

Dinî Araştırmalar

IDA

Cilt: 2 Sayı: 6
OCAK NİSAN 2000

ISSN 1302-1544

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Dört Aylık Bilimsel Dergi

Se-Ba Ofset Ltd. Şti. adına

İmtiyaz Sahibi

Sevim Başak

Yazı İşleri Müdürü

Tamer Köksal

Genel Koordinatörler

Doç. Dr. Recai Doğan - Birol Dok

Editör

Doç. Dr. Cemal Tosun

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Kamil Çakın, Yard. Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu,
İbrahim Maraş, Dr. Abdulkadir Dünder, Ali İsra Güngör, Durmuş Arık, Hilmi Demir

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük,

Prof. Dr. Mücteba Uğur,

Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Prof. Dr. Münir Koştas,

Prof. Dr. Nusret Çam, Prof. Dr. Mustafa Erdem, Prof. Dr. Hasan Onat,

Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı,

Doç. Dr. Cemal Tosun, Doç. Dr. Kamil Çakın, Doç. Dr. Sönmez Kutlu,

Doç. Dr. Recai Doğan, Doç. Dr. Kazım Sarıkavak, Doç. Dr. Baki Adam,

Doç. Dr. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, Doç. Dr. Nadim Macit,

Doç. Dr. Mehmet Özdemir, Doç. Dr. Recep Kılıç, Doç. Dr. Ali Rafet Özkan,

Doç. Dr. Bülent Baloğlu, Doç. Dr. Ekrem Pamukçu, Doç. Dr. Şamil Dağcı,

Yrd. Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Katar, Yrd. Doç. Dr. İsmail Yörük,

Yrd. Doç. Dr. Nuri Adıgüzel, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akgül,

Yrd. Doç. Dr. Veysi Erken, Yrd. Doç. Dr. Harun Anay, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Acar,

Yrd. Doç. Dr. Mirza Tokdemir

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar hakemli bir dergidir.
2. Yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayınlanır.
3. Makalelerin yayımlanıp yayımlanmaması konusunda Yayın Kurulu yetkilidir.
4. Gönderilen yazılardaki eksiklikler veya düzeltmeler istendiği takdirde makaleler yazarlarına düzeltilmesi için iade edilir.
5. Daha önceden yayınlanmış yazılar yayınlanmaz.
6. İlmî değere sahip tercümeleler orjinal metniyle karşılaştırıldıktan sonra yayınlanır.
7. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.
8. Makaleler bir nüsha halinde PC Word programıyla yazılarak diskette birbiriyle gönderilmelidir.
9. Yazılar bilimsel bir dergide yayınlanacak hacmi aşmamalıdır. Bu sınırı aşan yazılar ikiye bölünecek şekilde yayınlanabilir.
10. Yabancı dilde yazılmış makaleler Türkçe çevirisi veya Türkçe özetleriyle birlikte yayınlanır.
11. Yayınlanan bütün yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 2 Sayı: 6
Ocak-Nisan 2000
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 4.000.000.-TL.

Dizgi ve Baskı
Se-Ba Ofset Ltd. Şti.
Tel - Faks: (0.312) 342 17 13 Ankara

Yazışma Adresi
Kazım Karabekir Cad. 82-80 Ankara
Tel: (0.312) 342 17 13 Ankara

Posta Kutusu
Bahçelievler Posta İşletme Müdürlüğü P.K. 98
06502 Bahçelievler/Ankara

Abone Bedelleri
Yurt İçi: 12.000.000.- TL. (Yıllık) Yurt dışı: 80 DM (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Çorum - *Hilmi Demir* Tel: (0.364) 234 63 58-59 • Adana - *Münir Yıldırım* Tel: (0.322) 225 04 74
• Isparta - *Saadettin Özdemir* Tel: (0.246) 237 04 28 • Van - *Hilmi Çil* Tel: (0.432) 225 10 82/1497
• Konya - *Hidayet Işık* Tel: (0.332) 323 82 50 • Bursa - *Muhammet Tarakçı* Tel: (0.224) 243 10 66
• Erzurum - *Kemal Polat* Tel: (0.442) 218 41 20 • İzmir - *Veli Öztürk* Tel: (0.232) 285 29 32
• Kayseri - *Süleyman Akyürek* Tel: (0.352) 437 49 37 • İstanbul - *Harun Anay* Tel: (0.216) 310 53 11 İstanbul
(İSAM) - *Ahmet Kavas* Tel: (0.542) 264 71 30 İstanbul (Osmanlı Arşivi) *Hacı Osman Yıldırım*
Tel: (0.212) 513 88 70 Çanakkale - *Hasan Özdemir* Tel: (0.286) 212 13 76
• Sivas - *Hüseyin Yılmaz* Tel: (0.346) 226 10 10 • Diyarbakır - *Abdurrahman Acar*
Tel: (0.412) 248 80 22 • Şanlıurfa - *Salih Aydemir* Tel: (0.414) 312 84 56 • Rize - *İbrahim Hilmi Karşı* Tel: (0.464)
214 11 22 • Kahramanmaraş - *Mehmet Ali Kirman* Tel: (0.344) 236 00 49
• Darende - *Mustafa Bozkurt* Tel: (0.422) 615 28 07/139
• Samsun - *Yaşar Gedikli* Tel: (0.362) 457 60 20/1258 Elazığ - *Cengiz Çuhadar* Tel: (0.425) 212 85 00
Eskişehir - *Ömer Müftüoğlu* Tel: (0.222) 227 53 82

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: *Nazmi Dündar* Tel: 0033 01 469 42 625 • *Osman Saryusuf*
Tel: 0033 01 398 66 334 • Belçika - *Mehmet Demirci* Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini *Sevim Başak* adına Türkiye İş Bankası 4272-3000-27852 nolu hesaba yatırarak, dekontun fotokopisini yazışma adresine göndermeniz yeterlidir. Yurt dışından abone olmak için *Sevim Başak* adına Türkiye İş Bankası 4272-30100-28217 nolu DM hesabına yatırarak, banka dekontunun yazışma adresine gönderilmesi gerekmektedir. Adınızı açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

İçindekiler

1 ● CEMAL TOSUN
Dua Öğretimi

23 ● AHMET KAVAS
Fransa'nın Kuzey ve Batı Afrika'da Uyguladığı İslâm Siyaseti: Sultan
Reşad'ın Yayınladığı Cihad Çağrısının Reddi Meselesi

51 ● ŞİNASI GÜNDÜZ
Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar

77 ● MAZLUM UYAR
Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi

99 ● ALİ ÇELİK
Nuaym bin Hammad'ın Hadisçiliği ve "Kitabu'l-Fiten"i Üzerine Bir
Değerlendirme

119 ● CEMAL TOSUN
Hoca Ahmed Yesevî, Hayatı, Eserleri ve Toplumunu Eğitme Metodu

133 ● MEHMET EREN
Hadis İlminde Rical Bilgisi ve İlk Kaynakları (I)

163 ● SABRİ ERDEM
Kur'an'ı Anlamaya Dair

179 ● MEHMET GÜNAYDIN
Kıraat Alimi Mehmet Rüşdü Aşikkutlu'nun (1901-1980) Din Eğitimi ve
Öğretimine Katkıları

VI • DİNİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

199 • GEORGE F. HOURANI

Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi

213 • İRFAN AYCAN

Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Bazı

Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi

223 • AHMED NEDİM SERİNSU - HÜSEYİN İ. TAŞKIRAN

Osmanlı Mimarisinde Kültürel İfadelerin Görsel Kullanımı

241 • ÖMER FARUK TEBER

Kitap Tanıtımı

Dua Öğretimi

*Cemal Tosun**

1. Problem

Dua, insani bir gerçekliktir. İnanan her insan, Allah'a karşı kulluk bilinciyle, O'nun yüceliğinin ve merhametinin ve kendi acziyetinin farkında olarak O'na yönelmek ve O'ndan dilemek ihtiyacını hisseder. Bu ihtiyacı hisseden insan, çoğu zaman nasıl, nerede ve ne zaman dua edeceğini bilememekte ve bu bilgisizlik sonucunda değişik sıkıntılara düşmektedir. Bunlardan bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür:

— Dua etme ihtiyacını karşılayamayan insan, en iyimser durumda, dua etmeyi denemektedir. Ancak, yetersiz kalma ve yanlış yapma endişesiyle yaptığı duadan tatmin olmamaktadır. Bunun sonucunda dua ihtiyacını karşılayamadığı gibi, bir eksikliğin farkında olarak ikinci bir sıkıntıyla karşı karşıya kalmaktadır.

— Bu durumdaki bir insan; bazı kalıp duaları ezberleme yolunu tutmaktadır. Bu çerçevede bazı Arapça duaları dilinin döndüğü kadarıyla ezberleyerek mırıldanmayı denemektedir. Manasını anlamadan yaptığı bu dua girişimleri ile dua ihtiyacını gidermektedir.

* *Doç. Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

— Bazıları, yazılmış bazı duaları bulundurma ve taşıma yolunu tutarak dua ihtiyacını giderdiğini ummaktadır.

— Bazıları da, kendisi için dua edecek, bilen birine baş vurarak ücret karşılığı dua ettirmeyi ve ihtiyacını bu yolla karşılamayı tercih etmektedir.

Bütün bunların birer gerçeklik olduğu yadsınamaz. Hatta bu örnekleri açmak ve yenilerini eklemek mümkündür. Fakat, her birinin duanın mahiyeti ile birebir örtüşmediği de bir gerçekliktir. Çünkü dua, aşağıda ortaya konulmaya çalışılacağı gibi, insan (kul) ile Allah arasındaki özel bir ilişkidir; kulun halini Rabb'ine arz etmesi ve dileğini bildirmesidir doğa.

Bunlardan anlaşılıyor ki; insanımıza dua etmeyi öğretmek önemli bir din eğitimi görevidir. Bunun yeri ise, din eğitiminin gerçekleştiği bütün alanlardır; yani, aile, okul ve yaygın din eğitimi faaliyet alanları. Aileyi bu konuda bilinçlendirmek ve dua öğretiminin yollarını öğretmek o kadar planlanabilir ve uygulanabilir gözükmemektedir. Yaygın din eğitimi kurumları ise bu konuda geleneksel bir uygulamanın içerisinde olduklarıdır.

Okul kurumuna gelince; zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi vasıtasıyla dua öğretimi en uygun imkan olarak görülmektedir. Özellikle İlköğretim kademesi bu öğretim için en müsait dönem olarak görülebilir.

Bizim bu çalışmada üzerinde duracağımız problem de; İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminde dua öğretimidir. Ancak, burada ifade edilenlerin aile ve yaygın din eğitimi içinde uygulanabilir yönleri mutlaka bulunacaktır.

Bu noktada araştırmamızın dayandığı bazı sayılıtların bulunduğunu da belirtmek gerekmektedir: Bunlardan birisi: İnsan duaya muhtaçtır. İkincisi ise; her insan günlük hayatta dua etmektedir.

Çalışmamızda daha çok duanın öğretimi konusunu ön plana çıkarmak amaçlanmıştır. Fakat, öncelikle duanın mahiyeti ile ilgili özet bilgi vermenin yararlı olacağı düşünülerek bu konuya da yer verilmiştir.

2. Duanın Mahiyeti

Dua, bütün insanların, özellikle de inananların hayatlarında önemli yeri olan dini bir fenomendir. Dua'nın neliği konusunda Kur'an ve sünnetten hareketle çeşitli açıklamalarda bulunulmuş ve bazı tariflere ulaşılmaya çalışılmıştır.

İslâm Ansiklopedisinde dua şöyle tarif edilmektedir: "Dua, aslında çağırma manasına olup, Kur'an'da ibada (6, 56; 17, 110; 72, 19), istiğase (yardım istemek; 2, 23) ve talep (40,60) manalarına gelmektedir. Dua, terim olarak, bir

şeyin yapılması veyahut yapılmamasını, Allah'ı medih ve sena yollu ve kulun zillet ve ihtiyacını ifade eden bir dil ile istemekten ibarettir.”¹ Bir başka tanım da ise şöyle denilmektedir: “Dua, insanın tekebbür ve istiğnadan vaz geçip Allah'ın mutlak kudretini, adaletini ve merhametini kavramasından doğan bir boyun eğmedir.”² Elmalılı Hamdi Yazır ise duanın neliği hakkında şu bilgileri vermektedir: “Dua kavramının çağırma, davet etmek, dilemek, istemek gibi anlamları vardır. Bir terim olarak dua ...kulun, şanı yüce olan Rabb'inden mütevazi bir şekilde medet, ihtimam ve yardım dilemesidir.”³ “Duadan maksat bildirmek değil, kulluk göstermek; tevazu ve alçak gönüllülük arz ederek müraacaatta bulunmaktır.”⁴

Bu tanım ve açıklamalardan anlaşılmaktadır ki dua; İnsanın, kulluk bilinciyle Allah'a yönelmesi ve O'ndan istemesidir.

3. Duanın Dindeki Yeri

Bütün dinlerde olduğu gibi İslâm dininde de dua önemli bir yere sahiptir. Dinin kurucusu Allah ve O'nun elçisi Hz. Muhammed duanın dindeki yerini insanlara bildirmişlerdir. Şu ayetler Duanın dindeki yeri hakkında bize fikir vermektedir:

“Kullarım sana benden sorarlarsa söyle; ben onlara yakınım, dua edenin duasını kabul ederim. Bana dua etsinler ve bana inansınlar ki, selamete ersinler.”⁵

“Rabbiniz buyurdu ki, bana dua edin, duanızı kabul edeyim. Bana kulluk etmeye tenezzül etmeyenler, aşağılanmış olarak cehenneme gireceklerdir.”⁶

Dikkat edilirse, her iki ayette Allah, insanlardan, birer kul olduklarının bilinciyle kendisine dua etmelerini istemekte ve dua edenlerin dualarını kabul edeceğini bildirmektedir. Ayetlerde duanın iman ve kulluk ile ilişkilendirilerek verilmesi dikkat çekmektedir. Adeta, Allah'a dua etmek inanmanın bir gereği ve aynı zamanda bir işareti olarak; dua etmemek ise; Allah'a kulluğa tenezzül etmemenin bir göstergesi olarak

1 İslâm Ansiklopedisi, MEB Yayınları, İstanbul 1945, C. III, s. 650.

2 Ömer Özsoy-İlhami Güler, Kur'an Fihristi, Ankara 1997, s. 410.

3 Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, C.II, s. 7.

4 Yazır, age., C. II, s. 10.

5 2 Bakara 186.

6 40 Mümin 60.

yorumlanmaktadır. Burada insanın ruhen, Rabb'i karşısında alçak gönüllü olması ve inanmışlığı ile O'na yönelmesi söz konusudur. Alexis Carrel duanın bu boyutu hakkında şunları söylemektedir: "Dua, alçak gönüllülüğün doruğundaki bir ruhun dışı vuran görüntüsüdür."⁷ "Dua, ruhun Allah'a yükselişi ve O'na açıkça tapınış durumudur."⁸

Bir diğer ayette ise dua, Allah'tan ümidini kesmemenin bir işareti olarak açıklanmaktadır: "O (Yakup A.S.) dedi ki: Ben, büyük kederimi ve hüznümü ancak Allah'a şikayet ediyorum ve Allah katından, sizin bilemeyeceğiniz şeyleri de biliyorum. Ey oğullarım! Haydi gidin de... Allah'ın lütfundan ümidinizi kesmeyiniz; çünkü Allah'ın lütfundan ancak kafirler topluluğu ümidini keser."⁹

Duanın dindeki yeri konusunda şu iki hadis de önemli bilgiler vermektedir: "Dua ibadetin iliğidir." "Dua ibadetin ta kendisidir."

4. Duanın Vakti

İnsan, her istediği zaman, darlık veya bolluk, umut veya umutsuzluk, keder veya sevinç zamanlarında Rabb'ine dua edebilir. Öz olarak söylemek gerekirse, dua etmenin sakıncalı ve yasak olduğu bir vakit İslâm kaynaklarında yer almamıştır. Bununla beraber Hz. Peygamberin bazı vakitlerde yapılacak dualar için tavsiyeleri vardır:

"...Secde ettiğinizde çok dua ediniz, çünkü en çok kabul edilen dualar secdede yapılan dualardır."¹⁰

"Rabb'imiz her gece yarısı, gecenin üçte biri kalınca dünya semasına yönelir ve der ki: Kim bana dua ediyor, onun duasını kabul edeyim; kim benden istiyor, ona vereyim; kim benden bağışlanmak diliyor, onu bağışlayayım."¹¹

Görüldüğü gibi misal olarak buraya aldığımız hadislerde, secde halindeyken ve gece yarısından sonra yapılacak duaların kabul olunacağı vurgulanmaktadır. Bu misalleri çoğaltmak mümkündür. Mesela bazı hadislerde Kur'an'ın hatmi sırasında ve namazlardan sonra yapılacak duaların kabul edileceği; cuma ve bayram günleri ile

7 Alexis Carrel, *Dua*, İstanbul 1983, s. 40.

8 Carrel, *age.*, s. 41.

9 12 Yusuf 86,87.

10 Sünenü'n-Nesai, İstanbul 1981, C. I, s. 632.

11 Sahih-i Buhari, İstanbul Tarihsiz, C. VIII, s. 197.

Kadir gecesi, Regaib gecesi ve Berat kandili gibi mübarek gün ve gecelerde yapılacak duaların kabule yakın oldukları bildirilmektedir.

Burada şunu da belirtmek gerekir: Huzur veren yerde huzurla dua edilir. Bunun için, dua eden kişinin huzur veren bir ortamı seçmesinde fayda vardır. Ancak bu, doğrudan duanın kabul edilmesiyle değil, dua edenin huzur içinde dua etmesi ile ilgili bir husustur.

5. Dua Etmenin Adabı

Dua etmenin adabından ilk başta gelenleri, duanın samimi, içten, bilinçli ve sürekli bir şekilde yapılması olmalıdır. Samimi olmayan veya bilinçsizce, alışkanlık üzere yapılan dualar insanın esas niyet ve isteğini göstermez. Sürekli olmayan, bir an için yapıldıktan sonra unutulmuş dualar ise Allah tarafından hoş karşılanmamaktadır. Nitekim Yusuf Suresinin 22 ve 23. Ayetleri ile Ankebut Suresinin 65 ve 66. Ayetlerinde denizde fırtınaya yakalandıkları zaman (ki biz bunu herhangi bir sıkıntıya düştükleri zaman şeklinde açabiliriz) “And olsun bizi buradan kurtarırsan mutlaka şükredenlerden olacağız” şeklinde Allah’a dua edip, Allah onları kurtardıktan sonra tekrar, sanki başlarına hiçbir şey gelip de dua etmemişler gibi haksız yere haddi aşanlardan söz edilmektedir.

A. Carrel, duanın süreklilik kazanması ve alışkanlık haline getirilmesi halinde insanın karakter özelliklerine etki edebileceğini savunmaktadır. Ona göre “Sabahları dua ederken, günün geriye kalan kısmını, bir barbar gibi, bir vahşi gibi geçirmek boşuna bir uğraştır.”¹²

Duanın adabı ile ilgili önemli bir husus da duanın doğrudan ve sadece Allah’a yapılmasıdır. Kur’an’da, Allah’dan başkasına yapılacak duanın kabul edilmeyeceği açıkça belirtilmektedir: “Gerçek dua O’nadır. O’nun dışında yalvarıp durdukları ise onlara hiçbir şekilde cevap veremezler...”¹³

Duanın adabı konusunda şu ayetler bize ışık tutmaktadır: “Rabbimize yalvara yalvara ve içten dua edin.”¹⁴ “Rabbimize yalvararak ve gizlice dua edin.”¹⁵

12 Carrel, age., s.56.

13 13 Rad 14.

14 7 Araf 55.

15 7 Araf 54.

Güzel söz ve iyi iş de duanın adabından kabul edilmektedir. Nitekim Kur'an'da "Güzel sözler O'na ulaşır, iyi işler ona yükselir"¹⁶ buyurulmaktadır. Bu ayette geçen iki hususa dikkat çekmek gerekir: Bunlardan birincisi; duanın güzel sözlerle yapılmasına özen göstermektir. İkincisi ise; her iyi işin bir dua olduğudur.

Duanın adabı, yani dua ederken uyulması gereken görgü kuralları, dua ile ilgili eserlerde maddeler halinde zikredilmektedir. Bunlardan bir kısmı özetle şöyledir:

- Kibleye dönerek ve ellerini kaldırarak dua etmek.
- Hafif sesle dua etmek.
- Yapmacılığa varacak tarzda vezin ve kafiye düzmeye çalışmamak.
- Duaya Allah'ın ismini anarak ve arkasından Hz. Peygambere salatü selam getirerek başlamak.
- Duanın kabul olunacağını umarak ve huşu ile dua etmek.

6. Duanın İnsana Faydaları

Dua ile ilgili eserlerde duanın faydaları maddeler halinde sıralanır. Biz bu maddelerden bir kaçını sıralamadan önce şunu söyleyebiliriz: Dua, dua edene, dua ettiği hususta Allah'ın yardımını getirir. Bunun yanında dua eden, dua ettiği konuda Allah'ın yardımının kendisiyle olduğunu hisseder ve manevi güç kazanır. Duanın insana kazandırdığı bu manevi güç ve direnç sayesinde, çeşitli hastalıkların yenilmesinde bile faydalı olabileceği üzerinde durulmaktadır.

A. Carrel, duanın toplumsal boyutunu ifade etmek için şunları söylemektedir: "Dua ihtiyacını kendisinde öldüren bir toplum, pratikte fesat ve çöküşten korunabilecek unsurlara artık sahip değildir."¹⁷

Duanın faydaları konusunda zikredilen hususlardan bazıları ise şunlardır:

- Dua, rızkın genişlemesine, sağlığın artmasına, ömrün bereketlenmesine vesile olur.
- Dua edeni Allah'ın rahmeti kuşatır. Allah'ın yardımı ve ihsanı ona yönelir.
- Genişlik ve sağlık zamanlarında dua etmek, darlık ve hastalık zamanlarında fayda verir.

16 35 Fatir 10.

17 Carrel, age., s. 41.

- Dua iyilikleri çağırır, kötülükleri uzaklaştırır.
- Dua insanın ruhunu temizler; üzüntü ve tasaları yok etmeye yardımcı olur.

Duanın faydası konusu işlenirken akla gelen bir soru da her duanın kabul edilip edilmeyeceği sorusudur. Özellikle dua öğretimi esnasında bu soru sıkça gündeme gelmektedir. Mümin Suresi 60. Ayette “Dua edin ki ben de duanızı kabul edeyim” buyrulması her duanın kabul edileceğini göstermektedir. Çeşitli ayetlerde Allah’ın vadinden dönmeyeceği bildirildiğine göre duanın kabul edilmemesi söz konusu olmamalıdır. Ancak bu kabulün zamanı ve şekli konusunda dua edenin her zaman haberli olması beklenemez. Enam Suresi 41. Ayette “Hayır, ancak ona dua edersiniz, O da kendisinden istediğiniz şeyi dilerse yerine getirir” denilmektedir. Bu ifadenin mefhumu muhalifi “dilemezse yerine getirmez” dir. Ancak, burada Mümin 60. Ayette verilen söze muhalefet söz konusudur ki, bu imkansızdır. Bu durumda, Kur’an’ın bütünlüğü çerçevesinde bazı bilgileri de yardıma alarak şöyle bir çıkarımda bulunulabilir: Bir kul olarak insanın istediği her şeyin Allah tarafından kabul edilmemiş gözükmesi aslında dolaylı olarak bir kabulün ifadesidir. Çünkü, Allah her şeyin en iyisini bilir. İsteyenin, kendisi için iyi sandığı bir şey, hakikatte onun zararına olabilir. Allah ise, kulluk bilinciyle kendisine yönelmiş ve istekte bulunmuş insanın zararını dilemez. Bunun için, o, yararına olmayacağı halde bilmeyerek istediği şeyi gerçekleştirmemekle Allah, kulunun duasını kabul etmiş olmaktadır.

7. Dua Konusundaki Durumumuz ve Dua Öğretimine Olan İhtiyaç

Halkımız, bütün Müslüman ülkelerde olduğu gibi, duaya gereken önemi vermektedir. “Yer gök dua ile durur” sözünün halk arasında yaygın oluşu bunun en güzel ifadesidir.

Uygulamalara baktığımızda, dua konusunda, geleneksel olarak, Kur’an’da geçen ve dua ifade eden bazı ayetlerin, Peygamberimizin hadislerinde geçen dua cümlelerinin ve bazı tasavvuf ve ilim ehlinin zikir ve dua cümlelerinin ezberlenerek okuna geldiğini görürüz. Hemen her konuda okunmak üzere ezberlenecek dualarımız vardır.

Ezberlenmek üzere hazırlanmış ve yaygınlaşmış bu dualara bakıldığı zaman, bunların tamamına yakınının Arapça olduğu görülür. Arapça olarak ezberlenen ve tekrarlanan bu duaların anlamları üzerinde hemen hemen hiç durul-

maz. Hele, Türkçe dua etme öğretimi konusu üzerinde neredeyse hiç durulmaz. Bunun bir sonucu olarak, herkes istediği zaman Türkçe dua edebilse de, dua öğretimi söz konusu olduğunda, Arapça dua ezberlemek ve ezberletmek akla gelir olmuştur. Halk, ezberleyip okumasa da duanın Arapça ifadelerle yapılması gerektiği düşüncesindedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, Türkçe ifadelerle yapılmaya çalışılan dualara, özellikle muhafazakar kabul edilen kesimlerde iyi gözle bakılmayabilmekte ve “duayı da değiştirdiler” gibi yaklaşımlar görülebilmektedir.

Duanın kul ile Allah arasında bir iletişim olduğunu düşünürsek, insanlarımızın çoğu, hazır duaları ezberleyemedikleri ve kendilerine kendi dillerinde dua edebilme öğretilmediği için, adeta dua edemez duruma gelmektedirler.

Bütün bunların temelinde duanın öğretim boyutunun ihmal edilmesinin olduğu düşünülebilir. Dualar, çeşitli dini bilgilerle yüklüdür. Özellikle her duada Allah’a şükür ve övgünün bütün insanların görevi olduğu dile getirilir. Peygambere salat ve selamın gerekliliği vurgulanır. Allah’ın isim ve sıfatlarından bazıları sıralanır. Her türlü dilek bunların arkasından yapılır. Kısacası dualar dini bilgilerle, özellikle de Allah bilgisi ile doludur. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Dua edebilmek için öncelikle yeterli alt yapıya sahip olmak gerekir. Yani, Allah hakkında, O’nun isimleri ve sıfatları hakkında bilgi sahibi olmak ve bu isim ve sıfatlarla O’na hitap edebilmek gerekir. İşte insanımıza kazandırmamız gereken davranış budur. Bu da duanın öğretim boyutunu oluşturmaktadır.

8. Dua Öğretiminde Esmâü'l-Hüsna

a) Esmâü'l-Hüsna Kavramının anlamı

Esmâü'l-Hüsna Kur’anî bir kavramdır. Bu kavram Kur’an’da dört yerde geçmektedir. Bunlar; 7 Araf 180, 17 İsrâ 110, 20 Taha 8 ve 59 Haşr 24. ayetleridir.

Esmâü'l-Hüsna kısaca; en güzel isimler anlamına gelmektedir. Allah’ın güzel isimleri anlamında kullanılan bu fiil kökenli Arapça niteleme sıfatları 99 tanedir. Bunlardan her biri Allah’n mükemmel zatından bir yönü anlatmaktadır. Allah’n 99 ismi olarak bilinen esmâü'l-hüsna’nın bir kısmı Kur’an’da geçerken, bir kısmı hadislerde geçmektedir.

Yukarıda geçen dört ayetten üçünde; 17 İsrâ 110, 20 Taha 8 ve 59 Haşr 24’de, en güzel isimlerin Allah’a ait olduğu belirtilmektedir. Dördüncüsü olan 7 Araf 180. ayette ise şöyle denilmektedir: “*En güzel isimler Allah’ındır. O’na*

bu isimlerle dua edin...” Dikkat edilirse bu ayette Allah’a nasıl dua edilmesi gerektiği konusunda önemli bir veri bulunmaktadır: Buna göre Allah’a, O’nun güzel isimleri ile dua etmek gerekir. Allah’ın isimlerinin çok zikredilmesi hususu, O’nun isimleri söz konusu edilmeksizin başka ayetlerde de vurgulanmaktadır. Bunlardan birinin anlamı şöyledir: “Yüce Rabb’inin ismini tesbih et!”¹⁸ Bizim burada üzerinde duracağımız konu da öğrencilere Allah’a O’nun güzel isimleri ile dua etmenin öğretilmesidir. Bunu yaparken önce Allah’ın 99 güzel ismini, anlamlarını ve Türkçe nasıl dua cümlesi olabileceğini bir tablo halinde göstereceğiz. Arkasında bu isimlerinin kullanımının öğretimi üzerinde duracağız.

b) Allah’ın Güzel İsimleri, Anlamları ve Dua Cümlesinde Kullanımları:

ÖNEMLİ BİR UYARI: Aşağıdaki tabloda verilen anlamlar ve dua başlangıcında hitap etmek üzere kullanılmak için verilenler sadece örneklerdir. Bu itibarla, dua öğretiminde bunların veya bunlardan başka üretilecek olanların ezberletilmesi yolunu tercih etmek didaktik açıdan uygun görülmemektedir. Öğretilmesi gereken bu örneklerden hareketle, öğrencilerin kendi ifadelerini oluşturma davranışını kazanmalarındır. Bu davranışın nasıl kazandırılacağı konusunda aşağıda örnek ders işlenişleri verilmiştir.

ALLAH'IN GÜZEL İSMİ	ANLAMA	DUADA KULLANIMI İÇİN ÖRNEK
ALLAH	Allah ismi, diğer bütün isimleri toplayan isimdir. İsm-i A'zam, yani en büyük isim olarak bilinir.	Allah'ım..... Ey Allah'ım... Ey yüce Allah'ım.... Ey Allah'ım (Boşluğa Allah'ın isim ve sıfatlarından biri konulur. Ey yaratan Allah'ım, Ey her şeyi bilen Allah'ım gibi.)
ER-RAHMÂN	Rahmetiyle bütün yaratılmışları kucaklayan,	Ya Rahmân... Ey Merhameti bol olan Allah'ım...

	hepsine nimetler veren.	Ey Rahmeti ile yaratılmışları kucaklayan Rabb'im...
ER-RAHİM	Çok merhameti olan,	Ya Rahim... Ey Merhameti çok olan Allah'im...
EL-MELİK	Her şeyin sahibi ve hakimi	Ya Melik... Ey her şeyin sahibi olan Allah'im... Ey her şeyin hakimi olan Allah'im
EL-KUDDÛS	Her türlü eksiklikten uzak olan	Ya Kuddûs... Ey her türlü eksiklikten uzak olan Allah'im...
ES-SELÂM	Selamette olan Selamete erdiren	Ya Selâm... Ey Selamete erdiren Rabb'im...
EL-MÜMİN	Gönüllerde iman ışığı uyandıran İnananlara güven ve güvenlik veren	Ya mümin... Ey gönüllere iman ışığı yakan Allah'im... Ey inananlara güven veren Allah'im...
EL-MÜHEYMİN	Gözeten ve Koruyan	Ya Müheymin... Ey koruyup gözeten Allah'im...
EL-AZİZ	Gücüne ve isteğine karşı konulamayan	Ya azîz... Ey gücüne ve isteğine karşı konulamayan Allah'im...
EL-CEBBÂR	İstedliğini yaptıran	Ya Cebbâr... Ey dilediğini yaptıran Allah'im...
EL-MÜTEKEBBİR	Her şeyde büyüklüğünü gösteren	Ya Mutekebbir... Ey her şeyde büyüklüğünü gösteren Allah'im...
EL-HÂLIK	Yaratan Yoktan var eden	Ya Hâlık... Ey yaratan Allah'im... Ey her şeyi yoktan var eden Allah'im...
EL-BÂRİ	Her şeyi en uygun şekilde yaratan	Ya Bâri... Ey her şeyi en uygun yaratan Allah'im...

		Ey hiçbir şeyi yersiz yaratmayan Rabb'im...
EL-MUSAVVİR	Her şeye şeklini veren	Ya Musavvir... Ey her şeye en güzel şekil veren Allah'im...
EL-GAFFÂR	Bağışlaması sınırsız olan	Ya Gaffâr... Ey bağışlaması bol olan Allah'im...
EL-KAHHÂR	İstedğini yapacak güce sahip olan	Ya Kakhâr... Ey İstedğini yapacak ve yaptıracak güce her zaman sahip olan Allah'im...
EL-VEHHÂB	Her türlü nimeti bol bol veren	Ya Vehhâb... Ey Her türlü nimeti bol bol veren Rabb'im...
ER-REZZÂK	Rızkın her türlüünü bol bol veren	Ya Rezzâk... Ey Rızkı veren Allah'im... Ey her türlü rızkı bol bol veren Rabb'im...
EL-FETTÂH slid	Kolaylık kapısı açan, Kolaylaştıran, Sıkıntulardan kurtulma- ya kapı açan	Ya Fettâh... Ey Kolaylık kapılarının açıcısı yüce Allah'im... Ey sıkıntıda olanlara kurtuluş kapıları açan Rabb'im...
EL-ALÎM	Her şeyi eksiksiz bilen	Ya Alîm... Ey her şeyi eksiksiz bilen Allah'im...
EL-KÂBİD	İstedğini alan Dilediğinin rızkını da- raltan	Ya Kâbid... Ey istediğini alan Rabb'im...
EL-BÂSİT	Genişleten, bollaştı- ran,	Ya Bâsıt... Ey dilediğine rızkını genişleten Rabb'im... Ey dilediğine bolluk veren Allah'im...
EL-HAFİZ	Dilediğini alçaltan,	Ya Hafız... Ey dilediğini alçaltan Rabb'im...
ER-RÂFİ'	Dilediğini yücelten	Ya Rafî... Ey dilediğini yücelten Rabb'im...

EL-MUİZZ	Dilediğini şerefli kılan	Ya Muizz... Ey dilediği kimseyi onurlu ve şerefli kılan Rabb'im...
EL-MÜZİLL	Dilediğini zillete düşüren	Ya Muzill... Ey dilediğini zillete düşüren Allah'im...
ES-SEMÎ'	Her şeyi işiten	Ya semî'... Ey her şeyi eksiksiz işiten Rabb'im...
EL-BASÎR	Her şeyi gören	Ya Basîr.. Ey her şeyi gören Allah'im...
EL-HAKEM	En doğru hükmü veren	Ya Hakem... Ey her şeyde en doğru hükmü veren Allah'im...
EL-ADL	Kimseye haksızlık etmeyen, çok adaletli	Ya Adl... Ey adil olan Allah'im...
EL-LATÎF	Her şeyi en ince ayrıntısına kadar bilen	Ya Latif... Ey her şeyi en ince ayrıntısına kadar bilen Rabb'im...
EL-HABÎR	Her şeyden haberli olan, her şeyin iç yüzünü bilen	Ya Habîr... Ey her şeyden haberli olan Rabb'im...
EL-HALÎM	Suçları cezalandırmayı erteleyen, hoşgörülü	Ya Halîm... Ey suçlulara karşı yumuşak davranan Rabb'im...
EL-AZÎM	En büyük, Büyüklükte eşi ve benzeri olmayan	Ya Azîm... Ey büyüklükte eşi ve benzeri olmayan Allah'im...
EL-ĞAFÛR	Mağfireti çok olan	Ya Ğafûr... Ey mağfireti çok olan Allah'im...
EŞ-ŞEKÛR	İnsanın şükrüne karşılık veren, İyiliğe iyilikle karşılık veren	Ya Şekûr... Ey iyilikleri karşılıksız bırakmayan Rabb'im...

EL-ALİYY	En yüksek derecenin sahibi olan	Ya Aliyy... Ey en yüce ve yüksek derece sahibi olan Allah'ım...
EL-KEBİR	Büyüklikte eşi ve benzeri olmayan	Ya Kebir... Ey büyüklikte eşi ve benzeri olmayan Allah'ım...
EL-HAFİZ	Hiç unutmayan, Her şeyi saklayıp muhafaza eden; Her şeyi belalardan koruyan	Ya Hafiz... Ey hiçbir şeyi unutmayan Rabb'im... Ey her şeyi her türlü belalardan koruyan Allah'ım...
EL-MUKÎT	Yaratılmışların azıklarını veren	Ya Mukit... Ey yarattıklarının her türlü azığını veren Allah'ım...
EL-HASİB	Hesabı iyi bilen, Hesabı eksiksiz tutan	Ya Hasib... Ey hesabı en iyi bilen Rabb'im... Ey hesabı eksiksiz tutan Allah'ım...
EL-CELİL	Her konuda en ulu olan	Ya Celil... Ey her konuda en ulu olan Rabb'im...
EL-KERİM	Keremi bol olan	Ya Kerim... Ey keremi bol olan Allah'ım...
ER-RAKİB	Her şeyi kontrolü altında tutan,	Ya Rakib... Ey Her şeyi kontrolü altında tutan Allah'ım...
EL-MÜCİB	Kendisine yalvaranların isteklerine karşılık veren	Ya Mücib... Ey isteyenin isteğine karşılık veren Rabb'im...
EL-VÂSÎ	Her özelliği geniş ve tükenmez olan	Ya Vâsî... Ey her konuda geniş ve tükenmez gücü olan Allah'ım...
EL-HAKÎM	Hikmet sahibi olan, Hiç bir işi ve hükmü boş ve anlamsız olmayan	Ya Hakim... Ey hikmet sahibi yüce Rabb'im... Ey her işi ve hükmü anlamlı olan Rabb'im...

EL-VEDÛD	Sevgiye en layık olan, Sevenlerin en büyüğü	Ya Vedûd... Ey sevgiye en layık olan Rabb'im... Ey Sevenlerin en sevgilisi yüce Allah'im..
EL-MECÎD	Şanı büyük, en yüce	Ya Mecîd... Ey şanı en yüce olan Allah'im...
EL-BÂİS	Ölüleri diriltten	Ya Bâis... Ey ölüleri diriltten ulu Allah'im...
EŞ-ŞEHÎD	Her zaman ve her yerde hazır ve nazır olan Gerçekliğin ta kendisi,	Ya Şehîd... Ey her zaman ve her yerde hazır ve nazır olan Allah'im...
EL-HAKK	Varlığı hiç değişmeyen, Her şeyiyle mutlak doğru olan	Ya Hakk... Ey varlığından ve sıfatlarından şüphe duymadığım Allah'im...
EL-VEKİL	En güvenilir vekil, İşlerinde vekile ihtiyacı olmayan	Ya Vekil... Ey en güvenilir vekilim olan Rabb'im...
EL-KAVİYY	Çok güçlü, gücüne sınırlı olmayan	Ya Kaviyy... Ey gücünün sınırı olmayan Allah'im...
EL-METİN	Çok sağlam olan, Hiç bir gücün tesirinde kalmayan	Ya Metîn... Ey hiçbir şeyin etkisinde kalmayan Allah'im...
EL-VELİYY	Dost, İyilerin dostu, Gerçek ve en iyi dost	Ya Veliyy... Ey gerçek ve en iyi dost olan Rabb'im...
EL-HAMÎD	Hamdü senaya layık olan, Şükre ve teşekkürden layık olan	Ya Hamîd... Ey Şükredilmeye en layık olan Rabb'im...
EL-MUHSÎ	Her şeyin sayısını ve hesabını bilen	Ya Muhsî... Ey her şeyin sayısını gerçekten bilen yüce Rabb'im...

ELMÜBDÎ'	Her şeyi ilk yaratan	Ya Mübdî'... Ey her şeyi yoktan var eden Rabb'im...
EL-MUÎD	Her şeyi öldükten sonra tekrar yaratan	Ya Muîd... Ey her şeyi öldükten sonra tekrar dirilten Allah'im...
EL-MUHYÎ	Canlılık veren, hayat veren	Ya Muhyî... Ey her canlıya canını veren Rabb'im...
EL-MÜMÎT	Her canlı için ölümü takdir eden	Ya Mümît... Ey canlılara ölümü takdir eden Allah'im...
EL-HAYY	Canlı, Her zaman diri ve canlı olan	Ya Hayy... Ey her zaman canlı ve diri olan Allah'im...
EL-KAYYÛM	Her şeyin yerli yerinde durmasını sağlayan	Ya Kayyûm... Ey göklerde ve yerlerde olanları yerli yerinde tutan Rabb'im...
EL-VÂCİD	İstedliğini istediği anda bulan	Ya Vâcid... Ey dilediğini dilediği anda bulan Rabb'im...
EL-MÂCİD	Karşılıksız bol bol ikramda bulunan	Ya Mâcid... Ey İkramı karşılık bekleden yapan Rabb'im...
ES-SAMED	Her şeyiyle tek olan	Ya Vâhid... Ey her şeyiyle tek olan, eşi, benzeri ve ortağı olmayan Allah'im...
EL-VÂHİD	Muhtaçların müracaat kapısı olan, Kendisi hiçbir şey muhtaç olmayan	Ya Samed... Ey her ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gideren Allah'im...
EL-KAADİR	Her şeye gücü yeten	Ya Kaadir... Ey her şeye gücü yeten ulu Allah'im...
EL-MUKTEDİR	Bütün güçlere ve güçlülere gücü yeten	Ya Muktedir... Ey güçlülerin en güçlüsü Allah'im...

EL-MUKADDİM	Dilediğine öncelik veren	Ya Mukaddim... Ey dilediğine öncelik veren Rabb'im...
EL-MUAHHİR	Dilediğini sonraya, geriye bırakan	Ya Muahhir... Ey istediğini sonraya bırakmaya gücü yeten Allah'im...
EL-EVVEL	İlk olan	Ya Evvel... Ey ilk ve tek olan Allah'im...
EL-ÂHİR	Son olan	Ya Âhir... Ey ebedî olan Allah'im...
EZ-ZÂHİR	Varlığı aşikar olan	Ya Zâhir... Ey varlığı her şeyde apaçık belli olan ulu Allah'im...
EL-BÂTİN	Gizli olan	Ya Bâtin... Ey bizatihi algılanamayıp akıl ve kalp ile bilinebilen yüce Allah'im...
EL-VÂLÎ	Her şeyi idare eden	Ya Vâli... Ey kainatta olanları ve olup bitenleri idare eden Allah'im...
EL-MÜTEÂLÎ	Aklın mümkün gördüğünden daha yüce olan	Ya Müteâli... Ey yüceliğine akılların sınır koyamadığı büyük Allah'im...
EL-BERR	Kullarına sürekli hayır ve iyilik dileyen	Ya Berr... Ey kullarına her zaman iyilik ve hayır dileyen yüce Rabb'im...
ET-TEVVÂB	Tövbeleri kabul eden	Ya Tevvâb... Ey tövbeleri kabul edip günahları bağışlayan yüce Allah'im...
EL-MÜNTEKÎM	Suçlulara hak ettikleri cezayı adil bir şekilde veren	Ya Müntekim... Ey suçlulara hak ettikleri karşılığı veren yüce Rabb'im...
EL-AFÜVV	Affı çok olan, affedici	Ya Afüvv... Ey suç ve günahları çok bağışlayan Allah'im...

ER-RAÛF	Çok merhametli, esirgeyici	Ya Raûf... Ey merhameti ve ihsanı bol olan Rabb'im...
MALİKÜ'L-MÛLK	Her şeyin ezeli ve ebedi sahibi	Ya Malikü'l-Mülk... Ey olmuş ve olacak olanların ezeli ve ebedi sahibi olan yüce Allah'im...
ZÜ'L-CELAL-İ VE'L-İKRAM	Büyüklük ve kerem sahibi	Ya Zü'l-celal-i ve'l-ikram... Ey yücelik ve kerem sahibi olan Allah'im...
EL-MUKSİT	Her şeyi denk ve uygun yapan	Ya Müksit... Ey her işini denk ve uyumlu yapan yüce Allah'im...
EL-CÂMÎ'	Toplayıcı, İstedğini istediği yerde toplayan	Ya Câmî'... Ey dilediğini dilediği yer ve zamanda bir araya getiren Allah'im...
EL-GANİYY	Zenginlikte dengi olmayan	Ya Ganiyy Ey zenginlikte dengi olmayan Allah'im...
EL-MUĞNÎ	Dilediğini zengin kılan	Ya Muğnî... Ey dilediğini zengin kılan yüce Allah'im...
EL-MÂNÎ'	Dilediğinin gerçekleşmesini engelleyen	Ya Mâni'... Ey dilediği şeyin gerçekleşmesine engel olan Rabb'im...
ED-DÂRR	Zarar verici şeyleri yaratan	Ya Dârr... Ey zarar verici şeyleri yaratan Rabb'im...
EN-NÂFÎ'	Yararlı şeyleri yaratan	Ya Nâfi'... Ey faydalı şeyleri yaratan yüce Allah'im...
EN-NÛR	Alemlere, dilediği gönlüllere ışık saçan	Ya Nûr... Ey dilediğinin gönlünü nurlandıran Allah'im...
EL-HÂDÎ	Hidayete erdiren	Ya Hâdî... Ey dilediğini hidayete erdiren yüce Allah'im...
EL-BEDÎ'	Örneği ve numunesi olmayan şeyleri yoktan var eden	Ya Bedî'... Ey her şeyi ilk olarak ve yoktan var eden yüce Allah'im...

EL-BÂKÎ	Varlığının sonu olmayan, ebedi	Ya Bâkî... Ey ebedi olan Allah'im...
EL-VÂRİS	Ebedi varlık olarak her şeyin mirasçısı	Ya Vâris... Ey her şeyin kendisine kalacağı yüce Allah'im...
ER-REŞİD	Her işi ve her hükmü doğru olan	Ya Reşid... Ey her işinde hikmet sahibi olan Allah'im...
ES-SABÛR	Çok sabırlı olan	Ya Sabûr... Ey sabrı sonsuz olan yüce Rabb'im...

c) Duada Allah'ın Güzel İsimlerinin Kullanımının Öğretimi: Didaktik Açıklamalar

Yukarıdaki tabloda Allah'ın doksan dokuz güzel ismini, anlamlarını ve duaya başlarken nasıl kullanılabileceğinin birer ikiyeşer örneğini verdik. Burada ise bu kullanımların öğretime nasıl konu yapılabileceği üzerinde duracağız. Ancak, burada bu doksan dokuz güzel ismin teker teker öğretimi üzerinde durmak mümkün değildir. Bunun için, birkaç örnekle yetinmek durumundayız. Öğretmenler ve eğitimciler bu örnekleri çoğaltabilirler ve daha da geliştirebilirler.

Örneklere geçmeden önce bir iki hususu vurgulamakta yarar vardır. Her şeyden önce, Allah'ın güzel isimlerini ve anlamlarını bütünüyle ezberletmek gibi bir amaç güdülmemelidir. Çünkü bu, öğrenci için zor olduğu kadar aynı zamanda kendi başına dua etmeyi öğretme amacına da uygun görünmemektedir. Hele verilen veya verilecek olan dua ifadelerini ezberletmekten kaçınılmalıdır. Yapılması gereken; tabloyu bir ders malzemesi olarak kullanarak, burada verilenlerden hareketle öğrencilerin dua cümleleri üretmelerini sağlamaktır.

Öğretim Çalışması Örneği I

Dilimizde Allah için en çok kullanılan isim, diğer isimleri içerdiği kabul edilen ve İsm-i azam olarak bilinen ALLAH ismidir. Dualarımızda da en çok bu ismi kullanırız. Öğrencilerimizle bu isim üzerinde çalışmamız da mantıklı olacaktır.

Burada amacımız bellidir: Kendi diliyle ve kendi ifadeleriyle istediği konuda Allah'a dua edebilmek. Bu dersi tamamlayan her öğrenciden beklediğimiz davranış budur. Bu amaca ulaşabilmek için ilk yapacağımız iş bir yöntem tespit etmektir. Yön-

tem tespit ederken elbette konumuzu, kendi yeteneklerimizi, zamanı, süreyi, fiziki imkanları ve öğrencilerimizin seviyelerini ve sayılarını göz önünde bulundurmak durumundayız. Mesela bu amaca ulaşmak için sınıfta büyük küme çalışması yapılabilir:

Öncelikle öğrencilere dersin konusu ve amacı açıklanır. Bu açıklamada güdüleyici bir tarz izlemeye özen gösterilir. Arkasından nasıl bir öğrenme süreci yaşanacağı açıklanır. (Güdülemek için soru-cevap gibi değişik yöntemler de izlenebilir.) Öğrenme sürecinde izleyeceğimiz yol şu olabilir: Öğretmen tahtaya başta, ortada ve sonda (aşağıda gösterildiği şekilde) eksik dua cümleleri yazacaktır. Bu cümleleri her öğrencinin defterine yazmasını isteyecektir. Daha sonra öğrencilerden bu eksik dua cümlelerini içlerinden geldiği şekilde tamamlamaları istenecektir. Bu işlem için öğrencilere beş dakika süre verilecektir. Arkasından bir sistem seçilerek öğrencilerden tamamladıkları cümleleri okumaları istenecektir. Birkaç öğrenciye okuttuktan sonra, daha farklı tamamlama yapan öğrencilerden yazdıkları alınacaktır. Bu işlem için de yaklaşık on dakika ayrılacaktır. Öğrencilerin okuması esnasında en beğenilen dua cümleleri tahtadaki örneğe geçirilecektir. Öğrencilerin okuması bittikten sonra tahtaya yazılanlar üzerinde konuşulacaktır. Bu konuşma esnasında öğrencilere dua hakkında daha önceki derslerde verilen teorik bilgiler, duanın neliği, adabı gibi hususlar hatırlatılacaktır. Sonuç olarak, öğrencilere belli ölçüler çerçevesinde herkesin istediği şeyi istediği şekilde Allah'tan isteyebileceği özetlenecektir. Bundan sonra, dersin son beş dakikasında öğrencilerin soruları cevaplandırılacaktır. Arkasından, öğrencilerden evlerinde aynı kalıpları kullanarak dua cümleleri üretmeleri ödev olarak verilecektir.

Tahtaya tamamlanmak üzere yazılabilecek ifadeler:

Allah'ım.....
Allah'ım.....
Allah.....
Allah'ım

Böyle bir çalışma öğrencilerin sadece belli bir konuda dua etmeleri şeklinde sınırlandırılarak da yapılabilir. Yani, yukarıdaki süreç izlenerek, öğrencilerden bu boşlukları belli bir konuda dua ifade edecek şekilde doldurmaları istenebilir.

Öğretim Çalışması Örneği II

Bir ders saatinde Allah'ın güzel isimlerinden birkaçı ile çalışmak için küçük grup çalışması uygulanabilir. Bunun için şöyle bir yol izlenebilir:

Öncelikle sınıftaki öğrenci sayısı ve oturma düzeni göz önüne alınarak kaç kişilik gruplar oluşturulabileceği düşünülür. Mesela otuz kişilik bir sınıfta sıralara üçer kişinin oturabileceği düşünülerek ve iki sıranın birlikte çalışabileceği hesap edilerek beş grup oluşturulabilir. Bu beş grubun her biri için birbirinden anlamca ayrı olan Allah'ın isimlerinden beş güzel isim seçilir. Bütün bunlar öğretmenin günlük ders planı hazırlarken yapacağı işlemlerdir.

Öğretmen, bu beş grubun, kendilerine verilecek beş güzel isimle nasıl bir çalışma yapacaklarını da günlük planı hazırlarken düşünür. Şöyle bir yöntem izlenebilir. Yapılacak olan bir küme çalışmasıdır. Her kümeye Allah'ın güzel isimlerinden biri verilecek, kendilerinden bu ismin anlamına uygun üçer dua cümlesi üretmeleri istenecektir. Üretme işlemi sırasında yukarıdaki tablodan yararlanılabilecektir. Üretilecek olan dua cümleleri; grubun seçeceği başkan tarafından, eğer varsa şeffaf kağıt üzerinden tepegöz kullanılarak sınıfa sunulacaktır. Yoksa, grup temsilcileri ürettikleri dua cümlelerini tahtaya yazacaklardır. Daha sonra bu yazılanlar üzerinde sınıf-grup tartışması açılacak ve en güzel beş dua cümlesi seçilecektir. Bu arada öğretmen dua hakkındaki teorik bilgileri hatırlatarak, varsa yapılan hatalara işaret edecek ve örnekler verecektir.

Böyle bir planla derse gelen öğretmen, önce dersin konusunu ve amacını öğrencilere açıklayacak ve bunu güdüleyici mahiyette yapacaktır. Arkasından izlenecek yolu anlatarak grupları oluşturacak ve seçilen güzel isimleri gruplara dağıtacaktır. Her grup birer başkan seçip, beş dakika içinde üçer dua cümlesi oluşturacaktır. Bundan sonra işlemler yukarıda planlandığı şekilde devam ettirilecektir. Bu çalışmalar sırasında Esmâ'ül-Hüsna ve anlamlarını gösteren tablo öğrencilerin elinde bulunması gerekir. Çalışma bittikten sonra öğretmen yine öğrencilere dua cümleleri üretmeleri için ödev verecektir.

Bu çalışmalarda ve ödevlerde şuna dikkat etmek faydalıdır. Öğrenciye verilecek güzel isimler öğrencilerin kendileri, aileleri veya yakınları için bir şeyler hissedip isteyebilecekleri isimler olmalıdır.

7. Selamlaşmanın Dua Boyutunun Farkettirilmesi

Dua öğretiminde üzerinde çalışılabilecek ve çalışılması gereken önemli bir imkan da selam ve selamlaşma ifadeleridir. Bu önemli bir imkandır. Çünkü, bütün öğrenciler her gün bir çok kez, şu veya bu şekilde, selam alıp vermektedirler. Kısacası, bu ders konusu öğrencinin hayatından bir konu olması itibarıyla öğretime konu edil-

meye çok müsaittir. Üzerinde çalışılması gerekir. Çünkü; öğrenciler, hatta genel olarak halkımız, selam alıp vermeyi alışkanlık haline getirmiştir. Alışkanlık haline getirmenin iyi tarafı olduğu gibi kötü tarafı da vardır. İyi tarafı, yapılması gereken bir davranışın yapılıyor olmasıdır. Kötü tarafı ise; bilinçli olarak yapılması gereken bir davranışın, alışkanlık üzere ve bilinçsizce yapılıyor olmasıdır. Din ve ahlak öğretiminin önemli amaçlarından birinin alışkanlık olarak yapılan davranışları iradi davranışlar haline getirmek olduğu unutulmamalıdır.

Bir davranışı bilinçli hale getirebilmek için öğrenenin o davranış üzerinde düşündürülmesi ve o davranışın niçininin, nasılının farkettilmesi faydalı olacaktır. Burada konumuz dua olduğuna göre, bizim, selamlaşmanın dua boyutunun üzerinde düşünülerek nasılını ve niçinini farkettilme denemesi çalışmasında bulunmamız söz konusu olacaktır.

Selamlaşmanın dua boyutu da bulunmaktadır. Yani birine herhangi bir söz ile selam veren insan, esasında o sözün içeriği doğrultusunda, karşısındaki insana dua ediyordur. Örnek olarak; İyi günler! Selam cümlesi şu açılıma sahiptir: Ben senin iyi bir gün geçirmeni diliyorum. Bu bir dilektir; dini terminoloji ile konuşursak, bu bir duadır. Yani, inanan bir insan "iyi günler" cümlesi ile; ben senin iyi bir gün geçirmeni Allah'tan diliyorum demiş olmaktadır. Ancak, yukarıda belirttiğimiz gibi, alışkanlık üzere verilen böyle bir selam, selamı veren veya alan için bu anlamı çağrıştırmayabilir. İşte bunun için, günlük selamlaşmanın öğretilme konu yapılması ve öğrencilere bu davranışın kazandırılması çalışmalarına yer verilmesi yararlı olacaktır.

Örnek İşleniş

Böyle bir öğrenme süreci için şöyle bir plan ve uygulama yapılabilir:

Öncelikle öğretmen, öğrencilerin sık kullandıkları selamlaşma cümlelerini tespit eder. Bunların açılımları üzerinde düşünür.

İkinci olarak, yöntem seçimini etkileyen faktörleri ve özellikle de sınıfın sayısını ve oturma düzenini, sahip olduğu araç ve gereçleri düşünerek bir yöntem belirler. Seçtiği yöntem ve araç gereçlere göre bir süreç belirler. Mesela böyle bir ders için soru-cevap, küçük grup çalışması ve anlatım yöntemleri birlikte kullanılabilir.

Öğretmen sınıfa gelerek, konusunu ve amacını açıklar. Amaç: Selamlaşma için kullanılan ifadelerin anlamlarını fark etmek ve selamlaşma bilinci kazanmak.

Daha sonra öğretmen tahtaya bir selam cümlesi, mesela, "Selâmün aleyküm" yazar. Sınıfa bu ifadenin anlamı üzerinde bir dakika düşüncelerini söy-

ler. Daha sonra öğrencilerden, hızlı ve serbest bir şekilde düşüncelerini alır. Bu düşüncelerden önemlilerini kaydeder. Daha sonra, kaydettiği öğrenci ifadelerinden hareketle kısa bir anlatımda bulunur. Bu anlatım esnasında selamı bilinçli vermenin önemini vurgular. Selamlaşmayı alışkanlık üzere yaptığımızdan dem vurur. Arkasından, küçük grup çalışmasına geçer. Sınıfı oturma düzeni ve sayısına göre, daha önce planladığı şekilde gruplara ayırır ve birer sözcü seçmelerini sağlar. Daha önce seçtiği selamlaşma ifadelerini bu gruplara dağıtır. Her gruptan, kendilerine verilen selamlaşma ifadesinin anlamı üzerinde üçer dakikada üretimde bulunmalarını ister. İlk önce bitiren tahtaya gelerek selamlaşma ifadesini ve anlamını tahtaya yazar. Tahtaya yazma işlemi tamamlandıktan sonra, öğretmen, her bir ifadenin ve öğrencinin ürettiği açılımın üzerinde açıklamalarda bulunur.

Dersin sonunda öğrencilerin soruları varsa alınır ve kısa bir özet yapılır. Öğrencilere, selamlaşmada kullanılan onar ifade bulmaları ve bunların dua anlamında açılımlarını yapmaları ödev olarak verilir.

SONUÇ

Dua inanan insan için önemli bir ihtiyaç olduğuna göre, dua edebilme bilgi, duygu ve becerisini öğretmek din öğretimi açısından önemli bir problemdir. Özellikle örgün öğretimde dua öğretimi üzerinde uygulamalı çalışmalara ihtiyaç vardır. Yapılacak uygulamalı çalışmalarla ortaya çıkarılacak muhtevalar, ilkeler, yöntemler ve araç gereçler, insanımızın önemli bir dini ihtiyacını karşılama konusunda değerli hizmet görecektir. Dua konusunda gerekli bilgi, duygu ve becerilere sahip olan insanımız, dini açıdan daha bilinçli, daha tutarlı ve daha duygulu davranabilecek, bu konuda sıkıntılara düşmekten ve kendisini istismar edebilecek yaklaşımlara kaptılmaktan uzak kalabilecektir.

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Fransa'nın Kuzey ve Batı Afrika'da
Uyguladığı İslâm Siyaseti:

Sultan Reşad'ın Yayınladığı Cihat Çağrısının Reddi Meselesi*

*Ahmet KAVAS***

Osmanlı Devleti'nin 29 Ekim 1914 tarihinde I. Dünya Savaşı'na girmesinden sonra Enver Paşa kurmaylarından gizli olarak Osmanlı Genelkurmay İkinci

* Bu makalenin amacı Fransa'nın sömürge döneminde müslümanlara ne kadar iyi muamelelerde buldukları gibi bir hususa katkı sağlamak değildir. Yaklaşık bir asır önce Avrupalı bir devletin takip ettiği siyaseti sayesinde bazı müslümanların kanaatlarını etkileyerek kendine nasıl yaklaştırdığını göstermektir. Ancak bu çalışmada meseleyi incelerken çağrıya karşı olumsuz yaklaşımda bulunanların cevaplarını esas aldık. Cihad-ı Ekber'in bütün dünya müslümanları üzerinde meydana getirdiği müspet yankılar başka bir araştırma konusu olduğu için burada üzerinde durmadık. Günümüzün Avrupalı İslâm dünyası araştırmacıları cihat çağrısına verilen bu cevapları sömürge dönemi mantığının bir sonucu görüp üzerinde durmaya gerek görmemektedirler. Aslında ülkemizde son yıllarda Avrupa Topluluğu'na girildiği takdirde "din ve vicdan hürriyeti ile etnik kimlik konularında büyük imkanlara kavuşulacağı" düşüncesi genel bir kanaat haline geldi. Oysaki bu tür yaklaşımların riskli olduğu ve Avrupa'nın ısrarlarıyla gelinen bu tür düşüncelerin ilerde ne gibi neticeler vereceğini görmek için uzun zamana ihtiyaç vardır. (Bu makalenin son halini almasında katkılarını esirgemeyen Mustafa Birol Ülker'e teşekkür ederim)

** Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Afrika Uzmanı.

Reisi Alman subay Bronzart'la birlikte 8 Teşrinievvel 1330'da (21 Ekim 1914) bir plan hazırladı.¹ Planın ikinci maddesine göre savaşa resmen girildiği zaman Padişah İtilaf devletleri aleyhine cihat ilan edecekti. 14 Kasım 1914'te İslâm aleminin desteğini almak için yapılan Cihat-ı Ekber bütün dünyaya duyurulmadan önce Enver Paşa tarafından gazetelerde bu mesele hakkında haberler yayımlanarak kamuoyu oluşturmaya çalışıldı. Almanya'nın teşvikiyle yapıldığı daha o günlerde iddia edilen bu çağrı ile İtilaf devletleri Fransa, Rusya ve İngiltere'nin sömürgelerinde bulunan müslümanların mevcut idarecilerine itaati bırakmaları ve Osmanlı Padişahına tabi olmaları isteniyordu. Henüz Trablusgarp Savaşı'nın üzerinden iki yıl geçmediği halde burayı işgal eden İtalya o günlerde Almanya tarafında yer aldığı için bu çağrıda ona karşı bir ifade yer almadı.² Aslında Osmanlı topraklarındaki müslümanlar için 14 Ekim 1914'te Fatih Camiinde ilan edilen cihat fetvalarının³ istenilen heyecanı uyandırmadığı görülmüştü. Kazım Karabekir Paşa'ya göre çağrının hazırlanış biçiminden dolayı Osmanlı Devlet erkani bu gelişmelerin dışında bırakılmışlar ve sadece basın yoluyla hadiseleri takip etmişlerdi.⁴

Bizim üzerinde duracağımız cihat çağrısı Arapça olarak hazırlanan ve özellikle Almanlar'ın desteğiyle Fas'tan Hindistan'a kadar bütün müslüman topluluklara ulaşacak şekilde dağıtılan çağrıdır. Afrika kıtasında müslümanların yaşadıkları bölgelerin büyük bir kısmını XIX. asrın ikinci yarısından XX. asrın başına kadar ele geçiren Fransa işgali altındaki topraklarda bu çağrının aleyhine büyük bir kampanya başlattı. Tarikat şeyhleri, ulema, mahalli reisler yanında Tunus Beyi ve Fas Sultanı gibi yarı bağımsız olarak idarelerinde tuttıkları liderlerin bu çağrıya menfi cevaplar yazmaları sağlandı. Arapça asılları ve Fransızca tercümeleriyle beraber toplam 62 karşı cihat çağrısı *Revue du Monde Musulman* dergisinin 29 ncu sayısında yayımlandı.⁵ Fakat bu çağrıyı dikkate alarak hareke-

1 Ali İhsan Sâbis, *Harb Hatıralarım*, I, İstanbul 1943, 110-119.

2 Orhan Koloğlu, "İslâm Dünyasını Alman Kültürü ile Harkete Geçirme ve Dr. Jaechk", *Tarih Toplum*, XIV/79, 49-56; Ercüment Kuran, "Birinci Dünya Savaşı", *DİA*, VI, 197-200.99

3 Şeyhülİslâm Mustafa Hayri Efendi tarafından verilen cihat fetvaları, *İlmiye Salnamesi*, İstanbul 1334 (1915), RMM, s. 640.

4 Kâzım Karabekir, *Birinci Cihan Harbine Nasıl Girdik*, II, İstanbul 1994, 376, 384-389.

5 "Les Musulmans français et la guerre", *Revue du Monde Musulman*, Edition Ernest Leroux, 8e année, XXIX, Paris, Décembre 1914, 389 s. [Derginin bu sayısında mektuplarla ilgili herhangi bir yorum bulunmamaktadır. Cihat çağrısına karşı cevap verenlerin isimleri ve cevapların

te geçen Fas, Tunus, Trablusgarp, Somali ve Sudan'daki müslümanların faaliyetleri her türlü sansüre tabi tutulduğu için Osmanlı Devleti dahi bu gelişmelerden yeteri kadar haberdar olamıyordu. Hatta bu çağrı üzerine Fas'a geçen Cezayir'in işgali karşısında en büyük mücadeleyi verenlerden Emir Abdülkadir'in oğlu ve Fas Emiri Abdülmalik cihat ilanını Fas şehrindeki büyük camide halka birlikte okudular.⁶

Osmanlı Devleti'nin dünya müslümanları üzerindeki nüfuzunun azaldığı bir dönemde bu derece geniş kapsamlı bir cihat ilanının ciddi bir netice vermeyeceğini İstanbul'daki ileri gelen devlet adamları bile anlamışlardı. Zira Almanlar'ın isteği üzerine kaleme alınması kadar onlar tarafından dağıtılması Fransız sömürgelerinde bu girişimden beklenen hareketi sağlamadı. Ancak bu çağrı Fransız sömürgelerinden çok İngiliz sömürgelerinde müspet yankı buldu. Özellikle Hindistan, Orta Asya, Trablusgarp (bugünkü Libya) ve hatta Tunus müslümanları güçleri nispetinde yardımda bulundular.⁷

XIX. asrın ilk yarısından itibaren İslâm ülkelerini planlı olarak işgal edip sömürgeleştiren Fransa, İngiltere, Almanya, Rusya, Hollanda, İtalya ve Belçika buralarda uzun yıllar kalabilmek için menfaatlerinin korunması doğrultusunda kendilerine mahsus birer "İslâm siyaseti" belirlemeye başlamışlardı. Özellikle Fransa 1830'da işgal ettiği Cezayir başta olmak üzere Batı Afrika'daki bütün müslüman topluluklar ile "himaye" adı altında sömürge idaresine dahil ettiği Tunus ve Fas gibi iki önemli ülkeyi de bu siyasetle yönetiyordu.

Fransız işgaline karşı büyük direnişe geçtikleri halde yeterli güce sahip olmayan Afrikalı müslümanlar arasında ayrılıklar başladı. Bir kısmı kendilerini direnişe sevk eden önderlerini canlarıyla ve mallarıyla desteklerken diğerleri Fransa'yla yakınlaşıp ona itaat etmenin daha hayırlı sonuçlar doğuracağına inanıyorlardı. Her iki görüşe sahip olanlar tavırlarını belirlerken "İslâmî değerlere" bağlılıktan taviz vermediklerini ısrarla vurgulamaktaydılar.

buldukları sayfa numaralarını derginin kısaltılmış adı olan *RMM* ile vermekle yetindik. Ayrıca bu cevapların çoğu tarihsiz olup tarihi bulunanları belirttik.]

- 6 *Sebilürreşad* dergisinin 1333 yılında 313'ten 324'e kadar yayınlanan sayıları tamamıyla Cihad-ı Ekber'le ilgili yazı ve haberlere ayrılmıştı. XIII/317, 21 Muharrem 1333, 40; XIII/318, 29 Muharrem 1333, 48; XIII/324, 12 Rebiyülevvel 1333, 92-93.
- 7 Mahmoud Abdelmoula, *Jihad et Colonialisme. La Tunisie et la Tripolitaine 1914-1918*, Tunis 1987, 181.

Bir taraftan İslâm adına Fransızlarla çarpışmak diğer taraftan aynı düşmana karşı İslâm adına itaat etmeyi kabul etmek zorunda kalan bu müslümanlar arasında farklı anlayış ve davranışlar giderek belirginleşti. İşgal etmeyi planladığı müslüman bölgelerin çoğunu eline geçiren Fransa bundan böyle işgalle yetinmeyip ilerideki amaçları uğruna siyasallaştırdığı İslâm'ı kendi hizmetinde kullanmaya başladı. Dinleri adına ona karşı mücadele etmek için gayret gösteren topluluklar bir süre sonra yine aynı dinlerini huzur ve huşu içinde yaşayabilmek için bu ülkeye sadece itaat etmenin yetmeyeceğini bilakis onun düşmanlarına karşı mücadele etmenin de bir dini vazife olduğunu kabullendiler. Hatta bu itaat konusunda o kadar ileri gittiler ki Tunus ve Cezayirli müslümanların bir kısmı asırlarca İslâm'ın tek halifesi kabul ettikleri Osmanlı devletiyle savaşmayı bir borç sayar hale geldiler.

Fransa'nın "hilafetin kureyşliliği" meselesini Afrikalı müslümanlar arasında yeniden canlandırması kadar "Jön Türkler'in" gayretleriyle Osmanlı Padişahının "hilafet makamını" uluslararası ilişkilerinde sıkışan Almanya'nın siyasi ve askeri emellerine alet ettirmesi İslâm dünyasındaki kopuşu iyice hızlandırdı. Kısa zamanda bu iki devletin "İslâm siyaseti" netice vermiş ve sömürgeci diğer devletlerin de katkılarıyla müslümanlar birbirlerinden uzaklaşarak kimin hakimiyetinde iseler onun siyasi çizgisine bağlanmışlardı.⁸

Revue du Monde Musulman'da cihat çağrısına karşı yayımlanan mektup, çağrı, bildiri, buyrultu, kanaat, ilan ve davet tarzındaki 62 cevabın büyük bir çoğunluğu Arapça kaleme alınmış ve tamamına yakınında çok sayıda ayet ve hadis zikredilerek Fransa tarafında yer almanın maddi yönü kadar manevi yönünün de üzerinde durulmuştu. Genelde cevaplar yazanın kendi adına veya üzerinde nüfuz sahibi olduğu topluluğu adına yazılmışken mesela bugün Mali Cumhuriyeti'nde bulunan Timbüktü şehrindeki müslümanlar yirmi beş imzalı bir mektup kaleme aldılar. Yazdıkları mektubun Timbüktü ve civarındaki bütün müslümanların kanaatlarını ifade ettiğini belirterek meseleyi serbestçe tartıştıktan sonra kaleme aldıklarını ayrıca zikretme ihtiyacı hissetmişlerdi.⁹ Yine müşterek olarak cihat çağrısına cevap verenler arasında Senegal'in Dakar, Saint-Louis ve

8 Almanya'nın Osmanlı Devleti üzerinde meydana getirdiği nüfuz için bakınız: İliber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, İstanbul 1983, 159.

9 Timbüktülü müslümanların müşterek kanaatlarını ifade eden mektup, RMM, s. 95-105.

Rufisque şehirlerinde bulunan müslümanlara ait üç mahkemenin kadısı da bulunmaktadır.¹⁰ Bu çağrıya cevap veren önemli şahsiyetlerden bir diğeri günümüzde milyonlarca Senegalli müslümanın tabi olduğu Müridiye tarikatı şeyhi Ahmedu Bamba'dır. 1895-1902 yılları arasında Fransa tarafından sürgüne gönderilen bu şeyh verdiği cevapta kimsenin Fransızları kendisi kadar iyi tanımadığını ve gerçek hıristiyanların kimseye eziyet etmediklerini ifade ediyordu.¹¹

Fransızca kaleme alınan birkaç mektup ise Gine ve Senegal'de yaşayan Suriyeli ve Fashî müslüman tüccarlara aitti.¹² Fransız işgali öncesinde ve işgali takip eden ilk dönemlerde Afrikalı müslümanların ortak lisanı Arapça idi. Günümüzde sadece Fransızca'nın resmi dil kabul edildiği bu ülkelerin asırlarca kullandıkları Arapça ise artık özel gayretlerle öğretilmektedir.

Cihat çağrısı karşısında kanaatlarını bildiren Kuzey ve Batı Afrikalı müslümanların başta Fransa olmak üzere Osmanlı Devleti ve Almanya hakkındaki düşünceleri bugün dahi dikkat çekicidir. Bu makaleye konu olan cevaplar esas alındığında bunların tamamına yakınında Fransa'ya karşı minnet dolu ifadeler kullanıldığını görmekteyiz. Osmanlı Devleti'ne karşı daha temkinli davrananlar yanında genelde cihat çağrısını ve hatta çağrıda bulunanları ağır ifadelerle eleştirenler oldukça fazladır. Almanya'ya karşı tepkilerine gelince daha ziyade Fransa tarafından kendilerine benimsetilen istikamette "gerçek bir İslâm ve Osmanlı düşmanı" olarak karşımıza çıkmaktadır.

Afrikalı müslümanların Fransa ve Fransızlar hakkındaki kanaatları:

1914'te yapılan bu cihat çağrısına kadar Cezayir halkı yaklaşık 80 senedir Fransa'nın idaresindeydi. Diğer müslüman topluluklar ise henüz 30/35 senedir sömürge idaresinde bulunuyorlardı. Bu bölgelerin hemen hemen tamamında yakın gelecekte bu idareden kurtulma ihtimali yoktu. Küçük çaplı ve ferdi direnişler ise ya üzerine gitmeye değer bulunmuyor veya biraz güçlenince çok ağır

10 Senegal'in Dakar kadısı Aliyun Diagne, Saint-Louis kadısı Ayniya Seck ve Rufisque kadısı Mbaye Thiaba'nın 1 Şubat 1915 tarihli müşterek çağrıları, *RMM*, s. 135-139.

11 Senegaldeki Müridiye Tarikatı kurucusu Ahmedu Bamba, *RMM*, s. 113-115.

12 Senegal'in Dakar ve Kaolack kentlerinde ve Gine'deki Suriyeli Tüccarlar'ın çağrısı, *RMM*, s. 157-168.

cezalandırılıyordu. Ayrıca uzun yıllar buralarda görev yapan ve her türlü maddi desteği kullanan Fransız memurlar bazı mahalli liderleri ve tarikat şeyhlerini kendi saflarına çekmeyi başardılar. Bunlara verdikleri imkanlarla uyguladıkları “İslâm siyasetini” geniş kitlelere yaymayı hedef edindiler. Cihat çağrısına verdikleri cevaplarda Fransa ve Fransızlar hakkında açıkça sergiledikleri müspet hatta çok zaman abartılı ifadeleri bu çerçevede değerlendirilmelidir. Kaldı ki kendilerine kanaatları sorulduğunda susmayı tercih eden ve belki de menfi tavır sergileyenlerin cevapları takip edilen bu siyaset açısından sakıncalı görüldüğünden diğerleri arasında yayımlanmamış olmalıdır. Bazı ileri gelenler ise sadece cihat çağrısına cevap vermekle yetinmeyip dünyadaki dindaşlarını ülkelerindeki Fransız varlığı hakkında aydınlatma gereğini hissetmişlerdi. Moritanya’da Kadiriye tarikatının Sidiye koluna mensup Muhammed b. Şeyh Ahmedu b. Süleyman Fas, Tunus, Cezayir, Mısır ve Hint müslümanlarına da hitap eden çağrısında Fransız idaresinin kurulmasından sonra Batı Afrikalı kardeşlerinin iyi durumlarını onlara duyuruyordu. Bu cevaplara göre Fransızlar’dan korkan müslümanlar hatalı ve suçluluk duygusu içinde yaşamaktaydılar.¹³ Zaten müslümanların yurtlarına huzuru getiren Fransa bu iyiliğinin karşılığı olarak sadece bu ülkelerin menfaatlerini müşterek olarak kullanmaktan başka bir şey istemiyordu. Zayıf durumlarında yardımlarına koşan bir ülkenin bölgelerindeki zenginlikleri barış içinde paylaşması gayet tabii bir davranıştı.¹⁴

Bugünkü Mali Cumhuriyeti topraklarında bulunan bütün Timbüktü halkı Fransa bayrağı altında yaşamaktan dolayı memnuniyetlerini ifade ettiler.¹⁵ Sömürgeci devletle yaşama zorluğunun farkında olan Aşağı Senegal’in Ticani lideri el-Hac Malik Sy (ö. 1922) Fransa’nın kazanacağı zaferin kendilerini de mutlu kılacağına inanmaya başladı. Hatta aksini iddia edenleri turnaklarıyla kendilerini boğazlayanlara benzetmişti. Bu ülkeyle işbirliği yapmaktan kaçınmamalı ve sağlam barış imzalanmalıydı. Zira bölge insanları için bu davranış iyi sonuçlar do-

13 Moritanya’da Kadiri tarikatının Sidiye kolu şeyhlerinden Sidi Muhammed b. Şeyh Ahmedu b. Süleyman’ın mektubu, *RMM*, s. 63-69.

14 Moritanya’nın Valata şehri esnafı adına Ticani tarikatı şeyhi Muhammed Uld Osman’ın yazdığı mektup, *RMM*, s. 81-86.

15 Timbüktülü müslümanların mektubu, *RMM*, s. 95-105.

ğuracaktı. Eğer Osmanlı Devletinin cihat çağrısına uyarak Fransa'ya karşı savaş açılacaksa bu hiç bir fayda getirmeyecekti.¹⁶

Sömürge öncesi yaşantıları hakkında kendi değerlendirmeleri:

Kuzey ve Batı Afrikalı müslümanların ifadeleri dikkate alındığında sömürgecilik öncesi bölgelerinde huzur yoktu. Moritanya'daki Beni Hassan kabilesinin serrerinden ülkedeki güçsüz müslümanları Fransa koruduğu için Tukulör, Mor ve siyahi toplumlara yapılan saldırılar bitti ve kendi idarecilerinin baskıları, yağmaları ve ölüm cezaları sona erdi. Yine Moritanya'da el-Hac Ömer ve Beni Hassan'ın ahaliden aldıkları aşırı vergi ve harac kaldırıldı. Özellikle Beni Hassan en fazla zararı toplumun dini konulardaki önderleri marabulara (murabıt) vermekteydi. Fransızların gelişiyle birlikte baskıdan kurtuldular ve kötü muameleyle maruz kalmaları sona erdi.¹⁷ Önceden Moritanyalı müslümanlar tam bir anarşi içerisindeydiler. Yağmacılara, kundakçılara, hırsızlara, baskıcılara ve yol kesicilere terk edilen ülke Fransızlar'ın gelmesiyle bunlardan kurtuldu.¹⁸

Müslümanlara göre Fransa savaşabilecek insan sayısı ve silah bakımından güçlü bir devlet olup merhameti, cömertliği, hoşgörüsü, sabrı ve adaleti tesis etme bakımından diğer Avrupa devletlerinden üstündü.¹⁹ Mali'nin Hudh kasabası halkı ve Moritanya'nın Valata şehrindeki bir mahalle reisi olan Daman b. Ahmed'e göre Fransız idaresi öncesinde zayıf oldukları için düşmanlarıyla çevrili bölgelerinde rahat yaşayamıyorlardı. Uzun süre sürgünde kaldıktan sonra ancak Fransızlar sayesinde evlerine geri dönmüşlerdi. Bu yüzden onların yaptıkları iyilikleri yazmaya söz ve yazının kafi gelmeyeceğini belirtiyorlardı.²⁰ Ceha-

16 Bas-Senegal'deki Volof Ticanilerinin lideri ve bir çok eser yazan alim el-Hac Malik Sy'nin talebelerine çağrısı 19 Ocak 1915, *RMM*, s. 105-113; Said Bousbina, "Al-Hajj Malik Sy. Sa chaîne spirituelle dans la Tijaniyya et sa position à l'égard de la présence française au Sénégal", *Le Temps des Marabouts itinéraires et stratégies Islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960* (éds. David Robinson ve Jean-Louis Triaud), Paris 1997, 181-198.

17 Şeyh Saad Buh'un cevabı, 20 Kasım 1914, *RMM*, s. 23-31;

18 Mederdra'da Batı Trarza kadısı Muhammed b. Muhammed Fall'ın çağrısı, 12 Aralık 1914, *RMM*, s. 39-44; Bk. Zekeriya Kurşun, "el-Hac Ömer", XIV, s. 417-419.

19 Ahmed Yora, Moritanyalı şair, soybilimci ve tarihçi, *RMM*, s. 45-62 .

20 Moritanyalı Maalayneyn'in kardeşi Sidi el-Hayr b. Muhammed b. Fadıl'dan Paris, Dakar ve Bamako'daki idarecilere, *RMM*, s. 87-93; Moritanya'nın Valata şehrinde bir mahallenin reisi Daman b. Ahmed'in mektubu, *RMM*, s. 77-80.

let içerisinde yaşayan müslümanlar biraz olsun eski hallerinden kurtuldular. Moritanya ve Senegal’de silahsız dolaşmak mümkün değildi.²¹ Fransa’nın üç renkli bayrağını bu bölgelere diktiği güne kadar müslümanlar lidersiz ve anarşi içinde birbirlerini boğazlayarak yaşamışlardı.²² Gineli ticani şeyhi İbrahima Dalin ülkesinde Fransızları ilk önce kendisinin tanıdığını, lisanlarını ve davranışlarını öğrendiğinden herkesin bunlar hakkındaki müspet kanaatlarına güvenmekteydi.²³ Fransızları sevmelerinin asıl nedenlerinden bir diğeri ise kendilerini vahşiliğin zulmünden kurtarması ve bilgisizlikten medeniyetin aydınlığına kavuşturmasıydı.²⁴

Fransızlar’ın İslâm ile ilgili tavırları:

Müslümanların yurtlarına barışı getiren Fransızlar dinin yaşanmasına karışmadıkları gibi onları koruyarak inançlarına ve saygı duydukları hususlara karşı menfi bir davranışta bulunmadılar. Hatta sıradan insanlardan farklı olarak önde gelen bu kimseler Fransa’nın özellikle din eğitimi için “cesaretlendirmesini” dinlerine yapılan bir hizmet saydılar. Eğitim giderlerinin ödenmesi, öğretmenlere maaş tahsis edilmesi ve öğrencilere burs bağlanması çok önemliydi. Ayrıca dini vazifeleri yerine getirenlere saygı duymakla kalmayıp onları maaşa bağlamışlardı.²⁵

İnanç ve ibadet hürriyetlerini koruyan Fransa dinin yaşanmasına yardım etmesi yanında, camiler dahi inşa etmekteydi. Abdestlerine, namazlarına oruçlarına ve Kur’an okumalarına karışmadığı gibi²⁶ kendisine tebaalığı kabul eden

21 el-Hac Malik Sy’nin çağrısı, *RMM*, s. 105-113.

22 Senegal’in Kaolack kentindeki Ticani tarikatı liderlerinden Hac Abdullah Nias’ın cevabı, 2 Ocak 1915, *RMM*, s. 129-135.

23 Gine’nin Futa Calon bölgesinin Ticani lideri Tierno İbrahima Dalin’in yaptığı ve 25 kişinin imzalattığı çağrı, 17 Mart 1915, *RMM*, s. 139-151.

24 Gine’deki Futa Calon’un Ditin bölgesinde idari, dini ve diğer önde gelen 17 kişinin müşterek çağrısı, 17 Mart 1915, *RMM*, s. 153-157.

25 Sidi Muhammed b. Şeyh Ahmedu’nun mektubu, *RMM*, s. 63-69.

26 Moritanya’da bir dönem etkili olan Kadiriyye tarikatının Sidiye kolunun kurucusu Sidi el-Kebir’in torunu Butilimit’deki Şeyh Sidi Baba’nın cevabı, 8 Aralık 1914, *RMM*, s. 15-18; Moritanya’daki Trarza emiri Ahmed Salim’in 17 Aralık 1914 tarihli cevabı, *RMM*, s. 7-10; Adrar emiri Sidi Ahmed Uld Ayda’nın cevabı, *RMM*, s. 11-14; Şeyh Saad Buh’un cevabı, 20 Kasım 1914, *RMM*, s. 23-31; Ahmed b. Muhammed b. Hamdi’nin Türklere hitap eden çağrısı, 10 Aralık 1914, *RMM*, s. 33-38; Muhammed b. Muhammed Fall’in çağrısı, *RMM*, s. 39-44.

müslümanları hür bırakarak ibadet yapmalarına yardımcı oldu. Az vergi alan bu ülkeye savaş ilan etmenin doğru olmadığı kanaatını taşıyan Şeyh Saad Buh (ö. 1916) kendisinin aksine onlarla çarpışan kardeşi Maalayneyn'in taraftarlarını davranışlarından vazgeçirmek için 1906'da *en-Nasihâtü'l-Amme ve'l-Hassa fi't-Tahzîr min Muhâberâti'l-Faransa* isimli bir kitap yazdı. Eser Fransa tarafından Fas'ta 1.000 adet bastırılarak bütün Moritanya'da dağıtıldı.²⁷ Savaş konusunda Fransızların haklılığını savunan cevapları yazanlar ifadelerinin sadece kendilerine ait olmadığını Moritanya, Batı Afrika, Cezayir, Tunus ve diğer bölgelerdeki ilim sahibi insanlarca da paylaşıldığını iddia etmekteydiler.²⁸

Fransızlar şehirlerde cuma namazlarının kılınması için büyük camiler, diğer namazlar için de küçük camiler inşa ederek ibadetlerini daha rahat yapmalarına yardım ettiler. Kadılıklar kurup adaletin tesisini sağlamak için gerekli desteği verdikleri gibi adli işleri yürütmeleri için buralara maaşlı kadılar tayin ettiler.²⁹ Her türlü iyilik ve barışla kuşattıkları bu memleketlerden 1850'de Cezayir'de, 1906'da Senegal'de, 1908'de Mali ve Moritanya'da medreseler açmışlardı.³⁰ Müslümanlar kendilerine din kardeşlerinden daha fazla merhametle yaklaşp acıyan ve yardım eden bu ülkeye karşı mücadele etmeyecekleri gibi dostluğunu kazanma yolunda gayret göstereceklerdi. Zaten Kur'an-ı Kerim'de buyurmaktaydı: "Onlar sizi yurtlarınızdan çıkarmadıkça onlarla mücadele etmeyiniz".³¹ Kuzey ve Batı Afrikalı bu müslümanlara göre Fransızların herhangi bir müslümana yaptığı iyiliği bütün müslümanlara yapılmış gibi kabul edilmeliydi. Bu konuda bir hadis-i şerifte de "Müslümanlar tek bir ruh gibidir" denmesinden hareketle çevrelerindeki herkesi kendileri gibi davranmaya çağırmaktan geri durmadılar.³²

27 Şeyh Saad Buh'un cevabı, *RMM*, s. 23-31; Dedoud Ould Abdallah, "Guerre sainte et sédition blâmable? Nahiya de shaikh Sa'd Bu contre le jihad de son frère shaikh Ma al-Ainin", *Le Temps des Marabouts inévitables et stratégies İslâmiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960* (éds. David Robinson ve Jean-Louis Triaud), Paris 1997, 119-153; David Robinson, "Sa'd Buh and the Fadiliyya and French colonial authorities", *İslâm et Societes au Sud du Sahara*, 11, Kasım 1997, 129-148.

28 Ahmed Salim'in cevabı, *RMM*, s. 7-10.

29 Muhammed b. Muhammed Fall'ın çağırısı, *RMM*, s. 39-44.

30 Aliyun Diagne, Ayniya Seck ve Mbaye Thiaba'nın çağrıları, *RMM*, s. 135-139.

31 Mümtetine Suresi: 8.

32 Sidi Muhammed b. Şeyh Ahmedu'Nun mektubu, *RMM*, s. 63-69.

Fransa'nın himayesi altında dine ve eski adetlere saygı duyulduğu gibi kadılar Hz. Muhammed'in dinine göre hükmetmeye devam ettiler. Bu uygulamayı desteklerken itiraz edenleri cezalandırdılar.³³ Onların gelişiyle birlikte müslümanlar daha önce gidemedikleri bazı bölgelere hem de ikamet etmek için gittikleri gibi zengin kıyafetler giymeye başladılar.³⁴ Moritanya'nın Valata şehri esnafı düşmanlarının zulmünden ve yağmasından Fransa sayesinde kurtulduklarını haliyle kendilerine din kardeşlerinden daha sevimli geldiklerini bildiriyorlardı.³⁵

Senegal'in önde gelen dini liderlerinden Ahmedu Bamba kendisini yedi sene sürgünde tutan Fransızlar'ı çektiği sıkıntılara rağmen dinini yaşaması konusunda engel çıkarmayan kimseler olarak görerek onlara karşı sürdürdüğü eski davranışlarından vazgeçti. Hatta sonradan verdikleri hürriyeti de bir mükafat gibi görmeye başladı.³⁶

Fransa kısa zamanda İslâm'a dost olduğunu bu insanlara kabul ettirmekle kalmamış bu konuda yeni girişimlerde de bulunuyordu³⁷. Tunus'ta kurduğu himaye hükümeti şeriatın uygulanması yanında vakıfların, din eğitiminin ve Büyük Camii'nin teşkilatını kolaylaştırmıştı. Bu müslümanlara göre İtilaf devletleri olan Fransa, İngiltere ve Rusya Hicaz bölgesini her türlü karışıklıklardan kurtarmaya karar vermişlerdi.³⁸ İbadetlerini huzur içinde yaşamaları için gayret gösteren bu ülkelerin muzaffer olması için yardım ve dua etmeleri konusunda çağrılarının ulaştığı herkesi göreve çağırdılar. Zira Fransa bayrağı ülkelerinde dalgalandığı günden itibaren dini ve dünyevi hayatları sıkıntısız geçmekteydi.³⁹

33 Moritanya'nın Brakna bölgesinin Dida da denilen kadısı Muhammed Mahmud'un cevabı, 17 Kasım 1914, *RMM*, s. 69-72.

34 Moritanya'daki Valata şehrinin mahalli reisi Talib Ebubekir cevabı, 8 Kasım 1914, *RMM*, s. 73-75.

35 Muhammed Uld Osman'ın yazdığı mektup, *RMM*, s. 81-86.

36 Ahmedu Bamba'nın cevabı, *RMM*, s. 113-115.

37 Cezayir'in Kostantine kentindeki Maliki müftü Seyyid b. Muhib, Hanefi müftü Sidi Başterzi Abdülkerim ve bunlarla birlikte eşraftan on dört kişinin imzaladığı çağrı, *RMM*, s. 181-188.

38 Tunus Beyinin bütün müslümanlara bildirisi, *RMM*, s. 267-272.

39 Tunus'ta bulunan Rahmaniye şeyhi Muhammed el-Beşiri, Kadiriye şeyhi Muhammed b. Şaban ve İseviye şeyhi Ahmet Şerif'in Tunus'daki Fransız yetkiliye yazdıkları müşterek mektupları, *RMM*, s. 273-275; Tunus'daki Sidi el-Bahi zaviyesi şeyhi Şeyh Muhammed es-Sadık el-Bahi'nin mektubu, *RMM*, s. 277-279; Tunus'ta el-Halvafi zaviyesi şeyhi Şeyh Muhammed el-Halvafi'nin mektubu, *RMM*, s. 281-283; Sidi el-Mahrezi zaviyesi şeyhi Abdülvahid el-Mahrezi'nin mektubu, *RMM*, s. 285-287.

Fransa'nın müslümanların günlük hayatını kolaylaştırmak için yaptığı hizmetleri:

Kurulan sömürgelerde her şeyden önce adalet ve emniyetin tesis edilmesi bir çok cevapta övgüyle zikredilmektedir. Müslümanların menfaatleri gözetilerek kendilerine bağımsız hareket edebilme imkanı verildi. Yeni kara yolları yapan, su kuyuları açan, iskan yerleri kuran, fakir zengin herkesi muayene eden doktorlar gönderen Fransa'nın bu bölgelere hakim olmasıyla daha güçlü, mutlu ve bütün kolaylıklardan yararlanır hale geldiler. Afrika'da önemli bir husus olan yolların emniyetini sağladığı gibi otlaklar arasındaki ulaşımı kolaylaştırmıştı. Açılan kuyular sayesinde su teminindeki güçlükler halledilmişti. Kendi halkına davranıldığı gibi müslümanlara da aynı şekilde davranmakta ve buna karşılık sadece ihtiyaç duyduğu kadar vergi almaktaydı.⁴⁰

Adil, dürüst olup ayrıma değil herkesin hakkına saygı duyulmaya başlandı.⁴¹ Baskı ve zulmün yerini mutluluk alınca gerçek barış ve huzuru tanıdılar. Ticaret yeniden canlandığı gibi okullar çoğaldı.⁴² Yol güvenliği o kadar arttı ki bir kadın veya çocuk yalnız başına 2.000 km. seyahat edebilir hale geldi. Ayrıca bu ülkelere ulaşımı kolaylaştırmak için demir yolları kurulduğu gibi haberleşmenin sağlanması için telgraf hatları çekildi.⁴³

Sömürgelerde görevli Fransız memurlar hakkındaki kanaatları:

Osmanlı Padişahının cihat çağrısına menfi cevap veren bu müslümanlar ülkelerinde görev yapan Fransız memurlar hakkında oldukça müspet kanaatlara sahip görünüyorlardı. Zira bunlar son derece dostane, adaletli, iyi huylu idareci-lerdi. Bütün insanlık için sevimli kimseler olup açık yürekli davranmakta ve herkese kardeş muamelesi yapmaktaydılar.⁴⁴ Bu memurlar düşkünlere sempati duymaya devam ettikleri gibi kendilerini hoşgörü ve iyiliğe adanmış kimselerdi.⁴⁵ Cihat çağrısına cevap vermelerinin asıl maksadı Fransızları ve özellikle bölge-

40 Sidi Muhammed b. Şeyh Ahmedu'nun mektubu, *RMM*, s. 63-69.

41 Sidi el-Hayr b. Muhammed b. Fadıl'ın çağrısı, *RMM*, s. 87-93.

42 Timbüktülü müslümanların müşterek mektubu, *RMM*, s. 95-105.

43 Abdullah Nias'ın cevabı, *RMM*, s. 129-135.

44 Ahmed Salim'in cevabı, *RMM*, s. 7-10; Sidi Ahmed Uld Ayda'nın cevabı, *RMM*, s. 11-14;

45 Sidi Muhammed b. Şeyh Ahmedu'nun mektubu, *RMM*, s. 63-69.

lerindeki sömürge valilerini sevdiklerini bildirmektir.⁴⁶ Bugünkü Mali Cumhuriyeti'nin başkenti Bamako'daki Fransız Vali Clauzel ahalinin en büyük koruyucusu olup onun gibi idareciler müslümanları düşmanlarına karşı korumaktaydı. Hatta birlikleriyle onları takip ederek uzaklaştırıp dağıtmışlardı. Bunu gerçekleştirmek için ise devamlı gayret göstermekteydiler. Kısacası bu kanaatlarını paylaşma konusunda her hangi bir müslümanın görmek için gözleri ve düşünmesi için aklının olması yeterliydi.⁴⁷

Osmanlı Devleti ve Türkler hakkındaki kanaatları:

Müslümanlara bu cihat çağrısında bulunan Türkler adaletsiz, ihanet içinde, kendilerinden nefret ettirici hareketlere sahip olup amaçları dini ve mülkü yok ederek, şeytanın emellerine uyan kimselerdi. Cihat çağrısıyla müslümanları yönlendiremezlerdi.⁴⁸ Fransızlar'a karşı mücadele eden Moritanyalı mücahit Malalayneyn'nin kardeşi Şeyh Saad Buh bir süre sonra düşmanı Fransızlar'ın tarafına geçerek Türkler'in aleyhine başlatılan kampanyaya katıldı. Cihat çağrısına verdiği cevapta bu menfi tavrı açıkça görülmektedir. Türkler ona göre Allah'ın "Kendinizi tehlikeye atmayın" kelamına zıt hareket ederek bütün müslümanların ortak kanaatini göz önüne almadan hareket ediyorlardı. Zira Fransa hariç bütün Avrupalılar İslâm için tehlikeli olup bu dini değiştirmek veya tamamen yasaklamak için çalışmaktaydılar.⁴⁹

Moritanya-Senegal hududunu oluşturan nehrin her iki tarafında tanınan Ahmed b. Muhammed b. Hamdi Batı Afrikalı Mor müslümanları adına yazdığı mektubunda İstanbullu din kardeşlerine de hitap ederek tarafsız kalmalarını istiyordu. Ona göre I. Dünya Savaşı'na katılmak bir İslâm siyaseti ve dini bir davranış olmayıp menfi sonuçlar doğuracak ve Osmanlı Devletini bitirecekti. Türkler'in Fransızlar'a karşı savaşması akıl almaz bir hadise olup müslümanları hem kendi sömürgelerinde hem de dostu bulunduğu ülkelerde koruduğu için bu ülkeyi desteklemek lazımdı. Eğer Türkler Afrikalı müslümanlarla din kardeşi iseler bu konuda kendileri gibi davranmak zorundaydılar. Hatta Türklere bu konuda gerekli cesareti verebileceklerini vaat eden Moritanyalı şeyhe göre eğer

46 Talib Ebubekir'in cevabı, 8 Kasım 1914, *RMM*, s. 73-75.

47 Sidi el-Hayr b. Muhammed b. Fadıl'ın cevabı, *RMM*, s. 87-93.

48 Sidi Ahmed Uld Ayda'nın cevabı, *RMM*, s. 11-14; Ahmed Salim'in cevabı, *RMM*, s. 7-10.

49 Şeyh Saad Buh'un cevabı, *RMM*, s. 23-31.

böyle hareket edilmezse bu girişimden hem din hem de Osmanlılar mağlup çıkacaklardı. Çünkü İngiltere ve Rusya ile beraber olan Fransa'ya karşı koymak mümkün değildi. Ayrıca Fransa tarih boyunca Kırım harbinde olduğu gibi yardım ettiği Osmanlı devletini bir çok defa desteklemişti. Afrika'nın her köşesinde Fas'ta, Cezayir'de, Tunus'ta, Moritanya'da ve Senegal'de yaşayan müslümanlar Fransız bayrağı altında adil bir hayata kavuştular. Osmanlı'nın cihat çağrısıyla yaptığı bu girişim karşısında Fransa'nın tebaası müslümanlar mevcut bağlarını değiştiremezlerdi.⁵⁰

Afrikanlı müslümanlara göre Türk alimler ve diğer ileri gelenler bu savaşı engelleyebilirlerdi.⁵¹ Savaşa fiilen girilince mesele sadece bu konuda fikir beyan etmeleriyle sınırlı kalmadı. Türkler'in tarihteki konumuna atıfta bulunularak, geçmişleri de yargılamaya başlandı. Moritanya'nın Evlad-ı Diman kabilesine mensup şair, soybilimci ve tarihçi Ahmet Yura'ya göre Türkiye'nin ve Almanya'nın Fransa halkına savaş açması sabah akşam müslümanları derinden yaramaktaydı. Halife etkisiz kalarak makamının hakkını veremiyordu. Makamı müslümanlar için bir müracaat yeri olmaktan çıkmıştı. Türkler hakimiyeti ellerine geçirdikleri günden itibaren beytülmalı boşaltarak altın, gümüş ve diğer malları bitirdiklerinden dolayı yenileceklerdi. Bu cihat çağrısı birkaç ruhsuz kimseyi harekete geçirse bile Moritanyalı müslümanlara tesir etmeyecekti. Kaldı ki Türkler Arap soylu olmadıkları için halifelerini zaten tanımıyorlardı. Tarih boyunca bu milletin belalı işlerle uğraşmasının sebebi kendilerine rehberlik eden alimlerinin olmamasından kaynaklanmaktaydı. Abbasi halifesi Mütevekkil'in hizmetindeyken ona ihanet ederek öldürmüşlerdi. Her türlü haram işlemeye meyyal olmaları sebebiyle güçsüzdürler ve şiddetli tavırları onları hem bu dünyada hem de ahirette başarısız kılacaktır.⁵²

Türkler'in Fransızlara karşı hareketleri ve düşmanlarına karşı yardımları dinin bir gereği olmayıp cihatla da alakalı değildi. Zira cihat dinin zaferi için yapılmalıdır. Bu çağrının amacı eskiden beri devam eden Almanlarla dostlukları için yapılan bir savaşa teşvikten başka bir şey değildi.⁵³ Kesinlikle Fransızlar

50 Ahmed b. Muhammed b. Hamdi'nin çağrısı, *RMM*, s. 33-38.

51 Muhammed b. Muhammed Fall'ın çağrısı, *RMM*, s. 39-44;

52 Ahmed Yura'nın cevabı, *RMM*, s. 45-62.

53 Sidi Muhammed b. Şeyh Ahmedu'nun mektubu *RMM*, s. 63-69.

Türklerin bu hareketinden rahatsızlık duymaktaydılar. Çünkü Rusya ile yapılan Kırım savaşında onlara yardım eden Fransızlar bu uğurda canlarını vermişlerdi. Eğer bu yardımı yapmasalardı Türkler yok olacaklar ve hanımları Ruslar tarafından köleleştirilecekti. Kendilerine yardım edene ihanette bulunmaları ancak şerli insanların tavrı olup şerefli insanlar böyle davranamazdı.⁵⁴

Timbüktü ileri gelenlerinin müşterek kanaatı da İstanbul'daki halifenin bütün müslümanları temsil etmediği şeklindeydi. Zira onlara göre bu makamı başlangıçta zorbalıkla ele geçiren Osmanlıların Almanya tarafını tutması doğru bir karar değildi. Bunlar müslümanların önderi olmadığı için ataları da onlarla münasebet kurmamış ve sadece Fas sultanını tanımışlardı. Artık manevi önderleri olarak da Mekke'yi ele geçiren Şerif Hüseyin'i tanıdıklarını ilan etmişlerdi. Mektupta zikrettikleri bir çok hadislerle halifelüğün Kureyşliliği konusuna da bu sebeple değinmişlerdi.⁵⁵

Türkler'in Almanlar'ın tarafında yer almaları İslâm'a aykırı bir davranış olduğundan bu işbirliği neticesinde çok sayıda müslüman ölecek ve servetleri kaybolacaktı. Peygamber bile dininden olmayanların kendi aralarında yaptıkları savaşlara destek vermemişti.⁵⁶ Almanlarla birleşmekle onlara benzediklerini gösteren Türkler diğer müslümanların kendilerinden uzaklaşmalarına sebep oldular ve Fas müslümanları Batı Afrika'dakiler gibi hem Maliki mezhebine hem de Ticani tarikatına bağlı oldukları için Fransa'nın yanında beraber hareket etmeye karar verdiler.

Fas şerifleri Peygamber soyundan gelmelerine rağmen Fransa'nın bayrağının dalgalandığı direktan tutarak onun dibinde gölgelenmeyi Osmanlı-Alman işbirliğine tercih ettiler. Batı Afrika müslümanları güç kullanarak iktidarı ele geçiren Türklerle ortak hareket edemezlerdi. Zaten Almanlar gibi şehirleri yakıp yıkan ve yolları keserek tüccarları soyan Türkleri kendilerine daima uzak olmuştu. Gineli Ticani İbrahima Dalin cihat çağrısı yapılmadan önce manevi yönden Osmanlı Sultanına mı Fas Sultanına mı bağlı olduğunu soran Fransız görevliye kendisinin Peygamber soyundan gelen Fas Sultanına tabi olduğunu bildirmişti.⁵⁷

54 Senegal'in Kaolack şehri Ticani tarikatı lideri Abdu Kane'nin mektubu, *RMM*, s. 123-127.

55 Timbüktülü müslümanların müşterek mektubu, *RMM*, s. 95-105.

56 Aliyun Diagne, Ayniya Seck ve Mbaye Thiaba'nın çağrıları, *RMM*, s. 135-139.

57 Tierno İbrahima Dalin'in çağrısı, *RMM*, s. 139-151.

Osmanlılar hakkında en ağır ifadeleri ise Suriye ve Lübnan'dan Fransız sömürgelerine göç eden müslümanların cevaplarında görüyoruz. Onlara göre göçebe barbar Türklerin ve Avusturya-Alman birliğinin akıl almaz hayallerini Fransızlar yıktılar. Epeyce bir süre Osmanlı hakimiyetinde kalan Suriye tarih boyunca bunların vahşiliklerine ve katliamlarına uğradığında onları bu zulümden daima Fransa kurtarmıştı. Suriyelilere bağımsızlıklarını ve hürriyetlerini iade ederek mallarını korumalarını sağladı.⁵⁸

Almanlar'ın yalanlarına kanarak bu savaşa girmelerini dini kaygılara dayandırmalarını kınayan Batı Afrika'daki Faslı tüccarlar ise kendi dini görüşleri doğrultusunda hareket ederek bu çağrıya rağbet etmediler. Zaten Sultan Mevlay Yusuf'un Fransa'nın menfaatlerine uygun kanaatları kendileri için de geçerliydi.⁵⁹ Gine'nin bugünkü başkenti Konakri'de yaşayan Suriyeli tüccarlar da önceden birer Osmanlı tebaası iken kendilerini Batı Afrika sömürgelerine kabul eden Fransa'nın sayesinde burayı ikinci vatan edinmişlerdi. Ayrıca Fransa'nın Suriyeli katoliklere verdiği haklar doğrultusunda talepte bulunarak Osmanlı tebaalığını da terk etmek istedikleri gibi içlerinden hiç birisinin Osmanlı ordusuyla bağlantısı bulunmuyordu. Hatta mallarına el konulduğunu iddia ederek bayrağı altında hizmeti reddetmişlerdi.⁶⁰

Kuzey ve Batı Afrikalı müslümanlar Mısırlı, Hintli ve Kafkasyalı dindaşları gibi Osmanlı halifesinin kendilerini savunarak Kur'an'ın emirleri doğrultusunda hareket edeceğine inanıyorlardı. Ama bu görevlerini ihmal ettiği için artık halife sıfatını kaybetmişti.⁶¹ Alman imparatoru Türkleri kandırarak savaşa sokmakla bu ülkeyi zayıf düşürdü ve Türk hükümetinin hareketleri sonucu Fransa kendisine savaş açtı. Zira Osmanlı Devletini idare edenler ülkeyi uzun zamandır ona ihanet eden Almanlar'ın "römorkuna" koymuşlardı.⁶²

58 Senegal'in Dakar şehrindeki Suriyeli altı tüccarın imzaladıkları çağrı, *RMM*, s. 157-160; Senegal'in Kaolack şehrindeki Suriyeli tüccarların çağrısı, 1 Kasım 1914, *RMM*, s. 161-162..

59 Fransız Batı Afrikası'ndaki Faslı müslüman tüccarların çağrısı, 5 Şubat 1915, *RMM*, s. 163-164

60 Gine'nin Konakri şehrindeki dört imzalı Suriyeli tüccarların çağrısı, 4 Kasım 1914, *RMM*, s. 161-162

61 Cezayir ve Tunus'daki Hanefi ve Maliki müftülerin çağrıları, *RMM*, s. 173-179.

62 Kostantine kentindeki Maliki ve Hanefi müftülerin imzaladığı çağrı, *RMM*, s. 181-188.

Türk idaresinde asırlarca yaşayan Cezayirli de verdikleri cevaplarda çektikleri eziyetleri hatırlamadan edememişlerdi.⁶³ Bunlara göre de Osmanlı “gözleri bantlı” kimseler tarafından yönetilmekteydi. Gerçeği gördükleri halde İslâm düşmanı Almanlarla birlikte hareket etmeleri bunların nankör bir millet olduğunu göstermekteydi. Fransa ve İngiltere’nin kendisi için yaptığı iyilikleri unutarak Almanlar’ın tarafında yer aldılar.⁶⁴ Türk devlet adamları bunlara göre Allah’ın kitabı ve ayetleri konusunda ilim sahibi değillerdi.⁶⁵

Ticaniye tarikatının başı Şeyh Ali dünyadaki bütün müntesiplerine çağrıda bulunarak “Terekû et-Türke mâ terekûküm-Détournez-vous des Turcs tant qu’ils vous laisseront tranquilles (Sizi rahatsız etmedikleri sürece Türkleri kendi hallerine bırakın)” diye emretmişti. Almanya ile savaşa girmelerinden dolayı üzülen şeyhe göre Fransa-Rusya ve İngiltere’ye karşı Almanlar hiçbir şey yapamayacak ve Osmanlı Devleti bu savaş sonrasında yok olacaktı. Ayrıca Hindistan’dan Fas’a kadar olan bütün dünya müslümanları Türk hükümetini bu kararından dolayı ayıplamalıydı. Ticaniler Cezayir’de hakimiyet kuran Türkler’in bu ülke ahalisine zarar vermekle kalmayıp örf ve adetlerine de saygı duymadığını biliyorlardı. Çünkü ahali arasına anarşi salınarak birbirlerini kırmaları sağlanmıştı. Bu cevap benzerlerinde görülen aşırı derecede Ticaniler’in Türkleri kınamaları sağlanmıştı.⁶⁶

Osmanlı’nın İslâm dinini bilmeyen ve sadece ismen müslüman olan birkaç Jöntürk’ün elinde kalması konusu değişik cevaplarda sıkça ele alınmaktaydı. Ticaniler’in önde gelenleri Araplar’ın nazarında Türkler’in bir kıymetinin olmadığını iddia ederken cahiller ve kötü huylu kimseler Türkler tarafından korunuyordu. Ticaniler samimiyetle Fransa’ya bağlı olduklarından yapılan cihat çağrısı kötü bir davranıştı. Zira bu ülkenin düşmanları Ticanilerin düşmanları kabul edildiğinden bütün evlatları ile yardımına koşacaklardı. Fransa, Rusya, İngilte-

63 Cezayir’in Evlad-ı Şafi zaviyesinde Senusiye tarikatı şeyhi Seyyid Tekkuk Ahmed Şerif’in çağrısı, *RMM*, s. 229-234.

64 Cezayir’de Tayyibiye tarikatı şeyhi Seyyid Ahmed el-Hasani el-Vezzânî’nin mukaddem ve müritlerine çağrısı, *RMM*, s. 235-238.

65 Cezayir’de Kadiriye tarikatının Tuggurt ve Amiş zaviyesindeki şeyhi Seyyid Muhammed el-Haşimi’nin bütün müritlerine çağrısı, *RMM*, s. 241-244.

66 Cezayir’deki Ticaniye tarikatının kurucusu Seyyid Ahmed Ticani’nin Ayn Mehdi’deki baş zaviyesinde bulunan oğlu Şeyh Ali’nin bütün dünyadaki müntesiplerine çağrısı, *RMM*, s. 189-194.

re, Belçika, Sırbistan-Karadağ ve Japonya'nın zaferi için dua edeceklerdi. Çünkü bu ülkelerin müşterek zaferi aynı zamanda İslâm'ın zaferi olacaktı.⁶⁷

Balkan harbi esnasında Osmanlı Devletine en zor zamanında finans bakımından Fransa'nın yardım etmesinin unutulduğunu hatırlatan Cezayirli müslümanlar, Türkiye'nin tavrını ayıplamaktan geri durmadıkları gibi yeni idareleri ile öncekini kıyasladıklarında barışı, can ve mal emniyetini sömürge döneminde gördüklerini iddia edebiliyorlardı.⁶⁸ Birkaç Jöntürk aldıkları kararlarla kendilerini ve devleti İslâm düşmanı Almanlara sattılar.⁶⁹ Zira bunlar Almanya'da yetişmiş ve sadece ismen müslüman olan kimselerdi. Bütün ülkelerin seyyidleri, uleması, şeyhülİslamları Osmanlı Devletinin olduğu yerde kalmasını hiçbir tarafa katılmasını istedikleri halde bu çağrıya kulaklarını tıkayarak Almanlar'ın peşine takılmayı tercih ettiler.⁷⁰

Halifenin Karadeniz'de Rusları bombalayan Alman gemilerini Türk donanmasına tehditler altında katmasına Fransa karşı çıkararak Osmanlı ile diplomatik ilişkilerini kesti. Son üç asır boyunca zor durumlarında sadece Fransa'dan yardım görmüş ve son olarak Balkan Savaşı'ndaki borçlarını kapatması için borç vermişti. Fransa'nın kızgınlığı birkaç Jöntürk ve özellikle bunların Almanlar'ın elinde oyuncak olmalarından kaynaklanıyordu.⁷¹ Aynı şekilde Osmanlı Devletinin mevcut savaşa katılması Tunus'ta bulunan Rahmaniye, Kadiriye ve İseviye tarikatı müntesipleri de üzmüştü.⁷²

Osmanlıların bu savaşa girmesi Faslılar'ı fazla etkilemedi. Onlara göre bu şekilde davranan bir milletin İslâm davası olamadığı için Avrupa'daki karışık-

67 Cezayir'de Ticani Seyyid Ahmed Ticani'nin oğlu Sidi Muhammed el-Kebir b. Sidi Muhammed el-Besir'in çağrısı, *RMM*, s. 195-200.

68 Cezayir'in el-Hamel şehrindeki Rahmaniyye tarikatı şeyhi Seyyid el-Muhtar b. El-Hac Muhammed'in çağrısı, *RMM*, s. 215-220.

69 Cezayir'in Tolga şehrindeki Rahmaniyye tarikatı şeyhi Sidi Amir b. Ali b. Osman'ın çağrısı, *RMM*, s. 221-224.

70 Cezayir'in Evlad-ı Celal zaviyesindeki Rahmaniyye tarikatı şeyhi Seyyid Muhammed es-Sağır b. Eş-Şeyh Muhtar'ın çağrısı, *RMM*, 225-228; Cezayir'deki Derkaviye Tarikatının Meşriya'daki şeyhi Seyyid el-Hadi Ahmed b. El-Mebhut'un tarikatının mensuplarına çağrısı, *RMM*, s. 251-255; Cezayir'deki Kenadsa zaviyesi şeyhi Sidi İbrahim'in müntesiplerine çağrısı, *RMM*, s. 257-260.

71 Tunus Beyinin bildirisi, *RMM*, s. 267-272; Şeyh Muhammed es-Sadık el-Bahi'nin mektubu, *RMM*, s. 277-279; Şeyh Muhammed el-Halvafi'nin mektubu, *RMM*, s. 281-283.

72 Muhammed el-Besiri, Muhammed b. Şaban ve Ahmet Şerif'in mektupları, *RMM*, s. 273-275.

lıkların ve medeniyetin ilerlememesinin müsebbibi Almanlar'ın barbarlığına rıza gösterdiler.⁷³ Savaşı çıkartan Almanya olup Fransa mecbur kaldığı için dahil olmuştu. Hicaz, Yemen ve Türkiye'nin kontrolündeki diğer müslümanlar ile İranlı ve Mısırlı müslümanlar Fransa ve diğerlerinin bu savaştaki haklılıklarını biliyorlardı.⁷⁴ Türkler İslâmı asla savunmayıp müslümanların iyi yaşamaları endişesini taşımadılar. Dört sünni halifenin çizdiği yolun takibini engelleyerek sıratı müstakimden, hakikatten ve eşitlikten ayrılarak tarih boyunca müslümanlara aynen bugünkü gibi davranmışlardı. Kurdukları yönetim biçimleri baskıcı davranışlarından kaynaklanmaktaydı. Faslılar'ın bu nefretinin altında onların Abbasilere saldırıları yatmaktaydı ve bunlar Türkler gibi bir yabancı ırkın Arapları aydınlatmasını istemiyorlardı. Halifelik unvanı bunlardan alınarak ona layık olanın eline geçmek zorundaydı. Fas Sultanı Mevlay Yusuf Peygamber soyundan Kureyşli olduğundan Faslı ile Cezayirli müslümanların halifesi konumuna gelmişti.⁷⁵

Yine Faslı Abdülhay I-Kettani bu çağrıya cevap verirken meseleyi kendi sorduğu sekiz soru etrafında ele almıştı. Halifeliğin Kureyşliliğini, Osmanlı Devleti'nin dini bir amaç taşımayan mevcut savaşa girmesinin intihar olduğunu, Alman İmparatorunun sözlerine aldanan Jöntürkler'in müslümanlarla oyun oynadığını, yine bunların Sultan Abdülhamid'in tahtan indirilmesinden sonra Balkan Savaşı'nda ve diğerlerinde Türkler'in başına gelenlerin tek sorumlusu olduklarını, müslümanların mezarlarını kazan bu imparatorun rehberliğine ihtiyaç duymadığını belirtti. Faslılar'ın bütün bu olup bitenlerden uzak kalarak kendi işleriyle uğraşmaları gerektiğini, her şeyin ülkenin ve ahalinin selameti için gerektiğini, Fransa'nın kendilerine çok iyi davrandığını ve sıcak ilişkiler kurarak hamileri konumuna geldiğini anlatmaktaydı.⁷⁶ Faslı bir başka devlet adamı ise cihat çağrısını daha çok halifelik konusuna çekerek yedi başlık altında ve kısaca Türkler'in tarihine atıfta bulunarak bunların Kureyş soyundan olmadıkları gibi halifeliği zorla gaspetmeleri dolayısıyla mevcut halifelik makamının hu-

73 Fas Belediye Meclisinde 20 Kasım 1914'te yazılan mektup, *RMM*, s. 307-309.

74 Fas'taki Tayyibiye tarikatı şeyhinin bütün müntesiplerine çağrısı, 10 Aralık 1914, *RMM*, s. 311-315.

75 Faslı Abdülkadir b. Muhammed eş-Şerkavi'nin çağrısı, 27 Mayıs 1915, *RMM*, s. 317-322; 14 Merrakeşli alimin incelemesi. Özellikle bu yazı mevcut savaşa fazla atıfta bulunmadan daha ziyade halifeliğin Kureyşliliği meselesi üzerinde durarak Mevlay Yusuf'un bu makama en layık kimse olduğunu ifade etmektedir, *RMM*, s. 323-335.

76 Faslı alim Abdülhay Kettani'nin verdiği cevap, *RMM*, s. 337-341.

kuka aykırı tabiatı, Türkler'in Araplara ve diğer müslümanlara tarih boyunca yaptıkları kötülükleri onların gasbedici vasıflarını göstermekteydi. Osmanlılar bütün dünyadaki müslümanlara eziyet ederken menfaatleri için iktidarı ele geçirdikten sonra İslâmı yaşamamaları ve Araplar gibi dünyayla hoş ilişkiler kuramamaları neticesinde onları yanlarında bulamadılar. Özellikle Fransızlar sömürgelerinde müslümanlara hoş davranmakta ve kurdukları dostane ilişkiler sayesinde Türkler'in aksine İslâm dinine, müslüman ailelere ve mallarına saygı gösteriyorlardı. İslâm'ın güzellikleri Fransızlar'ın dikkatinden kaçmadı ve önceleri müslümanları fanatizmle suçlarken sonra hatalarından döndüler. Zaten bütün mesele Fransa'nın İslâm'ı iyi anlaması, koruması ve saygı duymasına bağlıydı.⁷⁷ Osmanlı halifesi bu cihat çağrısıyla sadece kendi menfaatlerini düşünmüş ancak dünya müslümanlarını düşünmediğini göstermişti.⁷⁸

Müslümanların Almanlar hakkındaki kanaatları:

Fransızlar, sömürgelerindeki müslümanları, I. Dünya Savaşını Almanya'nın başlattığı ve Osmanlı halifesini de bu siyasi emellerine alet ettiği konusuna inandırmıştı. Yaşadıkları coğrafyanın uzaklığı, uluslararası ilişkileri yakından takip edememeleri, Osmanlı ile Avrupalıları yeteri kadar tanımamaları, bu insanların kolayca ikna olmalarına sebep olmuştu.

Bu müslümanlara göre eğer İslâm'ın emirleri doğrultusunda savaş yapılacaksa önce bu dinin asıl düşmanı Almanlara karşı olmalıydı.⁷⁹ Ve Fransızlar'ın bu savaşta onları yenmeleri için Timbüktü halkı devamlı dua etmekteydi.⁸⁰ Almanya ne kanunu ne de insanlığı olan bir ülkedydi.⁸¹ Fransızlar'ın masum kadınlarını, çocuklarını ve yaşlılarını öldürmekteydiler. Bu durumda sömürgelerdeki müslüman tebaası onlara yardım ederek Almanlar'ın evlerini başlarına yıkıp çocuklarını yetim bırakmalıydı.⁸² Zorba Almanların Osmanlıları kandırarak peş-

77 Ahmed b. el-Muaz'ın çağrıyla ilgili kanaatı, *RMM*, s. 343-360.

78 Fas'ın Azemmur emiri Mevlay Ebu Şuayb Dukkali'nin kanaatı, *RMM*, s. 361-367.

79 Muhammed b. Muhammed Fall'ın çağrısı, *RMM*, s. 39-44;

80 Timbüktülü müslümanların mektubu, *RMM*, s. 95-105.

81 Senegal'in Sine bölgesinin Kadiri ve Ticani şeyhlerinin Dakar sömürge valisine yazdıkları mektup, *RMM*, s. 117-121.

82 Abdu Kane'nin mektubu, *RMM*, s. 123-127.

lerinden sürüklemeleri İstanbul hükümetinin bir hatasıydı.⁸³ Osmanlıların savaşa girmeleri sağlanınca bütün müslümanların onları takip edeceklerini tahmin etmişlerdi. Ancak onların Almanlar'ın yanında yer almaları diğer müslümanları fazla etkilemedi ve Fransa için dindaşlarıyla savaşmayı göze aldılar.⁸⁴

Almanlarla birlikte savaşma kararını verenlerin baş sorumlusu Enver Paşa ve suç ortaklarıydı. Osmanlıyı yok etmek için çalışmaları dolayısıyla bunlara lanet etmeyen müslüman yoktu. Kuzey ve Batı Afrikalı müslümanlara göre Osmanlı isimli bir devlet varsa Fransa'nın desteği sayesinde varlığını sürdürüyordu. Cermen ırkından Almanlarla birlikte hareket edebilen Türkler Tatar ırkından olup Ticaniler ise Arap soyundandı. Gök ile yer arasında ne kadar fark varsa Araplarla Türkler arasında da o kadar fark olduğu için aynı tarafta yer alamazlardı.⁸⁵ Osmanlı'nın sonunu hazırlayacak olan bu harekete karşı bütün dünya müslümanları İstanbul hükümetini protesto etmeliydi.⁸⁶ Kısacası Almanya genelde İslâm'a hassaten Osmanlı Devletine düşmanlık göstermesine rağmen bu birliktelik yüzünden ikincisinin kısa zamanda yıkılması yakındı.⁸⁷

Afrikalı müslümanların cihat çağrısı karşısındaki tavırları:

Bu müslümanların tamamına yakını Fransa'ya bağlılıkta kusur etmediklerini belirterek kendilerine bu kadar iyi davranan bir ülke için mücadele etmeye karar verdiler. Hatta onun idaresinin uzun sürmesi ve düşmanlarına karşı muzaffer olması için dua etmeye başladılar. Şeyh Sidi Baba yapılan cihat çağrısı aleyhine duasını şiirleştirerek Fransa hakkında son derece methedici sözler kullandı.⁸⁸ Cevaplar arasında Allah'a dua ederek Fransızların kılıçlarını keskinleştirdi.

83 Cezayir ve Tunus'daki Hanefi ve Maliki müftülerin müslümanlara çağrıları, *RMM*, s. 173-179.

84 Kostantine kentindeki Maliki ve Hanefi müftülerin imzaladıkları çağrı, *RMM*, s. 181-188.

85 Seyyid Mahmud el-Kebir'in, *RMM*, s. 195-200; Cezayir'deki Temassinin şehri zaviyesinin şeyhi Seyyid Ahmed Ticiani'nin soyundan Seyyid Muhammed el-Beşir'in çağrısı, *RMM*, s. 207-210.

86 Seyyid el-Hadi Ahmed b. El-Mebhut'un, *RMM*, s. 251-255; Seyyid Muhammed el-Beşir'in çağrısı, *RMM*, s. 207-210;

87 Cezayir'deki Sidi Mahmud Zaviyesi şeyhi Seyyid Davud Ahmed b. Muhammed'in çağrısı, *RMM*, 261-264; Mevlay Ebu Şuayb'in kanaati, *RMM*, s. 361-367; Seyyid el-Muhtar b. El-Hac Muhammed'in çağrısı, *RMM*, s. 215-220.

88 Ahmed Salim'in cevabı, *RMM*, s. 7-10; Sidi Ahmed Uld Ayda'nın cevabı, *RMM*, s. 11-14; Şeyh Sidi Baba'nın cevabı, *RMM*, s. 15-18;

mesini ve onları muzaffer kılmasını isteyenler bile vardı. Zira müslümanlar için güvenilir bir ülke olan Fransa inananların dininin koruyucusuydu. Senegalli Ticani şeyhi bu çağrısını Mümtetine suresinin 8. Ayetiyle bitirmekteydi.⁸⁹

Moritanyalı Saad Buh Fransızlarla devamlı mektuplaşıyordu ancak hemşehrileri mektupları ele geçirdiklerinde imha ediyorlardı. Kendisi eğer Fransızlar yanında yer almazsa bütün marabular Fransızlarla çarpışacaklardı. Ona göre Fransa şu üç sebepten dolayı yenilmeyecekti: Adalete dayalı idareleri, çok sayıda askere sahip olmaları ve doğru yolda gitmeleri. Bu şeyh diğer bir kitabında kendisini haklı göstermeye gayret gösterirken Fransızlara karşı direnen kardeşi Maalayneyn'in haksız olduğunu savunmaktaydı.⁹⁰

Kendilerine dini ve dünyevi konularda yardım eden Fransızlar'ın bu hizmetlerine karşılık müslümanlar da onlarla beraber olmaya karar verdiler. Hiçbir şey yapamazlarsa mevcut düzene sadık kalacaklardı. Kaldı ki İslâm'da saldırıya uğrayana karşı saldıranla birlikte hareket edilemeyeceği gibi iki tarafta müslüman değilse onlardan uzak durmak gerekmekteydi.⁹¹ Fransa'ya saldıranları reddeden Timbüktü halkı ona savaş ilan edenlere kendilerinin de düşman olduklarını ve mevcut savaşla kanaatlarının değişmeyeceğini bildirdiler. Müslümanların iyiliklerini savunduğu için önceden olduğu gibi bu savaşa da oğullarını gönderdiler.⁹² Fransa aleyhine hareket etme konusunda nasihat edenler müslümanların en büyük düşmanıdır. Zira müslümanlar bu ülkeyle bir bedenin organları gibi birbirine bağlı olduğundan birisinin hastalanması halinde bütün vücut zarar görecekti.⁹³ Senegal'in Sine bölgesinden çağrıya cevap veren Kadiri ve Ticani şeyhleri kendilerinin Fransa'nın tebaası olduklarını, hanımları da dahil bütün ailelerinin çocuklarıyla birlikte Fransa'nın hizmetinde kalacaklarını bildirdiler. Muhafazasına sığındıkları bu ülkeyi gerçek koruyucuları görmekteydiler. Bu yüzden yerli ahaliden kendilerine inanan her olgun insanın Fransa'nın yardımına gitmesini tavsiye ettiler.⁹⁴ Senegal'in Sine-Salum bölgesindeki Kaolack ticani lideri Abdu Kane bölgesindeki Fransız komutana yazdığı mektu-

89 Abdu Kane'nin mektubu, *RMM*, s. 123-127; Abdullah Nias'ın cevabı, *RMM*, s. 129-135.

90 Şeyh Saad Buh'un cevabı, *RMM*, s. 23-31.

91 Muhammed b. Muhammed Fall'ın çağrısı, *RMM*, s. 39-44;

92 Timbüktülü müslümanların mektubu, *RMM*, s. 95-105.

93 el-Hac Malik Sy'nin çağrısı, *RMM*, s. 105-113.

94 Sine bölgesinin Kadiri ve Ticani şeyhlerinin mektubu, *RMM*, s. 117-121.

bunda ülkenin belli başlı şehirlerinden Gore, Dakar, Rufisque ve Saint-Louis'den müslümanlar evlatlarını asker olarak verdikleri gün kendi evlatlarının da onların arasında yer alacağını bildirdi.⁹⁵

Fransızca ve Arapça yayınlanan gazeteler Fransız ordusundaki Senegalli askerlerin kahramanlıklarından bahsetmeye başlamışlardı. Bu savaşın Fransa lehine sonuçlanması için dua etmelerinin bir sebebi de evlatlarının da savaş meydanında bulunmasıydı.⁹⁶ Gine'nin Futa Calon bölgesi Ticani şeyhi İbrahima Dalin kardeşini, Timbo emiri Alfa Ömer oğlunu bölgelerindeki Fransız komutana göndererek sömürge ordusunda görev vermesini istediler.⁹⁷ Ayrıca Fransızlar'ın savaş zararlarına harcanmak üzere 9.300 frank para yardımı göndermeyi ihmal etmediler.⁹⁸

Senegal'de bulunan Suriyeli tüccarlar kendilerini buraya yerleştiren Fransa için karşı kalplerinde besledikleri sevginin ölçüsü kadar Türklere nefret ettiklerini gizlemediler.⁹⁹ Cezayir ve Tunus'daki Hanefi ve Maliki müftüler de Fransa tarafında yer alacaklarını ve üç renkli bayrağın altında gölgelenmeye devam edeceklerini bildirerek Türkiye'den gelecek her çağrıyı reddedeceklerini ilan ettiler. Zira ülkenin refahı onlara göre Fransa sayesinde sağlanmıştı.¹⁰⁰

Cezayir'deki Ticani şeyhi bütün müntesiplerine yaptığı çağrıda Fransız hükümetine sıkıca bağlı olmaktan vazgeçmeyeceklerini, mallarıyla, canlarıyla onlara yardım ederek Almanya-Avusturya ve bunlarla birlikte hareket edenlere karşı savaşacaklarını bildirdi. Fransa, Rusya ve İngiltere'nin kazanması için gece gündüz dua ederken Almanya ve Türkiye'nin ise mahvolması için bedduada bulunuyorlardı.¹⁰¹ Müslümanların evlatları Fransızlar'ın düşmanlarına karşı birlikte savaşıyorlardı. Ticani şeyhinin himmetiyle bu davranışları karşılığında hem bu dünyada hem de ahirette huzura kavuşacaklardı.¹⁰² Yine Cezayir'in Tolga

95 Abdu Kane'nin mektubu, *RMM*, s. 123-127.

96 Abdullah Nias'ın cevabı, *RMM*, s. 129-135.

97 Gine'nin Futa Calon bölgesinin Ticani lideri Tierno İbrahima Dalin'in çağrısı, *RMM*, s. 139-151.

98 Gine'deki Futa Calon'dan önde gelenlerden 17 kişinin müşterek çağrısı, *RMM*, s. 153-157.

99 Senegal'in Kaolack şehrindeki Suriyeli tüccarların çağrısı, 1 Kasım 1914, *RMM*, s. 161-162.

100 Cezayir ve Tunus'daki Hanefi ve Maliki müftülerin çağrıları, *RMM*, s. 173-179.

101 Şeyh Ali'nin cevabı, *RMM*, s. 189-194.

102 Cezayir'in Gemar şehri zaviyesinin şeyhi Seyyid Ahmed Ticani'nin soyundan Seyyid Muhammed el-Arûsî'nin bütün Ticani müntesiplerine çağrısı, *RMM*, s. 211-213.

şehirdeki Rahmaniyye tarikatına bağlı müslümanlar bir elin parmakları gibi Fransa'yla beraber olduklarını açıklayarak müritleri bu ülkeye yardımlarını esirgemediler. Bölgelerine huzur getirdiği için evlatlarını ve mallarını seferber ettiler.¹⁰³

Cezayir'deki bütün Kadiriler daima Fransa'nın hizmetinde olup¹⁰⁴ kendilerini idare eden bu kimselere itaat etmeyi borç bildiler. Genel olarak ülkenin bütün müslümanları bilhassa Şazeliye tarikatına bağlı olanlar heyecanla onu destekleyerek çocuklarını ve mallarını hizmetine vermekle kalmayıp muzaffer olması için dua ettiler.¹⁰⁵ Cezayir'deki müslümanlara düşen görev çocuklarını silahlı piyade veya süvari olarak Fransız ordusuna göndermekti. Zira dostluğun karşılığını verme zamanı gelmişti. Cezayirli bu müslümanların Fransa'ya bağlılığı ve her türlü desteği devam etti.¹⁰⁶ Tunus halkı ve devleti de kendini himaye ettiğini iddia eden bu ülkenin hizmetinde olduğunu açıklamıştı.¹⁰⁷ Almanlar'a karşı Allah'ın Fransızlar'a yardım etmesi için duada bulundular. Çünkü kazanılacak bu zafer bütün müslümanların olacaktı.¹⁰⁸

Fas sultanı Mevlay Yusuf da bu savaşa asker göndererek Fransa'nın sadık tebaası olduklarını bildirdi. Faslı müslümanlar da hamileri olan bu ülkenin savaşı kazanması için duada bulunuyorlardı.¹⁰⁹ Kuzey Afrikalı müslümanlar kendileri için yapılan iyilikleri unutmadıklarından insanlık ve hürriyet yolunda savaştığı için ona maddi ve manevi yönden destek veriyorlardı.¹¹⁰ Kısacası Fas sultanı Mevlay Yusuf'un 23 Şaban 1333 (7 Temmuz 1915)'te yayınladığı bildiri ile Fransız ordusunda çarpışan birliklerini tebrik etmesi müslümanların bu yola canlarını feda ettiklerinin açıkça bir ifadesiydi.¹¹¹

103 Sidi Amir b. Ali b. Osman'ın çağrısı, *RMM*, s. 221-224; Seyyid Muhammed es-Sağır b. Eş-Şeyh Muhtar'ın çağrısı, *RMM*, 225-228; Seyyid Tekkuk Ahmed Şerif'in çağrısı, *RMM*, s. 229-234.

104 Muhammed el-Haşimi'nin bütün müritlerine çağrısı, *RMM*, s. 241-244.

105 Cezayir'de Kasr el-Buhâri zaviyesi Şazeliye tarikatı şeyhi Seyyid Missum Abdurrahman b. Eş-Şeyh el-Missumi'nin çağrısı, *RMM*, s. 245-250.

106 Seyyid el-Hadi Ahmed b. El-Mebhut'un çağrısı, *RMM*, s. 251-255; Sidi İbrahim'in çağrısı, *RMM*, s. 257-260.

107 Tunus Beyinin bildirisi, *RMM*, s. 267-272.

108 Şeyh Muhammed es-Sadık el-Bahi'nin mektubu, *RMM*, s. 277-279; Tunus'daki İseviye tarikatı şeyhi el-Hac et-Tahir Şerif'in mektubu, *RMM*, s. 293-295.

109 Fas sultanı Mevlay Yusuf'un bildirisi, 15 Kasım 1914; Fas Belediye Meclisinde 20 Kasım 1914'te yazılan mektup, *RMM*, s. 307-309.

110 Fas'taki Tayyibiye tarikatı şeyhinin çağrısı, *RMM*, s. 311-315.

111 Fas Sultanı Mevlay Yusuf'un 7 Temmuz 1915 tarihli tebriki, *RMM*, s. 383-386.

EKLER

EK 1

I. Dünya Savaşı'na girmeden önce Enver Paşa'nın yanında bulunan Abdülaziz Çavuş tarafından Arapça olarak kaleme alınan ve Almanlar tarafından İslâm dünyasının her tarafına dağıtılan cihat beyannamesinin Türkçe tercümesi:¹¹²

YERYÜZÜNDEKİ BÜTÜN MÜSLÜMANLARA

“Siz onlarla savaşınız ki Allah onlara sizin ellerinizle azap etsin, onları zelil ve sizi onlara muzaffer etsin. Mümin olan müslümanların da göğüslerine şifa vererek kalplerindeki gayzı gidersin.”

Ey Müminler!

Cihat-ı Ekber ile emrolundunuz. Nerede o muazzam kitleleriniz? Küffara karşı yürümek için toptan çağrıldınız. Nerede gazileriniz? Yollarınız kesilmiş, tehlikeler her taraftan sizi sarmışken hala ne bekliyorsunuz? İşte muvahhidlerin kiblegahı olan Beytüllahi'l-Haram! İşte milyonlarca müslümanın gözbebeği olan Ravza-i Pak-i Muhammed!.. Şayet hayatımıza zaaf gösterir, sesleriniz kısılır, dünyayı dolduran nurunuz sönerse bu mukaddes makamların ne hale geleceğini hiç düşündünüz mü?

Hac etrafında toplanan milletleri kum yığınları gibi çok görerek onlara kendinizi kuvvetinize rağmen zayıf, çokluğunuza rağmen az mı sanıyorsunuz? Onlar size ne kadar entrikalarda bulundular da siz kendinizi koruyamadınız. Ne kadar memleketlerini parçaladılar da hiç müdafaaya koşmadınız. Ne kadar yurtlarınızı çiğnediler de hiç acı duymadınız. Ne kadar dininize saldırdılar da hiç bir cihatta bulunmadınız!..

Onlar, o barbar İngilizler, vahşi Ruslar, azgın Fransızlar ne kadar yurtlarınıza hakimiyet bayraklarını diktiler, ne kadar yakınızdan, paçanızdan tutarak sizi sürüklediler, sonra da zillet ve meskenet çukurlarına atmaktan zerre kadar çekinmediler, sonunda memleketlerinizi yağma ettiler, namusunuzu ayaklar altına aldılar, her yerdeki hukukunuzu da yok ettiler.

İşte Hindistan, işte Cezayir'in esir beldeleri, işte Balkanların yetim vilayetleri, işte Rusya'nın zulmü altında inleyen bölgeler... Bir zamanlar

112 Kâzım Karabekir, *Birinci Cihan Harbine Nasıl Girdik*, II, İstanbul 1994; *Sebilürreşad*, XIII/318, 21 Muharrem 1333, 36-37.

tevhidin parladığı camilerden, İslâm nurlarının kaynağı olan minberlerden bugün ayakta durabilen tek bir mescit, yıkılmamış tek bir minber bulabilir misiniz? Hayır, hayır! Ehl-i Küfür hep o mescitlerde şirk yeri yaptılar, O minberlere maaşlı adamlarını oturttular, o minarelere çanlarını taktılar.

Gidiniz, bunlara benzer memleketleri geziniz! Orada da göreceğiniz hep böyle feci trajediler, acıklı figanlardır! Uzaklara gitmeye, dünya ile ilişkisi kalmamış milletlerden misaller getirmeye gerek yok. İşte kendi memleketlerinizde o kafirlerin başımıza getirdiği musibetleri görüyor musunuz! Birer birer bütün İslâm devletlerini mahvettiler. Bugün Osmanlı Devletinden başka İslâm dininin dayanağı olacak hiç bir saltanat kalmamıştır. Nerede o Asya'nın müslüman devletleri? Nerede o dinin koruyucusu Afrika sultanları? Hep o saltanatlar yıkıldı. Bütün o emirler, bütün o sultanlar zelil oldu. Bugün onların yıkık harabelerinden, silinip gitmiş eserlerinden başka ne görüyoruz? Yalnız ötede beride bir takım perişan, miskin ümmetler ki kendilerine saldırılıyor da kendilerini savunamıyorlar. Bütün mal ve mülkleri gaspediliyor da hiç ses çıkarmıyorlar.

Bunlar o dünyalar fetheden gazilerin, Atlas Okyanusu'ndan Çin'e kadar saltanatları uzanan o kahramanların sülalesinden değil midirler? Kralların, İmparatorların taç ve tahtına varis olan, büyük büyük ordularla saltanatlar deviren, Avrupa'nın doğusunda ve batısında Allah'ın adını yücelten o büyük ecdatla bunların hiç bir ilişkileri yok mudur? Bunlar iki yüz yıldan beri haçlı saldırılarını kovan o kahraman mücahitlerin evlatları değil midir? O mücahitler ki yüzlerce yıl uğraştıkları halde hiç bir zaman kuvvetleri eksilmedi. Kılıçlar kınına girmedi. Hiç bir zaman birlikleri bozulmadı. Sancakları eğilmedi. Ama onlar kahramandılar. Allah yolunda cihatlarında sabittiler. Allah da nimetlerini onlardan esirgemedi. Onları fazlasıyla muzaffer etti. Hiç bir zaman acı çekmediler.

Ey Tevhid Ehli! Ey bu şanlı tarihin sahipleri! Eğer cenneti istiyorsanız, işte kapıları açıktır. İçinde latif latif nehirler akıyor, taptaze ağaçlarının gölgeleri uzayıp gidiyor. Lezzetli meyveleri dallarından sarkıyor. Bu ilahî nimetler kılıçların gölgeleri altındadır! Yok eğer dünyayı istiyorsanız emin olunuz ki yardımını esirgeyen, fedakarlık göstermeyen, zillet ve meskenet içinde hayatını sürükleyip de nefislerini, vatanlarını düşmanın hücumuna karşı savunmaktan aciz olanlar hiç bir zaman zillet ve esaretten kurtulamazlar, felah ve saadet yüzü görmezler.

Silahlı elinizden bıraktıktan, cihat meydanlarını terk ettikten sonra sonunuz ne oldu gördünüz. Evet, gördünüz. Haçlılar sizi köle haline getirdi. Paçavra gibi sizi evirdi çevirdi. Hayvanlar gibi sizi aşağıladı. Gördünüz Padişahlarınızı nasıl mahvettiler, memleketlerinizi nasıl çiğnediler, eşrafınızı nasıl kahrettiler. Mahremlerinizi nasıl mubah kıldılar. Gördünüz nasıl sizin mukadderatınıza hakim oldular. Dedelerinizin bıraktıklarına nasıl kondular!

İşte bugün Allah size kudret verdi. Onların boyunlarını sizin elinize geçirdi. Sakın bırakmayınız: Allah onların mezarları hazırladı. Sakın gömmeden kaçırmayınız. Her taraftan onlara saldırınız. Bütün dünyayı atlarınızla, askerlerinizle doldurunuz. Bombalarla kıyametleri koparınız. Kılıçlarla o kafirleri doğrayınız. Her tarafta pusular kurunuz. Sonra onları nerede bulursanız kuşatınız. Toplarınızın ateşine karşı onları odun, keskin kılıçlarınıza onların vücutlarını kın yapınız.

İşte, Emirü'l-Müminin, Halife-i Rasul-ü Rabbülaemîn'in Ferman-ı Hümayunları budur: Cihat: daima cihat! Cenab-ı Allah şehitlerinize cennet, sağ kalanlarınıza da nusret ve izzet vadetti.

“Siz onlarla savaşınız ki Allah onlara sizin ellerinizle azap etsin, onları zelil ve sizi onlara muzaffer etsin. Mümin olan müslümanların da göğüslerine şifa vererek kalplerindeki gayzı gidersin.”

“Allah müminlerden nefislerini ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır. O müminler ki Allah yolunda cihat ederler, öldürülürler, şehid olurlar. Bu Allah üzerine Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da yazılmış olan Vad-i Haktır. Vadine Allah'tan daha fazla vefa eden kimdir? Öyle ise yaptığınız ve alışverişiyle müjdeleniniz. İşte büyük kurtuluş budur.”

EK 2

فَتْوَا

اسلامیت میں تہجد اور واقعہ ہماکن اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت
 سے اہل لبرلزمی کے متعلق اور نیز اسلامیت کے حقیقی مفہوم اور تہجد اور اسلامیت کے
 ہا انفرادیت کا مفہوم و مفاد اور اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے

اور
 اور
 اور

یہ صورتوں کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے

اور
 اور
 اور

یہ صورتوں کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے

اور
 اور
 اور

یہ صورتوں کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے

اور
 اور
 اور

یہ صورتوں کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے
 مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے مفہوم و قیادہ انفسیہ اسلامیت کے

اور
 اور
 اور

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girdiği günlerde Şeyhülislâm Hayri Efendi tarafından verilen cihad fetvaları. İlmiye Salnamesi, İstanbul 1334 (1915); s. 640.

leur va combire inévitablement l'Empire ottoman à sa perte et à sa mort.

Quant à nous, Musulmans de ce pays, nous sommes fermement attachés à notre France bien-aimée qui est notre bienfaitrice, et si elle nous appelle, nous accourrons avec empressement pour lui prêter l'appui de nos personnes et de nos biens.

La France et nous, nous formons, en effet, un tout comparable à une solide construction dont chaque partie tient fermement l'autre. Nous combattrons les ennemis de la France avec toute notre bravoure et tout notre courage. Nous ne connaissons pas d'autre Gouvernement que le Gouvernement français et nous n'oublierons pas le bien qu'il nous a fait....

L'intervention de la Turquie dans cette guerre, aux côtés de l'Allemagne, est chose déconcertante, et les Turcs y perdront leur puissance et leur considération.

Mais si les Turcs se sont mis avec les Allemands, c'est que sans doute, ils leur ressemblent et que, comme eux, ils sont capables de tous les méfaits et de tous les crimes car, comme l'a dit le poète : « Point n'est besoin de l'enquérir d'un individu, informe-toi simplement de son compagnon ordinaire; car tout individu se forme à l'image de celui qu'il fréquente habituellement. »

Chaque vase ne peut laisser suinter que le liquide qu'il contient.

Je termine en faisant des vœux pour le triomphe et la victoire de la France, et en souhaitant la déroute et l'annihilation de ses ennemis.

Salut de l'humble serviteur de son Dieu, İBRAHİM EL-KARBÜSSİ.

RECOMMANDATION DU CHEIKH SİNİ İBRAHİM,
CHIEF DE LA ZAÛGUA DE KENANSA, A TOUS SES ADEPTES.

Nous remercions Dieu du triomphe et de la victoire de notre Gouvernement sur les Allemands, peuple injuste, — que Dieu les maudisse!

Satan a suggéré à l'Allemagne, cette méchante nation, d'attaquer notre France bien-aimée, ainsi que ses deux allies, l'Angleterre et la Russie, mais Dieu a permis que les efforts de l'Allemagne fussent vains, et ses troupes ont été défaites.

L'Allemagne n'a trouvé personne pour l'insister dans ses méfaits, sauf les dirigeants de la Turquie qu'elle a rendus ses esclaves en les achetant à prix d'or. Ces misérables ont semé le mal dans leur pays, causé un grand dommage à la religion musulmane et aggravé la situation en entraînant la Turquie dans cette guerre, qui aboutira fatalement à sa ruine, ainsi, d'ailleurs, qu'à la ruine de l'Allemagne, car le traître ne peut tarder à périr.

Louange à Dieu qui a éclairé les esprits des Musulmans du monde entier. Tous ont crié d'une voix unanime : « Malheur à la Turquie! » Mais ses dirigeants qui sont aveuglés l'ont empêché de se ressaisir. Elle n'a pas écouté les sages conseils qu'on lui donnait, car les hommes qui le gouvernement sont sourds et muets, et leurs yeux sont recouverts d'un bandeau.

Les chérifs, les ulémas, les cheikhs de l'islam de tous les pays ont dit à la Turquie : « Tiens-toi à ta place et ne précipite pas toi-même dans la catastrophe où tu péris. » Hélas elle a fait la sourde oreille et s'est accrochée à l'Allemagne pour se noyer avec elle. Cette terrible er-

صحة الشيتية في ايامهم
عشر الزاوية الذوقية في كة
تصاحبا الصالة والتصلية
نابيه بوز وانا بلون ابراهيم الياقيني
نسى انه هذا الفيل صويحبي الياقيني
التم على رونا اليرسونا سوسه وكي سيعتق الخطير
روسنا الحبيب اذه عننا مذهبنا عند رونا الياقيني
ميتا بله عمر واليه انما اذنا النور واليد
الامر وانما ناطقنا هجرنا احسانا لولينا
الصرح وانما اذنا الياقيني انما اذنا
عائنا الياقيني انما اذنا الياقيني
قالوا المستحقين انما اذنا الياقيني
الخير انما اذنا الياقيني انما اذنا الياقيني
الذوق الياقيني انما اذنا الياقيني
هيبتة على الياقيني انما اذنا الياقيني
والا انما الياقيني انما اذنا الياقيني
توي السطحة انما اذنا الياقيني انما اذنا الياقيني
طاعة سرية في رونا الياقيني انما اذنا الياقيني
انما اذنا الياقيني انما اذنا الياقيني
كان اذنا الياقيني انما اذنا الياقيني
انما اذنا الياقيني انما اذنا الياقيني
ذوق الياقيني انما اذنا الياقيني
انما اذنا الياقيني انما اذنا الياقيني
انما اذنا الياقيني انما اذنا الياقيني
انما اذنا الياقيني انما اذنا الياقيني
انما اذنا الياقيني انما اذنا الياقيني

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar

*Şinasi Gündüz**

Hıristiyanlık Öncesi Gnostisizm

Hıristiyanlığın Gnostisizmle** ilişkisi öteden beri tartışılmaktadır. Erken dönemlerden itibaren Hıristiyan patristik yazarlar (kilise babaları) Gnostisizmi temelde Hıristiyanlık içerisinde neşet eden bir heresi olarak gördüler ve kaleme aldıkları apolojetik eserlerinde özellikle Simon Magus, Marcion, Valentinus, Basilides gibi Hıristiyanlık geleneği içerisinde yetişen kişilerle onların görüşlerini izleyenlere karşı reddiyelere yer verdiler.¹ Ayrıca Iraneaus gibi yazarlar, bütün heretik görüş ve düşüncelerin (bu arada Gnostik akımların) kaynağının Simon Magus ve onun aykırı fikirleri olduğunu ileri sürdüler.² Dolayısıyla

* *Doç.Dr.* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

** **Gnosis:** Yun. "bilgi, hikmet, marifet". Gnostik geleneklerde kişinin kurtuluşu için bilmesi şart olan gizli kutsal bilgi; tanrının gerçekliği, alemin hakikati ve ruhun yapısıyla ilişkili esoterik (gizli) bilgi.

Gnostik:Geniş anlamda alem, insan, tanrı ve kurtuluşa ilişkin esoterik ve mistik kutsal bilgiye sahip olduğu iddia eden kişi ya da akım.

Gnostisizm: Tanrı, alem, insan ve bunların birbiriyle olan ilişkilerini kendine has kutsal esoterik bilgi doktrini temelinde dayalı olarak açıklamayı ilke edinen dinî felsefi gelenek.

1 Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon Hill: Beacon Press 1958, ss.32-33; Rudolph, K., *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, tr. ed. R.Mc.L. Wilson, Edinburgh: T. & T. Clark 1983, ss.9-10.

2 Bkn. Irenaeus, *Adversus Haereses (Against the Heretics)*, I, xxiii, 2, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-58.htm#P6155_1380364 (12.01.2000).

Gnostisizm, bu yazarlarca Hıristiyanlık içi bir fenomen olarak algılandı.³

Gnostisizmin, özellikle de Hıristiyanlık bünyesinde ortaya çıkan Gnostik akımların kökenine ilişkin erken dönem Hıristiyan yazarlarca savunulan bu görüş, uzun yıllar Hıristiyan bilim adamlarınca benimsendi. Hatta birçok modern dönem araştırmacısı da bu yaklaşımı benimseyen bir tutum izledi. Örneğin S. Petrement, Gnostisizmin, Hıristiyanlığın heretik bir akımı olduğunu ve onun kökeninin belirli Yeni Ahit metinlerinin aşırı yorumlarında aranması gerektiğini vurguladı.⁴ M. Mansoor, Gnostisizm teriminin dar anlamda MS ikinci yüzyılda ortaya çıkan Hıristiyanlığın heretik bir yorumunu ifade ettiği üzerinde durdu.⁵ P. Perkins ve B. Layton da Gnostisizmin temelde Hıristiyanlığın sapkın bir akımı olduğunu savunmayı sürdürdüler.⁶ Kısaca bütün bu bilim adamları, Gnostisizmi Hıristiyanlık içerisinde izah etmeye çalıştılar. Bu arada Adolph van Harnack gibi bazı bilim adamları Gnostisizmin öncesi ve sonrası üzerinde fazla durmadan, Hıristiyan kilise tarihiyle ilişkisi açısından Gnostisizm konusuna eğildiler. Bu çerçevede, Adolph van Harnack, Gnostisizmin Hıristiyanlığın Helenleşmesi olduğunu savundu.⁷ Buna karşılık H.C. Puech ise onun, Hıristiyanlığın Helenleşmesi değil *doğulaştırılması* (orientalisation) olduğunu iddia etti.⁸

Diğer taraftan Hıristiyanlık-Gnostisizm ilişkisi konusunda, son zamanlarda çeşitli bilim adamları bu geleneksel Hıristiyan açıklamaların dışında görüşler ifade etmeye başladılar. Özellikle Kumran metinleriyle Nag Hammadi literatürünün keşfi ve Sâbîlik kutsal metinleri üzerinde yapılan araştırmalar, bazı araştırmacıları Gnostisizmin Hıristiyanlık dışında da mevcut olan bir akım olduğu düşüncesine sevketti. Bu çerçevede dinler tarihi ekolü mensupları, Gnostisizmin Hıristiyanlık da dahil her din-

-
- 3- Diğer taraftan kilise babası Hegesippus'la birlikte bazı Hıristiyan yazarlar ise Gnostik mezheplerin kökeninin Esseniler, Samaritanlar ve Sampseanlar gibi Yahudi ekollerine dayandığını ifade ettiler. Bkn. Doresse, J., "Gnosticism", J.C. Bleeker, G. Widengren (ed.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions, I: Religions of the Past*, Leiden: Brill 1969, s.539.
- 4 Bkn. Drijvers, H.J.W., "The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem", *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 22, 1968, s.322.
- 5 Mansoor, M., "The Nature of Gnosticism in Qumran", U. Bianchi (ed.), *The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina 13-18 April 1966*, Leiden: Brill 1967, s. 392.
- 6 Sanders, J.T., "Nag Hammadi, Odes of Solomon and NT Christological Hymns", J.E. Goehring ve diğerleri (ed.), *Gnosticism and the Early Christian World*, Polebridge Press 1990, s.51.
- 7 Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, ss.31-32.
- 8 Drijvers, "The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem", s.339.

sel gelenekte görülebilecek olan senkretist bir akım olduğu görüşünü tartışmaya başladılar.⁹ R.P. Casey ve H.M. Schenke, Gnostisizmin Hıristiyanlıkla aynı zamanda görülen bir akım olduğunu ve Hıristiyanlıkla Gnostisizmin farklı yönlerde gelişme sağladığını ileri sürerek, Gnostisizmin Hıristiyanlıktan bağımsız olarak doğup geliştiği kanaatini dile getirdiler.¹⁰ Öte yandan bu tartışmalar doğrultusunda çeşitli araştırmacılar, Gnostisizmin Hıristiyanlık öncesi dönemlere kadar uzanan bir akım olduğunu ve Hıristiyanlık öncesi Yahudilik, Anadolu sır dinleri ve çeşitli Filistin-Suriye kültürleriyle Eski Mısır ve Eski İnan dinsel geleneklerinde de çeşitli Gnostik motiflerin bulunduğunu ileri sürdüler. A. Hilgenfeld, W. Boussed, R. Reitzenstein, G. Widengren ve J. Robinson gibi araştırmacılar, Hıristiyanlık öncesi ya da Hıristiyanlık dışı Gnostik unsurlar konusunda Samiritanlar (Samiriler), eski Ortadoğu kültürleri, Eski İnan kurtuluş öğretileri ya da çeşitli Nag Hammadi metinlerine dikkat çektiler.¹¹ Yine G. Macrae, B. Pearson ve bir dereceye kadar K. Rudolph, Gnostisizmin Yahudi geleneğiyle ilişkisine ağırlık verdiler ve Hıristiyanlık öncesi dönemde Yahudi geleneği içerisindeki Gnostik temayüller üzerinde durdular.¹² O. Cullmann, 20. yüzyıl ortalarında keşfedilen Kumran metinlerinin, bu cemaatin yaşadığı dönemde (MÖ 2- MS 1. yüzyıllar) halihazırda bir Yahudi Gnostisizminin varlığını ortaya koyduğunu vurguladı.¹³ Böylelikle Gnostisizmin Hıristiyanlık içi bir fenomen olduğu yönündeki geleneksel Hıristiyan düşüncesinin dışında, Gnostisizmin kaynağı konusunda ileri sürülen çeşitli teorilere kapı aralanmış oldu. Nitekim bu doğrultuda Gnostisizmin kaynağı olarak Yahudiliği, Eski İnan ve Babil dinsel geleneklerini,

9 Bkn. Pearson, B.A., "The Apocalypse of Peter and Canonical 2 Peter", J.E. Goehring ve diğerleri (ed.), *Gnosticism and the Early Christian World*, Polebridge Press 1990, s.67.

10 Drijvers, "The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem", ss.338-339.

11 Bu bilim adamlarının konuya ilişkin görüşlerinin özeti ve değerlendirilmesi konusunda bkn. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, ss.30-34; Yamauchi, E.M., *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, London 1973, ss.101-102.

12 Sanders, "Nag Hammadi, Odes of Solomon and NT Christological Hymns", s.52.

13 Bkn. Cullmann, O., *The Christology of the New Testament*, S.C. Guthrie, C.A.M. Hall (tr.), London: SCM Press 1959, ss.39 n.2, 146 n.1. Ayrıca Cullmann, bir Yahudi-Hıristiyan Gnostisizminin varlığından da bahsederek, Yahudi-Hıristiyan Gnostiklerin spekülasyonlarına Pseudo-Clementine metinlerde rastlandığına dikkat çeker. Ona göre bu, Hıristiyan Gnostisizminin en erken görüntüsüdür. Bkn. aynı eser, ss.39-42, 146.

Eski Yunan'ı ya da Suriye-Filistin'i ön plana çıkaran çeşitli görüşler ortaya çıktı.¹⁴

Gnostisizmin kaynağının Hıristiyanlık olmadığı ve bunun Hıristiyanlık öncesi dönemde çeşitli dinsel gelenekler bünyesinde mevcut olan bir akım olduğu iddiaları bazı Hıristiyan yazarlarca şiddetle tenkit edildi. Örneğin; Hıristiyanlık öncesi bir Gnostisizmden bahsedilip bahsedilemeyeceği tartışmalarını ele alan müstakil bir kitap yazan E.M. Yamauchi, geniş anlamda Gnostik düşüncelere paralel birtakım hususlara Hıristiyanlık dışı dinsel geleneklerde de rastlamak mümkün olsa bile dar anlamda Hıristiyanlık öncesi Gnostisizmin varlığını gösteren tatmin edici bir kanıtın olmadığını vurguladı.¹⁵ Hıristiyanlık öncesi bir Yahudi Gnostisizminin var olup olmadığı tartışmasına yönelik bir çalışmada ise Yamauchi, Gnostisizmde Yahudi unsurların kesinlikle mevcut olduğunu, muhtemelen bir Yahudi Gnostisizminden bahsedilebileceğini, ancak Hıristiyanlık öncesi bir Gnostisizmden bahsetmenin mümkün olmadığını, zira bunun ispatlanamadığını ileri sürdü.¹⁶ Aynı şekilde H.J.W. Drijvers da her ne kadar Gnostisizmde var olan bazı motiflere Hıristiyanlık öncesi zamanlarda rastlansa da bunun, o dönemlerde Gnostisizmin gerçek anlamda mevcut olduğunu göstermeyeceğini savundu.¹⁷

Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren Marcion, Cerinthus, İskenderiyeli Clement, Basilides, Valentinus, Bardaisan, Menander, Saturninus ve benzeri birçok Hıristiyan düşünürün Gnostik düşüncelerle içli dışlı olduğu, hatta bunlardan çoğunun daha sonraları kendi adlarıyla tanınan Gnostik ekollerin kurucuları olarak tarihe geçtiği bilinmektedir.¹⁸ Bu kişilerin düşüncelerinde yer alan Gnostik

14 Gnostisizmin kaynağı meselesi ayrı bir araştırma konusu olduğundan, bu çalışmada biz bu konudaki tartışmalarına girmeyeceğiz. Bu konuda ileri sürülen teoriler için bkn. Jonas, *The Gnostic Religion*, s.33; Filoramo, G., *A History of Gnosticism*, tr. A. Alcock, Oxford: Basil Blackwell 1990, ss.142-147.

15 Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, ss.13-14.

16 Bkn. Yamauchi, E.M., "Jewish Gnosticism? The Prologue of John, Mandaean Parallels, and the Trimorphic Protennoia", R. Van den Broek, M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1981, s.497.

17 Drijvers, "The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem", s.339.

18 Başta Irenaeus olmak üzere erken dönemlere ait çeşitli Hıristiyan yazarlar bunların Gnostik düşünceleri hakkında bilgi vermişlerdir. Örneğin bkn. Irenaeus, *Adversus Haereses*, I, xxiii, 4-5, xxiv, 1-7, xxix, 1-4, xxx, 1-15; Tertullian, *Against All Heresies*, I-IV, <http://www.newadvent.org/fathers/0319.htm> (12.01.2000).

motiflerin kaynağının ne olduğu sorunu, Gnosisin Hıristiyanlık dışında da var olan bir fenomen olup olmadığı ya da Gnostisizmin Hıristiyanlık öncesi döneme ait olup olmadığı tartışmalarında önemli rol oynamıştır. Ancak Gnostisizmin Hıristiyanlık öncesi bir akım olup olmadığı tartışmalarını alevleyen en önemli etken, başta Yuhanna İncili olmak üzere çeşitli Hıristiyan metinleriyle Simon Magus ve Pavlus gibi Yeni Ahit şahsiyetlerinin düşüncelerinde yer alan birtakım unsurların Gnostik motiflerle ilişkili görülmesidir. Başta R. Bultmann olmak üzere birçok bilim adamı, Dördüncü İncil yazarı Yuhanna'nın Gnostik geleneklerle ilişkili bir kişi olduğunu ve dolayısıyla yazdığı İncil'inde Gnostik düşünceleri Hıristiyanlaştırdığını ileri sürmüşlerdir.¹⁹ Yunanna İncili üzerine yazdığı muhteşem tefsir çalışmasıyla dikkati çeken Bultmann,²⁰ Yuhanna'nın bir zamanlar Gnostik olduğunu ve Gnostik düşüncelerini özellikle de varlık öncesi var olan (pre-existent) ilahi Redeemer (Kurtarıcı) motifini İncil'e yansıttığını savunur ve Yuhanna İncili'ni anlama noktasında Maniheist, Sâbiî ve benzeri Gnostik kaynakların önemini vurgular.²¹ Bultmann'a göre Yuhanna, Gnostik düşünceyi tarihselleştirmiş ve onun metafiziksel düalizmini karar düalizmine (dualism of decision) dönüştürmüştür.²² G. Robinson ise Yuhanna İncili'ni, özellikle de bu İncil'in giriş kısmını (Prologue) Nag Hammadi metinlerinden *Trimorphic Protennoia* ile karşılaştırır ve bu iki metin arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Robinson, *Trimorphic Protennoia*'nın asıl olarak Hıristiyanlık öncesi Gnostik geleneğine ait olan bir metin olduğunu ve Gnostisizmin Hıristiyanlaştırılması döneminde bu metnin de Hıristiyanlaştırıldığını ifade eder.²³

19 Yuhanna'nın Gnostik geleneklerle ilişkisi konusunda farklı görüşler ileri süren bilim adamları da mevcuttur. Örneğin; A.H.B. Logan, bir makalesinde Yuhanna'nın Gnostisizmden etkilenmesinden ziyade, Gnostiklerin Yuhanna'dan etkilenmiş oldukları üzerinde durur. Bkn. Logan, A.H.B., "John and the Gnostics: The Significance of the Apocryphon of John for the Debate About the Origins of the Johannine Literature, *JSNT*, 43, 1991, ss.41-69.

20 Bultmann, R., *The Gospel of John: A Commentary*, tr. G.R. Beasley-Murray, Oxford: Basil Blackwell 1971.

21 Bkn. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, ss. 7-9 (Walter Schmithals'ın Bultmann'ın eserine yazdığı Giriş'ten); Smalley, S.S., *John: Evangelist and Interpreter*, Exeter: The Paternoster Press 1978, 52. Ayrıca bkn. Howard, W.F., "The Fourth Gospel and Mandaeen Gnosticism", *London Quarterly Review*, 1927, ss.72-85.

22 Morgan, R., "Rudolph Bultmann", D.F. Ford (ed.) *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, London: Blackwell 1997, s.72.

23 Bkn. Robinson, G., *Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Fourth Gospel*, J.E. Goehring ve diğerleri (ed.), *Gnosticism and the Early Christian World*, Polebridge Press 1990, ss.37-38, 45.

Hıristiyanlık öncesi Gnostisizmin varlığı tartışmalarında bir diğer önemli şahsiyet Simon Magus'tur. Hıristiyanlarca geleneksel olarak bütün heresinin ve bu çerçevede Gnostik düşüncenin kaynağı olarak görülen Simon Magus'la ilgili olarak Yeni Ahit, onun Samaryalı bir büyücü olduğunu vurgular. Ayrıca Simon'un Filipus aracılığıyla İsa cemaatine katılmadan önce halkın onun gösterdiği mucizevi gücü "Tanrı'nın gücü" olarak değerlendirdiğinden ve İsa cemaatine katıldıktan sonra havarilerden Petrus'la Yuhanna'nın Mesih aracılığıyla sahip oldukları mucizevi gücü elde etme hırsı içerisinde olup onlara rüşvet teklif ettiğinden bahseder; bu nedenle havarilerce kınanan bir kişi olduğunu vurgular. Onun Gnostik fikir ve düşüncelerinden ise söz etmez.²⁴ Diğer taraftan Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian ve Hippolytus gibi erken dönem kilise babaları ise eserlerinde, "zındıklığın kaynağı ve başı" olarak gördükleri Simon Magus'un Gnostik fikir ve düşünceleri hakkında detaylı bilgi verirler. Bu kaynaklarda öncelikle Simon Magus'un "Tanrı" olduğunu iddia ettiği vurgulanır. Ayrıca onun, yüce Tanrı'dan (kendisinden) sudur yoluyla varlığın meydana geldiğini savunduğu anlatılır. Buna göre sudurun ilk aşaması, ilk düşünceye (Ennoia) tekabül eden bir dişi figür, Helena'dır. Daha sonra sudur (bir bakıma ilahi varlıktan düşüş) devam ederek ruhsal alemler oluşmuş ve bu süreç, maddi alemin var oluşuna kadar sürmüştür. Simon'a göre maddi alem meleklerce yaratılmıştır. Bu erken dönem Hıristiyan yazarlarca, ayrıca Helena'nın maddi alemde tutsak edilmesi ve yüce tanrının, maddi alemde tutsak olan Helena'yı kurtarmak için insan suretindeki bir kurtarıcı olarak maddi aleme gelmesi düşüncesi gibi Simon Magus'a atfedilen görüşler hakkında da bilgi verilir.²⁵

J. Danielou gibi bilim adamları, Pavlus'un çağdaşı ve Pavlus gibi bir Yeni Ahit figürü olan Simon Magus'un savunduğu Gnostik fikirlerin, Hıristiyanlık öncesi

24 Krş. Resullerin İşleri 8:9-24.

25 Krş. Justin Martyr, *The First Apology*, XXVI, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-46.htm#P3523_620967 (10.02.2000); Irenaeus, *Adversus Haereses*, I, xxiii, 1-4; Tertullian, *Against All Heresies*, I; Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, IV/51, VI/2, 4-15, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-05/anf05-10.htm#P1395_390918 (22.02.2000). Simon Magus'un Gnostik düşünceleriyle ilgili derli toplu bir bilgi için bkn. Filoramo, *A History of Gnosticism*, ss.142-152.

26 Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, s.61.

27 Bkn. Fossum, J.E., *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1985, s.162.

Gnostisizmin varlığını ispatlayan önemli bir delil olduğu kanaatindedirler. Ona göre Simon'un Gnostisizmini Hıristiyanlık içi bir fenomen olarak değerlendirmek imkansızdır; zira Hıristiyanlıkla ilişkiye geçmeden önce Simon, tam anlamıyla bir Gnostiktir. Danielou'nun bu yaklaşımı E. Haenchen, W. Schmithals ve H.-M. Schenke gibi araştırmacılarca da benimsenmiştir.²⁶ Gerçekten de kimi araştırmacıların²⁷ "Gnostisizm tarihindeki ilk kayda değer kişilik" şeklinde nitelendikleri Simon Magus'un Gnostik düşüncelerini ikinci yüzyıl ve sonrasında ortaya çıkan Valentinus, Basilides ve benzeri kişilerin Gnostisizmine benzer şekilde Hıristiyanlıkla ilişkili bir akım olarak görmek mümkün görülmemektedir. Havarilerin yaşadığı dönemde yaşayan ve Yeni Ahit'teki ifadelerle göre Helenik Hıristiyanlıkla bu inancın Samarya bölgesinde yayılma sürecinde tanışan büyücü Simon, Gnostik fikirlerine Hıristiyanlıkla ilişkisinden önce sahip olmuş olmalıdır. Gerek Yeni Ahit'teki ifadeler, gerekse erken dönem Hıristiyan yazarlarla çeşitli apokrif metinler, Simon'u birtakım mistik ve mucizevi güçler edinmek amacıyla havarilerle ilişki kurmaya ve onlar tarafından takdis edilmeye çalışmakla suçlarlar. Buna göre isteği geri çevrilen Simon, Hıristiyan cemaatine düşman olmuş, İsa'nın Mesihliği ve Tanrının oğlu olması fikrine karşı kendi "Kurtarıcı-Mesihliğini" ve "Tanrının Oğlu" olduğunu ileri sürmüştü; bu çerçevede ilerleyen dönemde başta Petrus ve Pavlus olmak üzere Hıristiyan cemaatin ileri gelenlerine karşı şiddetli bir husumet beslemiştir.²⁸ H. Jonas'ın da yerinde tespitiyle, Simon'un Gnostik düşünceleri hakkında bilgi veren kilise babalarının ona baş heretik yakıştırmasını yapmaları, onların dolaylı olarak da olsa Gnostisizmin (özellikle de Simon'la ilgili olanı) Hıristiyanlık dışında olduğunu ifade etmeleri anlamına gelmektedir.²⁹

Pavlus'ta Gnostik Motifler

Hıristiyanlığın Gnostisizmle ilişkisi ve Hıristiyanlık öncesi bir Gnostik geleneğin var olup olmadığı tartışmalarında önemli bir argüman konusu da Hıristiyanlık tarihinin önemli siması Pavlus'un Gnostisizmle ilişkisidir. R. Bultmann'dan Scho-

28 Özellikle bazı apokrif metinlerde büyücü Simon'un Petrus'la Pavlus'a karşı düşmanlığı genişçe hikaye edilir. Örneğin bkn. *Acts of the Holy Apostles Peter and Paul*, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-08/anf08-87.htm#P7429_2259968, (27.10.1999).

29 Jonas, *The Gnostic Religion*, s.103.

eps'e, J.M. Robinson ve H. Koester'den K. Rudolph ve K. Armstrong'a kadar birçok araştırmacı Pavlus'un düşünce sistemindeki çeşitli kavram ve motiflerin geri planındaki Gnostik unsurlara dikkat çekmişlerdir. Başta Bultmann olmak üzere, bu araştırmacıların bir kısmına göre Pavlus'un fikirlerinde gözlemlenen Gnostik yaklaşımlar, çeşitli motif ve düşünce kalıplarının Hıristiyanlık öncesi konumuna da işaret eder niteliktedir.

Pavlus'un doğup büyüdüğü bölge, bir taraftan Helen felsefesi ve kültürüyle diğer taraftan da başta Pavlus'un doğduğu şehrin yerel Sandan kültü olmak üzere çeşitli sır dinleriyle haşır neşir olan bir yöredir. Yine bu bölge, diaspora Yahudilerinin yoğun olarak bulunduğu ve Eski Ahit ve Yahudi düşüncesinin (özellikle de Apokaliptik Yahudi düşüncesinin) Helen kültürü/felsefesi doğrultusunda yorumlanıp şekillendiği bir bölgedir. Nitekim Pavlus'un, Filistin'den göç ederek Tarsus'a yerleşmiş olan diaspora Yahudisi bir ailenin ferdi olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Pavlus'un geri planının bir tarafını Helenik Yahudilik düşüncesi ve Eski Ahit oluştururken, diğer tarafını güçlü Helen kültürü ve Pavlus'un doğup büyüdüğü yörede yaygın olan sır dinleri oluşturmaktadır. İşte Pavlus'un geri planını resmeden bu tabloya üçüncü önemli bir unsur olarak da gerek Yahudi Apokaliptik düşüncesinde gerekse Suriye-Filistin kültürlerinde yaygın şekilde görülen Gnostik unsurları ilave etmek gerekir.

Pavlus'un yaşadığı coğrafyada çeşitli Gnostik temayüllerin mevcut olduğu ve Pavlus'un Gnostik düşünce ve motiflerle ilişkili olduğu fikrini destekleyen birçok husustan söz edilebilir. Pavlus öncesi dönemlerden beri Gnostik inanç ve düşüncelerin var olduğu ve bunların Pavlus'un yaşamını sürdüğü bölgelerde de çeşitli gruplarca benimsendiğini gösteren delillerden birisi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi büyücü Simon Magus gerçeğidir. Pavlus'un çağdaşı ve -erken dönem kilise babalarıyla bazı Apokrif metinlere göre-muhalifi olan Simon'un, çeşitli kilise babalarının eserlerinde ayrıntılarını gördüğümüz sudur, kozmogoni, maddi alem, ilahî kurtarıcı ve benzer konulardaki düşünceleri, Pavlus döneminde Gnostisizmin varlığını ortaya koymaktadır.

Gnostisizmin Pavlus'tan önce mevcut olduğunun ve yaşamı esnasında Pavlus'un bu düşüncelerle muhatap olduğunun bir diğer delili ise Pavlus'un mektuplarında zaman zaman bazı Gnostik düşünceleri savunan gruplara karşı yaptığı polemiklerdir. Bultmann, Pavlus'un Korint'te Pneumatiklere (Ruhçulara) karşı yaptığı polemik buna örnek olarak verir. Ona göre Pavlus, Korintlilere yazdığı birinci mektubunda (1 Korintliler 15), Korint'te "ölülerin kıyımı yoktur" diyerek Gnostikleşen bir gruba karşı

mücadele etmektedir.³⁰ Gnostik düşünceye göre beden hapishanesi içinde bulunan ruh, bu hapishaneden kurtulduktan sonra kendi asli mekanı olan ilahi aleme doğru bir seyahate çıkar. Dolayısıyla onun yeniden beden hapishanesine dönmesi söz konusu değildir. Bu durumda, bedenden ayrıldıktan sonra ruhun bir daha bedene dönmeyeceğini ve dolayısıyla ölü bedenlerin tekrar dirilmesinin mümkün olmayacağını söyleyen bu grup, Gnostik düşüncelerin etkisi altında kalan bir cemaat olmalıdır. Yine Pavlus, takipçisi Timoteyus'a yazdığı mektubunda, onu "bilgi" denilen düşüncelerin çelişkilerinden sakınmaya çağırmakta ve "bilgiye (gnosis) sahip olma iddiasında olan" bazı kişilerin varlığından ve bunların sapkınlıklarından bahsetmektedir.³¹ Pavlus, böylesi kimselerin laf oyunu yapmayı hastalık derecesinde sevdiğini de vurgular.³² Pavlus'un sözünü ettiği "bilgiye sahip olduğunu iddia eden" bu grubun Helenik İsa cemaati içerisinde yer alan Gnostik bir grup olması büyük ihtimaldir. Zira Gnostisizmin en temel karakteristiklerinden birisi, akıma adını veren Gnosis (bilgi) doktrinidir. Gnostikler, diğer insanlardan farklı olarak kendilerinin Gnosise ya da gizli bilgiye sahip olduklarını ve bu bilgiye sahip olmadan kişinin kurtuluşunun mümkün olamayacağını vurgularlar.

Pavlus'un mektuplarındaki ifadelerden, başta Korint olmak üzere çeşitli merkezlerde Pavlus'a muhalefet eden bu grupların Helenik İsa cemaati içerisinde yer aldıkları, dolayısıyla bunların Gnostik düşüncelerinin de temelde Hıristiyanlık bünyesinde kaldığı anlaşılmaktadır.³³ Bir başka ifadeyle Pavlus'un polemiklerine konu olan Gnostisizm, Hıristiyanlık dışı yabancı bir din ya da inanç değil, Hıristiyanlık içinde neşet etmiş bir akım görünümündedir. Ancak Bultmann gibi bazı araştırmacıların da vurguladığı gibi, bu Gnostik düşünceler kaynağını Hıristiyanlık öncesi birtakım Gnostik

30 Bkn. Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, tr. K. Grobel, London: SCM Press 1952, c.1, s.169; Bultmann, "Paul", S.M. Ogden (derleyen ve İngilizceye çeviren) *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolph Bultmann*, London: Collins 1973, s.149.

31 Timoteyus 6:20-21. Bununla birlikte Pavlus, -ileride üzerinde duracağımız gibi- bazı diğer ifadelerinde kendisinin de "gizli bilgi"ye sahip olduğunu vurgulamaktadır.

32 Timoteyus 6:4. Pavlus'un Timoteyus'a mektuplarda bazı Gnostiklere karşı argümanları konusunda ayrıca bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, ss.49-50.

33 Bununla birlikte Pavlus karşıtı bu Gnostik grupların Yahudi-Hıristiyan veya Yahudi kültürü etkisindeki Gentileler olabileceği yönünde görüşler de ileri sürülmektedir. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, ss.41-43.

geleneklerden almış olmalıdır. Nitekim Bultmann, bu Gnostik düşüncelerin muhtemelen senkretist Yahudi çevrelerden adapte edildiğini ve Hıristiyanlığın geri planındaki önemli geleneklerden biri olan Yahudiliğin bir uzantısı olarak kabul edildiğini ifade etmektedir. Ona göre Pavlus'un argümanlarına konu olan Gnostik bakış açıları, Yahudi Gnostik düşüncesinin Hıristiyan düşüncesi çerçevesinde yorumlanmasıyla ortaya çıkmıştır.³⁴

Her ne kadar Pavlus mektuplarında, ölü bedenlerin yeniden dirilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek İsa konusunda tartışmalar yapan ya da gerçek bilgiye kendilerinin sahip olduklarını ileri süren çeşitli Gnostik gruplara karşı polemiklere yer verse de Pavlus'un bizzat kendisinin birçok inanç ve düşüncesinde çeşitli Gnostik motifleri ve bakış açılarını yansıttığı görülmektedir.³⁵ Az sonra örneklerini vereceğimiz gibi, birçok Gnostik unsurun Pavlus teolojisinde Hıristiyanlaştırılarak adapte edildiği dikkati çekmektedir.³⁶

Pavlus'un mektuplarında Gnostik geleneğin çeşitli bakış açılarını bulmak mümkündür. Gnostisizmin temel karakteristiklerinden Redeemer (Kurtarıcı) motifi, düalizm, gizli bilgi (Gnosis) düşüncesi ile Gnostik mitolojik semboller, Gnostik antropoloji, kozmoloji ve kurtuluş öğretisi, Pavlus düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan hususlar arasındadır. Ayrıca çeşitli konulardaki Gnostik yaşam tarzı ile Pavlus'un bazı yaklaşımları arasındaki irtibat da dikkat çekicidir.

34 Bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.170-172.

35 Düşüncelerinde çeşitli Gnostik unsurlara yer vermekle birlikte belirli konularda zamanının diğer Gnostikleriyle polemığe giren tek kişi Pavlus değildir. Örneğin Yeni Eflatunculuk akımının kurucusu sayılan Plotinus da düşüncelerinde çeşitli Gnostik unsurlar taşımakla birlikte, *Enneadlar* adını taşıyan meşhur eserinde "Gnostiklere Karşı" başlıklı bir bölüme yer vermiş, burada belirli Gnostiklerin maddi aleme karşı tavırlarını ele almıştır. Bkn. Plotinus, *The Enneads*, tr. S. MacKenna, London 1961; Zandee, J., *The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, İstanbul 1961, ss.1-2.

36 Pavlus'un mektuplarında olduğu gibi diğer bazı dokümanlarda da Hıristiyanlık dışı (ve bazen Hıristiyanlık öncesi) çeşitli Gnostik unsurların Hıristiyanlık süzgecinden geçirilip yorumlandıktan sonra günümüze aktarıldığı bilinmektedir. Örneğin; *İsa Mesih'in Hikmeti ve John'un Gizli Kitabı* gibi çeşitli Nag Hammadi metinlerinin aslında Hıristiyanlık dışı Gnostik unsurlar taşıdığı, ancak bunların muhtevasının zamanla Hıristiyan bakış açısıyla yorumlanarak elimizdeki şekline ulaştırıldığı ifade edilmektedir. Bkn. Foerster, W., *Gnosis A Selection of Gnostic Texts. II. Coptic and Mandaean Sources*, tr. R. McL. Wilson, Oxford: Clarendon Press 1974, ss.7-8.

E. Kasemann, Pavlus'un mektupları arasında özellikle Efeslilere ve Koloselilere mektuplarda Gnostik yaklaşımın fazlaca görüldüğü düşüncesindedir ve H.J. Schoeps de onu destekler gözükür.³⁷ Ancak, az sonra çeşitli örneklerini vereceğimiz gibi, Pavlus'un tüm mektuplarında Gnostik motiflere yoğun şekilde rastlanmaktadır.

Birçok araştırmacının da vurguladığı gibi, Pavlus'un düşüncelerindeki Gnostik unsurlar arasında en dikkat çekici olanlardan birisi Gnostik Redeemer (Kurtarıcı) motifidir. Maddi aleme karşı olumsuz bir yaklaşımı esas alan ve insanın gerçek vatanının bu alem olmadığını, zira onun bu aleme düşmüş/atılmış bir varlık olduğunu kabul eden Gnostisizmde insan, maddi alemdeki bir tutsak olarak düşünülür. Maddi alemde tutsak edilmiş olan bu varlığın kurtarılışı için gerekli olan ilahi bilgi (Gnosis), kurtuluş isteği ve bu isteğe cevap yanı sıra, kendisini kurtuluş yoluna iletecek ilahi bir kurtarıcının bir Redeemer'in varlığı da gerekli görülür.

Redeemer motifi bütün Gnostik geleneklerde bulunmasına rağmen, K. Rudolph'un da vurguladığı gibi³⁸ bu motife ilişkin bütün Gnostik sistemlerce benimsenen bir tek model yoktur. Zira her Gnostik gelenek kendi yapısına uygun bir Redeemer mitosuna sahiptir. Gnostik kurtuluş öğretisinin ayrılmaz bir ögesi olan Redeemer motifi, ya Sabii kutsal metinlerindeki Hibil Ziwa, Hermetik metinlerdeki Hermes Trismegistus ve Poimandres, çeşitli Nag Hammadi Gnostik metinlerindeki Baruch, yüce melek Eleleth veya Adem'i ziyarete gelen üç kişi gibi mitolojik figürlerle ya da Adem, baş rahip Melchizedek, Zostrianos (Zerdüş), Simon Magus ve İsa gibi tarihsel figürlerle ilişkili olduğu görülür. Bazı araştırmacılarca, bunlardan mitolojik figürlere dayalı Redeemer motifinin tarih itibarıyla daha önce olduğu, zira Redeemer figürünün tarihselleştirilmesinin daha sonraya rastladığı ifade edilmektedir.³⁹

Gnostik geleneklerde Redeemer, varlık öncesi (pre-existent) bir varlıktır. Yeryüzü ve beden hapisanesinde tutsak olan ruhları kurtuluş yoluna ileterek ya da onlara kurtuluş bilgisini (Gnosis'i) vererek onları kurtarmak amacıyla ilahi alemde yeryü-

37 Schoeps, H.J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, tr. H. Knight, Philadelphia: The Westminster Press 1961, s.22.

38 Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, s.131.

39 Bkn. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, s.132; Doresse, "Gnosticism", ss.560-564.

züne iner. Yeryüzünün süfli güçlerince tanınmamak amacıyla ya Sâbiilerin Hibil Ziwa'sında olduğu gibi görünmez elbiseler giyer ya da Simon Magus'un Gnostisizmde olduğu gibi yeryüzü elbisesine yani insan suretine bürünerek yeryüzünde faaliyetlerini sürdürür. Redeemer ile kurtarılacak olan ruhlar arasında köken itibarıyla bir ilişki vardır; zira yüce tanrısal alem (Pleroma) her ikisinin de gerçek vatanıdır. Yeryüzünde görevini tamamlayan Redeemer, daha sonra yeniden ilahi aleme yükselir. Gnostik geleneklerde bazen Redeemer'ın tutsak ruhları kurtuluşa ulaştırmak amacıyla yeryüzüne inmeden önce, bizzat kendisinin süfli alemde kurtuluş tecrübesini yaşadığı düşünülür. Örneğin Hibil Ziwa, ruhların karanlık aleminin bir parçası olan süfli yeryüzünde tutsak edilmesi öncesi bu aleme inerek yeryüzündeki tutsaklık ve süfli güçlerle mücadele tecrübesini yaşamış ve daha sonra buradan kurtularak ilahi aleme yükselmiştir.⁴⁰ Dolayısıyla Hibil Ziwa örneğindeki Redeemer, Reitzenstein'in ifadesiyle bir "Kurtarılmış Kurtarıcı" ya da "Redeemed Redeemer"dır.⁴¹

"Rab İsa Mesih" düşüncesiyle Pavlus'un, Gnostik Redeemer motifini tarihselleştirdiği görülür. Pavlus'a göre İsa Mesih, varlık öncesi mevcut olan tanrısal bir varlık, Tanrı Oğlu'dur. O, "görünmez Tanrı'nın görüntüsüdür; bütün yaratılışın ilk doğanıdır. ... Her şey onda yaratılmıştır ve her şey onun aracılığıyla ve onun için yaratılmıştır. Her şeyden önce var olan odur".⁴² İnsanlığın kurtuluşu için tanrısal yüceliğinden soyunmuş ve insan suretine bürünerek yeryüzüne inmiştir.⁴³ O, yüce Tanrı tarafından gönderilen bir Kurtarıcı'dır.⁴⁴ İnsan suretinde yeryüzünde faaliyetlerini sürdüren İsa Mesih, hukuk-günah-ölüm çemberinde tutsak olan insanlara kurtuluş yolunu göstermek ve onların kurtuluşunu sağlamak amacıyla çile çekmiş, hatta çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğmiştir.⁴⁵ İlahi Kurtarıcı İsa Mesih'in yeryüzü elbisesine ya da insan suretine bürünmesi zorunludur; zira kurtarıcılık gö-

40 Bkn. Gündüz, Ş., *Sâbiiler Son Gnostikler*, (ikinci basım) Ankara: Vadi 1999, ss.134-138.

41 Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, s.121.

42 Koloseliler 1:15-17. Pavlus'un bu ifadesiyle Yuhanna İncili'nin giriş kısmı (Prologue) arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Krş Yuhanna 1:1-4.

43 Filipililer 2:6-7; Efesliler 4:8-9. F.C. Baur ve E. Lohmeyer gibi araştırmacılar, Filipililer 2:5-11'deki Mesih ilahisinin Gnostik bir prototip üzerine kurgulanmış olduğunu tartışırlar. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, ss.43-44.

44 Resullerin İşleri 13:23; Galatyalılar 4:4.

45 Filipililer 2:8; Romalılar 5:8-9. Ayrıca bkn. 2 Korintliler 8:9.

revini ifa edebilmesi için süfli güçlerin onu tanınamaları gerekmektedir. Aksi takdirde kötü güçler onun ilahi niteliğini anlar, bir taraftan insanlığın kurtuluşu diğer taraftan da kendilerinin yenilgisi için gerekli olan İsa Mesih'in çile çekerek çarmıhta ölüm tecrübesini yaşamasını engellerlerdi.⁴⁶ Nitekim, Kurtarıcı İsa Mesih'in gerçek kimliğini süfli güçler kavrayamamış, yalnızca Ruh vasıtasıyla ilahi bilgiye sahip olanlar bunu anlayıp kavrayabilmişlerdir.⁴⁷

Pavlus'a göre, çarmıhta ölümü sonrası Rab İsa Mesih yeniden dirilip hayat bularak ilahi aleme yükselmiştir.⁴⁸ Bu ilk misyonunda insanlara hukuk, günah ve ölümün köleliği altında olduklarını göstermiş ve kurtuluş yolunu öğretmiş olan İsa Mesih, kurtarıcı olarak yeniden yeryüzüne gelecek,⁴⁹ yeryüzünde tutsak olan ruhları kurtuluşa iletecektir. İsa Mesih'in yeryüzüne ilk inişinde, hukuk-günah-ölüm kaskacındaki bir insan gibi yaşayıp çile çekmek suretiyle insanlara kurtuluş yolunu gösterdikten sonra yeryüzünden kurtulup ilahi aleme yükselmesi ve ileride yeniden kurtarıcı olarak geleceğinin beklenilmesi, onun, -Sâbiîlik gibi diğer bazı Gnostik geleneklerde de görülen- "Redeemed Redeemer" ya da "Kurtarılmış Kurtarıcı" olarak düşünüldüğünü göstermektedir.

Yukarıda, Gnostisizmde, kurtarıcı ile kurtarılan arasında köken itibarıyla da bir ilişkinin bulunduğundan, zira hem Kurtarıcının hem de kurtarılanın gerçek vatanının yeryüzü değil ilahi alem olduğundan bahsetmiştik. Pavlus'un İsa Mesih öğretisinde de buna paralel bir yaklaşım görmek mümkündür. Romalılar 8:9'da Pavlus, Oğul İsa Mesih'i "kardeşleri arasında ilk doğan", Koloseliler 1:15'te ise "bütün yaratılışın ilk doğanı" şeklinde niteleyerek Redeemer konumundaki İsa Mesih ile kurtarılan konumundaki insanlar arasında bir yakınlık olduğuna vurgu yapar. Yine Filipililer 3:20'de "vatanımız, oradan Kurtarıcı İsa Mesih'in gelmesini beklediğimiz göklerde" diyerek kurtarılanların ve Kurtarıcı'nın vatanının aynı olduğunu ifade eder.⁵⁰ Filipililer 3:21'de ise kurtu-

46 Korintliler 2:8.

47 Korintliler 2:9-10.

48 Efesliler 4:10.

49 Filipililer 3:20, 4:5.

50 Bu çerçevede Pavlus'un, Rabbin Yemeği diye adlandırılan Evharist ayininde yenilen ekmek ile içilen şeyin Rab İsa Mesih'in eti ve kanını temsil ettiği ve bu ayin vasıtasıyla inanan kimsenin İsa Mesih ile birleşmesinin gerçekleştiğine dair görüşü de oldukça ilginçtir. Bkn. 1 Korintliler 10:16, 11:23-25, 29. Bununla Pavlus, kurtarılanın Kurtarıcı ile birleşmesi ve bu sayede ebediliğe ulaşma motifini işlemektedir. Ayrıca Pavlus'un Efeslilere mektubunda (5:23vd) Mesih ile

luş ile birlikte Kurtarıcı İsa Mesih'in, kurtuluşa ulaşanların aşağılık insani bedenlerini/suretlerini değiştirip onları da kendi ilahi/gerçek suretine benzer hale getireceğini vurgular. Bununla Pavlus, tıpkı İsa Mesih'in yeryüzüne indiğinde kötü güçlere tanınmamak amacıyla ilahi suretini saklayıp insani bir kisveye bürünmüş olduğu gibi, yeryüzünde tutsak olan insanların/ruhların da şu an sahip oldukları insani suretlerinin geçici olduğunu ve kurtuluşla birlikte asıl suretleri olan ilahi görünümüne kavuşacaklarını ifade etmektedir.

Pavlus'a göre Kurtarıcı İsa Mesih varlık öncesi ilahi alemde var olan bir "ilk doğan"dır. O, hem tanrının yaratmasının hem de yaratılışın bir prototipidir. Bir yünden o, yaratılan insanın ilahi nitelikli ilk örneğidir.⁵¹ Pavlus düşüncesindeki İsa Mesih, bu yönüyle Gnostik geleneklerdeki Tanrı'dan var olan Sâbilikteki Adam Kasia (Adam Kadmaia) ve Maniheizmdeki Anaş Kadmi (Urmensch) gibi ilahi nitelikli aslı insana ya da tarihsel ilk insanı temsil eden Adem öncesi prototip insana tekabül etmektedir.⁵²

Mesih'e inananlar cemaatini (kiliseyi), karı ile kocaya benzetmesi de dikkat çekicidir. H. Schlier, Kurtarıcı İsa Mesih ile cemaatinin birleşmesi (ya da evliliği) motifini Gnostik düşüncenin Pavlus'taki yansıması olarak değerlendirmektedir. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, s.47.

51 Bkn. Barrett, C.K., *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, London: Adam & Charles Black 1962, s.85. Pavlus mektuplarında zaman zaman Adem-İsa karşılaştırması yapar. Ona göre ilk insan olan Adem, insanın günahla ölüme mahkum topraktan (bedensel) olan yönünü temsil etmektedir. Nitekim Adem'in özellikleri miras olarak tüm insanlığa sirayet etmiştir. Diğer taraftan Pavlus, İsa Mesih'i ise "Son Adem" ve "İkinci Adem" diye adlandırır; onun topraktan (bu dünyaya bağlı, bedensel) değil, gökten/ilahi alemde olduğunu belirtir ve ruhsal niteliğine dikkat çeker. Bkn. 1 Korintliler 15:45vd. Bultmann, Adem'in "bedensel", Mesih'in ise "ruhsal" olarak nitelenmesinin Gnostik terminoloji dilinin kullanılması olduğunu vurgular. Bultmann, R., *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, tr. R.H. Fuller, Thames and Hudson 1983, s.191.

52 Bkn. Drower, E.S., *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford 1960, ss.21-22. Hıristiyanlık öncesi dönemde "ilk prototip insan (primal man)" figürünün var olup olmadığı konusunda çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. Genellikle bazı Hıristiyan yazarlar, Pavlus düşüncesinde kurtarıcı İsa Mesih'in yaratılışın ve varlığın ilahi alemdeki prototipi olarak kabul edilmesinin, Pavlus üzerindeki bir Gnostik etki olduğu kanaatini eleştirirken, Pavlus öncesi dönemde "ilk prototip insan" fikrinin varlığını gösteren geçerli bir kanıtın olmadığını ileri sürerler. Oysa gerek Mitraizm gibi sır dinlerinde gerekse Yahudi düşünür Philo ve Samaryalı Simon Magus gibi kişilerin düşünce sistemlerinde benzeri motiflere rastlamak mümkündür. Örneğin, Philo düşüncesindeki "aslı insan" için bkn. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, s.88; Doresse, "Gnosticism", s.544.

Fitzmyer gibi bazı Hıristiyan ilahiyatçılar, Kurtarıcı İsa Mesih düşüncesinde Pavlus'un Gnostik Redeemer motifinden etkilenmiş olduğu görüşünü reddederler ve Hıristiyanlık öncesi bir Redeemer figürünün - iddialara rağmen- varlığına dair gerçek bir delilin bulunmadığını ileri sürerler.⁵³ Diğer taraftan birçok bilim adamı Gnostik Redeemer mitosunun Hıristiyanlık öncesine ait olduğu konusunda hemfikirdirler.⁵⁴ Bu motifin Hıristiyanlık öncesi dönemde varlığını ortaya koyan çeşitli deliller üzerinde durulur. Bunlardan birincisi bizzat Pavlus'un mektuplarında yer alan çeşitli ifadelerdir. Örneğin Bultmann, Pavlus'un mektuplarında İsa Mesih'e ilişkin Gnostik Redeemer figürünü işlediği ifadelerinden Filipililer 2:6-11'de geçen kısmın, Pavlus öncesi döneme ait geleneksel bir Mesih ilahisi olduğunu ve Pavlus'un bunu kullandığını vurgulamaktadır.⁵⁵ Nitekim Pavlus, mektuplarında kendisinden önceki dönemlerden beri söylene gelen bazı deyişlerle çeşitli ilahileri, söylemini destekleme babında sıklıkla kullanmaktadır. İsa Mesih'in kurtarıcılığıyla ilgili Bultmann'ın dikkat çektiği bu pasajın Pavlus öncesi dönemlere ait bir metin olarak kullanılıyor olması, Gnostik kurtarıcı motifinin Pavlus öncesi dönemlerde mevcut olduğuna işaret etmektedir. Yine E. Kasemann ve E. Schweizer gibi araştırmacılar, Pavlus'un mektuplarından Koloseliler 1:15-20'de kurtarıcı İsa Mesih'in kimliği ve kurtarıcılık görevine ilişkin pasajın Pavlus öncesi dönemde derlendiği ve Pavlus'un bunu alarak mektubunda kullandığı düşüncesindedirler. Schweizer, bunun Helenik (ya da Helenik-Yahudi) kökeni üzerinde dururken, Kasemann'a göre bu metnin aslı Hıristiyanlık öncesi Gnostik bir materyaldir ve sonraki dönemlerde Hıristiyanlaştırılarak bir vaftiz ilahi şekline sokulmuştur.⁵⁶

Pavlus'un mektuplarında Pavlus öncesi dönemlere ait Gnostik materyallerden yapılan bu adaptasyonlardan başka, erken dönem yazarların verdiği bilgilerden hareketle, Samaryalı Simon Magus'un kendisini, insan suretine girerek bedenleşmiş tanrı olarak takdim ettiği ve maddi alemde tutsak olan ilahi varlığı (Hele-

53 Bkn. Fitzmyer, "Pauline Theology", R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Student Edition, Cassell 1998, s.1387.

54 Bkn. Robinson, J.M., H. Koester, *Trajectories Through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press 1971, s.263.

55 Bkn. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, ss.196-197; Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.131, 175.

56 Bkn. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, ss.83-85. Barrett'in kendisi de Koloseliler'deki bu metnin gerisinde Hıristiyanlık dışı Gnostik materyalin bulunduğunu kabul etmektedir.

na'yı) kurtarmak amacıyla faaliyette bulunduğunu iddia ettiği de bilinmektedir. Pavlus'un çağdaşı olan Simon'un bu düşünceleri Hıristiyanlık ve Pavlus dışı kaynaklardan, kimi araştırmacılara göre ise muhtemelen Yahudi apokaliptik çevrelerden esinlenerek edinmiş olduğu kesindir. Gnostik Redeemer motifinin, Simon Magus'un Gnostik düşüncelerinde de önemli bir yer tutuyor olması, bu motifin Pavlus öncesi dönemlerden beri varlığına delil teşkil etmektedir. Yine, *Adem'in Apokalipsi* ve *Shem'in Açıklaması* gibi Yahudi Apokaliptik geleneğine ait Hıristiyanlık dışı Gnostik kaynaklarda Derdekeas ve "üç ilahi varlık" gibi Redeemer figürlerine yer verilmesi de bu motifin Hıristiyanlık dışı kaynaklarda mevcut olduğunu göstermektedir.⁵⁷

Gnostisizmin karakteristik özellikleri arasında önemli yer tutan bir diğer husus olan düalist yaklaşımlar da Pavlus teolojisinde yaygın şekilde görülmektedir. Gnostisizmin kozmolojik ve antropolojik bakış açısının temelinde düalist dünya görüşü yatmaktadır. Işıkla karanlık, iyilikle kötülük, hakikatle yalan, ruhla beden ve benzeri her konuda var olduğu düşünülen karşıtlık, Gnostik düşünce- nin her safhasına egemen olan bir husustur. Gnostik düalizm, kötülük ve karanlık krallığının tahakkümü altında olduğunu var saydığı maddi alem ve onun egemenlerine karşı tutumuyla Zerdüştlüğün ahlaki düalizminden ayrılır.⁵⁸

Pavlus teolojisinde yoğun şekilde kullanılan düalist terminolojiye birçok örnek verilebilir. Örneğin Pavlus'un ifadelerinde, ruhla beden arasında var olduğu düşünülen katı bir düalizm sergilenir. Buna göre beden; günahı, ölümü, kötülüğü, ıstırabı, sapkınlığı ve benzeri olumsuz nitelikleri barındıran bir konuma sahiptir Ruh ise kurtuluş, hayat ve iyilik gibi olumlu niteliklere haizdir.

"...Ruh'un yönetiminde yaşayın. O zaman bedeniniz arzularınızı asla yerine getirmeyiniz. Çünkü beden ruha, ruh da bedene aykırı olanı arzular. İstedikleriniz şeyleri yapmayınız diye bunlar birbirine karşıttır. Ruhun yönetimindeyseniz yasa altında değilsiniz. Bedenin işleri açıktır. Bunlar cinsel ahlaksızlık, pis-

57 Bkn. Roberge, M., F. Wisse (tr.), "The Paraphrase of Shem", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: Brill 1988, ss.341-361; MacRae G.W., W.R. Murdock (tr.), "The Apocalypse of Adam", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: Brill 1988, ss.279-286. Bazı araştırmacılar bu metinlerin Hıristiyanlık öncesi döneme ait Gnostik dokümanlar olduğunu tartışmaktadırlar. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, s.109.

58 Bkn. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, ss.57-60.

lik, safahat, putperestlik, büyüçülük, düşmanlık, çekişme, kıskançlık, öfke, bencil tutkular, ayrılıklar, bölünmeler, çekememezlik, sarhoşluk, çılgınca eğlenceler ve benzeri şeylerdir. ... Ruhun meyvesi ise sevgi, sevinç, esenlik, sabır, şefkat, iyilik, bağlılık, yumuşak huyluluk ve özdenetimdir.”⁵⁹

Pavlus’a göre birbirine zıt niteliklere sahip olan ruhla beden birbirinin aksi yönde arzu duyarlar. Zira beden, günahın krallığını yürüttüğü mekandır. Günah, Adem’in bedeninde yer tuttuğuna ve tüm insanlık Adem’le bir bedene sahip olduğuna göre, günah nesilden nesle bedendeki yerini sabit tutmaktadır.⁶⁰ Beden aynı zamanda ölümün de hakimiyeti altındadır. Pavlus bir ifadesinde “Ne zavallı bir kişiyim ben! Bu ölüm bedeninden beni kim kurtaracak” der.⁶¹

Pavlus’a göre insan bedeni, kötü niteliklere haiz olan maddi dünya ile aynı negatif özellikler taşımaktadır; dolayısıyla varlık itibarıyla kötülüğe aittir. Ruhun aksine tamamıyla olumsuz niteliklere sahip olan beden, Tanrı’ya düşmanlığı ve Rab’den uzak olmayı ifade etmektedir.

“... bedenın düşünçesi ölüm, ruhın düşünçesi ise hayat ve kurtuluştur; zira bedenın düşünçesi Tanrı’ya düşmanlıktır... .”⁶²

“... Şunu biliyoruz ki bu bedende yaşadıkça Rab’den uzaktayız. Gözle görülene değil, imana dayanarak yaşarız. Cesaretimiz vardır diyorum ve bedenden uzakta, Rab’bin yanında olmayı yeğleriz.”⁶³

Diğer taraftan Pavlus, “Tanrı’nın ruhuna sahip olmakla”, yani imanla, “Mesih’i ölümden diriltten Tanrı’nın ölümlü bedenlere de yaşam vereceğini” belirtmektedir.⁶⁴ Tanrı’nın ruhuna sahip olmanın gereği ise, kişinin “bedene göre yaşamayı” terk ederek “ruha göre yaşamayı”, Mesih’in kişinin içinde olmasıdır. Burada kast olunan “ölümlü bedenlerin yaşam kazanması”, kişinin bedenın değil ruhın denetiminde olmasıdır.⁶⁵

59 Galatyalılar 5:16-22. Ayrıca bkn. Romalılar 7:7-25, 8:1-11; Efesliler 2:3; Galatyalılar 6:7-8.

60 Manson, T.W., *On Paul and John*, London: SCM Press 1963, s.44.

61 Romalılar 7:24.

62 Romalılar 8:6-7.

63 2 Korintliler 5:6-8.

64 Romalılar 8:11.

65 “Bedenın denetiminde olanlar Tanrı’yı hoşnut edemezler. Ne var ki Tanrı’nın ruhu içinizde yaşıyorsa, siz bedenın değil, ruhın denetimindesiniz. Ama bir kişide Mesih’in ruhu yoksa, o kişi Mesih’in değildir. Eğer Mesih içinizde ise, bedeniniz günahahtan dolayı ölü olmakla birlikte, aklanmış olduğunuz için ruhunuz diridir”. Romalılar 8:8-10.

Yapı ve nitelik itibarıyla ruh ile beden birbiri karşılığı düşüncesi, Gnostisizmin beden-ruh düalizmine paralellik göstermektedir. Zira Gnostisizmde de ruhla beden birbirine zıt yapı ve niteliklere sahip olarak düşünülür. Süfli alemin bir parçası olarak görülen bedenin bütün olumsuz niteliklerine karşılık ruh, ışık aleminin bir parçası olarak kendisinde tüm olumlu nitelikleri toplamıştır. Ancak bu olumlu nitelikler, ruhun tutsak olarak yaşadığı yeryüzü ve beden hapishanesinde bazen tam olarak işlevini yerine getirmeyebilir. Bu durumda öncelikle tutsak ruhun uyarılması, beden hapishanesinden kurtulma isteğinin canlandırılması gerekir.

Öte yandan Bultmann, Pavlus düşüncesindeki beden anlayışının Gnostisizmden farklı olduğunu, bunun düalistik bir bakış açısıyla değerlendirilemeyeceğini, zira Pavlus'un bedenin dirilişinden bahsettiğini ileri sürer. Ona göre, Pavlus düşüncesinde beden bir "şekil" değil, tümüyle insandır, insanın geçiciliği ve tarihselliğidir. Gnostisizmde olduğu gibi vücuttaki "ilahî yabancı" ya da "ölümsüz gerçek ben" olan ruhun hapsolüdüğü bir uzuv değildir.⁶⁶

Bultmann, Pavlus'a göre bedenin, "gerçek ben" olan ruhu içinde tutsak eden bir uzuv olmadığını söylerken haklıdır. Zira Pavlus, bedeni ruhun hapishanesi olarak değil, tapınağı olarak tanımlar: "Bedeninizin, Tanrı'dan aldığınız ve içinizde olan Ruh'un tapınağı olduğunu bilmiyor musunuz?"⁶⁷ Dolayısıyla bu açıdan diğer Gnostik geleneklerle Pavlus düşüncesi arasında bir farklılık söz konusudur. Ancak diğer taraftan Pavlus'un bedenin diriltileceğine ilişkin inancıyla Gnostik geleneklerin yaklaşımı arasında kayda değer bir farklılık yoktur. Zira Pavlus, 1 Korintliler 15'te ölüm sonrası dirilişten bahsederken, ölen kişinin doğal (dünyevi) bedeninin çürümeye mahkum olduğunu, fakat çürümez olarak diriltileceğini söyler. Ancak o, bu dirilişin dünyevi bedenin yeniden dirilişi şeklinde değil, ruhsal bir beden olarak diriliş şeklinde olacağını vurgular.

"Ölülerin dirilişi de böyledir. Beden çürümeye mahkum olarak gömülür, çürümez olarak diriltir. Zayıf olarak gömülür, güçlü olarak diriltir. Doğal bir beden olarak gömülür, ruhsal bir beden olarak diriltir. Doğal beden olduğu gibi ruhsal beden de vardır."⁶⁸

66 Bultmann, "Paul", ss.153-154, 157.

67 1 Korintliler 6:19.

68 1 Korintliler 15:42-44.

Ayrıca Pavlus, her şeyin kendi yapısına uygun bir geleceğe sahip olacağına dikkat çekerek, "... şunu demek istiyorum: et ve kan Tanrı'nın egemenliğini miras alamaz. Çürüyen de çürümezliği miras alamaz"⁶⁹ der. Bununla Pavlus, günah ve ölüm niteliğine sahip olarak dünyevi bir yapı taşıyan ve et ile kandan oluşan bedenini, ait olduğu dünya gibi ölümle yok olarak çürümeye mahkum olduğunu, dolayısıyla ölüm sonrası diriliş ve ölümsüzlük niteliğini taşımasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Bu durumda Pavlus düşüncesinde ölüm sonrası dirilen bedenini, dünyevi bedenden farklı ruhsal bir beden olacağı açıktır.

Gnostik geleneklerden Sâbilikte de buna benzer bir anlayış söz konusudur. Sâbiî düşüncesine göre de süfli madde alemine ait olan beden ölümle birlikte çürümeye ve yok olmaya mahkumdur. İnsanın gerçek varlığını oluşturan ruh ise ölümle birlikte ilahi aleme yükselerek orada kendisini bekleyen ruhsal elbisesine ya da bedenine bürünür ve tanrısal alemde ebediyete kadar varlığını sürdürür.⁷⁰

Işık ile karanlık kavramlarına yapılan vurgu Pavlus'taki düalist terminolojiye ilişkin bir diğer örnek olarak verilebilir. Işık-karanlık düalitesi Yeni Ahit metinlerinden özellikle Yuhanna İncili'nde yaygın olarak görülmekle birlikte, Pavlus'un mektuplarında da zaman zaman buna rastlanılır. Gnostik düşüncede olduğu gibi ışık; iyilik, doğruluk, güzellik, imanlık ve benzeri pozitif niteliklerle özdeşleştirilirken, karanlık; kötülük, fesat, yanlış ve benzeri bütün negatif niteliklerle özdeşleştirilir.⁷¹ Pavlus, karanlığın dünyadaki egemenliğinden bahseder; imanla Oğul'un egemenliğine girerek kurtuluşa ermenin "karanlığın hükümlerinden kurtulma" ve "kutsalların ışık mirasına ortak olma" olduğunu belirtir.⁷² Pavlus, kendisini ve cemaatini "ışığın oğulları" diye adlandırır ve karanlığa ait olmadıklarını vurgular.⁷³ Yine o, cemaatini "karanlığın işlerini üzerlerinden sıyııp atmaya ve ışığın silahlarını kuşanmaya" çağırır.⁷⁴

69 1 Korintliler 15:50.

70 Bkn. Drower, E.S., *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore*, Oxford 1937, ss.54-56.

71 "... ışığın meyvesi her tür iyilik, doğruluk ve gerçekte görülür. ... Karanlığın meyvesiz işlerine katılmayın." Efesliler 5:9-11. Ayrıca bkn. 2 Korintliler 6:14. Gnostik düşüncede ışık-karanlık düalizmi hemen her konuda ön plana çıkarılan bir karakteristiktir. Örneğin, tapınılan iyi tanrı "Işık Tanrısı" olarak adlandırılırken, kötü tanrı "Karanlık Tanrısı" diye adlandırılır. Yine tanrısal alem "Işık Alemi" ve "Karanlık Alemi" şeklinde iki kutuplu olarak düşünülür.

72 Koloseliler 1:12-14; Efesliler 5:12.

73 1 Selanıkliler 5:5; Efesliler 5:8.

74 Romalılar 13:12.

Pavlus'un mektuplarında yasa-vaat, Kudüs-göksel Kudüs, Hacer-Sara, İsmail-İshak ve hakikat-yalan gibi terimler arasında kurulan karşıtlık da düalist terminolojinin Pavlus düşüncesindeki örnekleri arasında zikredilebilir.

Mektuplarında tanrısal yasaya (Musa hukukuna) karşı polemikleriyle dik-kati çeken ve ilahi yasanın günahı, günahın da ölümü doğurduğunu, dolayısıyla yasaya bağlanmakla kurtuluşun mümkün olamayacağını savunan Pavlus, yasa-ya ilişkin argümanlarında yasa-vaat düalizmine yer verir. Galatyalılara mektupta Pavlus, yasanın kurtuluş açısından önemini vurgulayarak yasa altında yaşamak isteyenlere karşı, Eski Ahit'ten bazı motifleri kullanmak suretiyle yasa-vaat karşıtlığına dikkat çeker; yasanın sıradanlığı, köleliği ve zulmü ifade ettiğini/gerekli kıldığını, vaadin ya da vaade göre yaşamının ise özgürlüğü ve kurtuluşu temsil ettiğini vurgular.⁷⁵ Bu çerçevede Pavlus, kendisini ve cemaatini "vaadin çocukları" diye niteler.

Pavlus, yasa-vaat düalizmini işlerken Sara-Hacer, İshak-İsmail ve Kudüs-semavi Kudüs motiflerini kullanır. Pavlus'a göre "köle kadın" olan Hacer'le "özgür kadın" olan Sara iki anlaşmayı temsil etmektedir.⁷⁶ Bu anlaşmalar, Tanrı'nın İsrailoğullarıyla yaptığı kutsal yasaya dayalı anlaşma ile İsa Mesih'e iman ile kurtuluşu öngören vaattir. Pavlus'a göre "Sina Dağı'ndan olan" köle Hacer, yasayı simgelemektedir. İnsanları günah ve ölüme tutsak eden, dolayısıyla günah ve ölüm doğuran yasa gibi Hacer de köle olacak çocuk doğurmaktadır. Oysa özgür kadın Sara, insanlara özgürlük (günah ve ölümden özgürlük) sağlayan vaat gibi özgür çocuk doğurmaktadır. Bu doğrultuda Pavlus, Hacer'den doğan çocuğu (İsmail'i) "olağan yoldan doğan" olarak niteleyip kölelikle özdeşleştirirken, Sara'dan doğan İshak'ı "Ruh'a göre doğan" şeklinde tanımlayıp özgürlükle özdeşleştirmektedir. Yine Pavlus, yasayı değil de vaadi izleyen kendisini ve cemaatini "köle kadının değil, özgür kadının çocukları" olarak adlandırmaktadır.⁷⁷ Bundan başka Pavlus, Eski Ahit'teki İsmail-İshak çekişmesine atıfta bulunarak "olağan yoldan doğan, Ruh'a göre doğana o zaman nasıl zulmettiyse, şimdi de öyle oluyor"⁷⁸ demekte, böylelikle yasaya göre yaşayanların her za-

75 Galatyalılar 3:19, 4:21-31.

76 Galatyalılar 4:22, 24

77 Galatyalılar 4:31.

78 Galatyalılar 4:29.

man (İbrahim döneminde de kendi yaşadığı dönemde de) olumsuz bir nitelik taşıdıklarına işaret etmektedir.

Pavlus'un Galatyalılara mektubunda Hacer'i Kudüs'ün, Sara'yı ise semavi Kudüs'ün karşılığı olarak göstermesi de ilginçtir.⁷⁹ Burada Pavlus, yasaya bağlı yaşamının elzemliğini vurgulayan Yahudiliğin (ve Yahudi Hıristiyanlık olarak da adlandırılan havarilerden Yakub liderliğindeki İsa'nın ilk cemaatinin) merkezi konumunda olan Kudüs'ü yasaya bağlı kölelik, sıradanlık ve zulümle bir arada zikrettiği Hacer'le özdeşleştirmektedir. Ayrıca o, dünyevi Kudüs'e karşılık semavi bir Kudüs'ün varlığından söz etmekte, bunu Sara ve özgürlükle bir tutmaktadır. Pavlus'un muhalifleri arasında önemli yer tutan Yahudilerin ve Yahudi Hıristiyanların merkezi konumundaki Kudüs'e karşı polemik yapması normal karşılanabilir. Ancak burada dünyevi Kudüs-semavi Kudüs düalitesinde dikkati çeken nokta, yeryüzüne ait bir merkezin ilahi alemde de bir karşılığının bulunduğu, ancak ilahi alemdeki bu karşılığın yeryüzündekinin aksine bir nitelik taşıdığı düşüncesidir. Nitekim diğer bazı Gnostik geleneklerde de buna paralel düşüncelere rastlamak mümkündür. Sâbilikteki *Dmuta* doktrini buna örnek olarak verilebilir. Buna göre yeryüzünde günah, ölüm ve kötülük mekanına atılan ruhların ilahi alemde bir eşi, bir sureti vardır. Yeryüzü ve beden hapishanesinde tutsak olan ruhların aksine ilahi alemdeki bu eşler günah ve ölümden özgürdür. Ruhlar süfli yeryüzü ve beden tutsaklığından kurtulup ilahi aleme yükseldiklerinde bu ilahi eşleriyle birleşip bütünleşirler.⁸⁰

Pavlus'un kozmoloji ve antropolojiye ilişkin düşüncelerinde de Gnostik yaklaşımların varlığı dikkati çekmektedir. Mektuplarında Pavlus, bu alem ve gelecek alemde bahseder.⁸¹ Ona göre bu alem ya da dünya Tanrıyla düşmanlık içindedir; Tanrının egemenliğine karşın kendi saltanatının peşindedir. Dolayısıyla bu alem Tanrının gazabının muhatabıdır ve Tanrı tarafından yargılanacaktır.⁸²

Pavlus, bu dünyanın tanrısının Şeytan olduğunu vurgular.⁸³ Ayrıca o, "yöneticiler", "güçler", "egemenler", "melekler" ve benzeri isimler verdiği şey-

79 "Hacer, Arabistan'daki Sina Dağı'nı simgeler. Şimdiki Kudüs'ün karşılığıdır. Oysa semavi Kudüs özgürdür, bizim anamız odur". Galatyalılar 4:25-26.

80 Bkn. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore*, ss.54-56; Buckley, J.J., "The Mandaean Sital as an Example of the Image Above and Below, *Numen*, 26, 1979, s.189.

81 Efesliler 1:21.

82 Bkn. Bultmann, "Paul", s.151.

83 2 Korintliler 4:4.

tani güçlerin bu dünyaya hükümran olduklarını ifade eder.⁸⁴ Ona göre dünya, kötülük ve günah ile buna bağlı olan ölümün mekanıdır. Esasen dünyadaki var oluş Şeytan ve dostlarından oluşan kötü güçlerin esaretinden başka bir şey değildir. Yeryüzünde cari olan kutsal yasa da günahın ortaya çıkması ve bu esaretin sürdürülmesi amacına yöneliktir. Pavlus'a göre kutsal yasa, ruhsal güçlerce, meleklerce verilmiştir.⁸⁵

Burada Pavlus'un maddi aleme yönelik tanımlamaları, diğer Gnostik geleneklerin konuya ilişkin yaklaşımlarıyla bir bütünlük arz etmektedir. Gnostisizmde maddi aleme karşı tavır ve bu aleme yönelik negatif nitelemeler oldukça önemlidir. Tüm Gnostik sistemlerde bu dünyanın -Pavlus tarafından dile getirildiği gibi- kötülük güçlerince, Şeytani varlıklarca veya ilahi alemden atılmış ya da düşmüş ruhsal varlıklarca yönetildiği düşünülür; maddi alemin -ilahi alemin aksine- günah, kötülük ve ölüm mekanı olduğuna, her türlü şer gücü ihtiva ettiğine inanılır. Dolayısıyla Pavlus'un maddi alem ve güçlerine ilişkin bu yaklaşımlarına Gnostik bir temanın hakim olduğu açıktır.⁸⁶

Pavlus'un insana yönelik olarak kullandığı "beden", "can ya da nefis" ve "ruh" kavramları da Gnostisizmin antropolojisiyle karşılaştırmaya değerdir. İnsanı tanımlarken genellikle ruh ile beden arasındaki bir düalizme yer veren Gnostik geleneklerin bazılarında bu iki zıt unsurun (bedenle ruhun) yanı sıra üçüncü bir unsura daha yer verilir. Bu candır. Örneğin Sâbiî Gnostisizmde insanı oluşturan unsurlar olarak Pagria, Ruha ve Nişimta'dan bahsedilir. Bedene tekabül eden Pagria varlık itibarıyla kötüdür ve kötülük alemine aittir; ölümle birlikte ait olduğu kendi mekanına, yeryüzüne döner. Nişimta ise yeryüzü ve

84 Bkn. 1 Korintliler 2:6, 8; Efesliler 2:2; Koleseliler 1:16.

85 Galatyalılar 3:19. Krş. Romalılar 7:12, 14. Ayrıca bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.174; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, s.190. Pavlus'un, kutsal yasanın meleklerce verilmiş olduğu düşüncesi, Yahudi Gnostisizmle ilişkili olabilir. Bazı Yahudi Rabbinik kaynaklar, Minim diye adlandırılan çeşitli Yahudi heretiklerin, melekleri ortodoks Yahudi düşüncesinden ayrı değerlendirdiklerini rivayet ederler. Rabbinik kaynakların konuyla ilgili polemiklerinden bu grupların, melekleri dünyanın ve insanın yaratılmasında aracı unsurlar olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bkn. Quispel, G., "The Jung Codex and its Significance", *Gnostic Studies I*, İstanbul 1974, ss.17-18.

86 Armstrong da Pavlus tarafından kullanılan dünyevi egemenlere yönelik kavramlarla Gnostik terminoloji arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Bkn. Armstrong, K., *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, London: Mandarin Paperbacks 1993, s.113.

beden hapisanesinde tutsak olan ruhu, yani insanın gerçek ben'ini ifade etmektedir. Kurtuluşla birlikte Nişimta, bedeni terk ederek kendi asıl vatanı olan ilahi aleme yükselir. Diğer taraftan Ruha ise bedeninin maddi aleme yönelik arzu, istek ve benzeri duygularını ifade eder. Genellikle ölüm hadisesinde bu da bedenle birlikte ölür ve yeryüzüne döner. Ancak bazı durumlarda, inanan insanların bedene göre yaşamaya direnerek kurtuluşu hak ettikleri durumlarda Ruha da Nişimta ile birlikte ilahi aleme yükselerek kurtulur.⁸⁷

Pavlus antropolojisinde, insanın beden, can ve ruh ile ilişkili bir varlık olarak ele alınması, Sâbîlik gibi Gnostik geleneklerde görülen üç unsurlu insan anlayışıyla tam olarak uyuşmamaktadır. Ancak bununla birlikte bazı dikkat çekici paralelliklerin bulunduğu da bir gerçektir.

Örneğin, yukarıda vurguladığımız gibi Pavlus'a göre beden, tamamıyla olumsuz niteliklere sahip olup insanın Tanrıdan ve kurtuluştan uzak yönünü ifade etmektedir. Pavlus'un beden anlayışı bu yönüyle Gnostisizmin anlayışına paraleldir. Pavlus'a göre beden, bir yönüyle insanın hayvani yönünü, günahkarlığını ve ölümlülüğünü temsil etmektedir. Dolayısıyla, Pavlus'a göre bedene göre yaşamak günah ve ölüm demektir.⁸⁸ Diğer yönüyle beden, -Bultmann'ın ifadesiyle- insanın dünyaya yönelik geçiciliğini ve tarihselliğini ifade etmektedir. Bu çerçevede Pavlus, İbrahim'in beden yönüyle Yahudilerin babası olduğuna dikkat çekmekte⁸⁹ ve Rab İsa Mesih'in de "bedene göre Davud neslinden olduğunu"⁹⁰ söylemektedir.

Pavlus düşüncesinde can (ya da nefis) ile ruh kavramları arasındaki farklılık da Gnostisizm ile karşılaştırma açısından dikkat çekicidir. Bazı ifadelerde Eski Ahit'teki gibi "her can" terimi "her insan" anlamına kullanılsa da Pavlus'a göre can (soul), geçici ve tarihsel insanın yeryüzüne bağlı hayatıdır; yeryüzündeki tarihsel insanı temsil eden beden gibi o da ölümlüdür. Dolayısıyla can, insanın gerçek varlığı anlamına gelmez.⁹¹ Diğer taraftan ruh (spirit) insanı kurtuluşa kavuşturan ilahi özelliğe sahip bir unsurdur. Yukarıda vurguladığımız gibi bu, yeryüzüne ait bedeninin aksine tamamıyla pozitif nitelikleri haizdir. Pav-

87 Bkn. Gündüz, *Sâbîler Son Gnostikler*, ss.127-128.

88 Romalılar 7:5, 8:13.

89 Romalılar 4:1-17.

90 Romalılar 1:3, 9:5.

91 Bkn. Bultmann, "Paul", s.154. Krş. Romalılar 2:9, 13:1.

lus'a göre insan "bedene göre değil" ancak "ruha göre" yaşadığı takdirde kurtuluşa ulaşabilir. Zira, yönü Tanrı'ya dönük olan ruh sayesinde insan günah ve ölüme karşın ölümsüzlüğe ulaşabilir. Yine yukarıda ifade ettiğimiz gibi, ölümlerle birlikte beden ve can yok olurken ruh ölümsüzdür. Ruh ile kurtuluşa erişen insanın bedeninin ölümü sonrası bürüneceği beden, dünyasal değil ruhsal bir bedendir.

Pavlus, can ile ruh mukayesesi konusundaki polemiginde Adem-İsa örneğini de kullanır. Korintlilere birinci mektubunda, Eski Ahit'teki bir ifadeden hareketle ilk insan Adem'i "yaşayan bir can", Son Adem diye de adlandırdığı İsa'yı ise "hayat veren bir ruh" şeklinde niteler. Ona göre Adem, topraktan olmayı, dünyeviliği ve doğallığı, İsa ise ruhsallığı ve ilahi alemde olmayı temsil etmektedir. İnsanın taşıdığı can, topraktan olan Adem'den miras aldığı yapıdır.⁹²

Pavlus'un, insanın düşüşüne ilişkin ifadelerinin de geri planında Gnostik bir yaklaşım görmek mümkündür. Pavlus'a göre günah ve ölüme neden olan şey Adem'in suçu, söz dinlemezdilidir.⁹³ Bir tek insanın, Adem'in suçu nedeniyle insan yeryüzüne mahkum olmuş; yaratılış yozlaşmaya köle edilmiştir.⁹⁴ Böylelikle günah ve ölüme mahkum edilen insan uykuya dalmış, sersemlemiş bir haldedir. Günah ve ölüm çemberini kırabilmesi için, onun bu uykusundan uyandırılması gerekir. Pavlus Efeslilere hitap eden mektubunda bunu, şu ilahiyle dile getirir:

"Uyan ey uyuyan

Ölümden diril

Mesih sana ışık saçacak"⁹⁵

Yine o, Romalıları ve Selaniklilere mektuplarında artık "uykudan uyanma zamanının geldiğini" vurgular.⁹⁶ Uykudan uyanma ise insanın kendisini çevreleyen geceyi ve "karanlığı üzerinden sıyrıp atması ve ışığın silahlarını kuşanması" ile iman vasıtasıyla "Rab İsa Mesih'i giyinmesiyle" gerçekleşebilir.⁹⁷

Pavlus teolojisinde görülen, insanın düşüşü, günah ve ölüme tutsaklık içerisinde sarhoşluğu ve uyandırılması gerektiği motifleri, tamamıyla Gnostik bakış açısını yansıtmaktadır. Zira Gnostisizmde de insan yüce Tanrı'dan uzaklaşma neticesi olan dü-

92 1 Korintliler 15:45-50.

93 Romalıları 5:12, 19.

94 Romalıları 5:18, 8:20-21.

95 Efesliler 5:14.

96 Romalıları 13:11; 1 Selanikliler 5:6.

97 Romalıları 13:12, 14.

şüş ile kötülük dünyasında günah ve ölüme tutsak olmuş bir mahkumdur; düşüşün sarhoşluğunu üzerinde taşımaktadır. Ancak kurtuluş için insanın uyandırılması, kendisinin ve çevresinin gerçek mahiyetini düşünmeye, kavramaya sevk edilmesi gereklidir.⁹⁸

Mektuplarında Pavlus'un "bilgi", "gizli, sırlı bilgi"ye yaptığı vurgu da Pavlus düşüncesindeki Gnostik terminolojiye bir diğer örnek olarak verilebilir. Pavlus kendini ilahi bilginin/hikmetin sırlarına sahip olarak değerlendirir. Korintlilere mektubunda, sahip olduğu bilginin, bu çağın (yeryüzünün) ve içindekilerin bilgisi olmadığını, bunun Tanrı'nın gizli sırlı bilgisi olduğunu vurgular.⁹⁹ Yine Pavlus, bu gizli bilginin maddi aleme egemen olan yöneticiler/önderlerce bilinmediğinden, bunların Ruh aracılığıyla yalnızca kendilerine (Pavlus ve cemaatine) bildirildiğinden bahseder.¹⁰⁰ Pavlus'un sözünü ettiği bu bilginin kurtarıcı İsa Mesih bilgisi olduğu açıktır.¹⁰¹ Gnostik geleneklerde de gizli bilgi doktrini oldukça önemlidir. Gnostisizme adını veren Gnosis (bilgi, hikmet), yalnızca Gnostiklerce bilinebilen, maddi alem ve bu alemin yöneticilerince anlaşılmayan bir bilgidir. Gnosis, ilahi aleme yönelik hakikatin, kurtuluşun bilgisidir.

Son olarak, Pavlus'un bazı ifadelerinde cemaatine evlenmemenin, kendisi gibi kalmanın daha doğru olduğunu söyleyerek bekaretin önemini vurgulamasıyla, bazı Gnostik geleneklerin asketik yaşantı çerçevesinde evlenmemeyi esas alması arasındaki benzerlik de dikkati çekmektedir.¹⁰²

98 Bkn. Jonas, *The Gnostic Religion*, ss.62-75; Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.174.

99 1 Korintliler 2:6-7.

100 1 Korintliler 2:7-10, 8:1.

101 Krş. Filipililer 3:8-11.

102 Bkn. 1 Korintliler 7:1, 7-8. Asketizmin Gnostisizmdeki yeri için bkn. Jonas, *The Gnostic Religion*, ss.46vd; Filoramo, *A History of Gnosticism*, ss.185vd.

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Velayet-i Fakih'in Ortaya ıkışı ve Değerlendirilmesi

Mazlum Uyar

1. VELAYET-İ FAKİH MÜESSESESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Mutlak siyasi otoritenin imamın hakkı olduğunu savunan Şii ulemaya göre, gaybet öncesi dönemde imamların hayatta olmaları sebebiyle en azından teoride, herhangi bir meşruiyet problemi yoktu. Bununla birlikte bu düşünmeden hareketle, ilk imam Hz. Ali hariç diğer imamların zamanında, mutlak siyasi otoritenin tatbik edildiğini söyleyebilmek mümkün değildir. Bu yüzden Hz. Ali'den sonraki imamlar sahip oldukları mutlak siyasi otoritelerini herhangi bir devletin bünyesinde icra edemediler ve Sünni devletlerin hakimiyeti altında takiiye dönemini yaşadılar. Diğer taraftan Ehl-i-Sünnet'e göre, İmamiyye'nin daha sonra oniki imam olarak kabul ettiği kişiler, hayatta iken İslâm toplumunun ana bünyesinden ayrı belirgin bir topluluğun liderleri değillerdi. Ancak, Şi'a'ya göre masum olmaları sebebiyle mutlak dini ve siyasi velayetin sahibi olan imamlar, Pey-

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı.

gamber'den sonra siyasi idareye en layık olan kimselerdir. Gaybet sonrası döneme yani onikinci imamın gaybetinden sonraki zaman dilimine geldiğimizde, Şiî ulemaya göre imamın gaybetinde mutlak adaleti icra eden İslâmi bir hükümetin kurulması imkansızdır.¹ Bu yüzden gaybet boyunca hakim olan mevcut hükümetler, Şi'a tarafından cair ve gasib olarak kabul edilmişlerdir.²

Hümeyni'ye gelinceye kadar Şiî ulema, mutlak otoritenin gaib imama ait olduğunu düşünmekle birlikte, yine de idaresi altında buldukları hükümetlerle, bazen az bazen de çok, belirli şartlar dahilinde uzlaşma arayışı içine girmişlerdir. O halde ulemanın İslâm devrimine kadar siyasi otoriteden mutlak manada uzak kaldığı şeklindeki bir iddianın tutarsızlığı ortadadır. Hatta ulemadan bir kısmı, bu ilişkinin caiz ve müstehab olduğunu ifade ederken bir kısmı, vacib olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiş ve bu ilişkiden uzak duran ulemayı da tenkit etmişlerdir. Siyasi otoriteyle flörtün doruk noktaya ulaştığı Safeviler dönemi buna güzel bir örnektir. Bu açıdan Safeviler dönemi, Şiî bir devletin gölgesinde, ulemanın siyasi işleri bile idare edebilecek bir konuma geldiğini göstermesi bakımından, velayet-i fakihin anlaşılmasında önemli bir merhaledir. Bununla birlikte, imamların soyundan geldiklerini iddia eden Safevi şahlarının karşısında ulemanın konumu, devletin güçlü olduğu zamanlarda devlet memuru statüsünden öteye geçmiyordu. Kısacası ulemanın devlet mekanizmasında ihdas etmiş oldukları makamlar, onların devlete bağımlılığını daha da artırmıştır.

Kaçarlar dönemine geldiğimizde, toplumun dini idaresinin devletin elinden çıkıp tamamıyla ulemanın eline geçmesi ve ictihad anlayışının gelişmesinin bir sonucu olarak, müctehid-mukallid arasındaki ilişkiler daha sağlam temellere oturmuştur. Bu da neticede bir taraftan merceiyyet müessesesinin gelişmesine yol açarken, diğer taraftan Şiî ulema arasındaki hiyerarşik yapının daha sağlam temellerine oturmasına sebep olmuştur. Bu dönemde halk, devletin bazı yanlış politikalarının bir sonucu olarak, siyasi idareden uzaklaştıkça ulemaya daha

1 Abdulaziz Abdulhussain Sachedina, *İslâmic Messianism-The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981, s.86-99.

2 Hümeyni'ye gelinceye kadar Şiî ulemanın dini-fıkhi ve siyasi velayet hakkındaki görüşleri ve dönemlerindeki mevcut siyasi otoritelere karşı tavırları hakkındaki bkz. Mazlum Uyar "Şiî Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesi", Dini Araştırmalar, cilt 2, sayı 5 (Eylül-Aralık 1999),299-317.

da yakınlaştı. Ulema, sadece ictimai değil zamanla milli liderler konumuna yükseldi ve imamla toplum arasındaki irtibatı sağlayan bir müessesese olarak ulema, halkı istediği istakamete yönlendirmeye başladı. Kısacası, kamuoyunun şikayet ve serzenişlerine kulak verip onu temsil edebilecek organize bir muhalefetin olmadığı bir atmosferde ulema, halkın sadece dini değil siyasi ve ictimai şikayetlerinin de mercii haline geldi. Şahı ve idarecileri yanlış politikalarından dolayı uyaran başka bir organize sınıf mevcut değildi. Bu dönemdeki modernleşme çabaları dikkate alınırrsa, ulemanın muhalefeti daha anlamlı hale gelir. Devlet görevlileri de ancak vergi ve asker toplamak amacıyla halkla yüzyüze geliyordu. Sonuçta halkı ulemayla birbirine bağlayan bağların devletle halk arasında olduğunu söyleyebilmek biraz zordur. Bu yüzden halkın herhangi bir ihtiyaç anında ve koruma için başvurdukları merci, devlet görevlileri değil ulema sınıfı idi.³

Velayet-i fakihin gelişmesinde ikinci önemli merhale, Molla Ahmed Naraki (ö. 1245/1829)'nin fakihin (müctehid) siyasi konumuna ilişkin getirmiş olduğu yorumlardır. Naraki'nin en önemli hedefi, fakihin gaybet döneminde otoritesine temel teşkil edebilecek prensipleri ortaya koymaktır. O, bununla ilgili görüşlerini esas olarak Menâhicü'l- Usûl ve Avâidü'l-Eyyam adlı eserlerinde dile getirmiştir. Onun, fıkhi hükümlerin çıkarılmasında fakihe büyük bir kolaylık ve geniş bir saha sağlayacağını ileri sürdüğü zan veya mezanna kavramı, velayet-i fakihin oluşmasında köşe taşlarından birisidir.⁴ Fakihin fıkhi spekülasyon hakkı olarak da isimlendirebileceğimiz bu ıstılah, ona sadece fıkhi sahada değil siyasi sahada da yorum yapma hakkı tanımıştır. Naraki'nin içinde bulunduğu siyasi şartlar, fakihin siyasi otoritesine ilişkin yapmış olduğu vurguda önemli bir rol oynamıştır. O, Feth Ali Şah'la olan yakınlığı sebebiyle, birinci ve ikinci Rus-İran savaşlarında (1804 ve 1825) önemli rol oynamış ve Ruslar'a karşı cihad fetvası vermiştir.⁵ Bununla birlikte Naraki'nin fakihin siyasi otoritesine yapmış olduğu vurgu daha belirgindir. Bunu Humeyni'nin ifadelerinden de anla-

3 Ann K.S. Lambton, *Qajar Persia, London 1987, s.280-82.*

4 Hamid Dabashi, "Early Propagation of Wilayat-i Fakih", *Expectation of the Millennium* (ed. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi), s.293.

5 Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i İslâm, New Haven, London 1985, s.138.*

mak mümkündür. O, Naraki'yi velayet-i fakih teorisinin öncüsü olarak isimlendirmekte ve bu teoriyi oluştururken, sadece onun Avaid adlı eserine doğrudan atıfta bulunmaktadır.⁶

Molla Ahmed Naraki Avaid adlı eserinde, “hakimin velayetinin sınırlandırılması” adı altında, velayet kavramını ele almış ve burada, velayetin esas kaynağının Allah olduğunu, O'nun insan üzerindeki velayetinin sabit olduğunu dile getirmiştir. Allah'tan bu velayeti alan Peygamber ve onun vasilerinin yani imamların velayeti de, masum olmaları sebebiyle sabittir. Naraki bu velayetin ikinci kaynaklarını Selatinü'l-Enam (insan soyunun yöneticileri), melikler, valiler ve hakimler gibi değişik sıfatlarla isimlendirmektedir. O, velayeti sabit olup yukarıda zikredilenlerden başka, velayeti sabit olmayan (gayr-i sabit) velilerden de bahsetmekte ve bunların adil fakihler, babalar, büyükbabalar, kocalar, efendiler ve bunların temsilcileri gibi sınırlardan ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Yine bu ikinci grubu da kendi içinde iki sınıfa ayırmakta ve fakihlerin dışındaki diğer bütün sınıfların velayetinin, özel (velayet-i hassa) olup belirli sahayla sınırlı olduğunu belirtmektedir. Fakihlerin otoritesine gelince bu, genel olup (velayet-i amme) herhangi bir sahayla sınırlandırılmaz. O, gaybet döneminde imamın temsilcileri olmaları sebebiyle, fukahanın velayetinin de sabit olduğunu iddia etmiştir; çünkü ona göre, fukahanın temsil ettikleri imamın velayeti sabittir.⁷ Kısacası o, fakihin (müctehid) otoritesini, temsil ettiği imamın otoritesinin bütününe kapsayacak şekilde genişletmektedir. İşte bu, daha önceki ulema tarafından ifade edilmeyen bir husustur. O, daha da ileri giderek fukahanın, imamlardan sonra kainatın en mükemmel yaratıkları olduklarını ve bu bakımdan Peygamber ve imamlardan sonraki bütün insanlardan üstün olduklarını iddia etmektedir. Hatt fukahanın bu üstünlüğünü, Peygamber'in müslümanlar üzerindeki üstünlüğüne benzetmektedir. Bu konuda ileri sürmüş olduğu tezlerini desteklemek için delil olarak getirdiği haberlerin içinde en ilginç, kralların insanlar üzerinde otorite sahibi olup ulemanın da onlar (krallar) üzerinde otorite sahibi olduğunu ifade eden haberdir.⁸ Kralların insanlar üzerindeki otoritesinin

6 Said Amir Arjomand, “The State and Khomeini's İslâmic Order”, *Iranian Studies*, XII (1980), s. 154-55.

7 Molla Ahmed Naraki, *Avaidü'l-Eyyam*, Tahran, Basirati s. 185-6.

8 A.g.e.s. 188-190.

siyasi olduğundan hareketle, ulemanın onlar üzerindeki otoritesinden bahsederken, sözkonusu velayetin siyasi boyutuna işaret etmek istemiştir. Bu görüşleri dikkate alınrsa, Naraki'nin ulemanın otoritesini sadece fıkhi sahayla sınırlı gördüğünü iddia eden araştırmacıların tutarsızlığı daha iyi anlaşılır. Bununla birlikte, onun fukahanın siyasi otoritesini Humeyni'nin velayet-i fakihte ifade ettiği şekilde sisteme kavuşturduğunu söyleyebilmek de oldukça güçtür. Neticede onun görüşleri, bu teorinin oluşmasında bir merhaledir. Burada zikretmeden geçemeyeceğimiz bir husus, Nariki'nin talebesi olan Şeyh Murtaza Ensari'nin fakihin siyasi otoritesi hakkındaki yaklaşımıdır. Hocası tarafından fakihin siyasi otoritesine yapılan vurgunun, Şîî siyasi fıkında bazı tehlikelere yol açacağını hissedilen Ensari, Mekasib adlı eserinde konuya geniş yer vermiştir. ⁹ Bu yönüyle o, velayet-i fakihle fakihin geleneksel Şîî fıkındaki dini-fıkhi otoritesine verilecek zararı ilk farkedene kimsedir.

Humeyni'nin velayet-i fakih doktrinini ele almadan önce, fukahanın siyasi otoritesine vurgun yapan teorik gelişmelerin yanısıra, bu teorinin oluşmasına yardımcı olan diğer ictimai ve siyasi faktörlerin de kısaca değerlendirilmesi gerekir. Her şeyden önce, **usûlilerin ahbariler** üzerindeki galibiyetini hesaba katmaksızın¹⁰, fakihin siyasi otoritesini izah edebilmek mümkün değildir. Ulemayı neredeyse mukallidler konumuna indiren ahbariliğin karşısında usûlilik, daha önce kabul edilen ictihad müessesesi ve müctehidin konumuna ilişkin getirmiş olduğu yorumlarla, ulemayı Şîî toplumunun vazgeçilmez liderleri konumuna yükseltmiştir.

Ulemanın siyasi güç ve nüfuzunu artıran sebeplerden bir diğeri de, zekat ve humusun toplanmasının yanısıra evkafın idaresinin de onların elinde olmasıdır. Ulemanın medreseler vasıtasıyla eğitimi de kontrol altına almış oldukları dikkate alınrsa, Kaçarlar dönemindeki ulemanın siyasi gücü daha iyi anlaşılır. Ulemanın siyasi bakımdan gücünün zirvesinde olduğunu gösteren delillerden birisi de, 1892 yılında dönemin merci-i taklidlerinden Mirza-yı Şirazi'nin vermiş olduğu tütün boykotu fetvasının şahın hanımları ve aile efradı tarafından bile uygulanmış olmasıdır. ¹¹ Şîî ulemanın birinci ve ikinci iran-Rus harbindeki rollerini ise yuka-

9 Şeyh Murtaza Ensari, *Mekasib*, Tebriz 1955, s.153.

10 Bununla ilgili detaylı bilgi için bk. , Mazlum Uyar, *İmamiyye Şî'ası'nda Ahbarilik* (doktora tezi 1996), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

11 Momen, *An Introduction*,s.137-9.

rıda zikretmiştik. Bu dönemde ana hatlarıyla ortaya çıkmış olan merceiyyet müessesesinin yapısı, ulemayla halk arasındaki ilişkilerin derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Merc-i taklid, mukallid olarak isimlendirilen halk tarafından seçildiği için taklid mercilerinin nüfuzlarını gösteren hususlardan birisi de mukallidlerinin sayısıdır. Merc-i taklidler, halkı istedikleri istikamete yönlendirebilme gücüne sahip olmakla birlikte, bu makamı işgal eden alimler, mukallidlerinin sayısını artırabilmek ve zengin tüccarları kendi tarafına çekebilmek için bazen, halkın ve özellikle nüfuzlu sınıfların istek ve iradesine açık olmuşlardır. Bu yönüyle devletin halkla ilişki kurmada sağlayamadığı esnekliği ulema göstermiştir.

Görüldüğü gibi ulema, 1905-6 Meşrutiyet hareketine kadar uzanan dönemde, hükümetin ehliyetsizliğinden ve güçlü bir bürokrasiyle milli bir ordunun bulunamayışından doğan hükümet boşluğunda, rehberlik vazifesini ulema üstlenmiş ve önceki dönemlere nisbetle, siyasi güç ve nüfusunu daha da artırmıştır. Bu yüzden Humeyni'nin velayet-i fakih teorisinin nasıl oluştuğu ele alınırken, kendi dönemindeki şartların yanısıra bu zaman diliminin de ihmal edilmemesi gerekir; çünkü bu dönemde, devletin siyasi hayattaki boşluğunu dolduran yegane sınıf ulema olmuştur. XX. yüzyılın başlarına geldiğimizde, ulemanın Meşrutiyet hareketinde bir dilemma ile karşı karşıya geldiğini görüyoruz.¹² Bu, daha çok imamın gaybetinde, halka dayalı bir hakimiyet anlayışının mı yoksa devam etmekte olan krallığın mı tercih edilebilir olduğundan kaynaklanmaktadır; çünkü bilindiği gibi, mutlak siyasi otorite Peygamber ve imamların hakkıdır. Bu yüzden onlar, bir taraftan halkın iradesine dayalı bir hakimiyet anlayışına oldukça soğuk bakarlarırken diğer taraftan şahın keyfi ve zecri uygulamalarının ancak halkın iradesine dayalı bir anayasa ile kontrol altına alınabileceğini düşünüyorlardı. Bu sebepten bir kısım ulema, şahın idaresinde imamın hakkının daha az gasbedileceğini düşünerek şahı desteklerken, diğer bir grup, şahı kayıt altına alan bir anayasanın imamın iradesine daha uygun olduğunu düşünmüşlerdir.

12 İran'daki Meşrutiyet hareketi ve ulemanın oynamış olduğu rol hakkında bkz. Mazlum Uyar, *The Analysis of the Concept of Sovereignty and the Position of the Ulema in Both Constitutions of Iran (1906 and 1979)* (Yüksek lisans tezi 1990), Manchester University: Department of Middle Eastern Studies.

Neticede anayasanın lehinde ve aleyhinde olan her iki grubun da en önemli hedefi, İslâm'a en az zararlı olanını tercih etmektir. İşte böyle bir hükümet, imamın mutlak ve adil idaresine en yakın olan yönetim şekliydi.

Meşrutiyet hareketinde her iki grubun da genel olarak görüşlerini ortaya koyduktan sonra mevzumuz devam edebiliriz. Burada konumuz açısından çıkarılması gereken ders, XX. Yüzyılın başlarına gelmiş olmakla birlikte Şîî ulemanın, hala açık bir şekilde fukahanın siyasi otoritesine vurgu yapmamış olmasıdır. Yegane siyasi otoritenin imamın hakkı olduğunu düşünen bu dönemin uleması, bunun yerine İslâm'a ve imamın yönetim hakkına en az zarar verebilecek yönetim şeklini aramayı sürdürmüşlerdir. Bununla birlikte Meşrutiyet hareketinin takibetmiş olduğu süreçle hayal kırıklığına uğrayan her iki tarafın uleması, Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan kaos ortamında, Kaçarlar döneminde oynamış oldukları etkin rolü sergileyememişlerdir. Modern Şîî siyasi düşüncesinin en önemli teorisyenlerinden kabul edilen anayasa hareketinin şiddetli müdafii Naini bile, ulemanın siyasi otoritesine vurgu yapmaktan kaçınmıştır. Naraki'nin bu konudaki görüşleri dikkate alınırca demokrasi, eşitlik, özgürlük ve anayasa gibi modern kavramların Şîî siyasi literatüründe tartışılması bakımından, önceki döneme nisbetle bir ilerleme olmakla birlikte, fakihin siyasi otoritesinin ihmal edilmiş olması sebebiyle, bir geriye dönüş olduğu dikkati çeker. Naini'den Humeyni'ye kadar olan dönemde ulemanın niyabet, velayet ve Şîî ulemanın otoritesi hakkındaki görüşlerine baktığımızda, kayda değer bir gelişmenin olmadığı dikkati çeker. Bununla birlikte Humeyni'nin görüşlerine zemin hazırlayan Pehlevi döneminin şartları ve ulemanın bu dönemdeki görüşleri ve faaliyetleri ayrı bir çalışma konusudur. Fakat bu dönemdeki devlet-ulema ilişkilerinin detaylı bir şekilde incelenmesi, velayet-i fakihin anlaşılmasında bazı önemli ipuçları sağlayacak olmakla birlikte, bu dönemdeki ulemanın fakihin siyasi otoritesine önemli bir katkıda bulunmadıkları dikkate alınırca, bunun bir eksiklik olmadığı görülür.

2. VELAYET-İ FAKİHİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Humeyni'nin getirmiş olduğu velayet-i fakih anlayışı, Şîî siyasi fıkhi için beklendiği gibi kaçınılmaz bir gelişmeydi. Daha önceden siyasi otoriteyle ilişki kurmakla birlikte ilk defa, Safeviler döneminde siyasi hayata neredeyse bütünüyle müdahil olan Şîî ulema, niyâbet müessesesinden hareketle, gaib imam adına gerçekleş-

tirmiş oldukları faaliyetlerin sonucunda, kendi güçlerinin farkına vardılar. Bu dönemde devlete bağımlı olan Şii ulema, Kaçarlar dönemine geldiğimizde, devletin dini sahayı kendilerine bırakması neticesinde, fıkhi otoriteye ilave olarak imamın otoritesinin siyasi cephesini ne ölçüde temsil edebileceklerini sorgulamaya başladılar. Bu dönemdeki ulemanın, siyasi velayet hakkının bulunduğunu farketmele birlikte, bunun boyutlarını tesbit edip sistemleştirmede ne derece başarısız kaldıklarını, Meşrutiyet hareketindeki tartışmalarda görmek mümkündür; çünkü burada, meşruti anayasa ve kral adına tartışmayı bir tarafa bırakıp, doğrudan ulemanın siyasi velayet hakkını tartışan bir alime rastlanmamıştır. Şii ulemanın burada ulaşabildiği en son nokta, çıkan kanunların şeriata uygunluğunu denetleyecek beş kişilik bir kurul oluşturma fikrinden öteye geçmemiştir. Bununla birlikte bu madde, Meşrutiyet döneminde uygulanmadığı gibi, İslâm devrimine gelinceye kadar rafa kaldırılmış ve XX.yüzyılda ulemanın sosyal ve dini hayattaki fonksiyonları bile sınırlandırılmaya çalışılmıştır. İşte Humeyni'nin velayet-i fakih doktrinin ve İslâm devriminin, Pehlevi dönemindeki istibdat ve zulümlerin yanı sıra, bu arkaplan dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekir.

Humeyni'ye kadar Şii fikhındaki gelişmeler ve velayet-i fakihin tarih içindeki gelişim süreci dikkate alınacak olursa, fakihin gaib imamı üç ana konuda temsil edebileceği hususunda, usûli ulema arasında neredeyse bir icma sözkonusudur. Birincisi yetim, kimsesiz ve dulların şahıs ve malları üzerindeki velayet hakkı. Mirasa kadar uzanan bu velayet, fakihi bununla ilgili her konuda yetkili kılar. İkincisi, toplumun dini hayatıyla ilgili mal ve aktiviteler üzerindeki velayet hakkı. Kısaca buna, fukahanın dini-fıkhi meselelerde gaib imamı temsil yetkisi demek de mümkündür. Bu velayet vakıf, cami, medrese ve türbelerin idaresinin yanı sıra fukahaya, dini eğitimi denetleme, toplum içindeki anlaşmazlıkları çözme ve şeriat mahkemelerinde hakim veya kadı olarak görev yapmaya kadar varan birtakım yetki ve sorumluluklar vermiştir. Bir bakıma ikinci maddenin uzantısı sayılabilecek üçüncü boyutuna gelince bu, müslüman toplumun refahını ilgilendiren meselelerle ilgili fakihe verilen genel bir velayet hakkıdır. Onları sosyal bir güç unsuru haline getiren bu velayet, Kur'an'daki iyiliği emredip kötülüğü yasaklama prensibine dayanmaktadır. Sözkonusu velayet, fukahaya toplum içindeki şer odaklarını ikaz edip onlara mani olmaktan, halk üzerindeki bazı zulümleri sebebiyle devleti uyarmaya kadar geniş bir yetki tanı-

maktadır. Özellikle son dönem usûlü-Şîî ulemasının çoğu, düzenli şeriat mahkemelerinin olmadığı bir toplumda bu velayeti, Kur'an'daki cezaların (hudûd) uygulanmasını kapsayacak şekilde geniş düşünmüşlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse, toplum hayatının bu sahalarını kapsayan fıkhi velayet, usûli ulemanın hepsi tarafından kabul edilen bir husustur.¹³ Gaib imam adına, onun gaybetinde, fakihin siyasi hayata doğrudan müdahale edip günlük hayatı düzenlemesi manasında, Humeyni tarafından sistemleştirilen velayet-i fakih anlayışına gelince, ulemanın icması bir tarafa bu , geleneksel Şîî düşüncesinde mevcut olmayan bir husustur. Zulmü önleyip İslâm'ın dini ve moral standartlarının korunması manasında ulemanın bazı siyasi faaliyetlerde bulunmasına gelince bu, özellikle Kaçarlar döneminden bu tarafa hakim olan bir teamüldür. Bununla birlikte imamın mutlak yetkisi dahilinde bulunan bizzat hükümetin idaresi ve politik hayatın fakih tarafından düzenlenmesi, tamamıyla yeni bir gelişmedir.

Humeyni, Naini'nin meşrutî hükümeti tasvibinden bir adım daha ileri giderek usûli doktrinini din-siyaset ayrımını ortadan kaldıracak şekilde sistematize etti. Ona göre İslâmî hükümet temsili hükümetten farklıdır; çünkü ikincisinde güçler ayrılığı prensibi vardır. Birincisinde ise fakih, imamın gaybet döneminde temsilcisi olması sebebiyle onun, dini ve siyasi otoritesini aynı anda temsil eden şahıstır. Bu yüzden merkezini velayet-i fakih anlayışının oluşturduğu İslâm devletinde dini ve dünyevi şeklinde bir ayrıma gitmek mümkün değildir.¹⁴ Humeyni'nin velayet-i fakihin öncüsü kabul ettiği yegane şahıs, daha önce zikredilen Naraki'dir. Kaçarlar dönemindeki bazı önemli siyasi olaylara doğrudan katılan Naraki'nin, fakihin siyasi otoritesine ilişkin yapmış olduğu en önemli yorum, onu toplumun siyasi hayatına yön veren yöneticilerin (krallar) üzerinde bir yere yerleşmiş olması ve onun velayetinin sadece fıkhi sahaya sınırlı olmadığını vurgulamış olmasıdır. Bu sebepten Humeyni'nin de itiraf ettiği gibi o, bu yönüyle velayet-i fakih doktrinini habercisi sayılabilir.

Meşrutiyet hareketinde ulemanın yenilgisinden iyi ders alan Humeyni'nin, ulemanın rolüyle ilgili görüşlerinde bir tedriciliğin olduğu dikkati çeker. Başlan-

13 Gregory Rose, "Velayet-e Faqih and the Recovery of İslâmîc Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini", *Religion and Politics in Iran* (ed.N.Keddie,.)New Haven and London 1983,s.169-170.

14 Arjomand, "The State and Khomeini's İslâmîc Order", *Iranian Studies*, XIII (1980),s.155

gıçta o velayet-i fakihî çağrıştırarak şekilde ulemanın siyasi otoritesine vurguda bulunmaması ve onların devletin meşruiyetini sağlayıcı bir gücün ötesinde temsil yetkilerinin olmadığı belirtmiştir.¹⁵

Daha önceki yazı ve konuşmalarında şahı, Meşrutiyet anayasasına uymakla suçlayan Humeyni'nin velayet-i fakihle ilgili görüşleri, 1970 yılındaki seminerlerinde netleşmeye başlamıştır.¹⁶ Arapça ve Farsça dillerinde ilk olarak 1971 yılında basılan konuyla ilgili bu notlardaki ana fikir, Necef'teki Humeyni ve Ayetullah Ebu'l- Kasım Hui'nin (ö.1992) talebelerin arasındaki tartışmaların hocalarına yansmasıyla ortaya çıkmıştır. Bir talebesinin konuyla ilgili sorusuna, fakihin doğrudan siyasi hayata müdahalesi manasında velayet-i fakihin mümkün olmadığı şeklinde cevap veren Hui'nin bu görüşü Numeyni'ye iletildiğinde o, medresedeki eğitim programının iki haftasını konuya ayırmak suretiyle fakihin siyasi otorite hakkını isbata koyulmuştur.¹⁷

Humeyni'nin İslâm devleti hakkındaki modern tartışmalara getirmiş olduğu en önemli katkı, böyle bir devletin liderine yapılan özel vurguda yatar. Ona göre liderin konumu, en az anayasanın mahiyeti ve yöneticisinin İslâm'a uygun hareket edip etmediği kadar önemlidir. Humeyni, çok açık bir şekilde, fakihin Peygamber ve imamlarla aynı otoriteye sahip olduğunu vurgular.¹⁸ Ona göre imamın gaybetinde onun siyasi fonksiyonunu üstlenecek birisi, Allah tarafından tayin edilmiş olmamakla birlikte fakihin bu otoritesi diğer fukahaya intikal etmez.¹⁹ Bu, daha sonra da tartışacağımız gibi Humeyni'nin zamanına kadar gelişen merceyyet müessesesine büyük bir darbedir. Bununla birlikte Humeyni, bu makamı işgal edenin ma'sum olup olmadığı açısından değerlendirildiğinde, fakihin statüsünün Peygamber ve imamlarinkine eşit olmadığını da belirtmeden geçemez.²⁰ Çünkü imamların tekvini ve nasla sabit olan velayetine karşılık fakihin velayeti, itibaridir.²¹ Fakihin imamdan ontolojik olarak farklı mevkide bu-

15 Humeyni, *Kesfu'l-Esrar*, Kum: İntişarat-ı İran, s.185-6.

16 Rose, "Velayet-e Faqih...", s.176-77.

17 Bk. Humeyni, *Kitabu'l-Bey*, Kum?, II. 459-520

18 Ruhollah al-Musevi al-Khomeini, *İslâm and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini* (trc. ve nşr. Hamid Algar), Berkeley 1981, s.63.

19 a.g.e., s.64.

20 a.e.g., s.62

21 a.e.g., s.63

lunduğunu vurgulayan Humeyni, diğer taraftan imamın siyasi otoritesinin fakih tarafından eksiksiz bir şekilde temsil edildiği hususunda ısrarlıdır.

Fakihin siyasi velayet hakkının akla ters düşmediğini savunan Humeyni, bu teorinin nastaki temellerini ortaya koyma hususunda da epey çaba sarfetmiştir. Bu bakımdan onun imamların ahbarından getirdiği en önemli delil olarak kabul edilen Ömer b. Hanzala'ya dayanan haberin iyice incelenmesi gerekir. Humeyni'nin Hurrü'l-Amili'nin (ö. 1104/1692) Vesâilü's-Şi'a'sından naklettiği haber, Küleyni, Şeyh Sadük ve Tusi gibi ilk dönem müelliflerinin hadis mecmualarında farklı ifadelerle geçmektedir. Bununla birlikte lafızdaki bu farklılık, manayı da değiştirecek derecede önemlidir. Şifler'in herhani bir anlaşmazlık halinde kime başvuracağı ile ilgili olan bu haberde Ömer b. Hanzala, İmam Cafer es-Sadık'a müracat ettiğinde o, bunun çözümünün imamların ahbarında olduğuna işaret eder bir şekilde, "ben sizin hepinize huccetim" mealinde bir ifadeyle cevap vermiştir. İlk dönem kaynakları haberi bu şekilde nakletmiştir. Muhammed Bakır Meclisi'nin (ö. 1111-1699) Biharü'l-Envar'ında "ben onlara huccetim" şeklindeki bir ifadeye bürünen imamın bu sözü, Amili'nin Vesali'ine geldiğimizde, aralarında anlaşmazlık olan bu şahısların imamların ahbarını rivayet eden alime başvurmalarını tavsiye edecek şekilde bir değişikliğe uğramış ve haberin sonunda imama, "ben onu (alim) size hakim olarak tayin ettim" ifadesini kullanmıştır.²² Görüldüğü gibi Humeyni, kendi tezine nastan da destek bulmak amacıyla, ilk dönem kaynakları dururken yedi yüz sene sonraki bir esere başvurmuştur. Onun sözkonusu kaynaklardaki lafız farklılıklarını farketmemiş olması ise imkansızdır. Hadis tenkidindeki bu eksikliğine rağmen Humeyni, burada fakih için kullanılan hakim tabirini öne çıkararak onun, gaybet döneminde imamın siyasi otoritesini de temsil ettiğini vurgulamak istemiştir.

Meşrutiyet hareketinde olduğu gibi İslâm devriminde de, merci-i taklidler arasında ideolojik kamplaşmalar mevcuttu. Bilindiği gibi Humeyni'nin ilk ihtilafa düştüğü merci-i taklid, Hui'dir. Şif ulemaya siyasetten uzak durmasını tavsiye eden Hui, geleneksel Şii fıkının çerçevesinden dışarı çıkmayıp velayet-i fakihe cephe almış ve kendisini tamamıyla eğitim ve öğretim faaliyetlerine adanmıştır. Fakihin siyasi otoritesi ve İslâm devletinin mahiyeti hakkında Humeyni'

22 el-Hurrü'l-Amili, *Vesâ'ilü's-Şi'a*, Beyrut 1391-XVII,98.

ye karşı çıkan merci-i taklidlerden bir diğeri, Seyyid Muhammed Kazım Şeriatmedari'dir (ö.1984). Şeriatmedari'nin Humeyni'ye olan muhalefeti, devrimin ilk yıllarına tekabül etmesi sebebiyle bu iki merci-i taklid arasındaki görüş farklılıklarının kısacaca ele alınmasında fayda vardır. Bu iki alim arasındaki en önemli farklılık, her şeyden önce devletin yapısıyla ilgilidir. Humeyni şeriatı, İslâm devletinin yegane kanun kaynağı olarak görürken, Şeriatmedari, İslâmi presiplere saygı gösterilen İslâmi bir düzenden bahseder. Şeriatmedari bu yönüyle, devrime katkısı bulunan diğer siyasi gruplarla aynı görüşü benimser. Ona göre İslâmi rejim, halkın iradesine dayalı demokratik bir yönetim şeklidir. Yine ona göre İslâm cumhuriyeti, diktatörlüğün ve despotizmin olmadığı ve yönetim şeklini belirleme hakkının egemenliği uhdesinde bulunduran halka ait olduğu bir rejimdir. Bu yüzden o, kendi kurmuş olduğu partiye "Müslüman Halkın Cumhuriyetçi Partisi" adına vermiştir. ²³

Humeyni'ye göre gaybet döneminde yegane meşru otorite kaynağı, ulema daha doğrusu fakih iken Şeriatmedari'ye göre ulemanın rolü, dini sahayla sınırlı olup onların devlet işleriyle ilgilenmemeleri gerekir. Bu yüzden ona göre, yönetim şeklinden ziyade onun nasıl davrandığı önemlidir. Şeriatmedari, defalarca devrimin ana hedefinin 1906 Meşrutiyet anayasasının uygulanması olduğunu söylerken Humeyni, daha önceleri şahı bu anayasadan ayrılmakla suçlamış olmasına rağmen devrimden sonra ona göre en ideal devlet, fakih tarafından idare edilen İslâm devletidir. Diğer taraftan Şeriatmedari, Meşrutiyet anayasasında ifade edilip, çıkan kanunların İslâm'a uygun olup olmadığını denetleyecek beş kişilik bir müctehid heyetinin yeniden uygulamaya konulmasıyla tatmin olacaktır. O, sadece Humeyni'nin günlük siyasi işlere müdahalelerine karşı çıkmakla kalmamış aynı zamanda, mevcut hükümeti destekleyecek devrim komiteleri gibi unsurların oluşturulmasına da iyi gözle bakmamıştır. Ona göre bütün bu faaliyetler, hükümeti, keskin yüzü olmayan bir bıçağa döndürecek şekilde güçlerinin çoğunu kaybetmesi manasına gelir. Şeriatmedari, ortaya koyduğu bu görüşle ve kendi adı etrafında cereyan eden bazı faaliyetler sebebiyle, merci-i taklidlik makamından uzaklaştırıldığı gibi ölünceye kadar göz hapsinde tutuldu. ²⁴

23 David Menashri, "Shi'ite Leadership: in Shadow of Conflicting Ideologies", *Iranian Studies*, XIII (1980), s.120-22.

24 A.g.e.,s.124-34.

Şeriatmedari gibi açık bir muhalefet örneği sergilemekle birlikte Humeyni'nin zamanındaki merci-i taklidlerin büyük bir kısmının onun velayet-i fakih doktrinine pek sıcak bakmadıkları dikkati çeker. Bunlardan bazıları, onu, başlangıçta desteklemekle birlikte sonradan sessiz bir şekilde bu desteklerini çekmişlerdir; çünkü ileride de izah edeceğimiz gibi bu teori, her şeyden önce onların temsil ettikleri merci-i taklid makamını bir hayli etkilemiştir. Diğer taraftan velayet-i fakih teorisi, uygulamada bazı önemli problemler ortaya çıkarmıştır. Şi'a'da usuûli düşüncesinin sağlamış olduğu ictihad hürriyetinin bir sonucu olarak merci-i taklidler, fikhın furuuyla ilgili meselelerde, diğer taklid mercilerinden farklı bir ictihad ortaya koyabilme hakkına sahiptirler. Bir bakıma Şii düşüncesindeki zenginlik ve canlılığa işaret eden ictihad müessesesindeki bu dinamizm, velayet-i fakih makamını işgal eden fakihin görüşleriyle ters düşmeme şartının sonucu olarak esnekliğini yitirmiştir; çünkü bu doktrinden sonra devletin başında bulunan fakihle siyasi hayattan uzak bulunan bir fakihe karşı çıkma, farklı şeyler ifade etmeye başlamıştır. İmamın siyasi velayetini temsil eden fakih sonuçta, imam ve Allah adına hareket etmektedir ve bu yüzden onun devlet idaresine ilişkin vermiş olduğu hükümler, diğer taklid mercileri içinde bağlayıcılığı olan bir husustur. Zamanla fikhi sahaya da nüfuz eden fakihin bu üstünlüğü, daha sonra kendi kendisini yok edecek bir süreç içine girmiştir; çünkü Humeyni gibi sadece siyasi değil aynı zamanda fikhi karizması olan bir fakihin ve devrim liderinin zamanında bu tezat açık bir şekilde ortaya çıkmamakla birlikte, merci-i taklid makamına bile ulaşmamış olan Hamenei'nin liderliğinde daha belirgin bir hüviyet kazanmıştır.

Kendisinin yerine bu makama geçecek olan Muntazari'yi çeşitli sebeplerle 1987 yılında azleden Humeyni, onun yerine başkasını tayin etmedi. Kendisi gibi hem merci-i taklid olup hem de siyasi karizması bulunan ve bunlara ilave olarak, devrime sadakatinde şüphe etmediği birisini bulmak oldukça zordu. Muhammed Rıza Gulpayigani, Mar'aşi-yi Kummi, Seyyid Hasan Kummi ve Seyyid Abdullah Şirazi gibi önde gelen merci-i taklidler de velayet-i fakih kavramına müsbet bakmadıkları gibi, geleneksel Şii düşüncesini temsil ediyorlardı.²⁵ Bunlar neredey-

25 Hamid Enayet, "Ayatollah Sayyid Ruhullah Musawi Khumayni", *Expectation of the Millennium*, s.342.

se Irak'taki Ayetullah Hui çizgisinde, siyasi hayattan uzak duran bir liderlik anlayışını temsil ediyorlardı. Ortaya çıkacak bu krizin farkında olan Ayetullah Beheşti, merceiyyeti (dini liderlik) dini ve siyasi olmak üzere ikiye ayırmıştı. Halbuki bu, kendi içinde önemli bir çelişkiyi barındırıyordu; çünkü Humeyni'nin velayet-i fakih anlayışına göre fakihin siyasi otoritesinin meşruiyeti, onun fihhi otoritesiyle tesis edilir ve zaten onu merci-i taklid kılan da, bu yönüdür. Humeyni, Muntazari'nin azledilmiş olmasının yaratmış olduğu boşlukta, mevcut merci-i taklidler arasında, kendi ideolojisine uygun bir halef bulamayınca Meclis'e gönderdiği bir mektupta, onlardan, fakihin sıfatları arasından taklid mercii olma zorunluluğunu kaldırmalarını istedi ve velayet makamına oturmak için adil bir müctehid olmanın yeterli olacağını savundu. Elbette adil bir müctehid olmadan ziyade devrime sadakat daha önemliydi. Onun bu isteği üzerine meclis, fakihin merce olup insanların çoğunluğu tarafından kabul edilmesi zorunluluğunu kaldırmış oldu.²⁶

Merceiyetin siyasi liderlikten ayrılmasına, bizzat bazı devrim taraftarları bile karşı çıktılar ve İslâm devriminin başarıya ulaşmasının sebeplerinden birisinin, liderinin merci-i taklid olmasından kaynaklandığını belirttiler. Aksi takdirde onlara göre, liderin sözlerinin mukallidler için bir bağlayıcılığı olmazdı. Böyle bir ayırım, devletin dinden ayrılmasına ve hatta bazılarına göre İslâm Cumhuriyeti'nin çökmesine yol açabilirdi.

Yine bazıları, insanların çoğunun devletin başındaki fakihten ziyade başkalarını taklid edeceklerinden korktular. Böylece dini meselelerde merci-i taklidin, siyasi problemlerde de fakihin taklid edilmesi, uzun vadede onlara göre, din-devlet ayırımına yol açabilirdi. Mukallidlerin büyük çoğunluğu tarafından taklid edilen nüfuzlu bir taklid merciinin, fakihin görüşlerine ters düşen bir fetva vermesi durumunda, ne yapılabilirdi? İşte bu soruyu cevaplandırmak oldukça güçtü. Yine hükümetin nüfuzlu bir taklid merciini hedef alması, onların mukallidlerini de karşısına alması manasına geliyordu. Devrimin başarısının ve insanların kendilerini bu uğurda feda etmelerinin yegane sebebinin, Humeyni'nin merci-i taklid olmasından kaynaklandığını düşünen bu kişilere göre, fakihin merci-i

26 Mohsen M. Milani, "The Transformation of the Velayet-i Faqih Institution: From Khomeini to Khamenei", *The Muslim World*, LXXXII, No:3-4, s.181.

taklid olma şartının kaldırılması, onun toplumsal tabandan gelen desteği daraltacağı gibi uzun vadede müesseseye de zarar verecektir. Bununla birlikte delegelerin çoğu, bu gibi sakıncalar ileri sürmediler.²⁷

Velayet-i fakihin sorgulanması, Humeyni'nin 1989 yılındaki vefatından sonra, daha belirgin bir hüviyet kazandı. Anayasaya göre, Humeyni'den sonra gerekli şartları taşıyan bir fakihin bulunamaması durumunda, üç veya beş kişiden müteşekkil merci-i taklidlerden oluşan bir kurul velayet-i fakih makamını temsil edecekti. Humeyni'nin kendisinden sonra bu makama geçecek birisini tayin etmemiş olması üzerine toplanan meclis, yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı, merci-i taklidler arasından uygun birisini bulamayınca, bu görevi üstlenecek kişiden merceiyyet şartını kaldırdı. Fakihin seçimiyle ilgili yapılan toplantıda, değişik görüşler ileri sürüldü. Bunlardan birisi Hamenei, Meşkini ve Erdebili'den oluşan üç kişilik bir kuruldur. Bu şahıslara ilave olarak, Rafsancani ve Humeyni'nin oğlu Ahmed Humeyni'yi de ekleyerek beş kişilik bir kurulun oluşturulmasını isteyenler de olmuştur.²⁸ Bizzat bu tartışmalarda, zamanın önde gelen merci-i taklidlerinden hiç birisinin isminin geçmemiş olması, devrimin onlara olan güvenini sorgulama açısından önemlidir. Bu aynı zamanda, merceiyyet müessesesiyle hükümet arasındaki tansiyona işaret etmektedir. Neticede bu tartışmaların sonucunda, merci-i taklid olmak bir tarafa, ayetullah sıfatını bile elde edemeyen Hamenei, bu makam seçildi.

Görüldüğü gibi Humeyni'nin yerine geçen fakihin, onun karizmasını temsil etmek bir tarafa merci-i taklid makamına bile ulaşmamış olması, sadece ulema nezdinde değil halkın gözünde bile meşruiyet problemi oluşturmuştur. Halk Mar'aşiy'i Kummi ve Gulpayigani gibi önde gelen taklid mercileri dururken, bir huccetü'l-İslâm'ın bu makama atanmış olmasına bir mana veremedi. Bu sebepten fakihin meşruiyetini tesis edebilmek için bir taraftan önde gelen ulema sıkı bir şekilde uyarılıp kontrol altında tutulurken, diğer taraftan da halkı ikna kampanyası devam ediyordu. Neticede Hamenei'nin seçimiyle ilgili endişelerini dile getirebilecek ulema üzerinde değişik baskı yöntemleri takibedildi. İşte bütün bu tedbirler, velayet-i fakihin seçimindeki ve onun işgal etmiş olduğu konum hakkındaki soru işaretlerine haklılık kazandırmaktadır. Hükümet taraftarı

27 a.g.e.,s.181-83.

28 A.e.g.,s.184-85.

medya da, Hamenei'ye destek amacıyla, Humeyni'nin fakih için merceiyyet şartı getirmediğini iddia ederek, onun meşruiyetini tesis edebilmek için elinden gelen çabayı gösterdi. Halbuki Humeyni'nin fakihten merceiyyet şartını düşürmüş olması, hayatının son zamanları için geçerli olan bir husustur. O vefatından üç ay önce hasta yatağında yapmış olduğu bir açıklamada, ulemayı iki kategoriye ayırdı. Dini bilimlerde (özellikle fıkıhta) a'lem (daha bilgili) olan ulema ve ekonomik, sosyal ve siyasi meselelerde daha bilgili olan ulema. O bu beyanında, ikinci grubun, modern dünyanın problemlerini daha iyi tanıdıkları için, yönetime daha elverişli olduklarını ve idarenin onların hakkı olduğunu belirtir.²⁹ Onun bu açıklamaları, velayet-i fakih hakkında daha önce ileri sürmüş olduğu görüşlere ters düşmektedir. İşte günümüzde Ayetullah Muntazari gibi önde gelen ulemanın tenkitlerini, bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Meclis başkanı, Tahran'ın Cuma imamı ve diğer bazı devlete yakın olan kaynaklar, fakihe itaatin dini bir vazife olduğunu ilan ettiler. Rafsancani, bir adım daha ileri giderek, ulema da dahil bütün halkın fakihe itaatinin vacib olduğunu ve itaatsizliğe ise müsamaha edilmeyeceğini dile getirdi. Bütün bu destek ve yardımlara ilave olarak, Hamenei'nin kendisi de, fakihin dindar ve alim olup İslâm fikhını iyi bilmiş olmasının velayeti-i fakih makamına oturabilmesi için yeterli olduğunu savundu. Bu yeni uygulamamın fakihle merceiyyet müessesesi arasındaki tansiyonu artıracığını farkedenden meclis, diğer taraftan, bunu önlemek için herhangi bir tedbir de almadı ve zamanla onun otoritesinin kabul edileceğini düşündü.³⁰ Burada zikredilmesi gereken diğer bir husus, merceiyyet gibi fakih olabilmek için gerekli olan şartların bir kısmı kaldırılmış olmakla birlikte, fakihin gücünde meydana gelen artıştır. Daha önce anayasada fakihe verilmiş olan yetkilere ilave olarak o, İslâm Cumhuriyeti'nin genel politikalarını denetleme hakkını da elde etmiştir. Mesela radyo ve televizyon (sada-yı sima) kurumunun müdürünü atamak gibi. İşte böyle bir ortamda, gaib imamın sahip olduğu bütün otoritenin, eksiksiz olarak fakih tarafından temsil edilmesi gerektiğini savunanlar bile çıkmıştır.³¹ Şii düşünce tarihinde hiç bir alim için kullanılmayan imam tabirinin, Humeyni için çok yaygın bir şekilde kullanılmış olduğu dikkate alınır-

29 A.e.g.,s.181.

30 a.g.e.,s.185-86.

31 A.e.g.s,186.

sa, velayet-i fakih doktrininin Şii düşüncesinde yaptığı değişiklik daha iyi anlaşılır. Sadece gaib imama ve Şi'a'nın diğer masum imamlarına işaret eden bu tabir, bugün bile bazı kesimler tarafından Humeyni için kullanılmaktadır. Diğer taraftan onun yerine geçen Hamenei için bu tabir kullanılmamış; fakihin yanısıra rehber gibi ifadeler tercih edilmiştir.

Burada zikretmeden geçemeyeceğimiz bir husus, Ayetullah Salihi Necefabadi'nin fakihin otoritesinin kaynağına ilişkin getirmiş olduğu yorumlardır. Fakihin tayininde halk iradesine yer vermeyen ve bunu neredeyse ilahi bir tayin gibi telakki eden mevcut anlayışın tersine o, fakihin otoritesini, müslüman toplumun üyeleriyle seçilmiş olan fakih arasındaki akite(sözleşme) dayandırır.³² Şehid-i Cavid adlı eserinde, Şi'a'nın imamet anlayışını ustaca bir üslupla sorgulayan Salihi, fakihin velayetini, onunla halk arasında sosyal bir sözleşme olarak gören tezini de, Velayet-i fakih adlı eserinde ele almış ve bir bakıma Şeriatmedari'nin görüşleriyle örtüşen yeni yorumlar geliştirmiştir. Bu sosyal sözleşmeye göre, fakihe bu görevi teklif eden, halk ve bunu kabul eden de, bizzat fakihin kendisidir.³³ Ona göre bu sözleşmenin meşruluk kazanması, halkın bey'atiyle gerçekleşir. Görüldüğü gibi Salihi, daha önce halkı sadece tasdik makamı olarak düşünen görüşten farklı olarak bey'ati, yöneticiye (fakih) yönetme hakkı yani otoritesini veren bir mekanizma olarak kabul eder. Neticede Nehcü'l-Belaga'dan da bazı deliller getirmek suretiyle o, İslâm toplumunun liderinin, imamın değil halkın temsilcisi olduğunu savunur. Yine ona göre seçilmiş olan lider, liderlik vasıflarını yitirmesi halinde kendisini seçen aynı insanlar tarafından azledilebilir.³⁴ Bu şekilde bir velayet anlayışı ve fakih veya İslâm toplumunun liderinin halk tarafından azledilmesi fikri, mevcut sistemin taraftarlarının kesinlikle kabul edemeyeceği bir husustur.

Sünni siyaset doktriniyle neredeyse tamamıyla örtüşen bu görüşler, Ayetullah Muntazari tarafından da kabul edilmiştir. Muntazari'nin 1984-5 akademik yılındaki seminerleri dikkatle incelenirse, onun da velayeti halkın bey'atine dayalı bir sözleşme olarak gördüğü dikkati çeker.³⁵ Hatta o, bir taraftan niyabet

32 Ervand Abrahamian, *Khomeinism*, London and New York 1993, s.34.

33 Ni'metullah Salihi Necefabadi, *Velayet-i fakih: Hükümet-salihan*, Tahran 1984, s.123-131.

34 A.e.g., s.134.

35 Ayetullah Muntazari, *Dirasatün fi Velayeti'lFakih ve Fıkhu'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Kum 1411/1990, I, 415.

müessesesinden hareketle fakihın otoritesini tesbit etmeye çalışırken diğer taraftan fakihın otoritesinin halkın seçim ve bey'atine dayanması gerektiğini bildirmiştir. Kısacası ona göre fakih, niyabet müessesesinden aldığı güçle ve seçim yoluyla elde edilen bey'atle işbaşına gelmelidir.³⁶ Görüldüğü gibi onun fakihın işbaşına gelmesi hususundaki görüşleri ve ortaya koyduğu seçim ve bey'at kavramı Salihi'nin görüşlerine çok benzemektedir. Bununla birlikte o, Salihi gibi bu konuda fazla detaya girmemiştir ve bu görüş Muntazari için daha sonraki bir gelişmedir.³⁷ Muntazari'nin Velayet-i fakih adlı eseri incelenirse o, Humeyni'nin konuyla ilgili dağınık bir şekilde ortaya koymuş olduğu görüşleri bu eserinde, derli toplu hale getirmiştir. O, bununla da kalmayıp sözkonusu doktrini sistematize etmiştir. Bu sebepten velayet-i fakih, Humeyni tarafından ortaya atılmış olsa da, bu doktrine asıl şeklini veren Muntazari'dir. Diğer taraftan Muntazari'nin bu doktrinle ilgili fıkıh disiplini açısından, Humeyni'den a'lem (daha bilgili) olduğu başka bir gerçektir; çünkü Humeyni daha çok irfan ve felsefeye ağırlık vermiştir. Humeyni'nin yerine geçecek olan böyle bir kimsenin, onunla olan bazı görüş ayrılıklarından dolayı bu makamından azledilmiş olması, merceiyyet müessesesi açısından sorgulanması gereken bir husustur. Mukallidlerinin yani halkın fıkhi meselelerde kendisini takib ettiği merci-i taklid olan Muntazari'nin bu azle rağmen merceiyyet statüsünde bir değişme olmamış; bilakis o velayet-i fakihe muhalif olan çevrelerin de sempatisini kazanmıştır. İşte bu durum, merceiyyetle velayet-i fakih arasındaki ilişkiyi daha hassas hale getirmiştir. Özellikle Hamenei'nin bu makama oturmasıyla birlikte fakih-ten merceiyyet şartının çıkarılmış olması, bu makama karşı olan tenkitleri daha da fazlalaştırmıştır. Hükümet, Hamenei'nin merci-i taklid olmaması sebebiyle, Ayetullah Araki'yi taklid makamı olarak tavsiye etmiş olsa da bu, mukallid-ler tarafından fazla tasvib görmedi.³⁸ Bunun üzerine sadece siyasi fonksiyonları olan bir fakihın, merceiyyet müessesesi karşısındaki konumu, daha çok tartışılır hale geldi. Bugün mevcut olan, Muntazari ve Salihi gibi önde gelen ulemanın tenkitlerini, bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Neticede Humeyni'nin vela-

36 Muntazari, a.g.e., I,405.

37 Ahmad Kazemi Moussavi, "A New Interpretation of the Theory of Vilayat-i Faqih", *Middle Eastern Studies*, XXVIII;no. 1,s.102,104.

38 Roy P.Mottahedeh, "Wilayat al-faqih", *The Oxford Encyclopedia of the Modern İslâmic World*, New York 1995,IV,322.

yet-i fakih doktriniyle Şi'i düşünce tarihinde ilk defa, fakih, toplumu hayatının bütününe hakim oldu ve velayet-i fakihî, diğer bütün dini otoritelerin üstünde bir mevkiye yerleştirdi.³⁹ Devrim anayasası ve şartlar da , kolektif bir merceiyet anlayışından monolitik bir liderlik anlayışına geçişi sağlayacak şekilde düzenlendi. Böylece fakih, sadece hükümet idaresinin değil dini hiyerarşinin de merkezine yerleştirilmek istendi. Başlangıçta, Humeyni'nin karizması ve devrim şartları sebebiyle bu süreçte nisbeten başarı sağlanmış ve ulemeden gelen muhalefet susturulmaya çalışılmışsa da, velayet-i fakihin tam olarak müesseseseleşmemiş olması ve Hamenei'nin bu makama oturmasından itibaren meydana gelen değişiklikler sebebiyle, önde gelen ulemanın muhalefeti daha belirgin bir hüviyet kazanmaya ve eskiden mevcut olan tansiyon su üstüne çıkmaya başladı. Bu yüzden ilk ortaya çıkmış şekliyle velayet-i fakih, Bazargan'ın ifadesiyle, Humeyni için hazırlanmış özel bir elbiseydi; fakat aynı elbise Hamenei'ye uymadı.

Başlangıçtan bu güne kadar devrim, belirli aşamalardan geçti ve her bir dönemin kendisine özgü liderlik anlayışı ve müesseseseleşme şekli mevcuttu. İslâm devriminin oturması ve ulemanın, devrimin yegane liderleri olarak ortaya çıkması için, fakihin hem dini ve hem de siyasi karizmayı kendi şahsında toplaması manasındaki velayet-i fakihin, devrimin başlangıcında uygulanması bir zaruretti. Bu hedeflere ulaşabilmek için gerçek güç, hükümet müesseselerinden devrimi oturtmak amacıyla kurulmuş olan müesseselere geçti. Bunun merkezinde olan fakihin merci-i taklid olması sebebiyle ülkede, siyasi müesseselerin yanı sıra dini müesseselerin de kontrolü onun eline geçti. Böylece Humeyni'nin ölümüne kadar, İslâm devriminin müesseseseleşmesi neredeyse tamamlamıştı. İran-İrak savaşının bitiminden sonra bir bakıma İslâm Cumhuriyeti'nin bekası manasına gelen savaş tahribatını gidermek ise, fakihin idare veya kontrol edebileceği bir şey değildi. İran'ın yeniden inşası projesini ancak icra kuvveti yerine getire-

39 Ayetullah Salihi gibi önde gelen bazı alimlerin fakihe sınırsız yetki verilmesine karşı oldukları dikkati çeker. Salihi, fakihin, insanların ferdi hayatları üzerinde otorite hakkı bulunmadığını ve onun yetkisinin ictimaa ve siyasi konularla sınırlı olması gerektiğini savunur. (Salihi, *Velayet-i Fakih*, s.218-9). Diğer taraftan o (fakih), ictimai konularda bile, yetkisini kullanırken istişare mekanizmasından (meşveret) istifade etmek zorundadır. (Bk., a.g.e.,s.249-65). Ayrıca Salihi, buna bağlı olarak, meşveret halindeyken fakihe itaatın gerekli olmadığını savunur. Aksi takdirde bu müessesenin bir anlamı kalmayacaktır. (a.g.e.,s.267).

bilirdi. Bu yüzden 1989 yılındaki yeni anayasanın güçlü bir başkanlık sistemini getirmiş olması, bir tesadüf değildi.⁴⁰ Bu şartların sonucu olarak siyasi güç, Humeyni'nin ölümünden itibaren tedrici olarak, düzenli bir devletin idaresine devredilmeye başlamıştır. Üikenin restorasyonunu sağlayabilmek amacıyla siyasi gücün devrim müesseselerinden zamanla başkanlığa devredilmesinin sebeplerini, aynı zamanda Hamenei ile Rafsancani'nin arasındaki iyi ilişkilere bağlamak gerekir. Aksi takdirde bu geçiş, krizsiz gerçekleşmeyebilirdi. İşte bu dönem, derim şartlarından normal idareye geçişi sağlayan sürecin başladığı zaman dilimidir. Bu yüzden Hatimi, bugünkü konumunu, Rafsancani'nin Hamenei ile uyum içinde yürütmüş olduğu politikalara borçludur.

Yeni fakihin yani Hamenei'nin dini otoritesine gelince, bunun belli ölçüde diğer ayetullahlara ve merci-i taklidlere geçtiğini inkar etmek mümkün değildir. Bu, daha önce ifade ettiğimiz gibi, onun merci-i taklid olmamasından kaynaklanır. Muntazari gibi önde gelen ulemanın tenkidleri ve bunların giderek daha yüksek sesle muhalefetlerini dile getirmeye başlamaları, fakihle merceiyyet müessesesi ve siyasi idareden uzak duran ulema arasındaki tansiyonu daha da artırmıştır ve bu, potansiyel bir problem olarak Şîf düşüncesi içerisindeki varlığını sürdürmeye devam edecektir. İslâm devriminin gerçekleşmesinde Humeyni'nin şahsi karizmasının yanı sıra merceiyyet müessesesinin oyanamış olduğu rol dikkate alınır, velayet-i fakihin bundan sonraki seyrinde, Havza-yı ilmiyede ki merci-i taklidlerin ve bunların düşünce ve tavırlarının en az velayet-i fakih makamını işgal eden fakihin şahsı kadar önemli olduğu ortaya çıkar.

Sonuç olarak, buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşıldığı gibi velayet-i fakih teorisi, fakih dini ve siyasi hayatın merkezine yerleşmiş olması sebebiyle, usuli-Şîf ulemasının meydana getirdiği dini hiyerarşinin en üst noktasını temsil eden merceiyyet müessesesi, büyük bir tehditle karşı karşıya kalmıştır; çünkü Şîf düşünceye dinamizmini kazandıran ictihad hürriyeti ve kolektif liderlik anlayışı, bu teoriyle büyük bir zarar görmüştür. Yeni ortaya çıkan duruma göre, hiç bir merci-i taklidin fakihin emir ve fetvalarına muhalif bir beyanatta bulunması mümkün olmadığı gibi, velayet-i fakihin ve buna bağlı uygulamaların İslâm'a uygun olup olmadığını sorgulama hakkına da sahip değildir; çünkü fakih otoritesini

40 Milani, "The Transformation...", s.189.

imama dayandırmaktadır. Diğer taraftan başlangıçta bu sistem, Humeyni'nin sahip olduğu özellikler ve karizması sebebiyle nisbeten kusursuz işlenmiş olmakla birlikte onun yerine geçen Hamenei'nin merci-i taklid makamına ulaşmamış olması, fakihle merci-i taklidler arasındaki ilişkiyi öncekinden farklı bir platforma taşımıştır. Zaten sistemin de velayet-i fakihten merceiyyet şartını düşürmüş olması, bunun en büyük kanıtıdır. Yetkisi artırılmış başkanlık sisteminin ortaya çıkmasıyla birlikte, idaredeki hakkının önemli bir kısmını başkana aktarmış olan fakih, dini otoritesinin bir kısmını da ister istemez merci-i taklidlere bırakmak zorunda kalmıştır. Bu bakımdan Humeyni'den sonra almış olduğu şekil itibariyle velayet-i fakih müessesesinin geleceği tartışmalı bir konudur. Bugün Muntazari gibi önde gelen ulemanın açık bir şekilde tenkit ve serzenişlerini dile getirmeleri, bunun en büyük delilidir. Neticede merci-i taklidlerle mu-kallidleri arasındaki ilişki Humeyni dönemine nisbetle biraz daha rahatlık kazanmıştır. Diğer taraftan siyasi güç ve imkanların rehberin (fakih) elinde bulunmuş olması, meseleyi daha karmaşık hale getirmektedir.

Humeyni'nin bu teorisinin, siyasi önemi de ihmal edilmeyecek, bazı önemli kelami sonuçları olmuştur. Bunlardan en önemlisi, tamamen red manasına gel-mese bile, Şiîliğin en önemli unsurlarından birisi olan mehdilik ve intizar anlayışını zayıflatış olmasıdır. Bu inancın Şi'a'yı siyasi bir hareketsizlik ve dirençsizliğe ittiği, sadece Şi'a'nın muhalif ve tenkitçileri tarafından değil, aynı zamanda bazı modern Şiî düşünürler tarafından bile kabul edilen bir gerçektir. Gerçek adaletin ancak mehdinin dönüşüyle gerçekleşeceğini iddia eden bu anlayışa göre, yeryüzünün adaletsizlik ve zulümlerle dolmuş olması bir ön şarttır. Halbuki velayet-i fakihte tamamen bunun tersine bir süreç işlemektedir. Humeyni, her ne kadar fakihin velayetinde İslâm devletinin kurulup İslâm'ın prensiplerinin toplumda uygulanmaya başlamasının, imamın zunurunu kolaylaştırıp bunun için gerekli zemini hazırlayacağını iddia etse de , ortaya koyduğu bu anlayışla, gele-neksel Şiîliğin temel direklerinden birisi olan mehdiliği önemli ölçüde sarsmıştır.

Velayet-i fakih aynı zamanda, toplum içinde fonksiyonel bir varlığı olmayan gaib imamın sorgulanmasına da yol açabilir. Kısacası o, bu teoriyle, istemeyerek veya farkında olmadan masumun otoritesinden fakihin otoritesine geçişi sağlamış ve belki de hiç bir şekilde tartışılması mümkün olmayan masumun otoritesi için kapıyı aralamıştır. Aksi taktirde fonksiyonel varlığı olmayan gaib

imamın varlığı, sonsuza dek devam edip gidemezdi. Ayetullah Salihi Necefabadi gibi önde gelen ulemanın, masum imamın bilgi ve otoritesi hakkında yapmış oldukları yorumlar ve gaybetin uzamasının getirmiş olduğu şüpheler, kanaatimizce bir çok Şîî alimin kafasında bu türden soruların varlığına işaret etmektedir. Bu, bazı Şîî entellektüellerinde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Humeyni'nin ortaya koyduğu bu teori ve tesis ettiği İslâm devletiyle temelden sarsmış olduğu geleneksel Şîîliğin ana unsurlarından birisi de, takiyyedir. O, İslâm devletinin ortaya çıkmasıyla, artık takiyye döneminin sona erdiğini ileri sürmektedir; fakat sadece dini değil Şî'a'nın sosyal yapısına da tamamıyla nüfuz etmiş olan bu prensibin, bir çırpıda silinip atılması mümkün değildir. Bütün bunlar bir tarafa gaybet nazariyesi ve takiyye gibi doktrinlerin mana ve muhtevasında meydana gelen değişiklikler ve masumdan ziyade fakihin otoritesine yapılan vurgu, Ehl-i Sünnet ve İmamiyye Şî'ası arasında bu konuda ihtilaf noktalarını daha da azaltmıştır.

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Nuaym bin Hammad'ın Hadisçiliği ve "Kitabu'l-Fiten"i Üzerine Bir Değerlendirme

Ali ÇELİK*

G İ R İ Ő

İslâm toplumunda çeşitli dinî ve siyâsî sebeplerle ortaya çıkan her türlü kargaşa, savaş ve ölümle sonuçlanan olaylar, kıyâmetten önce zuhûr etmesi beklenen alâmetler mânâsına gelen *el-Fiten ve'l-Melâhim*, terimleri, Hadis literatüründe, Câmî türü hadis kitaplarını oluşturan ana konularından birini teşkil etmektedir. Daha çok Hz. Peygamber'in vefatından, kıyâmete kadar olması beklenen olaylardan bahseden haberler, genellikle bu başlık altındaki bölümlerde toplandığı gibi, ayrıca, "*Kitâbu'l Fiten ve Eşrâti's-Sâ 'a*", "*Eşrâtu's- Sâ 'a*", "*Melâhim*", "*Menâkib*", "*Megâzi*", "*Sıfatu'l-Kiyâme*" gibi, bazen yalnız bazen de terkip halindeki başlıklar altında da bir araya getirilmiştir. Dinî Edebiyatta geniş yer işgal eden bu nevi haberler, bazen bu şekilde bir kısım eserlerin ana bölüm veya alt başlıklarını teşkil ederken, bazen de bu konuda meydana getirilen müstakil eserler içinde toplanmıştır. Fiten edebiyatı içinde pek çok örneğine rastla-

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

yabileceğimiz bu nevi eserlerden ilki, İslâm kültür tarihinin en hareketli ve fikrî çalkantıların en yoğun olduğu hicrî üçüncü asırda yaşamış şahsiyetlerden biri olan Nuaym bin Hammad'ın "*Kitabu'l Fiten*" isimli eseridir.

Biz bu çalışmamızda onun hayatını, ilmî şahsiyetini ve meşhur eseri "*Kitabu'l-Fiten*"ini inceleyerek bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz.

A. Hayatı

İsmi, Nuaym bin Hammad bin Muâviye bin el-Hâris bin Hemmâm bin Seleme bin Mâlik el-Huzâi el-Mervezî olup, künyesi Ebû Abdillâh'tır.¹ Doğum tarihi hakkında değişik görüşler vardır. *Kitabu'l Fiten*'in neşrini² hazırlayan Süheyl Zekkâr, kitaba yazmış olduğu takdim yazısında "...doğum yılını bilmiyoruz."³ diyor ise de, Jorge Aguade, "La Importancia Del "Kitab al Fitan" De Nuaym bin Hammad para el-Estudio Del Mesianuma Musulman" isimli makâlesinde, doğum yılı olarak (151 /771) tarihini vermektedir.⁴ Doğum yeri ise, *Merv er-Rûz*⁵ yahut *Merveşâh-ı Cân*'dır.⁶ Nuaym bin Hammad bir müddet Hicaz ve Irak'ta kalmış, hadis ilmi tahsil etmiş, daha sonrada Mısır'a giderek oraya yerleşmiştir.⁷ Mısır'a ne zaman gittiği bilinmemektedir. Ancak kaynaklar, onun

-
- 1 Muhammed bin Sâ'd, *et-Tabakat, u'l-Kübrâ*, Beyrut, 1388 /1968, (I-IX), VIII, 519; Ebû Bekir Ahmed bin Ali el-Hatîb el-Bağdâdi, *Târîhu Bağdad*, ts., XIII, 314; Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehebi, *Tezkiratül-Huffaz*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Haydarabad, 1376/1956, İndia, II, 418; Kehhâle, Ö.R., *Mu'cemul-Müellifin Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut, ts., XIII, 112-113
 - 2 Eser, (1414/1993) yılında, Dârül-Fikir-Beyrut'ta neşredilmiştir.
 - 3 Süheyl Zekkar, *Kitabu'l Fiten*'e yazdığı takdim yazısı. s. 5
 - 4 *Instituto Hispano-Arabe de cultura, ACTAS de las JORNADES DE CULTURA ARABE E. Islâmica* (1978) Madrid, 1981 Mukaddime s.5
 - 5 Kehhâle, Ö.R. *A.g.e.*, XIII, 112 (Merv: Bu gün Türkmenistan sınırları içinde, Murgab ırmağı aşağı deltasının meyrdana getirdiği vahâmın ortasında bir şehir. (Meydan Larousse, VIII, 650, İstanbul, 1985)
 - 6 Zirikî, Hayreddin *el-A'âm*, Kâhire, 1373-1378/1954-1959, IX, 14
 - 7 Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehebi, *Mizânu'l-i'tidalfi Nakdi'r-Ricâl*, (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1963, IV, 267; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, Dâru ihyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1313/1993, X, 459; Ebu'l-Haccac Yusuf el-Mizzi, *Tehzûb'-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, (Thk. Beşşar Avvâd Maruf), Beyrut, 1413/1992, XXIX, 480; Kehhâle, Ö.R. *A.g.e.*, XIII, 112-113; Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmâil el-Buhârî, *Târîhu'-Kebîr* Dâru'l-fikir, Beyrut, 1986. IV/2, s.100; İbn Sâ'd, *A.g.e.*, VIII, 519

Mısır'da kırk yıl kadar kaldığından ve Abbasi halifelerinden Mu'tasım'ın hilâfeti sırasında (218-227 / 833-842) Mihne olayları⁸ sebebiyle Irak'a (Bağdat'a) götürüldüğünden bahsetmektedir.⁹

ez-Zehebî'nin beyânına göre o, fakih Ebû Ya'kub el-Buveytî ile beraber götürülmüştür.¹⁰ Bağdat'ta Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusunda imtihana tâbi tutulmuş, istenilen cevabı vermediği için de Sâmarrâ¹¹ 'da hapsedilmiştir.¹² (13 Cumâdâ'1-ûlâ 228/18 Şubat 843)'de Pazar günü¹³ hapisanede ölmüştür. Jorge Aguade'nin, doğum tarihi olarak verdiği tarih dikkate alınrsa, Nuaym bin Hammad, (151-228 / 771-843) tarihleri arasında yaşamış ve 77 yaşında vefat etmiştir. Onun hapisane hayatı hakkında, gerek "*Târîhu Bağdad*"'ta Hatîb el-Bağdâdî, gerekse "*Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*"'de Mizzî, şu bilgileri vermektedir:

Ahmed bin Muhammed bin Sehl el-Hâlidî şöyle der: "(Nuaym bin Hammad), Mihne günlerinde, (223-224/838-839) tarihinde hapsedildi, (227/842) tarihinde hapisanede öldü. Vasiyetine uyularak zincire vurulmuş bir şekilde defnedildi."¹⁴ Niftâveyh şu detay bilgiyi verir: "O, Kur'an mahluk değildir, sözünden vazgeçmesi için bağlanarak hapsedilmişti. Ölünce, bağlı olarak (zincire vurulmuş vaziyette) naaşı sürüklenmiş, kefenlenmeden bir çukura atılmıştır. Üzerine cenaze namazı kılınmamıştır."¹⁵ Süheyl Zekkâr, (Nuaym bin Hammad'ın naaşının) zincire vurulmuş olarak sürüklenmesi ve o şekilde defnedilmesinin, kendisine işkence yapanlara karşı hasım olduğuna işâret olarak kıyâmet

8 Mihne: (M-h-n)-kökünden bir isim olup, sınama, imtihan ve bir nevi işkence manasına gelmektedir. Kelime, son manada Mutezilenin (218-234/833-848)'e kadar devam eden işkence ve baskılar için kullanılmıştır. (M, Plessener, İ.A., VIII, 292)

9 ez-Zehebî, *Mîzan*, IV, 267

10 ez-Zehebî, *Mîzan*, IV, 267; ez-Zehebî, Tezkira, (I-II), 420

11 Samarra: Bugün sadece bir köy olan Sâmerrâ, Takrit ile Bağdat arasında yarı yolda Dicle'nin doğu kıyısındadır. Şehir Harun er-Reşid'in oğlu halife el-Mu'tasım zamanında 838'de kurulmuş, Câfer el-Mütevekkil zamanında (847-861) en parlak devrini yaşayarak onunla birlikte parlaklığını kaybetmiştir. (H. Viollet, İ.A., X, 144-14)

12 İbn S'ad, A.g.e., VIII, 519; ez-Zehebî, *Mîzan*, 267; ch.PELLAT, *Encyclopedia of İslâm*, (New edition) vol, pp. 87-88

13 H. el-Bağdâdî, A.g.e., XIII, 14

14 H. el-Bağdâdî, A.g.e., XIII, 313 ; Mizzî, A.g.e., XXIX, 479

15 H. el-Bağdâdî, A.g.e., XIII, 314 ; Mizzî, XXIX, 480

günü, o şekilde diriltilmesi için, vasiyeti üzerine yapıldığı da söylenmiştir,” der.¹⁶

Ölüm tarihi hakkında da (227-228-229 / 842-843-844) şeklinde farklı tarihler ileri sürülmüştür. Rivâyetlerin tercih edileni ise, (228/843) tarihidir.¹⁷

B. İlmî Şahsiyeti

Nuaym bin Hammad, hicrî ikinci asrın meşhur âlimlerinden ilim tahsil etmiş, özellikle ferâiz ilmi konusunda derinleşmiştir.¹⁸ Bu sebepten o, “*Ebû Abdillah el-Mervezî el-Fâriz* (= الفاراض) yahut *el-Fârizî* (= الفارضى) künyesiyle meşhur olmuştur.¹⁹ Aynı zamanda fakîh ve muhaddis olan **Nuaym bin Hammad** pek çok hocadan ders almış, kendisi de pek çok talebe yetiştirmiştir.

I. Hocaları:

Mizzî, “*Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-ricâl*” adlı eserinde Nuaym bin Hammad’ın kendisinden hadis rivâyet ettiği elli civarında hocasından bahsetmektedir. Abdullah bin Mübârek, İsâ bin Yunus, Ebû 'Isme Nuh bin Ebî Meryem, Abdulkuddüs, Velid bin Müslim, Bakıyye bin Velid, Ebû Bekir bin Ayyaş, el-Hakem bin Nâfi, Rişdîn bin Sa’d gibi.²⁰ Nuaym bin Hammad’ın gerek hadis rivâyetindeki durumunu, gerekse yazmış olduğu “*Kitâbu'l-Fiten*” isimli eserindeki rivâyetleri daha iyi anlayabilmek açısından bu hocalarından “*Kitâb'l-Fiten*” ‘de çok sayıda rivâyetleri bulunan bazıları hakkında kısa bilgi verelim.

Abdullah bin Mübârek ez-Zehebî’nin İmam, hâfız, allâme, mücâhidlerin iftihar ve zâhidlerin önderi Ebû Abdrrahman el-Hanzalî el-Mervezî et-Türkî diye tanıttığı Abdullah bin Mübârek, âlim ve zâhid bir muhaddistir. Ondan hadis rivâyet edenler arasında, Yahya bin Main, Abdurrahman bin Mehdî, Ebû Bekir bin Ebî Şeybe gibi pek çok muhaddisin yanında Nuaym bin Hammad da bulunmaktadır. Nuaym bin Hammad onu anlatırken şöyle der: “İbnu'l-Mübârek’ten daha akıllı ve daha iyi ictihadda bulunan birini görmedim. Kitâbu’z-Zühud’ü okuduğu zaman san-

16 Süheyl Zekkâr, *A.g.e.*, s.6

17 H.el-Bağdâdî, *A.g.e.*, XIII,313 ; İbn Sa’d, *Tabakât*, VII,519; ez Zehebî, *Tezkira*, III,420; Süheyl Zekkâr, *A.g.e.*, s.6

18 İbn Hacer, *Ag.e.*, V, 636 ; Mizzi, a.g.e., XXIX, 472

19 H.el-Bağdâdî, *A.g.e.*, XIII,306-307 ; ez- Zehebî, *Mizan*, IV,267 ; İbn Hacer, *A.g.e.*, V,635 ; Mizzi, *A.g.e.*, XXIX, 466

20 Mizzi, *A.g.e.*, XXIX, 466-468

ki kurban edilecek kurbanlık hayvan gibi olur, konuşmaya takati kalmazdı". el-Müseyyeb bin Vâdih, İbnu'l-Mübârek'i dinlediğini ve isnadda çok titiz olduğunu nakleder.²¹ Abdullah bin Mübârek, hicrî (181/787)'de vefat etmiştir.

İsâ bin Yunus: İbn Ebî İshak es-Sebeyi Ebû Amr, Ebû Muhammed el-Kûfî de denir.²² hicrî (187/803)'de 80 yaşında vefat etmiştir. Bakıyye, İbnu Vehb, el-Velid bin Müslim, İsmâil bin Ayyaş ve akranından daha pek çok kimse ondan hadis nakletmişlerdir Ahmed bin Hanbel, Yahya bin Main, Ali bin el-Medîni, Ebû Zür'a, Ebû Hatim er-Râzî ve en-Nesâi onu tevsik etmişlerdir.²³

Ebû 'Isme Nuh bin Ebî Meryem: İsminin Yezid bin Ca'vene el-Mervezî, Ebû 'Isme el-Kurâşî olduğu söylenir. Merv kadısı olup Nûh el-Câmî' diye mâruftur. Zührî ve İbnu'l-Münkedir'e yetmişmiştir. Ancak o ikisinden aldığı hadisleri tedlis etmiştir. Süfyan bin Abdilmelik şöyle demiştir: İbnu'l-Mübârek'i dinledim, şöyle diyordu: "Ebû 'Isme'nin rivâyetinden tiksiniyorum." Ve onun zayıf olduğunu söylüyor ve ondan gelen rivâyetleri çoğunlukla reddediyordu. Ebû Zür'a, onun hadis rivâyetinde zayıf olduğunu, Dârekutnî'nin de, Metrûku'l-Hadis olduğunu, Nesâi'nin onun güvenilir olmadığını ve hadisinin yazılmayacağını; İbn Hıbban'ın onun isnâdları kalb ettiğini ve rivâyetleriyle ihticac edilmeyeceğini söylediğini İbn Hacer nakletmektedir. Hicrî (193/809)'de vefat etmiştir.²⁴

Abdalkuddüs: İsmi: Ebû'l-Muğîre Abdalkuddüs bin el-Haccâc el-Havlânî el-Hımsî, Şam muhaddislerindedir. el-Evzaî, Ahmed bin Hanbel, Buhârî, Dârimî gibi muhaddisler ondan rivâyette bulunmuşlardır. Buhârî, onun, (212/827) senesinde Humus'ta öldüğünü, cenazesini Ahmed bin Hanbel'in kıldırıldığını söyler.²⁵ Ebû Hatim, onun "sadûk" olduğunu söylerken Dârekutnî, el-İclî ve İbn Hıbban güvenilir olduğunu beyan etmektedirler²⁶.

el-Velid bin Müslim: el-Velid bin Müslim, Şam halkının âlimidir. Hicrî 119 senesinde doğmuş, (195/811) senesinde vefat etmiştir. Ahmed bin Hanbel ondan

21 ez-Zehabi, *Tezkira*, I,274-279

22 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, (Thk.Mustafa Abdulkadir Atâ), Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994, VIII,205 (7 numaralı dipnottaki kaynaktan farklı baskı)

23 Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-risâle, üçüncü baskı, Beyrut, 1405/1985, VIII,490-492; İbn Hacer, *A.g.e.*, 205-297

24 İbn Hacer, *A.g.e.*, X,433-435

25 Zehabi, *Tezkira*, (I-II), 386

26 İbn Hacer, *A.g.e.*, VI,324-325

rivayette bulunmuştur Pek çok eser tasnif etmiş, tarih yazmıştır. Ahmed bin Hanbel onun hakkında: Şamlılar içinde ondan daha akıllı kimse görmedim, demiştir. Ebû Mesher ve başkaları: Velid müdellis idi, bazen, yalancılara sözlerinden karıştırırdı, der. Ali el-Medîni: Velid'i dinledim, Şamlılar içinde onun gibisini görmedim ve sıhhat açısından onun hadislerini garip buluyorum, ona hiç kimse iştirak etmemiştir, der. Sadakatübnü'l-Fadl el-Mervezî şöyle demiştir: Uzun hadisleri ve Melâhim hadislerini, Velid'den daha iyi ezberleyen hiç kimse görmedim, o bâbları ezberliyordu. Zehebî der ki: Onun hızında ve ilminde nizâ yoktur, ancak Müdellis bir adamdı, bu sebeple onunla işittiği sarih olmadıkça ihticac olunmaz..²⁷ ez-Zehebî, Siyer'inde ise, "Velid bin Müslim bazen yalancılara rivayetlerinden tedlis ederdi" der.²⁸

Bakiyye bin Velîd: Şam muhaddislerindedir. Humusludur. ez-Zehebî onun için şöyle der: O ilim kabıdır, ancak zayıf idrâc yapan râvilerden, âvâmdan pek çok rivâyette bulunarak o kabı kirletmiştir.²⁹ Ondandır el-Evzâî, Şu'be, Nuaym bin Hammad, Dâvud bin Reşid gibi pek çok muhaddis rivâyette bulunmuştur. Yahya bin Main ve Ebu Zür'a ile onların dışındakiler onun için: güvenilir râvilerden rivâyet ettiği zaman hüccettir derler. İbnü'l-Mübârek: Bakiyye, künyeleri isim, isimleri künye okuyordu. İsimlerle ilgili hususların çoğunda tedlis yapıyordu, der. Ebû Hatim er-Râzî şöyle der: Ebû Meshere'ye Bakiyye'nin yaptığı rivayetlerden sordum, bana şöyle dedi:

"Bakiyye'nin hadislerinden uzak dur, zira onlar temiz-sahih değildir"

(احذر أحاديث بكية وكن منها تقية فانها غير نقيه)

İbn Huzeyme: Bakiyye'nin rivâyetiyle ihticac etmem demiştir. İbn Hibban ise, onun rivâyet ettiği hadisleri incelediğini, tedlis yaptığını ; Ebû Ahmed el-Hâkim, onun rivâyet ettiği hadislerin Mevzû hadislere benzediğini nakletmektedir.³⁰ Bakiyye bin el-Velid, hicrî (197/813) yılında vefat etmiştir.³¹

Ebu Bekir bin Ayyaş: Küfelidir, ismi ve künyesi hakkında ihtilaf vardır. İsmi Şu'be, ya da Muhammed olduğu söylenir. En meşhuru, Şu'bedir.³² Ken-

27 ez- Zehebî, *Tezkira*, I, 302-304

28 ez-Zehebî, *Siyer*, IX,216

29 ez-Zehebî, *Siyer*, VIII,518-519

30 İbn Hacer, *A.g.e.*,I,434 -437 ;

31 ez-Zehebî, *Tezkira*., I,289-291;ez- Zehebî, *Siyer*, VIII, 523; İbn Hacer, *A.g.e.*, göst. Yer.

32 ez-Zehebî, *Siyer*, VIII,845

disi İmâmu'l- Kudve olarak bilinir. Ondan İbnu'l-Mübârek, Ebû Davud et-Tayâlisî, Ahmed bin Hanbel ve pek kimse hadis rivâyet etmiştir. Yakub bin Şeybe, onun hakkında şöyle der: Ebû Bekir, salâhı açık bir kimsedir, fakihtir, haberler-hadis- konusunda âlimdir ancak hadisinde *ızdırab* vardır. Ahmed bin Hanbel, "cidden çok yanılgandı" der. Yine o, Yahya bin Said'in Ebu Bekir bin Ayyaş'ı hiç önemsemediği, yanında ondan bahsedilince yüzünü ekşiterek geri çevirdiğini nakleder³³. Çok ibâdete düşkün olan Ebû Bekir bin Ayyaş, Hicrî (193/809) senesinde vefat etmiştir.³⁴

el-Hakem bin Nâfi': Ebu'l-Yeman el-Hakem bin Nâfi' el-Behrânî el-Hımsî. Ondan Buhârî, Ahmed bin Hanbel, Yahya bin Maîn, ez-Zühelî, Ebu Zür'a gibi pek çok kimse rivâyette bulunmuştur³⁵. Buhârî onun hicrî (222/837) yılında vefat ettiğini söylemiştir. Ebû Hatim, onun yaptığı rivâyetler için, güvenilir; el-İclî, mahzuru yok demiştir. Zaman zaman karıştırdığı da olmuştur diyenler de vardır.³⁶

Rişdîn bin Said bin Müflih bin Hilal el-Mehrî, Ebu'l-Haccac el-Mısrî. el-Begavî şöyle der: Ahmed bin Hanbel'e onun hakkında soruldu da o, sağlam hadis rivâyet etmesini umardım, demiştir. Ebû Zür'a, zayıf hadis rivâyet eder, derken, Ebû Hatim er-Râzî, Münkeru'l-Hadistir, onda gaflet vardır, çok sayıda Münker hadisleri nakletmiştir; Nesâî de onun için: Metrûku'l-Hadistir, hadisleri yazılmaz demiştir. Hicrî (188/804)'de vefat etmiştir.³⁷

2. Talebeleri:

Nuaym bin Hammad'dan rivâyet bulunan bir çok talebesi vardır. Bunlardan Hadis âlimleri arasında şöhret bulmuş isimler de vardır: Buhârî (256/870), Ebu'z-Zür'a (:281/894), Dârimî (255/869), er-Râzî (277/890) gibi.³⁸

Fakih ve muhaddis olan Nuaym bin Hammad, ilk "müsned" yazan müelliflerden kabul edilir. Ebu'l-Hasen el-Meymûnî, Ahmed bin Hanbel'den rivâyetle şöyle demiştir: "Müsned kitabı olduğunu öğrendiğimiz kimse, Nuaym bin

33 ez-Zehabî, *Siyer*, VIII;495-497

34 ez-Zehabî, *Tezkira*, I,265-266; İbn Hacer, *A.g.e.*, XII, 31-34

35 ez-Zehabî, *A.g.e.*, I,412

36 İbn Hacer, *A.g.e.*, II,297

37 İbn Hacer, *A.g.e.*, III,248249

38 Mizzî, *A.g.e.*, XXIX,467-468

Hammad'dır."³⁹ Fakat kaynaklarda zikredilen bu eser zamanımıza intikal etmemiştir.

Bir dönem *Cehmiyye*⁴⁰ ve *Mürchie*⁴¹ ye intisap etmiş olan Nuaym, hadis ilminde derinleşince bu fırkalardan ayrılmış, *Cehmiyye*'yi reddeden çok sayıda kitap yazmıştır. Kaynaklar, bu kitapların onüç tane olduğundan bahsetmektedir.⁴² Nuaym bin Hammad'ın *Cehmiyye*'den ayrılış sebebini kendi ifadeleriyle şöyle nakledir: "*Ben Cehmî idim. Bu sebepten onların sözlerini (düşüncelerini) öğrendim. Daha sonra hadis öğrenince anladım ki onların amacı ta'tile rücu etmektir.*"⁴³ Ayrıca Nuaym bin Hammad, Irak fıkıh ekolüne de karşı idi. Bu yüzden, Ebû Hanife'ye ve onun yakın arkadaşı Muhammed bin el-Hasen'e (İmam Muhammed) hücum ederdi.⁴⁴

C. Hadisçiliği

Irak, Hicaz ve Mısır gibi ilim merkezlerinde hadis ilmiyle de meşgul olan Nuaym bin Hammad'ın yaptığı rivâyetler konusunda güvenilir olup olmayışı, hadis alimleri arasında farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Kendilerinden çok rivâyette bulunduğu yukarıda zikri geçen hocaları hakkındaki bilgileri de dikkate alarak bu görüşler topluca değerlendirildiği zaman, şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1. Nuaym bin Hammad, kişi olarak güvenilir, âbid ve sâlih bir kimsedir. Onun bu özelliği güvenilir bazı hadis âlimlerince de tasdik edilmiştir: Ahmed bin Hanbel'e Nuaym bin Hammad'dan sorulunca "O sika'dır (=güvenilir bir kimsedir)" demiştir.⁴⁵

39 ez-Zehabi, *Mizan*, IV, 268 ; İbn Hacer, *A.g.e.*, V,635 ; H. el-Bağdâdî, *A.g.e.*, XIII,306

40 *Cehmiyye*: Cehm bin Safvan'a uyanlar, amellerde cebr (zorlama) ve ıztırar (mecburiyet) olduğunu söylemiş ve istitâatı (yapabilme gücü) bütünüyle inkar etmişlerdir. (Abdülkaahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Trc.E.R.Fığlalı, 156)

41 *Mürchie*: İman ile ma'siyetin zarar vermemesi, başka bir tabir ile fâsıkın kâmil iman sahibi olması, hesaba çekilmemesi inancına sahip olan fırkadır: *Mürchie* kelamcıları "günahkar nâre dahil olmaz, hasenâtı mebrûr seyyiâtı mağfûrdur" derler. (İzmirli İsmâil Hakkı, *Yeni ilmi Kelam*, nşr. S.Hizmetli Ankara, 1981 s.85-86)

42 H. el-Bağdâdî, *A.g.e.*, XIII, 306-307 ; İbn Hacer, *A.g.e.*, V,635 ; Mizzi, *A.g.e.*, XXIX, 472

43 ez-Zehabi, *Mizan*, IV,267 ; Mizzi, *A.g.e.*, XXIX, 469

44 Süheyl Zekkar, *A.g.e.*, s.5

45 H. el-Bağdâdî, *A.g.e.*, XIII, 312 ; İbnü'l- İmad, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbârî Men Zeheb*, (Thk. Abdulkâdir Arnad vd.) Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1408/1988, III, 133; İbn Hacer, *A.g.e.*, V,636; Mizzi, *A.g.e.*, XXIX, 470

Ali bin Hüseyin bin Hibban şöyle demiştir: “Babamın kendi kitabında el yazısıyla Ebû Zekerıyya’nın şöyle dediğini buldum: “Nuaym bin Hammad, sika(= güvenilir ve doğru sözlü bir adamdır). Ben onu insanların en iyi bileniyim.”⁴⁶ İbrâhim bin Cüneyd, Yahya bin Maîn’in, Nuaym bin Hammad hakkında “sika(=güvenilir)” dediğini rivâyet etmiştir.⁴⁷ Yine ondan gelen başka bir rivâyette, şöyle demiştir: “O karıştırıyor”⁴⁸

Ahmed el-İclî, Nuaym bin Hammad için “sikatün sadûkun(= güvenilir ve doğru sözlüdür)” demiştir.⁴⁹ Abdurrahman bin Ebî Hâtım er-Râzî, babasından naklen şöyle der: “Mahalluhu es-sıdku”⁵⁰

2. Nuaym bin Hammad, *zayıf ve münker*⁵¹ hadis rivâyet etmekle mâruf olup,yaptığı rivâyetlerde çok yanlış ve karıştıran bir kimsedir. Bazı hadis âlimleri bu görüştedirler:

Dârekutnî (Nuaym bin Hammad) “Sünnette imam olmakla beraber *kesîru'l-vehmdir*” yani çok yanlışandır, der.⁵²

Nesâî, “o zayıftır” demiştir.⁵³ Nesâî’ den gelen başka bir rivâyette onun için: “o sika değildir” dediği nakledilmektedir.⁵⁴ Hafız Ebû Ali en-Nisâbüri, Nesâî’nin Nuaym bin Hammad’ın faziletinden, ilim,marifet ve sünnet bilgisi hakkındaki öncülüğünden bahsettiğini duydum. Ona rivâyet ettiği hadislerin kabul edilip edilemeyeceği konusu sorulunca şöyle dedi: “O, hadis imamlarından rivâyetlerinde çok *teferrüd*⁵⁵ etmesiyle bilinmektedir. Bu sebepten rivâyetleri delil olarak kabul edilmeyecek kimselerdendir.” Şeklinde bilgi vermektedir.⁵⁶

46 H. el-Bağdâdî, *A.g.e.*, XIII, 313 ;ez- Zehebî, *Mizan*, IV, 267; İbn Hacer, *A.g.e.*, göst. yer ;

47 ez-Zehabî , *Mizan*., göst yer; İbn Hacer, *A.g.e.*, göst yer.

48 İbnü'l-İmad,*A.g.e.*, III, 133

49 ez-Zehabî,*Mizan*, göst. yer; İbn Hacer, *A.g.e.*, göst. yer.

50 Ebû Hâtım Muhammed bin İdris bin el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî,*Kütâbu'l Cerhu ve 'l-Ta'dîl*, Haydarabad,1372/1953, VIII, 2125; Mizzi, *Ag.e.*, göst yer.

51 Münker hadis: Bunun tarifinde iki farklı görüş ileri sürülmüştür: Birincisi,zayıf bir râvînin güvenilir bir râvînin rivâyetine aykırı olarak naklettiği hadise denir. Hadis ıstılahında Münker hadis denilince anlaşılın budur. İkinci tarif ise, güvenilir bir râviye muhalefet etmese bile bir râvînin tek başına rivâyet ettiği (teferrüd ettiği) hadise denir.(Uğur,M.,Hadis Terimleri Sözlüğü,, s.272-273)

52 H. el-Bağdâdî, *A.g.e.*, XIII, 306

53 ez-Zehabî,*Mizan*, a.g.e., IV,268

54 İbnü'l-İmad, *A.g.e.*,III,133 ; İbn Hacer, *A.g.e.*, V,637

55 Teferrüd: Râvînin rivâyetinde tek başına kalmasına bir başka deyişle,hadisi herhangi bir şeyhten ondan başka rivâyet eden olmamasına denir.(Uğur,M., *A.g.e.*,s.398-399)

56 Ez-Zehabî, *Mizan*,IV,268

el-Ezdî şöyle demiştir: “Nuaym bin Hammad, sünneti takviye konusunda hadis uyduran ve Ebû Hanife (Numan bin Sabit) aleyhinde uydurma hikayeler vaz’ eden kimselerdendir.”⁵⁷

El-Âcurî, Ebû Davud’un şu sözünü nakleder: “Nuaym’ın yanında Hz.Peygamber’den nakledilen yirmiye yakın hadis vardır, hepsinin de aslı yoktur.”⁵⁸ İbn Hıbban’ın *es-Sikât* isimli eserinde, “o bazen hata eder bazen de vehmeder” dediğini, Mizzî nakletmektedir.⁵⁹ Ebû Said bin Yunus, “O, güvenilir râvîlerden *Münker* hadis rivâyet etmiştir” demiştir.⁶⁰

Mesleme bin Kâsım, “Nuaym bin Hammad, doğru sözlü olmakla birlikte, rivâyetlerinde çok hata yapan bir kimsedir. *Melâhim* konusunda *Münker* rivâyetleri vardır. Bazı rivâyetlerinde *infrad* etmiştir. Onun Kur’an’ın mahluk olup olmadığı konusunda kendine has bir görüşü vardır. Ona göre Kur’an iki tanedir: “Biri, Levhi Mahfuz’daki Kur’an, (O) Allah kelâmıdır. Diğeri insanların elindeki Kur’an olup, o mahluktur.” Sanki o, “insanların ellerindeki Kur’an’la”, elleriyle yazdıkları dilleriyle okudukları şeyi kasetmektedir. Mürekkep, kağıt, yazı yazan, okuyan ve onun sesi hepsinin mahluk olduğunda şüphe yoktur. Allah’ın kelâmına gelince o, asla mahluk değildir.”⁶¹

3. Bazı âlimler de onun, rivâyetleri makbul olmayan kimselerden hadis rivâyet ettiğini rivâyet etmişlerdir. Bunlardan bazıları: İsa bin Yunus, Ebû İsmâil Nuh bin Ebî Meryem, Bakıyye bin Velid, Rişdîn bin Sa’d, el-Velid bin Müslim gibi.

Nuaym bin Hammad hakkında ileri sürülen bu üç farklı görüşün ağırlık noktası: Onun, kişisel olarak güvenilir, âbid ve sâlih bir kimse olmakla birlikte yaptığı rivâyetleri konusunda aynı güvenilirliğe sahip olmadığı yönündedir. *Onun halini araştırma konusunda ne kadar mütesâhil olunursa olunsun hemen bütün kaynaklar, onun hadislerinin alınamayacağı, delil olarak kullanılamayacağı konusunda ittifak halindedirler. Zira Nuaym bin Hammad, çok yanılğan (=kesîrîl-vehm), zayıf ve Münkerü’l-hadis sahibi kimselerden nakillerde bulunan,*

57 ez-Zehebî, *Mizan*, IV, 269

58 İbn Hacer, *A.g.e.*, V,637

59 Mizzî, *A.g.e.*, XXIX,476

60 İbn Hacer, *A.g.e.*, göst. yer.

61 İbn Hacer, *A.g.e.*, göst. yer.

bir kısım rivâyetlerinde teferrüd etmiş, hatta bazı alimlere göre sünneti koruma gayretiyle hadis uydurmuş⁶² olan bir şahsiyettir. Bütün bu vasıflar, bir hadis râvisinde bulunmaması gereken, onun güvenilirliğini giderici vasıflardır. Mücerred iyi niyet ve sâlih bir kişi olmak hadisin sıhhati ve makbûliyeti için yeterli değildir.

Rivâyet ettiği hadislerin miktarı:

Nuaym bin Hammad'ın yaptığı rivâyetlerin sayısı hakkında net bir rakam vermek güçtür. Bu gün elimizde olan *Kitâbu'l-Fiten* 'inde hadis diye naklettiği çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Ne var ki yukarıda da ifâde edildiği gibi, yaptığı rivâyetlerinin pek çoğunun *makbul* olmayan ya da *mecruh* râvilerden nakl edilmiş olması sebebiyle, rivâyetlerine hemen hiç îtibar edilmemiştir. Bununla beraber, bazı âlimler tarafından yaptığı rivâyetlerle ilgili rakamlar verilmiştir. Nitekim el-Âcurî, Ebû Davud'dan şöyle dediğini nakleder: "Nuaym'ın yanında Hz. Peygamber'den nakledilen yirmiye yakın hadis vardır, hepsinin de aslı yoktur."⁶³ Herhalde bu tesbit, Ebû Dâvud'un ulaşabildiği, yahut tetkik edebildiği hadisler olsa gerektir. Yoksa onun, hadis olarak naklettiği rivayetler daha fazladır. Nitekim el-Hatib el-Bağdâdî'nin *Tarih* 'inde verdiği şu bilgi dikkatimizi çekmektedir: "el-Husayn bin Hıbban, Nuaym bin Hammad'ın, Ruh bin Ubâde'den *ellibin* hadis yazdığını, Yahya bin Maîn'den duyduğunu söyler."⁶⁴ Ruh bin Ubâde (205/820)'yi, "*Tezkiretü'l-Huffaz*" 'da "*hafız*"⁶⁵ ünvanıyla zikreden Zehebî, onun hakkında şu bilgileri verir: "el-Hatib el-Bağdâdî şöyle demiştir: (O), sünnetler, ahkâm konusunda kitaplar tasnif etmiş, ve bir tefsir derlemiştir. O sika'dır." Nesâî ise onun için: "Leyse bi kaviyyin(= O, hadiste kuvvetli değildir) demiştir." O, çok hadis rivâyet etmesi sebebiyle yadırganmış, hatta Ahmed bin el-Furat oniki yerde onu ta'n etmiştir."⁶⁶ Bütün bunlara rağmen, Nu-

62 ez-Zehebî, *Mizau*, IV,269 (el-Ezdi'den naklen).

63 İbn Hacer, *A.g.e.*, V,637

64 H. el-Bağdâdî, *A.g.e.*, XIII,313

65 **Hâfız**:Tarifinde birlik yoktur. İbn Seyyidi'n-Nas: Kendi şeyhlerinin şeyhlerini tabaka tabaka bilen ve her tabakada bildiği bilmediğinden çok olan hadisçidir, der. Bazıları, yüzbin hadisi senetleriyle birlikte hıfzeden, senetlerdeki râvilerin hayat hikayelerini ve haklarındaki cerh tadil açısından hükümleri bilen hadisçidir. (Uğur, M., *A.g.e.*, s. 116)

66 ez-Zehebî, *Tezkira*, I,349-350

aym bin Hammad'dın Rûh bin Ubâde'den yazdığı hadislerin sayısında, mübalağa var gibi görünüyor ise de, Nuaym bin Hammad'ın "*Kitabu'l-Fiten*" isimli eseri ile günümüze ulaşmayan Müsned'i de dikkate alındığında, onun yaptığı rivâyetlerin sayısı, ellibin olmasa da Ebû Davud'dun ifâde ettiği gibi sadece yirmi civarında değil, daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Ama ne var ki, o, bu rivâyetlerinde ya teferrüd etmiştir veya isnadındaki râvilerin cerhedilmiş olmaları sebebiyle naklettiği rivâyetlerle ihticac edilmemiştir.

Nuaym bin Hammad'ın *Kitâbu'l-Fiten*'deki bir kısım rivâyetleri, muteber hadis kitaplarında, metin olarak hemen aynı lafızlarla geçmektedir. Ancak Hadis ilminde *isnâd*'ın son derece önemli olması nedeniyle, onun yaptığı rivâyetlerin isnâdı, müteber hadis kitaplarında geçen hadis metinlerinin isnâdının dışında ve pek çok râvisi cerhedilmiş, ta'n edilmiş, 'münkerü'l-hadis' olmakla hatta 'hadis uydurmacısı'dır, şeklinde itham edilmiş râviler olması; bir kısım rivâyetlerinde ise tedlis ve idrâc bulunması, sebebiyle, rivâyetleri itabar görmemiştir.

İbn Adiy, onun teferrüd ettiği rivâyetlerini "el-Kâmil" 'de bizzat açıklamıştır.⁶⁷ Onun bu açıklamaları daha sonra diğer kaynaklarda da "İbn Adiy"den naklen zikredilmiştir.⁶⁸ Biz burada iki örnek vermek istiyoruz.

Nuaym bin Hammad'ın rivâyetinde teferrüd ettiği hadislere iki örnek:

1. Nuaym bin hammad, Rişdîn bin Said'den, O, Ukayl'dan , O, İbn Şihab'tan, O, babasından , O da Ebû Hüreyre'den Neb'i (s.a.v)'in şöyle buyurduğunu nakleder: "*Eğer bir kimsenin birine secde etmesi gerekseydi, muhakkak (hakkı sebebiyle) , kadının kocasına secde etmesini emrederdim.*"

Bu isnadla, Nuaym bin Hammad rivâyetinde *teferrüd* etmiştir. Çünkü (Rişdîn bin Sa'd...) yolu ile rivâyet, sadece Nuaym bin Hammad'dan gelmiştir.⁶⁹ İsnâd'da geçen (Rişdîn bin Sa'd)'ın cerhedildiğini, ed-Dârekutnî "*Kitabu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*" 'inde zikretmektedir.⁷⁰ Ayrıca ez-Zehabî, "*Mizan*"da şu

67 İbn Adiy, *A.g.e.*, VIII, 252-256; ez-Zehabî, *Mizan*, IV, 269

68 bkz ez-Zehabî, *A.g.e.*, IV,269; Mizzi, *A.g.e.*, XXIX, 477-479

69 Mizzi, *A.g.e.*, XXIX, 478

70 Ali bin Ömer ed-Dârekutnî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, (Thk. Mustafa Lutfi Sabbağ) Beyrut, 1400/1980, s.127 rakam:220

nakilde bulunur: İbn Maîn (onun için) “*Leyse bi şey*” demiştir. Ebû Zür’a: “Zayıftır”, demiştir. Nesâî ise, *Metruk*⁷¹ tur, demiştir.”⁷² Aynı hadisin diğer kaynaklarda şu rivâyet zincirleriyle geçmektedir.

Tirmizî'nin Sünen'inde rivâyetin senedi şöyledir: Mahmud bin Ğaylânâ Nadr bin Şümeylâ Muhammed bin Amrâ Ebû Selemeâ Ebû Hüreyreâ Nebî (s.a.v):

Tirmizi hadisi verdikten sonra şu değerlendirmede bulunur: “Bu bapta Muaz bin Cebel, Sürâka bin Mâlik bin Cu'şum, Aişe, İbn Abbas, Abdullah bin Ebî Evfâ, Talk bin Ali, Ümmü Seleme, Enes ve İbn Ömer (radiyallâhu anhüm)'den hadis rivâyet edilmiştir. Ebû Hüreyre'nin bu hadisi bu vecihten *Hasen-Garîb*⁷³ 'tir.”⁷⁴

İbn Mâce'nin sünen'inde rivâyetin senedi şöyledir:

Ebû Bekir bin Ebî Şeybe → Affan → Hammad bin Seleme → Ali bin Zeyd bin Ced'an → Said bin el-Müseyyeb → Hz. Aişe → Nebî (s.a.v):...

Muhammed Fuad Abdülbâkî, hadisin altına düştüğü notta şu bilgiyi verir: “ez-Zevâid'de şöyle geçmektedir: İsnadda geçen Ali bin Zeyd, zayıftır, ancak hadisin başka tarikleri vardır. Ve yine hadisin Talk bin Ali rivâyetiyle gelen iki *şâhid*⁷⁵ vardır.”

Ebû Davud'un Sünen'inde ise rivâyetin senedi şöyledir:

Amr bin Avn → İshak bin Yusuf → Şüreyk → Husayn → Şa'bi → Kays bin Said → Nebî (s.a.v):....

2. Nuaym bin Hammad, Süfyan bin Uyeyne'den, O Ebu'z-Zinad'dan O, el-A'reç'ten, o, Ebû Hüreyre'den Peygamberimizin şöyle buyurduğunu nakletmiştir:

“Siz öyle bir zamandasınız ki, sizden kendisine emredilen şeylerin onda birini terkeden kimse helak olur. (Sonra) öyle bir zaman gelecek ki, onlardan kendisine emredilen şeylerin onda birini yapan kimse kurtulacaktır.”

71 *Metruk*: Hadiste yalan söylemek ithamına maruz kalan yahut söz veya fiilinde fıskı açığa çıkan, yahut çok yamılma ya da gafleti fazla olan zayıf bir râvînin tek başına rivâyet ettiği hadise denir. (Uğur, M., A.g.e., s. 222)

72 Zehebî, *Mizan*, II, 49 rakam, 2780(?)

73 *Hasen Garîb*: Hadis bu vecihten garîb'tir, ancak metnin şevâhidi vardır ve onlarla hasen cümlesinden olmuştur, demektir. (Uğur, M., A.g.e., s. 122)

74 Tirmizî, *Radâ*, 10

75 *Şâhid*: Yalnız bir sahâbi tarafından rivâyet edildiği zannedilen bir hadisin îtibar (araştırma) sonucu başka bir sahâbi tarafından rivâyet edildiği ortaya çıkarsa bu ikinci hadis birincisinin şâhidi adını alır. (Uğur, M., A.g.e., 370)

Bu hadis de, Nuaym bin Hammad'ın teferrüd ettiği hadislerdendir.⁷⁶ Aynı hadisi Kütüb-i Sitte müelliflerinden Tirmîzî de nakletmiş, ve şu tesbitte bulunmuştur: “onu, yalnız Nuaym bin Hammad'ın, Süfyan bin Uyeyne'den yaptığı rivâyetiyle bilmekteyiz.”⁷⁷ Bu rivâyeti sebebiyle daha kendi zamanında eleştirilmiş olan Nuaym bin Hammad, kendisini şöyle savunmaktadır: “Bu hadisi inkar ediyorlar. Halbuki ben İbn Uyeyne ile beraber bulunuyordum.(Ona biri) bir şey getirdi, o da onu kabul etmedi, sonra bana bu hadisi tahdis etti.”⁷⁸

Kaynaklar, Nuaym'ın bir taraftan makbul olmayan rivâyetlerde bulunmasına, diğer taraftan da rivâyetlerinde zaptının zayıf oluşuna delil olarak kabul edebileceğimiz şu rivâyeti nakletmektedirler ki, bu rivâyet hadis otoriteleri tarafından reddedilmiştir

Aslı olmlayan bir rivâyetin hadis diye nakline örnek:

Nuaym bin Hammad , İsa bin Yunus'tan, Onun, Harîz bin Osman'dan, Onun Abdurrahman bin Cübeyr bin Nüfeyr'den, Onun babasından , Onun Avf bin Mâlik'ten merfû olarak rivâyet etmiştir:

Ümmetim yetmiş kûsür fırkaya ayrılacak. Ümmetim üzerine fitne olarak onların en büyüğü , (dini) İşlerini kendi reylerine göre kıyas eden bir topluluktur ki, böylece onlar haramı helal, helali de haram kılarlar.”

Muhammed bin Ali bin Hamza el-Mervezî şöyle der: “Bu hadisi Yahya bin Maîn'e sordum, şöyle cevap verdi: Onun aslı yoktur.”

-Ya Nuaym hakkında ne dersin ? dedim.

-O sikadır,dedi.

-Peki sika olan biri nasıl böyle batıl bir hadisi rivâyet eder ? dedim.

-Karıştırmış , dedi⁷⁹

Benzer bir mülâkat, Yahya bin Maîn ile Ebu'z-Zür'a arasında geçer, Ebu'z-Zür'a der ki:

Yahya bin Maîn'e, Nuaym'ın bu hadisini söyledim ve sıhhatini sordum. Onu reddetti (sahih olmadığını söyledi).

76 ez-Zehebî ,*Mizan*, IV,269

77 Tirmizî, *Fiten*, gös. Yer.

78 İbn Adiy, *A.g.e.*, VIII,254 ; Mizî, *A.g.e.*, XXIX,477

79 ez-Zehebî, *Mizan*, IV,26 8 ; H. el-Bağdâdî, *A.g.e.*, XIII,307-308

-Öyleyse bunu nereden getirdi ? dedim.

-Onu karıştırmış, dedi.⁸⁰

Buhârî'nin Nuaym bin Hammad'dan rivâyette bulunması:

Nuaym bin Hammad'ın talebeleri arasında yer alan Buhârî, '*es-Sahîh*' içinde üç yerde ondan sözetmektedir:

Birincisi: Kitâbu'l-vudû' da yetmiş dokuzuncu bab olarak geçen 'Bâbu def-i's-sivâki ile'l-ekber' başlığı altında kaydedilen hadis ilgili verilen bilgi sadedinde gelmiştir. Mezkur hadis ve verilen bilgi şöyledir:

Bize Affan (bin Müslim) şöyle dedi: Bize Sahr ibn Cüveyriye, Nâfi'den, o da İbn Ömer'den tahdis etti ki, Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "*Rüyada kendimi bir misvak ile dişlerimi ovalıyor gördüm. Yanıma, birisi diğerinden daha yaşlı olan iki kimse geldi. Ben misvaki onların küçük olanına uzattım. Bana büyüğüne ver denildi. Ben de büyüğüne verdim.*"

Ebû Abdullah el-Buhârî der ki: Bu metni, **Nuaym bin Hammad**, Abdullah bin Mübârek'ten, O da Üsâme bin Zeyd bin el-Leysi'den, O da Nâfi'den, O da İbn Ömer'den olmak üzere ihtisâren rivâyet etmiştir.⁸¹

İkincisi: 'Fedâilü's-sahâbe' kitabında , 'Bâbu zikri Üsâme bin Zeyd' başlığı altında geçmektedir. Bu hadisin devamında Üsâme bin Zeyd ile ilgili olması dolayısıyla onun ana bir kardeşi olan, Haccac bin Eymen bin Ümmü Eymen'in mescidde rükû ve secdeyi tamamlamadan namaz kılması üzerine, İbn Ömer'in ona "namazı yeniden kıl!" dediği rivâyeti, **Nuaym bin Hammad** rivâyetiyle gelmektedir. Hadis şöyledir:

....Bize Ebû Osman (Abdurrahman bin en-Nehdî) , Üsâme bin Zeyd (r.a)'den rivâyet etti. O da, Peygamber (s.a.v)'in, onu (yani Üsâme'yi) ve (Hz, .Ali'nin oğlu) Hz. Hasan'ı kucağına alarak:

"*Ey Allahım, sen bunları sev! Çünkü ben bunları seviyorum*" diye dua ettiğini rivâyet etti.

Ve **Nuaym bin Hammad**, İbn Mübarek'ten rivâyetle şöyle dedi: Bize Ma'mer bin Râşid, ez-Zührî'den haber verdi: (O şöyle demiştir): Bana Üsâme bin Zeyd'in kölesi şöyle haber verdi: Haccac ibnü Eymen ibni Ümmi Eymen -Haccac'ın babası olan Eymen, Üsâme bin Zeyd'in ana bir kardeşidir-, (mescide

80 Mizzi, *Ag.e.*, XXIX, 473

81 Buhârî, Vudû', 79

girip namaz kıldı). İbn Ömer onun rükû ve secdesini tam yapmadığını gördü de:
-Namazını yeniden kıl, dedi.

Ebû Abdillâh (el-Buhârî) der ki: Bana Süleyman bin Abdurrahman , O da bana Velid bin Müslim , O da bana Abdurrahman bin Nemir, Zührî'den, O da bana Üsâme bin Zeyd'in (azadlı kölesi) tahdis etti: Kendisi İbn Ömer'le birlikte bulduğu sırada, mescide el-Haccac bin Eymen girip namaz kılmış, fakat el-Hacca, rükû ve secdesini tam yapmamış. Bunun üzerine İbn Ömer, O'na:

- Namazı tekrar kıl, diye emretmiştir.

El-Haccac, dönüp giderken, İbn Ömer bana:

-Ya Harmele!, Bu namaz kılan kimdir ? dedi.

Ben de O'na:

-Ümmü Eymen'nin oğlu olan Eymen'in oğlu el-Haccac'tır, dedim.

Bunun üzerine İbn Ömer:

-Eğer Rasûlüllah (s.a.v) bu (sîmâyı) görseydi (Eymen'i ve anasını sevdiği için) muhakkak onu da severdi, dedi. Ve Peygamber'in Üsâme'ye olan sevgisini ve Ümmü Eymen'in doğurduğu erkek ve kız çocuklarını zikretti.

Buhârî, dedi ki: Bana arkadaşlarımdan bazısı, Süleyman (bin Abdurrahman)'dan Ümmü Eymen , Peygamber'in dadısı idi, diye rivâyet etmişlerdir.⁸²

Üçüncüsü: Buhârî, 'Ahkâm' da 'Bâbün el-Ümerâü min kureyşin' bab başlığı altında geçen hadisin bir *mütâbi'inin*⁸³: Nuaym bin Hammad → İbnü'l-Mübârek → Ma'mer → Zührî → Mümuhammed bin Cübeyr tarikıyla geldiğini ve bu rivâyetle Nuaym bin Hammad'ın mezkur hadisin isnadında geçen Şuayb'a mutâbaat ettiğini ifâde etmektedir.

D. Nuaym bin Hammad ve Mîhne Olayları

Tarihte "el-Mîhne" diye anılan "Halku'l-Kur'an Meselesi", Kur'anın mahluk olup olmadığının tartışılması olup, hicrî II. yy. 'ın ilk yarısında ortaya çıkmış-

82 Buhârî, Fedâilü Ashâbi'n-Nebi '(s.a.v), 19

83 **Mütâbi:** Râvisi rivâyette tek kaldığı için ferd zannedilen bir hadis, başka tariklerden rivâyet edilip edilmediği anlaşılacak üzere yapılan araştırmaya İtibâr denir. İtibâr sonunda o hadisin rivâyetinde tek kaldığı sanılan râvinin şeyhinden veya şeyhinin şeyhinden bir başka râvi tarafından rivâyet edildiği tesbit edilirse, o bir başka râvinin rivâyetine öbür hadisin Mutâbî adı verilir.(Uğur, M., A.g.e.,s. 291)

tır. Bu konuda ilk söz eden, Emevî halifelerinden II. Mervan (127-132/745-749)'ın mürebiî ve anasının kardeşi olarak tanınan Ca'd bin Dirhem'dir. Sonra ona Cehm bin Safvan; her ikisine de daha sonraları Bişr bin Gıyâsi'l-Merîsi tâbî olmuştur. Bir tartışma konusu olarak ise, Ebû Hanife (150/767) zamanında ortaya çıkmış, onun bütün gayretlerine rağmen bu fitne durmamıştır.⁸⁴

Mütezilenin etkisinde kalan Abbâsî halifelerinden Hârûn er-Reşîd, Emîn ve özellikle Me'mun dönemlerinde, Kur'an'ın mahlûk olduğu hususu, resmî bir görüş haline getirilmek istenmiştir. Halife Me'mûn'un (218/827) yılında Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığını açıklamasından sonra Bağdat kadısı, Ahmed bin Ebî Duâd'ın da teşvikiyle Bağdat valisi İshâk bin İbrâhîm'e bir yazı göndererek âlimlerin bu konuda sorguya çekilmesini, Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanmayanların hukûkî ehliyetlerini iptal etmesini emretmiştir. Me'mûn devrini takip ederek gelen bu meselenin ortaya çıkardığı fitne, Mu'tasım(227/842) ve Vâsık (232/846) devirlerinde de devam etmiş, halife Mütevekkil Alellah (247/861) devrinin başlarına kadar onaltı yıl devam etmiştir. Mütevekkil hilâfete geçtiği zaman bu konuya, kendisinden önceki üç halifenin gösterdiği itibârı göstermemiş hatta (234/848) yılında bu meseleyi tartışmayı bizzat yasaklamıştır. Aradan geçen süre boyunca pek çok âlim ve muhaddisler zorluklarla karşılaşmışlardır. Kimi ölüm korkusunda Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul etmiş, kimi de mânâsını bilmeden bu görüşe katılmıştır. Kimi de Kur'an'ın mahlûk olmadığını açıkça söylemiş ve bu uğurda başına gelen bütün belaları, hatta ölümü bile sabır ve metânetle karşılamıştır.⁸⁵ Bunlar arasında Ahmed bin Hanbel, Yusuf bin Yahya el-Buveytî, Nuaym bin Hammad, Muhammed bin Nûh ve Ahmed bin Nasr el-Huzâî'yi sayabiliriz. Ahmed bin Hanbel, halife Mu'tasım zamanında bu mesele yüzünden 28 ay hapsedilmiş ve kırbaça dövülmüştür. Nuaym bin Hammad ve Şâfii ashabından olan Yusuf bin Yahya el-Buveytî ise hapisanede ölmüştür.⁸⁶

Daha önce de zikredildiği gibi Nuaym bin Hammad, Mısır'da bulunduğu sırada, halife Mu'tasım döneminde Halku'l-Kur'an konusunda imtihana tâbî tu-

84 Abdülfettah Ebû Gudde, "Halku'l-Kur'an Meselesi" Trc.M.Uğur.,*A.Ü. İlahiyat Fak. Derg.* C.XX, s.307 vd. Ankara, 1972-; Koçyiğit,T., *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münâkasalar*,Ankara,1984,189; Çakın,Kamil, *Hadis İnkarcıları*, Ankara, 1998, s.116-117

85 Ebû Gudde,*A.g.m.*, göst yer.

86 Yavuz,Y.Şevki., *DİA*, XV, 371, "Halku'l-Kur'an" mad. ; Ebû Gudde, *A.g.m.* göst. Yer.

tulmak için Bağdat'a çağırılmış, istenilen cevabı vermediği için de Samarrâ'da hapse atılmıştı⁸⁷ Nuaym bin Hammad'ın hapse girmesinin sebebi şüphesiz, Hal-ku'l-Kur'an konusunda istenilen cevabı vermemiş olmasıydı. Ancak o sadece bunu reddedip, Selef ulemâsının görüşlerine tâbî olarak "Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir. Hem lafzı hem de manası Allah'ın zâtıyla kâimdir"⁸⁸ dememiştir. Bu konuda onun kendine has ayrı bir görüşü vardır. Şöyle ki:

Ona göre Kur'an iki tanedir: "Biri Levhî mahfuzdaki Kur'an, o Allah kelâmıdır, diğeri insanların elindeki Kur'an olup, o mahlûktur." Sanki o, "insanların elindeki Kur'an'la" onların elleriyle yazdıkları dilleriyle okudukları şeyi kasdetmektedir. Mürekkep, kağıt, yazıyı yazan kâtip, okuyan ve okuyanın sesi hepsinin mahlûk olduğunda şüphe yoktur. Allah'ın kelâmına gelince o, aslâ mahlûk değildir."⁸⁹ Abdülfettah Ebû Gudde, bu konuda yazdığı makâlesinin dipnotunda şu bilgileri verir: "Vâsık zamanında İmam Şâfiî'nin ashabından Yusuf bin yahya el-Buveytî'ye de işkence edilmiştir. Halifenin Bağdat kadısı İbn Ebî Duât, Mısır kadısına Yusûf'un imtihan edilmesini yazmıştı. Yusûf sorguya çekildiğinde bütün zorlamalara rağmen Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olduğunu söylemekten imtina etmiş ve Vâsık'ın yanına da çıksam doğrusunu söylerim, bu uğurda demirler içinde ölürüm de, tâ ki benden sonra bir nesil gelir, bu dâvâ uğruna demirler altında ölenlerin bulunduğunu öğrenir" demiştir. Daha sonra Mısır'dan Bağdat'a götürülerek zindana atılmış ve (231/845)'de Bağdat zindanında prangalar içinde hayata vedâ etmiştir.⁹⁰

E. "Kitâbu'l-Fiten"ın Özellikleri

Kitâbu'l-Fiten'in üç yazma nüshasından bahsedilmektedir. Bunlardan ikisi İstanbul Kütüphanelerinde: Âtîf Efendi, nr.602'de istinsah tarihi:687 ; Topkapı III. Ahmed, nr.02594⁹¹'de; biri de İngiltere, Br. Libr. Or. nr. 9449' de, istinsah tarihi: 706; *Kitâbu'l-Fiten*'den seçmelerin yapıldığı 604 istinsah tarihli bir diğer nüsha ise, Zâhiriyye, Edeb 62'de bulunmaktadır. bulunmaktadır. Süheyl Zekkâr,

87 İbn Sa'd, *A.g.e.*, VIII, 519 ; Zehebi, *A.g.e.*, 267

88 Yavuz, Y.Şevki., *DİA*, XV, 373

89 İbn Hacer, *A.g.e.*, V, 637

90 Ebû Gudde, *A.g.m.*, s.309 (dipnot)

91 Fuat Sezgin, bu nüsha hakkında bilgi vermemektedir. (bkz., *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, el-Bâbu's-ânî, *İlmu'l-Hadis*, Kütübü'l-hadis fî asrı'l-Abbâsi, s.155)

Londra'daki 706 tarihli nüshayı esas alarak, Atf Efendi'deki nüshayla karşılaştırmak suretiyle *Kitâbu'l-Fiten*'i ilk defa olarak 1991 yılında Dımaşk'ta neşretmiştir. Eserde herhangi bir tahriç ve değerlendirme bulunmamaktadır.

Nuaym bin Hammad'ın bu eseri, isminden de anlaşılacağı üzere, geleceğe yönelik haberleri içeren rivâyetleri ihtivâ etmektedir. Bu yönüyle bir hadis kitabı olmaktan çok bir tarih kitabı mâhiyetini taşımaktadır. Eserin bu özelliği kitabı oluşturan cüzler ve alt başlıklarından açıkca anlaşılmalıdır. Bunlardan bazıları şöyledir: Hz.Peygamber'in vefatından sonra olacak fitneler hakkında Rasûlullah'tan ve ashâbından gelen haberler, olacak fitnelerin isimlendirilmesi ve sayıları, insanlar arasında fitne ve belaların yayıldığı vakit ölümü temenni etmek, bu ümmet içinde gelecek halifelerin sayısı, Hz.Zübeyr'in fitnessi, Benî Ümeyyenin saltanatının yıkılması, Abbas oğullarının çıkması, Abbas oğullarının yıkılması alametleri, Türklerin ortaya çıkması vb. gibi.

Eserin matbû nüshası üzerinde yaptığımız incelemede, toplam 1966 rivâyet bulunduğunu tesbit ettik. Bunlardan 1649'u Hz.Peygamber'e ve sahâbeye isnâd edilmiş rivâyetlerdir. Hz.Peygamber'e isnâd edilen rivâyetlerin sayısı, mükerreleriyle birlikte toplam 528'dir. Bunların pek çoğu da Mürsel'dir; hatta Mürsel'de bulunan Merfû rivâyetler bulunmaktadır. Bunlar da dikkate alındığında, *Kitâbu'l-Fiten*'de bulunan Merfû rivâyetlerin sayısı oldukça azalmaktadır. Merfû olarak nakledilen haberlerde kendilerinden en çok rivâyet gelen sahâbilerden bazıları ve rivâyet sayıları şöyledir: Ebû Hüreyre: 60, Ebû Sâid el-Hudrî:41, Abdullah bin Ömer:30, Ebû Huzeyfe: 27, İbn Abbas:13, Abdullah bin Mesûd: 12, Abdullah bin Amr bin el-As:11, Enes bin Mâlik: 8. Bir başka özellik, Nuaym bin Hammad'ın kendilerinden en çok rivâyette bulunduğu şeyhlerinin Şam ehlinen olmasıdır. Bu özellik de dikkate alındığında, Suyûfinin şu sözünün ne kadar yerinde olduğu anlaşılmalıdır:

Şamlıların rivâyet ettikleri hadislerin çoğu, Mürsel ve Maktû hadislerdir. Sika râvîlerin isnad ettikleri rivayetlerden muttasıl olanlar ise, sahihtir. Fakat bunların çoğu vaaz ve nasihatlarla ilgili konulardadır. İbn Teymiyye bu konuda şu tesbitte bulunur: Hadislerin en sahihinin, Medine ehlinin sonra Basralıların daha sonra Şamlıların yaptıkları rivâyetler olduğu üzerinde bütün ehl-i ilim ittifak etmişlerdir.⁹²

92 Celâlüddin Abdurrahman bin Ebî Bekir es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî* (Thk. Ahmed Ömer Hâsim), Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1414/1993 Beyrut., I, 63-64.

Rivâyetlerin Muhtevâ Özelliği:

Nuaym bin Hammad'ın rivâyetlerinin önemli özelliği, istikbâle yönelik bilgilerle dünyanın sonuna ilişkin haberleri içermesidir. “Fitne” yahut meşhur ismiyle “Fiten” kavramı içerisinde incelenen bu tür haberlerin, özellikle Nuaym'ın yaptığı rivâyetlerde âdetâ bir anlamda ‘geleceğin târihi’ yazılmıştır. O, rivâyetlerinde yer ve zaman⁹³ göstererek hatta isim⁹⁴ vererek yaptığı nakiller sebebiyle menfî anlamda tenkitleri- haklı olarak- üzerine çekmiştir. Tenkit noktası ise, yaptığı rivâyetlerin muhtevâsının, tarihi geçmişi çok eskilere dayanan ve en geniş örnekleri Yahudî ve Hıristiyan teolojisinde görülen Apokaliptik (= Apocalyptic) kültür verileriyle benzerlik göstermesidir.

“Apokaliptisizme göre Allah, sonu çok yaklaşımakta olan dünya hakkındaki sırları, insanlara anlatmaları için bazı kişilere açıklamıştır. Bu kişiler, söz konusu gizlilikleri vizyonlar ve rüya aracılığı ile öğrenirler ve yazıya geçirirler.”⁹⁵ İşte benzer bilgiler, genelde ‘fiten edebiyatı’, özelde ise , konu ile ilgili olarak burada, Nuaym bin Hammad'ın ‘*Kitâbü'l-Fiten*’ inde bol miktarda görülmektedir.⁹⁶

93 Nuaym bin Hammad, *Kitâbu'l-Fiten*, (nşr. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-fikir, Beyrut, 1414/1993, s. 169, 174. vb.

94 Nuaym bin Hammad, *A.g.e*, s. 69, 103, 153, 155, 158, 165 vb.

95 Paçacı, Mehmet., *Kur'an'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, s. 208 vd. (Nun yayıncılık-İst. 1994)

96 Bu konuyla ilgili olarak yapılmış bir çalışma için bkz. Paçacı, Mehmet., “Hadiste Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı”, *İslâmiyyat*, Üç aylık araştırma dergisi, Ocak-Mart 1998, c.I, sayı, 1 sh.35-53

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Hoca Ahmed Yesevî, Hayatı, Eserleri ve Toplumunu Eğitme Metodu

*Cemal TOSUN**

Hoca Ahmed Yesevî, Türk-İslâm Tarihinde önemli bir şahsiyettir. O, bir çok Türk İslâm büyüğü gibi, tarihimizde, kültürümüzde, kısacası bizi ilgilendiren çok alanda derin izler bırakmış bir Türk İslâm büyüğüdür. Bunun için onu tanımak ve anlamak bizim için önemlidir. Bu tanınmanın ve anlammanın içine onun hayatı, şahsiyeti, eserleri, günümüze kadar uzanan etkileri girdiği gibi, halkı eğitirken takip ettiği metodlar ve bir eğitimci olarak sahip olduğu özellikler de girmektedir. Çünkü bunlar Ahmed Yesevî'nin, Türklere İslâm'ı nasıl, hangi yöntemleri ve yaklaşımları kullanarak anlattığını, yani onun halkı eğitirken hangi metodu kullandığını ortaya koyacaktır.

Bugün, Ahmed Yesevî'nin halkı eğitirken kullandığı metodları ve bu alanda sahip olduğu özellikleri bilmek hem tarihi açıdan, hem de güncel açıdan önem taşımaktadır. Tarihi açıdan taşıdığı önem, Türk İslâm anlayışının nasıl oluştuğunu ve hangi temeller üzerine kurulduğunu kavrayabilmek ve İslâm'ın Türkler arasında hızla yayılışındaki gerçekleri anlayabilmek noktalarındadır. Güncel açıdan önemi ise, Ahmed Yesevî ve onun gibilerin örnek alınması hususunda-

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı

dır. Eğitim açısından yaklaştığımızda, bütün bunların bilinmesi yanında, örnek alınıp değerlendirilmesi ön plana çıkmaktadır. Bu demektir ki, biz bu işi, bilgi düzeyinde bırakmayıp örnek almak suretiyle değerlendirip hayata geçirmek durumundayız. Özellikle son günlerde, dağılan sovyetler Birliği'nden ayrılıp bağımsızlıklarına kavuşan yeni Türk Cumhuriyetlerinde, Türk İslâm bilincinin uyanıp gelişmesi noktasında Ahmed Yesevî'den, onun görüşlerinden ve kısacası Yesevîlik'ten çok şeyler beklenmektedir. Yesevî anlayışı ve geleneğini yüzyıllar boyunca taşımış olan bu insanlar, yeniden eski benliklerini, yani komünist idareler altında törpülenen dini ve milli kültürel benliklerini kazanma çabalarında Ahmed Yesevî'den çok şeyler beklemektedir.¹ Kazakistan'da açılan Ahmed Yesevî Üniversitesi, Divan-ı Hikmet'in yüzbinlerle ifade edilen baskılarının yapılması bunu göstermektedir. İşte bunun içindir ki, onu bilmek ve bilmenin ötesinde anlamak ve örnek almak gerçekten önemlidir.

Burada hemen şunu ifade etmek gerekir: Ahmed Yesevî'nin hayatının, şahsiyetinin ve eserlerinin gerçek boyutları ile tesbitinde mevcut olan zorluk, bir eğitici olarak sahip olduğu özelliklerin ve halkı eğitirken uyguladığı metodların bilinmesinde de ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen konuya, bir eğitici olarak yaklaştığımızda, mevcut bilgilerden ve özellikle de Hikmetlerden bazı önemli ipuçları yakalayabiliyoruz. Bizim ağırlıklı olarak üzerinde duracağımız hususlar, bir eğitici olarak Ahmed Yesevî'nin hayatı, şahsiyeti, halkı eğitmede hikmet söyleme yöntemini kullanması, hikmetlerin muhtevasından hareketle tarikat anlayışı, eğitimde sünnete verdiği değer ve nefis terbiyesi anlayışı olacak.

1. Hayatı

Ahmed Yesevî'nin hayatı hakkında çok az tarihi kaynak bulunmaktadır. Mevcut kaynaklardaki bilgiler ise menkıbelerle öyle karışmıştır ki, bu bilgilerden ne kadarının gerçek, ne kadarının menkıbe olduğunu ayırt etmek oldukça zor görünmektedir. Buna rağmen, bu menkıbelerle karışmış tarihi verilerden ve özellikle de kendi hikmetlerinden² bazı sonuçlar çıkarmak mümkündür.

1. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmed Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri", *Tasavvuf*, Ankara 1999, Yıl 1, Sayı 2, s. 105-129.

2. Bu konuda bkz. Kemal Eraslan, *Divan-ı Hikmet-Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991, s. 13-16.

Ahmed Yesevî Türkistan'da Sayram kasabasında dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir.³ Büyük İslâm bilgini ve mutasavvıf Yusuf Hemedanî'ye intisab etmiş olması ve onun halifelerinden olması gibi bilgilerden hareketle onun onbirinci yüzyılın ikinci yarısında doğduğu tahmin edilmektedir.

Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrahim'dir. Sayram kasabası ve çevresinde tanınmış bir şeyh olarak bilinmektedir. Annesi Ayşe Hatun ise, babasının halifelerinden Musa Şeyh'in kızıdır. Şeyh İbrahim'in soy kütüğü ise şöyledir: Şeyh İbrahim b. Şeyhü'l-İlyas b. Şeyh Mahmud b. Şeyh Mahmud b. Şeyh Muhammed b. Şeyh İftihar b. Şeyh Ömer b. Şeyh Osman b. Şeyh Hüseyin b. Şeyh Hasan ibn Şeyh İsmail b. Şeyh Musa b. Şeyh Mümin b. Şeyh Harun b. Şeyhu's-Şuyuh Bahru'l-İrfan Cebelü'l-İtmi'nan Kutb-u Türkistan Hoca İshak Bab b. Abdurrahman b. Abdulkahhar b. Abdülfettah b. İmamü'l-Hanefî b. Aliyyü'l-Mürteza.⁴

Ahmed Yesevî yedi yaşında babasını kaybetmiştir. Annesi Ayşe Hatun daha önce vefat etmiş olmalıdır ki, o, babasının ölümünden sonra velayetini üstlenen ablası Gevher Şehnaz ile birlikte Yesi'ye göç etmiştir. Yesi'de Arslan Bab ile karşılaşmış ve ondan himmet ve eğitim almıştır. Menkıbelere göre Arslan Bab Hz. Muhammed'in ashabındandır. Hz. Muhammed Arslan Bab'a Ahmed Yesevî'yi bulması ve vereceği emaneti kendisine teslim etmesi için görevlendirmiştir. Arslan Bab bu emaneti Ahmed Yesevî'ye teslim edebilmek için dört yüz yıl kadar yaşamış ve teslim ettikten sonra vefat etmiştir. Kesin olarak bilinmemekle birlikte bu emanet bir hurma tanesidir.⁵ Bunlar menkıbevi bilgilerdir. Ancak, bütün bunlar A. Yesevî'nin Allah'ın nimetine ermiş, zeki, dindar ve iyi eğitim almış biri olduğunu anlatmaktadır.

Arslan Bab'ın ölümünden sonra A.Yesevî, öğrenimine devam edeceği Buhara'ya gitmiştir. O zamanlar Buhara, medreseleri ve hocaları ile ün yapmış bir ilim merkezidir. Burada Yusuf Hemedanî'yi tanımış ve ondan İslâmî ilimler ve tasavvuf okumuştur. Kısa sürede büyük ilerleme kaydetmesi üzerine hocası tarafından üçüncü halife olarak ilan edilmiştir. Ondan önce sırasıyla Şeyh Abdullah Berkî ve Şeyh Hasan Endakî vardır. İkinci halifenin vefatından sonra

3. Bu konuda bkz. Kenjetay, agm., s. 105-129.

4. Bkz. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1988, s. 62,63.

5. Köprülü, age., s. 28,29.

Ahmed Yesevî posta oturmuştur. Ancak, kısa bir süre sonra bu makamı dördüncü halife olan Hoca Abdülhalık Gücdüvani'ye bırakarak Yesi'ye dönmüştür. Ölümüne kadar (1166 veya 1167) halkın eğitimi ile uğraştığı Yesi'de yaşamıştır. Onun hayatından bilinmesi gereken bir husus da 63 yaşına geldiğinde, Hz. Peygamber'in vefat yaşına hürmeten, yer altında kazdığı bir odacığa çekildiği ve geri kalan ömrünü burada geçirdiğidir.⁶

Ahmed Yesevî'ni türbesi Yesi (Türkistan) şehrinde dir. Türbenin Timur tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. Rivayetlere göre Ahmed Yesevî'den iki yüz yıl sonra yaşamış olan Timur bir gün A. Yesevî'yi rüyasında görmüş ve ondan zafer müjdesi almıştır. Bu rüyası gerçekleşen Timur, kazandığı zaferden sonra Yesi'ye gelip Ahmed Yesevî'nin kabrini ziyaret etmiş ve onun için bir türbe yaptırmıştır. Bu türbe halen mevcut olup birkaç kez onarım geçirmiştir.⁷ Son onarım Türkiye Devletinin girişim ve yardımlarıyla gerçekleşmiştir.

2. Ahmed Yesevî'nin Soyu

Rivayetlere göre Ahmed Yesevî'nin bir oğlu iki kızı vardı. Oğlu İbrahim kendisinden önce vefat etmiştir. Soyu kızı Gevher Şehnaz tarafından devam etmiştir. Soyu da düşüncesi ve tarikatı gibi çok geniş bir alana yayılmıştır. Bir çok insan kendisinin onun soyundan geldiğini iddia etmiştir. Ünlü seyyah Evliya Çelebi de bunlardan biridir.⁸

3. Halifeleri ve Müridleri

Hoca A. Yesevî'nin geniş bir coğrafyaya yayılmış, çok sayıda halifesinin ve binlerce müridinin olduğu kabul edilir. Bunlar Türk-İslâm anlayışını ve Yesevî anlayışını yaymışlardır. İlk halifesi Arslan Bab'ın oğlu Mansur Ata'dır. Onun halifeleri ve müridleri bütün Orta Asya'da, Anadolu'da ve Balkanlarda yayılmıştır ve etkili olmuştur.⁹ Türkler arasında en tanınmış halifesinin Süleyman

6 Bkz. Köprülü, age., s. 75.

7 Köprülü, age., s. 79-83.

8 Evliya Çelebi Ahmed Yesevî'den "ulu atam veya ulu atamız" diye bahsetmektedir. Bkz. Evliya Çelebi, Seyahatname (Rumeli-Jolkol ve Edirne), Haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1984, s. 62 ve 227.

9 Evliya Çelebi gezdiği yerlerde Anadolu'da, Rumeli'de, Balkanlarda Yesevî şeyhlerinin türbe ve mezarlarına rastladığını anlatmaktadır. Bkz. Evliya Çelebi, age., s. 62.

Hakm Ata olduğu bilinmektedir.¹⁰ Anadolu'da Bektaşiliğin kurucusu olan Hacı Bektaş Veli de onun halifelerinden sayılır.

4. Eserleri

Ahmed Yesevî'nin bilinen iki eseri Fakrname ve Divan-ı Hikmet'tir.

Fakrname A. Yesevî'nin tarikat üzerine fikirlerini açıkladığı ve Yesevîliğin prensiplerini ortaya koyduğu bir risaledir. Bu eserin, Divan-ı Hikmet'e giriş olabileceği üzerinde durulmaktadır.

Divan-ı Hikmet ise, Ahmed Yesevî'nin hikmetlerini içeren kitabının adıdır. Yesevî'nin kendi hikmetlerini kitap halinde topladığı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Günümüzde Divan-ı Hikmet'in çok sayıda ve farklı içerikte nüshaları bulunmaktadır. En eski bilinen nüshaları 16. ve 17. Yüzyıla aittir. Bu nüshalarda dil ve muhteva bakımlarından farklılıklar bulunduğu tespit edilmiştir. Bu da bazı hikmetlerin A. Yesevî'ye ait olmadığı şeklinde yorumlanmaktadır. Muhtemelen bazı hikmetler Yesevî dervişleri tarafından Divan-ı Hikmet'e sonradan eklenmiştir.¹¹

Divan-ı Hikmet, klasik Türk-İslâm Edebiyatının en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilir. O, çok az sayıda edebi eserin bulunduğu bir döneme ait olması bakımından da önemlidir. Bunun için, Divan-ı Hikmet dil ve edebiyat tarihi açısından çok değerli bir eserdir. Divan-ı Hikmet özellikle Doğu ve Kuzey Türkleri arasında, Özbekler, Kırgızlar ve Volga Türkleri arasında çok yayılmış ve bir kutsal kitap gibi muamele görmüştür. Bu kabulü anlayabilmek için, belki de önce "Hikmet" in ne anlama geldiği ve Ahmed Yesevî'nin eserine ne zamandan beri Divan-ı Hikmet denildiği üzerinde durmak gerekir.

"Hikmet" terimi Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde de geçmektedir. Nahl Suresinin 125. ayetinde "Rabb'inin yoluna hikmet ile... çağır" denilmektedir. Tefsirlerde bu kelimenin bizzat Kur'an'a delalet ettiği üzerinde durulduğu gibi, bunun doğru ve özlü dini mahiyetli söz olduğu da belirtilmektedir. İslâm bilgileri hikmet terimini "hakikat", "hakikati bilmek", "hakikati aramak" ve "hakikati bilerek konuşmak" gibi anlamışlar ve açıklamışlardır. Hakikati bilmek kav-

10 Köprülü, age., s. 88

11 Bu konuda bkz. Köprülü, age., s. 122-125.

ramını ise, Allah'ı, bildirdiklerini ve yarattıklarını bilmek ve tanımak anlamında kullanmışlardır. Buna göre hikmet; “dini-tasavvufi özlü söz” anlamına gelmektedir.¹²

A. Yesevî'nin eserine ne zamandan beri Divan-ı Hikmet denildiği de kesin olarak bilinmemektedir. Bu ismin 16. yüzyıldan beri kullanılmakta olduğu tahmin edilmektedir. Gerçi A. Yesevî kendisi “hikmet söyledim” gibi ifadeler kullanmaktadır¹³; ancak eserine bizzat bu ismi verip vemediğini bilemiyoruz.

5. Bir Eğitici Olarak Ahmed Yesevî'nin Şahsiyeti

Eğitimde eğiticinin rolünün ne kadar önemli olduğunu vurgulamaya gerek yoktur. Eğitici'nin, konusuna hakim, faaliyetlerinde samimi ve ihlaslı olması gerekir. Aksi halde etkili ve başarılı olma şansı çok zayıftır.

Bu bağlamda Hoca Ahmed Yesevî'nin mükemmele yakın bir çizgide olduğunu görmekteyiz. O, Kur'an'ı, Sünneti, Tasavvuf ve Tarikatı kısacası öğretmek durumunda olduğu İslâm'ı çok iyi bilmektedir. Ayrıca halkını çok iyi tanımaktadır. Hocası ve şeyhi Yusuf Hemedanî'nin, daha sağlığında verdiğî halifelik postunu bırakıp halkının arasına dönmesi ve kendisini onları eğitmeye adanması ise ihlasının ve samimiyetinin göstergeleri sayılmalıdır. Hoca'nın bu çizgiyi yakalamasında, Allah'ın inayeti yanında, iyi bir aile ve çevrede yetişmiş olmasının rolü büyük olmalıdır. O, annesini ve babasını erken yaşlarda kaybetmiş olmasına rağmen, insanın ilk karakter çizgilerinin oluştuğu çocukluk devresini iyi bir aile çevresinde geçirmiştir. Babası Sayram kentinin tanınmış şeyhlerindendir ve annesi de aynı ocaktan gelmektedir.

Yesevî iyi bir ailede yetişmiş olmanın yanında, iyi bir öğrenim de görmüştür. İlk tahsilini, babasının ölümünden sonra, henüz yedi yaşlarında ablası Gevher Şehnaz ile birlikte geldiği Yesi şehrinde tamamlamıştır. Daha sonra tahsilini tamamlamak üzere, zamanın ilimi merkezlerinde biri olan Buhara'ya gitmiştir. Buhara'da intisabettiği Yusuf Hemedanî, kendisinin hem ilimde hem de tasavvufta önemli mesafeler katetmesine yardımcı olmuştur. Almış olduğu bu eğitim onun ilim gözü yanında kalp gözünün de açık olmasına vesile olmuş-

12 Bu konuda bkz. *İslâm Ansiklopedisi*, MEB. Yay., Cilt 5, s. 481.

13 Bkz. Eraslan, age., s. 49.

tur. Bütün bunlar sonucunda o, bilgili, samimi, ihlaslı ve ehliyetli bir eğitici olma özelliğini kazanmıştır. Bunlar onun eğitimciliğinin yapı taşları niteliğindedir.

6. Halkı Eğitmek Üzere Hikmet Söyleme Yöntemini Kullanması

Ahmed Yesevî ilmini halkına aktarmada “Hikmet Söylemeyi” bir yöntem olarak kullanmıştır. Onun bu özelliği çeşitli yönleri ile değerlendirilebilir:

a. Burada birinci yönü, yukarıda ele aldığımız eğitici şahsiyeti ile ilgilidir. Bir cümle ile ifade edecek olursak, o, kendisini hikmet söyleyebilecek derecede yetiştirmiştir. Eğer “hikmet”in ne anlama geldiğini hatırlarsak, bu hususun önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Hikmet, Kur’an’da geçen bazı ayetlerde Hz. Peygamberin vaaz ve irşadları anlamına kullanılmıştır:

“(Ey Muhammed) Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et...”¹⁴ ayeti bunu göstermektedir.

Ulema hikmeti “nazari ilimleri iktisabetmek ve yapabildiği kadar iyi, müstahsen ameller işlemek itiyadını kazanmak sayesinde, insan ruhunun kemalini ifade eder.”¹⁵ şeklinde açıklamıştır.

Lügatte ise hikmet “en iyi ilim vasıtası ile en iyi şeyin bilinmesi, kazai bir hükümde adil olmak, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmek ve iktizasına göre hareket etmek, mevzunun sebeplerini beşer kudretinin erişebildiği kadar, haddi zatında oldukları gibi aramak olan ilim”¹⁶ olarak tanımlanmaktadır.

Bu tanımlar göstermektedir ki, hikmet ancak ilimde ve irfanda kemal derecesine ulaşmış insanların söyleyebileceği bir şeydir. Biz buna ilmin insanda hal olup yansımaları, söz olup dudaklardan akması da diyebiliriz. Ahmed Yesevî bunu başardığına göre, bir eğitici olarak başta gelen özelliği de bu olmalıdır.

b. Hikmetlerin dili ve şekli: Hikmetler konusunda üzerinde durulması gereken ikinci yönü onların dili ve şekil özellikleri oluşturmaktadır.

Eğitimde dil en önemli iletişim unsurudur. Bu itibarla, eğiticinin kullandığı dilin eğitilenin en iyi şekilde anlayabileceği özelliklerde olması gerekir. Ahmed

14 16 Nahl 125.

15 İslâm Ansiklopedisi, c. 5, s. 481.

16 A.g.e., s. 481.

Yesevî halkını eğitirken bunu göz önünde bulundurmuş ve hikmetlerini Eski Türk Edebiyatında yaygın olan ve yine çoğu zaman halkın eğitimi amacı ile kullanılan hece veznindeki dörtlük şiirler şeklinde ve Türkçe olarak söylemiştir. Ancak Türkçe'nin hangi şivesini kullandığı kesin olarak bilinmemektedir. Bilinen, onun, hikmetlerini içinde yaşadığı ve eğitmek istediği halkın anlayacağı dilde ve basit ifadelerle söylemiş olduğudur.¹⁷ Ancak şunu hemen ifade etmek gerekir ki, buradaki basitlik şekildedir; mana ve muhteva çok derindir.

Ahmed Yesevî'nin halkı eğitirken, halk arasında yaygın olan bir üslubu kullanmış olması, örnek bir pedagojik davranıştır. Arapça ve Farsçayı çok iyi bilmesine rağmen hikmetlerinde Türkçeyi tercih etmesi de öyledir. O bu yaklaşımla halkına daha iyi ulaşma imkanı bulmuş, onların ilgisini kazanmış ve İslâm'ı anlayıp müslüman olmalarını hızlandırmıştır.

c. Hikmetlerin muhtevası: Üzerinde durulması gereken bir diğer önemli nokta ise hikmetlerin muhtevasıdır.

Biraz önce belirttiğimiz gibi hikmetler şekil bakımından İslâm öncesi Türk Edebiyatının özelliklerini taşır. Muhtevayı ise dini bilgiler oluşturmuştur. Ahmed Yesevî hikmetlerinde Eski Türk Edebiyatının milli unsurları ile dini tasavvufi unsurları uyum içinde biraraya getirmiştir. Kısaca söyleyecek olursak hikmetlerin muhtevasını İslâm Dininin esasları, şeriatin ahkâmı, ehli sünnet akidesi, tasavvufun incelikleri ve tarikatın adab ve erkanı oluşturmaktadır..

İşte bu özelliklerinden dolayı Ahmed Yesevî'nin Şeriat ile Tarikati en iyi şekilde birleştirdiğinden sıkça bahsedilir. Esasen onun hikmetlerini okuyan herkes bu hususu görebilir. Çünkü o, hikmetlerinde adeta ayet ve hadisleri kendi dilinde basit ve anlaşılır ifadelerle dile getirmiştir. Bu konuda bir tahkik yapılırsa, çoğu hikmetler için bu falan ayetin, şu falan hadisin karşılığıdır, şeklinde çıkarımlarda bulunabileceği kanaatindeyim.

Ahmed Yesevî kendisi de bu konuya işaret etmekte ve şöyle demektedir:

*Benim hikmetlerim dertliye derman,
Kişi nasip almasa yolda kalan.*

*Benim hikmetlerim kâni hadistir,
Kişi nasip almasa bil habistir.*

17 Bu konuda bkz., Fuad Köprülü, a.g.e., s.30, 31; Eraslan, a.g.e., s. 38.

*Benim hikmetlerim ferman-ı Sübhan,
Okuyup anlasan, mânây-ı Kur'an.¹⁸*

O bu dizelerinde insanları söylediklerinden nasip almaya çağırırken, bunların kendi fikirleri değil, aksine Kur'an'ın ve Sünnetin buyrukları olduğunu vurgulamaktadır. Bu arada söylediklerinden nasip almayanların sonlarını iyi görmediğini belirtmektedir.

Hikmetlerin dili, şekli ve muhtevaları hakkındaki bu kısa açıklamalardan sonra, Ahmed Yesevî'nin en önemli özelliklerinden biri kabul edilen Tarikat ile Şeriatî birleştirmesi hususuna geçebiliriz.

7. Tarikat İle Şeriatî Birleştirmesi

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Ahmed Yesevî hakkında söylenenlerin başında onun tarkat ile şeriatî birleştirdiği gelmektedir. Aslında burada tarikat ile şeriatînin birbirinden ne kadar ayrı oldukları hususu gündeme gelmektedir. Ancak bu konu bizim sınırlarımızı ve alanımızı aşmaktadır. Ayrı ve derinlemesine çalışmalar gerektiren bir konudur. Bunun için burada bu konuya girmeyeceğiz. Sadece Ahmed Yesevî için bu sözlerin söylenmesine sebep olan hikmetlerinden örnekler vermekle yetineceğiz. O bir dörtlüğünde şöyle demektedir:

*Tarikate şeriatsız girenlerin
Şeytan gelip imanını alır imiş
İş bu yola pirsiz dava kılanları
Şaşkın olup ara yolda kalır imiş.¹⁹*

Görüldüğü gibi ona göre dinin esaslarını (Şeriatî), bizim anlayışımıza göre Kur'an'ı ve Sünneti bilmeden, hatta bunları iyice hazmetmeden, tarikate girilemez; girilirse çok tehlikeli sonuçlar doğabilir. Bu anlayışa göre Tarikat bir nevi dinin temellerinin öğrenileceği yer değil, aksine, bu temeller öğrenilip hazmedildikten sonra, tarikatın anlayışına göre inceliklerinin öğrenilip yaşanacağı yerdir. Bu husus günümüz insanı için de önemli mesajlar vermektedir. Eksik dini bilgi ile

18 Eraslan, a.g.e., s. 271.

19 Eraslan, a.g.e., s. 217.

tarikate girenler davanın özünden sapma eğilimine düşebilmektedirler. Türk tasavvuf anlayışının temelini oluşturan “kim olursan ol, gel” ilkesi unutulmuş, şekle önem verilmeye başlanmış, “benim gibi düşünüyorsan gel, bana benziyorsan gel” gibi, başkalarına kapalı tarikat anlayış ve uygulamaları yayılmaya yüz tutmuştur.

Ahmed Yesevî, bizim anladığımız kadarı ile, kişinin gücü nesbetinde dinini öz kaynaklarında öğrenmesini istemektedir. Onun vurguladığı bir diğer önemli nokta ise, tarikate pirsiz girilemeyeceğidir. Yani tarikate girmek isteyen önce İslâm’ı çok iyi bilecek, sonra da bir pirin önderliğinde tarikat yolunu tutacaktır.

Hoca Ahmed Yesevî’nin tarikat üzere olanlara ve tarikate yeni girmek isteyenlere yol gösterici, günümüz insanının da düşünüp ibret alması gereken tavsiyeleri vardır. O, şöyle demektedir:

*“Talibim ben” derler, vallah billah nâ insaf,
Nâ mahreme bakarlar, gözlerinde yok insaf,
Kişi malını yerler, gönülleri değil saf,
Arslan Babam sözlerini işitiniz teberrük.*

*Pir hizmeti kıldık, talibim deyip yürürler,
Yiyip haram, mekruhu torbalarına doldururlar,
Gözlerinde nemi yok, halka içine girerler,
Arslan Babam sözlerini işitiniz teberrük.*

*Zakirim deyip ağlarlar, akamaz gözünden yaşı,
Gönüllerinde gam yok, her an ağrıyor başı,
Düzen, hile kırlarlar, malum Hüda’ya işi,
Arslan Babam sözlerini işitiniz teberrük.²⁰*

Dikkat edilirse bu dizelerde tarikate girip adeta dinin emirlerinden bazıları nı gözardı edenlere bir sitem vardır. Onun tarikata olan çağrısı, imanını kuvvetlendirmek ve Allah aşkı ile yanmak isteyenleredir. Der ki:

20 Eraslan, a.g.e., s. 117.

*İman postu Şeriattir, tarikat bil esasını,
Tarikata giren Hak'tan nasip aldı dostlar.²¹*

8. Hikmetlerde Sünnete Verilen Değer

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde, daha önce de belirttiğimiz gibi, Peygamberimizin sünneti önemli yer tutar. Bu önemin birinci göstergesi, yukarıda verdiğimiz bir mısradaki geçmekte olan "Benim hikmetlerim kâni hadistir" sözleridir. Bu itibarla o, sünneti eğitime konu yapmıştır. Sünnetleri eğitim konusu yaparken, hem sünnete verdiği değeri ifade etmiş hem de insanları bu konuda uyarmıştır. İşte buna bir örnek:

*Fasık, facir havalanıp yere basmaz,
Oruç, namaz, kaza kılıp misvak asmaz,
Resulüllah sünnetine değer vermez,
Günahları günden güne artar dostlar.²²*

*Ümmet olsan, Mustafa'nın peşinde ol sen,
Dediklerini can-u gönülden hem kıl sen,
Gece kaim, gündüzleri saim ol sen,
Gerçek ümmet rengi tıpkı saman olur.²³*

*Sünnetleri sıkı tutup ümmet ol sen,
Gece gündüz salâ verip ülfet ol sen,
Nefsi tepip mihmet erse rahat ol sen,
Öyle aşık iki gözü giryan olur.²⁴*

Ahmed Yesevî'nin bu ifadelerinden Türkler arasında Peygamber sevgisinin ve sünnetlere uyulmadaki itinanın temellerini de bulmak mümkündür.

21 Eraslan, a.g.e., s. 81.

22 Eraslan, a.g.e., s. 165.

23 Eraslan, a.g.e., s. 215.

24 Eraslan, a.g.e., s. 215.

9. Nefis Terbiyesi ve Gerçek Aşk

Ahmed Yesevî'nin eğitim anlayışında nefsi terbiye edip gerçek aşka yönelmek önemli yer tutmaktadır. O, kendi hayatını anlattığı hikmetlerinde, kendi nefsiyle ne kadar mücadele verdiğini anlatmaktadır. İnsanlar tarafından menkıbeleştirilen, adeta hiç günah işlemezmiş gibi gösterilen Ahmed Yesevî, hayatının bir çok safhalarında hatalar yaptığını, bunlardan pişmanlık duyup tövbe ettiğini anlatmaktadır. Hem nefsini terbiyeye uğraşması, hem pişman olup tövbe etmesi ve hem de bize bunları tavsiye etmesi üzerinde düşünmemiz gereken hususlardır. Şu hikmetleri bize bu konuda bir fikir verecektir:

*Nefs yoluna giren kişi rüsva olur,
Yoldan azıp gezip tozan şaşkın olur,
Yatsa kalksa şeytan ile yoldaş olur,
Nefsi tep sen, nefsi tep sen ey bed-kidar.*

*Nefsin seni son deminde geda kılar,
Din evini yağmalayıp harap kılar,
Öldüğünde imanından cüda kılar,
Akıllı isen, pis nefisten ol sen bi zar.²⁵*

*Dertsiz insan insan değil bunu anla,
Aşksız insan hayvan cinsi bunu dinle,
Gönlünüzde aşk olmasa buna ağla,
Ağlayanaya Has aşkıma bağışladım.²⁶*

*Aşksızların hem canı yok hem imanı,
Resulüllah sözünü dedim, mana kanı,
Nice desem işitici, bilen hani,
Habersize desem gönlü karıştır dostlar.²⁷*

25 Eraslan, a.g.e., s. 152.

26 Eraslan, a.g.e.; s. 127.

27 Eraslan, a.g.e., s. 163.

Bütün bunların yanında Ahmed Yesevî insanlara zikri ve tövbeyi tavsiye etmiş, nefis terbiyesi için bunların gerekli olduğunu vurgulamıştır. Kendisi de bu tavsiyeliren uygulayarak göstermiştir.

Sonuç

Ahmed Yesevî'nin eğitici yönünü, bir makale çerçevesinde bitirebilmek elbette mümkün değildir. Biz burada, günümüzün ihtiyaçlarını da dikkate alarak bazı hususları ön plana çıkardık. Bunlardan bir kaçı özetle şöyle vurgulanabilir.

1. Kur'an'ı insanlara anlatma noktasında Ahmed Yesevî'den alınacak çok şey vardır. Ülkemizde, en çok eğitim konusu yapılan ve en çok okunulan kitap Kur'an olsa gerekir. Ancak bu hep, Arapça harfleri ile yüzünden okuma ve ezberleme şeklinde olmaktadır. Halbuki, bu öğretimin anlama yönünde desteklenmesi ve belki de ağırlığın bu yöne kaydırılması gerekmektedir. Bu konuda ise yöntem eksiklikleri vardır. Daha doğrusu bunu nasıl yapabileceğimiz konusunda henüz yeteri kadar düşünmüş değiliz. Ahmed Yesevî'nin yaklaşımı bizim için, değerlendirilip geliştirilmek üzere bir hareket noktası olabilir.

2. Ahmed Yesevî Din öğretiminde Hz. Peygamber sevgisini ön plana çıkararak bize bir örnek göstermiştir. Bu örneği, yaygın ve örgün eğitimde kullanabiliriz. Yani bir çok hususu Peygamberimizin hayatı ve özellikleri içinde, somut bir örnek çerçevesinde verebiliriz.

3. Bizler A. Yesevî'yi daha bir çok yönleri ile bilmek zorundayız. Ancak, bunları bilgi düzeyinde bırakmamalıyız. Bilgi sadece bir araçtır. Marifet bildiğince amel etmektir.

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Hadis İliminde Ricâl Bilgisi ve İlk Kaynakları* -I-

*Mehmet EREN***

GİRİŞ İSNAT SİSTEMİ VE RİCÂL İLMİ

A. İSNAT SİSTEMİ

Rical kitaplarında hadis senetlerindeki şahtlar ele alındığı ve ricâl araştırmaları isnatla birlikte başladığı için, öncelikle Hadis ilminde kullanılan isnat sistemi hakkında özet bilgi vermemiz gerekmektedir.

'İsnat', bir hadis veya haberi ilk söyleyenine kadar yükseltmek demektir. Yani haberi birbirinden rivâyet eden râvîlerin isimlerinin zikredilmesine 'isnat' denilir. Hadisçiler 'senet' ve 'isnat' kelimelerini müteradif olarak kullanmışlardır. Dayanılan

* Bu yazı, "Hadis İliminde Rical Kitapları ve İlmî Değerleri" (Selçuk Ü. S. B. E. Konya-1997) adıyla hazırladığımız doktora tezinin makale haline getirilmiş şeklidir.

** *Dr.*, Selçuk Ü. İlâhiyât Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

şey manasına gelen 'senet', şahıslar için kullanıldığında 'güvenilir kişi'yi ifade eder. Hadislerin önündeki râvî isimleri zincirine de, hadisin sahîh ve zayıflığı konusunda esas alındıkları için, 'senet' denilmiştir.¹

Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile başlayan kargaşa döneminden sonra, özellikle ilk hicri asrın ortalarından itibaren sahâbilerden çoğunun vefat etmesi, tâbiûn neslinin çoğunluğu teşkil etmesi, Hz. Peygamber'den her hangi bir haber nakleden kişiye, bu haberi kimden duyduğunu sormayı gerektirmiştir. Böylece 'Urve b. ez-Zübeyr (94/713), el-Hasen el-Basrî (110/728), Muhammed b. Sîrîn ve 'Âmir eş-Şa'bî (103/721) gibi, h.110'dan önce vefat etmiş olan büyük tâbiiler döneminde isnat araştırmasına verilen önem artmıştır. Özellikle hadis uydurma faaliyetinin arttığı Kûfe'de Şa'bî (103/721), hadis rivâyetinde isnat araştıran ilk kişi olarak meşhur olmuştur.²

Sahâbenin başlattığı hadis rivâyetinde dikkatli olma zihniyeti, tâbiûn neslinde daha fazla önem kazanarak sıkı bir isnat sorma şekline dönüşmüş ve yaygınlaşmıştır. İslâm fetihleri neticesinde muhtelif milletlerin İslâm toplumuna karışması ve hadis uydurma faaliyetinin artması bu gelişmeyi daha da hızlandırmış, sonunda isnada verilen önem artarak, isnat hadisin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.³

Muhaddislere göre isnat, hadisin garantisidir. Ancak bu garanti hiç şüphe yok ki, isnat zincirini meydana getiren her bir râvî halkasının sağlam ve güvenilir olmasıyla teşekkül eder. Nitekim Şâtîbî bu duruma işaret ederek "Âlimler isnadı dinden saydılar. Ancak bununla mücerred 'filân filândan tahdis etti' demeyi kastetmemişler, bilâkis kendilerinden hadis alınan râvîlerin tanınması ile ilgili hususları murad etmişlerdir. Tâ ki meçhul, mecruh ve yalanla itham edilenlerden değil, ancak rivâyetine güven hâsıl olanlardan isnatlı hadis nakledilsin" demiştir.⁴

Hicrî üçüncü asrın sonuna kadar ana hadis kitaplarının telifi ile şifâhi rivâyetin önemi azalmış, bundan sonra kaynak kitapların doğru bir şekilde nakline gayret gösterilmiştir. Telif edilen kitapları, müelliflerinden dinlemek ve onlar

1 el-Feyyûmî , el-Misbâhu'l-münîr s.110-111 (s-n-d md.); es-Süyûtî , Tedrîbu'r-Râvî I,22.

2 er-Râmeihürmüzi, el-Mühaddisü'l-fâsil s.208; İbn 'Abdilberr, et-Temhid I,55.

3 Hadis âlimleri, isnatları araştırma neticesinde onlarda görülen özellikleri dokuz madde halinde sıralamışlardır: 1. Âlî ve nâzil isnatlar 2. En sahîh ve en zayıf kabul edilen isnatlar 3. Müselsel isnatlar 4. Mu'an'an isnatlar 5. Rivâyet ettiği hadisi unutarak onu başkası vasıtası ile kendinden rivâyet etme 6. Büyüklein küçüklerden rivâyeti 7. Babaların oğullardan rivâyeti 8. Oğulların babalardan rivâyeti 9. Müdebbec ve akrân rivâyetleri.

4 Abdulfettâh Ebû Ğudde. el-İsnâd mine'd-dîn s.41.

kanalıyla rivâyet etmek ilk zamanlardan itibaren bilinen ve uygulanan bir husustur. Ancak hicri dördüncü asırda, şifâhî rivâyetin zayıflamaya başlayıp çok sayıda kitabın telif edilmesiyle birlikte 'ilmî isnat' denilebilecek bu metod bir hayli yaygınlaşmıştır. Öyleki meşhur bir âlim bir kitap yazınca, rivâyet hakkını kendisinden almak için her taraftan ilim adamları ona koşmuşlardır.

Buna rağmen Hadis ilminde isnadın önemi hiç bir zaman azalmamış, tersine hadis tenkit kâidelerinin çoğu isnat ve râvîler üzerinde yoğunlaşmıştır. Yukarıda Şâtibî'den isnadın dinden sayılmasındaki gayenin 'râvîlerin hallerinin araştırılması' açıklamasını nakletmiştik. Muhaddisler isnatları araştırırken aynı zamanda râvîlerin kimliklerini, hoca ve talebelerini ve cerh-tadil durumlarını da araştırarak, bu araştırmalar neticesinde elde ettikleri bilgi ve notları kaydetmişlerdir. Hicri ikinci asır boyunca hadislerin toplanıp kitaplara geçirilme çalışmaları tamamlanınca, bu asrın son çeyreğinden itibaren hadislerin senetlerinde geçen sahâbe, tâbiîn ve sonraki râvîlerin biyografileri için müstakil kitaplar telif edilmeye başlamıştır.

Böylece hadislerin başında bulunan râvîler zinciri için kullanılan 'senet', muhaddisler tarafından 'hadis tenkidiyle ilgili kâidelerin etrafında döndüğü bir mihver' olarak kabul edilmiş. Senetlerde geçen râvîlerin biyografilerinin ve hadis rivâyetindeki durumlarının araştırılması neticesinde derlenen bilgilerle Ricâl ilmi teşekkül etmiş, zaman içinde bu ilim dalı irili-ufaklı kollara ayrılarak bunların her birinde yüzlerce eser telif edilmiştir.

B. RİCÂL İLMİ

Zengin İslâmî Biyografi Edebiyatı'nın bir bölümünü teşkil eden ve ağırlıklı olarak muhaddislerin biyografilerini ihtiva eden Ricâl kitapları, aynı zamanda bu edebiyatın doğmasına en büyük tesiri icra etmiştir. Bu yüzden Ricâl ilmine geçmeden önce İslâmî Biyografi Edebiyatı'nın doğuş ve gelişimine kısa bir göz atmak istiyoruz.

Arapça'da hal tercemesi/biyografi anlamına gelen iki terim bulunmaktadır: Sîret (ç. siyer) ve Terceme (ç. terâcim). Gidişât, hey'et ve durum anlamlarına gelen Sîret, daha çok Hz. Peygamber'in hayatı ve gazveleri için kullanılmıştır. Terceme ise; bir dilden başka bir dile çevirme anlamının yanında, bir kitabın konu başlıkları, bir şahsın hayatını ve eserlerini anlatmak ve aynı dilde birinin sözlerini daha açık ve mufassal bir şekilde başkasına anlatmak için de kullanılmaktadır.⁵

Hayat hikâyesi için kullanıldığında “Terceme”, önemli şahsiyetleri tanıtmak, onların üstün ve noksan yönlerini göstermek maksadıyla bir şahsın onların biyografilerini yazmasına denmiştir. Zaman içerisinde Terceme, “bir kitapta, bir grup insanın kısa hayat hikâyeleri”; Sîret ise “tek kişinin geniş biyografisi” için birer istilâh olarak yerleşmiştir.⁶

Siyer ve Terâcim ilminin doğuşunda bilhassa şu iki husus etkili olmuştur: Peygamber’in hayatının bilinmesine verilen önem ve hadislerin toplanmasında râvîleri tanımaya yönelik isnat sisteminin kullanılması. Hadis ve Siyer ilimlerinin ikisinin konusu da Hz.Peygamber’dir. Siyer, kronolojik tertiple onun hayatını incelerken; Hadis onunla ilgili rivâyetleri konulara veya sahâbî râvîsine göre tertip ederek ele almaktadır.

İnsanlık tarihinde, hiç bir kişinin hayatı Muhammed (a.s.)’in hayatı kadar teferuatlı bir şekilde tespit edilmemiştir. Başka hiç bir Peygamber ve insanın sözleri onunki kadar korunmuş ve kitaplara geçirilmiş değildir. Hz. Peygamber’in hayatını bilmeye gösterilen itina, onun sözlerini ve işlerini araştırmaya verilen önem, müslümanları bunları nakleden kişileri de araştırmaya sevketmiştir. Neticede sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve sonraki tabakalardan hadis rivâyeti ile ilgisi olan binlerce kişinin biyografileri kitaplara geçirilmiştir.

‘Biyografi Edebiyatı’ ile bir grup insanın hal tercemelerini ihtiva eden ve genellikle Terâcim/Tabakât adı verilen kitapları kastediyoruz. Hicrî ikinci asrın son çeyreğinden itibaren yazılmaya başlanan bu kitapların çoğu, önceleri doğal olarak hadis râvîleri ile sınırlıdır. Batılı araştırmacıların ‘Biyografi Sözlükleri’ dedikleri bu kitaplar, tamamen İslâm toplumunun kendine has bir buluşu olarak kabul edilmiştir. Sir Hamilton Gibb en eski biyografi sözlüklerinin muhtevaları hakkında şöyle demektedir: “Bunların temelini oluşturan mefhum, İslâm toplumunun kendi tarihini ve öz kültürünü inşâ ve nakilde, erkek ve kadınların münferiden katkıda bulunmasıdır. İşte bu kişiler, politik idarecilerden ziyâde, kendi sahalarında İslâm toplumundaki

6 Bu iki terimin anlamları için bkz. Hânî el-‘Amd, Dirâsât fi Kütübi’t-Terâcim ve’s-Siyer s.70,73. Hz. Peygamber’in Siyerinin sınırlarını ve ana hatlarını tespit eden ilk kişi olduğu anlaşılan İbn Şihâb ez-Zührî (124), sîret terimini kullanan ilk kişi olarak bilinmektedir. (ed-Dürî Abdulazîz, Bahsün fi Neş’eti ‘İlmi’t-Târih s.23) Terceme kelimesi ise “bir kişinin biyografisi” anlamıyla oldukça geç kullanılmıştır. Onu ilk defa, “bir edîbin hayat hikâyesi” istilâhı olarak Yâkût el-Hamevî (626) kullanmıştır. (Hânî el-‘Amd, a.g.e. s.70)

aktif kuvvetleri temsil etmektedir. Onların bu kişisel katkıları, kaydedilmeye ve gelecek nesillere aktarılmaya değer bulunmuştur.”⁷

1. Ricâl İlminin Tarifi ve Konusu

Ali b. el-Medîni, Hadis ilmini ikiye ayırmaktadır: Hadis metinlerini anlamak ve Hadis Ricâlini tanımak.⁸ Bu büyük muhaddisin çok vecîz bir şekilde ifade ettiği gibi, Hadis ilminin yarısı olarak kabul edilen Ricâl ilmi, sonraki taksimlerde de Hadis ilimlerinin en büyük branşlarından birisi sayılmıştır.⁹

Hadis Ricâli ilmi veya kısaca Ricâl ilmi adı verilen ilim dalının ismindeki ‘ricâl’den maksat, erkek olsun kadın olsun hadis ve haber nakleden râviler demektir. Arapçada ‘erkekler’ için kullanılan bu kelime, kadın râvilerin sayısının erkeklere nazaran az olduğu için kullanılmış olabilir. Ancak daha büyük ihtimal, ‘racül’ kelimesi ‘kâmil fert’ manasına da geldiği için, ‘devlet ricâli’ terimi gibi hadis rivâyeti ile meşgul olanların tümüne ‘hadis ricâli’ denmiş olmasıdır.

Hadis senetlerinde geçen şahısların, râvî olmaları yönüyle incelenmeleri, Hadis ricâli ve Cerh-tadîl adında iki ana ilim dalı ile bunlara bağlı alt disiplinlerin doğmasına yol açmıştır. Hadis ricâli ilmi, hadisleri nakleden râvilerin kimliklerini tanıtmaya çalışan, Cerh-tadîl ilmi ise onların rivâyetlerinin kabul veya reddinde etkili olacak vasıflarını araştıran ilim dalı şeklinde tarif edilmektedir.¹⁰ Ancak bu iki ilim dalı, birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış değildir. Râvileri tanıtan kitaplarda onların cerh-tadil durumlarına yer verildiği gibi, bir râvî hakkında cerh-tadîl hükmü vermek için de, önce o râvînin kim olduğunun tanıtılması gerekmektedir. Bu yüzden ikisinin birden Ricâl ilmi adı altında işlenmesinin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

2. Ricâl İlmi ve Târih

Muhaddisler râvî ve rivâyetlerin tenkidinde târih bilgisinden istifade etmişlerdir. Râvî ile hocasının doğum ve vefat tarihlerinden hareketle, onların görüşüp-gö-

7 Gibb Sir Hamilton, “İslâmic Biographical Literature” s.54.

8 er-Râmehürmüzi, el-Muhaddisü'l-Fâsil s.320; İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünne IV,115; ez-Zehabi, Siyeru A'lâm XI, 48.

9 Subhi es-Sâlih önemli Hadis ilimlerini; Cerh-ta'dil, Ricâlü'l-hadîs, Muhtelifü'l-Hadîs, 'İlelü'l-hadîs, Ğarîbü'l-hadîs ve Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhû şeklinde saymıştır. ('Ulûmu'l-hadîs ve Mustalahuhû s.109-114) Hadis İlimlerinin daha geniş bir listesi ve tanıtımları için bkz. Koçkuzu Ali Osman, Hadis İlimleri ve Hadis Târihi s.51-95

10 Subhi es-Sâlih, a.g.e. s.109-110.

rüşmediklerinin tespiti, râvîlerden yaşlılık vb. gibi sebeplerle zihnî fonksiyonlarında bozukluk (ihtilât) olanların bu duruma maruz kaldıkları zamanın bilinmesi ve seyahat ettikleri yerlere girdikleri vakitlerin tayini, ancak bunların tarihlerinin tespiti ile mümkündür. Hattâ bu yüzden olsa gerek Sehâvî “Tarih Bilgisini” Hadis ilimlerinin bir branşı saymıştır.¹¹

‘Târîh’ adı verilen en eski kitapların, düzenli bir kronolojik tertibe sahip olmayan biyografi kitapları olduğu görülmektedir. Bunlara ‘Târîh’ denmesinin sebebi, onlarda biyografisi verilenlerden bir kısmının doğum ve ölüm tarihlerinin zikredilmiş olmasıdır.¹² Muhaddisler ‘Târîh’ kitaplarında kronolojik tertiple hâdiseleri değil, sahâbeden itibaren kendi dönemlerine kadar geçen süre içinde yaşamış olan hadis râvîlerini tanıtmaktadırlar.

Hal tercümelerinin, Târîh ilminin önemli bir bölümü olduğu kesindir.¹³ Bu yüzden râvî ve muhaddislerin hal tercemelerini konu edinen Ricâl ilmi, Târîh ilminin kolları arasında sayılmıştır.¹⁴ Yalnız, Ricâl kitaplarında şahsın doğumundan ölümüne kadar tüm hayatını kapsayan biyografisinin verilmesi söz konusu olmayıp, genellikle ilmi hayatı ve Hadis ilmindeki yeri üzerinde durulmaktadır. Bundan dolayı Ricâl kitaplarının Kültür ve İlim Târîhi için büyük önemi vardır. Bu duruma işaret eden Zeki Velîdî Togan, “Bu nevi hal tercemeleri Medeniyet Târîhi üzerindeki tetkiklerde müracaat edilecek ilk mercilerdir. Bunlar bilhassa fikrî hayatın inkişâf târihini öğrenmek için çok mühimdir” demektedir.¹⁵

3. İlk Ricâl Kitapları

“Ricâl Kitapları”ndan kastımız, “müellifi hadisçi olan ve muhaddislerin hal tercemelerine ağırlık veren biyografi kitaplarıdır”. Bunlar, Hadis Usûlü kitapla-

11 es-Sehâvî, el-İ‘lân s.450.

12 Rosenthal, ‘İlmu’t-Târîh ‘inde’l-Müslimîn s.24-25. el-Mes‘ûdî Ebu’l-Hasen Ali b. el-Huseyn (345)’nin, Mürûcû’z-Zeheb adlı kitabının mukaddimesinde kendi dönemine kadar Tarih kitabı olan meşhur âlimlerden seksen kadarını saydıktan sonra, “Hadisçilerin, Tarih kitapları ile Ricâl’in isimleri, asırları ve tabakaları için yazdıkları kitaplara girmiyorum. Çünkü onlar bu kitapta zikredemeyeceğim kadar çoktur” demesi, ilk asırlardan itibaren çok sayıda ricâl kitabının telif edildiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. (Mürûcû’z-Zeheb I, 6)

13 Rosenthal, ‘İlmu’t-Târîh ‘inde’l-Müslimîn s. 28; Togan Z. Velîdî, Târihte Usûl s.57.

14 Sehâvî ve Süyûtî, Ricâl İlmîni Târîh İlminin bir branşı kabul etmiş, Kâtip Çelebi ile Taşkôp-rüzâde de, bu konuda o ikisine uymuştur. (Keşfü’z-Zünûn I, 271)

15 Togan Z. Velîdî, Târihte Usûl s.57.

rında ricâl ilminin konularıyla ilgili bahislerde kaynak olarak kullanılmıştır. Târihçilerin metodu olan kronolojik tertiple olayları ve şahısları ihtiva eden büyük târîh kitapları, belirli bir asırda yaşayanların biyografilerine dair kitaplar, Hadis dışında diğer İslâmî ilimlerin her birinin ricâli için telif edilmiş eserler ve bir tek şahsın hal tercemesine tahsis edilen kitaplar konumuz dışındadır.

Hicrî II. asrın ortalarına kadar müstakil rical kitaplarının yazılmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü henüz isnatlar kısa ve yalındır, sahâbe ve tâbiîn tabakasından olan şahıslar iyi tanınmaktadır. Daha sonra isnatların uzaması ve dallanıp-budaklanması sebebiyle, onlarda geçen şahısların tanınma ihtiyacından rical kitaplarının telifi gerekli olmuştur. İlk rical kitaplarından büyük kısmının tabaka esasına göre tertip edildiğini söyleyebiliriz.

el-Leys b. Sa'd (175/791) ve Abdullah b. Mübârek (181/797)'in et-Târîh'lerinin ricâl kitapları olduğu kesindir. el-Velîd b. Müslim (195/810) de ricâl târihine dair kitabı olan muhaddislerdendir. Bu zamanlarda ve daha sonraları, râvîlerin biyografilerini ihtiva eden kitaplara 'et-Târîh' adı verilmiştir. İlk ricâl kitaplarına verilen diğer bir isim 'Tabakât'tır. İkisi de 207/822'de vefat etmiş olan meşhur tarihçiler; el-Heysem b. 'Adî ile el-Vâkîdî'nin Tabakât'ları meşhurdur. Ancak günümüze ulaşan en eski ricâl kitapları; İbn Sa'd (230/844) ve Halife b. Hayyât (240/854)'ın Tabakât'ları ile Yahyâ b. Ma'în (233/847)'in Târîh'i, Ali b. el-Medîni (234/848)'nin 'İlelü'l-Hadîs'i ve Ahmed b. Hanbel (241/855)'in el-'İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl'idir.¹⁶

4. Ricâl Kitaplarında Şahısların Tertip Ediliş Şekilleri

Ricâl kitaplarında, şahısların genellikle beş şekilde tertip edildiğini görmekteyiz. Bazan bu şekiller birbiri içinde de uygulanabilmektedir. Örneğin günümüze ulaşan en eski ricâl kitapları olan İbn Sa'd ile Halife b. Hayyât'ın Tabakât'ları, adları

16 Şia'nın Hadis Ricâli çalışmaları da, hicrî ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın başlarına rastlar. Şia'dan Hadis ricâli ile ilgili ilk kitabı, K. er-Ricâl adıyla Ebû Muhammed Abdullah b. Cebele (219) telif etmiştir. Ondandı Şia'dan hicrî üçüncü asırda ricâle dair kitabı olan on kişi biliniyorsa da, bunlardan sadece Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Berkî (274 veya 280)'nin kitabının günümüze ulaştığı bilinmektedir. el-Berkî ile birlikte sonraki kitaplarda eserlerinden nakil yapılan diğer üç müellif şunlardır: el-Hasen b. Ali İbn Fedâl (224), el-Fadl b. Şâzân (254) ve Ahmed b. Ali el-'Akîkî (280). Şia'nın hicrî dördüncü asırdan itibaren telif edilen önemli Ricâl kitapları ve tanımları için bkz. el-Fadlî Abdulhâdî, Usûlü 'İlmi'r-Ricâl s.34-62; el-'Umerî, Bühûs s.161-170.

üzerinde 'tabaka' tertibinde olduğu gibi, ayrıca sahâbe tabakasında ensâba göre, sonrakilerde de şehirlere göre düzenlemeyi ihtiva etmektedirler. Bu beş tertip şeklini kısaca tanıtmaya çalışalım.

1. Neseplere göre tertip: Bu tertip şekli, Hz. Ömer döneminde hazırlanan Ordu Sicil Defterlerine (Dîvân) dayanmaktadır. Hz. Ömer, kabîlelerin tertibinde Hz. Peygamber'e yakınlığı esas almıştır. Ricâl kitaplarının kaynaklarından olan ve ikinci hicri asrın ortalarından itibaren yazılmaya başlanan Ensâb kitaplarında, Hz. Ömer'in bu tertibi esas alınmıştır. Hadisçiler de râvîlerin kimliğini tespit işine büyük önem verdikleri için, neseplere bilgisini dikkate almışlardır.

2. Tabakalara göre tertip: Bir tabakanın (karn) ne kadar bir zaman dilimine tekâbül ettiği tartışmalıdır. Muhaddisler, râvîleri tabakalara ayırırken, zaman mefhumu ile birlikte aynı hocalardan ders almış olma faktörünü de dikkate almışlardır.

3. Şehirlere göre tertip: Hadis râvîlerinin memleketlerinin bilinmesi; hoca-talebe münâsebetlerini tespit etmek, râvîler üzerindeki bir takım bölgesel özellikleri bilmek vb. gibi sebeplerden ötürü önemlidir. Sahâbeden sonra, kabîle nispeti yerine şehir nispetleri yaygınlaştığı için, ricâl kitaplarında genellikle râvîlerin memleketlerine işaret edilmektedir.

4. Alfabetik tertip: Ricâl kitaplarının şahısların isimlerine göre alfabetik tertip edilmesinin gerekçesi, bu tür kitapların mukaddimelerinde, 'bir kişi hakkında bilgi edinmek isteyene kolaylık' şeklinde açıklanmıştır. Bu gerekçe, bize, bu kitapların müracaat kitabı olması düşüncesi ile telif edildiğini göstermektedir. Ricâl kitaplarında alfabetik tertibi uygulayan ilk kişi Buhârî (256/869) olmuştur. Alfabetik tertiple yazdığı et-Târîhu'l-kebîr'i bütün ricâl kitaplarının ana kaynağıdır. Hadis kitapları içinde onun Sahîh'ine verilen önem, ricâl kitapları arasında da bu kitabına verilmiştir.

5. Kronolojik tertip: Bu tertip şekli daha çok târîh kitapları için geçerlidir. İslâm târihçileri kitaplarını genellikle senelere göre tertip etmiş, her senenin önemli hâdiselerini anlattıktan sonra, o senede vefat etmiş olan âlim ve meşhur kişilerin biyografilerini de ilâve etmişlerdir. Muhaddisler bu metodu, 'tarihçilerin metodu' olarak tavsif ederler. Hadisçilerin, 'Târîh' isimli Ricâl kitaplarında ise, yukarıda bahsettiğimiz dört tertip şekline göre muhaddislerin ağırlıkta olduğu kişilerin biyografileri işlenmektedir.

Hadisçiler, zaman mefhumuna râvîlerin doğum ve ölüm tarihleri ile tabakalarının tespiti için önem vermişlerdir. Ricâl kitaplarında şahısların doğum ve vefat

târihleri ile tabakalarını belirtmeye özel bir önem gösteren muhaddisler, ayrıca vefât tarihleri için yazdıkları 'Vefeyât' kitaplarında kronolojik tertibi dikkatli bir biçimde uygulamışlardır.

Bu beş tertip şeklinden en fazla alfabetik tertip tutulmuştur. Ricâl kitaplarının çoğu, istifade edeceklere kolaylık olması için alfabetik tertiple yazılmıştır. Daha sonra, hadisçilerin vazgeçemeyeceği tabakalara göre tertip gelir. İlk asırlarda ağırlık tabakât tertibinde iken, daha sonra alfabetik tertip yaygınlaşmıştır. Fakat buna rağmen tabakât tertibi de devam etmiştir. Tabakât tertibi ile yazılan son kitaplardan en önemlisi, büyük muhaddisler için telif edilmiş olan Zehebî'nin Tezkiretü'l-huffâz'ıdır. Zehebî'den sonra Ricâl kitaplarında bu tertip şekli azalmış ve tamamen alfabetik tertip hâkim olmuştur.

Burada, hicrî ilk dört asırda her hangi bir tertip şeklinin uygulanmadığı kitapların olduğunu da hatırlatmalıyız. 'Süâlât Kitapları' adı verebileceğimiz bu eserleri; muhaddisler, büyük hadis âlimi olan hocalarına râviler hakkında sordukları sorulara aldıkları cevaplardan derleyerek oluşturmuşlardır.

5. Ricâl Kitaplarında Biyografilerin Sunuluşu

Ricâl kitaplarında râvilerin biyografileri sunulurken, üzerinde durulan bazı ortak hususlar vardır. Her ne kadar râvilerin belirli yönlerine ağırlık verilse de, hemen hemen hepsinde az veya çok bu hususlara yer verilir. Biyografilerde üzerinde durulan bu ortak noktaları şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Öncelikle, şahsı diğerler kişilerden ayıracak olan kimlik bilgileri zikredilir. Râvînin kimliğinin tespiti, oldukça önemli olan bir husustur. Kimlik bilgilerindeki benzerlik ve aynılıkler, bir çok râvînin birbirine karışmasına sebep olmuştur. Binlerce kişiyi ihtiva eden bir kitapta, makul sayıda bulunan hatalar normal karşılanmalıdır. Günümüzde bile dikkatli nüfus kayıtları mevcut olduğu halde, bazen şahıslar birbiriy-le karıştırılabilmektedir.

2. Şahsın kimliği tanıtıldıktan sonra, hoca ve talebelerinden meşhur olanlar zikredilerek onun daha iyi tanınması sağlanır. Böylece, râvî tek başına değil, önceki ve sonraki tabakadan irtibatlı olduğu kişilerle birlikte ele alınmış olmaktadır. Bu, müslümanlara has olan tabaka sisteminin bir tezâhürüdür.

3. Râvînin cerh-tadîli hakkında genellikle ricâl otoritelerinin hükümleri nakledilir. Sahâbe tabakası hariç, sonraki râvîlerin hadis rivâyetinde sika veya zayıf olmalarına genellikle işaret edilmeye çalışılmış, büyük cerh-tadil imamlarının onlar hakkında verdikleri hükümler nakledilmiştir.

4. Şahısların doğum ve vefat tarihleri de, genellikle kaydedilmeye çalışılır. Bilindiği üzere muhaddisler, râvînin hadis naklettiği hocası ile direkt temasına büyük önem verirler. Bu konuda şüphelendikleri kişilerin doğum tarihlerini sorarak, hadis aldıkları hocalarının vefat tarihleri ile mukâyese ettikleri olmuştur. Bazılarının hadis kitaplarını müelliflerinden semâ etme iddialarının yalan olduğu, bu tarihlerin bilinmesiyle ortaya çıkarılmıştır. Ancak, râvîlerin çoğunun doğum tarihleri tespit edilmediği için, kitaplarda daha çok ölüm tarihleri zikredilmiştir.

Ricâl kitaplarında, ortak olarak üzerinde durulan bu hususların yanında sahâ-beden olanlara mutlaka işaret edildiği görülmektedir. Şahsın; ahlâkî ve bedenî özelliklerinden, en fazla meşhur olduğu ilim dalından, yazdığı eserlerinden, ilim tahsili için yaptığı seyahatlerden, bulunduğu resmî görevlerden, karıştığı hâdiselerden, itikâdî görüşü ile amelî mezhebinden de zaman zaman bahsedilmektedir.

6. Ricâl Kitaplarının Hadis ve Diğer İslâmî İlimlere Hizmetleri

Ricâl kitaplarının esas telif maksadı, Hadis ilmine hizmet etmektir. Bu kitaplar hadis rivâyeti ile ilgili olan herkesin; kimliğinin, tabakasının, hoca ve talebelerinin, cerh-tadil durumunun bilinmesi için yazılmıştır. Bilhassa hicri ilk üç asırda yaşamış olan bütün râvîler, tek bir hadis rivâyet etmiş olsa bile, bu kitaplarda tanıtılmaya çalışılmıştır. Sonraki muhaddisler hakkında da özellikle Mu‘cem ve Meşyaha(t) türü eserlerde geniş bilgi bulabiliriz.

Ricâl kitaplarından en fazla, bir râvînin cerh-tadil durumunu öğrenmek için istifade edilir. Büyük cerh-tadil imamlarının râvîler hakkındaki görüşlerinin kaynaklardan araştırılması neticesinde, râvînin sika olduğuna hükmedilirse onun rivâyeti kabul edilir, cerhedilen biri olduğu ortaya çıkarsa rivâyeti reddedilir. Bundan dolayı Cerh-tadil kitaplarının, genellikle, durumu araştırılan her hangi bir râvî için, müracaat kitabı olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

İnsatları ve onlarda geçen râvîleri bilmek muhaddisin en başta gelen görevidir. Bu yüzden onun önemli ricâl kitaplarını mütâlaa etmiş olması gerekir. İbn Hacer el-Askalânî, Hadis İlminde “Hâfız” lakabını alacak kişide aranan şartlar arasında, onun “râvîlerin tabakalarına ve mertebelerine vâkıf olması ile Cerh-tadil ilmini bilmesi”ni de saymıştır.¹⁷

17 es-Sehâvî , el-Cevâhir ve'd-Dürer I, 30.

Ricâl kitapları, Hadis ilminden sonra, ikinci derecede Târih ilmine hizmet etmiştir. Bu kitaplarda, şahısların dînî durumlarını ve ilmî çabalarını ortaya koyma gayreti, onları müslüman toplumun dînî ve entellektüel hayatı için önemli Kültür Târihi kitapları haline getirmiştir. Bu hususa dikkat çeken Gibb, “Bu eserler olmasaydı açıkçası, İslâm kültürü ile ilgili detaylı hiç bir çalışma yapılamazdı” hükmünü vermiş ve Ricâl kitaplarının aynı zamanda Sosyal ve Kurumlar Târihi’i için de kıymetli bilgiler ihtiva ettiğini söylemiştir.¹⁸ Ricâl kitapları, İslâm toplumundaki kadınların, başta Hadis olmak üzere dînî ilimlere yaptıkları hizmetler ile onların diğer sosyal aktiviteleri ve toplumdaki statüleri konusunda da bize mataryeller sağlayan kaynaklardır.

Ricâl kitaplarının kullanılacağı alanlardan birisi de, Eğitim ve Ahlâk’tır. Bu kitaplarda, genellikle âlimlerin güzel ahlâkı ve örnek davranışları ile ilgili son derece önemli örneklere de yer verilir. Onların dindarlıkları, sözleri ve fiilleri ile nasları açıklamaları ve kendilerine sorulan problemleri çözerken uyguladıkları yöntemler, biyografileri içinde zaman zaman geçen hususlardır. Biyografilerin tetkiki ile onların bu tecrübe ve yol göstermelerinden en güzel şekilde istifade etme imkânı buluruz.¹⁹

Ricâl kitaplarında; İslâm kültür ve tarihinin sonraki nesillere aktarılmasında ferdi olarak görev almış, katkıda bulunmuş erkek ve kadınların gayretleri sergilenmiştir. Bu kişiler; tamamen halkın arasından çıkmış, devlet görevi almayan ve politik faaliyetlere katılmayan, ama İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında ihtisas sahibi olan kişilerdir.

Hadis Usûlü kitaplarında, Ricâl Kitapları esas alınmak suretiyle Ricâl ilminin konuları bir çok küçük bransa ayrılarak işlenmiştir. Biz, Ricâl Kitaplarının şu beş ana grupta toplanabileceğini düşünüyoruz: Kimlik Bilgileri, Tabakât Bilgisi, Belirli Kitapların ve Bölgelerin Ricâli, Cerh-Tadîl İlmi ve Mucem-Meşyehat türü kitaplar.

I. RÂVÎ VE MUHADDİSLERİN KİMLİK BİLGİLERİ

Şahısların kimlikleri deyince onların isimleri, künyeleri, lakapları ve nispetleri akla gelir. Geçmiş zamanlarda ve günümüzde fertleri bu bilgilerle tanır ve tanıtırız. O halde şahısların tanınması için öncelikle bunların bilinmesi gerekir. Hadis ilminde cerh-ta’dîl için öncelikle râvîlerin şahıslarının tanınması gerekli olduğundan bu bilgi dallarının herbirinde bu görevi yapacak birçok kitap yazılmıştır.

18 Gibb S. Hamilton, a.g.mkl. s.58.

19 es-Sehâvî, el-İ’lân s. 420.

Hadis râvîlerinin *isim, künye, lakap ve nispetlerinin* doğru olarak bellene-
mesi her râvînin ayrı ayrı tanınması için gereklidir. Çünkü râvîler adâlet/din-
darlık ve zapt/ilmî güvenilirlik bakımından aynı derecede kabûle şâyân değildir.
Aynı adı taşıyan iki râvîden birisi *âdil* kabul edilirken, diğeri *sika/güvenilir* ol-
mayabilir.²⁰

A. İSİMLER VE KÜNYELER BİLGİSİ

Râvîleri tanımada bilhassa isim ve künyelerinin bilinmesi önem arzeder. İsim ve
künye şahsın tanınmasında birbirini tamalayan iki unsur olduğu için, ikisinin birden
bilinmesi gerekir. Bu yüzden hadisçiler râvîlerin künyelerini araştırıp toplamaya önem
vermişlerdir.

Esmâ ve Künâ kitapları râvîlerden künyesiyle meşhur olanların isimlerini, isim-
leriyle meşhur olanların da künyelerini toplayan kitaplardır. Bu tür kitaplar Ricâl
ilmindeki ilk eserlerle birlikte müstakil olarak veya genel rical kitaplarının bir bölümü
olarak telif edilmeye başlamıştır. Hadis Usûlü kaynaklarının yazılmaya başlanmasıyla
da ‘esmâ ve künâ bilgisi’ usûl konuları arasında ele alınarak incelenmiş ve genel
kâidelerinin tespitine çalışılmıştır.

Hadis senetlerinde râvî genellikle ismi, babasının ismi ve künyesiyle anılır. Kimi
zaman bunlara ayrıtedici bir özellik olarak lakabı veya bir nispeti de ilave edilebilir.
Ancak zaman zaman meşhur olduğu için bunlardan birinin tek başına söylenmesi veya
dedesinin isim ve künyesiyle birlikte anılması da sözkonusu olmaktadır. İşte râvîlerin
senetlerde bu kadar değişik şekilde geçmesi, bazen kendilerini tanıyamayanların onla-
rı ‘mechûl’ saymalarına, ilgili hadise de ‘mu‘allel’ denilmesine sebep olmuştur.²¹

Künyeler için Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (204/819) ile el-Heyssem b.
‘Adî (207/822) birer kitap yazmışlardır.²² Hadisçilerden bu konuda ilk eser sa-
hipleri ise Yahyâ b. Ma‘în (233/847),²³ Ali b. el-Medîni (234/848),²⁴ Ebû Bekr

20 el-Hatîbü'l-Bağdâdî , el-Kifâye s.528.

21 Muhammed Rızâ el-Hüseynî, “el-Künye ...” s. 57.

22 İbnü'n-Nedîm , el-Fihrist s.140,146.

23 es-Sehâvî , Fethu'l-Muğîs III,172.

24 İbnü'n-Nedîm , a.g.e. s.322; el-Hâkim en-Neysâbüri , Ma‘rifetü ‘Ulûmi'l-Hadis s.71.

b. Ebî Şeybe (235/ 849), Halife b. Hayyat (240/854)²⁵ ve Ahmed b. Hanbel (241/855)²⁶ dir.

Hadisçiler künyesiyle tanınan râvî ve muhaddisleri Künâ kitaplarında bir araya toplamışlar, künyeleri alfabetik sıraya koyarak sahiplerinin kimlikleriyle ilgili bilgileri aktarmışlardır. Bu yüzden hadis senetlerinde künyesiyle geçen bir râvî gördüğümüz zaman veya alimlerin künyelerini bilmeye ihtiyaç hasıl olunca, ilk müracaat edeceğimiz kaynaklar bu kitaplar olacaktır.

B. LAKAPLAR BİLGİSİ

Şahıslar isim ve künyeleriyle tanındıkları gibi lâkaplarıyla da tanınabilirler. Hattâ bazıları sadece lakaplarıyla meşhur olmuşlardır. Bu yüzden râvîlerin kimliklerinin tespitinde lakaplarıyla tanınanların lakaplarının bilinmesi gerekmektedir.

Lakaplar; el-Eşheb (kır saçlı) gibi isim, el-Bakkâl gibi sanat ve meslek bildiren kelimeler, el-A'meş (şası) gibi sıfat olan sözcükler, Ebû Batn (koca karınlı) gibi künye kalıpları ve kabile-belde ve başka şeylere yapılan nispetler şeklinde olabilir.²⁷ Nitekim Ensâb kitaplarında bazı nispetlerin belirli şahısların lakapları olarak kullanıldığını görüyoruz. Bu yüzden Ensab kitaplarını da hadisçilerin lakapları için kaynak eserler olarak kabul edebiliriz.

Lakaplar konusunda ilk kitabı, şâirlerin lakaplarına dair Elkâbu's-su'arâ adıyla Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (146/763) yazmıştır. Ondan sonra bir çok müellif, şâirlerin, dilcilerin ve edebiyatçıların lakaplarına dair eserler kaleme almıştır.²⁸

Hadisçilerden lakaplar konusunda ilk kitabı yazan ise, Ali b. el-Medîni (234/848)'dir.²⁹ Daha sonra Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Mende el-İsbahânî (395/1004) ile Ebû Muhammed Abdulğani b. Sa'îd el-Ezdi (409/1018) bu konuda kitap yazmıştır. Ebû Abdillâh b. Mende'nin kitabının adı Fethu'l-Bâb fi'l-Künâ ve'l-Elkâb'dır.³⁰ Abdulğani'nin kitabı ise verilmiş sebepleri bilinen lakapların toplandığı Esbâbu'l-Esmâ adını taşıyan küçük bir cüzdür.³¹ Lakaplar konusunun en

25 es-Sehâvî , Fethu'l-Muğis III,172.

26 Abdullah b. Yusuf el-Cüdey'in thk. ile mkt. Dâru'l-Aksâ Kuveyt 1406/1985'te basılmıştır.

27 es-Sehâvî , Fethu'l-Muğis III,178.

28 İbnü'l-Cevzi , Keşfü'n-Nikâb s.4-5.(thk.muk.)

29 el-Hâkim en-Neysâbü'rî , Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadis s.71. Adı: K. Men Yu'rafu bi'l-Lakab olup bir cüzdür.

30 Bu kitaptan bir bölüm Sven Dederig tarafından Wien (Almanya) 1927'de neşredilmiştir.

31 es-Sehâvî , Fethu'l-Muğis III,179.

meşhur ve çok müracaat edilen kaynaklarından birisi de Ebû Bekr Ahmed b. Abdirrahman eş-Şirâzî (411/1020) nin K. el-Elkâb'ıdır. Bu kitap tek cildlik çok faydalı bir eserdir. Hattâ İbn Hacer'in Nüzhetü'l-Elbâb'ından önce, lakaplar konusunda telif edilen kitapların en kıymetlisi olarak görülmüştür.³²

Lakapları ile tanınan muhaddislerin kim olduklarını öğrenmek için bu lakap kitapları bize pratik fayda sağlar. Lakabını bildiğimiz muhaddisin, bu kitaplardan adını ve künyesini öğrenerek, onu diğer Ricâl kitaplarından kolaylıkla bulabiliriz. Bu kitaplardan çoğu muhaddislere hasredilmiş de değildir. Onlar, değişik ilim dallarındaki kişileri ve toplumun diğer kesimlerinden lakapları ile meşhur olanları da ihtiva etmektedir. Bundan dolayı elkâb kitapları, genel terâcim bilgisi için de faydalı kaynaklardır.

C. ENSÂB VE NİSPETLER BİLGİSİ

'Ensâb' kelimesi soy anlamına gelen 'neseb' kelimesinin çoğuludur. Baba ve anne tarafından olan akrabalık bağına 'neseb' denilir. Neseb ve nispet kelimeleri anne-babaya olduğu gibi bir kabileye, bir mahalleye, bir belde ve sanata vb. hususlara mensup olmayı da ifade eder. Arapçada ilgili isimlerin sonuna mensûbiyet bildiren ya harfinin eklenmesiyle kişi o isme nispet edilmiş olmaktadır. Asl olan kişinin babasına nispetle tanınmasıdır, ancak kabile hayatından şehirlerdeki yerleşik hayata geçilince, şehirlere nispet yaygın bir örf haline gelmiştir.³³

Hz. Peygamber'in nesebinin bilinmesinin birçok faydaları olduğunu söyleyen Nevevî (676/1277) âlimlerin âdetinin, sahâbeden veya sonrakilere bir kişiyi tanıttirirken onun cedlerini Rasûlüllah (a.s.)'ın nesebiyle birleştiği yere kadar sayma şeklinde cereyan ettiğini bildirmiştir.³⁴

Ensâb ilminde ilk ve en önemli gelişme Hz.Ömer (r.a.) döneminde olmuştur. Onun zamanında Hz.Peygamber (a.s.)'e yakınlığa göre Kureyş'in Benî Hâşim kolundan başlanarak daha sonra neseb bakımından onlara en yakın olanların sıralanması suretiyle Dîvan defterleri tanzim edilmiştir. Ensâb konusunda en önemli 'ilk yazılı faaliyet' şeklinde değerlendirilebilecek olan bu iş için, Ensab

32 el-Kettânî, er-Risâletü'l-Müstatrafe s.120. Ancak Kettânî, adını el-Elkâb ve'l-Künâ şeklinde vermiştir.

33 el-Feyyûmî , el-Misbâhu'l-Münir s.230. 'n-s-b' md.

34 en-Nevevî , Şerhu Sahîhi'l-Buhârî s.25.

ilmini iyi bilen Cübeyr b. Mut'im, Mahreme b. Nevfel ve 'Akıl b. Ebî Tâlib görevlendirilmiştir.³⁵ Başta Medine olmak üzere Kûfe, Basra, Vâsıt, Dimeşk, Humus, Ürdün, Filistin ve Mısır'da düzenlenen Divan defterlerinin, neseb ilminin gelişiminde büyük tesiri görülmüştür. Bu defterler, sonraki neseb ve tabakat âlimlerinin asıl kaynakları arasında sayılmaktadır.³⁶

Muhaddislerden Sa'id b. el-Müseyyeb ile oğlu Muhammed ve ez-Zührî ensâb ilmini iyi bilenlerdendir, daha sonra İmam Şâfiî, Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve diğer âlimler gelir.³⁷ Müerric b. 'Amr es-Sedûsî (195/810) nin K. Hazf min nesebi Kureys'i günümüze ulaşan en eski ensab kitabıdır.³⁸ Ensâb ilminde en mühim şahsiyet şüphesiz İbnü'l-Kelbî diye meşhur olan Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (204/819)dir. O babası Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (146/763)'nin her kabile için ayrı ayrı topladığı risaleleri, Cemheretü'n-Neseb ve en-Nesebü'l-Kebîr adlı iki kitabında bir araya getirmiştir. Cemhere'nin eksik bir nüshası, günümüze ulaşan ensâb kitaplarının en geniş olup, daha sonraki ensâb müelliflerinin, târih ve tabakât âlimlerinin aslı kaynağıdır. İbnü'l-Kelbî'nin çağdaşı el-Heyssem b. 'Adî (207/822)'nin ensâba dair kitapları ise günümüze ulaşmamıştır.³⁹

Hadis sânetlerinde râviler değişik nispetleriyle zikredilmiş olabilir. Bu nispetler; genellikle ikâmet edilen yere, kabileye, sanat ve mesleğe, vatana ve şahısta bulunan bir özelliğe âit olmaktadır. Kabile nispetlerindeki problemler Ensâb kitaplarına müracaatla halledilir. Aynı nispeti taşıyanların bazan kabileleri farklı olabilir.⁴⁰ Hadis râvilerinin kabileleri hakkında İbn Abdilberr (463/1071)'in el-İnbâh 'alâ Kabâilî'r-Ruvât adlı kitabı vardır.⁴¹

Râvîlerin nispetleri konusunda önemli bir yeri 'mevâlî' konusu tutar. 'Mevlâ' kelimesi lafız itibariyle müşterek isimlerden olup, hem üstün olan yani efendi

35 Ebû 'Ubeyd, K. en-Neseb s.22 (thk.muk.); Fayda, Mustafa, "Ensâb" s. 246.

36 Fayda M, a.g.mkl. s.246.

37 İbn Hazm, Cemhere s.5. Ebû 'Ubeyd'in, İbnü'l-Kelbî'nin Cemhere'sini ihtisar ettiği K.en-Neseb'i Meryem Muhammed'in thk. ile D.el-Fikr Dimeşk 1410/1989'da neşredilmiştir.

38 Fayda M, a.g.mkl. s.247. el-Müneccid Salâhuddîn'in thk. ile Kâhire, 1960'da neşredilmiştir.

39 Fayda M, a.g.mkl. s.247-248. Hişâm el-Kelbî'nin kitapları için bkz. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist 140-143.

40 el-Hâkim en-Neysâbü'rî, Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs s.167-168.

41 İbrâhîm el-Ebyârî'nin thk. ile D.el-Kütübi'l-'arabi Beyrut 1405/1985'te basılmıştır. Muhammed b. Ahmed b. Müferric el-Kurtubî (380)'nin er-Ruvât min Kureys'i; Muhammed b. Ahmed el-İşbîlî (617)'nin de muhaddislerin ensâbına dair el-Beyân ve't-Tebyîn fi Ensâbi'l-Muhaddisîn'i vardır. (et-Telîdî, Tûrâsü'l-meğâribe s.84, 151)

ve âzâd eden, hem de aşağıda olan yani köle ve âzâd edilen kimse için kullanılmaktadır.⁴² *Mevlâ Fülân* veya *Mavlâ li Benî Fülân* şeklinde, şahısların tanıtımında geçen açıklamalar, bize o kişinin soy olarak değil de başka bir irtibatla o insan ve kabileye nispet edildiğini anlatır.

Râvîlerin nispetleri konusunda bilinmesi gereken hususlardan biri de onların vatanları ve yerleştikleri şehirlerdir. Önceden Araplar sadece kabilelerine nispet edilirken, İslâmiyet geldikten sonra köy ve şehirlerde yerleşik hayat tarzı yaygınlaşınca, Acem (Fars) milletinde olduğu gibi Araplar arasında da ikâmet edilen yerlere nispet başlamıştır. Değişik milletlerin İslâm'a girmesi ve Arapların neseplerinin yabancılarla karışması neticesinde ecdad ve kabileye nispet imkansız hale gelmiş, nihayet şeceresi bilinmez hale gelen herkes memleketine ve mesleğine nispet edilir olmuştur.⁴³ Dolayısıyla önceki âlimlerde kabilelere nispet çok, ikâmet yerlerine nispet azdır; sonrakilerde ise bunun tersi geçerlidir.⁴⁴

Bir kaç yerde ikâmet etmiş olan âlimin o yerlere nispetleri *sümme* bağlacı ile sıralanır. Yer isimlerine ve kabile adlarına yapılan nispetlerde, geniş olandan dar olana doğru sıralamaya özen gösterilir. Meselâ Şâmî, Dimeşkî, Ğütî ve Kureşî, Hâşimî gibi. Şehir ve kabile nispeti ikisi birden verilecek olursa kabile nispeti önce söylenir.⁴⁵

Râvî ve muhaddisler sanatları, meslekleri ve lakaplarıyla da tanıtıldıkları için zaman zaman kaynaklarda bunların da nispet kavramı içerisinde değerlendirildikleri görülmektedir. Meslek nispetlerinin kullanımı özellikle h. 3. asrın başlarında yaygınlaşmıştır. İlk iki asırda şahsın mesleğine ve memleketine işaret edilirken, zamanla bunlar nispet şeklinde ifade edilir olmuştur. Yine ilk iki asırda bir mesleğe nispet edilenler bizzat onu icra eden kişilerken, üçüncü asra gelindiğinde nispet kullanımını 'âile ismi' haline geldiği için, meslek nispetleri artık o kişinin bizzat o mesleği icra ettiği anlamına gelmemektedir. Bilâkis Sem'ânî (562/ 1166)'nin de *Ensâb*'ında sık sık değiştiği gibi, o nispet çoğu zaman şahsın babasının veya dedelerinden birinin mesleğini temsil etmektedir. Bizzat o şahsın mesleğine

42 İbn Hacer , *Fethu'l-Bâri* VIII, 186.

43 İbnü's-Salâh , 'Ulûmu'l-Hadis s.417.

44 es-Sehâvî , *Fethu'l-Muğis* III, 300.

45 en-Nevevî , *Tehzibü'l-Esmâ ve'l-Lüğât muk.*; es-Süyûtî , *Tedribü'r-Râvî* II,335.

delâlet edip-etmediğini belirlemek için ayrı bir araştırma yapmak gerekir.⁴⁶

Râvî ve muhaddisler sanatları, meslekleri ve lakaplarıyla da tanıtıldıkları için zaman zaman kaynaklarda bunların da nispet kavramı içerisinde değerlendirildikleri görülmektedir. Meslek nispetlerinin kullanımı özellikle h. 3. asrın başlarında yaygınlaşmıştır. İlk iki asırda şahsın mesleğine ve memleketine işaret edilirken, zamanla bunlar nispet şeklinde ifade edilir olmuştur. Yine ilk iki asırda bir mesleğe nispet edilenler bizzat onu icra eden kişilerken, üçüncü asra gelindiğinde nispet kullanımı 'âile ismi' haline geldiği için, meslek nispetleri artık o kişinin bizzat o mesleği icra ettiği anlamına gelmemektedir. Bilâkis Sem'ânî (562/ 1166)'nin de Ensâb'ında sık sık değindiği gibi, o nispet çoğu zaman şahsın babasının veya dedelerinden birinin mesleğini temsil etmektedir. Bizzat o şahsın mesleğine delâlet edip-etmediğini belirlemek için ayrı bir araştırma yapmak gerekir.⁴⁶

İbn Sa'd'ın Tabakât'ını, Şehir Tarihleri'ni ve şehirlere göre tasnif edilmiş olan ricâl kitaplarını râvî ve muhaddislerin vatanları hakkında yararlanabileceğimiz kaynaklar olarak sayabiliriz.⁴⁷ Yer isimleri için de Yâkût (626/1228)'un Mu'cemü'l-büldân'ı güzel bir kaynaktır.

"Hadis İminde Ensâb Kitapları" denilince şahısların her türlü nispetleri için telif edilmiş kitaplar kastedilmektedir. Bu nispetler içinde tabii kabile nispetleri de bulunur. Ancak bu kitapların muhtevası sadece soy kütükleriyle ilgili olan ensâb kitaplarından farklı olup, iki tür ensâb kitabının telif metodu da farklıdır. Muhaddislerin kabile nispetleri yanında mensup oldukları şehir, bölge, ülke, meslek, mezhep gibi mensubiyetlerini esas alarak hazırlanmış olan kitaplar, Hadis ilmindeki Ensâb Kitaplarıdır.

Endülüslü muhaddis Kasım b. Esbağ (340/ 951)'in ensâb konusunda çok güzel bir kitabı olduğu bildirilmiştir.⁴⁸ Genel olarak râvîlerin her türlü nispetleri hakkında telif edildiği bilinen ilk eser, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali er-Ruşâtî'nin (466-542/1073-1147) İktibâsu'l-Envâr ve İltimâsu'l-Ezhâr Fî ensâbi's-Sahâbe ve ruvâtî'l-âsâr adlı kitabıdır. Kısaca er-Ruşâtî olarak tanınan Endülüslü mü-

46 Cohen H. J., "The Economic Background ..." s. 22-24.

47 İbnü's-Salâh, 'Ulûmu'l-hadîs s.417; es-Sehâvî, Fethu'l-Muğis III,300.

48 el-Humeydî, Cezvetü'l-muktebes s.231; ez-Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz III,854.

ellif Tarih, Ricâl ve Ensâb ilimlerinde temâyüz etmiş ve ensâba dair bu büyük ve güzel eseriyle de meşhur olmuştur. Sonraki âlimler ensâb konusunda daima onun bu kitabına müracaat etmişlerdir. Altı büyük cilt (sıfır) olduğu bildirilen kitaptan günümüze ancak tamamına göre çok az olan bir kısmı ulaşabilmiştir.⁴⁹

Bazı kişiler, nispetleri ile meşhur oldukları için kaynaklarda isim ve künyeleri zikredilmeden sadece nispetleri ile geçerler. İşte bu kişilerin, kimliklerini bilmek ve şahsı tanıtmada önemli bir unsur olan nispetini öğrenmek için Ensap kitaplarından istifade ederiz. Buraya kadar şahısların kimlik bilgileri olan isim-künye, lakap ve nispetler üzerinde durduk. Bu tür kimlik bilgilerindeki benzerlik ve aynîlikler zaman zaman şahısların birbiriyle karışmasına, dolayısıyla bazen tek bir kişinin farklı birkaç ayrı şahıs, bazen de farklı birkaç şahsın aynı kişi zannedilmesine yol açmıştır. Hadisçiler bu hususlarda görülen problemleri inceleyip araştırarak onların halli için büyük hacimli çeşitli eserler ortaya koymuşlardır.⁵⁰

D. BELİRLİ ÖZELLİKLERİYLE TANINAN RÂVÎ VE MUHADDİSLER

Âlimler, kimlik bilgileriyle tanındığı gibi, bazen de onlara ilâveten birtakım özellikleriyle de meşhur olabilmektedir. Bunları dört grup halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Âlim ve Râvî Kardeşler

Hadisçiler âlim ve râvî kardeşlerin bilinmesine büyük önem vermişlerdir. el-Hâkim bunun Hadis ilimlerinin müstakil ve önemli bir branşı olduğu görüşün-

49 et-Telidî, Tûrâsü'l-meğâribe s.49. İbn Hacer, Tabsîru'l-Müntebih IV, 1512'de kaynakları arasında saydığı kitabın altı cilt olduğunu belirtmiştir. Kitabın 4. ve 5. cüzlerinden 198 v.lık bir bölüm, Karaviyyîn (Fas) ktp. nr.303'te bulunmaktadır. Tunus ktp. nr.11514'te de 117 v.lık bir bölümü vardır.(Abdulkâdir Zimâme , "er-Ruşâtî ve Kitâbu'hü fi'l-Ensâb" s.473)

50 Araççada isim, künye, lâkap ve nispetlerdeki bu problemler başlıca üç grupta toplanmaktadır: 1. Mü'telif-Muhtelif : Yazı şekli benzer, ancak telâffuzu farklı olanlar, 2. Müttefik-Müfterik : Yazı şekli ve telâffuzu aynı, fakat değişik şahıslara âit olanlar, 3. Müteşâbih : İsimleri veya künyeleri yazı şekli ve telâffuz olarak aynı (müttefik-müfterik), fakat baba adları veya nispetlerinin yazı şekli benzer okunuşları farklı olanlar (mü'telif-muhtelif) yahut bunun tersi yani isimleri ve künyeleri mü'telif-muhtelif, baba adları ve nispetleri müttefik-müfterik olanlar. Bir de rivâyetlerde kim olduğu açıklanmayan, "bir adam", "bir kadın", "fûlânn eşi" gibi ifadelerle sözkonusu edilen kişiler bulunmaktadır. Kimliği açıklanmamış olan bu kişiler için de "Mübhemât" terimi kullanılmıştır. Bu branşların herbiri için hadisçiler onlarca eser kaleme almışlardır.

dedir.⁵¹ Âlim kardeşlerin bilinmesi sayesinde, ilme hizmet eden âileler tanındığı gibi, baba adları aynı olan bazı kişilerin yanlışlıkla kardeş sayılmalarının da önüne geçilmiş olur.⁵²

2. İsim, Künye ve Lâkaplarında Tek Olanlar

Bazı kişiler pek bilinmeyen ve nadir kullanılan isim, künye veya lakaplara sahip olduklarından bazan rical kitaplarında bulunamazlar ve genellikle haklarında fazla malumata rastlanılmaz. Bu yüzden onların müstakil kitaplarda toplanması ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu konuda ilk müstakil kitabı ise Ebû Bekr Ahmed b. Hârûn el-Berdicî (301/913) yazmıştır.

3. Vuhdân : Kendisinden Sadece Tek Râvînin Rivâyette Bulunduğu Kişiler

Sahâbe, tâbiîn ve sonraki dönemlerde Hadis imamlarından her birinin diğerlerinden farklı bir takım hocaları olmuştur. Öyleki bu hadis imamından başka kimse onlardan rivâyet nakletmemiştir.⁵³ “Sadece tek râvîsi olan şahıslar” hakkında, İmam Müslim’in el-Münferidât ve'l-Vühdân'ı, Müslim'den sonra gelen âlimlerin bu konuda kendisinden nakiller yaptıkları önemli bir kaynaktır. Bu tür şahıslarla ilgili bilgileri toplayan ilk müellifin, Ali b. el-Medîni (234/848) olması muhtemeldir. Çünkü Irâkî, Hâkim'in Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs'inde bu tür isimler hakkında verdiği bir bilgiyi daha önceden Ali b. el-Medîni'nin söylediğini açıklamıştır.⁵⁴

4. Sâbık ve Lâhık: Aynı Hocadan Hadis Naklettikleri Halde Vefat Tarihleri Arasında Uzun Zaman Farkı Bulunan Râvîler

Aynı hocadan rivâyet ettikleri halde vefat tarihleri arasında uzun zaman farkı bulunan râvîler için, sâbık ve lâhık denmiştir. Bu durum, genellikle bir hocanın küçük talebesinden rivâyet etmesi, sonra da çok sonra gelen birinin o talebeden rivâyetiyle ortaya çıkmaktadır. Bu ıstılahı koyan ve râvîlerden bu du-

51 el-Hâkim en-Neysâbüri , Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs s.152.

52 es-Şehâvî , Fethu'l-Muğîs III,142.

53 el-Hâkim en-Neysâbüri , Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs s.158-161.

54 el-'Irâkî , et-Takyîd ve'l-İzâh s.308.

rumda olanları araştıran ilk kişi el-Hatîbü'l-Bağdâdî'dir. Ondan önce yazılan Hadis Usûlü kitaplarında, konunun bu isim ve muhtevayla işlendiği bir bölüm yoktur. Bu yüzden es-Sehâvî, sâbık ve lâhık ismini Hatîb (463/1071)'in koyduğuna işaret etmiştir.⁵⁵

E. HADİSÇİLERİN ÖMÜRLERİ VE VEFAT TARİHLERİ

Muhaddisler bir râvînin rivâyet aldığı hocasıyla görüşüp-görüşmediğini tespit etmek için, râvîlerin doğum ve ölüm tarihlerini, ilk hadis aldıkları zamanları ve seyahatlerinde uğradıkları beldelere giriş tarihlerini kaydetmeye özen göstermişlerdir. Özellikle hallerini bilmedikleri ve rivâyetlerinden şüphelendikleri kişilere, bu tarihler hakkında sorular yönelterek rivâyet aldıkları kişilerle görüşüp-görüşmedikleri hususunda onları imtihana tabi tuttukları görülmektedir.

İbn Abdilber (463/1071) âlimlerin vefat tarihleri ve ömürlerine âit bilginin, özellikle büyük muhaddislere has bir ilim dalı olduğunu belirterek, ilmiyeden olduğunu söyleyen bir kişinin bu konuda bilgisiz olmasının düşünülemeyeceğini, çünkü bu dalın, ilim sahiplerinin özen göstermesi ve bellemesi gereken bir branş olduğunu söylemiştir.⁵⁶

Ebû Hassân el-Hasen b. Osmân ez-Ziyâdî (243/857), Ebû Bişr Hârûn b. Hâtîm el-Kûfî (249/863) ve Ebû Mûsâ Muhammed b. el-Müsennâ (252/866)'nın et-Târîh adlı eserlerinin vefeyat kitapları olduğu tahmin edilmektedir.⁵⁷ Bunlardan önce vefat tarihlerini kaydetmeye önem veren, belki de müstakil kitapları olan Ebû Nu'aym el-Fadl b. Dükeyn (218/833), Sa'îd b. 'Ufeyr (226/840) gibi muhaddislerin de yine et-Târîh isimli kitapları vardır.⁵⁸

Böylece "Râvî ve Muhaddislerin Kimlik Bilgileri" konusunu bitirmiş olduk. Kimlik Bilgileri'nden maksat bir şahsı diğerlerinden ayıran tanıtıcı bilgilerdir. Bunlar; şahsın ismi, künyesi, lakap ve nispeti ile doğum ve ölüm tarihleridir. Ayrıca bazı râvîler, bunlara ilâve olarak belirli özellikleri ile de tanınmaktadır.

55 es-Sehâvî, Fethu'l-Muğis III,158.

56 el-Kettânî, Fihrisü'l-Fehâris s.83.

57 el-'Umerî, bu iki kitabı ilk vefeyât kitapları olarak saymıştır. bkz. Mevâridü'l-Hatîb s.403; a.mlf., Dirâsât Târîhiyye s.148,173. İbn Hayr (Fihrist s.228) Sa'îd b. 'Ufeyr'in Târîh'ini rical kitapları içinde saymıştır. ed-Dûlâbî (310)'nin de, K. el-Mevlid ve'l-Vefât'ı vardır. İbn 'Abdülber, onu İstî'âb'ının kaynakları arasında saymaktadır. (I,23)

58 es-Sehâvî, el-İ'lân s.508, 646,685.

Hadis râvîleri ve rivâyetleri hakkında bir hüküm verebilmek için, herşeyden önce onların kim olduklarının yani tarihi şahsiyetler olup-olmadıklarının tespiti gerekir. Kim olduğu bilinmeyen kişinin rivâyetleri değerlendirmeye tabi tutulmaz. Hadisçilerin büyük gayretlerine rağmen, binlerce râvînin kimlik bilgilerinin eksiksiz bir şekilde muhafaza edilmesi mümkün olmamıştır. Bu bilgilerdeki benzerlik ve aynılıklar, şahısların birbiriyle karıştırılmasına sebep olduğu için, bu konuda çok sayıda eser yazılarak, ilgili problemler çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Râvîlerin kimlik bilgileriyle ilgili problemler, büyük ölçüde, onların hadis senetlerinde tanıtılış biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bir hocadan hadis alan talebeler, zaman zaman o hocanın kimliğini farklı şekillerde söylemektedirler.

Hadisçiler, kimlik bilgilerinin yanında âlimlerin tabakalarını bilmeye de büyük önem verirler. Hattâ tabakalara göre tertip edilmiş olan kitaplar bu ilim dalının temel kaynaklarını teşkil etmektedir.

II. RÂVÎ VE MUHADDİSLERİN TABAKALARI

A. RİCÂL KİTAPLARININ TABAKALARA GÖRE TERTİBİ

Arapça bir kelime olan ‘tabaka’, tabak kökünden gelmektedir. Tabak’ın asıl anlamı, bir şeyin üzerine onun ölçüsünde bütün yönlerden ona denk olan bir şey koymak demektir. Daha sonra kelime bazan bir şeyin üzerinde olan, bazan da başka bir şeye denk olan şey için kullanılmıştır.⁵⁹ Görüldüğü gibi, sözlükte ilk olarak kaplama ve örtme manası vardır. Bundan dolayı nesil anlamına gelen ‘karn’ için de tabak denilmiştir. Çünkü bir nesil yeryüzünü kaplamış, sonra onlar ölüp gitmiş başka bir tabak gelmiştir. İkinci olarak da denklik ve uyuşma anlamı sözkonusudur. Dolayısıyla her birinin kendisiyle nitelendikleri bir durumun biraraya getirdiği iki kişi ve iki iş için de tabaka sözü kullanılmıştır.⁶⁰ İbnü’l-A‘râbî: “Tabak, kendileri gibi olan bir gruba denk insan topluluğudur” demiştir.⁶¹

Hadis Usulcüleri tabaka kelimesinin lügatta ‘ferdleri birbirine benzer insan grubu’ manasına geldiğini bildirerek, istilahta ise bu benzerliğin ‘yaş ve isnad’

59 er-Râğıb el-İsbahânî , el-Müfredât s.449; el-Feyyûmî , el-Misbâhu’l-Münîr s.140. t-b-k md.

60 İbnü’l-Esîr , en-Nihâye III,115.

61 İbn Manzûr , Lisânu’l-‘Arab X, 211 vd., “t-b-k” md.

yönünden olacağını söylemişlerdir. Bazan sadece isnattaki benzerlikle de iktifa edilebilir. Buna göre iki veya daha fazla râvînin aynı tabakadan olduğu, yaşlarının birbirine yakın olması ve ders aldıkları hocalarının aşağı-yukarı aynı olmasıyla bilinir. Bunun tespiti için de râvînin doğum-ölüm tarihi ile hoca ve talebelerinin bilinmesine ihtiyaç vardır.⁶²

İslâm âlimleri şahısların biyografileri için telif ettikleri kitaplarda çok erken zamandan itibaren tabakalara göre tertip metodunu uygulamışlardır. Şahısları bu şekilde gruplandırmayı müslümanlara has orijinal bir usûl olarak gören Rosenthal bu taksimin “Peygamber’in ashâbı” anlayışından doğduğunu ve h. II. asrın başlarında Hadis ilminin isnat tenkidıyla irtibatı neticesinde geliştiğini söylemektedir.⁶³

Sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn’in her birini birer tabaka sayanlar, “Nesillerin en hayırlısı benim asrında yaşayanlar, sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir”⁶⁴ hadisini delil getirmişlerdir. Büyük bir ihtimalle bu hadisin de etkisiyle ilk tabakât kitaplarında sahâbe-tâbiîn-tebei tâbiîn şeklindeki tertip belirgin bir şekilde görülmekle birlikte, bu tabakalar müellifin kendi düşüncesine göre içlerinde ayrıca küçük bölümlenmelere tabi tutulabilmektedir. Meselâ İbn Sa’d sahâbeyi çeşitli kısımlara ayırmış, Halîfe b. Hayyât ise onların hepsini tek tabaka kabul etmiştir.

Bu iki önemli Tabakât müellifi kitaplarını birinci derecede Hadis ilmüne hizmet gayesiyle yazdıkları için tabakaların taksiminde şahısların yaşları ile hocalarındaki yakınlığa bakmışlardır. Ancak râvîlerin tabaka esasına göre mutlak olarak benimsenmiş bir bölümlenmesi yoktur. Tabaka sayısı, tabakalardaki biyografi sayısı ve bir tabakanın kapsadığı zaman dilimi müelliften müellife hatta kitaptan kitaba değişik olmaktadır.⁶⁵

Tabakat müellifleri çoğu zaman, her bir tabakanın baş tarafına ilim ve rivâyeti çok olan güvenilir şahısları koymuşlar (ru’ûsü’t-tabaka), zayıf ve metruk olanları ise son tarafa bırakmışlardır. İbn Sa’d bu kaideye bağlı kalmış, Halîfe

62 el-‘Irâkî , Fethu’l-Muğîs s.464.

63 Rosenthal, ‘İlmu’t-Târîh ‘inde’l-Müslimîn s.133-134.

64 Hadis için bkz. Buhârî Şehâdât 9, Ashâbu’n-Nebî 1, Rikâk 7, Eymân 10; Müslim Fedâilü’s-Sahâbe 210-215.

65 ez-Zehabî’nin kitaplarındaki farklı uygulamalar için bkz. Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ I, 99-103. (Beşşâr ‘Avvâd’ın muk.)

ise bunu uygulamamıştır. Hattâ bazı kitaplarda, tabakaların o tabakada bulunan âlimlerin en meşhuruyla isimlendirildiği de olmuştur.⁶⁶

Bilinen en eski Tabakât müellifleri muâsır iki tarihçi el-Heysem b. 'Adî (207/822) ile Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (207/822)'dir. el-Heysem iki tane Tabakât kitabı yazmıştır. Tabakâtu Men Ravâ 'Anî'n-Nebî (a.s.) mine's-Sahâbe ve Tabakâtu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn⁶⁷. el-Vâkıdî'nin de K. et-Tabakât'ı vardır.⁶⁸ Kâtibi olan öğrencisi İbn Sa'd et-Tabakâtu'l-Kebîr'inde ondan çok nakil yapmış ve kitaplarını onun eserlerinden istifade ederek hazırlamıştır. Dühaym lakabıyla tanınan Abdurrahman b. İbrahim ed-Dımeşkî (245/859)'nin Şamlı râvîlerin tabakâtına dair faydalı bir kitabı vardır. Târîhu Dımaşk'in müellifi Ebû Zür'a ed-Dımeşkî (281/894) Tabakât ilminin bazı meselelerini ona sormuştur.⁶⁹

B. SAHÂBE

Hadis ilmi açısından sahabenin bilinmesi şu sebeplerden ötürü önemlidir: 1. Sahâbe hadis rivâyetinde âdil kabul edildiği için sahâbeden olmayan bir râvînin rivâyetinin kabûlü için tezkiye edilmiş olma şartı aranır 2. Sahâbeden olan birinin başka bir sahâbiden aldığı halde, doğrudan Peygamber (a.s.)'den naklettiği hadis yani sahâbî mürseli âlimlerin çoğunluğuna göre makbuldür. 3. Sahâbîlerin görüşleri bir çok ilim ehline huccet kabul edilmiştir.⁷⁰

Bu öneminden dolayı sahâbe biyografileri, genel ricâl kitaplarının baş tarafında işlendiği gibi, onlar için bir çok müstakil kitap da telif edilmiştir. Sahâbe bilhas- sa ilk Tabakât kitaplarında muhtelif tabakalara ayrılarak tanıtılmıştır. el-Hâkim en-Neysâbü'rî onları 12 tabakaya ayırarak her bir tabakaya girenleri belirttikten sonra, bu konuda bilgi sahibi olmanın önemini şu sözüyle açıklamıştır: "Sahâbe bilgisinde derinleşen tam anlamıyla kâmil bir hadis hâfızı olur." Çünkü tâbiinden

66 ez-Zehabî, el-Mu'in fî Tabakâtu'l-Muhaddisîn adlı kitabında tabakaları içlerindeki meşhur âlimlerle adlandırmıştır.

67 İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist s.146. İbnü'n-Nedîm ayrıca, onun Tesmiyetü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn adında bir kitabını da zikretmiştir. Kâtip Çelebi (Keşfü'z-zünûn II,1105) Tabakâtu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn'in 4 cilt olduğunu söylemektedir.

68 İbnü'n-Nedîm , a.g.e. s.144-145; Horovitz, el-Meğâzi'l-ülâ s. 119-119.

69 es-Süyûtî , Tabakâtu'l-huffâz s.23.

70 el-'Alâî , Tahkîku Münîfi'r-Rûtbe s.52-53.

olan bir kişinin Peygamber'den rivâyet ettiği mürsel hadisle bir sahâbînin rivâyet ettiği müsned hadis, ancak bu bilgi sayesinde birbirinden ayrılabilir.⁷¹

Ebû Zür'a er-Râzî'nin takdirine göre -ki kabul edilen görüş de o olmuştur- Hz. Peygamber vefat ettiğinde dünya üzerinde yüz binden fazla sahâbî vardır. Ancak bir çoğunun bedevî oluşu, sadece Veda haccına katılması, değişik bölgelere dağılması ve sonraki savaşlarda şehit düşmesi gibi sebeplerden dolayı gerçek sayıları ve çoğunun adları tespit edilememiştir. Sahâbe biyografileri için yazılan kitaplardaki sayı, takdir edilen bu sayının onda birine bile ulaşmamıştır. Üstelik bu kitaplarda, Peygamber hayatta iken ölen ve muâsırı olduğu halde onu görmemiş olan müslümanlar ile sahâbeden olmadığı bilinenler ve mükerrer olanlar da vardır.⁷²

Sahâbeden en az bir rivâyeti bize kadar gelenlerin sayısı, bu kitaplardaki sayıdan çok çok azdır. el-Hâkim en-Neysâbü'rî, "dört bin kişi Rasûlüllah'tan hadis rivâyet etmiştir" demişse de, Zehebî buna itiraz ederek onların binbeşyüz kadar olduğunu, kesinlikle iki bine varmadığını söylemiştir.⁷³ Sahâbe adlarına göre tertip edilmiş olan Müsned hadis kitaplarında yapılan istatistik araştırmalar da Zehebî'nin sözünü teyid etmektedir.⁷⁴

Sahâbenin hadis rivâyetinde olduğu gibi ilim yönünden de farklı oldukları bilinen bir gerçektir. Tâbiîn âlimlerinden Mesrûk b. el-Ecda' bu durumu bir benzetme ile çok güzel açıklamaktadır.⁷⁵ Ebû Ya'lâ el-Halîlî, İbn Şihâb ez-Zühri'den naklen hadis ve fıkıh bilgileri bakımından sahâbeyi üç tabakaya ayırmıştır.⁷⁶ Bir sahâbînin ilim sahibi oluşu şu iki husustan biriyle tespit edilir: Ya

71 el-Hâkim en-Neysâbü'rî , Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadis s.25. Sahâbenin tabakalara ayrılmasında dikkate alınan hususlar; İslâm'a girmedeki öncelik, Habeşistan ve Medîne'ye hicret ile Rasûlüllah'la birlikte gazvelere katılmış olmaktadır.

72 Ebû Abdillâh b. Mende'nin Ma'rifetü's-Sahâbe'sinde 3.800, İbn Abdilber'ın İstî'âb'ında 3.500 ve ona zeyil yazan İbn Fethûn'un kitabında da 3.500 yakın kişi olduğu bildirilmiştir. Önceki kitapların çoğunu bir araya toplayan İbnü'l-Esir'in Üsüdü'l-Gâbe'sinde 7554, onu ilâvelerle ihtisar eden ez-Zehebî'nin Tecrid'inde ise yaklaşık 8.000 şahıs bulunmaktadır. (el-'İrâkî , et-Takyîd ve'l-İzâh s.265; es-Sehâvî , Fethu'l-Muğis III,102-103)

73 ez-Zehebî, Tecridü Esmâi's-Sahâbe I,3.

74 el-'Umerî, Bakî b. Mahled ve Mukaddimetü Müsnedihî s.79-83,168; İbnü'l-Cevzî, Telkîhu fihûmi ehli'l-eser s.363-365.

75 İbn Sa'd, K. et-Tabakât II,343; krş. Ali b. el-Medîni , 'İlelü'l-Hadis s.43; Ebû 'Ubeyd, Ğarîbü'l-Hadis IV, 366-367.

76 Ebû Ya'lâ el-Halîlî , el-İrşâd I,182-185.

rivâyeti ve fetvası çoktur veya Peygamberimiz onu bir çok defa vâli yapmıştır. Peygamber (a.s.)'in, ilmi olmayanı vâli yapması düşünülemeyeceği için bu husus, o kişinin ilminin çokluğuna en büyük şahit sayılmaktadır.⁷⁷

Sahâbe biyografileri, daha çok ya sonraki tabakalarla birlikte Tabakât kitapları ile Bölgesel rical tarihlerinde ya da müstakil sahâbe biyografileri kitaplarında işlenmektedir.⁷⁸

Ebû Bekr b. Ebî Âsım en-Nebîl (287/900)'in el-Âhâd ve'l-Mesânîd adlı kitabı büyük bir sahâbe tarihidir. Biyografisini verdiği sahâbînin bir-iki veya birkaç tane müsned hadisini naklettiği için kitabına bu adı vermiştir.⁷⁹ İbn Hıbbân (354/965) K. es-Sikât'ının baş tarafında kendilerinden rivâyet nakledilen 1608 sahâbîyi alfabetik olarak tanıtmıştır.⁸⁰ Ebû Abdillâh b. Mende (395/1004)'nin Ma'rifetü's-Sahâbe'si büyük hacimli kıymetli bir kitaptır. Ebû Mûsâ el-Medîni (581/1185) ona büyük bir zeyil yazmıştır. Ancak İbn 'Asâkir'e göre İbn Mende'nin kitabında bir çok hata vardır.⁸¹ İbnü'l-Kayserânî (507/1113) de Ma'rifetü's-Sahâbe'sini İbn Mende'nin kitabının tertibinde yazarak, sonuna '*an racül min ashâbi'n-Nebî*' şeklinde rivâyetlerde müphem olarak geçen sahâbiler için bir bölüm koymuştur.

77 İbn Hazm, el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal IV, 136.

78 Sayıları oldukça çok olan müstakil sahâbe biyografileri kitapları için bkz. İbn Hacer, el-İsâbe I, muk.; es-Sehâvî, Fethu'l-Muğîs III,78; a. mlf., el-İ'lân s.540-44; el-Kettânî, er-Risâletü'l-Müstatrafe s.126-128; el-'Umerî, Bühûs 64-67; Hamâde Fârûk'un Nesâi'nin Fezâilü's-Sahâbe'sine muk. s.26-33. Ali b. el-Medîni (234)'nin kitabı değişik bölgelere yerleşen sahâbilerle ilgili olup beş küçük cüzdür. İbn Hacer'in Buhârî'yi bu alanda ilk müellif sayması, "sadece sahâbeye has müstakil hacimli kitap" şeklinde düşünürsek isabetli bir hüküm olarak görünmektedir. Buhârî'nin Esmâü's-Sahâbe adında bir kitabının yazması için bkz. el-Fihrisü's-Şâmil I,189-190. Tirmizî'nin kitabı, Tesmiyetü Ashâbi'n-Nebî adıyla Ali Yardım tarafından neşredilmiştir. (D.E.Ü.İ.F. Der., sayı: II, yıl: 1985)

79 Kitabın Köprülü ktp. Fâzıl Ahmed Pş. nr. 235, 384 varaklık bir nüshası vardır. Kadın sahâbiler 323-384 v. arasındadır. Bâsım Faysal'ın thk. ile Riyad'da altı cilt halinde basıldığı bildirilmiştir. (Delîlü müellefâtü'l-hadis I, nr. 602) Ebû Ahmed el-'Askerî (382) de sahâbe biyografilerine dair kitabını kabilelere göre tertip etmiştir. (es-Sehâvî, el-İ'lân s. 542)

80 Bu bölüm Târihu's-Sahâbe adıyla Bûrân ed-Danâvî'nin thk. ile Beyrut 1408/1988'de müstakil olarak basılmıştır.

81 el-'Irâkî, Fethu'l-Muğîs s.335. İbn Mende'nin kitabının eksik bir yazması için bkz. Sezgin, Tarihu't-Türâs I, 354; el-'Umerî, Bühûs s.70-71. Kırk cüzden fazla olduğu bildirilen kitaptan, sadece bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Alfabetik tertibe sahip olan kitabın son kısmında, künyeleriyle tanınanlar alfabetik olarak sıralanmış, daha sonra da kadın sahâbiler işlenmiştir. Önce Hz. Peygamber'in yakını olan kadınlarla hanımları, daha sonra da diğerleri alfabetik tertipe verilmiştir.

B. TÂBÎİN VE TEBE-İ TÂBÎİN TABAKALARI

Hız. Peygamber tarafından ‘hayırlı nesiller’ olarak tavsif edilenlerden sahâbeden sonra gelenlere tâbiîn, tâbiünden sonra gelenler de tebe‘u’t-tâbiîn/etbâu’t-tâbiîn denilmiştir. Ricâl kitaplarında genellikle bu üç tabakadaki âlimlerin tanıtılmasına önem verilmiştir. Hattâ İbn Hıbbân Sikât’ını sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve sonrakiler şeklinde dört tabaka halinde yazmıştır.

Tâbi‘î (ç.tâbiûn) sözlükte tebi‘a (izlemek, arkasından gelmek, tâbi olmak) fiilinden ism-i mensup olup, bu şekilde olan gruba mensup kimse, onlardan biri demektir. Istılahta ise, “Peygamber’in ashâbından herhangi biriyle mü‘min olarak görüşen ve mü‘min olarak ölen kimseye” denir.

el-Hatîbü’l-Bağdâdî tâbi‘î’yi, “bir sahâbî ile arkadaşlık yapan” şeklinde tarif ederek, sahâbî olmanın hilâfına tâbiî olmak için sadece görüşmüş olmanın kâfi gelmeyeceğini bildirmiştir.⁸² el-Hâkim ve diğer bazı muhaddislerin tâbiî tarifinde ise sohbet şartı aranmayarak mücerred rü‘yet ve likâ ile iktifa edilmiştir. Müslim, İbn Hıbbân, Abdulğanî b. Sa‘îd gibi hadis imamlarının kitaplarındaki tatbikatları da bu ikinci görüşe delâlet etmektedir. İbn Hıbbân, rü‘yetin, bir şey belleyecek yaşta olmasını şart koşturmuş ki, bu isabetli bir görüştür. Zira sahâbî olmak için de aynı şekilde temyîz şartı aranmaktadır.⁸³

Tâbiîn tabakasındaki olanların hepsi tâbiî olma yönüyle eşitse de, sahâbede olduğu gibi onlar da kendi aralarında ayrıca farklı derecelerde olduklarını gösteren bölümlere ayrılırlar. İlk muhâcirlere yetişenler, Peygamber’in zamanını idrak edenler, fazilet ve adâlet çokluğu, sahâbenin kendilerinden rivâyeti ile tanınanlar, fetva hususunda müracaat edilenler gibi.⁸⁴

Hâkim’in verdiği misaller üzerinde duran el-‘Irâkî’nin açıklamalarından, âlimlerin bir şahsın tabakasını tespitinde şu iki hususdan yararlandıklarını görüyoruz: Ya o kişinin hocalarından rivâyetlerini araştırıyorlar onlarda “semâ” “tahdîs” lâfızları varsa o tabakayla görüştüğü kesinleşiyor veya semâ olmadığı takdirde o tabakaya erişip-erişmediğini tespit için yaşadığı tarihlere bakılarak tabakasını tahmin etmek mümkün oluyor. İki ayrı tabakadaki âlimlerden de ilim alanlar hakkında ise çok aldığı tabakaya göre karar veriliyor. Örneğin Ebu’z-

82 es-Süyûtî , Tedrîbu’r-Râvî II,206; es-Sehâvî , Fethu’l-Muğîs III,123.

83 el-‘Irâkî , et-Takyîd ve’l-İzâh s.274-276.

84 es-Sehâvî, Fethu’l-Muğîs III,125.

Zinâd Abdullah b. Zekvân'ın rivâyetlerinin çoğunun tâbiîn âlimlerinden olması ve ilminin büyük kısmını onlardan öğrendiği bilindiği için, tabakât müellifleri onu tebe-i tâbiîn içinde saymışlardır. Halbuki o tâbiîndendir. Çünkü bir kaç tane sahâbî ile görüşmüştür. Kimi tâbiîlerin sahâbeden sayılması, onların doğrudan Peygamber'den naklettikleri mürsel rivâyetleri sebebiyledir. Aslında sahâbeden olduğu halde ya yanlışlıkla veya sahâbenin küçüklerinden olmasından dolayı, rivâyetlerinin çoğunun sahâbeden olması sebebiyle, tâbiînden sayılan sahâbîler de olmuştur.⁸⁵

Hız. Peygamber'in döneminde yaşayıp müslüman olduğu halde onunla görüşme imkânı bulamayan kişiler, sahâbe biyografi kitaplarına alınsalar da tâbiînden sayılmaktadır. Kendilerine *muhadram* denilen bu şahıslar Câhiliyye döneminde ve Rasûlullah hayatta iken yaşamışlar, fakat Peygamber'i görmedikleri için sahâbeden olamamışlardır.

Muhadramlardan yirmi tanesinin adını ilk önce İmâm Müslim kaydetmiştir. Daha sonra onlara İbnü's-Salâh 2, el-'Irâkî 23 isim ilave etmiştir. İbn Hacer İsbâbe'sinde her harfin 3. kısmında muhadramları da vermiştir. Fakat çoğu zaman onları muhadram diye açıklamamış, ancak uzun ömürlü olanları bu şekilde açıklayarak, diğerlerinde *lehû idrâk* demekle yetinmiştir. Moğoltay yüzden fazla muhadramın ismini zikretmiştir. Bunlar arasında muhadram olduğu tartışmalı olanlar vardır. Rü'yeti veya sohbeti olduğu halde kaynaklarda muhadram denilenler de olmuştur.⁸⁶ Bu konuda en fazla ismi, müstakil bir cüzde Sıbt İbnu'l-'Acemî diye tanıyan Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Halebî (841/1437) toplamıştır. O, Tezkiretü't-Tâlibi'l-Mu'allem bi men yükâlû innehû muhadram adını verdiği kitapçıkta 150 kadar muhadram şahsı tanıtmaktadır.

Tâbiîn âlimleri hakkında sahâbeninki kadar müstakil kitap telif edilmemiştir. Tâbiîn tabakasından olanlar; İbn Sa'd, Halife b. Hayyât, Müslim, Ebû Bekr b. el-Berkî (270/883) ve Ebü'l-Hasen b. Sümei' (259/872)'ın Tabakât'larında sahâbeyle birlikte işlenmiştir. İbn Hıbbân (354/965) K. es-Sikât'ında sahâbeden sonra ikinci tabaka olarak tâbiîni tanıtmıştır. Ebû Hâtim er-Râzî (277/890) ve Ebu'l-Kâsım b. Mende (470/1077) gibi bir kaç muhaddisin de tâbiîn hakkında

85 el-'Irâkî , et-Takyid ve'l-İzâh s.284-285; a. mlf., Fethu'l-Muğis s.364-366.

86 es-Sehâvî, Fethu'l-Muğis III,133-134; Süyûtî, Tedribu'r-Râvî II, 210.

kitapları vardır.⁸⁷ İbnü'n-Neccâr (643/1245)'ın Cennetü'n-Nâzırın fî Ma'rifeti't-Tâbiîn'i ile Zehebi'nin Ma'rifetü't-Tâbiîn mine's-Sikât li İbn Hibbân adlı eserleri mevcuttur.⁸⁸

Hadiste sayılan hayırlı nesillerden üçüncüsüne tebe-i tâbiîn adı verilmiştir. Tâbiîleri takip edenler, onlardan sonra gelenler bu tabakayı teşkil eder. Tâbiîlerle müslüman olarak görüşüp onlardan hadis rivâyet eden ve müslüman olarak ölmüş olanlar bu tabakadan sayılır. Tebe-i tâbiîn'den en son kişinin h. 220'de öldüğü bildirilmiştir.⁸⁹

Tebe-i tâbiîn tabakası ile hadis râvîlerinin tabakaları sona ermiş değildir. Fakat sonraki tabakalar için, belli isimler kullanılmamış, onlar 4., 5. tabaka gibi rakamlarla ifade edilmiştir. Özellikle rivâyet döneminde mütekaddimûn-müteahhirûn sınırı olarak kabul edilen h. 300'e kadar râvîlerin tabakaları belirtilmeye çalışılmıştır. K.es-Sikât'ında râvîleri; sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve sonrakiler (4. tabaka) şeklinde dört grup halinde sıralayan İbn Hibbân, onları genellikle h. 270-290 arasında yaşayanlarla sona erdirmiştir. İbn Hacer ise Takrîbü't-tehzîb'inde aşağı-yukarı aynı dönemi, tabakaları kendi içinde kısımlara ayırarak 12 tabakaya bölmüştür: Sahâbe, tâbiîn (5 tabaka), tebe-i tâbiîn (3 tabaka), sonrakiler (3 tabaka). İbn Hacer'in ayrımı da temelde İbn Hibbân'inkine uymaktadır. O, sadece sahâbeden sonrakileri kendi içlerinde ayrıma tâbî tutarak tabakaların sayısını artırmış olmaktadır.

Kütüb-i Sitte'nin telifiyle rivâyetlerin neredeyse tamamen kitaplara geçirildiği şeklindeki bir kanaat hâkim olmasına rağmen, muhaddisler rivâyetlerini kendilerine has metotlarla nakletmeye, daha uzun yıllar devam etmişlerdir. Onlar, doğrudan kitaplardan nakletme yerine, o kitapların rivâyetine sahip oldukları yolları, kendi isnat zincirleriyle göstermek suretiyle nakiller yapmışlardır. Bu şekilde hadis ilmiyle iştigâl edenler, yine senetlerde muhâfaza edilmiş olmaktadır. Ayrıca büyük hadis imamları için tabakât tertibinde kitaplar telif edilmiş, başlangıçtan müellifin zamanına kadar olan süre içinde yaşamış olan meşhur hadis hâfızları bu kitaplarda tanıtılmaya çalışılmıştır.

87 es-Sehâvî, Fethu'l-Muğîs III, 123.

88 İbnü'n-Neccâr'ın kitabının yazması için bkz. el-Fihristü's-Şâmil I, 664; Zehebi'nin kitabı için bkz. a.g.e. III, 1538.

89 es-Sehâvî, Fethu'l-Muğîs III, 128. İbn Hacer, Takrîb'inde tebe-i tâbiîn tabakasını kendi içinde üç tabakaya ayırmıştır.

D. MUHADDİSLERİN DERECELERİ

Muhaddisler için hadis ilmindeki derecelerine göre bazı lakaplar kullanılmıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Müsnid, Muhaddis, Müfid, Hâfız, Emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadîs. Son devirlerde Huccet ve Hâkim de bunlara dahil edilmiştir. Fakat Huccet, ta'dîl lafızlarından olup hıfz ve rivâyet lakaplarından değildir. Hâkim de, kadılık görevinde bulunanlar için kullanılmıştır. O halde bu ikisinin, hadisçilerin lakapları arasına katılması doğru değildir.⁹⁰

Bir de *sâhibü hadîs* veya *min Ashâbi'l-hadîs* terimi vardır. Hadis talebesi için *yatlubü'l-hadîs* veya *yektübü'l-hadîs* terimleri kullanılırken, hadis ilminde belli bir birikimi olan ve hadisleri delil olarak kullanıp, onlarla amel edenler için muhaddis yerine bu iki terimin kullanıldığını görüyoruz. Hüseyim b. Beşîr (183/799), "Hadis ezberlemeyen Ashâb-ı hadis'ten değildir" ve Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (235/849) de, "İmlâ metoduyla yirmi bin hadis yazmayan sâhibi hadîs sayılmaz" sözleriyle, sonrakilerin Muhaddis ve Hâfız dediklerini kastetmişlerdir.⁹¹

Başta saydığımız hadisçilerin lakaplarından en alt derecede olan Müsnid'dir. Hadisi isnadıyla rivâyet edene Müsnid denilir. İster o hadis hakkında bilgiye sahip olsun, isterse mücerret rivâyet etmiş olsun farketmez. Muhaddis Müsnid'den üstündür. Muhaddis ile Hâfız özellikle selef döneminde eş anlamlı kelimeler olarak da kullanılmaktadır.⁹²

Müfid terimi ise, bir beldeye başka bölgelerden gelen hadis talebelerine o belde-nin meşhur muhaddislerini tarif eden, onların hadislerini aktaran kişi için kullanılmıştır. O, Hadis hocalarını ve onların âli isnatlarını iyi bilir. Diğer bölgelerden kendisine yazılı müracaat edenler için, hadis hocalarından onlar adına icâzet alıverir. İşte sürekli bu faaliyetleri yapanlar Müfid olarak adlandırılmıştır. Bir grup hadisçi bu lakabla meşhur olmuştur.⁹³ ez-Zehabi, "Huccet'in Sika'dan üstün olduğu gibi örfe göre Hâfız da Müfid'den daha üstündür" diyerek, hem bu iki grup

90 Abdülfettâh Ebû Ğudde, "Ümerâü'l-Mü'minin fi'l-Hadîs" s.103.

91 es-Süyûtî, Tedribü'r-Râvi I,26.

92 es-Süyûtî, Tedribü'r-Râvi I,24,26.

93 es-Sem'ânî, el-Ensâb 'müfid' md. Bazı muhaddisler tanıtılırken Müfidü Bağdâd gibi şehir kaydıyla, bazıları da Müfidü'l-cemâ'a ve Müfidü't-talebe şeklinde herkese ve ilim talebelerine yardımcı olarak tanıtılmıştır. (es-Süyûtî, Tabakâtu'l-Huffâz s.455,457) el-Muhsin b. Ali et-Tenûhî h. 304'te Bağdat'a gelince kendilerinden hadis sema etmek için oradaki muhaddislerin isimlerini sormuş, 400 hocanın adı yazılarak ona verilmiştir. (el-Hatîbü'l-Bağdâdî, el-Câmi' II,220-221)

istilahı birbirinden ayırmış, hem de Müfid ile Hâfızı mukayese etmiştir.⁹⁴

Emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadîs lakabı genellikle o kişinin kendi zamanındaki âlimlerin hepsinden üstün olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak bu ifade 'hata ve yanlış yok' veya 'tenkit edilmemiş' anlamına gelmediği gibi, mutlak olarak 'asrında hiç kimsenin ona denk olamadığı' anlamına gelmez. Bazılarına güçlü hâfızasından veya ince anlayış ve vakarından dolayı da bu lakap verilmiştir.⁹⁵

Muhammed Habîbullah eş-Şenkîfî (1326/1908) Hediyyetü'l-Muğîs fi Ümer-âi'l-Mü'minîn fi'l-Hadîs adındaki manzum kitapçığında bu lakaba sahip olanları saymıştır. O, Zührî, Leys, Evzâî gibi bir çok büyük hadis imâmı için bu lakabın kullanıldığını göremediğini belirtirken, Ebû Ğudde kullanımının daha sonra yaygınlaştığı için bunun normal olduğunu bildirmiştir.⁹⁶ Şu'be b. el-Haccâc, Süfyân es-Sevrî, İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'în, Buhârî, Müslim, Dârakutnî ve son dönemden de İbn Hacer el-'Askalânî gibi büyük hadis imamları için bu lakabın kullanıldığı görülmektedir.⁹⁷

İbn Hacer, Hâfız lakabı verilen kişide bulunması gereken şartları sistematik olarak şu şekilde sıralamıştır: 1. Hadis ilminde meşhur olmak 2. İlmi kitaplardan değil bizzat hocalardan öğrenmek 3. Râvîlerin tabakât ve mertebelerine vâkıf olmak 4. Cerh-ta'dîl ilmîni bilmek 5. Sahîh hadisi sakîm'den ayırabilmek. İşte bu beş hususun son üçündeki bilgilerin çoğuna sahip olan ve bir de ana hadis kitaplarındaki hadislerin çoğuna vâkıf olan kişiye "hâfız" lakabı verilir.⁹⁸ Ana hadis kitapları Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i, el-Beyhakî'nin Sünen'i ve et-Tabarânî'nin Mu'cemleridir. Tâcuddîn es-Sübki, ana hadis kitaplarının önemli bir kısmın ezberlenmesiyle birlikte, bu kitapların hocalardan dinfakîh, Lâhor 1389/1969.

Devamı gelecek sayıda

94 ez-Zehbî, Tezkiretü'l-Huffâz III, 979.

95 Abdülfettâh Ebû Ğudde , a.g.mkl. s.104.

96 Abdülfettâh, a.g.mkl. s.120-121.

97 Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâisü'l-Hasis s.154. Abdülfettâh, a.g.mkl. 'de kendilerine o lakabı verenleri ve kaynaklarını göstererek 26 muhaddisi toplamış, ilâve olarak diğer ilimlerde bu lakabı alanları da saymıştır. Sa'd Ahmed Bilâl da es-Sirâcu'l-Münîr fi Elkâbi'l-Muhaddisîn (Riyâd 1417/1996) adlı kitabında, hadisçiler için övgü mahiyetinde kullanılan 33 lakap tespit ederek, o lakaplarla bilinen meşhur muhaddislerin isimlerini liste halinde vermiştir.

98 es-Sehâvî , el-Cevâhir ve'd-Dürer I,30. Hâfız lâkabı için ayrıca bkz. el-Hatîbü'l-Bağdâdî, el-Câmi' II, 172-173.

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Kur'an'ı Anlamaya Dair

*Sabri ERDEM**

Kur'an anlayışlarının belli başlı iki karakterinden sözedilebilir: 1-Soyut 2-Somut: Kur'an anlayışının soyut karakterli olması bir açıdan bu anlayışın daha çok bilgi ile, somut karakterli olması da bilgi-fiil ayrımının yapılmayıp bu ikisinin birbirine bağlı olması ile ilgilidir.

Kur'an anlayışlarının belli başlı bu iki karakteri bu anlayışların arka planındaki mantık anlayışları ile ilgilidir. Yani nasıl bir mantık anlayışı sözkonusu ise Kur'an anlayışı (Kur'an anlayışının karakteri) da bu mantık anlayışına bağlıdır. Zira mantık anlayışı ile itikadi problemlere getirilen çözümler arasında nasıl bir ilgi ve irtibat varsa, mantık anlayışı ile Kur'an anlayışı arasında da böyle bir bağın olması doğaldır. Bu durumda mantık anlayışı ile Kur'an anlayışı arasındaki bağı görmek bize Kur'an ile insan unsurunu mümkün olduğunca birbirinden ayırabilme dolayısıyla yine mümkün olduğunca insan unsuruna bağlı kalmadan saltlığı içinde Kur'an'ı yeniden anlayabilme imkanını verecektir.

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.

Böyle bir anlayışın bütünsel karakterli olması mümkündür. Bütünsel karakterli Kur'an anlayışı ise Kur'an'ın anlam cihetlerini ortaya koymak ve bu cihetler arasında bağ kurmakla gerçekleşecektir. Yani bu anlayış ayetlerin anlam cihetlerini ve bu cihetler arasındaki bağlantıyı göstermek demektir. Biz de bu yazımızda Kur'an'dan vereceğimiz örneklerle bunu açıklamaya çalışacağız.

Önce ayetlerin anlam cihetlerinden neyin anlaşılacağı üzerinde biraz duralım: Ayetlerin anlam cihetleri somut veya soyut karakterli birşey (varlık) olabilir. Meselâ Hz. İsa ayet olup, somut karakterli bir varlıktır. Yani Meryem suresi 21. ayetin

قال كذلك قال ربك هو على هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا.

(Cebrail, "Bu, için böyledir" dedi. "Rabbin, o bana çok kolaydır. O çocuğu insanlara bir mucize ve Bizden bir rahmet kılacağız " dedi. Ve iş kesinleşip bitmiş oldu.)

Anlam cihetlerinden birisi Hz. İsa'nın somut karakterli bir ayet olup, bu ayetten de başka ayetlere yani başka anlam cihetlerine ulaşmamız mümkündür. Bu anlam cihetleri (yani başka ayetler) soyut karakterli olabildiği gibi, somut karakterli de olabilir. Nitekim az önceki ayette Hz. İsa'nın somut karakterli ayet olup, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti gibi nispeten daha soyut karakterli ayetlere (anlam cihetlerine) işaret ettiği gibi, aynı zamanda bu ayet (Hz. İsa) insanlar için rahmet ayeti (anlam ciheti) olup, bu anlam ciheti de hem soyut hem de somut karakterli olabilir. Yani Hz. İsa'nın insanlar için rahmet olmasının somut ve soyut karakterli anlam cihetleri olabilir. O halde buradan ayetlerin anlam cihetlerinin somut ve soyut karakterli şeyler (varlıklar) olabileceği ve hem somuttan soyuta hem de soyuttan somut anlam cihetlerine doğru bir geçişin olabileceği neticesini çıkarmak mümkün görünmektedir.

Keza Fussilet suresi 37. ayette

ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا
لله الذى خلقهن ان كنتم اياه تعبدون.

(Gece ile gündüz güneş ile ay Allah'ın varlığının belgelerindedir. Güneş'e ve ay'a secde etmeyin; eğer yalnız Allah'a kulluk etmek istiyorsanız, bunları yaratana secde edin.)

Meselâ güneş ve ay ayet olup somut karakterlidirler. Bu somut karakterli ayetlerden (anlam cihetlerinden) hem somut ve hem de nispeten daha soyut anlam cihetlerine ulaşmak mümkündür: Meselâ ayın ve güneşin ışık vermesi, senelerin sayısı ve hesabın bilinmesi için belli bir yörüngede dönmeleri ile bunların Allah'ın gökleri ve yeri yaratmasına, ilmine ve kudretine delâlet etmesi gibi. Dolayısıyla ayetlerin anlam cihetleri somut ve soyut karakterli olabilir ve hem somut karakterli anlam cihetinden soyut karakterli anlam cihetine hem de soyut karakterli anlam cihetinden somut karakterli anlam cihetine gitmek mümkündür.

Nitekim Rum suresi 21. ayette

و من آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا اليها و جعل بينكم مودة ورحمة
ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون.

(İçinizden kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp, aranızda sevgi ve rahmet var etmesi, o'nun varlığının belgelerindedir. Doğrusu bunlarda bilenler için dersler vardır.)

Onlarda sükun bulasınız diye kendinizden sizin için zevceler yaratması ve aranızda sevgi ve rahmeti koyması Allah'ın bir ayeti olduğu gibi, bu ayette başka ayetler de vardır. İlki ile birlikte bu ayetlerin tümü anlam cihetleridir. Dolayısıyla ayet içinde ayetlerden yani anlam cihetlerinden ve bunlar arasındaki bağdan bahsetmek mümkün olmaktadır.

Keza sabitleme (destekleme, teyid etme) de ayetlerin soyut karakterli olabilen anlam cihetlerinden birisidir. Hud suresi 120. ayet:

وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق و موعظة
و نكرى للمؤمنين.

(Elçilerin başlarından geçenlerden senin yüreğini pekiştirecek herşeyi sana anlatıyoruz. Sana gelen bu gerçeklerde inananlara öğüt ve hatırlatma vardır.)

Aynı zamanda hak, mevi'za ve zikra da ayetin cihetleri olup, sabitleme ciheti ile bu cihetler arasında bir ilgi ve irtibat vardır.

Yine "üzüntü" ayetin soyut karakterli bir anlam ciheti olduğu gibi

Bakara 167. ayet:

و قال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبتروا منا كذلك يريهم الله اعمالهم
حسرات عليهم و ما هم بارجين من النار.

(Uymuş olanlar “Keşke bize dünyaya bir dönüş olsa da onların bize sahip çıkmamaları gibi biz de onlara sahip çıkmasak” derler. Böylece Allah onlara üzüntülerini çekecekleri işlerini gösterecektir. Fakat gene de ateşten çıkamayacaklardır.)

Pişmanlık da ayetin soyut karakterli bir anlam cihetidir: Muminun 40-41:

قال عما قليل ليصبحن نادمين . فاخذتهم الصحة بالحق فجعلناهم غناء
فبعدا للقوم الطالمين.

(Allah da, “Az sonra pişman olacaklar buyurdu”. Gerçekten onları bir çığlık yakaladı ve onları süprüntü yığını haline getirdik. Haksızlık eden ulus yok olsun.)

Bunlar gibi soyut karakterli anlam cihetlerinden fiil ve davranışlarla ilgili daha somut karakterli anlam cihetlerine ulaşmak mümkündür.

Ayetlerin anlam cihetlerinden birisi de “derecelenme”dir. Maide 93:

ليس على الذين امنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طمعوا
اذا ما اتقوا و امنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و امنوا
ثم اتقوا و احسنوا و الله يحب المحسنين

(İman eden ve iyi işler yapanlara hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri sonra da hakkıyla sakınıp yaptıklarını ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdirde tattıklarından dolayı günah yoktur. Allah iyi ve güzel yapanları sever.)

Nitekim ayette iman ve amelde derecelenme sözkonusudur. Keza diğer bir anlam ciheti de iki anlam cihetini birbirine bağlayan “bağ”dır. Yani anlam cihetleri arasındaki “bağ”da bir anlam ciheti olmaktadır. Nitekim Ta-ha suresi 113. ayette anlam ciheti olan bu bağ “gereklilik” bağıdır:

1 و كذلك انزلناه قرانا عربيا و صرفنا فيه من الوعيد لعلمهم يتقون او يحدث لهم ذكرا

(İşte, onu anlaşılır bir okuma olarak Arapça indirdik, onda uyarılan ayrıntılı olarak açıkladık ki, belki saygılı olurlar, yahut onlara bir hatırlatma yapar.) Zira vaî'din tasnifi ile ittika veya zikir arasında iki anlam cihetini birbirine bağlayan "gereklilik" bağı vardır. Bir önceki ayetteki anlam ciheti olan "dereceleşme" somut karakterli iken, yukarıdaki ayetteki anlam ciheti olan "gereklilik" soyut karakterlidir. Dolayısıyla ayetlerin anlam cihetleri somut ve soyut karakterli şeyler olabildiği gibi, somuttan soyuta ve soyuttan somut karakterli bir anlam cihetine geçiş de başka bir anlam ciheti (somut ve soyut) ile mümkün olmaktadır.

Anlam cihetleri ile ilgili bu açıklamadan sonra örneklerle Kur'an'ı bütünselliğe göre anlamının izahına geçilebilir ve bütünsel anlayışın çeşitli türlerinden bahsedebiliriz: Bunlardan birisi ayetin bir anlam cihetinin (meselâ hak) diğer anlam cihetleriyle bağıntılı olarak ele alınmasıdır. Nitekim Casiye suresi 22. ayette

وخلق الله السموات والارضى بالحق و لتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون

(Allah gökleri ve yeri gerçeğe göre yarattığı için; her cana, kazandığının karşılığı verilir, onlara haksızlık edilmez.) hak ile zulüm karşıt anlamlıdır. İnsana işinin karşılığının verilmesinde hakkın gözetilmesini anlatmak için göklerin ve yerin hakka göre yaratıldığından bahsedilmiştir. Yani göklerin ve yerin hak ile yaratılması ile her nefse kazandığının verilmesi arasında bir bağ vardır. Bir başka ifadeyle göklerin ve yerin hak ile yaratılmasının anlamı içerisinde her nefse kazandığının verilmesi anlamı vardır. Bu anlam cihetinden başka anlam cihetlerinden bahsetmek de mümkündür. Meselâ Lokman suresi 29. ve 30. ayetlerde

الم تر ان الله يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل و سخر الشمس والقمر

كل يجرى الى اجل مسمى وان الله بما تعملون خبير . ذلك بان الله هو الحق

وان ما يدعون من دون الباطل و ان الله هو العلى الكبيرة.

(Allah'ın geceyi gündüze ve gündüzü geceye kattığını her biri belirli bir süreye doğru hareket edecek olan güneş'i ve ay'ı buyruk altında tuttuğunu; Allah'ın yaptıklarınızdan haberdar olduğunu bilmiyor musunuz? Bu, Allah'ın Hak olmasından ve o'ndan başka taptıklarının saçma olmasındandır. Doğrusu Allah

yücelerin yücesidir.) Allah'ın hak olmasının anlamı, O'nun gündüzün içine geceyi, gecenin içine de gündüzü sokması, güneşi ve ayı musahhar kılması, herbirisinin belirli bir vakte kadar akıp gitmesi ve Allah'ın yaptıklarımızdan haberdar olmasıdır. Yine Kasas suresi 2. ve 3. ayetlerde

تلك آيات الكتاب المبين . نتلوها عليك من نبأ موسى و فرعون بالحق لقوم يؤمنون .

(Bunlar apaçık kitabın ilkeleridir. İnanan bir ulus için, gerçeğe uygun olarak, sana, Musa ve Firavun olaylarından anlatacağız.) ayetlerin hak ile okunması, ayetlerin okunmasının hak olması anlamına gelebileceği gibi, okunan şeylerin hak olması anlamına da gelebilir. Her iki anlam ile iman arasında gereklilik bağı vardır. O halde “hak” teriminin anlamında yukarıdaki anlamlara ilaveten böyle bir bağdan söz etmek mümkündür.

Keza Bakara suresi 146. ayette

الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم و ان فريقا منهم ليكتمون

الحق وهم يعلمون .

(Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Ne çare ki, onların bir takımı gerçeği bile bile gizlemektedir.) hak ile ilim arasında yine aynı sure 147. ayette de

الحق من ربك فلا تكونن من الممترين .

(Gerçek Rabbindendir. Sakın kuşkulanan kimselerden biri olma.) hak ile şüphe etmemek arasında bir bağ vardır. Bu durumda ilim ile şüphe etmemek arasında da bir bağın olduğu ve ilim ile şüphe etmenin birbirine zıt olduğu söylenebilir.

O halde hak, ilim, şüphe etmek, şüphe etmemek, ayetlerin anlam cihetleri olduğu gibi, “hak” teriminin anlamında ilim, şüphe etmemek gibi anlamların olduğundan bahsedilebileceği gibi, şüphe etmenin hak teriminin anlamına zıt olmakla birlikte yine de “hak” teriminin anlamına zıt olmakla birlikte yine de “hak” teriminin açıkladığından dolayısıyla “hak” teriminin anlam alanı içerisinde bulunduğundan da sözedilebilir. Zira bir terimin veya birşeyin anlamı hem o şeyin ne olduğu ile doğrudan hem de ne olmadığı (zıt ve diğer anlamlar) ile dolaylı olarak ortaya konabilir.

Kur'an'ı bütünselliğe göre anlamının diğer bir türü de şudur: Ayetin iki anlam ciheti varsa (anlam1—anlam2) bu cihetlerden birincisiyle ilgili başka ayetlerde başka anlam cihetleri ve bunlar arasında bağ olduğu gibi, ayetin ikinci anlam cihetiyle ilgili başka ayetlerde başka anlam cihetleri ve bunlar arasında

da bağ vardır. Nihayet ayetin birinci ve ikinci anlam cihetleri arasında da bağ olduğundan, birinci anlam ciheti ve ilgili diğer cihetler ile ikinci anlam ciheti ve ilgili diğer cihetler arasında da bağ vardır. Nitekim Rum suresi 37. ayette

ا و لم يروا ان الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ان فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون.

(Allah'ın rızıkı dilediğine yaydığını ve dilediğine bir ölçüyü göre verdiği görmezler mi? Doğrusu bunda inanan topluma dersler vardır.) Allah'ın rızıkı dilediği kimse için yayması ve daraltması bir ayet (anlam ciheti) olduğu gibi bu ayette başka ayetlerin de olduğundan bahsedilmektedir. O halde bu ayetler arasında bağ olduğu gibi, bu ayetlerle (anlam cihetleriyle) iman arasında da bir bağ vardır. Ancak ayetler ile sadece iman arasında değil, ayetler ile tefekkür, ilim, semî' (işitmek) ve akletmek arasında da bağlar vardır. Buna Rum suresi 21-24 ayetler örnek verilebilir:

و من آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا اليها و جعل بينكم مودة ورحمة
ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون . و من آياته خلق السموات والارض و اختلاف
السننكم و الوانكم ان فى ذلك لآيات للعالمين . و من آياته منامكم بالليل و النهار
و ابتغائكم من فضله ان فى ذلك لآيات لقوم يسمعون . و من آياته يريكم البرق
خوفاً و طمعا و ينزل من السماء ماء فيحيى به الارض بعد موتها ان فى ذلك لآيات
لقوم يعقلون

(İçinizden kendileriyle huzura kavuşacağımız eşler yaratıp, aranızda sevgi ve rahmet var etmesi, o'nun varlığının belgelerindedir. Bunlarda düşünen toplum için dersler vardır. Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin değişik olması o'nun varlığının belgelerindedir. Doğrusu bunlarda bilenler için dersler vardır. Geceleyin uyumanız, gündüz de lütfundan rızık aramanız, o'nun varlığının belgelerindedir. Bunlarda siz dinleyen toplum için dersler vardır. Size korku ve ümit veren şimşeği göstermesi, gökten su indirip ölümünden sonra yeri onunla diriltmesi, o'nun varlığının belgelerindedir. Bunlarda aklını kullanan topluma dersler vardır.)

Bu durumda iman, tefekkür, ilim, semî' ve akletmek arasında bağ olduğu

gibi, bunlar (bu anlam cihetleri) ile daha önce bahsettiğimiz (Rum suresi 37. ayet) ayetler (anlam cihetleri) arasında da bağ vardır.

Bir başka açıdan baktığımızda Kur'an'ı bütünselliğe göre anlamak, genel anlamda ayetlerin anlam cihetleri ve bunlar arasındaki bağlantının kurulması demektir. Anlam cihetleri-somut karakterli-varlıklar olabildiği gibi anlamlar (bilgiler) da olabilir. Bu durumda varlıkların herbirisini bir bütün (çeşitli cihetlere sahip) olarak ele alıp varlıklar arasındaki ilişki ortaya konabileceği gibi anlamların herbirisini de bir bütün (çeşitli cihetlere sahip) olarak ele alıp, anlamlar arasındaki ilişki de ortaya konabilir. Nihayet varlıklarla anlamlar arasındaki ilişki de ortaya konabilir. Bunu şöyle de açıklayabiliriz: Varlık sözkonusu olduğunda bu varlıklar somut veya soyut karakterli olabilirler. Ancak bütünsel olarak anlaşıldığında yani varlıkların cihetleri ve bu cihetler arasındaki bağ ortaya konduğunda bu anlayış somut karakterli olmuş olur. Keza anlamların cihetleri ve bu anlamlar arasındaki bağ ortaya konduğunda böyle bir anlayış da yine somut karakterlidir. Daha sonra da varlık ile anlam veya anlam ile varlık arasındaki bağlantı ortaya konularak somut karakterli bütünsel anlayışın diğer bir safhasına ulaşılmış olunur.

Nitekim Bakara suresi 164. ayette

ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلک التى تجرى فى البحر
بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
و بث فيها من كل دابة و تصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
لايات لقوم يعقلون .

(Doğrusu göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün gidip gelmesinde, insanlara yarar sağlayan şeyleri denizde taşıyan gemilerde, Allah'ın gökten indirip, ölümünden sonra yeri kendisiyle dirittiği suda, ve orada yaydığı hertürlü canlıda, rüzgarlar ve gök ile yer arasında boyun eğdirilen bulutları yönetmesinde, aklını kullanan topluma belgeler vardır.) göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ve gündüzün ihtilafında, denizde yüzen gemide, Allah'ın gökten indirdiği suda ve ölü yeri bu suyla canlandırması ve yeryüzünde her canlıyı yaymasında, rüzgarın tasnifinde ve gökle yer arasında musahhar kılınmış bu hıfşa akletmek için ayetler olduğu gibi, bunların kendileri de ayet yani anlam cihetleridir. Yani

ayetler içinde ayetler vardır. Bu ayetlerin tümü akletmek içindir. O halde ayetlerle akletmek arasında bir bağ vardır. “Akletmek” de diğerleri gibi ayetin bir anlam cihetidir.

Diğer taraftan ayetler ile ayetlerin tafsili arasında bir bağ vardır. Yine ayetlerin tafsili ile ilim, ayetlerin tafsili ile îkan ve ayetlerin tafsili ile ibadet (amel) arasında da bağdan sözedilebilir. Nitekim Fussilet suresi 3. ayette

كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون .

(Anlayan bir toplum için Arapça okunan ilkeleri ayrıntılı olarak açıklanmıştır.) ayetlerin tafsili ile ilim arasında

Ra'd suresi 2. ayette

الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش و سخر الشمس و القمر كل يجرى لاجل مسمى يدبر المر يفصل الايات لعلكم بقاء ربكم توقنون .

(Gördüğünüz gibi gökleri direksiz yükselten, sonra arşın üzerinden hükmeden, herbiri belirli bir süreye kadar hareket edecek olan güneşe, aya boyun eğdiren, işleri yöneten Rabbinize kavuşacağınızı kesinkes bilebilmeniz için ilkeleri uzun uzun anlatan Allah'tır.) ayetlerin tafsili ile îkan ve Hud suresi 1-2 ayetlerde

الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خكيم خبير . الا تعبدوا الا الله

اننى لكم منه نذير و بشير .

(Elif, Lâm, Râ. Bu, Bilge olan, Bilgili olan, yalnız Allah'a tapmanız için, belgeleri o'nun tarafından sağlamlaştırılmış, sonra da uzun uzun açıklanmış olan bir kitaptır. Doğrusu, ben o'dan size bir uyarıcı ve müjdeciyim.) ayetlerin tafsili ile ibadet (amel) arasında bir ilgi ve irtibat vardır. Dolayısıyla ayetlerin tafsili vasıtasıyla ayetler ile ilim, îkan ve ibadet (amel) arasında da bir bağın olduğu söylenebilir. O halde ayetler, ayetlerin tafsili ve ilim, îkan ve ibadet (amel) ayetlerin birer anlam ciheti olup bunlar arasında da ilgi ve irtibat olup, bu anlam cihetlerinin tümü bir bütünü oluşturur. Bu bütüne, ayet (anlam) -ibadet (amel) bütünlüğü diyebiliriz. Yani ilim, îkan ve ibadet (amel) kendi içinde bir bütünü oluşturduğu gibi, ayetler ile ayetlerin tafsili de kendi içinde ilim-amel bütünü oluşturur. Nihayet her iki bütün de bir başka bütünü oluşturur.

Burada yeri gelmişken şu hususa da işaret edilebilir: Yukarıda belirtilen anlam cihetlerinden birisi olan “akletme”nin de kendi içinde anlam cihetlerin-

den sözedilebilir. Biz bunu akletme ile ilgili anlam cihetlerini incelemek suretiyle ortaya koyabiliriz: Mesela Ra'd suresi 4. ayette

و فى الارض قطع متجاورات و جنات من اعناب و زرع و نخيل صنوان وغير
صنوان يسقى بماء واحد و نفضل بعد ها على بعض فى الاكل ان فى ذلك
لايات لقوم يعقلون .

(Yeryüzünde hepsi de aynı su ile sulanan, birbirine komşu toprak parçaları, üzüm başları, ekinler, çatalı ve çatalsız hurma ağaçları vardır. Fakat onları lezzetçe birbirinden farklı kılarız. Doğrusu bunlarda aklını kullanan toplum için işaretler vardır.) akletme anlam ciheti ile ilgili olan anlam cihetleri daha ziyade bilgi ve anlam ile ilgili iken Maide suresi 58. ayette

واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا ذلك بانهم قوم لا يعقلون .

(Namaza çağırdığınız zaman; onu olay ve eğlenceye alırlar. Bu, onların düşünmeyen bir topluluk olmasından dolayıdır.) akletme anlam ciheti ile ilgili diğer anlam cihetinin daha çok amel etme anlam ciheti ile ilgili olduğu söylenebilir. Zaten “akletme”nin anlamında, bilme, anlama ve amel etme anlamlarından sözedilebilir. Zira “akl” sözcüğünün lugat anlamları bize bunu vermektedir: ifadesinde “akl” sözcüğü bilmek

و يقال: لفلان قلب عقول ولسان سؤال وقلب عقول فهم وعقل الشئ يعقله عقلا: فهمه
ifadesinde “akl” sözcüğü anlamak ve

و عقل الدواء بطنه يعقله و يعقلوه عقلا: امسكه ابن الانبارى: رجل عاقل وهو

الجامع لامره و رأيه مأخوذ من عقلت البعير اذا جمعت قوائمه وقيل العاقل

الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها اخذ من قولهم قد اعتقل لسانه اذا حبس

ومنع الكلام وسمى العقل عقلا لانه يعقل صاحبه عن التورط فى المهالك اى يحبسه !

ifadelerinden de “akıl” sözcüğünün bilmek ve anlamaya ilaveten amel etme anlamlarına geldiği görülmektedir. Yani “akıl” sözcüğü hem insanın aklını bir-şeye bağlaması yani onu bilmesi ve anlaması hem de insanın kendini bağlaması yani zararlı fillerden kaçınıp faydalı fiilleri yapması anlamına gelmektedir. Keza İbn Teymiyye de “akıl” sözcüğünün sadece ilmi ve bilmeyi ifade etmediğini buna ilaveten bilginin mucibince amel etme anlamını da içerdiği kanaatinde-
dedir. O, “عَاقِلٌ” sözcüğünün hayrı bilip onu talep eden ve şerri bilip onu terke-
den kimse için söylendiğini ve zarar verdiğini bildiği birşeyi yapanın akli yok
dendiğini zikreder. ²

Açıklamalardan, akletmenin çeşitli anlam cihetlerine sahip olması itibariyle bir “bütün” olduğu fakat kendisiyle (akletme) ilgili olan diğer anlam cihetlerini gözönüne aldığımızda akletmenin de bir parça (anlam ciheti) olduğu ve diğer anlam cihetleriyle birleşerek başka bir “bütünü” oluşturduğu bu “bütün”ün de aynı zamanda bir parça (anlam ciheti) olduğu ve başka bir parça (anlam ciheti) ile birleşerek başka bir “bütün”ü oluşturduğu şeklindeki bir neticeye ulaşılabilir. Yani “bütün” içinde “bütün”den onun içinde de başka bir “bütün”den bahsetmek mümkündür.

Keza bilgi (anlam)-amel bütünlüğünü şöyle de izah edebiliriz: Beyyine suresi 5. ayette

وَمَا أَمْرًا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ
وَذَلِكَ دِينَ الْقِيَمَةِ.

(Oysa, onlar doğruya yönelerek, dini yalnız Allah’a has kılip o’na kulluk etmek, namazı kılmak ve zekatı vermekle daha önce emrolunmuşlardı. Dosdoğru olan din de budur.) Sadece Allah’a ibadet edilmesi emredilmektedir. Bu, ayetin bir anlam cihetidir. Buna ilaveten diğer bir anlam ciheti olan bilgisel olarak da Allah’ın birliği izah edilirse bu takdirde Allah’ın birliği bütünsel bir biçimde ortaya konmuş olur. Yani “Allah’ın birliği”nin iki anlam ciheti birleştirilmiş olmaktadır.

Yine Yunus suresi 5-6 ayetlerde

² İbn Teymiyye, Mecmu’ Feteva Ahmed b. Teymiyye, c.7, s.24, Tarihsiz.

هو الذى جعل الشمس ضياء و القمر نوراً و قدره منازل لتعلموا عدد السنين
والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل الايات لقوم يعلمون . ان فى اختلاف
الليل والنهار و ما خلق الله فى السموات والارض لايات لقوم يتقون .

(O, güneşi ışıklı ve ayı aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bil-
meniz için aya konak yerleri düzenleyendir. Allah, bunları gerçek olarak ya-
ratmıştır. İlkeleri, bilen bir topluma uzun uzun anlatıyor.) ayetlerin tafsili ile
bilgi ve ayetler ile ittika arasında ilgi ve irtibat vardır. Ayetler ile ayetlerin
tafsili arasında da bir ilgi olduğundan buradan bilgi ile ittika arasında da bir
ilginin olduğu neticesini çıkarabiliriz.

Keza bilgi-amel bütünlüğünü Muminun suresi 84-87 ayetlerde de görebili-
riz:

قل لمن اللارض ومن فيها ان كنتم تعلمون . سيقولون لله قل افلا تذكرون .
قل من رب السموات السبع و رب العرش العظيم . سيقولون لله قل افلا تتقون .

(De ki: “Biliyorsanız söyleyin yer ve onda bulunanlar kimindir? “Allah’ındır”
diyecekler, “öyleyse ders almazmısınız?” de. De ki: “Yedi göğün de Rabbi,
yüce arşın da Rabbi kimdir?” “Allah’tır” diyecekler. “Öyleyse o’na karşı saygılı
olmayacak mısınız? ” de.)

Tezekkür ve ittika anlam cihetleri arasındaki bağıntıyı genel anlamdaki bil-
gi-amel bağıntısı içinde anlayabiliriz.

Kur’an’ı bütünsel olarak anlamının diğer bir türü de ayetler arasındaki ben-
zerlik ve farklılıkların ortaya konulmasıdır. Zira benzerlik ve farklılık ayetlerin
anlam cihetleri olduğu gibi, bir bütünün parçaları arasında benzerlikler gibi fark-
lılıklar da vardır. Meselâ Enfal suresi 50-52 ayetlerde kâfirlerin akıbeti ile Fi-
ravun ailesi ve onlardan öncekilerin akıbeti arasındaki benzerlik ortaya konduğu
gibi, Raid suresi 19-25 ayetlerde de Peygambere Rabbinden indirilenin hak ol-
duğunu bilen ile bunu bilmeyenin ve Allah’ın ahbine riayet edenler ile Allah’ın
ahdini bozanlar arasındaki farklılık da ortaya konmaktadır.

Kur’an’ı bütünselliğe göre anlamının bir çeşidi de delil-amel ilişkisinin ku-
rulmasıdır. Delil ve delâlet ettiği şey bilgisel karakterli olabilir ve delilin amel
ile bağlantısı kurulabilir. Delil, ayetin bir anlam ciheti olduğu gibi, delilin delâ-
let ettiği şey de ayetin bir başka anlam ciheti olup, delil delâlet ettiği şeyin doğru

veya yanlışlığını ortaya koyar. Meselâ Nahl suresi 103. ayetin

ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون اليه اعجمى
وهذا لسان عربى مبين .

(And olsun, onların “Muhammed’e şüphesiz bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. İşaret ettikleri insanın dili yabancıdır. Oysa, bu Kur’an, apaçık, düzgün bir Arapça’dır.) anlam cihetlerinden birisi Peygamberin Kur’an’ı başkasına dayanarak yazmaması diğeri de Kur’an’ın Allah tarafından inzalıdır. Bu durumda Kur’an’ın Allah tarafından inzalinin delili Peygamberin Kur’an’ı başkasına dayanarak yazmamasıdır. Kur’an’ın Allah tarafından inzali ile bir takım fiil ve davranışlar arasında da bağ vardır. Dolayısıyla Peygamberin Kur’an’ı başkasına dayanarak yazmaması (delil) ile birtakim fiil ve davranışlar arasında ilgi ve irtibatın olduğu söylenebilir. Bazen de delil fiziki karakterli, delâlet ettiği şey de fiil ile ilgili olabilir. Meselâ İsra suresi 63. ayette

قال اذهب فممن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا

(Allah: “Çekil git! Onlardan sana kim uyarsa, hepinizin karşılığı tam bir ceza olacak olan cehennemdir.) delil, karşılığın cehennem olması iken delâlet ettiği şey de şeytana tabi olmamaktır. Dolayısıyla belli bir sıraya bağlı olmadan ayetlerin anlam cihetlerinden birisi diğeri delili olabilir. Keza Kaf suresi 11. ayette

رزقا للعباد و احيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج

(Kullara rızık olmak üzere, o su ile ölü yeri dirilttik. İşte insanların dirilmesi de böyledir.) anlam cihetlerinden birisi Allah’ın ölü yeri diriltmesi, diğeri de tekrar dirilmektir. Allah’ın ölü yeri diriltmesi tekrar dirilmenin delili olup, hem delil hem de delâlet ettiği şey fiziki karakterlidir. Fiziki karakterli olan delil ile yine fiil ve davranış arasında bir bağ kurulabilir.

Kur’an’ı bütünsel olarak anlamının bir diğeri türü de iki şey (anlam veya varlık) arasındaki uygunluğun kurulmasıdır. Zira aralarında uygunluk bulunan şeyler, bir bütünün iki anlam ciheti olduğu gibi, bu anlam cihetlerini birbirine bağlayan bağ (burada uygunluk) da bir anlam cihetidir. Buna örnek olarak insanın yapısı ile Kur’an’ın yapısı arasındaki uygunluk verilebilir. İnsan suresi 2. ayette

انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا

(Biz insanı katışık bir sudan yaratmışızdır; onu deneriz; bu yüzden onun işitmesini ve görmesini sağlamışızdır.) insanın yaratıldığı şeyle ilgili olarak “مشاج” kelimesi geçmektedir. Bu sözcük “مشج” kelimesinin çoğulu olup, anlamı birbirine karışan iki renk veya birbirine karışan bütün iki şeyler anlamındadır.³ Bu durumda insanın yaratıldığı nutfe birbirine karışmış ikişerli nevilere meydana gelmiştir. İnsan da nutfeden yaratıldığına göre insanın yapısının birbirine karışmış ikişerli nevilere meydana gelen özellikte olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Zümer suresi 23. ayette

الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلودالذی يخشون
ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم الى ذكرالله ذلك هدىالله يهدى به من يشاء
و من يضل الله فما له من هاد .

(Allah güzellikte birbirine benzeyen, ara ara yinelenen ayetlerden oluşan en iyi anlatımla Kitab'ı indirmiştir. Rablerinden bilinçle korkanların, bu Kitap'tan derileri ürperir. Sonra Allah'ı anmakla hem derileri ve hem de gönülleri yatıştır. İşte bu kitap, Allah'ın doğruluk rehberidir, onunla isteyeni doğru yola koyar. Allah kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren bulunmaz.)

Kur'an'ın birbirine benzeyen ikişerlilerinden (mesela ikişerli anlam guruplarından) oluştuğu bildirilmektedir. O halde insanın yapısı ile Kur'an'ın yapısı arasında bir uygunluktan sözedilebilir.

Yine Kur'an'ı bütünsel olarak anlamamanın bir çeşidi de iki şey (anlam veya varlık) arasındaki gerekliliğin ortaya konmasıdır. Zira aralarında gereklilik bulunan şeyler bir bütünün iki anlam ciheti olduğu gibi, bu anlam cihetlerini birbirine bağlayan bağ (burada gereklilik) da bir diğer anlam cihetidir. Meselâ Hud suresi 1-2 ayetlerde

الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير . الا تعبدوا الا الله
اننى لكم منه نذير و بشير .

(Elif, Lâm, Râ, Bu, Bilge olan, Bilgili olan, yalnız Allah'a tapmanız için, belgeleri O'nun tarafından sağlamlaştırılmış, sonra da uzun uzun açıklanmış olan bir kitaptır. Doğrusu, ben o'ndan size bir uyarıcı ve müjdeciyim.) anlam cihetlerin-

3 Bkz. İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, c.2, s.367-368, Beyrut, 1990.

den birisi ayetlerin tafsili diğeri de ancak Allah'a ibadet edilmesidir. Bu iki anlam ciheti birbirine gereklilik bağı (anlam ciheti) ile bağlıdır.

Nihayet terimlerin eşanlam ve zıtanlamalarının gözönüne alınması da Kur'an'ı bütünselliğe göre anlamının bir türüdür. Böylece bir terimin anlamı hem eşanlamları hem de zıtanlamalarıyla ortaya konmuş olacaktır. Meselâ iman ile ittikanın eşanlamlı terimler oldukları söylenebilir. Zira Hakka suresi 48. ayette **وانه لتذكرة للمتقين** (Doğrusu, Kur'an Allah'a saygılı olanlara bir hatırlatmadır.) Kur'an'ın muttakiler için öğüt ve hatırlatma, aynı surenin 50. ayetinde de **وانه لحسرة على الكافرين** (Doğrusu, Kur'an inkarcılar için bir iç özlemdir.) Kur'an'ın kafirler için üzüntü olduğundan bahsedilmektedir. İman, küfrün zıddı olduğuna göre buradan iman ile ittikanın eşanlamlı oldukları söylenebilir. Keza iman ile şükür terimlerinin de eşanlamlı oldukları söylenebilir. Zira İnsan suresi 3. ayette **انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا** (Biz insana doğru yolu gösterdik; buna ister şükreder, ister nankörlük eder.) şükür küfrün zıddı olarak verilmektedir. İman da küfrün zıddı olduğuna göre buradan iman ile şükür terimlerinin eşanlamlı oldukları neticesi çıkarılabilir. Yine iman ile tezekkür terimlerinin de eşanlamlı oldukları söylenebilir. Zira Hakka suresi 41. ayette **وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون** (O, şair sözü değildir; ne az inanıyorsunuz!) Kur'an'ın bir şair sözü olmadığı ve muhatapların az inanmalarından bahsedilirken, 42. ayette de **ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون** (Kâhin sözü de değildir; ne az düşünüp inanıyorsunuz!) Kur'an'ın bir kahin sözü olmadığı ve muhatapların az tefekkür etmesinden bahsedilmektedir. Buradan "iman" ile "tezekkür"ün eşanlamlı terimler oldukları söylenebilir.

Diğer taraftan iman ile küfür terimlerinin zıtanlamalı oldukları da şöyle ortaya konabilir: Rum suresi 58-59 ayetlerde

و لقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل ولئن جئتهم باية ليقولن

الذين كفروا ان انتم الا مبطلون . كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون .

(And olsun, bu Kur'an'da insanlar için her türlü örneği vermişizdir. Bununla beraber, eğer sen onlara bir belge getirmiş olsan, inkar edenler, "Siz ancak saçma şeyler ortaya atanlırsınız" derler.) küfür ile bilmemek eşanlamlı terimler olarak anlaşılabilir. Bilmemek de ilim ile zıtanlamalı ve ilim ile iman da yakınlıklı olduğuna göre buradan iman ile küfür terimlerinin zıt anlamlı oldukları söylenebilir. Yine Mearic suresi 6-7 ayetlerde

انهم يرونه بعيدا • و نراه قريبا •

(Doğrusu, inkarcılar azabı uzak görüyorlar. Ama biz onu yakın görmekteyiz.) azabın kafirler tarafından uzak görüldüğü halbuki Allah'ın yakın gördüğü ve inananların Bakara suresi 4. ayete göre ahireti yakın gördüğünden hareketle iman ile küfrün zıtanımlı oldukları söylenebilir. Yine Murselât suresi 49-50 ayetlerde

ويل يومئذ للمكذبين • فباى حديث بعده يؤمنون •

(Yalanlamış olanların vay haline o gün! Bu Kur'an'dan başka hangi söze inancakları) iman ile tekzibin zıtanımlı oldukları dolayısıyla da en azından bir bakıma tekzib ile küfrün eşanımlı oldukları anlaşılmaktadır. Keza tekzibin, ayetlerin evvelkilerin masalları olduğunu (Mutaffifin 13) ve Allah'ın hiçbir şey indirmediğini (Mülk, 9) söylemek olduğu ve kafirlerin Peygamber hakkında sahir ve kezzab demeleri (Sad, 4) gözönüne alınırsa, buradan tekzib ile küfrün bir bakıma eşanımlı oldukları ve tekzibin de iman ile zıtanımlı oldukları neticesi çıkarılabilir.

Kur'an'ı bütünselliğe göre anlamının daha başka türlerinden de bahsedilebilir. Ancak biz bununla iktifa ediyoruz. Böylece buraya kadarki açıklamalardan Kur'an'ı bütünselliğe göre anlamının, ayetlerin anlam cihetlerini ve bu cihetler arasındaki bağıntısı ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır.

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Kıraat Alimi Mehmet Rüştü Aşıkkutlu'nun (1901-1980) Din Eğitimi ve Öğretimine Katkıları

*Mehmet GÜNAYDIN**

Mehmet Rüştü AŞIKKUTLU, Cumhuriyetin kuruluşu ve inkılabın gerçekleştiği bir dönemde, medrese tahsilinin yanında ihtisas sahibi bazı özel şahıslardan aldığı derslerle 1930'lu yılların başında İslâmî ilimler öğrenimini tamamlamış bir din alimidir. Özellikle Kur'an'ın kıraatı konusundaki bilgisi ve bu doğrultudaki uygulamaları onu, dönemi içerisinde müstesna bir konuma getirmiştir. Hayatının tamamına yakını geçirdiği Trabzon'un Of kazasına bağlı Uğurlu (Çifaruksa) beldesinde, sadece yeni yetişecek hafızların değil, çoğunluğu hafız hatta İslâmî ilimlerde belirli bir merhale katetmiş kimselerin bile Kıraat-ı Kur'an (Tecvid., Tashih-i Hurûf, Aşere, Takrib) tahsili yaptığı önemli bir şahsiyettir. O dönemde sadece Of ve Çaykara bölgesi değil, Trabzon ve civar illerde bile bu görevi layıkıyla yapabilecek bir kimseyi bulmak oldukça zordu. Zira bu sahada yetişmiş bir eleman yoktu.

1930'lu yıllarda din eğitimini verenlere karşı devlet erkinin olumsuz bir tavır sergilediği bilinen bir gerçektir¹. Aşıkkutlu, böyle bir dönemde bizzat, Cumhu-

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bkz. Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, s.208 vd.

riyetin kurucusu Mustafa Kemal ATATÜRK'ten aldığı şifahi izinle 1932 yılında kendi köyünde Kur'an öğretimine başlamıştır. 1937 yılında da Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan resmi izin alarak Kur'an Kursu'nu açmaya muvaffak olmuştur. Yarım asra yakın süren (48 yıl) bu hizmeti esnasında önemli bir güçlkle karşılaşmamıştır. Bu açıdan, Aşıkutlu'nun din eğitimi ve öğretimine olan katkılarını önemsiyoruz.

Aşıkutlu'nun Yaşadığı Dönemde Din Eğitimi ve Kur'an Kurslarının Durumu

Bilindiği gibi milli mücadele Mustafa Kemal ve onun etrafında toplanan arkadaşları ve halkın başarısıyla neticelendi. Direniş hareketinin başarısıyla birlikte beklenen uygulamaların haricinde tamamen farklı bir politika izlenmeye başlandı. Önce Saltanat kaldırıldı. Onun ardından Cumhuriyet ilan edildi. Daha sonra da Halifelik kaldırıldı. Bunlar o günün şartlarında çok önemli ve ciddi adımlardı. Bu değişiklikler sırasında cereyan eden tartışmalarda ileri sürülen iddialar arasında en dikkat çekici olanı, İslâmiyet'in "kolektif anlaşma fonksiyonu"nun² başlangıcından beri pürüzlü olduğu iddiasıydı. İslâmiyet halife-sultan çevresinde bütün müslümanları toplamayı başaramamıştı. Muhtemelen bu hareketin arkasındaki gerçek dürtü, Mustafa Kemal'in İslâmiyet'in Osmanlı İmparatorluğunun geriliğinin en önemli sebeplerinden biri olduğu yolundaki inancıydı. Elbette ki onun bu anlayışı, sosyal hayatın özde milli ama biçimde İslâmî olması gerektiğine inananların tavrının ötesine geçmişti³.

Cumhuriyeti kuranların en önemli tercihlerinden biri de Tanzimattan beri gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme yerine batılı olmayı kesinlikle tercih etmeleriydi. Modernleşme ile batılı olma basit bir kelime farkından ibaret değildir. Tamamen değişik dünya görüşlerini ifade eden kavramlardır⁴. Bu itibarla Cumhuriyeti kuranların tamamen farklı bir toplum yaratma emellerinin olduğu açıkça görü-

2 İslâm dininde ümmet anlayışı hakimdir. Yani ırk, dil, renk ve bölge farkı gözetmeksizin bütün müslümanların kardeş olduğu kabul edilir. Osmanlı İmparatorluğu bu birliği gerçekleştirme çabasıındaydı. Bu ideal uğruna enerjinin dışa harcanması birliğin sağlanmasını gerçekleştirmediği gibi geri kalması ve yıkılmasına da önemli bir sebep olarak gösterilmektedir. (müellif)

3 **Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset**, s. 96-97

4 **Güngör, Düden**, s. 27

lür. Bundan dolayı inkılâpçıların gerçekleştirmeye çalıştıkları reformların mantıklı olduğu söylenebilir.

İnkılâpçıların din inancına ve din müesseseleri üzerine gitmesinin en önemli sebeplerinden biri de Cumhuriyetle Hilafet ve Saltanat zıtlaşmasında yatmaktadır. Zira Cumhuriyet, Osmanlı siyasi ve sosyal rejimine karşı bir hareket olarak ortaya çıktı. Bu hareketin kendini yerleştirmesi ve kabul ettirmesi kendi zıttı veya rakibini tamamen saf dışı etmesine bağlı görünüyordu. Böylece eski rejimin dayanaklarını ortadan kaldırmayı denediler. Din bunlardan biri ve belki de başlıcası idi. Eski rejimin sultanı aynı zamanda halife olarak din müessesesinden kuvvet alıyordu. Kendi iktidarının Tanrı tarafından teyit edildiğini iddia ediyordu. Ayrıca Cumhuriyeti benimsememiş kimselerin iddialarının dayanağı da genellikle dinde aranıyordu⁵. Bu nedenle rejimin kökleşmesi ve yerleşmesi için en önemli engel görülen dini müesseseler üzerine kararlılıkla gittiler. Reform niteliğinde pek çok kanun çıkardılar⁶. Yapılan bu köklü değişikliklerle dinin geleneksel, siyasi ve hukuki fonksiyonları tarihe mal olmuş oluyordu.

Esasen inkılâpçıların din politikalarının temeli laiklik idi, dinsizlik değildi; amacı İslâm'ı yıkmak değil, onu devletten ayırmak – siyasi, toplumsal ve kültürel işlerde dinin ve onun temsilcilerinin yetkisine son vermek ve bunu inanç ve ibadet konularına hasretmek- idi. Böylece İslâmlığı çağdaş, Batılı ve bir ulus-devletteki dinin rolüne indirger iken aynı zamanda Kemalistler dinlerine daha modern ve daha milliyetçi bir şekil vermeğe teşebbüs ettiler⁷. Her ne kadar lâik bir din anlayışı yerleştirmeye çalışıldıysa da tek parti iktidarının uygulamaları dine karşı “soğuk” olmuştur. Meselelere daha ziyade 19 ve 20. yüzyılda etkili olan pozitivist bir anlayışla bakıldığı, katı bir bilim anlayışıyla toplumsal hadise-

5 Güngör, *Dünden*, s. 106-107

6 Çıkarılan Kanunlar: Halifelik kaldırılması 1924, Eğitimin Laikleştirilmesi (Tevhid-i Tedrisat) 1924, Tekke ve türbelerin kapatılması 1925, Şer'i hukuk düzeninin yerine batı hukukunun alınması (Medeni Kanunu) 1926, Latin harflerinin kabul edilmesi 1928, “Türk Devletinin dini İslâmdır” hükmünün anayasadan çıkarılması 1928, Yeminlerde vallahi yerine, namusum üzerine söz veririm ibaresinin konulması 1928, İlköğretim ve orta öğretimden arapça ve farsça derslerinin kaldırılması 1929, İmam-Hatip okullarının kapatılması 1933, Hafta tatil gününün cumadan pazara alınması 1933, Türkçe ezanın, arapça ezanın yerini alması 1933.

7 Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 408. Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, s. 118

leri çözmeye çalışmışlardır⁸. Dini sadece bir vicdani mesele olarak görmeleri ileride karşılarında farklı tabloların çıkmasına neden oldu. Zira din görevlilerini yetiştiren müesseselerin kapatılmasıyla birlikte oradan mezun olanlar belli bir dönem insanların dinî ihtiyaçlarını karşıladılar. Ancak daha sonra bu nesil tükenince dinî görevler tamamen yetersiz ve bilgisiz imamların eline geçmiştir⁹.

Burada Kur'an Kurslarına bir atıf yapmak istiyoruz. Bilindiği gibi Cumhuriyet öncesinde camilerin yanı başında bulunan Dar'ul Kur'an ve Dar'ul Huffaz ismiyle eğitim veren kurumlar genel halk kesiminin Kur'an öğrenimi talebini karşılıyordu. Bu kurumlar Cumhuriyet döneminde Kur'an Kursları adıyla sınırlı ve dar bir alanda faaliyete devam etmişler, çok partili hayatla birlikte gelişmiş ve yayılmışlardır. 1925 yılında TBMM Hafız-ı Kur'an yetiştirmek için bütçeye konan tahsisatı benimsemiştir. Ancak 1928 yılında latin harflerinin kabulü ve Anayasanın 2. Maddesinde "Türkiye Devletinin dini din-i İslâm'dır" ibaresinin çıkarılması; 1931 yılında Cumhuriyet Halk Fırkasının programına "Laiklik" ilkesini alarak din terbiyesinin tamamen ferde ve aileye bırakılmış olmasını belirtmesi Kur'an Kurslarının azalmasına sebep olmuştur. 1932'de 9 kurs ve 9 öğretmen bulunurken Diyanet İşleri Başkanı Rifat BÖREKÇİ'nin gayretiyle 1934'te 19'a yükselmiştir¹⁰. Görüldüğü üzere Devlet, sınırlı sayıda da olsa Kur'an Kurslarına müsaade etmiştir. Ancak bu müsaade çok yetersiz kalmıştır. Halkın kendi çabasıyla gizli olarak yürütmeye çalıştıkları bu faaliyet devleti temsil edenlerce sıkı takibe alınmış, müsaade edilmemiş ve cezalandırma yoluna gidilmiştir¹¹. İşte böyle çalkantılı bir dönemde Mehmet Rüştü AŞIKKUTLU, kendi kö-

8 Atatürk nesli, Batının Buchner gibi materyalist düşünürlerinin, müsbet bilimlerle toplum problemlerinin çözülebileceğine inanan pozitivistlerin ve Darwin'in evrim teorilerinin sosyal bilimlere yansımalarının etkisi altında yetişti. Bkz. Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, s. 186

9 Güngör, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, s. 201 vd.

10 Bolay- Türköne, Din Eğitimi Raporu, s. 123 vd. Jaschke, Yeni Türkiye'de İslâmlık, s. 75

11 Samsun'un Ladik kazasında öğretmen olarak görev yaparken ilçede 40 seneye yakın görev yapan emekli Müftü Ahmet ÖZBALCI'nın naklettiği bir hatırasını aktarmak isterim. Şöyleki: Kendi köylerindeki camide (1950 öncesi) köylünün tuttuğu bir Of'lu Hoca hem namazları kıldırır hem de çocuklara Kur'an okutmuş. Hoca bir sabah namazından sonra vakit erken olduğu için uyumuş. Çocuklarda caminin etrafında toplanmış Kur'an okumak için hocanın gelmesini bekliyormuş. İlçenin kaymakamı çıka gelmiş. Olay habersiz ve ani olduğu için çocuklar kaçma imkanı bulamamış. Böyle durumlarda önceden haber alındığında çocuklar camiden uzaklaştırılır, böylece gelen yetkili bir gerekçe bulamazmış. Hocayı çağırılmışlar. O da bir telaş

yünde resmi olarak açmaya muvaffak olduğu Kur'an Kursu'nda din eğitimi ve öğretimi faaliyetini yürütmeye başlamıştır.

Hayatı

Mehmet Rüştü AŞIKKUTLU 1901 yılında Trabzon'un Of kazasına bağlı Uğurlu belediğinde dünyaya geldi. Babası Ahmet Cemalettin, annesi Hanife'dir. İlk tahsilini Sultani mezunu olan ve maarife 40 yıl hizmet eden babası Muallim Ahmet Cemalettin AŞIKKUTLU'dan yaptı. Hafızlığı köyünün hocalarından Hafız Tahir Efendi'den ikmal ettiğinde henüz on üç yaşındaydı. Daha sonra köyün hocası olan Şinek'li (Ataköy) Müderris Bakkalzade İsmail Efendi'den¹² Arapça dersi okumağa başladı. Feraiz ilmini de İsmail Efendi'den öğrendi. Arapça tahsilini yedi yılını yaz ve kış aralıksız devam ederek Tahir Efendi ÇALIKZADE'den, son iki yılını da İstanbul Dersiamlarından Dursun Nuri Feyzi GÜVEN¹³ den tamamladı. Dar'ul Hilafe Medreseleri programları ıslah edilerek bu programlar gereğince tedrisat yapmalarına resmen müsaade edilen medreselerin 4'üncü sınıfına imtihanla kaydoldu. Altıncı sınıfına devam ederken medreseler kapatıldı. (1924) Bundan sonra bir müddet daha yukarıda adı geçen Dursun Nuri Feyzi GÜVEN den özel olarak maâni, akaid, usul-i fıkıh, tefsir gibi dersler okudu¹⁴.

O devirde bölgede ilmi seviyesi yeterli Kur'an talimi ve kıraatı hocası bulunmadığından İstanbul'a gitti. İstanbul'un reisu'l-kurrası Serezli Hacı Hafız Ahmet Şükrü Efendi'den talim, Kur'an ve Kıraat-ı Aşere derslerini almaya başladı. Onun vefatından sonra yeğeni Hafız İsmail Hakkı BAYRI' dan kıraatı

içerisinde sakalı biraz dağınık halde dışarı çıkmış ve kaymakama nezaketen buyur demiş. Kaymakam hemen sözle üzerine giderek 'sen kimden izin alarak çocuklara Kur'an okutuyorsun' diye bağırmış. Hoca da gayri ihtiyari iş olacağına varır diye 'Allah'tan aldım, kimden alacaktım' diye yüksek sesle cevap vermiş. Kaymakam geri dönüp gitmiş ama hocayı da bir telaş ve korku sarmış. Her an kendisinin çağrılıp içeriye atılacağı endişesini taşımaya başlar. Aradan zaman geçer ve mesele kapanır.

- 12 Bakkalzade İsmail Efendi son devir Osmanlı müderrislerindedir. Çaykara'da Ataköy'de (Şinek) doğdu. Bilgi için Bkz. TDVİA; c. 4, s.545
- 13 Cumhuriyet devri müderris ve Nakşî şeyhlerinden olan Dursun Nuri Feyzi GÜVEN'in hayatı hakkında bilgi için bkz. TDVİA; c. 14, s. 328-329
- 14 Aşıkkutlu, Dursun Nuri Feyzi GÜVEN' den ders aldığı 2 yıl içerisinde Of'un Çalek Köyünde öğretmenlik yaptı. S.Nihat ÖZTEMEL'in Kemalettin AŞIKKUTLU ile yaptığı mülakat, s. 2.

tamamladı. Varnalızade Hafız Ahmet Hamdi'den İbnü'l Cezeri'nin Tayyibet-ün-Neşr'ini okudu. Okuduğu derslerin imtihanlarını vererek aldığı icazetname ile silsile-i hafızân'a dahil olmuştur¹⁵. İmtihan dönemi sonunda İstanbul'dan ayrıldı. Of'a geldi. Köyünde Kur'an okutmaya başladı.

Görev hayatına 1932 yılından itibaren Uğurlu Kasabası Merkez Camii'nde fahri imam-hatip olarak başladı. 1936 yılında Uğurlu Kur'an Kursu öğreticiliğine atandığı¹⁶ ifade ediliyorsa da Aşikkutlu'nun Of Müftülüğündeki şahsi dosyada bulunan belgede, Kur'an Kursu'nu 1937 yılında açmaya muvaffak olduğunu belirtmektedir¹⁷. 1941 yılında ise Of merkez vaizliğine tayin edildi. Vaizlik görevini sürdürürken bir yandan da fahri olarak Uğurlu Kasabasında kıraat, fıkıh ve Arapça okuttu. 1976 yılında vaizlikten emekliye ayrıldı. Diyanet İşleri Başkanlığınca Ankara ve İstanbul'da açılan hizmetiçi eğitim kurslarında 1974-1979 yılları arasında bütün rivayet ve tarikleriyle (Mısır) aşere okuttu. Hizmetiçi eğitim kursunu ilk kez Diyanet İşleri Başkanlığının tertibiyle 1968 yılında Uğurlu kasabasında gerçekleştirdi. AŞIKKUTLU 28 Ağustos 1980'de tedavi için Trabzon'dan İstanbul'a giderken uçakta vefat etti ve doğduğu yer olan Uğurlu kasabası Merkez Camii yanına defnedildi.

Sahasında pek çok öğrenci yetiştiren Aşikkutlu'nun kıraat konusunda *Aşere Kaideleri, Takrib Kaideleri, Tayyibe Tercümesi ve Tayyibe Şerhi* adlı dört eseri vardır. Henüz basılmayan bu kitaplar Uğurlu'da varislerinin elinde bulunan özel kütaphindadır. 1932 yılında görev hayatına başlayan Aşikkutlu, vefat tarihi olan 1980 yılına kadar geçen 48 yıllık süre içerisinde imamlık, vaizlik ve Diyanet İşleri Başkanlığının izniyle Kur'an Kursu öğreticiliği yapmıştır¹⁸.

15 Bu kayıtlar İstanbul Yavuz Sultan Selim Camiinde bulunmaktadır. Nihat ÖZTEMEL'in Kemalettin AŞIKKUTLU ile yaptığı mülakat s.2

16 Emin Aşikkutlu, TDVİA. C. 4, s.5

17 Of Müftülüğü'nün 21.06.1973 tarih ve 0/2-152-73 sayılı yazısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan Kurs Belgelerinin düzenlenmesiyle ilgili tereddütlerinin giderilmesi için ekinde yazdığı dilekçede Kur'an Kursu'nu 1937 yılında açmaya muvaffak olduğunu belirtmektedir.

18 Mehmet Rüştü AŞIKKUTLU'nun hayatı hakkındaki bilgileri, bizzat kendi el yazısıyla Osmanlıca yazdığı "Muhtasar Tercüme-i Halim" adlı bir sayfalık belge ile, Uğurlu Merkez Camii İmamı Süleyman Nihat ÖZTEMEL'in Aşikkutlu'nun kardeşi Hafız Kemalettin Aşikkutlu ile yaptığı mülakatla hazırladığı 5 sayfalık basılmamış eserden derledik. Ayrıca Emin Aşikkutlu'nun TDVİA. C. 4, s.5 de yazdığı makaleden de istifade ettik.

Kurs Faaliyetleri

Aşıkutlu, 1930'lu yılların başında tahsil hayatını İstanbul'da noktalayarak memleketi olan Of'un Uğurlu kasabasına döner. Köyünde fahri imamlık ve Kur'an okutmaya başlar. Ancak devrin gereği din eğitimi ve öğretimine sınırlama getirildiğinden dolayı yaptığı Kur'an öğreticiliğinin yürümeyeceğini anlar. Bu nedenle yapacağı işin yasal olması için bizzat devlet yetkililerinden izin almasının gerektiğine inanır. Bu fikirden hareketle Ankara'ya giderek bizzat Atatürk'le görüşme imkanı bulur. 1932 yılında Atatürk'ten aldığı şifahi emirle fahri olarak köyünde Kur'an Kursu açmaya muvaffak olur¹⁹. O zaman Türkiye'de Kur'an-ı Kerim okutma müsaadesi verilen dördüncü Kur'an Kursu ve köy olarak ilk açılan kurstur²⁰. O günün şartlarında bu izni almaya nasıl muvaffak olduğunu sordüğümüzde bunun 'Allah'ın takdiri ve bir lutfu olduğunu, ayrıca Aşıkutlu'nun en önemli özelliklerinden birinin çok zeki ve ikna kabiliyetinin güçlü olmasının bunda etkili olduğunu' ifade etmeleri gerçekten önemlidir²¹. Aşıkutlu, 1932 yılında şifahi izinle açmaya muvaffak olduğu Kur'an Kursunda öğrenci okutmaya başlar. Ramazan aylarında tedrisata ara verir, Samsun'un Bafra ilçesine giderdi. Beraberinde götürdüğü talebesi-Mahmut SARICA- mukabele okur, kendisi de Çarşı Camiinde teravih namazlarını kıldırırdı. 1936 yılının Ramazan ayının sonunda öğrencisini vapura bindirerek Trabzon'a gönderir. Kendileri dostluk kurduğu Avukat veya Hakim arkadaşından aldığı mektupla Ankara'ya gider. Avukatın Ankara'da bulunan Profesör arkadaşıyla²² birlikte dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rıfat BÖREKÇİ'ye çıkarlar. Aşıkutlu'nun maksadı şifahi olarak aldığı Kur'an Kursu iznini resmiyete dönüştürmektir. Başkanın makamına çıktıklarında kendilerini tanıtır ve konuyu açar. Başkan, ödenek yokluğu, parasızlık nedeniyle resmi Kur'an Kursu açma yoluna gidemeyeceklerini ifade eder. Profesör olan şahıs araya girerek Aşıkutlu'ya sorma-

19 Uğurlu köyünden olup, Aşıkutlu'nun talebesi ve aynı zamanda Uğurlu Kültür ve Hizmet Vakfı II. Başkanı olan Celal Mahmut MURAT'ın hazırladığı belge. Uğurlu'nun ilk Belediye Başkanı olan Ferhat ABDULLAHOĞLU ile yaptığımız mülakatta aynı bilgiyi aldık.

20 Uğurlu Merkez Camii İmamı S.Nihat ÖZTEMEL'in Aşıkutlu'nun kardeşi Kemalettin Aşıkutlu'yla yaptığı mülakat, s. 2

21 Ferhat ABDULLAHOĞLU, Süleyman TANDOĞAN, S. Nihat ÖZTEMEL 25.08.1999 (mülakat)

22 Avukat ve Profesör olan şahısların adları bilinmemektedir.

dan ‘para olsa iyi olurdu ama fahri olsa da olur’ sözleri Başkan’ ın resmi izin vermesine vesile olur. Daha sonra Müşavere Kurulunda bulunan Ahmet Hamdi AKSEKİ’ye uğrarlar. Durumu anlattıklarında AKSEKİ verilen izinden dolayı hayretini gizleyemez. 1941 yılında bizzat AKSEKİ, Aşıkutlu’nun Of merkez vaizliğine atanmasına vesile olur. Böylece 1937 yılında Uğurlu Kur’an Kursu resmi olarak hizmete açılır. İlk mezununu da 1938 yılında verir²³.

Dönemin şartları içerisinde böyle bir müesseseyi hizmete açabilmek gerçekten takdire şayandır. Artık özellikle yörenin okumak isteyen insanları Uğurlu beldesine gelmektedir. Zaten yörede onun gibi Kur’an’ı talim ve tecvid üzere okutabilecek bir kimse yok gibidir. En önemli problem, dışarıdan gelecek öğrencilerin yatacak yeri ve iâşesiydi. Bir diğer önemli konu, gelen her on kişiden yaklaşık yedisinin hafız olmasıydı. Bunların tecvid kaidelerine göre okuyabilmeleri oldukça zordu. Zira yeni başlayacaklara bir metotla yol verebilirsiniz. Ancak Kur’an’ı bir şekilde ezberleyip hafızaya yerleştirenlerin meharicini düzeltmek çok daha zordur. Bir haftada “Subhaneke”yi geçemeyenlere, on beş günde “Fatiha”yı okuyamayan çok sayıda öğrenciye rastlamak mümkündür²⁴.

Uğurlu beldesinde Merkez Caminin haricinde sekiz adet daha cami vardı. Bir kısım öğrenciler dört-beş kişilik gruplar halinde bu mahalle camilerinin odalarında kalırlardı. Ayrıca diğer öğrenciler iki-üç kişilik gruplar halinde mahalle sakinlerinin evlerinde barınırlardı. Eğitim ve öğretim yıllarca bu şekilde devam etti. Burada şu soru sorulabilir: Acaba mahalle sakinleri bu çocukları nasıl barındırıyordu? Gerçekten de mahalle sakinleri bu fedakarlığı seve seve yapıyordu ve karşılığında hiçbir maddi talepte bulunmuyordu. Sadece Allah rızasını kazanmak, öğrencilerin okuduğu Kur’an’ın sevabına ortak olmaktan başka hiç-

23 Aşıkutlu’nun resmi olarak Kur’an Kursu açmaya muvaffak olduğu tarihi hadiseyi, Bafra’dan vapura koyup Trabzon’a gönderdiği ilk öğrencilerinden olan Mahmut SARICA’yla yaptığımız mülakattan derledik. Aşıkutlu, Sarica’nın annesinin halasının kızıyla evliydi. Hocasından sonra İstanbul Haseki’de Mısır tarihi üzerine kıraat okutan Sarica, şeker hastalığı yüzünden bir gözünü kaybetmiş ve emekli olarak hayatını sürdürmektedir. Ayrıca Aşıkutlu’nun talebesi ve köylüsü olan İbrahim TANRIKULU ile yaptığımız mülakatta bu bilgileri doğrular niteliktedir. Metin her ikisinin anlattıklarından derlenmiştir.

24 Hafız olarak gelen, ancak tecvid üzere okuyamayan öğrencilerin eğitiminin zorluğunu Aşıkutlu şu misalle anlatırdı: ‘Bunlar katlanmış bir kağıda benzer. Önce kağıdı açıp düzleteceksiniz. Ancak bu yeterli değildir. Bir de ters katlayacaksınız ki düzelmış olsun.’ (Uğurlu Camii İmamı Nihat ÖZTEMEL)

bir gayeleri yoktu. Aşıkutlu'nun da ömür boyu sürdürdüğü bu faaliyetinden dolayı hiç bir maddi gayesi olmamıştır. Ayrıca o, kendisini köylüye kabul ettirmiştir. Yapmasını istediği bir iş konusunda hiç bir kimseden kendisine itiraz vaki olmazdı. Saygınlığı çok yüksekti. Bu ifade ettiğimiz konu, konuştuğumuz herkesin ortak olarak dile getirdikleri bir husustur. Elbette ki onun bu özelliği sıkıntılarını biraz olsun hafiflemesine vesile oluyordu. Yaklaşık olarak yüz elli, iki yüz, iki yüz elli öğrencinin olduğu dönemler oldu. Dolayısıyla bu kolayca başarılabilir bir durum değildi²⁵.

İlk gelen öğrenciyi sevgiyle karşılar, ilgi ve alaka gösterirdi. Yaşı küçük olanlara şeker ikram ederdi. Talebe bir ay müddetle deneme süresinden geçerdi. Eğer hafızlık yapabilecek kapasitesi varsa kalırdı. Şayet öğrencinin kapasitesi yoksa genellikle babasına mektup yazardı. Mektubunda, ' çocuğun burada okuyup başarılı olabilecek kapasitesi yok. Burada kalması onun için zaman kaybı ve gereksiz masraf olacak. Başka bir mesleğe verirsen daha uygun olur' gibi nazik ifadelerle çocuğu babasına teslim ederdi²⁶. Gönderdiği çocuklardan daha sonra okuyup hoca olan hiçbir kimseye rastlanmamıştır²⁷. Bu husus, Aşıkutlu'nun insan psikolojisini ne kadar iyi bildiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

25 Bilindiği üzere İkinci Dünya Savaşında ülkemizde büyük bir kıtlık yaşanmıştır. Of bölgesi de bundan nasibini almıştı. Aşıkutlu, o dönemde bazı öğrencilerini işeden dolayı evlerine göndermiş, ancak zeki olan bazı öğrencilerini göndermemiş, işelerini bizzat kendisi üstlenmişti. Öğrencilerinden biri anlatıyor: 'Hocanın eviyle cami arası yaklaşık bir kilometreye yakın bir mesafeydi. Ben de öğle saatinde yemek almak için hocanın evine gittim. Bir komşuları benim eve girdiğimi görmüş, hemen peşimden gelmiş. Ekmek yeni pişmiş kokusu etrafa yayılmıştı. İçeri girer girmez Hocaya 'hafız, hafız -henüz hacca gitmemişti- benim evde çocuklar aç dururken sen mahalleden yemek çıkaramazsın' demiş. Aşıkutlu hoca, elini şakağına koyarak düşünceye dalmış. Daha sonra hanımına seslenerek, 'Ayşe getir un çuvalını komşuya verelim' demiş. Hanımı verme taraftarı değildir. Zira yeteri kadar ekmeçlik un yokmuş. Hanımına tekrar 'getir torbayı' diye bağırmış. Hanımı torbayı getirmiş. Kalan unun yarısını bir tase koyarak kadına vermiş. Kadın henüz yeni gitmişti ki, kapıyı birisi çalmış. Kapıyı açmışlar gelen kişi hocaya bir kağıt vermiş. Kağıt Taşhanpazarı'ndaki Mustafa BAYRAM adlı esnaftan gelmiş. Burada bir çuval unun var, emin bir kimseye aldır. Unu Bafra'dan bir öğrencisinin gönderdiği ifade edilmiştir. Aşıkutlu hanımına, 'Ayşe, vermekte biraz zorlandın bir çuval geldi. Zorlanmasaydın iki çuval gelecekti' der. Bu olayı Aşıkutlu'nun yakını olan Seyfettin ALPDÜNDAR' dan dinledik. O da bu olayı bizzat yaşamış bulunan Ataköy'lü bir öğrencisinden dinlemiş. Aynı olayı Ferhat ABDULLAHOĞLU, Süleyman TANDOĞAN adlı şahıslardan da dinledik. Köydeki hemen herkes bu olayı bilmekte ve anlatmaktadır.

26 S.Nihat ÖZTEMEL, Emin AŞIKKUTLU, Süleyman TANDOĞAN, ... (mülakat)

27 S. Nihat ÖZTEMEL'in Aşıkutlu'nun kardeşi Kemalettin AŞIKKUTLU ile yaptığı mülakat, s. 4.

Öğrencilerine asla dayak atmazdı. Zaten öğrenciler suçlu olarak hocalarının karşısına çıkmaktan çok utanırlardı. Dayak yemek hiç önemli değildi. Onun söyleyeceği bir laf yeterliydi. Bu da talebelerin yaramazlıklarını asgariye indiriyordu. Korkudan ziyade sayma ve utanma... Eğer problem çıkacak olursa önce onları dinler. Daha sonra, 'siz Kur'an okuyorsunuz. Size yakışır mı? Ayıp değil mi? Hadi sarılın bir birinize' der ve mesele kapanırdı. Bazen kendisi de üçüncü kişi olarak onlara sarılır üçlü bir sevgi çemberi oluşurdu. Çok kızdığı öğrenciye "kerata" tabirini kullanırdı. Başka her hangi kötü bir söz kendisinden duyulmuş değildir. Hiç dayak atmıyorsun diyenlere, 'ben dayak hocası değilim. Allah benim sinir damarlarımı almıştır' diye cevap verirdi. Talebe çalışmadığı zaman ona 'babam seni bana okutmam için gönderdi, sen tembellik yapıyorsun' dediği zaman öğrenci için yer açılıp yere girmesi daha yeğdi²⁸. Öğrencilere karşı alicenap, merhametli, arkadaş gibi olma, hastalığıyla ilgilenme, doktora gönderdiği öğrencilerine iğne verilmişse iyi bir sıhhiye olarak iğnelerini yapma, ders bittikten sonra hep birlikte ikram, yemek faslını devam ettirmesi onun vaz geçilmez özelliklerindendi²⁹.

En az beş öğrenciyi bir anda dinler, her birinin yanlısını ona doğru bakarak geriden al diye işaret ederdi. Bu arada kendi yazacağı notları da tutmayı ihmal etmezdi. Bu durum onun hafızasının ne kadar güçlü olduğunun bir kanıtı olarak değerlendirilmektedir. Tabi ki, her gelen öğrenci dinlendikten sonra kapasitesine göre hareket edilirdi. Eğer seviye düşük ise iyi olan öğrenciler ilgilenir, belli seviyeye geldikten sonra hocanın önüne gelirdi³⁰.

1950 öncesinde zaman zaman bizzat ilçe kaymakamı veya jandarma denetleme için gelirlerdi. Her ne kadar kurs resmî olsa da arap harfleriyle okuyup yazmak yasaktı. Ayrıca o dönemde de ilkokul çağında olan öğrencilerin Kur'an Kursuna gitmeleri yasaktı. Kursta bu durumda olan öğrenciler elbette ki vardı. Denetlemelerde onlara işaret ettiğinde -zaten önceden uyarılmışlar- hemen ca-

28 Ali ULU, Mustafa SÜMER, Ömer BAYKAL (mülakat), İbrahim GÜNAYDIN (anket, 19.11.1999)

29 Mahmut SARICA, Mustafa SÜMER, Emin AŞIKKUTLU, Hüseyin BAYKAL, H. Avni AKTEPE,...

30 Aktardığımız bilgileri, mülakat yaptığımız talebelerinin ortak görüşleri olarak naklettik. Hemen hepsi bu konularda aynı görüşleri dile getirdiler.

miden ayrılırlardı. Diğerleri Türkçe yazılı dua kitaplarını ellerine alır, açık başla okumaya devam ederlerdi. Aşıkutlu, gelenlere ikramda kusur etmez, kahvelerini bizzat kendi eliyle yapardı. Gelen kaymakam veya diğer yetkililer memnun kalarak dönerlerdi³¹.

Aşıkutlu'nun Of Müftülüğünde bulunan şahsi dosyasından edindiğimiz belgede, 1950 yılında Kur'an Kursuyla ilgili olarak üçer aylık periyotlarla müftülükçe rapor düzenlendiği anlaşılmaktadır. Dönemin Müftüsü Celâl ŞİŞMAN'ın hazırladığı raporlarda ifade ettiği hususları önemine binaen aktarmak istiyoruz:

1. "Kurs güzel çalışmakta ve talebelerin her çeşit ihtiyacı mahallen tedarik edilmektedir.

2. Kurs öğretmeni Mehmet Rüşti, talebelerin ayrı ayrı durumlarını tetkik etmekte olduğunu memnuniyetle gördüm.

3. Titizlikle talebe kayıtları üzerinde yapılan incelemeler neticesinde ilköğretim çağındaki çocukların talebe arasında mevcudunun bulunmamış olduğunu.

4. Öğretmen Mehmet Rüşti AŞIKKUTLU talebelerin okumasından başka bir işle iştigal etmeyerek daima camisinin kapısını açık tutmakta ve mesaisini bu yolda sarf etmekte olduğunu da memnuniyetle müşahede ettim³²".

Görüldüğü üzere bu rapor yukarıda aktarmış olduğumuz bilgileri doğrular niteliktedir. Hocanın bütün mesaisini öğrencilerinin yetiştirilmesine harcadığı gerçeği onun ne kadar samimi ve fedakâr olduğunun açık bir delilidir. Raporunda Kursun kayıtlarında ilköğretim çağında bulunan çocukların öğrenciler arasında bulunmadığı belirtilmektedir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi fiiliyatta az da olsa okul çağında bulunan öğrenciler bulunmaktaydı. O dönemde ilköğretim çağında bulunan çocukların kursta bulunması öğrenci velilerinin hocaya olan ısrarları ve hafızlığın küçük yaşlarda daha iyi yapıpı kalıcılığın sağlanacağı inancından kaynaklandığını ifade etmek gerekir.

Mehmet Rüşti Hoca kursta hafızlığın haricinde Arapça dersleri de okuturdu. Resmi olmamakla beraber icazet verirdi. Ancak hafızlık için düzenlenen merasim gibi tören düzenlenmezdi³³.

31 Ali ULU, 26.08.1999 (mülakat), Ömer BAYKAL, 30.08.1999 (mülakat)

32 Of Müftülüğü'nün 01.01.1951 tarih ve 4, 5 sayılı yazıları.

33 S.Nihat ÖZTEMEL

Fikirleri ve Uygulamaları

Aşıkutlu, devlete ve kanunlara karşı daima saygılı bir tavır içerisindeydi. Aynı zamanda devlete itaatin gerekli olduğunu vurgulardı. Bu fikrini Kuran'daki "ulu'l-emre itaat" kavramına dayandırıyor. Bu itibarla fevri yani düşünmeden yapılan hareketleri asla tasvip etmezdi. O 'ülkemizde yukarıdan aşağıya doğru bir dine dönüş hareketinin mümkün olmadığına kaniydi. Bunun karşıtı olarak aşağıdan yukarı doğru bir hareketin gerçekleştirilmesinin sağlıklı olacağına inanıyordu. Öğrencilerine ve halka vaazlarında sadece güzel ahlaktan ve doğru hareket etmekten bahsederdi³⁴.

Siyasetle hiç ilgilenmezdi. Gerek 1950 öncesi gerekse çok partili siyasi hayata geçilen 1950 yılından sonra hiçbir partinin lehine veya aleyhine söz söylediği, taraf tuttuğu, gizli veya açıktan herhangi bir partinin propagandasını yaptığı görülmuş değildir. Her partinin mensubu onu kendilerinden kabul ederdi. Devrin siyasi partilerinden Halk Partisi ve Demokrat Partinin yetkilileri ona milletvekili olma teklifini götürmüşlerdir. Ancak kendileri bu teklife karşılık olarak 'henüz o kadar büyümeydim. Milletvekili olup ta yapacağım fazla bir şey yok. Burada çocukları okutmak, eğitmek daha hayırlıdır' diyerek nazik bir ifadeyle tekliflerini geri çevirmiştir³⁵.

Aşıkutlu'nun bu konuda takındığı tavrın yukarıdaki ifadesiyle uyum içerisinde olduğu görülmektedir. Hiçbir maddi menfaat gözetmeyen, şöhret, makam ve mevkiye itibar etmeyen bir kişiliğe sahip kimsenin milletvekili olmakla elde edeceği fazla bir şeyin olmadığı açıktır. Emek vererek yetiştireceği ve ileride topluma dinî konularda rehberlik edecek öğrencilerin kendisi için daha değerli olacağını ileri sürmek elbette gerçekçi olacaktır.

Sadece dinî tedrisatla iştiğal ettiği için Kur'an Kursuyla ilgili bir problemle karşılaştığı zaman her partinin yetkilileri Aşıkutlu'ya bir zarar gelmemesi için el birliğiyle ne gerekiyorsa yerine getirirlerdi.

Günümüzde sayıları az da olsa bazı din görevlileri din ve dinî değerleri topluma anlatmaktan ziyade görevlerinin dışına çıkarak siyasetle uğraşması onları küçülttüğü gibi dinin kendisine de zarar vermektedirler. Acaba Aşıkutlu'nun bir siyasi görüşü yok muydu? Elbette ki vardı. Sandık başına gittiğinde oy-

34 Kemal GÜNAYDIN (19.08.1999), Mustafa SÜMER, S. Nihat ÖZTEMEL, İbrahim GÜNAYDIN...

35 Görüşüğümüz şahısların hepsi bu konuda aynı düşünceleri dile getirmişlerdir.

nu kullanarak vatandaşlık görevini yerine getirirdi. Siyasetten sorulduğunda 'benim siyasetim İslâm'ı yaşamaktır' diye cevap verirdi³⁶. Hiçbir partiye oy vermenin doğru olmadığını söyleyen bir kimseye 'oy vermek borçtur' diyerek vatandaşlık görevinin mutlaka yerine getirilmesi gerektiğini söylerdi³⁷.

Köylü kadınların pek çoğu kendisine gelerek hangi partiye oy vermeleri gerektiği konusunda fikrini sorduklarında 'kocalarınızla meşveret yapıp oyunuzu öyle kullanın' der, kendi fikrini asla ön plana çıkarmazdı³⁸.

Görüldüğü üzere Aşıkutlu'yu dinleyecek ve ona göre hareket edecek pek çok insan vardı. Ancak kendisi bu konulara iltifat etmiyordu. Bir şekilde bunu yaptığını düşünecek olursak köyde kendisine karşı bir cephenin oluşacağı muhakkaktı. Bunun hem kendisine hem de inandığı ve yürüttüğü davaya zarar vermesi kaçınılmazdı. Bu gün, onun herkes tarafından hayırla yad edilmesinin arkasındaki en önemli unsurlardan birinin din görevlisi olarak siyasetten uzak durup herkesi kucaklamasıydı.

Kişileri kıyafetleriyle değil, daha ziyade fikirleriyle değerlendirirdi. Aynı zamanda iyi bir terzi ustası olan Aşıkutlu, her tür sivil ve askeri elbiseyi dikerdi. Ancak meslek olarak terziliği değil, hocalığı tercih etti. Kendisi de kaliteli kumaştan kaliteli terziye elbise diktirirdi³⁹.

Şapka Kanununun⁴⁰ çıkmasıyla birlikte pek çok din aliminin onu giymeme ve karşı çıkma gibi fiillerde bulunduğu bilinmektedir. Ancak o şapka giymekten hiçbir zaman çekinmemiştir. Bu tavrını yukarıda ifade ettiğimiz devletin kanunlarına olan saygısına bağlamamız mümkündür. Bu konuda kendisine gelen eleştirilere asla aldırılmaz, cevap bile vermezdi. Köyünde fesle dolaşırdı. Ancak ilçeye veya başka bir yere gideceği zaman mutlaka şapkasını takar ve öyle giderdi. Şapkayı biraz yan takardı. Bazıları bunu o şekilde takmasını şapkaya muhalefet olarak değerlendirmektedir⁴¹. Ancak bunun çok gerçekçi olduğunu söyleyemeyiz. Zira 1970'li yıllarda şapka takmayanlara karşı herhangi bir takibat yapılmamasına rağmen o yine şapkayı takıyordu. Aşıkutlu, bu tür konuları

36 Mustafa SÜMER, 20.08.1999

37 Ahmet VELİOĞLU, 18.08.1999

38 Seyfettin ALPDÜNDAR, 30.08.1999

39 S. Nihat ÖZTEMEL'in Aşıkutlu'nun kardeşi Kemalettin Aşıkutlu ile yaptığı mülakat, s. 3, Seyfettin ALPDÜNDAR

40 25 Kasım 1925 tarih ve 671 sayılı Kanun.

41 S. Nihat ÖZTEMEL, Mustafa ÜSTÜNDAĞ, Mustafa SARICAOĞLU...

şekilcilik olarak nitelendirirdi. Sorduklarında ‘imanın, İslâm’ın şapkanın tereğinde olmadığını, onun bir mukavva parçası olduğunu söyler, değerlerin insanın gönlünde ve davranışlarında olduğunu’ ifade ederdi⁴².

Kıyafetle ilgili olarak Aşıkutlu’nun yaşamış olduğu bir hadiseyi aktarmayı yararlı buluyoruz. Kendileri bir İstanbul ziyaretinde tanıdığı olan Mahmut USTAOS-MANOĞLU’nu ziyaret etmek ister. Bulduğu semte gider ama yerini bir türlü bulamaz. Sokaklarda dolaşırken sarıklı, cübbeli bir ayakkabıcı tamircisini görür. Kendisine yardımcı olacağını düşünerek dükkânına girer. Selam verdikten sonra ‘kendisinin Mahmut Efendinin yerini aradığını ancak bir türlü bulamadığını, bu konuda kendisine yardımcı olmasını söyler’. Ayakkabıcı onu yukarıdan aşağıya süzer. Hoca ceketli, pantolonlu ve şapkalı kıyafetlidir. Ayakkabıcı, ‘ben sizi ona götürürüm ama o sizi bu vaziyette kabul etmez’ der. Sen beni götür o kabul eder, diye cevap verir. İkisi birlikte Mahmut Efendinin camisine giderler. Mahmut hoca Aşıkutlu’yu görünce hemen ayağa kalkar ellerine kapanır. Zira Hoca Efendi, Mahmut Efendinin de hocasıdır. Birlikte geldiği ve yanındaki talebeleri şaşırır. Ayakkabıcı orada ‘hocam kusura bakma özür dilerim, hata ettim dediğinde o, ‘kabahat sizde değil, sizi bu şekilde yetiştirenlerdedir’ diye cevap verir⁴³. Elbette ki sözün gittiği yer Mahmut Hoca’dır. Zira bu anlayışı onlara aktaran kendisidir. Bu husus günümüzde hala sürmektedir. İnsanları fiil ve davranışlarıyla değil, daha ziyade giydikleri kıyafetlerle değerlendirmektedirler.

Cenaze namazlarına iştirak eder, ancak cenaze namazını kıldırmak ve Kur’an okumanın haricinde başka bir göreve karışmazdı. Bu görevlerden dolayı asla para almazdı. Cenazelerde yapılan uzun duaları tasvip etmez, kısa kesmenin yararlı olduğunu ifade ederdi. Cenazeye iştirak eden cemaatin fazla bekletilmesinin doğru olmadığı kanaatindeydi. Yıkadığı cenaze sayısı sınırlıdır. Bayburt’tan kış mevsiminde Of’a gelip köylerde ikamet eden fakir insanlar olurdu. Uğurlu beldesinde de böyle fakir bir insan vardı. Vefat ettiği zaman Hoca efendi onu bizzat kendisi yıkayarak defin masraflarını üstlenip defnedilmesini sağladı. Cenaze yıkama ve devir işlerini niçin yapmadığını sorduğumuz kimseler, ‘o kadar çok meşguliyeti vardı ki bu işlere vakit ayıracak zamanı yoktu. Eğer bu işlere fazla zaman ayıracak olursa o zaman öğrencilerin eğitim ve öğretimi aksardı.

42 Ferhat ABDULLAHOĞLU, Mustafa SÜMER, Seyfettin ALPDÜNDAR

43 Ahmet VELİOĞLU, Ferhat ABDULLAHOĞLU

Ayrıca köyde bu işleri yapabilecek başka şahıslar da vardı ⁴⁴, şeklinde cevap verdiler.

Hasta okuma, muska yapma gibi işleri kesinlikle yapmazdı. Bu konuyla ilgili mülakat yaptığımız Seyfettin ALPDÜNDAR' ın bize anlattığını aktarmakta yarar görüyoruz: 'Köylerinde doğum hastası olan bir kadın vefat etmiş. Kadının kocası gurbette olduğu için evde kayın biraderi varmış. Kayınbiraderi yengesinin ölümünden kendini sorumlu saymış. O kadar ileri gitmiş ki psikolojik hastalığa yakalanmış. Abisi onu doktora götürmüş, hocalara okutmuş, muskalar yazdırmış fakat bir türlü iyileşmemiş. Daha sonra Aşıkutlu'ya gelerek durumu anlatmış. Birde siz okuyun dermiş. Bunun üzerine Hoca efendinin verdiği cevap bir psikologun ifadesini andırmaktadır: 'Onun hastalığı zamanla geçer. Ama Kur'an'ın her ayeti şifadır, okuyalım' der. Okuyalım da bu hasta iyi olsun diye bir düşüncesi asla yoktu⁴⁵.

Dini konularda ehil olmayan bir kimsenin camide vaaz etmesine müsaade etmezdi. Zaten kendisinin resmi görevi vaizlikti. Köylerinde Bilal Hoca diye bilinen kulaktan dolma bilgileri olan bir zat varmış. Bazen Cuma günleri kendisinden izinsiz vaaz etmek için kürsüye çıkarmış. Hoca Efendi geldiği zaman 'Bilâl hoca sen vaazı yarın yaparsın. Şimdi oradan in' diyerek esprili bir dille onu kürsüden indirirmiş⁴⁶.

Aşıkutlu Trabzon'da bir arsa satın almış. Arsanın sahibinden tapusunu alabilmek için ek masraf gerekiyormuş. Arsa sahibi, 'hocam, arsanın değerini küçük gösterelim de tapu masrafı az olsun' demiş. Bunun üzerine 'olmaz öyle şey. Ben sizin malınızı çalsam sizinle helalleşirim. Eğer olmazsa varislerinizle helalleşirim. Bu da olmazsa seninle din kardeşiyiz. Yarın kıyamet gününde o hakkını benden almazsın. Ama burada öyle bir hak vardır ki onu ödemek mümkün olmaz' diye cevap vermiş⁴⁷.

Aşıkutlu'nun damadı Kur'an'ı tecvid üzere okuduğuna dair kendisinden resmi bir belge almak ister. Belgeyi kendisine verir ama dipnot olarak hafız olmadığını özellikle belirtir. Bu notu bilerek düşer. Zira o belgeyle imamlık görevi alabilecekti. Ancak hakkı olmayan bir şeyi ona vermemek için bu uygu-

44 Süleyman TANDOĞAN, İbrahim TANRIKULU, Mustafa ÜSTÜNDAĞ, İbrahim GÜNAYDIN, Hüseyin BAYKAL

45 Seyfettin ALPDÜNDAR

46 Süleyman TANDOĞAN, Mustafa ÜSTÜNDAĞ, 25.08.1999

47 Ahmet VELİOĞLU

lamayı yaptı. Burada onun görev bilincinin ne kadar yüksek olduğunu, en yakını bile olsa iltimas yapmaması onun yüksek karakterinin bir göstergesidir⁴⁸.

1968’li yıllarda aya ilk çıkıldığı sıralarda pek çok hoca oraya çıkılmayacağı, ayın bir nur olduğunu söylüyorlardı. Aşıkutlu’ya bu konu sorulduğunda ‘elbette ki çıkarılır. Ancak orada hayat olup olmadığı konusunda henüz kesin bir şey yok’ demiş. Ama bazıları ay nurdur. O Allah’ındır diye sorduklarında ‘yok canım, yer yüzü hocanın mı? Hepsı Allah’ındır’ diye cevap vermiş⁴⁹.

İntihar edenin cenazesi kılınır mı? diye sorulan bir soruya karşılık olarak, ‘elbette ki kılınır’ demiş. Bazı hocalar kılınmaz diyorlar denince ‘akıllı insan hiç intihar eder mi? Akıllı olmayan da sorumlu değildir’ diye cevap vermiş⁵⁰.

Aşıkutlu, cemaat için daima kolay olanı tercih ederdi. Bazen sünnet-i gayri müekkedeleri -ikinci ve yatsı namazlarının ilk sünnetleri- bile terk ederdi. Özellikle ikinci namazları alaturka saatle saat 11’de yani akşama bir saat kala kılınırdı. Bu uygulama tarlalarda çalışanların cemaate yetişebilmesini sağlamak için yapıldı⁵¹. Hoca efendi de talebelerin okutulmasıyla meşgul olurdu. Bazen namaz vakti geçmek üzereyken dışardan cemaattan biri “namaz, namaz” diye bağırırmış. O saatine bakar. Biraz daha devam edelim der. Tekrar dışarıdan ses yükselir. Saatine bakar ve dershaneden çıkarak camiye gider sünneti kılmadan sadece farzı kılarlardı. Onun bütün derdi talebelerinin yetişmesiydi. Kışın soğuk günlerinde yatsı namazını kılmak için camiye gelen cemaat dershanede oturdu. Camide soba yanmadığı için soğuk oluyordu. Cemaat ‘Hoca efendi cami soğuk, namazı burada kılalım’ dediği zaman, ‘olur, burada kılalım’ der ve namazı oturdukları yerde kılarlardı. Yani olabilecek işlerde cemaatin isteğine uyar, öyle hareket ederdi. Bu günkü hocalara bunu yaptırmanız çok zordur⁵². Bununu sebebini sorduğumuzda şimdiki Hocanın cemaatin bu tür isteklerini yerine getirmediklerini belirttiler.

48 Emin AŞIKKUTLU, 30.08.1999

49 Ahmet VELİOĞLU

50 Ahmet VELİOĞLU

51 İkinci ezanları bazı köylerde hala daha asri sanide okunmaya devam etmektedir.

52 Süleyman TANDOĞAN, Ferhat ABDULLAHOĞLU, İbrahim GÜNAYDIN

Toplum Önderliği

Aşıkutlu, karizmatik yapısı, bilgisi, kültürü ve yaşantısıyla topluma örnek olan bir insandı. İstisnasız herkes tarafından sevilen ve değer verilen bir şahsiyetti. Bu onun kendi köyüyle de sınırlı değildi. Of-Çaykara bölgesi ona ayrı bir değer verirdi.

Köyünün ve çevre köylerden gelen problemlerin tümüyle ilgilenir ve çözüm yolları önerirdi. Önerdiği çözümler kabul görür, uygulamaya konulduğunda mesele halolurdu. Köyün bütün taksim -arazi, ev- işleri ona aitti. Bu konularda onun üstünde kimse yoktu⁵³. Herkes ona itimat eder, verdiği karara teslim olurdu. Çünkü hiç kimse onun taraf tutacağına, adaleti gözetmeyeceğine asla inanmazdı. Arazilere gidildiğinde çok dikkatlice ölçüm yapar, titiz bir şekilde not ederdi. Karadeniz bölgesinde araziler çok sınırlı ve engebeli olduğu için hem kıymetli hem de akraba veya kardeşler arasında en fazla tartışmaya, hatta kavgalara sebebiyet veren bir konuydu. Bu nedenle sadece kendi köylüsü değil, civar köylerden anlamayan kimseler bile ona müracaat eder ve büyük çoğunlukla meselelerin çözümünü sağlardı⁵⁴.

Kendisine getirilen meselelerin çözümü konusunda onun uyguladığı metot konusu dikkat çekicidir. İki veya daha fazla kişi arasında çözülmesi zor bir mesele olduğu zaman onlardan mazlum, mülayim olanın üzerine daha fazla durarak onun daha fazla feragat etmesini sağlardı. Zira zalim ve gaddar olanın meseleye tarafsız bakması zaten mümkün değildi. Aşıkutlu, meselenin çözülmemesinden dolayı ileride zalimin baskısını artıracığı ve daha olumsuz durumların ortaya çıkacağını görerek mazlumu ikna eder, böylece mesele çözüme kavuşturulurdu. Böyle durumlarda mazluma daha fazla fedakarlık yaptırılmasının günahı olmadığını söylerdi⁵⁵.

İkili temasları ve ikna kabiliyeti çok güçlüydü. Köyde herhangi bir ailede trajedi yaşandığı zaman bunu iyi hissederdi. Ailenin yapısı ve günün şartlarına göre kişiyi çağırır, ona birkaç yol izah ederdi. Mutlaka ailenin devamını, sabrı ve

53 İslâm Miras Hukuku konusu onun uzmanlık alanıydı. S.Nihat ÖZTEMEL

54 Bu konuda anlattıklarımız, Aşıkutlu' nun köyünden mülakat yaptığımız şahısların ortak kanaatleridir. Hepsini aynı düşünceleri dile getirmişlerdir.

55 Süleyman TANDOĞAN, Ferhat ABDULLAHOĞLU, Mustafa ÜSTÜNDAĞ, Ahmet VELİOĞLU, Erdoğan ŞENTÜRK

sebatı tavsiye ederdi. Gösterdiği çözümler çıkış yolu olur, ailenin saadetine vesile olurdu. Kadımlar bile günlük aile şikayetlerini ona getirirdi. Kadın derdini anlatır, kendisi dinlerdi. Daha sonra 'sende de biraz huysuzluk var. Uyumlu olmak lazım' diye telkinde bulunurdu⁵⁶.

Köyün umumi işlerine katılır ve bizzat çalışırdı. Uğurlu Beldesinin ilk belediye başkanı Ferhat ABDULLAHOĞLU ile yaptığımız mülakatta bize şu bilgileri aktardı. 'Köyümüzün yol inşaatını yapıyorduk. Yolun ırmaktan geçmesi için künk (büz) gerekiyordu. Camiye gelip durumu Hocaya anlattım. Tamam diyerek anons yaptırıldı. Bütün köylüyle birlikte kendisi de gelerek Taşhanpazarı'ndan künkleri alıp getirdik ve yolun geçit vermesini sağladık. 1967-1968 yıllarında köyün su şebekesini yapıyorduk. Suyu verdik ama bazılarının suyu akmadı. Hoca efendi geceleyin kendisi lüks lambasını yakarak birlikte su deposuna çıktık. Depoyu temizleyip suyu verdik. Hatta bize orada namaz kıldırıldı ve dönüp geldik. Umumi işlere o kadar bir şevk ile koşar ve yardımcı olurdu⁵⁷ ki, bu durum onun vazgeçilmez özelliklerindendi.

Değerlendirme

Mehmet Rüştü AŞIKKUTLU'nun hayatıyla, din eğitimi ve öğretimine olan katkılarını bir makalenin sınırları içerisine sığdırabilmek elbette mümkün değildir. Ancak onun hakkında, kanaat sahibi olabilecek kadar özlü bilgileri vermeye çalıştık. Toplumla örnek olabilecek vasıflara sahip olan Aşikkutlu'nun, özellikle din görevlilerine model olarak gösterilmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Resmi görevi Of ilçesi merkez vaizliği olan Aşikkutlu, elli yıla yakın bir süre içerisinde fahri olarak yürüttüğü Kur'an Kursu öğreticiliğinden asla maddi bir beklentisi olmamıştır. Onun bütün gayesi Kur'an'a hizmet etmek idi. 'İlerlemiş yaşına rağmen bir görev aşkıyla gerek Ankara ve gerekse İstanbul'da -Haseki- açılan ihtisas kurslarına katılarak Kur'an kıraatı konusunda uzman elemanların yetiştirilmesine vesile olmuştur⁵⁸.

56 Seyfettin ALPDÜNDAR

57 Ferhat ABDULLAHOĞLU

58 Reisul'Kurra Abdurrahman GÜRSES'in vefatının anısına 13.08.1999 tarihinde Samanyolu Televizyonunda canlı olarak yayınlanan "Kuran'a Hizmet Edenler" programına katılan eski Diyanet İşleri Başkanı Tayyar ALTIKULAÇ'ın ifadesine göre, 'iki kez Aşikkutlu'nun bizzat köyüne kadar gidip kendisiyle görüştüğünü, ilerlemiş yaşına rağmen ricamızı kırmayarak kursların düzenlenmesine önemli katkıda bulunduğunu' belirtmişlerdir.

Siyasetle hiç ilgisi olmamıştır. Onun bu özelliği, kendisinin toplumun her kesimince sevilip sayılmasına vesile olmuştur. Karizmatik yapısı, bilgi ve kültürüyle kendisini topluma kabul ettirmiş bir kişi olarak meselelerin çözümünde aranan bir konumdaydı.

“Bir cümleyle onu tanıttığım olursam, her halde onu gülle yan yana koymak en güzel tanıttım olacaktır. Dünyanın meleğiymi diyebilirim.”⁵⁹

21. asra girmemize sayılı günlerin kaldığı bu dönemde sağlıklı bir toplumun oluşumunda din eğitiminin önemli katkıları olacaktır. Bu itibarla Aşıkutlu gibi mümtaz şahsiyetlere elbette ihtiyaç duyulacaktır. Bütün temennimiz bu vasıflara haiz elemanların sayısının artmasıdır.

KAYNAKLAR

- Aşıkutlu, Emin, “Mehmet Rüştü Aşıkutlu”, D.İ.A., C.4, İstanbul, 1992*
Yavuz, Yusuf Şevki, “Bakkalzâde İsmail Hakkı”, D.İ.A., C.4., İstanbul, 1992
 Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1990
 Bora, Taml, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998
 Bolay, S. Hayri-Türküne, Mümtaz’er, *Din Eğitimi Raporu*, Ankara Merkez İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri ve Mezunları Vakfı, Ankara, 1995
 Fidan, Nurettin-Erden, Münire, *Eğitim Bilimine Giriş*, Repa Eğitim Yayınları, Tarihsiz
 Güngör, Erol, *Dünden Bugünden*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1990
 _____, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1987
Yavuz, Yusuf Şevki, “Dursun Nuri Feyzi Güven”, D.İ.A., C. 14, İstanbul, 1996
 Jachke, Gotthard, *Yeni Türkiye’de İslâmlık*, Çv. Hayrullah ÖRS, Bilgi Yayınları, 1.Bası, 1972
 Kırca, Celal, *“Eğitim Öğretim Metotları Açısından Kur’an’ın Getirdikleri ve Bunun Din Eğitime Olan Katkıları”, M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, Sayı, 20. Ankara, 1989*
 Lewis, Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Çv. Metin KIRATLI, TTK. Ankara, 1998
 Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992
 _____, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995
 Turan, Osman, *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, Nakışlar Yayınevi, No: 25. İstanbul, 1980
 Yavuz, Kerim, *Günümüzde Din Eğitimi*, Ç.Ü.İ.F.Y. No: 1, Adana, 1998

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Endülüste Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi*

George F. HOURANI*

Çev: Mehmet Özdemir***

Grek bilim ve felsefesinin Helenistik İskendireye'den Ortaçağ Batı Avrupa'sına intikalinin uzun tarihi seyri içerisinde, iki ilgi çekici gelişme, modern bilim adamları tarafından yoğun bir biçimde araştırma konusu yapıldı: Bunlar-

* "The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia", *Studia İslâmica*, 32 (1970), s.143-156.

** George Fadlo HOURANI (1913-1984): Lübnan asıllı bir hristiyan Arap aileye mensup olup İngiltere'de dünyaya geldi. 1936'da Oxford Üniversitesi'ni bitirdi. 1939'da ABD'de Princeton Üniversitesi'nde Lübnanlı şarkiyatçı Philip K. Hitti'nin yönetiminde doktorasını tamamladı. 1950'de Michigan Üniversitesi'nde Arapça dersleri okutmaya başladı ve daha sonra Yakın Doğu Araştırmaları doçenti oldu. İslâm Felsefesi dersleri verdi. 1967'de New York Devlet Üniversitesi'ne geçti ve burada 1983 yılına kadar daha çok Grek ahlaki ve Ortaçağ felsefesi okuttu. 1980 yılında, daha önce çalıştığı Devlet Üniversitesi tarafından kendisine *İslâm düşüncesi ve medeniyeti mümtaz profesörü* payesi verildi. *Ibn Rushd* (Leiden 1959), *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times* (New Jersey 1951, Beyrut 1963), *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London 1961, 1967, 1976) *İslâmîc Rationalism: The Ethics of Abd al-Cabbar* (Oxford 1971), *Reason and Tradition in İslâmîc Ethics* (Cambridge 1985) neşredilmiş eserlerinden bazılarıdır. Bkz: İlhan Kutluer, "HOURANI, GEORGE Fadlo", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 256-257 (Mütercim).

*** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

dan biri, miladi IX ve X. yüzyıllarda ağırlıklı olarak Bağdat'ta Grekçeden Arapçaya; diğeri ise Sicilya ve İspanya'da Arapçadan Latinceye yapılan tercümelere dir. Bu iki dönem arasında Arap hakimiyeti altındaki topraklarda doğudan batıya doğru yönelen bir ara intikal süreci daha mevcuttu ve bu, İslâm coğrafyasının kendi dini ve lügavi sınırları içinde kalan nisbeten daha yavaş bir süreçti. Bu sebeple de daha az ilgi çekti. Ne var ki, Batı müslümanlığının kültürel başkentinin kurulmasıyla birlikte, Arapçadan Latinceye tercümelere mümkün kılan bir süreç olması nedeniyle, bunun, müstakil bir araştırma konusu olarak ele alınması gerekmektedir. İlk anda, Arap biliminin hakim olduğu bir bölgede mevcut bulunan seküler bilginin, bu bilgi üzerinde çalışmaya hazır ve birbiriyle haberleşme içerisinde bulunan ilim adamları sayesinde fazla bir gecikme olmaksızın, diğer bölgelerde de mevcut olacağı, kesin bir sonuç şeklinde kabul edilebilir. Mamafih, gerçek durumun hiç de böyle olmadığı, erken dönem Mağrib tarihinden anlaşılabilir; Endülüs'teki gecikme ise, Mağrib'e nisbetle daha da dikkat çekiciydi. Dolayısıyla her bölgenin kendine has bir bilimsel tarihi olmuştur. Bu makalede Sicilya ele alınmayacaktır, bunun yerine, özlü bir biçimde, batıda Endülüs'ü Arap bilim ve felsefesinin anamerkezine dönüştüren süreç üzerinde durulacaktır.

(2)

Doğu müslümanlığının İran, Irak, Suriye ve Mısır'daki şehir merkezlerinde, Grek bilim ve felsefesinin (*ulûmu'l- evâil* veya *el-ulûmu'l- akliyye*) yüksek bir hüsn-ü kabul gördüğü gayet iyi bilinen bir husustur. Zikredilen bilimler, Abbasiler döneminde entellektüel kesimde oldukça yaygınlık kazandı. Bu, bir dereceye kadar, adı geçen bölgelerde Grekçe veya Süryaniceden yapılan tercümelere tabii bir sonucuydu. Bu olumlu başlangıç sayesinde Doğu'daki seküler Arap kültürü içerisinde, bu kültürün en fazla parladığı m.850-1050 yılları arasında yeni ilerlemeler kaydedildi. Aynı dönemde İslâm dünyasının batısında, bu kültür, ortamın yeterince elverişli olmaması nedeniyle, daha yavaş bir gelişme süreci yaşadı.

Bu tür ilimler için Endülüs'te başlangıçta mevcut bulunan alt yapı oldukça zayıftı.¹ Hristiyan İspanya, müslüman hakimiyeti öncesinde ciddi bir ilmi gele-

1 Endülüs'ün ilk dönem fikir tarihi hakkında bkz. M.Asın Palacios, *Ibn Masarra y su escuela*, obras escogidas, Madrid 1946, I, 2-7; E.Levi Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris 1953, III,15; M. Cruz Hernandez, *Filosofia hispano-musulmana*, Madrid 1957, I, İkinci Bölüm, s.1-4; M.A.Mekki, "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la Espana musulma-

nek ve başarıya sahip değildi; müslüman hakimiyeti altında yaşayan hristiyan bilginler ise, Kıptilerin Mısır'da yaptıkları gibi, kendi geleneksel kültürlerinin içine kapandılar ve kapasitelerini daha çok dini yazılarda ortaya koydular. Bina-enaleyh, VIII. Yüzyıl başlarında Endülüs'e göçen Araplar ve Berberiler; fetihler sonrasında Doğu'da karşılaşılan benzer zengin ve nüfuz edilebilir bir bilimsel mirasa rastlamadılar. Keza onlar, Endülüs'ün fethini gerçekleştirdikleri sırada (711-13), Doğu'daki bu ilmî mirastan bir pay alabilmiş de değillerdi. Bu sebeple, okur-yazar kültürü olarak neye sahip olmaları gerekiyorsa, onu başlangıçta tamamen Doğu'dan ithal etmek mecburiyetindeydiler. Bütün bunlarla birlikte onlar, bir uç vilayetin sınır bekçileri olarak, zamanın gerisinde kalmak ihtimaliyle de karşı karşıya idiler.

Seküler bilim beklentilerini zora sokan bir başka önemli husus, Endülüs'te uygulamaya konan ilk eğitim modelinin, ağırlıklı bir biçimde dini ve fıkhi nitelikte olmasıydı. Başlangıçta Endülüslüler arasında Evzai fıkıh ekolü ağırlık kazanmıştı; IX.yüzyıl ortalarında ise, Malik b. Enes'in fıkıh ekolü onun yerini aldı. Bundan böyle Endülüs toplumunu nüfuzu altına alan Maliki fakihleri, imam-ları Malik'in "ilim üç gruptur: Allah'ın açık seçik (veya konuşan) kitabı, geçmişteki bir tatbikat (sünnetun mâdiyetun) ve "bilmiyorum"² şeklindeki mütalasında da ifade edildiği üzere, şeriat (İslâm hukuku)'i işe yarar tek çalışma alanı olarak kabullendiler. Bu kabulden hareket eden ulema hem ordunun hem de kültür düzeyi yüksek müslümanların desteğini yanına aldığından, söz konusu dar kapsamlı dini kültür, kendi dışındaki başka bir bilgi türüne karşı direnç gösterdi. Onlara göre, sadece o (ilmü'ş-şeriat), ilk kuşak müslüman Arapların gerçek İslâm'ını temsil etmekteydi; dolayısıyla onun gasıp Abbasilerin ve onların Arap olmayan yozlaşmış saray takımının bid'atleriyle bozulmasına asla izin verilmemeliydi. Emevi hükümdarlarından bazıları, oldukça geniş ufuklu kişiler olmakla beraber, rejimlerinin istikrarı için ulema kesimince yönlendirilen

na y su influencia en la formación de la cultura hispano-arabe", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid (RIEI)*, 9-10 (1961-62), S.65-231. Mekki'nin makalesi, Endülüs'te dini ilimler ve edebiyat alanlarında doğu Arap tesirleri hakkında yapılmış esaslı bir çalışmadır; ne var ki, bu çalışmada seküler ilimlere yer verilmemektedir.

2 Dabbî, *Buğyetu'l-Multemis*, Bibliotheca Arabico-Hispana (BAH) içinde, nşr.F.Codera, Madrid 1883-92,III,No.861.Krş.Mukaddesî, *Ahsenu't-Tekâsım fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, nşr.M.J.de Goeje, Leiden 1906,s.236

mutaassıp tebalarına muhtaç olduklarından, yeni fikirlerin ülkeye sokulması konusunda ihtiyatlı davranmak zorunda kalmışlardır. ³ Hattâ fıkıh alanında bile, yeni ekollere –mesela Şafiiilik gibi-, devletin nisbeten müsamahalı tavrına mukabil, Malikiler tarafından iyi gözle bakılmamıştır. Nitekim “yenilikçi” fakih **Baki b. Mahled**'i hedef alan baskıyı durdurmak için, emir **Muhammed**'in (852-886) duruma müdahale etmesi gerekli olmuştu. İbn Tumlus, bu husus üzerinde dururken “...işte böyle, onlar bir zamanlar reddettiklerini daha sonra kabullendiler; keza bir zamanlar dinsizlik ve ataistlik olarak gördüklerini, şimdi gerçek inanç ve din olarak benimsediler” demekte ve Batı müslümanlığının fikri gelişimine dair eleştirel çalışmasında, daha sonraki dönemleri ele alırken de benzer bir tutumun yaşandığını tekrarlamaktadır. ⁴

Bu olup bitenlere rağmen, Endülüs'e yeniliklerin girmesi engellenemedi. Çünkü gerek Endülüslü hacıların ve tacirlerin Doğu'ya sürekli gidiş gelişleri gerekse Doğulu sürgünlerin ve diğerlerinin göçleri neticesinde, bu ülkenin İslâmi entellektüel hayatın güçlü akımlarının uzağında kalması, zaten mümkün değildi. Mu'tezile öğretisi, her ikisi de Cahız'ın görüşlerini yayan Kurtubalı hekim **Ebu Bekir Faric b. Selam** ve Bağdadlı müellif **Ahmed b. Harun** tarafından 820 senesi gibi erken bir tarihte ülkeye sokuldu. Takibeden yüzyılda mu'tezili anlayışta başka Endülüslülerin varlığı da bilinmektedir. Büyük bir yankı uyandırmaları da, baskı ve buna bağlı gizlenmeye mahal olmadan, bunların varlıklarına müsaade edilmiştir. Bu gurup arasında, bu esnada Doğu'da⁵ ortaya çıkmakta olan Grek geleneğinde “bilim adamı” veya “filozof” olarak adlandırılmalarına yol açacak bir ünvana sahip olmaksızın felsefi doktrinler ve bilimsel meraklar belirmeye başladı.

Endülüslü ilk filozof, Doğu'da **Kindî** örneğinde olduğu gibi, Mu'tezili bir alt yapıdan neşet eden **Muhammed b. Meserre el-Cebeli** (ö.931)'dir. Babası **Abdullah**, 854 senesinde Doğu'ya gitmiş, Basra'da mu'tezili görüşleri özümse-

3 Bkz. H.Monès, Le rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu' 'a la fin du Califat”, *Studia Islâmica*, 20 (1964), s. 47-88; Mekki, a.g.e. özellikle s. 154-58; 204-13.

4 *el-Medhal li Kitabi'l-Mantık*, nşr.M.Asin Palacios, *Introduction al arte de la lógica*, Madrid 1916,s.10-11.Bakî b. Mahled'in başından geçenler hakkında bkz. İbn İzâri, *el-Beyânu'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Mağrib*, nşr.R.Dozy,Leiden 1849-51,II,112-13.

5 Bkz. Asin, a.g.e. I,Appendix 2; Cruz, a.g.e. I,211-14

dikten sonra, bazı kitaplarla Endülüs'e dönmüştü. Bundan sonra Kurtuba'da, daha önce Doğu'dan dönmüş bulunan bir diğer mu'tezili Halil el-Gafla ile yakın arkadaşlık kurdu. Fakat, Halil el-Gafla, "irade hürriyeti" konusundaki mu'tezili kanaat ve açıklamaları nedeniyle ulemanın husumet ve baskısını üzerine çekti; ayrıca öldükten sonra kitapları yakıldı. Bu, Abdullah'ı oldukça dikkatli davranmaya sevketti; yeni fikirlerini, oğlu dışında hiç bir öğrencisine söylemedi.⁶ Muhammed'in eğitimine dair ayrıntıların ve kendi yazdıklarından bölümlerin bulunmayışı nedeniyle, babasının şifahi olarak öğrettikleri dışında onun felsefesinin diğer kaynaklarını bilmiyoruz. Bununla beraber, söz konusu felsefenin neoplatonik, batınî ve Sufi görüşleri meczeden bir yapıda olduğu söylenebilir.⁷ Babası gibi İbn Meserre de, ders verirken son derece ihtiyatlı davranmak zorunda bırakılmıştı. Bunun iki esas sebebi vardı: Birincisi, fukahamın kelama veya felsefeye eksilmeden devam eden düşmanlığı, ikincisi ve daha önemlisi ise, düşünce sisteminde batını tesirlerin mevcut bulunuşuydu ki, bu tesirler yüzünden o, Fatımilerin tehlikeli bir biçimde Mağrib'de imparatorluklarını genişletmekle meşgul oldukları bir dönemde, ister istemez, onlar adına çalışan bir dâi (propagandacı) olarak suçlanma riskiyle karşı karşıya idi. İbn Meserre, Mekte'ye gerçekleştirdiği ve bu arada Medine ve Kayrevan'ı da ziyaret ettiği bir hac seyahati dışında, yetişkinlik çağının büyük bir bölümünü, bir grup öğrencisiyle birlikte zühd hayatı yaşadığı Kurtuba yakınlarındaki bir dağ zaviyesinde geçirdi.

6 Bkz. Asin, *a.g.e.* I,40; Cruz, *a.g.e.*,I,221-22. Her ikisi de kaynak olarak İbnu'l-Faradî'nin *Tarihu Ulemai'l-Endelüs* (BAH içinde, VII-VIII)'ünü vermektedir.

7 Asin, adı geçen eserinde Sahte Empedokles ile Şehrîstânî ve Şehrazûrî'deki iktibasları biraraya getirmek suretiyle eserini inşa ettiği hayatı meçhul bir müslüman müellif olan İbn Meserre'nin arasında yakın bağlar kurmaya gayret etti. Fakat bu gayret, İbn Meserre'nin kendi eserleri arasında mukayese yapma imkanı verecek sağlam verilerin bulunmaması nedeniyle spekülâtiv kabul edilmelidir. M.Stern, 1966'da bana, Asin tarafından İbn Meserre ile Sahte Empedokles arasında bağ kurmak için verilen tek delilin, Sâid el- Endelüsi'nin bir ibaresi (*Tabakâtu'l-Ümem*, nşr. L.Sheikho, *el-Maşrik*, 14 (1911), s.666) olduğunu belirtti. Fakat, Sâid'in, Ebu'l-Hasan el-Amiri'nin *el-Emed ale'l-ebed*'inden zikrettiği ibarenin orjinalinde İbn Meserre'ye atıfta bulunulmamaktadır. Dolayısıyla iki kişi arasında varlığı iddia edilen bağın, sadece Sâid'in kendi ulaştığı bir sonuç olduğu gözükmektedir. Gene R.Arnaldez ("İbn Masarra", *Encyclopaedia of İslâm*, New Edition, Leiden 1954'de ihtiyatlı bir üslup kullanmaktadır. Bu durumda İbn Meserre konusunda güvenilir kaynak olarak, geriye, İbn Hazm, İbn Arabî ve diğerlerinin yaptığı bir kaç atıf kalmaktadır. Bkz. Asin, Cruz ve Arnaldez.

Endülüs'te tıp biliminin yavaş ilerliyen gelişimi de felsefeninkine paralel bir süreç izledi. Endülüslü iki bilim tarihçisi olan İbn Cülcül ve Said el-Endülüsi'ye⁸ göre, ülkede tıp, başlangıçta, Hippokrates'in *Aphorismis*⁹ isimli eserinin muhtemelen Latinceye —Arapçaya veya Süryaniyeye değil— yapılan bir "hristiyan" tercümesi kullanılmak suretiyle hristiyan hekimlerce icra edilmekteydi. Emir Muhammed döneminde, Doğu'dan Harrani olarak bilinen bir hekim geldi ve bir grup Kurtubalı doktorla birlikte, ağrı kesici özellikteki bir macunu tedavide kullanmak için deneyler gerçekleştirdi¹⁰. Ceyyanlı (Jaen) bir tacir, Doğu'da seyahat etmekte iken, 919 ve 920 senesinde ünlü hekim Ebu Bekir er-Razi ile tanıştı ve onun bazı eserlerinin birer nüshasını Endülüs'e getirdi.¹⁰

Endülüs'te astronomi ve matematiğin başlangıcına dair fazla bir kanıt yoktur. Said, bu bilimlerin üçüncü yüzyıl ortaları ile dördüncü yüzyıl ortaları arasında (864-961 arası) başladığını söylemekte ve o dönemin üç bilim adamına dair teferruat kabilinden önemsiz bazı bilgiler vermektedir. Astronomi alanında Hind asıllı bir kaynak eser olan *Sindhind*, Harizmi (ö.839) tarafından gözden geçirilmiş şekliyle, ya uzun yıllar Mısır, Irak ve Hicaz'da yaşamış ve II. Abdurrahman (822-52) için kitap toplamış olan şair ve fakih Abbas b. Nasih (ö.850) ya da Irak'ı görmüş olan bir başka çok yönlü alim Abbas b. Firnas (ö.887) tarafından Endülüs'e getirilmiş olmalıdır. 961 yılına ait *Kurtuba Takvimi* (Calendario de Cordoba)'nin, gece-gündüz eşitliği (ekinoks) ve gündönümüne dair tarihleri, Battani'nin 822 senesinde Fırat kıyısındaki Rakka'da gerçekleştirdiği gözlemlerden aldığı anlaşılmaktadır. Hind rakamlarının ve "sınıfir"ın Harizmi tarafından açıklanmış biçimiyle, 859 senesinden önce Endülüs'te bilindiği söylenebilir.¹¹

8 İbn Cülcül Kurtubalı bir tabip olup, 987 senesinde, bu tarihe kadar yaşamış olan Endülüslü tabiplere dair *Tabakâtu'l-Entbâ ve'l-Hukemâ* (nşr.F.Seyyid,Kahire 1955) isimli eserini değerli bir giriş bölümü eşliğinde tamamladı. Bu çalışma, Doğu'da İbnu'n-Nedim'in kaleme aldığı *el-Fihrist*'le çağdaş ve fakat ondan bağımsızdır. İlk dönem için bkz. s. 92 vd. Saïd, *Tabakâtu'l-Ümem* (matbû nüshası için bkz. dipnot7)'ini 1066-70 yılları arasında Tuleytuyla'da tamamladı. Said, hem İbn Cülcül'ü hem de *el-Fihrist*'i kullanmakta ve fakat her ikisine de ilaveler yapmaktadır. Bkz. Erken dönem için s.927 vd.

9 Bkz. F.Seyyid, İbn Cülcül'de, s.92, dipnot 2.

10. İbn Cülcül, s. 94-95.

11. İbnu'l-Abbar, *Kitâbu't-Tekmilê li Kitâbi's-Sıla*, BAH içinde, V,96, no:320.İbnu'l-Abbar sadece karşılaşmayı zikretmekte, kitaplardan söz etmemektedir. Fakat o, bilgisini, II.Hakem tarafından düşülmüş bir nottan aldığına göre, bunun, Saray Kütüphanesi'nde Raziye ait kitap veya kitaplarla ilgili bir kayıttan alınmış olması kuvvetle muhtemeldir: Asin, "İbn Masarra", s.34, dipnot 1.

Onuncu yüzyılın ikinci çeyreğine girilirken, Endülüs'te seküler bilgiyi geliştirme uğrunda gösterilen dağınık çabaların çok verimli ve zengin sayılamayacak sonuçları, işte bunlardan ibaretti. Ancak, her şeye rağmen bunlar, daha sonraki yıllarda görülecek olan hızlı gelişmenin basamak taşlarını teşkil etti.

(3)

III.Abdurrahman (912-61)'ın Endülüs Emevi Devleti'nin içinde bulunduğu krize son verip, 929 senesinde halifelik ilanında bulunmasından **II.Hakem** (961-76)'in ölümüne kadar geçen elli senelik süre, felsefe ve diğer bilimlerin büyük ölçüde geliştiği bir dönem oldu. Bu gelişmede, kısmen devletin istikrar içerisinde yakaladığı refah seviyesinin kısmen de hanedanın sağladığı himayenin olumlu katkıları vardı. Abdurrahman, gerek kendi tahtına sağlayacağı prestij gerekse Endülüs kültürünün bir bağımsızlık sembolü olarak gelişmesinin kazandıracığı şöhret nedeniyle bilime büyük değer verdi. Oğlu **II.Hakem**, meraklı bir bilgin ve bir kitapseverdi. Bu özelliklerinin yanında, kendisi için kitap toplayanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik büyük bir maddi kaynak da ayırmış bulunuyordu. Uzun yıllar süren veliahdlık dönemi boyunca para biriktirdi ve Kurtuba'nın surlarla çevrili kısmında, Ulu Cami'in batısına düşen Eski Kasr'ın (Alcazar) içerisindeki Saray Kütüphanesi'nin kuruluş fikri ondan neşet etti. **Hakem**'in, İslâm dünyasının her tarafında elyazmalarını tesbit edip satın alan kitap toplayıcıları ve Kurtuba'da elyazmalarını çoğaltmakla meşgul müstensihleri vardı. İbn Hazm, Saray Kütüphanesi'ne ait kataloğun herbiri elli yapraklık kırk dört ciltten meydana geldiğini zikretmektedir.¹²

Bahse konu dönemde, gerek yeni kaynaklar gerekse ortamın daha müsait oluşu sayesinde felsefi konulara rağbet arttı. Matematik ve mantık ilimlerinde sivrilmiş olup, el-İklidi (Öklidi) olarak tanınan Abdurrahman b. İsmail b. Zeyd isimli bilgin tarafından "Sekiz Mantık Kitabı"nın bir hülasesi telif edilmiş olduğundan, artık Aristo'nun *Organon*'unun tamamına ulaşmak mümkündür¹³. An-

12 Bkz. J.Vernet, "La ciencia en el İslâm y Occidente", *L'Occidente e l'İslâm nell'alto medioevo* (= *Settimane di Studio Italiano di Studi sull' Alto Medioevo*, XII), Spoleto 1965, referans kaynaklarıyla birlikte s. 537-67, bilhassa s.544-49; Said, *Tabakatu'l-Ümem*, s.853-55.

13 *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, nşr. E.Levi-Provençal, Kahire 1948, s.92.Diğer teferruat ve referanslar için bkz. Lévi-Provençal, *Histoire*, III,498.Bazı kaynaklarda zikredilen 400 bin rakamı biraz abartılı olmalıdır. Zira her biri 50 yapraklı 44 ciltlik katalog, toplam 2.200 yaprak eder; bu da her yaprağa 180 ciltlik bir listenin sığması demektir; sonuçta her yaprak iki sütundan oluşsa bile bu rakam fazladır.

cak İbn Cülcül'e göre hüküm vermek gerekirse, yine de Grek klasikleri ve Doğu Arap felsefesi hakkında daha fazla bilgi edinmenin önünde hâlâ bazı engeller vardı. İbn Cülcül, Platon'un kitaplarından sadece *Republic*, *Laws* ve bir tıp kitabı addettiği *Timaeus*'a atıfta bulunmaktadır.¹⁴ Aristo'nun yazılarını tasvir ederken, gerek apokrif gerekse fizik ve mantıkla alakalı bazı eserlerin isimlerini zikretmekte (*Theology*, *Testament*, *Sırru'l-Esrar*, *Kitabu't-Tüffâha*); fakat *Metaphyscis*, *Physics*, *De Anima*, *Ethics* ya da *Politics*'e hiç atıfta bulunmaktadır.¹⁵ Arap filozoflardan el-Kindi (ö.866) hakkında "İslâm dünyasında (onun dışında) yazılarında Aristo'nun izinden yürüyen başka hiç bir filozof olmadı" değerlendirmesini yapmaktadır.¹⁶ Böylece anlaşılıyor ki, o, henüz el-Farabi (ö.950-) 'yi tanımış değildi; ona başka bir yerde de atıfta bulunmamaktadır. Buna mukabil Ebu Bekir er-Razi'yi doktor olduğu kadar ünlü bir filozof olarak da zikretmekte, ayrıca *Fi't-Tıbbi'r-Rühani* isimli eserini kaydetmektedir.¹⁷

Bir taraftan bunlar olurken diğer taraftan İbn Meserre'nin öğrencileri de gün ışığına çıkma imkanına kavuşmuşlardı. Onlar, neoplatonik ve mistik karakterli felsefelerini öğretmeye devam etmek suretiyle felsefi çalışmalar geleneğini muhafaza etmişler ve bunu Meriyye (Almeria) ve Beccane (Pechina)'ye de yaymışlardır.¹⁸

Ne var ki, felsefe, yavaş büyüyen bir bitki gibidir. Bu sebeple Endülüs'te ilk çiçekler, bu sahada değil; tıp ve eczacılık alanlarında açmıştır. Bu gelişme için zemin, seyahatlerin aracılık ettiği sürekli alış-verişlerle beslenmekteydi. Mesela Yunus b. Ahmed el-Harrani'nin iki oğlu Ömer ve Ahmed, 942 senesinde Kurtuba'dan ayrıldılar ve tam yirmi bir sene Doğu'da kaldılar. Onlar, Bağdat'da Sabit b. Sinan'dan Galen'in eserlerini okudular. Keza İbn Vasif'in gözetiminde göz hastalıkları üzerine ihtisas yaptılar. II. Hakem döneminde Kurtuba'ya dön-

14 Saïd, *Tabakât*, 857. "Sekiz Mantık Kitabı", Porphyry'nün *Eisagoge*'si ile başlamalı, Aristo'nun *Rhetoric*'i ile son bulmalıdır. Hülasanın yapıldığı tarih bilinmemektedir...

15 *Tabakâtu'l-Etibbâ*, 23-25.

16 *A.g.e.*, 25-27. Onun, bilerek tıpla alakalı olmayan başlık ve bilgileri ihmal ettiği varsayılabilir. Fakat, o, Platon'un *Republic* ve *Laws*'ını zikretmekte; Sokrates'e dair bir rivayeti nakletmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, şayet o Aristo'nun söz konusu temel eserlerini bilseydi, herhalde bunları zikretmezlik yapmazdı.

17 *A.g.e.*, 73.

18 *A.g.e.* 77-8.

düklerinde saray doktoru oldular. Bunlardan Ahmed, II.Hişam dönemini de idrak etti. İbn Cülcül, şahsen tanıdığı Ahmed'i "akl-ı selim sahibi, basiretli ve Doğu'da tedavisine bizzat şahit olduğu hastalıkları iyi anlayan birisi" diyerek övmektedir²⁰. Muhammed b. Abdûn el-Cebelî isimli bir diğer doktor, 958'de Doğu'ya gitti; Basra'da çalıştı ve sonra Fustat'ta bir hastanede başhekimlik yaptı. Muhtemelen Fatımîlerin Mısır'ı işgallerinden bir şekilde rahatsız olması nedeniyle, 971 senesinde ülkesine döndü; saray hekimi olarak önce Hakem'e sonra da Hişam'a hizmet etti²¹. Bu arada başka doktorlar da Kayrevan'da çalışmalar yaptılar.

Endülüs'te Galen'in eserleri, standart tıp metinleri olarak kullanılır hale geldi. İbn Cülcül, bunlardan, her tıp öğrencisinin mutlaka öğrenmesi gereken onaltı tanesinin listesini vermektedir. Galen'in bu eserleri, başka müellifler tarafından "*Cevâmi*" olarak zikredilmektedir²².

Eczacılık alanında, sarayın ilgisi sayesinde Dioscorides'in *Materia Medica* isimli eseri, 952 senesi civarında, eski tercümesi gözden geçirilerek bir kez daha Grekçeden Arapçaya tercüme edildi. Böylece ilk defa Endülüs bilimi, Doğu'da yapılmış olan bir faaliyeti aşıyordu; keza bu çalışma Batı İslâm'ı içerisinde gerçekleştirilen az sayıdaki tercümeden biriydi. Bu önemli gelişmenin tarihî kıymeti yüksek bir hikayesi, bize, mütercimlerin yakın arkadaşı olup, tercümeden kaynaklanan daha ileri seviyedeki bazı çalışmalara iştirak etmiş bulunan İbn Cülcül²³ tarafından aktarılmaktadır.

İbn Cülcül, söz konusu eserin ilk tercümesinin Bağdat'ta İstifan b. Besîl tarafından yapıldığı ve Huneyn b. İshak tarafından tashih edildiğini söylemektedir. Mamafih yapılan iş biraz kusurluydu, zira mütercim eserde adı geçen bitki isimlerinin Arapça karşılığını bulmamış; böyle durumlarda herhangi bir açıklama

19 Bkz. Asin.a.g.e., 7.bölüm.

20. A.g.e., 112-13; Sâid, a.g.e., 929-30; Renaud, Soc. Française Hist. Médecine, Bulletin 1935, s. 321-32.

21. İbn Cülcül, a.g.e., 115; Sâid, a.g.e., 930.

22. İbn Cülcül, a.g.e., 42, 45 vd. (nâşir F. Seyyid'in notu)

23. İbn Cülcül'ün kayıp eseri *Tefsiru'l-Esmâi'l-Edviye ve'l-Müfreda min Kitâbi Diyusqûrîdûs*'in "mukaddime"si, İbn Ebî Useybia'nın *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ* (nşr. A. Müller, Königsberg 1884)'sı içinde, II, 46-48; F. Seyyid, İbn Cülcül'e yazdığı "mukaddime", s. *kâf*'tan *kâf-elif*'e kadar. Bkz. F.C. Dubler, "Diyuskuridis" ve B. Lewin, "Adwiya", EI(2).

ma yapmaksızın, Grekçe isimleri Arapçaya taşımıştır. Fakat, bu tercüme, daha iyisine sahip olma arzusuyla birlikte, Endülüs'te bu zamana kadar kullanılagelmişti. 947-48 senelerinde, ortak Bizans imparatorları bilgin **VII. Konstantin** (Constantine) ve oğlu **Romanus**'un, **III. Abdurrahman**'a hediye olarak gönderdikleri Grekçe eserin, resimli muhteşem bir nüshası esas alınarak yeni bir tercümesi yapıldı. İmparatorlar, açıkça anlaşılıyor ki, halifenin ve oğlunun bilimsel tecessüslerinden yeterince haberdar idiler. Bununla beraber, Endülüs'te eski Grekçeyi okuyabilecek hiç kimsenin bulunmadığını bilmiyorlardı. Bu nedenle halife, kitabı Saray Kütüphanesi'ne tevdi ettikten sonra, imparatorlara bir mektup yazıp, onlardan eserin tercümesine nezaret edecek bir bilgin göndermeleri ricasında bulundu. Bunun üzerine gönderilen **Nikolas** (Nicolas) isimli bir rahip, 951-52'de Kurtuba'ya ulaştı. Onun ilk vazifesi, Latince bilen bazı hristiyanlara, kendisiyle müslüman bilginler arasında mütercimlik yapabilmeleri için Grekçe öğretmekti. O, bundan sonra, söz konusu eserin Arapçaya gözden geçirilmiş yeni bir tercümesini gerçekleştirmek için, aralarında Bizans Grekcesini bilen Sicilyalı Ebû Abdullah isimli birinin de bulunduğu bir grup Kurtubalı bilginle işbirliği içerisine girdi. Grup, bu çalışmasında, sarayda etkili bir isim olan yahudi bilgin **Hasday b. Şaprut**'un da desteğini yanında buldu.

Tercüme komisyonunun temel vazifesi, İstifân tarafından Grekçelerine dokunulmamış olan bitki isimlerinin Arapça karşılıklarını bulmaktır²⁴. Binaenaleyh onlar, Grekçe nüshanın mânâ bakımından ifade üstünlüklerini dikkate almaları gerekmekte idiyse de, baştan sonra yeni bir tercüme yapıyor değillerdi. Ana metne, bizzat İbn Cülcül tarafından iki değerli zeyl hazırlandı. Bunlardan biri, basit ilaçların isimleri üzerine bir şerhti; diğeri ise, Dioscorides tarafından zikredilmeyen ilaçlar üzerinde duran bir çalışmaydı ki, bu çalışma, hiç şüphesiz, eski Yunan'da bilinmeyen Endülüs (İberya) bitkilerine dayanmaktaydı²⁵.

Bizans imparatorları, o sırada, hediye olarak Dioscorides'in elyazma nüshasının yanında Orosius'un Latince *Dünya Tarihi*' ini de göndermişlerdi. Musta'rib-

24. İbn Cülcül, (rivayetinin sonuna yaklaştığında) on bitkinin isimlerinin neredeyse tamamının Kurtuba bölgesinde keşfedildiğini dile getirmektedir.

25. Şerhin unvanı için bkz. s. 151, dipnot 1, *Makâle fî Zikri'l-Edviye elleî lem yezkürhâ Dioscuridûs...* isimli eser için bkz. F. seyyid, ibn Cülcül'e yazdığı "mukaddime", s. *kâf-bâ*. Seyyid; Oxford, Bodleian'da 573 no'lu Arapça elyazmasını, bu eserin bir nüshası olabileceğini ifade etmektedir.

lerin bunu Arapçaya tercüme ederken karşılaşılabilecekleri herhangi bir sıkıntı yoktu ve bu eser, Ortaçağ İslâm dünyasında Latince'den Arapçaya tercüme edilen birkaç eserden biri oldu²⁶.

İbn Cülcül'ün anlatımından açıkça anlaşılmaktadır ki, onuncu yüzyıl Endülüs'ündeki bilimsel ilerleme; müslümanlar, hristiyanlar ve yahudiler tarafından ortaklaşa gerçekleştirilmiştir. Bilinen diğer gerçekler de aynı kanaati uyandırmaktadır. Hasday, Babil'dekinden bağımsız olarak Kurtuba'daki yahudi araştırmalarının gelişmesini destekledi²⁷. İslâm biliminin hristiyan Avrupa'ya yayılması bu dönemde başladı. Daha sonra Papalık makamına oturacak olan Frenk rahib Aurillaclı Gerbert, II. Hakem döneminde ilim talebi maksadıyla (causa sophiae Cordubam lustrans) Kurtuba'yı ziyaret etti²⁸. Arapçadan Latinceye bilinen ilk tercümelemler de onuncu yüzyıl sonlarına tesadüf etmektedir. Bu tercümelemler, usturlab ve geometri üzerine yazılmış olup, Katalonya'daki Ripoll manastırında keşfedilen kısa risalelerden teşekkül etmekteydi²⁹.

(4)

Endülüs'te bilim ve felsefenin ilk gelişim süreci işte böyleydi; bilimsel faaliyetler kurtuba'da saray etrafında kümelenmiş ve veliaht Hakem tarafından kararlı bir biçimde desteklenmişti. Onun büyük destek ve himayesi sayesinde ki, ölümünden sonra ortaya çıkacak sıkıntılara direnç gösterebilecek bir bilimsel biri-

-
26. Arapça tercümenin bir yazma nüshası, Colombia Üniversitesi Kütüphanesi, Cat. No. X, 893.712 (II)'de mevcut bulunmaktadır. Bkz. G. Levi Della Vida, 2La traduzione araba delle storie di Orosio", *Miscellanen G. Galbiati*, III (Milan, 1951), s. 185-203; F. Seyyid, İbn Cülcül'e yazdığı "mukaddime", *kâf-tâ'dan lâm-cim'e* kadar.
27. Bkz. G.D. Cohen, "The story of the four captives", *Proceedings of The American Academy of Jewish Research*, 29 (1960-61), s. 55-131; Abraham b. Daud, *Sefer ha-Qabbalah: The Book of Tradition*, nşr. G.D. Cohen, Philadelphia 1967/5728, İbranice metin: s. 46 vd., tercüme ve notlar: s. 63 vd. Bkz. Lévi-Provençal, *Histoire*, III, 230-32.
28. Gerbert, kurtuba'ya, Barselona kontu tarafından 971 veya 974 yıllarında gönderilen bir elçilik heyeti ile birlikte gitmiş olabilir. Bkz. R. Menéndez Pidal, "España y la introduccion de la ciencia arabe en Occidente", *RIEI*, 3 (1955), s. 13-14.
29. Barcelona, Archives of the Crown of Aragon (Arago Kraliyet Arşivi), MS. Ripoll 225. Bkz. J.M. Millas Vallicrosa, "Las mas antiguas traducciones arabes hechas en Espana", *Convegno di scienze morali, storiche e filologiche* (Rome, 1957), s. 383-90. Gerbert, ilim talebi maksadıyla 967-69 arasında Vic de Ripoll'da olduğundan ve aynı dönemde Kurtuba'yı da ziyaret ettiğinden, onun tercümelerin getirilmesinde muayyen bir payı bulunmuş olabilir. Fakat Millas, yaşının gençliğini ve tercümelerin muhtemel tarihlerini dikkate alarak, mütercim Gerbert olamayacağı kanaatini taşımaktadır.

kim oluşabilmişti³⁰. Sâid'in anlattığı gibi, müstebit hâcib (başvezir) **Muhammed b. Ebî Amir el-Mansûr**, politik sebeplerle ulemaya **II. Hakem**'in kütüphanesindeki tıp ve matematiğe dair olanlar haricindeki eserleri tahrip etmelerini iznini vermiş; bu eserlerden bir bölümü yakılmış, birazı saray surlarından aşağı fırlatılmış, bir başka bölümü ise toprağa gömülmüştür. Bundan sonra, yasaklanan bilim alanlarında temayüz etmiş bilginler, Endülüs Emevi Devleti'nin yıkılışına kadar (1031) seslerini kısmak zorunda kalmışlardır³¹. Kurtuba'nın 1013 senesinde maruz kaldığı feci kuşatma, kütüphane'de muhafaza edilen diğer eserlerin de kaybolması neticesini doğurdu. Bu eserlerden bir bölümü, şehrin ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla açık artırmayla satıldı, bir diğer kısmı ise, Berberi kuvvetlerin şehri işgali esnasında zayi edildi³².

Bu soğuk hava dalgası, her şeye rağmen, tarlaya ekilen tohumları öldürecek kadar sert veya uzun süreli değildi. Bilim adamları, daha sonra izin verilen bilimsel sahalarda çalışma ve tedrislerine devam ettiler. 1008 senesinde sona eren Amiriler döneminde ayrıcalıklı iki büyük isim çalışmalarını sürdürmekteydiler. Bunlardan biri, Battanî ve Hârizmî'nin doğuya ait astronomik tablolarını (*zîc*) Kurtuba meridyenine ve hicrî takvime uyarlayan, matematikçi ve astronom **Mesleme b. Ahmed el-Mecrîfî** (ö. 1008) idi. Sâid, onun öğrencilerinden bir çoğunu, bir sonraki neslin üstadları olarak zikretmektedir³³. Öteki isim ise, standart bir tıp el kitabı olan ve cerrahiye dair son bölümü (XXX. kitap), Latince tercümesi sayesinde daha sonra Avrupa'da da gayet iyi tanınan *Kitabu't-Tasrîf*'in müellifi **Ebu'l-Kasım ez-Zehrâvî** (ö. 1009 sonrası)'dir. Zehrâvî aynı zamanda, ziraat alanında belki de Arapça ilk eser olan ve geçtiğimiz yıllarda elyazma nüshası bulunan *Muhtasarü Kitâbi'l-Filâha* isimli bir risalenin de müellifidir³⁴.

Emevi halifeliğinin yıkılışı, bilhassa Kurtuba için ağır ve ıstırap verici bir süreçti; fakat bunun kültürel alandaki sonuçları tamamıyla olumsuz değildi. Merkezî idarenin dağılmasıyla birlikte, daha önce sadece birer taşra kasabası olan İşbiliye (Sevilla), Tuleytula (Toledo), Sarakusta (Saragossa), Belensiye (Valen-

30 Onun başarısı hakkında güzel bir değerlendirme için bkz. Lévi-Provençal, *Histoire*, III, 509.

31 *Tabakât*, 855-56.

32 Lévi-Provençal, *Histoire*, II, 318 (Referanslarla birlikte).

33. *Tabakât*, 857-60.

34. Bkz. G.S. Colin, "Filâha", *EI*(2).

cia), Batalyevs (Badajoz), Gırnata (Granada) ve Dâniye (Denia) gibi yeni başkentler; yeni birer güç, saltanat ve kültür merkezine dönüştüler. Tam da bu zamanda Hakem'in kütüphanesine ait kitapların bir kısmı, bu merkezlere ulaştı; keza bir çok bilgin, edip ve sanatkâr da bu yeni merkezlere dağıldılar. Şimdi Endülüs'te olup biten, sadece, bir başkent yerine birden fazla başkent ortaya çıkması değildi; bunun yanında bu yeni merkezlerin her birinde bilginler için önceki dönemden daha elverişli bir ortam ortaya çıkmıştı. Nitekim Sâid, 1066-70 yılları arasında Tuleyetula'da telif çalışmalarını sürdürüyorken şu tesbiti yapabilmektedir: "Allah'a hamdolsun, Endülüs'te şartlar o kadar iyi ki, (daha önce yasaklanan) şu bilimlere müsaade edilmekte ve onlar üzerinde çalışma yasaklanmamaktadır"³⁵.

Ne var ki, ufukta yeni felaketler gözükmektedir: Bir tarafta Hıristiyanlar ve Berberilerce gerçekleştirilecek olan istilâlar diğer tarafta dinî baskının yeni tezahürleri. Fakat, bütün bunlara rağmen artık Endülüs kültürü yeterince zengindir; ve onun tezahürleri arasında felsefe ve diğer bilimler, XII. yüzyılda anavatanla birlikte Batı Avrupa ve Kuzey Afrika'da yeni filizler vermek üzere ayağa kalkmış hazır beklemektedir.

35 Tabakât, 856. Biz burada, bu gelişme döneminin ayrıntılarına giremiyoruz.

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Emevîler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşerî İlimlerin Tarihsel Gelişimi

*İrfan AYCAN**

Müslümanların, ilk dönemlerde daha çok dinî ilimlerle meşgul olduklarını biliyoruz. Ancak Emevîler dönemine gelindiğinde onların beşerî ilimlerle de ilgilendiklerini görüyoruz. Onların beşerî ilimlerle meşgulliyetleri tercüme faaliyetleri neticesinde olmuştur. Dolayısıyla İslâm medeniyetinin doğuşuna etki eden unsurlar arasında tercüme faaliyetlerinin yeri büyüktür diyebiliriz. Tercüme hareketinin ilk hedefi tıp ve müsbet ilimlerdi. “Emevîler döneminin ilk yıllarından itibaren müslümanlar tıp ve kimya gibi ilimlere ilgi duymuşlardır. Bir yandan devlet adamlarının yabancı ilim adamlarını saraya daveti, diğer yandan müslümanların bu ilimleri öğrenme merakı ve gayr-ı müslim ilim adamlarının bu ilim dallarına dair yazmış oldukları Süryanice, Yunanca hatta Kıptice eserleri Arapçaya çevirmeleriyle İslâm dünyasında giderek hızlanacak olan bir bilimsel faaliyeti başlatmıştı”¹. Emevîler döneminde gerçekleşen bu tercüme faaliyetlerine Emevî hanedanından Halid b. Yezid öncülük etmiştir. Halid-

* *Prof. Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
1. Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş* (T.D.V. Yay. Ankara, 1998).

'in bu konumunu İbn Nedim, iki sebeple izah etmeye çalışır. Birincisi, Halid'in ilim sevgisi ve merakı; ikincisi de Emevî devlet başkanı Mervan b. El-Hakem'in Halid'i kendisinden sonra halife tayin edeceğini belirtmesine rağmen sözünde durmayarak kendi oğlu Abdülmelik'i tayin etmesi sonucu Halid'in teselliye ve meşguliyeti ilimde bulmasıdır².

Araplar arasında müsbet ilimlerden en çok bilineni tıp bilimi idi. Ancak Arap yarımadasında tıp eğitimi veren herhangi bir eğitim merkezi yoktu. Hz. Peygamber döneminde yaşayan Haris b. Kelede, kendisi Taif'li olup İran'da bulunan Cundişapur tıp merkezinde tahsil görmüş daha sonra da Hicaz'a dönmüştür.

Hız. Ömer döneminde Bizans'ın, İran'ın ve Mısır'ın fethedilmesi neticesinde buralardaki tıp eğitim merkezleri ve eserler müslümanların eline geçmiş oldu. Hız. Ömer, İskenderiye'den ve Arış'ten getirttiği kitapları okutturmuştu³. Hız. Ali de kendisine gelen bir Yunanlı ile tıbbî konularda görüş alışverişinde bulunmuştur⁴. Fakat bu ilimlerin müslümanlar arasında kabul görmesi için uzun bir hazırlık döneminin geçmesi gerekmiştir. Bu dönemde geleneksel tıp anlayışı ve Hız. Peygamber'in tavsiye ve öğütleri toplumda hakim olmuştur.

Yukarıda da belirtildiği gibi İran'ın, Bizans'ın ve Mısır'ın fethedilmesi bu konudaki eserlerden, eğitim merkezlerinden ve tabiplerden yararlanma imkânı sağlamıştır. Emevîler döneminde sarayda genelde Cundişapur tıp merkezinde yetişen tabiplere yer verilmiştir. Muaviye'nin doktoru Ebu'l - Hakem, İbn Asa⁵, Haccac'ın doktoru Teyazuk ve Abdülmelik b. Ebcer bunlardandır. Emevîler döneminde Cundişapur, yeni başlayan tercüme hareketinin merkezi olmuştur⁶.

Emevîler zamanında Mervan b. el- Hakem'in emriyle Mâsercis, Ahron'un Kunnaş adlı eserini Arapçaya çevirmişti. Bu eserin tıp sahasında Arapçaya tercüme edilen ilk eser olduğu söylenir. Bu eser otuz makaleden oluşur, Mâsercis, bu esere iki makale daha ilave etmiştir⁷

2. Bayraktar Mehmet, a.g.e., 36

3. Yakubî, Tarih, II,s.26.

4. Tabersî, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Talib (Ö.6yy) el-İhticac, I/II (Thk. Muhammed Bakır el-Musevî el-Horasanî) Beyrut, 1981, 235-238.

5. İbn Ebî Usaybia, Tabakatu'l - Etibba, 175.

6. S. Hüseyin Nasr, İslâm ve İlim (Trc. İham Kutluer, İstanbul, 1989), s.176.

7. İbnü'l - Kiftî, Ahbaru'l - Ulema bi Ahbari'l - Hukemâ, Kahire, ?, s.67; İbn Ebî Usaybia, s.159; Hilmi Ziya Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü (İstanbul, 1935), s. 55-62.

İskenderiye’de bulunan tıp okulu genel olarak Hipokrat’ın fikirlerine dayanır. Bu tıp merkeziyle Hz. Ömer döneminde başlayan ilişki Emevîler döneminde de gelişerek devam etmiştir. Özellikle I. Yezid’in oğlu Halid, iktidar hakkı elinden alındıktan sonra, kendisini ilme vermiş, İskenderiye’den getirttiği kitapları okumuş, İskenderiyeli ilim adamları vasıtasıyla felsefe, tıp ve kimya öğrenmiştir⁸. Hz. Ömer’in kurmuş olduğu Kufe’de zamanla Felsefe, Tıp ve Veterinerlik ilmi çok gelişmiştir. Gerçi bu, ilmî geleneğin arkasında Hire bulunmaktaydı. İslâm öncesi dönemde Hire’de Tıp ilmi fevkalade ileri düzeydeydi ve din adamları, tarafından yürütülüyordu. Felsefe ise din adamlarının yanında Huneyn’in babası gibi zengin kimselerin uğraş alanıydı⁹. Bu geleneği devralan Kufe’de Yahudi ve Hıristiyanlar daha çok Tıp, Eczacılık ve Felsefe ile meşgul oluyorlardı¹⁰. Yine Araplardan ancak hangi dine mensup olduklarını bilemediğimiz bazı aileler Kufe’de tıp ilmiyle meşgul oluyorlardı¹¹.

H. 61/680 yılında Yakup er- Ruhavî İskenderiye’ye tıp öğrenmek üzere gitmişti. Döndüğünde ise Antakya tıp okulunun başına getirilmiş ve orada 11 yıl hocalık yapmıştır¹².

Kendisi de bir ilim adamı olan Ömer b. Abdülaziz, halife olmadan önce İskenderiye’deki tıp okulunun hocalarıyla görüşmüş ve Abdülmelik b. Ebcer ile dostluk kurmuştur. Belki de bu görüşmeler babası Abdülaziz’in Mısır valiliği esnasında olmuştur. Ömer devlet başkanı olduğu zaman, Abdülmelik’i kendi himaye ve hizmetine almış, Abdülmelik Ömer’in teşvikiyle İskenderiye’deki tıp okulunu Antalya’ya taşımıştır¹³.

İran’da Kazerun yakınlarında Kisra 1. Şâpur b. Erdeşir (241-273) tarafından kurulan Cündişapur tıp merkezi zamanla büyük bir ilim merkezi olmuştur.

8. Gülsüm Sezen, *Cahiliyye Devrinden Emevîlerin Sonuna kadar Müslümanlar Tıbbî Gelişmeler*, basılmamış Y.Lisans Tezi, Ankara, 1977, s.82-83.

9. İbn Ebî Usaybia, 258.

10. İbnü’l-Kıftî, 169.

11. İbn Hazm el-Edelîsî (456/1064) *Cemheretü Ensabi’l-Arab* (thk. Komisyon, Beyrut, 1983), 188; Yakut, *el -Müktedab min Kitabi Cemhereti’n-Neseb* (thk. Naci Hasan, Beyrut, 1987), 85.

12. Gülsüm Sezen, s.83.

13. P.Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ, I-IV, İstanbul, 1980),II, 399; İbn Ebî Usaybia, 116, 125-126.

Hatta Arapların tabibi olarak belirtilen Haris b. Kelede burada tahsil görmüş, bu kimse İran Kısrası Anuşirvan (531-597) ile tıp üzerine sohbet yapmıştır¹⁴. Cündişapur, Hind, Yunan, İran ve Mısır Felsefe ve Tıbbının bulunduğu bir merkezdir. Yunan ilmi daha ziyade İskenderiye’de yoğunlaştığı halde, burada son derece mutaassıp Hıristiyanların oturması nedeniyle, pek fazla ilerleme gösterememiş Mısır vasıtasıyla başka yerlere ulaşmıştır. Yunan ilmini müslümanlara ulaştıranlar Cundişapur’da yetişen Nasturi Hıristiyanlar olmuştur¹⁵. Bunlar Yunan tıbbıyla İslâm tıbbı arasında bir köprü vazifesi görmüşlerdir. Ayrıca 592 yılında Atina’dan sürülen yeni eflatuncu filozoflar tam bir fikir hürriyetinin yaşandığı Cundişapur’a gelip yerleşmişlerdir. Böylece Cundişapur’da İslâm’ın doğuşuna yakın bir zamanda İslâm tefekkürünü derinden etkileyecek bir buluşma meydana gelmiştir¹⁶.

Cundişapur, Hz. Ömer zamanında Ebu Musa el - Eşârî tarafından barış yoluyla fethedilmiş (17/638), müslümanlar bu tıp merkezinin faaliyetlerini serbest bırakmışlardı. Hatta Hz. Osman zamanında bu okul mezunu Ebu’l-Hakem, Medine’de doktorluk yapmıştır¹⁷.

Emevîler de Cundişapur tıp merkezinin faaliyetlerini teşvik etmişler, oradan mezun ünlü hekimleri saraylarına almışlardır. Yukarıda da bahsedildiği gibi Muaviye’nin özel doktorları Ebu’l-Hakem, İbn Asal ve Mervan b. el-Hakem’in özel doktoru Mâsercis, Cundişapur’da yetişmiştir¹⁸. Cundişapur, İskenderiye ve diğer bölgelerdeki sözlü gelenekler de daha ilk zamanlardan itibaren İslâm medeniyetine aktararak 2/8 yüzyılda İslâm tıbbının oluşumunda etkili olmuştur¹⁹.

İslâm dünyasında tercüme faaliyetleri, pek çok doğulu ve batılı müellifin bahsettiği gibi Abbasîler döneminde değil, Emevîler döneminde başlamıştır. Emevîler, kendi dönemlerinde gayr-ı müslimlerin yaşadıkları ve sahip olduk-

14. Gülsüm Sezen, s.84.

15. Mayerhof, M., *İslâm Medeniyeti Tarihinde Fen ve Tıp*, (trc. Ö.Rıza Doğrul, İstanbul, 1935), s.8.

16. Mayerhof, M., s.9.

17. Fazıl Halil İbrahim, *Halid b. Yezid ve Siretuhu*, s.51.

18. İbn Ebî Usaybia, 171-172, 175, 178, 179.

19. S.Hüseyn Nasr, 173.

ları ilmi müesseselere hiçbir zaman zarar vermeyi düşünmemişler, aksine onların çalışmalarını teşvik etmişlerdir. Onların yalnızca ilmi çalışmaları kurumsallaştırma açısından geride kaldıkları, bu çalışmaların ferdî gayret ve teşviklerle yürütüldüğü söylenebilir. Emevîler döneminde yeni kurumlar oluşturmak yerine mevcut yabancı kurumlardan istifade düşünülmüştür. Özellikle saray çevrelerinde tıp tahsili almış gayr-ı müslimlerden istifade edilmiştir²⁰.

Tercümeler Emevîlerin kurucusu Muaviye b. Ebî Süfyan'la birlikte başlamıştır. O pek çok sahada olduğu gibi tıp alanında da eserler yazılmasını istemiş, bunun üzerine İbn Asâl (46/666) *Müfret ve Mürekkep İlaçlar ve Kuvvetleri* isimli bir çalışma yapmış, bu çalışmasına Yunancadan ve Süryaniceden pek çok eseri kaynak göstermiştir. Hatta Muaviye ondan bu eserlerden birkaçını Arapçaya tercüme etmesini istemiştir²¹. Irak valisi Haccac'ın doktoru Teyazuk'un da (90/710) Yunanca'dan tercümeleri vardır. Bu doktor, döneminde geliştirdiği *Humma* tedavi yöntemiyle şöhret bulmuştur²². Yine daha önceki sayfalarda belirttiğimiz gibi Mervan b. el-Hakem, Basralı Yahudi bir tabib olan Mâsercis'ten tıp alanındaki eserlerden tercüme yapmasını istemiş, o da Yunanca'dan tercüme yapmıştır²³. Muaviye'nin Kufe valisi Ziyad b. Ebîhi'nin parmağı kangren olduğu zaman, şehirdeki tabipler toplanmış ve cerrahi müdahaleye karar vermişlerdi. Bu da o esnada cerrahi müdahalede bulunabilecek tabiplerin varlığına ve bu tıbbi tedavi yönteminin bilindiğine bir işaretir²⁴.

Emevîler döneminde veterinerlik konusunda da bazı bilgiler mevcuttur. Mesela bazı kaynaklarda Kufe'de kurt düşen hayvanların vücudundaki kurtları dökmek için katran kullandıkları²⁵ yazılıdır.

Emevî prenslerinden Halid b. Yezid de tıp ve kimya ilmiyle ilgilenmiş, konuyla ilgili pekçok kitap satınalarak tercüme ettirmiştir²⁶. Halid b. Yezid, Mısır'a Arapça öğrenmek için gelen Yunanlı hekimleri Şam'a davet ediyor ve

20. İbn Haldun, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadiri Ugan I-II İstanbul, 1991), II, 600.

21. Fazıl Halil İbrahim, 50.

22. İbn Ebî Usaybia, s.12.

23. İbn Nedim, *Fihrist*, s.88.

24. Belazurî (297/892), *Eusabü'l-Eşraf* (thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1979),IV,227.

25. Hoda Murad, *Keşver-i Hire der Kalemru-ı Şahinşahiy-ı Sasaniyân* (Tahran, 1976), 98.

26. H. İbrahim Hassan, II, 228.

tıp ya da özellikle kimya ile ilgili Yunanca ve Kıptice eserleri tercüme ettiriyordu²⁷. Kimya ilmiyle ilgili, hatta Marianus isimli bir papazdan dersler de alan Halid b. Yezid'in bu konuda bir eser yazdığından da bahsedilirse de²⁸ bugün bunu teyid edebilecek bilgilerden yoksunuz.

Emevîler dönemi tıbbıyla ilgili olarak kaynaklarda en son Yezid b. Abdilmelik'in (101-105/720-724) doktoru Ahmed b. İbrahim'in tıp sahasında Arapça eser telif ettiğiinden bahsedilir²⁹. Bu tarihten itibaren bu konularla ilgili fazla malumata rastlanmamaktadır. Bu durum tabiatıyla siyasi atmosferin karışması ve insanların daha değişik konularla meşgul olmalarındandır.

Emevîler döneminde ilk hastane kuran kişinin de Velid b. Abdilmelik (86-96/705-715) olduğu belirtilir. Bu konudaki en geniş bilgiyi Makrizî verir ve onun bu hastaneye maaşlı doktorlar tayin ettiğini, cüzzam hastalarının ortalıkta dolaşmalarını için onların hastanede toplanmasını emretmiş, bu hastalara ve âmâlara devlet tarafından erzak tayini yapılmıştır³⁰.

Emevîler dönemi İslâm toplumunda müslümanlar arasından yetişen ve toplumda meşhur olan herhangi bir tabip ismine rastlanmamaktadır. Bu dönemin bir geçiş dönemi olduğu düşünüldüğünde ve tercüme faaliyetinin yeni gelişmeye başladığı göz önüne alındığında bunu normal karşılamak gerekir. Başta da ifade ettiğimiz gibi pek çok iç siyasi çatışmanın yaşandığı bu dönemlerde tıp alanında sahasında uzman gayr-ı müslimlerden yararlanılmış, ele geçen kurumlar yaşatılmaya çalışılmıştır. Emevîler döneminde özellikle saraylarda üst düzey kişilere hizmet veren doktorlar arasında aşağıdaki isimleri görmekteyiz.

İbn Asâl: (H.46) Rum kökenli bir Hıristiyan olan İbn Asâl, Cundişapur tıp merkezi ekolüne mensuptur. Şam'da elde ettiği büyük bir şöhreti vardı. Muaviye b. Ebî Süfyan'ın Şam'da uzun yıllar görev yapması, doktor İbn Asâl'la arasında iyi bir diyalogun gelişmesine sebep olmuştur. Daha sonra bu iyi ilişkiler sıcak bir dostluğa dönüşmüş ve İbn Asâl, Muaviye'nin nedîmi olmuştur³¹.

27. Fazıl Halil İbrahim, s. 53.

28. Huart, Clement. Arab ve İslâm Edebiyatı (Trc. Cemal Sezgin, Ankara, 1971), s. 303.

29. Kalkaşandı, Subhu'l-A'şa (I-XV, Beyrut, 1987), I, 431; Kettani, II, 211.

30. Makrizî, Hitat (I-II, Beyrut, ?), II, 405.

31. İbn Ebî Usaybia, s.116.

İbn Asâl, H.46 yılında Benî Mahzum kabilesi mensuplarınca öldürülmüştür. Sebebi, Suriye bölgesinde halk nezdinde büyük bir otorite elde eden Abdurrahman b. Halid b. Velid'in İbn Asâl tarafından (tabiki Muaviye'nin emriyle) zehirlenmesi gösterilir. Çünkü İbn Asâl, müfred ve mürekkebe ilaçlar hususunda son derece uzman bir kimse olup, öldürücü zehirleri ve dozlarını çok iyi bilirdi. Rivayetlere göre Abdurrahman'ın Suriye'deki ölenemez yükselişinin önüne geçmek isteyen Muaviye, Abdurrahman'ın bir hastalığında tedavisi için gönderdiği İbn Asâl tarafından zehirlenerek ortadan kaldırılmıştır³².

Ebu'l-Hakem ed-Dimaşkî: (760) Yine Cundişapur tıp okulundan yetişme Hıristiyan bir doktor olan Ebu'l-Hakem, aslında Hz. Osman döneminde şöhrete ulaşmış bir hekimdi. Belki de Hz. Osman'la ilişkisini Şam valisi Muaviye temin etmiş olabilir. Hz. Osman, muhasara altına alındığı zaman, isyancılardan korkarak Şam'a kaçmış ve orada yaşamaya devam etmiştir. Muaviye iktidarı ele geçirdikten sonra onu saraya davet etmiş kendisine özel doktorluğu görevini vermiştir. Çeşitli hastalıklar konusunda uzman olan Ebu'l-Hakem'in bazı hastalıklara başarılı müdahalelerde bulunduğu, zehirler konusunda uzman olduğu, ilaçlar hususunda Muaviye'nin kendisine güven duyduğu belirtilir³³.

Muaviye, oğlu Yezid'i hac emiri olarak tayin ettiği sene yanında doktor olarak Ebu'l-Hakem'i görevlendirmiştir. H.55'li yıllardan sonra gerçekleştiği tahmin edilen bu hadiseden Ebu'l-Hakem'in müslüman olduğu çıkarılabilir mi bilemiyoruz. Ebu'l-Hakem, Abdülmelik b. Mervan'ın vefatında onun başında bulunan hekimdi³⁴ Buradan onun üst düzey yöneticilerle ilişkisinin Muaviye'den sonra da devam ettiği anlaşılmaktadır.

Ebu'l-Hakem'in oğlu da doktordu. Yalnız onun tıp tahsili yapıp yapmadığını veya bildiklerini babasından mı başkasından mı öğrendiğini bilemiyoruz. Emevîler dönemini sonuna kadar yaşamış, Abbasiler'in ilk dönemini de görmüştür. Oğlu İsa'yı da doktor yetiştirmiştir. O buna göre 105 yıl yaşamıştır. Özellikle bu aile *Hukne*, Hacamat (kan aldırma) ve *Keyy* (dağlama) konusunda uzman idi. Ayrıca o dönemde kanın durdurulması için yaranın sıkıca bağlanması, kanı pıhtılaştır-

32. İbn Ebî Usaybia, s.171-172.

33. İbn Ebî Usaybia, 175; Fazıl Halil İbrahim, s. 50.

34. İbnü'l-Kıftî, 123; İbn Ebî Useybia, 175

tırmak için uzun süre soğuk suya sokulması gibi yöntemler sıkça başvurulan unsurlardı³⁵.

Emevîler döneminde yetişmiş ve görev yapmış tabiplerden biri de meşhur Irak valisi Haccac b. Yusuf'un doktoru Teyazuk'tur (90/711). Başlangıçta Abdülmelik'le dostluğu olduğu, Abdülmelik'in kendisini yanına aldığı ve kendisine özel doktorluk görevi verdiği belirtilir. Daha sonraki dönemlerde Haccac'ın doktorluğunu yapmıştır. Teyazuk'un faziletli, güzel sözlü ve yetkin bir doktor olduğu anlatılır. O, Haccac'ın hastalıklardan korunmak ve sağlıklı kalmak için yapılması gerekenleri sorduğunda; "Ancak genç kadınla evlen, pişmemiş eti yeme, iyice çiğnmeden lokmayı yutma, sevdiğin şeyleri yiyip iç, birşey içince üzerine birşey yeme. Küçük ve büyük abdestini tutma. Gündüz yemek yiyince biraz uyu ve gece yemek yersen yüz adım yürü" şeklinde cevap vermiştir³⁶.

Özellikle humma hastalığının tedavisiyle meşhur olan Teyazuk'un *Kunnaş'î-Kebir ve Kitabu İbdali'l-Edviye* isimli eserlerin de müellifi olduğu belirtilir³⁷. Haccac'ın doktorluğunu yaptığı yıllarda Teyazuk, Irak'ta bir tıp okulu meydana getirmiştir³⁸. Furat b. Şehnata onun yetiştirdiği önemli öğrencilerinden biridir³⁹.

Emevîler dönemindeki meşhur tabiplerden biri de Mervan b. el-Hakem'in muasırı olan Mâsercis'tir. Bu zatın İran'lı bir Yahudi olduğu veya Süryani olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır. Ahron'un Kunnaş isimli eserini Süryanice'den Arapçaya çevirmiş olduğuna bakılırsa, bir Süryani olması daha muhtemeldir. Mervan b. el-Hakem tarafından tercüme ettirilen bu eser, Ömer b. Abdülaziz tarafından kölesine 40 günlük bir çalışma sonunda yeniden gözden geçirilmiş ve insanlığın yararına sunulmuştur⁴⁰. Mâsercis'in tercüme ettiği ve kendisine atfedilen bazı eserleri de yine İbn Ebî Usaybia'da geçmektedir⁴¹.

Buraya kadar anlattığımız tabipler genelde Cundişapur tıp okuluna mensup kimselerdir. Emevîler döneminde tabiplik yapan Abdülmelik b. Ebcer, İskenderiye tıp okulu mezunudur. Abdülmelik'in bir Hristiyan olduğu bilahere Ömer

35. Gülsüm Sezen, s.95-96.

36. İbn Kuteybe, *Uyûnül - Ahbar*, (I-IV, Kahire, 1930), III, 270; İbn Abdirabbih IV, 276; İbn Ebî Usaybia, 180

37. İbnü'l-Kıftî, 105; İbn Ebî Usaybia, 123-129.

38. İbnü'l-Kıftî, 105.

39. Gülsüm Sezen, 97.

40. İbn Ebî Usaybia, 102.

41. Gülsüm Sezen, 98.

b. Abdülaziz eliyle İslâmiyeti seçtiği belirtilir. Onunla sıkı bir arkadaşlığından bahsedilir. Muhtemelen bu durum Ömer'in Medine'de ilim tahsil ettiği yıllara tekabül eder. Mısır valisi babası Abdülaziz'i ziyarete gidip geldiğinde ilim merkezlerini ziyaret eden Ömer, Abdülmelik'le tanışmış olmalıdır. Ömer, devlet başkanı olduğu zaman İskenderiye tıp merkezini Abdülmelik b. Ebcer'le anlaşarak Antakya ve Harran'a taşımıştır. Abdülmelik, Ömer b. Abdülaziz'in doktorluğunu da yaptı ve Ömer hastalandığında o çok yakın ilgi gösterdi⁴².

İskenderiye tıp okulunda tıp tahsil etmiş bir diğer tabip Yakup er-Ruhavî'dir. H.61 yılında İskenderiye'ye giden Yakup, döndükten sonra Antakya tıp okuluna hoca olmuş ve 11 yıl burada hocalık yapmıştır⁴³. Emevîler döneminde ismine rastladığımız son doktor Ahmed b. İbrahim'dir. H.101-105/720-724 yılları arasında devlet başkanlığı yapan Yezid b. Abdülmelik'e doktorluk yapmıştır. Hakkında çok fazla bilgi verilmeyen Ahmed b. İbrahim'in tıp sahasında telif ettiği eserlerin olduğu belirtilir⁴⁴.

Netice olarak Emevîler dönemi müslümanların beşerî ilimlerde bir hazırlık ve alt yapı oluşturma dönemidir. Fetihler sonucu ele geçen topraklardaki kurum ve kuruluşlara zarar verilmediği gibi onların çalışmaları teşvik edilmiş, hatta alanlarında uzman olan pek çok kişi devlet başkanından ve saraydan çok yakın ilgi ve alaka görmüştür. Ayrıca bu ilmî çabaların yaygınlaşması yolunda çeşitli adımlar atılmıştır.

42. Fazıl Halil İbrahim, 26.

43. Fazıl Halil İbrahim, 26.

44. Fazıl Halil İbrahim, 55.

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Osmanlı Mimarisinde Kültürel İfadelerin Görsel Kullanımı

Ahmet Nedim SERİNSU*
Hüseyin İ. TAŞKIRAN**

"Biz şehir fikrini kaybettik. Onu harap kamyonların enkazına, acayip kaptıkaçtıllara, çengelde av arayan yırtıcılar gibi dolaşan, yahut bekleyen dolmuşlara, her cinsten insanı diken diken eden satıcı seslerine bıraktık. Nerde eski İstanbul? Haraptı. Fakir ve biçareydi. Fakat kendine göre bir üslubu vardı. Her meslek bir ocaktı, her mal satıcısı hususi bir makamla malını satardı. Şehir bir terbiyenin ve zevkin etrafında teşekkül eden müşterek bir hayattır. Mimari bu hayatın asıl büyük üslubunu yapar. Siz İstanbul'dan başka bir şehirde Şehzade Camii cinsinden bir binanın karşısına bugünkü belediye sarayının kolay kolay yapılabileceğini tasavvur edebilir misiniz? Sultan Ahmet Meydanı gibi dört medeniyetin nabzının birden attığı, taşın dört ayrı dilden konuştuğu bir meydanın bugünkü şeklinde kalabileceği aklınıza gelebilir mi?"

Ahmet Hamdi TANPINAR, Yaşadığım Gibi'den...

İstanbul'da yapılan Habitat II Kent Zirvesi "Daha iyi yaşanacak kentler için artık, herkes bir araya gelmeli..." çağrısını yapmış, verilen ilanlarda "So-

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

** Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Mühendislik Fakültesi

runu herkes yaşıyor... Çevre ile birlikte barınmadan altyapıya, eğitimden trafiğe, yoksulluktan işsizliğe kadar birçok kent sorununu herkes yaşıyor..." denilmiş ve "Peki, bu sorunları kim, nasıl çözecek?... Nasıl daha iyi yaşayabileceğiz?..." sorularına cevap aranmıştı.

Biz bu makalemizde "daha iyi yaşanacak kentler" arayışını, insanın hayatını anlamlandırması - mekan ilişkisi bağlamında göstere bilimsel bir yaklaşımla ele alacağız.

İnsan varolduğu günden beri mekan'a biçim vermiştir. Bu biçim verişte onun hayatı algılaması / anlamlandırmasının etkisi çok açıktır. Çünkü insan mekan'la sadece fiziksel olmaktan öte psikolojik yönden de ilişki içindedir.

Sosyal psikologlara göre bireylerin birbirinden farklı dört mekanı vardır: Mahrem mekan, kişisel mekan, sosyal mekan, genel mekan. Ancak, insanın psikolojik davranışlarını, inancını belirlediği hayatı anlamlandırması yönlendirir. Böylece bir ruhsal/manevi mekan mekan kavramı da ortaya çıkmaktadır. İnsan bu mekanları kendi kültürüne ait değerlere, inanç ve var olma bilincine ve bu kültürün belirlediği psikolojik davranışlara göre kullanır. Aynı zamanda insan, iyi yaşanacak kent imar edebilmek için mekan'la ilişkisini, mensup olduğu milletin kültürünün içerdiği bu değer hükümlerinin etkisi altında oluşturur. Yani o, kendini, tabiatı, evreni algılayışının/anlamlandırışının oluşturduğu değer duygusuyla mekan'a bakmıştır. Örneğin, Eski Mısır'dan Yunan, Roma, Bizans, Selçuklu, Osmanlı'ya ve günümüze kadar insan, kentleri kurarken, anıtları yaparken, tapınakları inşa ederken hep bu değer duygusuyla oluşmuş bir bakışla mekan'ı biçimlendirmiştir. Çünkü kültürde "bilgi" esastır; her kültürün insan-mekan ilişkisini düzenleyen ve onun tarihini, dini inanışını ve felsefe anlayışını, sosyal ve ekonomik yapısını, bilim ve teknolojisini, coğrafi konumunu, malzeme olanaklarını, estetik beğenilerinin tümünü içeren ve yansıtan sessiz bir dili vardır.

Çok sayıda yazar, öteruhbilimci, felsefeci, insanbilimci, şair ve romancı, kişisel olarak mimari mekanı deşifre etmeyi denemiş ve mekanın anlamından söz etmiştir. Jean - Christophe Bailly Paris'i anlatırken, mimari ve kentin dilini roman dili ile şöyle kıyaslar:

"Paris, en üstün düzeyde bir düzyazıdır. Üzerinde anıtların şiirselliğinin bir tarih ya da olayı aktarır gibi çerçvelendiği bir sözdizimine ve özlü bir sanat sözlüğüne sahip çok büyük bir romandır. Yoldan geçen herhangi bir kimse bu romanın kahramanıdır ve kendi isteğine göre yazar, istediği neyse onu aktarır."

Öte yandan "mimari mekan" çok yönlü ve karmaşık bir kavramdır. Bu sebeple çok sayıda çeşitli ve değişken öğeleri vardır. Örneğin mimarlıkta mekan kavramının gelişimine büyük katkıda bulunmuş olan *Giedion*'a göre Mısır

ve Yunan mimarileri mekanın kendisine değil, onun içinde yer alan kültürlerle önem vermiştir. O nedenle de, Yunan tapınaklarının tek başına ele alındıklarında son derece yetkin bir estetik içermelerine karşılık mekan içinde birbirlerine oranla, belli bir düzen gözetilmeksizin dizilmiş oldukları ileri sürülmüştür.

Roma imparatoru *Hadrian* zamanında yapılan Pantheon ile, Batı mimarisinde mekan kavramı iç mekan sorununda somutlaşmıştır. O kadar ki bu dönemde mimari mekan kavramı hemen hemen iç mekan'dan ayırt edilemez olmuştur. Binanın maddi dış kabuğunun belirlediği ve sadece bir boşluk olan iç mekan, aynı zamanda insanın hem ruhsal iç dünyasıdır hem de hafızasını içeren bir zaman kutusudur. Roma mimarisinde ağır kütesel bir yapı tarzının belirlediği loş ve kapalı bir iç mekan söz konusu iken, Bizans döneminde içten dışa doğru genişleyen bir iç mekan vardır. Osmanlı mimarisinde ise dış mekanla tam bir uyum içinde olan ve birliğe (tevhide) , ruhsal/manevi dinginliğe ulaşmış bir merkezi iç mekan oluşmuştur.

Modern mimarlıkta iç mekan'a önem veren ünlü mimar *Frank Lloyd Wright*, Çinli filozof *Lao Tse'nin* İ.Ö.V. yüzyılda söylediği "Binanın varlığı, duvarları ile çatısında değil, içinde yaşanan mekandadır" sözünü okuduğunda "Evet, bu hakikati ilk defa o söyledi. Fakat ben inşa ediyorum" diyerek bir mimari yapıta iç mekan'a verdiği önemi açıkça ortaya koymuştur.

Richard Neutra'ya göre mimari mekanın en önemli özelliklerinden biri de yön kavramıdır. Buna karşılık XX. yüzyılın en ünlü mimarlarından olan *Le Corbusier*, mekansal düzenlemede geometrik ve dik açılı çözümlere gidilmesi gerektiğini öne sürer.

Çok eski zamanlardan beri insan ile mimari-kent-çevre düzenleme ve insanın akli ve ruhsal boyutu ile ilişki içinde olan sanat arasında iletişim bulunduğu bir gerçektir. Kozmik anlamlar taşıyan toprak ile ahşap, yeryüzünün en eski mimari malzemesidir. Bu kozmik manayı mimaride de somutlaştırmak için tapınakları ayakta tutan kolonlar ahşaptan yapılmış; Taşçağı ve Mısır dikilitaşları merkez fikrini simgeleştiren dağlara işaret etmek için dikilmiş, tapınaklar, saraylar ve kentler yeryüzünün merkezini gösteren simgeler olmuştur (Res.1).

Victor Hugo , "*Notre Dame de Paris*" adlı eserinde anıt ve kenti insanın mekana yazdığı bir yazı gibi ele almaktadır. Burada matbaanın icadı ile ortaya çıkan kitap gibi bir gücün, taştan yazılmış bir kitaba benzettiği mimarinin gücünün yerini alacağından söz eder. Ona göre,Ortaçağ mimarisi dini sahneleri betimleyen heykelleri ve resimleri ile bir kitap gibidir. İlk insanların hafızalarında sakladıkları hatırlara çoğalıp karmaşık hale geldikçe, sözün uçuculuğu dolayısıyla



Resim 1. Dikilitaş

bu hatıralar muhafaza edilmesinin zorlaştığını, bu nedenle her geleneğin bir anıt ile daha görülebilir, daha sürekli olarak mekan'a yazıldığı, V. Hugo, şöyle ifade eder:

“Mimari, yazı gibi başladı. Önce alfa-be oldu. Yere konulan bir dikilitaş bir harf, her harf bir hiyeroglifi ve her her hiyeroglif üzerindeki kolon başlığını taşıyan bir kolon gibi, bir fikirler grubunu üzerinde taşıyordu. ...İlk insanlar bütün yeryüzünde her yerde (Asyada, Amerika'da), bu şekilde dikilitaşları kondurdular.

“Daha sonra taşlar üst üste konup bu granitten oluşan heceler çiftler çiftler kullanılarak sözcükler meydana getirildi. Kelt

dolmenleri ve kromlekleri, Etrüsk tümülüsleri, İbrani galgalları birer sözcük-türler. Bazıları, özellikle de tümülüsler özel addır. Bazen geniş bir plaj ve çok sayıda taş bulunduğu zaman bir cümle yazılıyordu. Karnaktaki sıralar halinde konumlandırılmış dikilitaşlar bunun kanıtıdır.

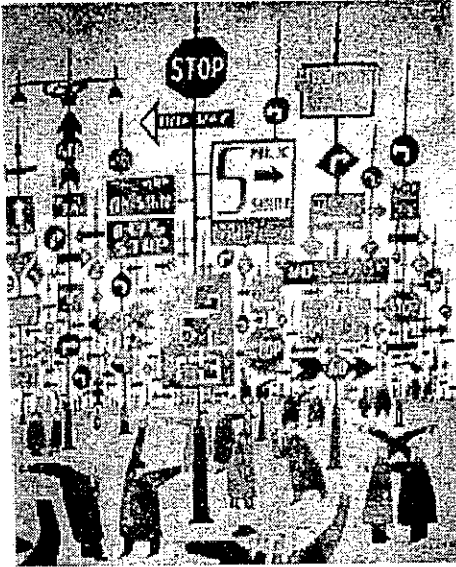
Nihayet mimariden kitaplar yazıldı. Gelenekler birçok simge üretmişti ve bu gelenekler simgeler altında, ağacın gövdesinin, yaprakları altında kaybolduğu gibi, görünmez oluyorlardı. İnsanlığın inandığı bütün bu simgeler, giderek büyüyüp, çoğalıp, çaprazlaşarak gittikçe daha karmaşık bir hale geldiklerinden, ilk anıtlar artık onları içermez olmuşlardı. Simgeler artık her yerden dışarı taşıyordu. Bu anıtlar artık ilkel gelenekleri zorlukla anlatabilir hale gelmişti. Simge yapıda betimlenmeyi gereksindiği için, mimarlık insan düşüncesiyle birlikte gelişerek bin başlı, bin kollu bir dev oldu ve dalgalanıp uçuşmakta olan tüm bu simgeleri görülebilir, dokunulabilir ve ölümsüz bir biçime dönüştürdü. Bir çağın genel fikirlerinin yazılışı olan Eklinga Pagod'u, Mısır Rhamseion'u, Süleyman Peygamberin Mabedi gibi harikulade anıtları ve aynı zamanda da kitapları yazmak için bir harf olan kolon, bir hece olan kemer, bir sözcük olan piramit geometri ve şiir yasalarıyla gruplaşıyor, birleşiyor, birbirinin içinde eriyor, iniyor, çıkıyor, üst üste geliyor, gökyüzünde kat kat oluyordu.”

Mimari ya da sarat eserleri birer iletişim aracı olurken, bu eserlerde biçim ve içerik çağlara, toplumların inanışlarına / hayatı anlamlandırmalarına ve onunla oluşan kültür'e göre değişik görünümler almıştır. Böylece sürekli bir biçimde göstergeler aracılığıyla içerik oluşturulmuş, mimari ve sanat bir dil

haline gelmiştir. Buna göre mimari ve sanat, dildeki sözcükler yerine biçim, renk, ışık-gölge, doku, ölçü, oran vb. kavramları kullanan özel bir dildir. Sözcükleri kullanan dil'de akli, duygusal, bilimsel, düz ve şiirsel yazı gibi tanımlayabileceğimiz birçok farklı dil söz konusudur. Mimari ve sanatta ise benzer biçimde farklı diller vardır. Toplumun ürettiği kültür, maddi ve manevi bu unsurları kendine özgü bir biçimde bir araya getirerek mekanı dile getirir. Onu canlı kılan bir ruh/bir manevi boyut katar.

XX.yüzyıla gelinceye kadar mimarinin sanatsal yönüne işlevsel ve teknik yönünden daha çok önem veriliyordu. XVIII. yüzyıl sonunda gerçekleşen Sanayi Devrimi ile yeni teknik imkanlar, yeni malzeme (betonarme, çelik, cam gibi) mimaride bir devrim yaparak makine çağını başlatmıştır. Böylece mimaride rasyonellik ön plana geçmiş ve onu daha bilimsel bir konuma oturtmuştur.

R. Barthes'a göre Ortaçağ'da kent kavramının bir anlam içeriği vardı. Çünkü kent tasarımı işlev ve kullanım biçimine göre gerçekleştiriliyordu. Bu yüzden Sanayi Devrimine kadar mimari ve kentsel çevre, orada yaşayanlar tarafından kolaylıkla kavranıyor, anlaşılabilirdi. Modernizm öncesi toplumlar kozmik bir bütünsel anlayış içinde tüm yaşamlarını düzenledikleri gibi, içinde yaşadıkları mimari ve kentsel mekanları da bu anlayışla biçimlendiriyorlardı. Sanayi Devriminden sonra yeni teknik imkanlar ve malzemenin ortaya çıkışıyla dış

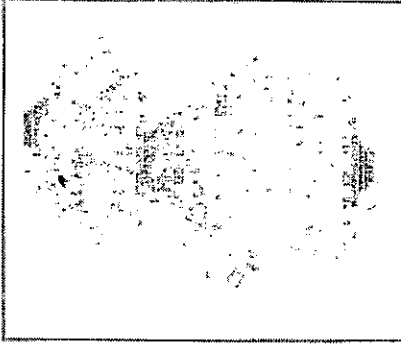


Resim 2

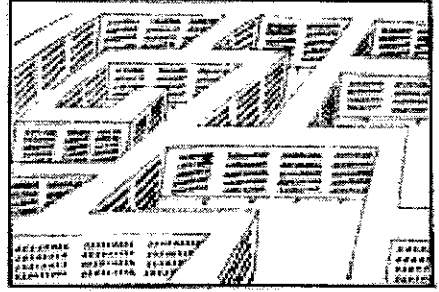
mekan'da gerçek yenilikler meydana gelmiştir. Yeni ulaşım araçları ve gelişen yeni olgular sebebiyle kentsel mekan önem kazanmıştır. Bunun sonucunda da insanlar tarafından toplumsal olarak, algıladıkları/anladıkları gibi biçimlendirilen ve kendi kendini anlatan mekan düzeni, yerini birçok işlevi içerisinde barındıran çok büyük yapılar ve karmaşık kent peyzajının alması ile insan-yaşadığı mekan arasındaki diyalog ortadan kalkmıştır. Kente bütünüyle anlam vererek biçimlendirmeyen insan, onu artık konuşma ve yazı ile anlayıp anlatmaya çalışarak bir başka boyut meydana getirmiştir (Res.2). Bu boyut,

insanın rasyonel ve görsel algılarına hitap eder, fakat öz'ündeki (fitratındaki) duyular ve sezgileri ile aradığı şifreleri kolayca bulmasına imkan vermez.

Bu dönemde uçak, otomobil gibi yeni araçlar yeni mekan ihtiyaçları doğurur. Otoyollar, servis istasyonları, uçak hangarları, hava limanları, otogarlar inşa edilir. Nüfusun belli yerlerde yoğunlaşması sonucu, metal ve betonarme gibi malzeme kullanılarak "dikey şehir" olarak adlandırılan, tabanda az yer kaplayıp çok sayıda nüfusu barındırabilmek için bloklar halinde yüksek yapılardan oluşan katı, düz geometrik biçimlerin hakim olduğu ve anlam kaybına uğramış kentler ortaya çıkar: (Res.3). Ancak Alain'e göre bir mekanın 1,2,3,4, veya sayısız boyutları olabilir. Matematiksel olarak üç boyutun ötesindeki boyutlar tasarlanabilirse de zihinsel işlem olan bu tasarımları figür haline çevirmek imkansızdır. Yine ona göre bu durumda, mimari tasarım ve iletişimde, zihinsel hesapların fiziksel gerçeklerle olan ilişkisinde çözümlenmemiş birçok problemin varlığı söz konusudur.



Resim 3a



Resim 3b

Zihinsel boyutun egemen olduğu bu kentlerde, yaşanan mekansal düzenlemelerin içerdiği şifrelerin çözümlenmesi ve kolayca algılanabilmesini sağlamak amacıyla, yönlendirme işaretleri ve benzeri yardımcı elemanların kullanılması gerekmiştir. Anlam kaybı nedeniyle artık kent, kendi dilinin ötesinde bir üst-dil ile ifade edilmektedir. Soyut işaretler ve yazıyı da kullanan bu dilin yokluğu, anlam yetersizliğini ortaya çıkarmaktadır.

Mimari ile kent arasında nasıl bir iletişim sağlandığını, toplumların kültürel yapısını yansıtan din, mitoloji, sosyoloji, psikoloji, metafizik, arkeoloji, sanat tarihi vb. bilimlerin sağladığı bilgiler ve belgeler aracılığıyla daha iyi anlamak mümkündür.



Resim 4. Las Vegas'ta Caesars Palace reklam tabelası

nasıl etkilediğini "Çevre Psikolojisi" adını verdikleri bir disiplin altında incelemeye başlamışlardır. Bu disiplinin, şehirlerin kuruluşunda, binaların mimari yapılarının planlanmasında, iş yerleri ve parkların düzenlenmesinde büyük katkıları olmaktadır.

Mekan'a biçim verme ile hayatı anlamlandırma (kültür) ilişkisi, Kur'an ile hayatlarını anlamlandırmış insanların gerçekleştirdiği Vahiy Kültürü/İslâm Medeniyeti için de söz konusudur. Kur'an insanların içinde yaşadıkları mekanlarda Kur'an'a yönelip onu okuyup, düşünüp, anlamaya ve bizzat yaşamlarında uygulamaya çalışmalarını istemektedir. Bu nedenle coğrafi konum, sosyal ilişkiler gibi faktörler yanında, yol, sıhhi tesisler, parklar, hastahaneler, spor alanları, okullar, camiler, pazar yerleri vb. kültürel, sportif, ekonomik yapılaşma Kur'anî ilkeler göz önüne alınarak gerçekleştirilmiştir. İnsanın anlam arayışına cevap olan Kutsal Kitap-mekan ilişkisi "mekan" sözcüğünün derin anlam içeriği ile başlar.

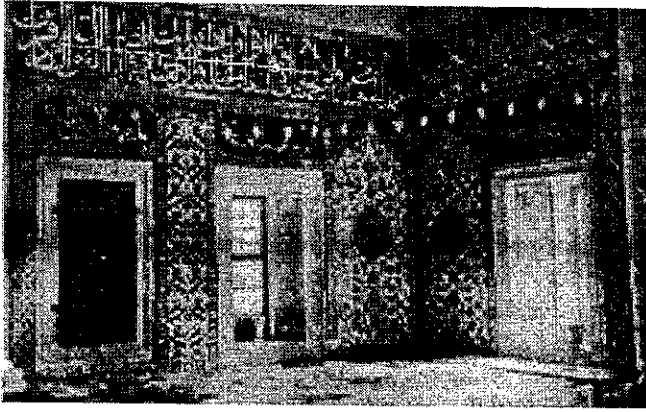
Mekan sözcüğü "k-v-n" kökünden türemiş ve bir masdar anlamında hem "varolma" hem de "bütün varolanları içeren kosmos" manalarını kapsayan bir kelimedir. Dolayısıyla bütün evren yani varolan şeylerin tümü bu kevn'e-oluş'a varolmaya=kainat'a aittir. Böylece mekan, şeylerin (eylemlerin/bütün insani yapıp-etmelerin/amellerin) olduğu yer demektir. Buna göre mekan kavramın-

Çağımızda ticari mimarinin en çarpıcı örneklerini Las Vegas'ta, boyutları giderek devleşen bir simgesellik biçiminde görebiliriz. Yapıların cephesi tümüyle bir tabelaya dönüştüğünden, yapıları seçmek imkansız hale gelmiştir. Aynı şekilde yapıdan kopan strip tabelaları da giderek büyümektedir. Ayrıca yapının, mekan, strüktür ve programı ile ilgili mimari sistemleri simgesel bir biçim tarafından ortadan kaldırılıp çarpıtılarak yapının kendisinin ikonografik bir "simge tabela" haline gelişi söz konusudur (Res. 4).

İşte mekan'a biçim verme ile hayatı algılama/anlamlandırma arasındaki bu sıkı etkileşme psikologların da ilgisini çekmiştir. Onlar, son yıllarda çevre koşullarının kişinin duygu, düşünce ve davranışlarını

da soyutla somut arasında sürekli bir gidiş-geliş vardır. Kur'an-ı Kerim'in kainat'ı Allah'ın varlığına, birliğine işaret eden "kevni ayet" olarak tanıtması, kendisini de "kavli ayet" olarak tarif etmesi bu bağlamda da değerlendirilmelidir.

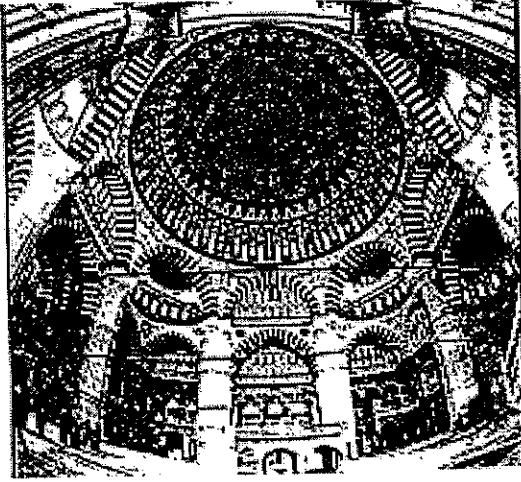
Bu sebeple Kur'an'la hayatını anlamlandırmış, "Kur'an insanı" olma yolunda varoluşunu gerçekleştiren insanın mekan'la ilişkisi bu çerçevede realiteye aktarılacaktır. Kutsal Kâbe'ye baktığında mekansızlığın mekanda görünür üç boyutlu mimari simgesini görecektir, Hz. Peygamber'in Mi'racını mekan'dan mekan'a ve oradan da mekansızlığa seyir olarak algılayacaktır. İşte Kur'an'la hayatını anlamlandıran insanın bu algılayışı, mimari ve kentsel mekana da yansımıştır. Mimari yapıların cephelerinde, kapılar, pencereler, kubbeler, duvarlar



Resim 5. Selimiye Camii'nde, çini üzerine Celî Sülüs'le kuşak ve pencere ahnlıkları (Hasan Çelebi 16. yy.)

gibi mimari elemanlar üzerinde görsel olarak yer alan Kur'ani ifadeler Kur'an ile hayatı anlamlandırmanın, soyut olanı somut olana dönüştürmenin canlı örnekleri olmuştur: (Res.5). Böylece Kur'anî ifadeler mekan'da görsel olarak öyle bir kullanılmıştır ki, bu tamamıyla Kur'an'ın gerçek, hayatın içinden bir tefsiri olmuştur.

Bir mimari yapının cephesinde kullanılan bir Kur'ani ifade, bu yorumla muhataplarına Kur'an-insan-hayat bütünlüğünü keşfettiren bir ufuk vermiş, bireyin/toplumun "kendinin farkında olması" için "unutmaması gereken ilkeleri" hatırlatmıştır. Yani kendi gerçekleştirdiği fiziksel çevreden etkilenen insan, yine bu çevresini kendini Kur'an'a yönlendirecek biçimde düzenlemiştir. Böylece insanın "hilafet-emanet bilinci"ni canlı tutması, hayatın her an sorgulayan son derece hızlı akışına doğru/sahih cevaplar vermesi istenmiştir. Kur'an'da Allah'ın "Hâlık" sıfatını taklit etmek anlamına gelen görüntüsel göstergelerin (suret) iç mekanlar ve kentsel mekanlarda kullanımlarının yasaklanmış olması nedeniyle yazı özel bir önem kazanmış, bağımsız bir sanat dalı haline gelerek somut ve kütleli mimari mekanı adeta hafifletmiş, yumuşatmış, kütesinden arındırmıştır.



Resim 6. Selimiye Camii Ana kubbesinde İhlas Suresi hattı ve yarım kubbeler. Yan galeri ve kemer boşluklarında Celi sülüs yazılar.

Bu ifade edilenleri somut örneklerle daha anlaşılır kılmak istiyoruz:

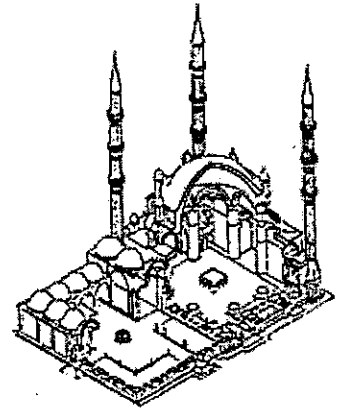
1.Örnek

Eserlerinde mimari yapı elemanlarını büyük ustalikle biraraya getirerek vahdet'e ulaştıran ve maddeyi adeta zıddına dönüştüren Mimar Sinan'ın yapıtlarında XVI. yüzyıl yazı (hat) sanatının en güzel örneklerini buluruz. Sinan'ın camilerinde yazı (hat) sanatı ondan önce ve sonra inşa edilen camilerde görülmeyen bir biçimde hesaplı, akılcı ve mimariyle tam bir uyum halindedir. Bütün yapı unsurlarının merkezi

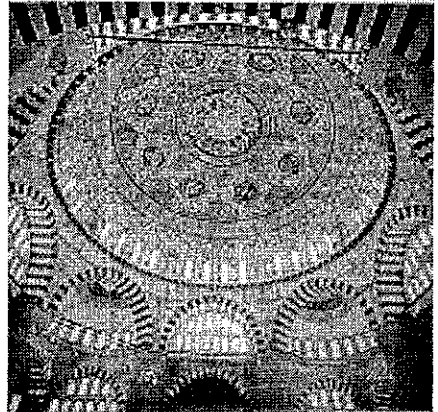
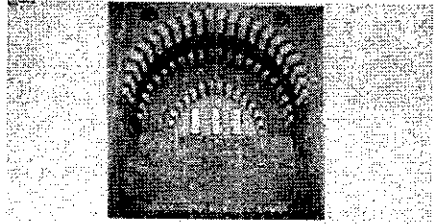
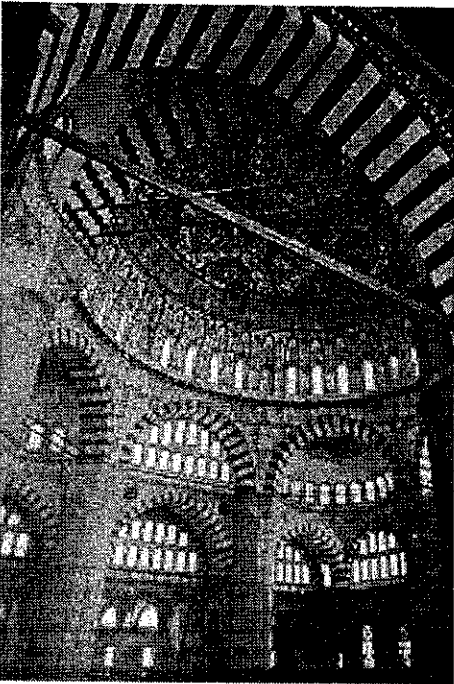
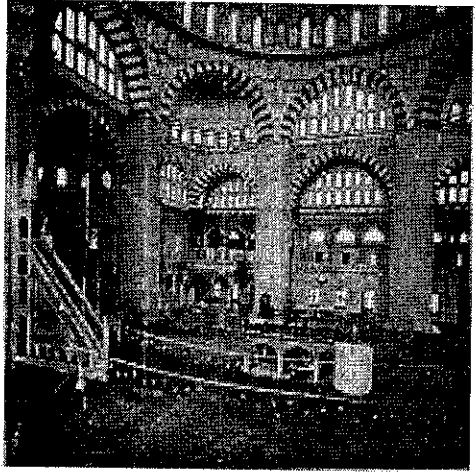
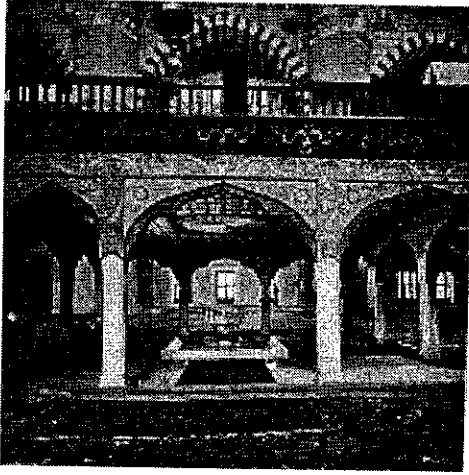
kubbede ifadesini bulduğu Selimiye Camii kubbesinde hakkında

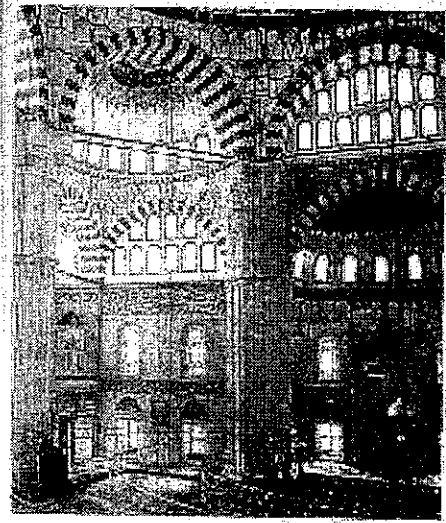
*Hatt-ı hûb içre beyaza çıkaran kendözünü
Yazının Karahisari'dir ağartan yüzünü*

denilen büyük hattat Ahmed Karahisari'nin (875?-963/1470?-1556) Tevhid (yani La ilahe illallah), ibaresi ile İhlas suresi hattının bulunması çok anlamlıdır. Burada Kur'ani ifadelerin mimari yapıya kimliğini veren kubbenin "birliği" simgeleyen anlamı ile bir örtüşme vardır; sanki madde ve biçim olan mimariye Kur'ani ifadeler anlam vererek onu bir başka boyuta taşımıştır: (Res.6). M.H.Şenalp'e göre Süleymaniye Camii merkez kubbesi "Vahdet sırrının bir örneğidir". Selimiye Camii ise her yönüyle adeta Allah kelamını mimari malzeme ve yapı elemanlarıyla yazmak için tasarlanmıştır. Burada merkezi kubbe "Arş ve Kainat"ı, onun izdüşümündeki müezzin mahfili Arş'ın izdüşümündeki Beyt-i Mamur'u ve Bilal-i Habeşi'nin ilk ezan okuduğu Kâbe'yi" simgelemektedir (Res.7). Selimiye Camii'ndeki oran-



Resim 7. Selimiye Camii (Mimar Sinan)



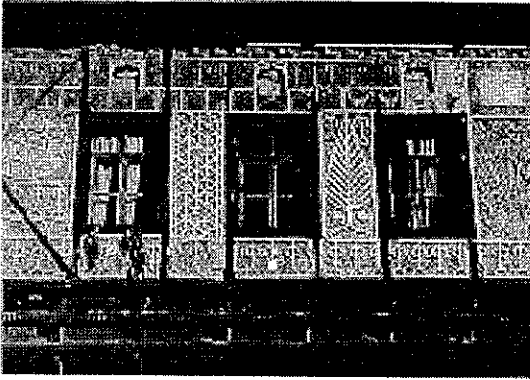


tilar incelenirse: Kubbeyi taşıyan sekiz ayağın merkezlerinden geçen dairenin çapı 45 arşındır. Kubbe kenarı zeminden 45 arşın, minare alemleri buradan itibaren 66 arşın yüksekliktedir. Ebced hesabı ile 45 rakamı "Âdem", 66 rakamı "Lafza-i Celâl"e tekabül eder. Ayrıca pencerelerin beş kademe oluşu İslâmın beş şartını, pencerelerin 99 adet oluşu "Esmâ-ül Hüsnâ"yı, Külliye'nin tümünde 32 kapının oluşu 32 Farzı, arka minarelerde altı yolun olması imanın altı şartını simgelmektedir.

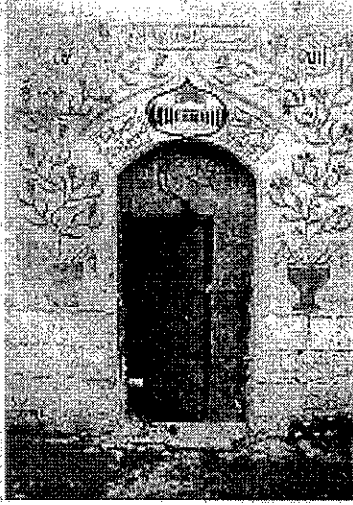
Bu durumu bütün camileri kapsayacak bir ifade ile anlatmak istersek: Tek'lik/Vahdet çokluğa/kesret'e, çokluk / kesret Tek'liğe/Vahdet'e dönüşüp durmaktadır. Ama bu, yalnızca görünüştür. Görünmeyişte, hatlardaki Kur'ani ifadelerin ve mekan'a sinmiş olan asırların manevi işleyişinin de katılığı var...

2. Örnek

"Kur'an okunan eve melekler gelir, şeytanlar kaçar, halkına karşı bereketli olur, hayır çoğalır, şerri azalır; içinde Kur'an okunmayan eve şeytanlar gelir, melekler kaçar. Ehline dar olur, hayrı az şerri ise çok olur" hadis-i şerifinin işaret ettiği hikmete binaen hüsn-ü hat ile ifade edilen ve iç ve dış mekanlarımızda yer alan kutlu ifadeler içinde yaşadığımız mekanları dar ve karanlık olmaktan koruyan, onlara sonsuzluk boyutunu veren zikirlerdir Bu anlayışla sivil mimarimizde eski konak ve yalı salonlarında iç mekan dekorasyonunda yazı (hat) özenle kullanılmıştır. Eskiden konutların sokağa bakan cephelerinde saçağa yakın köşelerinde, sofa çıkmalarının alınıklarında fresk halindeki ibrik, armut, sürahi, vazo, kandil vb. motiflerle çerçevelenmiş Kur'ani ifadeler bulunurdu (Res.8). Bu ifadelerden "Ya Mâlike-l-Mülk" dünya hayatının geçiciliğini hatırlatır, asıl mülk sahibinin Allah olduğunu ibaretle aktarırdı. Evi kem nazardan koruduğuna inanılan "Mâşâallah" yazısı kibir ve haseti, menfi psikolojik tavırları siler, "Ya Hâfız" ismi ile çeşitli afetlerden korunmak niyetiyle Allah'ın yardımı talep edilirdi. "Hâzâ min fadli Rabbî /Bu (nimet) Rabbimin fazlındandır, keremindedir" (27/Neml 40), "Lein şekertum le-ezîdennekum-



Resim 8. Safranbolu'da Malakam yönteminde damgaya benzer bitki ve hayvan desenleri ile bezeli cephede Mâşâllah yazısı.



Resim 9. Vefa'da bir evin avlu kapısı.

Andolsun şükrederseniz elbette size daha fazla veririm" (14/İbrahim7) gibi Kur'ani ifadeler insanlara, bu nimetleri kendilerine verenin Allah olduğunu anlattırdı. Bazı Güneydoğu illerinde ise (Şanlıurfa, Gaziantep gibi) hacca gitme mutluluğunu tadanlar evlerinin giriş kapısı üzerine Kâbe resimleriyle beraber "Besmele; Lafza-i Celâl; Muhammed" yazarak süslerler idi (Res.9). Kur'an insandan, fiziksel çevresinde sosyal yaşamını

sürdürürken, diğer insanlarla olan ilişkilerinde bir edeb dahilinde davranmasını bekler ve ona bu davranışların neler olduğunu öğretmek ister. Bu nedenle tekkelerde, evlerde, konaklarda duvarlara asılan "Edeb Yâhû" yazısı insana kişisel ve sosyal yaşamında Kur'an ahlâkını hatırlatan bir rehber olurdu.

Dolayısıyla Kur'ani ifadeler, taşıdıkları anlamlarla ilgili işlevi olan mimari mekanlarda yer alırdı. Allah'ın rızık verici olduğunu düşündüren "Er rızku-'al'Allah" levhası dükkünlerde, ölçüsüz ve gayri meşru kazanç hırslının yersizliğini gözler önüne sererdi. Kütüphaneler, hastahaneler vb. diğer sosyal yapılarda da bunların işlev ve amaçlarıyla bütünleşen Kur'ani ifadeler bulunurdu. Laleli'de Ragıp Paşa Kütüphanesi'nin cümle kapısı üzerinde "Fihâ kutubun kayyime" (98/Beyyine 3) (Kelime Çevirisi): "Orada değerli kitaplar vardır" yazılıdır. Yine İstanbul Darülfünunu Kütüphanesi (İÜ. Umumi Kütüphanesi) cümle kapısı üzerinde de "İzâ hakemtum beyne'n nâsi en tahkumû bi'l-âdl- Ve insanlar arasındaki hükmettiğiniz vakit adaletle hükmedesiniz" (4/Nisa 58) ibaresi yer almaktadır. Ayrıca İstanbul Üniversitesi cümle kapısı üzerinde bulunan "İnnâ fetehnâ leke fetihan mubînâ" -biz sana apaçık bir fetih verdik- (48/Feth 1) ayeti, Allah'ın kainatta

İstanbul Üniversitesi cümle kapısı üzerinde bulunan "İnnâ fetehnâ leke fetihan mubînâ" -biz sana apaçık bir fetih verdik- (48/Feth 1) ayeti, Allah'ın kainatta

kendi halifesi olarak yarattığı insana, bu makamı ilim, irfan ve hikmet ile (yeni bilgiyi dönüştürüp hayatına katarak) elde edebileceğini öğretir.

Bir zamanlar şifa aranan yer anlamında Şifâhâne olarak adlandırılan hastahanelerde bulunan ve Kur'an'ın insanlar için bir şifa olduğunu bildiren ayetler, hastaları manevi bakımdan güçlendirirdi. Bayrampaşa'da eskiden hastane olan bina (şimdi Çevik Kuvvet Merkezi) bunlardan biridir. Bu yapının kapısı üzerinde "Fihî şifaun li'n-nas" –Onda insanlara bir şifa vardır – (16/Nahl69) ayeti yazılıdır.

3.Örnek

Eski kentlerimizde insanların biraraya geldiği, sosyal yaşama hayat veren ve aynı zamanda kentsel mekanlara estetik ve kimlik kazandıran, ayrıca yön ve yer belirleyici bir kent mobilyası olan çeşmeler vardı. İstanbul'da eskiden Galata Kule kapısı civarında yer alan ve musluğun bulunduğu ayna taşı üzerinde "Ve caalnâ mine'l-mâ'i kulle şey'in hayy- Ve her hayatı olan şeyi sudan yarat-tık.- (21/Enbiya 30)" ayeti yazılı olan Bereketzade çeşmesinden akan suların şırlıtısı bu ayeti kendi diliyle söyler dururdu... (Res.10). Bugün artık kullanılmaz hale gelmiş, muslukları kırık, tezyinatı tahrip edilmiş, yalıkları çöplüğe



Resim 10a. Eski İstanbul'da bir çeşme. Yapılan sokak, merdiven, duvar ve çeşme tam bir ahenk içinde kent mekanını oluşturmaktadır.



Resim 10b.



Resim 11. Eski kentlerimizden bir sokak esmi.

farklı zaman ve mekan şiiressellikleri iletebilen cennet tasvirlerine çevirmek, atalarımızın mekan'a bakışındaki vahyi duyarlılığı aktüel kılmak bizim elimizdedir.

şiiresselliğini kaybederek daralmış fiziksel çevre almıştır. Ayrıca tüm yapı cepheleleri ve kentsel mekanlarımız rastgele yönlendirme yazıları ve tanıtım tablaları ile dolarak daha da karmaşık ve anlaşılmasız bir hale gelmiştir (Res.12). Mimarimiz ve kentsel mekanlarımızda ortaya çıkan zaman darlığı, ilk olarak İtalyan Fütüristleri'nin ifade ettiği gibi şehirlerimizdeki yaşam ritminin hızlanmasına yol açmıştır. Stres yüklü insanlarımız bu hızlı hayat temposu içinde, sürekli bir yerlere yetişmek çabası ile mutsuz kalabalıklar halinde koşuştururken mekân'ı da ona göre değerlendiriyorlar. Ancak herşeye rağmen melankolik bir nostaljinin ötesinde bir gerçeğe ulaşmak isteğinden söz etmek mümkün görülüyor. Son tahlilde mimari mekanlarımızı, çağımızın sunduğu teknik ve malzeme ile yeniden üreterek



Resim 12. Ankara Sincan'da bir yapı cephesi.

KAYNAKLAR

- AKSAN, Doğan, Her önüyle Dil, TDK Yay., Ankara 1990
- ALAIN; Systèmes des Beaux-Arts, Ed. Gallimard, Paris 1926.
- ALPARSLAN, Ali; Osmanlı Hat Sanat Tarihi, YKY, İstanbul 1999.
- BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı; Türklerde Yazı Sanatı, Kültür B.Yay, Ankara 1993.
- BARIN, Emin; Türk Mimarisinde Yazı, Akademi, İstanbul 1981.
- BARTHES, Roland; Semiologie Et Urbaisme, Architecture D'Aujourd'hui, Paris 1970.
- Göstergeler İmparatorluğu, (çev.T. Yücel), YKY, İstanbul 1996.
- Göstergebilimsel Serüven, (çev. M.Rifat-S.Rifat), YKY, İstanbul1993.
- Yazının Sıfır Derecesi, (çev.T.Yücel), Metis Yay., İstanbul 1989.
- BAŞKAN, Özcan; Bildirişim, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1988.
- BAUNDRLLAR, Jean; Metinler ve Söyleşiler, (çev. O. Adanır), Ajans Tümer, İzmir 1988.
- BUMİN, Kürşat; Demokrasi Arayışında Kent, Ayrıntı Yay., İstanbul 1990.
- ELİADE, Mircea; Mitlerin Özellikleri, (çev. S.Rifat), Simavi Yay., İstanbul 1993.
- ERKMAN, Fatma; Göstergebilime Giriş, Alan Yay., İstanbul 1987.
- HUGO, Victor; Notre Dame de Paris, Ed. Rencontre, Paris 1968.
- KUBAN, Doğan; Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 1982.
- KÜÇÜKERMAN, Önder; Türk Evi, Ape Ofset Basımevi, İstanbul 1985.
- ÖZSAYINER, Z.Ç; Selimiye Camii Yazıları, İlgı Dergisi sayı:55 (1988), İstanbul.
- PORZIG, Walter, Dil Denen Mucize, (çev. V.Ülkü), Kültür B. Yay., Ankara 1988.
- SERİNSU, Ahmet Nedim; Kur'an Nedir? Şule Yay., İstanbul 1999, 2.baskı.
- "Türk Ailesinin Eviçi Düzeninde Levhalar", Türk Aile Ansiklopedisi, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1991.
- "Bizi Biz Yapan Değerlerimiz ve Hayatımızı Anlamlandırmadaki Rolü", Üçüncü Bine Girerken Türkiye, TDY Yay., Ankara 2000
- ŞENALP, Muharrem H.; Sinan b. Abdulmannan, Lale Dergisi Sayı: 6 (1988), İstanbul.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, Yaşadığım Gibi, Türkiye Kültür Enstitüsü Yay., İstanbul 1970.
- Beş Şehir, MEB Yay., İstanbul 1972.
- TAŞKIRAN, Hüseyin İter, Yazı ve Mimari, YKY, İstanbul 1997.
- TEKELİ, İlhan; Türkiye'de Kentleşme Yazıları, Turhan Kitabevi Yay., Ankara 1982.
- VARDAR, Berke; XX. Yüzyıl Dilbilimi, TDK Yay., Ankara 1983.
- WYCHERLEY, R.E.; Antik Çağda Kentler Nasıl Kuruldu? (çev. N. Nirven- N.Başge-len), Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 1991.
- YAZIR, Mahmud Bedreddin; Yazı ve Kalem Güzeli, DİB Yay, Ankara 1981 (I.cilt)- 1989 (II.cilt).

KİTAP TANITIMI

Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri; Doç. Dr. Sönmez KUTLU, Ankara 2000, 332 s. (Türkiye Diyanet Vakfı Yayını)

Bu araştırma, 1994 yılında tamamlanmış “Mürcie ve Horasan-Maveraünnehir’de Yayılışı” adlı doktora tezidir. Mürcie, Haricilik, Şia ve Mu’tezile’nin yanısıra, kaynaklarda fikirlerden en çok bahsedilen mezheplerden birisidir. Türklerin İslâmlaşma sürecinde önemli etkileri bulunan böyle mezheb, maalesef bugüne kadar, İslâm Dünyasının’da sistematik bir şekilde incelenmedi. Bu noktada eser, sahasında büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Diğer taraftan, kaynaklarda bu mezheple ilgili çelişkili bilgiler verilmektedir. Haricilikten sonra İslâm Tarihinde ortaya çıkan ilk mezheplerden biri olmasına karşın ortaya çıkışı ve yayılışı hakkında çok az bilgi bulunmakta; var olanlar da yeteri kadar aydınlatıcı olmaktan uzaktır.

Eser Giriş ve dört Bölüm’den oluşmaktadır. Girişte araştırmanın kaynakları ve takip edilen metot ile Mürcie kavramının tespiti yapılmıştır. Birinci Bölüm’de Mürcie’nin doğuşunu hazırlayan siyasi, ekonomik ve sosyo-politik yapı ile teşekkülü sonrası ilk Mürcii şahıslar, kronolojik olarak kısa biyografileri verilmek suretiyle ele alınmıştır. İkinci Bölüm’de Mürcii akidenin temel esasları olan; büyük günah problemi, amel-iman ilişkisi, imanda istisna, imanda artma ve eksilme, imanda eşitlik, iman-İslâm ilişkisi, va’d ve va’id meselesi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Emeviler döneminde Horasan ve Maveraünnehir’deki Mürcii’nin yayılışı ve Emevilerle ilişkileri; dördüncü bölümde ise, Abbasiler döneminde Horasan ve Maveraünnehir’de yer alan büyük şehirlerde bu

mezhebin nasıl ve hangi çevrelerde yayıldığı ve kimler tarafından benimsendiği aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Konu, tarihi ve coğrafi bakımdan sınırlandırılarak sağlıklı bir şekilde aydınlatılması hedeflenmiştir. Tarihsel olarak; Mürcie'nin teşekkülü döneminden başlayarak, Ebu Mansur el-Maturidi'nin ölüm tarihi olan 339/944 yılına kadar olan bir dönemi kapsamaktadır. Yazar'a göre, bu döneme kadar Mürcie olarak bilinen Maturidilik, bu dönemden sonra Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak meşhur bir ekole dönüşmüştür. Coğrafi alan olarak da, ilk fetih yıllarından itibaren İslâm'ın kültür merkezleri haline gelen Mekke, Medine, Basra, Kufe, Şam, Belh, Rey, Nisabur, Cüzcan, Merv, Cürcan, Serahs, Herat, Tirmiz, Buhara, Nesev ve Semerkand gibi büyük şehirlerle sınırlı tutulmuştur.

Bu çalışmayı yaparken yazar, araştırma metodu olarak, ilk önce bütün fikirlerin siyasi, ictimai, dini ve iktisadi birer vechesi olduğunu göz önünde bulundurarak, fikirler ile hâdiseler arasındaki irtibatı gerçekleştirmeye çalışmıştır. İkinci olarak, Mürcii akidenin hangi şartlarda doğduğu, geliştiği ve yayıldığı tam bir tarafsızlık ilkesi içerisinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Üçüncü olarak, klasik mezhepler tarihi araştırmalarından farklı olarak fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşerek Mürcie'yi diğer görüşlerden ayıran belli başlı esasların tespiti ve bu esasları benimseyerek propağandasını yapan kişiler üzerinde yoğunlaşmıştır. Yazar, araştırmanın Giriş kısmında belirlediği, "şahıslar üzerinde derinleşmek", "fikir-hâdiseler irtibatı" ilkelerine bağlı olarak bu konuda bilinmeyen ve dikkatten kaçan pek çok noktayı aydınlatmaya ve yeniden tartışmaya açmış bulunmaktadır.

Eserin, Horasan ve Maverâünnehir'de İslâm'ın yayılışı ve dolayısıyla Türkler'in İslâmlaşma sürecindeki bilgi boşluğunun giderilmesinde büyük ölçüde katkıda bulunacağı inancındayız Öte taraftan Türklerin itikadi mezhebi Maturidiyye ile Ebu Hanife'den Ebu Mansur el-Maturidi'ye kadar olan Mürcie gelişimini mezhepler tarihi açısından ortaya koymaktadır. Bunu yaparken de, en dikkat çekici noktalardan birisi, yerli klasik kültürümüzde yer alan ve başından itibaren Ehl-i Sünnet anlayışının kaynağını oluşturan Maturidiliğin Mürcie ile ilişkisinin kurulmaması veya inkarı anlayışına karşı çıkmakta ve Mürcii ekolün bizzat Rey taraftarlarının temelini oluşturarak Ebu Hanife'nin başını çektiği ortayol anlayışını ortaya çıkaran en etkili unsurlardan olduğu eserde vurgulanmaktadır. İlk defa mesele, Ebu Hanife-Mürcie ilişkisi tartışmasından çıkarılarak Rey Taraftarları ve Mürcie ilişkisi ciddi bir şekilde irdelenmektedir. Böyle bir bakış açısının, yeni ve uzun soluklu bazı tartışmalara sebep olacağını sanıyoruz.

Bu araştırmada yazarın, okuyucunun dikkatine sunduğu ve aydınlığa kavuşturmaya çalıştığı önemli bir hususa daha değinmek yerinde olur. Şimdiye kadar, Türklerin İslâmlaşma sürecinde yalnızca Yeseviliğin etkili olduğu tezi savunulmaktayken, bu eser, Mürcie'nin Horasan ve Maverâünnehir'de mevaliye karşı takınmış olduğu hoşgörülü tavır ile Türklerin İslâm'a girmesinde büyük pay sahibi olduğuna şu şekilde dikkat çekmektedir. "Zira Haris b. Süreyc, Horasan ve Maverâünnehir'e sadece Mürcii fikirlerin yayılmasında değil, İslâm'ın yayılmasında ve insanların ve de özellikle Türklerin topluca İslâm'a girmesinde de önemli bir rol oynadı. Onun Türklerle birlikte kaldığı yıllarda İslâm'ı yayma faaliyetlerine devam ettiği görülmektedir". (s. 194)

Eserde dikkat çeken hususlardan birisi de, konuyla ilgili batılı araştırmacılar tarafından ileri sürülen iddialarla hesaplaşmadır. Batılı araştırmacılarından bir kısmı, Mürcie'yi menşeiini bölgedeki septik inanışlara dayandırmakta, bazıları da Mürcie'nin Kelami ve Siyasi Mürcie olarak ikiye ayırmaktadır. Yazar bu iddiaları tahlil ederek Mürcie'nin İslâm kaynaklı olduğu ve böyle bir ayrımın yapılamıyacağı kanaatine varmaktadır.

Siyasi olarak Hz. Ali ve Hz. Osman ile Cemel ve Sıffin'e katılanların ircasını; İtikadi olarak da bütün "büyük günah" işleyenlerin ahiretteki durumunun Allah'a bırakılması olarak açıklanan Mürcii düşünce, hoşgörü, adalet ve fikir özgürlüğünü birlik ve beraberliğin esası olan evrensel boyutu ve vahiy eksenli bir iman nazariyesi oluşturduğunu belirtmektedir. Yazar, buradan hareketle günümüz dünyasının en büyük İslâmi anlayışını oluşturan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat düşüncesinin "cemaat" kısmının teşekkülünde büyük payı sahibi olduğunu vurgulamaktadır.

Bu inceleme, özellikle günümüze kadar gelen müphem bir takım konuyu da aydınlığa kavuşturmaktadır.

Bunlardan birisi, Mürcie'nin iman ve amel konusunda Hariciler ve Ehl-i Hadis'e; imamet konusunda Şia'ya; va'd ve va'id'le büyük günah sahibinin ne mümin ne kafir olarak isimlendirilmesinde Mutezile'ye karşı çıkararak fikir özgürlüğü, adalet ve hoşgörü esasına dayalı bir iman nazariyesi geliştirmesidir. Mürcie bu nazariye ile bütün Müslümanların iman bakımından eşitliğini ve hiçbir Müslümanın Allah'a iman ettiğini açıkça belirttiği müddetçe İslâm'ın dışında kabul edilemeyeceğini ve ona gayr-i müslim muamelesi yapılarak kendisinden haraç ve cizye alınamayacağını iddia etmiştir. Mürcie'nin ırklar arasında İslâm nazarında katıyyen bir farkı bulunmadığı Müslümanları için eşitlik ve adalet tezi, hem Irak'ta hem de Horasan ve Maverâünnehir'de mevalinin Eme-

vilerin tutumundan kaynaklanan ekonomik sıkıntılardan kurtulmasında önemli bir rol oynamakla kalmadı, özellikle İslâmlaşma sürecinden geçen bir toplumun ideolojisi haline geldiğidir. Bu ideoloji, Mürcie'nin bilinen Emevi iktidarı lehindeki davranışının tam aksine, özellikle Haris b. Süreyc'in dinsizlik ve adaletsizliğe karşı isyanı, daha sonra Emevi aleyhtarlığının sembolü haline gelmesidir. Haris b. Süreyc isyanı, Emevilerin, Arap olmayan Müslümanlara karşı olumsuz tavırlarının ekonomik baskılarının bir neticesi olarak ortaya çıktığı için Mürcie'nin bölgedeki faaliyetleri açısından son derece önemlidir. Ayrıca bu isyan Emevilerin yıkılışını hazırlayarak Abbasilerin iktidar olmasını kolaylaştırdığı için, siyasi tarih bakımından da oldukça önemli olduğuna yazar haklı olarak dikkat çekmekte ve şunu dile getirmektedir: "Netice olarak Mürciileri, Emevilerle beyat etmelerini delil getirerek onların sadık destekçileri olarak görmek yanlıştır. Mürcie, tabanı itibariyle mozaik, bir yapıya sahip olduğundan üç ana eğilimi içinde bulundurmaktadır. Bu yüzden haksızlık ve zulme karşı mücadeleyi seçenlerle beraber, bazıları yönetime itaati bazıları da uzleti tercih etmişlerdir". Eserden anlaşıldığı kadarıyla, Mürcie içerisinde her ne kadar bu üç eğilim mevcut ise de Mürcie'ye asıl rengini veren ve ona tarih sahnesinde adından söz ettiren eğilim Emevi iktidarının mevaliye reva gördüğü haksız tutumuna karşı isyanı olmuştur.

Bu çalışmada yazar Mürcii ve Mürcii olmayan kaynaklara müracaat ederek, Mürcii mezhebinin doğuşu, teşekkülü ve akide esaslarını; sonra görüşlerinin Horasan'da ve Maveraünnehir'de Emeviler ve Abbasiler döneminde hangi şehirde kimler tarafından hangi sebeplerden dolayı benimsendiği ve İslâm düşüncesine ne gibi katkılarda bulunduğunu ortaya koymaya çalışmış ve şu önemli tesbiti yapmıştır: "Mürcie'nin kardeşlik ve eşitlik, birlik ve beraberlik, barış ve adalet anlayışı üzerine kurulu iman nazariyesi günümüz Müslümanlarının vahye uygun, daha sağlıklı bir din anlayışına ulaşmalarına yardımcı olacak bir takım önemli ilkeler ihtiva etmektedir."

Ömer Faruk Teber*

* Arş. Gö., Atatürk Ün. İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırma Görevlisi

Bu araştırmada yazarın, okuyucunun dikkatine sunduğu ve aydınlığa kavuşturmaya çalıştığı önemli bir hususa daha değinmek yerinde olur. Şimdiye kadar, Türklerin İslâmlaşma sürecinde yalnızca Yeseviliğin etkili olduğu tezi savunulmaktayken, bu eser, Mürcie'nin Horasan ve Maverâünnehir'de mevaliye karşı takınmış olduğu hoşgörülü tavır ile Türklerin İslâm'a girmesinde büyük pay sahibi olduğuna şu şekilde dikkat çekmektedir. "Zira Haris b. Süreyc, Horasan ve Maverâünnehir'e sadece Mürcii fikirlerin yayılmasında değil, İslâm'ın yayılmasında ve insanların ve de özellikle Türklerin topluca İslâm'a girmesinde de önemli bir rol oynadı. Onun Türklerle birlikte kaldığı yıllarda İslâm'ı yayma faaliyetlerine devam ettiği görülmektedir". (s. 194)

Eserde dikkat çeken hususlardan birisi de, konuyla ilgili batılı araştırmacılar tarafından ileri sürülen iddialarla hesaplaşmadır. Batılı araştırmacılardan bir kısmı, Mürcie'yi menşeiini bölgedeki septik inanışlara dayandırmakta, bazıları da Mürcie'nin Kelami ve Siyasi Mürcie olarak ikiye ayırmaktadır. Yazar bu iddiaları tahlil ederek Mürcie'nin İslâm kaynaklı olduğu ve böyle bir ayırımın yapılamıyacağı kanaatine varmaktadır.

Siyasi olarak Hz. Ali ve Hz. Osman ile Cemal ve Sıffin'e katılanların ircasını; İtikadi olarak da bütün "büyük günah" işleyenlerin ahiretteki durumunun Allah'a bırakılması olarak açıklanan Mürcii düşünce, hoşgörü, adalet ve fikir özgürlüğünü birlik ve beraberliğin esası olan evrensel boyutu ve vahiy eksenli bir iman nazariyesi oluşturduğunu belirtmektedir. Yazar, buradan hareketle günümüz dünyasının en büyük İslâmi anlayışını oluşturan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat düşüncesinin "cemaat" kısmının teşekkülünde büyük payı sahibi olduğunu vurgulamaktadır.

Bu inceleme, özellikle günümüze kadar gelen müphem bir takım konuyu da aydınlığa kavuşturmaktadır.

Bunlardan birisi, Mürcie'nin iman ve amel konusunda Hariciler ve Ehl-i Hadis'e; imamet konusunda Şia'ya; va'd ve va'id'le büyük günah sahibinin ne mümin ne kafir olarak isimlendirilmesinde Mutezile'ye karşı çıkararak fikir özgürlüğü, adalet ve hoşgörü esasına dayalı bir iman nazariyesi geliştirmesidir. Mürcie bu nazariye ile bütün Müslümanların iman bakımından eşitliğini ve hiçbir Müslümanın Allah'a iman ettiğini açıkça belirttiği müddetçe İslâm'ın dışında kabul edilemeyeceğini ve ona gayr-i müslim muamelesi yapılarak kendisinden haraç ve cizye alınamayacağını iddia etmiştir. Mürcie'nin ırklar arasında İslâm nazarında katıyyen bir farkı bulunmadığı Müslümanları için eşitlik ve adalet tezi, hem Irak'ta hem de Horasan ve Maverâünnehir'de mevalinin Eme-

vilerin tutumundan kaynaklanan ekonomik sıkıntılardan kurtulmasında önemli bir rol oynamakla kalmadı, özellikle İslâmlaşma sürecinden geçen bir toplumun ideolojisi haline geldiğidir. Bu ideoloji, Mürcie'nin bilinen Emevi iktidarı lehindeki davranışının tam aksine, özellikle Haris b. Süreyc'in dinsizlik ve adaletsizliğe karşı isyanı, daha sonra Emevi aleyhtarlığının sembolü haline gelmesidir. Haris b. Süreyc isyanı, Emevilerin, Arap olmayan Müslümanlara karşı olumsuz tavırlarının ekonomik baskılarının bir neticesi olarak ortaya çıktığı için Mürcie'nin bölgedeki faaliyetleri açısından son derece önemlidir. Ayrıca bu isyan Emevilerin yıkılışını hazırlayarak Abbasilerin iktidar olmasını kolaylaştırdığı için, siyasi tarih bakımından da oldukça önemli olduğuna yazar haklı olarak dikkat çekmekte ve şunu dile getirmektedir: "Netice olarak Mürciileri, Emevilerle beyat etmelerini delil getirerek onların sadık destekçileri olarak görmek yanlıştır. Mürcie, tabanı itibariyle mozaik, bir yapıya sahip olduğundan üç ana eğilimi içinde bulundurmaktadır. Bu yüzden haksızlık ve zulme karşı mücadeleyi seçenlerle beraber, bazıları yönetime itaati bazıları da uzleti tercih etmişlerdir". Eserden anlaşıldığı kadarıyla, Mürcie içerisinde her ne kadar bu üç eğilim mevcut ise de Mürcie'ye asıl rengini veren ve ona tarih sahnesinde adından söz ettiren eğilim Emevi iktidarının mevaliye reva gördüğü haksız tutumuna karşı isyanı olmuştur.

Bu çalışmada yazar Mürcii ve Mürcii olmayan kaynaklara müracaat ederek, Mürcii mezhebinin doğuşu, teşekkülü ve akide esaslarını; sonra görüşlerinin Horasan'da ve Maverâünnehir'de Emeviler ve Abbasiler döneminde hangi şehirde kimler tarafından hangi sebeplerden dolayı benimsendiği ve İslâm düşüncesine ne gibi katkılarda bulunduğunu ortaya koymaya çalışmış ve şu önemli tesbiti yapmıştır: "Mürcie'nin kardeşlik ve eşitlik, birlik ve beraberlik, barış ve adalet anlayışı üzerine kurulu iman nazariyesi günümüz Müslümanlarının vahye uygun, daha sağlıklı bir din anlayışına ulaşmalarına yardımcı olacak bir takım önemli ilkeler ihtiva etmektedir."

Ömer Faruk Teber*

* Arş. Gö., Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırma Görevlisi