farklılıkların bir zenginlik olduğunu idrak etmeli, inandığı kutsal değerler çerçevesinde de topluma yön vermeli. Kültürümüzde olan örfe, genel ahlaka ve dinimize aykırı olmayan birleştirici unsurları iyi kullanmalı ve toplumsal huzuru ve barışı temin etmeli.

8.E/32.10/L: Kültürel olarak, geçmişin bağları ile geleceğin bağları arasında köprü kurabilen olmalıdır. Örf ve adetlerini dini değerlerin önüne geçirmeden, bidat ve hurafelerden uzak şekilde yaşatabilmesini bilmelidir.

11.E/62/35/L : Bir imam hatipli artık günümüz şartlarında kendisini ispat edebilmek için eski imam hatipli tasavvurundan farklı bir şekilde, tabii ki geleneklerinden beslenerek, ancak sürekli yeniliklerden haber olan ve kendini geliştiren, okuyan, inceleyen, düşünenen, sorgulayan, eleştiren ve özeleştiriyeye açık olan bir kültürel yapıya kişiliğe sahip olmalıdır. İmam Hatipli kimliğini gururla söyleyebilmelidir ve bundan iftihar etmelidir.

15.E/56/32/L:İmam hatipli öncelikli vahiy kültürüne sahip olmalıdır. Sonra tarihi birikiminden de yararlanmalıdır. Çağı ve çağın sorunlarını yaşadığı toplumun değerlerini bilmeli sosyal ve kültürel açıdan tam donanımlı olmalıdır.

18.E/53/28/L: Kendi kültürü ve değer yargılarını çok iyi bilmeli ve yaşamalıdır. Bunu yaparken diğer toplumların kültürlerini de tanımalıdır.

25.E/47/23/YL: Dünyayı ve kendi toplumunu ve toplumunun kültürünü tanıyan, kimliğine ve aidiyet bilincine sahip, duyarlı bir birey olması gerektiğini düşünüyorum. İmam hatip öğrencileri kültürü geliştiren, değerler üreterek modern hayatın toplumumuza dayattığı kültürün farkında olan bireyler olmalıdır.

g. Medya Kültürü

Bazı öğretmenlerin öğrencilerde sağlıklı bir medya kültürü olmadığı yönündeki gözlemlerine dayanarak bir medya kültürünün kazandırılması teklifini öne sürdükleri görülmüştür.

10.E/29/3/YL: Bir imam hatipli öncelikle güncel olayların farkında olmalıdır. Siyasi, dini, sosyal, sportif her anlamda teknolojiyi takip etmelidir. Dengeli bir kimlik inşa edemiyoruz, ya tamamen aşırı teknolojik, aşırı politik ya da teknolojiye ve güncel olana kendini kapatmış öğrenci var; bunun tam ortasını bulan kültürel manada her ikisinin dengesini iyi kuran bir kültürel yapıya sahip olmalıdır.

18.E/53/28/L:...sosyal medya kullanma konusunda da bir kültür geliştirilmelidir. Sosyal medyanın nasıl kullanılması gerektiği bir toplumsal kültür olarak eğitimin konusu olmalıdır. Telefon kullanma adabı olmalıdır.

h. Okuma Kültürü

Okuma kültürü ve alışkanlığının imam hatiplerde zayıflığı konusundaki tecrübelerinden hareketle, öğretmenler bazı tekliflerde bulunmaktadır.

1.E/62/35/L: Biz imam hatip nesli olarak çok az kitap okuyoruz. Başta Kur'an olmak üzere diğer bütün kitapları mutlak suretle okuma alışkanlığını kazandırmak gerekir

9.E/45/21/L: Bir imam hatipli her şeyden önce misyonu gereği mensup olduğu dinin ilk emri olan okumayı kendisine şiar edinmelidir. Tahkiki bir imana sahip olmak içinde araştırmacı bir yapıya sahip olması gerekir her imam hatiplinin...

12.K/41/7/L: Genel bir kültür seviyesine sahip olmalı, bunun için de belki okullarda öğrenci için mezun olana kadar zorunlu olarak okutulacak kitap listesi olabilir.

4. MESLEKİ ÖZELLİKLER

a. Mesleki Yeterlilik ve Gelişim

İmam hatip lisesi eğitimi ile din hizmetlerini uygulama becerisine sahip bireyler yetiştirilmesi amaçlanmıştır.³⁵ bu kapsamda temel dinî kaynakları tanıma ve kullanma, İslamî ilimlerin temel kaynaklarının özelliklerini tanıma, Kur'an-ı Kerim mealini kullanma, sahih olan kaynaklar ile sahih olmayan kaynakları ayırt edebilme, tefsir, hadis, siyer, fıkıh, akaid ve kelam kaynaklarını tanıma ve kullanabilme, tematik olarak ayetler çerçevesinde bir konuyu inceleme, temel hadis kaynaklarını tanıma ve kullanabilme³⁶ yanında mesleki uygulamada ise, Kur'an-ı Kerim'i doğru ve gü-

35 MEB, (02/05/2017), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Ankara, s. 3-4.

36 MEB, (02/05/2017), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Ankara, s. 14-15.

zel okuma, imamet, müezzinlik, Kur'an kursu öğreticiliği uygulamalarını yapabilme, cemaatin ilgi ve ihtiyaçlarına uygun hutbe, vaaz hazırlama ve sunma, cenaze ile ilgili dinî görevleri usulüne uygun yapma, gerektiğinde toplum önünde Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun okuma, gereken yerlerde uygun dua ve sure okuyabilme, toplumla (cemaatle) iletişim kurma ve topluma hitap etme, sesi usulüne uygun olarak kullanma becerilerinin kazandırılması amaçlanmaktadır.

Meslek dersleri öğretmenleri öğretim programı ile örtüşür şekilde bir imam hatiplide öncelikle mesleki yeterlik ve mesleki gelişime açık bir yaklaşım beklemektedirler. İmam hatiplinin din hizmetlerini yerine getirebilecek bilgi ve beceriye sahip olmak yanında sürekli bir gelişim içinde olması arzulanmaktadır.

1.E/62/35/L: ...liyakat sahibi olan...; 2.K/41/7/L: yeterli bilgiye sahip...; 5.E/47/25/L:...mesleğinde özverili, yeniliklere açık...; 3.E.57/34/L: mesleğiyle gurur duyan, kendisini geliştiren...; 7.E.48/23/D:...İşini profesyonelce yapan; 9.E/45/21/L: ...her zaman kendini yenileyen.. ; 20.B/5/29/L: Mesleki yeterliliğe sahip, kendini geliştiren; 21.E/62/35/L: İmamlık mesleğini icra edebilecek Kur'an kıraatına, ilmihal bilgisine sahip olan; 17.E/48/25/L: Mesleğinde yeterli olmalıdır. Bunun için mutlaka temel kaynakları okumalıdır; 18.E/53/28/L: Bilgi ve becerisi tam, kendini sürekli geliştiren, araştıran ve çevresini sürekli gözlemleyen biri olmalı.; 20.K/5/29/L: Kur'an okuması, usulüne uygun namaz kıldırması, güzel ve faydalı vaaz vermesi, dini esaslara uygun toplumsal merasimleri icra etmesi...; 21.E/62/35/L: Mesleğinde donanımlı ve derin bilgilere sahip olmalı; 24.E/47/20/L: Kuran-ı kerimden bölümlerin ve bazı hadislerin Arapça ve meallerini bilmeli, namaz kıldırabilmeli, taziyelerde Kur'an okuyabilmeli, gerekiyorsa Cuma namazı kıldırabilmeli; 10.E/29/3/YL: Temel dini bilgilere hakim olan. Kur'an-ı kerimi güzel okuyan. Temsil yeteneğine, hitabet kültürüne, örneklik vasfına sahip olan. Söylediklerini pratik hayatta da uygulayan bir imam hatipli.; 8.E/32.10/L:... kendini sürekli olarak yenileyebilen... toplum içinde kendisini rahatlıkla ifade edebilmeli, gerekli düzeyde kur'an okuyabilmeli, dualara hakim olmalı, eğitim yöntemlerini teorik ve pratik düzeyde bilmelidir.; 15.E/56/32/L: Kur'an, hadis, tefsir, fıkıh ve bunların usullerini bilmeli.; 25.E/47/23/YL: Hangi mesleği seçerse seçsin, Hz. Ayşe'nin, "Peygamberimiz bir iş yaptığında sağlam yapardı." ilkesi doğrultusunda, mesleğinin adamı, meslek ahlakına sahip, seçtiği mesleği geliştirip ileriye taşıyabilecek donanımda ve yetenekte, bir meslekte emaneti ve liyakati önceleyen olması gerektiğine inanıyorum.; E/47/20/L: ... gerekli olan bilgi düzeyine ulaşmış olmalı, bu bilgileri özümsemeli, içselleştirmeli, sahiplenmeli, okul sonrası hayatında karşılaşacağı

olası ortamlarda imam hatip lisesinde öğrenmiş olduğu bilgilerle cevap verebilmeli, insanları yönlendirebilmeli.

b. Mesleki Etik

Meslek dersleri öğretmenlerine göre meslek ahlakı olarak dürüstlük, güvenilirlik, tutarlılık, örnek olma, mesleğini sevme, insanlara ve toplumun kültür ve değerlerine saygılı olma, özverili olma, insanlarla iyi iletişim kurma, güzel giyinme gibi tutum ve değerlerin imam hatiplinin sahip olması gereken özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.E/62/35/L: ...mesleğinde dürüst olmalı ve insana hizmet aşkıyla görevini yerine getirmelidir... İnsanlara saygılı olması lazımdır.

2.E.48/25/YL:... doğruluk ve güvenilirlik vasıflarını kazanmış bir imam hatipli... 6.E./62/36/L:... yaptığı mesleği mutlaka sevmelidir.

9.E/45/21/L:...yaşadığı toplumun kültürel değerlerine saygı duymalı ...çok düzgün giyinen, iletişimi kuvvetli olan...

11.E/62/35/L:Dürüst, özverili, mesleğini seven, ibadet aşkıyla icra eden, mesleğini sadece maddi bir karşılık için yapmayan, devletin kendisine belirlediği mesai limitlerinden fazlasını ortaya koyan,...

5. E/47/25/L:...eleştiriye açık, sorgulayan, empati kuran; din, dil, ırk, mezhep ayrımı yapmayan...Hurafeler konusunda halkı korkusuzca uyara bilmelidir.

13.K/30/6/L: Bulunduğu konumu kötüye kullanmamalıdır.

14.K/41/10/L:...kendi menfaatleri gereği değil hakkın menfaatlerini öne geçirebilecek şekilde davranmalıdır. Resmi görevleri dışında halktan ücret almayı düşünmemeli; örneğin, cenaze hizmetlerinde, Kur'an okuma karşılığı olarak vb...

c. Samimiyet ve Sorumluluk

11.E/62/35/L: Kendine, topluma ve işine karşı samimi olmalı, sorumluluk bilinci gelişmiş olmalı.

5. E/47/25/L: ...her türlü işi en güzel biçimde yerine getirebileceğinin farkında olması gerekir.

8.E/32.10/L: Herkes "banane, benim işim değil "derken "ben yaparım"diyerek ileri atılmalıdır. Aranan adam olmalıdır. Bu işi en iyi kim yapar dendiğinde hemen parmakla gösterilmek; bir vazife verildiğinde en iyi şekilde yerine getirmelidir. Mihrabı boşbırakmamalıdır. Toplumla önder olmalıdır.

2.E.48/25/YL:... Görevdeki bilinci sadece kendi alanıyla değil yaptığı işlemlerde her daim Allahı anlatır olmalıdır. Mazlumla umut etrafındakilere ışık olmalıdır.

25.E/47/23/YL:...toplumun önünü açan sorumluluk sahibi biri olmalıdır.

5. İNANÇ YAPISI

a. İnanç Yapısı

Öğretmenlerin neredeyse tamamı sağlam bir tevhit inancına vurgu yapmakta, Kur'an ve sahih sünnet dışında başka kaynakların inanç esaslarını belirleyici bir rol oynamaması gerektiğini belirtmektedirler. Bir öğretmen de ateizm, deizm ve agnostisizm gibi felsefi düşüncelerin imam hatipli tarafından iyi bilinmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

1.E/62/35/L: İmam Hatip kimliği sağlam bir inanç yapısını gerektirir, inançlarının temellerini iyi bilmelidir.

2.E.48/25/YL: Kur'an'ı merkeze alıp peygamberin sünnetiyle mezceden, kendisinin dışında farklı düşünenleri ötekileştirmeden onlarla olan diyalogu da devam ettiren, kendi inancını içselleştirip hayatına uygulayan bir inanç yapısı öngörüyor bunu tahayyül ediyorum.

4.K.32/8/L: ... inancını gereği gibi yaşamaktan hiçbir zaman çekinip utanmayan. Hayatına inancının engel olmadığını, tersine inancıyla bütünleşirse eğer çok daha mutlu ve saadet dolu bir hayatı başarılı bir şekilde geçireceğinin farkında bir nesil tahayyül ediyorum.

6.E./62/36/L: Tevhit inancını iyi kavramış,...

7.E.48/23/D: İmam hatiplinin yapması gereken ilk şey, dini ilk kaynaklarından Kur'andan ve sahih sünnetten öğrenmek olmalı. Aklını ve ilmini rehber edinmeli, düşünen, sorgulayan, sonuca varabilen bir muhakemeye sahip olmalı, toplumsal yaşam gereği belli kitlelerle iletişimi olacaktır ama bu eylemi az önce belirttiğimiz süzgeçlerden geçirerek kendi yolunu seçmeli.

9.E/45/21/L: İnanç yapısını Kur'andan almayan bir imam hatipli kesinlikle şirkten ve hurafelerden kendini arındıramaz. Bir imam hatipli şirkten uzak ve ihlaslı bir mümin olmak zorundadır.

12.K/41/7/L: Öncelikle tevhit inancının ciddi bir şekilde yerleştirilmesi gerekir. Çünkü yapılan bütün yanlış davranışların ve yozlaşmanın asıl sebebi gençlerin gereği gibi inancının sağlam olmamasıdır.

13.K/30/6/L: Allah'ın varlığı ve birliğine hakkıyla inanan bir insan hayatının her anında Allah'ın kendini gördüğünü ve yaptıklarının bir gün eline

amel defteri olarak geleceğini düşünerek yaşarsa, helal ve haram dairesini tanıyarak yaşarsa daha sağlam bir psikolojiye sahip olur.

15.E/56/32/L: Bid'at ve hurafelerden, ideolojilerden uzak, saf tevhid akidesini öğrenmeli, zihnini bu esasa göre inşa etmelidir.

19.E/8/30/L: Kur'an ve sahih sünnete uygun olmalıdır.

23.E/48/24/L: Günümüz gençliğinin ateizmden çok agnostisizm ve deizm sorunu var. İmam hatip gençliği bu düşünce ve inanç sorunlarını felsefi ve güncel-pratik düzeyde bilmeli, bunlara söylem geliştirebilmelidir.

b. Dini Pratikler-İbadetler

İmam hatiplinin ibadetlerini huşu içinde ve gereğine uygun olarak yerine getirmesi gerektiği kanaati açıkça görülmektedir.

8.E/32.10/L: ...günde 5 kere huşu ile yüce yaratıcının huzuruna durmalıdır.

10.E/29/3/YL: İnancını pratiğe dökülmeli ve sosyal manada somutlaştırmalıdır. İnandığı gibi yaşamalıdır. İbadetlerin manevi boyutunun yanında maddi olarak güncel hayatının yansımalarının farkında olması gerekir. Örneğin namaz kılıyor Allah ile iletişim kuruyor ve fakat günlük işlerinde o Allah ile iletişimini devam ettirmeli ve bunun farkında olmalıdır. Oruç tutan bir imam hatip öğrencisinin orucun manevi özelliğinin yanında maddi olarak da yani dil ağız ve başka bakımdan bunu tam manasıyla bu inancını hayat boyu sürdürmelidir.

15.E/56/32/L: Tesettür de bir ibadettir, giyimine kuşamına dikkat etmelidir.

c. Hurafelere Karşı Hassasiyet

Meslek dersleri öğretmenlerinin hurafe, batıl inanç ve bid'at gibi inanç sorunlarına karşı hassasiyetlerini özellikle belirttikleri görülmektedir.

17. E/48/25/L: Aldığı din eğitiminin gereği olarak sahih olanla olmayana, Kur'ana uygun olanı-olmayana, asıl olanla hurafe olanı birbirinden ayırt edebilecek anlayışa sahip olmalıdır.

20.K/5/29/L:...yanlış yerleşen hurafeleri İslamın güzelliğiyle düzeltme çabasına sahip olmalı.

22.K/27/4/L: İslami olanla kültürel olanı ayırt edebilmesi, 'kültürel olan ne kadar İslamidir?' gibi soruları sorması gerekir.

10.E/29/3/YL: Hurafelerden arındırılmış Kur'an ve sünneteki temel inançlara sağlam bir şekilde sahip olan bilinçli bir yapıda olmalıdır.

11.E/62/35/L: Kur'ana sünnete uygun, merdivenaltı dini tasavvurlardan uzak, aklını kullanan, içtihadada önem veren sahih bir inanç yapısına sahip olmalıdır. Bunları yerine getirirken şirkten uzak, hurafelerden arınmış bir inanç yapısına sahip olmalıdır.

d. İman-Akıl İlişkisi

Genel olarak öğretmenlerin akla önem verilmesi gerektiği ancak tek belirleyici olmaması gerektiği yönündeki kanaatleri öne çıkmaktadır.

10.E/29/3/YL: Düşüncelerinin temelinde Kur'an olmalı, aklını da kut-sallaştırmamalı.

7. E.48/23/D:...Aklını ve ilmini rehber edinmeli, düşünen, sorgulayan, sonuca varabilen bir muhakemeye sahip olmalıdır.

11.E/62/35/L: ...aklını kullanan, sorgulayan olmalı.

20.K/5/29/L: Aklın idrak edemeyeceği meselelerle dolmamalı,

22.K/27/4/L: Kur'anda ve sünnetteki bazı hususlar bugünün rasyonalitesine uymuyor diye hemen reddetmemelidir. Aklın sınırlı bir araç olduğunu unutmamalıdır.

25.E/47/23/YL: Bugün akıl modern bilimin sonuçlarından beslenmektedir. Elbette İslam akla önem verir ama imani konularda tek kriter de olmamalıdır.

24.E/47/20/L: İmam hatip gençliği bu düşünce ve inanç sorunlarını felsefi ve güncel-pratik düzeyde bilmeli, bunlara söylem geliştirebilmelidir.

e. Mezhep Yaklaşımları

Meslek dersleri öğretmenlerinde imam hatiplinin, ehl-i sünnet çizgisinde olması, bunun yanı sıra diğer mezheplere de saygı duyması, mezhep taassubuna sahip olmaması gerektiği düşüncesi öne çıkmaktadır. Öğretmenlerin mezheplere olan yaklaşımlarında dengeli olmayı benimzedikleri görülmektedir.

33.E.57/34/L:... ehl-i kibleyi tekfir etmeden, başka düşünce ve inançlara saygıyla yaklaşan...

5. E/47/25/L: Bir imam hatipli İslamın ana akımı sayılan ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışını kendine düstur edinmeli, inancını ifade ederken peygamberimizin belirtmiş olduğu orta yol düşüncesini hiçbir zaman unutmamalı, bunun yanı sıra ana akımı ifade ediyorum diye İslam düşüncesinin diğer yan akımlarını yok saymamalı, bunlara da saygılı olmalı, itham etmemeli onlara dahi bir orta yol bularak çoğulculuk anlayışıyla yaklaşılmaya çalışan bir inanç yapısı içerisinde olmalıdır.

17.E/48/25/L: Bir imam hatipli olarak ehl-i sünnet çizgisinde sağlam bir tevhid inancına sahip olmalıdır. Güncel ve sığ tartışmalarla tevhid inancının temel esasları hakkında toplumun zihninde şüpheler uyandırmamalıdır. O konuları ilmi tartışmalarda ortaya koymalıdır.

25.E/47/23/YL: İmam hatipli ehl-i sünnet çizgisinde olmalı, bunun yanında da mezhep taassubuna saplanıp kalmamalıdır. Mezhepleri bir din gibi algulamamalıdır.

10.E/29/3/YL: Günümüzün gerçeklerinden uzak aşırı selefi yorumlarla, sorumsuzca yapılan modernist dini yorumlara karşı dikkatli olmak gerekir. İmam hatip öğrencisinin belirli bir düşünceye saplanıp kalmaması, araştırıp öğrenmeye çalışması, kişileri kutsallaştırmaması, aşırı ideolojik söylemlerden kaçınması gerekir.

21.E/62/35/L: Genelde aynı itikat özelliklerine sahip (ehl-i sünnet) öğrencilerimiz var, farklısını hiç görmedim. Farklılık beklemek imam hatiplerin realitesi göz önüne alındığında pek mümkün değil.

24.E/47/20/L: İslamafobyayı besleyen, İslam dünyasında kardeş kainanın dökülmesine neden olan mezhep anlayışından uzak durulmalıdır

Sonuç

Yapılan incelemede, imam hatipli kimliğinin oluşumuna önemli katkısı olduğu düşünülen, bu okullarda görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin bir imam hatiplinin nasıl olması, ne gibi özelliklere sahip olması gerektiğini içeren onların 'imam hatipli' vizyonuna ilişkin olarak dikkat çeken bazı hususları özet şeklinde vurgulamakta yarar var.

Bu çalışmada tecrübe edilen bir husus; görüşülen öğretmenlerin bazılarının ahlaklı olmak, başarılı olmak, mutlu olmak, vatana millete hayırlı bir kişi olmak, dürüst olmak gibi genel iyilik ifade eden yargıların ötesine geçmeyen beyanda bulunmalarıdır. Bu durum aslında bazı öğretmenlerin net bir vizyona sahip olmadıkları anlamına da gelebilir.

Öğretmenler yaşadıkları 15 Temmuz ve sonrası olaylara ilişkin okumalarını, tasarladıkları öğrenci özelliklerine yansıtmaktadırlar. Kandırılmamak, uyanık olmak, aklını kiraya vermemek, mehdilik inancına prim vermemek, tarikat ve cemaatlara karşı dikkatli olmak, olayları öncelikle Kur'an ve sünnet ekseninde değerlendirmek, aşırı zahiri ve batını yorumlardan kaçınmak gibi ifadeleri 15 Temmuz bağlamında kullanmış olmaları, sorgulayıcı ve daha dengeli bir anlayışı önermeleri dikkat çekici bir durumdur. Bu gösteriyor ki yaşanan güncel olaylar öğretmenlerin örtük programlarını doğrudan etkilemektedir.

Diğer bir sonuç da şudur; öğretmenlerin çoğunluğunun imam hatipli öğrenciyi sadece dini ve ahlaki anlamda değil, aynı zamanda siyasi anlamda da önder, lider, rol model olarak görmek istemeleridir. Bu anlamdaki önemli bir imam hatiplilik kimlik özelliği öğretmenlerin neredeyse çoğunun söylemlerinde bir şekilde yer etmektedir.

Öğretmenler ehl-i sünnet ekseninde bir anlayış önermekle birlikte diğer mezhepleri dışlayıcı bir anlayışa karşı çıkararak, düşünce ve inanç özgürlüğü ilkesi çerçevesinde öğrencilerin daha kapsayıcı olmaları yönündeki arzularını belirtmişlerdir. Öğretmenlerin öğrencilerinin diğer inançlar ve mezheplere karşı yaklaşımlar açısından daha demokratik tutumlar bekledikleri anlaşılmaktadır.

Meslek dersleri öğretmenlerinin öğrencilerin ezberci bir zihne sahip olmasından rahatsızlıklarını dile getirdikten sonra sorgulayan, bilgileri anlamlandıran, özellikle Kur'an ve sünnetin anlaşılmasında zihinsel mekanizmaları işleten bir zihin yapısına sahip olmaları gerektiği kanaatine sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Öğretmenler var olan durumu menfi ifadelerle belirttikten sonra geleceğe ilişkin umutlarını koruyarak, bir taraftan objektiflik-tarafsızlık, bilginin kaynağını sorgulama, analitik düşünme gibi bilimsel düşünme süreçlerinden sayılabilecek tutum ve davranışları zikrederken, diğer yandan öğrencilerin bilim ve teknolojiyi üreten ve bunları en iyi şekilde kullanan bireyler olması gerektiğini vurgulamışlardır. Bilimselliğin sadece fen ilimlerinde değil aynı zamanda din alanında da arzulanan bir öğrenci özelliği olduğu anlaşılmaktadır.

Öğretmenler düşünme, araştırma, okuma gibi davranışların hemen ardından önyargılı olmama, objektif ve tarafsız olma özelliklerini belirtmektedirler. Tarafsızlık konusunun öğretmenlerce daha çok toplumsal tartışmalara doğrudan taraf olmama anlamında kullanıldığı, gerekli araştırma ve okumaların yapılması sonucunda karar verme mekanizmasının bir aşaması olarak görüldüğü açıktır.

Öğretmenler öğrencilerinin aktualiteyi, güncel olanı kavrayabilecek, bunun yanında da yeniliklere açık, yenilik arayışında olan bireyler olmalarını arzu etmektedirler.

Öğretmenler aklın kullanılmasını Kur'anın- dinin anlaşılması bağlamında öne çıkarmakla birlikte, bu metodolojik dini yaklaşımı hurafelere, sosyal dini anlamda istisamlara karşı bir yöntem olarak düşünmektedirler.

İmam hatiplinin daha zeki olması, üstün öğrenme isteği ve kabiliyetine sahip olması gerektiği kanaatine sahip öğretmenler bulunmaktadır.

Öğretmenlerin ortak ahlaki özellik vurgusu dürüstlük ve tutarlılık üzerine olmuştur. Özellikle de öğrencilerin sözleri ile davranışlarının tutarlılığı üzerine yoğun bir vurgu olduğu görülmektedir.

Öğretmenler öğrencilerin çalışkan birer birey olmalarını istemektedirler, ancak bu çalışma faaliyetini imam hatipli olmakla öğrenciye yüklenen bir görev olarak görmekteledir.

Öğretmenler teknoloji bağımlılığını önemli bir ahlaki sorun olarak görmekte, özellikle internet ve sosyal medyayı uygun şekilde doğru amaçlar için kullanabilen imam hatipli olması gerektiğini belirtmişlerdir.

Öğretmenler bekledikleri ahlaki özellikleri belirtirken bu özelliklerin imam hatiplilik ruhu ifadesine sıkça vurgu yaparak bu ifade çerçevesinde anlamlandırdıkları görülmüştür. Yani öğretmenlere göre herkesten beklenilecek bu ahlaki sıfatların bir imam hatipli de olması elzem hale gelmektedir.

Öğretmenlerin arzuladıkları öğrencilerin ahlaki özellikleri arasında edep, hayâ, iffet gibi kavramlar öne çıkmıştır. Bu kavramlar ifade edilirken kız-erkek arkadaşlığı, küfürlü konuşmak, modaaya uygun ancak öğretmenlerin sahip oldukları İslami anlayışa uygun biçimde giyinmek, makyaj yapmak gibi davranışlar örnek verilerek izah etmeye çalışılmıştır.

Öğretmenlerin tamamı İmam Hatip Lisesi öğrencisinin herhangi bir siyasi-politik oluşumun peşinden saplantılı bir şekilde gitmemesi, bir düşünceye körü körüne bağlanmaması gerektiği konusunda hem fikir olmakla beraber, ideoloji tercihi konusunda net bir fikir beyan etmemekte ve vakıaya ilkesel yaklaşarak öğrencilerin Kur'anı temel alarak ideolojik-siyasi tercihlerde bulunmaları gerektiği fikrini belirtmişlerdir.

Siyasi-politik tercihlerde öğrencilerin duyarsız kalmamaları gerektiğini, apolitik bir kimliğe sahip olmamaları gerektiğini 'imam hatiplilik kimliği' ile ilişkilendiren öğretmenler olmuştur.

Öğretmenler öğrencilerin sahip olması gerektiğini düşündükleri siyasi özellikleri sayarken ortak olarak kullandıkları kavramlar, vatan, millet, bayrak, bağımsızlık, birlik, bütünlük, kardeşlik, özgür irade ve demokrasi olmuştur. Öğretmenlerin bazıları da bu milli söylemleri 15 Temmuz darbe girişimini referans göstererek kullanmışlardır. Yaşanan güncel siyasi-politik olayların öğretmenlerin örtük müfredat kodlarını belirlediği görülmektedir.

İdeolojik değil ama siyasi partiler anlamında imam hatiplinin halk arasındaki konumundan dolayı tarafsız olması gerektiğini düşünen öğretmenler de bulunmaktadır.

Öğretmenler İslam kardeşliği, dünya Müslümanları ve ümmet kavramlarını sıklıkla kullanmışlardır. Dünya müslümanlarının dertlerine karşı duyarlı bir imam hatipli profili arzulanmaktadır.

Öğretmenler imam hatiplinin siyasi tutum ve davranışlarını tasvir ederken demokratik tutum ve davranışları öne çıkardıkları görülmüştür. İlkesel davranmak, herhangi bir kişi ya da sosyal-siyasal yapıya körü körüne bağlı olmamak, eleştirel yaklaşmak, başkalarının düşünce inanç ve kanaatlarına saygılı olmak, hatta onların düşüncelerini ifade etme hürriyetini savunmak, herhangi bir grup cemaat ya da siyasi partinin militanca savunucusu olmamak gibi ifadeler öne çıkmaktadır.

Öğretmenler İmam hatip lisesi öğrencilerinin sanatla ilgili eğilimleri ve mevcut uygulamalar hakkında izlenimlerini dile getirdikten sonra, olmasını arzuladıkları özellikleri de belirtmişlerdir. Genellikle imam hatip liselerinde sanat eğitiminin çok gerekli olduğu halde yetersiz olduğu, akademik eğitime ağırlık verildiği, öğrencilerin sanata dair eğilimlerini fark etmelerine rağmen bunların geliştirilmesi için uygun ortamın olmadığını ifade etmişlerdir. Öğrencilerin edebiyat yanında görsel sanatlara da yönlendirilmesi gerektiği düşüncesi vardır. Resim, karikatür, tiyatro, sinema gibi sanatlara da öğrencilerin yönlendirilmesi gerektiği, bunların yaşadığımız çağda imam hatiplinin kendini ifade etmesi, sesini duyurması için elzem olduğu kanaatine sahiptirler. Öğrencilerin dinledikleri müzik türlerini değerlendiren bir öğretmen de, öğrencilerin rap türü müzik dinlediklerini, buna karşı olmamakla birlikte ilahi ve türkü türü müzikleri de dinlemelerini arzu ettiğini belirtmiştir.

Öğretmenler çoğunlukla öğrencilerin alt ve orta sosyo ekonomik kesimden geldiklerini belirterek, öğrencilerin genelde akıllı telefon tüketimini, özelde de kızların kıyafet tüketimini örnek göstererek bilinçli bir tüketim kültürüne sahip olmaları gerektiğini vurgulamışlardır.

Genelde öğrencilerin kaba ve küfürlü konuşmadıkları, saygılı olduklarını belirten öğretmenler, bunun da ötesinde bir imam hatiplinin adabı muşeret ve nezaket kurallarına uyan birer birey olmalarını arzuladıklarını ifade etmişlerdir.

İmam hatiplinin İslami bir kültüre sahip olması, kendi tarihinden beslenmesi, kültürel olanla dini olanı, sahih olanla hurafe olanı ayırt edebilmesi, kültürünü muhafaza ederken geliştirmesi, yeni yaşam koşullarına adapte edebilmesi, diğer kültürleri tanıma gayreti içinde olması gibi özellikler imam hatipli vizyonu özelliği olarak vurgulanmıştır.

Medya kültürü üzerine sıklıkla vurgu yapılmış, teknoloji okuryazarlığının imam hatipli özelliği olması gerektiği belirtilmiştir. Özellikle sosyal medya kullanımı konusunda imam hatiplinin herkes gibi davranamayacağı, ahlaki-etik kurallara uyması gerektiği üzerinde durulmuştur.

İmam hatiplinin okuma kültürüne sahip olması gerektiği, okuma alışkanlığı ve kültürü olmayan bir imam hatiplinin düşünülemez olduğu ortak kanaat olarak ortaya çıkmaktadır.

Mesleki anlamda öğretmenlerin tamamı imam hatip lisesini bir meslek lisesi olarak görmediklerini, din görevliliğinin onların yapabilecekleri mesleklerden biri olduğunu, hangi mesleği yaparsa yapsın, imam hatiplinin mesleğini en iyi şekilde icra etmesi, alanında kendini geliştirmesi, mesleki etik değerlere uyması, ahlaki kurallara riayet etmesi gerektiği yargısını ortaya koymuşlardır. . Bu düşüncenin altında İmam Hatip liselerinin misyonunun sadece din görevlisi yetiştirme olmadığı yönündeki öğretmen ve öğrencilerde yer eden yaygın kanatın varlığından söz edilebilir.³⁷

Mesleki alanda en çok üzerinde durulan konu mesleki yeterlik ve gelişim olmuştur. Her imam hatiplinin asgari düzeyde de olsa dini uygulamaları yürütebilecek düzeyde olması gerektiği fikri öne çıkmaktadır.

Katılımcıların en çok önemsedikleri, imam hatiplinin sahip olması gereken mesleki etik özellikleri sırasıyla güvenilirlik, tarafsızlık, samimiyet, sorumluluk, özveri olmuştur. İki öğretmen de kul hakkı bilinci üzerinde ısrarla durmuştur.

İnanç yapısı olarak sağlam bir tevhit inancına vurgu yapılmış, ehl-i sünnet çizgisi ana karakter olarak ortaya çıkmıştır. Kur'an ve sahih sünnetin anlaşılması ve uygulanması vurgusu öne çıkmaktadır.

Batıl inanç, hurafe ve bid'atler karşısında bilinç sahibi olmak, gelenek ile sahih dinin ayrımını yapabilmek ifadeleri yer almıştır.

İmam hatiplinin günümüz gençliğinin ateizm-deizm gibi düşünce ve inanç sorunlarına cevap verebilecek kapasitede ve duyarlılıkta yetişmesi gerektiği düşünen öğretmenler bulunmaktadır.

Katılımcıların ortak kanaati, imam hatiplinin mezhep konusunda mutedil, ifrat ve tefritten uzak, aşırı zahiri ve batını yorumlardan uzak bir çizgiye sahip olmaları gerektiği şeklindedir.

Öğretmenlerin bir kısmı tasavvuf-tarikat konusunda kesin bir tutum sergilememekle beraber, bir imam hatiplinin mehdi inancına, rabıta uy-

37 Aşlamacı, İbrahim. Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri*. İstanbul. dem.2017, s.135

gulamasına, tarikat şeyhlerinin aşırı yüceltilmelerine kesinlikle prim vermemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

İmam hatiplinin Türkiye'deki cemaatlerin ve dini oluşumların sosyolojik bilgisine sahip olması gerektiği, ancak hiçbir cemaatle sorgulamaksızın sabit bir organik bağlantı kurmaması gerektiği belirtilmiştir.

Lisansüstü öğrenim yapmış olan öğretmenlerin diğerlerine göre öğrencilerde bilişsel yapıya yönelik akademik beklentilerin daha belirgin olduğu görülmüştür.

Öneriler

İmam Hatip Liseleri/Okulları üzerine yapılan tartışmaların önyargılara, ideolojik kabullere değil bilimsel verilere dayalı olarak yürütülmesi gerekmektedir. Bu okulların ürettiği insan modeli, sistem sorunu oluşturan tehlike algıları, temelsiz suçlamalar, dışlama yaklaşımları ya da tamamen idealleştirme ekseninde değil, Anadolu coğrafyasının sosyolojik dinamiklerinin beslediği ve onun doğal bir parçası olarak ele alınmalıdır. Türkiye'ye özgü olarak gelişen tarihi, sosyal ve siyasal koşulların bir sonucu olarak karşımıza çıkan imam hatip okullarının, içeriğini oluşturan süreçlerin de iyi analiz edilmesi; bu kurumlara öğretmen yetiştirme düzeninden kurum felsefesine, resmi eğitim-öğretim programlarından işlemekte olan örtük programlara kadar, okulların ürettiği insan tipini ortaya çıkaran tüm etkenler bilimsel anlamda çözümlenmelidir.

Temelde eğitim kurumlarının içeriğini dolduran, resmi programları pratiğe döken, kendilerine sunulan imkanları kullanan ya da kullanmayanlar öğretmenlerdir. İmam hatipli kimliğinin oluşumunda özellikle bu kurumlarda çalışan meslek dersleri öğretmenlerinin; onların inanç, düşünce, kanaat ve vizyonlarının etkisi vardır. Bu anlamda imam hatip okullarına öğretmen yetiştiren kurumlar olarak ilahiyat fakülteleri gibi yüksek din eğitimi veren kurumların da kurumsal kimlik açısından ele alınması zorunludur.

KAYNAKÇA

- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri*. İstanbul. dem.2017
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: dem, 2014.
- Ayık, Ahmet, ve Şükrü Ada. «İlköğretim Okullarında Oluşturulan Okul Kültürü İle Okulların Etkliliği Arasındaki İlişki.» *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8, no. 2 (2009): 429-446.
- Balcı, Ali. *Etkili Okul Geliştirme, Kuram Uygulama ve Araştırma*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Baş, Türker, ve Ulun Akturan. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 2013.
- Bursalıoğlu, Ziya. *Okul Yönetiminde Yeni Yapı ve Davranış*. Ankara: Pegem Özel Eğitim ve Hizmetleri, 2000.
- Büyükbaykal, Güven N. «Günümüzde Kurumsal Kimlik Olgusunun Yeri ve Önemi.» *İletişim Fakültesi Dergisi*, no. 22 (2005): 61-65.
- Çelik, Vehbi. «Eğitim Yönetiminde Vizyoner Liderlik.» *Eğitim Yönetimi*, no. 4 (1997): 465-474.
- . *Okul Kültürü ve Yönetimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Eğinli, Temel, ve Yeygel Çakır. «Toplum Kültürünün Kurum Kültürüne Yanışması.» *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3, no. 2 (2011): 37-50.
- Ekiz, Durmuş. *Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metodlarına Giriş*. Ankara: Anı, 2003.
- Erdem, Orhan, ve Metin Dikici. «Liderlik ve Kurum Kültürü Etkileşimi.» *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8, no. 29 (2009): 198-213.
- Güler, Ahmet, Mustafa Bülent Halıcıoğlu, ve Serkan Taşğın. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 2013.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel, 2007.
- Korkut, Adem, ve Özge Hacıhafızoğlu. «Öğretmenlerin Okul Kültürünü Algılama Düzeyleri: Büyükçekmece Örneği.» *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi www.esosder.org* 10, no. 37 (2011): 135-152.
- Köse, Sevinç, Semra Tetik, ve Cuma Ercan. «Örgüt Kültürünü Oluştura Faktörler.» *Yönetim ve Ekonomi* 7, no. 1 (2001): 219-242.
- Kuş, Elif. *Nitel Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı, 2009.
- Kuşakçioğlu, Arzu. *Marka Kimliği, Kurum Kimliği ve Aralarındaki Bağlantı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Macit, Mustafa. «Medyada “İmam Hatipli” Sosyal Temsilleri:Kollektif Bir Kimlik Söylemindeki Toplumsal İz Düşümler.» Düzenleyen dem ed. Recep Kaymakcan vd. “100. Yılında İmam Hatip Liseleri” Uluslararası Sempozyumu. İstanbul: dem , 2015. 343-358.
- Mayring, Phlip. *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. Ankara: Bilgesu, 2011.
- MEB. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri (Temel Dinî Bilgiler, Sıyer, Fıkıh,Tefsir, Dinler Tarihi, Hadis, Akaid, Kelam, Hitabet ve Mesleki Uygulama) Öğretim Programları*. Ankara: Talim Terbiye Kurulu, 02/05/2017.
- Merter, Feridun, Yahya Doğar, ve Bijen Filiz. *Örtük Program, Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Sınıf İçi ve Sınıf Dışı Davranışları*. ? : ?, 2011.
- Miles, Matthew B., ve A. Michael Huberman. *Nitel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Okay, Ayla. *Kurum Kimliği*. Ankara: MediaCat Kİtapları, 2000.

- Öcal, Mustafa. *Medresetü'l-Emme ve'l-Huteba'dan İmam Hatip Liselerine Bizim Okullarımız*. İstanbul: Önder, 2011.
- . *Osmanlı'dan Günümüze Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce, 2011.
- Sezgin, Ferudun. «Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılığının Bir Yordayıcısı Olarak Okul Kültürü.» *Eğitim ve Bilim* 35, no. 156 (2010): 142-159.
- Sönmez, Melek Alev. «Meslek Liselerinde Örgüt Kültürü.» *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, no. 45 (2006): 85-108.
- Şahin, Semiha. «Okul Kültürünün Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi.» *Elementary Education Online* <http://ilkogretim-online.org.tr> 9, no. 2 (2010): 561-575.
- Terzi, Ali Rıza. «İlköğretim Okullarında Örgüt Kültürü.» *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, no. 43 (2005): 423-442.
- Veznedaroğlu, R.Levent. *Okulda ve Sınıfta Örtük Program (Bir Özel İlköğretim Okulu Örneği)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, 2007.
- Yavuz, Yaşar, ve Emel Yılmaz. «Resmi ve Özel İlköğretim Okullarının Okul Kültürü Üzerine Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri.» *International Journal of New Trends in Arts, Sports & Science Education* 1, no. 3 (2012): 76-90.
- Yıldırım, Ali, ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006.
- Yıldırım, Bilal. *Okul Yöneticilerinin Kültürel Liderlik Rollerinin Öğretmenlerin İş Doyumuna ve Meslek Ahlakına Etkisi*. Doktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

GÖKLERDEKİ KAYALAR?! ABDÜLCEBBÂR VE İBN SİNÂ ARASINDAKİ KARŞILAŞMA*

Alnoor Dhanani**

Çev. Mehmet BULĞEN***

Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve İbn Sînâ arasındaki karşılaşmanın iki farklı yönü bulunmaktadır. Birisi şahsî, diğeri fikrîdir. “Şahsî karşılaşma” ile kastım bizzat yüz yüze ya da metinlerinde açık atıflar vasıtasıyla olsun aralarındaki gerçek tarihî etkileşimdir. IV. yüzyılın sonu ve V. yüzyılın başları/X. yüzyılın sonu ve XI. yüzyılın başları sırasında felsefe ve kelâm disiplinlerinin önemli temsilcileri olduklarından onların “fikrî karşılaşması” bu iki karşıt disiplin arasındaki daha genel karşılaşmayı yansıtmaktadır. Şahsî karşılaşma aynı zamanda fikrî karşılaşmanın unsurlarını da kapsadığından bu iki bakış açısı elbette ki birbirleriyle bağlantılıdır. İlk önce onlar arasındaki şahsî karşılaşma hakkında bilinen şey ile başlayacağım ve sonra onların kelâm ve felsefe arasındaki fikrî karşılaşmaya katılımlarının bazı yönlerini tartışacağım.

İbn Sînâ'nın mektuplaşmalarının geride kalan öğelerinden birisi de *Mütekellimlerin Birinden Şeyh'e Yazılan Mektup*'tur ve o buna *Mekân Hakkında Risale* olarak da bilinenle cevap vermiştir. Mektupta İbn Sînâ'ya kimliği bilinmeyen (metnin başlığına göre mütekellim olan) bir muhatabı tarafından şunlar sorulmuştur:

“Gençlik günlerimde (şebâbi), bana şunu soran bir adam gördüm: “Tüm şeylerin üzerinde uzandığı bu enginlik nedir? Eskilerden bazıları bunu “tanrı” (ilâh) olarak adlandırmış ve ona tapmışlar; bazıları onu “boşluk” (fezâ) olarak, bazıları ise “mekân” ve “merkez” olarak isimlendirmişler. Mütekellimler bunu “cihet” ve *hayyiz* olarak ve Mu'tezililer ise *muhâzât* olarak adlandırmışlar. Hepsisi ona “haysü” ve “eyne” [nerede] ile atıfta bulunmaktadır. *Şerhu Lubâbi'l-makâlât 'ani'l-Belhî*de Kâdî Abdülcebbâr *fezâ* terimini şöyle ilişkilendirir: “*Fezâ*'nın savunucuları bizim *muhâzât* ile kastettiğimiz şeyi anlamaktadırlar. Onun [yani, *fezânın*] bir cisim olduğunu, hareket yeteneği olduğunu (*zâhib fi'l-cihât*), bitişik olduğunu (*mücâvera*)

* “Rocks in The Heavens?! The Encounter between 'Abd al-Gabbâr and Ibn Sînâ” in *Before and after Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. D. Reisman. Leiden: Brill, 127–144.

** Dr., Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations

*** Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, mbulgen@hotmail.com

ve hulûl ettiğini iddia etmedikleri sürece bizimle onlar arasındaki fark mada (*fi'l-ma'na*) değil sadece terimlerin kullanımındadır (*fi'l-lafz*)...”

Üstadımız hakim Şeyh'in (Allah onun makâmını yüceltsin), bu konu hakkında ne düşündüğünü bize bir şifa olması ve bu ameliyle Tanrı'nın rahmetini, müjdeli haberlerini ve öteki dünyadaki bereketli ödüllerin lütuflarını kazanabilmesi için açıklamasını istiyorum.”¹

Sorulan soruya cevabının neredeyse sonunda İbn Sînâ muhatabının Abdülcebbâr referansına atıfta bulunmaktadır.

“Yazarının bahsettiği problemle ilişkili olarak, yani Abdülcebbâr'la ilgili, *fezânın* anlamı ile *muhâzâtın* anlamının aynı olduğu iddiası, her iki terimi de ilgilendiren bir hatadır.² Bu, *muhâzâtın* (karşı karşıya olmak ya da zıttı) kendisinin karşısında bulunan bir cisimle (*muâhâzî*) ilişkili olarak karşısında bulunan bir cismin (*muhâzî*) taşıdığı ilişkisel sıfat (relational attribute) olmasındandır. Bu sebeple bunlardan herhangi birisi yok olmuş olsaydı bunların her ikisinin de var olması imkânsız olacaktı.³”

Bu metinden de anlaşılacağı gibi İbn Sînâ'nın mektup arkadaşı genç bir adamken kimliği belirli olmayan bir tartışmacı tarafından mekânın (space) doğası ile ilgili kendisine bir soru sorulmuştur. Yıllar sonra, muhatabı özellikle eski insanların mekânla ilgili görüşleri hakkında daha fazla bilgi araştırmasında bulunmak ve konuyla ilgili bilgi alışverişi yapmak için İbn Sînâ'ya yazmıştır.⁴

Bu risalede Abdülcebbâr'a ilişkin iki referans bulmaktayız: Birincisi İbn Sînâ'nın muhatabı tarafından bize söylenen mekân için *hayyiz* ve *cihetin* kelâmdaki genel kullanımları ve özel olarak da Mu'tezile'nin *muhâzâtı* kullanımınıdır. Bu sonraki kullanım, *muhâzât'ı fezâ* ile eşleştiren Abdülcebbâr'a, özellikle de onun *Şerhu Lubâbi'l-makâlât 'ani'l-Belhî* sine atfedilmektedir. İkinci referans *muhâzâtın* Mu'tezili kullanımıyla ilgili mektupdaşının Abdülcebbâr alıntısına tekrar atıfta bulunduğu İbn Sînâ'nın kendisidir. İbn Sînâ sonrasında *muhâzât* ve *fezânın* dilbilimsel açılardan eş anlamlı olduğuna ve boşluk kavramına işaret ettiğine yönelik Abdülcebbâr'ın iddiasını tartışmaktadır. Maalesef, burada bahsedilen yorum kaybolduğundan Abdülcebbâr'ın *muhâzât* ve *fezâyı* eşitleme niyetiyle ilgili İbn Sînâ'nın mek-

1 *Risâle fi'l-mekân*, MS Ahmet III 3447, 38v. David Reisman'a bu çalışmanın kopyasını sağladığı için teşekkür etmek istiyorum.

2 *fe emmâ mâ zekerahu sâhibu hâzihî's-şübheti ve hüve Abdülcebbâr bi enne'l-mâ'nâ bi'l-fezâ'i hüve'l-mâ'na bi'l- muhâzâtı fe hüve galâtun min kileyhima...(a.g.e., 41r).*

3 *a.g.e., 41r.*

4 İbn-i Heysem'in de benzer bir risâlesine sahibiz. Öyle görünüyor ki, mekânın doğası bu dönemin meşhur tartışma konusuydu; İbn Heysem, *Risâle fi'l-mekân in Mecmu'u'r-resâ'il* (Haydarabat: Dairetü'l-Maârifil-Osmaniye, 1357/1938), no. 5.

tupdaşının düşüncesini doğrulayamıyoruz. Yine de, *Tanımlar ve Hakikatler* adlı eserinde Abdülcebbâr'ın öğrencisi Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044), atomun işgal edebileceği bir boşluk⁵ (*cihet*) olarak kendi hocasının terim kullanımını da yansıtan *muhâzât*'ın Mu'tezile ekolündeki tanımını ortaya koymaktadır. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu mütekellimler tarafından kullanılan bir terim olmadığından el-Murtazâ, *fezâyî* tanımlamamaktadır. Bu sebeple, Abdülcebbâr'ın *fezâ* ile *muhâzât*'ı eşleştirmesi öncelikle bu iki terimin eş anlamlılığı hakkında okuyucularını bilgilendirmesi anlamına geliyordu. Buna göre birincisi öncelikli olarak felsefi bağlamda, muhtemelen de erken Yunan filozoflarının görüşlerinin doksografik açıklamalarında kullanılırken, ikincisi Mu'tezililer tarafından kullanılmıştır.

Bu sebeple bu *Risâle*, İbn Sinâ ve Abdülcebbâr arasında metinsel karşılaşmanın bir delili ya da daha doğru bir şekilde İbn Sinâ'nın Abdülcebbâr ile metinsel bir karşılaşmasıdır. Risâlenin ne zaman ve nerede yazıldığını, İbn Sinâ'nın –göreceğimiz gibi- Abdülcebbâr ile karşılaşmış olabileceği Rey'de İbn Sinâ'nın kalmasından önce ya da sonra olup olmadığını bilmiyoruz. Bununla birlikte, Abdülcebbâr'ın boşluk üzerine risâledeki görüşleriyle karşılaşmadan önce İbn Sinâ'nın kariyerinin başlarında kelâmla karşı karşıya geldiği konusunda emin olabiliriz. Otobiyografisinde İbn Sinâ, ilk araştırmalarının İsmâil ez-Zâhid ile birlikte Hanefî İslâm Hukukunu içerdiğini söylemektedir ve Harzemşah Ali b. Me'mûn'un saltanatında Cürcan'da konakladığı sırada kadı olduğunu da bilmekteyiz.⁶ Fıkıh çalışma ve bu görevi esnasında kelâm hakkında bilgileri en

5 Şerif el-Murtaza, *el-Hudûd ve'l-hakâik in Resâlu's-Şerif el-Murtaza*, thk. A. El-Hüseynî ve M. er-Rağai (Kum: Dâru'l- Kurânî'l-Kerim, 1405-/1984-), 2:282.

6 Eğitimin bireysel karakteri sebebiyle İbn Sinâ'nın İsmail ez-Zâhid ile hangi metni okuduğunu tespit edemiyoruz. Yine de İslâm hukuk eğitiminin İslâmî amentünün esaslarına dayanması gerekir. Bahsettiğimiz durumda mezkur esasları Hanefî mezhebine dayandırırız. Kelâmî eğilimleri muteber mezheplerle birleştirerek genel bir sonuca ulaşmak zor olmasına rağmen, Bulliet Orta Çağ'daki Nişabur asillerinin durumuna dayanarak şöyle bir iddiada bulunur: "Tüm bildiğimiz ve buna bağlı olarak varsaydığımız bütün Eş'ariler'in Şafîî ve bütün Mu'tezililer'in Hanefî olduklarıdır." (R. Bulliet, *Patricians of Nishapur*, [Cambridge: Harvard University Press, 1972], 36). Bunun yanı sıra Bulliet rical kitaplarında kaydedilen bireysel İslâm hukuku ekolüne ve daha da nadir olan kişisel dîni (kelâmî) eğilimlere karşı uyarır. Kaldı ki, Bulliet'in ortaya koyduğu durum Orta Asya'da oldukça yaygın olan Mâtürîdîliği kapsamaz. İbn Sinâ kelâm ve İslâm hukuku arasındaki ilişkiyi sürpriz olmayan bir şekilde felsefi bakış açısıyla tanımlar. İslâm hukukçusunun ilkelerini sorgulamadan vahyedilmiş ayetlerden ve peygamberin açıklamalarından alarak kabul etmesi ve "kaynak doğrulamasını" mütekellimden elde ettiği bir fikir ile *fakth* olarak değil *mütekellim* olarak yapmasında olduğu gibi kelâm ve dîni ilimler arasındaki ilişkiyi metafizik ve tabii ilimler arasındaki ilişkiyle karşılaştırmayı önerir. Tabiatçıların (*tabi'î*) ilkelerini, sorgulamadan metafizikçilerden (*ilâhî*) almalarıyla benzerdir; bkz. İbn Sinâ, *Fî'l-Ecrâmi'l-ulûbiyye*, *Tis'a resâil fi'l hikmeti ve tabi'üyyâti*, ve *fi âhîrîhâ kıssa Salaman ve Absal* içinde, thk. A. Hindiya (Kahire, 1908), 42. İnanıyorum ki bu iki disiplin arasındaki ilişkinin kabulü yalnız kuramsal bir ilişki değil, aksine iki disiplinin dîni ekolleri arasındaki gerçek tarihsel ilişkiye de belki İsmâ'il ez-Zâhid'i içerecek şekilde dayanır.

azından temel seviyede edinmiş olmalıdır.⁷ Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın olgunluk dönemindeki kelâm bilgisi basitten daha öte bir şeydi. Örneğin, *Şifâ*'daki fizik kuramı tartışması, özellikle de Ebü'l-Hüzeyl (ö. 227/841-2) ve yeğeni anti-atomcu Nazzâm (ö. 220-230/835-845) arasındaki atomculuğu ilgilendiren kelâm argümanları konusunda onun ayrıntılı bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.⁸ Böyle bir aşinalık onun bu türden düşünceleri detaylı bir şekilde tartışan kelâm metinlerini, muhtemelen de *makâlât* türünden metinleri iyi bildiğini göstermektedir. Atomculuğu ilgilendiren bu düşünceler Eş'arî (ö. 324/935) ya da Belhî'nin (ö. 319/931)⁹ günümüze ulaşan *makâlât* eserlerinde yer almadığından İbn Sînâ'nın, *Risâle fi'l-mekân*'da bahsedilen, Abdülcebbar'ın Belhî'nin *Makâlât*'ına yaptığı şerhe dayanmış olması muhtemeldir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu metin diğer *Makâlât* metinleri gibi günümüze ulaşmadığından bu konuda tamamen emin olamayız.

Yine de İbn Sînâ'nın Abdülcebbar'ın okuluna yakın bir kaynağa güvenmiş olabileceği iddiası Abdülcebbar'ın öğrencilerinin metinleri tarafından ortaya konulan dolaylı kanıtlardan ötürü mantıklı görünmektedir. *Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*'da İbn Metteveyh (ö. 469/1076?), Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm arasındaki tartışmaları detaylı bir şekilde dile getirmektedir¹⁰ ve *Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-bağdâdiyyîn*'de Ebü Reşid en-Nisâbüri (ö. V. asrın ortası/ XI. asrın ortası) Basra Mu'tezilesi'nin Belhî'den farklı olduğu meseleleri ayrıntılı bir şekilde vermektedir.¹¹ Bu öğrencilerin, Belhî'nin *Makâlât*'ına Abdülcebbar'ın yazdığı şerhe ya da belki de *Muğnî*'nin konuyla ilgili kaybolan bölümlerine dayandıklarını mantıklı bir şekilde varsayabiliriz. İbn Sînâ'nın Abdülcebbar'ın eserlerinin bir kısmına yönelik şaşırtıcı aşinalığının muhtemel sebebi budur.

Abdülcebbar el-Hemedânî (ö. 320/932) aslen bir Eş'ariyye mütekellimiydi. Zamanının üstadları ile birlikte okuyarak Hemedan'dan Mu'tezile kelâmına geçiş yaptığı Basra'ya taşınmıştır. Yazma ve öğretim kariyerine

7 İbn Sînâ, *The Life of Ibn Sina*, thk./ İng. çev. W. Gohlman, (Albany, New York: SUNY, 1974), 20,40; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Islamic Philosophy and Theology: Texts and Studies, 4 (Leiden: E.J. Brill, 1988), 25 (ve n. 10), 29.

8 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât: es-Semâ' et-Tabî'i*, thk. S. Zâ'id (Kahire: el-Hey'e el-Misriye el-Âmma li-l-Kitâb, 1983), 184-202; P. Lettinck, "Ibn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's *Kitab eş-Şifâ, et-Tabî'iyât: es-Semâ' et-Tabî'i*", Üçüncü Makale, 3-5. Bölümler, *es-Sağara* 4 (1999), 1-50.

9 Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Zikrül-Mu'tezile min Makâlâtî'l-İslâmîyin, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtul-Mu'tezile*, thk. F. Sayyid (Tunus: ed-Dâr et-Tünusiye li'n-Nasr, 1986), 63-119.

10 İbn Metteveyh, *Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-araz*, thk. S.N. Lutf ve F.B. Awn, *Silsilat Nefâ'is el-Fikr'l-İslâmî*, 1 (Kahire: Dâr'us-sekâfe, 1975), 162-207; A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalam, Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*; Islamic Philosophy and Science, Texts and Studies, 14 (Leiden: E. J. Brill, 1994), 172-181.

11 Ebü Reşid en-Nisâbüri, *Mesâ'ilü'l-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-bağdâdiyyîn*, thk. M. Ziyâdah ve R. es-Seyyid, (Beirut: Ma'hedu'l-İnmâ'i-l-Arabî, 1979).

Bağdat'ta başlamış, sonrasında Askar'a ve oradan da 360/790'da kendi *magnum opusü*, *Muğnî*'sini yazdırdığı Râmahurmuz'a taşınmıştır. Mu'tezile eğilimli vezir Şâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) daveti üzerine son olarak Rey'e yerleşti ve buraya baş kadı olarak atandı. Burada 380/990'da Abdülcebbâr *Mugnî*'sini yazdırmayı tamamladı. *Mugnî*'yi yazdırdığı 20 yıllık süre zarfında, yukarıda bahsi geçen *Belhî'nin Makâlât'ının Şerhi* de dahil birkaç diğer eser daha yazmıştır. 385/995'te *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*'yi yazmaya koyulmuştur. Aynı yıl içerisinde, İbn Abbâd'ın ölümünü takiben, Abdülcebbâr baş kadı pozisyonundan çıkarılmış ve Büveyhi Prensi Fahrüddeve tarafından tutuklanmıştır. Özellikle Fahrüddeve'nin ölümünü takiben eski görevine getirilip getirilmediği ve Abdülcebbâr'ın hukuk kariyeri hakkında daha fazla bilgimiz yoktur. O, 415/1025'te Rey'de ölmüştür.¹²

Mu'tezile'nin biyografi yazarı el-Cuşemî (ö. 494/1100) Abdülcebbâr'ın saygınlığını ve etkisini şu şekilde değerlendirmektedir:

"Erdem ya da bilgelikte kendisinin ihrâz ettiği yüksek mevkiye ilişkin olarak Abdülcebbâr'ın mertebesini zedeleyecek herhangi bir rivayete rastlamadım. Zira o, kelâmı açıp gözler önüne seren ve bu bağlamda önemli eserler telif eden bir kişidir. Onun sayesinde kelâm doğuya ve batıya, uzak-yakın dünyanın dört bir yanına yayıldı. O, bu kitaplarında kelâmın büyük (celil) meseleleri yanında, bu ilmin incelikli (dakîk)¹³ konularını da daha önce hiç kimsenin başaramadığı bir şekilde ele aldı."¹⁴

Felsefe ve kelâm disiplinlerinin destekçileri, öğreticileri, yazarları ve kamu görevlileri olarak İbn Sinâ ve Abdülcebbâr, X. yüzyılın sonu ve XI. Yüzyılın başlarının açıkça mukayese edilebilir kişileri idi. Dahası, her ikisi de Büveyhilerin hizmetine girmeye zorlanmışlardır ve yaşamları siyasi kuruntular ve efendilerinin rekabetleri ile iç içe geçmiştir. Abdülcebbâr gibi, İbn Sinâ da Rey'de Büveyhiler'in hizmetine girmiştir. Fakat o, Fahrüddeve ve vekil annesi es-Seyyide'nin oğlu olan genç prens Mecdüddeve'nin saltanatının bir üyesi olmuştur.¹⁵ İbn Sinâ, Şemsüddeve

12 el-Cuşemî, *Şerhu'l-Uyûn, Fazlu'l-İ'tizâl a.g.e.*, 366; S. M. Stern, "Abd al-Cabbar b. Ahmad," *El²*, 1:59-60; C. Cahen, "Fakhr ad-Dawla" *El²*, 2:748-9; J. Kraemer, *Humanism in Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Studies in Islamic Culture and History, VII, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı, (Leiden: E.J. Brill, 1992), 261,272; M.T. Heemskerck, *Suffering in Mu'tazilite Theology Abd al-Jabbar's Teaching and Pain and Divine Justice*, Islamic Philosophy, Theology and Science, Text and Studies, 41 (Leiden: E.J. Brill, 200) 36-53.

13 Kelâmın incelikleri (Dakîku'l/Latîfu'l-Kelâm) öncelikle kozmolojik meselelere değinir. Bu yüzden İbn Metteveyh'in çalışması *Tezkire fi latîfi'l-Kelâm* olarak da bilinir. Bu konuyu "Kalam and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mutazili Atomism," adlı doktora tezimde tartıştım. (Harvard Üniversitesi, 1991, 21-28).

14 el-Cuşemî, *Şerhu'l-Uyûn in Fazlu'l-İ'tizâl. a.g.e.*, 365.

15 İbn Sinâ, *Life*, 48; C.E. Bosworth, "Mağd ad-Dawla," *El²*, 5:1028.

tarafından saldırıya uğrayana kadar Rey'de kalmıştır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın Rey'de konaklamasını 403-405/1013-15 olarak tarihlendirebiliriz ve o yirmili yaşlarının sonlarındaiken Abdülcebbâr yetmişinin sonları ya da seksenlerinin başındaydı. Bu dönemde İbn Sînâ ve Abdülcebbâr'ın Rey'de eş zamanlı varlığı şahsî bir karşılaşma için yeterli bir fırsattı.¹⁶ *Risâle fi'l-mekân*'ın yazımı İbn Sînâ'nın Rey'de geçici olarak kalmasından önceyse, ihtiyar Abdülcebbâr'ın ününün farkında olmasıdır. Fakat *Risâle* sonrasında yazılmış olsa bile, Rey'e gelmeden önce ya da en azından geldikten sonra İbn Sînâ'nın ünlü Mu'tezile hocasını tanımamış olması düşünülemez. Abdülcebbâr sarayın gözünden tamamen düşmediği müddet içerisinde her ikisinin de karşılaşabileceği resmî durumlar olmuş olabilir. Fakat haklı olarak şu soruyu sorabiliriz: Bu iki âlim görüşmüş olsaydı bile neyi tartışmış olurlardı? Onların dünya görüşleri hiçbir şekilde kıyaslanamazdı. Abdülcebbâr zaten filozofların tutumlarına karşı eleştirilerini en önemli eserlerinin çoğunda yazmıştı. Diğer taraftan, İbn Sînâ'nın kariyeri yükseliyordu. O, *Kânûn* üzerine çalışıyordu, ancak *Şifa* ve *Necât* eserlerini henüz yazmamıştı. Bununla birlikte o, kelâmcılar (mütekellimîn) konusunda olduğu gibi karşıt görüşlere de aşinaydı ve Birûnî ile karşılıklı yazışmalarında onlara karşı olan görüşlerini de açıklamıştı.¹⁷

Bütün bu ayrıntılar, yani sırasıyla İbn Sînâ'nın *Risâle*'deki Abdülcebbâr ile metinsel karşılaşması, onun Abdülcebbâr'ın al-Belhi'nin *Makâlât*'ına yaptığı şerhi bilmesinin muhtemel oluşu ya da *Muğnî*'nin bölümleri veya fizik kuramı üzerine kelâm tartışmalarını detaylandıran Abdülcebbâr'ın okulundan diğer çalışmalara muhtemel aşinalığı ve her ikisinin Rey'deki eş zamanlı varlıkları onlar arasındaki bilinen tarihî karşılaşmanın boyutunu teşkil etmektedir. Abdülcebbâr kısmında, onun İbn Sînâ ile metinsel bir karşılaşmasına yönelik herhangi bir gösterge yoktur. Yine de özelde İbn Sînâ'nın Prens Mecdüddeve ile yakın ilişkisi ışığında, Abdülcebbâr'ın genç İbn Sînâ'nın varlığı hakkında bilgisi olabileceğini ileri sürebiliriz. Dahası, Abdülcebbâr kelâm ve felsefe arasındaki fikrî karşılaşmanın istekli katılımcılarından biriydi. O, sadece Eskiler'in (Ancients) ve onların çağdaş savunucuları olan *felâsifenin* görüşlerine ilgili ve aşına değildi; aynı zamanda tartışmada olduğu gibi yazıda da kelâmın saldırı geleneğini devam ettirdi ve öğretiler hakkında eleştirel davrandı.¹⁸ *Mütekellimler* ile *felâsife* arasındaki yaygın anlaşmazlık

16 Gutas, *Avicenna*, 261.

17 Bu yazışma için bkz. Ebû Reyhan el-Birûnî ve İbn Sînâ, *el-Es'ile ve'l-evcibe*, thk. Nasr ve M. Mohaghegh, *Islamic Thought* (el-Fikiri'l-İslâmî), Series of Texts, Studies and Translations, III (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995); Gutas, *Avicenna*, 145.

18 Kraemer, *Humanism*, 178f.

alanları olan fizik kuramı ve evrenin sonsuzluğuna ilişkin bu eleştirinin önemli bir kısmı, muhtemelen *Muğnî'nin* kaybolan ilk üç cildinde yer almaktaydı. *Muğnî'nin* geriye kalan bölümlerinde ve hatta bilhassa *Tesbitü delâilî'n-nübüvve*'de olduğu gibi, Abdülcebbâr göksel varlıkların durumları hakkındaki öğretileri ve yeryüzüne ait olayları etkilemedeki rolleri bağlamındaki görüşleri nedeniyle filozoflara doğrudan saldırmaktadır. *Muğnî'nin* kaybolan bölümlerindeki tartışmanın yönleri, *Muğnî'nin* beşinci cildindeki Sabiilik eleştirisinden derlenebilir. O burada dünyanın ebediliği ve madde kuramı hakkındaki tartışma alanlarını hatırlatmakta; fakat aynı zamanda sert bir şekilde göksel varlıklar üzerindeki ihtilafı vurgulamaktadır:

“Bil ki onların görüşlerini ilgilendiren burada reddedeceğimiz her şeyi biz önceki bölümlerde çürütmüştük. Çünkü onların ilk madde (heyülâ) kuramının asılsız olduğunu ve cisimlerin zamanda yaratıldığını (muhadese) gösterdik. Aynı şekilde biz gezegenlerin cisim oldukları için cisimleri yapamayacağını ve tanrılar (âlihe) olmadıklarını gösterdik. Onların [ay altı alemdeki oluşların] yöneticileri (müdebbir) oldukları ve canlı oldukları (hayy) öğretilerinin hatalı olduğunu gösterdik...”

Astrologlara (müneccimûn) ve felek taraftarlarına (ashâbü'l-felek) karşı argümanı (kelâm) biz daha önceden tartışmıştık; çünkü onlar ve bizler arasındaki tartışmaların çoğu, onların felek veya cisimlerin ezeliliği (*kidemü'l-ecsâm*) inancına ve onların yahut onlardan bazılarının yeryüzü dünyasındaki ilişkilerin yöneticileri olduğu ve tabiat konusundaki görüşleriyle (*el-kavl bi't-tabâ'î*) ilgilidir. Bütün bu [görüşlerin] yanlışlığını daha önceden göstermiştik.”¹⁹

Kesinlikle İbn Sinâ da astrolojinin gerçekliğini sorgulamıştır;²⁰ ancak yine de onun, Abdülcebbâr tarafından saldırıya uğrayan göksel varlıkların (celestial entities) sudûrları vasıtasıyla yeryüzündeki hadiseleri etkiledikleri ve hayat sahibi oldukları görüşlerini paylaştığı ve savunduğu iyi bilinmektedir. Göksel bölge İslâm felsefesinde, kozmolojiden epistemolojiye ve metafiziğe uzanan önemli bir yere ve role sahiptir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin önde gelenlerinden birinin, gökyüzüne ilişkin etkinliği inkâr eden normatif kelâm görüşüyle sorun yaşadığını not etmeliyiz. Biyografi sözlükleri, nedensel bir ilişkiyi inkâr etmekle birlikte gezegensel kavuş-

19 Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. M. el-Huzeyr, (Kahire: Vizârat es-Sekafe ve'l-irşâd el-Kavmi, 1958), 5:153-154; J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech: a study in the speculative theology of the Mu'tazilî Qâdi l-quât Abu l-Hasan Abd al-Jabbâr* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 30.

20 Y. Michot, *Ibn Sinâ, Lettre au vizir Abu Sa'd, Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique*, Sagesses musulmanes, 4 (Beirut: Les Éditions al-Bouraq, 2000), 23-26.

maların (planetary conjunctions) geleceğe dair tahminsel yönünü, yeryüzü olayları ile kavuşmalar arasında âdet teorisi ekseninde bir ilişki tesis ederek kabul ettiğini gösteren Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/915) hakkındaki birkaç notu korumaktadır.²¹ Fakat Ebû Ali'nin görüşleri mütekellimlerden destek alma konusunda başarısız oldu.

Semâvî varlıkların yeryüzündeki oluşlar üzerindeki ayrıcalıklı durumu konusundaki felsefenin yaklaşımına karşı Abdülcebbâr'ın eleştirisinin detaylı tasviri birkaç yerde tekrar edilerek *Tesbîtü Delâilî'n-nübüvve*'de korunmuştur. *Tesbît*, Hz. Muhammed'in peygamberliği için karineleri ortaya koymayı amaçlayan cedeli bir eserdir. Bu doğrultuda Abdülcebbâr, genel olarak peygamberliği ve özel olarak da Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr edenlere karşı şahsî eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştiriler Abdülcebbâr'ın, çağdaşlarına ve haleflerine karşı tavrına yönelik bir değerlendirilmeye izin vermektedir. *Felâsifenin* göksel gerçeklik anlayışına yönelik eleştirisi birkaç yerde bulunmaktadır. Bunlardan en önde geleni, Abdülcebbâr'ın, Aristotelesçi değişmez gökler doktrinini yıldız kayması (inkidâdü'l-kevâkib) hadisesi bağlamında reddetmesidir:

"[Hz. Muhammed'in] peygamberliğini doğrulayan âlâmetlerinden biri, o (s.a.v.), Mekke'deyken yıldızların aniden kayması ve hadiselerin alışılmış akışını (âdet) ve mutad yönünü değiştiren bir şekilde her yönden gökyüzünü doldurmasıydı. Bu büyük bir işaret (âyet), muazzam ve mühim bir göstergedydi. Kur'an [bile] cinlerle ilişkilendirerek bu hadiseden şöyle bahsetmiştir: "Doğrusu biz (cinler), göğü yokladık, fakat onu sert bekçilerle, alev hüzmeleriyle doldurulmuş bulduk. Halbuki, (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir ateş topunu hazır bulur."²²

Abdülcebbâr'ın naklettiği gibi, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bu işaretine birçok Mu'tezilî yer verdi. Onlar, bu olayın emsalsiz (unique) olmadığı eleştirisiyle karşı karşıya kaldılar. Yıldızların aniden kayması daha önceki şairler tarafından ve Arap olmayanların kitaplarında bahsedilmişti. Dolayısıyla bu hadise, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bir işareti olamaz. Hem Ebû Ali el-Cübbâi hem de Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) yıldızların aniden düşmesinin (belki de meteor yağmuru olayını

21 Ahmet b. Yahya b. el-Murtaza, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. S. Diwald Wilzer (Wiesbaden: Franz Steiner, 1961), 94, 98-99.

22 Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilî'n Nübüvve*, thk. A.K. Osmân (Beyrut: Dar al-Arabiya li-t-Tibâ'a ve'n-Nasr ve-t-Tevzî, 1966), 1:64, Ebû Ali el-Cubbâi'nin Kurân-ı Kerim'in bu ayetleri hakkındaki yorumları Şii yazar Şeyh et-Tayfa et-Tûsî tarafından onun *Tefsîru't-Tibyân*'ında korunmuştur. thk. A.H.Q. el-Amili (Necf. Mektebet el-Emin, 1963), 10:149-150.

kastediyorlardı?), gerçekte Hz. Muhammed'den önce de olduğunu kabul etmişlerdi. Fakat yine de Hz. Muhammed'in peygamberliğini göstermek için bu olayın meydana gelmesi olayların alışılmış akışında bir kırılmaydı, çünkü önceki olaylardan farklı olarak derecesi farklıydı ve bu sefer tüm gökyüzü dolmuştu. Onların nazarında bu, Nuh'tan önce meydana gelen sellere benzerdi, fakat büyük Nuh tufanı boyutu ve derecesi açısından normal olandan ayrılmayı temsil etmekteydi. Cahiliye şiirinde ya da Arap olmayanların kitaplarından eksik olan şey, yıldızların aniden kaymasının derecesine ilişkin bu yöndür.²³

Diğer taraftan, Nazzâm ve Câhiz (ö. 255/868) gibi erken dönem mütekellimler eski şairlerin yıldızların aniden kaymasından bahsettiklerini kabul etmişlerdi, fakat onların bunu Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bir işareti saydıkları net değildi. Eski Arap olmayanların kitaplarında zikredilen meteorlara (*şuhub*) ilişkin Câhiz, bunu bilmenin bir yolu olmadığını (*lâ sebîle ile'l-ilmî bihi*) iddia etmiştir, çünkü çeviriler ve çevirmenler güvenilir değildir.²⁴

Belki Câhiz'in yapmış olduğu gibi cesaretli bir şekilde yapmasa da Abdülcebbar da çevirilerin gerçekliğinden kuşku duydu. Fakat Abdülcebbar, bu kitapların, Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmek amacıyla İslâm düşmanları tarafından İslâm dünyasına aktarıldığını eklemiştir. Çevirmenler sadece İslâm düşmanı değillerdi, aynı zamanda eski insanların hatalarını ortaya çıkartan eserlerin bazı kısımlarını da saklamaktaydılar. Dahası, eskilerin eserlerini süslemek için Müslüman bilgelerin kavram ve ifadelerini kullanmışlardı.²⁵ Bu ara sözden sonra Abdülcebbar, meteorlardan bahseden eskilerin kitaplarını, özellikle Aristoteles'in *Meteorolojisi*'ni tartışmaya yönelmiştir:

"Aristoteles'e atfedilen *Meteoroloji* kitabını âlimler incelemişlerdir. [Hristiyan çevirmenlerinden] biri, onu Abbasi halifesi için hediye olarak çevirmiştir. Fakat âlimler bu kitapta yıldızların kaymasına dair açık bir ifadeye (zikran musarrihan) rastlamamışlardır. Farklı anlamlar taşıyan bu görüşü bazı âlimler, Aristoteles'in, [yıldız kaymasıyla] yeryüzünden kalkıp gökyüzüne yükselen bir şeyi kastettiği şeklinde yorumlamışlardır."²⁶

23 *Tesbît*, 1:69.

24 *a.g.e.*, 1:69-70; ayrıca bkz. el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. A. Harun, (Kahire: Mektebet Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938-1945), 6:272-280. Abdülcebbar, Ebû Ali el-Cübbâî ve Câhiz'in İslâm öncesi dönemi şiirlerinde yıldızların kaymasından bahsedilmesini yorumlamalarındaki farklılıkların onların takipçileri arasında tartışılmasına ilgilidir (*Tesbît*, 1:75-76).

25 *Tesbît*, 1:75-76.

26 *a.g.e.*, 1:77.

Meteoroloji'de Aristoteles'in, meteorolojik olgunun güneşin ısınmasının sonucu olarak topraktan yükselen nem ve kuru hava ile üretildiğini teoriye ettiği iyi bilinmektedir.²⁷ Yeryüzü küresinin yüksek bölgelerindeki sıcak ve kuru buharın dairesel hareket halindeki eterle temas etmesi yıldız kayması ve meşale olarak bildiğimiz ateşli patlamaları üretmektedir.

Abdülcebbar, Aristotelesçiler'in ona güvenmesine rağmen bir kişinin Aristoteles'in görüşlerine güvenmemesi gerektiğini iddia etmektedir. Taraftarlarının iddia ettiğinin aksine Aristoteles kâmil bir akla sahip değildir, çünkü o, güneşin, ayın ve yıldızların parçalanmaz olduğuna inanmaktadır. Yine o, gök cisimlerinin ne sıcak ne de soğuk, ne ıslak ne kuru, ne ağır ne hafif, ne pürüzlü ne pürüzsüz olduğunu savunduğu için güneşin ne sıcak ne de soğuk olmasının mümkün olduğuna inanmaktadır. Daha başka Aristoteles, yıldızların sayısının azalması ya da başka bir yıldızla artması, göklerde daha fazla ya da az güneşin olması, güneşin renk, koku ve tadının olmasını mümkün görmemiştir. Abdülcebbar'a göre, bir kişi âlim olsun câhil olsun, düşünsün ya da düşünmesin bütün bunların mümkün olduğu akıl için açıktır.²⁸ Abdülcebbar devam etmektedir:

"Aristoteles'in cahilliklerinden biri de gökyüzünün, güneşin, ayın, yıldızların/gezegenlerin akıllı, idrakli, duyan, gören, zararlı, faydalı, hayat bahşeden, öldüren olduklarına ve bu dünyadaki her olayın onların filleri ve etkilerinden kaynaklandığına inanmasıdır. Halbuki gökyüzünün, güneşin, ayın ve yıldızların hareketsiz ve cansız olduğu bilgisi güneş ışınlarının, ay ışınlarının, yıldız/gezegen ışıklarının, yıldırım, bulut, rüzgâr, yağmur, deniz, su, hava toprağın hareketsiz ve cansız olduğu bilgisi gibidir. Bunu, toprak, ateş, su, hava ve bitkilerle ilgili iddia eden kişi ile yıldızlar/gezegenlerle ilgili bu şeyi iddia eden kişi arasında fark yoktur."²⁹

Abdülcebbar ve çoğu mütekellim, bu nedenle, felsefenin göksel varlıkların hayat sahibi olduğu ve canlı, akıllı varlıklara benzer sıfatları taşıdıkları ve yaşam bahşederek, ölüme neden olarak yeryüzünü etkiledikleri şeklindeki görüşünü reddetmektedir. Aksine, *felâsif*enin toprak, ateş, su ve havadan oluşan yeryüzüne ait unsurlarında olduğu gibi onlar da

27 Aristoteles, *Meteorology*, 341b1-4. İbn Sinâ, *eş-Şifâ, Tabî'iyat: el-Me'âdin ve'l-Âsâr el-Ül-vîye*, thk. A. Muntasir, S. Zaid, ve A. İsmail (Kahire: Vizarat es-Sekafe ve-l-irşad el-Kavmi, 1965), 39; P. Lettinck Yunan ve Arap filozoflarının meteorlar hakkındaki görüşlerini *Aristotle's Meteorology and its Reception in the Arab World, with an Edition and Translation of Ibn Suwar's Treatise on Meteorological Phenomena and Ibn Bajja's Commentary on the Meteorology* adlı eserinde tartışır. Aristoteles Semitico-Latinus, 10 (Leiden: E.J. Brill, 1999), 2. Bölüm, "Phenomena in the Upper Atmosphere," 65-96.

28 *Tesbüt*, 1:78-79.

29 *a.g.e.*, 1:79.

hayatsız ve ölüdür (inanimate). Aynı şekilde kelâmcılara göre onların ne ruhları ne de akılları olup tamamen cansızdırlar. Diğer bir deyişle onlar sadece göklerdeki kayalardır.³⁰

Abdülcebbâr'ın tartışmasının çarpıcı yönü, açıkça belirtmediği fakat kamıksadığı şeyde yatmaktadır. Biz, Kur'an'a dayalı özgün tartışmayı ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin işaretlerinden birinin gök taşlarıyla (meteors) ilgili olduğunu hatırlatacağız. Abdülcebbâr, *Meteoroloji*'de Aristoteles'in ani yıldız kaymalarını, atmosferin üst katmanına yükselen yere ait buhar kütlelerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir olgu saydığını biliyordu. Bununla birlikte o, meteorlardan yıldız/gezegenlere bu hareketi savunmaksızın gökyüzü nesnelere yani yıldızlar ya da gezegenler tartışmasına girmektedir. Bir *feylesof* için bu, farklı yapıdaki göksel ve yersel gerçeklikler arasındaki mutlak ayırmda açık bir ihlal anlamına gelir. Meteorlar ve yıldız/gezegenler arasındaki farklılık konusundaki Abdülcebbâr'ın görünürdeki karışıklığı ya da açıklamasının (gloss) arkasında yatan nedir? Ben, Aristo'ya rağmen, onun göksel ve yersel gerçeklikler arasındaki bir ayrımı tanımayı başaramadığı ya da bunu kabul etmeyi reddettiğini düşünüyorum. Yani onun başarısızlığı ya da reddi, yeryüzü ve gökyüzü dünyaları arasındaki herhangi bir ayrımı reddeden bir dünya görüşünde yatmaktadır.

Abdülcebbâr, *Tesbî*'i yazdığında, İbn Sînâ sadece on beş yaşındaydı. Şüphesiz o, o zamanlar Abdülcebbâr için bilinmiyordu ve kendisini ünlü hale getirecek eserlerin henüz yazarı değildi. Bu nedenle o, *Tesbî*'teki Abdülcebbâr'ın *felâsifeyi* iğneleyici eleştirisinden kurtulmuştu.³¹ Yine de, eskilerle (Ancients) bağlantıları için temel teşkil eden çevirilerin gerçekliği konusundaki saldırısından ve filozofların görüşlerini eleştirmesinden dolayı Abdülcebbâr'ın adının felsefe çevrelerinde kötüye çıkmasını beklemeli değil miyiz? Nitekim, birçok tartışmalı konu saray meclislerinde açıkça, ayrıca özel olarak da öğrenciler ve öğretmenler arasında tartışıldı. Özellikle Rey'deki konaklamasından sonra İbn Sînâ'nın Abdülcebbâr'ın bu görüşlerinin farkında olmadığını nasıl tasavvur edebiliriz? Yoksa İbn Sînâ, felâsifeyi Abdülcebbâr'ın saldırısından korumayı mı amaçlamıştır? Fakat Rey'deki konaklamasından önce yazdığı *el-Mebde' ve'l-me'âd*'ında, İbn Sînâ şunu ifade etmektedir:

“Geriye bir şey daha kalmaktadır, yani, bir kimse, bu arzunun çeşitli [göksel] nesnelere (müteşevvekât) [sadece] cisimler (ecsâm) olduğu ve

30 Yıldızların/gezegenlerin nedensel rolünün reddedilmesi Abdülcebbâr'ın öğrencisi Şerif el-Murtazâ tarafından onun *er-Red ale'l-Muneccimîn Resail*'inde tartışıldı. *a.g.e.*, 1:299-312.

31 Fârâbî'nin yokluğunda Abdülcebbâr tarafından *felâsifeye* getirilen eleştiriler olağanüstüydü. İnanıyorum ki bu özellikle sık uğradığı çevrelerdeki (Basra, Bağdat, Rey) onun nispi belirsizliği nedeniyle.

ayrık akıllar ('ukûlu mufâraka) olmadığını tahayyül edebilir. Bu yüzden, daha alt seviyede (ehas) olan cisim daha öncelikli (akdem) ve üstün (eş-ref) olan cisim tarafından taklit ediliyormuş (müteşebbehen bi'l-cism) gibi olurdu."³²

İbn Sînâ'nın eleştirisinin hedefi isim olarak belirtilmemektedir. Rey'deki konaklamasından on yıl sonra İsfahan'daki hayatının son on yılı sırasında *Şifâ'nın Metafizik*'inde ve Necât'ta, aynı konuyu şu şekilde ayrıntılandırmaktadır:

"Geriye bir şey daha kalmaktadır; yani, bir kimse, arzusunun çeşitli [göksel] nesnelere [sadece] cisimler (ecsâm) olduğu ve ayrık akıllar olmadığını tahayyül edebilir. Bu yüzden, daha alt seviyede (ehas) olan cisim daha öncelikli ve üstün olan cisim tarafından taklit ediliyormuş gibi olurdu. Bu, eskilerin amaçlarını anlamadıkları için ellerine yüzlerine başvurarak felsefe yapan sözde İslâm filozofları (ahzâtü'l-mutefelsife el-İslâmiyye) olarak adlandırılan grubun (kavm) yaptığı gibidir. Bu sebeple biz bunu söylemekteyiz: Bunun [yani arzusunun göksel varlığının] taklit etmesi, hareketi ve hareketinin yönüne ilişkin benzerliği ve onu net kılan [hareketin] amacını gerektirdiğinden bu imkânsızdır (muhal)."³³

Şifâ'daki bu paragraf, İbn Sînâ'nın metafiziğinin merkezî yönlerini ortaya koyan *Metafizik*'in dokuzuncu *makâlesinde* bulunmaktadır: Birinci İlke (yani Tanrı); taşan göksel varlıklar, onların nefisleri, akıllar, hareketler, faaliyet, arzu ve statüdür; ilk sebeplerden unsurların oluşum tarzı, bedenden ayrıldıktan sonra bireysel insan rûhunun geri dönmesidir. İbn Sînâ yersel ve göksel gerçeklikler ayrımını kanıksamıştır. O, göksel varlıklar tarafından hareketleri taklit edilen arzusunun göksel varlıklarının ayrık akıllar olduğu, yoksa cisim olmadığını savunmada çok katıdır. *Mebde*'deki beyanından farklı olarak İbn Sînâ, bu görüşün karşıtlarının son zamanlarda (ahzât) ortaya çıktığını ve sözde İslâm filozoflarına (mutefelsife İslâmiyye) ait olduğunu belirtmektedir. *Fî'l-ecrâmî'l-ulviyye*'de İbn Sînâ felsefi sorularla ilgilenmeyi denemiş fakat derinliklerinin ötesine gidememiş olanlar için *mütefelsife* unvanını kullanmaktadır ("bu sebeple biz sıradan kişilerin (nâs) kendilerini bu bilimlerle meşgul etmesine izin

32 İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-mead*, thk. Abdullah Nurani, Wisdom of Persia, 36 (Tahran: Mçgill University, Institute of Islamic Studies, 1984), 66; Gutas, *Avicenna*, 292.

33 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, thk. S. Dünyâ G. Anawati ve S. Zâ'id, Gözden Geçirilmiş Baskı (Kahire: Vizarat es-Sekafe ve-l-İrşad el-Kavmi, 1960), 399. Bu soru müslüman olmayan tek tanrılı toplumlar için de önemlidir (Abdülcebbar tarafından ima edildiği gibi). Bir Yahudi Hristiyan filozof Yahya b. Adî'ye (ö. 363/974) yazdığı mektupta yıldızların gücünün doktrinini ve bu konudaki delilleri açıklamasını istedi; bkz. *Makâlât Yahya b. Adî*, thk. Ş. Hulayfat (Amman: el-Cami el-Ürdiniyye, 1988), 325, 333-334. Yahya'nın cevabı soruyu doğrudan muhatap almaz.

vermiyoruz”).³⁴ Bu, aynı zamanda *Şifâ* ve *Necât*'tan alıntıladığımız paragrafımızda da doğrudur.

Necât'taki paragraf, *Şifâ*'daki paragraftan önemli bir açıdan farklıdır. Bilinmeyen bir grup yerine, İbn Sînâ, Ebü'l-Hasan el-Âmirî'yi eleştirdiği bir görüşünün savunucusu olarak isimlendirmektedir.³⁵ Abdülcebbar ve İbn Sînâ gibi, Âmirî de Büveyhilerin hizmetinde Rey'de ikâmet etmiştir; fakat orada o, vezir Ebü'l-Fadl b. el-Âmîd'in saltanatının bir üyesi olarak 350-365/961-976 yılları arasında kalmıştır. Dolayısıyla o, Bağdat'ta görüşmesine rağmen Rey'de Abdülcebbar ile görüşmemiştir.³⁶ Her durumda onların birbirlerini tanıdıkları kuvvetle muhtemeldir. Âmirî'nin göksel varlıklarla ilgili görüşü, konusu ölümden sonraki yaşam olan *Kitâbü'l-emed ale'l-ebed*'de bulunmaktadır. O, vahiyden bağımsız olmasına rağmen onların görüşlerinin geçerli/hâkim (orthodox) görüş olduğunu belirterek Yunan filozoflarının görüşleri ile başlamaktadır.³⁷ Âmirî, yeryüzü ve gökyüzü bölgeleri arasındaki ayrımı savunmakta ve göksel cisimlerinin yeryüzü bölgesi üzerinde etkiye sahip olduğunu iddia etmektedir. Fakat o, göksel nefisleri ve akılları değil sadece gök cisimlerini tartışmakta, göksel cisimlerin gücünün doğal (tabîî) olduğunu düşünmektedir. Aksine, güçleri iradedeli (ihtiyârî) olarak ortaya çıktığından yeryüzündeki akıl sahibi nefisler bu cisimlerin etkilerine karşı koyabilirler. Âmirî'nin göksel bir hiyerarşiyi kabul ettiğine ve gök cisimlerinin hareketlerinin arzudan kaynaklandığını düşündüğüne dâir bir kanıt yoktur.³⁸ İbn Sînâ'nın “son zamanların sözde İslâm filozofu” ifadesi kesinlikle Âmirî'yi tasvir etmektedir.

“İşaretler ve tembihlerin” karakteristik özelliklerine rağmen son önemli eseri *İşârât*'ta da İbn Sînâ taklit (teşebbüh) ve taklit objesini (müteşebbeh) göksel cisimlerle ilişkilendirerek tartışmıştır. Bu ifadeler Nasîruddin et-Tüsî'nin konunun *Şifâ* ve *Necât*'taki tartışmasına kısa tembihlerle atıf yaparak bağlamasına vesile olmuştur:

34 İbn Sînâ, *fi el-ecrâmi el-ulviyeti*, a.g.e., 46, 52, 54, İbn Sînâ tümelleri inkar edenlere eleştirisini *eş-Şifâ*'nın *Metafizik* kitabının başka bir yerinde ifade eder: “Filozoflaşma çabası (*tefelsefe*) içerisinde debelenen bir takım (*tâ'ife*) kimselerin duyurduğu itirazın (*şekk*) zayıflığına ve saçmalığına rağmen sonucunda güncel bir problem (*şîphe*) ortaya çıkması sebebiyle itirazlarından bahsettik.” *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyât*, 202; krş. *İbn Sînâ, Lettre au Vizir*, 15 Michot çev.

35 İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-gark fi bahri'd-delâlet*, thk. M.T. Dânişpejuh (Tahran: Danisgah-yi Tahran, 1985), 645. Hem *Şifâ*'daki hem *Necât*'taki paragrafın yazmalarla ve farklı yorumları gerektiren okunuşları farklı yazılışları benzeyen fakat farklı yorumları gerektiren (ندم), (نوم) ve (ندم) kelimelerle doğrulanması gerekir. Özellikle muhalifin sadece bir kişi mi yoksa bir grup mu olduğu konusunda. Ayrıca bkz. Gutas, *Avicenna*, 292.

36 Yani, el-Âmirî'nin 360/970 ve 364/974-75'te Bağdat'ı ziyareti sırasında görüşmüşlerdir; bkz. E. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate* (New Haven: American Oriental Society, 1988), 3-7; Kraemer, *Humanism*, 223-241.

37 Rowson, *A Muslim Philosopher*, 21.

38 a.g.e., 102.

“Bil ki sözde İslâm filozoflarından biri (el-Mutefelsife mine'l-İslâmiyyîn) ve diğerleri taklit edilenin [göksel] cisim olduğu görüşüne meyletmektedir... Üstad bu görüşü onların hareketlerinin hem yön (cihât) ve hem de [dönüşünün] ekseni (aktâb) açısından benzerliği gerektirdiğine dayanarak reddetmiştir.”³⁹

Bu sebeple Tûsî, İbn Sinâ'nın eleştirdiği durumun birden fazla kişi tarafından savunulduğunu bize açıkça söylemektedir. Tûsî'nin yorumu hem *Necât* hem de *Şifâ* okumalarını yansıtır görünmektedir. Yani Tûsî, *Necât*'ın sözde filozofunu, ismini açıkça belirtilmeksizin kabul eder, bununla birlikte *Şifâ* okumasında bir grup tarafından savunulan görüş, Tûsî'nin nazarında “sözde filozoflar”dan ibaret değildir.

Abdülcebbar ve İbn Sinâ'nın göksel varlıklar hakkında tamamen zıt tarafları tuttukları açıktır. Bu zıtlığı karşıt fikirlerin karşılaşması olarak tasvir edebiliriz. Gördüğümüz kadarıyla, genel olarak kelâm ve özel olarak da Abdülcebbar, Âmirî'ninkinden daha radikal olan bir göksel varlıklar görüşlerine sahiptir ve bu sebeple belki de İbn Sinâ'nın eleştirisi için daha iyi adaylardır. Abdülcebbar, sadece göksel nefislerin ve akılların değil aynı zamanda Âmirî'nin kabul ettiği göksel nesnelere, sadece göksel cisimler olarak yeryüzü alanına etkiye bulunduğu görüşünü de reddetmektedir. Hatta Abdülcebbar, hayatı destekleyen bazı yeryüzü cisimlerinin felâsifenin gök cisimlerine atfettiği özelliklerden daha fazlasını hak ettiği iddiasını söyleme cesaretine sahiptir. O halde İbn Sinâ'nın eleştirisi, sadece özel olarak Abdülcebbar'a karşı değil genel olarak mütekellimlere karşı da yöneltilmiş olabilir mi? Bütün bunlardan sonra, *Şifâ* ve *Necât* metinleri “son zamanların sözde İslam filozoflarından bir grup” okumasını da desteklemektedir ve bu Tûsî'nin *İşârât*'taki pasajı okuması ile de tutarlıdır.⁴⁰

Spekülatif bir soru olmasına rağmen, bunun kategorik olarak olumsuz bir şekilde cevaplanmasının zor olduğuna inanmaktayım. Yani, İbn Sinâ'nın göksel varlıkların kelâmî eleştirisi hakkında bir şey bilememiş olduğunu hayal etmek zordur ve bu sebeple o, buna “son zamanların sözde İslam filozoflarını” eleştirisi üzerinden yanıt vermektedir. Tabii ki bu iddia birçok meseleyi gündeme getirmektedir. Abdülcebbar ve İbn Sinâ arasında *fikrî bir anlaşmazlığın* olduğu görüşünü haklı çıkarabiliriz. Fakat daha da ileriye gidebilir ve tarihsel perspektiften İbn Sinâ'nın filozof Âmirî'ye karşı açık bir şekilde tartışma gerçekleştirirken, aynı zamanda mütekellimler tarafından daha ciddi saldırı altında olan göksel varlıklarla ilgili olarak felsefenin konumu ile de meşgul olmaktadır iddiasında bulunabilir mi-

39 İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. S. Dünya (Kahire: Daru'l-Maarif, 1957-1960), 3:574.

40 Bkz: 35. Dipnot.

yiz? Peki, niçin o, doğrudan mütekellimleri ya da Abdülcebbar'ı isimlerini zikrederek eleştirmedi? Cevabın İbn Sînâ'nın dikkatli olması gerektiğinde yatmış olabileceğini ileri sürmek istiyorum ve bu dikkat, zamanın siyasî aşırılığı tarafından dikte edilmiştir. Benzer şekilde artık yaşamamasına rağmen neden Âmirî'nin ismini *Mebde*'de eleştiri altındaki bir görüşün savunucusu olarak zikretmediğini de sorabiliriz. Bu, filozofa benzeyenin görüşlerine hürmeten miydi? Felsefi açının güçlü durumu göz önünde bulundurulduğunda bu oldukça ihtimalin dışında gözükmektedir. İbn Sînâ'nın önceden Âmirî'den bahsetmemesinin nedeninin siyasî gerçekte yer alması mümkün müdür? İbn Sînâ, hâmilelerinin tepkisini almaktan çekince duymakta mıdır? Zira onlardan bazıları, örneğin Büveyhiler, onun saldırdığı görüşün, örneğin Âmirî gibi, taraftarlarıdır ve dolayısıyla ancak bunu yapmak güvenli olduğunda İbn Sînâ Âmirî'nin ismini göksel varlıkların cisimler olduğunu savunan olarak zikretmiştir diyebilir miyiz? Yahut cevap daha basit bir şekilde, Dimitri Gutas'ın inandığı gibi, erken İbn Sînâ'nın, âdeti olduğu üzere kişilerin isimlerini zikretmemesi tavrında mı yatmaktadır?⁴¹ Elbette bu soruları kesin bir şekilde cevaplayamayız; diyeceğimiz tek şey bazı nedenlerden dolayı İbn Sînâ *Şifâ* ve önceki eserlerinde değil de *Necât*'ta Âmirî'nin adını zikretmeye karar vermiştir. İlginçtir ki bu, Rey'de Abdülcebbar ile muhtemel kişisel karşılaşmasından sonra meydana gelmiştir.

İbn Sînâ'nın *Necât*'ta niçin Âmirî'nin ismini zikretmeye karar verdiği sorusunu bir kenara bırakırsak, eleştiri altındaki görüşün savunucuları olarak mütekellimlerin ismini zikretmemesinin sebebi nedir? *Şifâ*'da fizik kuramını ilgilendiren açık kelâmî görüşleri eleştirisinde bile İbn Sînâ, onları doğrudan kelâm ya da mütekellim olarak nitelendirmekten kaçınmış; onun yerine "cisimlerin bilfiil sonlu sayıda [bölünmeyen] parçalardan oluştuğunu ileri sürenler"⁴² ve "zamanın anların (evkât) bir araya gelmesinden oluştuğuna inanlar",⁴³ "boşluk yanlıları" (ashâbu'l-halâ)⁴⁴ gibi isimlendirmeleri tercih etmiştir. Ölümünden sonra yaşam konusunda çeşitli dinî grupların görüşlerini tasvir ettiği *Risâletü'l-Adhaviyye*'sinde İbn Sînâ, ahiretin sadece cismanî olacağını savunan gruplardan birini mütekellimlere⁴⁵ açık bir referans olarak "Araplar arasındaki cedelciler" (ehlü'l-cedel mine'l-Arab) diyerek belirtir. Fakat bu eser halka yönelik olmayıp, Ebû Bekir b. Muhammed b. Ubeyd'e bir mektup niteliğindedir.⁴⁶ *Mübâhasât*'ta İbn Sînâ,

41 Gutas, *Avicenna*, 292.

42 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât: es-Semâ' et-tabî'i*, 116, 123, 145.

43 *a.g.e.*, 151.

44 *a.g.e.*, 184-5.

45 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, thk. H. Asî, (Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Nasr ve't-Tevzî, 1984), 91.

46 *a.g.e.*, 85; *Life*, 104.

açık bir şekilde zaman teorileriyle ilgili olarak mütekellimlerden ve varlık anlayışları, hâdiselerin âdet şeklinde cereyan etmesi, Tanrı'nın ilmi, zâtı ve zâtî nitelik teorileri açısından Mu'tezililer'den bahsetmektedir.⁴⁷ Bununla birlikte İbn Sinâ ve öğrencileri arasındaki özel tartışmaların biraraya gelmiş şekli olan bu eser, aynı şekilde halkın paylaşımına açık olması niyetiyle yazılmamıştır.⁴⁸ Benzer şekilde, *Necât*'ın iki bölümünde mütekellimlere ilişkin ifade el yazmalarında bulunmamaktadır, büyük ihtimalle bunlar basılan bir metinde editöryal ilave sonucunda oluşmuştur.⁴⁹ Bununla birlikte halka açık eserlerindeki fizik kuramı üzerindeki özel durumları belirten atom ve boşluk yanlıları vb. ilişkin referanslarla açıkça mütekellimler kastedilmektedir. Göksel âlemin yeryüzü dünyasına etkisinin olmadığı ya da gezegegenlerin sadece cisimler olduğunu söyleyen, onların nefislerinin ve akıllarının olduğunu inkâr eden kelâm görüşüne direk saldırının, diğer yönüyle ezeli evreni, sudûr eden varlıkları, göksel küreleri, ruhları ve akılları ile birlikte feleklerin akıllarını taklit eden bir cezbeyle nefisler tarafından hareket ettirildiği ve bu göksel varlıkların etkisinin yeryüzü dünyasında var olduğu vb. – “sıradan insanların bu ilimlerle meşgul olmaması gerektiği”- gibi görüşleriyle İbn Sinâ'nın kozmolojisi ve metafiziğini ortaya çıkardığına inanıyorum. Böyle bir tutum hâmilerini ve belki de kendi kişisel güvenliğini sağlamak için kesinlikle İbn Sinâ'nın yeteneğini göstermektedir. Bu, *Risâle fi'l-mekân*'da bile Abdülcebbar'ın görüşlerini veya boşluk üzerine kelâmı eleştirisinde ölçülü davranmasının sebebi olabilir ve kelâm fizik kuramına doğrudan saldırmak için ilgili fırsatı sağlamamaktadır. Aslında, “son zamanların sözde İslâm filozofları” tabirinin belirsizliği felsefî meselelere karışmış mütekellimlerin bile eskilerin amaçlarını tamamen yanlış anlamış oldukları yorumuna imkân sağlamaktadır. Dahası, *Necât*'ın bir pasajında Âmirî'yi isimlendirmek, bu görüşün savunucuları olarak mütekellimleri açık bir şekilde isimlendirmeden kelâm pozisyonu üzerine bir saldırıya olanak sağlayan mükemmel bir önlem olarak görülebilir; fakat yine de mevcut konudaki güçlü bir şekilde savunulan nokta, gök cisimlerinin sadece cisimler olmadığı öğretisini ifade etmektir.

İslâm düşünce tarihi öğrencisi için Abdülcebbar ve İbn Sinâ arasındaki karşılaşma hem kolay hem de karmaşıktır. Birkaç gerçeğe dayandığından

47 İbn Sinâ, *Kitâbu'l-Mubâhasât*, thk. Bidârfar (Kum: Intisârât-i Bidâr, 1413/1992), 93, 152, 234-235, 241-242, 344.

48 Bu kısa bahsetme spesifik olarak Nazzâm ile ilgili ya da *Risâle ile'l vezîr Ebi Sa'd*'daki gibi kelâmcılardan genel olarak bahsetmesine benzer şekilde yorumlanmalıdır. (bkz. Y. Michot, *İbn Sinâ, Lette au vizir*, 6 16)

49 İbn Sinâ, *Necât*, 522, n. 2, 529, n.1. Danişpejuh'un yazma tahkikinde ح sembolü açıkça belirlenmemiş lakin *Necât*'ın 1357/1938'de Kahire'de Muhyiddin Şabri el-Kürdi tarafından yapılan baskısına başvurulmalıdır. M. Fakhry tarafından Kahire baskısı esas olarak baskının bölüm başlıkları doğrulandı. (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedide, 1985).

tarihî yön basittir. İbn Sîna bir metinde Abdülcebbar'dan bahsetmektedir ve onlar eş zamanlı olarak Rey'dedirler. Diğer taraftan karşılaşmanın fikrî yönü karmaşıktır ve her zaman net bir şekilde ifade edilmemektedir. İbn Sîna kendi entelektüel hayatının ilk dönemindeyken Abdülcebbar yaşlı bir adam olduğu için onu etkilememiştir. Kelâm üzerinde İbn Sîna'nın etkisi Gazzâlî ile başlayan bir sonraki döneme aittir. Bununla birlikte, doğrudan kanıt bulmanın zorluklarına rağmen, bir takım kozmolojik problemler hakkındaki kelâm bakış açısının İbn Sîna tarafından anlaşılması üzerinde Abdülcebbar'ın etkisi göz ardı edilemez. İbn Sîna'nın kelâm fizik kuramı tartışması üzerine bilgisi konusunda Abdülcebbar'ın kaynak olabileceğini önermiştim. Belirli kelâm karşıtlarını veya kelâmcıları tespit etmek için İbn Sîna'nın anlaşılabilir isteksizliğinin belirli iddialar oluşturmamızı engellediğini de göstermeye çalıştım. Fikrî karşılaşmanın alanlarını bulmak istersek kelâm ve felsefe disiplinleri için ortak alanları ve özellikle de görüş açılarının çarpıştığı yerleri incelemeliyiz. Metinler mevcut olmadığı için araştıramayacağımız birkaç iyi bilinen fizik kuramı alanı bulunmaktadır. Bununla birlikte, göksel varlıkların statüleri metinsel kanıtların hayatta kaldığı alanlardan birisidir. Bu meseleyle ilgili onların karşılaşma tarzını ortaya koymaya ve bu konu üzerine İbn Sîna'nın düşüncelerinde kelâm söyleminin, niçin önemli rol oynamış olabileceği ile ilgili şüphe duymamızı sağlayacak kanıtları özetlemeye çalıştım.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. M. el-Huzeyr, (Kahire: Vizârat es-Sekafe ve'l-irşâd el-Kavmi, 1958), 5:153-154;
- Abdülcebbar, *Tesbitü Delâil'n Nübüvve*, thk. A.K. Osmân (Beyrut: Dar al-Arabiya li-t-Tibâ'a ve'n-Nasr ve-t-Tevzî, 1966), 1:64,
- Aristoteles, *Meteorology*, 341b1-4.
- Belhi, Ebû'l-Kâsım, *Zikrû'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmîyîn, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. F. Sayyid (Tunus: ed-Dâr et-Tûnusîye li'n-Nasr,1986), 63-119.
- Birünî, Ebû Reyhan, ve İbn Sinâ, *el-Es'ile ve'l-evcibe*, thk. Nasr ve M. Mohaghegh, *Islamic Thought* (el-Fikiri'l-İslâmî), Series of Texts, Studies and Translations, III (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995).
- Bosworth, C.E., "Mağd ad-Dawla," *El²*, 5:1028.
- Bulliet, R., *Patricians of Nishapur*, [Cambridge: Harvard University Press, 1972],
- Cahen, C., "Fakhr ad-Dawla" *El²*, 2:748-9.
- Çuşemî, *Şerhu'l-Uyûn, Fazlu'l-itizal ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. F. Sayyid (Tunus: ed-Dâr et-Tûnusîye li'n-Nasr,1986), 366.
- Dhanani, A., "Kalam and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mutazili Atomism," (Harvard Üniversitesi, 1991, 21-28).
- Dhanani, A., *The Physical Theory of Kalam, Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*; Islamic Philosophy and Science, Texts and Studies, 14 (Leiden: E. J. Brill, 1994), 172-181.
- Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Islamic Philosophy and Theology: Texts and Studies, 4 (Leiden: E.J. Brill, 1988), 25 (ve n. 10), 29.
- Heemskerck, M.T., *Suffering in Mu'tazilite Theology Abd al-Jabbar's Teaching and Pain and Divine Justice*, Islamic Philosophy, Theology and Science, Text and Studies, 41 (Leiden: E.J. Brill, 2000) 36-53.
- İbn Heysem, *Risale fi'l-mekân in Mecmu'u'r-resâ'il* (Haydarabat: Dairetü'l-Maârifil-Osmaniye, 1357/1938), no. 5.
- İbn Metteveyh, *Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve-l-araz*, thk. S.N. Lutf ve F.B. Awn Silsilet Nefa'is el-Fikr'l-İslami, 1 (Kahire: Dâr'us-sekâfe, 1975), 162-207;
- İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbühât*, thk. S. Dünya (Kahire: Daru'l-Maarif, 1957-1960), 3:574.
- İbn Sinâ, *el-Mebde ve-l-meâd*, thk. Abdullah Nurani, Wisdom of Persia, 36 (Tahran: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1984).
- İbn Sinâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, thk. H. Asî, (Beyrut: Müessetü'l-Camiyye li'd-dirâsât ve'n-Nasr ve't-Tevzî, 1984), 91.
- İbn Sinâ, *en-Necât mine'l-gark fi bahri'd-delâlet*, thk. M.T. Dânişpejuh (Tahran: Danisgah-yi Tahran, 1985).
- İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhîyât*, thk. S. Dunyâ G. Anawati ve S. Zâ'id, Gözden Geçirilmiş Baskı (Kahire: Vizarat es-Sekafe ve-l-İrşad el-Kavmi, 1960), 399.
- İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât: es-Semâ et-Tabî'i*, thk. S. Zaid (Kahire: el-Haya el-Misriye el-amma li-l-Kitab, 1983).
- İbn Sinâ, *eş-Şifâ, Tabî'iyat: el-Me'âdin ve'l-Âsâr el-Ulviyye*, thk. A. Muntasir, S. Zaid, ve A. İsmail (Kahire: Vizarat es-Sekafe ve'l-irşâd el-Kavmi, 1965).
- İbn Sinâ, *Fi'l-Ecrâmi'l-ulviyye, Tis'a resâil fi'l hikmeti ve tabii'yyâtı, ve fi âhürîhâ kısasa Salaman ve Absal içinde*, thk. A. Hindiya (Kahire, 1908).

- İbn Sinâ, *Kitâbu'l-Mubâhasât*, thk. Bidarfar (Kum: Intisârât-i Bidar, 1413/1992).
- İbn Sinâ, *Necât*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 1985).
- İbn Sinâ, *The Life of Ibn Sina*, thk. / İng. çev. W. Golhman, (Albany, New York: SUNY, 1974), 20,40.
- Kitâb'ul Hayevân*, Câhiz, thk. A. Harun, (Kahire: Mektebet Mustafa el-Babi el-Halebi, 1938-1945), 6:272-280.
- Kraemer, J., *Humanism in Renaissance of İslam, The Cultural Revival during the Buyid Age*, Studies in Islamic Culture and History, VII, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı, (Leiden: E.J. Brill, 1992), 261, 272.
- Lettingck, P., "Ibn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's *Kitâb eş-Şifâ, et-Tabî'üyyât: es-Semâ' et-Tabî'i*, Üçüncü Makale, 3-5. Bölümler, *es-Sağara* 4 (1999), 1-50.
- Lettingck, P., *Aristotle's Meteorology and its Reception in the Arab World, with an Edition and Translation of Ibn Suwar's Treatise on Meteorological Phenomena and Ibn Bajja's Commentary on the Meteorology*, Aristoteles Semitico-Latinus, 10 (Leiden: E.J. Brill, 1999), 2. Bölüm, "Phenomena in the Upper Atmosphere," 65-96.
- Michot, Y. *Ibn Sinâ, Lettre au vizir Abu Sa'd, Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique*, Sagesses musulmanes, 4 (Beyrut: Les Éditions al-Bouraq, 2000), 23-26.
- Murtaza, Ahmet b. Yahya, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. S. Diwald Wilzer (Wiesbaden: Franz Steiner, 1961), 94, 98-99.
- Nisâbüri, Ebû Reşîd, *Mesâilü'l-hilâf beyne'l-basrîyîn ve'l-bağdâdîyîn*, thk. M. Ziyâdah ve R. es-Seyyid, (Beyrut: Ma'hedu'l-İnmâ'i-l-Arabî, 1979).
- Peters, J.R.T.M., *God's Created Speech: a study in the speculative theology of the Mu'tazilî Qâdi l-quât Abu l-Hasan Abd al-Jabbâr* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 30.
- Rowson, E., *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate* (New Haven: American Oriental Society, 1988).
- Şerif el-Murtaza, *el-Hudûd ve'l-hakâik in Resâilu's-Şerîf el-Murtaza*, thk. A. El-Hüseynî ve M. er-Rağâi (Kum: Dâru'l- Kurâni'l-Kerîm, 1405-/1984-), 2:282.
- Şeyh et-Tayfa et-Tüsü, *Tefsîru't-Tibyân*, thk. A.H.Q. el-Amili (Necef. Mektebet el-Emin, 1963), 10:149-150.
- Stern, S.M., "Abd al-Ğabbar b. Ahmad," *El²*, 1:59-60.
- Yahya b. Adî, *Makâlât Yahya b. Adî*, thk. Ş. Hulayfat (Amman: el-Cami el-Ürdiniyye, 1988), 325, 333-334.

RUSYA YAHUDİLERİNİN SİYONİZM HAREKETİNE KATKILARI*

Şir Muhammed DUALI**

Öz

Bu makale günümüz Filistin topraklarında tesis edilen İsrail devletinin oluşum sürecinde etkin rol oynayan Rusya Yahudilerinin siyonist faaliyetlerini konu edinmektedir. Bu bağlamda Rusya'da Yahudi varlığı ve zamanla Rus-Yahudi zıtlaşmasının doruk noktaya gelmesinin hem dini hem de sosyo-politik dinamikleri incelenmektedir. Özellikle, 1881 yılından itibaren Rusya Yahudilerinin şiddet sarmalı ile yüz yüze bırakılmalarının hedeflenmesi irdelenmekte ve bu şiddet ortamının, siyonist faaliyetlere katkısı ve Filistin'e yönelik yoğun bir Yahudi göçüne zemin oluşturması hususu konu edinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Siyonizm, Yahudiler, Çarlık Rusyası, Pogrom

Contribution of Russian Jews to the Movement of Zionism

Abstract

This article has subjected to the Zionist activities of the Russian Jews who played an active role in the formation process of the Israeli state established in Palestinian territories. In this context, both religious and socio-political dynamics of Jewish presence in Russia and the escalating contradiction of the Russian-Jewish are examined. Especially, since 1881 the purpose of the abandonment of Russian Jewish people with violence is discussed, and also examined how violence contributes to the Zionist activities and provides a basis for an intensive Jewish immigration to Palestine.

Keywords: Zionism, Jews, Tsarist Russia, Pogrom

Giriş

Yahudilerin günümüz Rusyası sınırları içerisinde yer alan Kırım Yarımadası ve dolaylarına ilk olarak M.Ö. 6. yüzyılda Babil esareti sonrası Kafkasya üzerinden intikal ettikleri söylenmişse de elimizdeki veriler, Yahudilerin söz konusu bölgeye M.S. 70'de gerçekleşen ikinci diaspora ile birlikte ulaştıklarını göstermektedir. Nitekim Grek tarihçi Theophanes (ö. 818) başta Phanagoria şehri olmak üzere M.S. 1. yüzyıldan itibaren bölgede çok sayıda Yahudinin varlığından bahseder.¹ Yahudilerin

* Bu makale *Çarlık Rusyasında Yahudiler* adlı eserimiz temel alınarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, muhammed.duali@gop.edu.tr

1 Alina Rebel., *İstoriya Yevreyev v Rossii*, Eksmo, Moskova, 2013, s. 15.

yoğunlukta ikamet ettikleri ve Roma İmparatorluğu'nun himayesinde olan Karadenizin Kuzey-Doğu kıyıları M.S. 4. yüzyıl içerisinde Gotların ve Hunların kontrolü altına girmiş, ileryelen dönemlerde Kiev merkezli bir siyasi oluşum haline gelen Rusların söz konusu coğrafyayı kontrol altına alması ile birlikte bölgede bulunan Yahudiler Rus yönetimi altına girmiştir. Rusya Yahudilerinin tarihi de aslında bu dönemden itibaren başlatılmaktadır.²

Karadeniz'in Kuzey-Doğu kıyılarına yönelik Yahudi göçü, Doğu Roma İmparatorluğu'nun kendi sınırları içerisinde bulunan Yahudilere yönelik uyguladığı baskıcı politikalar sonucu artış göstermiştir. Dolayısıyla Yahudiler, merkezinde Kiev olmak üzere, Kuzey Batıda Suzdal şehrine, Güneyde ise Taman Yarımadasına kadar uzanan geniş bir coğrafya içerisinde varlık göstermiştir.³ Kiev ve civar bölgelerde Yahudi nüfusunun giderek artması, zamanla yerel unsurların tepkisine yol açmıştır. Örneğin Rus kaynaklar, 1069 yılında Kiev Yahudilerine yönelik bir saldırının olduğunu ve bu saldırıda zengin Yahudilerin mallarına el konduğunu belirtmektedir. Ancak bu saldırı sonucu herhangi bir can kaybının meydana gelip gelmediği ile ilgili bilgiye yer verilmemektedir.⁴

Tarihler 1239'u gösterdiğinde, Moğol birliklerinin Rusların başkenti konumunda olan Kiev'i ele geçirmesi, bölgede bulunan Yahudilerin de ciddi ölçüde zarar görmesine, dahası önemli bir bölümünün şimdiki Polonya topraklarına doğru göç etmelerine yol açmıştır. Lakin ilerleyen dönemlerde Moğol idarecilerinin Yahudileri Kiev'e davet ederek kendi idareleri altında yaşamalarına müsaade etmek suretiyle Yahudi tebaaya bazı haklar tanınması, bölge halkının Yahudilere karşı olumsuz yaklaşımını pekiştirmiştir.⁵ İster Yahudi nüfusun bölgede edindiği imtiyazlar, isterse de Hıristiyanlığın Ortodoks mezhebine bağlı olan Rusların inançlarından kaynaklanan Yahudi karşıtlığı, ilerleyen dönemlerde Rus-Yahudi çatışmasına dönüşecektir.

1. Rusların Yahudi Algısı

Rusların 988 yılı itibariyle Hıristiyanlığın Ortodoks mezhebini kabul etmesi, o güne değin şekillenen Ortodoks ideolojisinin bölgeye intikal etmesiyle sonuçlanmıştır ki bu durum bölgede bulunan Yahudiler açısından yeni bir dönemin başlangıcı anlamına gelmektedir. Nitekim söz konusu tarihlerden itibaren Hıristiyanlığın Ortodoks mezhebiyle yoğru-

2 Rebel, *İstoriya Yevreyev v Rossii*, s. 14.

3 Şir Muhammed Duah, *Çarlık Rusyası'nda Yahudiler*, Divan Kitap, İstanbul, 2016, s. 33.

4 Andrey Dikiy., *Yevreyi v Rossii I v SSSR, Russko-Yeveyskiy Dialog*, Blagovest, Novosibirsk, 2005, s. 24.

5 Soljenitsin A. İ., *Dvesti Let Vmeste, v Dve, Tomah, Tom I, İzdatelstvo, Russkiy Put, Moskova*, 2001, s. 6.

lan Doğu Roma'nın ruhundan neşet eden Yahudi karşıtlığı, Rus dini ve kültürel hayatında da kendini göstermeye başlamıştır.⁶ Ortodoksluğun iyiden iyiye bölgede etkinliğini artırması bu inançtan kaynaklanan Yahudi karşıtlığının da gün yüzüne çıkmasına yol açmıştır. Bu hususta elimize ulaşan bilgilerden ilki, Rus Derebeyi I. Yaroslav (ö. 1054) dönemine denk gelmektedir. Zira onun döneminde yürürlüğe giren ve *Yaroslav Kanunları* olarak da bilinen uygulamaya göre, Yahudilerle temas içerisinde olmak ciddi suç kapsamı içerisinde para cezasıyla cezalandırılmıştır. Örneğin bir Yahudi ile ilişkiye giren Hıristiyan bir kadının cezası toplumdan tecrit edilerek manastıra hapsedilmektir. Yine Yahudileri küçük düşürmek amacıyla bir hayvan ile cinsel ilişkide bulunan bir Yahudi ile cinsel ilişkide bulunanın cezası 12 grevn olarak belirlenmiştir.⁷ Kuşkusuz bu uygulama, dönemin Hıristiyan Rus yöneticilerinin Yahudilere yönelik negatif bakış açılarını açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Yahudilere karşı bu olumsuz yaklaşım istisnasız tüm Rus yöneticilerin temel politikaları haline dönüşmüştür. Örneğin Rus Çarı Korkunç İvan'ın yönetimi (ö. 1584) döneminde Çarlık Rusyası ile Danimarka, Litvanya, Lehistan ve İsveç Krallığı'ndan oluşan bir koalisyon arasında yapılan Litvonya Savaşı (1558-1582) sırasında, Polotsk şehrinin Rusların eline geçmesi sonucu burada yaşayan Yahudilerin İvan'ın emri doğrultusunda nehirlerde boğdurulduğu bilinmektedir.⁸ Korkunç İvan'ın Yahudi aleyhtarlığı o denli zirve yapmıştı ki Yahudilerin ticari maksatla dâhi olsa Rus sınırları içerisine girmeleri katiyen yasaklanmıştır.⁹ Rusya tarihinde son derece önemli bir yere sahip olan Çar I. Petro'nun (ö. 1724) iktidarı döneminde de bu kabilden olayların vuku bulduğu bilinmektedir. Öyle ki Petro döneminde bir grup Hollanda Yahudisinin Rusya'ya sığınma talebine Yahudilerin Rusya'da herhangi bir işinin olamayacağı gerekçesiyle reddetmiştir.¹⁰

Petro'nun iktidarından sonraki dönemlerde de Rus çar ve çariçeler Yahudilere yönelik dışlayıcı politikalarına devam etmişlerdir. Özellikle Rusya'yı yöneten Çariçeler, Yahudiler konusuna çok daha olumsuz yaklaşmış ve onları Çarlık Rusyası'ndan uzak tutulmaya gayret etmişlerdir. Öyle ki Çar I. Petronun ardından tahta geçen eşi I. Katerina (ö. 1728), biraz da Rus halkının sevgi ve güvenini kazanmak amacıyla, Yahudilere yönelik

6 Dubnow S. M., *History of the Jews in Russia and Poland From the Earliest Times Until the Present Day*, Volume I, Varda Books, 2001, s. 31.

7 Erchak V. M., *Slovo i Delo İvana Groznogo, Glava XVIII, Za Chto Vrushili Gorbachevu Zvyozdu Davida*, Moskova, 2009, s. 59-60.

8 Dikiy, *Yevreyi v Rossii İ v SSSR, Russko*, s. 26.

9 Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, Volme I, s. 244.

10 Aleksandr Kats., *Yevreyi Khristiyanstvo Rossiya, Noviy Gelikon*, Petersburg, 1997, s. 131.

sert tedbirler hayata geçirmiştir. Örneğin 26 Nisan 1727 tarihli kararlarla özellikle Ukrayna ve diğer Rus şehirlerinde bulunan Yahudilerin ülke dışına çıkartılmasını emretmiş ve bir daha Rusya'ya girmemeleri için gereken tüm tedbirlerin alınması istenmiştir.¹¹ Çarlık Rusyası sınırları içerisinde har hangi bir Yahudinin yaşamasına tahammue edemeyen bir diğer Rus Çariçesi, Elizaveta Petrovna'dır (ö. 1762). 1742 yılında tahta çıktıktan hemen sonra yayınladığı bir fermanla, Yahudilerin İmparatorluk dışına sürülmesinin önünü açmış, bu bağlamda 1753 yılına değin Rusya'dan toplam 35 bin Yahudi sınırdışı edilmiştir.¹² Bir diğer Çariçe olan II. Katerina'nın da (1762-1796), kendinden önceki Çarların uyguladığı Yahudi karşıtı politikalara sadık kaldığı söylenebilir. Zira o da ülke ekonomisini, sanayisini ve tarımını canlandırmak maksadıyla Çarlığın kapılarının tüm tüccar ve iş adamlarına açıkarken bu fırsattan Yahudilerin yararlanması-na onay vermemiştir.¹³

Çarlık Rusyası'nın ciddi manada Yahudi sorunuyla karşı karşıya kalması kuşkusuz dönemin en yoğun Yahudi nüfusunun ikamet ettiği Polonya topraklarını işgal etmesi ile birlikte başlamıştır. Özellikle 1772-1795 yılları arasında Polonya Krallığının (Lehistan) Rusya ve Avusturya arasında paylaşılması sonucu Belarus, Ukrayna ve Letonya Çarlık Rusyası'nın sınırları içerisine dâhil edilmiştir.¹⁴ Yukarıda da değinildiği üzere bu paylaşım sonrası Çarlık, büyük bir Yahudi nüfusu ile karşı karşıya kalmıştır.¹⁵ Artık daha önceleri kısmi Yahudi nüfusunu bünyesinde barındıran ve genellikle ticari amaçlı ülkeye gelen Yahudiler ile uğraşan Çarlık Rusyası bürokrasisi, artık sınırları içerisindeki yüzbinlerce Yahudi nüfusu kontrol etmek zorunda kalmıştır.¹⁶ Dolayısıyla bu tarihten itibaren II. Katerina Rusyası'nın Yahudilere karşı formüle ettiği "Mesih'in Düşmanları" politikasından vazgeçerek Yahudilerden azami ölçüde yararlanmaya ve ülke ekonomisine katkı sunmalarının yollarını aramaya yönelmiştir.¹⁷ Kuşkusuz bu politik değişim ne Rus bürokrasisinin ne de Rus Ortodoks toplumunun Yahudilere yönelik negatif bakış açılarını değiştirmeyecektir.

1800'lü yılların başlarından itibaren ülke sınırları içerisinde ikamet eden yüzbinlerce Yahudinin topluma entegre edilmesi amacıyla başta ticari serbestelik olmak üzere önemli kolaylıklar sağlanmaya başlanmıştır.

11 Polnoe Sobranie Zakonov Rossiyskoy İmperii, *Sobranie Pervoye*, Tom 7, 1723-1727, Petersburg, 1830, s. 728.

12 Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, Volme I, s. 258.

13 Dikiy, *Yevreyi v Rossii İ v SSSR*, s. 38.

14 Ali Arslan., *Avrupa'dan Türkiye'ye ikinci Yahudi Göçü*, idil yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 20.

15 Rebel, *İstoriya Yevreyev v Rossii*, s. 30.

16 Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, Volme I, s. 261.

17 Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, Volme I, s. 306.

Ancak sağlanan bu kolaylıklar zamanla Yahudilerin ticari alanda şehir ve köy ticaretinin önemli bir bölümünü kontrol altına almalarıyla sonuçlanmıştır ki bu durum Hıristiyan rus toplumu açısından ciddi rahatsızlıklara yol açmıştır. Özellikle tütün ve alkollü içecekler konusunda ticaretin önemli bir bölümünü kontrol altına almayı başaran Yahudiler, Rus toplumu arasında alkolizmi kasıtlı olarak yaygınlaştırmakla itham edilmişlerdir. Yahudi tüccar ve zanaatkarların ülkenin önemli kentlerinde ticari faaliyet yürütmeleri, yerel unsurların tepkisini çekmiş ve bunun üzerine harekete geçen Moskova Tüccarlar Derneği, Yahudilerin haksız rekabet yaptıklarını ileri sürerek Moskova'dan uzaklaştırılmalarını talep etmiştir. II. Katerina gelen baskılara fazla dayanamamış ve yeni bir karar ile Yahudilerin bundan böyle Moskova'da kalamayacaklarını sadece ticaret amaçlı belirli zaman diliminde şehirde bulunabileceklerini beyan etmiştir.¹⁸ Aslında bu karar, bir anlamda 1791 yılında alınacak olan *zorunlu iskan*¹⁹ yasasının da alt yapısını oluşturacaktır.

1.1 Pogromlar

Pogrom kavramı Rusçadaki *gromit* fiilinden türetilmiş bir kavramdır. Etimolojik olarak kalabalıklar tarafından işlenen cinayet ve mülkiyetin tahribini bünyesinde barındıran kanunsuz eylemler bütünü ifade etmektedir. Dar anlamıyla kıyım geniş anlamıyla soykırım manasında kullanılmaktadır.²⁰ Çarlık Rusyası'nda özellikle 1881 yılından Çar II. Aleksandr'ın öldürülmesiyle birlikte sistematik olarak bir pogrom girişiminin gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Rus Ortodoks toplumunun Yahudilere yönelik din kaynaklı hoşgörüsüzlüğünden meydana gelen pogrom hareketlerinin olgunlaşmasında kuşkusuz dönemin Rus basını önemli bir rol oynamıştır. Daha 1850'lerden itibaren Rus basını üzerinden Yahudiler hedef alınmaya başlanmıştır. Bu yayınların ortak özellikleri Yahudileri halkı rejime karşı ayaklanmaya teşvik etmekle suçlamak olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin *Yeni Çağ* dergisi bu hususu gündeme taşımış ve ülke genelinde devrim faaliyetleri nedeniyle yargılanan suçluların % 7'sinin Yahudilerden müteşekkil olduğunu iddia etmiştir.²¹ Bu serüvene imparator-

18 Soljenitsin, *Dvesti Let Vmeste*, s. 20-22.

19 23 Aralık 1791 tarihinde Çariçe Katerina tarafından yayımlanan ve zorunlu iskân sınırlarını belirleyen bu yasa, Rusya Yahudilerin daha sonraki kaderlerinin belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. Getto olarak tanımlayabileceğimiz zorunlu iskân sınırları; Polonya'nın tamamı ve imparatorluğun Batısında bulunan şimdiki Belarus, Ukrayna ve Moldova'nın da içinde bulunduğu 15 vilayeti kapsamaktaydı. Bu vilayetlerin temel özelliği, Yahudilerin öteden beri bu bölgelerde toplu bir şekilde adeta getto halinde yaşıyor olmalarıydı. Bkz. Kats, *Yevreyi Khristiyanstvo Rossiya*, s. 43.

20 Rabinovich Yakov., *Bit Evreyem v Rossii: Spasibo Solojenitsinu*, Algoritma, Moskova, 2005, s. 51.

21 Rebel, *İstoriya Yevreyev v Rossii*, s. 126.

luk genelinde günlük yayınlanan *Kievlyanın, Novorossiysk Telgraf ve Moskova Gazeteleri*, gazeteleri de katılmış ve Yahudiler hedef gösterilmiştir.²²

Ortodoks Rus toplumu nezdinde önemli ölçüde hor görülen Yahudilere yönelik söz konusu karalama kampanyalarının başlatılması toplumda Yahudi nefretini daha da körüklemiştir. Bu bağlamda Rus sözlü ve yazılı edebiyatında onlarca Yahudi karşıtlığını içeren deyim ve ata sözlerine rastlamak mümkündür. Örneğin bir Rus deyimini der ki “Tanrı için hoş olan şey Yahudi için nahoştur”, bir diğer deyim ise şu şekildedir; “Yahudiyle oturup kalkanın kendisi de Yahudi olur”, bir diğeri ise “Kim ki Yahudi’yle ticaret yapar o zat kendi kabrini kazar”, veya “Tanrı’ya sığın Yahudi’den korun”. Yahudileri hedef alan bu deyimlerin belkide en ağırı “İblisler ve Yahudiler şeytanın çocuklarıdır” olsa gerek.²³ İşte bu ve buna benzer ötekileştirici ve düşmanlığı körükleyici söylem ve davranışlar zamanı ve zemini oluşturduğunda toplumsal infiale yol açar ki Rusya Yahudilerine yönelik pogromlar da tam bu minvalde vuku bulmuştur. Kuşkusuz Rus Ortodoks toplumunu Yahudilere karşı bu denli negatif tutum sergilemeye iten nedenlerin birden fazla gerekçesi olmuştur. Bunların başında dini/inanç boyutu gelmektedir. Bu tek taraflı olmayıp her iki inançtan-Yahudilik ve Hıristiyanlıktan-kaynaklanmaktadır. Örneğin Hıristiyanlar Hz. İsa üzerinden Yahudileri, Tanrı katili olmakla suçlarlarken, Yahudiler de üstün ırk ve seçilmişlik iddiasıyla öteki toplumları küçük düşürücü söylemlere meyletmektedirler. Yahudilere yönelik nefret iklimini oluşturan bir diğer faktör ise kuşkusuz ticari, yani ekonomik nedenlerden kaynaklanmaktadır. Zira Çarlık Rusyası sınırları içerisinde Yahudilerin yoğunlukta ikamet ettikleri bölgelerde ticaretin % 80’i onların kontrolünde olmuştur. Bu durum hem yönetimi hem de Rus toplumunun kendisini ciddi manada rahatsız etmiştir. Ayrıca ticaret konusunda Yahudilerin Yahudi olmayanlara acımasız davranmaları bu nefreti daha da körükler hale gelmiştir. Örneklendirmek gerekir ise 14. yüzyılda yaşamış bir Fransa Yahudisi olan Levi ben Gershom’a göre Yahudi dışındaki toplumlara karşı faiz kuralını uygulamak, makul bir emirdir. Zira bir Akum/Akkum’a²⁴ hiçbir Yahudi’nin menfaat sağlaması düşünülemez ve aksine onun zayıflatılması elzemdir.²⁵ İşte bu ve buna benzer yaklaşımlar Ortodoks Rus toplumunda infiale neden olmuş ve 1881 tarihinden 1922

22 Feliks Kandel., *Kniga Vremen i Sobitij İstoriya Rossiyskih Yevreyev*, Üçüncü Bölüm, Mosti Kulturi Moskova, 2002. s. 487.

23 Erchak, *Slovo i Delo İvana Groznogo*, s. 16.

24 Akum; Yahudi dinsel literatüründe yer alan *Avdev Kohavim Umazalot’un* (Gezegen ve Yıldızlara Tapan) baş harflerinden oluşturulan bir kısaltma olup Yahudi dışındaki toplumlar kastetmek maksadıyla kullanılan bir ifadedir. Bkz: *Yevreyskaya Entsiklopediya., Akkum*, Tom, 1, Obshestvo Dilya Nauchnih Evreyskih İzdaniy, İzdatelstva Brokgauz-Efron, Tom I, Peterburg, 1906-1913, s. 642.

25 Paul Johnson., *Yahudi Tarihi*, çev, Filiz Orman, Pozitif Yayınları, 2001, s. 219.

tarihine değin aralıklarla devam edecek olan pogrom hareketlerini ortaya çıkartmıştır. Kuşkusuz bu pogrom hareketinin dalga dalga yayılarak genişlemesi neticesinde on binlerce Yahudi katledilirken yüzbinlercesi de Rusya'yı terketmek zorunda kalmıştır. İşte böyle bir ortamda Theodor Herzl'in siyonizm düşüncesiyle ortaya çıkması bir bakıma Rusya Yahudileri için bir kurtuluş reçetesi sunmuştur.

2. Siyonizm

Siyonizm, 19. yüzyıl içerisinde Theodor Herzl (ö. 1904) tarafından oluşturulan ve temelinde Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulmasını hedefleyen bir hareket olarak tanımlanmaktadır.²⁶ Şöyle ki Siyonizm, iki bin yıldan beri devletleri olmayan Yahudilerin kendilerine özgü vatan edinmelerini hedefleyen bir sosyo-politik ve dini hareket olarak ortaya çıkmıştır. Siyonizme göre elde edilecek bu yurt, Yahudilere korkusuzca kendi inanç ve kültürlerini yaşama imkânı sunacaktır.²⁷ Kuşkusuz Yahudi tarihine bakıldığında Siyon/Zion sözcüğünün öteden beri Kudüs'ü ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Bu sözcüğe özel bir anlamın atfedilmesinin tarihi ise M. Ö. 587'de vuku bulan Babil sürgünü ile birlikte başlar ve diasporadaki Yahudi halkının yeniden vadedilmiş topraklara dönüşünü simgeler.²⁸

Siyasal anlamda Siyonizm düşüncesinin zeminini oluşturan ilk kişi, Yahuda Alkalai (ö. 1878) isimli Boşnak bir hahamdır. O Yahudi düşüncesinde etkin olan Mesih'in dönüşü inancına aldırmandan Filistin topraklarına göçü ön gören bir yol haritası ortaya koymasıyla bilinir. Siyonizm konusunda önemli girişimlerde bulunan bir diğer Siyonist Yahudi, aslen İngiliz vatandaşı olan Moses Montefiore'dir. O Kudüs'ün satın alınması fikrini ortaya atmak suretiyle Yahudi sorununun çözümüne yeni bir perspektif kazandırmıştır.²⁹ Ortaya çıkan bu yeni görüş, Avrupa ve Rusya'da öteden beri baskı ve denetim altında tutulan Yahudileri umutlandırmış ve adeta kendilerine yeni bir Mesih arayışı içerisine sevketmiştir. İşte beklenen bu Mesih, Siyonist örgütün kurucusu olarak 1896 yılında *Yahudi Devleti* adlı kitabının yayınlanması sonrası ismini duyuran Macaristanlı bir Yahudi olan Theodor Herzl olacaktır.³⁰

Theodor Herzl'in Yahudi sorununun çözümüne yönelik yeni fikirler ileri sürmesi, başta Avrupa olmak üzere dünyanın her tarafında bulunan

26 Sara E. Karesh and Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, Facts On File, New York, 2006, s. XXI.

27 Bernard Lewis., *Semitizm ve Anti-Semitizm*, çev, Hür Güldür, Evrensel Yayınları, İstanbul, 2004, s. 9.

28 M. Kemal Öke, *Siyonizm'den Uygarlık Çatışmasına Filistin Sorunu*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 22.

29 Arslan, *Avrupa'dan Türkiye'ye İkinci Yahudi Göçü*, s. 37.

30 Lewis, *Semitizm ve Anti-Semitizm*, s. 66-67.

Yahudileri harekete geçirmiştir. Aslında Hersz'ın tahayülünde Siyonizm bir amaç olarak belirlenmiş ve dünyanın herhangi bir yerde boş bir arazi- de kurulacak İsrail devletini ifade ederken, önderi olduğu bu harekete dini bir anlam katmak ve dindar Yahudilerin de desteğini almak maksadıyla, muhtemel bir Yahudi devletinin kurulacağı yer olarak Filistin topraklarını da gündeme getirmiştir.³¹ Bu çerçevede 1896 yılında yayınlanan *Yahudi Devleti* başlıklı kitabında, Yahudi sorununun dini veya sosyal bir sorun olmaktan ziyade ulusal bir sorun olduğuna dikkat çekmek suretiyle konuya Yahudilerin bekası açısından yaklaştığını ortaya koymuştur.³² Herzl kitabında, büyük devletlerin desteği ve garantörlüğü altında Filistin veya Arjantin'de bir Yahudi devletinin kurulabileceğine dikkat çekmiştir.³³

Herzl'in öncülüğünde Birinci Uluslararası Siyonizm Kongresi 1897 yılında Basel'de gerçekleştirilmiş ve böylece uluslararası Siyonizm Birliği'nin temelleri de atılmıştır.³⁴ Öteden beri Herzl'in siyonizm faaliyetlerini yakından takip eden Rusya Yahudileri, Bazel Kongresine yoğun ilgi göstermiştir. Öyle ki kongreye iştirak eden toplam 197 delegeden 66'sı Rusya Yahudilerini temsilen orada hazır bulunmuştur. Ayrıca kongrede alınan karar çerçevesinde Rusya'da özel uluslararası Siyonist Banka oluşturulması ve bu banka üzerinden Filistin'de toprak satın alımlarının hızlandırılması kararlaştırılmıştır.³⁵

Bazel Kongresi'ni mütaakiben harekete geçen Rusya Yahudileri gayri resmi olarak Rusya Siyonizm Organizasyonunu (Сионистская Организация России) faaliyete geçirmiştir. Bu ve buna benzer siyonizmi amaçlayan faaliyetler her ne kadar gayriresmi bir biçimde örgütleniyorduysa da Çarlık yönetimi, bu türden faaliyetlere göz yummuştur. Zira siyonizm faaliyetleri başarıya ulaştığı takdirde Rusya uzun yıllardan beri mücadele ettiği Yahudi sorunundan kurtulmuş olacaktı. Dolayısıyla siyonizm faaliyetleri Çarlık rejimine zimmen desteklenmiştir denebilir.³⁶

2.1. Siyonizmin Rusya Ayağı

Batı devletlerinde giderek etkin bir konuma gelen milliyetçiliğin yaygınlık kazandığı bir ortamda ve özellikle 1881'den itibaren Rusya'da Yahudilere yönelik meydana gelen pogromlar, aydınlanma ve medeniyet yoluyla

31 S. Garaudy Roger, *Siyonizm Dosyası*, çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2015, s. 10-11.

32 Theodor Herzl, *Yevreysoe Gosudarstvo*, Petersburg, 1896, s. 9.

33 Herzl, *Yevreysoe Gosudarstvo*, s. 104.

34 Karesh, *Encyclopedia of Judaism*, s. 25.

35 Kozlov Viktor., *Yevreyi v Rossii-SSSR, Realit Jizni i Mifi, Ruskaya Pravda, Vtoroye İzdaniye*, Moskova, 2010, s. 89.

36 Arad Yitzhak., *Katastrofa Evreev na Okkupirovannukh Territoriyah Sovetskogo Soyuza* (1941-1954), Tom I, Tsent Holokost, Moskova, 2007, s. 21-22.

Orta Çağ'dan kalma Yahudi karşıtlığının yok edileceğini varsayan Haskala³⁷ hareketinin de bir anlamda çöküşüne yol açmıştır.³⁸ Böyle bir ortamda, siyonist kimliğiyle de bilinen Leon Pinsker (ö. 1891), 1882 yılında Rusya ve Almanya Yahudilerine yönelik Autoemancipation (oto kurtuluş) başlığı altında bir çağrı yayınlamış ve başkaları tarafından kurtarılma düşüncesinin çöktüğünü ilan etmiştir. Ayrıca Yahudilerin kaderinin öteki ulusların insafına terkedilemeyeceğini beyan etmiştir.³⁹ Bu çağrı kuşkusuz Rusya Yahudileri arasında siyonizm düşüncesinin daha da alevlenmesine yol açmıştır. Bu minvalde Rabbi Shmuel Mogilever öncülüğünde Polonya'nın başkenti Varşova'da "Siyon Çocukları" adlı teşkilatın faaliyete başlamıştır. Nitekim kısa zaman sonra Moskova başta olmak üzere Rusya'nın birçok büyük kentinde aynı misyon çerçevesinde "Siyon Kardeşliği", "Ahit Çocukları" ve "Ezra ve Nehemya" adlı oluşumlar ortaya çıkmıştır.⁴⁰ Daha sonra tüm bu oluşumlar "Hibbat Zion" "Siyon Aşıkları" adlı bir diğer siyonist teşkilat çatısı altında birleşmiştir.⁴¹ Temel hedefleri Filistin olan bu Yahudilerden oluşan 3 bin civarında genç, 1882 yılı itibarıyla bölgeye intikal etmiştir. Kuşkusuz bu Yahudi gençleri dini ritüelleri yerine getirmek için değil bölgede İsrail devletini oluşturmak hayalleriyle gelmişlerdi. İşte Filistin topraklarına başlatılan bu ilk siyasi göç, 1914 yılına gelindiğinde doksan bine ulaşan Yahudi nüfusun ilk kafilesini oluşturmaktaydı.⁴²

Filistin'e göç eden söz konusu Yahudi gençlerin nedenli kararlı olduklarını göstermek açısından şu örneği zikretmemiz yeterli olacaktır; Rusya Yahudilerinden biri olan Zeev Dubnow 1882 yılında Yahudi tarihçisi olan kardeşi S. M. Dubnow'a (ö. 1941) yazdığı bir mektupta şu ifadelere yer vermektedir;

"Gerçekten de sen benim buraya geliş nedenimin kendi düzenimi kurmak olduğunu, başardığım takdirde amacıma ulaşacağımı, aksi takdirde pişman olacağımı mı düşünüyorsun? Hayır. Tabii ki birçokları gibi benim de amacım büyük, geniş ve sınırsız, ancak ulaşılmaz değildir. Nihai amaç *zamanla Filistin'i ele geçirmek* ve iki bin seneden beri ellerinden alınan politik özgürlüğünü Yahudilere yeniden kazandırmaktır. Gülmeyiniz, bu bir kuruntu değildir. Bu amaca ulaşmak için çeşitli fabrikaların Filistin topraklarında kurulması ve yaygınlaştırılması icap eder... Ayrıca gençlere silah kullanmalarını da öğretmeliyiz. Böyle bir durumda Yahudiler

37 İbranicede "aydınlanma", "eğitim" anlamına gelen Haskala terimiyle Yahudiliğin kültürel ve edebi anlamda uyanışı ve eğitim alanında meydana gelen reformasyon kastedilmektedir. Bunun hayatiyet bulmasıysa Yahudilerin buldukları toplumlara entegrasyonu ile mümkün olacağını varsayan bir akım olarak karşımıza çıkar. Bkz. Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala," *Millet ve Nihal Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, 2010, s. 38.

38 Y. E. *Palastinofilstvo*, Tom XII, s. 259.

39 Y. E. L. *Pinsker*, Tom XII, s. 526.

40 Duah, *Çarlık Rusyasında Yahudiler*, s. 169.

41 Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, Volume III, s. 42.

42 Lewis, *Siyonizm ve Anti-Siyonizm*, s. 181.

ellerinde *silahlarla* atalarından kalan toprakların sahipleri olduklarını yüksek sesle dillendirebileceklerdir... ”⁴³

1890'lara gelindiğinde Zeev'inin bu hayalinin kısmen dahi olsa gerçekleştiği görülmektedir. Şöyle ki Filistin genelinde Yahudi Koloniler Federasyonu adı altında örgütlenen Yahudiler, göçmenleri korumak amacıyla silahlı birlikler organize etmişlerdir. Oluşturulan bu milis güçlerinin baskı ve saldırıları neticesinde bölge halkının yurtlarını terk ederek kaçmaları sağlanmıştır.⁴⁴

2.3. Theodor Herzl ve Rusya Siyonistleri

Rusya Yahudileri Herzl'in dikkatini 1897'de Bazel'de gerçekleştirilen ilk Siyonizm Kongresine çekmiştir. Zira Rusya Yahudileri kongreye 66 delegeyle en kalabalık grup olarak katılmışlardı. Bu durum kuşkusuz Theodor Herzl'i oldukça memnun etmişti. Nitekim kongreden sonra kaleme aldığı bir yazıda, Rusya Yahudilerinden övgüyle bahsetmekte ve “bana hep, siyonizm konusunda başarı ancak Rusya Yahudilerinin devreye sokulmasıyla mümkün olacaktır deniyordu. Biri bana yine aynı şeyi söylese cevabım: evet haklısın olurdu” demektedir.⁴⁵ İşte Herzl'i heyecanlandıran Rusya Yahudilerinin bu coşkusu onu Rusya ziyaretine sevk etmiştir.

Yahudi sorununun çözümü için her yolu deneyen Herzl, siyonizm faaliyetlerine destek almak umuduyla 7 Ağustos 1903 tarihinde Rusya'ya bir ziyaret gerçekleştirmiştir. Herzl'in bu ziyareti her ne kadar habersiz gerçekleşmişse de gittiği her bölgede binlerce Yahudi tarafından adeta bir kurtarıcı edasıyla karşılanmıştır. Bu meyanda Rus devlet yetkilileriyle bazı görüşmeler gerçekleştiren Herzl, Çar II. Nikolay'dan da Rusya Yahudilerinin oranını azaltacağı takdirde Siyonizm'i destekleyeceklerini belirten bir mektup almıştır. Ayrıca mektupta böyle bir durum söz konusu olduğunda, Rusya olarak Siyonist faaliyetleri destekleyeceklerini ve hatta bu hususta Osmanlı yönetimiyle görüşebilecekleri dâhi kaydedilmiştir.⁴⁶ Herzl'in siyonizm faaliyetinin desteklenmesi babında görüştüğü bir diğer Rus devlet yetkilisi, 1904 yılında yine bir Yahudi aktivist tarafından suikasta kurban giden, dönemin İçişleri Bakanı V. K. Plehve olmuştur. Plehve, Siyonistlerin asıl hedeflerinden koparak Rusya genelinde rejim karşıtı oluşumlara destek verdiklerini, devletin bu duruma daha fazla göz yummayacağını belirtmiştir.⁴⁷

43 Kandel, *Kniga Vremen i Sobitij İstoriya Rossiyskih Yevreyev*, s. 540.

44 Arslan, *Avrupa'dan Türkiye'ye İkinci Yahudi Göçü*, s. 151.

45 Kandel, *Kniga Vremen i Sobitij İstoriya Rossiyskih Yevreyev*, s. 668.

46 Kandel, *Kniga Vremen i Sobitij İstoriya Rossiyskih Yevreyev*, s. 685.

47 Kozlov, *Yeveyi v Rossii-SSSR, Realit Jizni i Mifi*, s. 89.

3. Rusya Siyonistlerinin Filistin'e Göçü

Tarihi veriler 16. Yüzyıl içerisinde Filistin coğrafyasında sadece 10 bin civarında Yahudinin nüfusunun bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu Yahudiler içe kapalı ve Musa hukuku çerçevesinde yaşamlarını idame ettirmişlerdir. Bu durumu 1872 yılında bölgeyi ziyaret eden Yahudi tarihçi Graetz Heinrich de (ö. 1891), teyit etmektedir. O bölgede ikamet eden Yahudilerin içe kapalı ve sadece Tevrat öğretimiyle meşgul, geçimlerini Avrupa Yahudilerince verilen bağışlarla sağlayan gerici bir topluluk olarak tanımlamaktadır.⁴⁸ Ancak siyonizm düşüncesinin giderek yaygınlık kazanması ve 19. yüzyılın ortalarından itibaren Çarlık Rusyası'ndan Filistin'e yönelik yoğun Yahudi göçünün başlaması bölgede dengelerin değişmesine yol açmıştır. İlk başlarda bireysel düzeyde meydana gelen bu göç vakaları, özellikle 1863 yılında başarısızlıkla sonuçlanan Polonya ayaklanmasını müteakiben hız kazanmış ve 1881 Rus pogromlarının patlak vermesiyle de zirveye ulaşmıştır. Ancak şunu da belirtelim ki Rus Yahudilerinin önemli bir bölümü Amerika kıtasına yönelmiştir. Kuşkusuz bunun başlıca nedeni Filistin topraklarının Osmanlı idaresi altında olmasıdır. Bu durumun farkında olan Yahudi yazar ve aktivist M. Lilienblum (ö. 1910) "Yahudi sorunu ve Filistin" başlıklı makalesinde, Rusya'dan gerçekleşen Yahudi göçlerinin bir bölümünün Filistin'e yönlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁹ Bu çerçevede 1881 yılının sonlarından itibaren önemli ölçüde Rusya Yahudisi Osmanlı Devleti'ne sığınmışsa da zamanla İstanbul üzerinden Filistin topraklarına yerleşmeye başlamışlardır. Osmanlı'nın bu durumu hoş karşılamaması ve Filistin'e Yahudi göçünü zorlaştırması başta İngiltere olmak üzere Batılı ülkelerin dikkatinden kaçmamış ve Osmanlı yönetimi üzerinde baskı kurmaya çalışmışlardır. Bu durumu önlemek amacıyla Sultan II. Abdülhamit Han'ın, 1878 yılında bir karar alarak yabancıların Filistin'de gayrimenkul satın almalarını yasaklamıştır. Ayrıca 1883 yılı intibayıyla da Filistin'e yönelik yapılan tüm Yahudi göçlerinin durdurulması kararlaştırılmıştır.⁵⁰ Alınan tüm bu önlemlere rağmen, özellikle Rusya Yahudileri, Filistin konusunda ısrarcı davrandıkları hatta başlatılan göçü desteklemek ve her ne yolla olursa olsun Filistin'de toprak satın alabilmek için Rusya'nın genelinde para toplama kampanyaları tertiplemişlerdir.⁵¹

Filistin topraklarına göçle ilgili Rusya Yahudileri arasında yaygın olan kanaat, bu toprakların verimsiz ve terkedilmiş bir bölge konumunda ol-

48 Soljenitsin, *Dvesti Let Vmeste*, s. 155.

49 Kandel, *Kniga Vremen i Sobituy İstoriya Rossiyskih Yevreyev*, s. 530.

50 Montel E., Lods A., *Siyonizm ve Yahudilik*, çev. Adnan Yazıcı, Örgün Yayınevi İstanbul, 2006, s. 583.

51 Kandel, *Kniga Vremen i Sobituy İstoriya Rossiyskih Yevreyev*, s. 533.

duğu doğrultusundadır. Onlara göre Filistin, adeta Osmanlı'nın önem atfetmediği çok az sayıda Arap nüfusun bulunduğu, deyim yerindeyse sahipsiz ve yaşanabilir bir duruma gelmesi için Yahudileri bekleyen bir bölge konumundadır. Bir taraftan bölgenin terkedilmiş ve verimsizliği ön plana çıkartılarak göç edenleri bekleyen zorluklar hatırlatılırken diğer taraftan da herhangi bir direnişle karşılaşılmayacağı algısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Yaşanan göçlere bakıldığında bu algının etkin bir biçimde yararlı olduğunu söylemek mümkündür. Ruslar açısından bakıldığında ise Yahudilerin Filistin füryası desteklenmesi gereken bir hareket idi ve bu Rusya'nın Yahudilerden kurtulmasına hizmet etmekteydi. Dolayısıyla bir taraftan Osmanlı'ya sığınan Yahudilerin adeta hamiliğini yapan Rusya, diğer taraftan da kendi ülkesinde bulunan Yahudilere yönelik önemli kısıtlama tedbirleri hayata geçirmekteydi. Örneğin 10 Mayıs 1903 tarihinde yürürlüğe konan yeni bir düzenleme çerçevesinde Yahudilerin Çarlık Rusyası sınırları içerisinde taşınmaz satın almaları yasaklanmıştı.⁵² Kuşkusuz tüm bu uygulamalar devam eden Yahudi göçünün daha da artıracaktı. Zira yukarıda belirtildiği üzere 1890'lı yıllardan sonra bölgeye çeşitli yollardan intikal eden Rusya Yahudilerinin sayısı, dünyanın diğer bölgelerinden gelen Yahudilere oranla çok daha fazla idi. Şöyle ki 1882 yılında Filistin'de ikamet eden toplam Yahudi sayısı 24 bin civarında iken, 1908 yılına gelindiğinde bu sayı, Osmanlı vatandaşı olmayan Yahudiler ile birlikte 85 bine ulaşmıştır.⁵³ Kuşkusuz Filistin'e yerleşen bu siyonist Yahudilerin ekseriyetini Rus mezalimini fırsata çevirmek suretiyle Filistin'e yerleşen Yahudiler oluşturmaktaydı.

Sonuç

Siyonizm düşüncesinin Trodor Herzl tarafından sistematize edilerek gündeme getirilmesi kuşkusuz dönemin en fazla Yahudi nüfusunu bulunduğu Rusya Yahudilerini de derinden etkilemiştir. Hatta siyonizm düşüncesi Rusya Yahudilerince çok daha iştiyakla sahiplenilmiştir de denebilir. Kuşkusuz bunun birden fazla nedeninin olduğu söylenebilir. Ancak biz bu çalışmamızda özellikle Çarlık Rusyasının Yahudilere yönelik sistematik baskı ve yıldırma politikalarının neden olduğu üzerinde durmaya çalıştık. Şöyle ki Rusya Yahudileri Avrupa ülkelerinde bulunan soydaşlarına nazaran çok daha kötü şartlar altında yaşamlarını sürdürüyorlardı. Çünkü Yahudilere yönelik ciddi manada kısıtlayıcı yasalar yürürlükteydi ve Yahudiler adeta belirlenmiş sınırlar içerisinde tecrit edilmiş durumda idiler. Yukarıda da belirtildiği üzere bu duruma zorunlu iskan yasası deniyordu ve özel şartlar dışında Yahudilerin bu sınırların dışına çıkmaları yasak-

52 Y. E. *Zemlevladienije*, Tom VII, s. 734.

53 Arslan, *Avrupa'dan Türkiye'ye İkinci Yahudi Göçü*, s. 146.

lanmıştı. Böyle bir durumda Çar II. Aleksandr'ın 1881 yılında içerisinde Yahudi aktivistlerin de bulunduğu bir grup tarafından öldürülmesi, Yahudilere yönelik şiddet sarmalının başlangıcı olmuştur. Milliyetçi gazete ve dergilerin de yönlendirmesiyle Yahudi aleyhtarlığı tırmanışa geçmiştir ki bunun neticesinde pogromlar dönemi başlamış ve 100 binlerce Yahudi başta ABD olmak üzere dünyanın dört bir yanına göç etmek zorunda kalmıştır. Bu süreç aynı zamanda Rusya Yahudileri arasında siyonizm düşüncesinin de yaygınlık kazanmasına olanak sunmuştur. Bu durumu fırsata çeviren Çarlık rejimi vakit kaybetmeksizin Siyonizm faaliyetlerini destekleme yoluna gitmiştir. Çarlık rejimine göre siyonizm, Yahudilerin bir vatan edinmelerine imkan vereceğinden 1780'li yıllardan itibaren bir sorun olarak görülen Yahudi meselesine çözüm getirecekti. Bu denklemin farkında olan siyonist gruplar, adeta Ortodoks Rus toplumunu kıskırtırcasına rejim bürokrasisine yönelik suikastlere imza atmak suretiyle yaşanan krizin derinleşmesine hizmet etmişlerdir. Bu suikastlerin artarak devam etmesi Rus halkının Yahudilere olan öfkelerini daha da artırırken, ülkenin çeşitli vilayetlerinde çatışmalar ve pogromlar meydana gelmiş, akabinde 100 binlerce Yahudi ülkeyi terkederek Osmanlı yönetimindeki Filistin topraklarına yerleşmiştir.

KAYNAKÇA

- Arad Yitzhak., *Katastrofa Evreev na Okkupirovannukh Territoriyah Sovetskogo Soyuzu* (1941-1954), Tom I, Tsentr Holokost, Moskova, 2007..
- Arslan Ali., *Avrupa'dan Türkiye'ye ikinci Yahudi Göçü*, idil yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Dikiy Andrey., *Yevreyi v Rossii İ v SSSR, Russko-Yeveyskiy Dialog*, Blagovest, Novosibirsk, 2005.
- Dualı Şir Muhammed., *Çarlık Rusyası'nda Yahudiler*, Divan Kitap, İstanbul, 2016
- Dubnow S. M., *History of the Jews in Russia and Poland From the Earliest Times Until the Present Day*, Volume I ve III, Varda Books, 2001.
- Erchak V. M., *Slovo i Delo İvana Groznogo, Glava XVIII, Za Chto Vruchili Gorbachevu Zvyozdu Davida*, Moskova, 2009.
- Herzl Theodor, *Yevreysoe Gosudarstvo*, Petersburg, 1896.
- Johnson Paul., *Yahudi Tarihi*, çev, Filiz Orman, Pozitif Yayınları, 2001.
- Kandel Feliks., *Kniga Vremen i Sobity İstoriya Rossiyskih Yevreyev*, Üçüncü Bölüm, Mostı Kulturı Moskova, 2002.
- Kats Aleksandr., *Yevreyi Khristiyanstvo Rossiya, Noviy Gelikon*, Petersburg, 1997.
- Kozlov Viktor., *Yevreyi v Rossii-SSSR, Realii Jizni i Mifi*, Ruskaya Pravda, Vtoroye İzdaniye, Moskova, 2010.
- Kurt Ali Osman, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala," *Milel ve Nihal Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, 2010.
- Lewis Bernard., *Semitizm ve Anti-Semitizm*, çev, Hür Güldür, Evrensel Yayınları, İstanbul, 2004.
- M. Kemal Öke, *Siyonizm'den Uygurluk Çatışmasına Filistin Sorunu*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.
- Montel E., Lods A., *Siyonizm ve Yahudilik*, çev, Adnan Yazıcı, Örgün Yayınevi İstanbul, 2006.
- Polnoe Sobranie Zakonov Rossiyskoy İmperii, Sobranie Pervoye, Tom VII, 1723-1727, Petersburg, 1830.
- Rabinovich Yakov., *Bit Evreyem v Rossii: Spasibo Solojenitsinu*, Algoritma, Moskova, 2005.
- Rebel Alina., *İstoriya Yevreyev v Rossii*, Eksmo, Moskova, 2013.
- S. Garaudy Roger, *Siyonizm Dosyası*, çev, Nezih Uzel, Pınar Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2015.
- Sara E. Karesh and Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism, Facts On File*, New York, 2006, s. XXI.
- Soljenitsin A. İ., *Dvesti Let Vmeste, v Dve*, Tomah, Tom Perviy, İzdatelstvo, Russkiy Put, Moskova, 2001.
- Yevreyskaya Entsiklopediya., *Obshestvo Dilya Nauchnih Evreyskih İzdaniy, İzdatelstva Brokgauz-Efron*, Tom I, VII, XII, Peterburg, 1906-1913.

SELÂHÂDDİN EYYÛBÎ'NİN KUDÛS HAÇLI KRALLIĞI İLE YAPTIĞI ŞAM ANTLAŞMASI (571/1175)

Ziya POLAT*

Özet:

Selâhaddin Eyyûbî, İslam tarihinin önemli şahsiyetlerinden biridir. Devlet kademelerinde önemli görevler üstlenmeye başladığı andan itibaren en büyük hedefi, Kudüs'ü Haçlılardan geri almak olmuştur. Nitekim hayatına bakıldığında son yirmi yılını bu uğurda verdiği mücadelelerle geçirdiği görülebilir. Nureddin'in kurduğu birlik, vefat etmesinden sonra dağılınca bölgede hüküm süren en büyük emir olan Selâhaddin'in önüne ikinci büyük problem çıkmış oluyordu: Müslümanların dağınık halde olmaları. Dolayısıyla Haçlılara karşı vereceği mücadeleden sonuç alabilmesi için önce bölgedeki Müslümanlar arasında birlik kurması gerekiyordu. Bunun sıkıntılı bir süreç olacağını bilen Selâhaddin, bazen aynı anda iki cephede mücadele ediyordu. Bu cephelerin biri bölgedeki muhalif Müslüman emirler, diğerleri asıl hedef olan Haçlılardı. İşte Selâhaddin böyle sıkıntılı durumlarda, iki cepheden biriyle antlaşma yapmak zorunda kalıyordu. Bu makalede Selâhaddin'in 22 Temmuz 1175 yılında Kudüs Haçlı Krallığı'yla yaptığı Şam Antlaşması incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Selâhaddin Eyyûbî, Haçlılar, Kudüs, Şam Antlaşması, Muhalifler.

Abstract:

Saladin Ayyub is an important figure in Islamic history. Since he began to take up important posts in the administration of the state, his greatest aim was to take Jerusalem back from the Crusaders. As a matter of fact, at first glance in his life one can see that he spent his last twenty years in struggles that he engaged in for this purpose. When the unity created by Nuraddin was dissolved after his death Saladin who was the most important rulers in the region was confronted with a big problem, the scattered state of the Muslims. In order to gain a result from the struggle against the Crusaders he therefore first of all had to create a unity between the Muslims. Saladin who knew that this would be a difficult process to unite the Muslims while he had to fight at the same moment on two different fronts. One of these fronts was the oppositional Muslim rulers in the region whereas the other was his real goal, the Crusaders. In such difficult situations Saladin

* Yazarın doktora tezinden yararlanılarak hazırlanan bu çalışma, 23-25 Eylül 2016'da Sirt'te düzenlenen *Selahaddin Eyyubi Sempozyumu*'nda bildiri olarak sunulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. polatzypolat@gmail.com

was forced to make treaties with one of the two fronts. The topic of this article is the treatise of Damascus, which Saladin made on 22 July 1175 with the Crusader Kingdom of Jerusalem.

Key Words: Selahaddin Ayyubi, Crusaders, Jerusalem, Treaty of Damascus, Opponents.

Haçlılar, 11. yüzyılın sonunda işgal ettikleri İslam topraklarında yaklaşık iki asır kaldılar. Bu süreçte iki toplum arasında siyasi, sosyal ve kültürel anlamda bazı ilişkiler meydana geldi. Müslümanlarla Haçlılar arasındaki bu ittifaka dayalı siyasi ilişkilere Müslümanların gözüyle bakıldığında, bu süreci “Kırlı ilişkiler” olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü bir yandan hem bölgede hüküm süren Müslümanların kurduğu devletler hem de devletleşmemiş beylikler ve emirlikler, kendi hırsları ve menfaatleri uğruna, bölgedeki Müslümanların/İslam toplumunun/Ümmetin çektiği acıları görmezden gelmişlerdir. Diğer yandan da Büyük Selçuklu Devleti ve Abbasi Halifeliği hem iç mücadeleler hem de birbirleriyle yaptıkları savaşlar sebebiyle, Haçlıların bölgedeki Müslümanlara verdikleri eziyete müdahale edememişlerdir. Böylece Haçlılar bu olumsuz ortamdan istifade ederek bölgeyi iki asra yakın bir süre işgal altında tutmuşlardı. Büyük sıkıntılarla yüzleşmek zorunda kalan bölge halkı, zor da olsa ortaya çıkardığı liderler ve kurdukları birlikler sayesinde Haçlı işgaline büyük darbeler indirmişlerdi.

12. asrın başlarında bölgedeki Müslümanların Haçlılara karşı yaptıkları mücadeleler plansız ve fevri çıkışlar olduğundan kalıcı bir sonuç ortaya çıkaramamıştı. Fakat 1127 yılında İmadüddin Zengi (ö. 1146) ile başlayan süreç planlı, programlı ve zamana yayılarak yapıldığından sonuç alıcı bir özelliğe sahipti. 1146 yılında Zengi'nin vefatı ve yerine oğlu Nureddin'in (ö. 1174) geçmesiyle bu mücadele daha güçlü bir safhaya girmiş, 1170'lerin başından itibaren Haçlılar karadan tamamen kuşatılmıştı. Nureddin'in beklenmedik vefatı, Haçlılara vurulacak son darbeyi geciktirse de Selâhaddin Eyyübî, onun bıraktığı yerden devam ederek Haçlılarla yapılan mücadeleyi zirveye taşımıştır.

Nureddin'in kurduğu birlik, vefat ettikten sonra dağılmıştı. Selâhaddin, Suriye-Mısır arasında zihinsel ve idari bir birlik sağlamadan, Haçlılarla uzun vadeli bir mücadeleye girilemeyeceğini biliyordu. Bu sebeple Mısır'da tam bir hâkimiyet sağladıktan sonra Suriye'ye yöneldi. Amacı bölgede İslâm birliğini kurup Haçlıları coğrafi anlamda bir hilal içine almak ve nihayetinde onları bölgeden çıkarmaktı. Bu amaçla bölgedeki emirlerle ilişkilerini iyi niyetli bir yaklaşım üzerine inşa etti. Fakat bütün çabalarına rağmen emirler birlikte hareket etmeye yanaşmayınca bölgeyi

tek bir yönetim altında toplamak için onlarla mücadele etmeye başladı.

Selâhaddin'e karşı oluşturulan birliğin merkezinde Halep-Musul ittifakı bulunuyordu. Söz konusu ittifakın Halep'teki öncüsü, Nureddin'in yerine geçen on bir yaşındaki oğlu el-Melikü's-Salih İsmail'in (ö. 1181) atabeyi Gümüştekin ve onun destekçisi Musul hâkimi II. Seyfeddin Gazi (ö. 1180) idi. Bu ittifakla yapılan mücadele sürecine bakıldığında yaklaşık on yıllık bir zaman dilimine mal olduğu görülecektir.¹ Dolayısıyla söz konusu mücadelenin Kudûs'ün yeniden fethini yaklaşık on üç yıl geciktirdiği söylenebilir.²

2. Antlaşmaya Giden Süreç

Nureddin'in vefatı beklenmeyen bir durum olsa da, bölgede Müslümanlar arasında birliğin sağlandığı düşünülüyordu. Fakat Nureddin ile Selâhaddin'in arasını bozmak için ellerinden gelen her şeyi yapan hırslı emirleri düşündüğümüzde, Nureddin gibi güçlü bir liderin ölümünden sonra bazı sıkıntıların ortaya çıkacağı aşikârdı. Dolayısıyla Selâhaddin'in Haçlılara karşı mücadelesinde, zannedildiğinin aksine, rahat hareket edebileceği alanın oldukça sınırlı olduğu görülür. Çünkü Nureddin'in yerine geçen on bir yaşındaki oğlu el-Melikü's-Salih İsmail, Selâhaddin'i rakip olarak görenler tarafından yönlendirilmekteydi.³ Üstelik Suriye'de emirler arasında Selâhaddin aleyhinde büyük bir husumetin varlığı da bilinmekteydi. Emirler arasındaki rekabeti dengeleyen Nureddin gibi bir liderin vefatı, bu husumeti zirveye taşımış ve bütün itirazlara rağmen Selâhad-

1 P. M. Holt, *Haçlılar Çağı: 11. Yüzyıldan 1571'e Yakınoğu*, Çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003, s. 55. Holt, Selâhaddin'in bu süre içerisindeki davranışlarıyla çağının en çok konuşulan şahsiyetlerinden biri haline geldiğini, on yıl boyunca yaptığı faaliyetler onun asıl meselesinin cihad değil de Zengi hanedanının topraklarını hâkimiyeti altında birleştirmek olduğu iddiasındadır. (Cahen, Claude, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, Çev. Mustafa Daş, Yeditepe, İstanbul 2010, s. 198). Selâhaddin'in bölgeyi yönetimi altında toplamak istediği gerçeği inkâr edilemez, ama bölgede İslâm birliği kurulmadan Haçlılarla cihad yapma imkânının olmadığı bilinen bir gerçektir. İmâdüddin Zengi ve Nureddin'in başarılı olmalarının nedeni bu birliği sağlamaları değil miydi? Diğer yandan Müslümanları cihad için bir araya getirmek siyasetin güçlenmesine katkı sağlayacağı sır değildi. Dolayısıyla Selâhaddin'in bu amacını göz ardı ederek mücadelesini sadece hâkimiyet kurma çabası olarak değerlendirmek tek yönlü bir bakış açısı olur.

2 Şeşen, Ramazan, *Salâhaddin Eyyûbi ve Devri*, ISAR Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 64.

3 el-Melikü's-Salih İsmail'in hayatı için Bkz. (Ebû'l-Kâsım Kemâlüddin Ömer İbn Ahmed İbnü'l-Adîm, *Biyoğrafilerle Selçuklu Tarihi: İbnü'l-Adîm Buğyetü't-taleb fi Tarihi Halep (seçmeler)*, Çev. Ali Sevim, TTK, Ankara 1982, s. 172-177). Köhler, Nureddin'in toprakları, onun vefatından sonra dört rakip grup tarafından paylaşıldığını ifade eder. Buna göre İbnü'l-Mukaddem tarafından kontrol edilen Dimaşk, Gümüştekin tarafından kontrol edilen Halep, Selâhaddin tarafından kontrol edilen Mısır ve II. Seyfeddin Gazi tarafından kontrol edilen Musul (Michael A. Köhler, *Alliances and Treaties between Frankish and Muslim Rulers in the Middle East*, Trans. by. Peter M. Holt, Brill, Leiden-Boston 2013, s. 213). Bu açıklama doğru olmakla birlikte Dimaşk'ın kısa bir süre sonra Selâhaddin'e teslim edildiği bilinmektedir.

din'in dışlanmasına neden olmuştu.⁴ Bu da Nureddin'in kurduğu birliğin dağılması sonucunu doğurdu.⁵

Selâhaddin'e avantaj kazandıran en önemli olay Haçlı cenahında meydana geldi. Nureddin'in vefatından sonra Banyas'ı kuşatan Kudüs Kralı Amaury, yapılan antlaşma sonucu kuşatmayı kaldırıp Kudüs'e dönerken hastalandı. Oraya vardıktan sonra hastalığı giderek şiddetlendi. Sonuç vermeyen çeşitli tedavilerden sonra 11 Temmuz 1174'de henüz otuz sekiz yaşındayken öldü.⁶ Nureddin'in ölümü Haçlılar için büyük bir fırsat olmasına rağmen, krallarının hiç beklemedikleri bir anda ölümü, hem bölgedeki Müslümanlar arasında çıkan çekişmeden istifade etmelerine hem de Selâhaddin ile ciddi bir rekabete girmelerine engel oldu. Böylece her iki liderin ölümü ve arkalarında çocuk yaşta varisler bırakmaları, her iki taraf içindeki anlaşmazlıkları arttırdığı gibi Selâhaddin'in önünün açılmasına da katkı sağladı.⁷

Haçlılar, Banyas'ı kuşattıklarında el-Melikü's-Salih İsmail, Selâhaddin'den yardım istemişti. Hazırlığını yapıp yola çıkan Selâhaddin, henüz yoldayken yapılan antlaşmayı haber aldı. Antlaşmadan rahatsız oldu fakat yapabileceği herhangi bir şey yoktu. Tekrar Mısır'a döndü ve Suriye'deki bazı emirlere gelişmelerden hoşnut olmadığını bildiren ve antlaşmayı kınayan mektuplar gönderdi.⁸

Diğer yandan Mısır'da önemli gelişmeler oluyordu. Selâhaddin'in Mısır'daki muhalifleri Umâre el-Yemenî liderliğinde faaliyetlerine başlamış, Haçlılar ve Sicilyalılar da ittifaka dâhil olmuştu. Fakat Mısır'daki komplo-

4 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, Thk. M. Yusuf Dukak, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003, X, s. 58.

5 Cahen, Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı, 205.

6 Willermus Tyrensis (William of Tyre), *A History of Deeds Done Beyond The Sea*, Trans. by. Emily Atwater Babcock and A. C. Krey, Columbia University Press, New York 1943, II, s. 395. Amaury'nin ölümü Kudüs Krallığı'nda işleri karıştırmıştı. Onun yerine kral olan oğlu IV. Baudouin henüz on üç yaşında ve hastaydı. Ona naip olabilmek için yerli kontlar ile batudan yeni gelen şövalyeler iki ayrı grup oluşturup birbirleriyle mücadeleye başladılar. Nihayetinde Miles de Plancy yeni kralın naibi oldu, fakat onun Ekim 1174'te öldürülmesi aynı sıkıntılarının nüksetmesine neden oldu. Ama çok geçmeden Kudüs Krallığı Yüksek Mahkemesinin Trablus kontu III. Raymond'u naip olarak işaret etmesi sorunu çözdü. Böylece yerli baronlar yine üstünlük elde ettiler. IV. Baudouin'in reşit olduğu 1176 yılına kadar Raymond krallığın tek hâkimiydi. Raymond ve onu destekleyenler etrafı Müslümanlarla çevrili bir ülkede yaşadıklarını biliyor ve onlarla barış içinde bir arada yaşamının yollarını arıyorlardı. III. Joscelin ve Renaud de Châtillon'un başını çektiği diğer grup ise savaş taraftarıydı (Bernard Hamilton, *The Leper King and His Heirs: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Cambridge 2000, s. 23; amlf., "Baldwin IV of Jerusalem (1161-1185)", *The Crusades: An Encyclopedia*, Ed. by. Alan V. Murray, California-Colorado-Oxford 2006, I, 138; Holt, *Haçlılar Çağı*, 54).

7 Köhler, *Alliances and Treaties*, 213; Holt, *Haçlılar Çağı*, 54.

8 Ebû Şâme Şihâbüddin Abdurrahman İbn İsmâil İbn. İbrâhîm el-Makdisî ed-Dimaşkî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi ahbârî'd-devleteyn*, Thk. İbrahim ez-Zeybek, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1997, II, s. 322, 329-330.

cu ekibin tasfiye edildiğinden haberi olmayan Sicilya kralının donanması Mısır'a doğru yola çıktı. Onlar yoldayken Haçlı kralı Amaury de ölmüş-tü, fakat Sicilyalıların bundan da haberi olmamıştı. Dolayısıyla, Sicilya donanması yalnız başına İskenderiye'ye çıkarma yapmak zorunda kaldı. Selâhaddin'in Şam'a gönderdiği bir mektupla uzun uzadıya anlattığı olay dört gün (26-30 Temmuz 1174) sürmüş ve Sicilya donanması başarısız bir şekilde geri çekilmek zorunda kalmıştı.⁹ Selâhaddin, saldırı öncesi bütün ihtimalleri değerlendirerek bu tehlikeli donanma karşısında sahildeki şehirlere takviye kuvveti gönderip gerekli tedbirleri almıştı.¹⁰ İbn Şeddâd, Selâhaddin'in yola çıktığını ve İskenderiye yakınlarına geldiğini öğrenen Sicilya donanmasının adeta kaçarak ayrıldığını söyler.¹¹ Bu olaydan hemen sonra Yukarı Mısır'da Kenzûddeve (ö. 1174) önderliğinde yeni bir isyan dalgası belirdi. Fâtûmî taraftarları ve Sudanlıların desteğiyle ortaya çıkan karışıklık, Selâhaddin'in, kardeşi el-Adil (ö. 1218) komutasında gönderdiği ordu, Kenzûddeve'yi öldürüp isyancıları mağlup etti.¹² Bununla yetinmeyip mücadelesine devam eden el-Adil, Safer 570 (Eylül 1174)'te isyanı tamamen bastırarak bölgeyi kontrol altına aldı.¹³

Selâhaddin, Nureddin'in vefatından sonra Mısır'da peş peşe ortaya çıkan problemleri tek başına aşma iradesi göstermişti. Aslında bu başarı tek elden yönetimin bir sonucu olduğu gibi Selâhaddin'in, rakipleri için ne kadar tehlikeli olduğunu da gösteriyordu. Muhtemelen onun bu saldırılar dolayısıyla darbe alacağını düşünen Haçlılar ve Suriye'deki rakipleri, ortaya çıkan sonuç karşısında endişeye kapılmışlardı. Suriye'deki emirlerin, Nureddin'in vefatını, etkinlik sağlamaması amacıyla Selâhaddin'e bildirmemeleri, bu endişenin ne kadar köklü olduğunun göstergesidir.¹⁴ Fakat bu durum onun işine yaramıştı. Çünkü Suriye'de gelişen olaylardan uzak kalan Selâhaddin, aynı zamanda Mısır'da gücünü pekiştirerek Nureddin'in bakiyesi olan topraklarda hüküm süren emirler arasında en güçlüsü haline gelmişti. Diğer yandan Nureddin'in vefatından dolayı ortaya çıkan karışıklık her ne kadar Haçlılara yarasa da Selâhaddin, on-

9 Kivâmüddin Ebû İbrâhîm el-Feth İbn Ali İbn Muhammed el-Bündârî el-İsfahânî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, Thk. Ramazan Şeşen, IRCICA, İstanbul 2004, s. 91-95; Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbi ve Devri*, 59-62. Bündârî, Sicilya donanmasının İskenderiye'ye varışını 26 Zilhicce 569 ayrılışını da 570 Muharrem'inin ilk günleri olarak kayda geçer.

10 Malcolm Cameron Lyons, D.E.P. Jackson, *Selahaddin: Kutsal Savaşın Politikaları*, Çev. Zehra Savan, Pınar Yayınları, İstanbul 2006, s. 101.

11 Bahâeddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultâniyye ve'l-mehâsinü'l-Yüsfüyye: Siretü Salâhuddin*, Thk. Cemaleddin Şeyyâl, Mektebetü'l-hancı, Kahire 1994, s. 91.

12 Cemaleddin Muhammed İbn Sâlim İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb, fî ahbâri Benî Eyyüb*, Thk. Cemaleddin Şeyyâl (I-III, Kahire 1953-1960), Dâru'l-fikri'l-Arabi, II, s. 17.

13 İbn Şeddâd, *Siretü Salâhuddin*, 90.

14 Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, II, 319; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb*, II, 480. Selâhaddin, el-Melik Salih'e gönderdiği bir mektupta Nureddin'in vefat ettiği bilgisini Haçlılardan aldığı ifade etmektedir.

lar için büyük bir tehlike arz etmekteydi.¹⁵ Nitekim Haçlıların, Banyas muhasarasında teklif edilen parayı kabul etmesinin nedenlerinden biri Dımaşk'taki emirlerin, Haçlıları Selâhaddin ile korkutmaları,¹⁶ diğeri de Amaury'nin gittikçe artan hastalığıydı.¹⁷

Suriye'nin işlerine bir müddet karışmayıp uzaktan seyretmeyi tercih eden Selâhaddin, Şemseddin İbn el-Mukaddem, başka emirler ve bir kısım âlimler tarafından Dımaşk'a davet edildi.¹⁸ Çünkü Haleb-Dımaşk mücadelesinde Nureddin'in hükümet merkezi olan Haleb, el-Melikü's-Salih İsmail'i alarak üstünlüğü ele geçirmişti.¹⁹ Zaten Selâhaddin, Haçlılarla yapılan antlaşmayı ve el-Melikü's-Salih İsmail ile ilgili gelişmeleri tasvip etmemiş ve Suriye emirlerine durumu eleştiren bazı mektuplar yazmıştı.²⁰ Fakat çocuk sultana itaat arz etmekten de geri durmamış, onun adına hutbe okutmuş ve para bastırmıştı. Bu daveti kabul eden Selâhaddin, 13 Rebiülevvel 570 (12 Ekim 1174)'te Kahire'den Dımaşk'a doğru yola çıktı. 28 Ekim günü şehre girerek hâkimiyetini ilan etti. Buna rağmen el-Melikü's-Salih İsmail ile ilgili tavrında herhangi bir değişikliğe gitmedi.²¹

Dımaşk'ta gerekli düzenlemeleri yaptıktan sonra el-Melikü's-Salih İsmail'e mektup yazan Selâhaddin, amacının bölgede birliği sağlamak, ona hizmet etmek ve Haçlılarla mücadele etmek olduğunu bildirdi. Fakat buna karşılık Kutbeddin Yinal ile gönderilen cevap çok sertti. Bunun üzerine Selâhaddin kardeşi Tuğtekin'i, Dımaşk'ta, naip olarak bıraktı ve muhaliflerle mücadele etmek için Cemaziyelevvel 570 (Aralık 1174)'te Humus'a doğru yola çıktı. Şevval 570 (Mayıs 1175)'te tekrar Dımaşk'a döndüğünde Hama, Humus, Baalbek ve Barin Kalesi'ni almış, Suriye'nin büyük kısmına sahip olmuştu. Bu arada Haleb'i kuşatmış, Kurun-u Hama'da el-Melikü's-Salih İsmail, amcazadeleri Seyfeddin ve İzzeddin'in müttefik kuvvetlerini yenmiş, yaptığı antlaşmayla onlara kendini kabul ettirmişti.²² Bu antlaşmanın sonucu olarak muhalifler, Selâhaddin'i resmen tanımış, böylece aralarındaki hiyerarşik ilişki sona ermiş, o da el-Melikü's-Salih İsmail'in adını hutbeden ve paradan kaldırmıştı.²³ Barin Kalesi'ni aldıktan sonra Hama'ya dönen Selâhaddin, orayı dayısı Şihabüddin Mahmud'a,

15 Willermus, II, 359.

16 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, X, 60.

17 Willermus, II, 395.

18 İbn Şeddâd, *Sîretü Salâhuddin*, 92.

19 Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Çev. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu (TTK), Ankara 2008, II s. 333; Ramazan Şeşen, "Selâhaddin Eyyübi" *DİA*, XXXVI, s. 337.

20 Bündârî, *Sene'l-Berka's-Şâmi*, 81. İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb*, II, 8.

21 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb*, II, 19; Şeşen, Selâhaddin Eyyübi ve Devri, 63.

22 İbn Şeddâd, *Sîretü Salâhuddin*, 93-94.

23 Şeşen, Selâhaddin Eyyübi ve Devri, 64-66.

Mısır'ı da amcası Şirkûh'un oğlu Nasîreddin'e ikta etmişti.²⁴ Kısacası Selâhaddin, yaklaşık beş aylık bir sürede büyük başarılar elde ederek Dımaşk'a yerleşmişti.

3. Antlaşma

Selâhaddin Rebiülevvel 570 (Ekim 1174)'te Dımaşk'a hâkim olsa da Suriye'de birliğin yeniden tesis edilmesi için henüz yapılacak çok işi olduğunu biliyordu. Çünkü muhalif emirler ona karşı güç birliğine gitmiş, Haleb-Musul arasında güçlü bir birliktelik oluşturmuştu. Bu sorunun kısa vadede çözülemeyeceğini anlayan Selâhaddin, müttefiklerle antlaşma imzalayıp Haçlılara karşı elini güçlendirmişti. Suriye'deki emirlerin, büyük askeri güçlerine rağmen Selâhaddin'in onlara karşı direnmesi ve onlardan daha avantajlı bir konum elde etmesi Haçlıları endişeye düşürmüştü olmalıdır. Kendilerini güvenceye almak maksadıyla Kudûs Kralı IV. Baudouin (ö. 1185), Onfroi de Toron (ö. 1180) aracılığıyla sembolik de olsa bir ateşkes teklifinde bulundu.²⁵ Yapılan görüşmeler sonunda 22 Temmuz 1175 yılında antlaşmaya varıldı.²⁶

Savaş hazırlıkları yaptığımız bir zamanda Frank/Haçlı elçileri antlaşma teklifiyle geldiler. Aralarında Onfroi'nin oğlunun da olduğu heyet Sultanın iyi niyetine sığınarak tekliflerinin kabul edilmesini rica ettiler. Sultan bu adamın sözüne güveniyordu. Bütün şartlar kabul edilinceye kadar görüşmeler devam etti. Kabul ettikleri bütün şartlarda İslâm/Müslümanlar için ferahlık ve sevinç vardı. Antlaşmada maslahatın daha fazla olduğu aşikâr oldu ve fayda üstün geldi.²⁷

Bu anlatıyı bizzat orada bulunan İmâdüddin el-İsfahânî'nin yapması, bilginin değerini ve doğruluk payını yükseltmektedir. Fakat antlaşmadan bahseden dönemin kroniklerine²⁸ baktığımızda birkaç problemle karşılaşmaktayız. Bunlar kısaca zaman, mekân, talep ve içerik sorunlarıdır. Yani antlaşma ne zaman ve nerede yapıldı? Antlaşmayı kim talep etti? Antlaşmanın içeriği neydi? Antlaşmayı anlamak ve doğru tespit etmek için bu ve bunun gibi soruların cevabı mutlaka tartışılmalıdır.

Zaman açısından en büyük sıkıntı, Willermus'un verdiği bilgilerden kaynaklanmaktadır. Çünkü müellif, olayı aktardığı metinde zamanla ilgili

24 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, X, 70.

25 Stanley Lane-Poole, *Selahaddin*, Çev. Nice Damar, Avesta, İstanbul 2012, s. 143.

26 Peter Lock, *The Routledge Companion to the Crusades*, Routledge, London-New York 2006, s. 62; A. S. Ehrenkreutz, *Saladin*, State University of New York Press, Albany 1972, s. 141. Köhler'e göre antlaşma muhtemelen Nisan 1175 yılında yapıldı (*Alliances and Treaties*, 219).

27 Bündârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 110.

28 Willermus, II, 410; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, X, 79; Bündârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 110; Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, II, 389.

herhangi bir bilgi vermediği gibi, antlaşmanın yapıldığı söz konusu olayla Willermus'un anlatımı arasında zaman farkı da vardır. Bu noktadaki sorunu Müslüman tarihçilerin verdiği bilgiler çözmektedir. Mesela Bûndârî antlaşmayı 571 (1175) yılının ilk olayı olarak kayda geçmiştir. Ayrıca müellif yukarıdaki anlatımın hemen öncesinde Sultanın, Muharrem ayının başında Dimaşk'ta olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Esir de günü olmasa bile aynı yılın Muharrem (Temmuz-Ağustos) ayını işaret etmektedir.²⁹ Ebû Şâme de İmâdüddin el-İsfahânî'den aktardığı bilgiye göre, yapılan antlaşmayı 571 (1175) yılının ilk olayı olarak zikretmiş ve bu şekilde kaydetmiştir.³⁰ Bütün bu kayıtlar, dönemin Müslüman kronikçilerinin bu antlaşmayı ve tarihini çok iyi bildiklerini ve onlara göre zaman açısından herhangi bir problemin olmadığını ortaya koyar.

İslâm tarihçilerine göre konunun altı çizilmesi gereken en önemli noktası, antlaşmayı isteyen tarafın Haçlılar olduğu bilgisidir. Nitekim yapılan alıntılarda her üç müellifin de bu konuda ısrarcı olduğu görülmektedir. Alıntıların devamında verilen bilgiler bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Mesela yukarıdaki anektotta İmâdüddin el-İsfahânî'nin ciddi bir savaş hazırlığından bahsedilmektedir. Bu hazırlık Haçlıların böyle bir talepte bulunduğu söylemini desteklemektedir. Dolayısıyla muhtemeldir ki Haçlılar, savaş hazırlığından haberdar olmuş, fakat Amaury'nin ölümü sonrası henüz düzenlerini tam olarak kuramadıkları için zamana ihtiyaç duymuşlardı. Bunu sağlamanın en kesin yolu da Selâhaddin'i antlaşmaya razı ederek onu seferden vazgeçirmektir. Çünkü o da bölgede birliği kurmak için Müslüman emirlerle mücadele ediyordu. İki cephede savaşmaktansa bunu teke düşürmek onun elini rahatlatırdı.³¹ Üstelik Selâhaddin'in birlikleri uzun süredir savaş halinde olduğu için yorulmuştu. Bu şartlarda teklifi kabul etmek hem kısa hem de uzun vadeli amaçlarına hizmet edecekti. Diğer yandan Haçlılar da teklifin kabul edilmesiy-le zaman kazanmış olacaktı. Antlaşma sonrasında Selâhaddin, Mısır askerlerinin evlerine dönmesine izin verdi. Bu durum savaş hazırlığının Haçlılara yönelik olduğunu açıklar.³² Nitekim İbnü'l-Esir de benzer ifadeler kullanır:

Bu yıl Muharrem ayında Selâhaddin, Dimaşk'taydı. Onun Şam bölgesinde birçok yere hâkim olması ve Musul askerini yenmesi gücünü ve şa-

29 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, X, 79.

30 Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, II, 389. İbn Kesir'de 571/1175 yılı olaylarını antlaşmanın yapıldığı bilgisini vererek anlatmaya başlar (İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Thk. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru hicr, Cize 1998, XVI, s. 509; amlf., *İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-nihâye: Büyük İslâm Tarihi*, Çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, XII, s. 514).

31 Lock, *The Crusades*, 62.

32 Bûndârî, *Sene'l-Berki's-Şâmi*, 110.

nını arttırmıştı. Bunun üzerine Haçlılar ve diğerleri ondan korktular. Nitekim Selâhâddin Haçlı (işgali altındaki) topraklara saldırıp yağma hareketlerinde bulunma niyetindeyken Franklar bir heyet gönderip antlaşma talep ettiler. Selâhâddin taleplerini kabul edip onlarla antlaşma imzaladı.³³

Antlaşmanın Haçlılar tarafından talep edildiğine dair bu alıntı da Bûndârî'yi desteklemektedir. Ebû Şâme'nin, İmâdüddin el-İsfahânî'den yaptığı alıntı da bu yönde açık bilgiler içerir.³⁴ Böylece her üç müellif aynı noktada buluşmuş oluyorlar. Onların bu anlatısını önemli kılan/doğrula-yan diğer bir husus da antlaşmanın yapıldığı yerle ilgili verdikleri bilgidir. Zira bu bilgi antlaşmanın mekân problemini çözmekte ve antlaşmayla ilgili bilgileri sağlam bir zemine oturtmaktadır. İslâm tarihçileri, antlaşmanın Dimaşk'ta yapıldığı konusunda hemfikirdirler. Nitekim olaylara süreç açısından baktığımızda Selâhâddin'in Haleb-Musul müttefik kuvvetleriyle mücadelesinden başarılı bir şekilde ayrıldığı ve Şevval 570 (Mayıs 1175)'te Dimaşk'a gittiği görülmektedir.³⁵ Dolayısıyla bu bilgiler müelliflerin verdikleri bilgiyi desteklemekte ve antlaşmanın yapıldığı yerin doğru verildiğini göstermektedir. Muhtemelen Selâhâddin, Müslüman emirlerle olan ihtilafını bitirdiğini var saymakta, böylece Haçlılara karşı rahat bir sefer yapabileceğini düşünmektedir. Nitekim hem İbnü'l-Esîr hem de Bûndârî bu noktanın altını çizmekte ve Selâhâddin'in ciddi bir hazırlık içinde olduğunu ifade etmektedirler. Daha önce Haçlıları antlaşma talep etmeye iten neden Selâhâddin'in bu yöndeki hazırlıklarının olduğu ifade edilmişti. Çünkü bölgedeki sorunun asıl kaynağı Haçlılar idi.³⁶ Üstelik Haleb kuşatmasının kaldırılmasına da onlar sebep olmuştu. Muhtemelen Selâhâddin, bu duruma cevap olarak gözdağı vermek amacıyla Haçlılara saldırmayı düşünüyordu. Verilen bilgilerden sonra bu seferin uzun vadeli bir plan çerçevesinde düşünülmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Selâhâddin'in ordusu neredeyse bir yıldır at sırtındaydı. Bu yorgunlukla iyi bir sonuç alamayacağını hesap etmiş olmalıydı. Nitekim Haçlılar tarafından yapılan teklifin hemen kabul edilip Mısır kuvvetlerine izin verilmesi bunu açıklamaktadır. Peki, İslâm tarihçilerinin bu iddialarına karşılık Willermus niçin antlaşmanın Humus'tayken bizzat Selâhâddin tarafından talep edildiğini iddia eder?

Selâhâddin, Humus'tan, Hıristiyanlara mesaj göndererek Konttan onun zafer sürecine müdahale etmemelerini, onu Nureddin'in oğlu ve ona

33 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, X, 79; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, Çev. Ahmet Ağrakça, Abdülkerim Özaydın vd., İstanbul 1987, XI, s. 348.

34 Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, II, 389.

35 Bûndârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 108; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, X, 70; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVI, 509.

36 Lyons- Jackson, *Selahaddin*, 117.

yardım edenlerle tek başına mücadele etmesine müsaade etmelerini istedi. Bu öneri faydasız olduğu için alaycı/küçümseyici bir şekilde reddedilmesin diye o, kontun ve Renaud'un³⁷ rehinelerini tazminat ödemeksizin serbest bırakmayı teklif etti. Kont bu öneriyi kabul etti. Antlaşmada kabul edildiği gibi rehinelere geri döndü. Sefere katılan diğer soylular da cömert bir şekilde serbest bırakıldılar... Kralın üst düzey memuru olan Onfroi de Toron'un görüşmelerde arabulucu olduğu söylendi ve Selâhaddin'e çok fazla yakın olmakla suçlandı.³⁸

Burada birkaç ihtimalden söz edebiliriz: Willermus ya iki farklı olayı birbirine karıştırmakta, ya kendi zihninde böyle bir kurgu oluşturmakta ve ya da her ikisini birlikte yapmaktadır. Her şeyden önce bu anlatıda bir zaman probleminin var olduğu söylenmelidir. Çünkü müellif herhangi bir tarih vermemektedir. Dolayısıyla birkaç olayın karıştırıldığı ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Kroniğin sonradan yazıldığını düşündüğümüzde tarihleri kaydedilmeyen olayların birbirine karıştırıldığı ve kurgusal bir anlatının ortaya çıktığı aşikârdır. Çünkü antlaşmanın yapıldığı tarihte Selâhaddin'in Humus'ta olması imkânsızdır. Bunu olayların gelişimi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Fakat Willermus'un bu iddiası İslâm tarihçilerinin anlattığı olaydan farklı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Yani onların gözden kaçırdığı ya da kasten anlatmadığı bazı olayların olduğu söylenebilir. Diğer iki müellif için normal görülse bile Selâhaddin'e çeşitli eleştiriler getiren İbnü'l-Esir'in bunu gözden kaçırmış olması manidardır.

Selâhaddin, Cemaziyelahir 570 (Ocak 1175)'te Haleb'i ilk kez kuşatmıştı.³⁹ İçerde sıkışan müttefikler dokuz yıl esaret hayatından sonra fidye karşılığı Nureddin tarafından saliverilen⁴⁰ Trablus kontu ve yeni kralın naibi III. Raymond'dan yardım istediler. Raymond'un Humus kuşatması, Selâhaddin'i endişelendirip Haleb kuşatmasını kaldırmasına neden olmuştu. Muhtemelen bu esnada Selâhaddin, Haçlılarla sonuçsuz bir ant-

37 Bu şahıs yaklaşık on yıl Haleb zindanlarında esir kalıp Selâhaddin ile mücadelede kullanılmak için Gümüştekin tarafından serbest bırakılan ve sonra Hittin savaşında bizzat Selâhaddin tarafından öldürülen Renaud de Châtillon değildir. Söz konusu edilen şahıs kardeşi Eustace'yi kurtarmaya çalışan Sayda kontu Renaud de Sidon idi (Hamilton, *The Leper King*, 98). Sayda (Sidon): Akdeniz kıyısında, Lübnan'ın güneyinde, Beyrut ile Sur arasında yer alan şehrin bugünkü adı Saydadır. Şehir 504/1110 yılında Haçlıların eline geçmiş, 583/1187 yılında Selâhaddin tarafından geri alınmış, fakat daha sonra birkaç kez el değiştirmiştir. Bkz. (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Dar sader, Beyrut 1977, III, s. 437-438; P. Schwarz, "Sayda" *IA*, X, s. 262-264).

38 Willermus, II, 410.

39 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, X, 69.

40 Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihî*, II, 330. İbnü'l-Esir, Gümüştekin'in yüz elli bin Suriye dinarı ve bin esir karşılığında III. Raymond'u serbest bıraktığını yazar (*el-Kâmil fi't-târih*, X, 68).

laşma teşebbüsünde bulunmuş olmalıdır.⁴¹ Büyük ihtimalle Willermus'un verdiği bilgiler bu olayla ilgilidir. Çünkü bu olaydan sonra antlaşmanın yapıldığı tarihe kadar Selâhaddin bir daha Humus'a uğramamıştır. Dolayısıyla Willermus olayları birbirine karıştırmakta, böylece antlaşmanın yeri/mekânı ve tarihi/zamanı hakkında yanlış bilgiler vermektedir. Bu sonuç antlaşmayı kimin talep ettiği sorununu da açıklığa kavuşturmakta ve İslâm tarihçilerini haklı çıkarmaktadır.

Antlaşmayla ilgili dördüncü ve en önemli problem içerik sorunudur. Çünkü antlaşmayla ilgili herhangi bir belge günümüze ulaşmadığı gibi Müslüman müellifler de "Haçlılar, Sultanın bütün isteklerini kabul ettiler" anlamına gelebilecek cümleler dışında herhangi bir bilgi vermemektedirler. Aslında antlaşma esnasında orada bulunan İmâdüddin el-İsfahânî bize en doğru bilgileri verebilecek tek isimdir. Fakat onun verdiği bilgiler, Haçlıların bütün talepleri kabul edinceye kadar müzakerelere devam edildiğiyle ilgilidir. Her ne kadar "Kabul ettikleri bütün şartlarda İslâm/Müslümanlar için ferahlık ve sevinç vardı" ifadesini kullansa da içeriğe dönük herhangi bir bilgi vermemektedir.⁴² Ya da bu sevinç ve ferahlık getiren şartların ne olduğu bilgisi asıl antlaşma metninde yer almamıştı. Fakat antlaşma yapmakta her iki taraf için fayda olduğu imasında bulunması, Selâhaddin'in de bu antlaşmaya ihtiyacı olduğunu göstermektedir. Nitekim Sultanın Mısır askerlerini evlerine göndermesi buna işaret etmektedir. Ebû Şâme'nin aktarımında da aynı üslup hâkimdir. Müellif "(Haçlıların) Sultanın istediği şartları kabul etmeleri karşılığında antlaşmanın imzalandığı" vurgusunu yapmaktadır. Diğer yandan Willermus antlaşmanın içeriğiyle ilgili kırıntı mahiyetinde de olsa bilgiler vermektedir. Müellife göre Selâhaddin'in antlaşma yapma isteği şüphe götürmez şekilde gerçek olmalıdır. Çünkü o, muhalefetle mücadele ederken Haçlıların kenarda beklemesini istiyordu. Yani rakiplerinin yaptığı gibi Haçlıları onlara karşı bir koz olarak kullanma düşüncesinde değildi. Çünkü Haçlılar sorunun kaynağıydı ve hedefinde onlar vardı.⁴³ Dolayısıyla Selâhaddin Müslümanlar arasında yaşanan çatışmanın geçici olduğunu ve bir gün yüzünü asıl düşmana döneceklerini bilerek hareket ediyordu.

Willermus'un söz konusu ettiği rehineler Selâhaddin'in Humus kuşatması esnasında içerde esir olan Haçlılar idi. Bunlar aslında Haçlıların daha önce Nureddin ile yaptığı antlaşma sonucu serbest kalacaklardı.⁴⁴ Fakat

41 Lyons- Jackson, *Selahaddin*, 118-119. Müellif burada dönemin kaynaklarında geçmeyen Selâhaddin'in bir mektubuna atfen böyle bir bilgi vermektedir. Mektubu Kadı Fadıl'in, Musul'da bulunan el yazması eserinin 93.3'te kayıtlı nüshasından aktarmaktadır.

42 Bûndârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 110.

43 Lyons- Jackson, *Selahaddin*, 117.

44 Willermus, II, 409.

Selâhaddin Humus'u alınca Haçlı rehineler de ona kaldı. Böylece Kralın naibi III. Raymond, Zengî ailesiyle olan görüşmeleri kesip Selâhaddin ile görüşmelere başlamak zorunda kaldı. Bu vesileyle Haçlıların tarafsızlığını sağlamış olacaktı.⁴⁵ Dolayısıyla Humus Kalesi'nden Haçlı esirlerin serbest bırakıldığına dair Willermus'un verdiği bilgi doğru olmalıdır. Çünkü Selâhaddin, Haleb-Musul ittifakını yenip göreceli bir üstünlük elde etmiş olsa da henüz kesin bir zafer kazanmadığı aşikârdır. Bunu sağlamanın en önemli yolu da düşman sayısını azaltmaktır. Selâhaddin'in önceliği bölgede birlik kurmak olduğu için Haçlıları kenarda tutması yükünü hafifletecekti. Üstelik antlaşma talebi de onlardan gelmişti. Haçlıların makul talepleri çerçevesinde bazı önemsiz tavizler vererek antlaşma sağlanabilirdi. Selâhaddin bu fırsatı iyi değerlendirmiş ve antlaşma karşılığında cömert davranmıştır. Nitekim onun Haçlılara yönelik siyasetine baktığımızda izlediği strateji gereği, süreç içerisinde bazen Haçlı esirleri karşılıksız bir şekilde serbest bıraktığı bilinmektedir.⁴⁶ Diğer yandan antlaşmanın içeriği konusunda Müslüman ve Hıristiyan kaynakları arasında bir bütünlük olmasa da Haçlılar adına görüşmelerin kimin yürüttüğü noktasında birlikteliğin olduğu görülmektedir. Bu konuda hem İmâdüddin el-İsfahânî/Bündârî hem de Willermus, Onfroi de Toron ismini vermektedirler. Zira bu şahıs Müslüman emirlerle iyi ilişkiler geliştirmişti.⁴⁷

4. Antlaşmadan Dolayı Selâhaddin'e Yapılan Eleştiriler

Nureddin'in vefatından sonra Kudüs Kralı Amaury Banyas'ı kuşatmıştı. Nureddin'in oğluna vekalet eden emirler kuşatmayı savuşturmaya güç yetiremeyince bir yandan Amaury ile pazarlık yapmış, diğer yandan Selâhaddin'e mektup yazarak durumu bildirip yardım istemişlerdi. Bu arada Amaury'ye, Selâhaddin'den yardım istediklerini, onun buraya gelmesi durumunda hiçbir şey elde edemeyeceğini, eğer kuşatmayı kaldırmayı kabul ederse karşılığında kendisine para vermeyi teklif etmişlerdi. Amaury antlaşmayı kabul edip parasını almış ve kuşatmayı kaldırıp Kudüs'e dönmüştü. Bu esnada durum bir mektupla Selâhaddin'e bildirilmişti. Selâhaddin bu esnada sefer hazırlıklarını bitirmiş ve yola çıkmıştı. Kahire'den henüz çıkmıştı ki Amaury ile antlaşma yapıldığına dair mektup ulaşır. Selâhaddin antlaşmaya sert tepki vermiş, emirleri yaptıkları işten dolayı kınayan bir mektup göndermişti. İşte bu tepkisini iyi bilen Bilad-ı Şam'daki emirler, Selâhaddin'in yaptığı antlaşmayı onun aleyhinde kullanmaya başlamışlardı. Bu konudaki karalamaların artması üzerine Selâhaddin, içinde bulunduğu sıkıntıyı şöyle ifade etmektedir:

45 Köhler, *Alliances and Treaties*, 218-219.

46 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, X, 141-142.

47 Köhler, *Alliances and Treaties*, 219.

Franklarla barış yapmaya gönülsüz olduğumuzu ve sadece ümmet-i İslâm'ın hayrı ve menfaati için bu antlaşmayı istediğimizi Allah biliyor; fakat kibirli ve hatta akli kıt bir halktan çok çekiyoruz.⁴⁸

Selâhaddin, Suriye'ye gitmeden önce bölgedeki emirler, hâkimiyet alanlarını korumak ve hatta bu alanı genişletmek amacıyla birbirleriyle didişip duruyorlardı. Bu karşılıklı mücadelelerinde, Siyasi menfaat icabı her türlü ilişkinin mübah görüldüğü bir yaklaşım sergilenmekteydi. Selâhaddin bölgeye geldiğinde emirler, Haçlı tehlikesini görmezden gelip ona karşı düşmanca bir tavır sergiledi. Emirlerin bu tavrı bölgedeki Müslümanların ortak menfaatini gözetmekten ziyade, hâkimiyet alanlarını korumaya yönelikti. Bu da diğer Müslüman emirler aleyhinde Haçlılarla ittifaklar kurup savaş meydanlarında onlarla ortak hareket etme sonucunu ortaya çıkarıyordu.⁴⁹ Dolayısıyla söz konusu kirli ilişkiler, bölgedeki dağımlığın sürmesine neden oluyor ve Haçlılar karşısında sonuç alıcı bir mücadelenin verilmesini engelliyordu. Bölgenin siyasi yapısını iyi bilen Selâhaddin, bölgedeki Müslümanlar için bir çıkmazı andıran bu sorunu aşmak ve mücadele ettiği cepheleleri azaltmak amacıyla geçici olsa da Haçlılarla antlaşma yapmak zorunda kalıyordu. Haçlılara yönelik Selâhaddin'in bu tavrı "hedefe ulaşmak için her yol mübahtır" anlayışının yansıması değildi. Yani Selâhaddin'in Haçlılarla imzaladığı antlaşmalar, muhaliflerinin yaptığı gibi, hiçbir zaman diğer Müslüman grupların aleyhinde Haçlılarla çeşitli ittifaklara girme şeklinde olmamıştır. Çünkü bu antlaşmalar muhalefetin yaptığı gibi Haçlılarla stratejik ortaklık kurmaya yönelik değildi. Aksine Haçlıları, Müslümanların kendi içlerindeki mücadeleye karıştırmadan olaylardan uzak tutmaya yönelik hamlelerdi. Fakat muhalifler bu stratejiyi anlayabilecek ferasete sahip değillerdi. Zaten Haçlılarla ilişkiler hususundaki yukarıdaki ifadesinde de Selâhaddin, buna vurgu yaparak içinde bulunduğu çaresizliği ifade etmektedir.

İslâm birliğinin kurulması sürecinde Haçlılarla yapılan antlaşmalar sadece onları kenarda tutmaya yönelik değildi. Nihayetinde Selâhaddin'in asıl amacı Kudûs'ü fethetmek ve Haçlıları bölgeden çıkarmaktı. Hiçbir zaman bu hedeflerini göz ardı etmeyen Selâhaddin, Müslüman emirlerle uğraşmak zorunda kalsa bile, fırsat buldukça Haçlılarla mücadele etmeye devam etmiştir. Bu süreçte antlaşma teklifleri genel olarak Haçlılar tara-

48 Lyons-Jackson, *Selahaddin*, 118, 155. Kadı Fadil'a ait eserin British Museum'da 25757 numarada kayıtlı olan nüshasından naklen aktarmıştır. Aynı kaynaktan yapılan başka bir alıntıda Selâhaddin'in Harim ile ilgili düşünceleri şunlardır: "Düşman bu kapıdan girecek olursa... memlekete (ülke topraklarına) girecektir." Buradan Selâhaddin'in muhaliflerini düşman olarak görmediğini anlıyoruz. Harim muhaliflerin elinde olsa da onun için burası İslâm toprağı idi. Çünkü ona göre asıl düşman Haçlılardı.

49 Aydın Usta, *Müslüman-Haçlı Siyasi İttifakı: Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri, Yeditepe Yayınları*, İstanbul 2008.

findan yapılmıştır. Selâhaddin, Haçlıların yaptıkları bu antlaşma tekliflerinin bir kısmını siyaset stratejisi çerçevesinde kabul etmiştir. İki cephede savaşmak zorunda kalan Selâhaddin, bazen içinde bulunduğu sıkıntıları aşmak amacıyla antlaşma teklifinde bulunmuşsa da kaynaklardan anlaşıldığına göre bu teşebbüslerin hiç biri sonuca ulaşmamıştır. Çünkü bu ve bundan sonra yapılan antlaşmaların tamamının Haçlıların teklifi üzerine yapıldığı bilinmektedir. Üstelik bu antlaşmaların hiçbiri süresini doldurmamış, tümü Haçlılar tarafından devre dışı bırakılmıştır. Bu çerçeveden bakıldığında antlaşmaların yapıldığı sürelerin Haçlılarla yapılan mücadele sürecinin çok kısa bir dilimini kapsadığı görülecektir.

Bu dönemde yapılan antlaşmaların amacını ifade edersek, Selâhaddin'in hedeflerine ulaşabilmesi için hem Müslümanları memnun etmesi hem de bölgede İslâm birliğini kuruncaya kadar Haçlıları oyalaması gerekmektedir. Süreç içerisinde Haçlıları oyalamanın en doğru yolu da antlaşmalar yoluyla onlarla iyi ilişkiler kurmaktır. Bu ilişkide Selâhaddin'i rakiplerinden/muhaliflerinden ayıran temel fark antlaşma yaptığı Haçlıları Müslümanlar aleyhinde kullanmamasıydı. Yani Selâhaddin, onları muhaliflerinin yaptığı gibi Müslümanlara karşı kullanmaktan ziyade samimi bir şekilde onları kenarda tutmayı istemiştir.

4. Antlaşmanın Bozulması

Muhaliflerini Haçlılarla yaptıkları antlaşmadan dolayı kınayan Selâhaddin'in düşmanlarıyla yaptığı bu antlaşmayı nasıl yorumlamak gerekir? Sultan, onların yaptığı gibi Haçlılarla birlikte hareket etmiyordu. Ne onların yanında savaşıyor, ne de onlarından asker desteği alarak Müslümanlara karşı mücadele ediyordu. Kısacası, yapılanlar hem niyet hem de fiil açısından diğer örneklerden tamamen farklıydı. Bu çerçevede modern kaynakların Haçlılarla yaptığı antlaşmaları örnek vererek Selâhaddin'in muhalifleriyle aynı tavrı benimsediğini söylemeleri onun siyaset tarzını anlamadıklarının göstergesidir.⁵⁰

Selâhaddin Eyyübî, doğulu ve batılı tarihçiler tarafından sözüne sadık, adil ve cömert bir lider olarak takdim edilir.⁵¹ Onun, verdiği sözleri harfiyen yerine getirmesi ve antlaşmaları geçersiz kılacak hiçbir harekette bulunmaması aynı kaynaklarca teyit edilmektedir.⁵² Nitekim bazı Haçlı

50 Lyons- Jackson, *Selahaddin*, 127.

51 Thomas Fuller, *The History of the Holy War*, London 1840, s. 139; Ebü'l-Ferec, *Abü'l-Farac Tarihi*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK, Ankara 1999, II, s. 464; Willermus, II, 359; İbn Şeddâd, *Siretü Salâhuddîn*, 41-46.

52 Peter W. Edbury, *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade: Sources in Translation*, Ashgate, Hampshire 2007, s. 55-60. Aslında bu konuda kaynak bile göstermeye gerek yoktur çünkü ileride aktarılacağı gibi antlaşmaların tümünde Selâhaddin'in tavrı aynı olmuş ve verdiği sözleri harfiyen yerine getirmiştir.

kaynakları onun adını açıklarken “barıştıran, arabulan” anlamına gelecek tanımlamalar yaparlar.⁵³ Bu durum Selâhaddin'in Haçlılar üzerindeki etkisinin açık bir kanıtıdır. Diğer yandan Haçlılar antlaşmaların neredeyse tümünde Selâhaddin'in bu duruşuna zıt tavırlar ortaya koymuşlardır. Mesela Selâhaddin, bu antlaşma sonrası gönderdiği mektupların birinde, Haçlıların, antlaşmaya sadakatlerine dair şüpheleri olduğunu ifade eder.⁵⁴ Haçlılar, onun bu kuşkularını haksız çıkarmaz ve antlaşmadan sonraki yıl içinde İslâm topraklarına yaptıkları akınlarla Şam Antlaşması'nı hükümsüz bırakırlar. Haçlıların bu davranışını etkileyen ana sebepler Zengî ailesinin, Renaud de Châtillon ve III. Joscelin'in aralarında bulunduğu Haçlı liderlerini, Selâhaddin'e karşı savaşmaları şartıyla serbest bırakması ve Selâhaddin'in 22 Nisan 1176'da Zengîlere karşı Tell-Sultan Savaşı'nda zafer elde etmesiydi.⁵⁵ Muhtemelen Haçlılar, serbest bırakılan kontlar ve şövalyelerle güçlendiklerini ve Selâhaddin'i çok fazla güçlenmeden ortadan kaldırmayı düşünmüşlerdi.

Selâhaddin Haçlılarla antlaşma imzaladıktan hemen sonra, Haleblilerle olan soruna eğildi. Çünkü onlar yaptıkları antlaşmaya uymamış, Selâhaddin aleyhinde yeni ittifaklara girmişlerdi.⁵⁶ Yukarıda ifade edildiği gibi Nisan 1176'da geçici bir şekilde de olsa, bu sorunu çözünce kendisine Haleblilerin ve Haçlıların teşvikiyle⁵⁷ iki suikast düzenleyen Haşhaşiler üzerine yürüdü. Bu amaçla Muharrem 572 (Ağustos 1176)'de Şeyh Sinan'ın merkezi olan Masyaf Kalesi'ni kuşattı.⁵⁸ Selâhaddin'in meşgul olduğunu gören Haçlılar, Trablus kontu Raymond önderliğinde, Suriye'deki ıssızlıktan istifa ederek Baalbek sınırları içindeki Bekaa'ya yağma hareketinde bulunarak antlaşmayı ihlal ettiler. Fakat Haçlılar bu akından bir şey elde edemediler. Çünkü Baalbek hâkimi Şemseddin el-Mukaddem ani bir baskın düzenleyerek bu Haçlı birliğini dağıttı.⁵⁹ Saldırı sonucu yaklaşık iki yüz Haçlı askeri esir alınmış, bunlar Masyaf Kalesi'ni kuşatmakta olan

53 Helen J. Nicholson, *Chronicle of the Third Crusade: A Translation of the Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, Ashgate, Aldershot 1997, s. 27. Müellif burada “peacemaker” ifadesini kullanır.

54 Selâhaddin'in, İzzeddin Ferruḫşah'a gönderdiği bir mektupta Haçlılar için “Şam antlaşmasına uyacaklar mı yoksa bu antlaşmayı ihlal mi edecekler, süresini uzatacaklar mı uzatmayacaklar mı, bilmiyoruz.” İfadelerini kullanmıştır (Lyons-Jackson, *Selahaddin*, 128). Yazar bu ifadeleri Kadı Fadî'in, British Museum'daki 25757 noda kayıtlı “Tarassül” adlı eserinden aktarmaktadır.

55 Köhler, *Alliances and Treaties*, 220.

56 Bündârî, *Sen'e'l-Berki's-Şâmî*, 110.

57 Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbi ve Devri*, 64, 68.

58 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb*, II, 47.

59 Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II, 343. Köhler bu saldırılarda bölgesel bağımsızlık fikrini dikkate alarak antlaşmanın ihlal edilmiş olabileceği ifade eder. Fakat bununla ilgili herhangi bir bilgi olmadığını da teyit eder (*Alliances and Treaties*, 227). Bölgesel bağımsızlığın var olduğunu düşündüğümüzde bile müellif burada antlaşmayı imzalayan III. Raymond'un Müslüman topraklarına saldırdığını gözardı etmektedir.

Selâhaddin'e gönderilmişlerdi. Fakat bu olaydan hemen sonra Selâhaddin'in kardeşi Turanşah, Dimaşk topraklarında iki ayrı kol halinde yağmaya çıkan Kudüs Kralı IV. Baudouin ve aldığı yenilgiden kurtulan naibi III. Raymond'a Aynü'l-Cerr denilen yerde mağlup oldu. Birçok esir veren ve ordusu dağılan Turanşah, canını zor kurtarabildi.⁶⁰ Bu haberin geldiği esnada Selâhaddin, Şeyh Sinan ile sorunu çözmüş Dimaşk'a dönüyordu. Hemen rotasını değiştirip kuzeye doğru, Haçlılar üzerine yürüyüşe geçti. Fakat Haçlılar savaşmayı göze alamadıkları için geri çekilince Selâhaddin de onları takip etmekten vazgeçti. Ardından Turanşah'ı, Dimaşk'ta güçlü bir orduyla vekil olarak bıraktıktan sonra Rebiülevvel 572 (Eylül 1176)'de Kahire'ye gitti.⁶¹

Yukarıda söz konusu edilen saldırılar Selâhaddin'in endişelerini haklı çıkarıyor ve Haçlılar henüz üzerinden bir yıl geçmişken antlaşmayı sona erdiriyorlardı. Aslında bu örnek sonraki antlaşmalarda da kendini gösterecektir. Yani Haçlılar antlaşma imzalasalar da buldukları ilk fırsatta sözlerinden caymış ve savaşı başlatan taraf olmuşlardır.⁶² Dolayısıyla barış talebinin Haçlılar için konjonktürel olduğu anlaşılmaktadır. Bu tavırları güçlendiklerini hissettiklerinde Müslümanların topraklarına saldırıp antlaşmayı ihlal etmeleriyle açık bir şekilde göstermişlerdi.

60 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, X, 81-82. Willermus bu iki olayı efsanevi şekilde anlatır. Özellikle Turanşah'ın yenildiği akında savaş öncesi Haçlılar bal ve süt akan bir yer keşfetmişlerdi. Aslında bu akınlar antlaşmanın nasıl ihlal edildiğinin itirafıdır da aynı zamanda (Willermus, II, 411-413).

61 Muhammed Takıyyüddin Ahmed İbn Ali İbn Abdülkadir İbn Muhammed el-Makrizî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, Thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiye, Beyrut 1997, I, s. 173; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II, 343. İbnü'l-Esir, Dimaşk'ta bulunan Turanşah'ın çok fazla askerinin olmadığını, zevk ve eğlenceye daldığını söylemektedir (*el-Kâmil fi't-târih*, X, 86).

62 Ebü Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, II, 470. İmâdüddin el-İsfahâni, Haçlıların, batıdan kendilerini destekleyen güçlü biri geldiği zaman antlaşmaları ihlal ettiklerini, söz konusu şahıs gittiğinde de tekrar antlaşma varmış gibi hareket ettiklerini söylemiştir. Bunları ifade eden müellif maiyetiyile birlikte Batıdan gelen kont ve kralların antlaşma dışı tutulduğunu ima eder. Bunu da bölgedeki Haçlıların onları engelleyecek güçleri olmadığı sebebine bağlar. Antlaşmada böyle bir maddenin varlığı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu maddenin var olduğunu düşündüğümüzde bile Haçlıların hac veya başka niyetlerle Kudüs'e gelen Batılıları Müslümanlara karşı savaşa zorladıkları bilinmektedir. Mesela Şam antlaşmasından sonra Flandre kontu Philip hac niyetiyle Kudüs'e gelmişti. Haçlılar bunu fırsat bilerek onu Müslümanların topraklarına saldırmaya ikna etmişler böylece ilk antlaşmayı bozacak hareketlerde bulunmuşlardı. Müellif Hama ve Harim kuşatmalarını da bu antlaşmanın ihlali çerçevesinde değerlendirmektedir. Hemen sonraki sayfada Kadı Fadıl'ın Bağdat'a yazdığı mektupta Haçlıların antlaşmayı ihlal ettikleri açık bir şekilde ifade ettiği görülmektedir. Batılı kaynaklar dahi Haçlıların bu davranışları alışkanlık haline getirdiklerini kabul ederler (Willermus, II, 417-426, 434-436; Robert Payne, *The Crusades: A History*, Wordsworth, Hertfordshire 1998, s. 192; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II, 347-348; Köhler, *Alliances and Treaties*, 225-226).

5. Sonuç

Selâhaddin, İslam birliği kurma sürecinde Müslüman emirlerle mücadele etmek ve Haçlılarla antlaşma yapmak zorunda kalmış olsa bile hiçbir şekilde hedeflerinden vazgeçmemiştir. İslam birliği için yaptığı mücadele uzun sürmesine rağmen, Haçlılarla yaptığı antlaşmaların hiçbirinde onları Müslüman muhaliflerine karşı kullanmayıp kenarda tutmayı bilmiştir. Nitekim bir Müslüman lidere yakışan bu siyaset anlayışı Selâhaddin'i başarıya ulaştırmış, böylece hem bölgede İslam birliğini kurmuş hem de Kudûs'ü Haçlılardan almayı bilmiştir. İşte Şam Antlaşması bu sürecin ilk aşamasını oluşturan önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Cahen, Claude, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, Çev. Mustafa Daş, Yeditepe, İstanbul 2010.
- Ebü Şâme Şihâbüddin Abdurrahmân İbn İsmâil İbn. İbrâhîm el-Makdisî ed-Dimaşkî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn*, Thk. İbrahim ez-Zeybek, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1997, II.
- Ebü'l-Ferec, *Abû'l-Farac Tarihi*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK, Ankara 1999, II.
- Edbury, Peter W., *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade: Sources in Translation*, Ashgate, Hampshire 2007.
- Ehrenkreutz, A. S., *Saladin*, State University of New York Press, Albany 1972.
- el-Bündârî, Kıvâmüddin Ebü İbrâhîm el-Feth İbn Ali İbn Muhammed el-İsfahânî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, Thk. Ramazan Şeşen, IRCICA, İstanbul 2004.
- el-Makrizî, Muhammed Takıyyüddin Ahmed İbn Ali İbn Abdülkadir İbn Muhammed, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, Thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1997, I.
- Fuller, Thomas, *The History of the Holy War*, London 1840.
- Hamilton, Bernard, "Baldwin IV of Jerusalem (1161-1185)", *The Crusades: An Encyclopedia*, Ed. by Alan V. Murray, California-Colorado-Oxford 2006, I.
- Hamilton, Bernard, *The Leper King and His Heirs: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Cambridge 2000.
- Holt, P. M., *Haçlılar Çağı: 11. Yüzyıldan 1571'e Yakındoğu*, Çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Thk. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru hicr, Cize 1998, XVI.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye: Büyük İslâm Tarihi*, Çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, XII.
- İbn Şeddâd, Bahâeddin, *en-Nevâdirü's-sultâniyye ve'l-mehâsinü'l-Yûsufiyye: Sîretü Salâhuddin*, Thk. Cemaleddin Şeyyâl, Mektebetü'l-hancı, Kahire 1994.
- İbn Vâsıl, Cemaleddin Muhammed İbn Sâlim, *Müferricü'l-kürûb, fi ahbâri Benî Eyyûb*, Thk. Cemaleddin Şeyyâl (I-III, Kahire 1953-1960), Dâru'l-fikri'l-Arabi, II.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddin Ömer İbn Ahmed, *Biyografilerle Selçuklu Tarihi: İbnü'l-Adîm Buğyetü't-taleb fi Tarihi Haleb (seçmeler)*, Çev. Ali Sevim, TTK, Ankara 1982.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Thk. M. Yusuf Dukak, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, Çev. Ahmet Ağrakça, Abdülkerim Özaydın vd., İstanbul 1987, XI.
- Köhler, Michael A., *Alliances and Treaties between Frankish and Muslim Rulers in the Middle East*, Trans. by Peter M. Holt, Brill, Leiden-Boston 2013.
- Lock, Peter, *The Routledge Companion to the Crusades*, Routledge, London-New York 2006.
- Lyons, Malcolm Cameron, Jackson, D.E.P., *Selahaddin: Kutsal Savaşın Politikaları*, Çev. Zehra Savan, Pınar Yayınları, İstanbul 2006.
- Nicholson, Helen J., *Chronicle of the Third Crusade: A Translation of the Itinerary Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, Ashgate, Aldershot 1997.

- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Çev. Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu (TTK), Ankara 2008, II.
- Schwarz, P., "Sayda" *İA*, X, s. 262-264.
- Şeşen, Ramazan, "Selâhaddin Eyyûbi" *DİA*, XXXVI, s. 337.
- Şeşen, Ramazan, *Salâhaddin Eyyûbi ve Devri*, ISAR Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.
- Usta, Aydın, *Müslüman-Haçlı Siyasi İttifakı: Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2008.
- Willermus Tyrensis (William of Tyre), *A History of Deeds Done Beyond The Sea*, Trans. by. Emily Atwater Babcock and A. C. Krey, Columbia University Press, New York 1943, II.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Dar sader, Beyrut 1977, III.

دراسة نقدية لبعض الروايات التاريخية التي أوردها المستشرق ويليام مونتغمري وات في كتابه مختصر تاريخ الإسلام

Dr. Malik Abdulkerim -د. مالك عبد الكريم مزهر

Oryantalist William Montgomery Wat'in "İslam'ın Kısa Tarihi" adlı kitabındaki bazı tarihi analizlerin eleştirel çalışması

Özet:

Oryantalist William Montgomery Wat'in yazmış olduğu "İslam'ın Kısa Tarihi" adındaki kitap batılılara İslam'ın pozitif yönlerini belirlemek istemiştir. Ancak, ne yazık ki kitabın sergilediği bilgilerin çoğunun doğruluğu bir yana hiç bir bilimsel gerçeğe de dayanmamıştır. Buna karşın Müslüman tarihçiler tarafından bugüne kadar ciddi bir eleştiriye de tabi tutulmamıştır. Bu yazının amacı, Watt'ın kitabında gerçeğe dayalı olmayan bilgileri ortaya koymak ve kitaptaki değerlendirmeleri detaylıca inceleyip doğru olup olmadığını tespit etmektir. Bilindiği üzere Watt'ın kitabının batıda çok meşhurdur. Bu nedenle İslam, İslam tarihi ve Hz. Muhammed hakkında içerdiği bilgiler çok iyi bilinmeli ve tartışılmalıdır.

Şüphesiz oryantalistler Müslümanların tarihi, uygarlığı ve akide-leri hakkında yazmayı önemsediler. Ne var ki yazdıklarının tamamının doğru olduğunu söylemek hakikaten çok zordur.

Oryantalistlerin çoğunluğunun hedefi İslam'ı karalamak, tahrif etmek, yaralamak ve tarihi olayları saptırmaktır. Bunların pek azı adil bilimsel araştırma kurallarına bağlı kalmışlardır. Müslümanlara ve tarihlerine adil davranarak olayları adalet ve ölçü mizanıyla tartmışlardır.

Anahtar kelimeler: Montgomery Wat, Oryantalizm, oryantalist, İslam Tarihi, Hz. Muhammed'in Biyografisi.

Abstract

The purpose of this research is to uncover the historical information presented by orientalist William Montgomery Watt in his book "A Short History of Islam", which aims to present his own understanding and the conclusion of his experience in the study of Islam and its history and beliefs as a Western reader. This study is based on some of the precautions of this Orientalist regarding the biography of the Prophet Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him), showing them and criticizing them in case. Mia and respond to them on the statement of validity of falsity.

Here, it should be emphasized that, it is too hard to recognize the validity of what Orientalists have written, especially those who have been interested in writing about the history of the Muslims, their culture and their faith, as the most common orientalists

were their aim was to distort, slander the Misrepresentation of historical facts and events. The few who are committed to the rules of equitable scientific research, and these have been fair Muslims and their history, and weighed the events and facts balance justice and equity.

Key words: Montgomery Wat, Orientalism, Orientalists, History of Islam, Biography of the Prophet.

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن حقيقة المعلومات التاريخية التي يقدمها المستشرق وليام مونتغمري وات في كتابه مختصر تاريخ الإسلام، والذي هدف من كتابته تقديم فهمه الخاص وخلاصة تجربته في دراسة الإسلام وتاريخه ومعتقداته إلى القارئ الغربي، كما تهدف هذه الدراسة إلى استجلاء حقيقة كتاباته المتعلقة بالسيرة النبوية الشريفة، ذلك لأنها قد لاقت شهرة ورواجاً واسعاً في الأوساط الأكاديمية والعلمية الغربية منها والعربية على حد سواء، وتقوم هذه الدراسة النقدية على بيان بعض من مواقف هذا المستشرق المتعلقة بسيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وإظهارها ثم نقدها نقداً علمياً والرد عليها وبيان صحتها من زيفها.

وهنا كان لا بد من التأكيد على أنه من الصعب جداً أن نسلم بصحة ما جاء به المستشرقون من كتابات، لاسيما الذين اهتموا بالكتابة عن تاريخ المسلمين وحضارتهم وعقيدتهم، حيث أن الغالب الأعم من المستشرقين كان هدفهم التشويه أو التحريف أو الطعن أو التضليل للحقائق والأحداث التاريخية، أما القلة القليلة فهي التي التزمت قواعد البحث العلمي المنصف، وهؤلاء قد أنصفوا المسلمين وتاريخهم، ووزنوا الأحداث والوقائع بميزان العدل والإنصاف.

الكلمات الدالة: مونتغمري وات، الإستشراق، المستشرقون، تاريخ الإسلام، السيرة النبوية.

المقدمة:

الحمد لله الذي جعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، والصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، الذي أرسله ربه بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولوكره المشركون، ثم أما بعد :

فإن دراسة التاريخ الإسلامي والاهتمام به أمر حتمي وواجب ضروري، والتخلي عنه أو حتى تجاهله أمر خطير، لأن تاريخ الأمة الإسلامية ليس كباقي تاريخ الأمم والشعوب الأخرى، وإنما هو تاريخ مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعقيدة الإسلامية، ولا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض، فقد ورد في أكثر من موضع من القرآن الكريم إشارات تحث على دراسة سير الأمم الماضية والتأمل فيها وأخذ العبرة والعظة منها كقوله سبحانه تعالى ((فَلَدَّ خَلْتٌ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ))¹، وقوله سبحانه وتعالى ((فَاقْضِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ))²، لذا فإن التخلي عن دراسة التاريخ هو تخلي عن جزء من عقيدتنا الإسلامية.

1 (القرآن الكريم، آل عمران: 137).

2 (الأعراف: 671).

تأصيل تاريخي لفكرة الاستشراق:

لم تكن محاولات الغرب للتعرف على الإسلام جديدة، وإنما هي متأصلة منذ قرون، فالتاريخ يزخر بها في كل محور وكل حدث حيث بدأت منذ أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك من خلال الوفود التي بعثها عليه الصلاة والسلام إلى ملوك كسرى وقيصر، كما كان في وفد الحبشة الذي فتح للأحباش آفاقاً جديدة للتعرف على الإسلام، بدأها النجاشي من خلال حوارته مع رئيس الوفد جعفر بن أبي طالب³، وبقي هذا الاتصال للتعرف على الإسلام ودراسته قائماً في الغرب، وما الدراسات الاستشراقية في مجال الدراسات الإسلامية إلا امتداداً لهذا الاتصال، خصوصاً بعد حروب الفرنجة (الحروب الصليبية) (490 - 690 هـ _ 1095 - 2096م)، والتي حاولت القضاء على الإسلام والمسلمين، ورغم تعددها ونجاحها الجزئي في بعض المعارك، واحتلالها أجزاء من بلاد الشام، إلا أنها فشلت في نهاية الأمر، وقام المسلمون بدحرها والانتصار عليها، فعندئذ أدرك أعداء الإسلام أن القوة العسكرية ما كان لها أن تززع إيمان المؤمنين وتنتصر عليهم، عند ذلك أدركوا مدى قوة العقيدة الإسلامية في نفوس أصحابها، ومدى قوة تأثيرها على الإنسان في شتى بقاع الأرض مهما اختلف جنسه وعرقه، فهي تخاطب الجميع بلسان ثابت واضح لا يفرق بين أحد وآخر، ولا يعطي لعرق ميزة على عرق، لذا تعالت الدعوات المتعددة من أجل إيجاد وسيلة أخرى يتم بها وقف الزحف الإسلامي من جهة، والأهم إيقاف تغلغله الفكري وتأثيره عليهم، وهذا ما نادى به لويس التاسع⁴ قائد الحملة الصليبية السابعة على مصر (دمياط)، وكان يقول: «إن التغلب على المسلمين بقوة السلاح وحده أمر غير ممكن، وإن على أوروبا إذا أرادت التغلب على المسلمين أن تحاربهم من داخل أنفسهم، وأن تقتلع العقيدة من قلوبهم، فهذا هو الطريق⁵»، كما رأى بطرس المبجل⁶ أن نقطة البداية في حرب الإسلام هي القرآن الكريم، فعمد إلى ترجمته بمساعدة مستشرقين آخرين.

3 علي بن إبراهيم النملة، بحث في كنه الاستشراق: مناقشات في التعريف والنشأة والدوافع، دراسات إستشراقية وحضارية، تأليف: مجموعة من العلماء، جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية الدعوة، مطابع جامعة الإمام محمد، 1، المدينة المنورة، 3141 - 3991م، ص 23-33.

4 لويس التاسع: ملك فرنسا وقائد الحملة الصليبية السابعة على مدينة دمياط في مصر، وذلك عام 942م، حيث كان يمتاز بالحدق الشديد على الإسلام، وهدف من هذه الحملة توسيع النفوذ الفرنسي، ولكن انتهت هذه الحملة بهزيمته وأسرته في مدينة المنصورة في سجن في دار بن لقمان. ينظر: على عبد الحليم محمود، الغزو الصليبي والعالم الإسلامي، ط1، مطابع دار الطباعة والنشر الإسلامية، مصر، 4141 - 3991م، ص 391 وما بعدها.

5 عبد العظيم إبراهيم المطعي، أوروبا في مواجهة الإسلام (الوسائل - الأهداف)، ط1، القاهرة، 3141_3991م، ص 81.

6 بطرس المبجل: راهب لاهوتي فرنسي، ولد حوالي 2901م، نُشئ في دير قريب من سوكسيلانج تابع لدير كلوني، ثم صار عام 0211م رئيساً لدير دومين، ثم رئيساً لدير كلوني عام 2211م، رعى أول ترجمة للقرآن إلى اللاتينية، حيث تم ترجمته سنة 3411م، توفي عام 6511م، أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط3، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، 3991م، ص 011.

الإستشراق في العصر الحديث:

كما أدرك الأولون أن تاريخنا يرتبط بعقيدتنا الإسلامية إرتباطاً وثيقاً، فقد اهتم به أعداء-الإسلام وأؤلؤه جهدهم وطاقاتهم، وعكفوا على دراسته بكل وسيلة وغاية، لأنهم أدركوا أنهم إذا ما استطاعوا تحريفه وتشويهه وطمس حقائقه، فإن ذلك سوف يؤدي إلى إحداث إنفصام في شخصية الإنسان المسلم، كما ويساهم في نقل صورة سيئة تساعد على تنفير أبناء جلدتهم من الإسلام، ومن أجل ذلك عكفوا على دراسته، فظهرت الدراسات الاستشراقية التي احتلت حيزاً واسعاً في مجال الدراسات الإسلامية، وأصبح لا تكاد تخلو جامعة من الجامعات العربية في الدول الغربية، إلا ولها قسمٌ خاصٌ للدراسات العربية والإسلامية، يُعنى بدراسة الإسلام عقيدةً وتاريخاً وحضارةً دراسةً وافيةً مستفيضةً.

وعلى ذلك فقد كرس الغرب عدداً من المفكرين والباحثين، ودعمهم بشتى المنح لحثهم على العكوف على دراسة دين لا يؤمنون به، ولا يعرفون لغته، ولا يدركون إعجازه البياني والبلاغي، لذا فمن الواضح أنهم لا يريدون من ذلك معرفة الحق من الباطل، وإنما من أجل معرفة سر قوته وعظمته، ومعرفة مكامن الضعف فيه، والتي من خلالها يمكن النفاذ إليه، إلا أنه وبالرغم من ذلك، فقد ظهرت طائفة منهم قد أنصفت الإسلام والمسلمين، وكان باعثها على ذلك باعث علمي نزيه، حتى أن منهم من أعتق الإسلام وآمن برسالة الله التي يعتنقها الغالبية من أهل الشرق، أمثال الفنان دينيه⁷، وإبراهيم خليل فيلوبوس⁸ وغيرهما.

وإذا كان عدد الباحثين المسلمين الذين يتصدون لما يعرضه المستشرقون قليلاً فقد صدق

فيهم قول الشاعر، وقد كانوا إذا عدوا قليلاً... فقد صاروا أقل من القليل⁹، مما أحدث فجوة كبيرة آتت أكلها المشوة للإسلام وتاريخه ليس في بلاد الغرب فقط، وإنما أصبح تأثيرها السلبي يغزو أبناء المسلمين في عقر دارهم.

ومن أجل ذلك، ورغبة مني في سد ولو جزء بسيط من تلك الفجوة، ولألوذ بما أستطيع عن حياض ذلك التاريخ المشرف، ورغبة في التصدي للكتابات الاستشراقية في مجال الدراسات الإسلامية فقد رأيت أن أكتب نقداً لبعض ادعاءات المستشرق البريطاني ويليام مونتغمري وات (1327 هـ/1909م - 1427 هـ/2006م) التاريخية في كتابه مختصر تاريخ الإسلام والرد عليها.

7 دينيه : مستشرق تعلم في فرنسا، وقصد الجزائر، فكان يقضي في بلدة بوسعادة نصف السنة من كل عام وابتنى بها قبراً، وأشهر إسلامه وتسمى بانصر الدين (7291م)، من آثاره : أشعة خاصة بنور الإسلام، وكذلك الحج إلى بيت الله الحرام، توفي عام 9291م، أنظر نجيب العقيقي، المستشرقون، ط3، القاهرة - مصر، 4691م، ج1، ص 532.

8 إبراهيم خليل فيلوبوس : ولد في الإسكندرية عام 9191م، دخل كلية اللاهوت سنة 4991م، وتخرج عام 8491م، وحصل على الماجستير من جامعة برنستون الأمريكية، درس الإسلام من أجل زعزعة إيمان المسلمين به، ثم هداه الله إليه، وتسمى بإسم الحاج إبراهيم خليل أحمد، من آثاره : المسيح إنسان لا إله، محمد في التوراة والإنجيل والقرآن. أنظر : أبو خليل شوقي، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، ط2، طرابلس - ليبيا، 8241 - 9991م، ص 27 وما بعدها.

9 ابن عبد ربه، شهاب الدين أبو عمر، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 4041هـ، ج2، ص 601.

إن الهدف الذي سعى إليه وات من كتابة هذا الكتاب، هو تزويد القارئ الغربي بفهم إيجابي عن الإسلام وأصله وتاريخه ومعتقداته، كما أنه يأمل في أن يكون فيه شيء ولو قليل القيمة للقارئ المسلم، واعتمد فيه وات على الاعتقاد بأن محمداً صلى الله عليه وسلم كان رسولاً أختير من الله لمهمة محددة، وأن الله هو خلف انتشار الإسلام على طول العالم، وفي نفس الوقت أن هذا الكتاب يقبل المبادئ الأساسية في النظرة الفكرية الغربية، بما فيها انتقاداتها التاريخية¹⁰.

بهذا الهدف قدم وات كتابه، الذي قسمه إلى ستة فصول، فكان الفصل الأول عن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة والمدينة، وكتب في هذا الفصل حديثاً عن مكة والجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، واعتبره حديثاً مهماً لمن أراد أن يفهم التاريخ المبكر لديانة الإسلام.

وأما الفصل الثاني فكان تحت عنوان التاريخ السياسي للعالم الإسلامي، ابتداءً فيه وات منذ اللحظة التي جعل فيها الرسول صلى الله عليه وسلم أباً بكر إماماً للمصلين عندما لم يقوى على ذلك، وأما الفصل الثالث فخصصه عن القرآن الكريم من حيث تاريخ جمعه وتدوينه في الصحف في خلافة عثمان رضي الله عنه، كما فيه مباحث تتعلق بالديانات الأخرى وأركان الإسلام. وكان الكلام في الفصل الرابع عن الفقه الإسلامي والمراحل التي مر بها منذ نشأته حتى صار علماً مستقلاً بذاته، كما وتحدث عن بعض المسائل الفقهية كالزواج والربا وغيرها، وجعل الفصل الخامس عن الطوائف المبكرة التي ظهرت في صدر الإسلام كالخوارج والشيعة وطوائفها المتعددة، كما كان فيه مبحثاً عن التأثير الفكري للإسلام على أوروبا الغربية، وأما الفصل السادس فكان تحت عنوان التحدي للعالم الحديث، وكتب فيه مبحثاً عن المشاكل التي تواجه الإسلام هذا اليوم، ذكر منها، التناقض بين قول المسلمين أن الله خلق العالم في ستة أيام، وبين التأكيد العلمي القائل بأنه كان هناك عملية طويلة من النشوء والتكوين للحياة، وقال أن بعض المسلمين جادلوا بأن العلماء لا يوافقوا أصلاً على النشأة، وأنها في نظرهم غير مقبولة، وقد علق وات على قول المسلمين بقوله: أنه كلام خاطيء، وعلل ذلك بأن الذي لم يوافق عليه العلماء هو طبيعة العوامل المسببة لعملية النشأة، ولا يوجد عالم ينكر أنه كان هناك عملية طويلة من النشأة تمتد إلى ملايين السنين، ثم ختم وات هذا المبحث بقوله: أن الإسلام يجب عليه إذا أراد أن يأخذ مكانه الصحيح في الأديان العالمية المتعددة، فمن المهم على المسلمين أن يعترفوا على أن هناك على الأقل، مقداراً كبيراً من الحقيقة في الأديان الأخرى¹¹، وهذا الكلام يدل دلالة واضحة صارخة على أنه لم يتبحر في فهم الإسلام ولا تاريخه ونكتفي هنا بالرد على القول الأخير بأن من صلب عقيدة المسلمين أن يعترفوا بالديانات السماوية كلها، لأن مصدرها واحد وهو الله سبحانه وتعالى، بل إن الاعتراف بها ركن من أركان الإيمان عندهم، ولا يكتمل الإيمان بالله إلا بالاعتراف بها جميعاً، لقوله تعالى (أَمَرَ الرُّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ

10 Watt, William Montgomery, A short history of Islam, oneworld Publications, 1996, p.n: 7

11 Watt, William Montgomery, A short history of Islam, p.n.140-141.

وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ¹². وهذا ما يراه هنري دي كاستري الذي يقول «أن دين الأنبياء كله واحد، فهم متحدون في المذهب منذ آدم إلي محمد، وقد نزلت ثلاث كتب سماوية، وهي الزبور والتوراة والقرآن، والقرآن بالنسبة إلي التوراة كالتوراة بالنسبة إلي الزبور، وأن محمداً بالنظر إلي عيسى كعيسى بالنظر إلي موسى، لا فرق بين نبي ونبي، فرسالتهم واحدة ومصدرها واحد وهو الله»¹³.

مواقف وات:

أولاً: موقفه من التحنث والوحي الإلهي:

قبل ذلك لا بد أن نذكر أن أحداث السيرة النبوية الشريفة ووقائعها، ليست مجرد أحداث عابرة حدثت وانقضت، كما أنها ليست وقائع مجردة من أهداف وغايات، بل هي وقائع «تمتد جذورها إلى عالم الغيب، وترتبط أسبابها بالسماء ويكون الوحي همزة وصل مباشرة بين الله سبحانه وتعالى وبين رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم ... ولا يمكن بحال من الأحوال أن تعامل [وقائع السيرة النبوية] كما تعامل الجزيئات والذرات والعناصر في مختبر الكيمياء ...»¹⁴، وذلك لأنها تركز على مرتكزات ودعائم أساسية، لا يمكن الاستغناء عنها بحال من الأحوال، فالمصدر الغيبي هو ركيزة من الركائز التي تقوم عليها أحداث السيرة النبوية، فالذي لا يؤمن بالغيب، لا يمكنه تفسير أحداثها تفسيراً صحيحاً، كما لا يمكنه فهمها فهماً دقيقاً بدون هذا المرتكز، بل «إذا جاءه خبر من أخبار السيرة، تراه إما ينكره بالكلية أو يتعسف في تأويله ليخرجه عن دلالته المقصودة»¹⁵، وهذا الذي وقع فيه غالبية المستشرقين، الذين بحثوا في أحداث السيرة ووقائعها، حيث أهملوا المصدر الغيبي واعتمدوا على العقل، بل وجعلوه المصدر الأساسي في بحوثهم ودراساتهم، مما أدى إلى تشويه وتحريف في كثير من وقائع السيرة النبوية وأحداثها وأخبارها .

ثم إن الاعتماد على منهج علمي صحيح في دراسة أحداث السيرة النبوية، وعدم اعطاء الحكم أو الرأي فيها على أنه هو حوادث السيرة ووقائعها، سوف يؤدي إلى فهم صحيح ودقيق لها، لأن المؤرخ المنصف هو الذي يذكر الحوادث والوقائع التاريخية، سواء المتعلقة بالسيرة أو بالتاريخ الإسلامي، كما حصلت دون زيادة أو نقصان، ثم بعد ذلك يُعطي رأيه أو حكمه فيها منفصلاً عنها، أما إذا أعطى رأيه على أنه هو حوادث السيرة أو التاريخ، فهذا تلبس وتضليل للقارئ يتعارض مع طريقة

12 (سورة البقرة، آية 582).

13 كاستري، هنري دي، الاسلام خواطر وسوانح، ترجمة احمد زغلول، قدم له: محمود النجيري، ط1، دار طيبة، الجيزة، 8002م، ص15.

14 مجموعة من المؤلفين : مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، بحث لعقاد الدين خليل، بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتغمري وات، مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط1، الرياض، 5041-5891م، ص741.

15 محمد بن صايل السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي مع دراسة لتطور التدوين ومناهج المؤرخين حتى القرن 722هـ. 31هجري، ط2، دار الرسالة العلمية، مكة المكرمة، 8141-8991م،

البحث العلمي الصحيح، كما ويتعارض مع قواعد العدل في الحكم على الأحداث. لذا لا يمكن بحال من الأحوال التخلي عن هذه الركائز في دراسة وقائع السيرة النبوية وأحداثها.

موقفه من التحنث (*Worship*)

تحدث وات عن تحنُّث النبي صلى الله عليه وسلم وهو في غار حراء فيقول عن ذلك :

“Mohammad was a thoughtful persons and was in a habit of making aretreat each year In a cave on Mount Hira, He presumably meditated on religious matters and on the social problems which increasing wealth was creating in the Meccan community”¹⁶.

وترجمة ذلك: كان محمد رجلاً مفكراً، وكان من عادته في كل سنة الاعتزال في كهف على جبل حراء، وهناك من المحتمل أنه كان يتفكر في المسائل الدينية والمشاكل الاجتماعية، والتي منها زيادة الغنى الذي وجد في المجتمع المكي.

إن من ينظر إلى هذا الكلام يدرك كيف يسعى وات من خلاله إلى التشكيك في المسلّمات، وإلى طمس الحقيقة وإخفاء الواقع الحقيقي الذي كان عليه النبي محمد صلى الله عليه وسلم لأن في ذلك حصناً للغربيين من عدم التأثر، وهو بعيد كل البعد عن الصورة الإيجابية التي ألزم نفسه بها من أجل تقديمها إلى القاريء الغربي، بل على العكس من ذلك، فإن الواقع الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم يتنافى مع ما ذكره وات، فقد أجمعت المصادر الإسلامية التي عنيت بهذه الواقعة على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يذهب إلى غار حراء للتحنث وهو العبادة، والتحنث كما فسره الإمام النووي هو التعبد، وأصل الحنث: الإثم، ومعنى يتحنث: يتجنب الحنث [أي الإثم]، وكأنه بعبادته يمنع نفسه من الحنث [أي الإثم] ¹⁷، كما أن التحنث بمعنى يتحنف، أي: يتبع الحنيفية وهي دين إبراهيم عليه السلام¹⁸. وبما أن التحنث هو العبادة، فإن العبادة تعني اتصال العبد بربه الذي يعبده ويتقرب إليه، فعندما ادعى وات ما ادعاه سابقاً، إنما يهدف إلى قطع هذا الاتصال بين النبي محمد صلى الله عليه وسلم وبين ربه، وبالتالي فإن ما يصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أقوال أو أفعال، إنما هي من ذاته أو من تخيُّله للأموار والأشياء ولا علاقة بينه وبين السماء، لذا فإن ما يدعيه وات إنما هو فرضيات من عقله بنى عليها نظريات سلّم بصحتها وآمن بها وهذا ما سوف نلاحظه عند الحديث عن حقيقة الوحي جبريل عليه السلام .

16 W. M. W, A Short history of Islam, p.n.12.

17 أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد، دار البيان العربي، د.م، د.ت، ج1، ص261.

18 أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق : سيد بن عباس الجليمي، أيمن بن عارف الدمشقي، دار أبي حيان، ط1، القاهرة، 6141-6991م، ج1، ص07.

موقفه من الوحي الإلهي (Divine revelation)

إن الوحي الإلهي من الأسس التي تقوم عليها عقيدة الإنسان المسلم، وهو أمر حق يُقرُّ به ويعترف بحقيقته، «وفهمه واليقين به هما المدخل الذي لا بد منه إلى اليقين بسائر ما جاء به النبي محمد صلى الله عليه وسلم من إخبارات غيبية وأوامر تشريعية»¹⁹، وفي إنكاره هدم لنبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ونسف للعقيدة الإسلامية عن بكرة أبيها، وذلك لأن الأوامر والنواهي والتشريعات الإلهية كانت تنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم عن طريق هذا الوحي وهو جبريل عليه السلام، ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم إلا مطبقاً لها ومبلغاً لنا إيّاها، ومن أجل ذلك اهتم المستشرقون بدراسته «لعلمهم بأنه منبع يقين المسلمين وإيمانهم بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى»²⁰، فقام بعض منهم بتفسيره تفسيرات منكرة، فمنهم من فسره على أنه حالة من الصرع²¹، ومنهم من وصفه بأنه شبح تجلّى له وهو في غار جراء²².

ولا يختلف الحال كثيراً بالنسبة لموقف وات منه، فالمتتبع لدراساته بهذا الخصوص سوف يلاحظ أنها استنتاجات اعتمد عليها لتأكيد فكرته ونظريته التي ذكرها بعد الآية الكريمة ((وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء...))²³، ثم قال :

“The messenger mentioned here is the angel Gabriel, for in another verse the words are addressed to Mohammad: Say, who is enemy to Gabriel? It is who brought down this [revelation] upon your heart confirming what was present”²⁴ .

وترجمة ذلك: أن الملك المذكور هنا هو جبريل عليه السلام، وفي آية أخرى أن الكلمات ذُكرت لمحمد تقول له: قل من هو عدو لجبريل؟ الذي أنزل هذا [الوحي] على قلبك ليؤكد ما كان موجود.

ثم يستطرد كلامه ويقول:

“Muslim scholars made lists of the manners of revelation and found several besides those mentioned in the verse, though their precise interpretation of details is sometimes different. They held that in Muhammad, s later years the revelation were normally brought by Gabriel. The first revelation, however, as described above, seems to have been no more than the hearing of a voice”²⁵.

19 محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، ط11، دار الفكر، دمشق - سوريا، 1991-2141م، ص36.

20 محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، ص36.

21 شوقي أبو خليل، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، ص78.

22 لوثرروب ستودارد الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، وفيه فصول وتعليقات وحواشي بقلم الأمير شكيب أرسلان، تعريب: عجاج نويهض، ط4، دار الفكر، لبنان - بيروت، 4931-3791م، ج1، ص55.

23 (سورة الشورى، 15).

24 W, M, W, A short history of Islam, p.n :15.

25 W, M, W, A Short history of Islam, p.n.15.

وترجمة ذلك: أن علماء المسلمين دُونوا قائمة بكيفيات الوحي ووجدوا بجانب ما ذكر في الآية السابقة، العديد منها، وبرغم من أن تفسيرهم الصحيح للتفاصيل أحياناً مختلف فيه، إلا أنهم عقدوا القول على أن الوحي الإلهي في سنوات محمد صلى الله عليه وسلم اللاحقة أحضر طبيعياً بواسطة جبريل عليه السلام، وأن الوحي الأول على كل حال كما وصف فوق يبدو أنه لم يكن أكثر من سماع صوت.

إن سبب نزول آية «قل من كان عدواً لجبريل...» (هو الرد على تخربات اليهود بشأن الوحي الإلهي، عندما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الوحي الذي يأتيه، أهو ميكائيل أم جبريل عليهما السلام؟، فقال الرسول: هو جبريل، فقالوا: «عدونا»²⁶، فأُنزل الله هذه الآية الكريمة رداً عليهم، ومؤكداً على أن جبريل هو الذي أنزل القرآن من أول آية إلى آخر آية على النبي محمد صلى الله عليه وسلم بإذنه ومشيئته، ومصداقاً لما بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم من التوراة والإنجيل وهدى وبشرى للمؤمنين .

ثم إن قول وات بأن الوحي الذي كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم في العهد المدني هو جبريل عليه السلام، هو كلام صحيح وحق، وأما قوله أن الوحي الأول وهو في غار حراء يتعبد يبدو أنه لم يكن أكثر من سماع صوت، فبرغم تشككه فيه إلا أنه أيضاً كلام صحيح وحق، ولكن هذا الصوت لم يكن وحده، بل كان مصحوباً بحضور الملك جبريل عليه السلام يراه الرسول صلى الله عليه وسلم أمامه بأمر عينيه رأي العين وهو يقول له اقرأ، ومما يؤكد ذلك قول السيدة عائشة رضی الله عنها: «...حتى فجئته الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد»، فقولها «حتى فجئته الحق» أي «جاءه الوحي بغتة لأنه لم يكن متوقفاً للوحي»²⁷ يراه أمامه، ثم أن عملية المفاجئة هذه «تبين أن الوحي ليس أمراً ذاتياً داخلياً مرده إلى حديث النفس المجرد، وإنما هي استقبال وتلق لحقيقة خارجية لا علاقة لها بالنفس وداخل الذات»²⁸، وأما قوله (فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني) ثلاث مرات على التوالي هو تأكيد آخر على رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم للوحي جبريل يراه أمامه بأمر عينيه لأن «العَطَطُ: هو الضم والعصر الشديد والكبس»²⁹، وهي عملية لا تكون إلا بين اثنين مرتين يرى كل واحد منهما الآخر، عدى عن ذلك، إخبار ورقه بن نوفل للرسول صلى الله عليه وسلم بأن الذي رآه هو الناموس الذي أنزل على موسى عليه السلام، «والناموس عند أهل اللغة هو صاحب سر الخير... واتفقوا على أن جبريل عليه السلام يُسَمَّى الناموس، كما اتفقوا على أنه المراد هنا»³⁰، ومما يؤكد ذلك أيضاً، قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يُحَدِّث عن فترة الوحي

ط22، مطابع الشروق، بيروت، 4141-4991م، مجلد1، ص39. سيد قطب، في ظلال القرآن، 26

أبو زكريا النووي، شرح صحيح مسلم، ج1، ص161 وما بعدها. 27

محمد سعيد البوطي، فقه السيرة النبوية، ص46. 28

محمد بن مكرم الإفريقي المصري ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، د.ت، ج7، ص263. 29

أبو زكريا النووي، شرح صحيح مسلم، ج1، ص561. 30

حينما قال : «... فَبَيْنَ أَنَا أَمْشِي سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ فَرَفَعْتُ رَأْسِي فَإِذَا الْمَلِكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِجْرَاءِ جَالِسًا عَلَى كُرْسِيٍّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...»³¹، فالملك الذي رآه جالساً على كرسي هو جبريل عليه السلام، وهو نفس الملك الذي رآه في غار حراء وهو يتعبد فيه، ووات يقر بأن الرسول صلى الله عليه وسلم صادق وأمين، فلماذا لا يقر بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم هنا بنزول الملك جبريل عليه في أول مرة وهو في غار حراء ؟؟ .

هذه هي حقيقة الوحي الإلهي، وهكذا ينظر وات إليه وهو يعلم علم اليقين أن الذي رآه الرسول صلى الله عليه وسلم في غار حراء هو الملك جبريل عليه السلام وهو حق ولكن ((فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُضْرَفُونَ))³² .

ثانياً: موقفه من الهجرة إلى الحبشة والأسباب الكامنة ورائها:

إن أحداث السيرة النبوية ووقائعها هي أفعال وتصرفات قام بها النبي صلى الله عليه وسلم ضمن منهج عملي وتطبيقي مدروس ومخطط له، من أجل تبليغ رسالة الله سبحانه وتعالى إلى الناس كافة، وجعلهم عبيداً له وحده لا شريك له، فكان مما قام به من أجل تحقيق هذه المهمة الموكلة إليه من الله تعالى، أن عمد إلى تأسيس نواة صلبة يُعتمد عليها وتكون قادرة على حمل عبء الدعوة والتضحية من أجلها، إلا أن أعداء الإسلام وقفوا لها بالمرصاد واستخدموا ضدها صنوف العذاب والاضطهاد لاستئصالها والقضاء عليها، أو لإجبارهم على التخلي عن دينهم الجديد، وهم في ذلك لا حول لهم ولا قوة، خصوصاً وأن أعدادهم قليلة ولا تسمح لهم بمواجهة عدوهم اللدود من مشركي قريش، ثم لأنهم وفي هذا الوقت قد نهوا عن استخدامها وأمرُوا أن يكفوا أيديهم ويُعرضوا عن المشركين لقوله تعالى «ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة...»³³، ولقوله تعالى «فأعرض عن المشركين»³⁴ .

ولما كانت الحال هكذا، كان لا بد من إيجاد حل لهذه المحنة، وبما أن المسؤولية الكبرى تقع على عاتق النبي صلى الله عليه وسلم، فقد أمرهم بالهجرة إلى الحبشة حتى يُبقي على هذه الفئة المؤمنة من الفناء، وللفرار بدينهم وعقيدتهم إلى أرض يأمنون بها على أنفسهم من الظلم والاضطهاد، وليحافظ على استمرارية الدعوة إلى الله تعالى لأن بفنائها تفتى الدعوة، وقد أوردت العديد من المصادر الإسلامية هذه الواقعة، وتحدثت وات عنها، وكان له موقف منها، فهو منذ البداية يعتبر أن المعارضة التي ظهرت ضد الدين الجديد في مكة هي كرد فعل طبيعي نتيجة لهجوم القرآن على بعض اتجاهات ومواقف تجار مكة الأثرياء، فما كان منهم إلا أن قاموا برد فعل لهذا الهجوم القرآني عليهم، فلجأوا إلى جعل حياة من انضم إلى محمد صلى الله عليه وسلم، ومن أسلم معه ممن هم من نفس قبائلهم، حياة لا تطاق

31 المصدر نفسه، ج1، ص761 .

32 (يونس، 23).

33 (النساء، 77).

34 (الأنعام، 601).

فيقول عن ذلك: "Because of the Quran attacked some of the attitudes of the wealthy merchants opposition to the new religion soon appeared among them, ...one outward expression of this opposition was that some of the wealthiest men made life difficult for junior members of their own clans who had joined Muhammad"³⁵.

ويستطرد وات كلامه بأن أحد أسباب الهجرة إلى الحبشة هو من أجل تجنب الاضطهاد والظلم الذي وقع على من هاجر من المسلمين الأوائل من قبل أغنياء التجار في مكة، فيقول:

"It seems clear that one of the reasons for the emigration was to avoid persecution"³⁶.

وهو سبب وجيه وفي مكانه، إلا أنه يضيف أسباباً أخرى دفعت بهؤلاء المسلمون الأوائل للهجرة إلى الحبشة منها كما يقول:

"There are other reasons for the emigration. One such would be to engage in trade"³⁷.

وترجمة قوله: أن هناك أسباباً أخرى للهجرة، منها من أجل العمل في التجارة، وهذا كلام غير صحيح وخطير، فهو يرمي إلى إفراغ هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة من مضمونها العقدي والديني، وأن الأسباب الكامنة وراء الهجرة أسباباً اقتصادية بالدرجة الأولى، وهذا خلاف واقع الروايات التاريخية التي تناولت هذه الحادثة، فالمعروف أن هجرة المسلمين الأوائل للحبشة كانت إستجابة لأمر النبي صلى الله عليه وسلم وطاعة له، فهو الذي أمرهم بذلك وقال لهم «لو خرجتم إلى الحبشة فإن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد»³⁸، فما كان منهم إلا أن هاجروا بدينهم وعقيدتهم لله تعالى، ولم يكن هُثمهم الدنيا ولا نعيمها، وكانت غاية النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك واضحة، وهي كما قالت أم سلمة رضي الله عنها «... لما أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بالخروج إلى الحبشة، ورأى ما يصيبنا من البلاء، قال لنا (إلحقوا بأرض الحبشة، فإن عندها ملكاً لا يُظلم عنده أحد، فأقيموا ببلادته حتى يجعل الله لكم مخرجاً مما أتمم فيه)، فقدمنا عليه فاطمئنا في بلادته»³⁹، وفي رواية أخرى تقول رضي الله عنها «فلما نزلنا أرض الحبشة جاورنا فيها خير جار النجاشي، أمناً على ديننا، وعبداً لله تعالى، لا نُؤذى ولا نسمع ما نكره...»⁴⁰،

35 W, M, W, A Short history of Islam, p.n.20.

36 W, M, W, A Short history of Islam, p.n.23.

37 W, M, W, A Short history of Islam, p.n.23.

38 ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، حققه: عمر تدمري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 0141 - 0991م، ص943. وينظر: العسقلاني، ابن حجر، ترقيم ابوابه: محمد عبد الباقي، أخرج: محب الدين الخطيب، دار الريان، 7041-6891م، باب هجرة الحبشة، ص722.

39 الذهبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام، حققه: عمر تدمري، دار الكتاب العربي، الشام - طرابلس، 6041-6891م، ج2، ص481.

40 ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، ص063، وينظر: المطليبي، محمد بن إسحاق، كتاب السير والمعاري، تحقيق، سهيل زكار، ط1، دار الفكر، دم، 8931 - 8791م، ص312.

فالأمن والطمأنينة هما اللذان كان يبحث عنهما النبي صلى الله عليه وسلم للفئمة التي آمنت به وصدّقت به بما جاء به من عند الله تعالى، ثم حتى وإن سلّمنا جدلاً بأن العمل بالتجارة كان أحد أسباب الهجرة، فلماذا أرسلت قريش رجلين من أعظم دهاتها لإرجاع من هاجر من المسلمين إلى مكة، أو ليس هو الصراع العقدي بين مشركي مكة وبين من آمن بالله رباً وبمحمد نبياً ورسولاً؟، ثم إن الروايات التاريخية لم تُشر إلى أن العامل الاقتصادي كان أحد الأسباب الكامنة وراء الهجرة إلى الحبشة. وإن كان ورد فلماذا لم يرجعنا وات إليها لتؤكد من صحته.

إن المتأمل في الصحابة الذين هاجروا إلى الحبشة يجد أنهم من قبائل متنوعة وأحياء مختلفة فيجد عثمان بن عفان وزوجته وجعفر بن أبي طالب من قبيلة قريش، ويجد عبد الرحمن بن عوف من بني زهرة، والزيبر بن العوام من بني أسد، ومصعب بن عمير من بني عبد الدار، وعثمان بن مظعون من بني جمح، وهذا التنوع والاختلاف إن دل على شيء فإنما يدل على حنكة النبي صلى الله عليه وسلم السياسية، والذي أراد من هذا التنوع ضرب لُحمة قريش القبليّة، وإظهار أن الإسلام لا يقتصر على قبيلة دون الأخرى.

ثم إن وات لم يقف عند الاضطهاد والعامل الاقتصادي كأسباب للهجرة، بل يضيف بأنه من الممكن أيضاً، أن النبي صلى الله عليه وسلم قد شجع المهاجرين على الهجرة لأسباب أخرى لا يملك هو نفسه إلا أن يُخمنها فقط⁴¹، ولكنه لم يشر إليها ولم يذكر لنا سبباً آخر غيرهما. وبالتالي فهو يعتمد على تخمينات واستنتاجات بعيدة عن الواقع التاريخي، آمن بها هو وسلم بصحتها ثم قدمها على أساس أنها وقائع تاريخية حقيقية، وهذا يتنافى وصفات المؤرخ المنصف، فالذي يريد أن يكتب حدثاً تاريخياً ما، يجب عليه أن يذكره كما هو دون زيادة أو نقصان، ثم بعد ذلك يضع حكمه عليه، أما أن يجعل استنتاجاته وتخميناته هي الواقع، فهذا تلاعب وتضليل للواقع. وهذا ما فعله وات هنا، فقد جعل تخميناته هي الواقع التاريخي وقدمها إلى القاريء الغربي على أساس أنها هي الواقع التاريخي، وبذلك فهو يسعى إلى طمس الحقيقة وإخفاء معالمها حتى لا يتأثر أبناء جنسه بالإسلام وعقيدته وفكره.

ثالثاً: موقفه من غزوة بني قينقاع:

تحدث وات عن غزوة يهود بني قينقاع باقتضاب شديد، أوحى فيه للقاريء بأنهم مظلومين ومقهورين، وأن السبب الذي دفع بالنبي صلى الله عليه وسلم لطردهم من المدينة المنورة سبب تافه وحقير حسب قوله، إلا أنه لم يشر إليه ولم يتحدث عنه، وأن الذي ذكره أنه في عام 624م من شهر إبريل، حدث نزاع تافه وحقير بين مجموعة من المسلمين واليهود من قبيلة بني قينقاع، حيث أصبح هذا الحادث السبب الرئيسي في طردهم من المدينة المنورة، فيقول عن ذلك :

“About April 624 a petty quarrel between a group of Muslims and Jews of the clan of Qaynuqa became the ground for the expulsion of that clan from Medina”⁴².

41 W. M. W, A Short history of Islam, p.n.23.

42 W. M. W, A Short history of Islam, p.n.32.

ومن أجل إحقاق الحق وبيان السبب الرئيسي في طرد قبيلة بني قينقاع اليهودية، لا بد لنا من استعراض الروايات التاريخية التي تناولت هذا الحدث، فقد ذكر ابن هشام «أنه عندما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة المنورة، كتب وثيقة بين أهلها، ووادعته اليهود وعاهدهم وشرط لهم واشترط عليهم، وأمنهم على دينهم وأموالهم، وكان مما وادعهم به أنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم... وأن لهم دينهم وللمسلمين دينهم وأنفسهم إلا من ظلم وأنتم، فإنه لا يوتغ» يهلك «إلا نفسه وأهل بيته، وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر والإثم»⁴³.

وأورد ابن هشام والبلاذري والإمام أبي داود رواية مفادها أنه «لما أصاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشاً يوم بدر وقدم المدينة سالماً غانماً موفوراً، بغت اليهود وقطعت العهد، فجمعهم النبي صلى الله عليه وسلم في سوق بني قينقاع فقال لهم: يا معشر يهود أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشاً، قالوا: يا محمد لا يغرنك من نفسك أنك قتلت نفرًا من قريش كانوا غماراً لا يعرفون القتال، إنك لو قاتلتنا لعرفت أننا نحن الناس، وأنتك لم تلق مثلنا، فينما هم على بغيهم ومجاهرتهم بكفرهم أنزل الله فيهم قرآناً يتلى إلى يوم القيامة»⁴⁴.

فهذه الروايات تظهر لنا حرص النبي صلى الله عليه وسلم على إرساء دعائم الأمن والاستقرار في المدينة المنورة، وتظهر لنا حرصه صلى الله عليه وسلم على تحديد ما لليهود من حقوق وما عليهم من واجبات، على اعتبار أنهم جزء من كيان المجتمع، كما وتدل هذه المواقف على حرصه أيضاً على إشراك اليهود في بناء المجتمع. إلا أن اليهود قوم غدر وبهت، تأبى طبيعتهم المجبولة على الغدر والخيانة إلا نقض العهود ونبد العقود، وهي طبيعة لا تحفظ عهداً ولا تُراعي ميثاقاً، فهم «كانوا أول يهود نقضوا عهدهم ما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحاربوه فيما بين بدر وأحد»⁴⁵، وهم كما أخبر عنهم الله سبحانه وتعالى «أوكلما عاهدوا عهداً نبذه فريقاً منهم»⁴⁶. ويتبين ذلك واضحاً في سلوكهم وردهم على النبي صلى الله عليه وسلم عندما جمعهم ودعاهم إلى الله تعالى، وحذرهم من مغبة التماذي ونقض العهود والمواثيق، إلا أن دعوته لم تلق أذاناً صاغية عندهم، بل على العكس أجابوه إجابة استعلاء واستفزاز، وجأهروا بعداوتهم له، وقالوا له «يا محمد لا يغرنك من نفسك أنك قتلت نفرًا من قريش كانوا أغماراً لا يعرفون القتال، إنك لو قاتلتنا لعرفت أننا نحن الناس وأنتك لم تلق مثلنا»⁴⁷،

43 ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: السقا وآخرون، ط2، مطبعة مصطفى الباني، مصر، 5731 - 5591م، ج3، ص4، ص105 وما بعدها.

44 البلاذري، أحمد بن يحيى، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، ط1، دار الفكر، بيروت - لبنان، ص173. وينظر: أبي داود، السجستاني، السنن، اعنتى به فريق بيت الأفكار الدولية، حديث رقم 1003، كتاب الخراج، باب كيف كان إخراج اليهود من المدينة، ج1، ص043.

45 الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل، ط2، دار المعارف، مصر، ص974.

46 (البقرة، 001).

47 ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، ج3، ص9. وينظر: الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس،

ولا يخفى ما في هذا الرد من عنجھية و غطرسة و تهديداً للنبي صلى الله عليه وسلم، و يؤكد على ذلك المستشرق ولفستون بقوله «أنهم أجابوه بكل جرأة و تبجح، و أنهم أعلنوا الحرب ضده معتمدين في ذلك على معاضدة حلفائهم من الخزرج في نزاعهم مع الرسول قبل كل شيء»⁴⁸.

و بعد كل هذا يأتي وات ويرى أن سبب جلائهم عن المدينة سبب تافه و حقير، فهذا أمر غير مقبول و يُستهجن منه، و هو كلام يُستغرب أن يتكلم به مستشرقاً مثل وات، له مكانة مرموقة و ربيعة في الأوساط الأكاديمية و العلمية على السواء، لأن ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم من جلائهم إنما هي سياسة ثابتة لا تتغير و لا تتبدل، فكل من يخون الله تعالى و يخون رسوله صلى الله عليه وسلم يلقي نفس المصير، و هذا ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مع قريش عندما نقضت عهدها معه فأرسل لهم جيشاً كان سبباً في فتح مكة و إعلاء كلمة التوحيد فيها.

ثم إن أمر بني قينقاع لم يقتصر على الكلام و إعلان الحرب و العنجهية و التهديد، بل تعدى الأمر إلى إظهار روح عداية، و الاعتداء على أعراض المسلمين و حرمانهم، مما أدى إلى الاخلال بالأمن داخل المدينة المنورة، فقد وردت رواية تشير إلى «أن أحدهم عقد طرف ثوب امرأة مسلمة في سوق بني قينقاع، فلما قامت انكشفت عورتها و صاحت، فقام أحد المسلمين فقتل اليهودي و ثوابت اليهود فقتلوا المسلم، فاستصرخ أهل المسلم المسلمين على اليهودي فغضب المسلمون، فوقع الشر بينهم و بين بني قينقاع»⁴⁹. و هذا هو السبب الذي يقصده وات، ولكنه لم يذكره ولم يوضحه، وإنما اكتفى بوضفه له بقوله «A petty quarrel» أي «نزاع تافه و حقير»، و هذا الوصف إنما حكمه على الواقعة و ليست الواقعة نفسها، و شتان بين الواقعة نفسها و وصف الواقعة، و هذه المنهجية في الحكم على الوقائع و الاحداث على أساس أنها هي الوقائع و الاحداث تُبعد المؤرخ عن الانصاف و الموضوعية، لأن الأصل ذكر الحادثة كما هي دون زيادة أو نقصان ثم بعد ذلك إصدار الحكم عليها، الا أن وات عمد إلى وصف الحادثة دون ذكرها، و هذا موقف يُعجب منه، الا أن هذا التعجب سرعان ما يزول إذا ما علمنا أن هذه هي منهجية وات في كتابة أحداث السيرة النبوية و وقائعها، و هي منهجية تقوم على تشويه أفعال النبي صلى الله عليه وسلم و الحط من قدرها و الانتقاص من قيمتها، مقابل الدفاع عن اليهود و اظهارهم بمظهر المظلومين و المعتدى عليهم.

رابعاً: موقفه من سبب نزول سورة المسد:

يرى وات أن سبب نزول سورة المسد نتيجة لقيام أبو لهب برفع الحصانة و الحماية عن النبي صلى الله عليه وسلم، و رفض نصرته له و الدفاع عنه حتى يتوقف عن نشر دعوته و تعاليمه، و أن هذا التصرف

3، ط، عالم الكتب، 4041-3891م، ج1، ص671-771

و لفستون، إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، مطبعة الاعتماد، مصر، 5431-7391م، 48 ص921-031.

إين هشام، السيرة النبوية، ج4+3، ص84. و ينظر: السهيلي، أبو القاسم الخثعمي، الروض الانف في تفسير السيرة النبوية 49 لإين هشام، ضبطه: طه عبد الرؤوف سعد، مؤسسة نبع الفكر، 2791م، ج3، ص731.

من أبي لهب نتيجة للضغط الذي تعرّض له من قبل بعض تجار مكة والذين هم أعداء محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا بلا شك - كما يقول وات - هو السبب وراء الهجوم المر على أبي لهب المذكور في سورة المسد في القرآن الكريم. فيقول عن ذلك:

“Abu-Talib had also supported Muhammad by maintaining clan protection, but his brother Abu-Lahab, who succeeded him, had done well as a merchant and had business associations with some of the very wealthy men hostile to Muhammad. Under pressure from them, he seems to have decided to withdraw clan protection. This is doubtless the reason for the bitter attack on Abu-Lahab in Sura 111 of the Quran”⁵⁰.

وهذا كلام يتنافى مع الحادثة الحقيقية التي كانت سبباً في نزول سورة المسد، وهو مجرد استقراء واستنتاج محظ، يعتمد فيه وات على تحليله للواقعة التاريخية دون أن يورد ما يؤكد صحة كلامه واستنتاجه، فالروايات التاريخية التي تحدثت عن هذه الحادثة تخالف تماماً ما يدعيه وات من سبب، فقد أوردت معظم كتب التاريخ والتفسير رواية أجمعوا على صحتها مفادها حديث الصحابي الجليل عبدالله بن عباس «أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج إلى البطحاء فصعد الجبل فنادى: «يا صباحاه»، فاجتمعت إليه قريش فقال: أرايتم إن حدثتكم أن العدو مصبّحكم أم ممسّيكم أكنتم تصدّقوني؟ قالوا: نعم، قال: إني نذير لكم بين يدي عذاب شديد، فقال أبو لهب: ألهدنا جمعتنا؟ تبأ لك فأنزل الله «تبت يدا أبي لهب وتب» إلى آخرها، وفي رواية أخرى، فقام ينفض يديه وهو يقول: تبأ لك سائر اليوم ألهدنا جمعتنا؟ فأنزل الله «تبت يدا أبي لهب وتب»⁵¹، وأورد الإمام الطبري في تفسيره رواية يستأنس بها بهذا الخصوص، وهي قول أبو لهب للنبي صلى الله عليه وسلم: ماذا أعطى يا محمد إن أمنت بك؟ قال؟ «كما يعطى المسلمون»، فقال: مالي عليهم فضل؟ قال: «وأي شيء تبتغي؟» قال: تبأ لهذا من دين تبأ، أن أكون أنا وهؤلاء سواء، فأنزل الله تعالى «تبت يدا أبي لهب وتب»⁵². وهذا هو السبب المباشر في نزول سورة المسد في أبي لهب وامراته أم جميل.

ثم إن ادعاء وات رفض أبو لهب حماية النبي صلى الله عليه وسلم ونصرته ليس في مكانه، لأن الله سبحانه وتعالى قد تكفّل بحماية نبيه صلى الله عليه وسلم ونصرته وحفظه من أي أذى يصدر من الناس ضده، فيقول سبحانه: «... والله يعصمك من الناس...»⁵³، وقوله تعالى «إنا كفييناك المستهزئين»⁵⁴، فسواء رفض أبو لهب

50 Watt, William Montgomery, A short history of Islam, p.n:23-24.

51 ابن كثير، عماد الدين، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، ط1، مصر، 7141-7991م، ج4، ص79-89، وينظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، حققه: محمود شاكر، دار المعارف، مصر، ج2، ص276-376. وينظر: ابن كثير، أبي الفدا إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، 2241-2002م، ج8، ص415، وينظر: القرطبي، أبي عبدالله الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، مجلد1، ج2، ص90.

52 الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج42، ص276-376.

53 وتام الآيه هو «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين»، (القرآن الكريم، سورة المائدة، آية 76).

54 (سورة الحجر، 59).

وعشيرته نصره النبي صلى الله عليه وسلم والدفاع عنه أو لم يفعلوا فلن يضُرهُ شيئاً لحفظ الله سبحانه له. ثم إن تخلي أبو لهب عن نصره ابن أخيه وهو في حاجة إليه، ليدل على مدى البغض والحقد والكره الذي يكنُّه أبو لهب للنبي صلى الله عليه وسلم، فمنذ أن أمر الله سبحانه وتعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بالجهر بالدعوة، ودعوة الناس علناً لدين الله سبحانه، بقوله «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين»⁵⁵، وأبو لهب له بالمرصاد، ومما يدل على ذلك، عندما جمع النبي صلى الله عليه وسلم عشيرته بعد أن صنع لهم طعاماً، فهم النبي صلى الله عليه وسلم بدعوتهم إلى الله، تكلم أبو لهب قبله وقال: «لهذا سحركم صاحبكم، فتفرقوا ولم يكلمهم، ثم جمعهم في اليوم التالي ودعاهم وقال لهم: «يا بني عبد المطلب إني قد جئتكم بأمر الدنيا والأخرة»⁵⁶، ثم إن أمر أبي لهب لم يقف عند هذا الحد، بل عندما كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض نفسه على القبائل العربية يدعوهم إلى الله تعالى، كان أبو لهب بعد أن يفرغ النبي صلى الله عليه وسلم من دعوته يقول لهم «يا بني فلان، إن هذا إنما يدعوكم أن تسلخوا اللات والعزى من أعناقكم، إلى ما جاء به من البدعة والضلالة فلا تطيعوه ولا تسمعوا منه»⁵⁷، ولم يكتفي أبو لهب بالكلام والتحريض على النبي صلى الله عليه وسلم بل حاربه ودعى قومه لمحاربه، وبقي كذلك حتى قتل في معركة بدر في السنة الثانية للهجرة.

الخلاصة:

خلاصة القول: إن مونتغمري وات لم يلتزم بالمبدأ العلمي في سرد الوقائع بشكلها الصحيح كما أجمع عليها المؤرخون، وإنما سارع إلى افتراض أحداث من نسج خياله ليسهل عليه مناقشتها والحصول على أعلى درجة من تشويه للصورة النصعة التي كانت تحيط بالإسلام. كما أنه قد أدخل بالمبدأ الأساسي للشفافية وعدم الحياد في إصدار أحكامه حيث نرى أنه لم ينصف أي حادثة قد مر عليها، بل على العكس وجه سهامه كلها لنقدها والتقليل من رفعتها، أو للتحويل والتخويف من ردة فعل المسلمين عليها وكقوله (سبب تافه) ليصور للقارئ أن المسلمين كانوا عصابة تبطش في الناس وحسب. وهذا أمر مستهجن على العلماء أن يكونوا منحازين أو غير منصفين، إلا أن هذا في حق وات لا يعدو أن يكون إظهاراً للمكانن نفس لا تتحلى بالصدق في نقل التاريخ والوقائع ولا تتحلى بالمصداقية في ذكر الأحداث وتسلسلها، كما وأنها منحازة وغير شفافة في تحليل جميع الوقائع التي قد درستها، ومن هنا فإن وات مستشرق منحاز بكلية إلى تحقيق ما يريده الباطل من تشويه لصورة الإسلام.

والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون

55. (سورة الحجر، 59).

56. الذهبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (السيرة النبوية)، تحقيق: عمر تدمري، دار الكتاب العربي، الشام، 6041-6891م، ص541. وينظر: ابن إسحاق، محمد، السيرة النبوية، ج1+2، ص881.

57. ابن هشام، السيرة النبوية، ج1+2، ص424.

المصادر والمراجع:

- كاستري، هنري دي، الإسلام خواطر وسوانح، ترجمة احمد زغلول، قدم له: محمود النجيري، دار طيبة، الجيزة، ط1، 2008م.
- علي بن إبراهيم النملة، بحث في كنه الاستشراق : مناقشات في التعريف والنشأة والدوافع، دراسات إستشراقية وحضارية، تأليف : مجموعة من العلماء، جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية الدعوة، مطابع جامعة الإمام محمد، 1ع، المدينة المنورة، 1413 - 1993م.
- على عبد الحليم محمود ، الغزو الصليبي والعالم الإسلامي، ط1، مطابع دار الطباعة والنشر الإسلامية، مصر، 1414 - 1993م.
- المطعي، عبد العظيم إبراهيم ، أوروبا في مواجهة الإسلام (الوسائل _ الأهداف)، القاهرة ، ط1، 1413_1993م.
- بدوي، عبد الرحمن ، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت _ لبنان، ط3، 1993م.
- العتيقي، نجيب، المستشرقون، القاهرة _ مصر، ط3، 1964م، ج1.
- أبو خليل شوقي، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، طرابلس _ ليبيا، ط2، 1428 _ 1999م.
- مجموعة من المؤلفين : مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، بحث لعماد الدين خليل، بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتغمري وات، مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الرياض، ط1، 1405-1985م.
- محمد بن صايل السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي مع دراسة لتطور التدوين ومناهج المؤرخين حتى القرن 13هجري، دار الرسالة العلمية، مكة المكرمة، ط2، 1418-1998م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد، دار البيان العربي، دم، دت، ج1.
- العسقلاني، إبن حجر أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق : سيد بن عباس الجليبي، أيمن بن عارف الدمشقي، دار أبي حيان، القاهرة، ط1، 1416 - 1996م، ج1.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر، دمشق _ سوريا، ط11، 1412-1991م.
- لوثرروب ستودارد الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، وفيه فصول وتعليقات وحواشي بقلم الأمير شكيب أرسلان، تعريب: عجاج نويهض، دار الفكر، لبنان - بيروت، ط4، 1394 - 1973م، م1، ج1.
- قطب، سيد، في ظلال القرآن، مطابع الشروق، بيروت، ط22، 1414-1994م، مجلد1.
- ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، دت، ج7.
- إبن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، حققه: عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1410 - 1990م.
- العسقلاني، إبن حجر، ترقيم ابوابه: محمد عبد الباقي، أخرجه : محب الدين الخطيب، دار الريان،

- 1407-1986م، باب هجرة الحبشة.
- . الذهبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام، حققه: عمر تدمري، دار الكتاب العربي، الشام - طرابلس، 1406-1986م، ج2.
- . ابن عبد ربه، شهاب الدين أبو عمر، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ، ج2.
- . ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، ص360، وينظر: المطلبي، محمد بن إسحاق، كتاب السير والمغازي، تحقيق، سهيل زكار، دار الفكر، ط1، د.م، 1398 - 1978م.
- . ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: السقا وآخرون، ط2، مطبعة مصطفى الباني، مصر، 1375 - 1955م، ج3+4.
- . البلاذري، أحمد بن يحيى، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار و رياض الزركلي، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط1.
- . أبي داود، السجستاني، السنن، اعتنى به فريق بيت الأفكار الدولية، حديث رقم 3001، كتاب الخراج، باب كيف كان إخراج اليهود من المدينة، ج1.
- . الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار المعارف، مصر، ط2.
- . الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، تحقيق: مارسدن جونز، عالم الكتب، ط3، 1404-1983م.
- . ولفستون، إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، مطبعة الاعتماد، مصر، 1345-1937م.
- . السهيلي، أبو القاسم الخثعمي، الروض الانف في تفسير السيرة النبوية لإين هشام، ضبطه: طه عبد الرؤؤف سعد، مؤسسة نبع الفكر، 1972م، ج3.
- . ابن كثير، عماد الدين، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، مصر، ط1، 1417-1997م، ج4.
- . الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، حققه: محمود شاكر، دار المعارف، مصر، ج24. وينظر:
- . ابن كثير، أبي الفدا إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، 1422-2002م، ج8.
- . القرطبي، أبي عبدالله الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، مجلد1، ج20.
- . الذهبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (السيرة النبوية)، تحقيق: عمر تدمري، دار الكتاب العربي، الشام، 1406-1986م.
- . Watt, william montgomery, A short history of Islam, oneworld Publications, 1996.

MAHFUZAT: MÜSLÜMANLARIN GAZİ COĞRAFYASI: PATANI¹

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ²

Patani'nin Bağlı Olduğu Tayland ile ilgili Kısa Bilgiler

Batısında Burma; doğusunda Kamboçya, kuzeyinde Laos ve güneyinde Malezya bulunan Tayland, bir uzak Doğu Asya ülkesi olup, adı sömürgesi olduğu İngiltere tarafından konmuştur. Ülkenin adı Tay ırkına ait topraklar anlamına gelmektedir. Eski adı Siyam olan bu ülke, çoğunlukla Tay ırkına mensup insanların yaşadığı bir yer olsa da kendilerinin dışında Malay ve Çinlileri de barındırmaktadır. Tay halkı Budist; Malaylar, Müslüman; Çinliler ise Budist ve Konfüçyanistir. Keza ülkede az sayıda Sih, Animist, Hindu ve Hristiyan da bulunmaktadır. Hristiyanların çoğunu Avrupa kökenli insanlar teşkil etmektedir. Bu coğrafyanın yerli halklarından biri olan Malayların tamamına yakını Müslüman olup içlerinde Budist bulunmamaktadır. Tayland'ın Çinli nüfusu daha çok Bangkok ile ülkenin kuzey bölgelerinde yaşamaktadır. Bangkok'ta bunlara ait olan ve adına "Chine Town" yani Çin mahallesi denilen bir mahalle de mevcuttur. Çinliler Tayland'ın kuşkusuz en etkili kitlesini oluşturmaktadır. Çoğunlukla ticaretle uğraşmakta, ülkenin elit grubunu teşkil etmektedirler. Kaldı ki Çin devletinin de yörede önemli bir etkisi mevcuttur. Çin bu diasporayı da kendi lehine kullanmakta; onlar aracılığıyla yörede etkisini genişletmekte, Tayland'ı önemli bir pazar haline getirmektedir. Nüfusu yaklaşık yetmiş milyon civarında olan Tayland'ın yüzde onunu Müslümanlar teşkil etmektedir.

Tayland, uzun süre İngiliz sömürgesi olarak kaldığı için, İngiltere ile sıkı ilişkiler geliştirmiş, hatta birçok geleneğini de buradan devralmıştır. Trafik bile, dünya'nın birçok yerinin aksine, İngiltere'de olduğu gibi soldan akmaktadır. Keza yönetim olarak da İngiliz usulü bir krallığı benimsemişlerdir. Başta kral olmakla beraber; ülke parlamenter sistem ve başbakan tarafından idare edilmektedir. Patanililerin "yapa", Tayların "façay" yani prens dedikleri kral ve kraliyet ailesi burada adeta siyaset üstü ve doku-

- 1 Bu yazı 2017 yılı Kurban Bayramı münasebetiyle Cihat GÖKDEMİR, Mehmet KAYA, Yavuz YILDIRIM, Fahrettin ÇEZİK, Onur CERUZ, Nedim TAHTACI, Ali TUNA'dan oluşan İHH ekibi ile yaptığımız bir haftalık seyahat münasebetiyle yazılmıştır. Buradan ekip arkadaşlarıma sağlık sıhhat dilerken, Patani'deki kardeşlerime selam ve muhabbetlerimi iletiyorum.
- 2 İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi & Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, mehmetmahfuz.soylemez@neu.edu.tr

nulmazdır. Halkla muhatap olanlar ise, parlamenter sistemin parçalarıdır. Onun için Krallık üyeleri sevimde ve siyaset dışında tutulmaktadır. Şu anda görevde bulunan kralın babası 53 yıl iktidarda kaldıktan sonra bir yıl önce ölmüştür. Buna rağmen yası hala tutulmaktadır. Ülkenin her tarafında çoğunlukla O ve eşi olan kraliçenin fotoğrafları yer almaktadır. Şimdiki kralın fotoğrafları ise çok az yerde bulunmaktadır.

Tayland değişik siyasi kutuplara da bölünmüş vaziyettedir. Bu da ülkeye çekişmeli bir siyasi hareketlilik getirmiştir. Nitekim zaman zaman askerî, bazen de siyasi darbelere sahne olmaktadır. Yakın zamanlarda hükümet siyasi darbe ile iktidardan uzaklaştırılmıştır. 28/09/2017 tarihinde televizyon kanallarının birinde daha önce darbe ile iktidardan uzaklaştırılan başbakanının ihmalden tutuklandığı haberi yer alıyordu. Dolayısıyla adına “*Kırmızı Direniş*” denilen bu siyasi darbe, arkasında, hala süren bir dizi sorun da bırakmıştır.

Tayland'ın güçlü bir ekonomiye sahip olduğu söylenemez. Nitekim para birimleri olan baht, bir doların yüzde otuzüçü değerindedir. Bir başka ifadeyle bir dolar otuz üç baht civarındadır. Ekonomisi son zamanlarda ağırlıklı olarak turizm, daha çok eğlence sektörüne dayanmakla beraber; tarım, hayvancılık, balıkçılık ve madencilik de yapılmaktadır. Bir tarım ülkesi olması hasebiyle özellikle zengin pirinç rekoltesine sahiptir. Dünya pirinç üretiminin önemli bir kısmı burada yapılmaktadır. Tayland'da üretilen pirincin de yaklaşık yüzde otuzu Müslümanlara ait olan bölgede yani Patani'de üretilmektedir.

Tayland ile ilgili bu girişten sonra şimdi asıl konumuz olan Patani bölgesine geçebiliriz. Önce Patani hakkında özet bilgiler verecek; daha sonra da 2017 yılı Kurban Bayramı münasebetiyle gerçekleştirdiğimiz seyahate geçeceğim.

Patani Coğrafyası

Patani Bölgesi Tayland'ın kuzeyinde yer almakta olup Malezya'nın komşusudur. Halkının yaklaşık yüzde sekseni Malay kökenli Müslümanlardan oluşmaktadır. Yüzde yirmisini teşkil eden Taylar ise çoğunluk itibarıyla Budist'tirler. Küçük bir Hıristiyan nüfustan da bahsedilse de bunların yekûn içerisinde çok ciddi bir ağırlığı olduğu söylenemez Tayland hükümeti resmî politika olarak Patani bölgesinin Müslümanları da dâhil olmak üzere, Tayland Müslümanlarının Malay kökenli olduklarını reddetmekte; bunların Tay kökenli olduklarını iddia etmektedir. Tayland'da Müslümanlar, yetmiş milyon nüfusa sahip ülkenin yüzde onunu teşkil etmekte olup büyük bir kısmı burada yani Patani'de ikamet etmektedir.

Yaklaşık üç milyon nüfusa sahip olan Patani; Yala, Narativat, Satun ve Patani vilayetlerinden oluşmakta olup Malezya, Singapur, Endonezya ve Bruney'in oluşturduğu Malay takımadalarının Asya'ya uzanan kısmının son parçasını teşkil etmektedir.

Patani'de İslam

İslam'ın Güney Doğu Asya'yı teşkil eden Malezya, Endonezya, Bruney ve Tayland bölgelerine, erken dönemde, Yemen kökenli Şafii tacirler aracılığıyla girdiği kabul edilmektedir. Bölge halkının tamamına yakınının Şafii mezhebine mensup olması da bununla izah edilmiştir. Kuşkusuz erken dönemden itibaren Asya'nın değişik bölgelerinde olduğu gibi burada da Müslüman krallıklar kurulmuştur. Bu krallıkların en eskilerinden biri, miladi on beşinci yüzyılda kurulan Langasuka Krallığı'dır. Önceleri Budist olan krallık, on beşinci asırdan itibaren İslam dinini kabul etmiş ve Müslüman bir devlet olarak tarihe geçmiştir. Patani Krallığı olarak da bilinen bu devlet, 1786 tarihine kadar varlığını sürdürmüştür. Anılan tarihten itibaren uzun yıllardır savaştığı Tay kökenli Budist Ayuthaya Krallığı'na yenilerek onların hâkimiyetine girmek zorunda kalmıştır.

Kuşkusuz Budist bir yönetimin hâkimiyetine girmek bir taraftan tehcir, zulüm ve asimilasyonu getirirken diğer taraftan da dinî bir farkındalık ve İslamî bir bilinç de üretmiştir. Zira insanlar sadece kimlik ve kişiliklerini korumak için çabalamak zorunda kalmamış; aynı zamanda bağımsızlıklarını da elde etmek için mücadele etmişlerdir. Bu mücadele bin dokuz yüzlerin başına kadar da bu şekilde devam etmiştir.

Onaltıncı yüzyıldan itibaren başlayan sömürge dönemi Afrika, Asya ve Amerika kıtalarını etkilediği gibi Uzak Doğu'yu da te'siri altına almıştır. Nitekim Filipinler Bölgesi önce İspanya akabinde Amerika; Endonezya bölgesi Hollanda; Malezya bölgesi ise İngiltere'nin sömürgesi haline gelmiştir. Tayland'ın sair kısımları gibi Patani de İngiltere'nin hâkimiyet sahası içerisinde yer almıştır. Ancak bölge insanı öteden beri Budistlere karşı mücadele ettiği için Budistlerle işbirliği yapan yeni müstemlekeçileri de kabul etmemiş, onları Budistlerin bir parçası olarak görmüş ve kendileriyle de mücadelele etmekten ictinap etmemişlerdir. Bu mücadele bir taraftan Budist Tay yöneticileri; diğer taraftan da onların ipini tutan İngilizleri ciddi anlamda rahatsız etmiştir. Patani'de oluşacak İslamî bir farkındalığın, bir diğer sömürgesi olan Malezya'yı da etkileyeceği endişesine kapılmalarına neden olmuştur. Bu durum İngiltere'nin Patani bölgesinde çıkan her bir başkaldırını teyakkuz halinde takip etmesine sebebiyet vermiştir. Bu nedenle Tayland ile Malezya arasında resmî bir sınırın çizilmesine karar verilmiştir. Nitekim 10 Mart 1909'da İngiltere ile Tay Krallığı

arasında adına *Anglo-Siyam Antlaşması* denilen tarihi belge imzalanmıştır. Bu antlaşma ile bir taraftan Malezya-Tayland arasında günümüzde de geçerli olan sınırlar çizilirken, diğer taraftan da Tayland Müslümanları ile Malezya Müslümanları birbirinden koparılmış ve Patani bölgesi tamamen Budist bir yönetime mahkum edilmiştir. Yine bu antlaşma ile çoğunluğu Malay kökenli Müslümanların teşkil ettiği bir bölge Budistlere teslim edilerek tarihte eşine ender rastlanan yeni bir kıyım veya zulmün de önü açılmıştır. İngiltere, Batılı sömürgecilerin girdiği yerde yaptıkları gibi çıkarlarını öncelemiş, hiçbir şekilde insan hakları, adalet, hakkaniyet meselesini düşünmemiştir. Hindistan, Pakistan, Doğu Afrika, Malezya, Batı Afrika, Orta Doğu, nereye girdiyse oralarda yaptığı gibi asırlarca aynı toplumun parçası olan iki kitleyi birbirinden ayırarak, arkasında hala çözülemeyen bir husumet bırakmıştır. Bilindiği gibi Avrupalı sömürgeciler nereye girdilerse oranın yerli halkını düşman guruplar haline getirmiş, her iki tarafın da eline silah vererek onları birbirleri ile savaştırmış; kendileri ise adeta aziz rolüne bürünerek arabulucu rolüne soyunmuştur. Aynı şey Tayland'da da yapılmıştır. Bu bölgede Taylar ile Malaylar, bir başka ifade ile Budistlerle Müslümanlar arasındaki var olan husumet körüklenmiştir. Milliyetçi duygularla da beslenen bu husumet, çoğunluğu teşkil eden Tay kökenli insanların her birinin adeta bir canavara dönüşmesine ve azınlık konumundaki mazlum Müslümanları yok etme planları yapmasına neden olmuştur. Nitekim 1909'tan itibaren Patani bölgesi yoğun bir baskı süreci yaşamış; 1938'de yönetime gelen askerî rejim bu baskıları daha da artırmıştır. Tayland hükümeti sözde reform süreci başlattığını söyleyerek, gerçekte "*Tay Milleti*" üretme projesini hayata geçirmiş ve ülkede var olan azınlıkları yok etmeye; tek din ve tek dil felsefesi üzerinden Malay Müslümanlarının din, dil, örf ve ananelerini hedef almıştır.

Bu durum Müslümanların kendilerine yönelen bu şiddet ve asimilasyon sarmalını ortadan kaldırmak için mücadele başlatmalarına neden olmuştur. 1950'den itibaren organize yapılar kurulmaya başlanmıştır. Bunların en meşhuru şunlardır:

1- Gabungan Melayu Patani Raya (GAMPAR): Yani Büyük Patani Malay Birliği Hareketi.

2- Barisan National Pembebasan Patani- National Liberation Front of Patani (BNPP) Patani Milli Kurtuluş Cephesi.

3- Barisan Revolusi National- National Revolutionary Front (BRN): Milli Devrimci Cephe; Cephe li Tahrir Patani: Bu teşkilatın Sosyalist düşünce dünyasına yakın olduğu kaydedilmektedir.

4- Patani United Liberation Organisation (PULO) Patani Birleşik Kurtuluş Örgütü: Buna Munazamatu'l-Muttahide li Tahriri Patani de denilmektedir. Bu teşkilatın Suud ve Pakistan gibi ülkelerde eğitim gören öğrenciler tarafından kurulduğu kaydedilmektedir.

5- Barisan İslam Pombibasa Patani (BIPP) veya Cebhetu'l-İslami li Tahriri Patani: Bu teşkilat halk arasında daha çok *Hizbu Barisan* olarak bilinmektedir. Bu teşkilatın çoğunluğunu elit ve kültürlü insanlar oluşturmaktadır. Halktan desteği olmadığı için ülke içerisinde fazla bir ağırlığının bulunmadığı kaydedilmektedir.

6- Hizbu'l-Mücahidin (Hareketu'l-İslamiyye li Tahriri Pattani): Bu müessesesi Patani'nin askerî hareket veya cihad olmadan kurtuluşunun mümkün olmadığına inananlar tarafından kurulmuştur. Bunlar Patani bölgesinde askerî mücadele başlatmış ve askerî faaliyetlere hız vermişlerdir. Ancak bu hareketin halk nezdinde çok fazla ağırlığı olmamıştır. Hareketi yönetenlerin çoğu Malezya'da sürgünde yaşamaktadır. Askerî faaliyetlere yönelmeleri Tayland hükümeti tarafından da düşman olarak algılanmalarına neden olmuştur. Patani bölgesinin hemen her yerinde var olan kontrol noktalarında arz-ı endam eden resimlerin çoğu bunlara aittir.

Bulardan Hizbu'l-Mücahidin, BIPP, PULO ve BRN adındaki dört teşkilat daha sonra bir araya gelerek MARA adında bir yapı kurmuşlardır. Tayland hükümeti ile iki yıldan beridir süren görüşmeler bu yapı tarafından yürütülmektedir. MARA, sırası ile bu dört teşkilatın temsilcilerinden biri tarafından yönetilmektedir. Şimdiki lider Şukri Bey iken yardımcılığını ise Avangabe yapmaktadır. Ancak MARA'nın bütün Müslümanları kuşattığı ve hepsi tarafından kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir. Zira yukarıda saydığım dört teşkilatın dışında kalan Müslümanlar bu yapıya karşı çıkmaktadırlar.

Patani'de birçok düşüncenin izdüşümü yakalansa da İhvan çizgisinin yaygınlığını ifade etmeliyim. Müslümanlar arasında farklılık, hatta düşünsel anlamda çekişme, belki bir sürtüşmeden de bahsedilebilir. Ancak Allah'a şükürler olsun ki bir silahlı mücadeleden bahsedilemez. Bu da Patanili Müslümanları için adeta bir rahmet kabilindedir.

Müslümanların organize yapılar kurmaları onları daha dirençli hale getirmiştir. 1950 -1970 yılları arası, Patani Müslümanları açısından son derece zor şartların olduğu bir dönemdir. Zira Tay ve Malay halkları arasında gerilim had safhaya ulaşmıştır. Bunun nedeni ise Malay Müslümanların milliyetçi Tay halkı ile mücadele etmenin yanı sıra bir de bütün dünyada hızla yayılan komünizmle boğuşmak zorunda kalmış olmaları-

dır. Komünizmin gerileme sürecine girmesi ile birlikte burada da bir rahatlama hissedilmiştir. Dahası seksenlerden sonra Tayland hükümeti ile ilişkilerde de nisbî bir rahatlama gerçekleşmiştir.

Patanili Müslümanların Şafii mezhebine mensup olduklarını yukarıda ifade etmiştik. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Uzak Doğu'ya İslam Yemen kökenli Şafii Müslümanların gayreti ile girmiştir. Durum böyle olunca İslamla birlikte bu bölgede Şafii mezhebi de yayılmıştır. Bununla birlikte Tayland'ın özellikle kuzey bölgelerinde; Çin'den sürülen Çin kökenli Müslümanlar ile onların gayretleri sonucunda İslam dinini benimseyen Tay kökenli Müslümanlar ise Hânefi mezhebine mensupturlar. Bunların bütün içerisinde ciddi bir yekûn oluşturdukları söylenemez. Bilindiği gibi gerek Uygur bölgesi, gerekse Huiler İslam dinini Hânefi mezhebine mensup Türkler aracılığıyla kabul ettikleri için onların dini anlayışını benimsemişlerdir.

Patanili Müslümanlar İslami bilinçlerini çoğunlukla rahmetli **Hacı Sulong el-Fatani**'ye borçludurlar. *Ebü'r-Ruh li'l-Cihad* yani "Cihad ruhunun babası" olarak bu topraklarda tanınan Hacı Sulong ile İslamî farkındalık oluşmaya başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı döneminde yaşayan Hacı Sulong, Patani İslamî Hareketinin temel taşı olarak kabul edilmektedir. 12 yaşında Mekke'ye giden din eğitime önce camide daha sonra okulda alan Hacı Sulong, ilk, orta ve lise tahsilini Mekke'de yaptı. Arkasından da Mısır'a giderek Ezher'de okudu. Patani'ye döndüğünde orada tevhidi çizgiden uzaklaşmış; şirkle içiçe girmiş bir İslam anlayışıyla karşılaştı. Patani'ye gelirken burada kısa süre kalacak; sonra geri dönecekti. Ancak memleketinde gördüğü bu manzara burada kalmaya ve şirk ile mücadele etmeye karar vermesine neden oldu. Bu değişimi gerçekleştirebilmek için işe eğitimden başlamaya karar verdi ve geleneksel "pondok" okullarını beğenmediğinden bölgedeki camileri gezerek, halka İslam'ı anlatmaya başladı. Bunu yaparken geleneksel eğitimin yanına modern ilimlerin de konulması gerektiğini savunuyor; yeni sistemi buna uydurmaya çalışıyordu. Merkezi hükümet alternatif medrese eğitimini tamamıyla benimsemese de karşı da çıkmıyordu. Hacı Sulong geliştirdiği bu yeni Medrese sistemi yoluyla Müslüman Jawi topluluğu içindeki etkisini artırdı. Medrese sistemini kurarken karşılaştığı zorluklar kendisini siyasete iten temel nedenler içerisinde yer almaktadır. Tayland devletinin yürütmekte olduğu asimilasyon politikasına karşı çıkıyor ve Patani'de Malayca'nın Tayca ile birlikte resmi dil olarak kabul edileceği; Budizm'in yerine İslam'ın öğretiliceği bir özerklik istiyordu. Bunun için dini liderler ile ittifak halinde gayriresmi bir seriat mahkemesi kurdu. Böylece insanların sorunlarını kendi dini değerlerinden hareketle çözmelerinin yolunu açmak için çaba sarfetti. Bu dö-

nemlerde Tayland hükümeti Patani bölgesine özerklik vermeyi tartışmaya açtı. Hatta dönemin Başbakanı Pridi, Güney Tayland'a özerklik vermeyi savunuyordu. Bu dönemin kararlarından biri Patronage of Islam Act'ti, ki bu yasayla Patani bölgesindeki dinî liderlerin görev ve otoriteleri tanınmış oluyordu. Akabinde Hacı Sulong Patani bölgesinden İslamî Komite'nin başkanı seçildi. Ancak bu durum kısa sürdü. Hacı Sulong'un hükümetin hukuki sistemle ilgili önerisine muhalefeti Tayland hükümeti ile köprülerin atılmasına ve yeniden siyasi bir isyancı olarak görülmesine neden oldu. Hükümet orta yol bulmaya çalışsa da Hacı Sulong, müslüman toplumun sorunlarını İslam hukunu merkeze alarak çözmeleri gerektiği şeklindeki taleplerinden vaz geçmedi. Bu da giderek artan bir huzursuzluğa neden oldu. Hacı Sulong, Tayland hükümeti nezdinde, bu toplumsal huzursuzluğun kaynağı olarak görünmeye başlandı. 1952'de tutuklanması talebeleri iyice yayılınca Jawi topluluğu içinde özerlik yerine ayrılıkçılık fikri iyiden iyiye yerleşmeye başladı. Bu kitle Patani'nin Tayland'dan ayrılarak Malezya'ya bağlanmasını ve burada İslamî bir yapı kurulmasını savunmaya başladı. Hacı Sulong ve talebelerinin bu talepleri halk arasında ciddi taraftar bulmaya başladıkça Tayland hükümetinin hedefi haline geldi. Resmi zevat tarafından bir toplantıya davet edildi ve kendisinden bir daha haber alınamadı. Devlet görevlileri hiçbir zaman akibeti hakkında bilgi vermedi, her zaman bu hadisenin dışında olduklarını söylediler. Ancak halk onun Tayland Hükümeti tarafından şehit edildiğine inandı.

Hacı Sulong gibi yiğit bir alimin kanıyla yoğrulmuş Patani Müslümanlarının mücadelesi, hiçbir zaman Tayland hükümetine boynunu uzatmamış, ölüme rıza göstermemiştir. İslam'ın bu gazi coğrafyada yeniden payidar olması için mücadelesini sürdürmüştür.

Eğitim

Patanili Müslümanlar, devletlerini kaybettikten sonra, din eğitimi konusunda da ciddi sorunlarla hemhal olmuşlardır. Zira Budist bir yönetim altında yaşıyorlardı. İslamî eğitim müesseselerini kurmaları, var olanları da muhafaza etmeleri oldukça zordu. Buna rağmen bir taraftan var olan medreselerini korumak için büyük bir mücadele verirken, diğer taraftan da başta Malezya ve Buriney olmak üzere komşu ülkelerde eğitim görenler vardı. Ancak 1930'lardan itibaren İslam ülkelerine gidip eğitim görenlerin sayısında artış olmuştur. Önceleri Suudi Arabistan ağırlıkta iken daha sonra başta Irak, Ürdün, Suriye ve Libya olmak üzere değişik İslam ülkelerinde eğitim görenler de artmaya başlanmıştır. Bu ülkelerden Libya, özellikle Kaddafi döneminden itibaren Patanili Müslümanlara özel ilgi duymuştur. Yeşil Kitap Sosyalizmi'ni Tayland bölgesine yaymak

için bu insanları kullanmayı düşündüğü anlaşılmaktadır. Buraya yaptığımız seyahat esnasında görüştüğümüz şahısların bazıları ülkedeki İslamî hassasiyetin, özellikle de tesettürün arkasında İslam ülkelerinde eğitim gören bu zevatin olduğunu anlattılar. Bu da İslamî eğitim gören insanların ülkelerine kattıkları açısından dikkat çekicidir. Türkiye, uluslararası camiada görünür olmaya başlamasına paralel olarak, Patanili Müslümanların da dikkatini çekmeye başlamıştır. Son yıllarda buradan ülkemize bir çok öğrenci gelmektedir.

Günümüz Patani'sinde Müslümanların kendilerine ait kurumları hızla oluşmaya başlamıştır. Bir taraftan Türkiye'deki imam-hatip okullarına benzer kurumlar, diğer taraftan da başta Kur'an eğitimi veren kurslar, yanı sıra bir de üniversite bulunmaktadır. *İslam Üniversitesi* adındaki bu kurum Müslümanlara ait tek yüksek eğitim kurumudur. Suud kökenli bir Müslüman tarafından kurulan üniversitede yaklaşık 2000 öğrenci eğitim görmektedir. *Kulliyetu's-ş-şeria* ile bazı sosyal bölümlere sahip olan üniversitede pozitif bilimler de okutulmamaktadır. Üniversitede daha çok selefi düşünce merkeze alınarak bir öğretim verilmeye çalışıldığı kaydedilmektedir.

Patanili Müslümanları temsil eden dinî müesseseler de vardır. Bunlardan biri *Şeyhu'l-İslamlık*'tır. Devlet tarafından tanınan bu kurumun başındaki *Şeyhu'l-İslam*, ülkede Müslümanların en yüksek dinî merciidir. Şeyhu'l-İslamlığa bağlı her şehirde birimler bulunmaktadır. Camiler ve burada görev yapan görevliler Şeyhu'l-İslamlığa bağlıdır. Vilayetlerde, söz konusu kuruma bağlı meclisler vardır. Bu müessese bizdeki Diyanet İşleri Başkanlığı'na benzemektedir. Şimdiki *Şeyhu'l-İslam*'ın adı ise Abdulaziz'dir. İslami eğitimi de yönlendiren bu kurumu Tayland hükümeti tanyor olsa da halk nezdinde saygınlığı veya yaygın bir kabulü olduğu söylenemez. Tayland hükümeti son zamanlarda halk üzerindeki ağırlığını oluşturmaya çalışırken biraz da bu kurumdan istifade etmeye çalışmaktadır. Bunu da son on yılda din adamlarına vermeye başladığı maaşlarla sağlama çabasıdır. Hemen her camii veya dini kurumda vazife yapan imamlardan bir kişi devletten maaş almaktadır. Yüz dolar civarında olan maaş caminin diğer görevlilerine verilmemektedir. Onlar cemaat tarafından sağlanan otuz dolar civarındaki ianelerle yaşamlarını idame ettirmeye çalışmışlardır. Bütün mescitlerin *Meclisu'l-İslamiye*'ye bağlı olduğunu bir kez daha hatırlatmış olayım. Camilerde görev yapan din ricalinin seçimi ise tamamen cemaate bırakılmıştır. Onun için halk, kurumun yol açabileceği zararı telafi etmek amacıyla kendi seçtiklerini buraya yerleştirmek için özel çaba sarfetmektedir.

Patani aynı zamanda tasavvufun yaygın olduğu bir coğrafyayı da ifade etmektedir. Patanililer, tasavvufi mensubiyetlerini sorduğumda genelde

Eşarî olduklarını anlatıyorlardı. Ancak bununla İmam Eşarî'nin mezhebine mensubiyetten bahsetmiyor, bir tarikattan bahsediyorlardı. Müzelerde tasavvufu ilgili onca eserin varlığı, Patanililerin tasavvufa bağlılıklarının bir başka kanıtı olarak karşımızda durmaktadır.

Ekonomi

Patanili Müslümanların büyük bir kısmı tarımla, daha çok da kauçuk üretimi ile ilgilenmektedirler. Kauçuk üretimi oldukça renkli bir süreç sonucunda gerçekleşmektedir. Zira kauçuk ağacının gövde kısmından kabuğu kısmen soyulur, sonra buradan akan sıvının bir yere toplanması için su yolu açılır, daha sonra bu su yolunun uç kısmına oluk şeklinde küçük bir demir çakılır, yukarıdan akan sıvı, su yolu kanalıyla buradaki demir oluktan, hemen altına monte edilen ve çoğunlukla da hindistan cevizinin kabuğundan oluşan kâsenin içine dolar. Akşama kadar burada kalan sıvı sertleşmeye başlar ve ertesi gün toplanarak, atölye sahibi, kauçuk tüccarlarına satılır. Kauçuk ile uğraşmak son yıllara kadar oldukça önemli ve kazançlı bir iş idi. Hal böyle olunca da çiftçilerin iyi kâr elde etmelerini sağlıyordu. Ancak petrol yan sanayisinin giderek yaygınlaşması ve kauçuğun yerini daha çok petrol mamulü naylona bırakmaya başlaması, bu maddeye duyulan ihtiyacı azaltmıştır. Son iki yılda fazla para etmediği için çiftçileri zor duruma düşürmüşlerdir. Kauçuğun para ettiği dönemlerde bu ürün Patanili Müslümanların adeta can damarı mesabesinde olmuştur. Müslümanlar kauçukun yanı sıra pirinç ve diğer tarımsal ürünlerle de ilgilenmektedirler. Patani bölgesi turizm gelirlerinden mahrumdur. Ancak turistlerin bölgeye gelmemesi halkın değerlerini korumasına neden olmuştur.

Patani Seyahatimiz

2017 yılı Kurban Bayramı'nı, Patani'de geçirmek üzere ekip arkadaşlarımızla birlikte İstanbul Atatürk Havalimanı'ndan hareket ettik. Uzun bir uçak yolculuğundan sonra, seyahatimizin ilk durağı olan Bangkok'a indik. Daha sonra buradan Patani bölgesine gitmek üzere Tayland firmalarından biri olan *Smile* Havayollarına bağlı uçağa bindik. Uçağa binince yolcuların önemli bir kısmının örtülü olması; İslamî bir bölgeye gideceğimizi gösteriyordu. Bir saatlik bir yolculuktan sonra Sonka şehrinde bulunan Hatyay Havaalanı'na indik. Burası Tayland'ın adeta Patani'ye açılan kapısı mahiyetinde idi. Halkının yüzde ellisi Müslüman, geri alanlar ise gayrimüslimlerden oluşmaktaydı ki çoğunluğunu Budistlerin oluşturduğunu bir kez daha ifade edeyim. Şehri gezerken bir Müslüman kentte olduğunuzu hissediyorsunuz. Zira etrafta birçok minare ve cami sizi, adeta hoş geldiniz der gibi, karşılamaktadır.

Gece kalacağımız Natarivat'taki otelimiz havaalanına yaklaşık olarak 200 km. mesafede idi. Otele doğru giderken katettiğimiz yolların güzelliği dikkat çekiyordu. Her taraf çift yollarla döşenmiş, son derece bakımlı ve güzel idi. Yolların güzelliğini anlatırken rehberimiz Patanili bir şahsın on beş yıl önce Tayland'da ulaştırma bakanlığı yaptığını, onun gayretleri ile Patani'nin tüm yollarının duble yol şekline getirildiğini öğrendik. Sadece duble yol değil, aynı zamanda son derece de geniş olarak planlanmıştır. Bu haliyle uzun süre bölgenin ihtiyacına cevap verebilecek vaziyettedir.

Yol boyunca etrafı gözlerken en çok dikkatimi çeken şey Malezya sınırına yaklaştıkça Arap alfabesi ile yazılan reklam tabelalarının giderek artmasıydı. Arap alfabesi Tayland'da resmi olarak kabul edilmemekle beraber Patani bölgesinde hem reklam tabelalarında hem de bazı devlet dairelerinin üzerinde de kullanılmaktadır. Son birkaç on yıla kadar aslında bu bölgede sadece Arap alfabesi varmış. Hatta insanlar bir tek bu alfabeği kullanıyor, İbranî alfabesini andıran Tay alfabesini kullanmayı değerleri ile çelişen bir durum olarak kabul ediyorlarmış. Ancak Tay alfabesi her geçen gün daha fazla bölgeye girmiş, günümüzde ise her tarafa hakim olmuş vaziyettedir. Arap alfabesi ise giderek yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Bunun arkasında biraz da Tayland hükümetlerinin, Tay dili ile eğitim veren kurumlara destek vermesi olmuştur. İslami eğitim veren kurumlar bile hükümetten destek alabilmek için Tay alfabesini yaygın olarak kullanmaya başlamışlardır. Hemen hemen her mektep ve medresede bunu açıkça görmekteyiz.

Narativat'a giderken akşam yemeği için yol üzerinde Müslümanlara ait bir lokantada durduk. Hem namazlarımızı eda ettik, hem de bizim için hazırlanan yemeği yedik. Yemek esnasında en çok dikkatimi çeken şey ise hemen hemen her masanın üzerinde duran ve çoğunlukla da İslami eserlerden oluşan kitaplar oldu. Öyle anlaşılıyor ki insanlar yemek hazırlanıncaya kadar zamanlarını değerlendiriyorlar. Bu da bende Patanili Müslümanlarda okuma-yazma oranının yüksekliğini hissetti.

Patani'de Bayan Olmak

Patani bölgesinde dikkat çeken şeylerden bir başkası ise bayanların hayatın içerisinde çok yoğun şekilde yer almalarıydı. Gecenin geç vakitlerine kadar açık olan işyerlerinin neredeyse tamamı bayanlar tarafından işletilmekteydi. Özellikle sebze ve meyve ile balık satıcılarının, neredeyse, tamamı bayanlardan oluşmaktaydı. Her bir hanımefendi, -muhtemelen kendi bahçesinden getirdiği- bir sebze veya meyve kümesinin önünde oturmakta ve onu satmaya çalışmaktaydı. Patanide motor sürücülerinin büyük bir kısmı da yine hanımlardan oluşuyordu. Genç, yaşlı kadınlar

motorlarıyla her türlü işlerini görmekteydirler. Örtülü olan hanım motorcuların oluşturdukları rengârenk görüntüler görülmeye değerdi. Bu durum, hanımların günlük hayatın içerisinde ne denli aktif olduklarını göstermesi açısından dikkat çekiciydi. Patani bölgesinde motorların bu kadar yaygın olmasının nedeni ise toplu taşıma araçlarının bulunmamasıdır. Dolayısıyla motor adeta can simidi mahiyetindedir. Motorlar olmasa bir yerden başka bir yere ulaşmak adeta imkansızdır.

Patani Müslümanlarının Malezya ile İlişkileri

Müslümanlarının Malay kökenli olması, Tayland ile Malezya arasında, zaman zaman derinleşen, sorunların oluşmasına neden olmuştur. Yukarıda da ifade ettiğim gibi Tayland, bunların Malay kökenli olmasını reddetmekte; Tay kökenli olduklarını söylemektedir. Hele hele Müslümanların Malezya ile ilişkilerinin olmasını hiç istememektedir. Bu nedenle Malezya ile Patanili Müslümanlar arasında, kültürel bazda, bir irtibatın bulunmasını asla istememektedir. Zira bu irtibatın dinî bir uyanıştan ziyade millî bir bilince dönüşmesinden korkmaktadır. Hal böyle olunca Malezya, Patanili Müslümanlara yardım edememektedir. Malezya'ya ait yardım kuruluşlarının bu bölgede faaliyet göstermemesinin ana nedeni bu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Patanili Müslümanlar, Malezya ile irtibatlarını kurmaya gayret etmekte; Malezya televizyonlarını izlemeye ve radyolarını dinlemeye, orayla en azından ticaret üzerinden bağ kurmaya çalışmaktadır. Bazı Patanili Müslümanlar, Malezya ile Patani arasında küçük bavul ticareti yaparak hayatını idame ettirirken, bu iki topluluk arasında da adeta aracı olmaktadırlar.

Patani ve Malayca deyince bu dile de biraz kulak kabartmaya çalıştım. Hangi dile benzediğini anlamaya çabaladım. Hal böyle olunca rakamlarla bir iki kelimelik sözcükleri öğrenmek istedim. Örneğin rakamları şöyle telaffuz ediyorlar: 1 satu, 2 duva, 3 tiga, 4 empat, 5 lima, 6 innam, 7 tuluh, 8 lapen, 9 simbilen, 10 sipulu. Bunun yanısıra "marisini" gel buraya; "gi gi gi" git; "pirgi" git, "mari" gel anlamlarına gelmektedir. Tayca ise daha da farklı; Malaylar da Tayca'yı daha karmaşık ve zor olarak kabul etmektedirler.

Geceyi Narativat şehrindeki otelimizde geçirdikten sonra Anadolu Müslümanların Dünya'nın her tarafına uzanan yardım eli konumundaki İHH tarafından kurulan müesseselerin ilkinin, Yala şehrindeki *İskilipli Atıf Hoca Yetimhânesi* ile *Ömer Halisdemir Okulu*'nu ziyaret etmek için yola çıktık. Yan yana olan iki binadan oluşan kurumun inşaatı tamamlanmak üzere idi. Burası hem yurt, hem de okul olarak tasarlanmıştır. İkişer katlı binalar tamamlandıklarında içlerinde mutfak, yatakhâneler, revir, derslikler, kütüphâne, toplantı salonları, mescit ve hoca ofisleri yer alacaktır.

Arkasını dağa vermiş, oradan adeta ovayı seyreden bu kurum, Allah'ın izni ile tamamlandığında, ümmetin emaneti olan yetimlerimize hem yuva hem de onların ümmet için değere dönüşmelerine vesile bir mektep olacaktır.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber iki parmağını birleştirerek “*ben ve yetim işte bu şekildedir*” diyerek yetimi adeta kendisinin bir parçası olarak anlatmış, böylelikle yetim olgusuna sahip çıkılması gerektiğini emretmiştir. Aynı zamanda Rabbimiz de Mekkeli müşrikleri eleştirirken en çok yetimler üzerinde durmakta, “*onlar yetimi aşağılıyorlar*” diyerek müşriklerin onursuz taraflarından birinin yetimler konusuna duyarsız olmaları olduğunu söylemektedir. Bu durum öteden beri Müslümanları harekete geçirmiş ve yetim konusuna eğilmelerini sağlamıştır. İslam tarihinde Hz. Ömer döneminde yetimler devletin himayesine alınmış, onlar için koruyucu aile sistemi geliştirilmiş ve bütün masrafları da devlet tarafından tekefül edilmişti. Emeviler ve Abbasiler döneminde daha çok sivil vatandaşlar tarafından üstlenilen bu kazıye, Osmanlı'nın özellikle sonlarına doğru, ıslahhâne, daru'l-eytâm, daru's-şafaka, yetimhâne adıyla açılan kurumlarla yeniden devletin sorumluluk sahasına dahil edilmişti. Özellikle devletin son dönemlerinde artan savaşlarla, coğrafyanın her tarafında yetimler giderek artmış, hem devlet hem de halk bu konuda duyarsız kalamamış ve hadiseyi sahiplenmiştir. Modern Türkiye Cumhuriyeti, ülke sınırları içerisinde var olan yetimlere kısmen kol kanat germiştir. Ancak Milli sınırlarımızın dışında olsa da bir müslüman olarak her zaman bu sınırlardan çok daha geniş olan gönül sınırlarımız içerisinde yer alan coğrafyada onlarca yıldır süren savaşlar arkasında sayısız yetim bırakmıştır. Bu yetimler zaman zaman misyonerlerin, bazen organ kaçakçılarının, kimi zaman dilenci çetelerinin, kimi zaman ucuz iş gücü tüccarlarının bazen de gözü dönmüş haz objesi tacirlerinin ceplerini dolduracak metaa dönmüştür. Hal böyle olunca İslam coğrafyasının değişik yerlerinden duyarlı müslümanlar STK'lar kurarak bu sorunun üzerine gitmeye, bu insanları Allah'ın bize bıraktığı emanetler olarak görmeye ve onlar hakkında hem bir bilinç oluşturmaya hem de özellikle ekonomik durumu müsait olan insanımızı yönlendirerek müesseseler kurup bu çocukların sadece korunması değil, aynı zamanda eğitilerek ümmete kazandırılmasını da sağlamak için çaba sarfetmişlerdir. İşte Anadolu insanımız da yüreğindeki insan sevgisini Yüce Allah'ın rızası ile harmanlayarak bu coğrafyaya da uzanmış ve burada yetimhaneler kurmuştur. 2017 yılı Kurban Bayramından bir gün önce, yani Arefe gününde geldiğimiz bahis mevzuu yetimhâne bunlardan biri idi. Yukarıda ifade ettiğim gibi bu yetimhanelere yakın tarihimizin iki sembol ismi verilmişti. Bunlardan ilki İskilipli rahmetli Atif Hoca idi. Uzun yıllar Çorum'da çalışmış, Çorum'da çokça dost ve arkadaşına sahip olmuş,

onlarla hala kardeşliğini koruyan biri olarak, Çorumlu bir zatın adını burada görürken heyecanlanmak kadar içinde çocukluğumdan anıların da saklı olduğu bir tarih de adeta gözlerimin önünden akıverdi. Modern hayatın ancak batı tarzı kıyafetlerle kurulabileceğine inanan bir irade, ülkemizdeki kılık kıyafetin tamamını değiştirmeye ve batılı elbiseler ile serpuşun giyilmesini zorunlu hale getirmiş buna muhalefet edenleri ise darağacına göndermişti. İskillipli Atıf Hoca onların adeta temsilcisi konumuna yükselmiş, adı her anıldığında bu hikaye hatırlanır olmuştur. Benim rahmetli babam da geleneksel kıyafet giyerdi. Onun da başında takkesi olur, öyle gezerdi. Çocukluğumda onu bir gün çarşıdan eve başı açık olarak gelirken görmüştüm. Nedenini sorduğumda jandarmaların çarşıda takkeleri topladığını anlatmış; biraz da bu davranışın ne kadar yanlış olduğunu söylemişti. Herhâlde beni Atıf Hoca konusunda bu kadar duyarlı hale getiren de bu hadise olsa gerektir. Ömer Halisdemir'e gelince o da hala etkileri devam eden 15 Temmuz darbe girişiminin sembol ismidir. Ülkemizin dışında evimize, ocağımıza uzanarak harem-i ismetimize kasteden bir elin verebileceği zararın minimize edilmesini, birlikte hareket edildiğinde nelerin başarılabilirliğini, ümmetin birden, tek bir cemaatten ne kadar büyük olduğunu, cemaatçılık ile ırkçılık arasında bir farkın bulunmadığını, benim cemaatim demenin bizi kenarlara ne kadar hızlı bir şekilde savurduğunu anlatmaktadır. Hal böyle olunca yakın tarihimizin bu sembol isimlerinin bir tarih üretmek adına veya tarihin bu evresini yarınları inşaada kullanmak adına burada yaşatılması da dikkat çekmektedir.

Patani Yazma Kütüphânesi

Aynı gün, yani **31.08.2017** günü yetimhâne gezimizi bitirdikten sonra *Merkez es-Sekafe el-İslam ve Mathef el-Kuran*'ı görmek için yola çıktık. *İslam Kültürü Merkezi ve Kur'an Müzesi* bu coğrafyada insanların İslamî şiarlara verdiği değeri göstermesi açısından son derece önemlidir. Zira insanlar asırlardır sahip oldukları başta Kuran olmak üzere bir çok eseri atadan evlada, evlerinde muhafaza ederek, sahip çıkmış ve bunlar üzerinden geleneklerini çocuklarına aktarmaya çabalamışlardır. Her bir yazmanın kendine özgü bir kıssası da vardır. Her bir yazma sahibi bunu ayrı bir yaşanmışlıkla aktarmaktadır; evini yangından koruyan, hırsızdan muhafaza eden, arsızın girmesine mani olan, düşmanın zulmünden uzak tutan kutsal yazmaların yanı sıra ailenin birlik ve bütünlüğünü koruyan, onları bir ve tek hale getiren birer duyarlı bireye dönüştürdüğüne inanılan hikâyeler de vardır. Bir yazmanın insanı koruyup koruyamaması bir yana, atadan evlada bu hikâyelerle aktarılan yazmalar, her geçen gün biraz daha yıpranmış ve tarihe adeta direnemez hale gelmiştir. Hal böyle olunca da sadece manevi koruyucular olarak görülmüş ve

korunmuşlardır. Yakın zamanda da bunların bir araya getirilmeleri ve bir müzede korunmaları gündeme gelmiştir. Elleri Kur'an, tasavvufi eserler, astronomi kitapları, silah yapımını anlatan çalışmalar olduğu gibi gemi yapımını işleyen kitaplar, hatta edebi eserler de bulunmaktadır. Bu eserlerin bir kısmı Osmanlı döneminden kalmadır. Görevlinin bize verdiği bilgiye göre Osmanlı, silah yapımı ve top üretimi için bu bölgeye kitaplar göndermiştir. Bu eserler aracılığıyla Patani'de silah üretimi sağlanmış Budist zorbalara karşı Müslümanların kendilerini korumalarına destek olunmaya çalışılmıştır. Hacı Lütfi Sami Hoca bunu anlattıktan sonra *"Biz İngilizlerin egemenliğine girdikten sonra bile bütün kalbimizle Osmanlı'ya bağlı idik"* diyerek hem Osmanlı'ya karşı duygularını dile getiriyor hem de bize adeta Osmanlı'nın temsilcisiymiş gibi kadirşinaslığını vurguluyordu. Yala bölgesinde bulunan bu Kur'an müzesinde onlarca Kur'an-ı Kerim nüshası bulunmaktadır. Çevreden toplanan bu nüshalar, restorasyon için İstanbul'a, Süleymaniye'ye gönderilmiş, restorasyonları tamamlananlar ise buraya geri getirilerek, sonradan kurulan işbu binada sergilenmektedirler. Müzenin müdürlüğünü Hacı Lütfi Sami adında bir beyefendi yapmaktadır. İslam Kültürü Merkezi ve Kur'an Müzesi adını taşıyan bu merkezin içerisinde restorasyon bekleyen yüzlerce eser de bulunmaktadır. Müze olarak kullanılan mekan aslında bu malzemenin korunmasına uygun bir yer değildi. Ne güvenli, ne de yazmaları rutubetten koruyan yeterli bir mekanizmaya sahipti. Zira restorasyonu tamamlanarak buraya getirilenler cam muhafazaların içerisine konularak sözde koruma altına alınmış olmasına rağmen, camlar ya çatlamış veya kırılmış, onlar da bantlarla tutuşturularak idare edilme yoluna gidilmiştir. Hal böyle olunca bir müze binasının yapılmasına ve eserlerin oraya aktarılacak korunmaya alınmasına karar verilmiştir. Müze binası için de tahmini bir bütçe çıkarılmış, bütçenin önemli bir kısmı da Türkiye'den tedarik edileceği ifade edilmiştir. Bu bağlamda İHH'nın yediyüzbin TL söz verdiğini anlatan Hacı Sami Bey aynı zamanda TİKA ve Malezya'daki bazı kuruluşlardan da yardım sözü aldıklarını; ancak henüz bu paraların kendilerine ulaşmadığını ilave etmiştir. Kur'an müzesi olarak kurulan bu kompleksin içerisinde yirmi iki kişi görev yapmaktadır. Bunların bir kısmı koruma görevi üstlenirken bazıları ise yönetici pozisyonundadır. Geniş bir arazi üzerinde yer alan bu küçük külliye'nin güney tarafına Malay Kültürü Araştırma Merkezi adında bir yapının inşa edilmesi için çaba sarfedilmektedir. Bu merkezin masraflarının tamamı Malezya kökenli hayırseverler tarafından karşılanacağı ifade edilmiştir. Bu kompleksin içerisinde aynı zamanda Patani Ev Eşyaları Müzesi, Patanili imparatorların resimlerinin sergilendiği salon da mevcuttur.

Müzenin içerisinde bir restorasyon birimi son zamanda teşkil edilmiştir. Buraya alınan personel yazma eserlerin restorasyonunu öğrenmek için İstanbul'a gönderilmiştir. İstanbul'a gidenlerin bu işi öğrenmelerinden sonra bu işlemin burada yapılması mümkün olacaktır.

Müze'de bulunan Kur'an'ların restorasyon masraflarının tamamı İHH tarafından karşılanmış ve karşılanmaya da devam edilmektedir. Bundan sonra restore edilecek olan eserlerin masraflarının da onlar tarafından karşılanacağı ifade edilmiştir. İHH tarafından restore edilen 26 eser ise -ki bunların çoğunu Kur'anlar oluşturmaktadır- buraya getirilip teslim edilmiştir. Son zamanlara kadar restorasyona giden veya restorasyonları biterek geri gönderilen eserler İHH'nın bölgeye gelen gönüllüleri veya çalışanları aracılığıyla İstanbul'a, Süleymaniye'ye ulaşırken; son zamanlarda ise Türkiye Büyük Elçiliği bu projeye sahip çıkmış, onlar aracılığıyla İstanbul'a ulaştırılan eserler, restore edildikten sonra da yine onlar aracılığıyla ana vatanına dönmüştür. Türkiye Devleti'nin işe dahil olması Tayland Hükümeti'nin de hoşuna gitmiştir. Hacı Sami'nin verdiği bilgilere göre Tayland Hükümeti Türkiye Devleti'nin Patanili Müslümanların projelerine destek verilmesi konusuna sıcak bakmaktadır. Muhtemelen bunun nedeni Malezya'nın bu bölge üzerindeki etkisini kırma arzusudur. Daha doğru bir ifade ile Malezya'nın bu bölgede faaliyet göstermesine mani olmak için Türkiye'den istifade etmeye çalışmaktadır. Bu da Türkiyeli Müslümanlara ciddi sorumluluklar yüklemektedir. Hem bir taraftan işi sıkıya almalarını gerektirirken diğer taraftan da nitelikli, sorumluluk sahibi ve bilinçli hareket etmeyi icap ettirmektedir. Görebildiğim kadarıyla şimdiye kadar o bölgede faaliyet gösteren Türkiyeli Müslümanlar sorumluluklarına müdrük olarak hareket etmişlerdir. Bu durum devlet olarak Türkiye üzerinde bir baskının oluşmasına neden olmuştur. Nitekim son zamanlarda Türkiye bir taraftan bu yazmalarla ilgilenirken, diğer taraftan da Kültür Bakanlığı üzerinden projeler de geliştirmektedir. Bu projelerden biri Osmanlı-Patani ilişkilerinin araştırılmasıdır. Bu durum hem Türkiye hem de Patanili Müslümanlar açısından son derece önemlidir. Zira Patanili Müslümanların zihninde Osmanlı Devleti ile ilgili son derece ciddi ve etkileyici yaşanmışlıklar bulunmaktadır. Bunların tarihin tozlu raflarından indirilerek, insanlara aktarılması ümmetin bu iki kitlesi arasında daha büyük bir kardeşliğin doğmasına vesile olacaktır.

Müzenin kuruluş öyküsü de son derece dikkat çekicidir. İHH'nın Başkan Yardımcısı ve ekip arkadaşımız Avukat Cihat GÖKDEMİR Bey'in verdiği bilgiye göre, yöreye Kurban faaliyetleri bağlamında İHH adına gelen iki kişi, birçok yerde var olan özellikle de Kur'an yazmalarının hal-i pür melalini görünce bunların Türkiye'ye götürülerek restore edilip geri ge-

tirilmesi işini üstlenmişlerdir. Onların girişimiyle başlayan bu proje, bu müzenin temel taşı oluşturmuştur.

Restorasyonu bekleyen yüzlerce eserin de tamamlanarak buraya geri gelmesi; bu topraklar üzerindeki İslamî dokuyu muhkem hale getirecek ve onlar için manevî bir kimliğe dönüştürecektir. Dolayısıyla bu müze sadece Müslümanlara ait bir mirasın korunmasını değil; aynı zamanda bu bölgede var olan Müslüman bilincin de korunmasını, dini bir kimliğin varlığını da muhafaza edilmesini sağlayacak ve en önemlisi İslam'ı yok etmek için mücadele eden; bu topraklara göz diken her bir müstemlekeciye bu toprakların Müslümanlara ait olduğunu adeta haykıracaktır.

Türkiye'den İHH dışında bu bölgeye çok ilgi gösterenin olmadığını da ifade etmeliyim. Bir tek bu kurumun burada faaliyet göstermesi yöreye farklılıklarımızı taşımanın önüne geçmiş ve Türkiye'nin bir ve bütün olduğu algısı uyandırmıştır.

İHH kendi içerisinde bazı masalar oluşturmuştur. Uzak Doğu'yu bir masa olarak kabul etmiş ve Filipinlerin mücahit bölgesi Bangsamoro'da yaşayan İHH Yönetim Kurulu Üyesi, sevgili kardeşimiz Ömer KESMEN'e bağlamıştır. Ömer Bey, düzenli aralıklarla bölgeye gelmekte, inceleme yapmakta ve buradaki hizmetleri yönlendirmektedir.

Yetimlerle Bayram Namazı

Narativat Şehrine bağlı Cucur Köyü'nde bayram namazını kılmanızı planlanmıştı. Burada *Muessesetu Dar es-Saade*'ye bağlı *Şifa Yetimhânesi* bulunmaktadır. Yetimhânenin yöneticiliğini Muhammed Mama Muhammed Ebû Huzeyfe yapmaktaydı. Muhammed Bey'e künyesini veren Huzeyfe'nin, Kayseri Uluslararası İmam-Hatip Lisesi'nin talebelerinden biri olduğunu öğrenince çok keyiflendiğimi itiraf etmeliyim. Hele hele gelip bizimle Türkçe konuşması ise daha da heyecan vericiydi. Bayram namazını burada bir camide kıldık. Namazın bitiminde toplu çekilen kelime-i tevhid zikri beni çok etkiledi. Zikrin bitiminden sonra saflar arasında dolaşan küçük tabaklarla yardım toplanması ise dikkat çekiciydi.

Bayram namazından sonra yetimhânenin müdürü Muhammed Bey'in evine misafir olduk. Muhammed Bey bize oğlu Huzeyfe'nin Kayseri'den getirdiği zeytini ikram etmesi ise tam bir süpriz oldu. Daha sonra bize yetimhâne hakkında bir de brifing verdi. İHH'nın şahsında burada bulunan yetimlere destek olan Müslümanların her birine teşekkür ederek duada bulunuldu ve bu yetimhânenin 2011 yılında İHH'nın görevlilerinden Vahdettin Bey'in girişimleri ile açıldığı söylendi. Orada verilen bilgilere göre bu yetimhâne 60 çocuk barınmakta olup bu çocuklar temel dinî eğiti-

min yanında resmi eğitim de almaktadırlar. Mezun da veren kurumun üç öğrencisi halihazırda Türkiye’de eğitim görmektedir. Bunlardan biri olan Ulviye kızımız Marmara İlahiyat Fakültesi’nde okumakta, bir diğeri ise Elif adını taşımaktadır. Onun verdiği bilgiye göre İHH, Patani bölgesinde bu yetimhâne dışında dört ayrı kurumu daha desteklemektedir. Her sene Yetimler Günü, Ramazan ve Kurban Etkinlikleri kapsamında üç büyük organizasyon gerçekleştiren İHH, buralara gelmekte ve buralardaki yetimlerin yaralarını sarmak için çaba sarfetmektedir.

İHH’nın destek verdiği yetimhanelerden bir başkası ise Patani bölgesi Duğan yerleşim biriminde yer alan Mundak Köyü’ndeki yetimhânedir. Bu yetimhâne 2016 yılında açılmıştır. 40 yetim barındırmaktadır. Yetimhânenin hemen yanında bulunan *Daru’l-Furkan* okulunda ise 1700 öğrenci eğitim görmektedir. Bu kurumda 150 öğrenci yatılı olarak kalabilmektedir. Yetimhâne son derece güzel ve bir o kadar da modern olarak dizayn edilmiştir. Görevlilerden biri bir gün çocuğu ile burayı gezdiğinde, çocuğunun kendisine “*baba ne zaman öleceksin?*” diye sorduğunu, neden soruyorsun dediğinde, “*sen ölürsen beni de buraya alırlar*” dediğini bize gururla aktarmıştı. Adem ÖZKÖSE’nin girişimleriyle kurulan yetimhâne İHH ve TİKA’nın sağladığı fonlarla tamamlanmıştır. Bir kompleksin parçası olan bu yetimhânenin yanında anaokulu, ilkokul, ortaokul, İslam Koleji ve Kur’an kursu yer almaktadır. Burada eğitime başlayan bir çocuğun on yaşına ulaştığında Kur’an’dan sekiz cüz ezberlemesi hedeflenmiştir. Her bir öğrencinin hafız olarak okuldan mezun olması planlanmıştır. Öğrencilerinin yarısı kız, yarısı erkeklerden oluşan müessesenin yetimhâne dışındaki kısımlarının tamamlanmasında büyük oranda Malezyalı hayırseverlerin katkıları olmuştur. Kurum dini ilimler ile pozitif bilimlerde ders vermek üzere yaklaşık yüz hoca istihdam etmektedir. Pozitif bilimlerde ders veren hocaların aylık maaşı 200 dolar; İslamî ilimlerin hocalarının maaşları ise 100 ile 150 dolar civarındadır. Bu farklılığın nedeni ise pozitif bilimlerin hocaları ücretlerini devletten alırken; dini ilimlerin hocaları ise maaşlarını hayırseverler tarafından sağlanan fonlardan almaktadırlar. Kolejde okuyan öğrenciler yıllık yetmiş dolar gibi son derece düşük bir meblağ katkı payı ödemektedirler. Okulda İngilizce, Arapça, Malayca ve Tayca eğitim verilmektedir. Buradan mezun olan her bir öğrenci bu dört dili de konuşabilmektedir. Şu anda yedinci sınıfı bulunan kolej beş yıl sonra mezun verecektir.

Kurumun müdürlüğünü yapan Fahrettin Sa’d Bekri, Suudi Arabistan’da eğitim görmüş, gayet güzel Arapça konuşabilmekteydi. Elit bir ailenin çocuğu olan Fahrettin Bey, Patani Kurtuluş Örgütü’nün kurucularından birinin çocuğudur. Bu da onu etkili kılmıştır. İHH da daha çok o ve birlikte hareket ettiği ekibi partner olarak seçmiştir.

İstanbul İtfaiyecileri Yetimhânesini Ziyaret

İstanbul İtfaiyesi çalışanları tarafından sağlanan yardımlarla yapılan yetimhâneyi 02/09/2017 tarihinde ziyaret ettik. Bu yetimhâne, 2015 tarihinde kurulmuş olup 40 kişilik bir kontenjana sahiptir. Patani şehrine bağlı Ternang Köyü'nde bulunan yetimhâne, kız çocuklarını barındırmaktadır. Buraya yaptığımız seyahatta bizi tek tip kıyafetlerle karşıladılar. Ekip arkadaşlarımızdan her biri çocuklara getirdikleri hediyeleri takdim ettiler. Arkadaşlarımızda Mehmet Kaya Bey'in çocuklara dağıttığı harçlık ise gözlerindeki ışıltının daha da parlamasına sebep oldu. Bu ışığı görünce yıllar önce Gaziantep Yetiştirme Yurdu'nda çalışırken Sani Konukoğlu tarafından bayramlarda dağıtılan harçlıklar aklıma geldi. Bu harçlıkların dağıtılması esnasında çocukların gözündeki ışıltıyı o gün yeniden görmüş oldum. Yetimhânenin başında Abdurrahman Salih Hoca bulunuyordu. Hoca bizi karşılarken orada bir de konuşma yaptı. O bu konuşmasında İHH'nın şahsında yurda destek olan herkese teşekkür etti. İHH ile birlikte çalıştıklarını; İHH olmadan müesseseyi çevirme şanslarının bulunmama-çağını dile getirdi. Yetimhânedede aynı zamanda İHH'ya ait bir de otobüsün olması da gurur verici idi.

Miyase Tanış Yetimhânesi

Bu yetimhânedede 60-70 arasında erkek çocuk barınmakta olup dinî ilimler de almaktadırlar. Yetimhânedede barınmakta olan çocuklar sabah dinî eğitim alırken; öğleden sonra da okula gitmektedirler. Yine bu yetimhâneye dışarıdan gelip eğitim gören, özellikle de Kur'an öğrenen çocukların varlığı, buranın sadece bir yetimhâne değil aynı zamanda bir mektep olduğunu göstermektedir.

Patanınin Tarihi Mescidi

Mescidu Vadiyu Hüseyin'i Ziyaret

Pataniye gelip de 300 yıllık bir geçmişe sahip olan ahşap Mescidu Vadiyu Hüseyin'i görmeden gitmek bir eksiklik olurdu. Ekip arkadaşlarımızdan Ali TUNA Bey'in ısrarla görmemizi istediği camiye görünce adeta hayran kaldık. Hemen yanında *Medresetu et-Teavun el-Hayriyye*'nin yer aldığı mescidin etrafına haziresi ve hazireyi kuşatan bir de gölet var, etrafı yeşilliklerle bezeli olan mescit tamamen ahşap bir binadan oluşmaktadır. Üç yüz yıllık bir tarihe sahip olan bu ahşap bina, muson yağmurlarından zarar görmemesi için birkaç metre yükseklikte kütükler üzerinde inşa edilmiştir. Uzak Doğu mimarisıyla inşa edilen yapının minber ve mihrabı da ahşaptır. Üzerinde de minik iki tane kubbe kondurulmuş, üstü ise kiremitlerle kapatılmıştır.

Bu hızlı bir o kadar da keyifli yolculuğumuzu, başladığımız Hatyay Havaalanı ile bitirip Bangkok'a arkamızda adeta onlarca yıldır tanıdığımız, yüreğimizin müstesna yerinde değeri bulunan, birlikte anılarla bezenmiş onlarca yıl yaşamış gibi olduğumuz, gazi coğrafyamızı ve onun onurlu, vakur, mücahit halkı olan kardeşlerimizi bırakarak ayrılırken, her birimizi adeta aynı hüznün sarı verdi. Ekip başkanımız Cihat GÖKDEMİR'i Malezya'ya yolcu ettikten sonra biz de Tayland'ın eğlence merkezi başkentine döndük. Son günümüzü başkentte hızlı bir geziye ayırdık.

Renkli Budist mezarlıklar, oturan veya Nirvana'ya ulaştığını simgelediği için yatan Budaların adeta tamamını kuşatan, Budist mabetlerini gördük. Başkent adeta turistler için inşa edilen Budist mabetleri ile lebaleb dolu idi. Bunlardan en büyüğü Watpho Tapınağı olup içindeki buda heykeli 48 metre yüksekliğinde 15 metre genişliğindedir. 1781 yılında inşaatı başlayan tapınağın inşaatı yıllarca sürmüştür. İçinde beş ton altından yapılan Buda heykelini de barındıran tapınağın ana giriş kapısından girdikten hemen sonra kutsal fal okları ile karşılaşılıyorsunuz. Bir kupanın içindeki fal oklarını sallayan Budistler, düşen okun üzerindeki rakama bakıyor, hangi rakam çıkmışsa rafta duran o kağıdı alarak okuyor ona göre amel ediyorlar. İslam öncesi dönemde Hubel Baba!nın önündeki fal oklarını andıran bu uygulamayı yapan Budistler, oradan mabedin içine girmektedirler. Başlı açık ve yalın ayak girilen madette uzunlamasına yatan Buda'nın arkasında 109 adet metal kap yer almaktadır. İçi demir sikkeler ile dolu bir kupayı eline alan Budistler, her bir metal kaba birer sikke atarken aynı zamanda da dua etmektedirler. Onlar bu işlemi yaparken ben de hiç üşenmeden o demir kapları saydım. Yüz dokuz kap olduğunu görünce bunun Budist tespihleriyle aynı rakam olduğunu görmüş oldum. Bilindiği gibi Budist din adamları tarafından kullanılan ve çoğunlukla da boyunlarında taşıdıkları tesbih de 109 adetten oluşmaktadır. Tayland'da dine ve din adamlarına bir saygının varlığı gözlenmektedir. Her yerde "*Buda bir aksesuar olmayıp kendisine ibadet edilen bir varlıktır*" yazısı yer almakta ve turistleri Buda heykellerini süs olarak almamaları konusunda uyaran yazılarla karşılaşılırsınız. Havaalanında Budist rahipler için özel oturma bölümü ayrıldığını görünce Türkiye'de bir din adamı için havaalanında özel bir oturma mekanı yapsaydık malum çevrelerin koparacağı kürültüyü tahmin bile edememem.

Modern gibi görünen Bangkok'ta bilinçli bir şehirciliğin varlığı söylene-
mez. Trafığı rahatlatmak için inşa edilen köprüler şehrin bütün güzelliğini
adeta alıp götürmüştü. Bu keşmekeş ticari taksilerde de karşınıza çıkıyor.
Her şirketin bir rengi var. Yeşil, mavi, pembe, kırmızı, mor vd. taksiler şehri
bir renk cümbüşüne gark etmiş vaziyettedir. Buna rağmen şehrin içerisin-

de var olan nehirler ise şehre tabii bir güzellik kattığını da ifade etmeliyim. Bangkok aynı zamanda sokaklara serpiştirilen Budist sunaklar da dikkat çekmektedir. Her bir sunağın önünde çeşitli yiyecekler gördüğünüzde İslam öncesine gitmekte ve cahiliye döneminde putlara takdim edilen yiyecekler aklınıza gelmektedir. Şehir ulaşımında ise Hindistan'ın rikşalarından faydalanılıyor ve burada onların adına ise "Tuk tuk" denilmektedir .

İstanbul'a dönerken zihnimde hep Bangkok ile Patani arasındaki farkı düşünüyorum. Bir tarafta göğe başkaldıran gökdelenler; eğlence sektörü, İslam öncesi dönemden adeta arz-ı endam eden bir tarih; diğer taraftan Allah dışında başkasına kul olmayı reddeden, mütevazî, fakir ancak gönlü zengin ve bir o kadar onurlu ve vakur bir halk. Rabbim yardımcıları olsun temennisiyle...

KİTAP TAHLİLİ

KOCA HÜSEYİN VE ESERİ *BEDAYİ'U'L-VEKAYİ'*

Recep DURAN¹

Bu yazının özünü Koca Hüseyin'in *Bedayiu'l-Vekayi* adlı eserini tıpkı basım şeklinde yayımlayan Rus tarihçinin esere yazdığı uzunca önsöz oluşturmaktadır.²

Günümüzde artık yaygınlaşmış tarih anlayışı her bireyin kendine yer bulabileceği, çok kültürlülüğü temele alan, tek faktörle açıklamayı gündemden kaldırmayı hedefleyen anlayıştır. Günümüzde artık Kültür bilimleri, Beşeri bilimler, Linguistics, Sosyal felsefeler, Tarih ve Din felsefeleri, Hermeneutics tek faktörle açıklama yerine çok faktörlü açıklamaları seçmekte tereddüt etmemektedirler. "Altmış yaşında, hala Osmanlı'nın hizmetinde bir aydın, bir tarihçi, kendi ifadesiyle "günahkar kulları, fakir", Bosnalı Koca Hüseyin'in iki sayfaya bir "varak" tabir olunmak üzere, tek cilt halinde 517 varaklık bu "ilginç" eseri, yer yer zamanda ileri-geri gidip gelmeleriyle edebi sanatlardaki bilinç akımını anımsatan üslubuyla roman gibi de okunabilecek bir çalışmadır.

İdaresi ve halkıyla, kalemiyesi ve seyfiyesiyle Osmanlı toplumunu tanımak isteyen araştırmacıların muhakkak görmesi gereken bu eserde sadece yöneticiler yoktur, halk da vardır. Nitekim kahraman merkezli hadiseye bakmayan, ilginç bir tarih anlayışına sahip olan yazarımız, her bölüm sonunda o dönemde yaşamış ulema, şeyh, vezir ve emirler ile büyük şahsiyetler hakkında bilgi vermektedir.

Başka ortaçağ tarihleri gibi Hüseyin'in eseri de Osmanlı askeri-siyasi olaylarının bir tarihidir. Bununla birlikte onda sosyal ve iktisadi veriler de bol miktarda bulunmaktadır. Bu cümleden olmak üzere bu eserde fethe edilen toprakların dağıtılması hakkında, gıda vergisi ve fiyatları hakkında, askeri organizasyon hakkında, yönetim hakkında, devletin eyaletlerindeki eğitim hakkında bilgi bulunabilmektedir. Türk idaresinin siyaseti hakkında da bilgi bulunmaktadır. Verilen bu bilgilerden, halkların hayatları hakkında çıkarımlarda bulunarak yeni bilgilere ulaşılabilir. Eserde Anadolu hakkında da bilgi bulunmaktadır.

1 Doç. Dr. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, recep.duran@neu.edu.tr

2 Rusça yazılmış bu önsözü okuyup mealen ve "total" çevirerek yararlanmamızı sağlayan "alim ve fazıl" Prof. Dr. İgor Kormuşin'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Kronolojik olarak 1520'ye kadarki dönemi kapsamasına rağmen Hüseyin eserinde bir dönemi anlatırken o dönemin olaylarını kendi dönemindeki olaylarla mukayese eder. Mesela III. Murat zamanında yaya ve müsellemelerin lağvedilmesi ve topraklarının tımar içine alınması bilgisini verir. Yine 1645-1646 senesinde mahkeme belgeleri için ödenecek harçlarla ilgili uygulamadan söz eder.

Istanbul'u ve Bizans'ı anlatırken ise I. Ahmet ve kendisine "Roma Kayseri" olarak hitap edilmesini isteyen Macar kralı arasındaki mektuplaşmayı ve padişahın bu isteği kabul etmediğini anlatır ve Padişahın bu olayla ilgili fermanının metnini tarihine koyar. Yine bu gibi eserler için konu dışı sayılabilecek bir konudan, 1646-1647 senelerinde İstanbul'daki inşaatlardan söz eder.

Baş döndürücü bir hızla ilerlemekte ve neredeyse yakalanması imkansız bir hızla artmakta olan doğa bilimlerindeki bilgi birikimi, bu birikime sahip olanların, bu bilimin sonuçlarını hemcinsleri lehine kullanma garantisini kendi içinde taşımamaktadır. Çünkü bu birikimin boyutları artıkça bu muazzam gücü ellerinde tutan kişi veya kişilerin, diğer bireylerin toplumlar üzerindeki etkileri ve onlara zarar verme imkanı da artmaktadır.

Var olma ve varlığını sürdürme sürecinde kendini ötekine ifade etmek isteyen bireylerin ve toplumların kendilerini, dünyayı, evreni kavraması, anlaması, yorumlaması ve kendi dışındaki entitelere karşı tavır alma ve onlar karşısında kendi yerini belirlemesinde en önemli yönlendiricisi ve yardımcısı kültürdür. Kültür, karşılığı ödenip --biraz kabalaşmayı göze alarak söylemeye "cür'et" edecek olursak,-- "parayı bastırıp" alınabilecek ve kullanılacak "ârî" ("ödünç alınabilir") herhangi bir entiti değildir; fakat her neyle olursa olsun yeri başka bir şeyle doldurulamayan ve doldurulamayacak olan bir entitidir. Böyle oluşuna şaşmak gerekmez, çünkü kültüre en yakın ve hatta, -kişisel olarak acizane- kültürün kurucu unsurlarından kabul ettiğim parçalarından olan Bilim bile satın alınamıyor (informationdan, malumattan söz etmediğimiz açıktır).

Kültür bir insan topluluğunun, bir ulusun, bir milletin var olabilme, varlığını sürdürebilme şartlarından biri, ama en önemlisidir. Varolma koşullarına sahip çıkmak, var olmayı veya varlığını sürdürebilmeyi teminata bağlama isteğinin bir açık ifadesidir. Kültür bir toplumun kültürüdür. Bir toplumun kültürünü bir başka toplum koruyamaz, korumaya kalkışılması kültürün tanımına aykırıdır.

Kültürü çözümlenmeye çalışırsak, kültürün refere edildiği şeyin muhtevasında maddi olanların yanında, hiç de küçümsenmeyecek bir boyutta

olmak üzere maddi olmayan öğelerin de bulunduğu görülecektir. Dil, din, ahlak, günlük yaşam pratikleri, yemek ve eğlence kültürü, müzik, spor, mimari, çorabına işlediği desen, vbg. öğeler hep o kişinin sahip olduğu kültürün parçalarıdır.

Bir medeniyetin ve bu medeniyete mensup, dolayısıyla bu medeniyetin alt kümesi, dolayısıyla medeniyete nazaran daha dar ve daha sınırlı bir entiti olan kültürün, geçmişte gerçekleştirdiği düşünsel faaliyetlerin durumu hakkında bilgi sahibi olabilmemiz için bu faaliyetlerin yansıma yeri olan o medeniyetin kitaplarını görmemiz ve değerlendirmemiz gerekmektedir. Daha genel bir ifadeyle, bu eserlerin okunup anlaşılıp çözümlenmesi gerekir. Bir kültüre mensup bir birey veya bir toplum kendisinin evrensel kültür içindeki yerini ve düzeyini belirlemek istiyorsa önce elinde bulunan eserlerin dökümünü yapması gerekmektedir. Bu faaliyetin akademik adı, teknik tabiri ile yazma çalışmasıdır. Yazma söz konusu olduğunda Migne'in patrologalarını anmadan geçmek çok na-seza bir tutum olacaktır. Jacques-Paul Migne'nin 161 ciltlik *The Patrologiae cursus completus, series graeca* (Paris 1857-1866) adlı eseri ve aynı müellifin 221 ciltlik *The Patrologiae cursus completus, series latina* (Paris 1844-1855) adlı eseri düşünülüğünde, ve bu düşünceye bu iki eserin Batı kültürünün birinci dereceden önemli de olsa sadece bir parçası olduğu düşüncesi eklendiğinde ve hele cesaret edilecek olup da bizim kültürümüze ait yazmaların hali hazır durumu ile karşılaştırıldığında, kültürümüze ait yazmalara gerekli önemin verilmesi ve kültürümüze ait bu yazmaların ivedilikle yayınlanarak bugünkü kültürümüze eklenmesi gereği ve ehemmiyeti kendiliğinden tebellür edecektir.

Biz kendi toplumumuz için konuşacak olursak memnuniyet verici son gelişmeleri ve yeni değerlendirmeleri dikkate almak durumundayız. Çünkü "son yıllardaki ilerlemeler Türkolojinin bağımsızlaşmaya hakkı olduğunu açıkça ispat etmiştir. Bundan böyle artık üstünlerin küçük görmesi ile literatürde İslamistik'in bir kolu olarak yer almaya ve Türkler'in kültürsüz oldukları yolundaki eski masalı devam ettirmeye imkan yoktur. Yalnız Osmanlı arşivlerinin genişliğinden ve öneminden habersiz olanlar Türkolojinin ancak her zaman değil ama ender olarak, zaman, istek ve imkan olunca Orientalistik çevresi içinde yer bulabileceğini söyleyebilirler (Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. C. Üçok, TC Kültür Bak. Yay. Ankara 1982, s. xı-xıı).

Bir kültür ve medeniyet çevresi için yazmanın önemine, normal koşullarda işaret etmeye ihtiyaç duyulmaz. Ancak bizim çok özel durumumuzdan dolayı ülkemiz kütüphanelerindeki yazmaların ehemmiyetine birçok

araştırmacı, birçok yerde, birçok defa işaret etmiştir. Bu işaretler yıllar önce yapılmış ve durum bazı konularda olumlu yönde değişmiş olsa, herkes kendi yerinden ve nokta-i nazarından konuşmuş olsa bile, işaret yeri ve mekanı değişse de son söz genellikle aynı olmaktadır: “Yazmalarımızın durumu içler acısıdır”. (Mübahat Türker, Louis Massignon, Max Horten, ...)

Çok gerekli olmasa da tamamen gereksiz olduğu söylenemeyecek olan bir husus şudur ki, bir medeniyetin düşünsel ve tefekkürsel alanda insanlığa yaptığı katkısının veya katkılarının envanterinin çıkarılmaya çalışılması faaliyeti, o kültüre mensup kişilerin biliçaltında kalmış ırk temelli yönelimlerini tatmin etme isteğinden veya isteklerinden ibaret bir takım tezahürler olarak anlaşılmamak gerekir.

Bedayiu'l-Vekayi' sahibi **Bosnalı Koca Hüseyin** (öl. 1644), reisu'l-küt-tab, tarihçi ve yazardır. Bosna'da doğduğu için bu adla anılır. Babası Bosna'da kütüphane memuru idi. Hüseyin efendi 1622, 1627, ve 1632-1635 yıllarında üç kez reisülküttaplık yaptı. IV. Murat ile 1638 yılında Bağdat seferine katılarak gazi oldu. Arapça, Farsça ve Boşnakça biliyordu. 1644 yılında İstanbul'da vefat etti. Eserleri: 1. *Bedayiu'l-Vekayi'* (Olayların Güzellikleri): Hz. Adem'den IV. Murad'a kadar geçen tarihi olayları iki ciltte anlatır. Yazma halindedir. 2. *Ahbaru'd-Düvel* (Devletlerin Haberleri). Bu çalışma Bağdat seferinde iken Arapça'dan yapılmış bir çeviridir ve yazma halindedir. (M. Orhan Bayrak, *Osmanlı Tarihi Yazarları*, Milenyum Yayınları, Turan Kitabevi, İstanbul, 2002, s.103).

Kültürümüzün bio-bibliyograflarından Bağdatlı İsmail Paşa da Hüseyin Efendi'den söz etmekte ve *İzah al-Maknun fi al-Zayl ala Kaşf al-Zunun*'unda şöyle demektedir:

Bedayiu'l-Vekayi', tarih alanında. Türkçe. Reisülküttap Koca Hüseyin efendi tarafından yazılmıştır. Vefatı 1054". (Yay. M. Şerefettin Yalpkaya-Kilisli Rifat Bilge, MEB yayını, İstanbul, 1945, s.170).

Olayları kronolojik olarak tesbit edip kaydetmek Türkler arasında yaygın bir tutumdur. Bu tespitler bazen orijinal olabilir, bazen de hiçbir orijinalitesi bulunmayan tekrarlardan ibaret olabilir. Yaşadıkları günlerde vuku bulan olayları yazan tarihçiler şahit olduklarının hepsini yazmazlar, fakat istediklerini seçip yazarlardı. Bazen de kendilerinden öncekileri tekrarlarlardı. Hem kendi zamanlarında vuku bulan olayları hem de kendilerinden önceki olayları aktaran on yedinci yüzyıl tarihçilerinin mesela Solakzade Hemdemi (1658), Kara Çelebizade Abdülaziz (1658), ve Münecimbaşı (1702) en meşhur olanlarıdır. Özellikle Münecimbaşı belki

de son önemli örneklerinden biridir. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllara geldiğinde tarihçilerin, sadece yaşadıkları günlerin olaylarını kaydetmeye yöneldiği ve Kuruluştan başlama alışkanlığının yavaş yavaş terkedilme temayülünde olduğu görülmektedir.

Osmanlılar hakkında yazan meşhur tarihçi Hammer, Koca Hüseyin'in adını eserinde zikretmiştir (*Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest. 1829, cilt 5, sayfa 7). Ancak Hammer, Koca Hüseyin'i bu son gruptan, yani Osmanlı'nın kuruluşundan başlamayıp sadece kendi devrini anlatan tarihçiler arasında sayıyordu. Hammer, Koca Hüseyin hakkında şöyle diyordu: "Koca Hüseyin'de kendi devrine ait bilgiler bulunmaktadır, mamafih, arasına kuruluşa da döner". Hammer, Hüseyin'in eseri *Bedayi'u'l-Vekayi*'in kraliyet kütüphanesindeki nüshasını kullanmıştır.

Hammer'den sonra *Bedayi'u'l-Vekayi*'i, çalışmasında 864 nolu eser olarak Gustav Flügel de tanıtmıştır. (*Die arabischen, persischen und turkischen Handschriften der Kaiserlich_Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Wien, 1865, cilt 2, s. 94-96). O zamandan beri Hüseyin'in adı bibliyografya kitaplarında geçmektedir, ancak adının geçmesine rağmen bu bilgilere son zamanlara dek yeni bilgiler eklenmiş değildir.

Hammer ve Flügel'in verdiği bilgiler arasında Koca Hüseyin, ya da başka türlü söylersek (Uzunçarşılı), Bosnalı Hüseyin efendinin babası Saraybosna'da Hüsrev Begova camii kütüphanesinin muhafız-ı kütüb'ü idi. Hüseyin H.1048/1636'da IV. Murat'ın Bağdat Seferi'ne katıldı. Bu seferde Sultanın emriyle Ahmet Yusuf el-Karamani (not 8) ya da Bedrettin Hasan Çelebi'nin (not 9) Hüseyin'in vefatı tarihi olarak müellifimiz 1054/1644 tarihini vermektedir. Bunun yanı sıra denir ki: "Vefatı yılında o iki ciltlik umumi tarihiyle uğraşıyordu".

Bu kitaplardan *Bedayi'u'l-Vekayi*'nin birinci cildi Viyana'da bulunmaktadır. İkinci cildi hakkında ise bilgi yoktur. Yaygın olan genel kanaat şuydu ki, tarihçimiz Hüseyin, yaşının hayli ileri olması yüzünden bu cildinin yazılmadığı iddia edilmiştir (not 11).

1950'de Leningrad Şarkiyat Enstitüsü'nün el yazmaları bölümünde Hüseyin'in tarihinin, hiç yazılmadığı söylenen ikinci cildinin bulunması bu fikrin yanlışlığını ortaya koydu. Arşiv vesikalarına göre *Bedayi'u'l-Vekayi*'in Leningrad nüshası 1862'de B. A. Dorn'un tavsiyesiyle Şark Eserleri koleksiyoncularının önde gelenlerinden Kont Perovski (not 13) koleksiyonundan satın alınmıştır. Eser 18,5x28,5 cm ebadında, 25 satır, altın çerçeveli ve siyah çizgili kağıda ince Türk neshiyle yazılmış 517 varaktan oluşan kalın bir cilt halindedir. Bap ve bölüm başlıkları kırmızı

mürekkeple aynı renkli çerçeve içindedir. Asıl metinde özel isimlerin çoğuna, coğrafi adlara ve bazı cümlelerin başlangıçlarına vurgu yapılmıştır. On yedinci yüzyıl, beyaz (bazı yaprakları sarı) filigranlı Avrupa kağıtı kullanılmıştır. Sayfa numaralaması varak sayısına göredir ve müteselseldir. Ara sıra sayfa kenarlarına, metnin özeti veya açıklaması veya metne bir ilave olan matlablar konmuştur. Eserin başındaki boş varaklarda 1193/1779-1214/1799-1800 yıllarını kapsayan 20 yıl gibi kısa bir süre içinde dört kişinin temellük kaydı bulunmaktadır. Demek ki kısa zamanda bu nüsha dört el değiştirmiştir. Eser 1800 senesinde Edirne'de bulunuyordu. Dışarıya belki de buradan çıkmıştır.

Nüşanın başlangıcında 16 sayfalık teferruatlı bir fihrist bulunur. Arkasından asıl metin başlar. Asıl metinde Tanrı'ya hamd, Peygamberine salat u selam ve Sultan İbrahim'e övgüden sonra müellif, bu kitabın yazılmasına sebep olan olaylar hakkında açıklamalarda bulunur: "Günahkar kulunuz fakir, Hüseyin, halen 60 yaşında, Osmanlı hanedanına hizmet etmektedir".

70-80 yaşlarında görevi olan reisülküttaplıktan ayrıldıktan sonra, daha önce yazdığı ve halen müsvedde halinde bulunan tarihiyle ilgili bir rüya görmüş. Anlattığına göre gördüğü rüya, yazdığı Tarihe ikinci bir cildin eklenmesi hakkındaymış (not 15, *Bedayı' l-Vekayi'*, varak 2a). Yazarın anlattıklarından eserini 29 Ocak 1644'te bitirmiştir. 1645'te temize çekmek üzereydi ki, temize çekmekten vazgeçti ve bunun yerine ikinci cildi yazmaya karar verdi. Bu eser aslında ayrı bir eserdir. Bu yaşında Hüseyin belki de hızlı yazamıyordu. Mesela o, birkaç defa kendisinin iştirak ettiği bazı vakalar arasında bazı şeyler söylüyor ve "Şimdi 1055 senesidir" diyor (not 16, varak 269a); yine, "Bu zamana kadarki 1056 (1646-1647) tarihidir" diyor (not 17). Bu iki tarih göz önüne alındığında anlaşılıyor ki, eserin yarısından biraz fazlasının yazılması onun iki senesini, belki de üç senesini almıştır. Bu kadar zaman da ikinci kısım için gerekir. Bu yüzden bu sürenin 1649-50 senesine denk düşmesi mümkündür. Bu tarih de bize onun ölüm tarihini tashih etmemiz için bir imkan vermektedir.

Elimizdeki verileri değerlendirerek bir tahminde bulunmaya çalışacak olursak onun vefatı senesi 1054/1644 değildir. Onun ölümü 1056/1646 senesinden önce olmamalıdır, fakat bu tarihten yaklaşık 2-3 yıl sonra olmalıdır. Çünkü o, eserini ancak bu kadar yılda bitirebilirdi. Öyleyse o, bu tarihten en az 2-3 yıl sonra vefat etmiş olmalıdır.

Jena kütüphanesinin nazik jesti sayesinde *Bedayı'u l-Vekayi'*in birinci kısmının başlangıç ve son sayfalarının fotoğraflarını elde ettik. Bu fotoğ-

rafları, Leningrad ve Viyana nüshalarıyla mukayese ettik ve bu iki nüshanın kesinlikle birbirinin aynı olduğunu gördük. Yazıyı yazan el, yazının formatı ve metin göz önüne alındığında görüyoruz ki iki metin aynıdır. Bu nüshalar bir ve aynı kişi tarafından yazılmıştır. Ama ne Leningrad nüshasında ne Viyana nüshasında, ne müstensihin adı ne de yazma tarihi bulunmaktadır. Birçok kanıt bize gösteriyor ki elimizde *Bedayi'u'l-Vekayi*'in otograf bir nüshası veya müellifinin gördüğü bir nüshası bulunmaktadır.

Leningrad nüshasında yapılmış olan tashihlere bakacak olursak (194b-196b) görürüz ki Hüseyin, bu varaklarda komşu devletlerin durumunu anlatırken, 1451'lerde İran ve Azerbaycan topraklarında bulunan devletler hakkında teferruatlı bilgi veriyor, oradan da Karaman Beyliği'ne geçiyor. Bir sonraki varakta tashih niyetiyle Uzun Hasan ve Irak hakkında, Azerbaycan emirlerinin mirasçıları hakkında bilgi veriyor. Bunu yaparken Karaman emirleri hakkında daha önce yazdıklarının üstünü çiziyor (194 b) ve bunları varak 196 b'ye naklediyor. Bu nakil kendisine, aynı başlık altında, Diyarbakır emirlerinin anlatımından sonra yer buluyor (194 b). Burada söz konusu olan bu kadar radikal, bu denli redaksiyonunun başka biri tarafından yapıldığı anlaşılıyor.

Buna benzer bir başka redaksiyon tashihi 171 a'daki tashihtir. 260 b, 261 a, 308 a,308 b'deki tashihler ve 370 a'daki başlık düzeltmesi kitap ciltlenmeden önce müstensih tarafından yapılmış görünmektedir.

Nüshanın yazılması bittikten sonra müellif nüshayı bir defa daha gözden geçirmiştir. Son sayfalarda müellif iki defa şöyle diyor: "Sultan Selim'in vefatından sonraki olaylar hakkında daha sonra yazacağım"(517 b-518 a), ve metnin sonundaki "temme" kaydına rağmen bir sonraki boş varaktaki (518 a) sayfa numarası Hüseyin tarafından yazılmıştır. Bu da gösteriyor ki, O, eserine devam etmeyi düşünüyordu.

Hüseyin'in eseri Türk tarih bilimi çevrelerinde çok meşhur değildi. Bunun sebebi galiba, bu eserin devlet arşivinde değil de özel arşivlerde bulunması yüzünden esere ulaşma zorluğuydu. Ama 18. yüzyıl başlarında satınca, nüsha, Osmanlı devleti dışına çıkarıldı.

Nüsha kenarında Türk el yazmalarında genellikle kullanılan notlara benzeyen, kurşun kalemle düşülmüş notlar bulunmaktadır. Bu gösteriyor ki, bu nüsha bazı kimseler tarafından görülmüştür. Bu notlar Smirnov'un notlarına benziyor. Durum böyle ise Osmanlı üstüne çalışan tarihçi Vasili Dimitrioviç Smirnov'un bu eseri değerlendirmemiş olmasını anlamak güçtür. Bunun sebebi muhtemelen, Smirnov'un, bilimsel olarak, daha

ziyade 16. yüzyılın ikinci yarısından sonraki dönemle ilgilenmesiydi ki, Hüseyin'in eseri de tam da bu tarihe kadar geliyordu.

Leningrad nüshası, Osmanlı Devleti'nin, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundan I. Selim devrinin sonuna kadar (1520) olan yıllarını ihtiva eder. Türk vakanüvisleri geleneğine uyduğunda Hüseyin kullandığı malzeme-yi Sultanların dönemlerine göre tasnif eder ve gün be gün başkent ve eyaletlerin askeri, siyasi ve iktisadi hayatlarının mühim olaylarını kaleme alır.

Bölümlerin başlangıcında Hüseyin, her Sultanın şahsiyeti hakkında bilgi verir ve onun dış görüşünü, yaşını, idare dönemini anlatır. Oğullarından söz eder. Sonra da dönemin Osmanlı Devleti'nin komşuları hakkında bilgi verir ve onların Osmanlı ile ilişkileri anlatır.

Her bölüm sonunda da, o bölümde anlatılan dönemde yaşamış ulema, şeyhler, vezir ve emirler ve zamanın büyük şahsiyetleri hakkında bilgi verir. Hüseyin, ilk sayfalarında her bir padişahın zamanında İran, Irak, Şam, Diyarbakır, Karaman ve başka beylikler ve devletler ve buraların yöneticileri hakkında bilgi verir; çünkü zamanla bütün bu topraklarda Osmanlı padişahları hüküm sürmeye başlamıştır.

Metoduyla ilgili şöyle bir açıklamada bulunur: "Bu münasebetle biz Mevlana İdris-i Bitlisi'nin Heşt Behişt esreini taklit ettik, bizden önce yazılmış tarihlere uyduk ve sonraki zamanları ve Sultanların fetihlerini ve Osmanlı dışındaki ülkeleri de teferruatlı bir şekilde açıkladık."

Başka ortaçağ tarihleri gibi Hüseyin'in eseri de, Osmanlı askeri-siyasi olaylarının tarihidir. Ama onda sosyal ve iktisadi veriler de çoktur. Bu cümleden olmak üzere, bu eserde fethedilen toprakların dağıtılması hakkında, gıda vergisi ve fiyatları hakkında, askeri organizasyon hakkında, yönetim hakkında, devletin eyaletlerindeki eğitim hakkında bilgi bulunabilmektedir. Türk idaresinin siyaseti hakkında çıkarımlarda bulunarak yeni bilgilere ulaşabiliriz. Eserde Anadolu hakkında da birçok bilgi bulunmaktadır.

Kronolojik olarak 1520'ye kadarki dönemi kapsamasına rağmen, Hüseyin, eserinde bir dönemi anlatırken o dönemin olaylarını kendi dönemindeki olaylarla mukayese eder. Mesela, III. Murat zamanında (1574-1595) yaya ve müsellemlerin lağvedilmesi ve topraklarının tımar içine alınması bilgisini verir (44 b-45 a). Yine 1645-1646 senesinde mahkeme belgeleri için ödenecek harçlarla ilgili uygulamadan söz eder. Yine, İstanbul'u ve Bizans'ı anlatırken, Hüseyin, I. Ahmet (1603-1617) ve kendisine Roma Kayseri olarak hitap edilmesini isteyen Macar kralı arasındaki mektup-

laşmayı ve Padişah'ın bu isteği kabul etmediğini anlatır ve Padişah'ın bu olayla ilgili fermanın metnini tarihine koyar (211 a-212 a). Yine, bu gibieserler için konu dışı sayılabilecek bir konudan, 1946-1647) senlerinde İstanbul'daki inşaatlardan söz eder.

Hüseyin, bazen anlatımlarını ya devletin resmi makamlarından veya zamanın müelliflerinden temin ettiği mazemelerle desteklemekte, ve böylece söylediklerini kanıtlamak istemektedir.

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR

A. ESERLER

Metinlerde

1. İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.
2. Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.
3. Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.
4. Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.
5. Metin 12 punto ile yazılmalıdır.
6. Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.
7. Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.
8. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

Dipnotlarda

9. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.
10. Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.
11. Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
12. Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir. Detaylar için bkz. Şikago stili.
13. a.g.e. kısaltması yerine kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.
14. Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

Kaynakçalarda

15. Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir. Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri...)
16. Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Örnekler:

Kitap:

Halil İnalçık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. bs., Ankara 2007, s. 115.

Jakob Philipp Fallmerayer, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Sonraki atıflarda: İnalçık, Fatih Devri..., s. 123.

Ansiklopedi Maddesi:

M. Metin Hülagü, "Gazi Ethem Paşa", DİA, c. 13, İstanbul 1996, s. 449.

17. Kaynakçada Ansiklopedi cilt sayısı belirtilirken, orijinalinde Roma rakamıyla cilt sayısı belirtilmişse Roma rakamları, yaygın rakamlar kullanılmışsa yaygın rakamlar kullanılır.

18. Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.

19. Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.

20. Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

21. Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.

22. Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.

23. Kaynakçadaki künye bilgi sıralaması aşağıda belirtilen şekilde olmalıdır:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacifettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair", Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174.

Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

24. Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgelerin bir kopyası (USB, DVD, CD) içerisinde ve yüksek çözünürlükte (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir.

25ç. Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

26. Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

27. Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır.

28. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeye (Arap alfabesi, Çin alfabesi vb.) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi Kuruma iletilmelidir.

29. Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir. Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

KISALTMALAR

Bu kısaltmalardan italik yazılanlar dipnotlarda da italik olmalı, küçük harfle başlatılanlar dipnotlarda da küçük harflerle yazılmalıdır.

bkz. Bakınız

bs. baskı

c. – C. cilt (Dergi ciltleri için küçük harfle, kitap ciltleri için büyük harfle)

çev. çeviren / tercüme eden

ç.yazı çeviriyazı

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. Editör

haz. hazırlayan

İA. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi

s. sayfa

S. sayı

t.y. basım tarihi yok

vb. ve benzerleri

vd. ve diğerleri

vr. / yk. varak / yaprak

y.y. basım yeri / yayınevi yok

Yay. Yayınları, Yayıncılık

Y.evi Yayınevi

yay. haz. yayına hazırlayan

-Sicill-i Ahvâl Defteri vb. arşiv kaynakları için Başbakanlık Arşiv Katalog sistemindeki kısaltmalar kullanılır.

-a.g.e., a.g.m., ibid gibi kısaltmalar kullanılmaz.

SAYFA DÜZENİ

1. Metindeki Bölümlerin dizilişi şöyle olmalıdır:

a. Künye sayfaları (Perde veya ithaf sayfası, kitabın, yazarının (varsa tercüme eden veya yayına hazırlayanın) adının yazılı olduğu, kütüphane kartının bulunduğu sayfalar).

b. "İçindekiler" sayfası

c. Varsa "Kısaltmalar" sayfası

d. Önsöz veya Sunuş

e. Giriş

f. Ana Metin

g. Bibliyografya

h. Dizin

i. Ekler

2. Metin içindeki uzun alıntı paragrafları sağdan soldan birer cm. daraltılır ve metnin normal puntosundan bir küçük puntoyla yazılır.

3. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

4. Mütercimim metninle ilgili açıklamaları bir dipnotla sayfa sonlarına konmalıdır. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

B. MAKALELER

Dergi Yayın İlkeleri

- Belleten Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup, Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı yayımlanır. Dergimizde, özgün araştırma-inceleme makaleleri, çeviri, kitap tanıtma, kongre-sempozyum haberleri ve vefyat yayımlanır. Yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi ve başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekir. Bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak kaydıyla kabul edilebilir. Yayım kararı çıksa dahi başka bir yerde yayımlandığı tespit edilen yazılar yayım listesinden çıkarılır.

- Belleten'in dili Türkçedir. Gerekliğinde yaygın Batı dillerinde makale yayımlanabilir.

- Türkçe makalelerin yazımında TDK Yazım Kılavuzu esas alınır.

- Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, bir nüshasında yazarın tanıtıcı bilgileri (ad-soyad, kurum, telefon, e-posta vb.) olmak üzere üç nüsha ve bir CD olarak Kurum adresine gönderilir.

- Makalelere eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler bir nüsha çıktı ile birlikte CD'de (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir. Tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

- Çevirilerde, çeviren, makalenin yazarından izin yazısı vermelidir. Bu durumda, makale yazarına telif ücreti ödenmez.

- Makale ve çevirilerde, metinden bağımsız olarak 200 kelimeyi aşmayacak Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler bulunmalı ve bunların da çıktı ve CD'si gönderilmelidir.

- Makalelerin içeriği ve eklerinin (resim, çizim, harita, belge vb.) sorumluluğu yazara aittir.
- Gelen yazılar, Yayın Çalışma Kurulu'nda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun nihai onayıyla basılır. Yayın Çalışma Kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazıları (vefeyat, sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımlar vb.) bizzat inceleyip, hakeme göndermeden doğrudan kabul veya ret kararı verebilir.
- Yayın Çalışma Kurulu, gerektiğinde yazıların yazım şekli üzerinde küçük düzeltme ve değişiklikler yapabilir.
- Yazarlarına hakem raporu doğrultunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra bir raporla birlikte bir nüsha çıktı ve CD ile en geç bir ay içerisinde Kurum'a teslim edilmelidir.
- Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Telif Hakkı, Yayın ve Satış Yönetmeliğine göre yazara telif ücreti ödenir.
- Dergide yayımlanan makalelerin yayın hakkı Kurum'a aittir. Telif hakkı sanal ortamda yayımlamayı da kapsar. Yazılar, izin alınmaksızın başka yerde yayımlanamaz.

Yazım Kuralları:

- Yazılar, A4 boyutunda MS Word uyumlu programda Trans Baskerville veya Times New Roman yazı karakterinde yazılmalıdır.
- Başlık, 12 punto, beyaz ve büyük harf olmalıdır. Başlık ortadan hizalı olmalıdır. Metinde ana ve ara başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar 10 punto, büyük harf ve koyu olarak sola dayalı; ara başlıklar 10 punto, koyu ve küçük harf yazılmalı sola dayalı olmalıdır. Başlıklar ve paragrafların arasında 6 nk aralık bırakılmalıdır.
- Yazar adı ve soyadı, ana başlığın altına 12nk aralık bıraktıktan sonra 10 punto, beyaz, büyük harf ve ortaya hizalı olarak yazılmalıdır. (*) işareti ile sayfanın altına unvan, adres ve e-posta bilgileri 8 punto olarak verilmelidir.
- Metin, 10 punto, iki yana dayalı olmalıdır. Üstten: 5,8 cm, Altan: 5,8 cm, Sağdan: 4,5 cm, Soldan: 4,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Satır arası 3 nk olmalıdır. Paragraf araları 6 nk, paragraf girintisi 0,8 cm olmalıdır.
- Üstbilgi-Altbilgi, makalenin bir nüshasında metin üstbilgi kısmında çift sayfaya yazarın adı ve soyadı; tek sayfaya makalenin anlamlı kısaltılmış hali büyük harfle, 8 punto yazılmalıdır. Diğer iki nüshada bu alanlar boş bırakılmalıdır. Üstbilgi: 4,45 cm, Altbilgi: 0 cm.
- Sayfa numaraları, makalenin ilk sayfasında görünmeyecek şekilde, üstbilgi içinde sağ ve sol üst kenara 8 punto olarak yerleştirilmelidir.
- Alıntılar, 5 satırı geçtiğinde paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalı, tırnak içinde 1 punto küçük yazılmalıdır. 5 satırdan az olan alıntılar metin içerisinde italik olarak verilir. Vurgulanması gereken ifadeler de italik yapılır.
- Dipnotlar, 8 punto tek aralık yazılmalıdır. Hizalaması iki yana dayalı ve paragraf girintisi 0,5 cm olmalıdır. Dipnot ayıraç çizgisi olmamalıdır. Metin içindeki atıflar sayfa altına dipnot şeklinde 1'den başlayarak numaralandırılmalıdır. Bunun dışında metin içinde atıf yapılmamalıdır. Dipnotlarda kaynaklar verilirken, kitap ve dergi ismi italik olmalı, makale isimleri tırnak içerisinde düz olarak verilmelidir. Dipnotlarda, ilk geçtiği yerde kaynak künyesi tam olarak verilmeli, daha sonra a.g.e., a.g.m., veya a.g.t. gibi yazarın belirlediği kısaltmalarla yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla kitap ve makalesi kullanılıyorsa ikinci eserin ilk kullanımından sonra, yazarın soyadı, sonra kitap veya makalenin tam veya kısaltılmış adı verilmelidir. Çok yazarlı kaynakların ilk geçtiği yerde yazarların tümü yazılmalı, daha sonraki yerlerde kısaltarak verilmelidir.

Örnekler:**Kitap:**

Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 11. bs., s. 115.

Sonraki atıflarda: İnalçık, a.g.e., s. 123.

Yazarın birden fazla eseri olması halinde, sonraki dipnotlarda: İnalçık, Klasik Çağ, s. 123.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), s. 101.

-Kaynakça: Makalelerde kullanılan kaynak ve araştırmalar makale sonunda bu başlık altında gösterilmelidir. Kaynakça, bu başlık altında yeni bir sayfadan başlamalı ve 9 punto yazılmalıdır. Sadece metin içinde atıfta bulunulan kaynaklar yer almalı ve yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir:

İnalçık Halil, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), ss. 99-106.

