

Dinî Araştırma

IDA

Cilt: 3 Sayı: 7

Mayıs-Ağustos 2000

DÖRT AYLIK BİLİMSEL DERGİ

Dinî Araştırmalar

DA

Cilt: 3 • Sayı: 7

MAYIS-AĞUSTOS 2000

DÖRT AYLIK BİLİMSEL DERĐİ

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

Prof. Dr. Cemal Tosun

Yayın Kurulu

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

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük,

Prof. Dr. Mücteba Uğur,

Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Prof. Dr. Münir Koştaş,

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

Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı,

Prof. 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,

Prof. 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 yayınlanıp yayınlanmaması 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 tercümelemler orjinal metniyle karşılaştırıldıktan sonra yayınlanır.
7. Gönderilen yazılar yayınlansın veya yayınlanmasın iade edilmez.
8. Makaleler bir nüsha halinde PC Word programıyla yazılarak diskette birbiriyle birlikte gönderilmelidir.
9. Yazılar bilimsel bir dergide yayınlanacak hacmi aşmamalıdır. Bu sınırı aşan yazılar ikiye bölünerek yayınlanabilir.
10. Yabancı dilde yazılmış makaleler Türkçe çevirisi veya Türkçe özetleriyle birlikte yayınlanır.
11. Yayınlanan bütün yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 3 Sayı: 7
Mayıs-Ağustos 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

e-mail: sebaofset@ixir.com

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 Çül** 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 Karşlı** 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 Sarıyusuf
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 Yapı Kredi Bankası Yeni Sanayi Şubesi 0364-0074501-8 nolu hesaba yatırarak, dekontun fotokopisini yazışma adresine göndermeniz yeterlidir. Adınızı açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

İçindekiler

7 • RECEP KILIÇ

Ziya Gökalp'de Din ve Medeniyet İlişkisi

17 • OSMAN AYDINLI

Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik

53 • MEHMET EREN

Hadis İliminde Ricâl Bilgisi ve İlk Kaynakları - II

83 • MUSTAFA KÖK

Temel Problemleri Çerçevesinde
Nurettin Topçu'da Din Felsefesi

93 • SELİM EREN

Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü

113 • RAMAZAN ALTINTAŞ

Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışının
Çalışma Hayatına Etkileri

137 • SELÇUK COŞKUN

Abdulazîm ed-Deyb'in Zübeyr b. Avvâm'a
Yönelik Bazı Tenkitlere Cevabı

161 ● HİDAYET IŞIK

Fahreddin Razi'nin Çeşitli Dinler ile
İlgili Bilgi ve Görüşleri

205 ● NECATİ AVCI

Kanuni Dönemi Tarihçilerinden Tabib Ramazan ve İki Eseri

227 ● ETAN KOHLBERG ● Çev.: MAZLUM UYAR

Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum

257 ● İSMAİL KÖKSAL

İslam Hukuku'nda Zihar

271 ● KONGRE DEĞERLENDİRMESİ

-III. Sosyoloji Kongresi-

NURULLAH ALTAŞ - KEMALEDDİN TAŞ

Yeni Sosyolojik Arayışlar: Dünyada ve Türkiye'de Farklılaşma,
Çatışma, Bütünleşme

Ziya Gökalp’de Din ve Medeniyet İlişkisi

*Recep Kılıç**

Bu yazıda Ziya Gökalp’in din ve medeniyet anlayışının ne olduğundan daha çok din ile medeniyet arasında kurduğu *ilişki* üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla Gökalp’in din ve medeniyetten ne anladığı meselesi, sözünü ettiğimiz ilişkinin açıklığa kavuşmasına yardımcı olacak kadar ele alınacaktır.

Gökalp’in din ve medeniyet arasında kurduğu ilişki ile ilgili görüşlerini, ağırlıklı olarak, ‘*ümme programı*’ adını verdiği projeyi takip ederek çıkarmaya çalışacağız. Esasen söz konusu program bugün için, “*tarihî bir vesika*”¹ olmaktan öte bir anlam ifade etmez Buna rağmen bu programdan hareketle adı geçen ilişkinin niteliği ile Gökalp’in İslâm dünyası için hangi tür ‘milletlerarası bir birlik’ düşündüğünü çıkarmamız ve özellikle de din anlayışı hakkında fikir sahibi olabilmemiz mümkün olacaktır. Dolayısıyla Gökalp’in İslâm dünyası ile ilgili projesi üzerinde, onun din ile medeniyet ve din ile beşerî disiplinler arasında kurduğu ilişkiyi merkeze alarak duracağız.

“Türkçülerin gayesi, muasır bir İslâm Türklüğüdür. Türkçülerin millet mefkûresi Türklükse, ümme mefkûresi de İslâmlıktır. Bence Türkçülerin ayrı-

* *Doç. Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Erol Güngör, “Ziya Gökalp ve ‘Türkçülükte Din’ Meselesi”, *Atsız Armağanı*, Komisyon, İstanbul 1976, 274.

ca bir ümmet programları da olmalı ve başlıca esasları da şunlar bulunmalıdır”²² diyen Gökalp’in söz konusu programında altı madde vardır

8 Ağustos 1329 (1913) tarihli Türk Yurdu dergisinde ümmet programının maddeleri şu şekilde belirtilmiştir:

1. Bütün İslâm kavimleri arasında ortak olan Arap harflerini değiştirmeksizin muhafaza etmek,
2. Bütün İslâm kavimlerinde ilim terimlerini ortak hale getirmek için İslâm ümmeti arasında sırf bu iş için kongreler düzenlemek ve terimleri Türkçe’den, Arapça’dan ve kısmen de Farsça’dan yapmak (bu gayenin gerçekleştirilebilmesi için Paris’te Türk, Mısırlı, Hintli ve İranlı öğrenciler arasında bir anlayış birliği oluşmuştur.)
3. Bütün İslâm kavimlerinde ortak bir eğitim anlayışının oluşması için eğitim kongreleri düzenlemek,
4. Bütün kavimlerde başlangıcı hicret olan ortak bir güneş takvimi tesis etmek,
5. Bütün İslâm kavimlerinin *cemaat teşkilatları* arasında³ daimî bir irtibat vücuda getirmek,
6. İslâm ümmetinin sembolü olan “hilâl”in kutsallığını muhafaza etmek.”²⁴

Gökalp’in, bu program çerçevesinde, İslâm milletleri arasında kültürel bir birlik meydana getirme niyetinde olduğu açık bir şekilde gözükür. Kültürel bir birliğin gerçekleştirilebilmesi için; *Arap harflerinin muhafaza edilmesini*, müslümanlar arasında *ilmî terimlerin ortaklığını sağlamak ve ortak bir eğitim sistemi geliştirebilmek* için kongreler düzenlemeyi, *hicreti esas alan takvim kullanmayı*, *müftülük teşkilatları (cemaat teşkilatları) arasında daimî bir bağ kurmayı ve hilal’in kudsiyetini muhafaza etmeyi* teklif eder.

1913’de teklif ettiği hicreti esas alan takvim kullanmak fikrinden kısa süre içinde vazgeçmiş olmalıdır ki, Türk Yurdu’ndaki makaleler 1918 yılında kitap haline getirilirken bu teklif metinden çıkarılmıştır.

Türkçülük fikrinin temsilcisi olan Gökalp’in, Arap harflerinin muhafazasını teklif etmesi; ilmî terimler konusunda sadece Türkçe’den değil de Arapça ve

2. Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, Hazırlayan İbrahim Kutlu, Ankara 1976, Kültür Bakanlığı Yayını, s. 53-54.
 3. Bu ifade, 1918’de ‘*müftü teşkilatları*’ haline gelecektir; vurgular bana aittir. R.K.
 4. Z. Gökalp, a.e., s.54-55. İfadeler kısmen sadeleştirilmiştir.

Farsça'dan da istifade edilmesi gerektiğini savunması, ilk bakışta kendi içinde bir tutarsızlık gibi algılanabilir. Ancak, onun medeniyet ile dinin kutsal kitabı arasında kurduğu yakın ilişki gözönünde bulundurulduğunda, Gökalp açısından ortada tutarsızlık kalmaz.

Mart 1328 (1912) tarihli Türk Yurdu dergisinde *Türkleşmek - İslâmlaşmak - Muasırlaşmak* başlığı ile yayımladığı yazısında Gökalp, din kitabı'nın sadece dinin kurallarını değil aynı zamanda medeniyetin de "umde, kaide ve düsturlarını" yazdığını ve milletler arasında "milletlerarası birlik ruhu"nu başlattığını söyler. Kendi ifadeleri aynen şöyledir:

"... gazete, halkın içtimaî ve mahallî hissiyatını yevmî ve hissî renklerle mülevven olarak tasvir ettiği için nasıl 'milliyet' mefkuresini doğuruyorsa, kitapta dinin ve dinden müştak olan sair marifet ve ilimlerin yani medeniyetin umde, kaide ve düsturlarını mücerred ve kat'î bir üslupla yazarak milletler arasında müşterek olan hayatı, yani beynelmileliyet ruhunu ibdâ eder."⁵

Bu ifadelerden herhangi bir yoruma ihtiyaç duymaksızın açıkça anlaşılan kısaca şudur: Medeniyetin ilke ve kurallarını yazmak suretiyle milletler arasında '*milletlerarası birlik*' ruhunu başlatan din kitabıdır. O zaman bu '*milletlerarası birlik*' ruhunu korumak için, yani dinin ilke ve kurallarını koyduğu medeniyet içinde kalmak için, öncelikle iki şey yapılmalıdır: İlk olarak din kitabının yazıldığı harfleri muhafaza etmek, ikinci olarak da ilmî terimleri oluştururken bu kitabın dilinden istifade etmektir.

Din kitabı ile medeniyet arasında âdata bir sebeplilik ilişkisi kurduğu dönemde (1913'de) Gökalp, din kitabının harflerini korumayı dinî bir gereklilik olarak görecektir, bu gerekliliği de şu şekilde izah edecektir:

"Sosyolojiye göre bir dine⁶ mensup milletler bir milletlerarası birliktir. Türk dili de, Türk kavmi gibi, İslâm âilesine⁷ girdikten sonra harfler ve terimler açısından islâmî bir şekil aldı. O halde milletlerarası birlik ruhunu başlatan âmil, 'kitap' ve dolayısıyla dindir⁸. Binaenaleyh Türklükle İslâmlık, biri 'milliyet' diğeri '*milletlerarası birlik*' mahiyetlerinde oldukları için aralarında asla çatışma yoktur."⁹

5. Z. Gökalp, a.e., s.8-9.

6. 1918'de 'medeniyete' olarak değişecektir.

7. 1918'de 'İslâm medeniyetine' olarak değişecektir.

8. 1918'de 'medeniyet'dir.

9. Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s.11.

Din veya din kitabı ile medeniyet arasında sebeplilik ilişkisi kurduğu içindir ki Gökalp, İslâmiyete girdikten sonra Kur'an'ın yazılı olduğu dilin harflerini almamız konusuna, dinî bir değer atfetmekte ve bunu sosyolojik verilerle de temellendirme yoluna gitmektedir. Bu sebepten de ilmî terimleri yaparken Arapça'dan ve Farsça'dan istifade etmemiz gerektiğini savunur. İlmî terimler din kitabının dilinden yapılmalıdır çünkü "bir millette önce din kitapları yazılır; sonra ahlâk, hukuk, edebiyat, ilim, felsefe gibi marifet şubeleri dinden teşa'ubla teşekkül ettikçe bunlara ait kitaplar da yazılmağa başlar."¹⁰ Bu konudaki görüşünü Avrupa milletlerindeki uygulamayla da destekleyen Gökalp'in söyledikleri oldukça açıktır:

"Avrupa milletleri İncil-i şerifi Yunan dilinde korunmuş olarak buldukları için, ilim terimlerini Yunanca'dan almışlardı. Daha sonra hristiyanlık noktasından Latin dili Yunancaya yardım ettiği için, Cermen ve İslav milletlerine Latince'den de birçok terim geçti. İslâm kavimleri, terimlerini Arapça'dan kısmen de Farsça'dan aldılar"¹¹

Gökalp'in ilmî terimler konusunda 1918'de savunduğu bu görüşler 1924'de değişecektir. Bu değişikliğin sebebi; Türklerin yeni bir '*milletlerarası birliğe*', yeni medeniyet zümresine girmiş olmaları gibi gözükmektedir.

İlmî terimler konusunda Gökalp'in düşüncelerini şekillendiren mantık şudur: "Bir millet hangi medeniyet zümresine, hangi milletlerarası birliğe mensupsa, onun bütün ilmî kavramlarını, felsefî görüşlerini, edebî hayallerini ve lirik duygularını ifade edecek hususî kelimelere sahip olması da lazımdır."¹² Türklerin 1924'de Avrupa medeniyetine kesin olarak girmeğe kararlı olduklarını gören Gökalp, bütün Avrupalı kavramları ve manaları ifade edecek yeni kelimelere muhtaç olduğumuzu düşünür. Bu durumda yapılması gereken şey;

"Batı dillerinde yazılmış bütün edebiyat şaheserleri ile ilmî ve felsefî monografilerin, yeni Türkçeye, ... büyük bir itina ile tercüme edilmesi"¹³ ve "Türçede Arap ve Fars dillerinin kapitülasyonları ilga olunarak, bu iki dilin ne sigaları, ne edatları, ne de terkipleri dilimize sokulmaması"¹⁴ gerekir.

10. Gökalp, a.e., s. 8.

11. Gökalp, a.e., s. 9.

12. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul, tarihsiz, Beşinci Baskı, s. 121.

13. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 122.

14. Gökalp, a.e., s. 126.

İlmî terimler konusunda Gökalp, mensup olunan medeniyet dairesini esas almaktadır. Bunun mantıkî sonucu olarak da, İslâm merkezli bir medeniyete mensup olduğumuz dönemde Arapça ve Farsça'dan terim yapmamız gerektiğini; müsbet ilim merkezli olduğunu düşündüğü Avrupa medeniyetine mensup olduğumuz dönemde ise Arapça ve Farsça'dan kurtulup Batı dillerinden istifade etmemiz gerektiğini savunmaktadır.

Ümmet programında, İslâm milletleri arasında ortak bir eğitim sistemi geliştirebilmek için eğitim kongreleri düzenlemeyi teklif eden Gökalp'in bu ortak eğitim sisteminden ne anladığını, 'Terbiye'¹⁵ başlıklı yazısından çıkarmak mümkündür.

"Bir mektep programına göz gezdirdiğimiz zaman, çocuklarımıza üç türlü bilgi öğrettiğimizi görürüz. Evvela millî dil ve edebiyatımızı, millî tarihimizi öğretiyoruz. İkinci olarak, Kur'an-ı Kerim, tecvit, ilm-i hâl gibi dersler ve İslâm tarihi ile İslâm lisanları okutuyoruz. Üçüncü olarak, matematik, tıp gibi ilimleri ve bu ilimleri öğrenmeğe yarayan yabancı diller ili el işleri, idman gibi hüneler öğretiyoruz. ... O halde bizim için tam bir terbiye, üç kısımdan oluşur: Türk terbiyesi, İslâm terbiyesi, asır terbiyesi."

Üçlü bir eğitim anlayışına sahip olan.¹⁶ Gökalp'in;

Diyanet'le ilgili görüşlerini, ümmet programında yer alan "*İslâm kavimleri müftî teşkilatları arasında daimî bir irtibat vücuda getirmek*" maddesi çerçevesinde değerlendirebiliriz. Ancak buna geçmeden önce onun medeniyet veya milletlerarası birlik anlayışında karşılaştığı bir ikileme dikkat çekmekte, konumuz açısından fayda vardır.

15. Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak içinde, s. 56-61.

16. Bunların birbirlerinden nasıl ayrılacağı konusunda şunları söyler:

"Bu üç terbiye, birbirinin muavin ve mükemmili olmakla mükelleftirler. Halbuki selâhiyetlerinin daireleri ve bu dairenin hudutları mâkul ve muhik bir surette tayin ve tahdit edilmezse, yekdiğerine muâriz ve muhâsım da olabilirler.

Asır terbiyesi, maddiyat sahasında kalmayarak maneviyat âlemine tecavüz ettiği dakikada İslâm ve Türk terbiyelerinin hukukuna taarruz etmiş olur. Millî ve dinî terbiyelerin hudutlarını tayin etmek ise daha güçtür. İslâm ananelerinden hangilerinin doğrudan doğruya İslâmiyete, hangilerinin Arap, Fars yahut Türke ait olduğunu göstermek amîk tetkiklere muhtaçtır.

Binaenaleyh "İslâm terbiyesi", esas itibariyle Türk ve asır terbiyelerini kabul etmekle beraber, bunlar tarafından kendi sahasına vuku bulacak tecavüzlere meydan vermemeğe çalışacak ve aynı zamanda hakiki İslâm akideleri ve anelerini hem bîdayette Arap kavminden intikal eden, hem de bilahare sair kavimlerden istiâre olunan âdet bid'atlerden tefrika ikdam edecektir." (Gökalp, a.e., s.60-61)

Gökalp'in düşüncesinde bir millet için iki medeniyet dairesi veya iki milletlerarası birlik alanı vardır. Bunların birisinin merkezinde din, diğerinin merkezinde ise müsbet bilim vardır. 1913'deki Gökalp "bir dine mensup milletleri bir milletlerarası birlik" kabul ederken, Türklükle İslâmiyet'in birini "milliyet" diğerini "milletlerarası birlik" olarak görüyor ve aralarında asla çatışma olmadığını düşünüyordu. Fakat bir de "çağdaşlaşma (asriyyet) ihtiyacı" vardı. Türkçülerin gayesi, "çağdaş (muasır) bir İslâm Türklüğü"¹⁷ idi. Bu sebepten 1918'de müsbet ilimlere dayalı *yeni ve hakiki* bir milletlerarası birlik'den şu cümlelerle söz etmekteydi.

"... çağdaş (asrî) medeniyet, müsbet ilimlere dayalı yeni bir 'milletlerarası birlik' meydana getirmektedir. Gittikçe, dine dayanan milletlerarası birlikler yerine ilme dayanan hakiki bir milletlerarası birlik kaim olmaktadır. Bir taraftan japonya'nın, diğer cihetten Türkiye'nin Avrupa milletleri arasına girmesi Avrupa milletlerarası birliğine 'din-dışı' (lâ-dinî) bir mahiyet verdiğiinden, gittikçe milletlerarası birlik dairesiyle "ümme" dairesi de birbirinden ayrılmaktadır. Yani bugün Türk milleti Ural-Altay ailesine, İslâm ümmetine, Avrupa milletlerarası birliğine mensup bir cemiyetten ibarettir."¹⁸

Görüldüğü gibi 1913'de Türk milleti için kabul ettiği dine dayanan milletlerarası birlik dairesi, yerini 1918'de ilme dayanan '*hakiki*' bir milletlerarası birliğe bırakmaktadır. Bu bir anlamda, dinin yerini ilmin alması demektir. Gökalp dinden vazgeçme niyetinde olmadığına göre¹⁹, bu ikilemden nasıl kurtulacaktır?

Bir millet için sözkonusu olan iki medeniyet dairesinden din merkezli olanına "ümme", müsbet bilim merkezli olanına da 'milletlerarası birlik' adını vererek konuyu kavramsal çözümlemeyle teorik seviyede çözmeyi denese de, uygulamada çözüm bu kadar basit olmamaktadır. Çünkü en azından Gökalp'in içinde yetiştiği Osmanlı kültüründe dinin ya da din merkezli milletlerarası birliğin çok yönlü talepleri vardır. *Aynı konuda hem dinin hem de ilme dayalı Avrupa milletlerarası birliğinin birbiriyle çatışan talepleri olduğu durumlarda hangisi tercih edilecektir?*²⁰

17. Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, s. 12,153.

18. Gökalp, a.e., s. 13.

19. "Milletimiz ne mukaddes dininden vazgeçebilir ne de hayât-ı asriyenin icâbât-ı zaruriyesinden tecerrüd edebilir. Muktaazay-ı hikmet, bu iki himmetten birini diğerine feda etmek değil, belki onları birbiriyle telife çalışmaktır." ("İttihad ve Terakki Kongresi-I", Ziya Gökalp, Makaleler VIII, Hazırlayan F.R. Tuncer, Ankara 1981, içinde s. 60-61)

20. Burada Gökalp'in sorgulamaksızın benimsediği bazı önkabulleri vardır. Avrupa medeniyetinin ilme dayalı olduğunu, bu sebepten de 'din-dışı' (lâdinî) bir karakter taşıdığını iddia

Bu soru; Batı medeniyeti ile karşı karşıya gelen Osmanlı aydınının, cevabını bulmaya çalıştığı, aydınları adeta birbirinden ayırıştırarak temel bir soru durumundadır ve cevaplandırılması, büyük çapta din'den ne anlaşıldığına bağlıdır. Son dönem Osmanlı aydını, dine yüklediği anlama paralel olarak, bu soruya farklı cevaplar üretmiş ve bu cevaplar çevresinde farklı gruplar oluşturmuşlardır. Durum bugün bile çok fazla değişmiş değildir.

Burada Gökâlî'nin din anlayışını bütün yönleriyle ele alabilecek durumda olmadığımızı bir kere daha belirtmekte fayda vardır. Dolayısıyla onun din anlayışı üzerinde, sadece medeniyet ile kurduğu ilişkiyi açıklamaya yetecek kadar duracağımızı belirtmek zorundayız. Ancak burada Gökâlî'nin din hakkında söylediklerinin anlamlı hale gelebilmesi için mensup olduğu Osmanlı toplumunda dinin geleneksel olarak işgal ettiği yeri hatırlamakta fayda vardır.

Herşeyden önce Osmanlı, Hezarfen Hüseyin Efendi'nin ifadesiyle “*din'i asıl, devlet'i fer'*” kabul eden, devleti “*umûr-u din üzerine*”²¹ bina etmiş bir toplum örgütlenmesine sahipti. Bu toplumda din “*şeyhulislamlık*” adı altında kurumlaşmış; fetva, hukuk ve eğitim olmak üzere üç temel faaliyet alanını uhdesine almıştı. Dolayısıyla klasik Osmanlı toplumunda din; bir anlamda hem yaşamayı, hem yargıyı hem de eğitimi yönlendirecek şekilde teşkilatlanmıştı. II. Mahmud döneminden itibaren (1808-1839) şeyhulislamlık kurumunun bu faaliyet alanları daraltılmaya çalışıldığı ve bu yolda Gökâlî'nin yaşadığı döneme kadar hayli yol katedildiği doğrudur. Ama Tanzimat döneminde Meşihat-ı İslâmiye hâlâ aşağıdaki dört alanda belirli bir oranda söz sahibi idi. Bunlar;

- 1) Fetvâ makamı,
- 2) Hey'et-i vukelâ üyesi olarak siyasi konularda söz sahibi,
- 3) Şer'î mahkemelerin bağlı olduğu kurum,
- 4) Eğitim teşkilatında medreselerden sorumlu, idi.²²

etmesi bunlardan birisidir. Ama acaba gerçekten öyle midir, diye sorma ihtiyacı bile duymamaktadır. Gökâlî'den sonra bu konuda yapılan çalışmalar ve yaşanan tecrübeler, Gökâlî'ye doğrulamamıştır.

21. Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhîs'ul-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman, Hazırlayan Dr. Sevim İlgürel, Ankara 1998, 10. Bab; Mübahat Türker Küyel, “Ulemâ-i Kiram” ve “Tafra - Tehîle”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, c. XL, s. 357'den nakil.
22. Daha geniş bilgi için bkz: Dr. Seyfeddin Erşahin, “Meşihat-ı İslâmiye'den ‘Diyânet Riyaseti’ne (Ziya Gökâlî'nin Şeyhulislamlık Tasarısı)”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXXVIII, s. 333-344.

Bütün bunlar; Tanzimat döneminde ve sonrasında dinin, hukuk, siyaset ve eğitim alanlarında eskisi kadar olmasa da yine de belirgin bir şekilde söz sahibi olmaya devam ettiğini gösterir.

Bu durumda cevabını bulmamız gereken soru şudur: *Türk milletinin aynı anda hem İslâm ümmetine hem de Avrupa milletlerarası birliğine mensup olması; hukuk, siyaset ve eğitim alanlarında ne anlama gelmektedir? Yani Türk milleti için bu üç alanı ümmet kavramının delalet ettiği milletlerarası birliğin merkezindeki din mi, yoksa Avrupa milletlerarası birliğinin merkezindeki müsabet bilim mi düzenleyecektir?* “Diyanet ve Kaza”²³ ile “İttihat ve Terakki Kongresi I, II”²⁴ deki Gökalp’in ifadeleri, konuya açıklık getirecek mahiyettedir.

Gökalp’e göre her işin bir “diyanî” boyutu bir de “hukukî” (kazaî) boyutu vardır. Buna bağlı olarak da her iş ile ilgili bir diyanî hüküm bir de hukukî hüküm vardır. İslâmiyet, diyanî hükümlerle hukukî hükümleri birbirinden ayırmıştır.²⁵ Diyanî olan ‘mukaddes olan’ iken, hukukî olan bir dizi iktisadî, sıhî, fennî “dünyevî icâbâta tabidir.”²⁶ İslâmiyette diyanî hükümlerle hukukî hükümlerin birbirinden ayırd edildiğini gösteren, hukûken geçerli olup da diyaneten geçerli olmayan pek çok fikhî mesele vardır.²⁷

Diyanî hükümler ile hukukî hükümler arasındaki farkı, Gökalp yaptırım güçleri arasındaki farkta arar. Çünkü ona göre diyanî hükümler, yaptırım gücü “münhasıran uhrevî olan” dinî teklifler iken hukukî hükümler de, dünyevî bir yaptırıma “mâlik olan dinî tekliflerdir. Bundan dolayı hukukî hükümler, ‘dinî hükümler’ cinsinin içinde ise de, ‘diyanî hükümler’ türünün dışında müstakil

23. Ziya Gökalp, Makaleler VIII, Hazırlayan Ferit Rağıp Tuncer, Ankara 1981, Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 46-49.

24. Ziya Gökalp, Makaleler VIII, s. 60-71

25. Diyanet ve Kaza, s. 47; Diyanî hükümlerle hukukî hükümler arasında yapılan bu ayrımın tarihi oldukça eskidir. Mesela Hanefî fikhının önemli isimlerinden olan Mergînânî (ö. 593/1197) Gökalp’ten yedi asır önce hükümler arasında böyle bir ayrım yapmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. M. Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İstanbul 1994, s. 117).

26. a.e., 49.

27. Bu meselelere verdiği örnekler şunlardır: “Faiz almak diyaneten caiz olmadığı halde devr-i şer’î tarihiyle kazâen vakidir. Mürûr-i zamandan dolayı kazâen hakk-ı dâvâ sakit olursa da diyaneten hak sakit olmaz. Diyaneten (varise vasiyet) caiz olmadığı halde, (nef’î mülk) yahut (vücut u birre) vasiyet edilmiş mala varisin nasp edilmesi gibi tariklerle kazaen caridir. Hele diyaneten caiz olmadığı halde kazaen caridir. Adalet imkanı yok iken taaddüd-i zevcât dinen gayr-i caiz olduğu ve âmme-i nâs için bunun adem-i imkânı nass-ı Kur’anla müeyyed bulunduğu halde kazaen cari ve muteberdir. Dinen talak Ebğazî’l-helâl iken kazaen hiçbir kayd-i ihtirazî ile mukayyed değildir.” Diyanet ve Kaza, 47-48.

bir türdür. Hukukî hükümler (ahkâm-ı kazâiyye) bugünkü istilaha göre hukuk adını verdiğimiz kaidelerdir. O halde İslamiyette hukuk, dinî hükümlerden sayılsa da diyanî hükümlerden sayılmaz.”²⁸

Bir başka yerde de Gökalp dinin “ibadet ve itikatlardan mürekkep” olduğunu, bu sebepten de “siyasî hukukî, iktisadî, bedîî, lisanî ve ilmî müesseselerden”²⁹ ayırıldığını gerektiğini dile getirir.

İslâmiyette diyanî hükümlerle hukukî hükümler birbirinden bu şekilde ayrılmıca, bunların kurumlarının da, kaçınılmaz olarak birbirinden ayrılması gerekecektir. Bu kurumların birisi “Adliye Nezareti”, diğeri de “Dinî İşler Nezareti”dir. Gökalp’in ‘*ümmet programı*’na göre, İslâm kavimleri arasında din işleri ile ilgilenen kurum olan müftülükler arasında daimî bir irtibat kurulmalıdır.³⁰

Burada Gökalp’in ‘*İslâmiyette hukuk, dinî hükümlerden sayılsa da diyanî hükümlerden sayılmaz*’ ifadesine dikkat çekmekte konumuz açısından fayda vardır.

Gökalp’in din içinde ‘*diyânî olan*’ ile ‘*hukukî olan*’ arasında ayırım yapması, diyanî olanı mukaddes kabul edip hukukî olanı ‘iktisadî, sıhhî ve fennî bir dizi dünyevî ihtiyaca tabi’ olarak değerlendirmesi, en azından kendi dönemi için, önemli bir ayırımdır. Bunu; hukukî hükümlerin ortaya çıkan kültürel değişimlere paralel olarak değişime açık olması, ama dinden de bağının kopmaması gerektiği şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bir başka ifadeyle *Gökalp’e göre hukuk, bir taraftan toplumun dinî değerleri ile ters düşmeyecek, diğer taraftan da gelişen kültürel ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde yorumlanacaktır.*

‘Ümmet programı’³¹ nın tahlilinin izin verdiği ölçüler içinde ele alabildiğimiz kadarıyla görülen odur ki; Gökalp’in düşünce dünyasında dinin alanı,

28. İttihad ve Terakki Kongresi I, 62-63.

29. Gökalp, “Dinin İçtimaî Hizmetleri II”, Makaleler VIII, içinde, 50.

30. “Bir devletin umur-u diyanîyesiyle umur-u kazaiyyesi başka başka hizmet-i âmmeler teşkil eder. Binaenaleyh her biri için müstakil bir nezaret lazımdır. Adliye Nezareti Umur-u kazaiyye Nezareti olduğu için alelumum teşkilat-ı kazaiyyenin mezkur nezarete rapt ve ilhakı lazım olduğu gibi meşihat-ı İslamiyye de Umur-i diniyye Nezareti olduğu için, alelumum müessesat-ı diniyyenin idaresi de meşihat-ı ülyaya tevdi olunmak lazımdır.” İttihad ve Terakki Kongresi II, 70-71.

31. Ümmet programı, kültürel bir program olarak, bir bütün halinde gerçekleşmemiştir. Bununla beraber, İslâm ülkeleri arasında İslâm Konferansı gibi toplantıların gerçekleştirilmiş olması, son yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı’nın gerçekleştirdiği ‘Din Şûra’ları, Gökalp’in öngörülerinin hayata geçirilmiş örnekleri durumundadır.

Osmanlıdaki klasik din anlayışına göre, şüphesiz daraltılmıştır. Bu anlayışta din, hukuk ve eğitim alanlarında belirleyici olma iddiasından vazgeçmektedir. Ama bu, hukuk ve eğitim faaliyetlerinin, tamamen dinden kopuk olması anlamına gelmemekte, en azından Gökalp'in ifadeleri, böyle bir anlamaya izin vermemektedir.

Gökalp'in 'ümme't ve 'milletlerarası birlik' kavramları arasında düştüğü ikilemeden kurtulma yolunda teklif ettiği çözüm şekli, şüphesiz tartışılabilir mâhiyettedir, yeteri kadar da tartışılmıştır. Nevarki geçen zaman içinde, onun teklif ettiği çözümü aşan, kapsamlı ve uygulanabilir karakterde çözümlerin üretilmemiş olması da, oldukça düşündürücü olmalıdır.

Gökalp'in İslâm dünyası ile ilgili tasavvurları konusunda merhum Erol Güngör'ün 25 sene önce yaptığı şu tesbitlerine katılmamak mümkün değildir:

"1. Medreselerin kaldırılması ve onların yerine üniversite bünyesi içinde ilahiyat fakültesinin geçmesi Gökalp'in yukarıdaki düşüncelerinden çıkma bir tatbiktir. Zaten Yeni Hayat'ta neşrettiği "Küllîye" adlı manzumede (1918) medresenin sadece din adamı yetiştiren -İmam - Hatib Okulları gibi - bir müessese olarak kaldığı takdirde ayrı bir mevcudiyeti olabileceğini, bir ilim müessesesi olmak istiyorsa o zaman İlahiyat Fakültesi halinde üniversiteye intikal etmesini teklif ediyordu. Bugün Türkiye'de bir taraftan dinî meslek okulları, bir taraftan da Gökalp'in belirttiği mânâda bir medrese (İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakültesi) bulunuyor.

2. İslâm milletleri arasında ortaklığı temin ettiği için muhafaza edilmesi istenen alfabe Türkiye'de kaldırılmıştır, diğer bağımsız İslâm ülkelerinde devam etmektedir.

3. İslâm milletleri arasında ortak ilim terminolojisi kurulması tasavvuru gerçekleşmemiş, her millet kendi terminolojisini kurma yoluna gitmiştir.

4. İslâm milletlerinde ortak bir terbiye sistemi kurulması fikri hiç ele alınmamıştır; esasen bu fikrin gerçekleşmesi bir İslâm birliği kavramından ayrı düşünülemez." Erol Güngör, "Ziya Gökalp ve 'Türkçülükte Din' Meselesi", s. 278.

Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, s. 7

Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik

*Osman AYDINLI**

A. İmamet Nazariyesi

Hız. Muhammed'in vefatını müteakip meydana gelen siyasi gelişmeler ve ilk halifeye Beni Saide'de bey'at edilmesi, devlet başkanlığı ile ilgili tartışmaları gündeme getirmiş ve bu tartışmaların sonraki nesillere yansımaları da, imamet, ümmetin en önemli meselesi¹ vasfını kazanmıştır. Bu mesele müslümanların siyaseten farklılaşmasına sebep olmuştur; bir grup İslâm toplumunun üzerinde anlaştığı birinin devlet başkanı olması gerektiğini savunurken, başka bir grup da imametın nass ve tayinle sabit olduğu² fikrini ileri sürmüştür.

İmamet çoğu kez hilafet kavramıyla eş anlamlı ele alınmış ve Hız. Peygamber'in vekili ya da halefi olan kişinin liderliğini ifade etmek için kullanılmıştır.³ Bu çevrede mezhepler, imametın tesbit şekli, imama gerek olup olmadığı, gerek varsa kimler tarafından ve nasıl belirleneceği, halk tarafından göre-

* *Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi*

1. Eş'ari *Makalâtu'l-İslâmiyyin*, Tsh. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400,2.
2. Şehristanı, *el-Milel ve'n Nihal*, Neşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410,18; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Dr. Abdulkerim Osman, Kahire, 1988/1408,762.
3. İmametın lûgat ve istalah anlamı için bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1970,I, 882 vd; Ragıb İsfehâni *el-Müfredat fi Garib'l-Kur'an*, thk. M.S.Kiyani, Beyrut trz., I, 156.

ve getirilecek veya tayin edilecek kişinin, ne gibi özelliklerinin olması gerektiği konularını ele almışlardır. Hariciler, Hz.Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerini en ideal dönemler olarak görmüş, ilk altı yıldan sonra Hz. Osman'ın, Tahkim hadisesinden sonra da Hz.Ali'nin küfre gittiğini iddia etmişlerdir. Hariciler imamet konusunda temelde “Kureyş'in üstünlüğü” fikrine karşı çıkarak, imâmetin Kureyşliden başkasına verilebileceği fikrini öne sürmüşlerdir. Onlara göre halkın seçtiği devlet başkanı adaleti temsil ettiği ve zulümden kaçındığı sürece itaata layıktır; fakat haktan ayrıldığında, görevden azledilmesi ve katledilmesi vucubiyet⁴ bulunmaktadır.

Şii imamet anlayışının merkezinde ise, Hz. Ali'nin Hz.Peygamber tarafından imam olarak tayin edildiği fikri bulunmaktadır. Çünkü onlar, Hz.Ali'nin, Hz.Peygamberden sonra nas ve tayinle halife olduğu ve imametın kıyamete kadar onun Fatıma'dan olan soyundan çıkmayacağı⁵ fikrini öne sürmüş ve imameti bir inanç esasına ele almıştır.⁶ Şii imamet nazariyesi çevresinde ele alınması gereken bir başka husus da “gaybet” meselesidir. Onlara göre Onikinci İmam Muhammed Mehdi, 261/874 yılında gizlenmiştir. Bundan sonraki dönemin adı “Gaybet Dönemi”dir ve “Gaybet-i Suğra” (Küçük Gizlilik) ve “Gaybet-i Kübra” (Büyük Gizlilik) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Küçük Gizlilik dönemi, 261/874 yılından 328/940 tarihine kadar olan dönemdir. Sefirler dönemi de denilen bu zaman kesitinde, Onikinci İmam, zaman zaman sefirlerle görüşmüş ve emir ve isteklerini taraflarına ulaştırmıştır. 328/940 tarihinden sonra da Büyük Gizlilik dönemi başlamıştır. Onikinci İmam halen sağdır ve günü geldiğinde tekrar ortaya çıkacak ve yeryüzünü adâletle dolduracaktır.⁷ Şii imamet nazariyesi çevresinde imametın nübüvvetle irtibatlandırılması, imamlara itaat meselesi ve İmamın muttasıf olması gereken sıfatları da ele alınmıştır.⁸

Zeydiye ve imamet meselesinde, Şia'dan ve diğer mezheplerden ayrılmıştır. Onlara göre, Hz.Peygamber, isim ve şahıs belirtirek kimseyi imam tayin

4. Şchristâni, 116 vd.

5. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993,15.

6. Hasan Onat, “Şii İmâmet Nazariyesi”, AÜİFD, XXXII(1992), 93 vd.

7. Daha geniş bilgi için bkz. E Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, Ankara 1984,174-180.

8. Şii imamet nazariyesi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Hasan Onat *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993,20-41; Hasan Onat, “Şii İmâmet Nazariyesi”, AÜİFD, XXXII (1992),89-110; Hasan Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi”, AÜİFD, XXXVI (1997), 79-118

etmemiştir. Haşimi olan, takva sahibi, alim ve cesur bir kimse kendi imâmetini ilân ederek ayaklanırsa, imamlığı hak etmiş demektir. İmamın gizli olması, hataşız ve günahsız olduklarının söylenmesi de daha az lâıyk olanın imâmetinin de caiz olacağını ileri sürmüştür. Bu sebeple, efdal olan Hz. Ali'dir; fakat mefdul olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametleri de haklıdır.⁹

Ehl-i Sünnet ise, siyasi meseleleri ağırlıklı bir şekilde hilâfet noktasında ele almış ve imametın Kureyş'ten olması gerektiği hususunu işlemiştir. Hilâfetteki tarihi sırayı öngörerek dört halife döneminde ortaya çıkan uygulamaları, siyasi anlayışın bir gereği olarak mütalâa etmiştir. İmâmet konusunu ısrarla inanç alanının dışında tutmaya özen göstermiştir. Esasen Ehl-i Sünnet bu konudaki tezini, Mürcie'nin sahabenin tekfirine karşı çıkarak, Hz. Ali'yle Osman'ı ümmetin haklı idarecileri olarak ilan etmeleri fikri üzerine inşa etmiştir.¹⁰

Genel olarak Rasul'den itibaren gelen tarihi sırayı öngören Mu'tezile ise, Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali sıralamasını savunarak onların meşruiyetlerini kabul etmiş; onlardan sonra ise, imamet görevine getirilecek kimsenin ümmetin belirlediği ve akdettiği biri olması gerektiğini iddia etmiştir.¹¹ Mu'tezile bu görüşüyle, imametın nass ve tayinle olduğunu savunanların karşısında yer almaktadır.

Mu'tezililer, Şia'nın imametle ilgili bu yaklaşımını eleştirerek bu konuya ne şekilde baktıklarına açıklık getirirler. Onlara göre Rasulullah öldüğünde imam nasbetmemiştir; eğer imamet dini bir akit olsaydı, kible, namaz, zekât gibi konularda nasıl nass varsa imamet konusunda da nass olurdu.¹² Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımını şu şekilde özetlemek mümkündür. Nass olsaydı bu ya gizli olurdu ya da açık olurdu; açık olamaz. Çünkü böyle olsaydı dinden zaruri bilinen bir hususu reddedenin kafir olması gerekirdi; hatta bu konuda sahabenin küfrü gerekirdi. Gizli olmasına gelince bu konuda bazı ipuçlarının olması gerekirdi; bu konuda bir bilgi yoktur. Sahabe de bu konuda bilgi sahibi değildir. Dolayısıyla imamete delalet eden nass bulunmamaktadır.¹³

9. Daha geniş bilgi için bkz. Naşi el-Ekber, *Mesailu'l İmame*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, 42 vd.; Şehristani, I, 153 vd.

10. Mürcie'nin imamete ilişkin görüşleri hakkında bkz. Naşi el-Ekber, 62; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Tarafları ve İman Anlayışları*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1997

11. Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usul'i-Hamse*, 757-758.

12. Naşi el-Ekber *Mesailu'l İmame*, 49.

13. Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usul'i'l-Hamse*, 762 vd.

Görüldüğü gibi, Mu'tezile'de imamet konusunda egemen olan anlayış, devlet başkanını belirleme görevinin ümmete bırakılmış olmasıdır. Onlara göre imam olacak bu şahsın adil olması ve iman ehli bulunması; kitap ve sünneti bilerek onlarla amel etmesi oldukça büyük önem arz etmektedir. Ayrıca Mu'tezile, imam olacak kişinin özelliklerini sayarken onun belli bir soya veya kabileye aidiyetine, zayıf ve güçlü söz arasındaki farkı anlaması için alim gerektiğine, adil olabilmesi için cesur, temiz ve vera sahibi olmasının lazım geldiğine vurgu yapar.¹⁴ Mu'tezili anlayışa göre imam öne geçmeye layık olsun ya da olmasın öne geçirilmiştir ve ümmet üstünde velidir; onların işlerinde tasarruf sahibidir; bu itibarla İslam toplumunun imama ihtiyacı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra şer'i hükümleri yürütmek, ülkeyi korumak, orduları yönlendirmek gibi konularda da imama ihtiyaç vardır.¹⁵ Fakat Mu'tezile içerisinde—Ebu İmran er-Rakkaşi ve Hüseyin el-Kûfi gibi— imama ihtiyaç olmadığını ve imametın gerekli bir kurum olarak nitelendirmeyeceğini savunanlar¹⁶ da olmuştur.

İmamet konusunda Mu'tezile, daima en üstün olanın göreve getirilmesi gerektiği fikrini (Fadıl İmam) savunanlar ve bazen daha az üstün olanın tayin olabileceğini tezini (Mefdül İmam) kabul edenler olmak üzere iki ana grubu ayrılmaktadır.

1. En Faziletli Kişinin İmameti

En faziletli olanın imamete getirilmesi anlamına gelen İmametü'l-Fadıl görüşünü benimseyenler, meseleye Hz. Muhammed'in devrinin en faziletli insanını olması açısından yaklaşırlar. Buna göre Nübüvvetten sonra imametten daha faziletli bir makam bulunmaktadır ve fazilet hususunda imam nebiye velayet etmektedir. İmam ümmeti tedip eden ve dini bilgiler öğreten biridir; dolayısıyla terbiye edenin terbiye alandan daha faziletli olma sorumluluğu vardır. Fadıl'ın imameti fikri, Amr b. Ubeyd (144/761), Dırar b. Amr (200/815), Ebûl-Hüzeyl (227/841) ve İbrahim Nazzam (221/835) gibi şahıslarca öne sürülmüştür.¹⁷

Devlet yönetiminde Fadıl İmam'ın görevlendirilmesi gerektiği fikrini benimseyen bu grup, iki durum dışında mefdülun fadıla tercih edilmeyeceğini ifade ederler:

14. Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usul'i'l-Hamse*, 753.

15. Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usul'i'l-Hamse*, 750.

16. Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, 49 vd.

17. Naşi el-Ekber, 51.

1. Ümmetin mefdûlü, -toplum hoş görmediği ve benimsemediği halde- işi zorla üstlenerek kendisini veli tayin eder ve fadılın önüne geçer.

2. İşi üzerine alan kimse, ümmet için uygun olmayan hükümleri tercih etmesiyle Fadıl olmaktan ayrılır ve mefdûla döner.

Bu görüşü benimseyenler yukarıdaki iki durumun Ebubekir'in imameti için söz konusu edilemeyeceğini söylerler. Çünkü o, ümmetin istemediği kimse değildir; ümmetin üzerine zorla gelmemiştir. Böyle olsaydı konuyla ilgili haberler gelirdi. Aksine hüccet ve halkın seçimiyle imametine uyulmuştur. Ömer de Ebubekir'den sonra insanların en faziletlisiydi. Osman da hilafetinin ilk altı yıllık döneminde Ömer'den sonra en faziletli insandı.¹⁸

Mu'tezile'nin bu görüşünü öne sürüp savunması, Rafizi imamet görüşünün hakim olduğu döneme rastlamaktadır ve temelde bu anlayışa karşı mücadele verildiği anlaşılmaktadır. Hişam b. Hakem (190/805) anlatımına dayanan bir rivayete göre; Amr b. Ubeyd'in Basra'da oluşturduğu ders halkasına katılan ona Hişam ona imamet konusunda bazı sorular yöneltip onu zor durumda bırakmıştır. Amr b. Ubeyd'e sırasıyla gözü, burnu, ağzı, kulakları, elleri ve ayakları olup olmadığına dair sorular yöneltir ve bunların işlevlerini sorar. Son olarak kalbin işlevini sorar; karşılık olarak kalbin çok önemli bir uzuv olduğu, diğer organların ona bağlı olarak iş gördüğü ve şüphe durumunun yokolup Allah'ın doğru olana ulaştırmak ve şüpheden arındırmak için organlarını bile imamsız bırakmadığını; benzer bir şekilde insanları da seçimlerinde, şüphelerinde ve ihtilaflarında serbest bırakmayacağını; benzer bir şekilde insanları da seçimlerinde, şüphelerinde ve ihtilaflarında serbest bırakmayacağını ve şüphelerini giderecek imamı kaim kılacağını ifade eder. Amr ise bu delil karşısında bir şey diyemez.¹⁹ Amr'ı zor durumda bırakan ve onun imamet görüşünü açıklamada yetersiz gösteren bu rivayet, kanaatimizce sonradan uydurulmuştur. Fakat bu rivayet, Amr'ın Rafizi görüşlerini yansıtmaları açısından yine de önem arz etmektedir.

Aynı şekilde Dırrar b. Amr'ın, Hişam b. El-Hakem'le yaptığı rivayet edilen imamet hakkındaki münazara, Dırrar'ın Hişam'ın görüşünü benimsediği

18. Naşi el-Ekber, 52.

19. Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mesudi (346-957), *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988, IV, 105; Ebû Ca'fer et-Tusi, *İhtiyar Ma'rifeti'r-Rical el-Ma'ruf bi Ricali'l-Keşşi*, Tlk.Mir Dâmâd el-Esterâbâdi, thk. Seyyid Mehdi er-Recai, Müessesesetü Âli Beyt 1404, II, 550-551.

iddiası ve Ali b. Ebi Talib'in onun imamete ilişkin fikirleri hakkında bazı ipuçları da vermektedir. Bu rivayete göre, Dırar b. Amr, Yahya b. Halid el-Bermeki (81897805)'nin huzurunda Hişam Dırar'a velâyet ve beraâtin zahir mi, yoksa bâtin üzerine mi olduğunu sorar. Dırar, bunların zahir olduğunu, bâtının ise idrak edilemeyeceğini; ancak vahiyle bilinebileceğini söyler. Hişam, bunun doğru olduğunu ifade edip ardından Ali b. Ebi Talib ve Ebu Bekir'in isimlerini zikrederek Allah'ın düşmanlarını katletmek suretiyle en fazla yardımcı olanın cihadda en etkili olanın hangisi olduğunu sorar. Dırar, bu soruya Ali b. Ebi Talib cevabını verir; fakat Ebu Bekir'in ona daha yakın olduğunu sözlerine ekler. Bunun üzerine Hişam, yakınlık ifadesinin bâtını bir anlam ifade ettiğini, o konuda sözü bıraktıklarını hatırlatır. Sonra “zahiren Ali'yi itiraf ettin; bu durumda velâyet yönünden o, Ebu Bekir'den daha layıktır” der. Hişam, bâtının zahirle birlikte olduğunda, geri çevrilmez bir fazilet olduğunu da ifade eder. Sonra da Rasulullah'ın Ali'ye “Kuza'yla Harun birbirlerine hangi mesabedeyse, sen de bana aynı mesabedesin; ancak şu var ki, benden sonra Nebi gelmeyecek.” dediğini ifade eder. Bu rivayete göre Hişam, Ali için söylenenlerin zahiren ve bâtinen doğru olduğunu, istediği doğrultuda aldığı cevaplarla kanıtlamış olur.²⁰

Bir başka münazara da Dırar, Hişam b. Hakem'e imametın nasıl akdolacağını sorar. O da “Allah'ın nübüvveti akdettiği gibi”, der. Dırar “O zaman o Nebi'dir” der. Hişam ise böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını; çünkü nübüvveti sema ehlinin yani meleklerin akdettiğini, imameti ise arz ehlinin yani nebilerin akdettiğini ifade eder. İki akdin de Allah'ın izniyle olduğunu söyler. Hişam, daha sonra meselenin çözümü noktasında üç seçeneğin söz konusu olabileceğini söyler. Buna göre; ya Allah Rasulden sonra insanlardan teklifi kaldırmıştır; onları mükellef tutmamıştır; onlara emretmemiştir ve nehyetmemiştir; üzerinde teklif olmayan hayvanlar ve yırtıcılar mesabesinde olmuşlardır; böyle diyemeyiz. Ya da insanlar mükellef olurlar. Kimse kimseye muhtaç olmaz; Rasullere ve alimlere ihtiyaç duyulmaz. Herkes doğru olanı kendisi bulur. Bunu da diyemeyiz; çünkü insanlar kendi dışındakilere ihtiyaç duyarlar. Geriye üçüncü seçenek kalmıştır; insanlar, yanılmayan, yanılığa düşmeyen ve zulmetmeyen, günahlardan masum olan, hatalardan beri olan,

20. Muhammed Bakır el-Meclisi, *Biharul-Envar*, Beyrut 1403/1983, X, 292 Şeyh Abdullah Nime, *Hişam b. el-Hakem*, 1405/1985. 223-224.

ihtiyaç duyulan; fakat kimseye ihtiyaç duymayan Rasulün ikame ettiği biri gerekir.²¹

Hz.Ebu Bekir ve Hz.Ali'nin faziletlerini tartışıldığı bu rivayetler, muhtemelen muahhar bir şii yazar tarafından kurgulanmıştır ve neticede hen Amr'ın, hen de Dırar'ın Hişam tarafından ikna edildiği görülmektedir. Bu sebeple bu rivayetlerin doğru ve güvenilir olduğunu söyleyebilmek pek mümkün değildir. Fakat bu tür rivayetler Fadıl'ın imameti anlayışının Rafizi imamet anlayışına karşı yapılan münazara ve tartışmalar neticesinde teşekkül etmeye başladığını göstermektedir.

Buna benzer bir imamet münazarası da Ebû'l-Hüzeyl'le Basra'dan Bağdat'a giderken Deyr-i Harakl kasabasında karşılaştığı Mecnunu'd-Deyr adı verilen Şii eğilimli bir kişi arasında cereyan etmiştir. Bu münazaranın başlarında Ebû'l-Hüzeyl, Rasulullah'tan sonra en faziletli olan Ebubekir'in hilafete geldiğini ifade eder; bu görüşünü Nebi'nin "Hayırlınızı öne geçiriniz, en faziletlinize uyunuz" hadisiyle delillendirmek ister. O, bu ifadenin "insanların razı olduğu birine" uyulması gerektiği anlamına geldiğini de sözlerine ekler. Mecnun'n-Deyr ise, Ebubekir'in ümmetin hayırlısı olmadığını ve yalancı olduğu için Rasulullah'ın minberine çıkma hakkı bulunmadığını söyleyerek Ebûl-Hüzeyl'in Ebubekir'i "İnsanların razı olduğu kimse" şeklindeki tanımlamasını da eleştirir. Bu eleştiri yapılarak de Ebubekir'in halife olmasıyla sonuçlanan tartışmaların detayına girer ve onun insanların razı olmadığı kimse olduğunu ispatlamaya çalışır.²² Onun eleştirdiği bir başka husus da, Nebi'nin halef bırakmadığı iddia edildiği halde, Ebubekir'in Ömer'i halef tayin etmesinin doğal karşılanmasıdır. Yine Ömer'in ehli cennetden olduğunu iddia ettiği kişiden oluşan şûra hakkında; "İkisi dördüne muhalefet ederse ikisini katledin; üçü üçüne muhalefet ederse Abdurrahman b. Afv'ın aralarında olmadığı üçünü katledin", demesini "bu nasıl iştir ki, ehl-i cennetin katlini emreden bir itaat istenmektedir" diyerek eleştirmektedir. Mecnunu'd-Deyr'e göre Ömer yaralandığında Abdullah b. Abbas'la aralarında bir konuşma cereyan etmiştir buna göre Ömer'in Hz.Ali'nin halife olmasının ümmetin yararına olduğunu bilmesi

21. Meclisi, Biharu'l-Envar, IXIX, 149; Şeyh Abdullah Nime, *Hişam b. el-Hakem*, 230-231.

22. *Münazaratü Ebi'l Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 6 vd; Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talib et-Tabersi, *el-İhticac*, thk. Es-Seyyid Muhammed Bakır el-Musevi el-Horasani, Meşhed 1401/1981, II, 383 vd.

ve ifade etmesine rağmen onu tayin etmemiştir.²³ Kanaatimize göre bu rivayet Ebûl-Hüzeyl'in imamet görüşü ile alakalı bazı ipuçları vermesine karşın oldukça fazla ayrıntıya girmesi, Allaf'ın Mecnunu'd-Deyr'in imamet görüşünü ifade ederen pasif bir tavır sergilemesi ve neticede onun görüşlerine boyun eğerek bir görüntü çizmesi sebebiyle bazı istifhamları beraberinde getirmektedir. Rivayetin Şia kaynaklı olması da bu kanaatimizi doğrulamaktadır. Ancak münazaranın "en faziletli olanın imam olması" esasına dayandığını göstermektedir.

Fadıl'ın imameti görüşünün temelinde Hz. Peygamber'den itibaren gelen Ebubekir, Ömer, Osman, Ali sıralaması ve onları en faziletli imam oldukları beyanı önemli bir yer tutmaktadır. Bu görüşün temsilcilerinden Dırar da, efdal olanın imametini ve dört halifenin imamete geliş sırasını fazilet sırası olarak öngörmektedir. Bu hususta Peygamberin "Ümmetim dâlalet üzerine birleşmez"²⁴ hadisini delil olarak takdim etmektedir. Ebubekir7i devrinin en üstünü olarak kabul etme, Hz. Ömer'i ve hilafetinin ilk altı senesinde Hz. Osman'ı da kendi devirlerinin efdali sayma ve Hz. Ali'nin de hilafete geliş tarihinde efdal olduğunu benimseme, Dırar b. Amr ve takipçisi ve öğrencisi Hafs el-Ferd7in ifade ettiği²⁵ görüşlerdir. Bu görüşler ondan sonra Ebu'l-Hüzeyl'in ve Nazzam tarafından da kabul görmüştür²⁶ Bu görüşü benimseyenler bazı farklılıklar arzetsede temelde çelişmemektedir.

Ebu'l-Hüzeyl'in fadılın imameti hakkındaki görüşüyle ilgili olarak gelen bir rivayet göre; onun Ebubekir ve Ali'nin fazilet konusunda eşit olduğu²⁷ görüşünü benimsediği ifade edilir. Başka bir rivayete göre ise; Ebû'l-Hüzeyl ve Nazzam tarafından da kabul görmüştür. Bu görüşü benimseyenler bazı farklılıklar arzetsede de temelde çelişmemektedir.

Ebu'l-Hüzeyl'in fadılın imameti hakkındaki görüşüyle ilgili olarak gelen bir rivayete göre; onun Ebubekir ve Ali'nin fazilet konusunda eşit olduğu görüşünü benimsediği ifade edilir. Başka bir rivayete göre ise; Ebû'l-Hüzeyl'e

23. *Münazaratü Ebi'l Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*, Darü'l-Kütübi'l-Mısıryye, 6 vd; et-Tabersî, *el-ihiticac*, II, 384 vd

24. Naşi el-Ekber, 51 vd.

25. Naşi el-Ekber, 55 vd.

26. Ebu Reşid Nisaburî, *el-Mesail fi'l Hilaf beyne'l Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, thk. Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979,14.

27. Malatî, *Kitabu't-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Beda*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949,45.

Ali'den ve Ebubekir'den hangisinin konumunun Allah indinde daha büyük olduğu sorulduğunda, o bu soruya cevap olarak Ali'nin Hendek gününde Amr b. Abduvudde'ye meydan okumasının ve mübarezesinin, Ensar ve Muhacirin tüm amel ve taatlerine muadil olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Bu durumda Ali fazilet konusunda tek başına Ebubekir'i de geçmektedir.²⁸ Oysa Ali'yi, Ebubekir'den efdal sayma, Bağdat Mu'tezilesine özgü bir tavidir. Ayrıca Ebû'l-Hüzeyl'in imamet görüşü ile ilgili gelen diğer bazı haberler de, bu rivayet hakkında bazı kuşklar doğurmaktadır. Ebû'l-Hüzeyl'in Ebubekir'i devrinin en üstünü olarak gördüğü; aynı şekilde Hz. Ömer'i ve hilafetinin ilk altı senesinde Hz. Osman'ı da kendi döneminin efdali saydığı²⁹ ve Hz. Ali'nin de hilafete geliş tarihinde efdal olduğu rivayetinin³⁰ onun imamet anlayışını tam olarak yansıttığı kanaatindeyiz.

Amr, Nazzam ve Cahız (255/868) gibi Basralı Mu'tezililer de Ebubekir'in Ali'den efdal olduğu görüşündedirler. Fazilet sırasını belirlemede hilafetteki sırayı esas alırlar. Daha çok Basra ekolünün benimsediği fadıl imam anlayışında hilafete geliş tertibi esas alınmakla birlikte Hz. Osman'ın durumu da ciddi bir şekilde tartışılmıştır. Basra mu'tezilesi Hz. Osman'ın ilk altı yıllık dönemini meşru ve adaletli sayıp, ikinci altı yıllık dönemini adaletsizlik olarak kabul ederler. Adil idareyi isteyişleri ve bu idare şeklini gerçekleştirmiş olan Ebu Bekir ve Ömer'i hayırla anışları konuyla ilgili gelen rivayetlerden açıkça belli olmaktadır. Basra Mu'tezilesine göre Osman zamanında meydana gelen fitneyle ilgili şartlar çok karmaşık ve rivayetler çok çelişiktir. Bu sebeple yanlış doğrudan ayırma güçlüğü bulunmaktadır. Ebû'l-Hüzeyl de, Osman hakkında "o zalim mi, yoksa mazlum mu olarak öldürüldü, bilmiyorum"³¹, der. Ebûl-Hüzeyl ve Nazzam'ın, Osman hakkındaki düşüncesini şu şekilde özetleyebiliriz: Başlangıçta Osman'a müslümanlar icma ettiler. İcma edenler onun döneminde olan olayları inkar etmişlerdir. Rivayet edenler bu konuda ihtilaf temişlerdir. Haberler sıhatsiz olduğu için olayların küçük boyutlu mu, yoksa büyük boyutlu mu olduğunu bilmiyoruz. Osman'ın hilafetinin son altı yılında vukuf

28. İbn Ebi'l Hadid, *Şerhi Nehcu'l Belaga*, nşr. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut 1965, XIX, 60; Nasır Gozeşte, "Ebu'l-Hüzeyl Allaf", Dairetu'l-Mearif-i Buzurg-i İslami", VI, Tahran 1373, VI, 388-396.

29. Naşi el-Ekber, 52; Nisaburi, *Mesail*, 14.

30. Naşi el-Ekber, *Mesail*, 53.

31. Eş'ari, *Makalat*, 455.

ederiz. Olay olduğu zamanla ilgili olarak ne tevellâ ederiz, ne de etmeyiz. Çünkü bu olaylar küçükse o mü'mindir, büyükse dalâletteki fasıktır³². Görüldüğü gibi Hz. Osman dönemi, onun ölümü ve iç savaşın çıkmasıyla ilgili kesin bir yargılama yapmaktan imtina etme söz konusudur.

Burada dikkat edilecek husus, tartışılmasına rağmen Basra Mu'tezile'sinin Hz. Osman'ın durumunu bir karar varmaksızın öylece bıraktığıdır. Son altı yılında Hz. Osman'ın haklı mı, yoksa hatalı mı olduğunu bilemezsin demek onun mü'min mi, yoksa kafir mi olduğunu bilemezsin, demektir. Watt, bu kararsız tavırla el-menziletü beyne'l menzeleteyn akidesi arasında yakın bir münasebet olduğu kanaatini taşımaktadır.³³

Mu'tezile'de fadılın mimameti fikri ortaya konurken imam olacak şahsın Kureyş'ten olup olmaması hususunun da sorgulandığı görülmektedir. Bu konuyu ilk ket, Mu'tezile'nin teşekkül sürecinde önemli bir yere sahip olan Dırar b. Amr dile getirmiştir. Fadıl imam fikrine sahip olan Dırar'a göre, iki kişi imamet için biraraya geldiklerinde biri Kureyli, diğeri Nabatlı ise müslümanların Nabatlıyı imam seçmeleri farzdır.³⁴ Çünkü Nabatlı ilerde Allah'a karşı geldiğinde ve adaletsiz bir yönetim gösterdiğinde, gücü ve çevresi olmadığından ya da zayıf olduğundan iktidardan uzaklaştırılması ve azl edilmesi daha kolay olacaktır.³⁵ ona göre böyle bir tavır, ümmet arasında kan dökülmesini engeller ve ihtilafı bitirir.³⁶ Bağdadi ise onun bu konudaki görüşünü şu şekilde verir: "Bir Kureyşli ile Arap olmayanın durumu eşit olsa, Arap olmayan imamete uygun bulunur. Mevlâ ise halis Arabdan evladır."³⁷ Eş'ari'nin eserinde Dırar b. Amr'ın bu konudaki görüşü nakledilirken Nabatlı ifadesi yer almakta, onun "Arap olmayanın (Acem) idaresi gereklidir. Çünkü onlar, aşiret yönünden daha az güçlüdür ve azınlıktadır",³⁸ dediği nakledilmektedir. Bu yaklaşım en üstün olanın imam olması gerektiği noktasında yoğunlaşmakta; eşitlik durumunda ise toplumu ve toplumun faydasına olanı ön plana çıkarmakta-

32. Naşi el-Ekber, 53.

33. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fırlalı, Ankara 1981,289.

34. Naşi el-Ekber, 55; Mehmet Said Hatipoğlu, "*İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik "Hilafetin Kureyşliliği"*", AÜİFD, XXIII (1978),171

35. Naşi el-Ekber, 55; Şehristani, *el-Milel*, I, 79; *Fahrı, Kitâbü't-Telhisi'l-Beyân fi Zikri'l-Furak Ehli'l-Edyân*, Moskova 1988,33.

36. Naşi el-Ekber, 56.

37. Bağdadi, *Kitabu Usulu'd-din*, Beyrut, 1981/1401,275

38. Eş'ari, 462

dır. Dırar b. Amr fadıl imam görüşü çerçevesinde ifade ettiği bu anlayış, diğer gruplardan farklılık arz etmektedir ve döneminin anlayışıyla mukayese edildiğinde oldukça özgündür.

Mu'tezile de Kureyş dışı imamete cevaz vererek Dırar b. Amr'ın görüşünü benimsemekte; fakat takdimde ayrılmaktadır. Çünkü onlar Nabatlı'yı Kureyş'e takdim etmezler.³⁹ Dırar'dan sonra Basra ilim meclislerinin önemli ismi olan Ebu'l-Hüzeyl'in Kureyşe bakış açısını, onun rivayet ettiği hadiste net olarak görmekteyiz: "Kureyş size dosdoğru olduğu sürece, siz de onlara doğru olun. Eğer size karşı doğruluktan vazgeçerlerse, omuzlarını kılıçlarınızla vurunuz."⁴⁰ Rivayet ettiği bu hadiste Kureyşle dayanışmanın adil davrandıkları sürece yapılması gerektiğini, adaletten ayrıldıklarında ise onlara karşı dayanışmanın gerekli olduğunu ifade etmektedir. Bu anlayışın daha sonra Mu'tezile'de hakim olduğu ve imam olarak seçilecek şahsın Kureyş'den olup olmasının imametini engelleyici bir özellik olmadığı ifade edilmiştir.

Naşi el-Ekber fadıl imam görüşünü benimseyenleri, Cemel savaşına katılan sahabeler hakkındaki kanaatlerini esas alarak, kendi içerisinde kollara ayırmaktadır.⁴¹ Bunlar, Amr b. Ubeyd, Ebu'l-Hüzeyl, İbrahim Nazzam gibi şahısların oluşturduğu ve Ali, Talha ve Zübeyr'i birlikte değil, teker teker tevellâ eden Amrıyye; Hişam b. Amr ve taraftarlarının oluşturduğu ve Ali, Talha ve Zübeyr'in harbetmediklerini söyleyip onları teberrî eden Hişamıyye; Dırar b. Amr ve Hafs el-Ferd tarafından temsil edilen ve Ali, Talha ve Zübeyr konusunda vukuf eden Dırarıyye'dir.

Amr b. Ubeyd'in Cemel savaşına katılanlar hakkındaki tavrı oldukça katıdır. O "yanımda Ali, Talha, Zübeyr ve Osman nalin tasması için bile olsa şahidlik yapsalar, şahidliklerini kabul etmezdim"⁴² diyerek her halükârda şahidliklerinin kabul edilemeyeceğini iddia eder.

Dırar b. Amr da döneminin en çok konuşulan ve üzerinde değerlendirme yapılan konusu Hz. Ali, Hz. Ayşe, Talha ve Zübeyr'in tavırları hakkında mütalâa yürütmüştür. Ona göre Hz. Ali ile onun karşısında yer alan Ayşe, Talha b.

39. Şehristani, *el-Milel*, I, 79.

40. Hatib Bağdadi, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit (463/1070), *Tarihu Bağdat ev Medyenetu's-Selam*, Matbaatu's Saade, 1931/1349, III, 367

41. Naşi el-Ekber, 56.

42. Zehebî, *Mizanu'l İtidal fi Nakdi'r Rical*, thk. Ali Muhammed el-Becavi, Daru'l Hayai trz. III, 275; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, 335

Ubeydullah ve Zübeyir b. Avvam'dan oluşan grubdan biri hatalı diğeri haklıdır, hangisinin hatalı olduğu bilinemediğinden onlar hakkında tevelli edilir.⁴³ Bu nedenle onları topluca değil de, her birini ayrı ayrı kabul ettiğini (tevelli) ifade eder.⁴⁴ Bu konudaki gerekçesi ise şöyledir: “Onların her birinin velâyet ve adaletleri icma ile sabittir ve adaletleri ancak icma ile ortadan kalkabilir.”⁴⁵ Bu tavrı belki de her iki gruba duyduğu yakınlıktan dolayı sergilemiştir. Dırar'a göre bu savaşa katılanlardan bir grup fasıktır; ama hangisinin fasık olduğu bilinmemektedir. O, Allah indinde sapık, fasık bir adama merhamet etmeyi uygun görmez. Görüşlerini güçlendirmek için de şöyle bir olay nakleder: “Bu harbe şahit olan iki adam ve girdiler. Birinin şöyle dediğine tanık olduk; Allah için üçüncüsüdür diyordu veya bir çeşit Allah'ı inkara götüren başka bir şey söylüyordu. Önceleri bunlar mü'mindiler. Bu kimseleri görmek için eve girdiğimizde, ikisini de ölmüş bulduk. Bundan dolayı ikisini de ne tevelli, ne de teberri ederiz. Biliyoruz ki onlardan biri kafirdir, kafiri dost edinmeyi (tevelli) ve ona Allah acısın demeyi uygun bulmayız.”⁴⁶

Ebu'l-Hüzeyl ise Cemel savaşına katılan iki taraftan birinin doğru, diğerrinin yanlış olduğunu iddia etmiştir. O, Hz. Ali'nin mi yoksa muhaliflerinin mi haklı olduğunu söylemeyi reddetmiş;⁴⁷ hangisinin doğru veya yanlış olduğunun bilinmediğini⁴⁸ söylemiştir. Bundan dolayı hem Hz. Ali'yi ve hem de onun karşısında yer alan Ayşe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyir b. Avvam'dan oluşan grubu bir tutmuştur.⁴⁹ Böylece Ebu'l-Hüzeyl, iki taraftan hangisinin doğru olduğu kararını vermeksizin susmayı tercih etmektedir.

Nazzam da Ali ve Talha-Zübeyir arasındaki ihtilaf hakkında susar. Onların adalette birbirine denk olduğuna inanır. Bu iki grubun ne velâyetini toptan kabul eder, ne de onları eleştirir. Her birinin velayetini ayrı ayrı kabul eder. Ona göre iki grub aynı zamanda Tanrı katında makbul insanlardır.⁵⁰ Hişam b.

43. En-Nevbahti, Ebu Muhammed Hasan b. Musa (310-992), *Kitabu Fıraku's Şia*, thk. Helmut Ritter, İstanbul 1931,15

44. Nevbahti, 15, Eş'ari,457

45. Nevbahti, 15.

46. Naşi el-Ekber, 54 vd.

47. Eş'ari, 45,457; Naşi el-Ekber, 88 vd.

48. Ebu Ya'la, *Kitab el-Mu'temed fi Usulud-Din*, thk. W. Zeydan Haddad, Beyrut 1974,231

49. Watt, “*The Political Attitudes of the Mu'tazilah*”, *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1963,47

50. Nasır Gozeşte, “*Ebu'l-Huzeyl Allaf*”, *Dairetu'l-Mearif-i Buzurg-i İslami*”, VI, Tahrir 1373,VI,388-396

Amr el-Futi ise, Ali, Talha ve Zübeyr'in harbetmek amacıyla değil insanlar arasındaki anlaşmazlıkları ve Hz. Osman'ın katlini münazara etmek amacıyla biraraya geldiklerini; fakat onlar istemediği halde⁵¹ şartların harbi doğurduğunu ifade eder. Basra Mu'tezilesinden olduğu halde ekolün genel eğilimlerine karşı çıktığı için büyük tepki alan Abbad b. Süleyman es-Saymeri'ye göre Ali, Tahkim'i kabul etmemiş, inkar etmiştir.⁵² Ona göre Talha Zübeyr ve Ali arasında savaş olmamış; aralarında tafdil konusunda ihtilaf olmuştur.⁵³

Fadılın imameti görüşünde olan bu grub, kararsız bir tavır sergileyerek tarihi konularda yani Hz. Osman'ın öldürülmesi ve Ali, Talha, Zübeyr ve Ayşe hakkındaki hükmü Allah'a bırakmaktadırlar. Bu tavır, önemli addedilmeyen bazı tartışmalı konuları görmezlikten gelme, çözümü başkalarına bırakma ya da erteleme ve ümmet içindeki gergin durumu yumuşatma siyasetinin bir göstergesidir.

2. İmamette Fazilet Şartının Değişkenliği

Vasıl b. Atâ, Bişr b. Halid, Bişr b. Mu'temir ve Ebu Musa el-Murdar'ın benimsediği İmametü'l-Mefdül görüşüne göre Mefdülün (daha az faziletli) imameti caizdir. Çünkü Hz. Peygamber bazı seriyyelerde, aralarında daha faziletli sahabiler olmasına rağmen ordunun başına Mefdül olanları tayin etmiştir. Bu görüşü benimseyenler Hz. Peygamber'in bu nevi uygulamalarını göstermesi açısından aşağıdaki örnekleri zikrederler:

Hz. Peygamber, Zatu'l-Selasıl Gazvesinde, Ebu Bekir, Ömer ve Ebu Ubeyde'nin bulunduğu orduya Amr b. As'ı kumandan olarak tayin etmiştir; Mu'te gazasında Zeyd b. Harise'yi Cafer b. Ebi Talib'e amir yapmıştır; ancak Zeyd'in şehadetinden sonra Cafer komutanlık görevini üstlenebilmiştir. Ayrıca Üsame b. Zeyd'i Ebubekir ve Ömer'in bulunduğu orduya komutan olarak atamıştır. Fakat Hz. Peygamber vefat ettiği hastalığa yakalandığında ordu sefere çıkamamış; daha sonra görevini yerine getirmiştir.⁵⁴

Görüldüğü gibi, Mefdulun imametinin caiz olduğu esasına dayanan bu yaklaşım, kendini temellendirmek için Hz. Peygamber'in, içinde faziletli bir

51. Naşi el-Ekber,55

52. Eş'ari, 454.

53. Eş'ari, 458.

54. Naşi el-Ekber, 51 vd.

kısım insanların bulunduğu bazı seriyyelerde ordunun başına daha az faziletli kişileri görevlendirme uygulamasını öne sürmektedir.

Ayrıca bu görüş sahiplerin göre Peygamber imamet konusunda; üzerinde görüş birliğine varılan birinin adaleti düşürmeyeceğini, onun da kitabı ve sünneti bildiğini, ondan daha faziletlisi ve daha alimi varolduğu halde, toplumun önüne geçebileceğini söylemiştir. Mefdul imamın işbaşına gelebilme görüşünü benimseyenler, imamette, adil olma, Kitap ve sünnet hakkında yeterli bilgiye sahip olma ve ümmetin işini üstlenebilme şartını aramışlardır. Onlara göre bu özellikleri kendinde toplayan kişi, kendisinden daha bilgili ve daha faziletli biri bulunması durumunda bile imam olabilir.⁵⁵

Naşi el-Ekber mefdul imam görüşünü benimseyenleri, -fadıl imam görüşünü benimseyenleri yaptığı tasnifteki gibi-kendi içerisinde kollara ayırır.⁵⁶ Bunlar, Bısr b. el-Mu'temir ve taraftarlarının oluşturduğu Hz. Ali'nin Nebi'den sonra en faziletli kişi olduğunu savunan Bısrriyye; Ebu Bekir el-Asam ve taraftarlarının oluşturduğu ve fazilet sırasını Ebu Bekir, Ömer, Abdurrahman b. Avf, Osman olarak öngören ve Hz. Ali'yi imametten düşüren Asamiyye; ne Ali'yi Ebubekir'e, ne de Ebubekir'i Ali'ye üstün tutan Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğudur. Naşi el-Ekber, yaptığı bu tasnifte Bağdat Mu'tezilesinin çoğunludur. Naşi el-Ekber, yaptığı bu tasnifte Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğu olarak tanımladığı üçüncü grubun görüşlerinin ayrıntısına girmez ve bu grupta kimlerin yer aldığına dair bilgi vermez.

Fadılın imameti fikrini benimseyen Mu'tezile'nin ilklerine göre Rasul'den sonra insanların en faziletlisi Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Vasıl farklı olarak Ali'yi Osman'a takdim etmektedir.⁵⁷ Basra Mu'tezilesi'nden olduğu halde mefdulün imameti anlayışını benimseyen Vasıl'ın, Ali ve Ebubekir'i müsavî tuttuğu, Ali'yi ise Ömer'e tafdil ettiği⁵⁸ de iddia edilmiştir. Bağdat Mu'tezilesi'ni, Basra Mu'tezilesi'nden ayıran en önemli prensibi, Hz. Ali'yi diğer sahabeye üstün tutmaktır. Bağdat ekolünün Hz. Ali'yi üstün tutması iş-

55. Naşi el-Ekber, 51 vd.

56. Naşi el-Ekber, 61 vd.

57. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 766-767; *el-Muğni*, nşr. T. Hüseyin, Kahire 1382-8/1962-5, XX/II, 114; Neşvanü'l Himyeri, *Huri'l İyn*, Mısır 1948, 181

58. Abdurrahman Salim, *et-Tarihu's Siyasi li'l Mu'tezile hatta Nihayetil Karni's Salisi'l Hicri*, Kahire 1989, 130

kenceye uğrayan Alevilerle duygu beraberliğini sağlayan siyasi bir tutumu yansıtır.⁵⁹ mefdulün imameti anlayışının temelinde de Hz. Ali'yi üstün sayma ve imamete layık görme kanaati yatmaktadır.

Bu tavrı Bağdat Mu'tezilesinin lideri olarak kabul edilen ve mefdul imam görüşünü benimseyen Bişr b. el-Mu'temir'de de görmek mümkündür. Ona göre Peygamber'den sonra en faziletli kişi Ali idi. Fazilette Ebu Bekir onu takip ediyordu; Kureyş, hilafet konusunda Ebu Bekir'e eğilim göstermiş ve müslümanların birliği açısından Ebu Bekir'in halife olması ümmet için daha hayırlı olmuştur.⁶⁰ Görüldüğü gibi, Hz. Ali'nin efdal olduğu öngörülmekle beraber, mefdul olmasına rağmen Hz. Ebu Bekir adil imam olarak kabul görmüştür. Zeydiyye'nin dördüncü tabakasını oluşturan Bağdat Mu'tezilesi'nden Cafer b. Harb (235/840), Cafer b. Mübeşşir (233/848) ve Ebu Cafer el-İskafî (240/854) de; Hz. Ali'yi, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olarak kabul etmişlerdir.⁶¹ Mefdulün imameti fikrini benimseyenlerin temelinde Hz. Ali'yi efdal saydıkları görülmektedir. Bundan dolayı bu fikri Fadılın imameti anlayışından ayıran temel öğenin Hz. Ali'ye yönelik meyil olduğu söylenebilir.

Bağdat Mu'tezilesi'nin genel görünümü Hz. Ali'yi en üstün kabul etme şeklinde tezahür etmesine rağmen bu ekolün bazı isimleri; onun hakkında kesin bir tercihi ortaya koymaktan kaçınmış, Hz. Ebu Bekir'in mi yoksa Hz. Ali'nin mi efdal olduğu meselesini karara varılmamış bir şekilde bırakmıştır.⁶²

Mefdul imam anlayışına sahip olan Mu'tezili şahıslar, Cemel ve Sıffin'e katılan sahabe hakkındaki değerlendirmelerini imamet görüşleri çerçevesinde ifade etmişlerdir. İlk olarak Vasil'ın formüle ettiği "el-Menzile beyne'l Menzileteyn" fikri, özellikle Cemel ve Sıffin Savaşına katılanların durumuyla yakinen ilgilidir. Vâsil, bu savaşlara katılanlarla ilgili olarak iki grubdan birinin fasık olduğu, hangisinin fasık olduğunun bilinmeyeceği ve bu sebeple her iki tarafında şahitliklerinin kabul edilemeyeceğini söyler. "Bunlar Hasan, Ali, Hüseyin, İbn Abbas, Ammar b. Yasir; diğer taraftan Ayşe, Talha, Zübeyr olsa

59. Nevin A. Mustafa, *el-Mu'arada fi'l Fikri's Siyasiyyi'l İslami (İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet)*, Terc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990,302.

60. Naşi el-Ekber, 56 vd; Ahmed Emin, *Fecru'l İslam*, Kahire 1936/1355,425

61. Malati, *Kitabu't-Tenbih*, 33; Ahmed Abdullah Arif, *es-Silatü beyne'z-Zeydiyye ve'l Mu'tezile*, Takdim Muhammed Amâre Beyrut 1407/1987,66 vd.

62. Naşi el-Ekber, 61 vd.

da yine kabul etmez misin”⁶³ şeklinde mesele şahıslara indirildiğinde de Vâsıl; “Hepsi bakla tanesi hakkında bile olsa şahadetlerini kabul etmem”⁶⁴ diyerek tavrını ortaya koymuştur. Ona göre fasıklar iç savaşla İslamın birliğini bozmuşlardır. Bundan dolayı birinden biri hatalıdır. Ama hatalının hangi taraf olduğu hususunda kararsızdır ya da uzlaşma gereği böyle bir tavır sergilemektedir. Bu fikrin ameli bir sonucu olarak Vasil b. Atâ iki grubdan birinin hatalı olduğunu ve hangisinin hatalı olabileceğinin kestirilemeyeceğini ifade ederek birbirlerine karşı şahadetlerinin kabul olunamayacağını;⁶⁵ fakat içlerinden birinin başka bir şahitle birlikte yapacakları şahadetin⁶⁶ veya bu iki grubdan birine mensub iki kişinin şahadetinin,⁶⁷ kabul edilebilir olduğunu iddia etmiştir. Çünkü onların tarafı ne olursa olsun iyi müslüman olmaları mümkündür. Fakat iki şahid farklı taraflara mensupsa şahadetlerini kabul etmez; onlarıdan birinin mutlaka kötü bir müslüman olabileceği varsayımına dayanarak bu tavrı sergiler.⁶⁸ böylece o ferdi şahitliklerinin kabul edilebilir olmasına rağmen birlikte yaptıkları şahitliğin geçerli olamayacağını söylemiştir.

Bişr ise, Ali'nin savaşta haklı olduğunu, Ali'ye karşı savaşan Talha, Zübeyr, Ayşe ve Muaviye hata ettiklerini⁶⁹ ifade eder. Ona göre Ali, tahkim alanında da isabetli davranmıştır. Ali, müslümanların birlik beraberliğini sağlamak amacıyla iki hakeme razı olmuştur. Ali hakemlerden, Allah'ın kitabına göre hükmetmelerini istemiş; fakat onlar Allah'ın kitabına muhalefet etmişlerdir.⁷⁰ Bişr bu görüşlerini temellendirmek için “Eğer inananlardan iki gurup vuruşurlarsa onların arasını düzeltin; şayet biri ötekisine saldırırsa Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla vuruşun. Eğer (Allah'ın buyruğu-

-
63. İsferyâni, *et-Tabsır fi'd Din ve Temyizi'l Fırkatı'n Naciye an Fırkatı'n Halikın*, thk. K. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983/1403, 68 vd; İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1983, 103 vd.
64. İsferyâni, 68 vd. Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davudı, *Tabakatu'l Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Daru'l Kütüb 1392/1972, II, 357
65. Şehristani I, 43; el-İci, *el-Mevakif fi İlmi'l Kelam*, Kahire trz. 120
66. Nevbahti, 11
67. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Nşr. M. Muhyiddin Abduhamid, Beyrut trz. 120
68. Razi, *İtikâdâtü Fıraku'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, thk. Ali Sami Neşar, Kahire 1938/1356, 40; Nevbahti, 11; Ali b. Ömer, Darekutni, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1967, 15.
69. Naşi el-Ekber, 57, Eş'ari, 456, Nevbahti, 13.
70. Eş'ari, 453, Nevbahti, 4

na) dönerse artık adaletle onların arasını düzletin ve daima adil olun; çünkü Allah, adalet yapanları sever”⁷¹ ayetini delil olarak göstermiştir.⁷²

Mu’tezile içerisinde imamet konusundaki en özgün fikir, Ebubekir Asam (202/818) tarafından ifade edilmiştir. O, imametin gerekli olmadığı fikrini işlemiştir. Esasen Emri bi’l Maruf ve Nehyi Ani’l Munker prensibini kabul etmeyen tek Mu’tezili olan Asam’ın imametin vacib olmadığını⁷³ söylemesi de pek şaşırtıcı değildir. O bu konuda şunları söyler: “Ümmet haccı eda edip gerektiğinde cihadını yerine getirdiği, aralarında adaletle muamele ettiği, hak hukuka riayet ettiği, ganimet, sadaka ve vergileri ehline verdikleri ve hadleri hak edenlere uyguladıkları takdirde imamet dinde gerekli değildir.”⁷⁴ Fakat Naşi onu Mefdul imam fikrinin benimseyenlerin arasında zikreder. Fakat siyaseten uygun olmayan kötü dönemlerde imamın iş yapmasının imkansız olduğu ve böyle zamanlarda değişik imamların bulunabileceği fikrinde olduğunu ifade eder.⁷⁵ Bu durumda Asam’ın bu fikrinin onun genel kanaatini göstermediği, bazı özel durumlar gözönüne alındığında bu tür uygulamaların olabileceğini düşündüğü sonucuna varabiliriz. O, mefdul imam fikrini savunanlardan olduğu halde Hz. Ali’yi Ebubekir’e takdim etmez. O efdal imamın zaman içerisinde faziletinin azalabileceğini söylemiştir. Artık bu durumda onu mefdul olması sözkonusudur. Böyle durumlarda imamı değiştirmenin yanlış olacağını ifade etmiş ve bu fikriyle mefdul imamın imametini kabul eder bir görüntü çizmiştir. Ebubekir Asam Hz. Ebubekir, Ömer ve Osman’ın imametini kabul eder; fakat Hz Ali’nin imametinde icma olmadığı gerekçesiyle kabul etmez.⁷⁶ Muaviye’nin imametini ise icma var deyerek meşru sayar.⁷⁷ O daha da ileri giderek Hz. Ali ile olan tüm anlaşmazlıklarda Muaviye’yi hakı gösterme⁷⁸ çabası içerisinde girer.

71. Hucurât,9

72. Naşi el-Ekber,58

73. Eş’ari, 278,460

74. Cüveyni, *el-Akidetü'n-Nizamiyye fi Erkani'l-İslamiyye*, thk. Ahmet Hicazi, Kahire trs.127

75. Naşi el-Ekber 59

76. Eş’ari, 456, Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/II,65

77. Naşi, 59 vd; Eş’ari, 456

78. Naşi, 60

B. İmamet Nazariyesinin Siyasi Yansımaları

1. Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in Siyasi Tavrı

Hız. Osman'ın katledilmesi, Hız. Ali ve Muaviye arasındaki çekişmeler, Emevi-Haşimi mücadelesinin doruk noktaya ulaşması, Emevilerin mevaliye uygulamış oldukları ekonomik politika ve arap üstünlüğüne dayalı tutumları vb. sosyo-politik hadiseler; hem müslümanları, hem de düşünürlerini taraf tutmaya sevk etmiştir. Bu hususla ilgili rivayetlerde, Haricilerden ve diğer fırkalardan farklı olarak Mu'tezile'ye olanların ordu oluşturduklarına veya herhangi bir isyan için kılıç çektiklerine dair bilgi bulunmamaktadır.

Mu'tezili geleneğin önem verdiği kendilerinden saydığı, o dönemdeki dini yaşamın en önemli mevkiinde bulunan Hasan Basri (110/728)'nin siyasi tavrıyla konuya giriş yapmak istiyoruz. Onun devrinin siyasi hadiselerine yabancı kalmadığını ve çeşitli vesilelerle halife ve valileri ahlaki sorumluluğun bir gereği olarak uyarıldığını; yine de onlara karşı mutedil olmaya özen gösterip idareye karşı ayaklanma teşebbüslerini tasvip etmediğini görüyoruz. Emevilere karşı isyan edenleri uyarmayı da kendine prensip edinen Hasan Basri, İbn Eş'as isyanında olsun, davet edildiği Yezid Mühelleb isyanında olsun emire itaatin şart olduğunu söylemiş ve ayaklanmalara taraftar olmamıştır.⁷⁹ Emevi halifelerinden Ömer b. Abdulaziz (101/719)'in yakın dostluğunu da kazanan Hasan Basri,⁸⁰ bu gibi iç harplerin dinle değil dünyanın kazanılması ile alâkalı olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.

Hasan Basri'nin meclisinde yetişen ve bazı fikirlerinde Mu'tezile'nin öncüsü sayabileceğimiz Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in siyasetle ilgilerinin hangi boyutta olduğunu, fikirlerle hadiselerin irtibatlandırılması çerçevesinde tesbit etmek istiyoruz.

Öncelikle Muhammed Umara gibi araştırmacıların onları muhalefetin baş temsilcisi olarak görmelerine ve Zeyd b. Ali ile başlayan isyan zincirleriyle bağlantılarının kurulmasına değinmek gerekmektedir. Bu iddia nedeniyledir ki, Vâsıl b. Atâ Emevilerle olan ilişkileri ve soyundan olan Zeyd b. Ali ile

79. İbn Sa'd, *Tabakâtu'l Kübra*, Leyden 1322, VII/I, 119

80. Ebû Nuaym el-İsfehâni, Ahmed b. Abdillâh (430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabâkâtü'l-Asfiyâ*, 1394/1974, II, 134-140

yakın bir arkadaşlıkları vardır,⁸¹ hatta Zeyd'in ondan ders aldığı da söylenir.⁸² Emevilerin kötü idaresinden şikayetçi olan ve yönetime karşı direnmeyi düşünen, bu sebeple de Emeviler'e karşı Kufe'ye geçerek isyan hareketi için gerekli ortamı oluşturma çabasına giren Zeyd b. Ali'nin hareketini,⁸³ Muhammed Umara Mu'tezile'nin Emevilere karşı gerçekleştirdiği bir hareket olarak görür. Bu dönemde yönetime muhalif olanların başında Hariciler ve Cafer Sadık'ın tabilerinin bulunduğu söyleyen Umara, Cafer Sadık'ın direniş yanlısı olmadığını ve Emevi saltanatının Allah'ın izniyle yok olacağını düşündüğünü söyleyerek başka bir grubun başını çeken Zeyd'in Vâsıl'a bağlı olduğu ve ona öğrencilik yaptığı için direniş ve ayaklanmaya ilişkin görüşlerini de ondan aldığı varsaymaktadır.⁸⁴ Bu görüşün Zeyd'in, Vâsıl'ın ve Cafer'in katıldığı bir münazarada geçen konuşmaların esas alınarak ortaya atıldığı anlaşılmaktadır.

Vâsıl b. Atâ Medine'ye geldiğinde Ali b. İbrahim b. Ebi Yahya'nın evinde konaklamıştı. Burada düzenlemiş olduğu toplantıya kendi görüşlerine sempati duyan bir grup katılmıştır. Medine'de İbrahim b. Yahya'nın evinde yapılan bu sohbette Yahya b. Zeyd, Abdullah b. Hasan, Muhammed b. Aclan ve Ebu Abbas el-Leysi gibi şahsiyetlerin katıldığı rivayet edilir.⁸⁵ Bu toplantıya Cafer Sadık da gelmişti. O, Ehl-i Beyt saflarında meydana gelen farklılaşma ve ihtilafa işaret ederek Vâsıl'a "sen ümmeti bölen ve imamları kınayan bir görüş ortaya attın" der. Vâsıl onun bu ithamını "Ey Cafer nerde sen de o anlayış. Dünyanın derdi seni sarmış sen ona bağlanmışsın. Biz sana sadece Muhammed'in dinini getirdik. Ebu Kuhafe'nin, İbn Hattab'ın, Osman'ın, Ali'nin ve imamların dinini getirdik. Hakka uyarsan mutluluk senindir. Ondan yüz çevirirsen günahkar olursun." şeklinde cevaplar. Tartışmaya müdahale eden Zeyd b. Ali de Cafer'e kaba sözler sarfeder ve "seni Vâsıl'a uymaktan alıkoyan yalnızca bize olan hasedindir."⁸⁶ der. Bu rivayetin aynı zamanda bir şii olan İbn Murtaza'da da bulunması, rivayetin Zeydiyye ile Mu'tezile'nin yakınlaştı-

81. İbn Murtaza, *Tabakatu'l Mu'tezile*, Thk. S.D. Wilzer, Beyrut 1380,33

82. İsferyini, 17; Eymen Fuad Seyyid, *Tarihu'l Mezaibi'z-Zeydiyye fi biladi'l Yemen hatta Nihayeti'l Karni's Sadisi'l Hicri*, Kahire 1408/1988,254

83. Şehristani, I, 155

84. Muhammed Umara, *Mutezile ve Devrim (Mutezile ve's Sevra)*, Terc. İbrahim Akbaba, İstanbul 1988,101

85. Kadı *Abdulcabbar*, *el-Münnye ve'l-Emel*, 35 vd.

86. İbn Murtaza, *Tabakat'u Mu'tezile*, 33; Nevin Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 242 vd.

rılması hedefine yönelik olduğu intibamı uyandırmaktadır. Çünkü Vâsıl b. Atâ, Zeydi hareketi desteklemiş olsaydı, Zeyd b. Ali ve Yahya b. Zeyd'in bizzat yönettiği ayaklanmalara⁸⁷ iştirak ederdi. Vâsıl b. Atâ'nın Zeyd b. Ali'nin imametini tanıması veya imamet görüşleri arasında yakınlık bulunması Zeyd b. Ali'nin hurucunun Mu'tezile'ye aktarılmasını meşru hale getirmez.⁸⁸ Kaldı ki o dönemin en belirgin özelliği, Emevi saltanatına muhalefetin doruk noktası olmasıdır. Bundan dolayı Zeyd'le Vâsıl b. Atâ'nın aynı muhalif fikri benimsemesi kadar doğal bir şey yoktur. Ama tavırlarında farklılık bulunmaktadır; çünkü biri yelme yanlısı tavır izlerken diğeri uzlaşmacı bir siyasi tavır sergiliyordu. Bununla birlikte Vâsıl'ın genel olarak Emevilere karşı olduğu ve Medine'deki Ali taraftarları ile sıkı münasebette bulunduğu söylenebilir.

Vâsıl b. Atâ'nın siyasi tavrıyla alâkalı olarak uzak beldelere göndermiş olduğu dairelerden de bahsetmek istiyoruz. Safvan el- Ensari'nin şiirinde onun dailerinden ve gittikleri memleketlerden söz edilirken, "Çin geçidinin öte tarafında çok uzaklardaki Sus'a kadar her sınırda ve Berberilerin olduğu yerlerde onun daileri bulunur. Zalim birinin hareketi, bir hilekârın hilesi onların azim ve şevkini kıramaz. Kışın gideceksin derse, emrine uyarlar. Yazın ise; yakıcı sıcakların bulunduğu aylar onları korkutamaz"⁸⁹ denmektedir.

Bu şahısların uzak memleketlere niçin gönderdikleri hususu araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Mu'tezile'nin bu dailerin İslamı yaymak ve Mu'tezili esaslarını benimsetmek⁹⁰ için gönderildiği üzerinde dururken, İsviçre'li araştırmacı Neyberg Emevilerin son demlerine ve Abbasilerin kuruluşuna rastlaya bu dönemde Abbasi hareketine destek vermek ve propagandalarını yapmak için⁹¹ görevlendirildiklerini iddia etmektedir. Ona göre bu ihtimalin gözardı edilmemesinin başlıca nedeni, dailerin gönderildiği zamanın Abbasi propaganda faaliyetinin en şiddetli zamanına rastlamasıydı.⁹² Tritton ise; Mu'tezile'nin Abbasi hareketinin manevi kanadı olduğu iddiasına karşılık bazı Emevilerin Mu'tezile'ye zulmettiği için onların mecburen Abbasiler tara-

87. Şehristani, I, 155 Isferâyini, 30.

88. Nevin A. Mustafa, 219 vd.

89. Ebu Osman b. Bahr Cahız (255/868), *el-Beyân ve't-Tebyin*, Thk. Abdullah, M. Harun, Kahire 1948, I,37 vd.

90. İbn Murtaza, 32; Ahmed Emin, *Fecru'l İslam*, II, 92 vd.

91. Nyberg, "Mu'tezile" İ.A. VIII, 758.

92. "Mu'tezile", İ.A. VIII,758

finda olmaları gerektiğini ifade eder.⁹³ Neyberg'in, Vâsıl'ın "el-Menzile beyne'l Menzileteyn" fikrinin Abbasilerin iktidara gelmeden önceki siyasi porgmanın nazari sahada ortaya çıkan şekli olduğunu söylemesi ve birâ sır boyunca Mu'tezile'nin Abbasi sarayının resmi akidesi olması, onun varsayımını temellendirmek için kullandığı dayanaklardır.⁹⁴ Neyberg'in bu tezinin isabetli olduğu yönleri bulunduğu gibi beraberinde eksik ve açıklanamayan hususları da getirdiği görülmektedir. Vâsıl'ın 131/748'de öldüğü ve Abbasi devletinin 132/749'da kurulduğu düşünülürse Vâsıl'ın propagandacılarının gönderilmesinin Abbasi hareketinin hareketinin faaliyetlerinin yoğunlaştığı döneme rastladığı görülür. Fakat Vâsıl'ın Abbasi hareketinin lider konumundaki şahıslarıyla âlâkası ve irtibatı ortaya konamamaktır. Kaldı ki Abbasilerin bu hareketini Emevi zulmünden bıkan her grup ya fiilen ya da kalben desteklemiştir. Watt ise ileri sürülen bu hipotezin başlıca kaynağının özel görevlileri taşraya gönderme hakkındaki bazı esrarengiz şiirlerden ibaret olduğunu nakleder ve ayrıca Vâsıl'ın teolojisi ile Ebu Muslim'in ilgisinin ne olduğunun tesbit edilememesini faraziye için bir başarısızlık olarak niteler.⁹⁵ Fakat bu prensibin Abbasilerin desteğini de İhata edecek tarzda ele alınma ihtimalinin bulunduğunu da kaydeder.⁹⁶ Neyberg bu tezini Hz. Ali döneminde yaşayan ve kendilerine Mu'tezile adı verilen Peygamber'in sahabileri ile Vâsıl'ın i'tizali arasında bir bağ kurarak izah etmeye çalışmaktadır.⁹⁷ Oysa Mu'tezile'nin köklerinin Hz. Ali'ye kadar dayandırılması sonraki Mu'tezile tarafından tasarlanmıştır.

O dönem Basra'sının İslam dünyasının ticaret merkezlerinden birisi olması ve özellikle Hindistan ve Çin ile olan deniz ticaretinde etkin olması⁹⁸ bu yörede ticaretin önemini göstermektedir. Durum böyle olunca Vâsıl b. Atâ'nın göndermiş olduğu dailerin görevli gittikleri bu beldelerde ticaret maksadı da göttükleri ve Vâsıl adına ticaret yapan şahıslar olduğu hususu akla gelmektedir. Osman et-Tahvil'in Ermeniyye'ye giderken ticaret için Vâsıl b. Atâ'dan

93. A.S.Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983,64

94. "Mu'tezile", İ.A. VIII,758

95. Watt, *Islamic Philosophy Theology-İslâm Felsefesi ve Kelâmı* çev. Süleyman Ateş, Ank. Ün. Basımevi 1968 63.

96. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 290 vd.

97. Nyberg, "Mu'tezile", İ.A., VIII 759

98. Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Ter.İ. Yiğit, S. Gümüş, İstanbul 1985, II, 235

izin istemesi ve bu izni almasına ilişkin rivayet⁹⁹ böyle bir ihtimalin var olduğunu göstermektedir.

Kaantimize göre Vâsıl'ın uzak beldelere gönderdiği dailer, bu yerlerde hem görevlerini yerine getiriyorlar, hem de ticaret yapıyorlardı. Bu faaliyetlerinin yanısıra gittikleri yerlerde Emevi zulmünü anlatıp Abbasi hareketine destek verici ifadeler kullanmış olabilirler. Nitekim İbrahim b. Abdillâh b. Hasan Horasan'da Osman et-Tavıl'ın yardım ve desteğini görmüştür.¹⁰⁰ Fakat bu organize olmuş bir Abbasi propagandası anlamına gelmemelidir. Aynı şekilde Vâsıl'ın dailerinin özelliklerini ifade etmede Mu'tezile'nin mübalağa yaptığı kanaatindeyiz.

Vâsıl'ın tamamen Emevi karşıtı olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü onun Emevi hükümdarı Yezid'le olan münasebeti oldukça iyi düzeydedir. Bir rivayete göre Yezid, Vâsıl'a kendine ve ailesine nafaka almak üzere yüzbin dirhem vermek istediğinde, Vâsıl bu parayı almaktan sakınır. Bunun üzerine Yezid vereceği paranın kendi malı olduğunu, müslümanların malı olmadığını söyler. Böyle bir teminata rağmen Vâsıl bu parayı almaktan kaçınır.¹⁰¹

Vâsıl'ın Emevi yönetimine ve siyasi olaylara bakış tarzı bu mecrada cereyan etmiştir. Amr b. Ubeyd'in siyasi tavrını incelediğimiz de ise, gördüğümüz onun, en iyinin olmasından yana olduğudur. Gördüğü aksaklıkları dile getirme konusunda oldukça hassas davranmaktadır. Amr b. Ubeyd kanaatimize göre; biraz sert ve tavizsizdir, adaleti savunma hususunda daha da ısrarlıdır. Bu tavrı onun en faziletli olanın imam olması gerektiği fikrini benimsediğinin göstergesidir. Emeviler döneminde, bir olayın çevresinde gördüğü gruba ne olduğunu sorar. Onlar da Hırsızlık yapan birinin cezalandırdığını söylerler. Amr "*Allah'ın işine bak aşikâr hırsız, gizli hırsızın elini kesiyor*"¹⁰² diyerek Emevi yönetiminin haksız ve adaletsiz tutumunun göstermelik kurala uyma ile saklanamayacağını ifadeye çalışır.

Öyleki Amr'ın Hasan Basri yoluyla naklettiği bir rivayette bu karşılık Emevilerin ilk halifesi Muaviye üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu rivayete göre Peygamberimiz "*Muaviye'yi mimberim üzerinde görürseniz, öldürün*"¹⁰³ buyurmuştur.

99. İbn Murtaza, 32.

100. Ebü'l-Ferec el-İsfehâni (356/967), *Mekâtîlü't-Talibiyyin*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut 1949,244

101. Cüşemi,238

102. İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Uyunu'l Ahbar Kahire*, 1963/1383,1,56

103. Hatb Bağdadi, *Tarih-i Bağdad*, XII,181

Amr b. Ubeyd'in, Vâsıl b. Atâ'ya göre siyasetle daha içli dışlı olduğunu görmekteyiz. Belki de o Abbasi halifesi Mansur'la olan yakın dostluğu ve arkadaşlığı nedeniyle böyle bir görüntü çizmektedir. Ama yeri ve zamanı geldikçe ona karşı da sert tutumunu gösterir. Halbuki hilafetinden önce onu Kâbe etrafında tavaf yaparken gördüğünde şöyle dua ediyordu:

“Allah; Muhammed ümmeti için hayır dilerse, işini Beni Haşim'den bu gence versin”. Eski arkadaşlıkları nedeniyle Mansur'un Amr'a muhabbeti vardı. Ona ikramda bulunur, saygı gösterir ve her gördüğünde hal ve hatırını sorardı. Yine bir gün huzuruna davet ettiği Amr'a “bana öğüt ver” dedi. Amr, Fecr süresini okumaya başladı.

“Doğrusu Rabbin-Ya Ebu Cafer-hep gözetlemektir”¹⁰⁴ ayetine geldiğinde Mansur sanki bu ayeti yeni duyuyormuşcasına ağladı ve öğütlerin devamını istedi. Amr öğütlerini şu şekilde sürdürdü;

– Allah sana dünyayı bütünüyle verdi, bir kısmıyla da nefsinı satın aldı. Bil ki bu iş senden öncekilerindi, sonra senin oldu. Nihayetinde senden sonrakilerin olacak. Kıyamet gününe yolculuk yapacağın geceyi düşün. Bu sözler üzerine Mansur yeniden ağlar. Diyalog bu şekilde devam ederken Mansur, Amr b. Ubeyd'e “Ebu Osman arkadaşlarınla bana itaat et, size yardım edeyim” der. Bunun üzerine Amr, halifenin niyetinin destek olduğunu anlar ve “gerçek ortaya çıktı, sana adamların uysun”¹⁰⁵ cevabını verir.

Bazı rivayetler de bu bölüm yoktur ve Mansurla Amr arasında diyalog sonunda Mansur'un Amr'a yaptığı para yardımı teklifi kabul görmez. İhtiyacı olmadığını belirten Amr, Mansur'un kendini-bir bakıma arkadaşlarını ihbar etmek için-kullanmak istemesine karşılık kendisiyle bir daha görüşmek istemediğini ifade eder. Vedalaşıp ayrılırken Mansur gözleriyle onu takip eder ve şunları söyler: “Amr b. Ubeyd'den başka hepiniz sinsice yürüyor ve av istiyorsunuz...”¹⁰⁶

Bir devletin yıkılışını, başka bir devletin doğuşunu gören Amr b. Ubeyd, iki devlet arasındaki siyaseti, gücü ve zaafı karşılaştırma imkanı bulmuştur.

104. Fecr, 14

105. Hatib Bağdadi, XII, 168; İbn Esir, *el-Kamil fi 't-Tarih*, Ed. Dar Sader-Dar Beyrouth, Beyrut 1385/1965, V,49

106. Bu rivayetin ayrıntısı için bkz. Zübeyir b. Bekkar (256/869), *Ahbaru'l Muvaffakiyat*, Thk. Sami el-Mekki el-Ani, Bağdat 1973, 143 vd; *İbn Hallikan, Vefayatu'l Ayan ve Enbau Ebnai'z Zaman (Biographies of Illustrious Men)* Ed. İ. Abbas, Beyrut 1972, III, 461; İbn Kuteybe, *Uyunul Ahbar*, I, 209; Hatib Bağdadi, XII, 169; N.Hımyeri, 209-210

Büyük ümitlerle desteklediği ve adaletli olacaklarına inandığı Abbasilerin umduğu gibi olmadıklarını gördüğünde ise eleştirmekten geri kalmamıştır. Adaletsizliği yapan yakın arkadaşı Ebu Mansur Cafer de olsa bunu hoş görmemiştir. Ama buna rağmen Amr b. Ubeyd'in Abbasi yönetimine karşı olan isyan hareketlerine katılmadığını görüyoruz. Belki de zamanında iktidara getirmeye çalıştığı bir devlete karşı isyan etmek ona ters geliyordu. İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet olgusunu işleyen Nevin A. Mustafa, bu tavrı Temekkun şartı fikriyle açıklamaya çalışır. Temekkun şartı veya durumu sabır ile kılıç veya sabır ile devrim ve ayaklanma arasındaki yolu temsil eder. Bir bakıma temekkun devrimin başarılı olma garantisidir. Amr'ın bu fikri öne sürmesinin sebebi 122/740'da Zeyd b. Ali'nin, 125/743'te Yahya b. Zeyd'in ve 126/744'de Yezid b. Velid ayaklanmalarının başarısızlıklarıdır. Onun muhalefeti, temekkun şartının yokluğu dolayısıyla ayaklanma olmaksızın ilişkiyi kesme ve devletle yardımlaşmayı red sınırında durmuştur.¹⁰⁷ Onun isyana katılmaksızın muhalif olma tavrı şu olayda net bir şekilde görülebilir. Mansur'un isyana hazırlanan Muhammed b. Abdillan b. Hasan'ın ağzından yazdırdığı davete uyma çağrısını içeren mektup Amr'a iletildiğinde o elçiye şöyle dedi: -Git efendine söyle. Biz ölüm gelinceye kadar burada gölgelenmek ve soğuk su içmek istiyoruz; bizi rahat bıraksın.¹⁰⁸

Konuya ilişkin başka bir rivayete göre, Ebu Cafer döneminde isyan hazırlığında olan Muhammed b. Abdillan b. Hasan'ın biata çağrıldığında Amr, iyi araştırmadıkça ve amacını tam olarak öğrenmedikçe kimseye tabi olmayacağını ve hiçbir isyan hareketine katılmayacağını ifade etmiştir.¹⁰⁹ Biat gündeme geldiğinde ve bu konuda teklif yapıldığında onun genel tavrının, "adaletini öğrenmedikçe kimseye biat etmeyeceği"¹¹⁰ doğrultusunda tezahür ettiği görülmektedir.

Onu bu tavrından dolayı eleştirenler ona "Dini gitmesine rağmen saba razı olan adam hakkında ne dersin" diyorlardı. Amr b. Ubeyd de bu soruya; "Bu benim", cevabını verir. Bunun üzerine; "Nasıl olur, eğer çağırсан davetine

107. Nevin A. Mustafa, 283

108. İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, I, 209

109. Ebu'l-Ferec İsfahani, *Makatilu't-Talibiyyin*, thk. Es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1368/1949, 293

110. Ebu'l-Ferec İsfahani, 209; İbn Abd rabbih, *İkud'l-Ferid*, IV, 222

otuzbin kişi icabet eder”, denildiğinde de “Yemin ederim ki dedikleri gibi davranan üç kişi tanımıyorum, tanımış olsaydım dördüncüleri de ben olurum.”¹¹¹ karşılığını verir.

Onun ayaklanma taraftarı olmadığı hususunu temekkun şartına bağlayan Nevin A. Mustafa, onun temekkünün tamam olmasını 310 küsür kişinin toplanmasına bağladığını söyler ki, bu sayı Hz. Peygamber’in Bedir’de savaştığı ve iki kat müşriği hezimete uğrattığı sayıdır. Aynı araştırmacı işte bu sayıya ulaşamadığı için Halife Mansura karşı ayaklanmamıştır,¹¹² der. Onun Halifeye karşı isyana katılmaması halifelik öncesi arkadaş olmalarıyla da alâkalıdır. İsyân yapmayı bu ilişkiye yapılacak sadakatsizlik olarak da nitelendirmiş olabilir. Hasan Basri’nin ifadesiyle, başladığı işi bitirme, insanlar için yararlı olma, melekler ve nebiler gibi edepli olma ve içinin dışına uygun oluşu gibi hasletleriyle Amr,¹¹³ ahlâki ilkelere önem veren biriydi. Bu itibarla onun ahlâki düşünceleri siyasetine de tesir etmişti. Gördüğü her türlü aksaklıkları dile getirmeyi ve arkadaşı da olsa yeri geldiğinde halifeyi uyarması onun siyasi tarzını belirliyordu.

Bütün bunlardan Vasil ve Amr’ın siyasi adalet konusunda hassas oldukları anlaşılmaktadır. Bu sebeple onlar adaletsizlik gördüklerinde Emevi ve Abbasi ayırımı yapmamaktadırlar. Nitekim Amr, Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz’in soydan devirle gelmesine rağmen adaletli olduğu görüşündedir; diğer Emevi halifelerinin idaresini adaletsiz olarak niteler ve yönetimlerini eleştirir. Onun bu tutumunu Abbasi halifelerine karşı da sergilediği görülmektedir. Ebu Cafer Mansur Amr’a “Ne yapayım, sana mührüm elinde demiştim. Sen ve arkadaşların gelin ve bana yardımda bulunun” Amr buna şu cevabı verir; “Gerçek ilmi yükselt, ilim ehli sana uysun.”¹¹⁴ Amr b. Ubeyd’in Ebu Cafer’e yaptığı bir başka nasihat de onun adalet anlayışını göstermesi açısından önemlidir. Amr, özetle ona şöyle öğüt veriyordu: “Sen O’ndan razı olmadıkça, Allah senden razı olmaz, Yine sana adil olmadıkça sen Allah’dan razı olmazsın. Allah senden ancak raiyetine adaletli olursan razı olur, kapının ötesindeki komşula-

111. Taberi, *Tarihu'l Ümem ve'l-Müluk*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut, 1386/1966, VII,522

112. Nevin A. Mustafa, 284

113. İbn Hallikan, III,460

114. İbn Abd Rabbih el-Endelusi (328/939), *İkdu'l-Ferid*, tk. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyni-İbrahim el-Ebyarı, Beyrut 1403/1983,II,274

rımıza zulümle davranma. Kapının arkasındakilere Allah'ın kitabı ve Rasulünün sünnetiyle muamele et. Kim iyi amel ederse, Allah amellerinin mislini verir.”¹¹⁵

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanların karşılaştığı en önemli ihtilaf olan imamet¹¹⁶ konusunda Vâsıl b. Atâ Mefdul imam, Amr b. Ubeyd de Fadıl imam fikrini benimsemekteydi ve siyaset konusunda Amr b. Ubeyd Vâsıl'a göre daha etkin bir tavır sergilemekteydi. Bu hususta onun Abbasi halifelerinden Ebu Cafer Mansur'la olan arkadaşlığı ile de âlakalıdır. Buna rağmen Amr, Emevi ve Abbasi siyasetini eleştirdiği ve onların yaptığı zulüm ve kötü fiillerinin sorumluluğunun Allah'a ait değil, kendilerine ait olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Vâsıl'la Amr'ın imamın adil olması ve adaletle hükmetmesi gerektiği konusundaki hassasiyetleri de bilinmektedir. Görüldüğü gibi, bu dönemde sergilenen muhalefet “yönetimde adil imam” isteği çerçevesinde şekillenmiştir.

2. Mu'tezile'nin Abbasiler Dönemindeki Siyasi Etkinliği

Mu'tezilî düşünürlerin saray çevresiyle ilişkileri, Yahya Bermeki'nin sarayında yapılan tartışmalara katılmalarıyla olumlu bir mecraza girmiştir. Bermekilerin düzenlediği bu tartışma meclislerine Ebu'l-Hüzeyl, Nazzam, Bişr b. Mu'temir, Sümame b. Eşres gibi Mu'tezili bazı şahıslar katılmıştır.¹¹⁷ Ayrıca Mu'tezile'nin teşekkül sürecinde önemli bir yeri olan Dırar b. Amr, devletin ilhad hareketleriyle mücadelesi çerçevesinde zındıklıkla itham edildiğinde ve akabinde idam edilmesine hükmedildiğinde, Yahya b. Halid el-Bermeki'ye sığınmış¹¹⁸ ve onun yanında gizlenmiştir.¹¹⁹ Fakat çok geçmeden bu münazara meclislerinin düzenleyicisi ve Mu'tezililere yakın ilişkileri olan Bermekilerin Harun Reşid tarafından 189/805'te görevden uzaklaştırılmaları,¹²⁰ Mu'tezile'nin de saray tarafından dışlanması neticesini doğurmuştur.

115. Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dinever, *Ahbaru'l Tival*, Mısır 1330,363

116. Eş'ari, 2; E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızdaki İtikâdi, İslâm Mezhepleri*,29.

117. Mesudî, *Murucu'z-Zeheb*, III,380.

118. İbn Hacer Askalani, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarabad 1331,III,203; Zehebi, *Mizanü'l İtidal*, II,328; Ukaylı, *ed-Duafa*, thk. Abdulmuti, Emin Kal'aci, Beyrut 1404/1984, II,122

119. Zehebi, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1985,X,545; Davudî, *Tabakatu'l Müfessirin*, I, 216

120. Yakubi, *Tarih-i Yakubi*, Beyrut, 1379/1960,II,369-370; İbn Esir, *el-Kamil fi'l-Tarih*, VI,158

Harun Reşid iktidarı ilim ve fikir adamlarının yanısıra şairler, fakihler, kadılar, katipler, danışmanlar ve sanatçıların halife ve devlet ricalı tarafından rağbet gördüğü ve herbirinin ödüllendirildiği bir dönem olmasına rağmen¹²¹ Mutezile mensupları açısından koğuşturmaların ve takiplerin yoğun olduğu bir dönem özelliği taşımaktadır. Bu dönemde takibe alınanlardan biri de Bağdat Mu'tezilesinin lideri olarak kabul gören Bişr b. el-Mu'temir'dir. Onun Harun tarafından hapsedilmesi olayı büyük bir ihtimalle Bişr'in samimi ilişkiler içerisinde olduğu Bermekilerin¹²² düşüşünden sonra olmuştur. O, döneminde Abbasiler'in Alioğullarına karşı izledikleri politikaya¹²³ karşı çıkmış ve Alioğullarının tarafını tutmuştur. Bişr b. el-Mu'temir-imamet görüşüne ele alırken de ifade ettiğimiz gibi mefdul imam anlayışını savunuyordu ve Peygamber'-den sonra en faziletli kişinin Hz. Ali olduğu kanaatini benimsemekteydi.¹²⁴ Harun Reşid'in onu Rafızî olarak suçlayıp hapsedmesinde,¹²⁵ onun insanları itizale çağırması¹²⁶ değil, bu kanaat ve siyasi tavrının önemli bir rolü bulunmaktadır. Görüldüğü gibi; Zeyd b. Ali ve Alioğullarına yakınlığı ile bilinen Vasıl'ın benimsediği Mefdul imam anlayışı, ondan sonra Bişr b. el-Mu'temir tarafından temsil edilmektedir. Bu anlayış, Ali'nin imametteki haklılığını kabul eden ve Abbasilerin kuruluşundan itibaren, dışlanan ve hor görülen Alioğullarının haklarını savunan tavidan kaynaklanmaktadır. Bişr b. el-Mu'temir ve Bağdat Mu'tezilesi'nden birçok ismin benimsediği bu siyasi tavır, her iki tarafı da belli bir derecede tatmin etmek ve bir uzlaşma zemini oluşturmak istemiştir. Çünkü onlar, Hz. Ali'nin faziletini ve üstünlüğünü öne sürmekle¹²⁷ Rafizilerle uyuşmakta; fakat onun karizmatik özelliklerini reddetmekle¹²⁸ de karşıtlarının siyasetlerine katılmaktadırlar.

121. Muhammed b. Ali b. Tabataba İbn Tıktaka, *el-Fahri fi'l-Adabi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslamiyye*, Beyrut trz.196

122. Cahız, *Kitabu'l-Hayevân*, Kahire 1965, VI,91 vd; Adil Nüveyhiz, *Mucemu'l-Müfessirin*, Beyrut 1982, X,106

123. İbn Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, VI, 105.

124. Naşi el-Ekber, 56 vd,

125. Malati, 43; Kadı Abdulcabbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, Tah. Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986,265; Fuar Sezgin, *Tarihu't-Turasu'l-Arabi*, Arap çev. Mahmut Fehmi Hicazi, 1983/1403,62.

126. Malati, 30

127. Naşi el-Ekber, 51-52; Eş'ari, 453; Nevbahti, 14

128. Cahız, *el-Hayevân*, VI, 289; Kadı Abdulcabbar, *el-Münnye ve'l-Emel*, 48; İbn Murtaza, *Tabakatu Mu'tezile*, 52,

Bişr b. el-Mu'temir'in serbest bırakılmasında etken olan birçok neden sıralanabilir. Bazı kaynaklara göre onun, hapiste iken yazdığı şiirlerin halk arasında yayılarak daha tehlikeli bir hale gelmesinden endişe duyulduğu¹²⁹ için veya hapisteyken Harun Reşid'e yazdığı bir mektupta Rafizi olmadığını ifade eden ve Rafizi suçlamasını kabul etmeyen şiirinden dolayı serbest bırakılmıştır.¹³⁰ Malati onun bu şiirinden övgüyle bahseder ve Bişr'in hapiste tevhid ve vaid hakkında, insanların onun gibisini duymadığı kalite ve mükemmellikte uzun bir kaside yazdığını söyler. Onun bu şiirleri insanların dilinde ve bütün meclislerde söylenir olmuştur. Bunun üzerine Harun Reşid'e "bu şiirlerin hapiste söylenmesinin açıktan söylenmesinden daha zararlı" olduğu telkin edilmiş; o da Bişr'in serbest bırakılması emrini vermiştir.¹³¹ onun serbest bırakılmasının bir başka sebebi Harun Reşid'in, Ali oğullarını kendisine çekmek istemesi olabilir. Bunu gerçekleştirmenin en geçerli yolu Bişr b. el-Mu'temir ve Sümame b. Eşres gibi Ali'yi üstün tutan birçok Mu'tezili'nin serbest bırakılmasıydı. Hatta Harun Reşid, bu siyasetinin bir uzantısı olarak Sümame ve Mu'tezile'nin önde gelen bazı şahsiyetlerini Horasan'a beraberinde götürmüştür.¹³²

Mu'tezili gelenek Bişr ve Sümame gibi birçok Mu'tezile mensubunun serbest bırakılması olayına ideolojik yaklaşarak onların serbest bırakılmasını Sümeniyye konusunda uzmanlaşmalarına ve bu sebeple Sind bölgesinde yönetimin başına bela olan bu fırkayla tartışma için gönderilecek olmalarına bağlar.¹³³ Bu onların serbest bırakılmasının başlıca nedeni olmayabilir. Fakat Sümeniyye ile tartışmak için Sind'e birçok Mu'tezili isim gönderilmiştir. Bunlardan biri de Mu'tezili Muammer b. Abbad es-Sülemi (280/835)'dir ve grup lideri olarak gittiği bu sefer anında yolda katledilmiştir.¹³⁴

Genel olarak bakıldığında Harun Reşid dönemi Alioğullarının muhalefete kaldığı bir dönem olarak mefdulün imameti anlayışının güçlendiği bir dö-

129. Malati, 43; Adnan Ubeyd el-Ali, "Bişr b. el-Mu'temir: Şi'ruhu ve sahifetühü'l-belagiyye", Mecelletü Ma'hedi'l-Arabiyye, XXXI/II(1408/1987), 505

130. Kadı Abdulcabbar, *el-Münye ve'l-Emel*, 48; İbn Murtaza, *Tabakatu Mu'tezile*, 52; Adnan Ubeyd el-Ali, "Bişr b. el-Mu'temir; Şi'ruhu ve sahifetühü'l-belagiyye", Mecelletü Ma'hedi'l-Arabiyye, 505

131. Malati, 30vd.

132. İbn Ebi'l Hadid, *Şerhu Nehcu'l Belaga*, XX,31.

133. İbn Murtaza, *Tabakatu Mu'tezile*, 55vd.

134. İbn Murtaza, 56

nem olmuştur. İktidarda olması gereken en faziletli grup olarak görülen Alioğullarının muhalefette kalması ve devlet tarafından dışlanmaları, Ali'yi en faziletli gören Mu'tezilileri, devleti yine de meşru gösteren mefdulün imameti anlayışına yönelmiştir. Bu dönemde Bağdat Mu'tezilesi ile mutedil Ali taraftarları olan Zeydilerin birlikte hareket ettikleri görülmektedir.

Harun er-Reşid'in ölümünden sonra da oğlu Emin (198/813), babasının siyasetine paralel olarak Mu'tezile mensuplarını takibe¹³⁵ devam etmiştir. Me'mun'un (218/833) iktidara gelmesi ile birlikte bu takibin sona erdiği, Mu'tezili alimlerin sarayda nüfuz sahibi olduğu ve kelamı tartışmalara serbestiyetin getirildiği görülmektedir.¹³⁶ Devletin İslam fırkaları ve diğer İslam dışı dinler arasında yapılmasını öngördüğü ve önem verdiği bu kelami tartışmalar, Mu'tezile'nin fikri konumunu yükseltmiş; etki alanlarını genişletmiştir.¹³⁷ Neticede Mu'tezili fikirler, devletin de destek vermesiyle hem sarayda, hem siyasi arenada, hem de ilim meclis ve halkalarında önemli bir konuma gelmiştir.

Me'mun döneminde Mu'tezile'nin siyaseten güçlü bir konuma yükseldiği, konuya ilişkin rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bu dönemde Mu'tezili Süname b. Eşres, Me'mun'un en çok güvendiği ve itibar ettiği şahısların başında yer almaktadır. Süname b. Eşres, o dönemdeki Mu'tezile'nin siyasi yönünü temsil etmekteydi. Öyleki o, mihne hadisesinin başlamasında etkin olan kişiler arasında gösterilmektedir.¹³⁸ Vezir Fazl b. Sehl'in ölümünden sonra,¹³⁹ Me'mun Süname'ye vezirlik görevi teklif ettiği halde, o bu teklifi red ederek kendi yerine Ahmed b. Ebi Halid'i önermiştir.¹⁴⁰ Ahmed b. Ebi Halid'in ölümünden sonraki vezirlik teklifini de aynı şekilde red ederek Yahya b. Eksem'i tavsiye etmiştir.¹⁴¹ Süname gibi, Alioğullarını tercih eden ve bu sebeple de mefdulün imameti anlayışını benimseyen bir şahsın Me'mun döneminin önde gelen

135. İbn Kayyim el-Cevzi, *es-Sevaiku'l-Mürsele*, Mısır, I, 231, Abdü's-Settar İzzeddin er-Ravi, *Sevretü'l-Akl, Dirasatü Felsefetü fi Fikri'l-Mu'tezileti, Bağdad*, el-Cumhuriyyetü'l-Irakiyye 1982,85

136. Mesudi, *Murucu'z-Zeheb*, VII, 38 vd. İzzeddin er-Ravi, *Sevretü'l-Akl*, 85; İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, thk Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1949,45.

137. Er-ravi, *Sevretü'l-Akl*,85

138. İbn Tayfur, *Tarih-i Bağdad*, 118-125

139. İbn Tayfur, 118

140. İbn Nedim, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairi el-Mazindiri, Beyrut 1988,210; İbn Tayfur, 118

141. İbn Tayfur, 119

isimlerinden olmasının ve halife indinde önemli bir konumda bulunmasının arkaplanında yatan nedenleri tesbit etmek için Me'mun'un izlediği politikayı ana hatlarıyla bakmak yeterli olacaktır.

Me'mun, yönetiminin ilk yıllarında Abbasoğulları ile Alioğulları arasındaki muhalefete son vermek amacıyla kardeşi Mü'temin olarak adlandırılan Kasım'ın veliahtlığını¹⁴² iptal ederek¹⁴³ 27 Ramazan 201/18 Nisan 202/817 yılında Ali b. Musa'yı¹⁴⁴ veliaht tayin etmiş¹⁴⁵ ve onu "er-Rıza min Al-i Muhammed" diye isimlendirmiştir.¹⁴⁶ Ayrıca Abbasilerin de sembolü olan siyah rengi, Alioğullarının sembolü olan yeşil renge çevirmiş; bu husus beldelere gönderilen emirnamelerle bildirilmiştir.¹⁴⁷ Bu siyasi tavır, Me'mun'un Alioğulları ve Abbasoğullarının barışması teşebbüsünü¹⁴⁸ temsil ediyordu. Bununla birlikte Me'mun, Ali er-Rıza'yı veliaht tayin etme gerekçesini Ali ve Abbasoğulları arasında ondan daha faziletli, takva sahibi ve alim bir kişi bulunmamasına bağlar.¹⁴⁹ Fakat alınan bu karar hilafetin Abbasoğullarından Alioğullarına kaydırılması şeklinde yorumlanarak¹⁵⁰ memnuniyetsizliğin artmasına ve özellikle de Iraklıların Bağdat'ta Mehdi (169/785)'nin oğlu İbrahim'in halife ilan edilmesiyle neticelenen¹⁵¹ başkaldırıya sebep olmuştur.

-
142. Harun Reşid, sağlığında oğulları Emin ve Me'mun'u veliahd ilan etmiş, bu ikisinden sonra ise diğer bir oğlu Kasım'a (Mu'temin) biat edilmesini vasiyet etmişti. Bkz. Taberi, VIII, 276
143. Halife b. Hayyat, *Tarihu Halifetu b. Hayyat el-Asferi* (240/854), R. Baki b. Halid, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut 1414/1993,387; Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyuti (911/1505), *Tarihu'l Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Kahire 1305,307
144. Ali er-Rıza, 148/765'te Medine'de doğmuş, Abbasi halifesi Me'mun tarafından veliaht tayid edilmiştir. 203/818 tarihinde vefat etmiştir. Türbesi Meşhed'dedir. Me'mun onu babası Harun er-Reşid'in yanına defnetmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Esir, VI,351; Suyuti,307
145. Halife b. Hayyat, 387; İbn Esir, *Kamil*, VI, 326; Suyuti, 307; Isfahani, *Mekâtîlu't-Talibiyyin*, 563,
146. İbn Esir, VI, 326; İbn Kuteybe, *Maarif*, 169
147. Halife b. Hayyat, 387; İbn Esir, VI, 326 İbn Kuteybe, *Maarif* 169
148. Robert Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)* çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981,123
149. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi (310/922), *Tarihu'l Ümem ve'l-Müluk*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut, 1386/1966, VIII,554; Mesudi, IV, 28; İbn Esir, VI, 326
150. Caşşiyarı, *Kitabu'l-Vüzerâ ve'l-Küttab*, Thk. Mustafa es-Sekka-İbrahim el-Ebyari-Abdu'l-Hafız Şelbi, Kahire 1357/1938,313
151. Taberi, VIII,555; İbn Esir, VI, 341vd.; Suyuti, 307

Gelecekte idarenin Abbasoğullarından çıkarılıp Alioğullarına verilmesi Bağdat halkının memnuniyetsizliğine zemin oluşturmuştur. Ali er-Rıza'nın (203/818), veliaht tayin edildiği haberi Bağdat'a ulaştığında, halkın bir kısmı emre uymakla beraber, tepki büyük olmuş; Me'mun'u, hilafet'i Abbasoğullarından çıkarmakla suçlamışlar ve bunun Fazl b. Sehl (202/817)'in komplosu olduğunu,¹⁵² Ali er-Rıza'ya biat etmeyeceklerini ve yeşil elbise giymeyeceklerini söylemişlerdir.¹⁵³ Me'mun'un Ali er-Rıza'yı veliaht tayin etmesi üzerine, Bağdat halkının İbrahim b. el-Mehdi'ye, 202/817-818 yılında, biat ettiklerini, Ali Rıza'ya itibar etmesinden dolayı da, Memun'u Rafizilik'le itham ettiklerini görmekteyiz.¹⁵⁴ Anlaşılan odur ki bu dönemde Alioğullarına yakınlık gösteren herkes, kolaylıkla Rafizilik'le itham edilebiliyordu. Başkaldırı haberini alan Me'mun'un Bağdat'a dönmesiyle bu kargaşanın sona erdiği¹⁵⁵ görülmektedir. Zaten bu sırada veliahd tayin edilmesi sorgulanan ve olayların meydana gelmesine neden olan Ali er-Rıza 203/818 yılında Tus şehrinde ölmüştür.¹⁵⁶

Me'mun'un gerek Alioğullar ile gerekse diğer gruplar ile olan ilişkilerinde bir denge politikası gütmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Me'mun'un, Emin'e karşı başarı elde edebilmesi için Alioğulları'nın desteğine ihtiyacı bulunmaktaydı. Bu sebeple hem Ali Rıza'yı kızıyla evlendirmiş, hem de veliaht tayin etmiştir. Böylece o, büyük ölçüde hedeflemiş olduğu bu amacına ulaşmış gözükmektedir. Öte yandan Alioğullarına vermiş olduğu ödünler nedeniyle iktidar gücünün elinden çıkması endişesini de taşımaktadır. Me'mun ile Ali er-Rıza arasında geçen şu konuşma bu telaşı doğrular niteliktedir: "Me'mun, Ali er-Rıza'ya, imameti neye dayanarak iddia ettiğini sorar. O da "Hz. Ali ve Fatma'nın Peygamber'e yakınlığına dayanarak" diye cevap verir. Me'mun buna itiraz eder. O'na göre mesele Peygamber'e yakınlıksa, Ehl-i Beyt içerisinde Peygamber'e Hz. Ali'den daha yakın kişiler vardır. O, Hz. Fatma'nın Hz. Peygamber'e yakınlığından dolayı asıl hak sahibi olanların, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in olduğunu, onların hayatta bulunduğu süre içerisinde, bu işte Hz. Ali'nin hiçbir hakkının olmayacağını söyler, bunun üzerine Ali er-Rıza cevap vermeyerek susar."¹⁵⁷

152. Taberi, VIII,555

153. Taberi, III,554

154. İbnu'l-Esir, *el-Kamil fi'l-Tarih*, VI,301

155. Suyuti, 307; Nahide Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1991, 68 vd.

156. Taberi, VIII, 568; İbn Esir, VI, 351; Suyuti, 307

157. İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, thk. Yusuf Ali Tavail, Beyrut 1986,II, 156

Me'mun'un, 212/827-828 yılında, Kuran'ı Kerim'in mahluk olduğunu ve Hz. Ali'nin bütün sahabilerden, hatta Peygamber Efendimizden sonra bütün insanlardan daha faziletli olduğu fikrini¹⁵⁸ aynı anda ortaya atması bir tesadüf değildir. Halife Mu'tezile ile yakın temasta olan Zeydileri ve Mu'tezilileri açıkça memnun etmeye çalışıyordu. Yani Me'mun, Abbasi saltanatını sağlam temeller üzerine oturtmak için Mu'tezile ve Zeydiyye'yi kendine çekmeye gayret etmiştir. O, bir yönden Kur'an'da Mu'tezile akideye destek verirken bir taraftan da, kendisinden sonra, hilafet konusunda Ali er-Rıza'yı veliaht tayin ederek Alioğullarını memnun etmeye gayret göstermiştir. Bu şekilde özünde Hz. Ali'yi ve Alioğullarını tercihin yattığı mefdulün imameti görüşünü benimseyen Mu'tezili şahsiyetlerin Me'mun tarafından kabul görmelerinin nedeni daha iyi anlaşılmaktadır. Fakat bunun yanısıra Fadılın imam olması görüşünü benimseyen ve Cemel savaşına katılan iki taraftan hangisinin doğru olduğuna karar vermeksizin ikisini bir tutan ve böylece Ali'nin tamamen haklılığı esasınca hareket eden Rafizilerin fikrine katılmayan Ebu'l- Hüzeyl¹⁵⁹ de onun döneminde hatırı sayılır bir mevkide bulunmaktadır.¹⁶⁰

Abbasi devlet adamlarına yakınlaşma sürecini başlatan ilk kişinin, Basra ekolünden Ebu'l-Hüzeyl'in öğrencisi Yusuf b. Abdillah b. İshak eş-Şahham (233/847) olduğu iddiası Muhammed Umara'ya aittir. Ona göre Mu'tezile'nin devlet yönetimine iştiraki onunla başlamıştır.¹⁶¹ Yine aynı yazara göre Abbasi yönetimine karşı muhalefet Bağdat ekolü saflarında varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Basra ekolü ise, Abbasilerle uzlaşma yolunu izlemiş ve muhalefeti bırakmıştır.¹⁶² Böyle bir iddia hem Basra, hem de Bağdat Mu'tezilesi'nin Abbasiler dönemindeki siyasi gücünü ve etkinliğini ve konuyla ilgili gelen rivayetleri görmezlikten gelerek ortaya atılmış olsa gerektir. Ama bu dönemde Abbasi yönetimine muhalif Mu'tezili seslerin varolduğu da inkar edilemez bir gerçektir.

Bağdat Mutezilesi'nden Ebu Musa el-Murdar (225/840), Cafer b. Mubeşşir (234/848) ve Cafer b. Harb'in (236/850) Abbasi yönetiminden memnun olmadıkları ve bazı konularda eleştirdikleri görülmektedir. Hatta el-Murdar, halifenin yanında bulunan herhangi bir kimsenin tekfir edilmesi gerektiğini ifade eder; daha da ileri giderek böyle bir kimsenin miras alamayacağını ve

158. Taberi, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulük*, VIII, 619; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tahir*, VI, 408

159. Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", 49

160. Fadlu'l İtizal, 227

161. Muhammed Umara, *Mu'tezile ve Devrim*, 181

162. Muhammed Umara, 173

mirastan pay da bırakmayacağını iddia eder. Onun halifelere yakın olan kimse-leri toplum dışına iten bu tavrı nedeniyle halife tarafından sorgulanmaması ve cezalandırılmaması ilginçtir.¹⁶³ Abbasilere karşı muhalefetin en önemli somut görüntüsü Bağdat Mu'tezilesi'nin tavrında daha iyi gözlenmektedir. Bunun en bariz örneğini, Abbasi devleti'ni "daru'l-kafr" olarak niteleyen Bişr b. el-Mu'temir'in öğrencilerinden Ebu İmran Musa b. Rakkaş'ın tavrında¹⁶⁴ görmek mümkündür.

Bu muhalif seslere rağmen Mu'tezile'nin Me'mun'un hilafetiyle birlikte güç kazandığını ve yönetime yakın bir siyaset izlediğini söylemek yanlış ol-masa gerektir. Mu'tezile bu konumunu uzun bir süre korumayı başarabilmiştir. Ahmed b. Edi Duad (240/854)'ın da Abbasi halifesi Mu'tasım döneminde et-kili bir şahıs olduğu ve devlet kademesinde çeşitli görevlere getirildiği¹⁶⁵ görülmektedir. Ahmed b. Ebi Duad, Mu'tasım'ın tasaddukta bulunarak kendi-sine yüz milyon dirhem bağışladığını¹⁶⁶ söylemektedir. Bağdat Mu'tezilesi'n-den İskafi de, Mutasım'ın meclislerinde oldukça etkin bir aktiviteye sahipti ve bu nedenle halifenin bol ikramına ve takdirine mazhar olmuştur.¹⁶⁷ Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde Mu'tezile'nin nüfuzu doruk noktasına ulaş-mıştır; fakat Mu'tezile'nin bu altın çağı, hasımlarına güç kullanması ve devle-tin de bunu desteklenmesi sebebiyle sona ermiştir.

C.Değerlendirme

Mu'tezile'nin siyasi tavrını anlayabilmek için, onların imamet nazariyele-rinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Mu'tezile, temelde imametın İslam toplumu açısından gerekli bir kurum olduğunu kabul ederek devlet başkanını tayin gö-revinin ümmete ait olduğunu ileri sürerler. Onlara göre bu görevi üstlenecek kişi adalet, doğruluk, bilgi, kitap ve sünneti bilerek onlarla hüküm verme gibi özelliklere sahip olmalıdır. Bu çerçevede Mu'tezililer, Fadıl imam (en faziletli kişinin imam olması) ve Mefdul imam (daha az faziletli kişinin de imam olabi-leceği) kavramlarını geliştirmişlerdir.

163. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 165

164. İbn Murtaza, 77

165. İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, VI,450,453

166. İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, VI,462

167. İbn Nedim, 213; Zehebi, X, 551; İbn Murtaza 123.

Fadılın imameti görüşünün temelini Hz. Peygamber'den itibaren gelen hilafet sıralamasını benimseme ve onların en faziletli imam oldukları iddiası oluşturmaktadır. Mefdulün imameti anlayışının temelinde ise Hz. Ali'yi üstün görme kanaati yatmaktadır. Daha çok Bağdat Mu'tezilesi'nin benimsediği bu görüşe göre; Hz. Ali, imamete layık en faziletli kişi olmasına rağmen dönemin şartları gereği imamete gelememiştir; yine de diğer halifeler meşrudur.

Mu'tezile'nin imamet görüşleri çerçevesinde nasıl bir siyasi tavır izlediğine bakıldığında, ilk Mu'tezili şahısların sosyal ve siyasal adalet konusunda duyarlı oldukları anlaşılmaktadır. İlk Mu'tezile'den olan Vasil'ın, yaşadığı dönemde Emevi yönetiminin izlediği politikaya ve siyasi olaylara ilgisiz kalmadığı; döneminin sosyal, siyasal ve kültürel sorunlarına ilişkin değerlendirmeler ilişkin değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Yine ilk Mu'tezile'den olan Amr b. Ubeyd'in siyasi tavrına bakıldığında ise, onun, en iyinin olmasından yana olduğu, şahit olduğu aksaklıkları dile getirme ve adaleti savunma hususunda oldukça hassas davrandığı görülür. Emevi devletinin yıkılışına, Abbasi devletinin kuruluşuna tanık olan Amr b. Ubeyd, iki devlet arasındaki siyaseti iyi ve kötü yanlarıyla mukayese edebilmiştir. Muhalif bir tavır sergilemelerine rağmen hem Vasil'ın ve hem de Amr'ın, yönetimlere karşı olan isyan hareketlerine katılmadığını görüyoruz. Bu dönemde ilk Mu'tezile tarafından sergilenen siyasi tavrın "yönetimde adil imam" isteği çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır.

Harun Reşid zamanında Mu'tezile'nin önemli bir kısmı, iktidarda olması gereken en faziletli grup olarak gördükleri Alioğullarının muhalefette kalması ve devlet tarafından dışlanmaları nedeniyle, mevcut devleti de meşru gösteren mefdulün imameti anlayışına yönelmişlerdir. Me'mun döneminde ise Mu'tezile'nin siyaseten güçlü bir konuma yükseldiği görülmektedir. O, yönetiminin ilk yıllarında Abbasoğulları ile Alioğulları arasındaki muhalefete son vermek ve yakınlaşmayı temin etmek amacıyla bir dizi siyasi karar almıştı. Bu sebeple özellikle özünde Hz. Ali'yi ve Alioğullarını tercihen yattığı mefdulün imameti görüşünü benimseyen Mu'tezili şahsiyetler, Me'mun tarafından kabul görmüş ve desteklenmiştir. Genel olarak Mu'tezile, Abbasi yönetimiyle yakın ilişkilerde bulunmasına rağmen yönetimle ters düşen ve yönetimin bazı siyasi kararlarını tenkit eden ve adaletlerini sorgulayan Mu'tezililer de olmuştur. Bu dönemdeki Mu'tezili siyasi tavrın, "adil olan her yönetimi meşru kabul etme" kanaati çerçevesinde teşekkül ettiği söylenebilir.

D. Seçilmiş Bibliyografya

- Askalani, İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarabad 1331
- Aydınli, Osman, Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebu'l-Hüzeyl'in Yeri, *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara 1998.
- Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Kitabu Usulu'd-din*, Beyrut, 1981/1404. *El-Fark Beyne'l-Fırak*, Nşr.M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut trz.
- Cahız, Ebu Osman b. Bahr (255/868), *Kitabu'l-Hayevân*, Kahire 1965.
- Darekutni, Ali b. Ömer (385/995) *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1967.
- Ebu Ca'fer et-Tusi, *İhtiyar Ma'rifeti'r-Rical el-Ma'ruf bi Ricali'l-Keşşi*, Tlk.Mir. Dâmâd el-Esterâbâdi, thk. Seyyid Mehdi er-Recai, Müessesetü Ali Beyt 1404.
- Ebu Reşid Nisaburi, Said b. Muhammed b. Said (400/1009), *el-Mesail fi'l Hilaf beyne'l Basriyyin ve'l Bağdadiyyin*, thk. Ma'n Ziyâde-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979
- Ebü'l-Ferec el-İsfehâni, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Hüseyin (356/967), *Mekâtülü't-Talibiyyin*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut 1949
- Eş'ari, Ebu Hasan Ali b. İsmail el-Basri el-Şafi, *Makalâtu'l İslamiyyin*, Tsh. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400
- El-Fahri, Ahmed b. Muhammed b. Abdillan, *Kitabü't-Telhisi'l-Beyân fi Zikri'l-Fırak Ehli'l-Edyân*, Moskova 1988
- Halife b. Hayyat (240/854), *Tarihu Halifetu b. Hayyat el-Asferi*, R. Baki b. Halid, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut 1414/1993
- Hatib Bağdadi, Hafız Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit (463/1070), *Tarihu Bağdat ev Medyenetu's Selam*, Matbaatu's Saade, 1931/1349
- Hatiboğlu, Mehmet Said, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik 'Hilafetin Kureysiliği'", AÜİFD, XXIII (1978)
- Hayyat, Ebu'l Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l intisar ve'r-Reddu ala Ravendiye'l-Mulhid*, tkd, Muhammed Hicazi, Kahire 1988.
- İbn Abd Rabbih el-Endelusi, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), *İkdu'l-Ferid*, thk. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyni-İbrahim el-Ebyari, Beyrut 1403/1983.
- İbn Hallikan, Ebu Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir, *Vefayatu'l Ayan ve Enbau ebnai'z Zaman (Biographies of Illustrious Men)* Ed. İ. Abbas, Beyrut 1972
- İbn Kuteybe ed-Dineveri, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim, *Uyunu'l Ahbar*, Kahire 1963/1383
- İbn Murtaza, Ahmed, *Tabakatu'l Mu'tezile*, Thk. S.D. Wilzer, Beyrut 1380.
- İbn Nedim, Ebu'l Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairi el-Mazindiri, Beyrut 1988
- İbn Tayfur (280/893), Ebu'l Fazl Ahmed b. Tahir el-Katib, *Kitabu Bağdad*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1949
- İbn Tiktaka, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahri fi'l-Adabi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslamiyye*, Beyrut trz.
- İsferâyini, Ebu Muzaffer, *et-Tabısrı fi'd Din ve Temyizi'l Furkatı'n Naciye an Furkatı'n Halikın*, thk. K. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983/1403.
- Kadi Abdulcebâr, Kadı'l Kudat Abdulcebâr b. Ahmed, *Fadlu'l İ'tizal ve Tabakati'l Mu'tezile*, Tah. Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde Hadis Taraftarları ve İman Anlayışları*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1997
- Malati, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitabu't Tenbih ve'r Reddu ala ehli'l ehva ve'l-Beda*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1368/1949
- Meclis, Şeyh Muhammed Bakır, *Biharu'l-Envar*, Beyrut 1403/1983
- Mesudi, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mesudi (346/957), *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l*

- Cevher*, thk Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988
- Mustafa, Nevin Abdulhâlık, *el-Mu'arada fi'l Fikri's Siyasiyyi'l İslami (İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet)*, Türk Dr. Vecdi Akyüz İstanbul 1990
- Münazaratü Ebi'l Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kütüphanesi No: B 19882, Mikrofilm No: 5875
- Naşi el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesailu'l İmame, Kitabu evsat fi'l Makâlat*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971
- Neşvanü'l-Hımyeri, *Huri'l İyn*, Mısır 1948
- En-Nevbahti *Kitabu Firaku's Şia*, thk. H. Ritter, İstanbul 1931
- Onat, Hasan, "Şii İmamet Nazariyesi" AÜİFD, XXXII (1992)
- "Şiiliğin Doğuşu Meselesi" AÜİFD, XXXVI (1997)
- Salim, Abdurrahman, *et-Tarihu's Siyasi li'l Mu'tezile hatta Niyaneti'l Karni's Salisi'l Hicri*, Kahire, 1409/1989
- Şehristani, Ebu Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Neşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410
- Tabersi, Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talib et-Tabersi, *el-İhticac*, thk.es-Seyyid Muhammed Bakır el-Musevi el-Horasani, Meşhed 1401/1984
- Ukayli, Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el-Ukayli el-Mekki, *ed-Duafa*, thk. Abdulmuti Emin Kal'aci, Beyrut 1404/1984
- Watt, Montgomery, *İslamic Political Thought*, Edinburg 1968
- "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS), 1963, 38-57
- Zehebi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyerü A'lami'n-Nübelâ*, Beyrut 1985
- Mizânu'l itidal fi Nakdi'r Rical*, thk. Ali Muhammed el-Becavi, Daru'l Hayai trz.
- Zübeyr b. Bekkâr (256/869), *Ahbaru'l Muvaffakiyat*, thk. Sami el-Mekki el-Ani, Bağdat 1973.

Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, s. 7

Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve İlk Kaynakları* - II

*Mehmet EREN***

Ana hadis kitapları Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i, el-Beyhakî'nin Sünen'i ve et-Tabarâni'nin Mu'cemleridir. Tâcuddîn es-Sübki, ana hadis kitaplarının önemli bir kısmın ezberlenmesiyle birlikte, bu kitapların hocalardan dinlenmiş olmasını ve onlara bin kadar hadis cüzünün eklenmesini de şart koşturmuştur.⁹⁹

Sadece büyük hadisçilerin tanıtıldığı müstakil tabakât kitaplarının telifi diğer ricâl kitaplarına göre oldukça geç başlamıştır. Bilindiği kadarıyla bu konuda ilk kitap, İbnü'd-Debbâğ diye meşhur olan Ebu'l-Velîd Yûsuf b. Abdilazîz el-Endülûsî (546/1151)'nin küçük bir cüzlük eseridir.¹⁰⁰ İbnü'd-Debbâğ bu cüzünde ez-Zührî (124/741)'den başlayarak Ebû Tâhir es-Silefî (576/

* Bu yazı, "Hadis İlminde Ricâl Kitapları ve İlmî Değerleri" (Selçuk Ü. S. B. E. Konya-1997) adıyla hazırladığımız doktora tezinin makale haline getirilmiş şeklidir.

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

99 es-Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer I,18; es-Süyûtî, Tedrîbu'r-râvî I,27.

100 İbn Abdilhâdî, Tabakâtu 'ulemâi'l-hadis'inde bu cüzden istifade ederek ondan naklettiği isimlerde *zekerehü İbnü'd-Debbâğ* demiş ve onun isimlerde takdim-tehir yaptığına işaret etmiştir. (İbn 'Abdilhâdî, Tabakâtu 'ulemâi'l-hadis I, 52-53)

1180)'ye kadar hadis hâfızlarının isimlerini saymıştır.¹⁰¹ İbnü'd-Debbâğ'dan sonra Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (597/1200) el-Hassü 'alâ hıfzı'l-'ilm ve zikru kibârî'l-huffâz adında küçük bir kitap yazmıştır. İbnü'l-Cevzî, el-Hatîbü'l-Bağd-âdî ile hâfızların sona erdiğini söylemektedir.¹⁰² Hâfız muhaddislerin tabakaları hakkında önemli kitaplardan birisi de Münzirî'nin hocası Ebu'l-Hasen Ali b. el-Mufaddal'ın (611/1214) K. Erba'îni't-tabakât'ıdır.¹⁰³ Zehebî bu kitabı gördükten sonra, hadis hâfızlarını bir kitapta toplayarak hallerini açıklama düşüncesini gerçekleştirmeye yönelmiş, neticede Tezkiretü'l-huffâz'ı telif etmiştir.¹⁰⁴ İbnü'l-Mufaddal toplam on tabakanın her birinde dört hadis hâfızı sayarak, onlardan birer hadis nakletmek suretiyle kırk hadis toplamıştır.¹⁰⁵ Hadis hâfızlarına dâir en geniş eserler Zehebî (748/1347)'nin Tezkiretü'l-huffâz'ı ile İbn Abdilhâdî (744/1343)'nin Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs'idir.¹⁰⁶

"Hz. Peygamber'in ashabı" anlayışından kaynaklanan âlimlerin tabakalar halinde tanıtılması sistemi, tamamen müslümanlara has bir uygulamadır. Hadis râvîlerinin birbiriyle iribatlarını göstermek için ricâl kitaplarında bu metodun uygulanmasına büyük önem verilmiştir. Âlimler, devamlı olarak hocaları ve talebeleri ile birlikte değerlendirilirler.

İlk üç tabakaya yani sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîne mensup âlimler, bu üç neslin hayırlı nesiller olarak tavsif edilmesi ve hadislerin şifâhî rivâyet dönemlerinde yaşamış olmaları sebebiyle, sonraki tabakalardan daha fazla ihtimam görmüşlerdir. İlk Tabakât kitapları ağırlıklı olarak, bu tabakalarda bulunanların biyografilerini ihtiva etmektedir. Ayrıca sahâbe biyografileri için de müstakil geniş bir literatür meydana getirilmiştir.

101 ez-Zehabî, Tezkiretü'l-huffâz IV,1311. es-Silefî 106, İbnü'd-Debbâğ ise 65 yaşında vefat etmiştir. Ebü'l-Kâsım Mesleme b. el-Kâsım el-Kurtubî (353/964)'nin de Tabakâtu'l-muhaddisîn adında bir kitabı ve yine kendisinin ona yazdığı bir Zeyl'i vardır. (Keşfü'z-zünûn II,1106) Ancak bu kitabın hadis hâfızları ile alakalı olup-olmadığını bilemiyoruz.

102 İbnü'l-Cevzî, el-Hassü 'alâ hıfzı'l-'ilm s.30.

103 ez-Zehabî, Tezkiretü'l-huffâz III,1036. Kitabın Erba'üne hadîsen li erba'üne hâfızan adında yazma nüshası ve İbnü'l-Mufaddal'ın kırk hadis mecmualarının yazmaları için bkz. el-Fihrisü's-şâmil I,89,105,134.

104 ez-Zehabî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ XXII,67.

105 Zehebî bazı tabakaların sonunda, İbnü'l-Mufaddal'ın zikrettiği hâfızları belirtmektedir. Buna göre o da hadis hâfızlarını saymağa İbnü'd-Debbâğ gibi ez-Zührî ile başlamış, fakat Ebü Tâhir es-Silefî (576/1180) ile değil İbn Mâkûlâ (475/1082'den sonra) ile bitirmiştir. (ez-Zehabî, Tezkiretü'l-huffâz I,114; II,715; III,1036, 1135)

106 Bu ikisinden önce İbn Dakîki'l-'Îd'in (702/1302) de isnatlarda "el-Hâfız" kaydıyla geçenlerin hepsini topladığı bir kitabı vardır. (es-Sehâvî, el-I'lân s.565; a.mlf., el-Cevâhir I, 37)

Tabaka sistemi, bu üç nesile munhasır kalmayarak, sonraki asırlarda muhaddisler ve diğer âlimler için de bu metotla bir çok ricâl kitabı telif edilmiştir. Bu kitaplardan muhaddislerle ilgili olanlarda, hadis ilmiyle iştilal etmiş büyük simaların, hadis hâfızlarının biyografileri söz konusu edilmiştir. Zehebî'nin Tezkiretü'l-huffâz'ı bu alanda çok meşhur olmuş, daha sonra onun üzerine bir çok ilâve çalışma yapılmıştır. Muhaddis ve râvîler, tabaka taksiminin yanında nispet edildikleri şehirlere ve Kütüb-i Sitte gibi belirli kitapların ricâlerinden olmalarına göre de ayrıma tabi tutulmuşlardır.

III. BELİRLİ BÖLGELERİN VE KİTAPLARIN RİCÂLİ

A. BELİRLİ BÖLGELERİN RİCÂLİ

İbn Sa'd, Halife b. Hayyât ve Müslim Tabakât'larında râvîleri buldukları şehirlere göre kümeler halinde ele almışlardır. İbn Ebî Hayseme (279/892) de et-Târîhu'l-kebir'inde şehirlere göre tasnif metodunu uygulamıştır. İlk rical kitaplarının çoğunda, râvîlerin belli ölçüler temel alınıp şehirlerine göre tasnif edildiğini ve tek bir bölgenin değil İslâm âleminin bütününe şâmil olacak şekilde muhtelif bölgelerdeki âlimlerin tanıtıldığını görmekteyiz.¹⁰⁷

Âlimlerin bölgelere göre tasnif edilip tanıtıldığı iki önemli eser İbn Hibbân'ın Meşâhîru 'ulemâi'l-emsâr'ı ile Ebû Ya'lâ el-Halîlî (446/1054)'nin el-İrşâd fi ma'rifeti 'ulemâi'l-bilâd'ıdır. Sonra Zehebî, Halîlî'nin kitabını esas alarak muhaddislerin memleketleri konusunda el-Emsâr zevâtü'l-âsâr¹⁰⁸ adlı küçük kitap yazmıştır. İbn Hibbân'a göre bir şahsın bir beldeden sayılması için aranan şart, o kişinin orayı vatan edinmesidir. Bu da orada kendisi için bir ev yapmak ve bir arazi sahibi olmakla gerçekleşir. Orada doğmuş olmak veya çeşitli vesilelerle oradan çıkmak ve başka bir yerde vefat etmiş olmak nazarı itibara alınmaz.¹⁰⁹ Ebû Ya'lâ ise kitabında bir beldede doğan, yetişen, dışardan

107 İlk Tabakât kitaplarında şehirlerin sıralanışları hakkında geniş bilgi için bkz. el-'Umerî, Bühûs s.191-195; a. mlf., Halife b. Hayyât'ın K.et-Tabakât'ına muk. s.51-56. İslâm âlemi genel olarak doğu (meşrik) ve batı (mağrib) ülkeleri olarak ikiye ayrılmıştır. Bu ayrıma değinen ez-Zehbî bu husustaki kullanımı şöyle açıklamaktadır: "Mağribli âlimlerin örfünde doğu bölgeleri (meşrik); Mısır, Şam, Irak ve öteki yerlerdir. Acem ve Iraklı âlimlerin kullanımında ise batı bölgeleri (mağrib); Mısır ve batısında kalan yerlerdir. (Siyeru a'l-âmi'n-nübelâ XVIII,80)

108 Kâsım Ali'nin thk. ile Beyrut 1406/1986'da basılmıştır. Kâsım b. Kutluboğa da İrşâd'ı alfabetik tertibe koymuştur.

109 İbn Hibbân , K. Meşâhîru 'ulemâi'l-emsâr s.37,50.

oraya gelen veya orada ölen tanınmış âlimleri zikretmiştir. Bu kişiler tâbiîn ve daha sonraki tabakalardan olacaktır. O, sahâbenin tabakaları hakkında ayrı müstakil bir kitap yazacağını vaad etmiştir.¹¹⁰

Rosenthal, bölgesel târih kitaplarını dünyevî ve dînî şeklinde ikiye ayırarak muhaddis biyografilerini ihtiva edenleri dînî, ötekileri dünyevî kategorisinde incelemektedir.¹¹¹ Bizim üzerinde duracağımız bölgesel târih kitapları, muhaddislerin biyografilerini ihtiva edenler olacaktır. Mahallî veya Şehir Târihleri adı verilen bu kitaplarda, yakın çevresiyle birlikte belirli bir yerin ricâli tanıtılmaktadır.

Bölgesel rical tarihlerinin en önemli özelliği, müellifin hemşehrilerini iyi tanınmasının neticesi olarak onlar hakkında dikkatli ve tafsilatlı malumat sunabilmesidir. Hadisçiler bundan dolayı 'râvîyi en iyi kendi hemşehrilerinin tanıyabileceğini' genel bir kâide olarak kabul etmişler ve bu tür kitaplara büyük önem vermişlerdir. Bu kitaplardan râvî ve muhaddisleri tanıtırken bir çok nakil yapılması onlara verilen önemi gösterir. Onlardan bir kısmı derslerde okutulmuş, hatta nüshalarını elde etmek için uzun yolculuklar bile yapılmıştır.¹¹²

Şehir tarihlerinin tertibinde genellikle tek bir metot takip edilir. Şehrin topoğrafyası ile ilgili bir mukaddimeden sonra, orayla herhangi bir bağı olan şahıslar tanıtılmaktadır. Şahısların sıralanması daha çok tabaka şeklinde -sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve sonrakiler- olmaktadır. Başlangıçta tanıtılan şahıslar din âlimleri ile sınırlı iken, sonradan bütün âlimler, edebiyatçılar, devlet adamları hattâ tüccâr ve zenginlerin biyografileri de bu kitaplara dahil edilmiştir.

Sehâvî, her ikisi de aynı senede (224/838) vefat etmiş olan Sa'îd b. Ebî Meryem ile Sa'îd b. 'Ufeyr'i Mısır târihi müellifleri arasında saymış, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed İbn Yâsîn el-Haddâd (234/848)'ın da Herât târihine dair alfabetik tertibe sahip bir kitabı olduğunu bildirmiştir.¹¹³ Ebû Ali Muhammed b. Ali b. Hamza (247/861)'nın Merv'deki muhaddislere dair bir kitabı olduğu gibi, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Seyyâr (268/881)'ın Horasan bölgesiyle ilgili olarak Ahbâru Merv, Fütûhu Horasân ve Târîhu Neysâbûr adlarında üç kitabı vardır.

110 Ebû Ya'lâ el-Halîfî , K. el-İrşâd I,155-156.

111 Rosenthal, a.g.e. s.206 vd.

112 el-Hatîbü'l-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd V, 474; 'Umerî , Mevâridü'l-Hatîb s.259-260.

113 es-Sehâvî , el-İ'lân s. 646, 653.

Hatîb'in, Târihu Bağdâd'ında İbn Seyyâr'dan yaptığı nakiller, bu kitaplarda Horasanlı muhaddislerin biyografilerinin bulunduğu işaret etmektedir.¹¹⁴

Bahşel diye bilinen Ebu'l-Hasen Eslem b. Sehl el-Vâsıtî (292/905)'nin Târihu Vâsıt'ı¹¹⁵, bize ulaşabilen en eski şehir târihidir. Bundan sonra şehir tarihi yazarlar şekil ve muhteva olarak kitaplarında Bahşel'in bu eserini esas almışlardır. Bahşel, Vâsıt hakkında bilgi verdiği kısa mukaddimeden sonra sahâbeden başlayarak h. 3. asrın sonlarına kadar Vâsıt'a gelen veya orada yetişen muhaddisleri rivâyetlerinden sunduğu örneklerle kısaca tanıtmaktadır.

Ebu'l-'Arab Muhammed b. Ahmed el-Kayravânî (333/944)'nin Tabakâtu 'Ulemâi İfrîkiyye ve Tûnis adlı kitabının, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Me'âfirî (429/1037) tarafından yapılan ihtisarı mevcuttur. Kayravân ve Tunus'lu bir grup âlimin tanıtıldığı bu kitaptada da, Bahşel'in kitabında olduğu gibi rivâyetlerin nakli ağır basmaktadır.

Ricâl kitaplarının Mısır'lı râvîler için en önemli kaynağı, Ebû Sa'îd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus (347/958)'un iki kitabıdır. Bunlardan Târihu Mısır adıyla meşhur olan büyük kitap, aslen Mısır'lı olanlara hastır. el-Ğurabâ adını taşıyan ikinci kitap ise küçük hacimli olup başka yerlerden Mısır'a gelenleri ihtiva etmektedir.¹¹⁶ İbn Yûnus'un ğurabâ'yı (yabancıları), geldikleri şehirlere göre tertip ettiği anlaşılıyor. Sem'ânî, İbn 'Asâkir, Hatîb, İbn Mâkûlâ, İbn Hacer gibi büyük ricâl kitapları müellifleri, İbn Yûnus'un kitaplarından çok istifade etmişlerdir.¹¹⁷

B. BELİRLİ KİTAPLARIN RİCALİ

Belirli bölgelerin ricali için Bölgesel Tarihler yazıldığı gibi, Kütüb-i Sitte başta olmak üzere asıl kaynaklar olarak kabul edilen hadis kitaplarında ve

114 el-'Umerî , Mevâridü'l-Hatîb s.161, 263-265. İbn Mâce (273)'nin memleketi Kazvîn'in târihi hakkında bir kitabı (Kettânî, er-Risâletü'l-müstatraf s.133) Ömer b. Şebbe (263)'nin de Basra, Kûfe ve Medîne Tarih'leri vardır. Hicrî 400 tarihine kadar telif edilen mahallî târih kitaplarından büyük bir kısmı günümüze ulaşmadığı için onlar hakkındaki bilgimiz çok sınırlıdır. Bilinen husus bunlardan bir kısmının tabaka tertibiyle, diğer bir kısmının da alfabetik tertiple telif edilmiş olmasıdır. Bu kitaplar hakkında bkz. Rosenthal, a.g.e. s. 231-232.

115 Bahşel'in Târihu Vâsıt'ının isminin ve mukaddimesinin bulunduğu baş kısmı kaybolmuştur.

116 Bu iki kıymetli kitap maalesef kayıptır. Bunların iki ayrı kitap olduğu hususunda bkz. el-Hatîbül-Bağdâdî, Târihu Bağdâd VI, 75; İbn Hacer, Tehzîbü't-tehzîb II, 454; es-Sehâvî, el-İ'lân s.645.

117 el-'Umerî , Mevâridü'l-Hatîb s.300-301.

müslümanlar tarafından çok rağbet görmüş diğer kitaplarda geçen şahıslar hakkında da müstakil kitaplar telif edilmiştir.

İslâm âlimlerinin icadı olan tabaka kademelendirmesi ile biyografi yazış sisteminde, biyografisi işlenecek kişi hocaları ve talebeleri ile birlikte tanıtılır. Özellikle tanınmış büyük âlimlerin çok sayıda talebeleri olması, onların tabakalar halinde gruplandırılarak tanıtılması ihtiyacını doğurmuştur. Başlangıçta tek bir âlimin hoca ve talebelerini toplama çalışmaları, daha sonra Kütüb-i Sitte müelliflerinin kitaplarında rivâyetini naklettikleri hocalarından sahâbeye kadar senetlerde geçen bütün kişilerin tanıtıldığı kitapların telifine sebep olmuştur.

Bir âlimin hoca ve talebeleriyle ilgili ilk müstakil kitapçığı, Ricâlû ‘Urve adıyla İmam Müslim (261/874)’in yazdığı biliniyor. Ancak o, sadece ‘Urve b. ez-Zübeyr’in değil İbn Şihâb ez-Zührî ile Şu‘be b. el-Haccâc’ın hoca ve talebelerine de yer vermiştir. Müslim bu cüzünde şahısları bazan tabakalara, bazan da belde veya neseplerine göre tertip etmiştir.¹¹⁸

İmam Mâlik’in Muvatta’ ile Buhârî ve Müslim’in Sahîh’leri müslümanlar tarafından en sahih kitaplar kabul edilip büyük rağbet gördükleri için, üzerlerine bir çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir bölümü de onlarda geçen ricâlin tanıtıldığı kitaplardır. Bu üç âlimin de, kitaplarına sadece kendilerince sika kabul edilen râvîlerin rivâyetlerini almış olmaları, o râvîlerin tanıtılması için müstakil kitapların telifinde etkili olmuştur. Bilhassa Buhârî ve Müslim’in Sahîh’leri “sahih hadisler konusunda en önemli iki kaynak olup hadis çalışmalarının tümünün odak noktasını” teşkil etmektedir. Hadis ilmiyle ilgili araştırmalar, önce bu iki kitap üzerinde yapılmış, daha sonra diğer hadis kaynaklarına şâmil olmuştur. Başta Buhârî’nin Sahîh’i olmak üzere ayrı ayrı her birinin veya ikisinin birlikte ricâli hakkında bir çok kitap yazılmıştır.¹¹⁹

Sahihayn’dan sonra Dört Sünen’in ricâli için de müstakil kitaplar telif edilmiştir. Ancak bunlar Muvatta’ ve Sahîhayn ricâline dair yazılan kitaplar kadar çok değildir. Onların ricâli, müstakil kitaplar yerine daha çok Kütüb-i Sitte ricâli için yazılan eserlerde incelenmiştir. Ahmed b. Hanbel’in büyük bir hadis kitabı olan Müsned’inin ricâli de Kütüb-i Sitte ricâli ile ilgili kitaplara ilave edilmiştir.

118 el-‘Umerî, Bühûs s.127-128.

119 Buhârî ve Müslim’in Sahîh’lerinin ricâli ile ilgili kitaplar için bkz. Sezgin, Târîhu’t-türâs I,200-202 ve 218-220.

İbn Mâce'nin Sünen'i hariç diğer beş kitap teliflerinden sonra Kütüb-i Hamse olarak meşhur olmuştur. Onların her birinin ricâli ile ilgili ayrı kitaplardan sonra, hepsinin ricâli ile ilgili kitaplar yazılmaya başlamıştır. İbn Mâce'nin Sünen'inin Kütüb-i Sitte'den sayılması, İbnü'l-Kayserânî (507/1113)'nin onu Şurûtu'l-eimmeti's-sitte ve Etrâfü kütübi's-sitte adlı kitaplarına altıncı kitap olarak almasından sonradır. İbnü'l-Kayserânî'nin bu uygulaması, âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilerek, Kütüb-i Sitte ricâli ve etrâfi konusunda yazılan kitapların çoğunda, altıncı kitap olarak İbn Mâce'nin Sünen'inin tercih edildiğini görmekteyiz.¹²⁰

Kütüb-i Sitte'deki râvîler en meşhur hadis râvîleridir. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i ile birlikte bu kitaplar, hadis râvîlerinin büyük bir kısmını ihtiva etmektedir. Bundan dolayı hadis ricâli denilince, ilk anda onlarda bulunan râvîler akla gelmektedir. Telif zamanları diğer ricâl kitaplarından bir müddet sonra olmasına rağmen, Kütüb-i Sitte ricâline dair kitaplar, hadis ricalinin ana kaynakları kabul edilmiş, ricâli tanımada en fazla onlara müracaat edilmiştir.

Kütüb-i Sitte ricâline dair ilk kitabı, el-Vezîr Ebu'l-Fadl Ca'fer b. el-Fadl (391/1000)'nin yazdığı sanılmaktadır. Çünkü, İbn 'Asâkir'in el-Mu'cemü'l-müştemil'inde ondan yaptığı nakiller, onun Kütüb-i Sitte müelliflerinin hocalarına dair bir kitabı olduğuna işaret etmektedir. Ancak kaynaklar onun bu kitabından bahsetmemiş, sadece büyük bir Müsned'inin olduğunu bildirmiştir.¹²¹ Bu yüzden Kütüb-i Sitte ricâli konusunda müstakil ilk kitabı, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Berkânî (425/1033)'nin yazdığı kabul edilmektedir. O, İbn Mâce hariç beş kitapta geçen râvîleri, sahâbeden başlayıp müelliflerin hocalarına kadar tanıtmıştır.¹²²

Kütüb-i Sitte ricâli gibi, diğer bazı Hadis ve Fıkıh kitaplarında geçen şahıslara dair de müstakil kitaplar yazılmıştır. Bu kitapların âlimler arasında popüler olmasının ve sahalarının en önemli eserleri sayılıp, çok okunmalarının bunda etkili olduğunu söyleyebiliriz. Onlar çok tutuldukları için değişik yönlerden araştırma konusu yapılmışlardır. İçlerinde geçen şahısların araştırılması da, bu kitaplar üzerine yapılan bir çalışma türüdür.

120 Kuzey Afrikalı ve Endülüslü âlimlerin çoğu -İbnü'l-Esîr de Câmi'u'l-usûl'ünde- 6. kitap olarak İmam Mâlik'in Muvatta'mı kabul etmiştir. İbn Hacer gibi Dârimî'nin Sünen'inin altıncı kitap olmasını tercih eden âlimler de vardır.

121 ez-Zehbî , Tezkiretü'l-huffâz III,1022-1023; İbn 'Asâkir , el-Mu'cemü'l-müştemil s.12. (thk.muk.)

122 İbn Hayr , Fihrist s.222.

İlk ricâl kitapları, râvîleri tabakalara göre sahâbe, tâbiîn ve sonrakiler şeklinde ele alıp incelediği gibi, onları aynı zamanda mensup oldukları şehirlere göre ayırmaya da özen göstermiştir. Daha sonra muhtelif ilim merkezlerindeki âlim ve meşhur kişiler için, çok sayıda Bölgesel Târih kitabı telif edilmiştir. Bunlar arasında özellikle muhaddis biyografilerine ağırlık verenler, Ricâl ilminin ana kaynakları kabul edilmiştir. Bölgesel Târih kitaplarının Ricâl ilmi için önemi, “müellifin, kendi memleketindeki şahsiyetleri daha iyi tanınmasından” dolaydır.

Yine “Hadis ricâli” denince, ilk anda Kütüb-i Sitte ricali akla gelmektedir. Hakikaten h.300’e kadar olan şifâhî rivâyet dönemindeki râvîlerin çoğunluğunu, bu kitapların ricâli oluşturmaktadır. Ayrıca Altı Kitap, âlimler tarafından genel itibariyle güvenilir hadis kaynakları olarak kabul edilmiştir. Bu önemlerinden dolayı onlarda geçen râvîlerin biyografileri için oluşturulan geniş literatür, Hadis Ricâli’nin önemli kaynaklarından sayılmaktadır.

IV. HADİS RÂVÎLERİNİN TENKİDİ (CERH-TA‘DİL İLMİ)

A. SİKA VE ZAYIF RÂVÎLERİ BİRLİKTE İHTİVA EDEN KİTAPLAR

Cerh-tadîl bilgisi Hadis ilminin esasıdır. Hadisler, nakledilen birer haber olduğuna göre onları nakledenlerin sözlerine güvenilir insanlar olduklarının bilinmesi icabeder. Bundan dolayı, Hadis ilimlerinin odaklaştığı nokta, râvîlerin güvenilir olup olmadıklarının tespiti meselesi, yani Cerh-ta‘dîl ilmi olmuştur. Geniş hadis literatürünün tümünde az-çok mutlaka râvîlerin cerh-tadîl durumuna değinilmiştir. Daha önceki bölümlerde gördüğümüz ricâl kitaplarında, esas telif edilme gayelerinin yanında, genellikle râvîlerin tenkidi konusuna da yer verilmiştir.

Cerh-ta‘dîl ilmini; “belirli lâfızlarla, hadis râvîlerinin cerh-tadîl durumlarının ve bu lâfızların derecelerinin araştırıldığı ilim dalı” şeklinde tarif eden Kâtip Çelebî, Ricâlü’l-hadîs ilminin büyük bir şubesi olmasına rağmen, Mevzû‘âtu’l-ulûm sahiplerinin bu ilim dalını zikretmediklerini bildirmiştir.¹²³

Râvîlerin tenkidi, hadislerin korunması ve doğru bir şekilde nakli için gerekli bir husus olmakla birlikte, aynı zamanda çok mesuliyetli bir iştir. Bu

123 Kâtip Çelebi , Keşfü’z-zünûn I, 582.

konuda sıradan kişiler yetkili değildir. Hadis Usûlü kitaplarında, râvîleri cerh ve tezkiye edecek kişilerin taşınması gereken özellikler sayılır. Buna göre; râvîler hakkında cerh-tadil hükmü verecek âlimler; takva sahibi olmalı, iyice emin olmayınca karar vermemeli ve gevşeklik göstermeden neticeye ulaşıncaya kadar titiz bir şekilde araştırmasına devam etmelidir. Aksi takdirde kusuru olmayı cerhederek, temiz bir insanı asırlar boyunca ayıplı olarak göstermiş olur.¹²⁴

Cerh-tadil âlimleri, duydukları haberlere karşı ihtiyatlı hareket etmeli, o haberleri doğru anlamak için ince nüfuzlu bir anlayışa sahip olmalıdır. Hadislerdeki illetleri ve kapalı hususları farkedebilmelidir. Kendine sahip olup heva ve hevesine uymamalı, öfkesi onu yönlendirmemeli, aceleci ve peşin hükümlü olmamalı, iyice araştırdıktan sonra karar vermelidir. Çünkü bir çok büyük imam, hataya düşerek gerçek olmayan hususlarla bazı kişileri cerhdebilmiştir.¹²⁵

Sahâbeden itibaren her tabakada râvîlerin tenkidine önem veren kişiler bulunmuştur. İbn Ebî Hâtim (327/938), büyük kitabı el-Cerh ve't-ta'dîl'e giriş olarak yazdığı bir ciltlik Takdimetü'l-ma'rife'sinde dört tabakaya ayırdığı cerh-tadîl imamlarının her bir tabakasından en meşhur olanları geniş bir şekilde tanıtmıştır. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh-ve't-tadîl'inde râvîler hakkında verdiği hükümlerde bu imamların görüşlerini esas almıştır. İbn Hıbbân (354/965), K. el-Mecrûhîn'in mukaddimesinde Kütüb-i Sitte müelliflerine kadar olan dönemdeki büyük Cerh-tadîl imamlarından bahsetmiştir.¹²⁶ Sonra İbn 'Adî (365/975), el-Kâmil'in mukaddimesinde bunları yedi tabakaya ayırarak tanıtmıştır.¹²⁷

Cerh-tadîl imamları tenkit ettikleri râvîlerin sayısının azlığı-çokluğu bakımından üç gruba ayrılırlar: Çok sayıda râvî hakkında hüküm verenler -Yahyâ b. Ma'în ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi-, râvîlerden bir kısmı hakkında hüküm verenler -İmam Mâlik ve Şu'be gibi- ve belirli bazı râvîler hakkında hüküm verenler -Süfyan b. 'Uyeyne ve İmam Şâfi gibi-¹²⁸

124 İbnü's-Salâh , 'Ulûmu'l-hadis s.390.

125 en-Nesâî, K.ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn s.22; ez-Zehebî,Mizânu'l-i'tidâl I,103-104; İbnü's-Salâh, 'Ulûmu'l-hadis s.390.

126 İbn Hıbbân , K. el-Mecrûhîn I,35-57.

127 İbn 'Adî , el-Kâmil I,61-147.

128 Cerh-tadîl imamları râvîler hakkında verdikleri hükümler bakımından da müteşeddîd, mütesâhil ve mu'tedil olmak üzere üç gruba ayrılırlar. (ez-Zehebî , Zikru men yu'temedü kavlühü s.171-172) Bu üç gruptan olan imamlar ve onlarla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Kâsım Ali Sa'd, Mebâhis fi 'ilmi'l-cerh ve't-ta'dîl s. 107-134.

Bir imamın, bazen kendi mezhebinden olanlara veya hocasına karşı daha müsamahakâr olduğu bir vâkıdır. Fakat Cerh-tadîl imamları, kasten yahut hatayla bir râvî hakkında yanlış hükümde birleşmiş değillerdir. Onların ihtilâfi, daha çok râvîlerin sağlamlık ve zayıflık dereceleri üzerinde olmaktadır. Bundan dolayı tadîl mertebelerinde hâfız, sika, sebt, mutkîn ve sadûk'u; cerhedilenlerde de; hadis konusunda yalancı, günlük hayatında yalancı, görüşmediği hocalardan nakleden, vehmi çok, hıfzı kötü, rivâyet ve dindarlığı hususunda itham edilenleri birbirinden ayırmışlardır. Cerh-tadîl imamlarının her birinin, râvî hakkında kendi bilgisine ve ictihadına göre hüküm verdiği de unutulmamalıdır.¹²⁹

Hadis rivâyetinde sıkı bir şekilde isnat kullanımı ve râvîlere hadisi aldıkları kişilerin sorulması, el-Muhtâr es-Sekafî (67/686) zamanında başlamıştır. İbn Receb el-Hanbelî bunun sebebini, bu zamanda Hz. Ali üzerine yalan hadislerin çoğalması şeklinde açıklamaktadır. Ona göre rical tenkidine ve sika olan râvîleri sika olmayanlardan ayırma işine girişen ilk kişi Muhammed b. Sîrîn (110/728)'dir.¹³⁰ Zehebî İbn Sîrîn'le birlikte Şâbî (103/721)'yi zikreder. Sehâvî bu ikisine Sa'îd b. el-Müseyyeb (94/712) ile Sa'îd b. Cübeyr (95/713)'i de ilâve etmiştir.¹³¹ Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân; eş-Şa'bî ve İbn Sîrîn'den sonra isnat araştırmasını Eyyûb es-Sahtiyânî (131/748) ile Abdullah b. Avn (150/767)'in, bu ikisinden sonra da Şu'be b. el-Haccâc (160/776)'ın yaptığını belirterek, onu "Ricâlin ahvâlini araştırma ve isnatları kontrol işinde geniş bilgisi ile tek başına bir ümmet" şeklinde tavsif edip övmüştür.¹³²

Cerh-tadîl imamları arasında, aynı senede -198/813- vefat etmiş ve ricâl ilmini Şu'beden almış olan Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân ile Abdurrahmân b. Mehdî görüşlerine büyük önem verilen iki imamdır. Öyleki ikisinin birlikte cerhettiği bir râvînin mutemedliği düşünülemez. Tevsîk ettikleri ise makbul olup hucet sayılır. İhtilâf ettikleri râvîler hakkında ictihat edilir ve o râvîlerin hadisleri sahîh derecesinden hasen derecesine düşer. Bu iki imam bir çok râvîyi tevsîk, bir çoğunu da tazîf etmiştir.¹³³ Zehebî'ye göre cerh-tadîl konusunda görüşleri

129 el-Hâkim, el-Medhal ile's-sahîh s.113; ez-Zehabî, el-Mûkîza s.84; es-Sehâvî, el-Mütekellimûn fi'r-ricâl s.144.

130 el-Hatîbü'l-Bağdâdî, el-Câmi' I,130; İbn Receb el-Hanbelî, Şerhu 'ileli't-Tirmizî s.63,64.

131 es-Sehâvî, el-Mütekellimûn fi'r-ricâl s.96.

132 er-Râmehürmüzî, el-Muhaddisü'l-fâsil s.208.

133 ez-Zehabî, Zikru men yu'temedü kavluhû s.180. Ali b. el-Medîni, Yahyâ el-Kattân ile İbn Mehdî'nin ricâle dair hükümleri için beş cüzlük bir kitap telif etmiştir. (el-Hâkim en-Neys-âbüri, Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs s.71)

toplanan ilk imam Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'dır. Ondan sonra bu sahada talebeleri olan Yahyâ b. Ma'în, Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel, 'Amr b. Ali el-Fellâs ve Ebû Hayseme söz sahibidir.¹³⁴

Böylece hicri ikinci asrın sonlarına doğru ve üçüncü asrın başlarında Müsned, Câmi' ve Sünen kitaplarıyla birlikte Cerh-ta'dîl, 'İlel ve Ricâl kitapları da yazılmaya başlamış olmaktadır. Bu yıllarda bilhassa "et-Târîh" adıyla anılan, sika ve zayıf râvîleri birlikte ihtiva eden birçok Ricâl kitabının telif edilmiş olduğu görülmektedir. İlk müellifler el-Leys b. Sa'd (175/791) ile Abdullah b. el-Mübârek (181/ 797)'tir. Leys'in, K. et-Târîh ve K. Mesâilî'l-fıkh adlı iki kitabı vardır.¹³⁵ Abdullah b. el-Mübârek'in de kaynaklarda et-Târîh adlı bir kitabı zikredilmektedir.¹³⁶

Günümüze Yahyâ b. Ma'în ile Ahmed b. Hanbel'in râvîlere dair görüşlerini ihtiva eden kitapları ulaşmıştır. Ali b. el-Medîni'nin çoğu hadis ricâli ile ilgili olan kitaplarının ise -küçük birkaç cüz hariç- tamamı kaybolmuştur.¹³⁷ el-Hatîbü'l-Bağdâdî, İbnü'l-Medîni'nin kitaplarının listesini verdikten sonra onlardan sadece 4-5 tanesini görebildiğini, gerisinin kaybolmuş olmasının, ilimden büyük bir bölümün kaybı ve son derece faydalı malûmattan önemli bir miktarın yok olması anlamına geldiğini belirterek Ali b. el-Medîni'yi 'Hadis ilminin filozofu ve tabîbi, muhaddislerin lisânı ve hatîbi' şeklinde tavsif etmiştir.¹³⁸

Ali b. el-Medîni'nin kitaplarını kendisinin telif ettiği anlaşılıyor. Yahyâ b. Ma'în ve Ahmed b. Hanbel'in ricâle dair kitaplarını ise talebeleri derlemiştir. Yahyâ b. Ma'în'e Abbâs ed-Dûrî, Osmân ed-Dârimî, Ebû Hâtim er-Râzî ve daha başka talebeleri râvîler hakkında sormuşlar, o da her birine o anki ictiha-

134 ez-Zehebî , Mîzânu'l-i'tidâl I,1-2.

135 İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist s.281; İbn Şâhîn, es-Sikât s. 167.

136 İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist s.319. el-Velîd b. Müslim (195)'in ricâl târihine dair kitapları vardır (Zehebî, Tezkire I,303). Damra b. Rabî'a (202) ve el-Fadl b. Dükeyn (218)'in de et-Târîh adlı kitapları vardır. et-Târîh adıyla kitap yazan önemli müellifler için bkz. Sehâvî, el-İ'lân s.588-589;el-'Umerî, Bühûs s.105-108;ez-Zehrâni Muhammed, 'İlmü'r-ricâl s.133-137.

137 Onun kitaplarının isimlerini ihtiva eden listeyi el-Hâkim, Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs'inde (s.71) Ebu'l-Hasen Muhammed b. Sâlih'ten nakletmiştir. Ricâle dair kitaplarının çokluğunu görmek için bu listeye bakmak yeterli olacaktır. Hâkim daha sonra: "Ali b. el-Medîni'nin bilgisinin genişliğine, tekaddüm ve kemâline istidlâl edilmesi için sadece eserlerinin fihristini vermekle yetindik" demektedir.

138 el-Hatîbü'l-Bağdâdî, el-Câmi' II,361.

dına göre cevaplar vermiştir. Bu yüzden müctehid fakihlerin icthadlarının farklı olması ve bir tek meselede bir kaç tane görüşlerinin bulunması gibi, bazı kişiler hakkında Yahyâ'nın görüşleri ve sözleri de ihtilafı olmuştur. Ahmed b. Hanbel'in durumu da aynıdır. Talebelerinden bir grup, ona ricâl hakkında sormuş o da insaflı, mu'tedil bir şekilde ve sözlerine dikkat ederek uygun gördüğü cevaplar vermiştir.¹³⁹

Özellikle hicrî üçüncü asırdan itibaren büyük Cerh-tadîl imamlarının çoğundan derlenen bir çok Süâlât kitabı mevcuttur.¹⁴⁰ Bu kitaplarda genellikle sika ve zayıf râvîler birlikte bulunmaktadır. Ebû Osmân Sa'îd b. 'Amr el-Berze'î ise hocası Ebû Zür'a 'Ubeydullah b. Abdülkerîm er-Râzî'den zayıf ve sika râvîleri ayrı ayrı sorarak, onları müstakil kitaplarda toplamıştır.¹⁴¹ Sayıları on ikiyi bulan âlimin, Dârakutnî'den Süâlât kitabı tedvin ettiğini görmekteyiz.¹⁴²

Ali b. el-Medîni, Yahyâ b.Ma'în ve Ahmed b. Hanbel'in kitaplarında, ricâl bilgileri ile hadislerdeki illetlere dair malûmât beraber işlenmiştir. Bu yüzden onların adında genellikle 'Ma'rifetü'r-ricâl' ve 'İlelü'l-hadîs' terimleri beraber geçmektedir. Daha sonra, râvîlerin tenkit edilmeleri neticesinde haklarında sika-zayıf şeklinde açıklamaların yapıldığı branşa Cerh-ta'dîl ilmi, hadislerin senet ve metinleri üzerinde yapılan araştırmalar neticesinde bir takım kusurların gösterildiği ilim dalına ise 'İlelü'l-hadîs bilgisi' denilmiştir.¹⁴³

Münekkit hadisçinin görevi; bu alanın ikisine birden önem vermek suretiyle hadislerin değişik tariklerini toplayıp onları birbiriyle karşılaştırması ve râvîlerinin cerh-tadîl durumlarını araştırmasıdır. Bu iki ilim dalı için İbn Ebî Hâtîm (327/938) iki ayrı eser yazmıştır: el-Cerh ve't-ta'dîl ile 'İlelü'l-hadîs.

139 ez-Zehbî, Zikru men yu'temedü kavluhû s.185. Muhammed b. Sa'd (230) da Tabakât'ında şahıslar hakkında uygun, makbul hükümler vermiştir. Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (234)'in râvîlere dair çok fazla görüşü olup, onları İbn Ebî Hayseme diye meşhur olan oğlu Ahmed (279) Târîh'inde kendisinden nakletmiştir.

140 Bu kitapların listesi için bkz. Sa'dî el-Hâşimî, Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûdühû fi's-sünneti'n-nebeviyye II, 274 vd.

141 Zayıf râvîlerle ilgili kısım Sa'dî el-Hâşimî'nin adı geçen çalışması içinde neşredilmiştir.

142 Bunlardan el-Hâkim en-Neysâbüri, Hamza b. Yûsuf es-Sehmî, Ebû Bekr el-Berkânî, Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî ve Ebû Abdîllah b. Bûkeyr'in Süâlât'ları neşredilmiştir.

143 İbnü's-Sîd el-Batleyevsî (521) hadislerde görülen illetlerin sekiz sebebinden bahsetmiştir: 1. İsnattaki kusurlar 2. Hadisin manen rivâyet edilmesi 3. Hadisin cümle ve kelimelerinin irabını bilmeme 4. Kelimelerde yapılan okuma yazma hataları (tashîf) 5. Hadisin bir kısmının düşmüş olması 6. Muhaddisin rivâyet ettiği hadisin söyleniş sebebini veya ilgili olduğu konuyu belirtmemesi 7. Muhaddisin hadisin tamamını değil, bir kısmını duymuş olması 8. Hadisin bizzat hocaların ağzından değil kitaplardan nakledilmesi (el-İnsâf s.157-189)

Ancak onun muâsırları olan ve zayıf râvîler konusunda büyük kitaplar yazan el-'Ukaylî, İbn Hıbbân ve İbn 'Adî ele aldıkları şahısların rivâyetlerine önem vermeleri sebebiyle, ricâl kitaplarında hadislerdeki illetler konusuna da oldukça fazla yer vermişlerdir.¹⁴⁴

B. ZAYIF RÂVİLERLE İLGİLİ KİTAPLAR (ed-Du'afâ ve'l-Metrûkûn)

Önce, zayıf râvîlere dair kitaplar hakkında önemli gördüğümüz iki hususa değinmemiz gerekmektedir. Birinci husus, bunlarda hakkında en küçük bir tenkit bulunanların, yalancı ve hadis uydurucusu olarak bilinenlerle birlikte zikredilmiş olmasıdır. Bu yüzden bir râvînin bu kitaplarda geçtiğini söylemek, o râvînin cerh edilmesi için yeterli bir sebep değildir. Mutlaka ilgili kitaptan onun biyografisi incelenmelidir. Çünkü bu kitapların çoğunda; rivâyeti ile ihticâc edilen sika-huccet kişiler, rivâyeti i'tibar maksadıyla kullanılan sadûk ve hâfizası zayıf olanlar ile yalancı, yalanla itham edilen ve çok zayıf olanlar birlikte zikredilmiştir.

İkinci husus ise, Cerh-tadîl âlimlerinin râvîler hakkında verdikleri hükümlerin iyi incelenerek, bu konuda dikkatli olunmasıdır. Âlimlerin verdikleri bu hükümlerde, bazan kasdî kötölemeler de olabilir. İbn Dakîki'l-'İd (702/1302) bunları beş grupta toplamıştır:¹⁴⁵ 1. Şahsî düşmanlık ve kırgınlık. 2. Akîde olarak muhâlif olma. 3. Mutasavvıflar ile zâhirî ilimleri temsil eden âlimlerin ihtilâfı. 4. Evâil adı verilen ilim dalları hakkında yeterli bilgiye sahip olmama. 5. Vera sahibi olmama ve zanla hükmetme. O bu beş husustan uzak kalabilmenin zorluğuna dikkat çekerek, râvîler hakkında cerh-tadîl hükmü vermenin çok mesûliyetli bir iş olduğunu bildirmek için, "Müslümanların onuru, ateş-çukurlarından bir çukur olup iki grup bu çukurun kenarında durmaktadır: Muhaddisler ve Hâkimler" demiştir.¹⁴⁶

Zehebî de, râvîler hakkında hüküm verecek şahsın; tam bir vera'a, taraf tutma ve şahsi görüşünden uzak durmaya ve Hadis, İlel ve Ricâl ilimlerinde kâmil bir uzmanlığa ihtiyacı olduğunu söyleyerek, ayrıca cerh-ta'dîl lâfızları-

144 'İlelü'l-hadis kitaplarında, ricâle dair bilgiler olmasına rağmen ağırlıklı olarak rivâyetler üzerinde durulduğu için onları Ricâl kitaplarından saymıyoruz.

145 İbn Dakîki'l-'İd , el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh s.57-61.

146 İbn Dakîki'l-'İd , a.g.e. s.61.

nın çok iyi bilinmesini ve bu lâfızlardan büyük imamların kendilerine has istihlâhlarının tespit edilmesini de şart koşturmaktadır.¹⁴⁷

Cerhedilen râvîleri İbn Hıbbân, K. el-Mecruhîn'in mukaddimesinde yirmi grup halinde saymış, el-Hâkim en-Neysâbü'rî de, onları daha sistematik bir şekilde on grupta toplamıştır.¹⁴⁸

Sika ve zayıf râvîlerin birlikte işlendiği kitapların telifi ile eş zamanlı olarak, zayıf râvîler için de ayrı müstakil kitapların yazıldığı görülüyor. Nitekim Zehebî, cerh-tadîl konusunda görüşleri derlenen ilk kişi olarak belirttiği Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (198/813)'in görmediği bir K. ed-Du'afâ'sı olduğunu bildirerek, İbn Hazm ve başkalarının bu kitaptan nakiller yaptıklarını ifade etmiştir.¹⁴⁹ Daha sonra Yahyâ b. Ma'în (233/847)¹⁵⁰ ve Ali b. el-Medînî (234/848)¹⁵¹ sırf zayıf râvîleri topladıkları kitaplarını yazmışlardır. Zayıf râvîler konusunda kitap yazan ilk muhaddislerden birisi de, İbnü'l-Berkî diye meşhur olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdirrahîm (249/863)'dir.¹⁵² Buhârî ile birlikte bu konudaki kitapların sayısı artmış, fakat ne yazık ki ilk kitaplardan çoğu günümüze ulaşamamıştır.

Zayıf râvîlere dair büyük kitaplardan, daha sonra hadis uyduranlar ve belirli hususlarla tenkit edilenler çıkarılarak ayrı kitaplarda incelenmiştir. Hadis uyduranlar için yazılan kitapların zayıf ve metruk râvîlerle ilgili kitaplar içinde, diğer hususlarla tenkit edilenler için yazılan kitapların ise sika râvîlerin işlendiği kitaplarla birlikte ele alınmasının uygun olacağını düşünüyoruz. Zaten kitapların muhtevaları da, bu şekilde bir taksimi gerekli kılmaktadır.

Hadis uyduranlara, zayıf râvîlerin geneli için telif edilen kitaplarda işaret edilmiştir. Onlar için ilk müstakil kitabın ise, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali es-Süleymânî (404/1013) tarafından yazıldığını düşünüyoruz. Çünkü Zehebî, Mîzân'da hadis uyduranların isimlerinde çoğunlukla onu kaynak göstermektedir. Fakat aynı zamanda onun bidat fırkalarından saydığı kişilere de işaret etti-

147 ez-Zehebî, el-Mûkıza s.82.

148 es-Süyûtî, Tedrîbu'r-râvî II,323; İbn Hacer el-'Askalânî, Hedyü's-sârî s.381-382, 459-461.

149 ez-Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ IX,183; ez-Zehebî, Mîzânü'l-i'tidâl muk.

150 ez-Zehebî, el-Muğnî I,4; es-Sehâvî, Fethu'l-muğis III,263.

151 el-Hâkim en-Neysâbü'rî, Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs s.71; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist s.322.

152 ez-Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz II,569; a. mlf., Siyeru a'lâmi'n-nübelâ XIII,46; el-Kettânî, er-Risâletü'l-müstatrafe s.144. Ebû Hafs 'Amr b. Ali el-Fellâs (249), Taz'îfü'r-ricâl adında küçük bir cüzülük kitabı vardır (İbn Hayr, Fihrist s. 212) Zayıf râvîlere dair kitaplar için bkz. es-Sehâvî, el-İ'lân s.586-587; el-'Umerî, Bühûs s.91-94; Zehrânî, 'Ilmu'r-ricâl s. 138-142.

ği için, Süleymânî hadis uyduranları zayıf râvîler için yazdığı kitabın bir bölümünde de işlemiş olabilir.¹⁵³

İbn Hibbân'ın K. el-Mecrûhîn'i ile İbn 'Adî'in el-Kâmil'inde geçen mevzu ve münker hadisler ve bu hadislerin râvîleriyle ilgili olarak iki ayrı kitap yazan ilk âlim İbnü'l-Kayserânî (507/1113)'dir. Hadis uyduranlar için daha sonra müstakil eser yazan kimseyi tespit edemedik. Bunun yerine, daha çok mevzû hadislerle dair kitaplar yazılmış, hadis uyduranlar da hadisleri ile birlikte bu kitaplarda ele alınmıştır. el-Huseyn b. İbrâhîm el-Cevzakânî (543/1148), mevzû hadisler için telif ettiği kitabının başında, hadis uydurucularından onüç tanesini saymıştır.¹⁵⁴ Mevzu hadisler konusundaki eseri ile meşhur olan İbnü'l-Cevzî (597/1200) Cevzekânî'nin saydığı kişileri -ikisi hariç- zikretmiş, ayrıca Nesâî'den naklen, onlara dört kişi daha ilâve etmiştir.¹⁵⁵ İbnü'l-Cevzî'ye göre, hadiste kasıtlı olarak yalan söyleyenler üç gruptur.¹⁵⁶

Hadis uyduran râvîler için günümüze ulaşan müstakil ilk kitabı, el-Keşfü'l-hasîs 'ammen rumiye bi vad'î'l-hadîs adıyla Sıbt İbni'l-'Acemî (841/1437) telif etmiştir.¹⁵⁷ Ondan sonra içinde hadis uyduranlara geniş olarak yer verilen eser İbn 'Arrâk (963/1555)'ın Tenzîhü'ş-şerî'a'sıdır.

C. SİKA RÂVİLERİ İHTİVA EDEN KİTAPLAR

Cerh-tadîl imamlarının çoğunun 'sika' olarak tavsif ettiği ve 'zayıf' olduğu belirtilmeyen râvîler sika'dır. Derece olarak bunlardan sonra, tevsîk ve tazîf edilmemiş, ama hadisleri Sahihayn'a alınmış olanlar gelir. Tirmizî ve İbn Huzeyme'nin, hadislerine sahîh dediği kişilerin hâli de iyidir. Dârakutnî ve Hâkim'in, sahîh hükmünü verdikleri kişilerin hadisleri ise, en azından hasen kabul edilir. 'Sika' vasfı, hicri üçüncü asırdan sonra gelen bazı âlimler tarafın-

153 Zehebî, Süleymânî'nin Esmâü'r-ricâl'e dair bir kitabını görerek ondan notlar almıştır. (Tezkiretü'l-huffâz III,1036)

154 el-Cevzekânî, el-Ebâtîl ve'l-menâkir ve's-sihâh ve'l-meşâhîr I, 7. Cevzekânî'nin ricâle dair et-Temyîz adlı kitabını, İbn Kutluboğa Tertibü't-temyîz adıyla yeniden tertip etmiştir (el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris s.972)

155 İbnü'l-Cevzî, el-Mevzû'ât I,47-48. İbnü'l-Cevzî'nin çıkardığı iki kişi, 'Amr b. 'Ubeid ile Ahmed b. el-Hasen'dir. Meşhur yalancılar için bkz. Kandemir Yaşar, Mevzu Hadisler s.71-77.

156 İbnü'l-Cevzî, el-Mevzû'ât I,36. İbnü'l-Cevzî, hadislerde hata yapanları da dört grup halinde sıralamıştır bkz. I,100-101.

157 es-Sehâvî, Fethu'l-muğîs I,278.

dan “mechul olmayan, cerhedilmemiş râvîler” için de kullanılmış, bunlar hakkında; *mestûr*, *mahallîhu's-sıdk* ve *şeyh* de denmiştir.¹⁵⁸

Bir râvînin sika olduğu şu dört yoldan biriyle bilinir: 1. Cerh-tadîl kitaplarında onu tezkiye edenlerin hükümlerinin bulunması 2. Buhârî ve Müslim'in ikisinin birlikte veya birinin onun hadisini Sahîh'ine alması 3. Sahihayn'dan sonra sahîh hadisleri toplamayı şart koşanların kitaplarında ve Sahîhain üzerine yazılan Müstahrec'lerde zikredilmesi 4. Kendisinden rivâyet edenin, daima *haddesenâ fülân ve kâne sikaten* gibi açıklamalarla tevsik ettiğinin tespit edilmesi. İşte bu dört husus, râvîyi tezkiyenin muhtelif şekilleridir.¹⁵⁹

Sika râvîler için, zayıf râvîler hakkında yazılan kitaplar kadar fazla eser telif edilmemiştir. Sika râvîleri bir kitapta toplamanın çok zor olduğunu, mechûl râvîlerin tespitinin ise, âdetâ imkânsız olduğunu söyleyen Zehebî, sika râvîlerin bulunduğu kaynakları; Buhârî'nin et-Târîhu'l-kebîr'i, İbn Ebî Hâtim'in el-Cerh ve't-ta'dîl'i, İbn Hıbbân'ın es-Sikât'ı ve Mizzi'nin Tehzîbü'l-kemâl'i şeklinde sıralamıştır.¹⁶⁰ Zehebî herhalde, çok sayıda sika râvîyi ihtiva ettikleri için, bunları sika râvîleri ihtiva eden kaynaklar olarak saymaktadır. Ali b. el-Medîmî (234/848)'nin, es-Sikât ve'l-mütesebbitûn adlı on cüzlük kitabı, sika râvîler için telif edilen ilk kitaptır.¹⁶¹

Sika râvîler sadece Kütüb-i Sitte râvîleri ile sınırlı değildir. İbn Kutluboğa, Kütüb-i Sitte ricâlini en geniş olarak ihtiva eden Tehzîbü'l-kemâl'de geçmeyen sika râvîleri, Tertîbü's-sikât adlı büyük eserinde toplamıştır.¹⁶² Rical ilmine dair bir çok kitabı bulunan İbn Kutluboğa'nın bu kıymetli kitabının tam bir nüshasının bulunmaması, Ricâl ilmi açısından büyük bir kayıptır. İbn Hacer'in de bu konuda yarım kalmış bir eserinden bahsediliyor, ancak onun da nüshalarının varlığı bilinmemektedir.¹⁶³

158 ez-Zehebî, el-Mûkızâ s.78.

159 İbn Dakîkî'l-İd, el-İktirâh s.54-56; krş. es-Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî II, 322.

160 ez-Zehebî, el-Mûkızâ s.79,81.

161 el-Hâkim en-Neysâbü'rî, Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs s.71; el-Hatîbü'l-Bağdâdî, el-Câmi' II,301. Ebu'l-Arab Muhammed b. Ahmed et-Temîmî (333) ve Ebû Hafs Ömer b. Bişrân es-Sükkerî (367)'nin de es-Sikât adında kitapları vardır. (es-Sehâvî, el-İ'lân s.585; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânu'l-mizân III,275)

162 Eksik bir yazma nüshası: Köprülü ktp. Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 264, 310 v. (1. cilt); nr. 1060, 297 v. (2. cilt). Kettânî'nin dört büyük cilt olduğunu bildirdiği (er-Risâletü'l-müstatrafe s. 147) bu eserin tam bir yazma nüshasının mevcudiyetini bilmiyoruz. Bir kısmının Rabat Umûmî ktp. nr. 361 K'de olduğu bildirilmiştir. (Hamâde Fârûk, el-Menhecü'l-İslâm s. 47)

163 İbn Hacer'in Sikâtü'r-ricâl mimmen lem yüzker fi Tehzibi'l-kemâl adlı bu kitabı hakkında bkz. es-Sehâvî, el-İ'lân s.586; Abdülmün'im Şâkir, İbn Hacer el-Askalânî s.530.

D. BELİRLİ HUSUSLARLA TENKİT EDİLEN RÂVİLER

1. Müdellis Râviler

Hadis aldığı hocasını gizleme ve hadisi dolaylı kaynaktan aldığı halde, onu gizleyerek esas kaynaktan almış gibi gösterme işine *tedlis* adı verilir.¹⁶⁴ el-Hâkim en-Neysâbü'rî müdellis râvîleri altı gruba ayırmıştır.¹⁶⁵

Müdellis râvîlerin isimlerinin toplandığı müstakil kitaplar, ilk ricâl kitapları ile birlikte telif edilmeye başlamıştır. Bu konuda ilk kitabı ricâl ilminin değişik branşlarında ilk eserleri telif etmiş olan Ali b. el-Medîni (234/848) yazmıştır.¹⁶⁶ Nesâî (303/915) ve Dârakutnî (385/995) de, müdellis râvîler için birer kitap telif etmiştir.¹⁶⁷ el-Hatîbü'l-Bağdâdî (463/1071), et-Tebyîn li esmâi'l-müdellisîn adlı kitabında tedlisi isnat ve şüüh tedlisi olarak ikiye ayırarak, her birinde bulunan müdellis râvîleri ve rivâyetlerini incelemiştir.¹⁶⁸ el-Huseyn b. Ali el-Kerâbisî (248/862)'nin K. el-Müdellisîn'i, Ahmed b. Hanbel gibi büyük muhaddisler tarafından kötülenmiştir. Onun bu kitabı Hadis ilmine ve muhaddislere yönelik hücumlarla doldurduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁹

2. Mürsel Hadis Rivâyet Edenler (Mürsil Râviler)

Sahâbe ve büyük tâbiiler döneminde, isnat kullanımı henüz tam yerleşmediği için, haberler mürsel ve müsned olarak rivâyet edilmiştir. Tâbiîn âlimleri kendilerine bir konu sorulunca, Hz. Peygamber'den veya ashâbından gelen bir şey biliyorlarsa *kâle Rasûlullah* veya sahâbiye nispetle meselâ *kâle Ömer* şeklinde o bilgiyi aktarmışlardır.¹⁷⁰

164 Tedlis çeşitlerine dair bilgi için bkz. el-'Irâkî, Fethu'l-muğis s.93-99. Muhaddisleri tedlis yapmaya sevkeden âmiller için bkz. Toksarı Ali, "Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlis İsnâdı" s.224-225.

165 el-Hâkim en-Neysâbü'rî, Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis s.103-112.

166 İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist s.322; el-Hâkim en-Neysâbü'rî, Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis s.71. Kitap 5 cüzdür.

167 İbn Hacer el-'Askalânî, Ta'rîfü ehli't-takdîs s.24.

168 el-Hatîbü'l-Bağdâdî, el-Kifâye s.510,515. Zehebî kitabın 4 cüz olduğunu söylemiştir (Tezkiretü'l-huffâz III, 1140)

169 İbn Receb el-Hanbelî, Şerhu 'ileli't-Tirmizî s.413-414. Mutezile kelamcılarının önde gelenlerinden Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî (319)'nin hadisçileri kötileyen kitabı için bkz. er-Râmehmürmüzî, el-Muhaddisü'l-fâsil s.309-310.

170 Mürsel rivâyete yol açan sebepler için bkz. İbn 'Abdilberri, et-Temhîd I, 17.

Hem mürsel hadisler ve hem de mürsel haberleri rivâyet edenler için müstakil kitaplar yazılmıştır. Meşhur Sünen sahiplerinden Ebû Dâvûd es-Sicistânî (275/888) konularına göre tertip ettiği 500 mürsel hadisi K. el-Merâsîl'inde bir araya getirmiştir.¹⁷¹ Ebû Bekr Ahmed b. Hârûn el-Berdîcî (301/913)'nin Ma'rifetü'l-muttasıl mine'l-hadîs ve'l-mürsel ve'l-maktû' ve beyânü't-turukî's-sahîha adında bir kitabının olduğu bildirilmiştir.¹⁷² Mürsil râvîler için müstakil olarak telif edilen ilk kitap ise İbn Ebî Hâtim (327/938)'in K.el-Merâsîl'idir. el-Hatîbü'l-Bağdâdî (463/1071) et-Tafsîl li mübhemi'l-merâsîl adında bir ciltlik eserini yazmıştır. Ancak 'Alâî Hatîb'in bu kitabını göremediğini ifade etmektedir.¹⁷³

3. Zihnî Fonksiyonları Bozulan (Muhtelit) Râvîler

Muhaddis, akli başında olduğu müddetçe hadis nakledebilir. Hadis nakletme işine teğayyür (hâfıza zayıflaması) ve haref (bunama) korkusu olduğu zaman son verilir. Sahâbe, tâbiîn ve sonraki tabakalardan bazı imamlar, seksen yaşını aştıkları halde ölünceye kadar hadis nakletmişlerdir. Ancak seksen yaşta genellikle bedenî ve zihnî fonksiyonların zayıflamaya başladığı kabul edilerek hadis rivâyetinin bundan sonra bırakılması uygun görülmektedir.¹⁷⁴

Bu durum, muhaddisler tarafından *ihtilât* olarak adlandırılır. Zihnî fonksiyonları bozulan râvîye de *muhtelit* denilir. *Teğayyür* terimi ise, ezber kâbiliyetinin zayıflaması ve biraz unutkanlık âriz olması anlamında kullanılıp, *ihtilâta* göre daha hafif olan bir hali gösterir. Çünkü bir hadis imamının hâfızası, yaşlandığı zaman zayıflayabilir ve ihtiyarlığında genellikle gençlik dönemindeki kadar kuvvetli olmaz. Ancak bu değişiklik (teğayyür), kesinlikle onun hadisine zarar vermez. Çünkü hiç kimse hata ve unutmadan kurtulamaz.¹⁷⁵

Hadis râvîlerinden ihtilâta maruz kalanların, bu duruma düştükleri zamanın tespit edilmesi gerekmektedir. Eğer bu tespit doğru yapılabilirse, o tarihten önceki rivâyetleri kabul edilir, sonrakilere ise kabul edilmez. Şayet tespit edile-

171 Ebû Dâvûd'un kitabının baskıları mevcuttur. Mizzî, Tuhfetü'l-eşraf'ının son cüzünü mürsel hadislerle ayırmıştır.

172 İbn Hayr , Fihrist s.207.

173 ez-Zehabî, Tezkiretü'l-huffâz III, 1140; el-'Alâî, Câmi'u't-tahsil s. 146.

174 Bu konuda geniş bilgi için bkz. el-Kâdî 'Iyâz, el-İlmâ' s.204-210.

175 ez-Zehabî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ VI, 34-35;a.mlf., Mîzânu'l-i'tidâl IV, 301; el-Luknovî, er-Rafu ve't-tekmîl s.161

mezse önceki ve sonraki rivâyetlerini ayırmak mümkün olmadığı için rivâyetlerinin hepsi terkedilir.¹⁷⁶

Ricâl kitaplarındaki biyografilerde muhtelit râvîler açıklandığı halde, sadece onları ihtiva eden müstakil kitaplar oldukça geç zamanda telif edilmiştir. Nitekim İbnü's-Salâh, önemli bir konu olmasına rağmen muhtelit râvîlere dair müstakil bir kitap bilmediğini söylemiştir. Onun bu açıklaması üzerine Salâhaddîn el-'Alâî (761/1359) bu kişileri K. el-Muhtelitîn adlı bir cüzde alfabetik tertiple toplamıştır. Alâî'nin bu kitabına aldığı kişiler, Ricâl kitaplarında haklarında *sâ'e hıfzuhû, teğayyere, ihtelata* gibi açıklamaların yapıldığı râvîlerdir. Ona göre, bu tür kusurları olanlar üç gruba ayrılmaktadır.¹⁷⁷

Zehebî, Mîzânu'l-i'tidâl'inde; Buhârî, Müslim gibi imamların ihticâc ettikleri çok sayıda kişiyi kendine göre zayıf olduklarından değil, sırf isimleri zayıf râvîlere dair kitaplarda geçtiği için zikretmiştir. Daha sonra Mîzân'dan bu kişileri tespit ederek onları ayrı bir kitapta toplamıştır.¹⁷⁸

Cerh-tadil imamlarının bazı râvîler hakkında değişik sebeplerden dolayı farklı hükümler verdikleri olmuştur. Bu ihtilâfların sebebi; genellikle "cerh-tadil imamının, râvî ve hadisleri hakkında edindiği bilgilerden hareketle verdiği hükümlerin, Fıkıh ilmindeki ichtihat gibi olduğu" şeklinde açıklanmaktadır.¹⁷⁹

İbn Receb el-Hanbelî, râvîlerin cerh-tadil yönünden dört grup olduğunu bildirerek, bir râvînin bu gruplardan hangisinden sayılacağı hususunda bazan Hadis imamlarının ihtilâf ettiğini söylemiştir. Bu dört grup şunlardır: 1. Yalanla itham edilmiş olanlar 2. Doğru sözlü ancak rivâyet ettiği hadislerde çok hata edenler 3. Hata etmekle beraber hatası doğrularından fazla olmayanlar 4. Arasıra hata edenler. İbn Receb, bunların ilk üçünden herhangi birine girip-girmediğinde ihtilâf edilen râvîlere misaller vererek, durumlarını açıklamaya çalışmıştır.¹⁸⁰

176 İbnü's-Salâh, 'Ulûmu'l-hadis s.391. Muhtelit bir râvîden ihtilâttan önce rivâyet edenler için *kadîmü's-semâ', semî'a minhü kadîmen*; sonra rivâyet edenler için de *semâ'uhû minhü bi ahara, teahhara semâ'uhû* gibi ifadeler kullanılmıştır. Muhtelit râvîler hakkında geniş bilgi için bkz. el-'İrâkî, et-Takyîd ve'l-izâh s.392-414.

177 el-'Alâî, K. el-Muhtelitîn v. 1b. Ebû Bekr el-Hâzîmî (584) Tuhfetü'l-müstefid adlı kitabında muhtelit râvîlere dair müstakil bir kitap yazdığını bildirmiştir. Süyûtî bu konuda Hâzîmî'nin küçük bir kitabını görmüştür. (Tedrîbu'r-râvî II,323)

178 ez-Zehebî, er-Ruvâtü's-sikât el-mütekellemin fihim bimâ lâ yücübü reddehüm s.23.

179 el-Münzirî, Cevâbü'l-Hâfız el-Münzirî s.64-67; ez-Zehebî, Zikru men yu'temedü kavliühü s.185.

180 İbn Receb el-Hanbelî, Şerhu 'ileli't-Tirmizî s.193-202.

Ricâl ilmi denince, ilk akla gelen Cerh-tadil ilmi olmaktadır. Hadislerin doğru bir şekilde sonraki nesillere naklinde, râvîlerin rolünün büyük olduğunu bilen muhaddisler, onların tenkidi için basit isnat uygulamasından sonra, zaman içinde bu ilmi geliştirmişlerdir. Öyleki, bir rivâyet nakleden herkesin adâlet/dindarlık ve zapt/ilmi güvenilirlik yönünü araştırmaya çalışmışlardır.

Bu gaye için, önce et-Târîh adı verilen ve sika ve zayıf râvîleri birlikte ihtiva eden kitaplar telif edilmiş, sonra da, zayıf ve sika râvîler için K. ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn ile K. es-Sikât adlı müstakil kitaplar kaleme alınmaya başlamıştır. Zayıf ve metrûk râvîler için yazılan kitaplarda, hakkında küçük bir tenkit bulunan herkese yer verilmiştir. Onların bu özelliğini dikkate alan sonraki muhaddisler, bu büyük kitaplardan tespit ettikleri belirli sayıda kişi için müstakil küçük eserler telif etmişlerdir.

V. HADİSÇİLERİN, TAHSİL ÇAĞLARINDA VE DAHA SONRA OKUDUKLARI KİTAPLAR İLE HOCALARI İÇİN YAZDIKLARI ESERLER

Hadis İlminde hoca-talebe ilişkisinin büyük önemi vardır. Muhaddisler, râvîlerin, hadis aldıkları kişilerle bizzat görüşüp-görüşmemiş olmasını tayine çalışırlar. Çünkü hocadan bizzat alınan hadislerin değeri, onlardan vasıtalı olarak alınanlardan daha büyüktür. Râvîlerin görüşüp hadis dinlediği hocalarının tespit edilmesi, Hadis ilminde hayâtî önemi haiz olduğu için, Ricâl kitaplarındaki biyografilerde bu konuya geniş yer ayrılır. Biyografi sahibinin hoca ve talebeleri zikredilmeye çalışılır.

Mucem-Meşyahat kitapları, belli bir muhaddis veya âlimin görüştüğü, ilim aldığı veya kendisine icâzet veren hocaları için telif edilmiş olan kitaplar olup, bu tür eserler için isim olarak kullanılan terimler şunlardır: 1. Mu'cem (ç. Me'âcim) 2. Meşyaha (ç. Meşyahât) 3. Bernâmec (ç. Berâmic) 4. Fehrese / Fehrest veya Fihrist (ç. Fehâris) 5. Sebet (ç. Esbât)¹⁸¹

Son asırlarda, yukarıdaki terimlerden "Sebet" Doğu İslâm ülkelerinde; "Fihrist" ise Batı İslâm ülkelerinde çok kullanılmaya başlamıştır. Mu'cem ve Meşyahat'larda, hocalar ve onlardan alınan hadislere ağırlık verilirken; son üç

181 Bu terimler için bkz. el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris I, 40-41; Şah Veliyyullâh ed-Dehlevî, İthâfu'n-nebîh s.18-19.

isimle telif edilen kitaplarda, daha çok, rivâyetine hak kazanılmış kitaplara dair isnatlara önem verildiğini söyleyebiliriz.

İlk asırlardaki Mucem-Meşyahat kitaplarının müellifleri, hocalarının adı-ni-künyesini ve nispetlerini zikrettikten sonra, genellikle onlardan aldıkları âlî isnatlı veya pek fazla kimse tarafından bilinmeyen birkaç hadisi nakletmektedirler. Hicrî dördüncü asırdan itibaren, artık Hadis ilminde ana kaynakların telif edilmiş olması sebebiyle, Mucem-Meşyahat kitaplarında, hadislerin yerini müellifin hocalarından okuduğu kitapların isimleri almış, onların müelliflerine kadar varan isnatlarını zikretmeye büyük önem verilmiştir. Muhaddisler, ilk asırlarda hadislerin rivâyetinde gösterdikleri dikkatin aynısını, daha sonraları hadis kitaplarının naklinde göstermişlerdir. Nasilki hadisleri; hocadan dinleme, ona okuma, icâzet vb. gibi yollarla almak gerekiyorsa, yazılan bir kitabı da müellifinden bu şekilde almak gerekli görülmüş, kitapları müelliflerine ulaşan doğru bir nakil yoluyla almayanlara itibar edilmemiştir.

Kütüb-i Sitte başta olmak üzere diğer önemli Hadis kitaplarının, hocaların nezaretinde okunmasına veya icâzet yoluyla rivâyet haklarının alınmasına büyük önem verilmiştir. Bu kitapların yazma nüshalarındaki sema kayıtları yanında, bu konuda İbn Nukta (629/1231)'nin et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd adında müstakil kıymetli bir eseri vardır. Takıyyüddîn el-Fâsî (832/1428) bu esere iki ciltlik geniş bir zeyl çalışması yapmıştır.

Muhaddislerin hocaları ve onlardan aldıkları rivâyetleri için telif edilmiş olan Mucem-Meşyahat kitapları, onları yazanlar bakımından iki gruba ayrılır: Bazı muhaddisler bu kitapları bizzat kendileri telif ederken, bazılarının da öğrencilerinden biri onun adına bir Mucem/ Meşyaha yazmıştır. Hadis talebelerinin hocaları adına, onların hocaları için Mucem/Meşyaha yazma geleneği devam etmiştir. Nitekim Zehebî, İbn Hacer gibi muhaddisler değişik hocaları için bu tür kitaplar telif etmişlerdir.¹⁸²

Mucem-Meşyahat kitapları muhtevaları yönünden de ikiye ayrılabilir. Bir kısmında hocaların biyografileri üzerinde durulmadan sadece adı, künyesi ve nispeti zikredilerek, ondan gelen bir hadis veya rivâyet hakkı alınan kitaplar zikredilir. Hicrî ilk beş asırdaki Mucemlerin çoğunun bu şekilde olduğu görülür. Bu yüzden Sehâvî, Mucem/Meşyaha'ların çoğunda hocaların biyografile-

182 Zehebî'nin bu şekilde yazdığı Mucem/Meşyaha'lar için bkz. Beşşâr 'Avvâd, ez-Zehebî ve menhecühû s.264-268. İbn Hacer' in yazdıkları için bkz. Abdül Mün'im Şâkir, İbn Hacer el-'Akalânî s.495-498.

rinin işlenmediğini söylemektedir.¹⁸³ Hattâ, el-Erbe‘ûn el-Büldâniyye adı verilen ve müellifin kırk ayrı beldeden, kırk ayrı hocadan aldığı hadisler için Kırk Hadis mecmuaları telif edilmiştir.¹⁸⁴

Ancak, yine de bu kitapların bir kısmında, hem biyografilere hem de merviyyâta önem verildiğini söyleyebiliriz. Meselâ Sem‘ânî (562/1166), et-Tahbîr fi'l-mu‘cemi'l-kebir'inde hocalarını; kimlikleri, doğum tarihleri, hocaları, eserleri ve vefat tarihlerini açıklamak suretiyle tam olarak tanıttıktan sonra, onlardan rivâyet hakkını aldığı kitap ve cüzleri veya hadisleri zikretmiştir. Münzirî (656/1258)'nin el-Mu‘cemü'l-mütercim'inin de böyle olduğu tahmin edilmektedir.¹⁸⁵

Kuzey Afrika'lı ve Endülüslü muhaddisler icâzete büyük önem vererek, icâzet yoluyla çok rivâyet etmişlerdir. Bunun bir neticesi olarak, onların rivâyet hakkını elde ettikleri kitap ve cüzler için Mucem, Fihrist ve Bernâmec adıyla çok sayıda kitap yazdıklarını görüyoruz. Öyle ki, onlar arasında, bu tür bir kitabı olmayan muhaddis yok gibidir. Bu kitaplarda hocaların tanıtılması yanında, daha çok, sahip olunan merviyâtın isnatları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunların telifinde şu üç metodun uygulandığı görülmektedir: 1. Rivâyet hakkı elde edilen kitaplara göre 2. Hocalara göre 3. İki metodun birleştirilmesi şeklinde.¹⁸⁶

Ebu'l-Hasen b. Mü'min (598/1201)'in Buğyetü'r-râğıb ve münyetü't-tâlib adlı günümüze ulaşmayan Bernâmec'i, büyük ve faydalı bir kitap olarak tavsif edilmiştir. O bu kitapta, rivâyet aldığı hocalarının biyografilerini, onların ilmî ve ahlâkî üstünlüklerini anlatarak, onlar kanalıyla gelen bir takım hadisler ve haberler de nakletmiştir. Bu yönüyle Buğyetü'r-râğıb, Doğu İslâm ülkelerinde telif edilen Meşyahat kitaplarına benzemektedir.¹⁸⁷

Mucem-Meşyahat kitaplarının çoğunun mukaddimesinde, bu tür eserlerin, talebelerin hocalarının hocalarını ve rivâyetlerini bilme isteğinden ötürü yazıldığı söylenmektedir. Müellifler, bu kitaplarda, rivâyet hakkına sahip oldukları kitaplara dair âlî isnatlarını açıklar, talebeleri de bu kitapları onlardan

183 es-Sehâvî, el-İ'lân s.605.

184 Bu kitaplardan birkaçı için bkz. Karahan Abdulkâdir, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis s. 28.

185 Beşşâr 'Avvâd, el-İmâm el-Münzirî ve kitâbühü et-Tekmile s.193-194.

186 Bu üç tertip hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulazîz el-Ehvânî, "Kütübü berâmici'l-'ulemâ fi'l-Endülüslü" s.96-108.

187 Abdulazîz el-Ehvânî, a.g.mkl. s. 108-109.

almak suretiyle, o âlî isnatlara sahip olurlar. Bu kitapların müellifleri, genellikle büyük muhaddisler olup, değişik bölgelerde bulunan âlimlerle görüşmüş kişilerdir. Bu yüzden, haklı olarak hocalarının çokluğu ile övünmüşlerdir. Ayrıca yakından tanıdıkları hocaları ve kendileriyle ilmî manada irtibatları olan muâsırları hakkında bilgi vermektedirler. Bu bilgiler, ilk elden olduğu ve bazan diğer kaynaklarda bulunmadığı için önemlidir. Bundan dolayı Mucem-Meşyahat kitapları, Ricâl kitaplarının önemli kaynakları arasında sayılmaktadır.¹⁸⁸

Büyük muhaddislerden çoğu, öğrenim döneminde ders aldığı ve kendisine icâzet veren hocaları için en az bir Mucem/Meşyahat kitabı telif etmiştir. Bazan da, bir muhaddisin talebelerinden biri veya birkaçı onun hocaları için, böyle bir kitap derlemiştir. Sehâvî Mucem/Meşyahat kitabı yazarların sayısı hakkında: “onların binden fazla olduklarını uzak görmüyorum”¹⁸⁹ demektedir. Hocaları için bizzat kendisi bir kitap yazan ilk kişi olarak, Ebû Yûsuf Yakûb b. Süfâyân el-Fesevî (277/890) bilinmektedir. Onun, hocalarını, seyahat ettiği yerlere göre tertip ettiği altı cüzük bir Meşyaha’sı vardır.¹⁹⁰ el-Fesevî’den sonra, Mucem ve Meşyahat kitaplarının telifi artarak devam etmiştir.¹⁹¹

Mucem-Meşyahat kitaplarını, müelliflerinin ilim tahsilinde geçirdiği merhaleleri gösteren güvenilir sicil defterleri olarak kabul edebiliriz. Bunlar, müellifin, beraber olduğu ve talebelik yaptığı kişilerin isim listeleri ile rivâyet hakkını aldığı kitap ve cüzlere dair isnatlarını ihtiva etmektedir. Her ne kadar, bir kısmında, kitapların tanıtılmasına ağırlık verilmişse de, Mucem-Meşyahat kitapları, genellikle hem şahısların, hem de kitapların tanıtımında kullanılacak olan önemli kaynaklar arasında sayılabilir.

188 el-Hafîbü'l-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd'ında bu kitapların ilk ve önemli olan onüç tanesinden istifade etmiştir. (el-'Umerî, Mevâridü'l-Hafîb s.413-423) Ricâl kitaplarının hepsinde Mucem-Meşyahat kitaplarının adını çok sık görürüz. Örneğin Zehebî'nin Tezkiretü'l-huffâz'ının son cildindeki biyografilerin bir çoğunda, *harrece / 'amile / cema'a li nefsihi el-Mu'cem veya kâle fi Mu'cemihî* şeklindeki açıklamalara çokça rastlarız. Mu'cem- Meşyahat kitaplarının önemi için bkz. el-'Umerî, Mevâridü'l-Hafîb s. 412-413; Nur Seyf Ahmed, 'Inâyetü'l-muhaddisîn s. 30-31.

189 es-Sehâvî, el-İ'lân s.605.

190 es-Sehâvî, el-İ'lân s.607;Kettânî, er-Risâletü'l-müstatrafe s.140-141.Eksik yazması için bkz. el-Fihrisü's-şâmil III,1488.

191 Mucem-Meşyahat kitapları için bkz. es-Sehâvî, el-İ'lân s.592-594, 605-609; el-Kettânî, er-Risâletü'l-müstatrafe s.135-138, 140-142; el-'Umerî, Bühûs s.156-158; ez-Zehrânî, 'Ilmü'r-ricâl s.222-225.

Muhaddisler, şifâhen veya mektupla birbirlerine isimlerini, doğum tarihlerini, hocalarını, seyahat ettikleri yerleri, tahsil ettikleri ilimler ile okudukları kitapları, tahsil arkadaşlarını, semâ ettikleri veya icâzetini aldıkları kitapların asıl nüshalarını vb. gibi hususları sormuşlardır. Toplanan bu bilgiler, daha sonra bizzat muhaddisin kendisi veya talebelerinden birisi tarafından Mucem-Meşyahat kitaplarına geçirilmiştir. Hemen her muhaddisin, hocaları ve ilim tahsilindeki arkadaşları, okuduğu ve rivâyât hakkına sahip olduğu kitaplar için bu tür bir kitabı vardır.

Böylece sahip olunan ilmî miras, güvenilir bir şekilde sonraki nesillere aktarılmış olmaktadır. Müsteşrik Martin Plessner, bu kitapların müslümanlara has olduğunu şu sözleri ile dile getirmektedir: “Müslümanlar, biyografiler ve değişik ilim dallarında âlimlerin telif ettiği eserlerin isimleri için müstakil bir ilim inşa ettiler. Bu, ister-istemez insanın, diğer milletlerin ve öteki kültürlerin de takip etmesini temenni ettiği güzel bir gelenektir.”¹⁹²

SONUÇ

Müslümanlar, sahâbeden itibaren her nesilde Hz. Peygamber (a.s.)’in sünnetini öğrenmeye büyük önem vermişler ve onu sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarmaya çalışmışlardır. Hadislerin doğru nakledilmesi hususunda, sahâbe döneminde başlayan ihtiyatlı olma, daha sonra sıkı bir şekilde isnat araştırma hareketine dönüşmüştür. Çünkü, Peygamber’i gören sahâbe ve onları gören tâbiîn neslinin sona ermesi ile, tabii olarak hadislerin kimden alındığının bilinmesine ihtiyaç hâsıl olmuştur.

Hadislerin tedvin faaliyeti, ilk hicri asrın son çeyreğinde başlamış ve ikinci asrın ilk çeyreğine kadar devâm etmiştir. Bundan sonra hadislerin konularına göre tasnif edildiği kitapların telifine başlanmış, bu dönem de ikinci asrın sonlarına kadar sürmüştür. Hadisler, bu şekilde büyük ölçüde kitaplara geçirilince, onların senetlerinde geçen sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillerden olan kişilerin araştırılmasına geçilmiştir. Böylece Rasûlüllâh (a.s.)’la ilgili bir husus nakleden herkesin, kimliği tespit edilmiş, hoca ve talebeleri kaydedilmiş, ahlâkî ve bedenî vasıflarına işâret edilmiştir. Isnat sistemi sayesinde râvîler hakkında edinilen bilgiler, onlar için telif edilen müstakil Ricâl kitaplarına aktarılmıştır.

192 Münîrüddîn Ahmed, Târîhu’t-ta’lîm ‘inde’l-müslimîn s.17.

Ricâl kitapları hicrî ikinci asrın son çeyreğinden itibaren yazılmaya başlanmış, üçüncü asrın ilk yarısında, sayıları ve çeşitleri artarak devam etmiştir. Orijinal büyük kitaplar beşinci asrın sonuna kadar telif edilmişse de, ricâl kitabı yazma geleneği onuncu asra kadar canlı bir şekilde devam etmiştir. Bu asırdan sonra bu geleneğin önemli ölçüde zayıfladığını söyleyebiliriz.

Ricâl kitaplarının muhtevaları, genellikle; şahısların kimlik bilgileri ve vefat tarihleri, hâl tercemeleri ile ilgili bazı hususlar ve hadis otoritelerinin onlar hakkında verdiği cerh-tadil hükümlerinden oluşur. Ricâl kitaplarının râvîlerle ilgili bu malumatı topladığı kaynaklarına gelince; tabii ki bu kaynakların ağırlıklı kısmını, rivâyet edilen hadislerin senetlerinde geçen râvîler hakkında isnat sistemi sayesinde edinilen bilgiler oluşturmaktadır. Ricâl kitapları müellifleri bunun yanında, Meğâzî, Siyer ve Ensâb kitaplarından, çeşitli belgelerle fetihlerine dair yazılan 'Fütûh' isimli kitaplar ile Târîh kitaplarından da istifade etmişlerdir. Râvîler hakkında âileleri, yakınları ve hemşehrilerinden sorularak öğrenilen bilgiler de değerlendirilmiştir.

Ricâl kitaplarında şahısların tam biyografileri verilmez. Daha çok, onların Hadis ilmindeki mevkileri üzerinde durulur. Yani bu kitaplarda, ağırlıklı olarak şahısların ilmî kişiliği mevzubahis edilmektedir. Büyük ölçüde hadislerin isnatlarının tenkidi neticesinde elde edilen bilgileri ihtiva eden ilk ricâl kitapları, daha sonra genel terâcim kitaplarının doğup gelişmesine önemli ölçüde tesir etmiştir. Râvî ve muhaddislerin olduğu gibi, Hadis'in dışındaki diğer ilim erbâbının ricâli için de çok sayıda Tabakât kitabı yazılmıştır. Hattâ İslâm toplumundaki bütün meşhur kişilerin biyografilerinin, kronolojik tertibe sahip büyük Târîh kitaplarında, hâdiselerle birlikte sunulmaya çalışıldığını görmekteyiz.

Bu çalışmamızda, zengin İslâmî Biyografi Edebiyatı'nın ilk ürünleri ve aynı zamanda bu edebiyatın doğup gelişmesinde etkili olan Ricâl kitaplarını ve Ricâl ilmini araştırıp incelemeye çalıştık. Elbette bu alanda, sınırları daha dar, muhtevası daha geniş, yeni çalışmalara ihtiyaç vardır. Ancak bu şekilde, birbirini tamamlayacak bir dizi yeni çalışmanın yapılması neticesinde, Ricâl ilmi ve Ricâl kitapları hakkında, daha iyi değerlendirmeler yapma imkânı bulabileceğiz. Hadis ilmindeki ricâl kitaplarından başka, diğer ilimlerin ricâli için yazılan kitapların ve genel olarak Terâcim-Tabakât türü eserlerin tek tek veya gruplar halinde araştırılıp incelenmesi, bu zengin edebiyata yapılacak en güzel hizmetlerden birisi olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdulazîz el-Ehvânî, "Kütübü berâmici'l-'ulemâ fi'l-Endülüs", M.M.M.A., c. I, cüz: 1, s. 91-120, 1374/1955.
- Abdulfettâh Ebû Ğudde, el-İsnâd mine'd-dîn, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1412/1992, 1. bs.
- _____, Ümerâü'l-mü'minîn fi'l-hadîs (Cevâbü'l-Hâfız el-Münzirî 'an es'ile fi'l-cerh ve't-ta'dîl'in sonunda), Halep 1411.
- Abdulkâdir Zimâme, "er-Ruşâtî ve kitâbuhû fi'l-ensâb", el-Arab Der., c. 5-6, s. 471-474, sene: 1402/1983.
- Abdalmün'im Şâkir Mahmûd, İbn Hacer el-'Askalâni ve dirâsetü müsannafâtihî,(I-II), Dâru'r-risâle, Bağdâd 1978.
- Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisârî 'Ulûmu'l-hadîs, Beyrut 1370/1951 ve Kâhire 1411.
- 'Alâî Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî, Câmi'u't-tahsil fi ahkâmî'l-merâsil, thk. Hamdi Abdülmecîd, Bağdad 1398.
- _____, K. el-Muhteli'tîn, Köprülü ktp. Fâzıl Ahmed Pş. nr. 386/6.
- _____, Tahkiku münîfi'r-rütbe limen sebete lehû şerîfü's-suhbe, thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar, Beyrut 1412.
- Ali b. Abdillâh el-Medîni, 'İlelü'l-hadîs ve ma'rifetü'r-ricâl, thk. Abdulmu'tî Kal'acî, Halep 1400/1980
- Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, ez-Zehabî ve menhecühû fi kitâbihî Târîhi'l-İslâm, Kâhire 1976.
- _____, el-İmâm el-Münzirî ve kitâbuhû et-Tekmile li vefeyâti'n-nakale, Necef 1968.
- Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, el-Câmi'u's-sahîh, 8 cilt 3 müccellet, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992.
- Cevzekânî Ebû Abdillâh el-Huseyn b. İbrâhim, el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr, thk. Abdurrahmân b. Abdilcebbar, I-II, Riyâd, 1415/1994, 3. bs.
- Cohen H. J., "The Economic Background and The Secular Occupations of Müslim Jurisprudents and Traditionists", J. E. S. H. O., vol. XIII, part I, January 1970, s. 16-61.
- Delîlü müellefâtî'l-hadîsi's-şerîf el-matbû'a, I-II, Hazırlayanlar: Muhyiddîn Atiyye, Salâhaddîn Hafenî ve Muhammed Hayr Yûsuf, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1416/1995.
- Dûrî Abdulazîz, Bahs fi neş'eti 'ilmi't-târîh 'imde'l-'arab, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1993, 2. bs.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm Herevî, Ğarîbü'l-hadîs, I-IV, nşr. Muhammed Azîmuddîn, Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, Beyrut ts.
- _____, K. en-Neseb, thk. Meryem Muhammed, Dimesk 1410/1989.
- Ebû Ya'lâ el-Halîlî el-Halîl b. Abdillâh el-Kazvîni, el-İrşâd fi ma'rifeti 'ulemâ'l-hadîs, I-III, thk. Muhammed Sa'îd, Riyâd 1409/1989.
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'arabî el-İslâmî el-mahtût: el-Hadîsü'n-nebevî eş-şerîf ve 'ulûmühû ve ricâlühû, I-III, Hazırlayan: Müessesetü Âli Beyt, el-Mecma'u'l-Melikî (Ürdün), Ammân 1411/1991.
- Erbau resâil fi 'ulûmî'l-hadîs, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1410/1990, 5. bs.

- Fadlî Abdülhâdî, Usûlü 'ilmi'r-ricâl, Beyrut 1414/1994.
- Fayda Mustafa, "Ensâb" md., T. D. V. İ. A. XI, 245 vd., İstanbul 1995.
- Feyyûmî Ahmed b. Muhammed b. Ali, el-Misbâhu'l-münîr, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1987.
- Gibb Sir Hamilton, "Islamic Biographical Literature" (B. Lewis - P. M. Holt, Historians of the Middle Ages, London 1962, s. 54-58)
- el-Hâkim en-Neysâbü'rî İbnü'l-Beyyî' Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, Ma'rife-tü 'ulûmî'l-hadîs, Dâru İhyâi'l-'ulûm, Beyrut 1406/1986.
- _____, el-Medhal ile's-sahîh, 1. bölümü Rabî' b. Hâdî el-Medhalî'nin thk. ile Beyrut 1404.
- Halîfe b. Hayyât, et-Tabakât, thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî, Bağdat 1386/1967.
- Hamâde Fârûk, el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerh ve't-ta'dîl, Rabat 1409-1989, 2. bs.
- Hânî el-'Amd, Dirâsât fi kütübi't-terâcim ve's-siyer, Ammân 1981.
- el-Hatîbü el-Bağdâdî Ahmed b. Ali, el-Câmi' li ahlâkî'r-râvî ve âdâbi's-sâmi', I-II, thk. Mahmûd et-Tahhân, Riyâd 1403.
- _____, el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye, Dâru'l-kütübi'l-hadîse, Kâhire 1410/1990.
- _____, Târîhu Bağdâd, I-XIV, el-Kitâbi'l'arabî, Beyrut ts. (Mısır 1349 bs. dan ofset)
- Horovitz Joseph, Early Biographies of the Prophet and their Authors (trc. Huseyn Nassâr, el-Megâzi'l-ûlâ ve müellifühâ), Kahire 1369/1949.
- Humeydî Muhammed b. Fütûh, Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endülüs ve esmâü ruvâtî'l-hadîs ve ehli'l-fikh ve'l-edeb ve zevi'n-nebâhe ve's-şi'r, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Kahire 1372/1952.
- İbn 'Abdilberr Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, el-İstî'âb, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Becâvi, Kâhire 1380/1960.
- _____, et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd, thk. Mustafa Ahmed el-'Alevî ve diğeri, Rabat 1387-1406.
- İbn Abdilhâdî Muhammed b. Ahmed, Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs, I-IV, thk. Ekrem el-Bûşî ile İbrâhîm ez-Zeybak Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1409/1989.
- İbn 'Adî Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî, el-Kâmil fi ma'rifeti zu'afâi'l-muhaddisîn ve 'ileli'l-hadîs, I-VIII, Dâru'l-fikr, Beyrut 1404.
- İbn 'Asâkir Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, el-Mu'cemü'l-müştemil 'alâ zikri esmâi şüyûhi'l-eimmeti'n-nebel, thk. Sükeyne eş-Şihâbî, Dimaşk 1979.
- İbn Dakîki'l-İd Muhammed b. Ali, el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh, Beyrut, 1406.
- İbn Ebî 'Âsım Ebû Bekr en-Nebîl Ahmed b. Amr, el-Âhâd ve'l-mesânî, Köprülü ktp. Fâzıl Ahmed Pş. nr. 235, 384 v.
- İbn Hacer el-'Askalânî Ahmed b. Ali, Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî, Bulâk 1301 bs. dan ofset Beyrut ts., 2. bs.
- _____, Lisânu'l-mîzân, I-VII, Haydarâbâd Dekkân 1329-1331 bs. dan ofset Beyrut 1408.
- _____, Ta'rifu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfin bi't-tedlîs, thk. Abdulğaffâr Süleymân- Muhammed Abdulazîz, Beyrut 1405.
- _____, el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe, I-IV, tashîh: İbrâhîm el-Feyyûmî, Mısır h. 1328.
- _____, Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Bulâk 1301 bs. dan ofset Beyrut ts., 2. bs.

- _____, Tabsîru'l-müntebih bi tahrîri'l-Müştebih, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Kâhire 1964-1967.
- _____, Tehzîbü't-tehzîb, I-XII, Haydarâbâd 1325-1327 bs. dan ofset Beyrut 1388.
- İbn Hayr Ebû Bekr Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, Fihrist mâ ravâhu 'an şüyühîhî, nşr. Franciscus Codera ve J.Ribera Tarrago, Beyrut 1399/1979,2. bs. (Sarakosta 1893 bs. dan)
- İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, Cemheretü ensâbi'l-'arab, thk. Abdüsselâm Hârûn, Kâhire 1982.
- _____, el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, 5 cilt 2 mücellet, Bağdâd 1321.
- İbn Hıbbân Ebû Hâtım Muhammed el-Büstî, Meşâhîr 'ulemâi'l-emsâr, nşr. Fleischhammer Manfred, Halle 1959.
- _____, K. el-Mecrûhîn (I-III), thk. Mahmûd İbrahim Zâyed, Halep, 1396.
- İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, Lisânu'l-'arab, I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut ts.
- İbn Receb el-Hanbelî Abdurrahmân b. Ahmed, Şerhu 'İleli't-Tirmizî, thk. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut 1405.
- İbn Sa'd Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (Kâtîbü'l-Vâkıdî), et-Tabakâtu'l-kübrâ, I-IX, D. Sâdir Beyrut 1388.
- İbn Şâhîn Ebû Hafs Ömer b. Ahmed, Târîhu esmâi's-sikât, thk. Abdulmu'tî Kal'acî, Beyrut 1406/1986.
- İbn Teymiyye Ahmed b. Abdülhalîm, Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye, 4 cilt 2 mücellet, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut ts.
- İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, el-Mevzû'ât, I-III, thk. Abdurrahmân Osmân, Medîne 1386/1966.
- _____, el-Hass 'alâ hıfzı'l-'ilm, D. el-Kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 1406/1986, 2. bs.
- _____, Keşfü'n-nikâb 'ani'l-esmâi ve'l-elkâb, thk. Muhammed Riyâd el-Mâlih, Beyrut 1414/ 1993.
- _____, Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser, Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire ts.
- İbnü'l-Esir el-Cezerî Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed, en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadis ve'l-eser, I-V, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kâhire 1385/1965.
- İbnü'n-Nedîm Muhammed b. İshâk, el-Fihrist, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.
- İbnü's-Salâh Ebû 'Amr Osmân b. Abdirrahmân, 'Ulûmu'l-hadis (Mukaddimetü İbni's-Salâh), Beyrut ts.
- İbnü's-Sîd el-Batleyevsî Abdullâh b. Muhammed, el-İnsâf fi't-tenbîh 'ale'l-me'ânî ve'l-esbâb elletî evcebet el-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dımaşk 1407/1987.
- 'İrâkî Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Huseyn, Fethu'l-muġis şerhu elfiyeti'l-hadis, thk. Salâh Muhammed, Beyrut 1413/ 1993.
- _____, et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve üġlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh ('Ulûmu'l-hadis'le birlikte) Beyrut ts.
- Kâdî 'İyâz Ebu'l-Fadl 'İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ', thk. Ahmed Sakr, Kâhire 1389/1970.
- Kandemir Yaşar, Mevzu Hadisler, D. İ. B. Yay., Ankara 1984, 3. bs.
- Karahan Abdulkâdir, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, D. İ. B. Yay., Ankara 1991.

- Kâsım Ali Sa'd, *Mebâhis fi'ılmi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1408.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, M. E. B. Yay., İstanbul 1971.
- Kettânî Abdülhayy b. Abdülkebîr, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât*, I-III, thk. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1406/1986.
- Kettânî Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, Kahraman Yay., İstanbul 1986.
- Koçkuzu Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Târîhi*, Dergâh Yay., no: 101, İstanbul 1983, 1. bs.
- Luknovî Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy, *er-Raf'u ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Aksâ, Beyrut 1407/1987, 3. bs.
- Mes'ûdî Ebu'l-Hasen Ali b. el-Huseyn, *Mürücu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, I-II, nşr. Muhammed es-Sabbâğ, Kâhire 1283.
- Muhammed Rıza el-Hüseynî, "el-Künye hakikatühâ ve meyyizâtühâ ve eserühâ fi'l-hadâra ve'l-'ulûmi'l-islâmiyye", *Müessesetü Âl Beyt, Türâsünâ*, sayı: 4 (17), sene: 4, Şevvâl - Zü'l-ka'de - Zü'l-hıccce 1409, s. 7-95.
- Münîrüddîn Ahmed, *Müslim Education and the Scholar's Social Status up to the 5 th Century Muslim Era in the light of Târîkh Baghdâd*, (trc. Sâmî es-Sakkâr, Târîhu't-ta'lim 'inde'l-müslimîn, Riyâd, 1401/1981)
- Münzirî Abdülazîm b. Abdilkavî, *Cevâbü'l-Hâfız Ebû Muhammed Abduazîm el-Münzirî 'an es'ile fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Halep 1411, 1. bs.
- Müslim b. el-Haccâc Ebü'l-Huseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-III, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992.
- Nesâî Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd Zâyed, Halep 1396.
- _____, *Fedâilü's-sahâbe*, thk. Fârûk Hamâde, el-Mağrib (Fas) 1404/1984, 1. bs.
- Nevevî Muhyiddîn Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şerefüddîn, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî (Şürûhu'l-Buhârî içinde)*, Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, Beyrut ts.
- _____, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, 4 cilt 2 mücellat, Kâhire 1377 bs. dan Beyrut ts.
- Nur Seyf Ahmed Muhammed, *'Inâyetü'l-muhaddisîn bi tevsiki'l-mervıyyât*, Dimaşk 1407/ 1987, 1. bs.
- Okiç M. Tayyib, "Hadis'te Tercümân", *A. Ü. İ. F. Der.*, c. XIV, yıl: 1966, s. 27-52.
- er-Râğıb el-İsbehânî el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul 1986.
- Rânehürmüzî Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed 'Accâc el-Hatîb, Beyrut 1404/1983.
- Rosenthal Franz, *A History of Müslim Historiography*, trc. Sâlih Ahmed el-'Alî, 'İlmu't-târîh 'inde'l-müslimîn, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1403/1983, 2. bs.
- Sadî el-Hâşimî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûdühü fi's-sünneti'n-nebeviyye*, I-III, Medîne 1402.
- Şehâvî Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *el-İ'lân bi't-tevbîh limen zemme ehle't-târîh*, nşr. Franz Rosenthal ('İlmu't-târîh 'inde'l-müslimîn kitabı içinde)
- _____, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, I-II, thk. Hâmid Abdülmecîd - Tâhâ ez-Zeynî, Kâhire 1406.
- _____, *el-Mütekekkimûn fi'r-ricâl* (Erba'u resâil fi 'ulûmi'l-hadîs adlı kitabın içinde)
- _____, *Fethu'l-muğîs şerhu elfiyeti'l-hadîs*, I-III, thk. Salâh Muhammed, Beyrut 1414/1993.

- Sezgin M. Fuâd, Geschichte des arabischen schrifttums (trc. M. Hicâzî-Fehmî Ebu'l-Fadl, Târîhu't-türâs, I-II, Kahire 1977)
- Subhi es-Sâlih, 'Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhû, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1991.
- Süyükî Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Tabakâtu'l-huffâz, Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut 1403/1983, 1. bs.
- _____, Tedrîbu'r-râvî fi şerhi Takrîbî'n-Nevevî, I-II, thk. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut 1405/1985, 1. bs.
- Şâh Veliyyullâh Ahmed ed-Dehlevî, İthâfu'n-nebîh fi mâ yahtâcu ileyhi'l-muhaddîs ve'l-fakîh, Lâhor 1389/1969.
- Telîdî Muhammed b. Abdillâh, Türâsü'l-meğâribe fi'l-hadîsi'n-nebevî ve 'ulûmihî, Beyrut 1416/1995.
- Togan Z. Velîdî, Târîhte Usûl, İstanbul 1985.
- Toksarı Ali, "Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlîs İsnâdî", E.Ü.İ.F.Der., sayı: V,s. 221-236.
- _____, Umerî Ekrem Ziyâ', Dirâsât Târîhiyye, Medîne 1983.
- _____, Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve Mukaddimetü Müsnedihî, Beyrut 1404/1984, 1. bs.
- _____, Buhûs fi târihi's-sünneti'l-müşerrefe, Beyrut 1405/1984, 4. bs.
- _____, Mevâridü'l-Hatîbî'l-Bağdâdî fi Târîhi Bağdâd, Riyâd 1405/1985, 2. bs.
- Yardım Ali, "Ashâb Bilgisinin Kaynakları ve Tirmizî'nin Tesmiyetü Ashâbî'n-Nebî'si", D. E. Ü. İ. F. Der., sayı: II, s. 252-271, İzmir 1985.
- Zehebî Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, el-Muğnî fi 'd-du'afâ, I-II, thk. Nüreddîn 'Itr, Halep 1391.
- _____, el-Mûkıza fi 'ilmi mustalahi'l-hadîs, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Halep 1412/1992.
- _____, er-Ruvâtü's-sikât el-mütekellem fihim bimâ lâ yücübü reddehüm, thk. İbrâhîm el-Mevsilî, Beyrut 1412/1992.
- _____, Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut ts.
- _____, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, I-XXIII, nşr. Şuayb el-Arnaût ve diğeri, Beyrut 1402/1982.
- _____, Tecrîdü esmâi's-sahâbe, (I-II), Haydarâbâd Dekken 1315.
- _____, Tezkiretü'l-huffâz, I-IV, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî ts.
- _____, Zikru men yu'temedü kavluhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl (Erba'ü resâil fi 'ulûmi'l-hadîs içinde)
- Zehrânî Muhammed b. Matar, 'İlmü'r-ricâl neş'etühû ve tetavvuruhû, Riyâd 1417/1996.

Temel Problemleri Çerçevesinde Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*

*Mustafa KÖK***

Nurettin Topçu çağdaş Türk düşüncesinde bir felsefeci hatta tam ve kâmil mânada bir filozof olarak içinde yaşadığı toplumun, milletin, bütün insanlığın problemlerini kucaklamak isterken, fertlerin ve milletlerin şahsiyetlerini yoğurmada en büyük âmil olan dine karşı ilgisiz kalamazdı. İlk eserinden son makalesine kadar neredeyse hiçbir yazısı yoktur ki, ya doğrudan doğruya ya dolaylı olarak yahut da zımnen dinden bahsetmiş olmasındı. O yüzden biz ona bir çalışmamızda “din düşünürü”¹ demiştik. Gerçekten o bizim son devir din düşünürlerimizden birisiydi. Genel olarak dinin, özel olarak İslâm'ın hem teorik hem de pratik olan, yâni mahiyeti, kaynağı, ahlâki boyutu, eğitimi, siyaseti gibi bütün problemleriyle bu derece ilgilenmiş, dinin her meselesini kendi aslî meselesi yapmış bu çapta ikinci bir düşünürümüz yoktur, diyebiliriz. Fakat biz burada onun din konusundaki sadece teorik görüşlerine, yâni felsefî bakışına birkaç noktadan temas etmek istiyoruz.

* 4-5 Aralık 1998 tarihinde İstanbul'da yapılan **Nurettin Topçu Semineri**'ne sunulmuş olan tebliğ metnidir.

** Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Mustafa Kök, Nurettin Topçu'da Din Felsefesi, Dergâh Yay., İst., 1995, s.13.

Sistematik felsefe alanlarından biri olan “din felsefesi” yapmak bilindiği gibi “dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, şumüllü ve tutarlı bir tarzda düşünmek ve konuşmak”² demektir. Problem alanları ise, metafizik ve kozmolojik, epistemolojik, din dili, dinî sembolizm, dinin ahlâk, sanat ve bilimle ilişkisi”³ başta olmak üzere bir dizi konudan ibarettir. Topçu, bunlardan çok yeni bir alan olan “din dili” yâni dinî hükümlerin dil ve mantık açısından değerlendirilmesi konusu hariç, hemen her problem alanına el atmış, çoğu için kitaplarında özel bölümler veya makaleler ayırmıştır. Biz bunlardan yukarıda andığımız çalışmamızda sadece ağırlıklı olan birkaçını inceleme konusu yapmıştık. O bakımdan Topçu’nun din felsefesi -külliyatının da yayımlanma şansına kavuştuğu şu günlerde- kuşatıcı şekilde tamamlanmalıdır, diye düşünüyoruz.

Topçu’nun din felsefesinin metodolojisinde, aksiyon felsefesinin kurucusu olan çağdaş Fransız filozofu Maurice Blondel’in yaklaşımının büyük etkisi olduğunu söylemek gerekir. Özellikle din felsefesinin epistemolojik boyutu olan akıl-îman (düşünce-inanç) ilişkisine dair görüşlerde bu etkiyi farkedebiliyoruz. Hilmi Ziya’nın ifade ettiği gibi, M Blondel açısından akıl ile îman arasındaki münasebet hakkında üç tez konulabilir: 1. Akıl ile îman arasında vazgeçilmez bir zıtlık vardır, denilebilir ve kasıtlı olarak biri diğerine fedâ edilir. 2. Bu ikisi arasında ilk bakışta farkına varılmayan derin bir âhenk bulunmaktadır; aynı hakikati ifade eden, fakat ayrı dillerde yazılmış iki metin gibi. 3. Aklın, kendi yetersizliğini görerek derûni boşluğunu îman tarafından doldurmaya izin verdiği kabul edilir.⁴ Hilmi Ziya’ya göre bunlardan birincisinin temsilcisi Gazâlî sayılır. Onun Batı Ortaçağı’na da etki ettiği ve Yeni Çağ’da da İskoçya Okulu ile aynı anlayışın Hamilton tarafından temsil edildiği bilinir. Bunun adı fideizm (îmancılık) dir. İkinci yol olan akıl-îman uzlaşmasına örnek ise, birçok iskolas-tik filozofla birlikte bizde de Muhyiddin-i Arâbî, işrakîler ve benzerleridir. Fakat üçüncü yola gelince onu ilk teklif eden M. Blondel olmuştur. Her şeyden önce, akıl ile îman birbirine karşıt görülürse, çelişki bunlardan biri lehine halledilebilir. Buradan ya akıldan başka hakikat kaynağı kabul etmeyip bütün dinleri masal ve hayâl gücünün mahsulü sayan ölçsüz bir rasyonalizm, yahut aklın rolünü en aşağıya indiren, onu alçaltan, vardığı her bilgiyi yüzeysel gören bir

2 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir, 1987, s.2.

3 a.g.e., s.9.

4 H. Ziya Ülken, *Yirminci Asır Filozofları*, Kanaat Kitabevi, İst., 1936, s.75 vd.

îmancılık doğmuştur. Bunların ikisi de hatalıdır. Çünkü bilinen bir gerçektir ki, akıl insanın tamamı değildir. Onun duyu verilerinden, duyu hâllerinden, şuurun dinî hâllerinden hiçbir olguyu ihmâl etmeye hakkı yoktur. Öbür yandan, sade îmanı öne çıkarmakla da akli susturamayız. Çünkü görünüşler âlemiyle derinlikler âlemi birbiriyle bağlantısız kalamazlar. Görünüşler âlemi de ne olursa olsun gerçektir. Akıl ile îmanın âhengi, bir bakıma örtüştüğü tezi birincisine göre daha makûl gelebilir. Çünkü görünüşte kavgalarına rağmen, aynı gerçeğin iki yüzü gibi anlaşılabilir. Ne var ki bu iki bilgi şeklinin birbirini tamamıyla kaplayıp kuşattıkları da asla söylenemez. Öyle olsa bu ikisi, yâni akıl ile îman bilgisi ayrı ayrı şeyler olmazlar, bize de ya akıl ya îman kâfi gelebilirdi.⁵ O halde aklın uzanamadığı yere îman ulaşıyor ve böylece onu tamamlıyor. Bu ikisi, birinci tezdeki gibi birbiriyle karşıt değil, ikinci tezdeki gibi bir madalyonun iki yüzü şeklinde paralel değil, fakat birbirinin tamamlayıcısıdır.

İşte Nurettin Topçu bu problemi ilk eseri olan İsyân Ahlâkî'nda iki boyutuyla tartışmıştır. Önce “düşünce-inanç” ilişkisi çerçevesinde ve Yeniçağ filozoflarından Pascal, Kant, Fichte ve Hamilton ile çağdaş filozoflardan pragmatizmin kurucusu W. James nezdinde tartışır. James, düşünce ve inancı hakikat yapan şeyin onların pratik başarısı, yâni faydası olduğu teziyle kabul edilemez bir duruma düşmektedir.⁶ Pascal'da inanç dinî ve ahlâki gerçeklere yükselme vasıtası olmakla birlikte, bedenî, aklın ve dinî hakikatleri birbirinden ayırmakta ve aralarında uçurum bulunmaktadır. Kant'da, teorik ve pratik akıl ayrılığı, bilginin ve inancın ayrılığı şeklinde gözükmekte, o, “yerine inancı koymak için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım” demektedir. Fichte'de inanç bilginin bütün alanlarına yayılmasıyla çalışılmakla beraber, ona aklın inkârı ve ithamıyla ulaşılmakta. Hamilton, inancı “aklın ilk şartı” sayarak diğerlerinden farklı bir adım atmamakla birlikte, sonunda inançla bilgiyi birbirinden ayırmakta, o da ikilikten bir türlü kurtulamamaktadır. (Bu ikiliğin akli susturmaya çalışan fideizmden kaynaklandığına yukarıda işaret edilmişti.)

Bütün bu görüşleri İsyân Ahlâkî'nda tahlil ve tenkit ettikten sonra Topçu kendi inanç anlayışını ortaya koyar. Ona göre inanç, benliğin eşya üzerindeki hareketi olmak bakımından gerçek, tam ve yaşanmış bir bilgidir. İnançta, büyük

5 a.g.e., s.76

6 Topçu, sonraki yazılarından birinde pragmatizmi “Pozitivizm ve Sosyalizm”le birlikte hakikat düşmanı üç felsefeden biri” diye nitelendirir. Bkz. Yarımkı Türkiye, Dergâh Yay., 4. Baskı, İst., 1997, s. 67-72.

ölçüde ferdî irade rol oynamaktadır. Meselâ, akıl yürütmede yaratıcı ve yapıcı olan şahsi niyet ve inançlarımızdır. Blondel'in deyimiyle, insan hakikate beden ve ruh olarak ancak "varlığın bütünü" ile gidebilir. Topçu'ya göre "muhtelif tanıma şekilleri, fertleri birbirinden ayıran farklılıklardan gelir. Her bir ferdin bir obje veya bir hareket üzerindeki hükmü herkesin kendi kişiliğine ve kendi şahsi tarihine bağlıdır. İnsan bilgisinde hüküm, bir defaya mahsus oluşmuş bir kavramdan daha geniş bir paya sahiptir, denilebilir." Düşünce hareketi, zorunlu bir ızdırabı da beraberinde getirir. "Bir şeyin ızdırabını çekmeyen onu ne tanıy ne de sevebilir." İnançlarımız bizimle eşdeğerdedir. Bir kişinin inanç düzeninin bozulması beraberinde bütün kişiliğinin parçalanmasına da yol açar. Şahsiyet bozukluklarının ortaya koyduğu gerçek budur.⁷

Görüldüğü gibi M. Blondel'den hareketle geliştirilen bu anlayışın, eserin bundan altmışdört yıl önce (1934'de) basıldığı hesaba katılırsa, fevkalâde ileri bir konumda olduğu söylenmelidir. Son yıllarda Batı düşüncesindeki aşırı düalizmin medeniyetindeki düalizme de yol açtığı tartışmalarının sıkça yapıldığı dikkate alınırsa orada Topçu'dan da bir nebze destek bulunabilir⁸. Topçu'nun henüz yirmibeş yaşında bir insan olarak bu doktora tezini ortaya koyduğu hesaba katılırsa fikrî olgunluğuna ne kadar genç yaşta eriştiğini de anlamak mümkün olur. Özellikle onun "Her bir ferdin bir obje veya bir hareket üzerindeki hükmü (yâni düşüncesi veya inancı) herkesin kendi kişiliğine ve kendi şahsi tarihine bağlıdır." görüşü, sadece fertler için değil, milletler için de gerçekliği olan, her bir milletin kendi medeniyet halkası içerisinde kendine özgü bilgi ve değerler yaratabileceği sonucunu da doğuran, fevkalâde kapsamlı bir görüştür. Olgunluk döneminde bu görüşlerini pekiştirmiş ve o dönemdeki bir yazısında bilimin bile millî olabileceğine Léon Bronschving'in şu sözünü delili getirmiştir. "İlim aynı ilim, lâkin insanlık aynı insanlık değil, işte bütün mesele burada, bu mesele istikbâlimizin meselesidir." Çünkü Topçu'ya göre her millet, her toplum, felsefî, ilmî, sanata ve dine dair hükümlerini kendi ruh kabiliyeti ile kendi iradesiyle yoğurmuş, her birine kendi karakterini vermiştir. Bu yüzden ilmin metod-

7 Topçu, İsyân Ahlâkı, Dergâh Yay., 2. Baskı, İst., 1998 ("İnanç Nedir?" bölümü, s.123-137 arası) ; Krş. Kök, a.g.e., s. 37-43

8 "Bir nebze" deyişimizin sebebi, Topçu'nun bilinen anlamdaki her çeşit kategoriden birine tam olarak asla sokulamayacağına inandığımızdır. Çünkü bu görüşlerin ileri ucunda (6. Dipnotta bahsettiğimiz hakikat düşmanı felsefelerin) salt bir relativizm bulunmaktadır. Oysa Topçu, relativist düşüncenin hiçbir türüne açık değildir.

ları ve ortaya koyduğu ilmi zihniyet her yerde başkadır. Belki aynı sonuçlara varılır, fakat yolları başka başkadır. Bilimsel araştırmalarda Almanların daha çok akılcı, İngilizlerin deneyci, Fransızların ise tenkitçi zihniyeti hakim kılmaları bu çerçevede anlaşılmalıdır.⁹ Açtığımız bu parantezden anlaşıldığı üzere din felsefesi, sadece dinin felsefesi değil, başlangıçta da söylediğimiz gibi inanç ilişkisi çerçevesinde, bilginin, ahlâkın, hatta bilimin ve medeniyetin de felsefesidir.

Topçu, “akıl-îman ilişkisi”ni daha genel ve alt bir boyut olan “düşünce-inanç ilişkisi” çerçevesinde bırakmamış, İsyân ahlâkı başta olmak üzere diğer yazılarında meseleyi kendi özel boyutuna taşımış ve orada bizatihi îman problemini, hem de “mistik îman” kavramı çerçevesinde tartışmıştır. Çünkü her îman bir inancın ifadesi olmakla birlikte her inanç bir îman derecesine yükselmeyebilir. Ona göre “inançla îman arasında bir mahiyet farkı değil, bir derece farkı vardır. Bir inancın îman haline gelebilmesi için insanın ruhunda süreklilik kazanması ve hayatına da hâkim olması gerekir. Bir îman, ruhun alanını tek başına kaplamak üzere, bütün diğerlerini boğarak veya az çok onları gözden düşürerek gelişen bir inançtır. İman, basit bir inançtan, işte bu ruhu tek başına kaplama özelliğiyle ayrılır. Varlığın sahip olduğu bütün kuvvetlerle kendisinden başka birine kendini teslim etmesi anlamında îman, aşkla aynidir.”¹⁰ Peki îmanın mistikliği ne demektir? Bu, îmanın mistik âleme atılması demektir. Düşünürümüze göre îmanın mistik özellik taşımasının iki önemli sebebi bulunmaktadır. Birincisi, benliğin hem kendi kendisini tanıması, hem de inançların inancı olan “Zorunlu Varlık”la içten birleşme hâli, “hayâlde ve hakikatte, kurtuluşa ermek için” ona –yâni Zorunlu Varlık’a- sığınma çabasıdır. İmanın mistik bir nitelik arzemesinin ikinci sebebi ise, “onun aklın alışılmış sınırlarını aşması, bundan da öte, bizzat akli bir mâverânın eşiğine kadar sürüklemesi, düşünen aklın ışığını gölgeleyen ve hatta boğan çok büyük bir iç aydınlanma sağlamayı başarmasıdır.”¹¹ Bu noktada Topçu, kendi mistik îman anlayışının asla İngiliz Kardinali Newman’daki fideizm (îmancılık) ile ilişkisinin olmadığını, onunkinin akla karşıt olan, bir tabiat-üstüne bağlanma ihtiyacından doğan soyut ve rasyonalist bir

9 Topçu, Kültür ve Medeniyet, Hareket Yay., İst., 1970, s.10 vd.

10 Topçu, İsyân Ahlâkı, s.145. (İmanın epistemolojik tasvir ve tahlili konusunda yakın zamanda etraflı bir müstakil çalışma için bkz: Hanifi Özcan, Epistemolojik Açından İman, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yay., 2. Baskı, İst., 1997

11 a.g.e., s.145, 146

psikolojiden kaynaklandığını, oysa kendi mistisizminin, akli ve îmanı tam bir mükemmellik derecesine sürükleyen, hayat suyunu bizzat insanın hareketinden alan, somut bir psikolojiden yola çıktığını söyler.¹² Buradan Newman'ın yorumcularına göre "îmanın akıldışılığı" kendi konusunun akıldışılığı, yâni irrasyonelliği sonucunu doğurmaktadır. Oysa Topçu'nun mistik anlayışında îman aklın dışında değil, ötesinde bir noktaya ulaşmaktadır. İmanın akla karşıt ve onun dışında olması başka şey, onu aşkın olması daha başka bir şeydir. Aklın dışında olma, yâni irrasyonellik, "akla aykırılık" (anti-rasyonellik) kavramıyla birlikte îman olgusunu kendiliğinden "esrarengiz" bir anlama büründürmekte ve bu anlayış ister istemez din karşıtı zihniyetlerde veya dini sadece bir fenomen olarak kabul eden kimselerde onun hafife alınmasına sebep teşkil etmektedir. Çünkü dinî bir inanç sahibi olmak, onlara göre peşinen akıldışı, irrasyonel, dolayısıyla de "esrarengiz", "karanlık" birtakım şeylere bağlanmayı birlikte çağrıştırmaktadır. Topçu âdetâ bütün bu istismar kapılarını kapatmak için, "Aksine bizim îman hakkındaki mistik anlayışımız hiçbir esrarı gerektirmez; o, kesinlikle bir ihtiyaç olarak değil, fakat insanın bütün varlığı ile, ruhu ve bedeni ile, zekâsı ve hareketi ile ulaştığı bir sonuç olarak ortaya çıkar."¹³ demektedir.

Topçu, mistik îmanın estetik yâni sanatla ilgili ve dinî boyutlarını ayrı ayrı ele alıp işlemiş olmakla beraber biz, sanat cephesini bu konuya hasredilmiş öbür tebliğlere bırakarak onun din felsefesinin can alıcı noktasını teşkil eden dinî mistisizmine, ya da mistik psikolojisine bir başka cephesiyle de temas etmek istiyoruz. Bu, mistiklik ile din arasındaki ilişki problemidir.

Nurettin Topçu, bu konuyu özellikle İsyân Ahlâkî'nın "Dinî İman" bölümüyle daha sonra yayımladığı bir serî hâlindeki "Din Psikolojisi" makalelerinde ele almıştı. Anılan yerlerde hem semâvi dinlerin kaynağı olarak mistikliği, hem

12 a.g.e., s. 146 vd. (Bu arada "İsyân Ahlâkî" eserinin orijinal adı olan "Conformisme et Révolte"un alt başlığının "İnanç Psikolojisi Hakkında Bir Deneme" olduğunu hatırlatalım.)

13 a.g.e., aynı yer. Bergson mistisizmi üzerine yaptığımız bir çalışmada mistisizm için yüklenen bu "irrasyonellik", sıfatını tartışmış ve "mistik sezginin akli aştığı, ancak akıldışı (irrasyonel) veya akla karşı (anti-rasyonel) bir nitelik taşımadığı, belki bu yüzden ona, Bergson'un hayatın kaynağında gördüğü şuur-üstü şuur veya şuur ötesi şuur (Supra Conscience) teriminden hareketle akıl-üstü (supra-rationel) sıfatının uygun düşebileceği görüşünü savunmuştuk. Buna göre mistik îman ve onun bir sonucu olan mistik bilgi için "irrasyonel" değil, "supra-rasyonel" demek gerekecektir. Bkz. M. Kök, Bergson Mistisizmi ve Problemleri, Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enst, Erzurum 1996, s.113

de dinî bir tecrübe şekli olarak mistik psikolojiyi incelediğini görüyoruz. Mevlâna ve Tasavvuf ile İslâm ve İnsan adlı eserlerinde ise aynı konuları farklı ve özel boyutları içerisinde yer yer metafizik bir problematik veya psikolojik tahlillerle işlemeye devam etmiştir. Ona göre mistiklik ile din kıyaslanınca önce gelen mistikliklerdir. L. Massignon, R. Bastide ve M. Blondel'le birlikte o da ağırlıklı olarak semâvi dinlerin ve hatta Budizm'in de mistik hamlelerin somutlaşmasıyla doğduğu, İslâm'ın Hz. Muhammed'e vahyinin mistik yaşantılarıyla birlikte geldiği, ardından İslâm tasavvufunun da Kur'an'dan çıktığı, Hristiyanlığın bütün mistik hâdiseler alayıyla birlikte Hz. İsa'nın Havâirileri'nin yanına inişindeki ruh akışından tezahür ettiği, peygamberler ile velîlerin büyük mistikler olduğu kadar vicdan âlemimizin de inkılâpçıları olarak ortaya çıktıkları kanaatinde-dir.¹⁴ Ancak burada bir hususa daha işaret etmek istiyoruz ki, Topçu, İsyân Ahlâkı'nda mistisizmin sadece tek Allah'lı dinlerde bulunduğuna, diğer bütün ilkel dinlerin, ancak dinin üstün şekli olan mistik dinî hayata hazırlayıcı nitelikler taşıdığına inanırken¹⁵ bu eserden otuziki yıl sonra yazdığı "Din Psikolojisi" makalelerinde bir adım daha atmış ve bazı dinler tarihçileriyle beraber mistisizmin en ilkel dinlerin bile esası olduğunu kabul etmiştir. Meselâ Klan'ın dini olan totemizmde bile mistisizm bulunduğunu söylemektedir. Bu kanaate göre Klan'ı temsil eden ve öz olarak kendisinden geldiğine inanılan totemin kutsallığı Mana'dan kaynaklanmaktadır. Totem aynı zamanda Mana'nın da sembolü durumundadır. Totem dininde Tanrı tasavvurunun başlangıcı olduğu düşünülen Mana, evrenin her yanına ve bütün varlıklara yayılmış, sinmiş bulunan; hem âleme nizam veren hem de insanın bütün hayatına hâkim olan esrarengiz gücün adıdır. İlkel bir din olan totemliğin esası sadece bununla kalmıyor, ilkel insanın aynı zamanda bu evrensel güce iç hayatıyla iştirak halinde bulunduğu inancıyla devam ediyor. Bu anlamda dinlerin mistik tanımında bulunan "içsel bağlarla kendisine sağladığımız kudret" kavramı, yâni böylesine tasavvur edilen Tanrı düşüncesi, en ilkel din olduğu söylenen totemizmde "Mana" anlayışıyla karşımıza çıkmaktadır. Araştırmacılar tarafından, Mana ile içsel birleşmenin Klan'da hem ferdi hem de toplu halde yapıldığı ileri sürülmektedir. Fertler bir seri ey-lemlerle kendilerinde doğurdıkları buhranlı taşkınlıklar sayesinde âdeta kişiliklerini kaybediyorlar. Böylece Mana'ya iştirak ettiklerini ve kendilerine bir

14 Topçu, İsyân Ahlâkı, s.169-172

15 a.g.e., s.169 vd.

takım ruhların ve görünmeyen varlıkların hâkim olduğunu hissediyorlar. Ancak bu şekilde, yâni “dinî yaşayış”ın zirvesi olan bu birleşme hâlinde tam tatmine kavuşuyorlar. O hâlde “kendisine içsel bağlarla bağlandığımız” mistik Tanrı tasavvuru daha ilk dinlerden başlamış, Hint dinlerinden geçerek ve tabii ki evrimleşerek İbrahim dininden İslâm’a kadar uzanmıştır.¹⁶

Son olarak din felsefesinin temel bahislerinden olan dinî tecrübenin Topçu’daki yansımasına değinmek istiyoruz. Düşünürümüz bu konuyu en yoğun şekilde Allah şuuru ve ibadet psikolojisi çerçevesinde işlemiştir. Biz ibadet psikolojisini tasavvuf tebliğine bırakıyor, Allah tasavvuru çerçevesinde olanını değerlendirilmek istiyoruz.

Topçu’ya göre, Budizm’i istisna sayar veya onu bir bilgece yaşayış şekli olarak kabul edersek, her dinin esası Allah’a inanmaktır. Acaba “düşünen insan”ın tasavvurundaki Allah nasıldır? Din psikolojisi Allah’ı şöyle tarif eder: “Allah, insanın kâinata ve kendi üzerine hâkimiyetini kabul ettiği ve içsel bağlarla kendisini bağlı hissettiği kudretin adıdır.” Her akıl sâhibi olan ve her düşünebilen insan, kâinata dikkatini çevirdiği zaman, onda hüküm süren ilâhi kudreti anlayabilir. Ama dindar olabilmek için bu yetmez; Allah’ın kendi üzerine de hâkimiyetini kabul etmek ve O’na teslim olmak lâzımdır. Aklın, kâinata hâkim bir gücü kabul etmesi zor değildir, fakat insanın kendi varlığının da yine aynı kudretin tesiri altında olduğunu, ilâhi plânda kendi mukadderatının da çizilmiş bulunduğunu kabulü diğeri kadar kolay olmasa gerek. Buna inanmak için varlığımızın iktidar olarak ortadan kalkması lâzımdır. Kendi varlık gururumuz bize durmadan kendi kudretimizi telkin ediyor. İşte hayat hamlesiyle sürekli artan bu benlik gururumuzu yendikten sonra kudretimizin hiç olduğuna, bizi yöneten gücün bizden başkası olduğuna inanmak, Allah’a inanmanın esaslı safhasıdır. Allah’ın kâinat üzerindeki gücüne inanmak sırf nazârî ve objektif bir iman olduğu hâlde, kendimiz üzerindeki hâkimiyetine inanç, davranışlarımıza sinmiş samîmi ve gerçek bir imandır. Birincisi zekânın, ikincisi kalbin bilgisidir, dindara ahlâki hayat bağışlayan da bu ikincisidir.

Allah’ı tarifteki ikinci unsur olan, “içsel bağlarla bağlandığımız kudret” kavramına gelince, Topçu’ya göre dinî hayatın derin tabakaları asıl burada bu-

16 Topçu, İslâm ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf, Dergâh Yay., İst., 1998 (Ek bölüm, s.198 vd.). Biz bu konuyu Bergson Mistisizmi’nde mistiklik-din ilişkisi kapsamında işledik. Bkz. Bergson Mistisizmi ve Problemleri, s. 75,76.

lunur. Allah'a inanının aktif unsuru burası olduğu gibi, insanın dünyevî kaygılarından sıyrılıp ilâhi bir hayata kavuşması da burda başlar. İşte asıl şeklini mutasavvıfların yaşadığı ve daha aşağı derecelerine ise ibadetle ulaşılabilen dinî tecrübe, Allah'la insan arasında kurulan bu içsel münasebetin tecrübesidir. Kâinatı temâşada bir nazariye, kendi üzerimizdeki hâkimiyetini teslimde bir îman olan Allah, bu sonuncu safhada ruh için bir deneme konusu olmaktadır. Bununla sanki ilâhi bir kapı insan tarafından zorlanmakta; karanlıktan aydınlığa, sonluktan sonsuzluğa, ulaşılmaktadır. Bu mertebeye ulaşanlar, Pascal'ın "hem akıllı hem bahtiyar" dediği kimselerdir. Bunun yanında, "Allah'ı arayıp bulamayanlar, akıllı fakat bedbahttırlar; ne arayıp ne de bulanlar ise, hem akılsız hem de bedbaht olanlardır."¹⁷

Görüldüğü gibi Topçu'daki Allah şuuru aklî bir tasavvur hâlinde zekânın bilgisi olarak başlıyor, Allah'a inanının aktif unsuru olan dinî tecrübe ile, "kalbin bilgisi" ile bitiyor. Topçu, kalb bilgisinin kaynağı olarak kalb-teknigi, ilham, rûhi deneme, dinî tecrübe gibi terimleri kullanmıştır. Ayrıca olgunluk ve yaşlılık dönemindeki yazılarında giderek kalb bilgisi ve ilhama daha çok yer vermeğe başladığını, aklı ilhama dayandırmak istediğini söyleyebiliriz. "İlhama dayanmayan akıl belki iyi ve bazan mükemmel münasebetler kurucudur. Fakat yaratıcı ve kurtarıcı olamaz."¹⁸ derken buna işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Peki Topçu'daki dinî tecrübenin sınırı nedir? Bunun sınırı elbette ilâhi iradeyle iştirak noktası, Hallâc'ın ulaştığını söylediği "En'el-Hakk: Ben Hakikatim ya da Hakk'ım" mertebesidir. Topçu İsyân Ahlâkî'nda temellendirdiği din felsefesini Hallâc'ın Allah şuurunda ulaştığı zirveyi ifade eden bu sözü üzerine bina etmiştir diyebiliriz. Bütün dünya görüşü ve felsefesinin çekirdeğini oluşturduğu bu ilk eserinde insanın hürriyet idealini tartıştıktan sonra, onu esir alan kuvvetlerden bizzat kendi benliğini, toplumdaki dayanışma ve zorbalıkları, bunlardan kurtuluş için geliştirilen anarşist, tabiatçı ve iradeci teorileri ayrı ayrı tahlil edip, onların yetersizliklerini ortaya koyar ve nihayetinde kendi teorisini vazeder: Bu, insandaki isyan şuurunun tahlilinden çıkarılmış, Hallâc'ın mistik kişiliğinde şekillenen, insanın tam ve kâmil anlamda hürriyetine yol veren, benliğimize (nefsimize), bizi esir alan her çeşit otorite ve taassuba, uysallık iradesi-

17 a.g.e. (Ek bölüm s.194-198) ; Krş. Kök, N. Topçu'da Din Felsefesi, s. 9,10.

18 Topçu, a.g.e., s.18 (Muhtelif eserlerinde böylesine birçok ifadesi olduğunu kaydetmek mümkün.)

ne başkaldıran bizdeki Allah'ın iradesidir, yâni "Allah'ın insanda isyanı"dır. "Kendi yetersizliğinin şuuruna varan mistiğin iç mücadelesinin gayesi, bu insani yetersizliği ilâhi şuur ve hareketin mükemmelliğinde yok etmektir; bu belki bir ölçüde Tanrılaşmak, bir anlık da olsa, âdeta Allah'ın varlığında kaybolmaktır. Bu sûfilerin ifadesine göre "Vahdet (birlik)in şuuruna ermektir; işte böylece Hallâc, bütün beşerî yetersizliklere karşı isyan etmek sûretiyle ulûhiyete ererek bu varlıkla birleşmeyi gerçekleştirecek (Vahdet-i Vücut) ve "Ben Hakikatim" veya "En'el Hakk" diyebilecektir.¹⁹

Böylece Topçu, ahlâk, sanat, toplum ve devlet felsefesi çerçevesinde daha ilk eserinde ortaya koyduğu din felsefesini, "isyan iradesi"yle birlikte, insanın bir anlık da olsa "Allah'la bir olduğunun şuuruna varması" demek olan en yüksek dinî tecrübe ile tamamlamaktadır. Dinî tecrübeyi bütün din ve ahlâk felsefesinin temelini koyan düşünürümüzün bu konuyu Bergson'daki "mistik sezgi" kavramı etrafında işleyen ikinci müstakil bir eseri olduğu²⁰ hesaba katılırsa onun bütün felsefesinde mistisizme, bizdeki adıyla da tasavvufa verdiği değer anlaşılır zannediyoruz.

Tabii burada bir de "mistik tecrübenin epistemolojik değeri" bahsi günde- me getirilebilir ve ayrı bir satırbaşı açılabilir. Başka bir çalışmamızda²¹ müstakil olarak ele aldığımız bu hususu detaylı bir konu olduğu ve Topçu'nun kendi din felsefesinde de aslî bir yere sahip bulunmadığı düşüncesiyle bu yazıya dahil etmiyoruz.

Görüldüğü gibi, Topçu'nun din felsefesini bazı temel problemleri çerçevesinde ve son derece sınırlandırılmış olarak vermekle yetiniyoruz. Oysa Topçu'da dinin öbür değer alanları; yâni, en başta ahlâk olmak üzere sanatla, bizatihi bilgi ve bilimle, devlet ve toplumla, eğitim ve kültürle, millet ve milliyetçilikle çepeçevre ilişkileri vardır ki biz onlara burada yer vermiyoruz.

19 Topçu, İsyân Ahlâkı, s.207

20 Topçu, Bergson, Dergâh Yay., 2. baskı, İst., 1998

21 Mustafa Kök, Bergson Mistisizmi ve Problemleri, ("Dinî Tecrübenin Değeri ve Bergson" bölümü), s. 114-144.

Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, s. 7

Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü

*Selim Eren**

Giriş

Gerek bir makalenin sınırlarını aşacağı, gerekse başka bir çalışmanın konusu olabileceği göz önünde bulundurularak bu çalışma kuramsal çerçevede ele alınmıştır. Konunun ampirik boyutu ayrı bir çalışmayı gerektirir ve pratikte, teoriyle uyuşmayan birtakım noktaların bulunacağı kesindir.¹

İnsanların yaşam tarzları ve oluşturdukları müesseseler incelenirken, sosyologlar tarafından bir takım sınıflamalar yapılmıştır. Sosyal ilişkinin her alanını anlama-

* *Arş. Gör.*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi.

1 Konuyla ilgili örnek çalışmalar için Bkz.: Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**, İletişim yay., 2. baskı, İstanbul 1992; Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan-Türkiye’de İslami Oluşumlar**, Metis yay., İstanbul 1990; İhsan Işık, **Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk**, Ünlem yay., İstanbul 1990; Fulya Atacan, **Sosyal Değişme ve Tarikat-Cerrahiler**, Hil yay., İstanbul 1990; Fulya Atacan, **Kutsal Göç-Radikal İslamcı Bir Grubun Anatomisi**, Bağlam yay., İstanbul 1993; Durmuş Tathioğlu, **Dini Cemaatlerin Yapısal Fonksiyonel Analizi-Kayseri ve Ankara illeri Rifai Cemaati Örneği**, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü (Basılmamış Doktora tezi), Kayseri 1995; Hasan Hüseyin Ogun, **“Başlangıçtan Günümüze Said Nursi ve Nurculuk”**, Türkiye Günlüğü, Sayı:45, Nisan 1997, s.57-71.

ya ve betimlemeye ilişkin sınıflamalardan biri, *cemaat* ve *cemiyet* kavramlarıyla ifade edilmiştir. Cemaat ve cemiyet kavramları, çoğu kez, aralarındaki anlam farklılıkları düşünülmeden, yanlış olarak birbirleri yerine kullanılmaktadır. Oysa farklı iki sosyal grubu ifade eden bu iki kavram arasında önemli anlam farklılıkları vardır. Ayrıca, Türkçe’de rasgele bu iki kavram yerine “**toplum**” kelimesinin kullanılması da hatalıdır.² Bu kavramın, günlük hayatta kullanılan anlamından daha geniş bir mana ifade ettiği bilinmektedir.³ Dikkatlice incelendiğinde ve sosyolojik tanımlama-daki kullanımı göz önünde bulundurulduğunda bu iki kavram arasındaki anlamsal ve işlevsel farklılıklar daha net anlaşılacaktır.

Cemaat (Gemeinschaft) ve cemiyet (Gesellschaft) kavramlarını 1887 yılında yayınladığı “Cemaat ve Cemiyet” adlı eseriyle ilk defa kullanan ve aralarındaki ayrımı yapan Ferdinand Tönnies’tir.⁴ Kavrama verdiği özellikleri bizzat kendi tanımında bulabiliriz: “Küçük veya büyük herhangi bir grubun azaları her nerede, şu veya bu münferit menfaati değil, fakat müşterek hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde bir arada yaşarlarsa, bu gruba cemaat diyoruz”⁵ Ona göre cemaat, “organik bir irade”ye sahip olan fertlerin birleşmesinden oluşur. Bu birleşme, öncelikle aynı kandan olma ya da dayanışma gibi tabii bir dürtüden ortaya çıkar. Cemaat hayatında şahsi iradeden fazlaca bahsetmek mümkün değildir. Bireyler, birleştiricisi dayanışma olan genel bir sosyal bütünün üyeleridir. İçlerinde ahenkli bir ilişkiler ağı bulunur. Kişisel irade, cemaatin genel iradesinin kuşatması altındadır.⁶ Konuyu irdelerken, Tönnies’in düşünce şekli ve ürünlerinin, kendi yaşadığı dönemin bir yansıması olabileceğini akıldan çıkarmamak gerekir.⁷

Sosyolojik anlamda cemaattan bahsedildiğinde, diğer toplumsal oluşumlardan farklı özelliği olan bir yapılaşmadan bahsedilmektedir.⁸ Bu oluşumun genel özellik-

-
- 2 Amiran Kurtkan Bilgiseven, **Genel Sosyoloji**, Filiz Kitabevi, 5. baskı, İstanbul 1995, s.6.
 - 3 Jonathan H.Turner (University of California), **Sociology- Studying The Human System**, Goodyear Publishing Com.Inc. California, U.S.A., 1978, s.302.
 - 4 Ferdinand Tönnies, **Community&Society**, (trans.: Charles P. Loomis), Transaction Books, Oxford (UK) 1988.
 - 5 R. M. MacIver-Charles H. Page, **Cemiyet I**, (çev.: Doç.Dr. Amiran Kurtkan), Milli Eğitim Bakanlığı yay. No:2021, İstanbul 1994, s.22.
 - 6 Pitirim A. Sorokin, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, (çev.: M. Münir Raşit Öymen), T.C. Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1994, C.II, s.59.
 - 7 Ümit Meriç Yazan, **Türkiye Kanatlarımızın Altında**, İz yay., İstanbul 1997, s.165.
 - 8 Bkz.: David Jary-Julia Jary, **Dictionary of Sociology**, Harper Collins Publishers, Second Edition, Glasgow-Great Britain, 1995, s.100, 627 ; Thomas Ford Houlst, **Dictionary of Modern Sociology**, Littlefield, Adam&Co., Totowa-New Jersey 1977, s.72, 306.

leri ve farklı tiplerle ilişkilerinin tasvirini yapmak suretiyle kavramın genel durumunu belirginleştirmek gerekir. Bu maksatla, sosyolojide herhangi bir insan kalabalığı ya da belirli bir zamanda bulunan belirli bir kalabalığın betimlemesi ile uğraşılmakta, karmaşık sosyal ilişkilerin bir türü olarak söz konusu kalabalığı anlama çabası veya insanların kalabalık içerisindeki ve diğer gruplardaki davranış şekillerinin karşılaştırması yapılmaktadır.⁹

Cemaat kavramı, yerleşen öncülleri, bir köyü, bir şehri, bir kabileyi veya bir milleti anlarken kullanılmaktadır. Bir cemaatin en belirgin özelliği, kişisel yaşamın tamamen onun içerisinde yaşanabilmesidir. Bir kimse hayatını tamamıyla bir ticarî işletmede veya bir dini cemaat içerisinde yaşayamaz. Bu yaşam alanı, bireyin bütün hayatının ancak belirli bir bölümünü kapsar. Fakat, bir kabilede veya bir şehirde kişi hayatını tamamıyla yaşayabilir. Yani, cemaat olmanın temel kriteri, onun içerisinde bir kimsenin bütün sosyal ilişkilerinin yer alabilmesidir.

Tönnies'e göre sanayileşme ve kentleşme, cemaat tipi ilişkileri sona erdirip, cemiyet türü zümreleşmenin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.¹⁰ Ancak, 19. yüzyılda şekillenen bu beklentinin tam olarak meydana gelmediğini söyleyebiliriz.

Günümüz koşulları göz önünde bulundurulduğunda, cemaatlerin kendi kendine yeterli olmaları mümkün görünmüyor. Bazı cemaatlerin, toplumsal yaşantının bütün unsurlarını içinde barındıran müstakil cemaatler olabilmesi bu kuralın dışında ve kısmi bir durumdur. İlkel halklar arasında nüfusu çok az, yüz-iki yüz kişiden oluşan, diğerlerinden ayrı olarak yaşayan cemaatlere rastlanmaktadır. Ancak, modern cemaatlerin, hatta bunların çok büyüklerinin bile kendi kendine yeterli olma noktasında son derece zayıf oldukları saptanmaktadır. Ekonomik ve siyasi bakımdan, karşılıklı bağımlılık, büyük, modern cemaatlerin belli başlı özellikleridir.¹¹ Geçmişte oluşturulan ve günümüzde hala oluşturulmakta olan birtakım ekonomik, siyasi birliklerin kurulduğu ve bunların fonksiyonlarının gittikçe belirginleştiği aşıkardır.

Büyük bir devlet içerisinde yaşıyor olabiliriz, ancak aynı zamanda, ilişkilerimizi sınırlandırabilecek çerçevenin darlığı sebebiyle çok küçük bir cemaatin üyesi olabiliriz. Ya da, bir köyde yaşadığımız halde, belirli bir medeniyetin veya daha büyük bir medeniyetin sahası kadar geniş sahalı bir cemaatin üyesi olabiliriz. Günümüz cemaatlerinden hiçbiri, herhangi bir idareci kesim tarafından hangi "demir perdeler" çekilmiş olursa olsun, etrafında, kendisini daha büyük bir cemaatten tamamen ayıra-

9 MacIver-Page, a.g.e., s.16.

10 Jary-Jary, a.g.e., s.100.

11 MacIver-Page, a.g.e., s.23.

cak duvarlara sahip değildir. Özellikle iletişim imkanlarının tahmin edilenin de ötesinde gelişme kaydetmesi nedeniyle kişisel ve sosyal ilişkilerin boyutunda büyük ölçüde gelişme olmuştur. Cemaatler, daha büyük cemaatler içerisinde yer alır; şehirler bir bölgenin içindedir, bölge bir milletin ve millet de geniş anlamda dünyada yaşayan diğer milletler içerisinde yer alan birer unsur olarak gözükmektedir.¹² Bütün bunlara rağmen, yine de günlük hayatımızın şekillendiği küçük bir çevremiz hep olagelmıştır.¹³ Bu sosyal ilişkiler örüntüsünün şekli, yaşanan zaman ve mekana göre değişimler göstermiştir.

Cemaat üyelerini birbirine kenetleyen unsurlar vardır. Bu unsurların başında “kader birliği”, “kültür birliği” ve “gelenek birliği” gelir.¹⁴ Bireyleri birarada tutan, onları, içlerinden birine yapılan saldırıya karşı hep beraber onları savunmaya geçiren, sevinçli bir durum sözkonusu olduğunda hepsini mutlu kılan temel güdü, bu ortak değerlerdir.

1. Cemiyet ve Cemaat arasındaki fark

Cemaat ve *cemiyet* kavramlarının farklı anlamlar ifade ettiğini belirtmiştik. Bu farklar kısaca şunlardır: Cemaat hayatında bireylerin birliktelik nedeni, birincil ilişkilere dayanır. Bunun getirdiği yakınlık ve samimiyet nedeniyle daha sıcak bir oluşum sergilerler. Bireyler adeta bir vücudun organları gibi ahenk içinde yaşarlar. Cemiyette ise menfaat ilişkileri gibi birtakım amaca yönelik ve amaca ulaşma süresine de bağlı olarak geçici olabilen bir ilişkiler ağından bahsedilebilir. Burada sözlü ya da yazılı birtakım anlaşmalar esastır ve öncesine göre daha ayrıntılı bir görünüm sergiler.¹⁵ Cemiyet içerisindeki uzlaşmanın seviyesi, bir anlamda söz konusu sözleşmelere uyulup uyulmadığına bakılarak anlaşılabilir.

Cemaat ve cemiyette bireylerin içinde buldukları topluluktaki tutumları, ne tür bir birliktelik içerisinde olduklarını gösterir. Cemaat, “mahiyet iradesi”ne dayalı bir zümreleşme iken, cemiyet “insanî seçme iradesi”ne dayalı bir yapı arz eder.¹⁶ Cemiyette birey hangi konularda diğer üyelerle beraber olacağına ve beraberliği –

12 MacIver-Page, a.g.e., s.23.

13 H. Turner, a.g.e., s.302.

14 Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 3. baskı, Ankara 1983, s.22, 23.

15 Kurtkan, a.g.e., s.8.

16 Hans Freyer, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, (çev.: Prof.Dr. Tahir Çağatay), A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fak.yay., No:105, 2. baskı, Ankara 1968, s.316.

isterse- ne kadar sürdüreceğine belirli bir yere kadar karar verebilir. Cemaat hayatında ise bu zümreleşmenin içine doğulur. Cemiyet hayatında ferdiyet daha belirgindir; fert cemiyet içerisinde menfaat birliklerine ancak belirli menfaatleri için dahil olur. Cemaatte ise fert, oluşuma bütün varlığı ile mensup olur. Burada bireyin “ben duygusu” silikleşir, yerini “biz duygusu” alır. Cemiyeti birlikte tutan kanunlar varken, cemaatte örf ve adetler bireyleri birbirine yapıştırıcı rol oynar. Cemiyet içinde bireyin elinde bulundurduğu kişisel hürriyet sebebiyle genel yapıdan sapma daha fazla görülür. Cemaatte ise, bireyi denetleyen mekanizmaların yoğunluğu nedeniyle söz konusu sapmalar ya hiç görülmez ya da çok az görülür.¹⁷ Cemaat yapısındaki bu müsbet durumlar, modern hayat tarzında da çeşitli şekillerde vurgu yapılmasına ve birtakım modern cemaat oluşturma denemelerine girişilmesine vesile olmuştur.

Cemiyette temel olan “ben duygusu”nun yoğunluğu nedeniyle kişisel atılımlar ve buna bağlı olarak farklılaşmalar daha fazla görülür. Cemaat hayatında ise neredeyse hiç değişiklik yaşanmaz.¹⁸ İçinde doğduğu bireyi, kendi rengine boyamakla zümreleşmeyi ayakta tutmaya devam eder.

Yine de, günümüzde bu iki kavramı tam olarak birbirinden ayırmak güçtür. Zira, birbirleri arasında sıkı bir ilişki vardır.¹⁹ Günümüz cemiyet hayatı içerisinde çok çeşitli cemaat örnekleri görebilmemiz de bunu göstermektedir. Birey, küçük bir cemaatin mensubu olmakla büyük bir cemiyet içerisinde yer alma konusunda tercih yapmak zorunda kalmadan uyum içerisinde yaşayabilmektedir.

2. Toplumsal İşlev

Tönnies’in sisteminde **cemaat olmanın** en önemli iki şartı, belirli bir mekana ve cemaat duygusuna sahip olunmasıdır.²⁰ Cemaatin üyeleri, her şeyden önce yüz yüze ilişki kurabilecekleri aynı mekanı birlikte kullanmak durumundadırlar. Göçebe hayatı yaşayan çingeneler bile, değişken de olsa bir coğrafi birime bağlı olarak yaşarlar. Yeryüzünde birlikte kullandıkları bir mekan mutlaka bulunur. Genellikle cemaat hayatı yaşayan grupların, onları birbirlerine kenetleyecek bir coğrafi ortaklıkları vardır. İletişim olanaklarının artmasıyla modern dünyada bu yöresel bağ bir derece zayıflamıştır. Şehre ait bir takım baskın kültür öğelerinin köylere kadar ulaşması ve

¹⁷ Kurtkan, a.g.e., s.10.

¹⁸ Amiran Kurtkan Bilgiseven, **Din Sosyolojisi**, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985, s.268.

¹⁹ Meriç Yazan, a.g.e., s.164.

²⁰ MacIver-Page, a.g.e., s.23-24.

sonuçları açıkça bunu göstermektedir.²¹ Yine, kent hayatına sonradan geçen insanların sosyal ilişkilerinde kendi bölgesinin insanını tercih ettiğini biliyoruz. Bu durumda mekanın sosyal sınıflandırıcı fonksiyonu öne çıkmaktadır. Toplumsal bağlarla bölgesel yerleşim alanları arasındaki ilişkide medeniyet tarafından hangi değişim öngörülürse görülsün, yine de “mekânın sosyal bir sınıflandırıcı olarak sahip olduğu asli hususiyete hiçbir zaman üstün gelinmiş değildir.”²² Çünkü, sosyal ilişkiler için belirli bir coğrafi bütünlük önceliklidir.

Günümüzde modern yaşam tarzının beraberinde getirdiği ve öncakilere pek benzemeyen bir durum söz konusudur. Bu da, zorunlu olarak akla bir cemaat yapısını getiren, belirli bir mekanda yaşayan ve fakat aralarında sosyal bir bağlılığın olmadığı insanların durumudur. Büyük kentlerde küçük bir mahallede, hatta aynı apartmanda yaşayan insanlar, birbirlerine karşı hiçbir bağlılık hissetmeden yıllarını geçirebilmektedir. Dolayısıyla cemaat yaşantısı için gerekli olan belirli bir mekan tek başına yeterli değildir. Bu fiziksel ortamda anlamlı ilişkiler kurulmasını sağlayacak bir “cemaat duygusu”na ihtiyaç vardır. Zira, ortak yaşam alanının her zaman ortak bir mekan kadar ortak bir yaşam tarzından “haberdarlık” ile birlikte bulunması gereği vardır.

Önceleri büyük bir milletin, ilkel bir kabilenin ya da küçük bir kasabanın birer cemaat olduğunu rahatlıkla söyleyebilirdik. Çünkü bunların üyeleri hayatlarının tamamını, ait oldukları gruplar içerisinde yaşarlardı ve bu da ortak bir yaşam alanı oluştururdu. Günümüzde ise, cemaatler arasındaki sınırlar kesin hatlarıyla ayrılmış değildir ve cemaat içerisindeki ilişkiler de karmaşıktır.²³ Bu durum, hem cemaatler arasındaki ayrımı güçleştirmekte, hem de öncakilere kıyasla cemaat yaşantısının karakteristikleri üzerinde farklı anlayışlar geliştirme mecburiyetini getirmektedir.

Cemaat duygusuna sahip olmak da aynı şekilde önemlidir. Bu, aynı dünya görüşü ve yaşam tarzını paylaşmak ve karşılıklı olarak birbirinden haberdar olmaktır.²⁴ Bu tür ortak yaşamdan gelişen şuura, “**biz şuuru**” denmektedir. Geniş cemiyet hayatındaki “ben şuuru”, kişisel ilişkilerin ve kaynaşmanın yer aldığı cemaat hayatında “biz şuuru” şeklinde tezahür etmektedir.²⁵ “Ben” denildiğinde diğerlerinden bağımsız bir varlık anlıyoruz. “Biz” dediğimizde ise ayrı ayrı “ben”lerin benliklerini öne

21 Kurtkan, **Genel Sosyoloji**, s.6-7.

22 MacIver-Page, **a.g.e.**, s.23-24.

23 MacIver-Page, **a.g.e.**, s.24.

24 Kurtkan, **a.g.e.**, s.7.

25 Kurtkan, **a.g.e.**, s.7.

çıkarmadan oluşturdukları beraberliğe, uyuma vurgu yapmış oluyoruz.²⁶ Burada vuku bulan birlikte yaşama ve düşünmenin yanında ötekilerden de ayrılma söz konusudur. Dolayısıyla, cemaat içindekiler için bu birlikteliği olumlu kabul edersek, cemaat dışındaki oluşumlar için de karşıt alan oluşturması açısından olumsuz bir yapılaşma meydana gelmiştir diyebiliriz.

Cemaat içerisinde birlikte düşünebilme, geleceği birlikte tasarlama gibi ortak noktalar ön plana çıksa da yine de, hemen her cemaatta insanların mevki bakımından farklı oldukları kabul edilmekte ve kişisel statü farklılaşmasının varlığı benimsenmektedir.²⁷ Bir bütünlük görünümü arz eden cemaat içerisinde de bireylere ait “ben hissiyatı” olduğundan kişiliğin tamamen yok olduğunu da söylemek mümkün değildir.²⁸ Ancak, bireylerin bir araya gelince hissettikleri, kişisel düşüncelerinden farklı olacaktır. Zira toplu hale gelmiş olan insanlar, bir tür “kolektif şuur”u paylaşırlar ve bu noktada birbirlerine benzemiş olurlar.²⁹

Yukarıda da değinildiği gibi, bütünüyle kendi kendine yetebilen bir cemaat bugün için mümkün değildir. Bu ancak, ilkel topluluklar için geçerli olabilir. Modern dünyada buna benzer denemelerde bulunanlardan, diğer milletlerinkinden tamamen farklı bir ekonomik, politik vb. yapı oluşturmaya çalışmış olan Rusya’yı örnek verebiliriz. Bugünkü duruma baktığımızda, özellikle söz konusu ülkenin içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal açmazların nedenlerinden belki de en büyük paya sahip olanı, bu korumacı yapıyı katı bir şekilde uygulamış olmasıdır.

Cemaatsel oluşumun bekasını tehlikeye sokabilecek etken olarak kitle iletişim araçları, teknolojik gelişmeler, ideolojik ve siyasi oluşumlar, bir ülkenin sanat ve bilimsel geleneği sayılabilir. Bu etkenlerden özellikle teknolojik alanda ortaya çıkanlar, ilk bakışta kültürel değerden yoksun gibi gözükmeyle birlikte, zamanla ihraç edilen ülkeye kullanım kültürünü de taşıyabildiği görülmüştür. Yine de, hiçbir millet söz konusu cemaat yapısını koruma adına bile olsa, bu gelişmelerden (sonraları olumsuz etki yapabilecek dahi olsa) kendisini uzak tutamamakta, er ya da geç iç ve dış baskılara göğüs geremeyerek bir anlamda kuşatılmaktadır. Özellikle globalleşmenin hiçbir ülkeyi dışarıda bırakmayacak genişlikte meydana gelmesi, olumlu ya da olumsuz yönleriyle yapısal bir benzeşmeyi ortaya çıkarmaktadır.

26 Ali Şeriatî, **Ümmet ve İmamet**, Fecr yay., Ankara 1990, s.43-44.

27 Richard S. Crutchfield-David Krech, **Cemiyet İçinde Fert**, (çev.: Prof.Dr. Mümtaz Turhan), Milli Eğitim Basımevi, 2. baskı, İstanbul 1983, s.63.

28 Kurtkan, **Din Sosyolojisi**, s.97.

29 Gustave Le Bon, **Kitleler Psikolojisi**, (Yayına haz.: Yunus Ender), Hayat yay., I. Baskı, İstanbul 1997, s.23.

Cemaatin, millet ve belki de dünya çapında bir tarihi seyir izleyebileceğini söyleyebiliriz. Yine de, küçük cemaatlerin hiçbir zaman yokluğundan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Söz konusu gelişme seyri, millet ya da devletin, köy ya da mahal- lenin varlığını ortadan kaldırmaz. İnsanlar, her dönemde büyük cemaat çevrelerine muhtaç oldukları kadar küçüklerine de ihtiyaç duyarlar. Büyük cemaat içerisinde istikrarı, ekonomiyi, girişimciliği, daha zengin ve hareketli bir kültürel yapının parçası olmayı idrak ederken, daha küçük cemaat de bize daha sıcak ve samimi ilişkiler ağı sunar. Büyük cemaat bizlere barış, vatanperverlik, bazen savaş, bir takım teknik araçlar gibi geniş imkanlar manzumesi sunarken, küçük bir cemaat de dost ve dostluklar, yüz yüze ilişkiler ve rekabet, bu ilişkilerin rahatça yaşanabileceği bir fiziksel ortam sağlar. Hayatın ahenkli devamı için her ikisine de ihtiyaç vardır.³⁰

Aynı anda hem büyük bir cemiyet ya da cemaatin üyesi olarak, hem de küçük bir cemaatin içerisinde yer almanın getirdiği bir takım kazanımlar vardır. Bunun açık örneğini göçmenlerin yaşam tarzında somut bir şekilde görmemiz mümkündür. Göçmenlerin büyük kentlerdeki “tabii bölgeler”de veya köylerde oluşturdukları birçok “koloniler”, kaynaşma sürecinde önemli işlev görürler. Birbirinden haberdar bir şekilde yaşamayla geleneksel yaşam tarzının birçok özelliklerinin muhafazası ve yarı özgür bir cemaatin ortaya çıkışı, göçmenin kendisiyle aynı durumda olan insanlarla birlikte bir kimliğin farkına varmaları, dolayısıyla yaşadığı geniş alanda bir güven duyma ihtiyacının karşılanması sağlanmış olur. Bu şekilde, göçmen bireyin yeni şartlara uyumu kolaylaşmış olur.³¹ Hemşehrilik ilişkilerinin ne kadar güçlü olduğunu, büyük kentlerimizde yaşayan göçmenler arasında, ya da daha açık bir şekilde yurt dışında çalışan işçilerimizin münasebetlerinde açık bir şekilde görmek mümkündür.

Tönnies’e göre tarihi seyir bakımından cemaatin cemiyete önceliği vardır. Aile ve aşiretler gibi tabii zümreleşmeler, bireyin içine doğduğu ve ilk tecrübe ettiği sosyal çevrelerdir. Ancak, çeşitli nedenlerden ötürü insanlar, daha geniş zümreleşmelerin içerisinde yer almayı arzu etmiş ve cemaat hayatından cemiyete doğru bir değişim süreci yaşanmıştır. Kültürel yapı da, küçük ve bölgesel kazanımlardan medeniyet hayatına doğru bir geçiş yapmıştır.³²

30 MacIver-Page, a.g.e., s.26.

31 MacIver-Page, a.g.e., s.186-187.

32 Sorokin, a.g.e., s.60.

Daha önce bir cemaat olmadıkları halde birtakım etkenler sayesinde insanların cemaati meydana getirmesi mümkündür. Bir ülkede veya bir cemiyette, zümre içerisindeki sık görüşmeler, kader birliği, gelecekle ilgili arzuların aynılığı nedeniyle ortak inanç duygusu gelişir ve cemaatleşme sağlanmış olabilir. Geçmiş cemiyetler içerisinde bile küçük cemaat örneklerini görmek mümkündür. Bunun en iyi örneklerini dini cemaatlerde görebiliriz.³³ Temel saik olarak dinin her türlü değeri, cemaatleşmenin birer unsuru olarak işlev üstlenecektir. Ayrıca bu yeni cemaatleşme türü, cemiyet öncesi cemaatleşme şekline oldukça farklı olacaktır. Özellikle cemaat üyelerinin hürriyeti gündeme gelecek ve bu hürriyetlerin kullanımıyla varılan bir uzlaşma, bir anlamda cemaatin önemli unsuru olacaktır.³⁴ Bu yapılaşmanın, cemaatin oluşum şekli ve genel karakterlerinin görünümünü de etkileyeceği muhakkaktır.

Sonradan meydana gelen cemaatleşme yapısının, cemaatleşmenin ilk şekilleriyle benzeşmeyen yönlerinin bulunacağını her zaman hatırd tutmak durumundayız. Modern hayat tarzı, bir takım sosyal teşekkülleri etkileyen unsurları beraberinde taşımaktadır. Günümüzde derneklerin ve çeşitli vakıfların da birer “**ideoloji cemaati**”³⁵ olarak fonksiyon icra ettiğini söyleyebiliriz. Hatta dil ve ülkü birliği gibi kültürel bütünlüğü sağlayıcı unsurlara sahip bir millet bile cemaat yaşantısına benzer bir görünüm içerisinde olabilir ve bunun için millete “büyümüş bir cemaat”³⁶ denilebilir. Zira, günümüzde devletten bahsederken, cemaatte ya da insanda bulunabilecek “şeref”, “haysiyet” vb. gibi birtakım vasıflar karmaşık bir organizasyon olan devlete atfedilebilmekte ve cemaate benzer bir yapı kastedilebilmektedir.³⁷

3. Din ve Cemaat

Toplumsal olayların şekillenişinde bireysel ve sosyal tecrübelerin her biri, o oluşuma belirli oranlarda etki ve katkıda bulunurlar. İnsanların hayatının önemli bir bölümünde varlığını hissettiren din de bunda belirli bir hisseye sahiptir. Dolayısıyla din ile cemaat ve cemiyet arasındaki ilişki üzerinde dururken, dini yaşantının görünümü içinde yer alan cemaatçi ve bütünleştirici yapının dinin aslından kaynaklanan

33 Yümnü Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul 1990, s.19.

34 Sezen, *a.g.e.*, s.19.

35 Kurtkan, *a.g.e.*, s.92-93, 266-267.

36 Taplamacıoğlu, *a.g.e.*, s.24-25.

37 Bkz.: Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim yay., 2. baskı, İstanbul 1995, s.158-159.

bir yapı mı, yoksa sonradan meydana gelen “arızî” bir durum mu olduğunu tespit etmemiz gerekir.³⁸ Hem toplumun yapısını, hem de dinin toplumdaki görünümünü anlamak için din ve toplumun birbirlerine olan etkilerini doğru kavrama gereği vardır.³⁹ Olumlu ya da olumsuz olarak niteleyeceğimiz karşılıklı etkinin nereye ait olduğunu tespit açısından bunu yapmak zorunlu gibi gözüküyor. Ayrıca, öncelikle bireyi, sonra küçük grupları (cemaatçik), daha sonra da bütün cemiyeti hedef alan dinin birleştirici yapısının, her zaman bütüncü bir sosyal çevre oluşturup oluşturmadığının cevabını tartışacağız.

a) Dinin birleştirici fonksiyonu ve cemaatin meydana gelmesi

İnsanların sahip olduğu her türlü inanç, onların kurumlarına, sosyal ilişkilerine, üretimlerine vb. hayatın bütün alanına etkide bulunur.⁴⁰ İnançlar önce bireysel bazda kendisini gösterir ancak, asıl boyutu o inancı paylaşan insanların meydana getirdiği kurumlarda daha açık bir şekilde gözlenebilir. Nitekim, tarihte yer almış her medeniyet, belirli bir mü'minler zümresinin taşıdığı inancın rengini yansıtmaktadır.

Dinin taşıdığı unsurlar, toplumsal bir yapının meydana gelmesine doğrudan etki yaparlar. Hatta bizzat bu unsurlar böyle bir oluşumu meydana getirirler.⁴¹ Her din, bireylerin ruhuna sirayet ettikten sonra, kendisine daha rahat bir yaşama alanı oluşturacak bir topluluk meydana getirmek ister. Din bunu sağlayacak yapıyı da beraberinde getirir.⁴² Böylece din, bireyle elde edemediği gücü inananlar cemaati aracılığı ile kazanmış olur.

Cemaatten bahsettiğimiz zaman, aslında aynı zamanda dinsel bir boyuttan da bahsetmiş oluyoruz. Zira, cemaat ruhunun Tanrıya kadar ulaşan bir yönü vardır.⁴³ İnsanlara, bir araya geldikleri zaman kendi çıkarlarını terk ettirip cemaatin menfaatine yönelmesini sağlayan güçlü bir etkenin olması gerekir. Bunu da bizzat din sağlamaktadır.

M. Weber'e göre hemen hemen bütün büyük dinlerde görülebilen bir değişim süreci vardır: Öncelikle birey olarak dini getiren Peygamber etrafına toplanılarak

38 Johaim Wach, **Din Sosyolojisi**, (çev.: Prof.Dr. Ünver Günay), Erciyes Üniversitesi yay., Kayseri 1990, s.28.

39 Ünver Günay, **Din Sosyolojisi**, İnsan yay., İstanbul 1998, s.214.

40 Le Bon, **a.g.e.**, s.128-129.

41 Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, (çev.: Korkmaz Alemdar), Bilgi yay., 2. baskı, İstanbul 1989, s.81.

42 Ünver Günay, **Din Sosyolojisi Derleri**, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1993, s.181.

43 Nurettin Topçu, **Yarınki Türkiye**, Dergah yay., 4. baskı, İstanbul 1997, s.303.

tamamıyla içsel bir katılım sağlanır. Ancak, dine girme ve onu algılama zamanla bu şekliyle kalmaz, dine girmek, aynı zamanda belirli bir müesseseye dahil olmak anlamına gelir. Böylece bir kilise ya da bir cami merkezli dinî cemaat ortaya çıkmış olur. Bu yolla nüfuz kazanmış olan din, diğer kurumlarla da bir takım ilişkiler geliştirmeye başlar. Dolayısıyla, bir dine mensup olmak, sadece inanç bázında bir mensubiyet olmaktan öte, bir takım hukuki ve ahlaki bağlarla örülmüş bir organizasyona dahil olmak anlamına gelir.⁴⁴

Din, mü'mine ve sonra da inananlar grubuna bir takım haklar ve yükümlülükler getirir. Bunu yaparken, öncelikle mensuplarının dünya ve olaylar hakkındaki bakış açılarını belirlemek ister. Örneğin din, “**kutsal ve kutsaldışı**” alanı kesinleştirecek olaylar karşısındaki tutumu netleştirir. Bu, değer yargısının oluşumu demektir ki, bizzat dini tecrübe burada devrededir.⁴⁵ Dünyanın tamamını belirli bir sistem içerisinde ilgi alanında bulunduran din, bu dünyanın, insanlar için anlamlı bir varlık olmasını sağlamaya çalışır.⁴⁶ Böyle bir anlamlandırmayı yapamayan insan için, içinde yaşadığı evrende anlamsız sonsuz sayıda nesne ve oluş vardır ve bunların başında da, bilinmeyen öncesi ve sonrasıyla kendi varlığı gelir.

Aynı inanç ve menfaatlere sahip olmanın insanları birleştirici bir rol oynadığını biliyoruz.⁴⁷ En küçüğünden en büyüğüne toplumsal organizasyonlarda birlikteliği sağlayacak bir faktöre ihtiyaç duyulur. İşte din, mensuplarının tamamının sahip olmasını istediği bir takım inanç ve tutumlar vaz ederek bu bütünlüğü sağlamaya çalışır.⁴⁸ Dinin getirdiği inanç ve ritüellerin, inananlar üzerinde onları birlikte tutmaya yönelik baskıları vardır. Bu baskı, o grubun dışı karşı korunma ve yayılma isteğiyle de kendini gösterir ki, bu da yine önemli bir birleştirici işlev görür.⁴⁹

Din, sistem olarak sosyal yaşantıya belirli bir düzen getirmek ister. Hatta toplumsal düzeni bizzat din kurmuştur da denilebilir.⁵⁰ Din her türlü kaos ve karmaşa-

44 Freyer, a.g.e., s.193.

45 Mircea Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, (çev.: Prof.Dr. Mehmet Aydın), Din Bilimleri yay., 2. baskı, Konya 1995, s.49.

46 Peter L. Berger, **Dinin Sosyal Gerçekliği**, (çev.: Ali Coşkun), İnsan yay. İstanbul 1993, s.59; Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, İletişim yay., 4. baskı, İstanbul 1990, s.25, 40; Necdet Subaşı, **Türk Aydınının Din Anlayışı**, Yapı Kredi yay., İstanbul 1995, s.214-215; Yılmaz Özakpınar, **İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü**, Kubbealtı neşriyat, 1. baskı, İstanbul 1997, s.42.

47 Kurtkan, **Genel Sosyoloji**, s.25.

48 Aron, a.g.e., s.81.

49 Wach, a.g.e., s.41.

50 Aron, a.g.e., s.81.

nın prensip olarak karşısındadır.⁵¹ Dindar insanın da cemaat ya da cemiyet düzenini bozacak her türlü davranıştan genellikle uzak kalacağı düşünülmektedir.⁵² Bu muhafazakar tutum, cemaat içindeki birlikteliğin din tarafından güçlendirilmesi anlamına gelmektedir.

Aynı dine mensup insanların oluşturduğu millet içerisinde arzulanan ahengin gerçekleşmesinde dinin şüphesiz önemli bir yeri vardır.⁵³ Cemaat yapısında bu etkinin yoğunluğu fazla iken, millet gibi cemiyet organizasyonlarında da küçümsenemeyecek derecededir.⁵⁴ Özellikle yöneticilerin bu konudaki tecrübe ve öngörülerini hem “toplumsal barış”ın sağlanması, hem de oluşan ortak değerlerin muhafazası açısından son derece önemlidir.

1. İnançların cemaat oluşturma fonksiyonu: Dinî inançlar, kişinin seçmiş olduğu ya da içine doğduğu dinî anlayışın teorik anlamda kabul edilmesi gereken yönleridir. Aynı dine mensup olan insanlar arasında samimi ilişkiler sağlanmış olur. Bu ilişkiler zamanla insanları daha yakın, dostane münasebetler kurmaya da zorlar.⁵⁵ Psikolojik bakımdan da din, mensuplarında ortak değerlere inanmanın sağladığı bir vicdan oluşturur.⁵⁶ Böylece din, arzuladığı cemaatin hareket alanını, getirdiği inanç esaslarıyla kuramsal olarak, husule getirdiği ortak vicdanla da psikolojik bakımdan belirlemiş olur. Sonradan meydana gelen ve o cemaatin kültürel seviyesi ile doğrudan alakalı olan din anlayışı, bazen kaynağını bulduğu kuramsal yapıdan farklılık gösterebilir. Ancak, bu konu, başka bir çalışmanın konusu olacak kadar geniş olduğundan burada daha fazla değinilmeyecektir.

Her din, belirli bir inanç manzumesine sahiptir. Dinler, hedeflerine ulaşırken inananları arasında kuvvetli bir yakınlık sağlayan bu “**teorik anlatım**”a ortak sahip olmanın getirdiği bir “**ortak değer**” meydana getirir ki bu, bireyler arasında küçümsenemeyecek bir bağ kurulmasını sağlar.⁵⁷

2. İbadetlerin cemaat oluşturma fonksiyonu: İnsanların toplu olarak yaptıkları ibadetler ve diğer dinî faaliyetler, dıştan bakıldığında anlaşılacak kadar et-

51 L. Berger, a.g.e., s.73.

52 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara 1993, s.118.

53 Günay, a.g.e., s.202.

54 Bkz.: Ünver Günay, “*Modern Sanayi Topluluklarında Din I*”, *Erciyes. Üniv.İla. Fak. Der.*

sayı: 3, Kayseri 1986, s.81.

55 Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, (çev.: Doç.Dr. Nilgün Çelebi), Toplum yay., Konya 1994, s.70.

56 Hökelekli, a.g.e., s.85.

57 Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s.169.

kili bir birleştirme, kaynaştırma etkisine sahiptirler.⁵⁸ Aynı ritüelleri yerine getiren topluluk üyeleri, birbirlerini anlamaya, sevmeye daha da ötesi sahip olduklarını paylaşmaya doğru bir yol aralayacak psikolojik yakınlık hissederler. Bu yakınlık geliştikçe hayatın dînî olmayan yönlerinde de (ticaret vb.) birtakım ilişkiler ve karşılıklı sevgiye dayalı imtiyazlar elde edilmiş olur.

İbadetler, aynı tecrübeyi yaşayanlar olmaları hasebiyle dînî zümre içerisinde birleştirici bir görev ifa ederek bencilliği engeller.⁵⁹ Günlük yaşantıda insanların birlik-teliklerini engelleyen en önemli faktör benciliktir. Dinin getirdiği birtakım vaatler, inanç ve ibadetler, salt bir bakışla insanların zararına gözükken başkalarına yardım etme vb. fedakârlıkları anlamlı kılar.

Dinî inancın canlılığını ve etkisini koruması büyük oranda ibadetlere bağlıdır.⁶⁰ Dinî ritüelleri yerine getirmek için bir araya gelen insanlar, hem psikolojik olarak dinî inancın yenilenmesini tecrübe ederler, hem de konuyla ilgili ikincil derecelerde kalan, canlılığını kaybeden konuları yeniden öğrenmiş olurlar. Çünkü, inanç ve ibadet konularındaki eksik bilgilerin fark edilme şansı, değişik seviyelerde bilgi düzeyine sahip olan cemaat içerisinde daha kolay görülebilmektedir.

G.H.Mead'a göre ibadetlerin birleştirici gücü 'esrarengiz' bir nitelik taşır. Dolayısıyla onu aklileştirmek mümkün değildir.⁶¹ İçsel inanış ve hislerin dışsal bir bakışla tamamen anlaşılması da mümkün olmamaktadır. Aynı ibadet pratiğini paylaşan insanlar, doğal olarak birbirlerini daha iyi anlayabilirler.

Sonuç olarak, hem inancın, hem de ibadetin insanları birleştirici rolünün bulunduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Genel olarak dinlerde, dinin "teorik yönü" ile "pratik yönü" ayrı ayrı incelenbilse de dinî bütünlük açısından ikisi birbirinden tam olarak ayrılamaz. Ayrıca, bireyler ve cemaatler üzerinde yaptıkları etkiler bakımından da bütüncül bir bakış tarzı, daha doğru bilgilere ulaşmamıza yardımcı olacaktır.

b) Dinin Ayrıştırıcı Fonksiyonu

Yukarıda örneklerini verdiğimiz din ve onun oluşturduğu kurumlar, insanları birleştirme rolü yanında bazen ve daha keskin olarak ayrıştırıcı, çatıştırıcı bir işlevle de karşımıza çıkabilmektedir.⁶² Bu ayrıştırıcı yön, hayatın her yanında kendini his-

58 Taplamacıoğlu, a.g.e., s.199.

59 Wach, a.g.e., s.45.

60 Günay, a.g.e., s.177.

61 G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 296. (Aktaran: J. Wach, a.g.e., s.46.)

62 Wach, a.g.e., s.42.

settirebilir. Ekonomik açıdan; aynı dine inananların alacakları eşyada dindışı olan satıcıyı tercih ettiği gözlenmektedir. Komşuluk, arkadaşlık vb. sosyal ilişkilerde de insanların mensup oldukları din ya da dinî cemaat belirleyici olmakta, ötekine karşı bir cephe oluşturmaktadır.

İçerisinde birden fazla dinin yaşandığı cemiyetlerde her bir din, kendi mensupları arasında önemli bir kaynaşma aracı olurken, diğer dine, mezhebe ya da dinî cemaate mensuplara karşı bir cepheleşmeyi de beraberinde getirmektedir. Aynı şekilde, inanılan esaslar ne olursa olsun, yanında inanmayanları da bulunduracaktır. Böyle bir cemiyette de dinin ayrıştırıcı, hatta çatıştırıcı rolü öne çıkmaktadır.⁶³

Cemaat yaşantısını benimsemiş ve aynı dine mensup insanlar arasında da, bir takım dinî anlayış farklılıklarının, genel olarak din esaslarının amaçlamadığı şekilde ayrıştırıcı fonksiyon icra edebildiğini görebiliyoruz. Kapalı cemaat yapısını ayakta tutan “biz” duygusu, beraberinde “siz” ya da “onlar” diyebileceği bir zümreyi de algılamaktadır. Aynı dinden doğmuş mezhep ya da cemaat mensuplarının birbirleriyle çatışmalarını başka türlü izah etmemiz mümkün görünmemektedir.⁶⁴ Tarih, bu konuda birçok kanlı mezhep kavgalarını kaydetmektedir. Günümüzde de bu tür anlaşmazlıkların varlığı hem Hıristiyan dünyasında, hem de İslam aleminde sık sık gündeme gelmektedir.

Cemaat üyeleri arasında var olan dayanışma duygusu, kendilerinden olmayan insanları ya da zümreyi iki türlü hedef alır: Ya onları tamamen dışlayarak, çatışmacı bir bakış açısıyla yaklaşır ki, bunun sonuçları tahmin edilemeyen boyutlara da ulaşabilir. Ya da onları kazanılmaya namzet adaylar olarak görür⁶⁵ ki bu da daha yumuşak bir tavır sergilemesine sebep olabilmektedir. İdeoloji ve dinî cemaat mensuplarında bu tavrı görmek mümkündür. Dinlerin “tebliğ” ya da “misyonerlik” faaliyetleri bu amaca yönelik olarak yürütülmektedir.

c. Dinî Cemaatin Sona Ermesi

Sosyal ilişkilerin hiçbiri, “hiçbir şeyin değişmez olmadığı” genel kuralından bağımsız düşünülemez. İnsanlar, onların oluşturdukları kurumlar, etkiledikleri ve etkilendikleri her türlü unsur, bir takım etkenlerle değişime uğramaktadırlar. Tabiidir ki, insanların hayatında başından sonuna kadar önemli bir yere sahip olan din ve

63 Taplamacıoğlu, a.g.e., s.52.

64 Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, s.300-302.

65 Joachim Wach, “*Toplumun Sırf Dinî Teşkilatlanması*”, (çev.: M. Rami Ayas), A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, C.XIX., A.Ü. Basımevi, Ankara 1973, s.177; Dinî cemaatlerin birbirlerine karşı takındıkları tavır ile ilgili bkz.: Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s.427.

kurumları da bu değişimin içerisinde “değişen” ya da “değiştiren” olarak rol almaktadırlar. Dolayısıyla dinî cemaatlerin yapısı, yaşam süreleri vb. de bu durumdan etkilenenecektir.

Din, cemaati yönlendirme ve bunun da ötesinde “ideal kültür”ü meydana getirme gücüne sahiptir. Ancak dinin yaşandığı zümrede meydana gelen değişimler dinle karşılıklı olarak etkileşim içerisinde. Zümre içerisindeki dinî doğru anlama ve yaşama konusunda dinin özüne uymayan anlayışların gelişmesi, bizzat dine dayalı cemaatin dinin arzu etmediği bir noktaya gelmesine, ayrılıkların kaynağı haline gelmesine sebep teşkil edebilir.⁶⁶

G. Mensching’e göre⁶⁷ dinî cemaatlerin yozlaşması temelde üç sebebe bağlanabilir:

1. Hayat tarzının ve dinin bizzat kendisinin bozulması,
2. Cemaat içerisinde meydana gelen laikleşme,⁶⁸

3. Dinî vecibelerin karmaşık olması. Dinî cemaatin yaşadığı bu önemli değişim, dinin başardığı o bütüncül yapının bozulmasına yol açmış olur. Nihayet, yaşadığı bir takım değişimlerin sonunda dinî cemaat temelde iki şekilde sona ermektedir: Ahlakî bakımdan dejenere olarak ve katı bir dogmatik görünüme bürünerek.⁶⁹ Cemaat hayatında dindışı referansların öne çıkması, dinî cemaatin mensup olduğu dinle ilgili alışılmış dinî yapıya uymayan bir takım düşünceler, dinin inanç ve ibadetlerinin mantık ölçüsüne vurulması gibi bir takım yorum tarzları ortaya çıkmaktadır ki, bunlar da dinî cemaatin sona ermesine sebep olmaktadır. Zira, daha önce belirtildiği şekilde ibadet gibi tamamen aşkın bir varlıkla irtibatı ifade eden dinî bir olgunun akfleştirilmesi mümkün değildir, olduğu gibi muhafaza edilmesi gerekir.⁷⁰

4. İslam Dini ve Cemaat Yaşantısı

İslam dininin ne tür bir yaşantı tarzı getirdiği, zamanla ne gibi değişimler yaşadığı gibi konuları incelerken, söz konusu dinin geldiği ortamda nasıl bir sosyal yaşantı tarzını hazır bulduğunu göz ardı etmemek gerekir. Bilindiği gibi İslam’ın geldiği dönem-

66 Kurtkan, a.g.e., s.315.

67 Gustav Mensching, **Dinî Sosyoloji**, (çev.: Prof.Dr. Mehmet Aydın), Tekin kitabevi, Konya 1994, s.270.

68 Laiklik kavramıyla burada siyasi bir anlam değil, dinî değer ölçülerinin kaldırılması kastedilmektedir. Bkz.: Mensching, a.g.e., s.267.

69 Mensching, a.g.e., s.266.

70 Wach, **Din Sosyolojisi**, s.46.

de Araplar soya dayalı bir cemaat yaşam tarzı sürdürüyorlardı.⁷¹ Yeni gelen dinin esasları, yeni bir cemaatleşme tarzını da beraberinde getirdi, ancak eskisini oluşturan unsurlarla ortak yanları vardı ve bunlarla bir süre beraberce yaşadı.⁷² Önceden çok güçlü olan kabile asabiyeti bir süre daha Müslümanların yaşadığı şehirde de dayanışma unsuru olarak varlığını sürdürmüştür. Nihayet, medenî yerleşme tarzının benimsenmesiyle şehir hayatına yönelik kavramlar da o toplumda görülmeye başlamıştır.⁷³ Zamanla, dinin öngördüğü tederîcî şekilde, İslamî bir sosyal yaşam tarzı ortaya çıkmaya başladı. Bugün o yaşam tarzını açık bir şekilde ortaya koymak için ilk dönemin iyi anlaşılması gerekmektedir.⁷⁴

Kur'an'da, olumlu ya da olumsuz anlamda cemaat kavramını ifade edebilecek *hizb, ferik, fevc, taife, şia* gibi kavramlar geçmekte ve bunların ifade ettikleri anlamlar kullanıldıkları döneme göre değişiklik arz etmektedir.⁷⁵ Her şeyden önce Kur'an, sosyal dayanışmanın teşekkülü için sağlam karakterli bir ilişkiler ağı kurmak istemektedir. Kendisine göre ideal bir cemiyeti oluşturmanın öncülü manevî esaslara dayanma gereğidir.⁷⁶

Sağlıklı bir sosyal yapının oluşması için İslam, önce ferde hitabetmekte, tekilden çoğula doğru bir muhatap zümresini hedef almaktadır.⁷⁷ Sağlam bir "ferdiyet" in oluşmadığı yerde uyum içerisinde varlığını devam ettiren bir cemaat ya da cemiyetin varlığından söz edilemez. Bunun için öncelikle İslam, sağlam karakterli bir fert oluşturmak istemektedir.⁷⁸ Aynı zamanda İslam, "tevhid" esasının gereği olarak küçük cemaatleri benimsememektedir, çünkü aslolan büyük cemaat olma özelliğini muhafaza etmektedir.⁷⁹

71 Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, (çev.: Prof.Dr. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, (tarihsiz), s.97.

72 Yünni.Sezen, **a.g.e.**, s.20.

73 Rıdvan Seyyid, **İslamda Cemaatler Kavramı**, Endülüst yay., (çev.: Mehmet Can), İstanbul 1991, s.86.

74 Ekber S. Ahmed, **İslam ve Antropoloji**, (çev.: Bedri Gencer), İnsan Yay., İstanbul 1995, s.119-120.

75 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Seyyid, **a.g.e.**, s.23-41.

76 Muhammed Ebu Zehra, **İslam'da Sosyal Dayanışma**, (çev.:E. Ruhi Fiğlalı-Osman Eskici-oğlu), Yağmur yay., 3. baskı, İstanbul 1981, s.47.

77 Jean Paul Charnay, **Sociologie Religieuse de l'İslam**, Paris 1958, s.120. (Aktaran: Yünni Sezen, **İslam Sosyolojisine Giriş**, Turan Kültür Vakfı yay., İstanbul 1994, s.76.)

78 Kurtkan, **a.g.e.**, s.84.

79 Kurtkan, **a.g.e.**, s.288-289.

Tevhid esası, Müslümanlar arasında ortak noktaların öne çıkarak “dinî ve sosyo-kültürel bütünleşmenin” oluşmasını sağlamaktadır.⁸⁰ Aynı “Aşkın Varlığa” inanamayı gerektiren esaslar⁸¹ insanlarda, onların beşerî münasebetlerle kuramayacakları oranda kapsamlı ve sihirli bir “**ortak hissediş**” meydana getirmektedir. Kur’an, “inanlar” arasındaki ilişkiyi o derece ileriye götürmektedir ki, beşerî yakınlıkların en kuvvetlisi olan aile bağı ile, kardeşlik bağı ile müşahhas hale getirerek durumu somut bir şekilde ortaya koymaktadır.⁸²

Dindaşlığın sağladığı birlik-beraberliğin devamlılığının şartlarını inananlara gösteren Kur’an⁸³, sorunların aşılmasında kullanılabilecek ipuçlarını da bildirmiştir.⁸⁴ Zamanla, Kur’an’ın öz olarak bildirdiği hükümler, farklı seviyede kültüre sahip olan Müslümanlar tarafından çeşitli şekiller almıştır. Bir topluluğun genel yapısını anlarken, birlikteliği sağlayan önemli etken olan İlahî mesaj ile birlikte o grup içerisinde oluşmuş anlayış tarzının da önemli bir etken olduğunu unutmamamız gerekmektedir. Bu da şüphesiz o grubun üyeleri tarafından ortaya konulmaktadır.⁸⁵ Bir anlamda topluluk üyeleri, aynı özden farklı bilgi ve kültür seviyesi nedeniyle değişik kurumlar, hatta medeniyetler kurabilmektedirler. Tarih, Müslümanların oluşturduğu kurum ve medeniyetlerin, zaman ve mekan başta olmak üzere birçok etkene dayalı farklılıklarını gözler önüne sermektedir.

İnsanlara bakışında ırk, soy, sosyal sınıf gibi ayırıcı vasıfları devre dışı bırakan İslam, üstünlüğün ancak Allah’a yakınlıkta olabileceğini belirtmiştir.⁸⁶ Bu yönüyle İslam dininin oluşturduğu “yaygın” bir toplum tarzı göze çarpmaktadır.⁸⁷ Böylece sosyal bütünleşmenin temelini dine dayandıran İslam, hedeflediği oluşumu bozacak her türlü “fırkalaşma”yı da yasaklamıştır.⁸⁸

Başlangıçta Peygamberin kişiliğiyle müşahhas hale gelen İslam prensipleri, yapılan tebliğle beraber İslam cemaatinin ortak değerleri haline gelmiştir.⁸⁹ Cemaatin büyümesi, daha kapsamlı bir yapılanmayı ve anlayışı da beraberinde getirmiştir:

80 Günay, “*Din ve Sosyal Bütünleşme*”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı:6, Kayseri 1989, s.7.

81 Al-i İmran: 2, 3, 6, 18; Nisa: 116; En’am: 56; Hud: 26, 84; Enbiya: 22, 25 vd.

82 Hucurat: 10; Al-i İmran: 103.

83 Enfal: 46; Hucurat: 10.

84 Al-i İmran: 104.

85 Taplamacıoğlu, a.g.e., s.196.

86 Hucurat: 13.

87 Mardin, a.g.e., s.59.

88 Seyyid, a.g.e., s.38.

89 Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s.164.

Ümmet bilinci. Ümmet denildiği zaman, kişilerin ekonomik, sınıfsal ve etnik bütün farklılıklarının bir potada eritildiği bir oluşumu görmekteyiz.⁹⁰

İslam dininin, ferdiyeti geliştirme hususu kadar bir inananlar cemaati oluşturmak istediğini de bütün emirlerinde görmek mümkündür.⁹¹ Allah ile inananların irtibatlarında bile kolektif bir şekil istenmektedir. İstenilen bu oluşumun meydana gelmesi için öncelikle o “şuur” a vakıf olmak gerekmektedir. Bu şuur elde edildikten sonra tek bir ruhla hareket edebilen, yazılı olmayan bir sosyal ahide (misak) dayanan bir sosyal organizasyondan bahsedebiliriz. İslam’ın öngördüğü kardeşlik, yardımseverlik, ahlaklılık vb. vasıfların ortaya çıkması, inananların da gücünü aşan bir “birlik şuru”nu oluşturacaktır.

Devlet kademesindeki en yüksek yönetici ile sıradan bir vatandaşı omuz omuza aynı safta toplayan namaz, farklı statülerde olmalarına rağmen onları aynı tür basit elbiseyle, aynı duygularla bir araya getiren hac⁹², açlığın, yoksulluğun ne demek olduğunu fiilen tattıran oruç, ekonomik yardımda bulunmanın verdiği dayanışma ruhunu oluşturan zekat⁹³, birer ibadet olmaları yanında oluşturdukları cemaat ve ümmet ruhuyla sosyal dayanışma, sosyal denge ve sosyal güvenliğin ortaya çıkmasında önemli katkılar sağlamaktadırlar.

Dinî cemaatleşmenin günümüzdeki örneklerine baktığımızda, bazı yönleriyle hala İslam’ın öngördüğü birlik şuurunu sağlayan bir ilişkiler ağını görmemiz mümkündür. Ülkemizde yaşanan hızlı sosyo-ekonomik değişim ve getirdiği güvensiz ortam, özellikle kentlerde tarikat ve cemaatlerin canlı olarak devrede olmasına yol açmıştır. Bir sosyal güvenlik mekanizması olarak işlev gören bu oluşumlar⁹⁴, kentteki “yalnız insan” a hazır bir sosyal ilişkiler ağı sunmaktadır. Üyelerini sosyalleştirici fonksiyona sahip olan cemaatler⁹⁵, modern kent hayatındaki bozulmayı reddeden ve en azından kendi üyeleri arasında uygun ilişkiler vaadinde bulunarak popülist bir yaklaşım içine girmişlerdir.⁹⁶

90 Mardin, a.g.e., s.75 ; L. Gardet, **La Cite Musulmane**, Paris, Vrin, 1954. (Aktaran: Mardin, a.g.e., s.57-58)

91 Muhammed Hamidullah, **İslama Giriş**, (çev.: Kemal Kuşçu), Nur yay., 2. baskı, Ankara 1965, s.71.

92 Psiko-sosyal bir değerlendirme için Bkz.: Ali Şeriatî, **Hacc**, (çev.: Fatih Selim), Bir yay., İstanbul 1985.

93 Konuyla ilgili geniş bilgi için Bkz.: Mehmet Bayraktar, **İslam İbadet Fenomenolojisi**, Akçağ yay., Ankara 1987.

94 Atacan, **Sosyal Değişme ve Tarikat, Cerrahiler**, s.88.

95 Tatlılıoğlu, a.g.e., s.43.

96 Sarıbay, a.g.e., s.204.

Dinî cemaatler, sosyal dayanışmaya yönelik fonksiyonlarını yurtdışına göç eden vatandaşlarımız arasında daha canlı bir tarzda devreye sokmuştur denilebilir. Üyeler arasında borç alıp-verme, işsiz olanlara iş imkanı sağlama ya da maddî yardımda bulunma gibi yardımlaşma örneklerini açıkça görmek mümkündür.⁹⁷ Modern hayatın aşırı bireyci yapısı içerisinde bir sosyal güven hissi oluşturan bu tür yardım ilişkileri bazı ülkelerde profesyonelleşerek okullaşmalar, ülke içi ve ülkelerarası ekonomik kurumlaşmalar ortaya çıkarmıştır.

Şüphesiz her türlü dinî yardımlaşma, insan hayatında önemli bir boşluğu doldurmakta ve tesanüdü sağlamaktadır. Ancak, A.Kurtkan'ın da belirttiği gibi mezhepleşmelerden ve küçük cemaatlerin “tevhid” inancına zarar verici çok parçacı yapısından kaynaklanan olumsuz bir durum da söz konusudur.⁹⁸ Bunun pratikteki örneklerini hem ülkemizde⁹⁹, hem de yukarıda bahsettiğimiz dinî cemaat oluşumları ya da üyeleri arasındaki (İslam'ın da hoş karşılamadığı) çekişmelerde ve karşılıklı husumetlerde görmek mümkündür. Arzulanan bir “orta yol” takip edilmediği zaman ifrat ve tefrit noktasına varan oluşumların faydayla birlikte sosyal barış açısından bir takım zararlar da getireceği muhakkaktır.

Sonuç

İnsanlar, doğuşlarından itibaren bir “sosyal muhit” içerisinde bulunurlar. Ferdiyetin oluşum ve şekillenişinde şüphesiz tek tek fertlerin, ama daha önemlisi söz konusu muhitin aktif belirleyici rolü vardır. Günümüze kadar bir takım zümreleşme türleri tecrübe etmiş olan insanlar, gerek bireyin gerekse o oluşumun bizzat kendisinin karakterini birçok iç-dış etkene bağlı olarak tayin etmiştir. Kişiliğin ve sosyal yapının farklı şekillendiği oluşumlardan ikisi de cemaat ve cemiyettir.

Genellikle karıştırılan ve bazen de yanlışlıkla birbirleri yerine kullanılan “cemaat” ve “cemiyet” kavramları, sosyolojik anlamda detaylı bir şekilde ilk olarak F.Tönies tarafından incelenmiştir. Hem cemiyetin, hem de cemaatin içinde barındırdığı fertler üzerindeki etki şekli de sosyolojik incelemeler açısından önem taşımaktadır. Bunlara yukarıda kısaca değinilmiştir. Kapsam bakımından daha geniş bir topluluğu ifade eden cemiyet, cemaatten sonra meydana gelmiştir. Ancak, günümüzde de ilk şekillerinden farklı olmak üzere “ideoloji cemaatleri” gibi farklı bir takım oluşumları da görmek mümkündür.

97 Atacan, **Kutsal Göç, Radikal İslamci Bir Grubun Anatomisi**, s.54.

98 Bkz.: Kurtkan, **a.g.e.**, s.276-277.

99 Bkz.: Günay, **Din Sosyolojisi**, s.535.

Konuyu Din sosyolojisi açısından değerlendirecek, ele alınan kavramların, öncelikle metodoloji açısından önemli olduğu ortaya çıkar. Zira, dinî yaşantının görünümü, cemaat ve cemiyet hayatında farklı olacaktır. Ayrıca, din tarafından önemle vurgulanan “cemaat hayatı”, bazen ferdin hürriyetini cemaat lehine elinden alabilmekte, bazen de ferde daha önce sahip olmadığı bir takım haklar taşıyabilmektedir. İnsanların, ortak olarak “kutsal” kabul ettikleri esaslara inanma, onların gerektirdiği bir takım ritüelleri birlikte tecrübe etme, kuvvetli birer sosyal bütünleşme aracı olmaktadır. İslam dininde de söz konusu bütünleşmenin örneklerini başta “tevhid” prensibinde olmak üzere, milyonlarca inananı bir araya toplayan hacda, ortak hissedışı sağlayan oruçta, birlikte namaz kılmada, zekatta vb. birçok alanda görmek mümkündür. Ancak, dinî unsurların sağladığı bu bağ, öbür taraftan da öngördüğü özellikleri taşımayan insan ve zümrelerden bariz bir şekilde farklılaşmayı da beraberinde getirecektir. Cemaatin sağladığı “biz şuuru”, doğal olarak “siz”, “onlar” ve “öteki” karşı alanını da oluşturmuş olacaktır. Ayrışmanın keskinleştiği noktalarda ilişkiler, çatışma düzeyine kadar varabilmektedir. Tarih, bu tür dinsel nitelikli çatışmaların şahididir.

Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, s. 7

Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışının Çalışma Hayatına Etkileri

*Ramazan ALTINTAŞ**

GİRİŞ

Kur'an nazil olmadan önce cahiliye Arap toplumunda elbette farklı inanç biçimleri olduğu kadar dinî hayatla ilgili ibadet şekilleri de vardı. Meselâ, çok tanrılı ulûhiyet anlayışına, peygamber, melek ve kader inancına paralel olarak; namaz, oruç, hac, kurban vs. gibi ibadetler de söz konusu idi. Kur'an tamamen dinden bağımsız bir topluma değil, dinle irtibatı olan bir topluma iniyordu. Unutulmamalıdır ki, bir medeniyet, ancak içinde doğduğu toplumun ürettiği kendi kavramları üzerinde yükselebilir. Bu sebeple, sosyo-kültürel bağlamda dinle, Medîne ve medeniyet arasında çok yakın bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür. İşte Kur'an'ın nazil olmaya başladığı andan itibaren, tarihî süreç içerisinde Allah'ın muradına aykırı anlam kaymasına uğramış olan inanç ve ibadete ilişkin kavramlara dokunmadığını, ancak muhtevada ve ibadetlerin yapılaş tarzlarında bir tadilata ve restorasyona gittiğini söyleyebiliriz.

İnsan bir isteğini ve bir arzusunu bazı arızî durumların dışında kelimelerden oluşan cümleler kurarak ifade eder. Dolayısıyla kelimelere yüklenen anlamlar, birey ve toplumun zihniyetini önemli oranda etkiler. Eğer düşünce ve inan-

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

cın temel taşları konumunda bulunan günlük dilde kullandığımız kavramlar anlam kaymasına uğrayarak bir buharlaşma süreci yaşamışsa, yapılması gereken ilâhî referans sistemi olan Kur'an'a yeniden dönerek kelimelere aslî anlamlarını kazandırmaktır. Kur'an, İslâm'ın ilk yıllarında hem inanç ve ibadet hayatıyla ilgili, hem de gündelik hayatla ilgili kelimelerde de bir düzeltme yapmaya gitmiştir. Kur'an, adeta din ve dile yönelik toplumun hafızasına müdahale ederken, Arapların kullandığı dili kullanıyordu. Çünkü o, beşerin idrâkine ilâhî bir tenezzülâtı. Bu sebeple Kur'an, anlam kaymasına uğrayan kelimelerin orijinal adlandırmasına dokunmadan, doğrudan içeriğine dokunarak anlam bilim açısından aslî hüviyetine kavuşturdu. Zira, kelimelere yüklenen anlamlar, eğer Kur'an'la test edilmezse zihniyet plânında birey ve toplumların hayata, dünyaya ve dine bakışlarını etkileyerek sapkın veya sahih bir ufuk kazanmalarına paralel işlevler görmelerine yol açabilir.

Günümüzde anlam kaymasına uğrayan kavramlardan birisi de "tevekkül" kavramıdır. Bu kavram hakkında müminlerin inancı düzeltilmelidir. Müslüman kültüründe insan davranışlarının önceden belirlenmişliği fikri-akîdesi, tevekkül meselesini de gerçek anlamından koparmağa kadar gitmiştir. Müslüman zihniyetin, kader ve tevekkülü yanlış telakki etmesi yüzünden, sosyal hayatın her alanında bir uyusukluğa düşülmüş ve bu durum gitgide ahlâkî alanda bir bozulmuşluğu da beraberinde getirmiştir. İşte bugün yapılması gereken Muhammed Arkoun'un yerinde tespit ve teklifiyle, yeniden Kur'an ışığında İslâmî aklın eleştirisinin yapılması gerekiyor.¹

Kader ve tevekkül alanındaki geleneksel bağıntının hâlâ müslüman toplumlarda yazgıcı /önceden belirlenmiş fikrine dayalı ilâhî takdir tezinin, bir akîde

1 Bkz. Arkoun, Muhammed, *Kazâyâ fi Nakdi 'l-Akli 'd-Dîni Keyfe Nefhemü 'l-İslâmel-Yevm*, (Arapçaya trc. Hâşim Sâlih), Beyrut, 1988. Bu eserinde Arkoun İslâm'ın altın çağını Hz. Peygamberin vefatından (m.632), İbn Haldun'un ölümüne (m.1406) kadar geçen dönem olarak nitelendiriyor ki bu döneme, İslâm'ın çoğulcu klâsik çağı diyor. **Arkoun'a** göre, İslâm'ın klâsik çağının sona erişiyile birlikte Skolâstik bir asır başlamıştır. Skolâstik aklın geçerli olduğu bu dönemin özelliği, yeni ürünler ortaya koymak yerine, geçmişin tekrarıyla yetinmektir. Yine Arkoun, özellikle müslüman ülkelerdeki üniversitelerde ve hatta ilâhiyat eğitimi yapan kurumlarda bile akademisyenlere egemen olan havanın, **düşünülmezi düşünmeyi** önleyen akademik bir aklın geçerli olduğunu söylüyor. Akademik akıl ya da skolâstik akıl, adeta eskiyi tekrarlayan, belirlenmiş bir konuda malumat yığını topladığı halde bu bilgileri çözümleyememek ve tefekküre dayalı analizler yapamamak tarzı olarak değerlendiriliyor. Arkoun'a göre yeni bir zihniyetle İslâm Aydınlanması yaşanmak isteniyorsa, bugün bütün öğretim havzalarına egemen olan geleneksel İslâmî aklın eleştiriye tabi tutulması gerekiyor.

olarak genlerimize işlemeden dolayı, tarım çağının kaderci din anlayışından bir türlü yakayı kurtaramamışızdır. Tarım çağından kastımız, modern araçlara ve yöntemlere dayalı olmadan ilkel yöntemlerle yapılan tarımdır. O dönemde çiftçi, toprağa tohumu atar, sonra, üzerine toprakla kapatır. Bugünün modern araçlarıyla yapılan ekim-biçim faaliyetlerine ek olarak, gübreleme, ilaçlama ve sulama yoktu. O dönemde, yazgıcı bir tevekkül anlayışını benimsemek kendi mantığı içinde belki bir tutarlı davranış ve anlayış biçimi olarak görülebilirdi. Ama artık günümüzün ultra-sanayi toplumunda meydana gelen çağdaş değişimler kadim mazeretleri ortadan kaldırdı. Doğrudan bugün sanayi çağının akılcı din anlayışlarına yönelmemiz gerekiyor. Çünkü İslâm, akla ve bilime vurgu yapmaktadır. Burada kastettiğimiz tarım çağının yazgıcı tevekkül anlayışı ifadesi, hayatı, zihni bir okuma ve algılama biçimidir.

Eğer tarihi süreç içerisinde müslümanlar, meskenete ve atâlete kader ve tevekkül anlayışını yanlış tefsir ederek düşmüşlerse, burada yapmamız gereken, yanlış telakkilerin milâdını belirledikten sonra, kader ve tevekkül anlayışının doğrusunu, ilâhî referans olan Kur'an'a başvurarak yeniden düzeltmemiz gerekiyor. İşte bu sebeple makalemizin başlığını "*Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışının Çalışma Hayatına Etkileri*" olarak tespit etmiş olduk.

A. Tevekkül Kavramının Anlam Alanı

Arapça'da tevekkül, vekâlet formundan tefa'ul kalıbına nakledilmiş bir kelimedir. "*Falan kimse, işini falan kimseye tevkil etti*" denildiği zaman bunun anlamı, "*ona havale etti, ona güvendi*" olur. Kime vekâlet verildi ise, ona *vekil*, vekâlet verene de *müvekkil* denir. Müvekkil olan kimse, külfetleri yüklediği vekile her hususta inanır, ona güvenir ve onu hiçbir kusur ile ithâm etmez.²

Demek ki tevekkül, güvenmek, dayanmak, itimat etmek ve işi, kendisi üstesinden gelemeyeceği için bir başkasına havale etmek gibi anlamlar taşıyor. Tevekkülün hakikati ve sıhhati, dilciler nezdinde âcizliği izhâr etmek, bir başkasına güvenmek, insanların elinde olandan ümidini keserek tamamıyla Allah katında olana itibar ve itimat etmektir.³

2 Bkz. el-İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s.834-35; Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kahire, 1994, IV, 475-476.

3 Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut, 1306, XV, 786.

İstılâhta ise tevekkül, “bir hedefe, bir amaca ve bir gayeye ulaşmak için gerekli olan maddi ve manevi sebeplerin hepsini yerine getirdikten ve insani plânda yapacak bir şey kalmadıktan sonra Allah’a dayanıp Ona güvenmektir” şeklinde tanımlanabilir. Burada anlaşılması gereken husus, tevekkülün iman gibi kalbin amellerinden olmasıdır. Organların amellerinden olan esbâba tevessül olmadan yapılacak tevekkül, ya da sebep ve tevessülü nefyetmek, mütevekkilin tevhidinde doğruluğunun olmadığına bir kanıttır.

Elbette tevekkül, Müslümanların kadere imanlarının bir sonucudur. Tevekkül eden kimse, organlarla yaptığı meşrû faaliyetten sonra, işin sonucunu Allah’a havale etmede tam bir teslimiyet içerisinde bulunur. Bir mümin, tevekkül anlayışında, ne kendi kişisel eylemlerini cebir içerisinde mütalaa etmeli ve ne de Allah’ı devre dışı bırakarak eylemlerini mutlaklaştırmalıdır. Yani, insan bir amaca ulaşmak için bireysel plânda bütün çabaları kullanmakla beraber, salt çalışmasına dayanarak Allah’ın takdirini de gözden uzak tutmamalıdır. Eğer yazgıcı ve özgürlükçü tevekkül anlayışı nedir? sorusuna cevap bulursak maksadımızın daha iyi anlaşılacağı kanaatini taşıyorum. O halde şimdi yazgıcı tevekkül anlayışından bahsedebiliriz.

B. Yazgıcı Tevekkül Anlayışı

İbn Kuteybe (ö.276/889) İslâm tarihinin erken dönemlerinde insanın özgürlüğünü savunan Seleften bir gurubun isimlerini zikreder. Onlar kader kelimesine, “insanın eylemlerinde hiçbir rolü yoktur” anlamına gelen *cebir* anlamının yüklenmesini inkar etmişlerdir, der.⁴ Bilindiği gibi, bireydeki yaratıcı dehânın önündeki en büyük engel, insanın özgürlüğünün askıya alınmasıdır.

Hicrî I. yüzyıldan itibaren İslâm dininin dünyaya açılması anlamına gelen fetih hareketleriyle birlikte müslümanlar, farklı din ve kültürlere mensup insanlarla karşılaştılar. Elbette bu durum karşılıklı bir etkileşimi doğurmaya paralel olarak dînî bir metin olan Kur’an’ı yeni bir bakış açısıyla anlamada diyalektik bir metodun başlamasına da ön ayak oldu. Müslümanların dünyasında bir nevi teslimiyetçi kırılmayı sadece farklı din ve kültür kodlarına mensup insanlarla yapılan tartışmalarla sınırlandırmak doğru olmasa gerekir. Bunda bizâtihi Kur’an’daki insanın cebir veya ihtiyarının varlığını anlamaya (ya da anlatmaya)

4 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te’vilü Muhtelifi’l-Hadis*, (trc. M. Hayri Kırbaşoğlu), İstanbul, 1979, s.119-120.

yönelik metinlerin payını gözden irak tutmamak da hatırlatılması gereken sahici bir yaklaşım olarak görülmelidir. Müslümanlar Allah'ın iradesi ve insanın iradesi çevresinde sorular sordular. Meselâ, Allah'ın iradesinden müstakil olarak insanın işlerini düzenlediği bir iradesi var mıdır yoksa Allah'ın iradesi mutlak mıdır? İnsan, iradesinde hür müdür, ya da mecbur mudur?⁵ İşte İslâm düşüncesi tarihi boyunca bu sorular farklı eğilimler içerisinde çeşitli cevaplara muhatap kılındı. Bu eğilimler içerisinde insanın bireysel irade ve seçme özgürlüğünden yana ağırlığını koyanlar olduğu gibi, insanın bireysel irade ve seçme özgürlüğünün olmadığını ve insanın mutlak cebir altında bulunduğunu savunan eğilimler de olmuştur. Bu akımlardan yazgıcı veya diğer bir deyimle cebriyeci tevekkül anlayışını bu ikinci eğilim temsil etmektedir.

Kelâm literatüründe cebir, fiilin/eylemin gerçekten insandan nefyi, inkârı olup Allah'a izafe edilmesidir.⁶ Makâlât kitaplarından öğrendiğimize göre, insanın iradesini inkar etmeye dayalı ve cebriye diye adlandırılan bu görüşün kurucusu *Cehm b. Safvan* (ö.128/745) olmuştur. Bu akıma göre her şey ezeli olarak belirlenmiştir. Cehm bu konuda şöyle diyor: "İnsanın hiçbir şeye gücü yetmez. İnsanda iş yapma gücü (istidâat) yoktur; insan eylemlerinde mecburdur. Onun kudreti, iradesi ve ihtiyarı yoktur. Ancak yüce Allah, diğer cansızları yarattığı gibi insanda da fiilleri yaratır ve bu fiiller, cansızlara nispet edildiği gibi insana da mecâzi olarak nispet edilir. Nitekim şöyle denilir: Ağaç meyve verdi, su aktı, taş yuvarlandı, güneş doğdu ve battı, gökyüzü bulutlandı, yağmur yağdı, yer yüzü sarsıldı..."⁷

Cehm b. Safvan'ın akîdesinden de öğrendiğimize göre, o, alınyazısına, takdirin önceden oluşuna (prédestination) inanır.⁸ Tarihte Emevî yöneticileri insanın bireysel özgürlüğünü hiçe sayan cebir düşüncesini istismar etmişler, topluma yaptıkları zulümleri ilâhî bir takdirin gereği olarak meşrûiyet zeminine çekmişlerdir. Böylece onlar, zulmü Allah'a nispet ederek kendilerini aklama yoluna gidiyorlardı. Halbuki böyle bir zeminde yapılan tartışmalar, Allah'ın ahlâkiliğini sorgulama gibi bir probleme de yol açmış oluyordu.

5 Bkz. et-Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, (trc. Şerafettin Gölçük), İstanbul, 1980, s.164.

6 eş-Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Kahire, 1976, I, 85.

7 Bkz. eş-Şehristânî, *el-Mile'l*, I, 87; el-Bağdâdî, Abdülkâhîr, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, Kahire, 1910, s.128; Abdülhalîm Mahmûd, *et-Tefkîri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire, 1989, s.150-151.

8 krş. Makrîzî, Takıyyuddîn Ahmed b. Ali, *el-Hitât ve'l-Âsâr*, Kahire, 1945, IV, 17.

Cebriyecilik fikri, Muaviye b. Ebî Süfyan (ö.60/680) döneminde devletin resmî bir politikası haline gelmişti. Bazı araştırmacılara göre Muaviye, ortalık durulup yerleştikten sonra kendisinin Müslümanlara halife olmasının Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunun halkın zihinlerine yerleşmesini istedi. Hatta o, Cebriye mezhebini destekleyecek kendilerine ulemâ denilen fakihler de buldu. Şam fakihlerinden olduğu söylenen bir âlim, avama konuşurken cebire dayalı bir inançla konuşmasını süslerdi.⁹ İşte cebriyeci bir renge bürünen Emevî yönetimi, böylesi fakihlerin gölgesinde ve desteğinde her türlü fesat ve zulüm işlemede büyük cesaret bulmuştur. Bundan sonra Muaviye ve kimi Emevî halifeleri muhtelif vesilelerle cebriye fikrini yaymaya devam etmişlerdir. Çünkü onlara göre cebir fikri, yaptıkları her türlü zulmü hakla izah etmeye dayanıyordu. Bunun için halka her çeşit zulmün Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu açıklamaya çalışmışlardır.¹⁰

Görüldüğü gibi Emevî halifeleri haksız yere ümmetin malını yağmalamada, dinin kutsallarını çiğneme ve kan dökmede kadere sığınarak eylemlerinin faturasını Allah'a yüklüyorlar; kendilerini adeta yeryüzünde Allah'ın zabıta kuvvetleri gibi görüyorlardı. Böylece onlar, siyasi despotizmlerine karşı oluşacak muhalefet hareketlerini önceden psikolojik olarak bastırılmış oluyordular. İnsanın fiillerindeki sorumluluğunun olmadığını savunan bu anlayış, Kur'an'ın temel ilkeleriyle de bağdaşmamaktadır.¹¹ Emevîlerin cebir düşüncesini istismar ettikleri bu anlayışın siyasi jakobenlik alanındaki tarihî uygulama örneklerine referanslar bulmamız hiç de zor değildir. Abdülmelik b. Mervan, muhaliflerden Amr b. Said'i öldürdüğü zaman halifenin yaptığı bu eylemin dîni meşruiyetini sağlamak amacıyla cebriyeciliği yayan bir fakihin halka şöyle bir açıklamada bulunduğunu görüyoruz: "Müminlerin emîri/yöneticisi, arkadaşınızı, önceden hakkında yazılmış olan Allah'ın kazası ve değişmez emri ile öldürmüştür."¹²

Emevî yöneticilerinin çoğunun pek de dindarca olmayan tutumları, inanç ve düşünce özgürlüğünü kısıtlayıcı politikaları karşısında direnme gücünü kaybeden insanlar, ahlâkî dindarlığı öne çıkararak hâricî dünyanın düzenini sağla-

9 el-Cüleynid, Muhammed Seyyid, *Kazıyyetu'l-Hayr ve's-Şer*, Kahire, 1981, s.2.

10 Bkz. Abdulhalim Mahmud, *a.g.e.*, s.150-151; krş. İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (çev. Saim Yeprem), İstanbul, 1994, s.284.

11 Bkz. Nahl 16/93; Hûd 11/108; İsrâ 17/15; Yûnus 10/25.

12 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Beyrut, 1969, II, 41; İrfan Abdulhamid, *a.g.e.*, s.284.

mak yerine, mânevi dünyanın düzenini sağlamayı tercih ettiler. Emevî muhalifleri emniyeti, zâhidlerin zühdünde ve âbidlerin halvetinde aradılar. Buna örnek olarak boş yere Müslümanların kanının dökülmesini istemediği için hilafeti Muaviye'ye terk ederek kendisini ibadete veren ve ilimle meşgul olmaya adayan Hasan b. Ali (ö.49/669) gösterilebilir.¹³ O, Emevî yönetimini eklemlenen cebriyecilik ekolünü tasvip ettiği için sosyal hayattan çekilmemiştir. O, cebriyeci anlayışa temelden karşıdır. Her ne kadar müslümanların birliğini sağlamak ve kan dökmek için iktidardan çekildiği söylenmiş olsa da, bir defa Muaviye ve ekibi, psikolojik olarak onu iktidarı teslimine zorluyordu. Belki de o, istikbâli, deneyimlerden yararlanarak okuyor ve bu sebeple gelecek olan faciyanın ayak seslerini duyuyordu.

Nitekim kader ve insanın gücü konusundaki görüşlerini soran Hasan-ı Basrî'ye (ö.110/728) Hz. Hasan cevabî mektubunda, günahları Allah'a yüklemenin cebriyecilikten başka bir şey olmadığını söyleyerek, insanın kendisine verilen müstakil bir güçle kesbinde ve kazancında irade ve ihtiyar sahibi olduğunu belirtir.¹⁴ Onun bu görüşleri, Muaviye'nin uygulamalarını da aynı zamanda tasvip etmediğini gösterir.

Emevîler döneminde yönetimin siyasî baskısından dolayı insanların zühde sığınmaları, zamanla yazgıca bir tevekkül anlayışını benimsemelerine de yol açmıştır. Çünkü, zühde dayalı bu ruhanî hayat, bir yanı sıra da cebriyeciliği beslemiştir. Bu dönemde ortaya çıkan zühde, kurumlaşmış anlamda dînî bir felsefe değil daha çok kişisel bir eylem olarak görünmektedir. Özellikle Tasavvuf tarihinde bir mektep hüviyeti kazanan Basra ekolünde kaygı ve hüznün hâkim olduğu korkuya dayalı bir zahitlik göze çarpmaktadır. Emevîler döneminde bireysel bir eğilim olarak görülmeye başlayan teslimiyetçi zühde anlayışında zahitlere verilen fakir, âbid, nussâk ve bekkâin gibi isimlendirmeler bunu doğrulamaktadır.¹⁵

Emevî saltanatının baskıcı politikaları sonucu oluşan ve homojen olmayan ahlâkî dindarlık anlayışında melâmet düşüncesi ağır basmaktadır. Bu anlayış, iktidar olma hırsını ortadan kaldırarak insanda terki dünya ve zemmi dünya

13 Bkz. Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbîh ve'r-Red*, (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Beyrut, 1968, s.36.

14 Her iki mektubun tam metni için bkz. Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1982, s.163-164.

15 en-Subhî, Ahmed Mahmud, *el-Felsefetü'l-Ahlâk fi'l-Fikri'l-İslâm*, Kahire, 1969, s.256.

isteğinin kamçılanmasına hız vermiştir. Buna paralel olarak cebriyeci kader anlayışı, gitgide tevekkül anlayışını olumsuz yönde etkileyerek; çalışmak yerine miskinlik, hareket yerine atâlet, dînî bir yaşam tarzı ve telakki biçimi olup çıkmıştır. Burada bir hakikati de belirtmekte fayda var. Cebriyeci tevekkül anlayışının toplumun zihin dünyalarında ve sosyal hayatlarında benimsenmesinde siyasî iktidarların rolü kadar, tabiatı cebriyeci karakteri benimsemeğe çok elverişli ve yatkın olan hatta örtüşen kimi sufi şahsiyetlerin de paylarını unutmamak gerekmektedir. Tasavvuf kitapları böylesi yazgıcı tevekkül anlayışını benimseyen ve bunu bir dînî öğreti biçimi olarak sunan sufilerin menkıbe ve görüşleriyle doludur.¹⁶ İlk sufilerde ortaya çıkan bu cebriyeci karakteri tasavvuf tarihi boyunca ister bireysel ve isterse kurumlaşmış düzeyde olsun bütün tasavvuf mekteplerinde görmemiz mümkündür. Tasavvuf literatüründe, “*gassâl elinde meyyit gibi olma*”¹⁷ ifadesi, eleştiri ve sorgulamayı reddeden bir cebriyeci tabiatı çok güzel ifade etmektedir.

Tasavvuf tarihinde literatüre ilk defa önceden adı konulmamış ama var olan tevekkülü cebriyeci bir bakış açısıyla tanımlayan ve kavramlaştıran kimsenin İbrahim b. Ethem (ö.161/777) olduğunu söylersek, sanırım yanılmış olmayız. Özellikle hayat hikayelerinden ve görüşlerinden yola çıkarak vardığımız yargıya göre geçiş dönemi sufilerinin her biri ayrı bir tasavvufa ait kavram geliştirmeye vurgu yapmışlardır. Bunlardan Râbiatu'l-Adeviyye (ö.185/861) ilâhî aşka; Fudayl b. İyâz (ö.187/803) melâmete ve bâtın ilmine; İbrahim b. Ethem ise, cebriyeci tevekkül anlayışlarının kavramsallaşmasına ön ayak olmuşlardır.¹⁸ Ama hepsinde ağırlık noktası ve çekim alanı, tevekkülü cebir mantığı içerisinde mütalaa etmeleri, ortak buluşma zeminini oluşturmaktadır.

Yaygın ve meşhur olan Tasavvuf kitaplarında hayat hikayesi hemen hemen çoğu defa ilk sıralarda yer alan İbrahim b. Ethem, debdebeli ve ihtişamlı bir hayat süren bir kral veyahut da kralın oğlu olarak tanıtılır. Gençliğinde avcılığı bir hobi haline getirdiği anlaşılan İbrahim b. Ethem, dağlarda avlanırken hâtiften “avcılık için mi yaratıldın?” sesi karşısında irkilerek bütün varını-yoğunu dağıtır, tamamıyla terki dünya eyleyerek sebepsiz ve cebriyeci bir tevekkül an-

16 Bkz. Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyri Risâlesi*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1991, s.302-313.

17 Bkz. el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Kitâbü'l-Erbain fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 1988, s.185.

18 Krş. Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul, 1996, s.38.

layışına dayalı hayat biçimini kendisine yol ve gidişat olarak seçer¹⁹ ve tarihte Müslümanların **Buda**'sı olarak anılır.²⁰

Cebriyeci tevekkül anlayışını sadece İbrahim b. Ethem'le sınırlandırmak haksızlık olur. Ama o, tevekküle ilk defa cebriyeci paradigmaya uygun bir anlam yükleyerek böyle bir kavram geliştirmiş olması bakımından önemlidir. Yazgıcı tevekkül anlayışının sûfilerin değişik tarihi dönemlerinde hep aynı kalmasına vereceğim şu iki örnek, müslüman zihniyetlerde anlam kaymasının hep paralel bir çizgi izlediğinin en çarpıcı gerçeğidir. Meselâ, Zunnûn-i Mısrî (ö.245/859), tevekkülün ne demek olduğunu soran bir kimseye: “*Sebeplerin kökünü kazımadır*”²¹ şeklinde cevap verirken; Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1195/1780) ise, tevekkülü, “*tedbiri bırakıp takdire ulaşmaktır*”²² diye tanımlamıştır. Görüldüğü gibi her iki tanım da tevekküle cebriyeci bir anlam yüklemiş olmaları tarih boyunca olduğu gibi bugün de bu anlayış sadece tevekkülle sınırlı kalmamış adeta bütün bir İslâm Dünyasının dînî telakkisine cebriyeci telakki hükmetmiştir. Aslında yukarıdaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Makalemizde atıfta bulunduğumuz eserlere bakılırsa yüzlerce örnekle karşılaşabiliriz.

Halbuki, tedbiri bırakmak ve esbâba tevessül etmemek doğrudan fert ve toplumları bir hırka ve bir lokma zihniyetine yönlendirmekle eşdeğerdedir. Böyle bir zihniyet sadece beyni düşünmekten alıkoyarak fikrî tembelliğe sürüklemekle kalmaz, organları da tembelliğe sürükleyerek tembelliği bir hayat modeli olarak sunmaya kadar götürülebilir. İslâm Dünyasının düşünce alanında ve uygarlaşma yolunda geri kalmışlığının sebeplerinden birisi de bu yazgıcı tevekkül anlayışıdır.²³ Her ne kadar tevekkül, organların değil, kalbin ameli ise de, bu tarihi süreç içerisinde tevekkül, organların ameli şeklinde görüle gelmiştir. Bu yazgıcı tevekkül anlayışının milâdı, maalesef Emevîlerin baskıcı yönetimlerinin acı bir meyvesi olarak intikâl etmiştir. Emevîlerle birlikte hilâfetin saltanata dönüşmesiyle ortaya çıkan despotik yapı, iktidarın ayakta kalması uğruna yaz-

19 Bkz. Kuşeyrî, *a.g.e.* s.112; Hucvirî, *a.g.e.* s.201.

20 Bkz. Afifî, *a.g.e.* s.74.

21 Bkz. el-Gazâlî, *İhyâ*, IV, 244; Kuşeyrî, *Risâle*, s.304.

22 Bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, (sad. M. Fuad Başar), İstanbul, 1984, s.362.

23 Osmanlı yönetiminin yıkılış sebeplerinin en önemlilerinden birisinin halkın yanlış tevekkül ve kader anlayışındaki dinî telakkileri olduğunu savunan Nâhid Hâşim'le Mustafa Sabri'nin karşılıklı polemikleri için bakınız: Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, İstanbul, 1977, s.115-141.

gıcılığı beslemiş gitgide bu birikim, bir inanç halini alarak bireyde özgürlükçü teşebbüs rûhunun uyanmasını adeta yok etmiştir.²⁴

İslâm Dünyasının iç sorunlarıyla uğraşmayı kendine zorunlu iş edinmiş olan mütefekkir şairimiz Mehmet Akif (ö.1873-1936) “*Vâiz Kürsüde*” başlıklı şiirinin muhtevâsında genelde İslâm Dünyası ve özelde Türk toplumunda yazgı-çı bir tevekkül anlayışının varlığına dikkat çekerek, içinde bulunduğumuz dur-ğunluğun ve geri kalmışlığın sebebini değişik örneklerle anlatarak sorunu ger-çek anlamından saptırılmış tevekkül anlayışına bağlar. Tevekkülün Allah’a ta-hakküm olmadığını dile getirdiği bir şiirinde, yazgıcı bu tevekkül inancını şu şekilde eleştirir²⁵ :

Sarılmadan en ufak bir işte esbâba,
Muvaffakiyete imkân bulur musun acaba?
Ekilmeden biçilen tarla nerede var? Göster!
“Kader” senin dediğin yolda şeriata bütündür;
Tevekkülün, hele hüsrân içinde hüsrandır.

Müslüman aydın M. Akif’in gerek “*Vâiz Kürsüde*” başlıklı şiirinde ve ge-rekse “*Safahat*”ın diğer bölümlerindeki şiirlerinde yer yer sebebe tevessül ve tedbirli olmayı dışlayıcı tevekkül anlayışlarını eleştirmekle kalmaz, şiir şeklinde verdiği âyet mealleriyle ya da İslâm tarihinden aktardığı orijinal anekdotlarla Kur’an’ın anlatmak istediği tevekkülün nasıl olması gerektiğini tasvir eder.²⁶ Şairimizin yıllar önce dile getirdiği yazgıcı zihniyet, maalesef bugün de hâlâ geleneksel dîni yapımızdan tamamen sökülüp atılamamıştır. Tâ Emevîlerden gelen kadim bir miras olarak geleneksel Müslümanlık anlayışımızda beşerî ira-deye, sebep ve tedbir fikrine, hatta tabiatıta cârî olan kanunlara fazla önem ve değer vermenin, sanki, ilahî irade ve takdire değer vermemek gibi bir sonuçla karşılaşabiliriz endişesi taşınmaktadır. Böylesi bir inanç da insanın eylemlerinde hür olduğunu dillendiren Mu’tezile’nin yıkılış tarihinden bu yana, insanın eylemlerindeki rolünü inkar fikri, İslâm âleminin genlerine işlemiş bir teolojik

24 Turner, Doğu müslüman toplumlarında yaratıcı dehanın gelişiminin önündeki engellerden birisinin de kitleleri, bir yöneticinin idaresine bağlamayı hedef alan despotik yöneticilerin varlığı olarak sayar. İslamın psikolojisi boyun eğme anlamına gelen kaderciliği besler gibi ifadelere de yer verir. Bu son ifadeye katılmak doğru değildir. Geniş bilgi için bakınız: Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul, 1997, s.17-18.

25 Ersoy, M. Akif, *Safahat*, İstanbul, 1977, s.269.

26 Bkz. Ersoy, a.g.e, s.270-274.

sapma olarak görülmektedir. Halbuki sebep ve tabiat kanunlarına önem vermek, ilahi iradeye ve ilahi illet düşüncesine az önem vermek anlamına gelmemelidir. İslâm, insanı bir takım fiillerle sorumlu tutmuş, bu fiillerin sonuçlarına göre ya ödüllendirmiş ya da cezalandırmıştır. Ama bütün bu fiillerin öznesi olarak da insan gösterilmiştir. Gayet açık olan vakıa karşısında “insan muhtar suretinde muzdardır” demek, sorunu kökten çözmek yerine, sorunu çözümsüzlüğe terk etmektir. Bir kere Allah’ın fâiliyeti, varlığının zorunlu oluşu gibi kendiliğindedir. İnsanın eylemlerindeki fâiliyeti ise, yaratma açısından değil, seçme açısından kendindedir. Ama, insanın fail oluşunun varlığı da yokluğu da imkan dahilindedir. Allah’ın fâiliyeti ise, zâtının muktezâsı olup, yokluğu aklen mümkün değildir.

C. Özgürlükçü Tevekkül Anlayışı

Özgürlükçü tevekkül anlayışının temelini sebep-tevekkül ilişkisi oluşturur. Bunun bir başka ifadesi, insanın bireysel irade hürriyeti çerçevesinde kesbinin tevekküle mukaddimelik yapmasıdır. İslâm düşünce tarihinde cebriyecilik öyle bir yanlış sapmaya kapı açmıştır ki, sanki tevekkülün şartı, bireysel sorumluluk olan kesbi terk etmektir.²⁷ Özellikle Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan’a isteği üzerine Hasan-ı Basrî’nin ilâhî takdir, kader ve insanın iradesi gibi konularda yazdığı “Kader risâlesi”nde, yazgıcı tevekkül anlayışının Kur’an’ın ruhuyla bağdaşmadığı izah edilmekle kalmaz, cebriye mezhebinin insanın eylemlerinde hiçbir rolünün olmadığına delil olarak getirdiği âyetler, doğru bir biçimde tevil edilir. Hasan-ı Basrî yorumlarında, Abdülmelik b. Mervan’ın zulmü, Allah’a nispet etmesini de kınar. Kader risâlesinin bir yerinde: “Ey mü’minlerin emîri! Mektubumda zulmü Allah’a nispet edip, kendilerini bundan uzak tutanlara karşı açık deliller vardır”, der. Daha sonra cebriyenin insanda seçme hürriyetinin olmadığına kanıt olarak kullandığı Hz. Âdem’in Rabbine âsi olduğundaki yalvarışını ifade eden: “(Âdem’le eşi) dediler ki: *Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz,*”²⁸ âyetinden Âdem’in Rabbine “bu başıma gelen senin kaza ve kaderindir dediği hükmü çıkarılamaz” diyerek halifenin kader anlayışını eleştirir.²⁹ Özetle

27 Bkz. el-Gazâlî, *el-Erbain*, s.186.

28 A’raf 7/23.

29 Bkz. Hasan Basrî, *Kader Risâlesi*, (neşr. Helmut Ritter), Der İslâm, Berlin, 1933, sayı: 1, s.72.

adı geçen risâlede Hasan-ı Basrî, bazı Emevî yöneticilerinin uyguladıkları zulüm ve baskıdan Allah'ı tenzih etmek gerektiğini, bu işlerin ilâhî takdir sonucu meydana geldiğini söylemelerinin Allah'a iftira olduğunu açıklıyor. Zaten Kur'an'da da birçok âyette zulüm kavramının fâili Allah değil, kullar gösteriliyor.³⁰

Ayrıca Hasan-ı Basrî verdiği vaazlarda ve yaptığı tartışmalarda, insanın irade hürriyetini nefyeden/ortadan kaldıran mekteplere mensup kimselerle tartışmaya ağırlık vermekle kalmamış, zamanının bilginleri baskılardan kaçmak adına uzlete çekilmeyi İslâmî bir davranış türü olarak benimserken o, bir yandan dünyaya ve arzularına karşı direnirken, bir yandan da zâlim siyasal iktidarlara mücadele etmiştir. Böylece o, nefis ve yöneticilerin saltanatına muhalefet ederken, daima insanı, insana karşı savunmuştur.³¹ Özgürlükçü tevekkül anlayışının öncüsü olarak değerlendirmiş olduğumuz Hasan-ı Basrî'nin, bir çeşit; ilâhî fiil ile insanî fiil arasını ayırarak ilâhî kaza ile cebrin irtibatı olmadığını kavgasını vermiş olduğu söylenebilir.

Şimdi de özgürlükçü tevekkül anlayışının değişik ilişkiler ağı üzerinde duralım:

1. Nedensellik ve Tevekkül İlişkisi

Arapça bir kelime olan sebep lügatte, kendisiyle bir amaca ulaşılan şeye verilen bir isimlendirmedir.³² Şüphesiz insanın bir amacı gerçekleştirmek için sebeplere sarılmaya ihtiyacı vardır. Âlemde her şey, Allah'ın koyduğu değişmez bir yasaya göre cereyan etmektedir.³³ Yani, tabiat olayları arasında nesnel ve zorunlu bağlantılar nedensellik kanunlarıyla ilişkilidir. Filozof İbn Rüşd'e (ö.528/1198) göre akıl, varlıkları sebepleriyle kavrar. Dolayısıyla, nedenselliği reddeden kimse akıllı da reddetmiş olur.³⁴ Eşyanın akledilebilir bir düzeye getirilerek yorumlanıp bir takım çözümleme ve sentezlere ulaşmada sebep-sonuç ilişkisinin önemi büyüktür. Yaşadığımız çağda Batı toplumlarında bilimsel devrimin gerçekleşmesinde şüphesiz "nedensellik/kozalite" ilkesine bağlılığın önemi tartışma götürmez bir gerçekliktir. Günümüz İslâm dünyasında hala en önemli ciddi düşünce sorunları arasında nedensellik problemi gelmektedir. Bu proble-

30 Bkz. A'raf 7/160.

31 Bkz. Afifi, *Tasavvuf*, s.66-67.

32 Bkz. Isfehâni, *Müfredât*, s.325; Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Beyrut, 1987, s.155.

33 Bkz. Fâtır 35/43.

34 Bkz. İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Kahire, 1923, s.128.

min doğmasında hâlis cebriye fırkası kadar cebr-i mutavassıt olarak adlandırılan Eş'arîliğin de büyük payı vardır. Allah'ın kudretine hâlel getirme ve mucizeyi ispatlayamama endişesi onları, nedensellik ilkesini inkâr etmeye götürmüştür.³⁵ Halbuki, âlemde geçerli olan yasalara göre fiziksel neden fiziksel sonucu doğurmaktadır. Bu gerçeğin bilinmesinde günlük tecrübelerle akıl arasında yakın bir ilişkiden söz edilebilir. Çünkü tecrübe, aklın yetkin nevilerindedir. Sebepliliği yok saymak, toplumsal dinamikleri zayıflatmakla kalmaz, cebrî paradigmanın zihinleri sarsmasına da ortam hazırlar. İslâm Tarihinde Hz. Peygamberin cihat, içtihat, tefekkür, tedbir ve tedebbür gibi fiilî sünnetleri nedensellik ilkesine bağlılığın en açık örnekleridir. Ayrıca Kur'an'da sebeplilik kuramının varlığına işaret eden âyetler de vardır: "*Her şey için bir sebep verdik*"³⁶ âyeti sebepliliğe delil olarak gösterilebilir.

Olguar dünyasında bir amaçsal neden yasası geçerlidir. Şüphesiz ki, Allah hem nedenlerin ve hem de sonuçların yaratıcısıdır. Ama Allah, hazırladığı imkanlara sarılmadan, sonuca varmak isteyen kimseleri kınar. "Onlar ancak ağzına gelsin diye suya doğru iki avucunu açan kimse gibidir. Halbuki (suyu ağzına götürmedikçe) su onun ağzına girecek değildir."³⁷ Bu âyetin bize öğrettiği gerçek, herhangi bir amacı gerçekleştirmek isteyen kimse, öncelikle "fiil/eylem" olarak bir hareketin mukaddimelerini/öncüllerini oluşturma gayreti içerisine girmelidir. Âyetin konteksinden çıkan sonuç, bir kimse sayı taşını eline alıp, hiçbir harekette bulunmadan suyun kendiliğinden gelip ağzına girmesi için Allah'ı istediği kadar zikretse de, su gelmeyecektir. Zira Allah'ın yasası, insanın, bizâtihi içme fiilini/eylemini yerine getirmesini gerektiriyor.

Kur'an, mütemâdiyen sebeplere tevessül etmeyi tavsiye ediyor. Bir âyette, savaşa çıkmadan önce: "*Ey iman edenler! Hazırlığınızı görün*"³⁸ buyrularak, tevekkülünden önce tedbirli olmamız isteniyor. Salt Müslüman olmamız, Allah'ın yardımına bir mazhariyetin bütün şartlarını ve sebeplerini ihtiva etmiyor. Bununla birlikte, savaşın kanun ve kurallarına da riayet etmek gerekmektedir. Kur'an'a göre güçlü olmanın yolu, savunma sanayii alanından da geçiyor: "Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihat için bağlanıp

35 Gazâlî'nin nedensellik konusunda İslâm filozoflarına yönelttiği eleştiriler için bakınız: el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Tehâfutü'l-Felâsife*, Kahire, 1923, s.67-68.

36 Kehf 18/84.

37 Ra'd 13/14.

38 Nisâ 4/71.

beslenen atlar hazırlayın.”³⁹ Görüldüğü gibi bu âyette psikolojik olarak düşmanı caydırmak için savaş teknolojisinde güçlü olmak gerekiyor. Ayrıca, şu da bilinmelidir ki, her çağın savaş aracı olan “atları” farklı farklıdır. Diğer taraftan Kur’an’a göre Allah’ın en yakın dostları olan peygamberlere bile, salt tevekkülde bulunmanın ötesinde tedbirli olmak öğütleniyor. Şöyle ki, Hz. Musa (as) kavmi tarafından taşlanmakla (recm) tehdit edilince, O’na: “... o halde kullarımla geceleyin çıkıp git. Çünkü takip edileceksin ..”⁴⁰ buyrulurken ön mukadimeleri yerine getirmesi isteniyor. Yine savaşta kılınan korku namazıyla ilgili olarak: “Silahlarını alsınlar”⁴¹ şeklinde düşman karşısında her an, uyanık, hazırlıklı ve tedbirli olmak gerektiği tavsiye edilmektedir. Her ne kadar bu âyetlerde kavramsal olarak “tevekkül” kavramı geçmemiş olsa bile tevekkülün rükûnlarına dikkatlerimiz çekilmiş olmaktadır.

Tevekkül hiçbir zaman insanın kendi gayretlerini ihmal ederek, her şeyi Allah’a havale etmesi anlamında değildir. Esbâba tevessülü terk etmek İslâm’ın ruhuyla çatışır. Meselâ, bir çiftçi önce zamanında tarlasını sürüp ekime hazırlayacak, tohumu atacak ve gerekirse sulayacak, zararlı bitkilerden arındırmak maksadıyla ilaçlayacak, gerekirse ürünün rekolte düzeyini artırmak için gübreleyecek, ondan sonra iyi ürün vermesi için Allah’a güvenip dayanacak ve sonucu sadece Ona bırakacaktır. Bunların hiçbirini yapmadan kader ne ise o olur demek, tembellik ve atâlet olup, İslâm’ın tevekkül anlayışıyla bağdaşmaz. Esbâba tevessül etmemiz hiçbir zaman Allah’a tevekkül ve itimat etmeye aykırı değildir. Nitekim Kur’an’da Hz. Peygambere ve Onun şahsında inananlara esbâba tevessüle dayalı bir tevekkül anlayışı emredilmektedir: “(Umuma ait) işlerde onlara danış. Artık kararını verdiğin zaman da Allah’a dayanıp güven. Çünkü Allah kendisine sığınanları (mütevekkilîn) sever.”⁴² Bu âyeti kendi bütünlüğü çerçevesinde değerlendirdiğimizde tevekkülün önce istişâre etmek gibi bir öncülüne yer veriliyor ve daha sonra da Allah’ın buyruklarını uygulamada kalbin kesin bağlanması anlamında azme sarılmak öğütleniyor. Yani insan öncelikle bireysel plânda bütün enerjisini, gücünü ve yeteneklerini kuvveden fiile çıkaracak, kararlılık gösterecek ve nihayetinde de Allah’a güvenecektir. Sebep-tevekkül ilişkisini çok güzel bir şekilde ortaya koyan yukarıdaki âyet, bütün

39 Enfâl 8/60.

40 Duhân 44/23.

41 Nisâ 4/102.

42 Âl-i İmrân 3/159.

çabasını insanımızın yanlış din anlayışını düzeltmek sevdasına adayan mütefekkir şâir M. Akif'in mısralarında şöyle anlamını bulur:⁴³

Bütün serâiri kalbin ihâta etse, yine
Danış sahâbene dünyaya ait işler için;
Rahim ol onlara .. Sen, çünkü rûhu rahmetsin
Hata ederlerse aldırma, affet, ihsân et;
Sonunda hepsi için iltimâs-ı gufrân et,
Verip kararı da az meyledin mi... Durmayarak
Cenâb-ı Hakka tevekkül edip yol almaya bak...

Kur'an, insana ancak çalışmasının karşılığı var,⁴⁴ der. Bu âyetten açıkça hayatın kazanılmasının çalışmaya bağlandığı da vurgulanır. Müslüman zihniyette kanaat ahlâkı sonsuz bir define gibi anlaşılıyor, adetâ çalışmanın gereksizliğine yönelim gibi bir duygu ağır basıyor. Halbuki, İslâm dinine göre gerçek define ya da hazine, insanın kudretinde olan çalışmasının bir ürünüdür. İnsan üreten olacak, kanaate dayalı ahlâkı da başkasının elinde olana tecâvüz etmeyi engelleyecektir. Kanaat, başkalarını kazançlarından mahrum etmeme ahlâkıdır. Hiçbir zaman insanda kanaat, çalışma ahlâkını öldüren bir duygu veya ahlâk biçimi haline de gelmemelidir. Kanaat, hiç çalışmadan atâleti tercih etmek değil, başkalarının kazancına göz dikmeden bireysel irade sonucu elde ettiğimiz kazançlarla yetinme halidir. Bizde çoğu zaman kanaat ve tevekkül kavramları teslimiyetçi zihniyet tarzı olarak yorumlanıyor. Her ne kadar bir teslimiyetçi psikoloji varsa da bu, kendi kazancımızla yetinmek ve sınıfsal çatışmaya yol açıcı yönelimlerden uzak durmak anlamı da taşır.

Sebeplere tevessül etmeden yapılan tevekkül tavrının Hz. Peygamberin bizzat söz ve uygulamalarında yerinin olmadığını da görüyoruz. Meselâ, Onun, hicret olayında mağaraya sığınması, devesini salıp, Allah'a tevekkül etmek isteyen bir Müslüman'a: "*Önce deveni sağlam kazığa bağla, sonra Allah'a tevekkül et*"⁴⁵ buyurması, bizim için sebep-tevekkül ilişkisini en güzel bir şekilde yansıtan delillerdir.

Özellikle köy, mezra veya büyük şehirlerin varoşlarında bulunan vadi içlerine konutlar yapmak, depremi gösteren fay hattının geçtiği yerlere şehirler kurmak, bulaşıcı hastalıkların yaygın olduğu bölgelere veya ülkelere seyahatler

43 Ersoy, *Safahat*, s.272.

44 Bkz. en-Necm 53/39.

45 Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, Kahire, 1962, Kıyâmet 60.

düzenlemek, kışın dondurucu soğuğuna karşı koruyucu tedbirler almamak, hırsızdan korunmak için kapıyı kilitlememek gibi vb. durumları tevekkül olarak adlandırmak ya da olumsuz sonuçlarla karşılaşınca da kadere vurgu yapmak, Allah'a zulüm isnadından başka bir şey değildir. Burada zulmün öznesi insanın kendisidir, eylemleridir. Unutmayalım ki, şartlarına uygun duâ ve tevekkül hayır isteğine büyük bir kuvvet verir.

Biz sebep-tevekkül ilişkisinin, Allah-insan ilişkilerinin diğer alanlarında da geçerli ve kalıcı bir kural olduğunu görüyoruz. Bunlar arasında duâ, Allah'ın yardımını, ecel vb. gibi konular sayılabilir.

2. Duâ ve Tevekkül İlişkisi

Duâ, esasen davet gibi çağırma manasına masdardır. Sonra, küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya vaki olan talep ve niyaz anlamına örf olmuş ve isim olarak da kullanılmıştır. Duânın hakikati, insanın Rabbinden inâyet ve yardım istemesidir.⁴⁶ Bir nevi duâ, Allah'ı olay ve olgulara müdâhale ettirme girişimidir. İnsanın sorumlu olduğu alanda yazgıcılığın geçerli olduğu akîdesine sahip olan bir kimsenin duâ isteğinde bulunması, tam bir çelişkili durumdur. Gerçekte duâ, ister kişisel olsun, isterse toplumsal olsun, kâinatın dehşet verici sessizliği içinde insanoğlunun kendisine cevap bulmak için hissettiği derin hasret ve iş-tiyâkın bir ifadesidir.⁴⁷ Diğer bir açıdan duâ, insanı, Allah'a ulaştıran bir vâsıtâ olup kalbin Allah ile iletişim kurmasıdır.

Kur'an, Allah'ın, kendisine duâ edenin duâsına karşılık vereceğinden bahsediyor: "*Kullarım sana, beni sorduğu vakit de ki, ben herhalde yakınım. Duâ edenin duâsını bana duâ ettiği anda işitir, ona karşılık veririm.*"⁴⁸ Ancak Kur'an'a göre Allah'ın duâları kabul etme vaadi, Onun her istenileni yapması anlamına gelmez. Hatta duâları kabul etmek kelâmî bir söylemle Allah'a vâcib değil câizdir. Nasıl ki, içinde yaşadığımız şu çağda bile, herhangi bir makamdan veya merciden belirlediği ve hazırladığı ilkelere, mevzûata, yönetmeliğe vs. ters düşecek bir isteğe cevap vermesi beklenemezse, elbette Allah'ın da tarih içindeki davranış tarzına aykırı davranması beklenemez. Sünnetullah adı

46 Yazır, M. Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, I, 662.

47 İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmed Asrar), İstanbul, 1984, s.129).

48 Bakara 2/186.

verilen Allah'ın yasasının değişmezliğini işte bu çerçeve içerisinde değerlendirmek gerektiğine inanıyorum. Kur'an'da örnekleri açıkça verildiği gibi, eğer insanların duâları, istek ve talepleri Allah'ın yasasına aykırı bir durum arz ediyorsa, bu konuda talep sahibinin kimliği hiç de önemli değildir. Bilindiği gibi Hz. Nuh (a.s)'ın oğlu babasına iman etmemiş, tufan olayı karşısında dağa çıkıp korunabileceğini söylemesine rağmen boğulanlardan olmuştu. Hz. Nuh, oğlunun kurtuluşu için duâ etmişti de, kendisine, din birliği anlamına gelebilecek olan "o senin aileden değildir" buyrulmuştu talep geri çevrilmişti.⁴⁹ Bir başka örnek de, cinsel sapıklık içerisine düşen Lût kavmini helâk etmeme talebinde bulunan Hz. İbrahim'in talebinin reddedilmesi olayıdır.⁵⁰

Bütün bu örnekler bize gösteriyor ki, Allah'ın yasasının geçerli olduğu alanda duânın gerçek bir faktör olmadığıdır. İslâm'ın bu konudaki öncelikleri, duânın kabulünü hazırlayan meşrû şartları hazırlamak sonra da duâ edip, Allah'a gönülden tevekkül edip, bağlanmaktır.

3. Allah'ın Yardımı ve Tevekkül İlişkisi

Kur'an'da birçok âyette Allah'ın müminlere yardım edeceğinden söz edilir⁵¹ ve hatta bu yardımların nasıl gerçekleştirileceği, yani yardımın cinsiyle birlikte, maiyyetullah üzerinde de durulur. Her iki şeklin tek bir amacı vardır ki, o da müminlere yardım etmektir.

Allah'ın yardımı sadece müminlere özgü ilâhî bir yasa olarak görülebilir mi? Bu soruyu "evet" şeklinde olumlama pek mümkün görünmemektedir. Bilindiği gibi, Allah'ı tanımanın yollarından birisi de Onun en güzel isimlerini öğrenmekten geçiyor. İşte bu güzel isimlerin ilk sıralarında da "Rahmân" ismi gelmektedir. Allah bu güzel isminin bir gereği ya da tecellisi olarak insanların dini kimliğine bakmadan ilâhî yardımın evrensel şartlarını yerine getiren herkesin yardıma müstahak kılınacağı anlaşılmaktadır.⁵² Bu yorumu da zaten Kur'an doğrulamaktadır: "*İnsan için ancak çalışmasının karşılığı vardır.*"⁵³ Bu âyette dikkat çeken husus, insanın dini kimliği tayin edilmeden, çalışan herkese karşı-

49 Bkz. Hûd 11/42-46.

50 Bkz. Hûd 11/74-76.

51 Bkz. Nisa 4/141; Enfâl 8/17, 19, 26; Mümin 40/51; Rum 30/47.

52 Bkz. el-Gazâlî, Ebu Hâmid Mühammed, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâi'llâhi'l-Husna*, Kahire, ts, s.37.

53 en-Necm 53/39.

lığının verilecek olmasıdır. Çalışmadan kuru bir tevekkül İslâm'da muteber değildir. Olsa olsa bu, dini maskaralığa çevirmektir. Şâir ve mütefekkir M. Akif mısralarında, yanlış tevekkül anlayışını benimseyen kimseleri sert bir şekilde şöyle eleştirir.⁵⁴

Çalış dedikçe Şeriat çalışmadın durdun,
Onun hesabına birçok hurâfeler uydurdun,
Sonunda bir de tevekkül sokuşturup araya,
Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya.

İslâm Tarihine baktığımız zaman Uhud yenilgisi tevbirsiz bir tevekkül anlayışının olamayacağını bize anlatması açısından gerçekten önemlidir. Allah'ın yardımının tarihi yasalarla yakın bir ilişkisi vardır. Müslümanlar Bedir savaşında tarihi yasalar uyarınca, zaferin tüm şartları gerçekleştirildiği için muzaffer olmuşlardır. Kur'an'da Bedir ve Uhud savaşları hakkında tarihi yasalar açısından bir değerlendirmenin yapıldığını görüyoruz: "*Eğer size (Uhud'da) bir yara dokundu ise, o topluluğa da (Bedir'de) benzeri bir yara dokunmuştur. O günler... (evet) Biz onları insanlar arasında evirip çeviriyoruz.*"⁵⁵

Yukarıda mealini arz ettiğimiz âyette adeta bize şöyle deniliyor: Zafer müminler için ilâhî bir hak değildir; yalnız, zafer (Allah'ın yardımı) sizin en doğal hakkınızdır. Allah tarihi yasalar uyarınca teşriî açıdan değil, evrensel açıdan koymuş olduğu zafer şartlarını eksiksiz yerine getirdiğinizde ancak muzaffer olabilirsiniz ve Allah'ın yardımını hak edebilirsiniz.⁵⁶ Bunun bir başka anlamı şudur: Eğer müminler tarihi süreç içerisinde rollerini iyi oynayamaz, semavî risâletin kendilerine yüklediği sorumlulukları yerine getiremez ya da bunun bilincinde olmazlarsa, Allah onları yardımsız bırakır ve tarihe ve insanlığa tanıklık edecek başka bir ümmet getirir.⁵⁷ İşte bireysel ve toplumsal zaferin, yani Allah'ın yardımının yasaları bunlardır.

4. Ömür (Ecel) ve Tevekkül İlişkisi

Coğrafi muhit ve şartların, canlılar üzerinde büyük tesiri olduğu inkar edilemez. Hava, su ve çevrenin temiz olduğu bir ortamda hayat sürme, sağlık ve

54 Ersoy, *Safahat*, s.268.

55 Âl-i İmrân 3/140.

56 es-Sadır, Muhammed Bakır, *Kur'an Okulu*, (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul, 1987, s.43.

57 Bkz. Maide 5/54; et-Tevbe 9/40.

sihhat açısından son derece önemlidir. Dengeli beslenme, sıhhati koruma konusunda koruyucu hekimliğin tavsiye ve önerilerine riayet, gerektiği zaman doktora gitme bilincinde olma ve bunu da alışkanlık haline getirme gibi hususlar, sağlık ve sıhhatimiz açısından kaçınılmazdır. Genellikle az gelişmiş ülkelerde, zamanında hekime başvurma bilinç ve alışkanlığı eksik ve hatta yok gibidir. Dolayısıyla buralarda doktor sayısı ve hastanelerdeki yetersizlikler sebebiyle ömür ortalamaları düşüktür.⁵⁸ Yapılan istatistik sonuçlarına göre ileri düzeyde sanayileşmiş ülkelerde ömür ortalaması 75-80 arasında bir artış gösterirken, az gelişmiş ülkelerde ise bu durum yerine göre 35-40 ya da 55-60 arasında değişmektedir.⁵⁹

İnsan sağlığına olumlu yönde etki eden faktörlerin başında dengeli beslenme gelmektedir. Kur'an'a göre dengeli beslenme ile insan ömrü arasında yakın bir ilişki vardır. Nitekim Kur'an'da bu yakın ilişki açısından şöyle bahsedilir: *"Biz onlara ve babalarına iyi geçimlikler verdik. Ömürleri de uzadı."*⁶⁰ Âyetlerde geçen meta' kavramının mülk, varlık gibi anlamlar taşıması, insanın gelir düzeyinin yüksekliğini, yani hayat standartlarının ileri derecede olmasını göstermesi bakımından ilginçtir. Günümüzün kalkınmış ülkelerinde geri kalmış ülkelere oranla ölüm ortalamalarının binde 9-10 civarında düşük olmasının sebebini etkileyen faktörler olarak fert başına düşen gelir ortalamalarının yüksek oluşu gösterilebilir. Bilindiği gibi gelişmişlik, sosyolojik manada sosyal hayatın bütününe kapsayan bir durumdur.

Her ne kadar İslâm kelimelerinde ecel konusu tartışılmışsa da, ecelin uzayıp kısılmasında takdir Allah'a aittir. Ama bu takdiri cebir içerisinde görmemek gerekir. Ecel, süre demektir. Allah her canlı türü için bir ecel/süre belirlemiştir. İnsan cinsi de bu kanunun dışında değildir. İnsanın eylemleriyle eceli arasında da çok yakın bir ilişki vardır. Bunu, yapılan istatistik çalışmalarına dayalı olarak söylemek icap ederse, dengeli beslenme ve sağlıklı yaşam önemli diyebileceğimiz bir oranda ömrün uzun oluşunu etkilemektedir. Zaten Allah da ezeli ilmiyle bizim irademizi hangi yönde kullanacağımızı bildiği için ecelimizi de ona göre takdir etmiştir. Yani, olayın bize bakın cephesi yönüyle söylemek

58 Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine*, İzmir, 1992, s.83.

59 İstatistik sonuçlar için bakınız. *Ana Britannica*, Dünya Ülkeleri-1987 (Ana Yayıncılık A.Ş. ve Encyclopaedia Britannica İnc. 1987).

60 Bkz.Enbiya 21/64; Hud 11/3; Hadid 57/16.

gerekirse, Allah ecelimizi takdirde bizim bireysel eylemlerimize dayalı tasarruflarımızı gözettiğini söylemekte bir sakınca olmasa gerekir.

Bir başka açıdan sosyal bir olgu olarak söylemek gerekirse sanayileşmiş ülkelerde fert başına düşen doktor sayısı artarken, geri kalmış ülkelerde fert başına düşen doktor sayısının azalması doğrudan kalkınmışlık ve öğretim düzeyi ile ilgili bir konudur. Bugün az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkelerin büyük bir kısmını, halkı müslüman olan ülkeler oluşturmaktadır. Günlük deneyimlerden veya bizâtihi gözlemlerimizden de anlaşılmaktadır ki, bizim gibi ülkelerde çok âcîl bir hastalık olmadıkça doktora gitme alışkanlığımız yok gibidir. Dahası var, sokaklarımız sakat insanlarla doludur. Acaba, tedavi olma konusundaki duyarsızlığımızı bir takım bürokratik engeller veya kalkınmışlık düzeyinin yetersiz oluşuyla açıklamak inandırıcı bir kanıt olabilir mi? Bunda geleneksel kültür mirasımızın ve yazgıcı bir din anlayışımızın etkisi yok mudur? Ben özellikle bu ikinci soruya hayır diyemeyeceğim. Maalesef bizim bazı tasavvufî ahlâkla ilgili kültürel mirasımızda tedavinin aleyhine hükümlerin yer alması, zamanla bu yanlış telakkiler, dinin emirleri gibi algılanmaya yol açmıştır. Dinî ilimleri yenilemek adına yazılan bu kitaplar halk İslâm'ına güç vermekle İslâm Dünyasında dinî telakki biçimlerini değiştirerek tedavi olmada bile yazgıcı bir duruşu sergilemeye neden olmuşlardır. Bu eserlerden birisi de İmâm-ı Gazâlî'nin (ö.505/1111) dinî ilimleri yenilemek adını taşıyan İhyâ adlı eserinin "tevekkül" bölümüdür. Ne ilginçtir ki, bu eserin tevekkül ile ilgili bölümünde alt başlıklar açılarak bazı meşhur sûfîlerin tedavi olmanın aleyhindeki görüşlerine yer verilerek, yorumlar yapılmıştır. Tedavinin aleyhinde açılan başlıklardan birisi, "bazı hallerde tedavi olmayı terk etmenin makbul olup, peygamberin fiiline aykırı düşmediği ve tevekkülün kuvvetine delalet ettiği" adını taşıyan bir diğerinin başlığı ise, "tedaviyi terk etmenin sebepleri" adını taşımaktadır.⁶¹ Bu bölümlerde tedavi olmak "helal ve haramların" ötesinde yer yer "iman-küfür" sorunu haline dönüştürülmüş. Neredeyse tedavi olmak, Allah'ın eş-Şâfi ismine gölge düşürecek bir boyutta ele alınarak sebeplere tevessül doğrudan olmasa bile dolaylı olarak, okuyucunun zihninde şirkle özdeşleştirilecek izlenimlerin doğmasına açık tutumlar sergilenmiştir. Böylesi popüler kitaplar yıllarca halk İslâm'ının kültürel beslenme kaynaklarını oluşturduğu için farkına varmadan tedaviyi terk etmenin bir tevekkül biçimi olduğu adeta asırlar boyu ümmetin genlerine işlemiştir.

61 Bkz. el-Gazâlî, *İhyâ*, IV, 445-448.

Halbuki İslâm, hastalığa yakalanmamak için koruyucu hekimliğe riayet etmemizi dini bir görev olarak görüyor. Kur'an'da: “*Yiyiniz, içiniz ama israf etmeyiniz. Allah israf edenleri sevmez*”⁶² âyetinde geçen “israf etmeyiniz” ifadesi, sosyal hayatta aşırı savurganlığa bir uyarı anlamına gelirken, denge-siz beslenme alışkanlığına yol açıcı yeme ve içmeler konusunda da bir uyarı niteliği taşımaktadır. Günümüzde en yaygın şikayetlerden birisi de fazla kilolardan kaynaklanmaktadır. Artık şişmanlık bir hastalık olmakla birlikte, birçok hastalığa yol açabilecek riskleri de taşımaktadır. Bu konuyla ilgili fareler üzerinde yapılan deneysel sonuçlar adı geçen yargıyı doğrulamaktadır. Yapılan bir bilimsel araştırmada, zayıf farelerin, şişman farelerden daha uzun ömürlü olduğu sonucu elde edilmiştir. Bunda zayıf farelerin dengeli, şişman farelerin de anormal diyebileceğimiz bir biçimde beslenmesi sayesinde neticenin değişimi tespit edilmiştir.⁶³

Diğer yandan sağlık konusunda tedbirli olmanın sünnete uygun bir davranış olduğunu Hz. Peygamberin şu hadislerinden de anlıyoruz: “*Allah'ın verdiği her derdin ve hastalığın devası, çaresi vardır, tedavi olunuz.*”⁶⁴ Eğer hastalıklar karşısında tedbir almamak tevekkülün şartı olsaydı, hiç Hz. Peygamber tedavi olmayı emreder miydi? Ayrıca biz, ashâbın, tedaviyi terk etmenin, tevekkülün bir şartı olduğunu savunanların üzerine cesaretle gittiklerini de görüyoruz. Tevekkülde tedavi olmayı ve tedbiri terk etmenin şart olmadığına delil olarak Hz. Ömer'in vebâ ile ilgili şu olayı işaret eder. Bir gün Hz. Ömer arkadaşlarıyla birlikte Şam'a gitmek üzere yola çıkar. Câbiye denilen yere geldiklerinde Şam'da vebâ ve tâun hastalığının ölüm saçtığı haberini alırlar. Arkadaşlarından bir gurup “*Allah'a tevekkül ederek girelim, Allah bizi bu bulaşıcı hastalıktan korur. Sonra Allah'ın kaderinden kaçamayız*” deyince Hz. Ömer, şiddetle tepki gösterir. “*Vebâ salgınının bulunduğu Şam'a girmeden geri döneriz*” deyince, “*Allah'ın kaderinden mi kaçıyoruz ya Ömer?*” şeklinde tepki alır. Bunun üzerine Hz. Ömer, “*evet, Allah'ın kaderinden kaçıp, yine Allah'ın bir başka kaderine sığınıyoruz*” diye karşılık verir.⁶⁵

62 A'raf 7/31.

63 bk. Villee, A. Claude, *Genel Biyoloji*, İstanbul, 1974, s.600.

64 Buhârî, Ebû Abdillâh, *es-Sahih*, İstanbul, 1315, Tıb 1; Müslim, Ebul-Huseyn el-Haccâc, *es-Sahih*, Kahire, 1955, Selâm 69.

65 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 78.

Görüldüğü gibi İslâm'ın ruhunu iyi kavrayan Hz. Ömer burada, ilâhî takdir doktrininden yola çıkmamış, insanî davranışlardan hareketle, tedbir almayı öncelemiştir. Çünkü kader olsa olsa insanın sorumlu olmadığı alanlarda olabilir. Sorumlu olduğu alanlarda birey ve toplumlar kendi kaderlerini kendileri tayin etme hakkına sahiptirler. Doğrusu da budur. Ama tarih boyunca Eş'arî akîdesiyle yoğrulan müslüman kültürü kaderi, hep sorumluluk alanıyla da ilişkilendirerek geldiği için bir kavram kargaşası içerisine düşmüştür. Burada bize düşen görev, Allah'ın mukadderatının kapalı olması hasebiyle, biz zâhirî şeylerden sorumluyuz ve üzerimize düşeni sorumluluk sahalarımızda yapmakla mükellefiz.

Netice itibariyle, ilmi yönetime dayalı istatistiki gerçeklerin ortaya koyduğu gibi; ekonomik güç, eğitim ve öğretim düzeyi, sosyal şartlar ve çevre, temizlik, dengeli beslenme, hıfzussıhha kaidelerine riayet ve sağlık hizmetleri gibi çok yönlü faktörlerin hayatımız ve insan ömrü üzerindeki tesirleri inkar edilemez. Aksi halde insan hayatını kuşatan kaza-kader ve ecel gibi konularda, ilâhî takdirin, dünya genelinde az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkeler açısından hep menfi; kalkınmış ülkeler açısından ise hep müspet olduğu hükmüne varmış oluruz.⁶⁶ Bu takdirde de, çözüm bekleyen bir yığın soru ve problemle karşı karşıya geliriz. Zaten böyle bir inanç ilâhî adalet prensibiyle de çelişir.

SONUÇ

İslâm'da yazgıcı bir tevekkül anlayışı olmadığı gibi, ruhbanlık da yoktur. İslâm Dünyası, akli ve tefekkürü cebriyeci bir paradigma içinde yazgıcılık mihrabında kurban ettiği için bu yana acılar, yoksulluklar ve sefâletler içerisinde yaşamaya mahkûm olmuştur. Meselâ, açlık sorunu insanın bir kaderi olmadığı halde, kader gibi değerlendirilmiştir.

İslâm, insana bireysel irade hürriyeti tanımış; bu iradeyi sorumluluklarının temeli olarak görmüştür. Eğer insanda irade hürriyeti olmasaydı, insanın yapıp ettiklerinden sorumlu tutulmasının da bir anlamı kalmazdı.

İslâm'da emek kutsaldır. Bu sebeple dinimiz çalışmayı emreder, çok zorunlu olmadıkça başkalarının sırtından geçinmeyi hiç de hoş karşılamaz. İslâm tarihinde Hz. Ömer'in meskenete, zillete ve amip gibi başkalarının sırtından geçinmeyi tevekkül anlayışı gören zihniyete savaş açması, terki dünya eyleyip,

66 Karadeniz, *Ecel Üzerine*, s.95.

toplumsal sorumluluklardan kaçarak ruhbanlığı gerçek bir dinî telakki tarzı gören bir Müslümanlık anlayışına karşı özgürlükçü bir tevekkülün yolunu işaretlemesi gözlerimizi yaşartmaktadır. Bu tarihî olayın M. Âkif'in mısralarında şöyle tablolaştırıldığını görüyoruz:⁶⁷

Ömer tevekkülü elbette bilirdi bizden iyi,
Ne yaptı "biz mütevekkilleriz" diyen kümeyi,
Dağıttı, kamçıya kuvvet, "gidin, ekin!" diyerek,
Demek tevekküle pek sığmıyormuş, anladın a!
Sinek düşer gibi düşmek şunun bunun kabına.

Ya sebeplere sarıldık, tedbiri elden bırakmadık ve sonra da işi Allah'a havale ettik ama istediğimiz sonuç da gerçekleşmedi. Bu durumda ne yapmalıyız? İç huzurumuzu bozmadan hayatımızda imtihan diye bir boyutun olduğunu da hesaba katmalıyız. Bazen şer, kılık değiştirmiş iyilikler olabilir. Kötülükler, insanı eğiterek olgunlaştırır ve karakterini düzeltmeye neden olur.

Özgürlükçü bir tevekkül inancı, manevî bir kuvvetin yoludur. İnsanda huzur, emniyet, güven ve cesareti artırır. İş hayatında çalışmayı ve başarılı olmayı önemli oranda müspet yönde etkiler. Tüketen bir insan modelinden daha çok üreten bir insan modeli ortaya çıkarır.

Sebeplere ve tedbire dayalı bir tevekkül anlayışı, Müslümanlar için bir zaaf değil, bir güçtür. Dolayısıyla gerçek anlamda tevekkül bir atâlet olmayıp, bir aksiyon ve harekettir.

KAYNAKÇA

- ABDULHAMİD, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (çev. Saim Yeprem), İstanbul, 1994.
- AFİFÎ, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul, 1996.
- Ana Britannica, *Dünya Ülkeleri-1987* (Ana Yayıncılık A.Ş. ve Encyclopaedia Britannica İnc. 1987).
- ARKOUN, Muhammed, *Kazâyâ fi Nakdi'l-Akli'd-Dinî Keyfe Nefhemü'l-İslâme'l-Yevm*, (Arapçaya trc. Hâşim Sâlih), Beyrut, 1988.
- BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, Kahire, 1910.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillah, *es-Sahih*, İstanbul, 1315.
- CÜLEYNİD, Muhammed Seyyid, *Kazıyyetu'l-Hayr ve's-Şer*, Kahire, 1981.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Beyrut, 1987.

67 Ersoy, *Safahat*, s.274.

- ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI, *Marifetnâme*, (sad. M. Fúad Başar), İstanbul, 1984.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed, *el-Maksadu 'l-Esnâ fi Şerhi Esmâi 'llâhi 'l-Husnâ*, Kahire, ts.
- , *İhyâu Ulûmi 'd-Dîn*, Kahire, 1994.
- , *Kitâbü 'l-Erbain fi Usûli 'd-Dîn*, Beyrut, 1988.
- , *Tehâfutü 'l-Felâsife*, Kahire, 1923.
- HUCVİRÎ, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu 'l-Mahcûb*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1982.
- HASAN BASRÎ, *Kader Risâlesi*, (neşr. Helmut Ritter), Der İslâm, Berlin, 1933, Sayı: 1.
- İSFEHÂNÎ, Râgıb, *el-Müfredât fi Garîbi 'l-Kur 'ân*, İstanbul, 1986.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim, *el-İmâme ve 's-Siyâse*, Beyrut, 1969.
- , *Te 'vîlu Muhtelifi 'l-Hadîs*, (trc. M. Hayri Kırbaçoğlu), İstanbul, 1979.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Tehâfutü 'l-Tehâfut*, Kahire, 1923.
- İBN SA'D, Ebu Abdillâh Muhammed, *Tabakâtü 'l-Kübrâ*, Beyrut, ts.
- İKBAL, Muhammed, *İslâm 'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmed Asrar), İstanbul, 1984.
- KARADENİZ, Osman, *Ecel Üzerine*, İzmir, 1992.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Kuşeyri Risâlesi*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1991.
- MAHMÛD, Abdülhalîm, *et-Tefkiri 'l-Felsefi fi 'l-İslâm*, Kahire, 1989.
- MAKRÎZÎ, Takıyyuddîn Ahmed b. Ali, *el-Hitât ve 'l-Âsâr*, Kahire, 1945.
- MALATÎ, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbih ve 'r-Red*, (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Beyrut, 1968.
- MÜSLİM, Ebul-Huseyn el-Haccâc, *es-Sahih*, Kahire, 1955.
- SADR, Muhammed Bağır, *Kur 'an Okulu*, (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul, 1987.
- SABRÎ, Mustafa, *Dini Müceddidler*, İstanbul, 1977.
- SUBHÎ, Ahmed Mahmûd, *el-Felsefetü 'l-Ahlâk fi 'l-Fikri 'l-İslam*, Kahire, 1969.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Abdülkerim, *el-Milel ve 'n-Nihal*, (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Kahire, 1976.
- TAFTAZÂNÎ, Ebu'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, (trc. Şerafettin Gölcük), İstanbul, 1980.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, Kahire, 1962.
- TURNER, Bryan S., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul, 1997.
- VİLLEE, A. Claude, *Genel Biyoloji*, İstanbul, 1974.
- YAZIR, M. Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur 'an Dili*, İstanbul, 1979.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza, *Tâcu 'l-Arûs*, Beyrut, 1306.

Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, s. 7

Abdulazîm ed-Deyb'in Zübeyr b. Avvâm'a Yönelik Bazı Tenkitlere Cevabı

*Selçuk COŞKUN**

Tam adı; Zübeyr b. Avvâm b. Huveylid b. Esed b. Abdi'l-'Uzzâ b. Kussî' olan bu sahabî, iki farklı künye ile anılmaktadır. Bazen annesinin onu, kardeşi Zübeyr b. Abdilmuttalib'in "Ebu't-Tâhir" künyesiyle çağırıldığı² zikredilse de, asıl künyesi, Ebu Abdillah'dır³. Kendisi, Resûlullah (SAS)'ın halası, Safiyye bintu Abdilmuttalib'in oğludur⁴.

Mûsa b. Talha'nın rivâyet ettiğine göre; Ali b. Ebi Tâlib, Talha b. Ubeydillah, Sa'd b. Ebi Vakkâs ve Zübeyr b. Avvâm, aynı senede doğmuşlardır. Bu yüzden onlara, "Aynı yılın çocukları denilirdi"⁵. Zübeyr b. Avvâm'ın müslüman olduğu yaş konusunda farklı rivâyetler vardır. Sekiz yaşında müslüman

* *Yrd. Doç. Dr.*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 İbn Hacer, el-İsâbe, Daru'l-Fikr, tsz., I,545.; Nuru'd-Din Ali b. Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3.Baskı, Beyrut-1982, IX,150; İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kübrâ*, Daru Beyrut ve Daru Sadır,Beyrut-1957, III,100

2 İbn Hacer, *a.g.e.*,el-İsabe, I,545; Hâkim en-Neysâbüri, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-1990, III,405.

3 İbn Hacer, *a.g.e.*,I,545; İbn Sa'd, *a.g.e.*,III,100; el-Heysemî, *a.g.e.*,IX,150.

4 el-Heysemî, *a.g.e.*,IX,150;İbn Hacer, I,545;İbn Sa'd, *a.g.e.*, III,100; Hâkim en-Neysâbüri, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-1990, III,405.

5 Hâkim en-Neysâbüri, *a.g.e.*, III,415.

olduğunu zikreden rivayetlerin⁶ yanısıra, oniki⁷ ve onaltı⁸ yaşlarında müslüman olduğunu zikreden rivâyetlere de rastlanmaktadır. Zübeyr b. Avvâm, onsekiz yaşındayken Mekke'den Medîne'ye hicret etmiştir⁹.

Cemel Savaşı günü bozguna uğrayıp Medîne'ye doğru yönelmişken, Amr b. Cürmüz onu takip etmiş ve Siba' vadisinde şehit etmiştir¹⁰. Ölüm yaşı hakkında; altmışdört¹¹, altmışaltı-altmışyedi¹² ve altmış küsür¹³ şeklinde farklı rakamlar zikredilmektedir.

Zübeyr b. Avvâm'ın; Esmâ bintü ebî Bekr, Ümmü Hâlid, Ribab bintü Üneyf, Zeyneb, Ümmü Külsüm ve el-Helâl bintü Kays adında altı hanımından, onbiri erkek, dokuzu kız, olmak üzere toplam yirmi çocuğunun olduğu zikredilmektedir¹⁴.

O'nun fazîleti konusunda zikredilen birçok rivâyetten bazıları şunlardır: Bizzat kendisinin naklettiğine göre Hz. Peygamber (SAS) onun için; "*Her Nebî'nin bir havârisi vardır. Benim havârim de Zübeyr'dir*"¹⁵ demiştir. Resûlullah (SAS) başka bir hadisinde de, "Talhâ ve ez-Zübeyr, benim cennetteki iki komşumdurlar"¹⁶ ifadesiyle onu tebci etmiştir. O, İslâm'da ilk kılıç sallayanıdır¹⁷. Resûlullah'ın katıldığı bütün savaşlara katılmıştır¹⁸. Mevsil'den gelen bir zat, onun hakkında şu olayı anlatmıştır: Bazı seferlerinde Zübeyr b. Avvâm'a arkadaşlık ettim. Bir defasında cünüp oldu. Bana dedi ki, "Beni gölgele". Ben de onu gölgeledim. Bir ara gözüm ona aldı ve vücudunun kılıç darbeleriyle dolu olduğunu gördüm. Ona; "Vallahi şimdiye kadar hiçkimsede görmediğim kadar yara izini sende gördüm", dedim de o; "Vallahi vücudumda hiçbir yara izi yoktur ki, Resûlullah'la beraber ve Allah yolunda olmuş olmasın"¹⁹ dedi.

6 el-Heysemî, *a.g.e.*, IX,151-152; İbn Hacer, *a.g.e.*, I,545; Hâkim en-Neysâbüri, *a.g.e.*, I-II,406.

7 İbn Hacer, *a.g.e.*, I,545.

8 Hâkim en-Neysâbüri, *a.g.e.*, III,405; el-Heysemî, *a.g.e.*, IX,151-152.

9 Hâkim en-Neysâbüri, *a.g.e.*, III,406; el-Heysemî, *a.g.e.*, IX,151.

10 Hâkim en-Neysâbüri, *a.g.e.*, III,406,411; İbn Hacer, *a.g.e.*, I,546; el-Heysemî, *a.g.e.*, IX,152.

11 el-Heysemî, *a.y.*

12 Hâkim en-Neysâbüri, *a.g.e.*, III,405; İbn Hacer, *a.g.e.*, I,546.

13 el-Heysemî, *a.g.e.*, IX,151-152; Hâkim en-Neysâbüri, *a.y.*

14 İbn Sa'd, *a.g.e.*, III,100.

15 Hâkim en-Neysâbüri, *a.g.e.*, III,408; el-Heysemî, *a.g.e.*, IX,151.

16 Hâkim en-Neysâbüri, *a.g.e.*, III,409.

17 el-Heysemî, *a.g.e.*, 150,151.

18 Hâkim en-Neysâbüri, *a.g.e.*, III,406.

19 el-Heysemî, *a.g.e.*, IX,150; Hâkim en-Neysâbüri, *a.y.*

Ömer b. el-Hattâb onun için, “Bir vasiyette bulunsam, ya da bir miras bıraksam, onun Zübeyr b. Avvâm için olmasını isterdim. Çünkü o, dinin rükünlerinden bir rükündür”²⁰ demiştir.

Ali b. Ebî Tâlib ve Zübeyr b. Avvâm, Cemel Savaşı günü karşılaştılar. Hz. Ali, Zübeyr’e, onunla savaşmak istemediğini beyan edince, Zübeyr; “Seninle savaşmamamı mı istiyorsun?” diye sordu. Hz. Ali; “Evet. Sen, Resûlullah’ın halasının oğlu, dayısının oğlu ve havârisi olduğun halde bunu nasıl isterim ki?” diye cevap verdi²¹. Bütün bu iyi niyetlere rağmen aralarında savaş olmuş ve bu savaşta Zübeyr b. Avvâm şehit edilmişti. Böyle kritik bir anda cereyan eden şu olayda, Hz. Ali’nin tavrı oldukça manidardır: Zirr b. Hubeyş rivayet ediyor: Ben Hz. Ali’nin yanında oturuyordum. Zübeyr’in başı, katille beraber getirildi. Bunun üzerine Hz. Ali şöyle dedi; “Safiyye’nin oğlunun katilini cehennemle müjdeleyin! Zira Resûlullah’ın şöyle dediğini duydum: “Her nebinin bir havârisi vardır. Benim havârim de Zübeyr’dir”²².

Zübeyr b. Avvâm, Cennetle müjdelenen on kişiden ve şûra üyesi olan altı kişiden biridir²³.

O, hadis rivâyeti konusunda da son derece titiz davranırdı. Bir defasında oğlu Abdullah b. Zübeyr ona; “Babacığım, bana Resûlullah’tan hadîs rivâyet et ki, ben de senden rivâyet edeyim. Zira bütün sahâbe çocukları, babalarından hadis rivâyet etmekte” demişti. Bunun üzerine Zübeyr şöyle demiştir: “Yavrum! Resûlullah’la sohbeti olan hiçbir sahâbî yoktur ki, benim onun kadar ya da ondan daha fazla bir beraberliğim olmuş olmasın. Sen şunu iyi biliyorsun ki; Annen Esmâ bintü Ebî Bekr benim nikâhımdaydı, teyzen de Aişe bintü Ebî Bekr’dir. Annem, Safiyye bintü Abdilmuttalib’dir. Resûlullah, dayımın oğludur. Yine bilirsin ki, halam Resûlullah’ın nikâhında olan Hadîce bintü Huveylid’dir. Benim Resûlullah’la sohbetim en güzel bir şekilde olmuştur. Lâkin O’nun şöyle dediğini duydum; “*Kim benim söylemediğimi, bana nisbet ederek söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın!*”²⁴. Bu rivâyet, onun rivâyet konusundaki hassasiyetinin sebebini izah eder durumdadır.

20 el-Heysemî, *a.g.e.*, IX,151.

21 el-Heysemî, *a.y.*

22 Hâkim en-Neysâbüri, *a.g.e.*, III,414.

23 İbn Hacer, *a.g.e.*, I,545.

24 Hâkim en-Neysâbüri, *a.g.e.*, III,407.

Hayatı ve fazileti konusundaki bu kısa girişten sonra, Abdu'l-Azîm ed-Deyb tarafından yazılan "Zübeyr b. Avvâm - es-Servetu ve's-Sevre-" adlı makale'nin tercümesine geçebiliriz. Müellif bu makalesinde, Zübeyr b. Avvâm hakkında ortaya atılan bir takım iddialara cevap vermektedir. Bu iddialar, ana hatlarıyla şu iki noktada yoğunlaşmaktadır:

1. Sahip olduğu yüklü miktardaki serveti, müslümanların kendisine emanet olarak bıraktığı malların istismarı sonucu elde ettiği iddiası. Meselâ, Ali Şeriatî'nin bir eserinde şu ifadeler yer almaktadır: "Osman altı bin dinarı Zübeyr'e verdi. O, bu parayla ev yaptırdı ve kiraya verdi. Medine'de onbeş ev, Basra'da iki ev, Kûfe'de bir ev, Mısır'da bir ev yaptırmıştı. Mes'udî'nin dediğine göre; Osman devrinde, Zübeyr'in bin erkek ve bin kadın kölesi vardı. Bütün bunlara ilave olarak, ölümünden sonra bin tane de atı kalmıştı. Geriye elli bin dinar bırakmıştı"²⁵.

2. O'nun Hz. Ali'ye karşı gelmesi ve bu karşı gelişinin temelinde maddeci düşüncenin hâkim olduğu, iddiası.

Müellif, Zübeyr b. Avvâm hakkındaki birtakım iddiaları, sened tenkidine hemen hemen hiç yer vermeden, metin tenkidi usulüyle gerçek dışı olduğunu ortaya koymaya, bunu yaparken de, mezkur sahabî ile ilgili bazı rivayetleri, metin tenkidine tabi tutup, ifade ettikleri manayı açığa çıkarmaya çalışmaktadır.

Adı geçen makalenin tercümesi esnasında, yapılan atıflar gözden geçirilmiş, gerekli ilaveler zikredilmiş, müellifin kendi tahkikleriyle karışmaması için, bu ilaveler italik bir karakterle verilmiştir.

Zübeyr b. Avvâm
es-Servetü ve's-Sèvre/Mal ve İhtilâl
Dr. Abdu'l-'Azîm ed-Deyb²⁶

Tarihimiz ve geçmişimiz, karalama, tahrif ve suçlama saldırılarına maruz kalırken ve biz bundan üzüntü, elem duyup korku ve endişemiz artarken, içi-

25 İnkilapçı ve Sosyal Adaletçi Ebu Zerr-i Ğifari, Ali Şeriatî, Trc:Salih Okur, Tebliğ Yayınları, İstanbul-1987.

26 *Havliyyetü Külliyyeti's-Şeri'atîve'd-Dirasati'l-İslamiyye, Sayı:3, Tarih:1984, Külliyyetü's-Şeri'a, Katar.*

Müellif, 1929 yılında, Mısır'ın Batı vilayetlerinden birine bağlı bir köyde doğdu. Kur'an'ı hıfzetti. Öğrenimini el-Ezher'de ve Kahire Üniversitesi, Daru'l-Ulûm Fakültesi'nde tamamladı. İslam düşüncesinin muhtelif yönlerine ait araştırma ve eserleri vardır (el-Menhec fi kitabâti'l-Ğarbiyyin ani't-Târihi'l-İslâmî adlı eserinin kapağından).

mizden bazıları, ilk asırlardaki alimlerimizi suçlamaya, onları ihmalkâr ve kusurlu olmakla, konularını ve bütün güç ve iradelerini sarfettikleri araştırma alanlarını, iyi seçmemekle itham etmeye ve onların Fıkh'a , Furu' Fıkh'a ve onun teferruatlarına; Kelam İlmine, onun ihtilaflarına ve münakaşalı konularına aşırı derece önem verip, tarihi ihmal ettiklerini iddia etmeye başlamışlardır.

Gerçek şu ki; Alimlerimiz, -Allah Onlardan Razi Olsun- ne kusur etmişler, ne hafife almışlar, ne de ihmalkâr davranmışlardır. Zira sened ve lafızlarıyla birlikte tedvin etmedikleri hiçbir haber ve hadis bırakmamışlar, hatta ne kadar ince ve gizli olursa olsun, rivayetler arasındaki farkları bile kaçırmamışlardır. Uzun tarihimiz boyunca meydana gelen her hâdisenin haberinin, günümüz tarihçileri ve yazarlarını aciz bırakacak bir dikkatle mutlaka satırlara geçirildiğini ve tedvin edildiğini görmekteyiz. Hatta bir olayın birçok açıdan izah edildiğini müşahede etmekteyiz. Zaman zaman bunu bir kitap içinde dahi görürüz. Hatta bazıları, bu yüzden mesela, Taberi'nin kendi kendisiyle tenakuza düştüğünü bile zannetmektedirler. Halbuki onda tenakuz yoktur. Fakat o, olayların incelendiği, onların hakkında varid olan ve söylenen şeylerin yazılmış olduğu bir devirde kitabını yazdı. Bunun için farklı olmalarına rağmen çeşitli yönlerden anlatılan rivayetlerin hepsini bize aktarmayı bir emanet bildi. O, rivayetleri tenkit etmeyi, ayıklama, hataları sahihinden ayırma gibi mühim meseleyi, senedi önümüze koymak suretiyle bize bırakarak bizden almak istememiştir.

Nitekim kitabının mukaddimesinde bunu açıkça söylemiştir: *“Bu kitabımda, sahih bir yönü ve gerçekte bir manası bilinmediğinden dolayı, okuyucunun hoş görmediği, dinleyenin makul karşılamadığı bir haberin, bizim tarafımızdan değil de, bize nakleden bazıları vasıtasıyla geldiği ve bize nakledildiği şekilde bizim de bunu naklettiğimiz bilinmelidir”*.

Bizim imamlarımız -Allah Onlardan Razi Olsun- , bizim için birtakım kaideler ve sağlam usuller koymuşlar ve usûllerin temellerini sağlamlaştırmışlardır. Yine onlar bize; rivayetlerin tenkidini, mertebe ve derecelerini açıklama metodunu , isteyenin önünü açarak ve her göz sahibinin yolunu aydınlatacak bir şekilde açık ve vâzih olarak bırakmışlardır.

Öyleyse, kusur onların değil bizimdir. Zira bizler aciz kaldık, kültürümüzle aramızdaki bağlar koptu ve şuradan buradan alıntılar yapıp, *kara gözlerimizin hatırı için(!)* kültürümüzle ilgilenip onu araştırdıklarından ve bize takdim ettiklerinden dolayı kendilerine minnettar olduğumuz misyonerlerin ve müsteşriklerin bize sunduklarıyla yetinir olduk.

a. Zübeyr'in Servet Sahibi Oluşu

Bizim Kusurlarımız ve Noksanlarımız:

Kalemlerin ucunda daima; Zübeyr'in zenginliği, malik olduğu malların ve zenginliğin miktarı hakkındaki haber cereyan etmektedir. Hatta o, Resûlullah (aleyhisselatü vesselam)'ın ashabından olan dört zenginden biri sayılır oldu. Öyle ki, bu bilgi, delili ve dayanağı hakkında tartışma ve sual kabul etmeyen bedihi hüküm durumuna geldi.

Maalesef bu, -kültürümüzdeki bedihiyattan bir çoğu gibi- sahih değildir. ez-Zübeyr, zenginlerden değildi²⁷. Ve bulunduğu toplumda da zenginlerden biri sayılmıyordu. Bizzat kendisi, hiçbir zaman ne onlardan birisine itibar etmiş, ne de bunu hissetmiştir. O, borçluydu ve borçlu olarak öldü.

Buhârî Hadîsi:

Buhârî, bir hadisi rivayet ettiği zaman, ondan sonra başka birinin birşey söylemesine gerek kalmaz. O, haber verdiği zaman haberi reddedilmez. İster müslüman olsun, ister gayri müslim olsun, araştırma usûl ve metotlarını bilip de, şunun ya da bunun haberine iltifat ederek, Buhârî'nin hadisini terkeden hiçbir araştırmacı yoktur.

İşte bu vasma sahip olan Buhârî'de şu hadis rivâyet edilmiştir: "... Abdullah b. ez-Zübeyr'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir:(Babam) ez-Zübeyr, Cemel Günü'ne hazırlandığı bir sırada beni yanına çağırdı, ben de gittim. Dedi ki: "Evladım, bugün zalim ya da mazlumdan başkası öldürülmeyecek. Ben de bugün kendimi ancak mazlum olarak öldürülecek biri olarak görüyorum. Benim en büyük hüznüm ve endişem elbette borçlarımdır. Sen borçlarımla, malımızdan herhangi birşey bırakacağını zannediyor musun?" dedi ve ; "Evladım, malımı sat ve borcumu öde..." sözünü söyledi... "Yavrums, eğer borç ödeme konusunda bir sıkıntıya düşersen, o zorluğa karşı Mevlam'dan yardım iste!" diye ilâve etti.. Abdullah, şöyle dedi: Vallahi ben, babamın bu "mevla" sözüyle ne kastettiğini anlayamadım da sonunda: "Babacığım, Senin Mevlân kimdir?" diye sordum. O da, "Benim Mevlam, "Allah"dır" dedi. Abdullah böyle devam

27 Hiçkimse bizim ez-Zübeyr'den zenginliği nefyettiğimizi zannetmesin. Bu, bir noksanlık ve ayıp olur. Biz sadece hakikatı aradığımız için zenginliğini kabul etmiyoruz. Nitekim ez-Zübeyr'in bazı işlerini, onun ortada olmayan zenginliği üzerine bina edenler var. Hakikat ortaya çıkarsa, bu iddialar da ortadan kalkacak.

etti: “Vallahi ben onun borcunu ödeme konusunda herhangi bir sıkıntıya düş-
tükçe muhakkak: “Ey Zübeyr’in Mevla’sı! , Zübeyr’in borcunu öde!” diye dua
ettim. Akabinde de Yüce Allah, onun borcunu ödedi. . .”²⁸.

Bu, sahih ve sarîh bir nassdır. Anlaşılması ve muhtevâsında te’vile ihtiyaç
olmadığı gibi, subûtu ve sihhati konusunda da şüpheye mahal yoktur.

1. Bütün açıklığıyla bu nassın, ez-Zübeyr’in mal çokluğuyla meşhur olarak
bilinen mal sahiplerinden biri olmadığını beyanettiğini görüyoruz. Bilakis o, bir
sıkıntı hissediyordu. Zimmetindeki mal ve borçların durumu onu endişelendir-
iyor, önem veriyor, mal olarak sahip olduğu arâzisinin ve akarının , buna yet-
meyeceğinden korkuyordu.

2. Nitekim yine bu hadis, Abdullah b. Zübeyr’in , düşüncesinde, babasına
muhalafet etmediğini, bilakis borçların eldeki mal ve arazilerden daha çok oldu-
ğu hususunda onunla aynı fikirde olduğunu göstermektedir. Babası ona şöyle
diyordu:” Acaba malımız, borcumuzu karşılayacak mı?”. Abdullah, babasına
verecek bir cevap bulamadı. Şayet babasıyla aynı fikirde olmasaydı, bu kritik
pozisyonda, durumun onun değerlendirdiği ve düşündüğü gibi olmadığını gös-
termek için, mutlaka kendisine onu tatmin edecek bir cevap verirdi. Aksine
düşüncesinde tamamen babasına katıldığını ve ona “Efendisinden yardım is-
temesini teklif ettiğinde”, “Efendin kim?” diye sorduğunu görüyoruz. Zira
Abdullah b. Zübeyr, O’ndan yardım isteyebileceğini umuyordu.

Hiçkimse, Abdullah’ın babasının servetini bilmediğini zannetmesin. Zira
Abdullah, bu sıralarda otuzbeş yaşındaydı. Her halukârda bu yaşda olan birinin,
babasına yardımcı olması, onun her halini ve malını bilen bir kimse olması
gerekir. Hususen bu, en büyük oğul olursa daha gereklidir. Zira Zübeyr’in ona,
“Acaba malımız borcumuzu karşılayacak mı?” sorusu, Abdullah’ın babasının
malını ve halini bildiğini gösterir.

Abdullah, borçları ödeme işinin kolay ve açık olmadığını beyan etmiş ve:”
Vallahi ben onun borcunu ödemekten herhangi bir sıkıntıya düşsem, muhakkak
“Ey Zübeyr’in Mevla’sı! Zübeyr’in borcunu öde!” diye dua ederdim, Yüce Al-
lah da onun borcunu öderdi” demiştir.

3. Yine Zübeyr’in zenginler ve servet sahibilerinden olmadığını gösteren
bir diğer husus da: O durumda bile, borçlarını düşünüp, onu elindeki mallarıyla
karşılaştırması ve Hakim b. Hizam ‘dan nakledilen şu rivayettir: O, Abdullah b.

28 Bkz. *el-Buhârî; Sahih, el-Mektebetü’l-İslamiyye, İstanbul, tsz., Humus, 13 (IV,52-54).*

Zübeyr'le karşılaşır ve ona der ki: "Sizi bu borçlara güç yetirecek durumda görmüyorum. Bu konuda bir sıkıntıya düşerseniz, benden yardım isteyiniz".

4. Bu konudaki dördüncü delil şudur: Abdullah b. Cafer, Zübeyr'den 400.000 alacağı olduğu halde Abdullah'a gelir ve: "Dilerseniz onu size bırakayım" der. Abdullah, bunu kabul etmez. Abdullah b. Cafer bunun üzerine, "Eğer isterseniz, borcu dilediğiniz kadar geri bırakabilirsiniz" der.

Bu rivayetler de, bu iki büyük sahabenin, Zübeyr'in mal varlığının, mevcut borcuna yetmediğine, yardıma ve müsadeye muhtaç olduğuna şehâdetidir.

Sonra o iki kişi, ez-Zübeyr'i bilen, işleriyle uğraşan, haline vâkıf kimselerdendi. Biri; Hakim b. Hizam (Zübeyr'in amcasının oğlu), diğeri de dayısının oğlunun oğludur. Bu, alacak, verecek, borçlanma ve diğer konularda onunla beraberdi.

Bu şüphe götürmeyen dört delil, Zübeyr'in servet sahiplerinden ve burjuvalardan biri olmadığını göstermektedir.

Bütün delilleri tekrar şöyle maddelendirebiliriz:

1. Zübeyr'in, mal varlığının borçlarına yetmeyeceği korkusu.
2. Oğlu Abdullah'ın bu korkuya muvafakatı, borçları ödeme esnasında içine düştüğü sıkıntılardan bahsetmesi ve babasının borcunu ödemesi konusunda Allah'tan yardım dilemesi.
3. Hakim b. Hizam'ın, Abdullah'a, babasının kendisine olan borçlarında indirim yapma ya da tehir etme şeklindeki yardım teklifi.
4. Abdullah b. Cafer'in, Abdullah b. Zübeyr'e, babasından alacaklarını almaması veya te'hirini arzetmesi.

Zübeyr'in Terikesi (Ölümünden Sonra Geriye Kalan Mal):

Burda geriye bir soru kalıyor: O halde Zübeyr'in varislerine taksim edilen mallar nereden geldi?

Cevap:

Bu sorunun cevabını, İmam Buhârî'nin mezkur hadis için koyduğu şu bab başlığında buluyoruz: "Peygamber'in maiyyetinde gaza edenlerin, valilik ve kumandanlık yapanların diri ve ölü hallerinde, mallarındaki bereket ve artma babı". O takdirde bu; yer ve göklerden muttakiler için açılan bereketlerdir. Allahu Teala doğru buyurmuştur: "Eğer o memleketler halkı iman edip de, küfür ve isyandan sakınmış olsalardı, elbette üzerlerine göklerden ve yerlerden nice bereket hazinelerini açardık"²⁹. Yerin gelirlerinde ve evlerdeki bu artış,

Allah tarafından gelen bir berekettir -berekete inananlara göre-. Ya da (berekete inananlara göre) - Allah onları hidayete erdirdi- bu; toplumun şartlarının değişmesinden dolayı, gelirlerde olan bir artıştır.

ez-Zübeyr'in terikesinde yalnızca arazi ve evler vardı, başka birşey yoktu. Abdullah b. Zübeyr diyor ki; "Sonunda, Zübeyr öldürüldü. O, arkasında altın ve gümüş para bırakmadı; o yalnız, bazı araziler bıraktı. Ğabe³⁰ mevkiinde büyük bir arazi, Medine'de onbir ev, Basra'da iki ev, Kufe'de bir ev, Mısır'da bir ev bunlardandır". Abdullah, onlardan bir kısmını sattı ve borçlarını ödedi.

Abdullah b. Zübeyr'in üzerindeki borç, şu şekilde oluşmuştu:

Zübeyr, emanet ehli, insanların emanetlerini teslim ettiği, vasiyyetlerinin yerine getirilmesi ve mallarının korunmasını istediği kimselerdendi. Birtakım kimseler ona mal getirir ve malını Zübeyr'in yanında emanet bırakmak isterdi. Zübeyr ise ona; "Hayır, ben bu malı emânet olarak teslim almam. Lakin bu mal benim zimmetimde bir ödünçtür. Çünkü ben emanetin zayı' olmasından korkarım" derdi. Bu şu demektir: Emanet helâk edildiği ya da telef edildiği zaman -ki, bu durum, o asırdaki hayatta cidden olması muhtemel bir şeydir- sahibinin aleyhine olarak helâk olurdu. Emanetin bırakıldığı kişi bunu ödemezdi. Zübeyr, takvasından ve emanet konusundaki titizliğinden dolayı, emaneti sahibi için muhafazada mübalağa ederdi ve onu selef (ödünç) olarak alırdı. Nihayet kaybolduğu ve telef olduğu zaman, onu ödesin, evlerde ve arazilerde korumaya mukabil, dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olsun.

İşte Zübeyr'in malı ve borcunun aslı budur.

Hadis metninde şöyle gelmiştir: "Zübeyr, asla bir kumandanlık, harac toplayıcılığı ve mal toplamaya sebep olacak cinsten herhangi bir vazifeyi üzerine almamıştır. O sadece Resulullah'ın, Ebu Bekr'in, Ömer'in veya Osman'ın mailyitlerinde yapılan gazvelerde bulunmuştur".

Burada Zübeyr'in arazi ve evlerinin iki kaynaktan geldiğini görmekteyiz:

1. Borç olarak kabul ettiği emanet ve vedialar,
2. Resûlullah (SAS) ve üç halifeyle birlikte iştirak ettiği gazvelerden payına düşen ganimetler.

30 el-Ğabe:Medine civarında büyük bir yerdir.Şam cihetine doğru sekiz mil mesafededir (Ebu Abdillah Yakut b. Abdillah el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldân, Mektebetü'l-Esedi, Tahrân-1965, III,797.*).

Bir Şüphe ve İzahı:

Hiç kimseyi, “Zübeyr, dünya malına aşırı hırslı idi, hatta bu borçları ve onların gelirlerini çoğaltıyor ve gelirlerini yiyor, bunların gelirlerini sahipleri için korumasına bedel olarak alıyordu” şeklindeki düşünceler, sû-i zanna sevk etmesin.

Bu endişe, Zübeyr’in bunu kastetmiş olması ihtimaline binâendir. Mal sahibinin muvâfakatı ve onun da malları tazammun etmek üzere onları muhafaza niyeti devam ettiği müddetçe, söz konusu durum onu ayıplamaz ve kadrini de düşürmez. Bütün bu paraları içine alacak kadar geniş demir kasalar o sırada nerden bulunacaktı ki? Paralar gümüşlendi ve bu paralardan bin dirhem, yaklaşık üç kiloya denkti.

Eğer Zübeyr, mala çok düşkün olsaydı, arazi ve ev almak suretiyle malların gelirini çoğaltmakla yetinmezdi. Çünkü bu, şimdi olduğu gibi, sadece sermayeyi korumak isteyenlerin usûlüdür. Sermayeyi artırmak isteyenlerin değil. Malumdur ki, yatırım sermayenin deveranıyla mütenasibtir. Sermayenin deveranı (dolaşımı) arttıkça, kâr daha fazla olur. Sermayeyi donuk olarak, evlere ve arazilere yatırmak, büyük yatırımcıların işi değildir. Lakin bu, sermayeyi koruyan, onu telef ve helak etmek istemeyenlerin usûlüdür. İşte Zübeyr’in maksadı buydu. Yani emanet olarak verilen malların muhafazası.

Diğer bir sual:

Eğer, bu arazi ve evler, sahipleri için muhafaza ettiği borç mallarından veya Resûlullah ve Hülefa-i selâse ile katıldığı cihadlardan elde ettiği ganimet mallarından oluşmuşsa, onların gelirlerinin az olmayacağı durumu ortaya çıkar. Zübeyr’in korkusunun, ve bu ev ve arazilerin borçları ödemeye kafi gelmeyeceği konusundaki endişesinin sebebi neydi? Sonuç için oğlu, Hakim b. Hizam ve Abdullah b. Ca’fer neden endişeye düşmüştü?

Cevap:

Zübeyr’in Allah yolunda atâ ve ihsan eylediği bilinen hususlardandır. Yine onun fakirlere, miskinlere, yetimlere ihsanda bulunduğu da bilinmektedir. Zübeyr, yetimlerin mallarını korur ve onlara kendi özel malından tasaddukta bulunurdu. Nihayet rüşde vardıklarında, onlara mallarını babalarının vasiyyet ettiği günkü gibi tamamen teslim ederdi. Nice sahabîler, ona vasiyyette bulunmuşlardı!.. Osman b. Affan, Abdullah b. Mes’ud, el-Miktad, Abdurrahman b. Avf bunlardandı.

Eğer Zübeyr, malını harcamaktan çekinseydi ve devamlı malını saymakla meşgul olan kimselerden olsaydı, mâlik olduğu mal ile, içinde bulunduğu durum

arasında dengeyi kurardı. Sürekli mâlik olduğu şeyleri, dengeyi ve hesabı tam idrak ederek bilirdi. Fakat Zübeyr, Allah'ın ona verdiği mal ve ğanimetlerden herhangi birşeye iltifat etmeksizin infak ederdi. Zira o, mal konusunda Resûlullah'a tâbi oluyor, O'nun sünnetine uyuyordu.

Köleler ve Atlar:

Büyük alim İbn Haldun'a, "İnsanlar acaib ve garaib şeyleri rivayete pek düşkündür" sözünden dolayı Allah rahmet eylesin. İşte Zübeyr'in serveti, atlar ve kölelerden oluşan zenginliği de bu şekilde yayılmıştır. Bazı Arapça kaynaklarda "Onun bin kölesi vardı"³¹ diye geçmektedir. Bu kaynakların hepsi de, "bin köle, hergün ona harac veriyorlardı, o da bu haracdan evine giren herbir dirhemi, tasadduk ediyordu"³² şeklinde rivayette bulundular.

Fakat meşhur müsteşrik Will Durant³³, bu sayıyı, onbin yaptı ve "Zübeyr, onbin köleye sahipti" dedi. Sonra da ona, bin soylu at ekledi. Tabiatıyla bu "Zeki (?)" müsteşrik, Zübeyr'in kölelerden aldığı haracı tasadduk ettiği, haberi hazfetti.

Bu doğru mudur?:

Zübeyr'in bin kölesinin olduğu haberi ana kaynaklarda varid olmakla beraber, ben, bunu tasdik etmeye meyletmiyorum. Çünkü bu beş ana kaynağın (el-İstiab, el-İsâbe, Üsdü'l-Ğâbe ve Sıfatu's-Safve'nin)³⁴ kaynağı bazen tek olur. Bu konu şu anda sadedinde olmadığımız bir araştırmayı gerektirir. Bu takdirde kaynak beş değil, bir olur³⁵.

31 İbn Hacer, a.g.e., I,546.

32 İbn Hacer, a.y.

33 Tam adı; William James Durant (1885-1981)'dir. On ciltlik "Medeniyet tarihi" adlı eserinin yanında birçok eseri vardır (Bkz. AnaBritannica, VII,540). Müellifin Türkçe'ye çevrilmiş eserlerinden biri de, Medeniyet Tarihinin "The Age of Faith (İman Çağı)" adını taşıyan dördüncü cildinin bir bölümüdür. Bu bölüm, Orhan Bahaeddin tarafından tercüme edilmiş ve Tercüman'ın 1001 temel eser serisinde yayınlanmıştır.

34 Müellif, 5 kaynak demi'se de 4 tanesini zikretmiştir.

35 Şu sıralarda bu konuyu araştırdım ve aşağıdaki hususları tesbit ettim:

a. İbnu'l-Esîr, bu hadisi, ona göre sahih olmadığını iham ettiren "Köle" şeklindeki tamriz sigasıyla zikretmiştir (. Usdu'l-Ğâbe,; İbnu'l-Esîr,II,98 ,İsmailiyye Yayınları,Tahran-tsz.,I-V) İbn Kesir de bu rivayet konusunda İbnu'l-Esîr'in yaptığını yapmış ve tamriz sigasıyla nakletmiştir (Bkz., el-Bidâye ve'n-Nihâye; İbn Kesir, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut-1966, VII,251.

b. Bu hadisi, İbn Abdi'l-Berr; el-Evzâ'i'den, o da Nehîk'den, Nehîk, Muğis b. Sümeyy'den, o da Ka'bu'l-Ahbar'dan rivâyet etmiştir (Bkz. el-İstî'âb,I,583. İsabe'nin Hamişinde)

Hadisi ondan İbnu'l-Cevzi "Sıfatu's-Safve" adlı eserinde almış ve şöyle demiştir: "Nehîk'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: Zübeyr'in 1000 kölesi vardı...."

Kaynaklar ne kadar çoğalırca çoğalsın, Buhari'nin rivayeti önünde duramazlar. Çünkü Buhârî'de şu şekilde rivayet edilmiştir; “Zübeyr, öldürüldü. Ne bir dinar ne de bir dirhem bıraktı. Sadece iki arazi bıraktı. Ğabe, onlardan biridir. Medine’de onbir, Basra’da iki, Kufe’de bir, Mısır’da bir ev bıraktı”. Rivayet açıktır ve hasr uslubuyla gelmiştir. Hadisin, rivayet edildiği yerde, borcun öneminden ve içinde bulunduğu sıkıntıdan bahsedilmektedir. Eğer, bin köle olsaydı, elbette zikredilirdi. Gelirlerinin de bir kadr u kıymeti olurdu. Bir kölenin fiyatı en azından ikibin dirhemdir³⁶. Dolayısıyla kölelerin fiyatı, az bir şey hariç, borcun kıymeti kadar olurdu.

Bütün bunlar, kölelerin bin tane olduğu varsayımına binaendir. Will Durant’ın onbin köle dediğini dikkate alırsak, bu, Buhârî'nin rivayetini kökünden kaldırıp atmak olur. Çünkü onbin köle ve bin soylu atın kıymeti onun borçlarını vermeye yeter ve vârislerini de servete boğar.

Bu takdirde Zübeyr oğluna; “En çok önem verdiğim şey borçlarım” demek ihtiyacını duymaz, “ne dersin, borçlarımız malımızdan birşey bırakacak mı” diye sormaz ve “borcumu ödemekte güçlük çekersen, Mevla’mdan yardım iste” diye vasiyyet etmezdi.

Meseleyi Akla Vuralım:

Ümmetimizin metoduna güç yetiremeyenler, rivayetlerin tenkidi ve onların ayıklanmasını hazmedemeyenler, her işte sadece akıllarını ölçü kabul edip, bütün geçmiş haberleri araştıranların olduğu bilinmektedir. Zübeyr’in serveti hakkında vârid olan haberleri bir tarafa bırakıp, bu meseleyi sadece akla arzadelim. Şöyle deriz: Bu mesele üç değil, sadece iki ihtimal arasında cereyan eder.

“Safve”nin muhakkiki, bu hadisin Darekutnî’nin rivayetlerinden olduğuna işaret etmiştir. Ancak ben bunu bulamadım.

c. Aynı hadisi İbn Hacer, Ya’kub b. Süfyandan, “Zübeyr’in....” şeklinde rivayet etmiştir (el-İsâbe, I, 546).

Bunun manası, “Ya’kub başka bir kaynaktır” demek değildir. Zira Ya’kub, Nehîk’den sonradır. Böylece hadisi Nehîk, Muğîs, ya da Ka’b’dan, başka bir senedle alan bir ravi olur. Bu durumda da kaynak tek olur.

- 36 Birçok rivayette, Emevi Halifesi Süleyman b. Abdi'l-Melik zamanında, bir cariye'nin 4000 dinara satıldığı zikredilmektedir. Bu nadir vakalardandır. Makul olan, bir cariye'nin fiyatının ortalama 2000 dinar olmasıdır. Biz bin dinar diyelim. Dinar, yaklaşık olarak on dirhem müsavidir. Bu takdirde, o zaman için bir cariye'nin fiyatı 10.000 dirhem olmuş olur. Öyleyse, Zübeyr’in dönemi için bir cariye'nin fiyatının 2000 dirhem olması mümkün değil midir?

Zübeyr, bin köle veya cariyeye sahiptir ya da değildir. (Bunu Will Durant'ın zikrettiği onbin rakamını bir kenara bırakarak söylüyoruz). Eğer sahipse, Zübeyr bu sayıya:

a. Ya kılıcıyla cihad ederek sahip oldu. Yani bu bin köle onun ganimetlerden hak ederek sahip olduğu nasıbyıdır. Ben akıllı birinin bunu söyleyeceğine inanmıyorum. Çünkü Zübeyr, yaklaşık ellibin savaşçıdan sadece biridir. Müslüman ordusunda mücahitlerin toplam sayısı en az bu kadardır. Bunun manası şudur; Müslümanlar elli milyon köleye sahip olmuşlardı. Bu da akıl dışı ve kabul edilemez bir durumdur.

b. Ya da Zübeyr bu miktara, her asker bu kadar köleye sahip olmadığı halde, Osman b. Affân'dan, cihaddaki sıdkından dolayı, nafîle³⁷ olarak mâlik oldu. Bir kısmı bunu söylüyor. Diğer bazılarına göre ise, her asker bu kadar köleye sahip olmamış ama o sahip olmuştur. Çünkü Osman, özellikle Ümeyye oğullarından ileri gelenlere ve kendine yakın olanlara, kıymetli mallar, araziler ve mülkler vermiştir.

Osman'ın bunları veriş sebebi ne olursa olsun, "Osman bu kişilere ayrıcalık tanıdı" dediğimiz takdirde, Zübeyr'in cihada bağlı kalan tek kişi olmadığını da hatırlamamız gerekir. Yine Osman'ın "bu kişileri temyiz ettiğini" söylersek, bu takdirde de Osman'ın tek başına nufüz ve aristokrasi sahibi olmadığını hatırlamamız gerekir.

Cihadda çile ve sıdk ehlinin sayısını kaç kişi olarak takdir edebiliriz? Yine aristokrat ve pay sahibi liderlerin sayısını nasıl bilebiliriz?

Osman'ın bu mal verişini, şu ya da bu sebebe bağlamak müsaavidir. İnanıyorum ki, "Savaşanlar arasında sabır ve çile sahibi kimselerin veya Osman'a yakınlığıyla temayüz eden kimselerin", %1 olduğunu söylesek bile bu miktar 400 veya 500'e çıkar.

Bu; $500 \times 1000 = 500.000$, yani yarım milyon köle veya cariyeye demektir. Şunu hatırlamamız gerekir; Osman, İmam olma sıfatıyla ganimetlerin ancak $1/5$ 'ine hükmediyordu. $1/5$ oranında da ancak 5 'li tasarruf hakkına sahipti: Bu $1/5$

37 Cihad ve ganimet taksimi hükümlerinden malum olan şudur ki; imamın, cihaddaki sıdk ve çile sahiplerine, kendi hakkı olan humustan, dilediği miktarda verme yetkisi vardır. Bilindiği gibi ganimetler beş hisseye ayrılır. Bunlardan dördü savaşanlara, geri kalan $1/5$ 'i de devlet reisinin tasarrufundadır. O da bunu, müslümanların maslahatları için tekrar beş hisseye ayırır: Allah, Resûlu, yakınlar, yetimler ve miskinler için. Burda Allah'ın zikredilmesi teberrükendir. Allah ve Resulu'nün payı, fakirler için ayrıca cihad ve silah masrafları için kullanılır.

5'in; 1/5'i fakirlere, 1/5'i dilencilere, 1/5'i yetimlere, 1/5'i Resûlullah'ın yakınlarına ve 1/5'i de Allah ve Resûlu için, yani müslümanların maslahatları içindi.

Bunun manası şudur: Osman ancak 1/5'in, 1/5'inde tasarruf etme yetkisine sahipti. Buna göre ganîmet olan kölelerin sayısı, 12.500.000 olurdu. Çünkü 12.500.000'in 1/5, 2.500.000; bunun 1/5' de 500.000 olur.

Eğer, "Osman, kendisine humustan gelen malları yönetmede emanete riayet etmemiş ve fakirlerin, miskinlerin, yetimlerin ve müslümanların yararlarıyla ilgili paylarında haksızlık yapmıştır, çünkü humusun 1/5'inden fazlasını bağışlamıştır" derlerse, peki o neyi verebilirdi? İnanyorum ki, humusun yarısı, akl-ı selimin halifenin haksız olarak sahip olduğunu kabul edeceği en son şeydir. Bu da devlet girdisinin yarısıdır. Eğer humusun yarısı beşyüzbin'e müsavi ise, bunun manası şu olur: Müslümanların sahip oldukları köleler beş milyon'dur. Akl-ı selim'in bunu da diyeceğine inanmıyorum.

Buraya kadar olan kısım, Zübeyr'in "bin köle veya cariyeye sahibi olduğu" iddiası çürümüş oldu.

Bir Teklif:

Müslümanların fethettikleri topraklar, karış karış bilinir. Savaşlar ve savaş meydanları teker teker bilinir. Bu savaşların haberleri açık açık yazılmış, gizli hiçbirşey kalmamıştır. Araştırmacılarından biri tarafından, bizim için derlenmesi gereken bazı hususlar vardır. Bu hususları şöylece sıralamak mümkündür:

1. Her savaşta esir sayıları ve onların nasıl kullanıldıklarının açıklanması, bunu takiben, bütün fetih asırları için aynı bilgileri ihtiva eden bir listenin verilmesi, bunun her asırda ve asırlarda olanı açıklayan cetvellerde gösterilmesi.
2. Her savaşta elde edilen ganimetlerin kıymeti, bu ganimetlerden her mücâhide ne kadar verildiği ve halifelerin, humuslardaki tasarruflarının nasıl olduğu,
3. Bütün savaşlarda öldürülen düşman sayısının, savaş savaş belirlenmesi, sonra da bunun bütün savaşlara teşmili,
4. Müslümanlardan savaşlarda şehit edilenlerin sayısının, savaş savaş belirlenmesi ve bunun bütün savaşlara teşmili,
5. Her savaşta fethedilen yerlerin, kilometre kare olarak yüzölçümü daha sonra da bütün asırlara teşmili,
6. Savaşla ve savaşız fethedilen yerler.

Bu hususları bir araştırmacının, açık bir şekilde ve nihâi bir surette tesbit etmesi mümkündür. Tavzihi bir şekilde olmak kaydıyla bunlardan daha fazlasını bize vermelerinde de bir mani yoktur. Zira araştırmacılara istedikleri şeye ulaşmaları kolay olur.

b. Ali'ye Karşı Ayaklanması

Zübeyr, Ali (ra)'a karşı ilk ayaklananlardandı. Bunda şüphe yoktur. O, Cemel ordusunun komutanlarındandı. Bunda da şüphe yoktur. Yine o, Hz. Aişe (ra)'ı Mekke'den Basra'ya getirenlerdendi, bunda da şüphe yoktur.

Bu, tarihe mal olmuş bir olaydır ve inkâr edilemez. Her akıllı kimse de bu olayın vuku bulduğunda ittifak eder.

Lakin bu olayın yorumları, tenakuza varan bir çelişki arzeder. Zübeyr, neden isyan etti?, Hz. Ali'ye niçin karşı çıktı?, Niçin onun yakasına yapıştı ve orduları ona karşı topladı?

Bu soruların cevapları çoktur:

Bu konuyla ilgili en yeni ve en fazla ses getiren yorum, dinimiz aleyhine fitne çıkarıcıların ortaya attığı ve bu görüş sahiplerinin Marks'ın taraftarlarından ilham aldığı maddî yorumdur. Adı geçen grubun ; “Zübeyr, Osman'dan çokça mal aldı, bu malla evler bina etti ve cariyeler satın aldı. Nihayet onun bin cariyesi³⁸ ve bin atı oldu. Malların kâr ve gelirlerini kendine aldı. Köşkleri, deniz ,nehir kenarları ve dağların tepelerinde yaygınlaştı. Böylece Zübeyr'in serveti, isyanında tek sebep oluyordu. O, serveti ve köşkleri,arazileri ve rum cariyelerinin akibetinden korkması sebebiyle isyan etti” şeklindeki görüşüdür. Son derece şaşılacak hatta utanılacak durum şudur ki; bu sözler, kendisine kulak veren birtakım ilericiler(!), hürriyet fikirli kimseler ve ilmî metod bulup nihayet toplumlara yayılmıştır. Sözümona bu, talebelere verilen hakiki ilim oluyor ve üzerine araştırmalar ve fikirler bina ediliyor. Onlara şu soruları yöneltiyoruz:

1. Zübeyr, niçin serveti konusunda imam Ali'den korksun? Ali, ümmetin mallarını ve yiyeceklerini, egemen sınıf hesabına, ellerinden alan komünist miydi?

2. İmam Ali'nin hilafeti esnasında -ki bu, beş senedir- bir kişinin malına el koyduğu bilinir mi?

3. Eğer Zübeyr'in malik olduğu bu malları, Hz. Osman'dan hibe ve atıyye olarak kabul etsek -ki, Osman (ra), zenginlerdendi ve kendi mallarından hibe ederdi- İmam Ali'nin bu mallara el koyma hakkı var mıydı?

4. İmam'ın buna hakkı olsaydı, Zübeyr'in, ganimet payı olarak elde ettiği, çokluğuyla sıkıntıya düştüğünüz ve mücahitlerin ganimet ve fetihlerden kazan-

38 Şunların çirkin tahriflerine ve erkekleri kadına çevirmelerine bakın. Bizim gördüğümüz bütün kaynaklar bin köle diyor, onlar bunu bin cariye yapıyorlar.

dığı ve fazlalığı konusunda konuştuğunuz malları nerede?

5. İmam Ali'nin, sadece Zübeyr'in haksız olarak Osman'dan aldığı mallara el koyması adâletin gereği değil miydi?

6. Yoksa siz, İmam Ali'nin adâletinden şüphe ediyor da, O'nun bütün malları, hatta Zübeyr'in meşru' ve vacib olan cihad yoluyla meşru' şekilde kazandığı mallara el koyacağı kanaatinde misiniz?

7. Yoksa siz İmam Ali'yi, tam bir zorbalığı tatbik eden ve Rusya'nın bile yetmiş seneden sonra gerçekleştirmekten âciz kaldığı ve geri döndüğü komünistliği, gerçekleştirmek isteyen bir komünist olarak mı görüyorsunuz?

8. Ya da siz, rolü bitmiş komünistliğe yapışan, kıraldan çok kıralcı geçinenlerden misiniz?

9. Yoksa İslâmı, Marksist bir sistem mi yapmak istiyorsunuz?

10. Sonra Zübeyr'in rum cariyelerinden dolayı korkusu hakkındaki ifadenin dayanağı ne?

11. Yoksa siz cariyeler meselesinin Zübeyr'i son derece meşgul edip davranışlarını yönlendirdiğini ve rum cariyelere olan düşkünlüğünden dolayı kılıcı kuşanıp, binlerce insanın öldürüleceği bir savaşı yönetecek biri olarak mı görüyorsunuz?

12. Altmış yaşından fazla olan bu ihtiyar Zübeyr- ki, bu ömrü Allah yolunda cihadla geçirmiştir- için, rûmî cariyelere ihtiyaç var mıdır? Siz ilim anlayışınıza, metodunuza ve hür düşüncenize bunu sığdırabiliyor musunuz?

Sonra da, bu dağ tepelerinde, nehir kenarlarında ve deniz kıyılarındaki evler hikâyesi!!! "Utanmadığın zaman dilediğini yap"!!

Bu evler ne zaman bina edildi? Osman'ın hilâfet müddeti toplam 11 sene birkaç aydır. Zübeyr bu evleri bina etmeyi nezaman düşündü de yerlerini seçti, gerekli girişimleri yaptı ve onlar için bina malzemeleri aldı? Hz. Ömer'in hilâfetinden sonraki bu onbir sene, bütün bu olayların ve içtimaî değişmelerin olması için kâfi midir? Bu iş zamanımızın bütün vâsıtalarıyla ne kadar bir zaman alır? Bir de bu, deniz kenarlarında ve dağ tepelerinde olursa ne kadar bir zaman gereklidir?

Kabul edelim ki, bu mümkündür. Zübeyr, rûm cariyelerin koyunlarında(!) saraylarda dilediği gibi eğlenmek için ne zaman boş vakit buldu ki? Osman (ra) zamanında, ordular sulh içinde miydi?

Resûlullah (SAS) zamanındaki bütün olaylara şahit olan Zübeyr, korkakların gözlerine uyku tutturmazdı. Osman zamanında ordular sulh içinde miydi? Kılıçların gölgesi olmaksızın bir gün müslümanlar rahat buldu mu? Zübeyr gibi

İslama önce giren, cesaretli ve izzetli olan biri meydanlardan hali kalabilir mi? Onun bedeninde hiçbir uzuv yoktu ki onda bir ok yarası, kılıç darbesi ve mızrak izi olmasın! Bu gibi bir kahramandan ordular müstağnî kalabilir mi?

Şehit Osman zamanında; Hemezsan, Rey, Sabur, Ercan, Afrika, Azerbaycan, Kıbrıs, İsbehan, İsdahr, Cürcan, Horasan, Sicistan, Taberistan, Zernec, Malta, Habeşistan, İran'ın kalan yerleri, İskenderiyye vs. fethedilmişti. Batıda ve Doğuda fetihler!.. Denizden ve karadan fetihler!..

Bu savaşlar cereyan ediyorken, Allah'a verdiği sözde sâdık olan ebrar “Cennetin rüzgârı es!” diyerek kendilerini savaşların ateşine atarken, Zübeyr neredeydi?

Yoksa, Zübeyr'i, kendileri kasırlardayken meydanlarda orduları idare eden Kremlin misâli komutanlar gibi mi zannediyorsunuz?!

Allah Teâlâ ne güzel buyurmuştur; “... Zira gözler kör olmaz, göğüslerdeki kalpler kör olur”³⁹.

Bütün bunlar, Zübeyr'in, servet, arazi ve evler sahibi bir zengin olarak kabul edilmesi faraziyesine dayanır.

Daha önceden Zübeyr'in mal sahibi olmadığını, çünkü onun borçlu olduğunu, kendini zengin saymadığını ve hiçbir gün toplumumuzun onu, zenginlerden biri olarak görmediğini isbat etmiştik. Bu takdirde bu iddialar temelinden çökmüş olur ve Zübeyr'in, malının akibetinden korkmasından dolayı Ali'ye karşı ayaklandığı yorumu, mücerret vehm olur ya da planını değiştirerek, bağlılarına, İslâm sancağını taşıma, onun hakkında yazılar yazma ve böylece onu içinden yıkma planını çizen bu kızıl şeytanın davetine icabet eden birinin ortaya attığı hürâfe olmuş olur. Bu, eski bir hastalıktır. Abdullah b. Sebe, bu hususta başta gelmektedir. Ondan sonra, Karmatiler.. Bunların vesilesi de imam Ali'nin sevgisiydi. Allah ondan kötülüğü defetsin ve O'nu onların sevgisinden korusun.

Zübeyr'in ayaklanmasının diğer bir tefsiri daha vardır: Buna göre, onu bu işe, Hz. Ali'ye karşı olan hasedi ve hilâfetin Ali'ye değil de kendisine verilmesini istemesi, en azından bazı bölgelerin valiliklerinin kendisine verilmesi arzusu sevketmiştir. Onlar; “Zübeyr, Ali'nin kendisini İrak'a vâli tayin etmesini”, hatta “Basra'ya vâli tayin etmesini istedi” demektedirler. Ali bunu kabul etmeyince, Talha'yla birleşti ve Ali'ye karşı düşmanlığa başladılar.

Gerçek şu ki, bu gibi hadiselerin yorumunun, geçmiş tarihin ve hâdisenin kahramanı olan şahıs hakkındaki bilgilerin ışığı altında olması gerekir ki, yorum, şahsın bütün yönleri, mevkileri, nefsi ve ahlâkî sıfatlarıyla uygunluk arzetsin. Bu açık bir husustur. Bir insanın ahlâkî, sıfatları, mevkii ve eşyaya kıymet vermesindeki değişiklikten söz edilse bile, şüphe yokki, bu tenasuk ve uygunluktan bir kısmı devam edecektir. Düşünen bir kimsenin, bir insanın ahlâkının tam tersine dönmesini kabul etmesi mümkün değildir. Özellikle bu insan ileri bir yaşa ve ömrünün sonuna yaklaşan biri olursa, bunu hiç kabul etmez.

Zübeyr'in isyanının izahı, ancak onun hakkında bilinenler ışığında sahih olarak mümkün olur.

O halde Zübeyr hakkında neler biliyoruz?

Burada şüphe kabul etmeyen kesin haberlerle yetineceğiz:

1. Çocukken müslüman oldu (altı, sekiz veya oniki yaşında)⁴⁰.
2. Müslüman olanların dördüncüsü veya beşincisidir (İcma', bu yöndedir).
3. Resûlullah'ın halası Safiyye bintü Abdilmuttalib'in oğludur⁴¹.
4. Resûlullah'ın zevcesi Hadîce bintü Hüveylid'in kardeşinin oğludur.
5. Habeşistan'a ve Medine'ye hicret etmiştir⁴².
6. İslâm'da ilk kılıç sallayandır⁴³.
7. Resûlullah, ona ve kılıcına dua etmiştir.
8. Resûlullah ona, ana-babasını fedâ etmiştir Yani ona Benû Kureyzâ günü "anam-babam sana fedâ olsun" demiştir.
9. Resûlullah, "Her nebinin bir havarisi vardır. Benim havarim de Zübeyr b. Avvâm'dır"⁴⁴ demiştir.
10. Osman b. Affan, "Zübeyr, onların en hayırlısıdır. Resûlullah'a en sevgili olandır" demiştir.
11. Resûlullah (SAS) ile birlikte bütün savaşlara katılmıştır⁴⁵.
12. Cennetle müjdelenen on kişiden biridir⁴⁶.

40 Bkz. *Hâkim en-Neysâbüri*, a.g.e., III,406; *el-Heysemî*, a.g.e., IX,152.

41 *el-Heysemî*, a.g.e., IX,160; *Hâkim en-Neysâbüri*, a.g.e., III,405.

42 *el-Heysemî*, a.g.e., IX,151.

43 *el-Heysemî*, a.y.

44 *Hâkim en-Neysâbüri*, a.g.e., III,408; *el-Heysemî*, a.y.

45 *el-Heysemî*, a.g.e., IX,150.

46 *İbn Hacer*, a.g.e., I,545. Ancak "ia bunu kabul etmemektedir ve O'nun Cennetle müjdelenmediğini iddia etmektedir (Bkz., *el-Celil el-Mâmâkânî, Tenkîhu'l-Makal fî İlmi'r-Rical, Necef, 1350-1352, I,438*).

13. Emanet ve murûetle bilinen biridir.

14. Sahabenin âlim, âbid ve zâhid olan birinci tabakasından sayılmıştır.

15. Kur'an-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın, "O mü'minler ki, kendilerine yara aldıktan sonra, yine Allah'ın ve Rasûlu'nün çağrısına uydular; Onlardan iyilik edenler ve (şirkten günahlardan kaçıp Allah'ın azabından) korunanlar için pek büyük ecir vardır"⁴⁷ sözüyle kastettiği kimselerdendir.

16. Hz. Ömer (ra), O'nun için; "Zübeyr bu dinin rükünlerinden bir rükündür"⁴⁸ demiştir.

17. Şûra ashabı olan altı kişiden biridir⁴⁹

İşte Zübeyr'in ahlâkî ve nefsi sûreti. O'nu, önümüzde temessül etmiş gibi her basiret sahibi için vazih bir şekilde görüyoruz Bu seciyede olanın, Yemen, Irak veya Basra vâililiğine nail olmamaktan dolayı kılıcını sıyırması mümkün müdür?

Resûlullah'dan sonra hiçkimsenin ma'sum olduğuna inanmıyoruz. Ancak, tarihi böyle olan, hakkında gelen haberler böyle olan ve altmış yaşını geçen bir adamın, yalan söyleyeceğini, aldatacağını hangi akıl kabul eder. Yine böyle bir adamın, Hz. Ali umreye çıktığı zaman hâinlik yapacağını, sonra da Hz. Aişe'ye, beraberindekilerle birlikte; "Bunlar Hev'eb'in köpekleri değil" diye yemin edip yalan söyleyeceğini, hangi akıl kabul eder? Bütün bunları neden dolayı yapsın? Bu asırdaki valilik, valiye ne kâzandıracaktı ki? O günlerde vâli için ne gibi garantiler vardı ki? Hz. Peygamber'in kardeşlik, eşitlik ve tevâzu üzerine bina ettiği bu toplumda, vâililik makamının ne ayrıcalığı vardı ki? Hz. Peygamber, konumu, şerefi ve nesebi itibarıyla "hayırlıların en hayırlısı" olmasına ve Risâleti taşıma konusundaki yüce kudretine rağmen, ashabından birinden bile üstün tutulmayı kabul etmez ve onları, kendisini övmekten, şöyle diyerek nehyederdi: "Nasâranın İsa'yı medhettikleri gibi beni medhetmeyin. Allah'ın kulu ve Resûlü deyin". Kendisinde bir heybet gören kimseye tevâzu gösterip şöyle diyordu: "Kendine hoş bak, ben melik değilim. Ben, Mekke'de kurutulmuş et yiyen Kureşli bir kadının oğluyum".

Bu, baba ve dedeyle, mal çokluğuyla, rütbe ve görevle övünmeyi tanımayan bir ortamdı. Vâililik, sadece ismi böyle olan bir memurluktü. Vâli de, ismi ne olursa olsun bir görevliydi.

47 *Al-i İmrân*, 172.

48 *el-Heysemî*, a.g.e., IX, 151.

49 *İbn Hacer*, a.g.e., I, 545.

Halife'nin, hatta halkın, muhâsebe ve muâhezesinden hâli olmayan vâli-
re, idrakle ve basîretle bakan biri, bu makamın basitliğini ve bu toplumdaki
kadr u kıymetini bilir.

Şunu bilmeniz kâfidir: Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi bir sahabî, iki defa Hz.
Ömer zamanında, bir defa da Hz. Osman zamanında olmak üzere üç defa vâli-
likten azledilmişti. Bu durum Hz. Ömer'i, Sa'd b. Ebi Vakkas'ı, aralarında hali-
fe seçmek için oluşturulan şuraya mensup altı kişiden biri yapmaktan alıkoyma-
dı. O şöyle dedi: "Halifelik ona isabet ederse o olur, aksi takdirde vali olarak
ondan yardım istensin".

Eğer vâlilikte bir çıkar olsaydı, Ömer'in Sa'd'ı azli, Sa'd b. Ebi Vakkâs'ı
kızdırırdı ve bu durum, aralarının bozulmasına, bir araya gelmelerine, hatta
yardımlaşmalarına, Hz. Ömer'in ona güvenmesine ve onu seçmesine mani olur-
du.

Halife b. Hayyat'ın "Tarih"inde, Hz. Ömer'in azlettiği vâlilerin 14 tane
olduğunu saydım. Hz. Osman da, vâlileri azl ve değiştirme konusunda, Hz.
Ömer'den ayrı bir siyaset takip etmiyordu.

Eğer vâlilerin sayısı ve konumu hakkında daha fazla bilgi elde etmek isti-
yorsanız, Taberî'nin zikrettiği, "Kûfe'de vâli olduğu esnada Sa'd b. Ebî Vakk-
âs'ın, vâliliğin kasasından borç para aldığını ve ödemedede geciktiği zaman, vali-
lik haznedarı Abdullah b. Mes'ud'un o borcu nasıl istediğini ve ona nasıl sert
çıktığını"⁵⁰ okuyun. Şu olaya bir bakın ve düşünün.

1. Kûfe vâlisi borç alacak kadar muhtaç duruma düşüyor!!
2. Vâlilik heznesinden, ancak haznedarın izniyle borç alıyor.
3. Haznedar, borcun ödemesi konusunda titiz davranıyor ve vâliye sert
çıkıyor.
4. Aralarında anlaşmazlık oluyor, halife bunu duyup O'nu vâlilikten azle-
diyor.

Bütün dünya bu olaya kulak versin!!!

Zübeyr b. Avvâm, bu konumdaki bir vâliliğe mi aşırı istek gösteriyordu?
Farzet ki, böyle bir şeyi istedi. Bundan mahrum bırakıldığını ifade için, kızma-
sı, itabda bulunması veya konuşması yeterli değil miydi?

O'nun orduları hazırlaması, isyancıları harekete geçirmesi ve ümmeti sı-
kıntıya sokmasının, böyle bir değeri olan bu valilik yüzünden olması düşünüle-

50 et-Taberî, *Muhammed b. Cerîr, Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk, Daru'l-Fikr, Lübnan-1987, V,250-251.*

bilir mi? Hatta kendini ve oğlunu, bu vâililik sebebiyle ölüme atacağı düşünülebilir mi?

Düşünen bir beyin bunu tasdik eder mi?

Bunu diyen, şüphe yok ki, kendi konumuna ve şu anda yaşadığı hayatına bakıyordur. Zira bu hayatta, vâililik sebebiyle isyancılar ayaklanıyor ve fesatçılar fitne çıkarıyor. Yaşadığımız şu talihsiz asırda valilik, değersiz değerlendiriyor, ayak takımını yüceltiyor, onları insanların omuzlarına bindiriyor ve insanların mallarını vâililer için mübah kılıyor.

Bu zamanın ihtilalci ve vâililerinden gözlerimizin en son şahit olduğu şey, kızıl ihtilalci ile ilgili haberdur. O, İnsanların, adâlet ve eşitlik umdukları bir ilmi sosyalizmde, ilmi sosyalizm ihtilalcilerinin en başta gelenlerindendi. Bu haber, "...Yugoslavya Başkanı Tito'nun ölümünden bir kaç sene sonra, onun altın biriktirdiği ve 960 kg hâlis altın bıraktığı"⁵¹ şeklindeydi. Bir ton saf altın! Maşallah! Bravo doğrusu!!!

Şehâdetine kavga ve kinin sebep olduğu Hz. Osman hakkında ileri geri konuşuyorlar. İmam Ali ve Ebu Zerr konusunda da inada gidiyorlar.

*Zübeyr'in ayaklanmasının yorumu konusundaki bu bozuk anlayış, yorumu yapanın bizzat kendi nefsi ve dinindeki bozukluktan kaynaklanmaktadır. Şehit Seyyid Kutub'un şu sözü buradan mülhemeldir: "İslâmî tarih araştırmaları, bu İslâmî hayata delalet etmesi, İslâmın aslî bir akılla ve aslî bir ışıkla anlaşılması için İslâmî bir kaynaktan neş'et etmesi lazımdır. İslâmî bir hayata hükmeden bir akılcılığın, İslâmî bir samimiyette olması, İslâmî bir ruhla beslenmiş olması gerekir ki, bu hayattaki esaslı unsurlar anlaşılsın, onu hissetsin, ona isabet etsin. İslâmî hayata, İslâmî bir açıdan, İslâmî bir nurla bakılması gerekir ki, bütün esrarını ve feyzini versin ve bütün unsurları keşfedilsin"*⁵².

Zübeyr'in ayaklanmasının üçüncü bir yorumu, tek sahih olan yorumdur. Aslında bu, yorum değildir. Bilakis bize, tasrih ve çokça işaret ettiğimiz Buhârî hadisinde nass olarak gelmiştir. Zübeyr, Cemel Savaşı'na hazırlandığında oğlunu çağırması ve şöyle demişti: "*Yavrum, bugün ya zâlim, ya da mazlum öldürülecek. Kendimin bu gün mazlum olarak öldürüleceğine inanıyorum*". Bu, Zübeyr'in, eğer öldürülürse, mazlum olarak öldürüleceği konusunda yakın üzere olduğunu gösteren sarih bir nassdır. Yani o, bâği, taşkın, evlerinden,

51 Mecelletu Oktobir el-Kahiriyye, Sayı:75, Ocak, 1984.

52 fi't-Tarih Fikre ve Minhac, 44.

kölelerinden ve mallarından korkan biri değildi. Yine o, Basra veya Irak vâililiğine rağbet eden biri değildi. O, kendi gönlünü insanlardan daha iyi bilirdi. Bundan birşey gizyiyor olsaydı, kendisinin “eğer öldürülürse mazlum olarak öldürüleceğini” söylemezdi ve onu o esnada sadece oğlu dinlemezdi. Zannetmiyorum ki, Zübeyr, bu durumdan utanıyordu. Bilakis, durum haksızlık ve ihanet olsaydı, aralarında başka sözler de konuşulmuş olurdu ve vasiyyet her hal u kârda bundan farklı olurdu.

Zübeyr’i gördüğü haksızlığın izahı şudur: Zübeyr; Hz. Talha, Hz. Aişe ve Ashab-ı Cemel’le yola çıktılar. Bu, ne düşmanlık ve taşkınlık için, ne dünya elde etmek için, ne de mal korkusu içindi. Onların yola çıkmalarının sebebi, hasımlaşan (anlaşamayan) iki grup arasını islah, işlerin rayına oturmasını sağlamak, şerri ümmetten kaldırma konusunda yardım etmek ve Osman’ın katillerini ortaya çıkarmak içindi.

Zübeyr, bununla kendisinin hakkı isteyen ve kendisine karşı olanın bâği ve zâlim olduğuna inanıyordu. Bu durum, hakka yardım ettiğine ve zulmü kaldırdığına inanan Zübeyr’in isyanının sebebini gösteren delil olarak kâfi gelmez mi? Cemel vakasının birinci ve ikinci aşamasında olan şu olaylar buna delil olarak yetmez mi?

Birinci turda kendisiyle beraber, Hz. Talha ve Hz. Aişe vardı. Bunlar, Hz. Ali’nin Basra âmili Osman b. Huneyf’le çatışmaya girmekten çekiniyorlardı. İnsanlar arasında hitab ettiler ve onlara durumu düzeltmek ve Osman’ın katillerini bulmak için oraya geldiklerini açıkladılar. Nihayet Basralıların çoğu onlara katıldı⁵³. Onlar barışı umarken, gece onların aralarını ayırdı ve Hukeym b. Cebele, gece oraya girdi. Mü’minlerin annesi Hz. Aişe’ye küftetti. Kendi adamlarından biri de onu bundan dolayı kınadı. Bunun üzerine Hukeym onu öldürdü. Yine aynı sebepten kendi kavminden bir kadını da öldürdü. İki ordu karşılaştığında “Aişe’nin münâdisi onlara ricada bulunuyor ve onları bu işten geri durmaya davet ediyordu. Nihayet Aişe’nin taraftarları onları sulha çağırdılar. Barıştılar ve bu konuda bir anlaşma metni yazdılar”⁵⁴.

Fakat, Hukeym b. Cebele (Osman’ın katillerinden biridir. Osman’ı muhasara eden, Medine’de savaştan Basralı isyancıların başıdır. Hz. Osman minberdeyken ona taş atandır. Birinci isyandan sonra Medine’de kalan iki kişiden

53 Bu olaylar için bkz., et-Taberî, a.g.e., V,466 ve devamı.

54 Geni° bilgi için bkz.et-Taberî, a.g.e., V,534.

biridir. Hz. Osman'ın elinden mektup yazma olayında da parmağı vardır). Basralı isyancılara, yanında kavminden bir grupla birlikte, -barışa rağmen- savaş ateşini tutuşturmak üzere geldi. Kavmi, ondan, Ümmü'l-Mü'mine sövmesi ve kendisini bundan nehyedenleri öldürmesinden dolayı uzak duruyordu. Ona şöyle dediler: "Dün yapacağını yaptın , bugün geri döndün? Allah seni düzeltinceye kadar seni terkediyoruz". Döndüler ve onu terkettiler. Hukeym, Osman b. Affarı muhasarada ve savaşta kendisiyle beraber olan kimselerin yanına gitti. Bunlar, sulhden sonra Basra'da kendilerine yer kalmayacağını biliyorlardı. Barış yapmış olarak Hz. Aişe'nin askerlerinin yanına gelince, Hz. Aişe şöyle dedi: "Ancak sizinle savaşanı öldürün. Askerler şöyle nida ettiler; Osman'ın katili olmayanlar bizden geri dursun. Çünkü biz, Osman'ın katillerinden başka kimseyi istemiyoruz ve kimseye de bulaşmayacağız. Hukeym savaşa başvurdu münadiye kulak asmadı. Hz. Talha ve Hz. Zübeyr; "Basra ehlinde intikam alma imkanını bize veren Allah'a Hamd olsun. Ya Rabbi onlardan kimseyi hayatta bırakma hepsini öldür"⁵⁵. Savaş değirmeni döndü ve onları iyice öğüttü. Onlardan Hurkus b. Zühayr'in dışında kimse kurtulamadı. Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in münadisi, Basra'da şöyle seslendi: "Dikkat! Kabileleriniz içerisinde, Medine'de savaşan kim varsa onları bize getirin. Onlar, getirildi ve topluca öldürüldüler. Hurkus b Zühayr'in dışında kimse kurtulmadı. Böylece Basra'lılar Osman'ın katillerini yakalıyorlar ve onları Zübeyr ve Talha'ya teslim ediyorlardı. Cemel vakasının birinci bölümünde, Zübeyr'in ve beraberinde olanların hedeflerinin Osman'ın katillerinin olduğunu gördük.

İkinci bölüme gelince; Zübeyr'in, Hz. Ali'yle karşılaşip aralarında konuşma olduktan sonra döndüğünü görüyoruz. Aralarında olan ve konuşulan mevzu ne olursa olsun bu durum, Zübeyr'in malından korkan ve istediği vazifeden dolayı isyancı olmadığını gösteriyor. Aksi takdirde savaştan dönmezdi. Hedefi gerçekleşmeden neden geri dönecekti ki? O halde neden geri döndü ve savaş neden tekrar başladı?

Zübeyr, İmam Ali'nin onu kınamasından sonra geri dönmüştü. Çünkü o, gerçekleştirmek için yola çıktığı maslahatın, geri dönüşü olmayan bir tahakkuk yoluna girdiğini anlamıştı. İmam Ali'nin de, hilâfet makamının kendisine verdiği bir görevi gerçekleştirmek için kendisine karşı gelenlerle savaştığını görünce, pişman olduğu rivayet edilmiştir

55 Bkz.et-Taberî, a.g.e., V,540-541.

Cemel savaşının ikinci bölümüne gelince: Bunu Ali'nin ordusu içinde olan Sebeiyyun (Abdullah b. Sebe taraftarları) tutuşturdu. Yüce sahâbi Ka'ka'a b. Amr et-Teymî, iki grubun arasını ıslah etmişti. Ashabı Cemel'in niyetini ortaya çıkardı, İmam Ali'de bu durumu kabul etti. Hayırla gecelediler. Osman'ın katillerinden olan şer ashabı da bu sulh sebebiyle kötü bir şekilde gecelediler. Harp çıkarmaya karar verdiler ve sabah karanlığında bu işe giriştiler. Aynı vakitte iki gruba da saldırdılar ve Ali'nin ordusunun içinde vuruşurken "Talha ve Zübeyr ihanet etti", Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in ordusunda savaşırken de "Ali ihanet etti" diye bağırıldılar ve olan oldu.

Şaşılacak şeylerdendir ki, akletmeye ve bilgi alış verişine davet edenlerden bir kısmı, bunun bu şekilde olduğunu inkâr ediyorlar ve bunu cereyan eden korkunç hadiselerden kurtulmanın güzel bir bahanesi olarak görüyorlardı. Şu asrımızda olan ve ateşini insanların tutuşturduğu olaylara dönüp de bakmıyorlar. Olayları, biraz zaman geçmeden keşfedemiyorlar ve anlıyamıyorlar. Hatta her türlü haberleşme vasıtalarının gelişmiş olmasına rağmen ebediyyen anlamayacaklar. İnsanlar arasında fesat çıkarma eski bir hastalıktır. Şu anda karşı-mızda, gözlerimizin önünde, yaş kuru herşeyi etkileyen yıkıcı savaşlar oluyor, herkes de, harp oluncaya kadar iki devlet arasındaki düşmanlığı körükleyen bu gizli elleri biliyor. Sonra da bazen bir taraftan, bazan öbür taraftan olmak suretiyle harbi alevlendirip-yatıştırma işini kontrol altına alıyorlar.

Bunu, şu anda görüyor ve anlıyoruz. Önceleri de, müslümanlar arasındaki fitneyi tutuşturma konusundaki misaller, önceki Sebeiler tarafından çokça vuku bulmuştur.

Bundan daha kötü bir durum daha var. O da; kalplerin fesadı ve pâk Ashâb hakkında şüpheye götüren niyetlerin kötülüğüdür. Allah, onların ta'zim ve tebcîl haklarını yerine getirmemiz konusundaki kusurlarımızı, affetsin. Kalemimiz ve açıklamalarımız, onlara ve faziletlerine layık olandan aciz kalıyor.

Fahreddin Razi'nin Çeşitli Dinler ile İlgili Bilgi ve Görüşleri¹

Hidayet IŞIK²

GİRİŞ

Bilindiği üzere Fahreddin Razi (ö.606/1209), çok yönlü bir İslam bilginidir ve bir çok yönden takipçisi olduğu Gazali (ö.505/1111) gibi ansiklopedik bir alim olma özelliği taşımaktadır. Bununla beraber onun en önemli tarafı Felsefi Kelamcılığı ve Tefsirciliğidir. Ancak Razi, sadece klasik İslam ilimleri ile ilgili eserler vermiş bir bilgin değildir. -Çok özlü de olsa- diğer bir ismi el-Milel ve'n-Nihal olan İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn³ adlı, Dinler Tarihi ile doğrudan ilgisi bulunan bir eserin de yazarıdır. Ayrıca Hıristiyanlığa karşı bir reddiyesi de bulunmaktadır⁴. Bunun yanında, başta tefsiri olmak üzere çeşitli

-
- 1 Bu yazı, "Dinler Tarihi Açısından Fahreddin Razi ve Eserleri" (Selçuk Üniv. Sos. Bilm. Enst. Konya 1998) adıyla hazırladığımız doktora tezinin makale halinde özetlenmiş şeklidir.
 - 2 *Dr.*, Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Araştırma Görevlisi.
 - 3 Fahrüddin er-Râzî, İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, Ali Sâmî en-Neşşâr neşri, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982 / Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî neşri, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1407/1986 / Tâhâ Abdurra'ûf Mustafa Hivârî neşri, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1398/1978.
 - 4 Fahrüddin er-Razi, Münazara fi'r-Reddi ale'n-Nasara, Tak. ve Tah. Abdulmecid en-Neccar, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut 1986.

eserlerinde değişik dinler ile ilgili bazen özlü, bazen ayrıntılı bilgiler vermektedir. Her ne kadar Dinler Tarihi, Razi'nin yaşadığı devirde bugünkü anlamda müstakil bir bilim dalı olarak teşekkül etmiş olmasa da, bütün bunlar İslam dünyasındaki Dinler Tarihi çalışmaları açısından önem arz etmektedir ve ona, aynı zamanda Dinler Tarihçisi olma özelliği de kazandırmış olmaktadır.

Bizim Razi üzerindeki bu çalışmamızda, Razi'nin hayatı ve eserleri hakkındaki kısa bilgilerden sonra onun, Dinler Tarihçiliği üzerinde durulacak ve çeşitli dinler üzerindeki bilgi, görüş ve düşünceleri verilecektir. Yalnız hem hacmi fazla uzatmamak, hem de ilave bir çalışmanın konusu olarak düşünüldüğü için Yahudilik ve Hıristiyanlık dışında bırakılmış, bunlardan önce daha az çalışılan diğer dinler ile ilgili hususlar üzerinde durulmuştur.

1. FAHREDDİN RAZI'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Bir yandan Abbasi Hilafetinin zayıflayıp bağımsız Müslüman-Türk devletlerinin hüküm sürdüğü, diğer yandan Haçlı Seferlerinin bütün hızıyla devam ettiği, bunun yanında Moğol İstilasının başlangıç aşamasında olduğu bir devirde yaşayan⁵ Muhammed b. Ömer er-Râzî, 544/1149'da Rey'de doğmuş, 606/1209'da Herat'ta vefat etmiştir.⁶

- 5 Bkz, M. Salih Ez-Zerkân, F. Er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye, Mısır 1383, S. 8-11; F.Râzî, Me'âlim fi Usûli'd-Dîn, Tah. S. Duğaym, Daru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1992, S. Duğaym'm önsözü, S.9,13; F.Râzî, el-Muhassal, Tah. S. Duğaym, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Beyrut 1992, S. Duğaym'm önsözü, S.9; İbrahim Kafesoğlu, Harezşahlar Devleti Tarihi, TTK, Ankara 1992, S.123-144, 214-222; E. Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, TTK, Ankara 1991, S. 195-197; H. İ. Hasan, İslam Tarihi, Trc. Komisyon, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988, V. 127-128; İbn Esir, el-Kâmil fi't-Tarih, Tah. M. Yusuf ed-Dakkak, Beyrut 1407/1987, X.22-23.81, IX.357,366,369-370; İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-Nihaye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, XII.269; Ramazan Şeşen, "Eyyübiler", İslam Tarihi Ed. H. Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1988, VI. 151; Robert Mars-hall, Doğudan Yükselen Güç Moğollar, Sabah Kitapları, İstanbul 1996, S.29-30, 104-105.
- 6 ez-Zirikî, el-A'lâm, Yer ve tarih yok, VII. 203; Kehhâle, Mu'cemu'l-Müellifin, Beyrut trz., XI. 79; İbn Hallikan, Vefeyât, Dâru'l-Masâdir, Beyrut trz., VI. 248, 249, 252; İbn Kesir, el-Bidâye, XIII. 60-61; İbn Ebî Usaybia, Uytünu'l-Enbâ, Şerh ve tah. Nizâr Rızâ, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut trz., S. 462; es-Sübkî, Tabakâtu's-Şâfiyye, Mısır trz., V. 35; İbn Imâd, Şezerâtu'z-Zehab, Daru'l-Fikr, Yer adı yok 1399/1929, V.21; İbn Hacer, Lisânu'l-Mîzan, Beyrut 1406/1986, IV. 427; Dâvudî, Tabakâtu'l-Müfessirîn, Tah. Ali M. Ömer, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1392/1972, II. 214; Taşköprüzâde, Miftâhu's-Saâde, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, II. 102; Ö. N. Bilmen, Tabakâtu'l-Müfessirîn, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974, II. 488; ez-Zerkan, "F. er-Râzî", S.16; M. Abdulamid, er-Râzî Müfessiran, Bağdat 1394/1974, S. 13; S. Uludağ, Fahrettin Râzî, Kültür Bakanlı-

İlk öğrenimini Rey’de, babası Ziyaüddin Ömer (ö.559/1164)’den aldıktan sonra Simnan’da Kemal es-Simnani’den Kelam ve Fıkıh öğrenmiştir. Tekrar Rey’e dönerek burada Mecdüddin el-Cîlî’den Felsefe ve Kelam okumuştur⁷. Felsefede Farabi, İbn Sina ve Ebu’l-Berekat el-Bağdadi ve Ebu Bekir er-Razi’nin eserlerini okumuştur⁸. Kelam’da el-Cüveynî (ö.478/1085)’nin eş-Şâmil’i⁹, Fıkıh Usulünde Gazali (ö.505-111)’nin Mustasfa’sı ve Ebu’l-Hüseyin el-Basri (ö.463/1070)’nin Mutemed’ini de ezberlemiştir¹⁰.

Bu şekilde öğrenimini tamamlayan Razi seyahatlere başlamış¹¹, Buhara’da er-Radî en-Neysâbüfî, er-Rükn el-Kazvînî, eş-Şeref el-Mes’ûdî ve Nureddin es-Sabuni ile tartışmalar yapmış ve bunların ayrıntısını Münazarat’ında anlatmıştır¹². Razi’nin en şiddetli tartışmaları Kerrâmiye mensupları ile olmuştur¹³. İran, Türkistan, Afganistan ve Hindistan’ın batı bölgelerini dolaştıktan sonra Herat’a gelmiş ve burada vefat etmiştir¹⁴.

İki oğlu ve bir kızı olan Razi’nin yolunu devam ettirenler daha ziyade yetiştirdiği öğrencileri olmuştur¹⁵. Kutbuddin el-Mısırî (ö.618/1211), Esîruddin el-

ğtı yayınları, Ankara 1991, S.1 ; S. H. Nasr, “Fahredden Razi”, Çev. M. Armağan, İslâm Düşüncesi Tarihi, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İst. 1990, II. 267 Y. Şevki Yavuz, “F. er-Razi”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1995, XII. 89.

- 7 İbn Ebi Usaybia, “Uyûnu’l-Enbâ”, S. 462 ; İbn Hallikan, “Vefeyât”, IV.250 ; Dâvudî, “Tabakât”, II.214 ; Subkî, “Tabakât”, V.35 ; Taşköprüzade, “M. Saade”, II. 102 ; Ö. N. Bilmen, “T. Müfessirîn”, II. 488 ; ez-Zerkan, “F.Razi”, S.18 ; S.53 ; İbn Hacer, Lisanu’l-Mizan, IV. 427 ; M. Abdulhamid, er-Râzî Müfessiran, S. 14 ; Zehabî, et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn, Dâru’l-Kalem, Beyrut trz., I. 290 S. Uludağ, “F. Razi”, S. 1-3 ; Y. Ş. Yavuz, “F. er-Razi”, XII. 89.
- 8 Kıfî, Ahbâru’l-Ulema, Mektebetü’l-Mütenebbi’, Kahire 1326, S. 190 ; İbn Ebi Usaybia, Uyûnu’l-Enbâ, S. 462 ; ez-Zerkan, “F.Razi”, S. 19 ; S. H. Nasr, “F. Razi”, II. 267-268 ; M. S. el-Ma’sûmî, “İ. F. er-Razi and His Critics”, İslamic Studies, C. VI/4, İslâmâbâd 1967, S. 357.
- 9 İbn Hallikan, Vefeyât, IV. 250 ; es-Sübkî, T. Şâfiyye, V. 35 ; Davudî, T. Müfessirin, II. 214 ; Taşköprüzade, M. Saade, II. 102 ; S. Uludağ, F.Razi, S. 4 ; Y. Ş. Yavuz, “F. er-Razi”, XII. 89.
- 10 Zerkan, “F. Razi”, S.37-38 ; Y. Ş. Yavuz, “F. er-Razi”, XII. 89.
- 11 F. Huleyf, “A Study on F. Er-Razi and His Controversies in Transoxiana”, Beyrut 1966, S. 18-19 ; M. Abdulhamid, er-Râzî Müfessiran, S. 14 ; Sübkî, Tabakatu’ş-Şâfiyyeti’l-Kübra, V. 35 ; İbn Hallikan, “Vefeyât”, IV. 250 ; Subkî, “Tabakât” V. 35 ; ez-Zerkan, “F. er-Râzî”, S. 19 ; Taşköprüzâde, “M. Saade”, II. 103 ; S. H. Nasr, “F.Râzî”, II. 268.
- 12 Bkz. F. Razi, Münâzarât, Tah. F. Huleyf, Dâru’l-Maşrîk, Betrut 1967, S. 7-17, 24-26, 32-43.
- 13 Subki, Tabakatu’ş-Şâfiyye, V. 36-37 ; Kehhâle, Mu’cemu’l-Müellifin, XI. 79 ; İbn İmâd, Ş. Zehab, V. 21 ; İbn Kesir, el-Bidâye, XIII. 61.
- 14 ez-Zirikli, el-A’lâm, VII. 203 ; ez-Zerkan, “F.er-Râzî”, S. 21 ; S. Uludağ, F. Râzî, S. 5.
- 15 Subkî, Tabakât, V. 35 ; Kıfî, Ahbâru’l-Ulemâ, S. 191 ; Dâvudî, T. Müfessirîn, II. 214 ; Y. Ş. Yavuz, “F. er-Razi”, XII. 89.

Ebherî (ö.663/1264), Tâcuddin el-Urmevî (ö654/1256), Şemsuddin Huyûbî (ö.637/1239), Şemsuddin Hüsrevşâhî (ö.653/1255), Sirâcuddin el-Urmevî (ö.676/1277) ve kendisinden sonra ders halkasını devam ettiren oğlu Ebu Bekir önde gelen öğrencileri arasındadır¹⁶.

Ömrünün sonlarında Herat'a yerleşerek zamanını Alaeddin Harezmsâh'ın kendisi için yaptırdığı medresede ders vermekle geçiren Razi, 606/1209 yılında Herat'ta dünyaya gözlerini yummuştur. Hemen bütün kaynaklar, Kerrâmiler tarafından zehirlendiğini söyler.¹⁷.

İlmî bakımdan çok verimli bir ömür geçirmiş olan Râzî, İslam dünyasında eşine ender rastlanan büyük bir bilgidir. Devrindeki bütün ilimleri öğrenmiştir ve eser yazmadığı bir ilim dalı hemen hemen bulunmamaktadır. İbn Hallikan, "Razi'nin eserleriyle meşgul olan alimlerin eskilerin eserlerini terkettiklerini"¹⁸; Kıftî, "Razi'nin ilminin, mütekaddimin ve müteahhirinin ilmini içine aldığı, onun kitaplarını okuyanın bu alimlerin ilmine de vakıf olacağını"¹⁹; İ. H. İzmirli de, "ondan sonra onun gibisinin gelmediğini"²⁰ söylemiştir.

Dinler Tarihçiliği yönüne ayrı bir bölümde değineceğimiz Razi'nin en belirgin vasfı Kelamcılığıdır. Kelamda "İmam" olan Râzî, akfî düşünceye verilen önemi o kadar arttırmıştır ki, ondan başlayarak Ehl-i Sünnet arasında "Akıl nakle tercih edilir" tezi yaygınlık kazanmıştır²¹. Razi, Aristo geleneğindeki Felsefeyi hazmeden ve onu Kelam'a sokan ilk kimsedir. O, sudur nazariyesi istisnasıyla, İbn Sina çizgisindeki Aristocu Müslüman Varlık Felsefesini, Eşari Kelam Sistemine adapte etmiştir²². Diğer bir deyimle Felsefeyi Kelamlaştırmıştır.

Bununla birlikte Razi'nin zaman zaman hayret ve kuşku içinde kaldığı zikredilmektedir²³. Bu yüzden hayatının sonlarına doğru, "Keşke Kelam ilmi ile

16 Zerkan, F. Râzî, S. 32 ; M. Abdulhamid, er-Râzî Müfessiran, S. 32 ; S. Uludağ, F.Razi, S. 35-36; Y. Ş. Yavuz, "F. er-Razi", XII. 89.

17 İbn Hallikan, Vefeyât, IV. 252 ; İ. E. Usaybia, Uyûnu'l-Enbâ, S. 466 ; Kıftî, A. Ulemâ, S. 190-191; Kehhâle, M. Müellifin, XI. 79 ; İ. Kesir, el-Bidâye, XIII. 60 ; Dâvudî, T. Müfessirin, II. 215 ; Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn, I. 291 ; Ö. N. Bilmen, T. Müfessirin, II. 488 ; Taşköprüzâde, M. Saâde, II. 103 ; S. H. Nasr, "F. Razi", II. 268 ; Zerkan, F. Râzî, S. 21 ; M. Abdulhamid, er-Râzî Müfessiran, S. 16.

18 İbn Hallikan, Vefeyât, IV. 249-250.

19 Kıftî, A. Ulema, S. 190-191.

20 İ. H. İzmirli, İslamda Felsefe Akımları, Kitabevi, İstanbul 1995, S. 46.

21 İ. H. İzmirli, İ. F. Akımları, S. 385.

22 E. Sharqawi, "F.Razi", The Encyclopaedia of Religioon, Ed. M. Eliade, London 1987, XII. 222 ; Y. Ş. Yavuz, "F. er-Razi", XII. 90.

23 İ. H. İzmirli, İslam'da Felsefe Akımları, S. 386-388.

uğraşmasaydım”, dediği, “Kur’an’ı okumaktan elde ettiği faydayı hiç birisinde bulamadığımı söylediği” ve ağıladığı anlatılır²⁴.

Razi’nin diğer önemli bir yönü, Tefsirciliğidir. Hayatının sonlarında yazdığı “Mefatihü’l-Ğayb” isimli muazzam “Tefsir-i Kebir”inde bütün ilmî birikimini kullanmıştır.

Böylesine bir ilmî derinliğe ve geniş bir kültüre sahip olan Razi, kendinden sonrakiler üzerinde de derin tesirler bırakmıştır. Adududdin el-İcî (ö.756/1355), Seyfuddin el-Âmidî (ö.617/1220), Kâdî Beydâvî (ö.691/1291), Saduddin Taf-tazânî (ö.797/1395) ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö.816/1413) gibi alimler Râzî ekolünün önde gelen takipçileri olmuşlardır²⁵. Bazı alimler de Razi’yi VI./XII. yüzyıl müceddidi olarak görmüşlerdir²⁶. Gençlik yıllarında el-Lubab adıyla el-Muhassal’ın bir özetini çıkaran İbn Haldun da onun tesirinde kalanlar arasındadır²⁷. İbn Arabi de onun şöhretini duymuş ve kendisine bir mektup yazmıştır²⁸. Razi aynı zamanda Batı Felsefesi üzerinde de tesirde bulunmuş birisidir²⁹.

Ansiklopedik bir alim olarak Razi, devrindeki hemen bütün ilimler hakkında eser vermiştir. Biz kendisine ait 198 eser tesbit ettik. Bunlardan 90 tanesinin kesin olarak kendisine ait olduğunu, diğerlerinin kendisine aidiyetinin ya şüpheli olduğunu, ya da kendisine ait olmadığı halde kendisine nisbet edildiğini gördük. Buna göre tefsirinden başka Esasu’t-Takdis, İsmetu’l-Enbiya, Kitabu’l-Erbain, Levâmiu’l-Beyyînât, Lubâbu’l-İşârât, el-Meâlim fi Usûli’d-Din, el-

24 İ. Imâd, Ş. Zeheb, V. 21 ; İ. E. Usaybia, U. Hikme, S. 466 ; Y. Ş. Yavuz, “F. er-Razi”, XII. 90.

25 İbn Hallikan, Vefeyât, IV. 249 ; Subkî, Tabakât, V. 33 ; İbn Kesir, el-Bidâye, XIII. 55.

26 S. H. Nasr, “F. Razi”, II. 267 ; Dâvudî, T. Müfessirîn, II. 214 ; Zerkan, F. Râzî, S.3 ; M. Abdulhamid, er-Râzî Müfessiran, S.31 ; İ. Cerrahoğlu, T.Tarihi, D. İ. B. Ankara 1988, II. 240 ; S. Uludağ, F. Razi, S. 20.

27 S. Uludağ, F. Razi, S. 32.

28 İbn Arabî, Resâilü İbn Arabî, Tak. ve Dabt. Muhammed Şihâbu’d-din el-Arabî, Dâru Sâdır, Beyrut 1997, S. 239-243.

29 Razi’nin, “bedenin değişmesine karşın benliğin değişmez olduğuna dair kanıtı”, bugün ruhçular tarafından maddecilere karşı kullanılmaktadır. Razi, “cismanî haşri kanıtlama konusunda erdem ile mutluluğun uyumlu olması ilkesini” ortaya koyarak Kant’ın selefi olmaktadır. “Atom, yaşam ve akı kabul edebilir”, diyerek Leibniz’in monad kuramına değinmektedir. Bilgi, “apaçıklık veya delile dayanan kararlı bir itikattir”, yolundaki tarifi; Spinoza’nın, “Hakkın, bir mananın konusuna uygun olması gerekir” tarzındaki tarifine temas etmektedir. Bkz, İ. H. İzmirli, İslamda Felsefe Akımları, S. 386 ; İ. H. İzmirli, İslam Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Sad. S. Hayri Bolay, DİB, Ankara 1981, S. 33.

Mebâhisü'l-Maşrûkiyye, el-Metalibu'l-Âliyye, el-Muhassal, Münazarat, en-Nefs ve'r-Ruh, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât önde gelen eserlerindedir³⁰.

2.DİNLER TARİHÇİSİ OLARAK FAHREDDİN RAZİ

A.Dinler Tarihi İle İlgili Bilgilerin Yer Aldığı Çalışmaları

a. İtikâdâtü Fırakı'l -Müslimîn ve'l -Müşrikîn (el-Milel ve'n-Nihal)³¹

Razi'nin birinci dereceden Dinler Tarihi ile ilgili bu eseri ana hatlarıyla iki bölümde değerlendirilebilir. Birinci Bölüm İslam Mezhepleri Tarihi, ikinci bölüm de Dinler Tarihi ile ilgilidir. Altı fasıl halinde düzenlediği onuncu babda sırasıyla Yahudi ve Hıristiyan fırkaları, Zerdüştlük ve Mecusi fırkaları, Maniheizm, Deysaniyye, Markuniyye, Mazdekizm ve Sabiîliği anlatır.

İtikadat'ın tahkikli nüshasını neşreden Ali Sami en-Neşşar, çeşitli eserlerde İtikadatu Fırakı'l-Müslimin ve'l-Müşrikin, er-Riyadu'l-Munika, el-Milel ve'n-Nihal ve er-Riyadu'l-Munika fi'l-Milel ve'n-Nihal gibi çeşitli adlarla geçen eserin aynı eser olduğunu söylemektedir³².

Razi, tefsirinde bu eserine işaret ederken, "Bil ki, bu tefsirde, alemdeki dinleri ve mezhepleri sayıp dökmenin imkanı yok, bunu isteyen kimse, er-Riyadu'l-Munika isimli eserimizi okusun" demektedir³³. Kıftı de Ahbaru'l-Hukema'da eserden er-Riyadu'l-Munika fi'l-Milel ve'n-Nihal ismiyle bahsetmektedir³⁴. Muhtevası da göz önünde bulundurulursa, aynı eserin İtikadatu Fırakı'l-Müslimin ve'l-Müşrikin ismiyle de istinsah edilmesinin son derece doğal olduğunu görmekteyiz. Bütün bunlar bizi, en-Neşşar'ın görüşünün isabetli olduğunu sonucuna götürmektedir. Adı geçen eser, yukarıda söz konusu ettiğimiz adlar altında Uyunu'l-Enba, Ahbaru'l-Ulema, Şezeratu'z-Zeheb, Esmau'l-Müellifin,

30 Bkz, Hidayet IŞIK, Dinler Tarihi Açısından Fahreddin Razi ve Eserleri, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış doktora tezi, Konya 1998, S.35-50.

31 Neşr. Ali Sami en-Neşşar, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982 / Neşr. Taha Abdurrauf-Sa'd Mustafa Hıvârî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1398/1978 / Neşr. Muhammed Mu'tasim Billah el-Bağdadi, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1407/1986.

32 F. Razi, "İtikadat", A. S. en-Neşşar neşri, S. 3, 29, 30.

33 M. Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr), el-Matbaatü'l-Behiyye, Kahire trz./ Trc. S. Yıldırım - L. Cebeci - S. Kılıç - S. Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara 1988-1995, mtn. XVIII. 77 / trc. XIII. 144.

34 Kıftı, A. Hukema, S.192.

Dairetu'l-Maarif gibi kaynaklarda söz konusu edilmektedir³⁵. Razi, bu risalesinde Milel-Nihal geleneğini sürdürmüştür.

Biz, bu çalışmamız esnasında eserin A. S. en-Neşşar, Taha Abdurrauf ve M. Mutasım Billah el-Bağdadi tarafından neşredilmiş üç ayrı baskısından faydalandık³⁶.

b. Mefâtihu'l-Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)³⁷

Razi'nin, hayatının sonlarında yazdığı ve bu suretle bütün ilmi birikimini kullandığı bu ansiklopedik tefsirinde, devrindeki bütün ilimlerle beraber Dinler Tarihi'ne dair de çok zengin bir malzeme yığını bulunmaktadır. Eserin bu yönüne işaret eden bazı araştırmacılar, "tefsirinde temas edilecek noktaların her birinin mühim bir tez konusu olacak mahiyette olduğunu" söylemektedirler³⁸.

İbn Hallikan (ö.681/1283), Davudi, Katip Çelebi (ö.1067/1656), Ö. N. Bilmen gibi alimler, Razi'nin tefsirini tamamlayamadan vefat ettiği görüşündedirler³⁹. M. Salih ez-Zerkan, Muhsin Abdulhamid, İ. Cerrahoğlu gibi sonra gelen bilginler, Razi tefsirinin baştan sona kadar kendisi tarafından yazıldığı görüşündedirler⁴⁰. Bütün bu görüşleri tahlil etmemiz ve eserin bütününe gözden geçirmemiz sonucunda bizde de tefsirin bütünüyle Razi'ye ait olduğu kanaati oluşunca, eserin tamamını Dinler Tarihi açısından malzeme olarak kullandık.

Razi, bu tefsirinde Yahudilik ve Hıristiyanlıktan başka Budizm dışındaki Hint, İran ve İslam Öncesi Arap dinleri, Eski Yunan Dini, Haniflik, Sabiîlik, Putperestlik vb. konular üzerinde değerli malzemeler sunmaktadır.

Biz, bu çalışmamızda tefsirin Kahire'de basılan nüshasından⁴¹ ve Suat Yıldırım öncülüğünde tercüme edilen Türkçe çevirisinden⁴² karşılaştırmalı olarak yararlandık.

35 İ. E. Usaybia, U. Enba, S.470 ; Kifti, A. Ulema, S. 192 ; İ. İmad, Ş. Zeheb, V. 21 ; B. İsmail Paşa, E. Müellifin, MEB, İstanbul 1955, II. 107; F.Vecdi, Dairetu'l-Maarif, Kahire 1386/1967, IV.146.

36 Bkz. 31 no.lu dipnot.

37 el-Matbaatu'l-Behiyye, Kahire trz. / Trc. S.Yıldırım-L.Cebeci-S.Kılıç-S.Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara 1988-1995.

38 İ. Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, II. 238.

39 İ. Hallikan, Vefeyât, IV. 249 ; Ö. Nasuhi Bilmen, T. Müfessirin, II. 492 ; K. Çelebi, K. Zünun, MEB, İstanbul 1362/1943, II. 1756.

40 M. S. ez-Zarkan, F. Er-Razi, S.65-66 ; M. Abdulhamid, er-Razi Müfessiran, S.52-63 ; İ. Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, II. 244-245.

41 Fahreddin er-Razi, et-Tefsîru'l-Kebîr, el-Matbaatu'l-Behiyye, Kahire trz.

42 Fahreddin er-Razi, Tefsîr-Kebîr Mefâtihu'l-Ğayb, Ter. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara 1988-1995.

c. Münazara fi'r-Reddi ale'n-Nasara⁴³

Razi'nin bu eseri İslam-Hıristiyan polemğine dairdir. Münazara, Razi ile ismi belirtilmeyen Harezmi'li bir Hıristiyan arasında geçmektedir.

Abdülmeccid en-Neccâr tarafından tahkikli neşri yapılan esere yine onun tarafından bir mukaddime yazılarak metinden önce kitabın Razi'ye nisbeti, muhtevası vb. konular işlenmiştir. (S.5-17). Tefsirinin iki yerinde; En'am sure-sininin 101. ve Meryem suresininin 30-33. ayetlerininin tefsirinde ilgili bölüm vardır⁴⁴. Yine, Ebû Amr es-Sükûnî (ö.717/1318)'nin Uyûnu'l-Münazara (el-Camiatu't-Tunusiyye, Tunus 1976) adlı kitabında da aynı metin geçmektedir (S.9). Aynı şekilde, Abdülmeccid en-Neccâr, kendi elinde, Üstad Necm Abdurrahman Halef'in verdiği yegane yazma nüshasının bir suretinin bulunduğunu, bunu Mefatihü'l-Ğayb ve Uyunu'l-Münazara'daki ilgili kısımlar ile karşılaştırdığında, aynı eser olduğunu gördüğünü söylemektedir. (S.10-11). Bunun üzerine en-Neccâr, eserin tahkikini yaparak, güzel bir mukaddime ile beraber yayınlamıştır.

Razi ve Harezmi'li bir Hıristiyan arasında geçmekte olan Münazara kısaca şu tartışmaları içermektedir: Hz. İsa'nın tanrılığı ve İslam açısından bunun reddedilmesi; Hz. Muhammed'in peygamberliğinin gerçek olduğu; Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'e karşı üstün olduğunun, Ortodoks Müslümanlar arasında teşbih ve tecsim inançlarının bulunduğu, İslamî eğitimin kapalı olmasından ve Sahabe-i Kiramın bunu açıklamamasından dolayı itham edilmesinin, İslam'ın kılıç zoru ile yayıldığı iddiasının, Müslümanların İslam'ı anlamakta ayrılığa düşerek birbirlerini tekfir ettiklerinin reddedilmesi. (S. 12, 21-77).

Görüldüğü gibi eserde söz konusu edilen tartışmalar, İslamiyet ile Hıristiyanlık arasındaki bazı teolojik problemler etrafında cereyan etmiştir ve daha çok Hıristiyanların İslamiyete itiraz ettiği bazı noktalara cevap veren apolojetik bir eser olma özelliği taşımaktadır.

d. Hadâiku'l-Envâr fî Hakâiki'l-Esrâr (Câmi'u'l-Ulûm)⁴⁵

Fahreddin Razi'nin Harezmsah hükümdarı Alaeddin Tekiş (597/1200)'e ithaf ettiği bu Farsça eseri, devrindeki 60 ilmi içine alan bir ilimler ansiklopedi-

43 Tah. ve tak. Abdülmeccid en-Neccâr, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1986.

44 F.Razi, M.Ğayb, et-Tefsirul-Kebir, mtn. VIII. 117-120 / trc. X. 76-78, mtn. XXI. 209-215 / trc. XV. 330-336.

45 Ayasofya 1753, 168-169 a / Raşit Efendi 1131, 153-154 a / Es'ad Efendi 2559, 96 a-97 a.

sidir ve 574/1178'de telif edilmiştir. Ancak Razi, ilimlerin çokluğundan olsa gerek, sistematik bir ilimler tasnifi yapmak yerine, sadece ilimlerin adlarını zikredip, mahiyet ve muhtevalarını tanıtmakla yetinmiştir⁴⁶.

Dinler Tarihi açısından bizim için önemli olan kısmı 54. babı'dır. "Makâlâtü Ehli'l-Âlem" isimli bu babda Râzî, kendi devrindeki yeryüzünde mevcut dinlerin ve mezheplerin taraftarlarını 9 bölüm altında incelemiştir:

Birinci bölümde, dünyadaki tüm insanların doktrinel fikirlerini incelemiştir⁴⁷. İkinci bölüm, Şeriat sahibi peygamberlerin dinleridir. Bunlar da İslam, Yahudilik, Hıristiyanlık ve kendilerine kitap verilmeyen, fakat kitaba benzer bir nüshaya sahip olan Mecusilerdir⁴⁸. Üçüncü bölüm, Temel İslam Mezheplerinin sınıflandırılması ile ilgilidir⁴⁹. Bundan sonraki 4. bölümden 9. bölüme kadar söz konusu ettiği bütün bu mezheplerin kendi içindeki fırkalarının isimlerini vermiştir⁵⁰. Dokuzuncu ve sonuncu bölümde İkinci bölümde zikrettiği, şeriat sahibi dinlerden İslamiyet dışındakilerinin fırkalarını zikretmiştir⁵¹.

Bu durumuyla ilgili bölümü dolayısıyla eser, Dinler Tarihi açısından ayrı bir değer taşımaktadır. Ayrıca dikkat edilmesi gereken husus, ansiklopedik bir eserde, Dinler Tarihine belki de müstakil ayrı bir yer veren ilk eser olma özelliğini taşımasıdır.

e. Diğer Eserleri

Razi'nin yukarıda kısa tanıtımını yaptığımız eserlerinden başka, diğer bazı eserlerinde de Dinler Tarihi ile ilgili kısmî bilgiler bulunmaktadır. Özellikle Kelam ve Felsefe ile ilgili eserleri bu meyanda söz konusu edilebilir. Biz, bunun için önde gelen bazı felsefi ve kelami eserlerine müracaat ettik. Bu meyanda el-

46 R. Kurtuluş, "C. Ulum", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII. 134.

47 F. Râzî, Hadaiku'l-Envar, Ayasofya, No. 1753 / Reşit Efendi, No. 113 ; Esad Efendi, No. 2559 ; Guy Monnot, Islam et Religions, Paris 1986, S. 34-38.

48 F. Râzî, Hadaiku'l-Envar, Ayasofya, No. 1753 / Reşit Efendi, No. 113 ; Esad Efendi, No. 2559 ; Guy Monnot, Islam et Religions, S. 34-38.

49 Bkz. F. Razi, İtikâdât, A.S.en-Neşşar, S. 38-81 / T.Abdurrauf, S.23-127 / M.M.Bağdadi, S.33-110.

50 F. Râzî, Hadaiku'l-Envar, Ayasofya, No. 1753 / Reşit Efendi, No. 113 ; Esad Efendi, No. 2559 ; Guy Monnot, Islam et Religions, Paris 1986, S. 34-38.

51 F. Râzî, Hadaiku'l-Envar, Ayasofya, No. 1753 / Reşit Efendi, No. 113 ; Esad Efendi, No. 2559 ; Guy Monnot, Islam et Religions, Paris 1986, S. 34-38.

Metalibu'l-Aliyye⁵², el-Mebahisu'l-Maşrıkiyye⁵³, el-Muhassal⁵⁴, el-Erbain⁵⁵, Me'âlim Usuli'd-Din⁵⁶ örnek olarak aldığımız eserleri oldu. Bunun yanında Münazarat⁵⁷ 'ında da Dinler Tarihi'ni ilgilendiren yerler bulunduğunu gördük.

Bu eserlerde, Putperestlik ve kökeni konusundaki değişik fikirler, çift kutuplu dualist tanrı anlayışı, Berahime ve nübüvvete karşı tutumları vb. konular işlenmiştir.

B.Dinler Tarihi'ndeki Metodu

Razi, dinlerle ilgili verdiği bilgilerde öncelikle tasviri metodu kullanmıştır. O, kelamcı ve felsefeci olmasının özelliği olarak normatif değerlendirmelerden önce bile ilgili konu üzerinde tasviri bilgiler sunmuştur.

Razi, dinlerle ilgili bilgileri, ya ilgili ayetleri tefsir ederken doğrudan ya da diğer çeşitli konuları anlatırken fırsat düştükçe dolaylı olarak verir. Örneğin; "Bu ümmetin Mecusileri Kaderiye'dir" hadisini⁵⁸ anlatırken Kaderiye'nin hangi cihetten Mecusiler gibi olduğunu anlatır ve bu arada Mecusiler hakkında özlü bilgi verir⁵⁹. Allah'ın şerri yaratıp yaratmayacağını tartışırken Seneviye'den de bahseder⁶⁰.

Razi'nin tarihi metodu kullandığını görmekteyiz. Örneğin Mecusilik-Yahudilik ilişkisine değinirken, Mutezile imamlarından Kadı Abdulcebbar (ö.415/1024)'ın İbn Abbas (ö.68/687)'dan rivayet ettiği şekilde; Firavun'un topladığı sihirbazların arasında Ninovalı bir Mecusinin varlığından söz edildiğini bildirir. Razi bu haberin naklinin müşkil olacağını söyleyerek "Mecusi Zerdüş'te tabi olandır. Halbuki Zerdüş Musa'dan çok sonra gelmiştir"⁶¹ der. Gerçekten de, Hz. Musa'nın M.Ö. XIII. yüzyılda, Zerdüş'ün ise M.Ö. VI. yüzyılda yaşadığı göz önüne alınırsa, Razi'nin bu görüşünün isabetli olduğu anlaşılır.

52 Tah. A.Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut 1407/1987.

53 Tah. Ve Ta'l. M.Mutasım Billah el-Bağdâdî, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1410/1990.

54 Tah. Süleyman Duğaym, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1992 / Kelâm'a Giriş adıyla trc. H. Atay, Ank. Ü. İ. F. Yay. Ankara 1978.

55 Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.

56 Tah. S.Duğaym, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1992.

57 Tah. Fethullah Huleyf, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1967.

58 Acluni, Keşfu'l-Hafa, Tash. ve Talik: Ahmed el-Kallâş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985, II.119-120, Taberani ve Ebu Davud'dan.

59 Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. XXIX. 69-70 / trc. XXI. 38-39.

60 Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. I. 88 / trc. I. 119.

61 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. XIV. 199 / trc.X.545.

Razi'nin bu noktada genel tarihin verilerinden faydalandığı da görülmektedir. Örneğin; putlara ibadetin ortaya çıkışı konusunda, "Tarihlerde şu ifade edilmiştir" diyerek bazan eser ismi vermeksizin ilgili rivayetleri aktarır⁶².

Razi'nin, bizzat kendi müşahedelerine göre hareket ettiğini ve bu noktada gözlem metodunu kullandığını da görmekteyiz. Örneğin; Hintlilerin ve Türklerin Tanrı inancına sahip olduklarını söylerken, bizzat kendi gözlemlerine dayanmıştır⁶³.

Razi'nin, dinlerle ilgili bilgilerinde karşılaştırma metodunu çok fazla kullandığı görülmektedir. Şer'î hükümlerin niteliğini⁶⁴, Tevbe suresinin 31. ayetindeki⁶⁵ rab edinmenin anlamını⁶⁶ ve Tevrat'ın tahrifi problemini⁶⁷ üç büyük din olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet arasında karşılaştırma yaparak anlatır. Karşılaştırmalarını sadece üç büyük dine hasretmez. Örneğin; Allah'ın isimlerinden bahsederken, "ilah" kelimesinin Allah'tan başkasına verilmesinin hükümünü tartışır ve Kureyş Putperestlerinin bu ismi kendi putlarına verdiklerini söyler⁶⁸. Tanrı probleminden başka, peygamberlik kurumu ile ilgili bir karşılaştırma da yapar ve bir kısım Kureyş müşrikleri gibi Bırahmanların da Hz. Peygamberin ve diğer bütün peygamberlerin peygamberliğini reddettiklerini söyler⁶⁹.

Razi, dinlerle ilgili bilgilerini verirken, çoğunlukla bu inançların kaynaklarını ve çıkış noktalarını da belirtir. Örneğin; Seneviye'nin inançlarından bahsederken, onların bu inançlarının Tanrı-Şeytan mücadelesinden çıktığını söyler⁷⁰.

Razi, önde gelen bir İslam Kelamcısı ve Müslüman Filozof olması dolayısıyla sık sık normatif değerlendirmelerde bulunur. Bazan bu değerlendirmeleri karşılaştırmalı metodla birlikte yapar. Örneğin; Putperestlikle Hıristiyanlık arasında bir mukayese yaparken, Hıristiyanların küfrünün Putperestlerin küfrün-

62 Razi, Tefsir, mtn. II.114 / trc. II.136-137.

63 Râzî, Tefsir, mtn. XVIII.10 / XIII.46.

64 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. XX.102-103 / trc. XIV. 323-324.

65 "Onlar Allah'ı bırakıp hahamlarını, papazlarını ve Meryem oğlu Mesih'i rableri olarak kabul ettiler. Oysa tek Allah'tan başkasına kulluk etmemekle emrolunmuşlardı. Ondan başka tanrı yoktur. Allah koştukları eşlerden münezzehtir".

66 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. XVI.38 / trc. XI. 487.

67 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. XIII.78 / trc. X. 21.

68 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. I. 143 / trc. I. 202.

69 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. XIII.74 / trc. X. 14-15.

70 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. I. 100 / trc. I. 135-136.

den daha aşırı olduğunu söyler⁷¹. Razi, normatif değerlendirmeleri yine örneğin; Sabîiler⁷² ve Mecusiler⁷³ konusunda da yapar.

Razi'nin normatif olması, onun Kelamcı olmasıyla ve İslam dünyasındaki genel tavırla yakından ilgilidir.

C.Dinlerle İlgili Kullandığı Kaynaklar

Razi, dinlerle ilgili bilgilerinde mümkün olduğunca temel kaynaklara dayanmış, yeri geldikçe K.Mukaddes'in Tevrat, İncil, Zebur, Eş'ya, Habakkuk bölümlerinden çeşitli alıntılar yapmıştır⁷⁴. Papazlarla yaptığı tartışmaları eserine alır. O, tefsirinde Kitab-ı Mukaddes'i kaynak olarak kullanan ve Tevrat ve İncil'den alıntı yapan ilk müfessir olarak gösterilmektedir⁷⁵. Buna ilaveten Razi, Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed'in geçtiği yerlerden bahsederken Ebu'l-Hüseyin'in "Ğurer" adlı kitabı ile⁷⁶ Semman adlı bir Tevrat müfessirinden⁷⁷ bahsetmektedir. Ancak Razi'nin, kullandığı kutsal metinleri Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa hasrettiğini, Kitab-ı Mukaddes'in (tabi Kur'an'ın da) dışında her hangi bir kutsal metni kaynak olarak kullandığını tesbit edemediğimizi de ilave etmemiz gereklidir.

Kur'an ve K.Mukaddes'ten sonra öncelikli olarak kullandığı Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal'idir. Şeriat getirenlerin taraftarlarını sınıflandırırken yaptığı tasnifin⁷⁸ aynısı Şehristani'de de vardır⁷⁹. Razi'nin tapınaklar, puthaneler konusundaki kaynağı yine Şehristani'dir^{80 81}. Bazan ondan direk alıntılarda da bulunur^{82,83}.

71 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. XVI.33 / trc. XI. 479.

72 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. III. 213 / trc. III. 274.

73 F. Razi, İtikadat; Neşşar, S. 86-87 ; Bağdadi, S. 121 ; Abdurrauf, S. 136.

74 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. I. 104 / trc. I. 143; F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. XVII. 104 / trc. XIX. 357; F. Razi, T. Kebir, mtn. III. 37-38 / trc. II. 460-461, mtn. VII.173 / trc. VI.135 , mtn.VIII.115 / trc. VI. 419.

75 Zerkan, F. Razi, S. 40 ; S. Uludağ, F. Razi, S. 119.

76 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. III. 37 / trc. II. 460.

77 F. Razi, Tefsir-i Kebir, mtn. III. 38 / trc. II. 461.

78 Râzî , Hadaik , Ayasofya, 1753, S. 168 a / Raşit Efendi, S. 153 a / Esad Efendi, S. 97 G. Monnot, Islam et Religions, S.35.

79 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, Tah. M. Seyyid Geylânî, Kahire 1386/1976, I.229.

80 Râzî, Tefsir, mtn. II.114 / trc. II.137.

81 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, II. 234.

82 Razi, Tefsir, mtn. II. 236-237 / trc. II. 382-383.

83 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, I. 16-18.

Razi'nin diğer bir kaynağı Biruni'nin "el-Âsâru'l-Bâkıyye"sidir⁸⁴. Bir diğeri de Bakıllani (ö.403/1013)'nin eserleridir.Razi Bakıllani'nin Kelamla ilgili eserlerini okumuştur⁸⁵. Bunlar arasında et-Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla adlı eseri olmalıdır.

Putperestlik konusunda oldukça ayrıntılı bilgiler veren Razi, Putperestliğin ortaya çıkışı ile ilgili Ebu Zeyd el-Belhi (ö.340/952)'nin "er-Red alâ Abedeti'l-Esnâm" adlı eseri ile, eserinin adını belirtmeksizin Ebû Ma'ser Câfer b.Muhammed el-Müneccim el-Belhi (ö.272/886)'yi kaynak olarak kullanmıştır⁸⁶. İslam Öncesi Arap Putperestliği ile ilgili kaynakları arasında "Diyânâtu'l-Arab" adlı eser bulunmaktadır⁸⁷. Mesudi ile aralarında geçen Şehristani hakkındaki tartışmada, Şehristani'nin Arap Dinleri konusundaki kaynağının Cahız (ö.255/869)'ın Edyanu'l-Arab'ı olduğunu söylemiştir⁸⁸. Böylelikle Razi'nin böyle bir kitaptan haberdar olduğu anlaşılıyor.

Razi'nin Dinler tarihindeki bir diğer kaynağı, Siyer kitaplarıdır. Bilhassa peygamber kıssalarında İbn İshak (ö.151/768) ve Vahidi (ö.207/822)'yi kaynak olarak kullanmıştır⁸⁹. Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalması ve onu Beytu'l-Makdis'e vakfetmesi ile ilgili bir rivayette de kaynağı İbn İshak'tır⁹⁰. Hz. İsa'dan sonra Havarilerin Yahudilerden gördüğü eziyetleri anlatırken de Muhammed b.İshak'ı kaynak gösterir⁹¹. Necran Hıristiyanları ile ilgili bilgilerde de aynı kaynağı kullanır⁹². Yine, Pavlos, teslisin ortaya çıkışı, Nesturilik, Yakubilik ve Melkitliğin teşekkülü hakkındaki kaynağı ise Vahidi'dir⁹³.

Razi geleneksel İslam kültürüne hakim bir Müslüman Bilgin olarak Sahabe ve Tabiin kavillerinden de yeri geldikçe yararlanma yoluna gitmektedir. Örneğin; Sabiîlerin kimliği konusunda Mücahid, Hasan Basri ve Katade'nin görüşlerini anlatır⁹⁴.

84 F.Razi, Tefsir-i Kebir, mtn.XXI 164 / trc. XV. 247.

85 Zerkan, F. Razi, S. 38.

86 F. Razi, T. Kebir, mtn. II. 112 / trc. II. 134, mtn. XIII.36 / trc. IX. 507, mtn. XXX. 143 / trc. XXII. 157.

87 F. Razi, T. Kebir, mtn. II. 99 / trc. II. 106.

88 F. Razi, Münazarat, S. 39-40.

89 F. Razi, T. Kebir, mtn. XIV. 155 / trc. X. 476, mtn. XIII. 115 / trc. XIII. 203.

90 F. Razi, T. Kebir, mtn.VIII.26 / trc. VI. 273.

91 F. Razi, T. Kebir, mtn.VIII.70 / trc. VI. 345-346.

92 F. Razi, T. Kebir, mtn.VII.165-166 / trc. VI. 122-125.

93 F. Razi, T. Kebir, mtn.XVI.34 / trc. XI. 481.

94 F. Razi, T. Kebir, mtn. III. 105 / trc. III. 56.

Razi'nin oldukça fazla seyahat eden birisi olarak gezip gördüğü yerlerdeki bizzat müşahede ettiği halkın inançlarını aksettirdiği ve böylece sözlü kaynaklardan da istifade ettiği düşünülebilir.

Razi'nin, örneğin; Zerdüştlük'le ilgili hususlarda mitolojileri de kaynak olarak kullandığını görmekteyiz. O, bugünkü anlayışa uygun olarak, mitolojileri hurafeler yığını şeklinde değersiz bir bilgi yığını olarak görmemiş, önde gelen bir eserinde mitolojik bilgi verme yoluna gitmiştir.

Bununla birlikte biz, Razi'nin faydalandığı kaynakların sadece bunlarla sınırlı olmadığını düşünmekteyiz. Razi, bugün elimizde olmayan çeşitli kaynaklardan faydalanmış olmakla birlikte, eserlerinde isimlerini vermediği kaynaklara da müracaat etmiş olmalıdır. Bazı dinler konusunda bir müfessirden, bir kelimacıdan ve geleneksel kültüre hakim birisinden beklenenden fazla bilgiler vermiş olması bizi bu düşünceye sevketmektedir.

3. FAHREDDİN RAZI'NİN ESERLERİNDEKİ ÇEŞİTLİ DİNLER İLE İLGİLİ BİLGİLER

A. Bırahmanizm

Razi'nin, Hinduizm hakkında verdiği bilgilerin sınırlı olduğunu ve daha çok Bırahmanizm devresini aksettirdiğini görüyoruz. Razi, Bırahmanizm hakkında verdiği sınırlı bilgide, önce, Hintlilerin ulûhiyet anlayışına dikkat çeker. Bu noktada, Hindistan'ı dolaştığını, Hint halkının Allah'ın varlığını kabul etmekte mutabık olduklarını söyler⁹⁵. Kendisinden önceki İslam bilginleri gibi, Bırahmanlardan, tanrının varlığına inanan, alemin Allah tarafından yaratıldığını kabul eden, fakat Tanrının peygamber göndermesini mümkün görmeyen kimseler olarak sözeder. Bunlar Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmedikleri gibi, diğer bütün peygamberleri de inkar etmektedirler⁹⁶. Bunun gerekçesini ise şöyle açıklarlar: Allah bize akıl vermiştir. Akıl zorunlu kıldığı şeyleri yapmak, uygun görmediklerini ise yapmamak gerekir. Akıl insanoğlu için yeterli olduğuna göre, aklın olduğu yerde peygamber göndermek boşunadır. Oysa Allah hikmet sahibidir ve hiç bir şeyi boşuna yapmaz. O halde akıl varken pey-

95 F.Razi, T.Kebir, mtn. XVIII.10 / trc. XIII.46.

96 F.Razi, T.Kebir, mtn. XVIII.77 / trc. XIII.144 , mtn. XIII.74 / X.15-16 ; Muhassal, Tah. S.Duğaym, S.161, 164.

gamberlere ihtiyaç yoktur⁹⁷. Diğer bir yerde de, peygamberliği hiç kabul etmeyenlerin Putperestler olduğunu, bunlara müşrik dendiğini, müşriklere bütün kısımları ile Bırahmanların da dahil olduğunu söyler⁹⁸.

Berahime-Bırahmanlar terimi, İslam kültür tarihinde nübüvveti inkar edici görüş ve düşüncelerin sembolü olarak görülmektedir. Berahime'nin Bırahmanizmle ilgili olup olmadığı hala tartışmalıdır⁹⁹. İslam kaynakları, bir taraftan Berahime'yi Hint dinleri arasında mütalaa ederek, Hz. Adem ve Hz. İbrahim'in nübüvveti ile ilişkilendirmekte, diğer taraftan nübüvveti inkar eden bütün görüşlerin sembolü olarak Hint dinlerinin ötesinde çok geniş bir yelpazenin ifadesi olarak kabul etmektedirler¹⁰⁰.

Bu noktada, özelde Razi'nin, genelde İslam kaynaklarının bahsettiği Bırahmanlar ile günümüz Dinler Tarihi kaynaklarının sözcüğü Bırahmanlar arasında benzerlikler ve farklılıklar vardır. Her iki kesim de bunların Hint inançları içinde ayrı bir kesim olduğunu söylerken, birinciler onların nübüvvet aleyhtarlığına dikkat çekmektedirler. Günümüz Dinler Tarihi verileri, Bırahmanlar tarafından kurulan ve temsil edilen Hint dini inançlar bütünündeki Bırahmanizm devrinden, Vedaların ilk defa vahiy mahsulü, tanrı sözü olarak kabul edildiği bir devir olarak sözcüklenmektedirler¹⁰¹. Vedalar ve diğer vahiy mahsulü olan Bırahmanalar, Upanişatlar gibi eserler "rişi" denilen hakîm kişilere vahyedilmiş metinlerdir¹⁰². Bu durumda günümüz Dinler Tarihi kaynaklarına göre Bırahmanlar, Razi'den ve klasik İslami kaynaklardan farklı olarak nübüvveti inkar etmek şöyle dursun, nübüvvet öncelikli sahip çıkan kişiler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Ancak buradaki vahiy ve nübüvvet anlayışı üzerinde farklılıklar olabi-

97 F.Razi, Hadaik, Ayasofya, 168 / Raşit Efendi, 153 / Esad Efendi, 96 a ; G.Monnot, Islam et Religions, S.35 ; G.Monnot, "Le Panorama Religieux De Fahr al-Din al-Razi", Revue de L'Histoire des Religions, Ecole Pratique des Hautes Etudes, S.269.

98 F.Razi, T.Kebir, mtn. XXIII.18 / trc. XVI.283.

99 İlhan Kutluer, "Berahime'den İbn Sina'ya Nübüvvetin İnkâr ve İsbatı", Bilgi ve Hikmet, Yaz 1995, Sayı: 11, S.94,96

100 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, II.252,256-259 ; Makdisi, el-Bed'i ve't-Tarih, Neşr. C. Huart, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat 1907, IV.14,18 ; Bakıllani, et-Temhid, Tak. ve Tal: M. M. El-Hudayri - M. A. Ebû Reyde, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1366/1947, S. 96, 107-114 ; F.Razi, T.Kebir, mtn. XXIII.18 / trc. XVI.283 ; A.Mithat Efendi, Tarih-i Edyân, İstanbul 1329, S.311 İlhan Kutluer, "Berahime'den İbn Sina'ya Nübüvvetin İnkâr ve İsbatı", S.97.

101 H.Ö.Budda, Dinler Tarihi, İstanbul 1935, S.64.

102 G.Tümer-A.Küçük, Dinler Tarihi, Ocak Yayınları, Ankara 1993, S. 87.

lır. Buradaki vahiy, İslam dininin söylediği ve Berahime'nin inkar ettiği şekilde beşeri nübüvvet midir, yoksa ilham manasında bir nübüvvet midir, ya da Berahime'nin içindeki Ashabu'r-Ruhaniyat'ın dediği şekilde meditasyonist-melekî nübüvvet¹⁰³ midir, veyahut da bize intikal etmeyen daha değişik bir anlayışa dayanan nübüvvet midir, bu açıkça belli değildir.

B. Caynizm

Razi'nin, Caynizm ile ilgili verdiği bilgiler fazla ayrıntılı değildir. Hatta O, Caynizm adından da söz etmez. Ancak, verdiği bilgiler, Caynistlerin inançlarına ve yaşayışlarına uygundur.

Bu noktada Râzî, Hindulardaki sıkı riyazet hayatına ve asketik yaşayışa dikkat çeker. Buna göre insanın, bütün hoş ve leziz şeylerden kaçınması, kendisine alabildiğince eziyet etmesi ve fitratının meylettği şeylerden sakınması gerekir. Hatta bunun sonucunda kişinin kendisini öldürmesinin, dini inançları gereği büyük bir fazilet olarak kabul edildiğine işaret eder. Bunun için de Hintlilerden bazıları kendilerini yakmışlar ve dağın tepesinden aşağı atmışlardır. Onlar bu sayede, bu bozukluk aleminden kurtulup, salah alemine ulaşacaklarına inanmaktadırlar¹⁰⁴.

Görüldüğü gibi Razi'nin bahsettiği bu özellikler, Caynizmi ifade etmektedir. Razi, bunları Hindulardan bir gurup olarak anlatmaktadır. Gerçi, Hindistan'daki züht hayatı sadece Caynistlere has değildir. Hindular arasında da, halktan uzaklaşarak riyazet hayatını seçen ve dünyaya önem vermeyen "sadhu"lar, "guru"lar bulunmaktadır¹⁰⁵. Ancak Razi'nin bahsettiği şekilde kendini öldürmeye bir züht hayatı ve ölümlle kendinden kurtuluş anlayışı özellikle Caynistlerde görülmektedir. Hatta, hemen bir çok prensipte anlaşılan ve bir çok noktalarda neredeyse aynıyet kesbeden Budistler ve Caynistler arasındaki en temel fark, birincilerin sonuçta orta yolu tercih etmelerine karşılık, ikincilerin en şiddetli bir züht ve riyazet hayatını seçmeleridir¹⁰⁶.

103 Makdisi, el-Bed'i ve't-Tarih, IV.14.

104 F.Razi, T.Kebir, mtn. XX.102 / trc. XIV.323 , mtn. III.170 / trc. III.192 , mtn. X.72 / trc. VII.537.

105 Bkz. Jean Varenne, "Hinduizm", Din Fenomeni içinde trc. M. Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1993, S. 300, 302, 317, 318.

106 Joseph Gaer, How The Great Religions Began, Signet Key Book, New York 1961, S.53.

Ancak Razi'nin Caynist kelimesini niçin kullanmadığı sorusu açık değildir. Kanaatımızca bunun sebebi Razi'nin Caynizm'i bir Hint mezhebi veya tarikatı kabul edip ayrı bir din olarak algılamaması noktasında toplanmaktadır.

C.Seneviye

İslam müelliflerinin bir çoğu gibi Razi de Seneviye'yi kendisine ait görüşleri olan ayrı bir dinî fırka olarak zikretmektedir. Ancak özellikle inanç konusunda verdiği bilgiler bazen Zerdüştlükle, bazen Maniheizm'le uyuşmakta, bazen Maniheizmi Senevi fırkalardan sadece birisi olarak göstermekte, bazen da her ikisinden de ayrı bir fırka olarak bahsetmektedir. Bu yüzden Zerdüştlük ve Maniheizm'den önce bir çok İslam bilgininin yaptığı gibi, özellikle İran dinlerinde bulunan genel bir dinî anlayış olarak Seneviye'yi ayrı bir başlık altında incelemekte fayda gördük. Razi'nin Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekiyye diye isimlerini belirterek zikrettiği dinleri kendi bölümlerinde, Seneviye adı altında genel manada incelediği görüşleri de bu başlık altında ele almayı uygun bulduk.

Razi'ye göre Seneviye, İtikadat'ındaki tasnif ışığında Maniheizm, Deysaniyye, Markuniyye ve Mazdekiyye olmak üzere dört fırkadan ibarettir¹⁰⁷. Ancak Muhassal'da bu dört fırkadan biri olan Mazdekizm'den söz etmez, onun yerine Mahaniyye'yi koyar, fakat görüşlerini açıklamaz¹⁰⁸. Mahaniyye, Mazdekiyye fırkalarından birisidir.¹⁰⁹ Razi, Mahaniyye'yi, Mazdekizm'in görüşlerini en iyi aksettiren fırka olarak kabul etmiş ve bu yüzden Mazdekiyye'yi temsilen sadece onun adını zikretmiş olabilir.

Razi, Seneviyenin temel özellikleri olan çift kutuplu Tanrı anlayışından ve dualist dünya görüşünden bahseder. Buna göre alemde biri hayır, diğeri şer olan iki Tanrı vardır. Hayır Tanrısının ordusu melekler, Şer Tanrısının ordusu şeytanlardır. Tanrı ve Şeytan'dan başkası olmayan bu iki ilah, devamlı birbiriyle mücadele halindedir. Alemde meydana gelen her hayır Tanrıdan, her kötülük de Şeytandandır¹¹⁰. Hayır işlerinde bulunan Hikmetli Tanrı, diğeri ise şer ve kötülükleri yapan Hikmetsiz Tanrıdır¹¹¹. Bunun sebebi, Yüce Tanrının kötülük iş-

107 F.Razi, İtikadat, Neşşar, S.88-89 / Abdurrauf, S.138-143 / Bağdadi, S.121-124.

108 F.Razi, el-Muhassal, Trc. H.Atay, S.109 / Tah. S.Duğaym, S.90.

109 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, I.250.

110 F.Razi, T.Kebir, mtn. I.88 / trc. I.119, mtn. I.100 / trc. 135-136, mtn. I.245 / trc. I.341.

111 F.Razi, T.Kebir, mtn. XIII.35 / trc. IX.505.

lemeye kadir olamayacağıının, çünkü hayrı işlemenin iyi, şerri işlemenin kötü olmasından dolayı, bir varlığın hem iyiye, hem de kötüye güç yetiremeyeceğinin düşünülmésidir¹¹². Görüldüğü gibi, Tanrıyı tenzih düşüncesiyle onun karşısına ikinci bir güç çıkarılmıştır.

Bu şekilde, birbirine irca edilemeyen iki ayrı varlığın mevcudiyetine dayanan Senevi inanç, Tanrı anlayışını da bu temele dayandırmaktadır. Razi, Seneviyenin varlık görüşünü de buradan hareketle temellendirdiğini, kainatın aslının nur ve zulmet, aydınlık ve karanlık olduğunu söylediğini belirtmektedir¹¹³. Razi'nin bildirdiğine göre nur ve zulmet, zat ve şekil itibariyle birbirinin zıddı, iş ve yönetim bakımından birbirinden farklı, kudret ve irade sahibi şeffaf iki cevherdir. Nur cevheri bütün iyilik ve güzellikleri kendinde toplayan, fayda verip zarar vermeyen bir cevherdir. Zulmet cevheri ise bunun zıddıdır. Nur cevheri, evlilik yoluyla değil, hakîmden hikmetin, ışık verenden ışığın doğması gibi yardımcılarını doğurmuştur ki, bunlar meleklerdir. Zulmet cevheri de, bunun zıddı bir benzerlikle, sefihten sefahatin meydana gelmesi gibi, kendi yardımcılarını doğurmuştur ki, bunlar da şeytanlardır¹¹⁴.

İslam kaynakları da Seneviye konusunda Razi ile paralel görüşler ileri sürmüşlerdir. Şehristani, Bağdadi, Ebu'l-Maali, Cüveyni gibi bilginler Seneviyye'nin nurun da zulmetin de kadim olduğunu, Mecusilerin ise nurun kadim, zulmetin hadis olduğunu kabul ettiklerini söylemektedirler¹¹⁵. İşte İslam kaynakları, Mecusi Dualizmini diğer dualistik görüşlerden, özellikle de Maniheist Dualizmden bu şekilde ayırmaktadırlar.

Görüldüğü üzere Razi, Seneviyenin genel özelliklerinden bahsederek öncelikle Maniheistleri buna dahil ediyor. Hayır ve Şer Tanrısı ile ilgili görüşleri Mecusiliğe uysa da, her ikisinin de kadim olduğunu söyleyerek Mecusileri bundan ayırıyor¹¹⁶. Ayrıca, bir kaç yerde Seneviye ve Mecusiyye diyerek iki ayrı

112 F.Razi, el-Muhassal, Tah. S.Duğaym, S.133.

113 F.Razi, T.Kebir, mtn. XIX.61 / trc. XIII.465 ; F. Râzi, el-Muhassal, Trc. H.Atay, S.110, Tah. S.Duğaym, S.91.

114 F.Razi, T.Kebir, mtn. II.160 / trc. II.233.

115 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, I.244 ; Bağdadi, el-Fark Beyne'l-Firak, Mezhepler Arasındaki Farklar adıyla trc. E. R. Fıglalı, Kalem Yayınları, İstanbul 1979, S.253,261 ; Ebu'l-Maali, B.Edyan, Arapça trc. Yahyâ el-Haşşâb, Câmîatü Kâhire, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, C: XIX/I, Kâhire 1958, S.27 ; Cüveyni, eş-Şamil, Tah. Helmutt Klopfer, Dâru'l-Arab, Kâhire 1988-9, S.118 ; M.F.Vecdi, Dairetu'l-Maarif, VIII.453.

116 F.Razi, T.Kebir, mtn. II.160 / trc. II.233.

sınıflandırmayla¹¹⁷ Mecusiliği Seneviyeden ayrı tutuyor. Ya Mecusiliği, başlangıçtaki Monoteist karakterini öne çıkararak tektanrıcı yönüyle ele alıyor, ya da Seneviyeyi temelde ve öncelikle Maniheist Seneviye olarak algılıyor.

Bunu destekleyen ifadeler olarak Razi, el-Erbain'de alemin kıdemi-hudusu problemini tartışırken Seneviyeyi, cisimlerin sıfatlarını hâdis, zatlarını kadım olarak kabul edenler arasında zikrederek, onlara göre alemin kadim olan nur ve zulmetin birleşmesinden meydana geldiğini söylemektedir¹¹⁸. Mecusiliği ise, alemin hem zat, hem de sıfatları ile hadis olduğunu söyleyenler arasında saymaktadır¹¹⁹. Ancak Metalibu'l-Aliye'de, Seneviyeyi guruplara ayırarak, birinci kategoride hayır ve şer ilahının da kadim olduğunu söyledikten sonra, ikinci ve üçüncü kategorilerde, şer ilahının, hayır ilahının hatırına gelen bir düşünceden ortaya çıktığının kabul edildiğini ve her ikisinin ordusunun melekler ve şeytanlar olduğunu ilave etmektedir¹²⁰.

Seneviye'nin Tanrı ve alem görüşünü anlatan Razi, hukuk ve ahkamla ilgili, sadece kurban konusundaki görüşlerinden bahsetmiştir. Razi'nin bu konuda verdiği bilgiye göre Seneviye hayvan kurbanını kabul etmemektedir. Çünkü hayvanları kesmek onlara eziyet etmek demektir. Eziyet vermek kötü bir fiildir. Kötü olan işe ise, hikmet sahibi Tanrı razı olmaz. Dolayısıyla hayvan kurbanının, Tanrının hükmü ve izniyle helal olması mükün değildir. Ayrıca bu hayvanlar kendilerini koruyamazlar, sözle karşılık da veremezler. Canlılara eziyet vermek kötü ve çirkindir, fakat böylesine aciz ve çaresiz varlıklara eziyet vermek daha çirkindir. Buradan hareketle hayvanları kurban olarak kesmek hiç bir surette doğru ve uygun bir davranış değildir ve Tanrının istediği ve kabul edeceği bir şey olamaz¹²¹. Razi'nin bahsettiği bu husus Mecusiliğe uymaktadır. Çünkü Zerdüş'tün kanlı kurbanlara karşı çıktığı bilinmektedir¹²².

F.Razi, Senevi fırkalardan da bahsetmektedir. Bunlardan Maniheizm'i ve Mazdekizm'i ayrı birer din olarak ayrı birer bölümde ele alacağımız için, burada sadece diğer ikisi olan Deysaniyye ve Markuniyye hakkında söylediklerini aktarmak istiyoruz.

117 F.Razi, T.Kebir, mtn. XIX.61 / trc. XIII.465 ; Râzî, el-Muhassal, Tah. S.Duğaym, S.133.

118 F.Razi, el-Erbain, I.31.

119 F.Razi, el-Erbain, I.29.

120 F.Razi, el-Metalibu'l-Aliyye, IV.399.

121 F.Razi, T.Kebir, mtn. XII.125-126 / trc. VIII.445.

122 G.Tümer-A.Küçük, Dinler Tarihi, S.110.

Razi Deysaniyye hakkında şu bilgileri vermektedir: “Maniheistler gibi nur ve zulmetin kadim olduğunu söylemektedirler. Bunlarla Maniheistler arasındaki fark şudur: Maniheistler nurun da zulmetin de diri olduğunu, Deysaniler ise nurun diri, zulmetin ise ölü olduğunu söylemektedirler”¹²³. Razi, bu konuda da İslam kaynakları ile paralel görüşler ileri sürmüştür¹²⁴.

Razi'nin, diğer bir Senevi fırka olan Markuniyye hakkında verdiği bilgiler ise şunlardır: “Nur ve zulmet arasında bir aracı kabul edip, buna “mu'dil” adını verenlerdir”¹²⁵. Razi'nin bu fırka hakkındaki görüşleri de İslam kaynaklarına uygundur¹²⁶.

İslam kaynaklarının çoğu ve bu arada Râzî bu mezhebi, “Markuniye” adı altında, dualist karakterini birinci plana alarak Senevi fırkalar arasında zikrederken; Batılı kaynaklar, “Marcionism” adıyla, Dualist karakterine işaret ederek, Hz.İsa'ya yüklenen “vasıta-mu'dil” rolünden dolayı Hıristiyan mezhepleri arasında saymaktadırlar¹²⁷. İbn Nedim¹²⁸ ve F.Vecdi¹²⁹ de bunun bir Hıristiyan fırkası olmasını daha doğru görmektedir.

D.Mecusilik

Razi'nin verdiği bilgiye göre Mecusiliğin kurucusu Zerdüş, “Azerbaycan”lıdır; Beştâsef b.Lehrâsef zamanında ortaya çıkmış, peygamberlik iddia etmiş ve Beştâsef de onun dinini kabul etmiştir; İsbendiyar b.Beştâsef, Zerdüş'ün dinini yeryüzünün birçok yerine yaymıştır¹³⁰. Bu konuda Şehristani¹³¹ ile Razi'nin bilgileri hemen hemen aynıyet kesbilmektedir.

123 F.Razi, İtikadat, Neşşar, S.88 / Abdurrauf, S.140 / Bağdadi, S.123.

124 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, I.250; Bakıllani, et-Temhid, S.73 ; İ.Nedim, el-Fihrist, Mısır trz., S.474; Neseî, Tabsıra, Tah. ve Tal: H. Atay, DİB, Ankara 1993, I.132, 134; İ.Hazm, el-Fasl, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1395/1975, I.35-36.

125 F.Razi, İtikadat, Neşşar, S.89 / Abdurrauf, S.140 / Bağdadi, S.123.

126 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, I.252; Makdisi, el-Bed' ve't-Tarih, IV.24; Neseî, Tabsıra, I.134 ; Cüveynî, eş-Şamil, S.118, 130; İ.Nedim, el-Fihrist, S.475; F.Vecdi, D.Maarif, VIII.455.

127 F.F.Bruce, “Marcionism”, The Penguin Dictionary of Religions, Ed. J.R.Hinnels, New York 1984, S.203 ; M.S.Enslin, “Marcion, Marcionism”, An Ency. of Religion, Ed.V-Ferm, Patterson New Jersey 1959, S.468 ; E.Sarıkoğlu, B.G.Dinler Tarihi, Bayrak Yayıncılık, İstanbul 1983, S.236-7 ; Vafi, el-Esfaru'l-Mukaddese, Kahire, trz., S.121-122,237; Vafi, “Hıristiyan İnanıcının Teslise Dönüşmesi ve Teslisin İlk Kaynakları”, Ter. H.İşık, S.Ü.İlahiyat Fak. Derg. ,Konya 1996, VI.384-385.

128 İ.Nedim, el-Fihrist, S.475.

129 F.Vecdi, D.Maarif, VIII.455.

130 F.Razi, İtikadat, Neşşar, S.86 / Abdurrauf, S.134-135 / Bağdadi, S.120-121.

131 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, I.236.

Fahreddin Razi, tarihi olarak Zerdüş'tün Hz. Musa'dan sonra yaşadığını Hz. Musa'dan bahsederken anlatmıştır. Razi burada, Mutezile imamlarından Kadı Abdulcebbar'ın İbn Abbas'tan naklettiği bir rivayeti eleştirir. Bu rivayete göre başlangıçta Hz.Musa ile mücadele eden ve sonra ona inanan Mısır sihirbazları arasında Ninova'lı bir Mecusi bulunmaktadır. Razi, böyle bir rivayetin müşkil arzettiğini, çünkü Mecusilerin Zerdüş'te tabi olan kimseler olduğunu, Zerdüş'tün ise hiç şüphesiz Hz.Musa'dan sonra geldiğini söyler¹³². Gerçekten de Zerdüş'tün M.Ö. VI. yüzyılda, Hz.Musa'nın da M.Ö. XIII. yüzyılda yaşadığı göz önüne alınırsa, Razi'nin haklılığı anlaşılır.

Fahreddin Razi, Mecusiliğin hükümdar Beştâsef b.Lehrâsef tarafından kabul edilmekle birlikte, yayılmasının oğlu İsbendiyar b.Beştâsef tarafından olduğunu söylemektedir¹³³.

Razi, tefsirinde Mecusilerden, alemin Allah tarafından yaratıldığını kabul eden ve peygamberlere inanan kimseler olarak¹³⁴, el-Erbain'de de, cisimlerin zatlari ve sıfatları ile hâdis olduğuna inananlar olarak¹³⁵ bahseder.

Razi, Mecusilerin, Allah'a ve Şeytan'a tekabül eden Hürmüz ve Ehrimen adlarında iki tanrısının olduğunu¹³⁶ söyler. Hürmüz hayırların ve buna bağlı olarak insanların ve bitkilerin, Ehrimen ise şerhlerin ve buna bağlı olarak yırtıcı hayvanların, yılanların, akreplerin yaratıcısıdır¹³⁷. Ancak bunlardan Hürmüz kadim, Ehrimen ise muhdesdir ve yaratıcısı da Hürmüz'dür¹³⁸. Her iki tanrı arasında devamlı bir şekilde savaş vardır¹³⁹.

Razi, Mecusilerdeki dualist tanrı anlayışının ortaya çıkmasının sebebini de izah etmektedir. Bu noktada hem akli izahat vermekte hem de mitolojik rivayette bulunmaktadır. Buna göre, Yüce Allah kötülük işlemeye kadir değildir. Çünkü; hayrı işlemek iyi, şerri işlemek de kötüdür ve bir varlığın hem iyiye,

132 F.Razi, T.Kebir, mtn. XIV.199 / trc. X.545.

133 F.Razi, İtikadat, Neşşar, S.86 / Abdurrauf, S.135 / Bağdadi, S.121.

134 F.Razi, T.Kebir, mtn. XVIII.77 / trc. XIII.144.

135 F.Razi, el-Erbain, I.29.

136 F.Razi, T.Kebir, mtn. XIX.61 / trc. XIII.465, mtn. XIV.12 / trc. X.268, mtn. XIV.70 / trc. X.358.

137 F.Razi, T.Kebir, mtn. XIII.112-113 / trc. X.69-70.

138 F.Razi, T.Kebir, mtn. XIII.113 / trc. X.71, mtn. XIII.116 / trc. X.73, mtn. XIV.12 / trc. X.267, mtn. XIV.70 / trc. X.358.

139 F.Razi, İtikadat, Neşşar, S.86-87 / Abdurrauf, S.136 / Bağdadi, S.121 ; F.Razi, Me'âlim fi Usûli'd-Dîn, Tah. S.Duğaym, S.73.

hem de kötüye gücü yetmez¹⁴⁰. Razi'nin bu konuda zikrettiği mitolojik rivayet de şudur: Mecusilerden bir kısmına göre, Allah, kendi hükümranlığını düşünüp, güç ve kudretinin çok büyük olduğunu görmüş ve böylece bir tür kendini beğenme meydana gelmiştir. Ehrimen adı verilen ve sonradan tanrısal nitelik kazanan Şeytan, işte o kendini beğenmeden doğmuştur. Mecusilerden diğer bir kısmına göre ise, önceki rivayetin tam tersi olarak Tanrı, kendi kudreti hususunda şüpheye düşmüş ve bu şüpheden Şeytan doğmuştur¹⁴¹.

Razi, yukarıdaki rivayetten başka diğer mitolojik bir rivayetten daha bahsetmekte ve üstelik bunun bütün mecusi fırkalarının üzerinde ittifak ettiği nokta olduğunu söylemektedir. O da şudur: Şeytan, yani Ehrimen, yukarıda zikredilen şekillerden ve sebeplerden birine bağlı olarak Tanrı tarafından yaratıldıktan ve ikinci bir tanrısal güç olarak onun karşısına çıktıktan sonra, Tanrı tarafından yokedilmeye çalışılmıştır. Hatta Yüce Tanrı ile binlerce yıl savaşmış, bu iş uzayıp gidince melekler, Tanrı ile Şeytan'ın arasına girmek zorunda kalmışlardır. Sonuçta Tanrı, istediği gibi hükmetmesi ve dilediğini yapması için alemi 7 bin seneliğine Şeytan'a teslim etmiş ve bundan sonra da Şeytan'ı öldürmeye ahdetmiştir. Sonra melekler, ikisinin de kılıçlarını almışlar ve iki taraftan kim ahdinden dönerse, onu kendi kılıcıyla öldürmeye karar vermişlerdir¹⁴². Burada da Zerdüştük'teki çift kutuplu Tanrı anlayışının ortaya çıkmasının ötesinde, Tanrı inancının nasıl bozulup dejenere olduğu çok açık görülmektedir. Razi'nin anlattığı mitolojik rivayetlere benzer rivayetler, Şehristani¹⁴³, Neseфі¹⁴⁴, İbn Hazm¹⁴⁵, Ebu'l-Ma'ali¹⁴⁶, Cüveyni¹⁴⁷ gibi bir çok İslami kaynakta da söz konusu edilmektedir.

Razi, söz konusu ettiği bu mitolojinin, aslında bütün Mecusi mezheplerinin üzerinde ittifak ettiği inanç olduğunu söylemektedir¹⁴⁸. Razi'nin Hadaiku'l-Envar'da yaptığı tasnife göre Mecusi mezhepleri Berdesaniyye, Markuniyye ve Mazdekiyye olarak üçtür¹⁴⁹.

140 F.Razi, Muhassal, Tah. S.Duğaym, S.133.

141 F.Razi, T.Kebir, mtn. XIII.116 / trc. X.73.

142 F.Razi, İtikadat, Neşşar, S.86-87 / Abdurrauf, S.136 / Bağdadi, S.121.

143 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, I.233.

144 Neseфі, Tabsıratu'l-Edille, I.124.

145 İbn Hazm, K.Fasl, I.34.

146 Ebu'l-Maali, B.Edyan, S.26.

147 el-Cüveyni, eş-Şamil, S.118.

148 F.Razi, İtikadat, Neşşar, S.87 / Abdurrauf, S.136 / Bağdadi, S.121.

149 F.Razi, Hadaik, Ayasofya, 169 a / Raşit Efendi, 155 / Esad Efendi, 97 a ; G.Monnot, Islam et Religions, S.37.

Razi, Mecusilerin anneleriyle, kız ve erkek kardeşlerle ve bunların çocuklarıyla evlenmeyi mübah gördüklerini anlatır¹⁵⁰. Ancak anneler ve kız kardeşlerle evlenmenin haram oluşunun, Hz. Adem'den bu zamana kadar var olan bir şey olduğunu belirtir. Razi'ye göre, ilahi dinlerin hiç birinde annelerle evlenmenin helal olduğuna dair bir hüküm bulunmamaktadır. Kız kardeşlerle evlenmeye gelince, bunun Hz. Adem zamanında mübah olduğu belirtilmiştir. Ancak Allah bunu, zaruret sebebiyle mübah kılmıştır ve o da aynı batından olmamak yani ikiz olmamak şartına bağlanmıştır ve dolayısıyla burada da bir sınırlama söz konusudur. Razi'ye göre, bunların nikahının helal olduğu hususu sadece Mecusilikte bulunmaktadır¹⁵¹.

Razi, Mecusilerdeki, birinci dereceden yakınlarla evlenmenin meşruluğuna dair Hz. Ali'den bir rivayette bulunur. Bu rivayete göre o dönemdeki insanlar, Mecusilerin kimliği konusunda ihtilaf edince, Hz. Ali onlar hakkında açıklamada bulunmuştur. Hz. Ali'den gelen bu rivayete göre, Onlar Ehl-i Kitaptırlar. Kendi kitaplarına bağlıdırlar. İçki onlara helal kılınmıştır. Derken krallarından biri içki içip sarhoş olmuş, sarhoşluğun etkisiyle kız kardeşiyle cinsel ilişkide bulunmuştur. Kendine gelince bu durumdan bir çıkış yolu aramış; kız kardeşi de, insanlara bir konuşma yaparak, önce Allah'ın kız kardeşlerle evlenmeyi helal kıldığını söylemesini tavsiye etmiştir. Ancak halk bunu kabul etmemiş, o da önce onları kırbaçlatmış, sonra kılıçtan geçirmiş, sonra da hendekler açtırarak yaktırmıştır. İşte Kur'an'da geçen¹⁵² ve insanları hendekler kazdırarak içine atan "Ashab-ı Uhdud"¹⁵³ budur¹⁵⁴.

Razi, Mecusilikte çok önemli bir yer tutan ateş kültünden söz etmekte, ancak bu kültürün İran'daki gelişmesi üzerinde durmamakta, Mecusilik için taşıdığı önemden de bahsetmemektedir. O, bu konuyu mücerred ayrı bir problem olarak

150 F.Razi, Mealim fi Usuli'd-Din, Tah. S.Duğaym, S.73 ; F. Râzî, T. Kebir, mtn. X.67 / trc. VII.529.

151 F.Razi, T.Kebir, mtn. X.26 / trc. VII.465-466.

152 "Hazırladıkları hendekleri, tutuşturulmuş ateşle doldurarak onun çevresinde oturup, inanmış kimselere dinlerinden dönmeleri için yaptıkları işkenceleri seyredenlerin canı çık-sın": Buruc suresi, 85/4-7.

153 Razi, Ashab-ı Uhdud'un kimliği konusunda diğer iki rivayetin şunlar olduğunu söyler: 1. Eski devirlerde bir rahip eliyle Hak dine giren bir gence inanan bir topluluğu yakanlardır, 2. Hz. İsa'nın dinine tabi olan Necranlıları zorla yahudi yapmak isteyen, kabul etmeyenleri hendeklere attıran yahudi kralı Zü Nüvas ve taraftarlarıdır. T.Kebir, mtn. XXXI.117 / trc. XXIII.36.

154 F.Razi, T.Kebir, mtn. XXXI.117 / trc. XXIII.36.

ele alarak ilk menşei üzerinde durmaktadır. Bilindiği üzere, Hz. Adem'in oğulları Habil ve Kabil arasında anlaşmazlık çıkınca, her ikisinin de Tanrıya kurban sunmaları istenmiş, hangisinin kurbanı kabul edilirse, onun haklı olduğunun ortaya çıkacağı ifade edilmiştir. Her ikisi de kestikleri kurbanlarını bir dağın eteğine bırakmışlar, gökyüzünden süzülen bir ateş Habil'in kurbanını yakarak almış, böylece onun kurbanının kabul edildiği ve bu suretle haklı olduğu anlaşılmıştır. Neticede Kabil kardeşi Habil'i öldürmüş ve Razi'nin söylediğine göre Yemen topraklarındaki Aden'e kaçmıştır. Derken İblis, Kabil'in yanına gelerek kendisine şöyle demiştir: "Habil, ateşe hizmet edip ona kulluk ettiği için ateş onun kurbanını yemiştir. Eğer sen de ateşe ibadet edersen maksadına ulaşırsın". Bunun üzerine Kabil ateşe tapınmaya başlamış ve bir ateş evi inşa etmiştir. İşte böylece Kabil ateşe tapanların ilki olmuş, Ateşperestlik buradan diğer ülkelere yayılmıştır¹⁵⁵.

Bu rivayete göre Ateşperestliğin menşei ve merkezi Yemen olmaktadır. Ayrıca bu rivayette Ateşperestliğin buradan nasıl yayıldığı ve İran'a hangi yolla girdiğine dair bir ipucu yoktur. Oysa ki, hemen bütün kaynaklar, ateşe tapınmanın asıl merkezinin İran olduğunu söylemektedirler¹⁵⁶. Hindistan'da da gerek İran'dan göç eden Parsiler, gerekse Hindular tarafından ateşe saygı gösterildiği bilinmektedir¹⁵⁷.

Razi, Sahabe kavillerinden, Mecusilikle ilgili çeşitli rivayetlerde de bulunur. Örneğin; İbn Abbas'tan En'am suresi 100. ayeti kerimesi¹⁵⁸ hakkında şu rivayeti nakleder: "Ayetteki "cinleri O'na ortak ettiler", buyruğu, "Allah ve İblis iki kardeşdir; Allah insanları, hayvanları, bitkileri ve bütün hayırları; İblis ise yırtıcı hayvanları, yılanları, akrepleri ve bütün şerleri yaratandır", diyen Zındıklar hakkında nazil olmuştur"¹⁵⁹. Razi, daha sonra şöyle devam eder: "Bu, Mecusilerin inancıdır. İbn Abbas, bunun Zındıkların görüşü olduğunu söylemiştir. Çünkü, Mecusilere Zındık da denilir. Zira; Zerdüş'tün, Allah tarafından kendisine indirildiğini iddia ettiği kitabına "Zend" adı verilmiştir. Bu kitaba nis-

155 F.Razi, T.Kebir, mtn. XI.208 / trc. IX.35.

156 Vafi, el-Esfaru'l-Mukaddese, S.165; G.Tümer-A.Küçük, Dinler Tarihi, S.111; E.Sarıççıoğlu, B.G.Dinler Tarihi, S.113 ; M.Aydın, Dinler Tarihine Giriş, Konya 1993, S.56.

157 A. R. Mohapatra, Philosophy of Religion An Approach to World Religions, İndia 1990, S.124 ; K.Demirci, Vedalar, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, S. 53-54.

158 "Cinleri O yaratmışken kafirler onları Allah'a ortak koştular.Körü körüne O'na oğullar ve kızlar uydurdular.Haşa, O onların vasıflandırmalarından yücedir.

159 F.Razi, T.Kebir, mtn. XIII.113 / trc. X.69-70.

bet edilenlere “Zendî” denilmiş, sonra da bu kelime arapçalaştırılarak “Zındık” adını almıştır. Daha sonra da bunun çoğulu olarak “Zenâdıka” denilmiştir¹⁶⁰.

Razi'nin, Mecusilerin kutsal kitabı olarak belirttiği “Zend”, asıl metin değil, asıl metin olan Avesta'nın yorumudur, yani İslami literatürdeki ifadesiyle şerhidir. Günümüz kaynaklarında da Zend denilen bu ilave şerhlerde Ortodoks Zerdüş inancına aykırı bir takım görüşler ve fikirlerin bulunduğu söz konusu edilmektedir¹⁶¹. İşte bazı Mecusiler, Avesta'nın şerhi olan Zend'i, içinde birtakım yanlış yorumlar bulunduğu için kabul etmemişler ve ona “Zendeyâ” demişlerdir. Bu kelime daha sonra Arapçaya “Zındık” olarak geçmiştir¹⁶². Mecusilikte ortodoks inançtan sapanlar için kullanılan bu kelime, İslami literatüre geçtikten sonra da, ortodoks İslam kabul edilen Ehl-i Sünnet inancından sapanlar için kullanılan bir isim olmuştur.

Razi, Mecusilerin İslam Hukukundaki statüsünden de bahsetmiş ve onlara takınılacak tavrı da özetlemiştir. Yukarıda söz konusu ettiğimiz Hz. Ali'nin onlardaki yakınlarla evlenmek konusundaki rivayetinde, onların Ehl-i Kitap statüsünde olduklarını söylemişti. Tefsirinin diğer yerinde de, yine onların Ehl-i Kitap statüsüne dikkat çekmiştir. Zira; Hz. Peygamber “Onlara Ehl-i Kitap muamelesi yapınız” buyurmuştur¹⁶³. Hz. Peygamberin Hacer Mecusilerinden cizye aldığı da rivayet edilmiştir. Buna binaen cizye verinceye veya vergi vermek üzere Müslümanlarla anlaşıncaya kadar Mecusilerle savaş yapmak gereklidir¹⁶⁴.

E. Maniheizm

Fahreddin Razi Maniheizm'i, çift kutuplu dünya görüşüne sahip Seneviye arasında zikretmiş¹⁶⁵, İtikadat'ında da Maniheizm hakkında şunları söylemiştir: “Mani'nin taraftarlarıdır. Mani, Sâbur b. Erdeşir zamanında ortaya çıkan ve peygamberlik iddia eden yetenekli bir ressamdır. Alemin, nur ve zulmet olmak üzere, her ikisi de kadim olan iki aslı olduğunu söylemiş, Sâbur da O'nun bu görüşünü kabul etmiştir. Hükümdarlık sırası Behram'a geçtiği zaman Mani'yi

160 F. Razi, T. Kebir, mtn. XIII.113 / trc. X.70.

161 A.M. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ank. Ü. İ. F. Yay., Ankara 1955, S.65.

162 Vafi, el-Esfaru'l-Mukaddese, S.162.

163 “Sennû bihim sünnete ehli'l-kitab”. Malik b. Enes, Muvatta, Zekat, 42 (1/207).

164 F. Razi, T. Kebir, mtn. XVI.31 / trc. XI.477.

165 F. Razi, İtikadat, Neşşar, S.88 / Abdurrauf, S.138 / Bağdadi, S.121-122 ; F. Râzî, Muhasal, Trc. H. Atay S.109 / Neş. S. Duğaym, S.90.

yakalayarak derisini yüzdürmüş, içine saman doldurmuş ve astırmıştır. Korkup kaçarak Çin'e sığınanlarından başka taraftarlarının hepsi öldürülmüştür. Bunlar, Çin halkını Maniheizm'e davet etmişler ve onlar da bunu kabul etmişlerdir. Çin halkı, zamanımıza kadar Mani'nin dini üzerinedir"¹⁶⁶.

Razi, tefsirinde ise, Maniheistlerin görüşleri olarak şunları aktarır: "İnsanın bütün hoş ve leziz şeylerden kaçınması, kendisine alabildiğince eziyet etmesi ve fitratının meylettığı şeylerden sakınması gerekir". Devamında Maniheistlerin bunu çok aşırı noktalara götürdüğünü, hatta öyle ki, kendilerini hadım ettiklerini, evlenmekten ve lezzetli yemekleri yemekten sakındıklarını söyler¹⁶⁷.

Razi'nin sözettığı bu şekil aşırılıkların herkes için değil de, dini yaymakla mükellef seçkin zümre için söz konusu edildiği belirtilmektedir¹⁶⁸.

Razi'nin, Maniheizm'in Çin'de yayıldığını söylemesi, doğrudan uzak değildir¹⁶⁹. Uygur Kağanı Böğü Han (759-779)'ın yardımıyla 763 tarihinden itibaren Uygurların resmi dini olan Maniheizm¹⁷⁰ sadece Türk bölgelerinde değil, Çin'de de yayılmıştır. Yalnız Çinlilerin hepsini Maniheist olarak göstermesi isabetli bir teşhis değildir. Çin'de Taoizm, Konfüçyanizm, Budizm, Maniheizm gibi dinler yayılmış, ama bunlardan Maniheizm yalnız başına hiç bir zaman Çin'in tek dini olmamıştır.

F. Mazdekizm

Razi, İtikadat'ında Maniheizm gibi Mazdekiyye'yi de dualist dinlerden biri olarak sayar¹⁷¹. Ancak Muhassal'da yaptığı tasnifte Mazdekizm'den söz etmez, Onun yerine Mahaniyye'yi koyar, fakat görüşlerini açıklamaz¹⁷². Şehris-

166 F.Razi, İtikadat, Neşşar, S.88 / Abdurrauf, S.138 / Bağdadi, S.121-122.

167 F.Razi, T.Kebir, mtn. XX.102 / trc. XIV.323.

168 M.Taplamacıoğlu, K.Dinler Tarihi, Ankara 1966, S.126 ; M.Aydın, Dinler Tarihine Giriş, S.60.

169 Wolfram Eberhard, Çin Tarihi, Ankara 1947, S.205; H.Güngör, "Maniheizm", Erciyes Ü. İ. F. Der., Sayı: 5, Kayseri 1988, S.150-1 ; H.Güngör, "Orta Asya'da Mani Dininin Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi", Erciyes Ü. İ. F. Der., Sayı: 6, Kayseri 1989, S.84-90; A.M.Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, S.70-71; Fred L.Parrish, "Mani and Manicheism", An Encyclopaedia of Religion, Patterson New Jersey 1959, Ed.V.Ferm, S.465 ; Barthold, İslam Medeniyeti Tarihi, Çev. Fuat Köprülü, DİB, Ankara 1984, S.86.

170 H.Güngör, "Maniheizm", S.151 ; "Orta Asya'da Mani dininin yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi", S.84-87.

171 F.Razi, İtikadat, Neşşar, S.88-89 / Abdurrauf, S.138-143 / Bağdadi, S.121-121.

172 F.Razi, el-Muhassal, Ter. H.Atay, S.109 / Tah. S.Duğaym, S.90.

tani'nin verdiği bilgiye göre Mahaniyye Mazdekizm'in fırkalarından birisidir¹⁷³. Razi, Mahaniyye'yi, Mazdekizm'in görüşlerini en iyi aksettiren fırka olarak kabul etmiş ve bu yüzden Mazdekiyye'yi temsilen sadece onun adını zikretmiş olmalıdır.

Fahredden Razi İtikadat'ında Mazdekizm hakkında şu bilgiyi vermiştir: "Mazdek b.Nâmidân'ın taraftarlarıdır. Mazdek, Adil Nuşirevan'ın babası Kûbâz b.Firûz'un zamanında Mûbezân beldesinin ateş bakıcısı idi. Sonra peygamberlik iddia etmiş ve İbâha dinini¹⁷⁴ ortaya koymuştur. Kûbâz, karısını kendisinden faydalanmaları için başkalarına yollamış, Nuşirevan bundan çok üzüntü duymuş ve babasına; 'bana izin ver, onunla tartışayım, eğer beni ikna ederse ona itaat ederim, yoksa onu öldürürüm', demiştir. Nuşirevan'la tartışan Mazdek yenilmiş ve Nuşirevan da onu ve tabilerini öldürmüştür. Zamanımızda İbâha fikrinden olan herkes işte bunların kalıntısıdır"¹⁷⁵.

Razi'nin, Mazdek'in Mûbezân beldesinin ateş bakıcısı olduğunu söylemesinden, Mazdekizm'in Mecusi kökenli olduğu anlaşılmaktadır. Mazdekizm'in Mecusilikten ayrıldığı fikri, Şehristani, Bağdadi, Mesudi ve Ebu'l-Maali tarafından da doğrulanmaktadır¹⁷⁶. Mazdek'in, Nuşirevan'ın babası Kubaz b.Firuz zamanında ortaya çıktığı, kadınları ve malları toplumun ortak kullanımına açtığı ve Nuşirevan tarafından öldürüldüğü hususu da İslam kaynaklarıyla uygunluk arz etmektedir¹⁷⁷.

G. Haniflik

Razi'nin verdiği bilgiler ışığında Hz.İbrahim'in dinine uymak¹⁷⁸ olan Haniflik; İbn Abbas, Mücahid ve Hasan Basri'ye göre, haccetmek ve Ka'be'yi ziyaret etmektir¹⁷⁹. İbn Abbas, "Hz.İbrahim'in, sünnet olanların, hac menasikini hakkıyla yerine getirenlerin ve kurban kesenlerin ilki olduğunu ve Hanifliğin

173 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, I.250.

174 Hiç bir yasak tanımayan, özellikle mal ve kadın olmak üzere her şeyi ortak kullanıma açan bir inanç ve anlayış.

175 F.Razi, İtikadat, Neşşar, S.89 / Abdurrauf, S.141-142 / Bağdadi, S.124.

176 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, I.249 ; Bağdadi, el-Fark Beyne'l-Firak, S.331 ; Mesudi, et-Tenbih ve'l-İşraf, Kahire 1357/1938, S.88-89 ; Ebu'l-Maali, B.Edyan, S.26.

177 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, I.249 ; İ.Nedim, el-Fihrist, S.479-480 ; Ebu'l-Maali, B.Edyan, S.26 ; Mesudi, et-Tenbih ve'l-İşraf, S.88-89 ; F.Veedi, Daietü'l-Maarif, VIII.453.

178 Razi, Tefsir, mt. IV.90 / trc. III.502 ; mt. XXXII.46 / trc. XXIII.311.

179 Razi, Tefsir, mt. IV.90 / trc. III.501 , mt. XXXII.46 / trc. XXIII.312.

de bu olduğunu” söylemiştir¹⁸⁰. Bununla beraber Haniflik; Katade’ye göre sünnet olmak ve nikahlanması haram olan kadınlarla evlenmemek¹⁸¹; Esam’a göre amelde ihlaslı olmak¹⁸²; Mücahid’e göre hakka uymak¹⁸³; Ebu Kılabe’ye göre, bütün peygamberlere inanmak ve hiçbirini istisna etmemektir¹⁸⁴. Bunun yanında Hunefâ (Hanifler) bütün dini camia demektir; çünkü Hz. peygamber “Ben kolay ve müsamahalı olan Haniflik ile gönderildim”¹⁸⁵, buyurmuştur¹⁸⁶. Kaffal’a göre İslam dinine giren herkese verilen bir lakaptır, bunun kaynağı da Hz. İbrahim’dir¹⁸⁷.

Razi, Hanifliğin tanımı ve mahiyeti yanında Hanif kelimesi üzerinde de durmakta ve bu konuda üç ayrı görüş zikrederek buradan hareketle istilâh manasına ulaşmaktadır:

1. Muhammed b. Ka’b el-Kurazi’ye göre Hanif kelimesi, “istikamet” manasındaki “hıf”dan gelir. Ayakları eğri olan kimseye de, uğur umularak “ahnef” denilmiştir. İyi olması için uğur getirir düşüncesiyle topal olan kimseye “ahnef” denilmesi de bu manadadır. Buna göre dâlciler, Allah’a bağlanmış ve hiç bir şekilde ondan ayrılmamış kimseye Hanif demişlerdir. Bu durumda Hanifler, doğru, gerçek ve müstakim din sahipleridir¹⁸⁸.

2. Ebu Müslim bu kelimenin aslının, “ayaktaki hanif” ifadesine dayandığını, bunun ise ayağın baş parmağının, diğer parmaklara sırtını çevirerek öbür ayaktaki baş parmağa doğru dönmesi anlamında olduğunu söylemiştir. Bu manadan yola çıkarak Hanif, bütün dinleri bırakarak İslam dinine yönelen kimse demektir¹⁸⁹.

3. Hanif kelimesi, meyleden anlamındadır. Çünkü ahnef kelimesi, iki ayağından her birinin parmaklarının diğerine meyletmış olduğu kimseler için kullanılır. Bu yüzden, bir kimse bir şeye meylettiği zaman “tehannefe” denilir. Buradan hareketle, çeşitli ayetlerdeki, “Hanif olarak İbrahim’in milletine uymak”tan

180 Razi, Tefsir, mtn. XX.135 / trc. XIV.372.

181 Razi, Tefsir, mtn. XXXII.47 / trc. mtn. XXIII.313.

182 Razi, Tefsir, mtn. IV.90 / trc. III.502.

183 Razi, Tefsir, mtn. IV.90 / trc. III.502.

184 Razi, Tefsir, mtn. XXXII.47 / trc. XXIII.312.

185 “Bu’istu bi’l-Hanifiyyeti’s-semha”. Bkz., Keşfu’l-Hafa, I.340.

186 Razi, Tefsir, mtn. XXXII.47 / trc. XXIII.312.

187 Razi, Tefsir, mtn. IV.90 / trc. III.502.

188 Razi, Tefsir, mtn. IV.90 / trc. III.501, mtn. XXXII.46 / trc. XXIII.311.

189 Razi, Tefsir, mtn. XXXII.47 / trc. XXIII.313, mtn. XI.57 / trc. VIII.337.

kastedilenin, Allah'ın dinine yönelmek, meyletmek ve ona uymak olduğu anlaşılmış olur¹⁹⁰. Buna göre Hanif, İslamın dışındaki bütün dinlerden meyleden, sapan şeklinde olur¹⁹¹.

Haniflik ve Hanif kelimesi üzerinde bu şekilde duran Razi Hanifliğin bilinen bazı inanç esaslarını da kısaca zikretmiştir. Buna göre Hanifler putlara ibadetten uzak olup Hz. İbrahim'in tevhid inancında idiler, Allah'ın her şeyi yoktan yarattığına, öldükten sonra dirilmeye, sevab ve ceza verileceğine inanıyorlardı¹⁹². Râzî Araplardan, ahiret inancına sahip olanlardan bazılarının, en güzel develerini ölünün kabri başına diktiklerini, bağladıklarını ve ölünceye kadar orada bırakıp, "Bu ölü dirildiğinde bineği de onunla beraber dirilir" dediklerini söylemiştir¹⁹³.

Razi, Hanifliğin inançlarından bahsetmesinin yanında, kısa olarak ahkamla ilgili meselelere de değinmiştir. Buna göre Haniflikte Ka'be'yi ziyaret etmek, sünnet olmak, nikahlanması caiz olmayan kadınlarla evlenmemek gibi hükümler bulunmaktadır¹⁹⁴. Razi'nin, inançla ilgili bilgileri gibi ahkamla ilgili verdiği bilgileri de kaynaklar doğrulamaktadırlar. Buna göre Haniflikteki en belirgin unsur, Ka'be ve hac ibadettir¹⁹⁵.

Kaynaklarda Haniflerin sayıları ve kimlikleri konusunda kesin bir bilgi yoktur. Fahreddin Razi, "Ümeyye b.Ebi's-Salt ve Âmir b.ez-Zûreb"i kesin olarak Hanifler arasında sayar¹⁹⁶. Zeyd b.Amr b.Nufeyl ve Kus b.Saide'yi ise bir yerde Hanifler arasında sayarken¹⁹⁷, başka bir yerde Varaka b.Nevfel ile birlikte Hıristiyanlar arasında gösterir¹⁹⁸. Böylece Razi'nin Hanifler listesi, "Ümeyye b.Ebi's-Salt, Zeyd b.Amr b.Nufeyl, Kus b.Saide ve Âmir b.ez-Zûreb" olmak üzere dört kişidir.

Hanifliğin mahiyeti ve Haniflik-Müslümanlık ilişkisi de İslam bilginleri arasında tartışma konusu olmuştur. Bir kısım bilginler, "Neshedilenler hariç, İbrahim'in şeriatı İslam ümmetinin de şeriatıdır" demiştir. Razi'ye göre bu dü-

190 Razi, Tefsir, mtn. IV.90 / trc. III.501.

191 Razi, Tefsir, mtn. XI.57 / trc. VIII.337.

192 Razi, Tefsir, mtn. IV.68 / trc. III.464 , mtn. IV.90 / trc. III.502 , mtn. XXXII.46 / trc. XXIII.311 ; Razi, Tefsir, mtn. XX.60 / trc. XIV.262 , mtn. XXVIII.308 / trc. XX.531.

193 Razi, Tefsir, mtn. XX.60 / trc. XIV.262 , mtn. XXVIII.308 / trc. XX.531.

194 Razi, Tefsir, mtn. IV.91 / trc. III.502 , mtn. XXXII.47 / trc. XXIII.313.

195 Ş.Kuzgun, Haniflik, Seda Yayınları, Ankara 1985, S.165.

196 Razi, Tefsir, mtn. IV.68 / trc. III.464 , mtn. III.104 / trc. III.54.

197 Razi, Tefsir, mtn. IV.68 / trc. III.464.

198 Razi, Tefsir, mtn. III.104 / trc. III.54.

şüncede olan bilginler, Nahl suresi 123¹⁹⁹ ayetine dayanarak, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesinin asıl sebebinin Hz. İbrahim'in şeriatına tabi olmak ve bu şeriatı ihya etmek olduğunu söylemişlerdir²⁰⁰. Fahreddin Razi, bu görüşün zayıf olduğu kanaatindedir. Çünkü Allah Hz. İbrahim'i, "O müşriklerden değildi" diye nitelemiştir. Buna göre Allah'ın, "Hz. İbrahim'in dinine uy" buyruğundan, O'nun, "müşriklerden olmaması" kastedilmiş olur. Böylece Hz. İbrahim'in dinine uymakla kastedilen şey, Allah'ı birmekte, tevhid inancında O'nun dinine uymaktır²⁰¹. Nitekim, aynı şekilde Kur'an'da Musa, İsa ve Nuh'a da atıflar vardır. Ancak Razi, Al-i İmran suresi 95. ayetin²⁰² tefsirinde, Hz. İbrahim'e uymaktan maksadın, Hz. Muhammed'in, hem inanç ve hem de ahkam bakımından Hz. İbrahim'in dini üzere bulunduğunu beyan etmek olduğunu söylemiştir. İnanç yönünden Hz. İbrahim'in dini üzerine oluşunun anlamı şudur: Hz. Muhammed de Hz. İbrahim gibi, mutlak tevhide ve Allah'tan başka bütün tanrılardan uzak kalmaya çağırmıştır. Ahkam bakımından O'nun dini üzere oluşu da şöyledir: Hz. Muhammed, bir şeyin helal veya haram olduğunu söylediğinde, Hz. İbrahim'in de onun helal veya haram olduğunu söylediğine hükmedilmiş olur²⁰³.

Bütün bunları bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda Razi'nin bu konudaki görüşlerinden çıkaracağımız sonuç şudur: Razi'ye göre Haniflik Hz. İbrahim'e gönderilen müstakil bir dindir. İslam eşittir Haniflik değildir. Ancak İslam, Hz. İbrahim'in ve bütün peygamberlerin tebliğ ettiği inanç esaslarını bünyesinde bulundurmaktadır. Bunun yanında ahkam bakımından Hz. İbrahim'in dinini de içermektedir. Nitekim Haniflikteki, namaz, hac, kurban, sünnet ibadetleri aynen İslamiyetteki gibidir. Böylece inanç ve ahkam yönüyle İslamiyet, Hanifliğe diğerlerinden daha yakın görülmektedir. Yani Haniflikle İslam arasında "umum-husus" ilişkisi vardır. İslamiyet Hanifliği bütünüyle içine almaktadır. Ancak Haniflik, İslamiyeti bütünüyle içmez. Ahkam yönünden İslam dini kadar geniş kapsamlı bir din değildir.

Şaban Kuzgun da, bu dini ıstılahtı olarak iki manada ele almaktadır: Birinci olarak Haniflik, bütün peygamberlerin tebliğ ettiği tevhid inancının, gerçek

199 "Sana, hanif olarak İbrahim'in dinine uy, O müşriklerden değildi, diye vahyettik".

200 Ş.Kuzgun, Haniflik, S.152.

201 Razi, Tefsir, mtm. XX.137 / trc. XIV.374.

202 "De ki : Allah doğru söylemiştir. Bundan dolayı hanif olarak İbrahim'in dinine uyun. O müşriklerden değildi".

203 Razi, Tefsir, mtm.VIII.151 / trc. VI.477.

dinin genel adıdır. Bu manada Hanif ve Müslim kelimeleri aynı manaya kullanılmaktadır. İkinci olarak da, Hz.İbrahim'in tebliğ ettiği dinin özel adı olmaktadır. Bu anlamda Haniflik başlı başına ayrı bir dindir²⁰⁴. İsmail Cerrahoğlu da aşağı yukarı aynı şeyleri söylemektedir²⁰⁵. Razi'nin açıklamalarından Hanifliği her iki anlamıyla anladığını söylememiz isabetli olacaktır.

H. Sabîlik

Razi'nin verdiği bilgilere göre Sabî kelimesi, bir kimsenin kendi dininden çıkıp başka bir dine girdiği zamanki durumunu ifade etmek için söylenen "sabe-e" fiilindedir. Böylece, Sabî bir dinden çıkıp diğer bir dine giren kimsedir. Bu manada Araplar da Hz.Muhammed'i "Sabî" diye isimlendirmişlerdir. Çünkü O, onların dininden başka bir dini göstermiştir. Bu manasıyla, yıldızlar doğacağı yerden çıktığı zaman "Sabeeti'n-nücum", birisini çıkardığımız zaman "sabe'nâ bihi" denilir²⁰⁶.

Razi'nin, İtikadat'ında ve tefsirinin değişik yerlerinde sözettğine göre Sabî inançları şunlardır:

1. Mücahid ve Hasan Basri, Sabîlerin, kestikleri hayvanlar yenilmeyen ve kadınları ile evlenilmeyen Mecusi ve Yahudi kökenli bir tafe olduğunu söylemiştir²⁰⁷. Katade, bunların meleklerle tapan ve günde beş kere güneşe doğru ibadet eden kimseler olduğunu belirtmiştir²⁰⁸.

2. Diğer bir görüşe göre Sabîler yıldızlara ve gök cisimlerine tapan bir topluluktur²⁰⁹. Razi, bu görüşün doğruya en yakın görüş olduğunu söyler²¹⁰ ki, aşağıda geleceği üzere bu fikrinde isabetli değildir. Razi bunların da iki gruba ayrıldıklarını söylemektedir:

a. Evrenin yaratıcısı Allah'tır. Ancak O, bu yıldızların ibadet ve dua için kible kabul edinilmesini bu yüzden de onlara saygı gösterilmesini istemiştir²¹¹.

204 Ş.Kuzgun, Haniflik, S.152.

205 İ.Cerrahoğlu, "K.K.ve Hanifler", Ank. Ü. İ. F. Der., Sayı: 11, Ankara 1963, S.92.

206 Razi, Tefsir, mtn. III.104, 105 / trc. III.53-56.

207 Razi, Tefsir, mtn. III.105 / trc. III.56.

208 Razi, Tefsir, mtn. III.105 / trc. III.56.

209 Razi, İtikadat, Neşşar, S.90 / Abdurrauf, S.143 / Bağdadi, S.125-126 ; Râzî, Tefsir, mtn. I.245 / trc. I.341 , mtn. II.112 / trc. II.133 , mtn. III.105 / trc. III.56 , mtn. III.206 / trc. III.262 , mtn. XIII.35 / trc. IX.505 , mtn. XIII.112 / trc. X.69 , mtn. XIV.12 / trc. X.268.

210 Razi, Tefsir, mtn. III.105 / trc. III.56.

211 Razi, Tefsir, mtn. III.105 / trc. III.56.

b. Allah gök cisimlerini ve yıldızları yaratmıştır. Ancak evrendeki hayır, şer, sağlık, hastalık gibi şeylerin idaresini bu yıldızlara bırakmıştır. Bu şekilde süfli alemi bunlar yönetmektedirler. Böylece bunlarda da uluhiyet vasfı bulunmaktadır. Bundan dolayı bunlara ibadet etmek gereklidir. Hem bu yıldızlar da Allah'a ibadet etmektedirler. Böylelikle, bunlara Allah'a ibadet etmek için de tapınılması gereklidir²¹². Razi, bunların, Hz. İbrahim'in gönderildiği Keldaniler olduklarını söylemektedir²¹³. Bu suretle Sabîlik Razi'nin görüşüne göre de Hanifliğin mukabili olmaktadır. Aynı şekilde, gündüz de bu yıldızlara ibadet edebilmek gayesiyle, onların heykellerini yapma yoluna gittiklerinden Razi'ye göre Putperestliğin çıkış noktalarından birisi de Sabîilerin bu inancıdır²¹⁴. Görüldüğü gibi Razi, Sabîî-Hanif ilişkisinde Şehristani'nin²¹⁵ yolunu tutmuş ve bu dini Hanifliğin mukabili olarak göstermiştir.

Razi böylece hem Mandeenlerden, hem de Harran Sabîilerinden söz etmektedir. Ancak Razi'nin söz konusu ettiği Sabîilik, esas itibarıyla Harran Sabîîliğidir. Halbuki Harranlıların isimlerinden başka Sabîilikle hiç bir alakaları bulunmamaktadır ve kelimenin tam anlamıyla Putperesttirler. Nitekim onların Putperestlik yönüne Razi de işaret etmiştir. Ancak yine de onları Sabîî olarak göstermekle yanılığa düşmüştür. Yalnız buradaki yanılığın sadece Razi'ye ait değildir. İslam bilginleri genelde birbirlerinden nakilde bulunarak Harranlıları Sabîî olarak göstermişlerdir. Asıl Sabîîliğin ise Mandenlik olduğunu ve gök cisimlerine tapınmakla uzaktan yakından ilişkileri olması şöyle dursun, dinlerinde bunların kesinlikle yasaklandığını Şinasi Gündüz de söylemektedir²¹⁶.

Razi, Hac suresi 40. ayette²¹⁷ söz konusu edilen mabedlerin arasında Sabîilerin mabedlerinin de olduğunu söylemekte ve bu konuda Ebu Ali ve Ka-

212 Razi, İtikadat, Neşşar, S.90 / Abdurrauf, S.143 / Bağdadi, S.125-126 ; Râzî, Tefsir, mtn. I.245 / trc. I.341 , mtn. II.112 / trc. II.133 , mtn. III.105 / trc. III.56 , mtn. III.206 / trc. III.262, mtn. XIII.35 / trc. IX.505 , mtn. XIII.112 / trc. X.69, mtn. XIV.12 / trc. X.268.

213 Razi, İtikadat, Neşşar, S.90 / Abdurrauf, S.143 / Bağdadi, S.125-126; Râzî, Tefsir, mtn. III.105 / trc. III.56 , mtn. III.206 / trc. III.262 ; mtn. XIII.112 / trc. X.69.

214 Razi, İtikadat, Neşşar, S.90 / Abdurrauf, S.143 / Bağdadi, S.125-126.

215 Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, I.230-231, II.9-35.

216 Ş.Gündüz, Sabîiler Son Gnostikler İnanç Esasları ve İbadetleri, Vadi Yayınları, Ankara 1995, S.6 ; Ş.Gündüz, Kur'andaki Sabîilerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme", Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Samsun 24-25 Eylül 1992, S.51.

217 "...Allah insanların bir kısmını diğerleriyle savmasaydı, manastırlar (savâmi'), kiliseler (biya'), havralar (salavât) ve içinde Allah'ın adı çok anılan camiler (mesâcid) yıkılıp giderdi..."

tade'nin görüşlerini nakletmektedir. Ebu Ali'ye göre Sabîîlerin ibadet mahalleri ayette gelen "salavat", Katade'ye göre ise "savâmi"dir²¹⁸. Razi'nin verdiği bu bilginin, başta Ş.Gündüz olmak üzere günümüz kaynaklarıyla uzaktan yakından alakası yoktur. Sabîîlerin mabedlerine "mandi" ya da "manda" adı verilir. "Bimanda" veya "bitmanda" ve "maşkna" terimleri de Sabîî mabedlerine ad olarak kullanılır²¹⁹.

I.Eski Yunan Dini

Razi, tefsirinin bir paragrafında Eski Yunan Dini ile ilgili şu bilgileri vermiştir: "Yunanlılar, İskender'den önce, kendileri için ruhani kuvvetlerin ve ışık saçan gök cisimlerinin isimleri ile tanınan birtakım heykeller yapmaya ve onları kendileri için bizzat mabud kabul etmeye yöneldiler. Böylece onlarca "ilahi emir" demek olan "ilk sebep heykeli", "apaçık akıl heykeli", "mutlak siyaset heykeli" ve "nefis heykeli" ortaya çıktı ki, bütün bu heykeller yuvarlaklı. "Zuhal heykeli" altıgen, "müşteri heykeli" üçgen, "merih heykeli" dikdörtgen, "güneş heykeli" kare, "zühre heykeli" içinde dörtgen bulunan bir üçgen, "utarit heykeli" içinde dikdörtgen bulunan bir üçgen ve "ay heykeli" ise sekizgen idi"²²⁰.

F.Razi'nin, Yunanlıların heykelleri olarak bahsettikleri, Şehristani'de Sabîîlerin heykelleri olarak geçer²²¹. Ancak bunlar, gerçekte Putperest olan Harran Sabîîleri olmalıdır. Razi'nin bahsettiği "ilk sebep heykeli"ne Biruni de işaret etmektedir²²². Böylece Razi de Biruni gibi Eski Yunan dininin Putperest ve Antropomorfist karakterine işaret etmiş olmaktadır.

J.Putperestlik

Fahreddin Razi, Putperestliğin kendi içindeki mantık silsilesine değinerek ve Şehristani'nin dediği gibi, "hiç bir akıl sahibinin, kendi eliyle yonttuğu şeylere tapınmasını, onları Tanrı edinmesini kabul etmenin mümkün olmadığına"²²³ işaret ederek, bu konuda Ebu Zeyd el-Belhi (ö.340/952)'nin "Abedetu'l-Esn-

218 Razi, Tefsir, mtn.XXIII.40 / trc. XVI.322.

219 Ş.Gündüz, Sabîîler, 170-17 ; el-Mevsuatu'l-Meyessere fi'l-Edyân ve'l-Mezâhibi'l-Muâsıra, Riyâd 1409/1989, S.320 ; E.Sarıkoçlu, B.G.Dinler Tarihi, S.120.

220 Razi, Tefsir", mtn. II.114 / trc. II.136.

221 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, II.57.

222 Biruni, K.Tahkik, Beyrut 1377/1985, I.94,96.

223 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, II.259.

âm” adlı eserinden şunu rivayet etmektedir: “O anda, yontularak elde edilen bu kütüklerin, göklerin, arzın, bitkilerin ve canlıların yaratıcısı olmadığını bilmek açıklığı herkesçe bilinen bedihî bir bilgidir. Zaruri ve bedihi bilgiler hususunda ise, insanlar arasında ayrılığın bulunması caiz değildir”²²⁴. Razi, bundan sonra bu dinin, yanlışlığı, bozukluğu ve fesadı, aklın bedahati ile anlaşılmayacak bir manaya hamledilmesi gerektiğini söyler. Aksi halde, bu dinin insanlar arasında bu kadar yayılmaması ve şimdiye kadar devam etmemesi gerektiğini belirtir. Buna binaen de, Putperestliği benimseyenlerin, kendilerine göre bir takım tevilleri ve izahları bulunması gerektiğini ifade eder. Bundan sonra da Putperestliğin çıkış sebepleri üzerinde durur²²⁵.

Razi'nin de belirttiği kadarıyla Putperestler, elbette alemde mevcut olan her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu biliyorlardı²²⁶. Bu putların yaratmaya, icad etmeye ve var etmeye kadir olmadıklarını da itiraf ediyorlardı²²⁷. Ancak ne var ki, bunların ubudiyette Allah'ın ortağı olduğunu söylüyorlar²²⁸, Allah'ın birliğine inanırken putlara uluhiyet atfederek Allah katında kendilerine şefaathı olacaklarını söylüyorlardı²²⁹. Razi, Putperestlerin kendilerinin de, bu alemi yaratmanın taptıkları putlar oldukları manasında “bu putlar alemin tanrılarıdır” demediklerini, ancak daha ileriye gidip Allah'ın kendilerine bu putlara ibadet etmelerini emrettiğine inandıklarını söylemekte, halbuki Allah'ın bunu emrettiğine dair hiç bir delilin bulunmadığını, tam tersine bunu yasakladığını ifade etmektedir²³⁰. Yine Razi'ye göre bazıları da, Allah'a ibadet etmeye liyakatlarının olmadığını, bunun için kendilerine şefaathı olmaları amacıyla putlara ibadetle meşgul olduklarını ve bu yüzden putlara ibadet etmenin, Allah'a ibadet etmekten daha önemli olduğunu söylediklerini, belirtmektedir²³¹.

Razi, Putperestlikle ilgili izahlarından sonra Putperestliğin tarihinden de kısaca söz etmektedir. Buna göre, Putperestlik, yeryüzünde tevhidten sonra en eski dindir. Dünyanın birçok bölgesine yayılmıştır. İlk çıkışı Hz.Nuh öncesine

224 Razi, Tefsir, mtn. XXX.143 / trc. XXII.157.

225 Razi, Tefsir, mtn. XXX.143 / trc. XXII.157.

226 Razi, Tefsir, mtn. XIV.12 / trc. X.268.

227 Razi, Tefsir, mtn. XIII.112 / trc. X.69.

228 Razi Tefsir, mtn.XIII.112 / trc. X.69.

229 Razi, Tefsir, mtn. XVIII.224 / trc. XIII.362.

230 Razi, Tefsir, mtn. XVIII.141 / trc. XIII.241.

231 Razi, Tefsir, mtn. XVII.59 / trc. XII.332.

kadar uzanır. Hz.Nuh ve ondan sonraki peygamberler özellikle Putperestliği ortadan kaldırmak için gelmişlerdir²³².

Razi'ye göre Putperestliğin menşei ve ortaya çıkış sebepleri şunlardır:

1.Putperestliğin çıkış sebebi yıldızların durumlarıyla alakalıdır. Putlara tapan bu insanlar, başlangıçta, dünyada olan bazı olayların değişmesinin yıldızların durumlarının değişmesine bağlı olduğunu, örneğin; güneşin tepe noktasına uzaklık ve yakınlığına göre dört mevsimin meydana gelmekte, dört mevsim sebebiyle de dünyada farklı durumlar oluşmakta olduğunu görmüşlerdir. Daha sonra insanların bazıları, bu yıldızların kendiliklerinden var olduğuna inanmışlar, diğerleri ise Yüce Allah'ın yaratıkları olduğunu söylemişlerdir. Her iki grup da bu yıldızlara tazimde bulunmaya ve Allah'a kulluk ehliyetinin yalnız onlarda bulunduğu inanarak Allah'la aralarında vesile edinmek gayesiyle onlara ibadet etmeye başlamışlardır. Daha sonra bunlar, yıldızların çoğu zaman ve özellikle gündüzleri gözden kaybolduklarını görünce, onları göremedikleri zamanlar da onlara ibadet edebilme amacıyla onların putlarını ve heykellerini yapmaya başlamışlar, her yıldız için, o yıldıza mensup olduklarını söyledikleri cevherden bir put edinmişlerdir. Örneğin; güneş heykelini altından yaparak onu, güneş cevherine benzediklerini söyledikleri yakut ve elmaslarla süslemişlerdir. Yine onlar ay heykelini gümüşten yapmışlardır. Diğerleri de buna kıyas edilebilir. Böylelikle, putlara tapmaktaki asıl maksat, yıldızlara tapmaktır²³³.

Fahreddin Razi, Putperestliğin çıkış sebebini yıldızlara tapmaya bağlayan bu görüşün en doğru görüş olduğunu söylemekte²³⁴ ve bunların Sabîfler olduğunu söyleyerek²³⁵ Hz.İbrahim'in bunlara gönderildiğini²³⁶ belirtmektedir.

2. Razi, Putperestliğin menşei hususundaki bir diğer izahın Ebu Ma'ser Ca'fer b.Muhammed el-Müneccim el-Belhi'ye ait olduğunu söylemektedir. Buna göre putlara ibadet etmek, Allah'ın bir cisim olduğuna ve bir mekanda bulunduğu inanç olduğunu savunan mücessime ve müşebbihe inancından kaynaklanmaktadır. Nitekim Çin ve Hint Putperestlerinin pek çoğu, tanrısal nurun meka-

232 Razi, Tefsir, mtn. II.112 / trc. II.133 , mtn. XIII.35 / trc. IX.505 , mtn. XXX.143 / trc. XXII.157.

233 Razi, Tefsir, mtn. II.112-113 / trc. II.134 ; mtn. XIII.36 / trc. IX.506 ; mtn. XXV.254-255 / trc. XVIII.338-339 ; mtn. XVII.60 / trc. XII.332 ; mtn. XX.83 / trc. XIV.283 ; mtn. XXV.120 / trc. XVIII.129 ; mtn. XXX.143 / trc. XXII.157-158 ; Razi, İtikadat, Neşşar, S.90 / Abdurauf, S.143 / Bağdadi, S.126 ; Razi, Maalim Usuli'd-Din, Tah. S.Duğaym, S.59 / trc. Nadim Macit, S.74.

234 Razi, Tefsir, mtn. XIII.36 / trc. IX.506.

nının arş olduğunu söyledikleri gibi Müşebbihe de arşın üzerine oturmuş büyük bir cisim tasavvur ediyor ve ona inanıyordu²³⁷.

3. Putlara ibadet edenlerden bazıları, hulul inancını taşıyan kişilerdir. Bunlar Yüce Allah'ın, bazı yüce kıymetli cisimlere ve bunun sonucunda putlara ve heykellere hulul edeceğine ve onun içine gireceğine inanmışlardır. Nitekim, bazı aşırı Şii kollarında, Hz. Ali'nin, Hayber kapısını kökünden söküp attığında, Tanrının onun bedenine hulul ettiği ve dolayısıyla onun da ilah olduğu fikri uyanmıştır²³⁸.

4. Putperestlik, meleklerle ibadet etme sonucu ortaya çıkmıştır. Bunun da çeşitli şekilleri vardır. Bazıları, kendilerini Allah'a ibadet etmeye layık görmediklerinden insanların Allah'a ibadet etme ehliyetinin olmadığını söylemişler, melekleri bu işe layık ve ehliyetli gördüklerinden onlara tapmışlardır. Diğer bazıları, kendilerine Allah katında şefaathane için melek şeklindeki putlara tapmışlardır. Bir kısmı da, Allah'ın, yeryüzünün her bir bölgesinin idaresini, belli bir meleğe bıraktığını söylemişlerdir. Onlar buna inanınca, o meleklerin her biri için, özel bir put ve heykel yapıp, böylece her puttan, ona uygun düşen tesir ve tedbirleri talep etmişlerdir. Diğer bir kısım ise, süflî alemde bulunan kimseler olan insanların, yüce alemde bulduklarından dolayı meleklerle tapmaları gerektiğine inanmışlar, onların kendilerinin, Allah'ın da onların tanrısı olduğunu söylemişlerdir²³⁹.

5. Putlara tapanlar, alemdeki her bölgeyi idare edenin, gökler aleminin ruhlarından belli bir ruh olduğu inancını taşıyorlardı. Bundan dolayı bu ruhlarla tapmışlar ve daha sonra onların heykellerini yapıp bu putlara tapmışlardır²⁴⁰.

6. Eski toplumlarda bazı kimseler, kendi peygamberlerinin ve aralarında yaşamış olan bazı salih kimselerin ölümlerinden sonra, onları çok sevdiklerinden ve kendilerini unutamadıklarından, aslında yollarını devam ettirmek için,

235 Razi, Tefsir, mtn. XXX.143 / trc. XXII.157-158 ; Razi, İtikadat, Neşşar, S.90 / Abdurrauf, S.143 / Bağdadi, S.126.

236 Razi, Maalim Usuli'd-Din, Tah. S.Duğaym, S.59 / Trc. Nadim Macit, S.74.

237 Razi, Tefsir, mtn. II.112 / trc. II.134 ; mtn. XIII.37 / trc. IX.507 ; XXX.143 / trc. XXII.157-158 ; mtn. XVIII.141 / trc. XIII.241 ; Razi, Maalim usuli'd-Din, Tah. S. Duğaym, S.59 / Trc. N.Macit, S.74.

238 Razi, Tefsir, mtn. II.113 / trc. II.135 ; mtn. XVII.60 / trc. XII.332 ; mtn. XXX.144 / trc. XXII.159.

239 Razi, Tefsir, mtn. XIII.37 / trc. IX.507-508 , mtn. XXV.254-255 / trc. XVIII.338-339 , mtn. XXVIII.232 / trc. XX.395 , Razi, Maalim Usuli'd-Din, Tah.S.Duğaym, S.59 / Trc.-N.Macit, S.74-75.

240 Razi, Tefsir, mtn. XVII.60 / trc. XII.332.

hatıralarına hürmeten her birinin heykellerini yapmışlar, onlar yerine bu heykellere saygı göstermeye başlamışlardır. Zamanla bu durum unutulup bu put ve heykellerin kendilerine tapınmaya başlamışlardır. Razi, bunun günümüzdeki benzerinin, gelip geçmiş salih kişilerin mezarlarına hürmet etmek ve onların kabirlerine tazimde bulduklarında, Allah katında kendilerine şefaateceklerine inanmak olduğunu söyler²⁴¹.

7. Bazan büyük bir kral veya toplum üzerinde etki bırakan büyük bir şahsiyet öldüğünde, insanlar yine onları unutmamak ve hatıralarını anmak için onların heykellerini ve putlarını yapmışlar ve zamanla onlara tapmaya başlamışlardır²⁴².

8. Eski zamanlardaki topluluklar içerisinde bulunan müneccimler-astrologlar, dünyadaki mutluluk ve mutsuzlukları yıldızlara nisbet etme yolunu tutmuşlardır. Buna binaen, örneğin; bir felekte, enteresan bir büyüye elverişli enteresan bir şekil tesadüfen meydana geldiğinde, onlar bu büyüü öğrenmiş ve bu büyü yoluyla enteresan haller ve büyük neticeler elde etmişlerdir. Böylece de her büyüü özel bir yıldız ve özel bir burca uygun bir şekilde öğrenmiş ve uygulamışlar ve bu büyüler için uygun zamanı kollamışlardır. Bu zamanı yakaladıklarında, anısına bir put dikip, putu kutsamış, bu putların ve heykellerin üzerine belirli büyüleri koymuşlar ve çeşitli zamanlarda yararlanma isteğiyle onlara müracaat etmişlerdir. Zamanla bu durum unutulmuş putların kendilerine tapılmaya başlanmıştır²⁴³.

9. Putperestler, taptıkları putlarını, Müslümanların Allah'a ibadet ederken Kabe'yi kible edinip ona yöneldikleri gibi, Tanrıya ibadette mihrab ve kible edinmiş olabilirler. Ancak daha sonraları bu durum unutulmuş ve bu putların kendilerine ibadet edilmeye başlanmıştır²⁴⁴.

Kaynaklarımızda, Putperestliğin menşei ile ilgili, çok çeşitli görüşler dile getirilmiştir. Putperestlik -bilhassa Arap Putperestliği- konusunda birinci elden kaynak olan İbn Kelbi, Putperestliği Hz.Nuh, İdris ve Şit devirlerine kadar çıkarmaktadır²⁴⁵.

241 Razi, Tefsir, mtn. II.113 / trc. II.135 , mtn. XVII.60 / trc. XII.332 , mtn. XXX.143 / trc. XXII.158.

242 Razi, Tefsir, mtn. XXX.143-144 / trc. XXII.158.

243 Razi, Tefsir, mtn. II.113 / trc. II.134-135 ; mtn. XVII.60 / trc. XII.332 ; Razi, Maalim Usuli'd-Din, Tah. S.Duğaym, S. 59-60 / Trc.N.Macit, S. 75.

244 Razi, Tefsir, mtn. II.113 / trc. II.135 , mtn. XXX.144 / trc. XXII.159.

245 İ.Kelbi, K.Esnâm, Putlar Kitabı adıyla trc. Beyza Düşüngen, Ank.Ü.İ.F.Yay., Ankara 1969, mtn. 32-33/trc.47-48.

Fahreddin Razi, Putperestlik ile ilgili çeşitli problemlerle birlikte, meşhur putlardan da bahsetmiştir. Razi'nin söz konusu ettiği bu putlar, Kur'an'da geçen Arapların ve -aynı zamanda Arapların da olan- Hz.Nuh kavminin putları ve yine Kur'an'da geçen Hz.İlyas kavminin putu olan Ba'l'dir. Arapların putlarından ve aynı zamanda Arapların da olan Nuh kavminin putlarından İslam Öncesi Arap Dinleri bölümünde ayrıntılı olarak bahsedeceğimiz için burada sadece Ba'l'den söz edeceğiz.

Razi, Hz.İlyas'dan ve onun kavminin taptığı put olan Ba'l'den bahseden Saffat suresi 123-126 ayetlerin²⁴⁶ tefsiri sırasında ilgili puttan söz etmiştir. Buna göre Arap kavmi Menat ve Hübel gibi putları tanrı edindikleri gibi, Hz.İlyas'ın kavmi de Ba'l'i tanrı edinmişlerdi. Bu putun altından olduğu, yirmi zira' uzunluğunda, dört yüzlü bir put olduğu söylenir. Bu puta 400 tane hizmetçi tayin etmişler, bu hizmetçilerin her birini de peygamber kabul etmişlerdi. Şeytan'ın bu putun içine girerek bu hizmetçilerin kulağına çeşitli şeyler fısıldayarak onları saptırdığı, onların da Şeytan'dan öğrendikleriyle insanları saptırdıkları rivayet edilir. Bunlar, Şam diyarındaki Ba'lebek şehri sakinleridir ve bu puttan dolayı bu şehir bu ismi almıştır²⁴⁷.

Kur'an'ın yanısıra Eski Ahid'de de Ba'l'den bahsedilmektedir²⁴⁸. Bu yüzden Batılı kaynaklarda bu put hakkında bilgiler bulunmaktadır. Ancak bunlar, Razi'nin verdiği bilgilerden biraz farklıdır²⁴⁹.

246 "Doğrusu İlyas da peygamberlerdendir. Milletine, "Allah'a karşı gelmekten sakınmaz mısınız, yaradanların en iyisi olan, sizin de rabbiniz, önceki babalarınızın da rabbi bulunan Allah'ı bırakıp da Ba'l putuna mı taparsınız", demişti.

247 Razi, Tefsir, mt. XXVI.161 / trc. XIX.8.

248 Tevrat, Sayılar 25 :1-5.

249 William J.Fulco, "Baal", Encyclopaedia of Religion, Ed.M.Eliade, New York 1987, II.31 ; E.R.Pike, "Baal", Encyclopaedia of Religion an Religions, London 1951, S.41 ; S.G.F.-Brandon, "Baal", Dictionary of Comparative Religion, Great Britain 1970, S.124 ; A.R.-David, "Baal", Penguin Dictionary of Religion, New York 1984, S.59 ; G.E.Wright, "Baalism", An Encyclopaedia of Religion, Ed.V.Firm, Patterson New Jersey, 1959, S.5 ; Allan Menzies, History of Religion, London 1911, S.395. Sahip veya efendi manasında ibranice bir kelimedden gelen Ba'l, Filistin'de hava ve bereket tanrısı idi. Tahıl tanrısı Dago ile tanrıça El'in çocukları olan bu savaşçı tanrının eşi, bereket tanrıçası Astarte (Ashtoreth-Ishtar), en büyük düşmanı kuraklık ve ölüm tanrısı Mot idi. Baal'in Mot'u yok etmesi ile yeryüzüne yeniden verimliliği getirdiği kabul edilir. Ba'l kültü bütün Akdeniz yöresine yayılmıştı, Kuzey Samiriler arasında da çok yaygındı. Ba'l ismi diğer tanrılara da ad olarak kullanılmıştır. Ba'l'in evinin, Antakya'nın güneyinde Tsefon dağı olduğu söylenir.

K. İslam Öncesi Arap Putperestliği

İslam öncesi Arapların en belirgin özelliği Putperestliktir. Razi, Araplardan bir kısmının putlara tapmakta olduğunu ve onların Allah katında kendilerine şefaathçi olduklarına inandıklarını zikretmektedir²⁵⁰. Buna göre Arap müşrikleri putlardan meded umuyor ve “bunlar Allah katında bize şefaathçi olacaklardır”, diyorlardı²⁵¹.

Razi, isim vermeksizin genel ifadesiyle “Tarihçiler”den naklen, Putperestliğin Arap yarımadasına girişini şöyle anlatır: Amr b. Luhay kavminin başına geçip halkının yönetimini eline geçirdiğinde, Ka’be’nin hizmetini de üzerine aldığı zaman, Suriye’deki Belkâ vadisine bir yolculuk yapmıştır. Orada putlara ibadet eden bir topluluk görmüş, onlara bu putlar hakkında sormuş, onlar da kendisine, “bunların yardım istenildiğinde yardım eden, yağmur istenildiğinde yağmur veren tanrılar” olduğunu söylemişlerdir. İbn Luhay, bu putlardan birini kendisine vermelerini istemiş, onlar da kendisine Hübel isimli putu vermişlerdir. Amr da onu Mekke’ye getirip Ka’be’ye koymuş, insanları ona ibadet etmeye çağırmıştır. Tarihçilere göre bu olay İran kralı Sâbûr Zü’l-Ektâf²⁵² zamanının başlarında olmuştur²⁵³.

Razi’nin anlattığı bu olay, Arap Putperestliği konusunda birinci elden kaynak olan İbn Kelbi’nin Kitabı’l-Esnam’ındaki bilgiyle tamamen uyuşmaktadır.²⁵⁴ İbn Hişam²⁵⁵, Şehristani²⁵⁶ ve Biruni de aynı olayı anlatır²⁵⁷. Günümüzde yapılan çağdaş çalışmalar da söz konusu bu rivayeti olduğu gibi aktarırlar²⁵⁸.

Putperestliğin Arabistan’a girişinden bahseden Razi, Araplar arasındaki belli başlı putlardan da söz etmektedir. Razi, bu putların isimlerini şöyle sıralamaktadır: Lat, Sakif kabilesinin Taif’te bulunan putu; Menat, Hüzeyl ve Huzaa

250 Razi, Tefsir, mtn. XIV.7 / trc. X.260.

251 Razi, Tefsir, mtn. XI.56 / trc. XIII.36, mtn. XXVIII.306 / trc. XX.528, mtn. XXVIII.308 / trc. XX.531.

252 İran krallarından olan Zü’l-Ektâf, M.310-379 yılları arasında yaşamış, Hristiyanlara işkence etmiş ve Bizans’la çeşitli savaşlar yapmıştır. Bkz., Râzî, Tefsir, trc. II.137.

253 Razi, Tefsir, mtn. II.114 / trc. II.136-137.

254 İ.Kelbi, K.Esnam, mtn. S.7 / trc. S.28.

255 İbn Hişam, es-Siretü’n-Nebeviyye, Tah. M.es-Seka-A.eş-Şelbi, Mısır 1375/1955, I.77.

256 Şehristani, el-Milel ve’n-Nihal, II.233.

257 G.Tümer, Biruni’ye Göre Dinler ve İslam Dini, DİB, Ankara 1986, S.228-229.

258 Örnek olarak bkz., Ramazan Altıntaş, Bütün Yönleriyle Cahiliyye, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1990, S.108-109.

kabilelerinin Safa'daki putu; Uzza, Kinane oğullarının Mekke yakınlarında bulunan putu; Vedd, Kelb kabilesinin Dumetu'l-Cendel'de bulunan putu; Suvâ', Hüzeyl oğullarının ve Hemedan'ın putu; Yeğûs, Mazhic'in putu; Ye'ûk, Murad'ın ve Mazhic oğullarının Hemedan'daki putu; Nesr, Himyer'deki Zü'l-Kelâ boyunun putu; Hübel, Kureyş'in, Amr b.Luheyy'in Belka'dan getirdiği putu; İsaf ve Naile de Arapların Safa ve Merve tepelerindeki putu, idi²⁵⁹.

İslam kaynakları İslam Öncesi Arapların putları ve mensup oldukları kabileler hakkında çok az farklılıklarla aşağı yukarı aynı şeyleri söylemektedirler. İbn Kelbi, Razi'nin saydığı bu putlarla birlikte Arapların diğer putlarının adlarını ve ait oldukları kabileleri ayrıntılarıyla saymıştır²⁶⁰. Şehristani ise, Razi'den önce Razi'nin zikrettiği putların aynısını zikretmiştir²⁶¹.

Razi'nin verdiği bilgilere göre müşrikler putlarını dışı isimleri ile adlandırıyorlardı. Nitekim Lat, Menat ve Uzza müennes (dişil) kelimelerdir. Lât, Allah kelimesinin müennesidir. Uzza ise Aziz kelimesinin müennesidir. Bu açıklamalarına ilaveten Razi; Hasan Basri'nin, "Araplardan her kabilenin, kendisine taptığı bir putu olduğunu, o putlarına falanca oğullarının dişisi, dediklerini" söylediğini ifade etmektedir²⁶². Kur'an Arapların, putlarının Allah'ın kızları olduğunu söylediklerini ifade etmiş ve bunu şiddetle eleştirmiştir²⁶³.

Razi, Lât'ın Allah kelimesinin müennesi olmasının yanında Sakif kabilesinin Taif'te bulunan putunun adı olduğunu²⁶⁴ ve insan şeklinde tasvir edildiğini²⁶⁵, Menat'ın Hazrec'lilerin Yesrib'deki putunun adı olduğunu söylemektedir²⁶⁶. Aynı zamanda Hüzeyl ve Huzâ'a kabilelerinin de putudur. Onların bu putu bir kaya parçası şeklinde idi ve Safa'da bulunmaktaydı²⁶⁷. Razi'deki bu bilgilerin İbn Kelbi'ye uygun olduğunu görüyoruz²⁶⁸.

259 Razi, Tefsir, mtn. II.114 / trc. II.137 , mtn. XI.46 / trc. VIII.319 , mtn.XXVIII.295-296 / trc. XX.509-510 , mtn.XXX.144 / trc. XXII.159.

260 İ.Kelbi, K.Esnam, mtn. 7-39 / trc. 28-53.

261 Şehistani, el-Mill ve'n-Nihal, II.237-238.

262 Razi, Tefsir, mtn. XI.46 / trc. VIII.319.

263 Necm, 19-22 : "Ey inkarcılar! Şimdî Lâ, Uzzâ ve bundan başka üçüncüleri olan Menat'ın ne olduğunu söyler misiniz? Demek erkekler sizin, dişiler Allah'ın, öyle mi? Öyleyse bu haksız bir paylaşma".

264 Razi, Tefsir, mtn. II.114 / trc. II.137 , mtn. XXVIII.295 / trc. XX.509.

265 Razi, Tefsir, mtn. XXVIII.296 / trc. XX.510.

266 Razi, Tefsir, mtn. II.114 / trc. II.137.

267 Razi, Tefsir, mtn. XXVIII.296 / trc. XX.510.

268 İ.Kelbi, K.Esnam, mtn. 11 / trc. 30-31 , mtn. 17 / trc. 36 , mtn.10 / trc.30.

Razi, Uzzâ'nın, Kinane oğullarının Mekke yakınlarında bulunan putu olduğunu²⁶⁹ belirtmekte ve kendisine tapınılan bir ağaç olduğunu ifade etmektedir²⁷⁰. Razi bu putun yıkılışından da bahsetmektedir. Hz. peygamber Halid b. Velid'i göndermiş, o da o ağacı kesmiştir. Derken içinden başı açık, saçı başı dağınık, başına vuran ve çılgınlık koparan ve lanetler savuran bir dişi şeytan çıkmıştır. Halid onu öldürmüş ve öldürürken şöyle demiştir: "Ey Uzzâ, terkoldundun ve sana aman yok. Muhakkak ki ben, Yüce Allah'ın seni hor ve hakir kıldığını gördüm". Sonra Halid Hz. peygamberin yanına dönmüş ve ona gördüğünü anlatmıştır. Bunun üzerine Hz. peygamber, "O Uzza'dır, artık bir daha ona tapılmayacaktır" buyurmuştur²⁷¹. Razi'nin, Uzza'nın yıkılışı ile ilgili anlattığı bu olayın aynısı, daha ayrıntılı olarak İbn Kelbi'de de geçmektedir.²⁷²

Razi, Necm suresi 19-20 ayetlerinde geçen Lat, Uzza ve Menat'ın yanında, Nuh 22-24 ayetlerinde geçen ve aslında Nuh kavminin putları olan Vedd, Suvâ', Yeğûs, Ye'ûk ve Nesr'i de söz konusu etmekte ve onların nasıl olup da Araplara intikal ettiğini sormakta ve bu konuda bir problem olduğunu söylemektedir. Çünkü Tufan zamanında dünya harab olmuş, her şey tahribata uğramıştır. Bu putların Tufandan geri kalıp Araplara intikali nasıl olmuştur? Tufandan zarar görmemeleri için Hz. Nuh'un bunları gemiye alması lazımdır ki, bu da mümkün değildir²⁷³. İbn Kelbi'de, Razi'nin söz konusu ettiği bu probleme açıklık getirildiğini görüyoruz²⁷⁴.

Razi, Arapların taptıkları putların önde gelenlerini zikretmekle birlikte puthanelerden de bahsetmekte ve önde gelen iki puthaneden söz açmaktadır. Razi'ye göre, Dahhak'ın San'a şehrinde Zühre yıldızı adına inşa ettiği "Ğumdan" mabedi, puthanelerin meşhurlarındandır. Hz. Osman tarafından yıkılmıştır. İran hükümdarı Menuşehr'in ay adına inşa ettiği "Nevbahar-ı Belh" isimli puthane

269 Razi, Tefsir, mtn. II.114 / trc. II.137.

270 Razi, Tefsir, mtn. XXVIII.296 / trc. XX.510.

271 Razi, Tefsir, mtn. XXVIII.296 / trc. XX.510.

272 İ. Kelbi, K. Esmam, mtn. 16-17 / trc. 35.

273 Razi, Tefsir, mtn. XXX.144 / trc. XXII.159.

274 İ. Kelbi, K. Esmam, mtn. 33 / trc. 48. Buna göre Tufan yükselip bütün yeryüzünü kapladıktan sonra sular bu putları Navz dağından aşağı atmıştır. Akıntı, dalgalar ve suların yükselmesi bölgeden bölgeye artarak sonuçta bu putları Cudda bölgesinde karaya fırlatmıştır. Sonra sular çekilmiş, bunlar da karada kalmışlardır. Rüzgar kumları sürüklemiş ve kumlar da bu putların üzerlerini tamamen örtmüştür. Daha sonra Araplar bunları bulmuş ve benimsemiş olmalıdır.

de, dünyaca meşhur puthanelerdendir²⁷⁵. Razi'nin zikrettiği bu puthaneler aynen Şehristani'de vardır²⁷⁶. Daha sonraki geç devir çalışmalarına da aynı şekilde yansdığı görülüyor²⁷⁷.

Razi putlara ibadet eden Arapların, aslında bir Tanrının varlığını kabul ettiklerini, fakat putları Allah'a ortak koşarak, onların Allah ile kendi aralarında vesile ve şefaathçi olduklarını söylediklerini ifade etmektedir²⁷⁸. Razi, Müfessir Ebu Müslim'den rivayetle bir Tanrının varlığını kabul eden bu Arapların, Müşebbihe fırkası gibi, onun gökte olduğuna inandıklarını söylemektedir²⁷⁹. O, bu konuda İbn Abbas'tan bir rivayette de bulunur. Bu rivayete göre Yusuf sureti 106 ayetinde²⁸⁰ bahsedilen Allah'a ancak ortak koşarak inanan kimseler, Allah'ı yaratıklara benzeten kimselerdir. Yine ona göre aynı ayet, Putperest Arapların hac telbiyeleri hakkında nazil olmuştur. Çünkü onlar; "Allah'ım, emrine amadeyiz, senin, kendisine sahip olduğun, kendisinin ise sana sahip olmadığı bir ortaktan başka bir ortağın yoktur" şeklinde telbiyede bulunurlardı²⁸¹.

Razi, Allah ismi gibi Rahman isminin de yalnız Allah'ın kendisine ad olduğunu, İslam Öncesi Arapların da bu adı Allah'tan başkası için kullanmadıklarını²⁸², yalnız bazı müşriklerin Yalancı Peygamber Müseyleme'ye, "Rahmanu'l-Yemâme" dediklerini²⁸³ söylemektedir. Razi'ye göre bu, bazıların ilah kelimesini, Allah'tan başkasına, aslında batıl bir inanç olduğu halde, sırf dil yönünden geçerli oluşuna bakarak, haddi aşmak ve küfürde bulunmak için vermeleri gibidir²⁸⁴.

İslam öncesi Arapların içerisinde, çoğunluğu şirk ve Putperestlikle karışık da olsa, Tanrının varlığını kabul edenler olduğu gibi, Tanrının varlığını tamamen inkar edenler de bulunmaktaydı. Kaynaklarımızda "Dehriye" diye geçen bu materyalist guruptan Razi de aynı adla bahsetmektedir. Razi bunlardan, hem

275 Razi, Tefsir, mtn. II.114 / trc. II.137.

276 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, II.234.

277 Feyyumi, Fi'l-Fikri'd-Dini'l-Cahili, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1406/1982, S.226.

278 Razi, Tefsir, mtn. XIV.7 / trc. X.260 , mtn. XI.56 / trc. VIII.36 , mtn. XXVIII.306,308 / trc. XX.528,531.

279 Razi, Tefsir, mtn. XXX.70 / trc. XXII.21.

280 "Onlardan çoğu Allah'a ortak koşmadan inanmazlar".

281 Razi, Tefsir, mtn. XVIII.224 / trc. XIII.362.

282 Razi, Tefsir, mtn. XXIX.82-83 / trc. XXI.62-63 , mtn. XXXI:135 / trc. XXIII.67.

283 Razi, Tefsir, mtn. XXXI.135 / trc. XXIII.67.

284 Razi, Tefsir, mtn. XXIX.83 / trc. XXI.63.

tanrıyı, hem de öldükten sonra dirilmeyi ve kıyamet gününü inkar eden, “bizi ancak zaman helak eder”²⁸⁵, diyen kimseler olarak bahseder²⁸⁶.

Razi, Arap Putperestleri arasında meleklerle ibadet inancının bulunduğu da işaret etmektedir. Razi'nin verdiği bilgiler ışığında bu kimselere göre melekler, semavi ruhlardan ibarettir. Her bölgenin, o bölgeyi idare eden muayyen bir ruhu vardır. Bu alemdeki her şeyin de, bu alemi idare eden semavi bir ruhu vardır. Bunlar, meleklerle, onları somut hale sokmak için, bir takım şekiller verecek ibadet etmektedirler²⁸⁷. Razi, meleklerle inanan bu kimselerin, onları Allah'ın kızları olarak kabul ettiklerini de söylemektedir²⁸⁸. Razi'nin, İbn Abbas'tan rivayet ettiğine göre Arap Putperestleri, Allah'ın varlığını kabul etmekle beraber, meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyleyerek müşrik oluyorlardı²⁸⁹. Razi Araplardaki melek inancı konusunda Kur'an'daki “Ahirete iman etmeyen o kimseler, meleklerle dişi adı takarlar”²⁹⁰ ayetini zikretmektedir.

Razi, Kureyş Putperestlerinin, Hz.Peygamberin nübüvvetini inkar ettikleri gibi, diğer bütün peygamberleri de inkar ettiklerini söylemiş²⁹¹ ve nübüvveti kabul etmeyen bu kişilerin, Kur'an'da işaret edildiği gibi, “Allah bir insanı mı peygamber olarak gönderdi”²⁹² anlayışına sahip olduklarını zikretmiştir. İlk ve son devir kaynaklarında da Araplardaki söz konusu bu inançlara işaret edilmiştir. Şehristani²⁹³, Ebu'l-Maali²⁹⁴, Feyyumi²⁹⁵ ve Alusi'de²⁹⁶, onların nübüvveti inkar edici tavırlarına dikkat çekilmiştir.

285 Casiye, 24.

286 Razi, Tefsir, II.90 / trc. II.89, mtn. XXVII.269 / trc. XIX.617.

287 Razi, Tefsir, mtn. I.245 / trc. I.341.

288 Razi, Tefsir, mtn. IV.25 / trc. III.387, mtn. XI.46 / trc. VIII.319, mtn. XIV.7 / trc. X.260, mtn. XIII.115-116 / trc. X.72-74, mtn. XIV.12 / trc. X.268, mtn. XVI.36 / trc. XI.483, mtn. XVIII.224 / trc. XIII.362, mtn. XXVIII.262 / trc. XX.448, XXVIII.308 / trc. XX.531.

289 Razi, Tefsir, mtn. XVIII.224 / trc. XIII.362.

290 Necd, 27.

291 Razi, Tefsir, mtn. XIII.74 / trc. X.15-16.

292 İsrâ, 94: “İnsanlara doğruluk rehberi geldiği zaman, inanmalarına engel olan, sadece, “Allah peygamber olarak bir insanı mı gönderdi”, demiş olmalarıdır.

293 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, II.236.

294 Ebu'l-Maali, B.Edyan, S.20.

295 Feyyumi, Fi'l-Fikri'd-Dini'l-Cahili, S.281.

296 Alusi, B.Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab, Şerh ve Tash: M. B. el-Eserf, D.el-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz, II.198.

SONUÇ

Önde gelen bir İslam bilgini ve sıradışı bir müfessir olan Râzî, tefsirinde, çeşitli dinlerle ilgili çok fazla malzemeyi kullanmış ve Kur'an'ı yorumlarken bunlardan en iyi şekilde istifade etme yoluna gitmiştir. Bunun yanında muhtelif dinlerle ilgili bilgilerin bulunduğu ve yukarıda söz konusu edilen eserlerinde, mitolojileri bile belli bir değer olarak kullanmıştır. Bunun yanında muhtasar şekilde de olsa, Milel-Nihal geleneğini devam ettiren birisidir.

Razi'nin bilgileri günümüz ile büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Günümüze oranla onun bilgileri elbette biraz daha özlü ve eksiktir ki, 700 yıl önce si göz önüne alındığında bu durum son derece normaldir.

Râzî, tefsirinde Tevrat ve İncil'den nakiller yapan ilk müfessir olma orijinalitesini de bünyesinde bulundurmaktadır.

Râzî, diğer eserlerinde olduğu gibi, Dinler Tarihi ile ilgili eserlerinde de bilimsel metotları kullanmış, teknik anlamda son derece objektif davranmıştır. Bu yönüyle çeşitli dinlerle ilgili verdiği bilgiler isabetlidir. Ancak Sabîfliği Putperest Harranlıların dini olarak göstermesi, diğer klasik İslam kaynaklarında da görülen bir yanılıdır. Günümüzde yapılan çalışmalar ile bu yanlışlık düzeltilmiştir. Bunun yanında Budizm, Çin dinleri gibi dinlerden sözetmemiştir.

Râzî, dinlerle ilgili bilgilerinde, devrindeki temel kaynaklara müracaat etmesinin yanında, tefsirciliğinin ve kendinden öncekilerin ilimlerini hazmetmesinin sonucu olarak sahabeden ve tabiinden de çeşitli rivayetlerde bulunmuştur. Bu da bizi, Râzî kanalıyla hem kendi devrine, hem de ilk devirlere kadar bağlayan bir köprü olmaktadır.

Razi'nin verdiği bu bilgiler, kendi devrinden günümüze kadar uzanan süreç içerisinde tarihin, belli bir yüzyıl öncesine ait belli bir devresini aksettirdiği için son derece değerlidir. Bu durumuyla Râzî'nin, İslam dünyasındaki Dinler Tarihi çalışmalarında örneğin bir Şehristani, bir İbn Hazm'ın yanında müracaat edilmesi gereken önde gelen bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu bu iki müellife, İslam dünyasının önde gelen iki Dinler Tarihçisi ünvanını kazandıran Milel-Nihal'e dair yazdıkları hacimli eserleridir. Eğer Râzî İtikâdât ismini de taşıyan Milel-Nihalini bu şekilde muhtasar olarak değil de, tefsirinde kullandığı malzemenin hepsini kullanarak çok daha ayrıntılı yazsaydı, en azından bu iki müellif kadar kabul gören bir Dinler Tarihçi olurdu demek, kanaatımızca yanlış olmayacaktır.

Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, s. 7

Kanuni Dönemi Tarihçilerinden Tabib Ramazan ve İki Eseri

*Necati AVCI**

GİRİŞ

Osmanlı hanedanının yüzyıllar süren uzun tarihi hakkında sayısız eserler yazılmıştır. Halen büyük bir kısmı, muhtelif ülkelerin arşiv ve kütüphanelerinde el yazması halinde muhafaza edilmekte ve araştırılarak gün ışığına çıkarılmayı beklemektedir. Bu tarih hacminin çok engin, zengin ve derin olması itibariyle bazı hükümdarların dönemleri, pek çok teferruatlı hadiseleri ihtiva etmesi sebebiyle, neredeyse başlı başına birer tarih teşkil etmektedir. Osmanlı tarih yazarlarının bir kısmı umumi veya evrenin oluşumundan kendi zamanına kadar ya da devletler ve milletler tarihi yazdıkları gibi, diğer bir kısmı da Osmanlı hükümdarlarının hayatını veya hükümdarlığı sırasında geçen toplu ya da ferdi olayları ve o devre ait siyasî, sosyal, ekonomik, eğitim veya askeri yönleri kaleme almışlardır. Söz konusu tarihi olayların bir kısmı ise, değişik yazarlar tarafından ele alınarak kendi tespitleri, müşahedeleri ve görüş açılımlarına göre yazılmıştır. Ayrıca bu tarihçilerin bir kısmı, ele aldıkları olayları, fiilen yaşamış veya hadiselerin muasırı olmuşlardır. Diğer bir kısım tarihçiler ise, bu hadiseleri; üstünden kısa veya uzun bir süre geçtikten sonra ele almışlardır.

* *Yrd. Doç. Dr.*, Osman Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu çalışmamızda, yalnızca hükümdarlık süresi yarım asra yaklaşan Osmanlı Cihan Devleti ve hanedanının onuncu hükümdarı olan Kanuni Sultan Süleyman Han dönemine ait; önemli bir tarih yazarı olan Tabib Ramazan ve bu hükümdarın ilk iki büyük seferi olan Belgrad ve Rodos üzerinde duran iki eserini tanıtarak gün ışığına çıkarıp, başta tarihçilerimiz sonra bütün Osmanlı araştırmacılarımıza takdim etmeye ve tanıtmaya çalışacağız. Bu eserlerin birincisi; Kanuni'nin saray hekimi, Tabib Ramazan'ın H.927/M.1521 tarihinde, fiilen iştirak ettiği kendi kaleminden tespit edilen Belgrad'ın ve ona bağlı öteki kalelerin fethi hakkında, ikincisi ise yine yazarın 928-9/1522 tarihinde bizzat katıldığı ve Kanuni'nin ikinci büyük seferi olan Rodos seferleridir. Tabib yazar bu eserlerini, zamanın ilim ve edebiyat dili kabul edilen, Arapça olarak kaleme almıştır. İkisinin de tek nüsha olduğu tespit edilen bu yazma eserlerin birincisinin başlığı: "Hazihi Risaletun Fethiyyetun Süleymaniyyetun Müte'al-likatun Li Fethi'l-Kila'i'l-Ungurusıyyeti ke Belğrad ve Ğayrihi Mine'l-Kila'i'l-Mektubeti Fi Hazihi'r-Risaleti" isimli eserdir. İkinci eserinin başlığı ise; "er-Risaletu'l-Fethiyyetu'r-Radosıyyetu"dır. Bu vesileyle Kanuni zamanının en önemli olaylarından ikisi ve tahta çıkışından sonra Avrupa'ya karşı ilk iki büyük seferini anlatan bu iki yazma eseri, imkanımız dahilinde, birinci el kaynaklara dayanarak ilmi ve gerçekçi bir şekilde aydınlatmaya çalışacağız.

Belgrad ve Rodos seferi risalelerini kaleme alan yazar; memuriyeti gereği içinde bulunduğu sefer hazırlıkları ve ilgili meseleleri, bütün inceliklerine kadar bilen biri olması bakımından Osmanlı tarihçileri için önem sayılmaktadır. Aynı zamanda resmi bir belge yerine geçen risaleleri, önemi bakımından da XVI. yüzyılın Osmanlı tarihi üzerinde çalışacak olan bütün araştırmacıların, kuşkusuz birinci derecede bir kaynak olarak gözönünde tutmaktan uzak kalamayacakları birer eserdir.

Bir yandan Kanuni Sultan Süleyman devrinin basılı olmayan kaynakları arasında yer alan ve adı hemen hemen hiç duyulmamış bir tarihçi olan Tabib Ramazan'ın "**Belgrad**" ve "**Rodos**"¹ seferleri ile ilgili eserleri üzerinde çalış-

1 Bu eserin adı, muhtelif kaynaklarda değişik şekillerde geçmektedir. Bk. Von Hammer, **Devlet-i Osmaniyye Tarihi** (çev., Mehmet Ata), İstanbul 1330, 5/4, 23nl, 24nl, 23l; C.Brockelmann, **GAL.**, Leiden 1949, 1/32nl; Ağâh Sırrı Levend, **Gazavat-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-nâmesi**, Ankara 1956, 43; Hüseyin G.Yurdaydın, **Kanuni'nin Cülusu ve İlk Seferleri**, Ankara 1961, 48; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul 1975, 3/166; Franz Babinger, **Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri** (çev. Coşkun Üçok), Ankara 1982, 84; Necati Avcı, **er-Risaletu'l-Fethiyyetu's-Süleymâniyyetu (Belgrad)**, Basılmamış Y. lisans tezi, AÜ.SBE., Ankara 1989, 3, 4.

malarımızı sürdürürken, öte yandan bu eserlerin başka nüshalarının bulunacağı ihtimali ile Türkiye'deki başlıca kütüphanelerde incelemelerde bulduk. Çalışmamıza uzun süre devam etmemize rağmen bu kıymetli el yazmalarının ilkinin Topkapı Sarayı Müzesi'nde, ikincisinin de Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunan nüshalarından başka nüshalarına, maalesef rastlayamadık.

Kıymetli bilim adamı Prof.Dr. Muhammed Hamidullah'tan aldığımız bilgiye göre bu eserlere ait Paris, Vatikan ve Viyana Kütüphanelerinde de herhangi bir nüsha bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu eserleri milli tarihimize kazandırmak üzere, ileride çevirisi ve edisyon kritiğini yapmaya çalışacağız. Bu eserlerdeki bilgilerin doğruluk derecesini, bu yazarın çağdaşları tarafından aynı konuları zikretmek için kaleme almış oldukları eserler ile bu yazara ait diğer eserleri gözönünde tutarak, ortaya çıkarmaya çalıştık.

Türk milli tarihinin bu dönemine ait muhtelif yazma eserleri gözden geçirirken, bu devrin konumuzla ilgili bazı önemli yazma eserlerini ele aldık. Çalışmamızın merkezini, Tarihçi Tabib Ramazan'ın, yukarıda adı geçen eserlerinin içeriğini anlatan fihristi teşkil edeceği için, iki eseri de ileride yayınlamak üzere, çalışmalarımızı daha çok bu yönde yoğunlaştırdık. Elimizde bulunan nüshaları, çağdaşı yazarların, ele alıp işledikleri ve yazma nüshaları çoğunlukla İstanbul ve Ankara kütüphanelerinde bulunan eserleriyle karşılaştırdık.

Tabib Ramazan, Kanuni Sultan Süleyman'ın çağdaşı bir yazardır. Kanuni ve eserde adı geçen bazı diğer şahıslar hakkında kullandığı ifadeler, verdiği tafsilat, eserin bu kimseler hayatta iken yazılmış ve aynı zamanda hadiselerin bir kısmının yazar tarafından bizzat görülmüş olduğu hususunda şüphe bırakmamaktadır.

Eserlerde, gerekli gördüğümüz ilaveleri çifter parantez işareti içinde göstermeye çalıştık. Elimizden geldiği kadar müellif hakkında, metnin içindeki ifade ve verdiği bilgilerden malumat toplamaya gayret ettik. Eserlerinden elde ettiğimiz bilgilere dayanarak, tarihçi Tabib Ramazan; Fatih Sultan Mehmed, Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde² yaşamış aynı zamanda tabip olan bir Osmanlı tarihçisidir³.

2 Fatih Mehmed'in II.cülusu 16 Muharrem 855/ 18 Şubat 1451. Bk. Mustafa Alı, **Kühû'l-Ahbar**, İstanbul 1277, 5/246; Hoca Sadeddin Ef., **Tacü't-Tevârih**, İstanbul 1279, 1/345; Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmanî**, İstanbul 1308, 1/197; Aşık Paşa-Zâde, **Tevârih-i Al-i Osman**, İstanbul 1332, 219; İsmail H. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, Ankara 1972, 1/452.

Araştırmalarımız esnasında yazarımızın “**el-Fethiyye**” adı altında ayrı ayrı iki eserinin olduğunu, birincisinin “**Er-Risaletü'l-Fethiyyetu'l-Ungurusiyeytu's-Süleymaniyyetu**” adı altında, Belgrad ve bu kaleye bağlı Macaristan'ın öteki kalelerinin fethini içerdiğini, ikincisinin ise “**Er-Risaletü'l-Fethiyyetu'r-Radosiyyetu**” adı altında, Kanunî Sultan Süleyman'ın Rodos seferini içerdiğini tespit ettik⁴.

Bu bilgilere ek olarak yazarımız için bazı basılı kaynaklarda “Arap müverrihi Ramazan” ifadesinin kullanıldığını gördük⁵. Ancak yazar “**Er-Risaletü'l-Fethiyyetu's-Süleymaniyyetu**” [Belgrad] adlı eserinin bazı yerlerinde geçen ifadelerinde, Türk olduğunu açıkça ifade etmektedir⁶. Bu hususu, tercemesini sunduğumuz eserin muhtelif yerlerinde kullandığı Türkçe tabir ve kelimeler de teyit etmektedir.⁷ Bunlardan başka, kullandığı Arapça kelime, ibare ve ifadelerin, Arapça dilbilgisi kurallarına uymaması ve bazı tabir hataları gibi daha pekçok işaretler vardır ki, yazarımızın Arap olmadığını kesin olarak göstermektedir.

Öte yandan, metinde geçen bazı ifadelerin düşük, bazı cümlelerin çok devrik olduğu ve kurallara uymadığı⁸, bir takım kelimelerin de Türkçe'sinin kullanıldığı⁹, bazı Farsça kelimelerin yer aldığı¹⁰ müşahade edilmiştir. Bu keli-

II.Bayezid'in tahta çıkışı 8 R.Evvel 886/ 7 Mayıs 1481. Bk. Alî, **Kühn**, Raşid Ef. Küt. Kayseri, No.920, 169a. Yavuz Sultan Selim'in cülusu ise, 8 Safer Cumartesi 918/25 Nisan 1512'dir. Bk. Alî, **a.g.e.**, 218a. Kanunî'nin cülus tarihi 18 Şevval 926/1 Ekim 1520'dir. Bk. Yurdaydın, **Ferdi'nin Süleyman-nâmesi'nin Yeni Bir Nüshası**, AÜ.DTCFD., VIII/204n7, Ankara 1950; İslam Ansiklopedisi, “**Süleyman I.**” maddesi, M.Tayyib Gökbilgin, İstanbul 1970, 11/101. Krş. “17 Şevval 926/30 Eylül 1520 Pazar günü” Kemal Paşa-Zâde, **Mohaç-nâme**, Süleymaniye Küt., Ayasofya Kitp., No. 3318, 3a; “11 Şevval 926” Celal-Zade Mustafa, **Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik**, Süleymaniye Küt., Fatih Kitp., No. 4423, 17b; “12 Şevval 926 Pazar günü” Keşfi Mehmet Çelebî, **Selîm-nâme**, Süleymaniye Küt., Esat Ef. Kitp., No.2147, 128a; Bostân, **Cülus-nâme-i Sultan Süleyman**, TSMK. R. No.1283, 3b; “17 Şevval 926 Pazar günü”, Alî, **a.g.e.**, 271b; “26 Şevval 926” Osman-Zâde Tâib Ef., **Tühfetü'l-Müluk**, Râsim Deniz Özel Ktp. Kayseri, No.suz, 168b.

3 Yurdaydın, **a.g.e.**, 204n7; a.g.y., **Tabib Ramazan'ın Yeni Bir Eseri**, AÜ.İFD., Ankara 1960, VIII/55-60; Levend, **a.g.e.**, 43; Babinger, **a.g.e.**, 84; Avcı, **a.g.e.**, XII.

4 Bursalı Tahir, **a.g.e.**, 3/ 166; Levend, **a.g.e.**, 43; Yurdaydın, **a.g.e.**, 55-60; Babinger, **a.g.e.**, 84.

5 Hammer, **a.g.e.**, 5/23nl, 24nl, 231.

6 Avcı, **a.g.e.**, 62.

7 Avcı, **er-Risaletü'l-Fethiyyetu'r-Radosiyyetu [Rodos]**, (basılmamış Dr.tezi.), EÜ.SBE., Kayseri, 1993, 93-94, 103-105, 129 vd.

8 Avcı, **(Y.lisans tezi Belgrad)**, 20.

9 Avcı, **a.g.e.**, 51, 81-82, 91 vd.

10 Avcı, **a.g.e.**, 12-13, 17-18, 26-27, 28-29, 36 vd.

melerin, Osmanlı eyaletlerinden biri olan o zamanki Mısır veya diğer Arap memleketlerinde, Osmanlıca'nın resmî yazışma dili olması itibariyle, tesir altında kullanılabileceği ihtimali üzerinde durulmuşsa da bu varsayımı destekleyecek deliller bulunamamıştır. Üstelik Arapça'yı kusursuz olarak kullanan o devrin bazı bilim adamı ve tarihçilerinin¹¹ yazıları gözden geçirilince, Tabib Ramazan'ın, Arap diline yeterince vakıf olmadığı veya Arapça bilgisinin yetersiz olduğu kanaati kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bütün bu açık delillere rağmen yazarımız için bazı matbu eserlerde "Arap müverrihi Ramazan"¹² ifadesinin kullanıldığını gördük. Halbuki bu Tabib Ramazan bir Arap tarihçisi olsaydı, üslubu ve kullandığı ifadeler bu kadar yetersiz olamazdı. Dolayısıyla bu yazarın, kendi ifadesiyle de itiraf ettiği gibi¹³ Arap olmadığı kesin olarak tespit edilmiştir.

Yazarımızın Farsça'sının da yetersiz ve bozuk olduğunu; Belgrad seferini anlatan "El-Fethiyye" adlı eserinde yer alan iki beyitlik Farsça şiirini, yetkili bilim adamlarına inceletmemiz sonucu, tespit ettik¹⁴.

Bu yazar hakkında "Arap müverrihi Ramazan"¹⁵ ifadesinin kullanılması, büyük ihtimalle, hatta şüphe götürmez bir şekilde, eserlerini Arapça olarak kaleme almasından ileri gelmektedir.

YAZAR'IN HAYATI, ESERLERİ VE FİHRİSTLERİ

Amacımız Tarihçi Tabib Ramazan'ın eserlerini, tenkit etmekten ziyade, gün ışığına çıkarmak olduğu için hayatı, eserleri ve eserlerinin fihristlerini kısaca tanıtmamızın daha doğru olacağına kanaat getirdik.

I. TABİB RAMAZAN'IN HAYATI

Gölgede kalmaya mahkûm olan daha pek çok Osmanlı tarihçisi gibi; yazarımız hakkında da bugüne kadar yapılan çok az ve sınırlı araştırmaların hiç birinde, hayatını tamamıyla anlatacak yeterli bir bilgiye ne yazık ki rastlayama-

11 Misal olarak Şeyhülislam Ebbussuud Efendi'nin Tefsiri; Taşköprülü-Zade'nin Miftahü's-Saade'si ile eş-Şakayık en-Nu'maniyye'si ve Şeyhülislam İbn-i Kemal'in muhtelif Arapça eserlerine bakılabilir.

12 Hammer, a.g.e., 5/23nl, 24nl.

13 Avcı, a.g.e., 62.

14 Avcı, a.g.e., 44.

15 Hammer, a.g.e., 5/23nl, 24nl.

dık. Tarihçimizin hayatı ve hakkındaki sair bilgileri, araştırmamız sırasında eserlerini tetkik ederken ortaya çıkarmaya çalıştık. Zira Tabib Ramazan hakkında elde edebileceğimiz tek kaynak, kendi eserleriydi. Ne var ki yazarımız ailesi, gençliği ve sarayda görev yapmadan önceki hayatıyla ilgili pek az bilgi vermekteydi. Ancak mesleği ile ilgili bilgileri, eserlerinin birkaç yerinde açıkça bize aktarmakta ve doktor olduğunu vurgulamaktaydı. Tarihçi tabibimiz kendi yaşı, çocukluğu ve ergenlik çağının nasıl geçtiği hakkındaki bilgileri, eserlerinin satırları arasında serpiştirdiği bazı imalarla¹⁶ bize aktarmaktadır.

Tarihçimizin, bizzat iştirak ettiği Rodos fethiyle ilgili olarak kaleme aldığı ve kaynaklarda kısaca “El-Fethiyye” adıyla anılan bir eserin bulunduğu zikrediliyorsa da¹⁷; bu isimlendirme, yazarın aynı başlığı taşıyan iki eserinden yalnızca biri olan “Rodos” seferi kesin bir dille tespit ve izah edilmiş, öteki eseri olan “Belgrad” seferinden bahsedilmemiştir. Bu yanılğı elbette ki yazarımız hakkındaki araştırmaların yetersiz ve çok az olduğundan kaynaklanmaktaydı. Aynı şekilde yazarımız ve eserleri hakkında kısa ve yuvarlak ifadelerle bilgiler verildiğini müşahade ettik.

Tarihçi tabibimiz kendi yaşı ile ilgili bazı imalarda bulduysa da, mesleğini ve bu mesleği sarayda kaç yıl icra ettiğini sarıh bir şekilde ifade etmemiştir. Kanunî devri tarih yazarlarından olan bu tabibin, mesleği ve bu mesleğini icra ettiği saray hizmetinde (10) yıl geçirdiğini kendi ifadesinden tespit etmekteyiz¹⁸. Ayrıca yine Belgrad Fetih-nâmesi’nde, yazarımızın, mesleğiyle ilgili bazı ifadeleri kullandığını görmekteyiz¹⁹.

Ayrıca yazarımızın, Kanuni’ye ithaf etmek üzere yazdığı “Belgrad” seferini konu alan “Er-Risaletu’l-Fethiyyetu’s-Süleymaniyetu” adlı eserindeki ifadelerinden bu eser yazdığı sırada orta yaşın üzerinde olduğunu, gençliğini özlediğini ve daha fazla yaşlanmak istemediğini anlıyoruz²⁰. Aynı zamanda “Rodos” seferini anlatan “El-Fethiyyetu’r-Radossiyetu” adlı eserinde de kalbinin yorgun, dolayısıyla yaşının ilerlemiş olduğunu ifade etmektedir²¹. Tarihçimiz, gözleri daima yükseklerde biri olarak saraydaki mesleğinde iyi bir mevkiye

16 Avcı, (Dr. tezi Rodos), 81.

17 Bursalı Tahir, a.g.e., 3/166; Babinger, a.g.e., 84.

18 Tabib Ramazan, el-Fethiyye (Rodos), Paris Millî Kütüp. No. Arabe 1622, 3a-b.

19 a.g.y., el-Fethiyye (Belgrad), TSMK.R.1279, 105a; Avcı, a.g.e., 96, 309.

20 T. Ramazan, a.g.e., 44a-b; Avcı, a.g.e., 46, 187-188.

21 T. Ramazan, el-Fethiyye (Rodos), 173a-b.

gelmeyi düşlemekteydi. Planlarını da buna göre kurarak, eserlerini yazıp önce Sultan II. Bayezid'e, sonra Yavuz Sultan Selim daha sonra da Kanuni'ye ithaf etmekle, bu sultanların yanında itibar kazanmak ve saraydaki mesleğinde yükselmeyi hedeflemekteydi. Kendisinin, tababet mesleğinde uzun süre hizmet vermesiyle, itibar kazanması ve sarayda söz sahibi olması gereğine inanmakta, bunu da ancak sultanın gözünde yer tutması ve kendisini beğendirmesiyle mümkün olabileceği düşünülmekteydi.

Tabib Ramazan'ın; Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan (TSMK.R.) 1279'daki "Er-Risaletü'l-Fethiyyetu's-Süleymaniyyetu" adlı eseri ilk olarak; Prof. Dr. Hüseyin G. Yurdaydın tarafından, "Tabib Ramazan'ın Yeni Bir Eseri" başlığı altındaki araştırma ile ortaya çıkarılmış ve yazar hakkında, o tarihe kadar yazılan en olgun ve doğru bilgi verilmiştir²².

Yukarıdaki yerlerde işaret edilen ifadelerden de anlaşılıyor ki yazarımıza göre tababet mesleği, bütün mesleklerin en itibarlısıdır. Tarihçimiz buna dayanarak bu meslekte uzun süre hizmet etmesi ve özellikle de sarayda görev yapmasıyla, hünkârın yanında itibar görmeyi, dolayısıyla devlet erkanının saygısını kazanmayı ümit ve temenni etmektedir. Yazarımıza göre, bu meslekte hizmet veren kimseye hizmet edilmelidir, çünkü tababet mesleği bunu gerektirmektedir.

Tabib Ramazan'ın yaşı konusuna gelince, hekimlik mesleğinin o dönemlerde ancak 24-25 yaşlarında kazanılmasının mümkün olabileceği düşünülürse, tabibimizin yaşı hakkında az çok bir fikir yürütme imkanımız olur. Tabib Ramazan; Fatih Mehmed, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman dönemlerinde yaşayan bir tarihçi tabiptir. Ayrıca Tabib Ramazan'ın yaşadığı XVI. yüzyılda, tabipler arasında geçerli olan hiyerarşi mertebelerine göre; tabipler belli bir tecrübeye sahip olduktan sonra evvela Edirne Bimarhanesine ondan sonra da İstanbul Bimarhanesine hekim tayin edilmelerini müteakip Kapu (hassa) tabipliğine geçebilirlerdi. Süleymaniye Darü's-Şifası yapıldıktan sonra da, az önce saydığımız aşamalardan sonra, bir tabibin saray hekimi olabilmesi için, Süleymaniye Darü's-Şifasında hekimlik yapması, alanında ilerlemesi ve burasının başhekimi olması gerekmektedir.

Bütün bu bilgilere dayanarak, tabibimizin saydığımız merhaleleri geçirdiğini ve ancak ondan sonra II. Bayezid'in son zamanlarında sarayına tabip ola-

22 Yurdaydın, **Kanuni'nin cülusu ve...**, 55-60.

bildiğini hesaba katarsak, saraya girdiği sıralarda (1511-2) en azından 35-45 yaşlarında olduğunu varsayabiliriz. Bu bilgilere dayanarak tarihinin 1470'li yıllarda dünyaya geldiğini tahmin edebiliriz.

Tarihçi tabibimizin vefatı hakkında hiç bir bilgimiz yok, ancak (8 Safer 929) 28 Aralık 1522'de hayatta olduğundan eminiz.

II. TABİB RAMAZAN'IN ESERLERİ:

Bu yazıyı ortaya çıkarmak üzere araştırmamızı sürdürürken, yazarımız Tabib Ramazan hakkında bilgi verebilecek kaynakların hemen hemen hepsinin kuşkulu da olsa, tabibimizin sadece iki eser yazdığından söz ettiğini ve bu iki eserin de birbiriyle karıştırıldığını gördük. Esasında yazarımız hakkında yazılan makalelerin, Prof.Dr. H.G. Yurdaydın'ınki dışında, kısa bir iki cümleden ibaret olmaktan öteye geçmediğini de müşahade ettik. Tabib tarihimizin, adından bahsedilen sözkonusu iki eserin isimleri gördüğümüz kaynaklarda şöyle kaydedilmektedir:

“Er-Risaletu'l-Fethiyyetu's-Süleymaniyyetu”²³, “El-Fethiyyetu'r-Radosiyyetu's-Süleymaniyyetu”²⁴.

Kaynaklardaki ifadelerden, zımnen tarihçimiz Tabib Ramazan'ın başka bir eseri ya da eserlerinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Biz, Tabib Ramazan'ın eserleri üzerinde çalışmalarımızı sürdürürken, yukarıdaki isimlerin iki farklı esere ait olduğunu ortaya koymamız yanında yazarın başka eserler de yazdığını kendi dilinden, kesin bir şekilde tespit ederek gün ışığına çıkardık. Yazarın, doktora çalışmalarımızda, terceme ve tahlilini yaptığımız “el-Fethiyyetu'r-Radosiyyetu” adlı eserini incelerken, Belgrad seferi ile ilgili diğer eseri olan “Er-Risaletu'l-Fethiyyetu's-Süleymaniyyetu” adlı eserinde tespit ettiğimiz aşağıdaki ifadeler, bu hususu açıkça gösterir. “... Yahudilerin müminlere ve Reasullere yaptıklarını açıklayan bir risale yazdım... İşte bu sebeple bu risaleye, er-Risaletu's-Şafiyetu Fi'l-'Ulumi'l-İ'tikadiyyeti adını verdim”²⁵.

Tabib Ramazan bir başka ifadesinde, yazdığı eserlerinden bahsederek şu cümleleri kullanıyordu: “Umulur ki, Rodos'un fethi için başından sonuna ka-

23 T.Ramazan, **el-Fethiyye (Belgrad)** TSMK.R.1279; yani bu yazma, İ.A., İstanbul 1979, 11/104'te yanlışlıkla “**Tabib Ramazan'ın Rodos Fetih-nâmesi**” olarak zikredilmektedir.

24 T.Ramazan, **el-Fethiyye (Rodos)**, Paris Milli Kütüp. Arabe 1622.

25 T.Ramazan, **el-Fethiyye (Belgrad)**, 71a-b; Avcı, (**Y.lisans tezi, Belgrad**) 3, 69. Pekçok kaynak eseri taramamıza rağmen bu esere rastlayamadık.

dar ciddiyetle yazdığım bu risale; tıpkı merhum Sultan Bayezid han... zamanında telif ettiğimiz risalenin, ... onun tarafından iyi bir şekilde kabul görüp zengin hazinesinde muhafaza edildiği gibi, hüdavendigârın nezdinde takdire şayan olur, kabul görür ve zengin hazinesinde muhafaza edilir”²⁶.

Yukarıda ismi geçen birinci eserin konusu Yahudilerin müminlere yaptıkları kötülükler ile ilgilidir. “Yahudilerin müminlere karşı besledikleri düşmanlık duygularının, diğer dinlere bağlı olanların düşmanlık duygularından daha fazla olduğu” görüşü ise, eserin ana fikrini teşkil eder. Tabib tarihçimiz bu eserini önce Yavuz Sultan Selim’e sonra da Kanunî Sultan Süleyman’a takdim etmek istemişse de, şimdilik kesin olarak bilemediğimiz bir sebepten veya sebeplerden dolayı bunu başaramamıştır²⁷.

Bu suretle, hakkında daha fazla bilgi elde edilmemiş de olsa, yazarımızın üçüncü bir eserinin varlığı, ilk defa tarafımızca tespit edilmiş bulunmaktadır. Yine yazarımızın bahsi geçen iki eserini gözden geçirirken, yaptığımız araştırma ve inceleme esnasında, Yavuz Sultan Selim’e, daha sonra Kanunî’ye takdim edilmek üzere yazılan, “er-Risaletü’ş-Şafiyetu Fî’l-’Ulumi’l-İ’tikadiyyeti” başlıklı eserine ilaveten, bu eserden önce yazdığı ve II.Bayezid’e takdim ettiği, kabul görek saray kütüphanesinde muhafazaya alındığı, belki yazarımızın da ilk eseri olduğu bir dördüncü eserinin de varolduğunu gün ışığına çıkarmış olduk²⁸.

Tabib tarihçimizin bu ilk eserini, açık bir ifadesinden tespit etme imkân ve fırsatını bulduk²⁹. Bu bilgiler ışığında, Tabib Ramazan’ın şimdiki halde bilinen eserlerinin yazılış tarihlerine gelince, şöyle sıralanabilir:

26 Avcı, (Dr. tezi, Rodos), 197.

27 Uzunçarşılı, a.g.e., Ankara 1975, 2/523n2. Saray tabipleri arasında Yahüdi tabipler de vardı. XV.Yüzyıl ortalarındaki Hekim Yakup ile II.Bayezid ve Selim zamanlarında İspanya’dan hicret eden Yasef Hamun ile oğlu Moşe Hamun bu saray hekimlerindedir. (Prof. Avram Galanti’nin, **Türkler ve Yahudiler** adlı eserinden 130-131 naklen); Osmanlıca paragrafa bk.: Kanuni zamanında aslen İspanyol olan Hekim Teodor isminde bir tabip, Sultan Süleyman’ın hassa atıbbası arasında bulunarak (Asa-yı Piran) ismiyle yazdığı bir eserini Kanunî Sultan Süleyman’a takdim etmiştir (Altı kısım üzerine olan bu eserin bir nüshası Maliyeden Başbakanlık arşivine devredilen kitaplar arasında 74 numaradadır). Anlaşıyor ki yazarımız, Yahüdi tabiplerin sarayda yer etmelerine içerlemiş ve eserinde bu hıncını dile getirmiştir.

28 T.Ramazan, **el-Fethiyye (Rodos)**, 171b-172a.

29 T.Ramazan, a.g.e., 171b-172a.

1) Adı Tespit Edilemeyen, II. Bayezid'e Sunulan İlk Eseri (Ramazan 917 / Kasım 1511):

Tarihçimizin bu eserinin, ne ismine ne de muhtevasına vakıf olabildik. Eserin tıbla ilgili olma ihtimali de düşünülebilir. Ancak bu eser, büyük bir ihtimalle yazarın ilk çalışması olup; kendi ifadesi ile de belirttiği gibi II. Bayezid'e ithaf edilmek üzere³⁰ kaleme alınmıştır. Eser, Bayezid tarafından kabul görmüş ve saray kütüphanesinde muhafaza edilmiştir. Eser muhtemelen Sultan II. Bayezid'e, saltanatının son zamanlarında, yani vefat tarihi olan (Rebi-ü'l-Evvel 918) Mayıs 1512'den³¹ önce takdim edilmiştir.

Bu bilgilere ve yazarın kendi ifadesine³² dayanarak, yazar bu eserini Sultan II. Bayezid'e sunmakla saraya tabib olarak alınmıştır. Ancak müellifin ifadeleri ve verdiği tarihlere dikkat edilirse tarihçimizin saraya girişi, Ramazan 917 (Kasım 1511) tarihi olmalıdır³³. Bu da tarihçinin, eserini II. Bayezid'e Kasım 1511 (Ramazan 917) tarihinden önce tamamlayarak sunduğunu göstermektedir. Eserin dili hakkında herhangi bir bilgimiz yoktur. Ancak yazarın, bu eseri ni de, zamanın bilim diline uyarak Arapça yazdığı ihtimali daha kuvvetlidir.

2) Er-Risaletü'ş-Şafiyetu Fi'l-Ulumi'l-İtikadiyyeti (925 / 1520)³⁴:

Yazarın ikinci eseri olan bu risalenin, yine tabib tarihçimizin kendi dilinden edindiğimiz bilgilere göre³⁵, yazar tarafından önce Yavuz Sultan Selim'e daha sonra Kanunî Sultan Süleyman'a sunulmak üzere tamamlandığını, ancak eserin, bu sultanlara takdim edilmek istenmişse de, şimdilik tespit edemediğimiz nedenlerle, bazı engeller veya engellemelerden ötürü, Kanunî'ye ulaştırılmadığı veya ulaştırılmasının önlendiğini öğreniyoruz. Ancak o sıralarda, saraya Yahudi tabiplerin hakim olduğunu düşünürsek, bu engelin muhtemelen onlar tarafından çıkarıldığı kuşkusuna aklı gelebilir. Bu suretle, hakkında daha fazla bilgi edinilmemiş de olsa, tarihçimizin ikinci bir eserinin varlığı, tarafımızca gün ışığına çıkarılmış bulunmaktadır.

30 T. Ramazan, a.g.e., 171b-172a.

31 Ahmet Uğur, **Kemal Paşa-Zade'nin VIII. ve IX. Defterleri ve Bu Defterler Işığında Yazarın Tarihçiliği**, VIII. Türk Tarih Kongresi, TTK, Ankara 1981, 1008.

32 T. Ramazan, a.g.e., 3a-b (Kasım 1511-Temmuz 1521) Ramazan 917-Ramazan 927.

33 T. Ramazan, a.g.e., 3a-b.

34 T. Ramazan, **el-Fethiyye (Belgrad)**, 71a-b; Avcı, (**Y. lisans tez. Belgrad**), XIV, 3, 69, 141-142.

35 T. Ramazan, a.g.e., 71a-b.

Tarihçi tabibimiz; itikadî bilimlerle ilgili ve muhtevası, Yahudilere karşı uyanık olmayı tenbih eden bu eserinin içeriğini şöyle dile getirmektedir: “Bütün Yahudi taifelerine karşı dikkatli olmak, müminler için zorunludur. Özellikle de Yahudi tabiplere baş vurmanın yasaklanması ile iyilikleri emretmek, kötülüklerden de sakındırmak, alimlerin görevi olduğuna göre; mümin, peygamber ve rasullere yaptıklarını açıklayan bir risale yazdım. Bu risalenin içinde Yahudilerin; müminlere ve rasullere yaptıkları her şeyi detaylı olarak anlattım”³⁶.

Yazar, adı geçen bu eserinin, Rumeli alim ve ileri gelenleri ile devlet adamları tarafından faydalı addedilerek kabul gördüğünü ve bu risalesine niçin bu ismi verdiğinin sebebini de şu ifadeyle anlatmaktadır: “... Bu risaleyi bütün Rumeli mevali alimleri, müftüleri, kadıları ile din ve milletin en hayırlısı olan Hoca Efendi³⁷ gördü. Bu risale onlar tarafından, hünkâra sunulmaya layık, güvenilir ve kabul edilir mahiyette bulundu. Bu risaleyi okuyan ve uygulayan herkes, büyük nimet ve engin saadete ulaşır. Dünyaları Yahudilerin şerrinden kurtulmuş olur. İşte bu nedenle bu risaleye (er-Risaletü’ş-Şafiyetu Fi’l-Ulumi’l-İtikadiyyeti = İtikadi İlimler Hakkında Tatmin Edici Risale) ismini verdim”³⁸.

Eserin yazıldığı dile gelince, unvanından da tahmin edileceği gibi Arapça olmalıdır. Eserin kaç sayfadan oluştuğu hakkında herhangi bir bilgimiz yoktur.

3)Er-Risaletü’l-Fethiyyetu’l-Ungurusiyetu’s-Süleymaniyye (30 Ramazan 927 / 3 Eylül 1521):

Tarihçi tabibimizin bu eseri, kronolojik sıralamaya göre kaleme aldığı eserlerinin üçüncüsü sayılır. Yazarın bu eserinin tek nüshası bulunmaktadır. Yazarın; son zamanlara kadar “El-Fethiyye” adıyla tek eserinin var olduğu bilinmekte, bu eserin iki nüshadan ibaret olduğu, biri Topkapı Sarayı Müzesi Revan Kitaplığındaki Fehmi Ethem Karatay’ın Arapça Yazmalar kataloğunda 1279 numara ile kayıtlı iken; ikinci nüshası Paris Millî Kütüphanesi Arapça Katalogunda Arabe 1622 numara ile kayıtlı olduğu sanılmaktaydı. Daha önce bahsi geçtiği üzere aynı yanılığa “Osmanlı Müellifleri” yazarı, Bursalı Mehmet Tahir de düşmüş ve İstanbul’daki TSMK. R.1279 nüshası Belgrad seferi iken onu, bu defa Rodos seferi sanmıştır. Tarafımızdan yapılan tetkik ve araştırmalar neticesinde yazarın “el-Fethiyye” adıyla iki ayrı eseri olduğu tespit edilmiştir.

36 T.Ramazan, a.g.e., 71a-b; Avcı, a.g.e., 68-69.

37 Zembilli Şeyhülislam Ali Efendi, meşihat süresi (1503-1526). Bk. Altunsu, Abdülkadir, **Osmanlı Şeyhülislamı**, Ankara 1972, 268, 272, 275.

38 T.Ramazan, a.g.e., 71a-b.

Eser, vasat boyda, aharlı krem rengi kağıda yazılmış bulunmakta; 193 mm boy ve 125 mm eninde dış, 128 mm boy ve 64 mm eninde iç ebatlıdır. Eser 107 yapraktan ibarettir. Sahifeler harekeli ve Osmanlı güzel neshi ile yazılmış, unvan ve serlevha mavi zemin üzerine kaydedilmiş müzehhep, cetvel ve duraklar altın suyu ile gösterilmiş yaldızlı, miklep ve düz şemselidir. Eser, mutad besmele ve hamd u sena ile y.1b'de; esas metin ise y.2a'da başlamaktadır. Sultan Süleyman'ın methedilmesiyle başlayan metin, y.107b'ye kadar devam etmektedir. Satır sayısı y.2a'dan 107a'ya kadar (11)'dir. Ancak y.1b'de (7), 107b'de ise (5) satır bulunmaktadır. Eserin cildi vişne çürüğü renginde bir deridir. Eserin yaprakları numarasız olup, sonradan başka bir kalem tarafından numaralandırılmıştır.

Kayıtlarda “el-Fethiyye”³⁹ olarak geçmekte olan eser, yazar tarafından nesir halinde yazılan fihristinde belirtildiği gibi, bir mukaddime, on fasıl ve bir hatimeyi ihtiva etmek üzere yazılmıştır.

Yazar eserinde; sırasıyla Fatih Sultan Mehmet, II.Bayezi, Yavuz Sultan Selim'in hükümdarlıklarını; Sultan Selim'in, ağabeyisi Sultan Ahmed ile arasında geçen olayları, Kanunî'nin Kızılbaş ve Çerkezlerle karşı kazandığı zaferleri hakkında kısa bilgiler vermekte, daha sonra metnin ana konusunu teşkil eden Kanunî'nin, Macaristan'ın bazı kaleleri ve Belgrad'ın fethi ile ilgili olayları düzenli bir şekilde anlatmaktadır. Eserin ismi yaprak 1a'nın ortasında çizilen bir daire içerisinde “Hazihî Risaletün Fethiyyetün Süleymaniyyetün Mütellikatün Li Fethi'l-Kilâi'l-Ungurusıyyeti ke Belğrad ve Ğayrihi Mine'l-Kilâi'l-Mektubeti Fi Hazihî'r-Risaleti”⁴⁰ şeklinde gösterilmektedir.

Ayrıca eserin aynı yaprağında, zamanın usta hattatlarından Şükrullah Halife Efendi tarafından yazıldığını gösteren şu ifade bulunmaktadır. “Tarih-u Belğrad bi hattı Şükrillah”⁴¹. Buna ilaveten bu eserin y.1a sol üst kısmında bir

39 Yazarın bu isim altında, eserimizin başında da anlattığımız gibi, iki eseri vardır. Biri, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi R.1279'da (**Belgrad seferi**), diğeri Paris Milli Kütüphanesi'ndeki, yazarın **Rodos seferi** ile ilgili No.1622'de kayıtlı olan eseridir. Birinci el-Fethiyye'nin adı, F.E.Karatay, TSMK. R.1279 Arapça Yazmalar Kataloğu, 3/475'te “el-Fethiyye” (Belgrad) şeklinde geçmektedir.

40 T.Ramazan, **el-Fethiyye (Belgrad)**, 1a.

41 Şükrullah Halife, büyük ihtimalle H.950'de hayatta idi. Amasyalıdır. Hocası, kayınbabası Amasyalı Hattat Şeyh Hamdullah'tır. Mushaflar ve çok sayıda eserleri güzel hattıyla istinsah etmiştir. Hocasının mezarlığına defnedilmiştir. Bk. Müstakim-zade, **Tuhfe-i Hattatin**, İstanbul 1928, 226; Avcı, a.g.e., IX.

temellük notu, altında da mührü vardır. Bu notta şunlar yazılıdır: “Min Kutubi’l-Abdi’l-Fakir ila Rabbihi’l-Ġaniyyi’l-Muġni Ahmed b. Muhammed el-Med’u bi Zihni Ġafare lehuma”⁴².

Tezhibin altında besmele vardır. Metin siyah mürekkeple yazılmıştır. Fasil başlıkları ve ayetler kırmızı renktedir. Yaprakların satır araları, sağ ve sol kenarlarında, metinde geçen bazı kelimelerin açıklamasını gösteren ince rik’a ile yazılmış ilave izah kayıtları vardır. Bu izah notlarının, başka bir kalemde

-
- 42 T.Ramazan, a.g.e., 1a. Mehmet Zihni Paşa Hacı (16 Receb 1262 - 17 Muharrem 1332 / Prş. 25.6.1846 - 17 Aralık 1913). Zihni er-Rumi, el-Hac Mehmed Zihni b. Mehmed Reşid el-İstanbulî er-Rumi. Edebiyatçı, fıkıhçı, dilci, Osmanlı Maarif Meclisi üyesi ve Sultanî (mülkiye) mektebi muallimidir. Mehmed Zihni, kaymakam Mehmed Reşid Efendi’nin oğludur. Medrese öğrenimi görmüş bir Türk bilginidir. Çok sayıda eserlerinden bir kısmı şunlardır:
1. Sarf-ı Arabi (1280), 18 yaşındayken bu eserini yazdı. Arapça’dır.
 2. Teshil et-Tahsil Şerhi (1283), Arapça dilbilgisi.
 3. Munkiz Min ed-Dalal tercemesi. Gazali’nindir.
 4. Atvak ez-Zeheb tercemesi. Edebiyatla ilgili olup, Zemahşeri’nindir. (1290).
 5. Tuhfet el-Erib tercemesi.
 6. Fayd-ı Yezdan Fi Tercemet Nasihat el-İhvan. İbn Verdi’nin “Nasihatü’l-İhvan” adlı Arapça kasidesinin terceme ve şerhidir.
 7. İbn Melek’in Menar şerhi.
 8. İktibas el-Envar Fi Tercemet el-Menar (Fıkıh usulü), (1294).
 9. Destur el-Muvahhidin (Fıkıh, itikad ve ahlak).
 10. Elġaz-ı Fıkhiyye.
 11. Buġyet et-Talib Fi Tercemet Tuhfet er-Raġib (Şehabeddin Ahmed el-Kalyubi’nindir).
 12. Tuhfet el-Müluk tercemesi (fıkıh).
 13. el-Hakaik Mimma Fi’l-Cami es-Saġir.
 14. el-Meşarık Min Hadis Hayr el-Halık.
 15. el-Kavaid et-Türkiyye.
 16. el-Kavl es-Sedid Fi İlm et-Tecvid.
 17. Kitab et-Teracim.
 18. Kitab el-Hac.
 19. Kitab ez-Zekat.
 20. Kitab es-Salat.
 21. Kitab es-Savm.
 22. Kitab et-Tahare ve’l-İbadat.
 23. Meşahir en-Nisa’ Fi’t-Tarih (2 cilt).
 24. el-Muşezzeb Min el-Muktadab.
 25. el-Muktadab Fi Nahvi Lisan el-Arab.
 26. el-Muktadab Min el-Mütahab.
 27. el-Müntahab Fi Te’lim Lüġat el-Arab.
 28. Ni’met el-İslam(ilmihal).
- ve daha başka eser ve risaleleri de vardır. Bk. M.Zihni Ef., **Kitab Me’ahir en-Nisa’**, İst., 1294, 1295, I/ 159 n.3; a.g.y., **el-Muhtasarat**, 3.bsk., İst., 1339, 242; İsmail el-Baġdadi, **Hediyet el-Arifin**, İst., 1955; Meydan Laros, “**M.Zihni**” maddesi, İst., 1972-3, 8/553, 12/938.

çıktığı muhakkaktır. Bu da risalelerin yazarı Tabib Ramazan'ın; eserlerini, zamanın meşhur hattatlarından Şükrullah'a⁴³ yazdırdıktan sonra, yazılarını gözden geçirerek bu notları sonradan ilave ettiğini göstermektedir. Ancak bu tarihinin Arapça'ya pek fazla vakıf olmaması nedeniyle bu notların sonradan bir başkası tarafından izah için yazılmış olması ihtimalini de, akla getirmektedir.

Eserin yazılış tarihi y.104b'de şöyle bildirilmektedir: "El-Fethiyyetu'l-Ungurusıyyetu's-Süleymaniyyetu isimli şerefli risaleyi, 927 senesinin Ramazan ayının Arefe günü, Allah'ın yardımı ve hünkaârın... himmeti ile, tamamladım"⁴⁴. Yaprak 107b'de ise, eserin tamamlandığını gösteren şu ifade bulunmaktadır: "Bu şerefli risale, bağışlayıcı Yüce Allah'ın yardımıyla Ramazan'ın elinde tamamlandı". Eserin; Kanunî Sultan Süleyman'ın, Macaristan'ın bazı kaleleri ile Belgrad'ın fethinden hemen sonra, Ramazan ayının Arefe günü 927 (30 Ramazan / 3.9.1521)'de yazıldığı yukarıdaki ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır.⁴⁵ Nüsha tamdır.

Eser, Kanunî Sultan Süleyman'a sunulmak üzere yazılmış ve kabul görmüştür. Bu sunuşu, yazar şu ifadesiyle anlatmaktadır: "Bir kul için en uygun iş, durumunu efendisine arz etmek olduğuna göre; ben de bu durumumu uzun uğraşlardan sonra, hünkâra arz etmek için; hünkârın gazasını kaleme almaktan başka çare bulamadığımdan, Macaristan kalelerinin fethini anlatan bu şerefli risaleyi yazarak bir vesile meydana getirdim"⁴⁶.

4)Er-Risaletu'l-Fethiyyetu'r-Radosıyyetu's-Süleymaniyyetu (Ramazan 928-7 Safer 929 / Temmuz-26 Aralık 1522)⁴⁷:

Eser, Paris Millî Kütüphanesinde, Arapça Yazmalar Kataloğunda, Arabe 1622 numura ile kayıtlıdır. Eserin y.1a ve y.1b'leri boştur. Bunların üzerine eserin bulunduğu yerin adı Fransızca olarak elle not edilmiştir. Dolayısıyla serlevha ve unvan kısmı görülmemektedir. Yaprak 1a'daki Fransızca notta: "Solome de feinllets, 10 juillet 1874" yazılmaktadır. Bu da yazılan bu notun tarihini göstermektedir (10 Temmuz 1874). Yaprak 1b'de ise yine Fransızca

43 T.Ramazan, a.g.e., 1a.

44 T.Ramazan, a.g.e., 104b.

45 Yurdaydın, *Tabib Ramazan'ın Yeni Bir Eseri*, 55-60; a.g.y., *Kanunî'nin Cülusu ve...*, 16, 48.

46 T.Ramazan, a.g.e., 106a.

47 a.g.y., *el-Fethiyye (Rodos)*, 170a, 174a.

olarak el yazısıyla bu eserin, J.P.Tercier adında bir Fransız vak'anüvisçisi tarafından Fransızca olarak tanıtıldığını ve "Memoires sur la Prise de la ville et de l'île de Rhodes, Memoires de litterature de L'Academie de inscription, XXVI., Paris, 1759, s.728 ve dd"⁴⁸ deki izahatın yapıldığını görmekteyiz.

Yazarımız; kronolojik olarak dördüncü eseri olan "er-Risaletu'l-Fethiyyetu'r-Radosiyyetu's-Süleymaniyyetu" adlı eserini, kendi ifadesiyle; 928 senesi Ramazan ayında yazmaya başlamıştır⁴⁹: "Çünkü o, yani Ramazan; 928 senesi Ramazan ayında (Temmuz 1522) Rodos'un fethini, sevinç, dinçlik ve mutlulukla yazmaya çalıştığı gibi ..."⁵⁰ ve yine kendi ifadesi ile tarihçimiz eserin bir başka yerinde bu risalesini tamamladığı tarihi şu cümleleri ile anlatmaktadır: "Bu şerefli er-Risaletu'l-Fethiyyetu'r-Radosiyyetu's-Süleymaniyyetu"yu Yüce Allah'ın yardımıyla fetih günü, yani 929 yılı safer ayının 7.günü (7 Safer 929/ 26 Aralık 1522 Cuma) tamamladım"⁵¹.

Eser, bir giriş, sonra bir mukaddime, yirmi fasıl, yirmi iki bab ve bir de hatimeden oluşmaktadır⁵². Tarihçi, yukarıda geçen malumatı şu ifadesi ile bildirir: "Bu risaleyi bir mukaddime, yirmi fasıl ve bir hatime olmak üzere tertip ettim". Eser, Osmanlı güzel neshi ile yazılmış, hemen hemen tümü de harekeli. Sayfalar cetveli, duraklar yaldızlı, miklep ve düz şemselidir. Cildi kahve rengi bir deridir. Yaprak kenarları ve satır araları değişik bir kalemden çıkma rik'a hattıyla yazılmış notlarla açıklanmalıdır. Fasıl başları ve duraklar altın suyu ile yazılmış. Eser tek nüsha olarak mevcuttur. Yazarın bu çalışması da üçüncü risalesi gibi vasat boyda, aharlı, krem rengi kağıda yazılmış durumdadır. Eser, 195 mm boy ve 125 mm eninde dış; 130 mm boy, 65 mm eninde iç ebatlıdır. Yaprak 2a'dan 174a'ya kadar her sahifede (11) okunaklı satır bulunmakta ve 174 yapraktan ibaret olup, tamdır.

Tarihçimiz Tabib Ramazan, bu eserini de ikinci ve üçüncü eserleri gibi Kanunî Sultan Süleyman'a sunmak üzere yazmış, bu vesileyle de bir mevkiye sahip olmayı ve sultanın bağışlarını kazanmayı ümit etmiştir. Yazar şu ifadeyle bu tespitlerimizi kanıtlamaktadır: "Rabbilâlemin'den ümit edilir ki bu risale, hünkârın nezdinde beğenilir ve iyi bir şekilde kabul görür. Zengin hazi-

48 Hammer, a.g.e., 5/23nl; Brockelmann, a.g.e., 1/32nl, 2/424; Babinger, a.g.e., 84.

49 T.Ramazan, a.g.e., 3b, 4a.

50 T.Ramazan, a.g.e., 3b, 4a.

51 T.Ramazan, a.g.e., 170a.

52 T.Ramazan, a.g.e., 4b.

nesinde muhafaza edilir; bu vesileyle de Ramazan her zaman itibarlı olur, akranın gözünde değer kazanır ve Haremeyn'in sultanı Süleyman Han'ın in'amına nail olur"⁵³.

Eser kayıtlarda: "Fetihnâme-i Rodos"⁵⁴, "Tarih-i Feth-i Rodos"⁵⁵ °eklinde ve "el-Fethiyyetu'r-Radosiyyetu"⁵⁶ bazılarında da "er-Risaletu'l-Fethiyyetu'r-Radosiyyetu"⁵⁷ olarak geçmektedir. Eserin yaprakları tamamen numaralıdır. Eserin fihristi nesir halinde serdedilmektedir.

III.YAZMA NÜSHALARIN FİHRİSTLERİ:

A)*Er-Risaletu'l-Fethiyyetu'l-Ungurusıyyetu's-Süleymaniyyetu'nun Fihristi:*

Yazarın bu eserinin nüshasını, yukarıda çalışmalarını kronolojik sıraya koyarken tanıtmıştık. Bu risalenin ithaf konusuna gelince, yine açıklamalarını esnasında, sarayda yer etmesi için Kanunî'ye sunulmak üzere yazıldığını müellifin kendi ifadelerinden çıkarmıştık. Eserin yazılış tarihi; yukarıda da anlattığımız gibi y.104b'de bildirilmekte, yaprak 107b'de de tamamlandığını gösteren şu ifade bulunmaktadır: "Temmet hazihî'r-Risaletüş-Şerifetü fi yedi Ramazan bi 'avni'l-meliki'l-Mennan"⁵⁸.

Eserin fihristi nesir halinde y.2a'dan başlayıp 5b'de sona ermek üzere şöyle geçmektedir:

Eserin Fihristi:

Mukaddime: (5a-12a) Hünkârın öncelikle gazaya yönelmesini gerektiren sebeplerin açıklanması hakkındadır. Hünkârın; Kızılbaşlara karşı gelmekten vazgeçmesinin sebepleri.

Birinci Fasil: (12a-15b) Saltanatları süresince ömürlerini gaza ve cihadla geçiren Osmanlı sultanlarının durumunu açıklamaktadır.

İkinci Fasil: (15b-19a) Sultan Selim Hanın; saltanat uğruna, kardeşi Sultan Ahmed Han ile Bursa civarında karşılaşip çarpışması, onu mağlup etmesi, boğdurması ve Sultan Murad Hanın yanına defnetmesi hakkındadır.

53 T.Ramazan, a.g.e., 171b-172a.

54 Bursalı Tahir, a.g.e., 3/ 166.

55 Hammer, a.g.e., 5/4.

56 Brockelmann, a.g.e., 1/32n1.

57 Babinger, a.g.e., 84.

58 T.Ramazan, a.g.e., 107b; Avcı, a.g.e., 98.

Üçüncü Fasil: (19a-27a) Sultan Selim'in; ilk önce Kızılbaşların üzerine hareket etmesi ve onları yenip zayıflatarak gazi olması hakkındadır.

Dördüncü Fasil: (27a-32b) Sultan Selim Hanın; Çerkezlere, Mısır, Halep ve Şam sultanlarına galip gelmesi, böylece hac yolunu açması ve gaziler sınırına katılması hakkındadır.

Beşinci Fasil: (32b-48a) Sultan Süleyman Hanın, Sultan Selim Han zamanında kapanan gaza kapısını açması. Batıdaki düşmanları yenerek bazı kalerlerini fethetmesi hakkındadır.

Altıncı Fasil: (48a-53a) Bögürdelen'in, Rumeli askerlerinin gayretiyle Ahmed Paşa tarafından fethedilmesi hakkındadır.

Yedinci Fasil: (53a-63b) Sava nehri üzerine ahşap köprü kurulması, köprü'nün tamamlanmasından kısa süre sonra aşırı yağmurların yol açtığı selle yıkılması ve Sultan'ın, Sava'dan Sirem'e gemiyle geçmesi hakkındadır.

Sekizinci Fasil: (63b-74a) Kanunî'nin Sava'dan Sirem'e gemiyle geçmesi, Belgrad karşısında her yere hakim yüksek bir mevziye yerleşmesi, Belgrad'ı fethetme hazırlığına başlaması, yıkılan köprü'nün Tuna ve Belgrad'a yakın bir yere kurulması için; Sultan Mehmed Han zamanında imal edilmiş zincirlerle gemileri birbirine bağlayarak iki kıyıyı bir araya getirmesi hakkındadır.

Dokuzuncu Fasil: (74a-92b) Belgrad'ın; Neboysa'ya yakın kulenin altının kazılıp havaya uçurulmasıyla, teslim alınmasını açıklar.

Onuncu Fasil: (92b-99a) Gazanın dünyevî ve uhrevî sevaplarıyla, hünkârın, bu fetihle dünyanın dörtte birine hakimiyetini beyan eder.

Hatime: (99b-107b) Belgrad'ın fethedilmesi ve Zemin Kalesinin taşlarıyla tamiri, savunma silahlarıyla tahkim edilmesi ve hünkârın İstanbul'a hareket etmesini açıklar.

Bunlara ilaveten, daha önce Belleten IV, 53-87 sonunda rastladığımız "Hadım Süleyman Paşa'nın Mektupları ve Belgrad'ın muhasara planı"⁵⁹ başlıklı makalenin sonundaki Belgrad'ın muhasara planının TSMK. Arşiv Kitaplığında 4689 Numara ile kayıtlı olduğu belirtiliyorsa da, yerinde araştırmamız neticesinde bu numarada, sözkonusu planla ilgili olmayan bir başka belgeyle karşılaştık. Arşiv'de yaptığımız inceleme sonucu adı geçen planın gerçek numarasının 9440 olduğunu tespit ettik. Ayrıca bu planın "1492'de Hadım Sü-

59 Fevzi Kurtoğlu, **Hadım Süleyman Paşa'nın Mektupları ve Belgrad'ın Muhasara Planı**, Belleten, IV/56-58 ve Lev.II, Ankara 1940.

leyman Paşa'nın Semendire valiliği sırasında yapılmış olması iktiza eder" ifadesi yer almaktaysa da, TSMK. Arşiv kayıtlarında eski yazı ile aynen şu ifade geçmektedir: "927H, 1521M. senesinde ve Kanunî Sultan Süleyman zamanında Macarlara ait Belgrad Kalesinin muhasarasına ait sulu boya resim". Renkli sulu boya ile ve elle yapılan Belgrad'a ait bu planın birkaç yeri telef olduğu için hizmete sunulmamaktadır. Israrlı ricamız ve TSMK. Arşiv kitaplığını birkaç ay aralıklarla araştırma ziyaretimiz üzerine görebildik ve üzerindeki Osmanlıca notları, bakarak tek tek elle yazdık ve yukarıda adı geçen makalede gösterilen notların aynısı olduğunu gördük. Bu planın ebadı: Eni 122 cm, boyu 282 cm'dir.

Kanunî döneminin bu önemli kaynağının, devrin diğer kaynakları arasındaki yerini göstermek üzere tam bir fikir verebilmek için, şüphesiz yazma eserin muayyen bir mesele hakkında verdiği malumatı, hiç olmazsa muasır bir diğer Süleyman-nâme ile karşılaştırma zarureti vardır.

Bu hususta araştırmamıza yarayacak eserleri çok önceden tespit etmiş, yerinde görmüş veya yurtdışından getirtmiştik. Konumuzla ilgili diğer kaynakları getirmek pahalıya da mal olsa, onları gücümüz dahilinde elde etmeye çaba gösterdik. Bu kaynakların bir kısmının mikrofilmünü aldık, diğerlerini de ya elle yazdık ya da fotokopisini temin etmeye çalıştık.

Bu eseri, Kanunî'nin ilk Macaristan seferi ve Belgrad'ın fethi hakkında verdiği malumatı, bu devre ait, görebildiğimiz belki de sınırlı sayılabilecek muasır ve tali kaynaklarla karşılaştırmayı yeterli buluşumuz, imkânlarımızın ortaya koyduğu bir zaruretin neticesidir. Burada maksadımız bir metin tenkidinden daha çok, yazarımız Tabib Ramazan'ın, yukarıda adı geçen konu hakkında verdiği malumatın, görebileceğimiz kaynaklarla olan benzerlik ve farklılık derecesini, hiç olmazsa şimdilik fihristinden, tespit edip bu konuyu aydınlatmaktır.

Tarihçi Tabib Ramazan; metinde Kur'an ayetleri, hadis-i şerifler ve darb-ı mesellere de yer vermiştir.

Belgrad seferini anlatan "el-Fethiyye"; XVI. yüzyılın Türkiye'sine ait mühim bir kaynaktır. Belgrad'ın fethine ait fetihnâmelerin fazla olmaması dolayısıyla, müşahit bir yazarın eserinin ne denli önem taşıyacağı ortadadır. Bu eserin, verdiği bilgileri, ortaya attığı konuları, yerli ve yabancı, çağdaş ve tali kaynaklarla, özellikle de arşiv malzemesine dayanarak doğrulama imkânına sahibiz. El-Fethiyye; XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde, II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde, uzun zamandan beri duraklayan gazaların, Osmanlı Dev-

letinin yeniden Batıya yönelik fetihlerinin başlamasını dile getiren bir eserdir.

Yeri geldikçe edebi yeteneğini göstermek isteyen yazar, olayları, özellikle de Belgrad kalesinin fetih olaylarını biraz detaylı olarak anlatmaktadır. Tarihçinin, sırası geldikçe, hâdiseleri ayet, hadis ve darb-ı mesel, bazan da şiirlerle süslemesi bize, kendisinin iyi bir bilgi sahibi olduğunu göstermek istediğini ifade etmektedir.

Devrindeki devlet adamı, asker ve reayanın daima sultanın yanında ve ona bağlı kullar olduklarını, bununla gurur duyduklarını ve o yüzyıl başlarındaki Belgrad fethi olaylarını, aynı konuyu ele alan diğer yazarlara göre daha geniş ve sistemli bir biçimde anlatan yazar, padişahın mutlak bir otoriteye sahip olduğunu her fırsatta tekrarlamaktadır. Kanunî'den önceki devirlere kısa atıflarda bulunmasının sebebi, Fatih Sultan Mehmed'ten sonra, Batıya karşı gaza kapısının kapandığını ve bu kapının ancak Kanunî devrinde yeniden açıldığını anlatmak istemesidir. Eserdeki ifade ve olayların zikri ile sıralanması dikkatle incelendiğinde el-Fethiyye'nin, o zaman için muasırı bazı eserlere kaynaklık yapmış olmasının da muhtemel olduğu anlaşılır.

Bunlara ek olarak tarihçi tabibimiz; Belgrad seferine iştirak ettiği sırada kaleme aldığı bu eserinde Belgrad'ın, dış ve iç kaleden oluştuğunu, dış kalenin isminin Maraş⁶⁰, iç kalenin de Ahmedek olduğunu, ayrıca Belgrad'ın teslim tarihinin bazı kaynaklarda zikredilen 26 Ramazan 927⁶¹ yerine 24 Ramazan 927 olduğunu ifade etmesi dikkate şayandır. Bize göre de bu tarih daha gerçekçidir; zira Tabib Ramazan bu seferin içinde yer almış ve olayların şahididir. Ancak yine bazı ifadelerinden de anlaşılacağı gibi yazarımız, bu gazanın bütün hadiselerine şahit olamamıştır⁶².

B)Er-Risaletu'l-Fethiyyetu'r-Radosiyyetu's-Süleymaniyyetu'nun Fihristi:

Tabib Ramazan bu dördüncü eserini, yukarıda da bahsettiğimiz gibi; bir mukaddime, yirmi fasıl ve bu fasılların bazılarını iki bazılarını da altı baba bölerek yirmi iki bab ve bir de hatime şeklinde, kaleme almıştır. Tarihçimiz eserinde, yaprak 2a'dan başlamak üzere, ömürlerini gaza ile geçiren önceki Osmanlı sultanları için mutad hamd u senalarla kısaca dua etmekte ve bu sultan-

60 Bostân, a.g.e., 24a; Yurdaydın, a.g.e., 30'da bu isim Bareş olarak geçer.

61 Krş. Bostân, a.g.e., 23b ve Matrakçı Nasuh, **Süleyman-name**, TSMK. R.1286, 44b'de bu tarih 26 Ramazan olarak gösterilir. Sa'i, **Feth-i Kal'e-i Belğrad**, Süleymaniye Küt., Esad Ef., 2175/2, 39a, 47a'da ise bu tarih 25 Ramazan olarak geçer.

62 T.Ramazan, a.g.e., 55a-56b, 67a; Avci, a.g.e., 55-56.

ların Rodos'u fethetmelerinin mümkün olmadığı ve burasının fethinin onlar için müyesser kılınmadığını, bu fethi ancak Kanun'nin başarabildiğini anlatmaktadır. Daha sonra eserin ana konusu olan sefer hazırlıkları, Rodos'a hareket ederken yapılan divan toplantıları ve adanın alınmasını yazmaktadır. Yazar eserinin fihristini şu yapraklarda zikretmektedir:⁶³

Eserin Fihristi:

Giriş: (2a-14b) Osmanlı sultanlarına dua edilmekte. Rodoslu düşmanların durumundan bahsedilmektedir.

Mukaddime: (14b-24b) Belgrad seferi üzerinden bir yıl geçmeden, Kanunî'nin 928'de Rodos seferine çıkmasını gerektiren sebepler.

Birinci Fasil: (24b-42a) Beş baktır: Rodos'un tanıtımı, özellikleri, yapılış tarihi, kalesinin hangi mevkiye yerleştirildiği hakkındadır.

I.Bab: (25a-26b) Sıradan bir kalenin tanıtımı ve yapılış sebepleri.

II.Bab: (26b-29a) Rodos'un yapılış tarihi ve diğer kalelerden farkı.

III.Bab: (29b-34b) Kale içindeki diğer kaleciklerin sayısı, muhafızları, depo, hapishane vs.

IV.Bab: (34b-36b) Kale içindeki Frenk ve Rum kalecikleri ve muhafızları.

V.Bab: (36b-42a) Kaledeki evlerin sayısı, özellikleri, ibadethaneleri.

İkinci Fasil: (42a-50b) Beş baktır: Mustafa Paşanın, deniz yoluyla Rodos'a hareket etmesi.

I.Bab: (42a-44b) Mustafa Paşa'nın 11 Receb 928/7.6.1522'de İstanbul'dan ayrılması ve gemilerle Rodos istikametine hareket etmesi.

II.Bab: (44b-46b) Sakız kalesi muhafızlarının Mustafa Paşa ve adamlarının ağırlamaları.

III.Bab: (46b-47b) Çok sayıda gemilerle, düşmanın deniz yolunun kesilmesi.

IV.Bab: (47b-48b) Mustafa Paşanın Rodos'a varması.

V.Bab: (48b-50b) İskeleden kaleye doğru yol açılması ve top mevzilerinin tayini.

Üçüncü Fasil: (50b-58b) Dört baktır: Hünkârın, kara yoluyla Rodos'a doğru hareket etmesi.

I.Bab: (50b-52a) Hünkârın İstanbul'dan ayrılması.

II.Bab: (52a-54b) Hünkârın, askerleriyle birlikte Kütahya'ya varması ve burada divan toplantı yapması.

III.Bab: (54b-55b) Anadolu ve Rumeli Beylerbeyileri, Yeniçeri Ağası ve Kapukullarının Kütahya'dan ayrılarak Rodos'a doğru hareket etmeleri.

IV.Bab: (55b-58b) Ahmed Paşanın, hünkârın emriyle, kendisinden Ilıca'da ayrılması ve Rodos'a hareket etmesi.

Dördüncü Fasil: (58b-73a) Hünkârın, 1 Ramazan 928'de Rodos'a varması ve kalenin fethedileceğine dair deliller.

Beşinci Fasil: (73a-77b) Devlet erkanının Rodos'ta divan toplantısı, fetihle ilgili bilgi teatisi, hünkârın, onları teşviki hakkındadır.

Altıncı Fasil: (77b-90a) Devlet erkanının, dış engelleri kaldırarak kaleyi yıkmaya başlamaları.

Yedinci Fasil: (90a-92b) Düşman tarafından sıkı bir engelin ortaya çıkması hakkındadır.

Sekizinci Fasil: (92b-99b) Ahmed Paşa cephesinde bulunan kale kapısından bir düşmanın dışarıya çıkarak, içerideki tuzakları, engelleri ve kalenin sağlamlığını bildirerek; bu engellerin kaldırılması halinde bile Ahmed Paşa ile Pirî Paşa cephelerinden fethin çok zor olacağını, Mustafa Paşa cephesindeki hendeğin uzun sürede doldurulamayacağını haber vermesi hakkındadır.

Dokuzuncu Fasil: (99b-106b) İki bapır: Hünkârın, 2 Zilkade günü kaleyi fethetme emrini vermesi. Aynı gün bütün askerlerin fethe ve çarpışmaya hazır olması; ancak Pirî Paşa ile Ahmed Paşanın, lağım kazma işlerini bitirememeleri sebebiyle fethe başlamanın 3 Zilkade'ye ertelenmesi.

I.Bab: (99b-103a) Tellalların, karadaki askerleri savaşa çağırmaları hakkındadır.

II.Bab: (103a-106b) Tellalların, denizdeki askerleri savaşa çağırmaları.

Onuncu Fasil: (106b-112b) 3 Zilkade günü fethe başlanması, fethin gerçekleşmemesi, Ahmed Paşanın, kaledeki dış engelleri ortadan kaldırmaya ve kaleyi temelinden yıkmaya çalışması.

Onbirinci Fasil: (112b-120a) Bu münasebetle Ferhad, Husrev ve Şirin'in, hikâyelerinin anlatılması.

Onikinci Fasil: (120a-124b) Ahmed Paşanın, kaleyi temelinden balta ile ve ateşe vermekle yıkmaya çalışması; yıkılan kale içinde bazı engellerin ortaya çıkması ve söz konusu engellerin ortadan kaldırılması.

Onüçüncü Fasil: (124b-126b) Ahmed Paşanın, iç engelleri ortadan kaldırması hakkındadır.

Ondördüncü Fasil: (126b-134b) Söz konusu engeller ortadan kaldırılmadan kalenin fethine başlanması, düşman tarafından ortaya çıkarılan bazı yeni

engeller yüzünden bu saldırının da başarısızlığa uğraması.

Onbeşinci Fasil: (134b-136a) Ahmed Paşanın, sözkonusu engelleri, o zamana kadar eşi görülmemiş bir yöntemle ortadan kaldırması.

Onaltıncı Fasil: (136a-139b) Pirî Paşanın girişimiyle deniz tarafındaki dış engellerin ortadan kaldırılması.

Onyedinci Fasil: (139b-160b) Altı bap: Pirî Paşa ve Ahmed Paşanın, dış ve iç engelleri ortadan kaldırmaları, hünkârın, eski Rodos'u tamir etme emriyle, Rodoslu düşmanların paniğe kapılması.

I.Bab: (140a-145b) Hünkârın emriyle eski Rodos'un tamirine başlanması, tamir edilmesinin sebebi, Rodoslu düşmanların, durumlarını muhafızlarına bildirmeleri.

II.Bab: (146a-151a) Rodoslu düşmanların, durumlarını Aziz Jan'a bildirerek ondan yardım istemeleri.

III.Bab: (151a-155b) Aziz Jan'ın, askerlerini, kaleyi hünkâra teslim etmelerini engellemesi, onlara Muharrem'in ortasında Müslüman askerlerin he-lak olacaklarını söylemesi, düşmanın da Müslümanlarla Muharrem ayının ortasına kadar savaşa devam etmesi.

IV.Bab: (155b-156b) Düşmanın, Muharrem'in ortasında gelecek yardımdan ümidini kesmesi, hünkârdan aman dilemeleri ve suçlarını bağışlaması şartıyla kaleyi kendisine teslim edeceklerini bildirmeleri hakkındadır.

V.Bab: (156b-157b) Kaleyi teslim edeceklerini söylemeleri üzerine hünkârın, düşmanın suçlarını bağışlaması.

VI.Bab: (157b-160b) Düşmanın, sözünde durmaması üzerine, Yeniçeri Ağasının birkaç düşmanı öldürmesi ve kaleyi fethettikten sonra da, kalenin baş muhafızı Migale Mastur'ı da öldürmekle tehdit etmesi.

Onsekizinci Fasil: (160b-163b) Kaledeki düşmanların, cezalandırılan askerlerini görmeleriyle korku ve paniğe kapılarak, tekrar kaleyi hünkâra teslim edeceklerini bildirmeleri.

Ondokuzuncu Fasil: (163b-164b) 7 Safer, Perşembe günü kalenin teslim alınması ve aynı gün hünkârın sancağının Arap Kule'sine çekilmesi.

Yirminci Fasil: (165a-166b) Ferhad Paşanın aynı gün Rodos'a varışı.

Hatime: (166b-174a) Rodos'un fethinden sonra, hünkârın İstanbul'a hareket etmesi hakkındadır.

Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, s. 7

Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum*

Etan KOHLBERG

*Çev: Mazlum UYAR***

Onikinci imamın 260 yılındaki gaybetinden önceki dönem, insanüstü fakat siyasî olarak aciz bir liderle onun toplumunun üyeleri arasındaki ilişkiyi değerlendirebilmek için önemli bir zaman dilimidir. İdeal olarak böylesine bir ilişki, hem nazarî ve hem de tarihî yönleri birarada düşünülerek incelenmelidir. Bununla birlikte İmâmî kaynakları dikkate alınırca, nazarî yöne daha çok ağırlık verilip tarihî gerçeklerin de bunların gölgesinde kaldığı dikkati çeker. Bu yüzden sözkonusu dönemle ilgili İmâmî kaynaklarda geçen tarihî malumâta ihtiyatla yaklaşılması gerekir. Bütün bu sınırlamalara rağmen, imamlar toplumun üyelerinin arasındaki ilişkiyi anlama bakımından, İmâmî kaynaklarından öğrenilecek çok şey vardır.

I

İmamın bu eşsiz konumu, temelde iki sebebe dayanmaktadır. Birincisi onun, Peygamber'in ilâhî nasla tayin edilmiş yegâne meşrû vârisi olarak kabul edil-

* *"Imam and Community in the Pre-Ghayba Period"*, Authority and Political Culture in Shi'ism (ed. Said Amir Arjomand), Albany, New York: State University of New York Press 1988, s. 25-53

Bu makâle, Jerusalem'de Hebrew Üniversitesi "the Institute for Advanced Studies" bölümünde hocalık yaptığım dönemde, 1984-85 yıllarında kaleme alınmıştır. Bu yüzden, yapmış oldukları yardımlar sebebiyle, sözkonusu enstitünün bütün personeline teşekkürü bir borç biliyorum.

** *Yrd. Doç. Dr.*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı.

mesi. İkincisi ise, kendisinin bütün inananların tartışmasız lideri yapacak şahsî vasıflarla donatılmış olarak görülmesi. Çalışmamız özellikle onun **ilim sıfatı** üzerinde yoğunlaşacaktır. Buna verilen önem, çoğu kere imamın (eşsiz bilgilerle donatılmış) âlim olarak zikredilmesinden kaynaklanmaktadır. İmam ve âlim bazı hallerde birbirlerinin yerine kullanılabilen iki terimdir. Ulemânın mevkisiyle ilgili bir soru yönelttiğinde¹, bundan anlaşılın ikinci terimdir. Diğer taraftan (Şî'a'ya göre) ulemâyla e'immenin (oniki imam) kastedildiği de unutulmamalıdır². Âlim terimi, takiyeden dolayı, imamın ismini gizlemenin en iyi yol olduğu hükmedildiğinde kullanılmıştır³. Aynı zamanda bunun altıncı ve yedinci imamlar Ca'fer-i Sâdık ve Musâ Kâzım için bir şeref ifadesi olarak kullanıldığı da görülür⁴. İmamlar, peygamberler grubuna dahil edilme-yip ulemâ sınıfına sokulmuştur⁵. Yine benzer şekilde "ulemânın peygamberlerin vârisi olduğu" şeklindeki meşhur hadiste geçen **ulemâ** terimi de (Şî'a'ya göre) imamlar olarak yorumlanmıştır⁶.

İlmin sahipleri olarak imamların tartışmasız konumunu temellendirebilmek amacıyla, İmâmî kaynaklarında mevzuyla ilgili iki temel konu ele alınmıştır: **imamın bilgisinin kaynakları ve bunun tabiatı ve sınırı**. Normal insanların sahip olmadığı bu bilginin kaynakları, esas olarak dörttür: bir önceki imamdan nakil; verâset yoluyla kazanılan bilgi; muhteviyatı sadece imamlara bilinen kitaplardan kazanılan bilgi ve bir melekle doğrudan temasa geçmek suretiyle elde edilen bilgi. Bu son bilgi türü, **ilham** olarak adlandırıldığı gibi bunun alıcısı da **müfehhem** ve **muhaddes** olarak isimlendirilir. İmam, Peygamber'in aksine elçiyi görmez; fakat sadece onun sesini rüyada işitir. Sesi duyulan bu ilâhî elçinin ne olduğu hususu ise, tartışmalı bir konudur. O bazı

1 S, s. 106; K, I, 268.

2 K, I, 398; ayrıca bk., S, s. 2.

3 bk., Muhsin el-Feyz, *el-Vâfi*, Tahran 1375/1955-56, I, 12. Burada belirtilmek istenen husus, Küleynî'nin *Kâfi*'nin giriş kısmında âlimin otoritesiyle ilgili zikretmiş olduğu ahbâr olabilir (K, I, 7-9. Ayrıca Yûsuf el-Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdra*, Necef 1376/1957, I, 107'de zikredilmiştir.).

4 Bu iki imamın meşhur isimlerinden bahseden listelerde, **el-âlim** sıfatına rastlanmaz (bk., B, XI, 107 vd., 233 ve orada zikredilen kaynaklar). Bununla birlikte bazı metinlerde zikredilmiştir. Bk., R, s. 241 vd.; A, s. 46-47; M, s. 137; özellikle Mes'ûdî, *İsbâtü'l-vasiyye*, Necef 1374/1955, s. 9 (Ca'fer-i Sâdık burada Ehl-i Beyt'in âlimi olarak zikredilmiştir. Bununla ilgili ayrıca bk., K, I, 21), 13, 14, 59, 76, 160, 164 vd., 172, 178, 248. el-âlim bir sıfat olarak onuncu imam Ali en-Nakî için de kullanılmıştır. Bk., el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *I'lamü'l-verâ*, Necef 1390/1970, s. 355.

5 S, s. 106.

6 K, I, 32.

İmâmî rivayetlerde **ruhu'l-kudüs** olarak geçmektedir. İmamın sahip olduğu beş ruhtan birisi olan ruhu'l-kudüs diğer dört ruhun aksine ne uyur ve ne de ihmalkâr ve dalgındır⁷. O, bilakis her konuda imamı devamlı olarak bilgilendirmek için hazırdır⁸. Başka bir yerde onun Kur'ân'daki ruhla aynı olduğu ifade edilmiştir (Kur'ân, 42:52, 97:4). Cebrâil ve Mikâil'den daha geniş bir manâ ifade eden bu ruh, yaratılmıştır. O, önceden devamlı olarak Allah'ın elçisiyle birlikte bulunup onu bilgilendirdiği gibi, şu anda da imamla birlikte bulunmaktadır⁹. Muhtelif rivâyetlerde, bu ruhun imamın vücudunda yaratılmış olduğu ifade edilmektedir¹⁰. Ancak Cebrâil'in bir melek olup ruhun meleklerden daha yüce bir kavram olduğunu kabul ederek onun (ruh) bir melek olmadığını ileri sürenlere karşı¹¹ diğer bir grup, sözkonusu ruhun melekten başka bir şey olmasının mümkün olmadığını iddiâ eder¹².

İmamın bilgisinin tabiatı ve kapsamıyla ilgili görüşler, onun helâl ve haramlara ilişkin fıkıh bilgisinin bir üst seviyesi olduğunu müdafa eden bir anlayıştan¹³ yine onun hayvanların ve bitkilerin dili de dahil olmak üzere bü-

7 S. s. 133 (B, VII, s. 194'de zikredilmiştir); K, I, s. 272; Hasan b. Süleyman el-Hillî, *Muhtasar-u Besâiri'd-derecât*, Necef 1370/1950, s. 2; U, I, 238 vd. Diğer dört ruh ise **rûhu'l-imân**, **rûhu'l-kuvve**, **rûhu's-şehve** ve **rûhu'l-hayât**'tır (veya **rûhu'l-beden**).

8 Muhammed'den önceki peygamberlerin de **rûhu'l-kuds**'e sahip olup olmadıkları hususu, Muhammed Bâkir el-Meclisî tarafından tartışılmıştır. Bk., B, VII, 197; a. mlf., *Mir'âtü'l-ukûl*, Tahran 1404/1984, III, s. 172 vd. Bu metinlerde zikredilen deliller, bazen birbirlerini nakzetmektedir. Bazı haberlere göre rûhu'l-kuds'ün bütün peygamberlerde bulunduğu zikredilirken, diğer bazılarında sadece Muhammed ve imamların ona sahip olduğu ifade edilmiştir. Meselâ bk., K, II, s. 282; İbn Bâbeveyh, *Uyûnü ahbâri'r-Rizâ*, Necef 1390/1970, II, 200 (B, VII, s. 214'de de zikredilmiştir).

9 S, s. 134 (B, VII, 197'de zikredilmiştir); K, I, 273; el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 2, 3; U, IV, 132 vd., B, VII, 193 vd., Ayrıca bk., el-Kummî, *et-Tefsîr*, Necef 1386-87 (B, VII, 192'de zikredilmiştir); Mes'ûdf, *el-İsbât*, s. 186. Bu görüşe XVII. yüzyılda verilen Sünnî bir cevap için bk., Şah 'Abdülazîz ed-Dehlevî, *et-Tuhfetü'l-İsnâ 'Aşerîyye*, İstanbul 1401/1981, s. 104 vd. Ayrıca bk., A. A. Rizvi, Shah Abd al-Aziz, *Puritanism, Secterian Polemics and Jihad*, Canberra 1982, 291 vd., 393 vd.

10 S, s. 134 (B, VII, 195'de zikredilmiştir); K, I, s. 273; et, Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, Beyrut 1374-77, XXV, s. 66; el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 3; U, IV, 133

11 S. 136 (B, VII, 196'da zikredilmiştir); el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 4; U, IV, s. 481. Ayrıca Rızâ'nın "Allah bizi melek olmıyan saf ve kutsal bir ruhla desteklemiştir" ifadesi için bk., İbn Bâbeveyh, *Uyûn*, II, 200 (B, VII, 214'de zikredilmiştir).

12 Meselâ bk, S, s. 134: "melek, münzü ünzile zâlike'l-melek lem yes'ad ila's-semâ"; Tabersî, a.y. Bunu uyumlu hale getirmek için yapılan çabalarla ilgili olarak bk., B, VII, 193 vd.; Ebu'l-Hasan el-Âmilî el-İsfahânî, *Tefsîru Mir'âti'l-envâr*, Tahran 1374, s. 156 vd.

13 Daha detaylı bilgi için bk. H. Modarresi Tabatabai, *An Introduction to Shi'i Law*, London 1984, s. 27-29.

tün lisanları, geleceğe ilişkin bütün olayları ve hatta diğer insanların kafalarından geçen düşünceleri bilecek şekilde gayba ait konuları da içerdiğini ileri süren yaklaşımlara kadar değişiklik arzedeabilmektedir. İkinci görüş, imamın bu olağanüstü bilgisinin kendisine Peygamber tarafından verildiğini iddiâ eden Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh (ö. 381/991) tarafından ileri sürülmüştür¹⁴. İbn Bâbeveyh'in meşhur talebesi Şeyh Müfid (ö. 413/1022), daha mutedil bir yaklaşımı benimsiyerek imamların insanların kafalarından geçenleri devamlı bir şekilde bilmelerinin mümkün olmadığını ve ancak ilâhî bir himâye (veya lütuf) olarak böyle bir bilginin çeşitli aralıklarla kendilerine Allah tarafından verildiğini ifade etmiştir¹⁵. Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve talebesi Şeyh Tûsî'ye (ö. 460/1067) gelince onların imamın bilgisini daha da sınırlandırdıkları dikkati çeker. Bu iki âlim, ilk olarak imamın görevi üstlenmeden önce (yani **sâmit imam** iken) bütün fikhî mevzûları bilmesinin gerekli olmadığını düşünürler¹⁶. İkinci olarak, **nâtık imam** olup görevi bir önceki imamdan devraldıktan sonra bile, onun her şeyi bilmediğini ve kendisinin, ticârî faaliyetler ve malların değeri gibi şerîata dahil olmayan hususlarda, uzmanlara danışma hakkının bulunduğunu ilave ederler¹⁷. Müfid ve Tûsî her ikisi de, imamın gayb hakkındaki bu sınırlı bilgisini onun gaybetinden sonra toplumun karşılaşmış olduğu önemli bir probleme uygularlar: Eğer iddiâ edildiği gibi, imam düşmanlarından korkarak gaybete girdiyse, o zaman kendilerinden aslâ şüphe etmediği takipçileriyle olan temasını niçin devam ettirmedi?" Bu iki âlime göre bu soruya verilebilecek en uygun cevap, imamın kendisine tabi olanların düşüncelerini bilip onların faaliyetlerini önceden kestiremeyeceği ve bu yüzden istemiyerek veya başka bir sebeple de olsa onun nerede olduğunu kimin ortaya çıkarabileceğini bilmediğidir¹⁸.

-
- 14 İbn Bâbeveyh, *el-Hisâl*, Necef 1391/1971, s. 398; R, s. 101 (her ikisi de B, VII, 216'da zikredilmiştir). Ayrıca bk., Ali b. Tâvûs, *Keşfu'l-Mehâcce*, Necef 1370/1950, s. 41 vd., Receb el-Bursî, *Meşâriku'l-envâri'l-yakîn fî esrâri Emîri'l-Mü'minîn*, Beyrut (t.s.), s. 70 vd., 135 vd.
- 15 el-Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, Tebriz 1371, s. 36-38; M. J. McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufid*, Beyrut 1978, s. 108.
- 16 el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, Tahran 1301/1884, s. 76, 78; et-Tûsî, *Telhîsu's-Şâfi*, Necef 1383/1963, I, 263.
- 17 el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, s. 188-89; Tûsî, *Telhîs*, I, 252.
- 18 el-Murtazâ, *el-Füsûlü'l-Muhtâra*, I, 80 vd., Tûsî, *Telhîs*, I, 94; a. mlf., *Kitâbu'l-gaybe*, Necef 1385/1965, 66 vd.; McDermott, *The Theology*, s. 125-27.

Bu bağlamda temel bir soru, Hüseyin'in Kûfe'ye yöneldiğinde kendisini ve mâiyetindekileri nasıl bir sonucun beklediğini bilip bilmediği meselesidir. Müfîd, kendi sistemiyle uyum içerisinde, Hüseyin'in ne olacağına dâir bir ön bilgiye sahip olmadığını belirtmekle birlikte¹⁹ diğerleri, onun muhtemel trajediden haberdâr olduğunu iddiâ ederler²⁰. Gerçekte İmâmî ulemâ arasındaki en yaygın görüş, bütün imamların ölecekleri yer ve ölüm şekillerini önceden bildikleridir. Hatta çoğu kere, imamların kendi yakınlarından bazı kişilerin ölüm yerleri ve vefat şekillerini ('ilmu'l-belâyâ ve'l-menâyâ) bile bildiklerine inanılmıştır²¹.

İmamların Hz. Muhammed hariç diğer bütün peygamberlerden daha üstün olduğu hususu, İmâmîyye'nin çoğunluğu tarafından kabul edilen bir görüştür²². Buradaki üstünlük ilme sahip olma bakımından düşünüldüğü için, imamların Hz. Muhammed hariç diğer bütün peygamberlerden daha mükemmel (bilgili) olduğu ortaya çıkar. Aynı zamanda Peygamberle imamların aynı otoriteye sahip oldukları inancı da aynı zamanda onların eşit bilgiye sahip oldukları faraziyesine dayanmaktadır. Bununla ilgili diğer bir husus da, bir sonraki peygamberin öncekine nisbetle bilgisinde bir artış olduğu düşüncesidir. Muhtelif rivâyetler de bu tezi desteklemektedir: Süleymân, Dâvud peygamberden daha bilgiliydi²³. Muhammed ve imamlar, (tabletlerin bilgisine ilâve olarak) Kur'ân'ın bütün vecheleriyle ilgili bilgi sahibiyken Musâ da, tabletlerin muhtevâsının sadece bir kısmını biliyordu. Peygamber Muhammed'i tâki-ben imamlar, gelecekte de ne olacağını bilirlerken²⁴ ülü'l-'azm sahibi peygamberler, sadece geçmiş olayların bilgisiyile donatılmışlardı. İsmi zikredilmeyen bir dinleyicinin kendisine "Ali'nin peygamberlerin herhangi birisinden daha bilgili olup olmadığı" konusunda yöneltmiş olduğu bir soruya beşinci imam Muhammed Bâkır sert bir şekilde cevap vererek şöyle dedi:"Şunun söylediği şeye bak!.. Allah onun kulaklarını açsın. Ben kendisine, Allah'ın Mu-

19 el-Müfîd, *el-Mesâilü'l-ukberîyye* (McDermott, Theology, s. 109'da zikredilmiştir).

20 Meselâ bk., el-Bursî, *Meşârik*, s. 88. Daha genel bilgi için bk., E. Kohlberg, "Some Imami Shi'i Interpretations of Umayyad History", *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll, Carbondale and Edwardsville 1982, s. 145-49, 249-54, 149 vd.

21 S, s. 32, 53 vd., 74; K, I, 223; İbn Bâbeveyh, *Uyûn*, s. 206.

22 Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 42 vd., McDermott, *The Theology*, s. 106. Ayrıca bk., el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 108; B, I, 125 (Ravendî'nin *el-Harac ve'l-cerâih* adlı eserinden nakletmiştir.). Krş., el-Kerâcekî, *Kitâbü'l-tefdîl*, Tahran 1370, s. 31-33.

23 *K. Ca'fer b. Muhammed b. Çureyh* (el yazması), MS. Tahran Üniversitesi, no. 962, var. 44 vd.; el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 61.

24 S, s. 61; Y, II, 28, 266; M, s. 252 (B, I, 125'de zikredilmiştir); el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 109.

hammed'i bütün peygamberlerin bilgisiyle donattığını ve onun da bu birikimi Emîru'l-Mü'minin'e devrettiğini söyledim; fakat o, halâ Ali'nin diğer peygamberlerden daha bilgili olup olmadığını soruyor."²⁵

Peygamberlerin bilgisindeki artışa dikkat çeken İmâmî ulemânın çoğunluğu, imamların sahip olduğu bilgiye gelince, burada böyle bir şeyin sözkonusu olmadığını iddiâ ederler. Böyle bir görüşün ortaya atılış sebebi de gayet açıktır; çünkü eğer imamların bilgisi de, peygamberlerinki gibi, birikerek çoğalan türden bir bilgiyse o zaman sonraki imamlar, gerek bizzat Peygamber ve gerekse imam olsun kendinden öncekilerden daha bilgili sayılmış olacaktırlar ve bu ise, İmâmiyye için kaçınılması gereken bir sonuçtur. İşte bu yüzden İmâmî ulemânın çoğunun altını çizdiği görüş, Peygamber'in vefâtından sonra imamlara geçen bilginin sâbit ve değişmez olduğudur. Bununla birlikte böyle bir faraziye bile, kendi içinde önemli bir problemi barındırmaktadır: "Eğer imam kendinden öncekiyle aynı bilgiye sahipse, o zaman o, yeni bir bilginin alıcısı olamaz. Böylece İmâmî doktrininde oldukça merkezî bir yer işgal eden muhaddes kavramı da manâsız kalır. İmâmî ulemâ, problemin çok iyi farkındaydı. Onların ortaya koydukları çözüm yolunu ele almadan önce İmâmî ulemânın imamların bilgisindeki artışı kabul ettiğini kaydetmemiz gerekir. Ca'fer-i Sâdık "Eğer bizim bilgimizde devamlı bir artış sözkonusu olmasaydı, o zaman önceden kazanmış olduğumuz bilginin hepsi tükenip giderdi" derken buna işaret etmektedir²⁶. İmam, o zamana kadar sahip olduğu bilgiye ilâve olarak, başka bilgiyle donatılmak için her hafta semâya yükseltilir²⁷. Bazı haberlere göre her imam, kendinden öncekinden farklı olarak beş yeni şeyin bilgisine sahip kılınır²⁸. Ca'fer-i Sâdık şöyle demiştir: "Ali âlim bir kimseydi ve bilgi ondan sonra verâset yoluyla intikal etmiştir. Ne zaman bir âlim (imam) ölürse, arkasından mutlaka bu âlimle aynı ve hatta (buna ilâve olarak) Allahın dilediği bilgiye sahip birisi gelir."²⁹ Buradaki Allah'ın dilediği ifadesi, bir imamın sahip olduğu bilginin diğerinde bulunanla aynı olmadığına işaret ediyor.

25 S, s. 31 vd.; K, I, 222 vd.; el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 108; S, s. 61 (öncekinin daha kısa versiyonu).

26 K. Ca'fer b. Muhammed b. Ğurayh, var. 44 vd.; S, s. 35, 115 vd.; K, I, s. 254; et-Tûsî, *Emâlî*, Necef 1384/1964, II, 23; Aga Necefi, *Hakâiku'l-esrâr*, Tahran 1296/1879, s. 4.

27 K, I, s. 254, no. 2.

28 S, s. 124.

29 S, s. 31; K, I, 221 vd., 379. Benzer ifadeler için bk., Q, s. 235; S, s. 31 vd.; K, I, 222 vd.; İbn Bâbeveyh, *'İleli'ş-şerâyi'*, Necef 1385/1966, s. 591.

Bilginin imamlara Ramazan'ın en mübârek günü olan Kadir gecesinde verildiği kabul edilmiştir. Ca'fer-i Sâdık'a göre bu gecede, imamın önceden bildiği meselelerin **tefsiri** kendisine verilir³⁰. Burada tefsir kelimesinden tam olarak ne anlaşıldığı açık değildir. O, tafsilî bilgi şeklinde değerlendirilebilir. Ca'fer-i Sâdık'ın "her Kadir gecesinde gelecek yılın olaylarının (Hz. Muhammed zamanında olduğu gibi) imamlara açıklandığı" şeklindeki ifadesi, bu tezi desteklemektedir³¹. Buradan tefsirin, önceki imam tarafından sahip olunmayan bilgileri de içine aldığı neticesi ortaya çıkmaktadır. Böyle bir sonuç, imamın Kadir gecesinde yeni (ilâve) bilgi aldığını ifade eden rivâyetler tarafından da doğrulanmaktadır³². Bir talebesi tarafından sıkıştırılan Ca'fer-i Sâdık, tefsirin yeni bilgi manâsına geldiğini kategorik olarak inkâr eder ve imamın hem **cümel** (önceki imamdan intikal eden bilgiler) ve hem de tefsiri önceden bildiğini ve Kadir gecesinde bildirilen şeyin, imam tarafından önceden bilinen mevzûnun ne şekilde meydana geleceğini açıklamaktan başka bir şey olmadığını ifade eder³³. Diğer bir ifadeyle tefsir, imamın önceden mevcut olan bilgiyle ilgilidir. Talebe ısrarla, tefsirin kapsamına girmemekle birlikte, imamın bu gece elde ettiği yeni bilginin mevcut olup olmadığını bilmek ister. Bunun üzerine imam, tartışmaya son vererek cevap vermeyi reddeder ve şöyle devam eder: "Bu, imamların başkalarına bahsetmemeleri gereken bir husustur ve diğer taraftan sen bu soruyu sormakla görevli değilsin."³⁴

Bu, açık bir şekilde problem arz etmektedir. Çünkü bir taraftan imam yeni bilgi aldığını reddederken diğer taraftan Kadir gecesinde kesin anlamda vuku bulan olağanüstü ve belki de imamın açıklamaya hazır olduğu şeyi aşan bir durum vardır. Meseleyi çözmek için oldukça ilginç bir yorum, Muhammed Bâkır Meclisî (ö. 1111/1699-1700) tarafından konuyla ilgili haberin analizinde yapılmıştır. Meclisî bu haberi, Allah'ın belirli bilgilerin imama intikalini erteliyebileceği şeklindeki inançla alâkalandırmıştır. Bu da **bedâ doktrininin** bir formülasyonunu teşkil etmektedir³⁵; çünkü bedânın bu işin başında olan kimseler için karışıklığa yol açabileceğini düşünen imam, onu zikretmemeyi tercih edebilir. Meclisî'nin yorumu, Allah'ın belirli bir yılda neyi yapmaya

30 K, I, 251 (B, VII, 201'de zikredilmiştir).

31 K, I, 250 (U, IV, 484'de zikredilmiştir). Krş., Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arâs*, fe-se-ra.

32 S, s. 59 vd.

33 K, I, 251 vd. (B, VIII, 201 ve U, IV, 248'de zikredilmiştir), Ayrıca bk., K, I, 248 (U, IV, 483'de zikredilmiştir).

niyet ettiğini, Kadir gecesinden önce imamın bildiği şeklindedir; fakat o (imam), Allah'ın onu bu zaman diliminde yapıp yapmayacağından emin değildir. Bu noktada, Allah'ın fiilleri açısından gerçekleşmesi mutlak olanlarla değişmesi muhtemel olanlar arasında, imamın tefrîk ve temyîz kabiliyetinin bulunmadığı ortaya çıkar. İşte cümel'in manâsı da budur. Kadir gecesinde imama, hangi olayların vukuunun mutlak olduğuna dâir bilgi verilir. İşte bu da tefsirdir³⁶. Eğer bu sıhhatli bir yorum olarak görülürse, buradan hareketle imamın yeni bilgi almadığı tezi sadece kısmen doğrulanmış olur; çünkü daha geniş manâsıyla ilâhî iradede belirli bir zaman diliminde gerçekleşmesi mutlak olanla mutlak olmıyanı tefrik kabiliyeti, ilâve bir bilginin elde edilmesini de gerektirir (Böylece bu teze göre, bu kabiliyete sahip olmıyan imamın yeni bir bilginin müktesibi olmadığı iddiâ ediliyor).

Şimdi, imamların bilgisinde bir artış olduğuna işaret eden ahbârın onların eşit bilgiye sahip olduğunu ileri süren doktrinle ters düşmediğini göstermek için, İmâmî ulemânın göstermiş olduğu çabaları ele alabiliriz. Burada öne sürmüş oldukları delil, önceki imamlara arzedilmediği sürece mevcut imama yeni bir bilginin verilemeyeceğidir³⁷. Konuyla ilgili ahbârda, imamlara iletilecek bu ilâhî mesajı taşıyan elçi melek, daha gizemli bir ifadeyle süvari³⁸ veya atlı bir süvari³⁹ şeklinde isimlendirilmektedir. Bu elçi, Hz. Muhammed'i bilgilendirir ve ona bu yeni bilgiyi, Hz. Ali'ye nakletmesini ister. Söz konusu yeni bilginin nakli, sırasıyla en son imama kadar bu şekilde devam eder⁴⁰.

Bunu daha iyi anlayabilmek için iki İmâmî doktrininin hatırlanması gerekir. Birincisi Peygamber ve imamların fizikî irithallerinin, onların faaliyetlerinin de sonu manâsına gelmediğidir. Öldükten sonra beden ve ruh olarak cen-

34 K, I, s. 251 vd. (B, VII, 201 ve U, IV, 484'de zikredilmiştir).

35 EI, "badâ" (Goldziher-A. S. Tritton); McDermott, *The Theology*, s. 329-39.

36 B, VII, 205; a. mlf., *Mir'ât*, III, 97. Ayrıca bk., İbn Bâbeveyh, *Uyûn*, I, 145 vd.; Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, Tahran 1385, VII, 16-19. Krş., el-Bursî, *Meşârik*, s. 137, Madelung, "The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite kalâm", *Islamic Philosophical Theology* (ed. P. Morewedge), Albany 1979, s. 120-39, 131 (dipnot 25).

37 K, I, 255; S, s. 115; M, s. 261 vd., 306, 307.

38 S, s. 116.

39 M, s. 308.

40 S, s. 115; M, s. 307; Tûsî, *Emâlî*, II, 23; Ayrıca bk., Bursî, *Meşârik*, s. 138; Meclisî, *Mir'ât*, III, 99; Muhammed b. Muhammed Kerîm Hân, *el-Kitâbü'l-mübîn*, Tebriz 1324/1906, I, 281.

nete nakledilen bu ma‘sum şahsiyetler, bir taraftan yeryüzündeki takipçileriyle devamlı temas halinde bulunurlarken diğer taraftan da semâvî mutluluktan mahrum kalamazlar⁴¹. Her gün (veya her Perşembe) bütün insanların fiilleri, hüküm için onlara arz edilir⁴². İlâve bilginin elde edilmesi bu yüzden, onların diğer faaliyetleriyle de bir tezat teşkil etmez⁴³. Bu konuda ortaya atılan ikinci teori, daha önce zikredilmiş olan bedâ doktrindir. Bedânın buradaki manâsı, Allah’ın imamlara hayattayken vermektен vazgeçtiği bilgiyi, onların vefatlarından sonra vermesidir ve sözkonusu bilgi, O’nun gaybı dahilindedir. Bu konuyla ilgili getirilmiş olan delillerden birisi, “Allah herhangi bir konuda fikrini değiştirdiğinde, biz (imamlar) bundan haberdâr edilimiz” rivâyetidir⁴⁴.

İmâmî âlimlerin büyük çoğunluğu, imamların bilgisiyle ilgili bu görüşü savunmuş olmakla birlikte sözkonusu mevzûda farklı düşünen ulemânın varlığı gözardı edilmemelidir. Onlara göre bütün imamlar, Kur’ân ve şeriatla ilgili eşit bilgiye sahip olmakla birlikte onlardan bazısı, bunun dışındaki hususlarda diğerlerine verilmeyen bilgiyle donatılmış olabilirler (el-e’imme ba’duhüm a’lemü min ba’d)⁴⁵. Bu tezin arkasındaki mantık, imamların otoritelerinin fikhî ve dinî bilimlerdeki üstünlüklerine bağlı olup bilgi bakımından bunun dışındaki konulardaki ferdî farklılıkların, onların otoritelerini etkilemelerinin mümkün olmadığıdır. İmamların bilgi bakımından eşit olmakla birlikte Muhammed ve Ali’nin fazîlet itibarıyla diğerlerinden daha üstün olduklarını ifade eden ahbarda da, aynı mantığın hakim olduğu dikkati çeker⁴⁶. İmamlardan bazılarının diğerlerinden daha üstün olduğuna ilişkin görüşlere, Müfîd’in talebesi Ebu’l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-Kerâcekî’nin (ö. 499/1057) *Kenzü’l-fevâid* adlı eserinde rastlamak mümkündür. Kerâcekî’nin sistemine göre Ali, en mükemmel imamdır ve ondan sonra sırayla Hasan, Hüseyin, Mehdî (onikinci

41 Müfîd, *Evâil*, s. 45; a. mlf., *el-Mesâilü’l-‘Ukberiyye* (*Evâil*, s. 45’de nakledilmiştir).

42 *K. Ca’fer b. Muhammed b. Ğurayh*, var. 44 vd., S, s. 124-26; K, I, 219 vd. Krş., Müfîd, *Emâli*, Necef 1367, s. 115; Ali et-Tabersî, *Miškâtü’l-envâr fi gurari’l-ahbâr*, Necef 1385/1965, s. 72. Sünnî görüşü için krş., Muhammed Reşit Rızâ, *Fetâvâ* (ed. Salâhuddîn Münecid), Beyrut 1390/1970, I, 262-64.

43 Biraz daha farklı bir tanımı için bk., S, s. 35; K, I, s. 254.

44 K, I, 255; S, s. 115; M, s. 308. Ayrıca bk., Aga Necefî, *Hakâiku’l-esrâr*, s. 25-40.

45 S, s. 140; M, s. 261 vd. (el-e’imme yetefâdalün), 306; Hillî, *Muhtasar*, s. 6.

46 *K. Ca’fer b. Muhammed b. Ğurayh*, var. 43 vd.; S, s. 140; K, I, 275. Ayrıca bk., Hillî, *Muhtasar*, s. 109 (Burada Muhammed Bâkır’ın “Ali, bizim aramızda ilk imam olup Allah’ın elçisinden sonra bizim en mükemmel ve en bilgilimizdir” şeklinde bir ifadesi nakledilmektedir).

imam) ve diğerleri gelir⁴⁷. Diğer taraftan bu tür görüşlerin fazla rağbet görmediği ve imamların bütün sahalarda tam bir eşitlik içerisinde olduğunu iddiâ eden teorilerin İmâmî ulemâ arasında daha çok kabul gördüğü de, gözardı edilmemesi gereken bir gerçektir.

II

İmamın emsalsiz konumu, toplumun statüsüyle ilgili muğlak bir problemi de bünyesinde taşımaktadır. Bir taraftan ma‘sum liderle cemaati arasındaki kapatılamaz mesâfenin korunmasına çalışılırken diğer taraftan Şî‘a’yı toplum bazında bir bütün olarak imamların seviyesine yaklaştıracak derecede yüksek bir noktaya çıkarma arzusu görülmektedir. Özellikle imamlarla onların müntesiplerinin yaratılmalarını konu alan ahbâr sözkonusu olduğunda, bu kavramlar arasındaki ilişkinin karmaşıklığı daha bâriz bir şekilde ortaya çıkar. Bazı metinlerde, imamların vücutlarıyla onların takipçileri olan Şî‘a’nın ruhlarının illiyyûndan alınan semâvî bir maddeden yaratıldığı iddiâ edilmesine rağmen, imamların ruhlarının bundan daha üstün olan bir maddeden yaratıldığı zikredilmiştir. Onların müntesiplerinin vücutlarına gelince onlar da, illiyyûndan daha alt mertebedeki bir maddeden yaratılmışlardır⁴⁸. Diğer bazı rivâyetlerde, imamların ruhlarının Allah’ın nurundan ve bedenlerinin de Kürsînin altında gizli nurunu karıştırdığı özel bir çamurdan yaratıldığı ifade edilmiştir. Bu tür rivâyetlere göre, Şî‘a’nın ruhları imamların bedenlerinin yaratılmış olduğu çamurdan ve bedenleri ise bundan daha alt seviyedeki bir çamurdan yaratılmıştır. Buna ilâve olarak sözkonusu rivâyetlerde, Hz. Muhammed hariç diğer bütün peygamberlerin yaratılma hususunda Şiayla aynı konumda olduğu belirtilmiştir⁴⁹. Görüldüğü gibi, imamlar ve Hz. Muhammed daha yüksek bir seviyeye

47 Z. s. 112 vd. Meclisî, Kerâcekî’nin bazı İmâmî ahbârına dayandığına işaret etmektedir (*Mir’âtü’l-‘ukul*, III, 178). Burada açık olarak ifade etmemekle birlikte Meclisî’nin, bu pozisyonunun meşrûluğunu kabul ettiği dikkati çekmektedir.

48 S. s. 6; K, I, 389, no. 1; Ali et-Tabersî, Mişkât, s. 95 vd.; Muhsin el-Feyz, *el-Vâfi*, I, bölüm 2, s. 155 vd.; bölüm 3, s. 6; a. mlf., *Usûlü’l-Ma‘ârif* (ed. Celâlüddin Aştîyânî), Meşhed 1354h.ş./1975, s. 188. Burada geçen ahbârda illiyyûn, sadece cenneteki bir yere işaret etmekle kalmamış aynı zamanda, orada bulunun maddeye de bu ad verilmiştir. İlliyyûn ile ilgili muhtelif değerlendirmeler için bk., B, III, 65. Krş. U. Rubin, “Pre-existence and Light”, *JOS*, 5(1975), s. 62-119.

49 S. s. 6; K, I, 389, no. 2. Bazı rivâyetlerde peygamberlerle Şî‘a’nın aynı çamurdan yaratıldığı rivâyet edilmektedir. Bk., Q, I, 133; K, II, 3 (B, XV/i, 26’da zikredilmiştir. Krş., Verrâm b. Ebî Firâs, *Tenbîhu’l-Havâtur*, Neccef 1384/1964, s. 317). Diğer taraftan bazı rivâyetlerde ise, peygamberlerin bu çamurun en saf kısmından yaratıldığı nakledilmektedir. Bk., K, II, 3 (B, XV/i, 23’de zikredilmiştir).

yükseltirirken Şî'a ve diğer peygamberlerin aynı mertebede oldukları kabul edilmiştir. Biraz daha farklı açıklamalarda iki temel unsur beden ve kalbtir. İmamlar sözkonusu olduğunda, bu her iki parçanın illiyyûnun en mükemmel kısmından meydana geldiği ileri sürülürken Şî'a'nın konumunda, sadece kalbin imamlarla aynı mertebede olup bedeninin ise daha alt seviyedeki bir madde- nin terkibi olduğu ifade edilmektedir⁵⁰. Dikkat edilirse bazı rivâyetlerde imam- ların ruhlarıyla müntesiplerinin ruhlarının aynı cevherden meydana geldiği iddiâ edilirken yukarıda da zikredildiği gibi, bazısı bunu inkâr etmektedir. Bununla birlikte bütün rivâyetlerin ittifakla üzerinde durdukları husus, imamların be- denlerinin Şî'a'nın bedenlerinden daha üstün bir yapıda olduğudur. Bu şekilde Şî'a'nın imamlara yakınlığının yanısıra onlarla arasındaki mesâfe de ortaya konmuştur. Aynı sonuca, Hz. Muhammed ve Ali'nin aynı çamurdan yaratılmış olmakla birlikte Şî'a'nın bu çamurun kalıntılarından vücuda gelmiş olduğunu ileri süren rivâyetler kanalıyla ulaşmak da mümkündür⁵¹. Hatta bununla ilgili olarak sözkonusu rivâyetlerdeki detaylı bilginin varlığı dikkat çekicidir. Sözkonusu rivâyetlerde, imamların yaratılmış olduğu çamurun yedi gün boyunca tatlı su emdirilip daha sonra da kurumaya bırakıldığı ifade edilmekte ve neti- cede, Şî'a'nın bunun en aşağı kısmından alınan çamurla yaratıldığı ilâve edil- mektedir. Muhammed Bâkır'ın, talebesi Ebû İshâk el-Leysî'ye "Eğer Allah sizin çamurumuzu bizimkisiyle aynı seviyede bıraksaydı, o zaman biz ve siz bir ve aynı olacaktık" şeklinde söylemiş olduğu sözler, yukarıdaki ifadeleri des- teklemektedir⁵².

İmam ve Şî'a'nın bu dünyadaki göreceli mevkielelerinden bahseden rivâyet- lerde, onların arasındaki ilişkinin iki cephesine dikkat çekilmiştir. Bu her iki grup da, dış görünüşünden insanın karakterini anlama manâsında, **ferâset sa- hibi** olarak zikredilmiştir. Diğer taraftan bunlar arasındaki farkı vurgulayabil- mek için de ferâsetin derecesinin, kişinin iman ve bilgisiyle doğru orantılı ol-

50 Q, I, 132 vd. ve el-Kummî, *et-Tefsîr*, II, 411 (her ikisi de B, III, 65'de zikredilmiştir); S, s. 4 (B, III, 63'de zikredilmiştir); K, II, 4. Krş. M, s. 186.

51 Müfîd, *Emâli*, s. 183; Tûsî, *Emâli*, I, 77 Ali et-Tabersî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 80; ayrıca bk., et- Tureyhî, *Müntehâb*, Beyrut (ts.), s. 268; el-Bursî, *Meşârik*, s. 199; Aga Necefi, *Hakâiku'l- esrâr*, s. 6; en-Nûrî et-Tabersî, *Nefesü'r-Rahmân*, Tahran 1285, s. 34. Krş., Tûsî, *Emâli*, I, 305."Şî'atunâ cüz'ün minnâ hulikû min fadli tînâtinâ"; II, 188.

52 İbn Bâbeveyh, *'İlelü's-şerâyi'*, s. 607 vd. (B, III, 63'de zikredilmiştir). Ayrıca bk., Q, I, 282 (B, III, 70da zikredilmiştir); el-Bursî, *Meşârik*, s. 152; Muhsin el-Feyz, *el-Vâfi*, I, bölüm 3, s. 12 vd. (bâtinî yorumuyla birlikte); B, XV/i, 28 vd.

duğu ve imamların, bütün inananların ferâsetini kendi şahıslarında topladıkları belirtilmiştir⁵³. Yine bir taraftan **muttakîn** (43:67)⁵⁴ ve **ibâd** (15:42, 17:65)⁵⁵ gibi bazı Kur'ânî ifadelerin hem imamlar ve hem de Şî'a için kullanıldığı ileri sürülürken diğer taraftan bu iki grup arasındaki fark belirtilmeden geçilmiştir. Meselâ **es-siddikîn ve's-şühedâ'**nın (4:69) imamlara işaret ettiği zikredilirken **es-sâlmîn**'inde Şî'a'ya delâlet ettiği dile getirilmiştir⁵⁶. Yine benzer şekilde, **ellezîne ya'lemûne** (39:9) ifadesiyle imamlar kastedilirken **ülü'l-elbâb**'ın da onun takipçileri olduğu zikredilmiştir⁵⁷. İmamlarla Şî'a arasındaki ilişkiyi açıklamak için meşhur ağaç örneği kullanılmış ve ağacın dallarının imamlara işaret ettiği belirtilirken Şî'a'nın da yaprakları temsil ettiği ifade edilmiştir⁵⁸.

İmamlarla takipçileri arasındaki bilgi (ilim) farkı vurgulanmakla birlikte her iki grubun, kendi dışındakilerden ayırıldıklarına büyük özen gösterilmiştir: "Bizler **ulemâ** ve bizim Şî'a'mız da **müte'allim** olmalarına rağmen insanlığın geri kalan kısmı, ilmin posalarıdır (kalıntı)." ⁵⁹ Şî'a'yla diğerleri kıyaslanmak istendiğinde, imamla Şî'a'nın müşterek yönleri daha belirgin olarak ortaya çıkacak şekilde, bu iki grup (yani imamla müntesipleri) arasındaki fark görmezden gelinir. Muhammed Bâkır'ın "Düşmanlarımız cehennemin kokuşmuş çamurundan yaratılmış olmalarına rağmen biz ve Şî'a, illiyyûndan alınan çamurdan yaratıldık" şeklindeki ifadeleri, buna güzel bir örnektir⁶⁰.

İmamlarla takipçilerinin yaratılış açısından aynı kaynaktan geldiğini vurgulayan rivâyetler, Şî'a'nın ahlakî karakter bakımından da imamlarına benze-

53 S, s. 22; İbn Bâbeveyh, *'Uyûnü ahhâri'r-Rızâ*, II, 200.

54 M, s. 102.

55 İbn Bâbeveyh, *Fedâilü's-Şî'a* (Farsça'ya çeviren: Hüseyin Feşâhî), Tahran 1342 hş., s. 23, M, s. 103. Krş., Q, I, 171.

56 Y, I, 256 (B, XVI/i, 110'da zikredilmiştir); İbn Bâbeveyh, *Fedâilü's-Şî'a*, s. 23 vd.; M, s. 102. Krş., Q, I, 163 vd. (burada Kur'ân'daki **siddikîn ve şühedâ'** ifadesinin Şî'a'ya işaret ettiği ifade edilmektedir). Bununla ilgili tartışma için bk., B, XVI/i, 103.

57 Q, I, 169 (B, XVI/i, 110'da zikredilmiştir); S, s. 16; K, I, 212; Ali et-Tabersî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 95.

58 S, s. 17; R, s. 92, 380 (B, XV/i, 109'da zikredilmiştir); Tûsî, *Emâlî*, II, 223.

59 S, s. 2 vd. (değişik versiyonlarıyla birlikte). Krş., Q, I, 227; S, s. 6; K, I, 389, no. 2; Tûsî, *Emâlî*, I, 19; Muhammed Emîn el-Astarâbâdî, *el-Fevâ'idü'l-medeniyye*, Tahran 1321/1904, s. 120; Muhsin el-Feyz, *el-Mehâccetü'l-beyzâ fi tehzibi'l-lhyâ* (ed. Ali Ekber Gaffârî), Tahran 1339-42hş., IV, 373; a. mlf., *Kitâbü'l-usûli'l-asliyye* (ed. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1390, s. 132, 170.

60 Tûsî, *Emâlî*, I, 148î'

diklerini zikretmeden geçemez. Gerçekten bu tür rivâyetlerde Şî'a, günde 51 rekat namaz kılıp Ramazan'da oruçlarını tutan ve hac ziyâretini ifâ edip Allah'ın yasakladığı şeylerden uzak duran **ehlü'z-zühd ve'l-ibâde** olarak tavsif edilmiştir⁶¹. Onların dindarlığını vurgulamak için, "çok dua etmekten dudaklarının kuruduğu", "oruç tutmaktan bellerinin inceldiği" ve "geceleri uykusuz kalmaktan soluk benizli oldukları" şeklinde ifadeler kullanılmıştır⁶².

Şî'a'nın hepsinin, yukarıda belirtilen yüksek standartlara ayak uydurmalarının mümkün olmadığı ortaya çıkınca, böylesine idealize edilmiş bir toplum resmi çizmeye devam etmek artık mümkün olamazdı. İmâmî ulemâ, teoriyle gerçek hayat arasındaki bu zıtlığı bertaraf edebilmek için, **gerçek Şîiler**'le **müte^{oo}eyyi**⁶³ ve **muhib** diye de isimlendirilen imamların sadık takipçileri arasında bir ayırım yapma yolunu seçmiştir. Bu iki grup arasındaki fark, gerçek Şîiler'in sadık olmanın yanısıra, günahlardan uzak durmak suretiyle söz ve fiillerinde imamları takip etmiş olmalarıdır. Bununla birlikte Şî'a'nın bu tür müntesiplerinin sayısının çok az ve seyrek olduğu ifade edilmektedir. Muhammed, Fâtıma ve imamların, sempatiazan (muhib) olanların kendilerini çok kolay bir şekilde Şîi diye isimlendirmelerine karşı çıktıkları rivâyet edilmektedir. Söz konusu rivâyetlere göre doğrudan cennete gidecek olan gerçek Şîiler'in aksine günahkâr olan sempatiizanlar (müteşeyyi') cehennem en az acı veren kısmında geçici bir süre cezalandırılacaklardır⁶⁴. İmâmî ulemânın getirmiş olduğu bu çözümün en problemlî tarafı, sonuçta gerçek Şîiler'in yok denecek kadar az bir seviyeye indirilmiş olmasıdır. Bütün Şîiler'in ruhî ve ahlakî bakımından günahsız olmayıp onlardan bazısının, muhâliflerin şeytanî karakterleriyle ifsâd edildikleri şeklindeki açıklamalar, doktrinindeki bu problemi çözmek için ileri sürülen savunmacı yaklaşımlardan birisidir⁶⁵. Buna ilâve olarak Şî'a'nın, bir terim olarak gerçek sempatiizanları da (müteşeyyi') içine alacak şekil-

61 İbn Bâbeveyh, *Sıfâtü's-Şî'a* (*Fedâilü's-Şî'a*'yla birlikte aynı ciltte neşredilmiştir), s. 52.

62 İbn Bâbeveyh, a.g.e., s. 53; Tüsi, *Emâli*, II, 188 vd.; Verrâm b. Ebî Firâs, *Tenbîhü'l-havâtur*, s. 317; Ali et-Tabersî, *Mışkâtü'l-envâr*, s. 58, 62 vd., 79, 89. Ayrıca genel olarak bk., K, II, 226-42; Z, s. 29-34; Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, I, 74, IV, 352-70; B, XV/i, 69-103 ve burada zikredilen diğer bazı eserler.

63 İbn Bâbeveyh, *Sıfâtü's-Şî'a*, s. 53.

64 A, s. 124-131. **Muhibbân**'un üçlü tansifi için bk., el-Hasan b. Ali İbn Şu'be, *Tuhafü'l-ukûl*, Beyrut 1394/1974, s. 240. Karş., Verrâm b. Ebî Firâs, *Tenbîhü'l-havâtur*, s. 347 vd.

65 Q, I, 136-38 (bâbü ihtilâti't-tîneteyn); İbn Bâbeveyh, *İlelü's-şerâyi*, s. 82-84, 116 vd., 607, 609; Hillî, *Muhtasar*, s. 150 vd., 157 vd.

de genişletilmesinin mümkün olduğu ileri sürülmüştür⁶⁶. Yine bir grup olarak Şî‘a’ya mensubiyetin, önceden ve irsî yolla gerçekleştiği şeklinde radikal bir yaklaşımın yerine, Şî‘ ve Nâsibîler’in (Ali karşıtı Sünnîler) aynı aileden gelebileceğine dâir mutedil bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu yüzden dokuzuncu imamın müntesiplerinden birisine, (“inancını gizlemek ortaya koymaktan daha hayırlıdır” demek suretiyle) Şî‘ olduğunu Nâsibî babasından gizlemesini tavsiye ettiği nakledilmektedir. İmamın duâlarının bir sonucu olarak, bu Nâsibî babanın Şî‘ karşıtı duyguları daha da yumuşamıştır⁶⁷. İmâmî fihhina göre bir Nâsibî’nin, Şî‘ birisinin babası olması şartıyla, bir İmâmî adına hacca vekâlet etmesi bile câiz görülmektedir⁶⁸.

Şî‘a’nın kendi arasındaki bu farklar, birkez kabul edildiğinde, bunun sadece ahlakî sahayla sınırlı kalmayıp imamların ahhârını bilip anlamayla da ilgili olduğu ortaya çıkacaktır. Ca‘fer-i Sâdık’ın, “Müntesiplerimizin (Şî‘a) rütbelerini bizden yapmış oldukları rivâyetleri dikkate alarak anlıyabilirsiniz” şeklindeki ifadesi, buna güzel bir delildir⁶⁹. Bu geli°en hiyerarşi içerisinde, imamların zamanında onlarla ilişki içinde olan kimselerin özel bir yeri vardır. Şî‘ rical kitaplarında, imamların toplumun belirli fertleriyle ilgili özel övgülerine rastlamak mümkündür. Ca‘fer-i Sâdık, “eğer Zürâre olmasaydı atalarımın ahhârı yok olacaktı” diyerek talebesi Zürâre b. A‘yen’in (ö. 150/767) hadis naklindeki önemine işaret ediyor⁷⁰. Bu tür şahısların, imamlara nisbetle sırf müte‘allim (talebe) olarak kabul edilmelerine rağmen, gerek İmâmî toplumunun içinde ve gerekse dışında onlar kadar bilgili olmayan kişilerle kıyaslandığında, ulemâ olarak isimlendirilmeleri normal karşılanmıştır. Şu anda burada sözkonusu olan problem, bu talebelerin otoritelerinin mahiyetidir: Bunların görevi, sadece imamların ahhârını (rivâyetler) muhafaza edip onları yaymakla mı sınırlıdır yoksa onlar da kendi adına bir otorite olarak mı hareket etmişlerdir?

Gaybet öncesi dönemde bu sorunun tek bir cevabı olmadığı gibi, konuyla ilgili İmâmî düşünce önemli değişikliklere uğramıştır. Başlangıç safhası, İmâ-

66 Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, IV, 372.

67 Müfid, *Emâlî*, s. 113.

68 K, IV, 309; Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, Necef 1377/1957, V, 414; E. Kohlberg, “Non-Imami Müslims in Imami Fıqh”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6(1985), s. 101.

69 L, s. 9, 10; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 56.

70 L, s. 122, 124; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 55.

mî doktrininin şekillenmekte olduğu 2/8. asrın ortalarına tekâbül etmektedir. Bu safhada mevcut sorunun cevabı gayet basittir: Müntesiplerinin arasında ve onların ulaşabileceği bir durumda olduğu sürece imam, fikhın prensiplerini vazedip ortaya çıkan problemlerin tek hakemi olan yegâne otorite konumundadır. Bütün İmâmî metinlerin tek kaynağı odur: Daha sonraki İmâmî hadisinin kaynağı kabul edilen dört yüz usûl (hadîs koleksiyonu), bu dönemde imamlardan sâdır olan ahhârdan oluşmaktadır ve kendi isimlerini herbir asla başlık olarak veren müelliflerin buradaki konumu, sadece imamların rivâyetlerini bir araya getirmiş olmalarıdır⁷¹. Diğer edebî eserlerde de aynı hususun geçerli olduğu dikkati çeker. Nisbeten daha geç döneme ilişkin bir örnek, Fazl b. Şâzân'ın (ö. 260/873) muhtelif dinî vazifelerin ifâsına ilişkin illetleri ele almış olduğu risâlesidir⁷². Bu risâlenin bütününe İbn Bâbeveyh'in iki eserinde muhafaza edildiğini görmekteyiz⁷³. Söz konusu risâledeki illetleri akıyla mı keşfettiği kendisine sorulduğunda, Fazl, onları defalarca imam Rızâ'dan duyduğunu ve bunun üzerine toplamaya karar verdiğini dile getirmiştir⁷⁴. Başka bir ifadeyle Fazl da (dört yüz usûlün bir araya getirilmesinde olduğu gibi) nakil ve derlemeden başka bir şey yapmamıştır.

Yukarıdaki açıklamalardan ideal bir talebenin imamların ahhârını (rivâyetler) alıp rivâyet eden ve onu sorgulamaksızın olduğu gibi uygulayan **müsellim** olduğu ortaya çıkıyor⁷⁵. Bu yüzden imamlardan gelen herhangi bir haberle karşılaştığında, teslimiyetçi bir tavırla “sellimû!” diyerek bunu olduğu gibi kabul eden bir talebesine karşı, imam Bâkır'ın oldukça sitâyîşkâr ifadeler kullandığı nakledilmektedir ve bu talebe söz konusu tavrı sebebiyle **Sellim** tak-

71 Bk., E. Kohlberg, “al-Usul al-arba'umi'a”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10(1987), s. 128-66.

72 *Kitâbu'l-İlel*'in el-Fazl'a ait olduğunu belirten ilk dönem müelliflerinin arasında, Necâşî ve Tûsî'yi görmek mümkündür. Bk., Necâşî, *Ricâl*, Bombay 1317, s. 217; Tûsî, *Fihrist*, Necef 1380/1961, s. 150.

73 *İlelü's-şerâyi*, s. 251-75; *Uyûnü ahhârî'r-Rızâ*, II, 97-119 (her ikisi de B, III, 108-15'de zikredilmiştir). Ayrıca bk., Celâlüddîn el-Hüseynî el-Urmevî'nin Fazl b. Şâzân'ın *el-İzâh* adlı eserine yazmış olduğu mukaddime, a.g.e., Tahran 1392/1972, s. 30-32. İbn Bâbeveyh'in *İlel* adlı eserinden el-Kümeynî'nin *el-Hükemâ'ü'l-İslâmiyye*'sinde bir pasaj nakledilmiştir. Bk., a.g.e., Necef 1389, s. 37 vd.

74 İbn Bâbeveyh, *İlelü's-şerâyi*, s. 274 vd.; a. mlf., *Uyûn*, II, 119; B, III, s. 115.

75 S, s. 151'de Kur'ân'daki “ve yüsellimû teslîmen” ifadesine atıfta bulunulmuştur (B, I, 112, 123'de zikredilmiştir); en-Nûrî et-Tabersî, *Müstedrakü'l-Vesâil*, II, Tahran 1383, s. 373; Hillî, *el-Muhtasar*, s. 71-77; U, I, s. 389-91, IV, 72. Krş., Q, I, 27q-72; Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, I, 260; a. mlf., *Usûl*, s. 175.

ma adını almıştır⁷⁶. Böyle bir sistemde müstakil olarak aklî izahlarda bulunmak, kaos ve anarşiye yolaçtığı gerekçesiyle, kesinlikle reddedilmiştir. Buna ilâve olarak muhtelif rivâyetler, İblis'in icadı olarak kabul ettikleri kıyasın yanısıra re'y ve ictihâdı da menederler⁷⁷. İmam Musâ Kâzım'ın talebesi Muhammed b. el-Hakîm'in akıldan istifade etmek için hocasına yapmış olduğu mürâcatın, onun tarafından reddedilmesini de aynı bağlamda değerlendirmek gerekir⁷⁸. Yine başka bir talebe Muhammed b. et-Tayyâr da muhâlifleriyle yapmış olduğu tartışmalarda, imamların söylediklerini nakletme yerine kendi görüşlerini aktardığı için imam Bâkır tarafından uyarılmıştır⁷⁹. İmamın otoritesinin yegâne kaynak olarak kabul edildiği bu dönemin Şîî fikhî düşüncesinde kadınlara yer yoktur. Meselâ Şurayh kadı olduğunda Ali onu azarlamış⁸⁰ ve imama (Hz. Ali) atıfta bulunmaksızın herhangi bir fikhî hükümde bulunmamasını emretmiştir⁸¹.

Bununla birlikte ilk dönem Şîî düşüncesiyle ilgili iki hususun mutlaka dikkate alınması gerekir. Bunlardan birincisi, İmâmî bakış açısına göre İslâmiyet'e ilk olarak iltihâk edip özel bir konuma sahip olan bazı şahıslarla alakalıdır. Meselâ Ehl-i Beyt'in mensuplarından **Fatma**'nın, kocası (Hz. Ali) gibi ilâhî bir bilgiyle donatıldığı farzedilmiş ve (kendisine fikhî meselelerde danışmak üzere sadece kadınların başvurmuş olmasına rağmen) o, bu yüzden kendi çapında bir otorite olarak kabul edilmiştir⁸². Buna benzer diğer örnekleri, Ali'nin yakın arkadaşları arasında görmek mümkündür. Meselâ **Selmân-ı Fârisî**, diğer birikiminin yanısıra, gayba ait bazı meseleleri de bilmiş olduğu farzedilerek, Şî'a'da özel bir mevki ve otorite sahibi olarak görülmüştür⁸³. Başka birisi, insanların ne zaman ve nasıl ölecekleriyle ilgili gayba ait bazı bilgilerle donatılmış olduğu düşünülen **Ruşeyd el-Hacerî**'dir. Daha önce de ifade edildiği gibi, ilmu'l-belâyâ ve'l-menâyâ olarak isimlendirilen bu sır genelde sade-

76 S, s. 152 (B, I, 123'de zikredilmiştir); Hillî, *Muhtasar*, s. 73 vd.

77 T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zürich und München 1981, I, 185-92; Moderressi, *An Introduction*, s. 29-31 ve burada zikredilen kaynaklar.

78 Q, I, 212 (B, I, 154'de zikredilmiştir).

79 Q, I, 213 (B, I, 155'de zikredilmiştir).

80 K, VII, 406 (Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, VI, 194'de zikredilmiştir).

81 K, VII, 407 (B, IX, 495'de zikredilmiştir).

82 A, s. 136, 138 vd.

83 M, s. 216 vd., en-Nürî et-Tabersî, *Nefesü'r-Rahmân*, s. 31, 59. Ayrıca bk., Hillî, *Muhtasar*, s. 125:"Selmân ulemâ sınıfındandır; çünkü o, bizden (Ehl-i Beyt) birisidir".

ce imamlara ait olmakla birlikte, Ruşeyd'in bu bilgiyi doğrudan Hz. Ali'den aldığı ve Ali'nin onu **Ruşeyd el-belâyâ** olarak isimlendirdiği rivayet edilmektedir⁸⁴.

Burada belirtilmesi gereken ikinci önemli nokta ise imâmet doktrininin, tam olarak netleştikten sonra bile, Ehl-i Beyt mensuplarının hepsi tarafından kabul edilmemiş olmasıdır. Bazıları, imamın özel statüsünü kabul etmekle birlikte, bütün otoriteyi ona teslim etmekten çok onu toplum içinde en üstün kimse (**primus inter pares**) olarak kabul etmişlerdir. Bu özellikle Şî'a'ya yeni katılmış ve bazı fikhî ve kelâmî ön kabulleri de beraberlerinde getiren kişiler için geçerlidir⁸⁵. Bu kişilerin, buna ilâve olarak, bağımsız düşünce yapıları ve güçlü irâdeleri dikkate alınırca, (onların) tartışmadan görüşlerini terketmelerinin mümkün olmadığı daha iyi anlaşılacaktır. Buradaki psikolojik faktörün de gözardı edilmemesi gerekir. O da, kendilerini lider olarak düşünüp başkaları tarafından da böyle kabul edilen bu uzman kişilerin, kendi istekleriyle bu konularından sıyrılıp, daha yüksek bir otoriteye boyun eğmeye henüz hazır olmadıklarıdır. İmam Bâkır'ın, müntesiplerinin değer ve sadâkatini değerlendirirken, onların dörtte üçünün imamlar hakkında şüphe sahibi olup geri kalanın da akılsız bir gürûh olduğunu söylemesi, imamların talebelirinin bağımsızlık seviyesini göstermesi bakımından önemlidir⁸⁶.

Bu tür ifadeler biraz abartılı bulunmakla birlikte, ilk dönem Şî'ası'ndan bazı meşhûr şahsiyetlerin, imamların bütün sahalardaki üstünlüğünü kabul etmedikleri gibi resmî çizgiye otomatik olarak boyun eğmedikleri de bilinen bir gerçektir. İlk dönem İmâmî kelâmının önde gelen simâlarından **Hişâm b. Hakem**, imam Sâdık'ın kelimadaki üstünlüğünü kabul etmeyi reddetmiş ve ona konuyla ilgili bir dizi soru yönelmiştir⁸⁷. Daha önce ismi geçen **Zürâre b. A'yen** de kelâmî meselelerde bazı müstakil görüşler ileri sürmüştür. O, daha sonra Mu'tezile tarafından da benimsenen, istitâ'a'nın fiilden bağımsız olduğu görüşünü savunmuş ve bu konudaki fikirlerini *Kitâbu'l-istitâ'a* adlı kayıp

84 M, s. 72 vd.; Tûsî, *Emâlî*, I, 167. Ayrıca bk., Mes'ûdî, *İsbât*, s. 191.

85 İlk dönemde İmâmî Şîliğini seçenlerin tercih sebepleri ve bu şahısların sosyal altyapıları hala incelenmemiş bir konudur. İmamların Şîî misyoner faaliyetlerini teşvik ettikleri de bilinen bir husustur. Diğer taraftan bu faaliyetlerin daha çok inançsızlık sahalarna yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bk., L, s. 292; Tûsî, *Emâlî*, I, 44.

86 L, s. 179. Bundan sonraki dört paragraf, benim "Bara'a in Shi'i doctrine" adlı makâlemden alınmıştır. Bk., a.g.e., *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7(1986), (139-75), s. 158-61.

87 L, s. 233; Tûsî, *Emâlî*, I, 45.

eserinde zikretmiştir⁸⁸. Nisbeten de olsa daha sonraki İmâmî ulemâ arasında taraftar bulmasına rağmen bu tür görüşler, bid'at oldukları ileri sürülerek Ca'fer-i Sâdik (ve diğer imamlar) tarafından menedilmiştir⁸⁹. Zürâre, aynı zamanda imam Bâkır'a karşı, mü'minle kâfir arasında hiç bir ara mevkinin (el-men-zile) bulunmadığını savundu⁹⁰. Zürâre'nin dedesinin bir Bizans keşişi olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bununla birlikte babası, kendisinden önce Müslüman olmuştur; fakat onun da oğlu gibi Şîî olup olmadığı kesin değildir⁹¹. Diğer taraftan Zürâre'nin Hıristiyan kökenli olmasının, onun kelâmî görüşlerinde ne derece rol oynamış olduğu araştırılması gereken bir husustur.

Zürâre'nin istitâ'a ili ilgili ortaya koymuş olduğu görüşler, **Muhammed b. Müslim** ve **Büreyd b. Mu'âviye el-İclî** adında iki talebesi tarafından paylaşılmış ve onlar da bu tenkitlerden nasibini almışlardır⁹². Muhammed b. Müslim'in Hişâm b. Hakem tarafından da kabul edilen Allah'ın, vukûundan önce eşyanın bilgisine sahip olmadığı şeklindeki görüşleri, ona yöneltilen eleştirilerin bir başka sebebini teşkil etmektedir⁹³. Muhammed, Büreyd ve Zürâre'nin yanısıra **İsmâil b. Ca'fer** ve ismi bilinmeyen beşinci bir şahıs, dinî meselelerde kendilerini lider olarak kabul etme manâsında, **el-müterâisûn fî edyânihim** (veya **el-mütereyyisûn**) olarak adlandırılmışlardır⁹⁴. Buradaki müterâisûn kelimesi, tezyîf edici bir manâda la'net ifadesi olarak ilk defa Ca'fer-i Sâdik tarafından kullanılmıştır⁹⁵. Özellikle bu terimin seçilmiş olması, bu grubu kınamada temel sebebi ortaya çıkarması bakımından önemlidir; çünkü toplumda yegâne meşrû reis imamdır ve bağımsız görüşler ileri sürüp doktrine ait meselelerde kendi fikirlerini ileri süren kimseler de, tevâzu eksikliği sebebiyle, imamın otoritesine müdahale etmiş şahıslar olarak kabul edilmektedir. Bu son vurgu, imam Bâkır tarafından özellikle Muhammed b. Müslim'e karşı yapılmış ve imam, "o ihlaslı ve mütevâzi insanlara müjdele" (22:34) mealindeki âyeti zik-

88 Tûsî, *Fihrist*, s. 100.

89 L, s. 134, 208. Ayrıca bk, İbn Bâbeveyh, *Tevhîd*, ? 1321, s. 354 vd.

90 K, II, 402 vd.; L, s. 128 vd.

91 Tûsî, *Fihrist*, s. 100.

92 L, s. 151, 208.

93 *EI*, "Hishâm b. al-Hakam" (W. Madelung); a. mlf., "Contribution...", s. 12 vd.

94 L, s. 151, 174, 208.

95 a.g.e. Krş., K, II, 297-99. Muhammed Bâkır'ın talebesi Ebû Nu'mân el-İclî'ye "reislik taslama, aksi taktirde kuyruk olursun" şeklinde bir ihtarda bulunduğu rivâyet edilmektedir. Bk., Müfid, *Emâlî*, s. 108. Riyâset türlerine ilişkin bir değerlendirme için ayrıca bk., B, XV/i, 102-4.

rederek müntesiplerine tevâzuyu tavsiye etmi^otir⁹⁶. Aynı âyet, müterâ'isûn kelimesini zikrederken imam Sâdık tarafından da kullanılmıştır⁹⁷.

Bu görünen manzaranın bir de öbür yüzüne bakmak gerekir; çünkü müterâisûn olarak isimlendirilen bu şahısların çoğu, Şîi davasının sadık savunucuları ve İmamî fikhının da dayanakları durumunda idiler. Bizzat Ca'fer-i Sâdık'ın kendisi, Zürâre'nin yanısıra Muhammed b. Müslim, Büreyd b. Muâviye ve Ebû Basîr Leys b. el-Bahtarî'ye, İmâmî mezhebini koruma ve yaymada göstermiş oldukları faaliyetlerden dolayı, övgülerde bulunmu^otur⁹⁸. Bu ilk dönem Şîi âlimlerinden çoğu, muhâlifleriyle kelâmî konularda tartışmalara girerken imamların hayır-duâ ve tasviplerini almışlardır. Daha doğrusu onların, bu tartışmalarda, İmâmî mezhebinin kabul görmüş prensiplerini savundukları farzedilmiştir. Buna ilâve olarak imamlar, bazı durumlarda kendi müntesiplerini İmâmî fikhındaki bilgilerini başkalarına aktarmaları hususunda teşvik etmişlerdir. Meselâ Muhammed Bâkır, Ebân b. Sağleb'e (ö. 141/758-59) şöyle demiştir: "Medîne'de Mescid-i Nebevî'de oturarak bazı fikhî konularda fetvâlar ver; çünkü senin gibi insanların Şî'a'ya mensup olduklarının bilinmesiyle grur duyarım."⁹⁹ Ancak imamın fikhî ve kelâmî mevzûlarda, herhangi bir sapmaya göz yumması mümkün değildi. Diğer taraftan imamların, çerçevesini belirlemiş oldukları ana çizgiye ayak uyduramayan şahıslara karşı tepkilerini açık bir şekilde ortaya koymaları bazen mümkün olmuyordu. Meselâ Şîiler tarafından Mü'minü't-tâk olarak isimlendirilen şahıs, buna güzel bir örnektir. Ca'fer-i Sâdık'a bu meşhur talebesinin kelâmî tartışmalarda bulunurken bazen kendi görüşlerini ön plana çıkardığı iletildiğinde o, talebesine hitâben şöyle demiştir: "Eğer ben, senin (Mü'minü't-tâk) bu kelâmî görüşlerini tasvip edip onlara katıldığımı ifade edecek olursam, dalâletle suçlanırım. Diğer taraftan bu görüşlerden kendimi uzak tutmam da oldukça güçtür; çünkü nihâi planda biz çok az olmamıza rağmen karşımızdaki düşman ordu gibidir."¹⁰⁰ Görüldüğü gibi Mü'minü't-tâk ve Zürâre gibi şahıslar, bunu haketseler bile imam için (talebe-lerinden ve onların görüşlerinden) berâet oldukça lüks görünüyor.

96 L, s. 148, 152, 207.

97 L, s. 152. Tevâzunun fazîleti hakkında bk., K, II, 121-24; Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, VI, 222-26.

98 M, s. 61; L, s. 124, 152; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 55-57.

99 Tûsî, *Fihrist*, s. 41; Necâşî, *Ricâl*, s. 7; Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 152; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 54 vd., 154; et-Tusterî, *Kâmûsü'r-ricâl*, Tahran 1379, I, 73 vd.

100L, s. 168.

Son dönem İmâmî âlimleri, imamların ilk dönemdeki ulemâdan bazısına bu şekilde tenkitler yönelttiklerini kabule pek yanaşmadılar ve bu yüzden, imamların onlar hakkındaki kınayıcı sözlerini takiyye olarak değerlendirdiler. Bu bağlamda imam Sâdık'ın Zürâre'ye şöyle dediği rivâyet edilir: "Ben seni korumak istediğim için tenkit ediyorum."¹⁰¹ Aksi taktirde imamlarla çok yakın ilişki içinde bulunduğunun farkedilmesi, bu talebenin İmâmî toplumu içindeki önemi hakkında siyasî otoriteleri harekete geçirip onun yakalanmasına veya daha kötü bir duruma yol açabilirdi. Böylece onu alenî olarak azarlamak suretiyle imam Sâdık, onun güvenliğini temin etmiş oluyordu.

III/IX. asrın başlarına doğru, herhangi bir konuda imamı tenkit etme cesaretini gösteren müntesiplerin sayısında, gözle görülür bir azalma olduğu dikkati çeker. Belki de bunun en önemli sebebi, İmâmî doktrininin ana hatlarıyla ortaya çıkmaya başlamış olması sebebiyle, artık imama yöneltilen tenkitlerin tesirsiz hale gelmiş olmasıdır. Bu yüzden sonraki imamların otoriteleri, Ca'fer-i Sâdık gibi ilk dönemdeki imamların etki alanından daha güçlü ve tesirli olmuştur. Burada şaşırtıcı olan, Ca'fer-i Sâdık'ın buna rağmen kendinden sonraki imamlara nisbetle, siyasî otoritelerden daha fazla müsâmaha görmüş olmasıdır. Böylece sonradan gelen imamlar, Abbasîler'in onlar üzerinde uygulamış oldukları yoğun baskılar sebebiyle, toplum içerisindeki liderlik rollerini başarılı bir şekilde yerine getirememişlerdir. Onlar çoğu kere, ya hapsedildiler ya da göz hapsinde tutuldular ve bu yüzden müntesipleriyle ilişkileri çok sınırlıydı. Bunun sonucunda sonraki imamların, ilk dönemdeki imamlara nisbetle, daha az talebelerinin bulunması hiç de şaşılacak bir husus değildir ve neticede onlardan bize ulaşan malûmatın çoğu, yazılı ve el altından gelen bilgilerdir.

İmamla takipçileri arasındaki bu fizikî ilişkinin zayıflaması, İmâmiyye Şi'ası'nın coğrafi olarak daha geniş bir bölgeye yayılıp müntesiplerinin de çoğaldığı bir döneme rastlar. Artık o, imam Bâkır ve Sâdık zamanında olduğu gibi, sadece Medîne ve Kûfe'ye sınırlı bir hareket olmaktan çıkıp III/IX. asrın başlarına doğru, Kum ve Bağdat gibi merkezlerde de çok sayıda taraftarının bulunduğu bir mezhep şekline girmişti¹⁰². Bu gerçeğe ilâve olarak imamla ile-

101 L, s. 126.

102 Şi'îler'in Kum'daki tarihini, ikinci asrın ortalarına kadar götürmek mümkündür. Meselâ İsâ b. Abdullah el-Kummî, Ca'fer-i Sâdık tarafından Ehl-i Beyt'in bir üyesi olarak kabul edilmiştir. Bk., Müfîd, Emâli, s. 83; M, s. 63; L, s. 281 vd. (burada İsâ kendisini Kum ehlinen olarak kabul etmektedir.), (İnâyetullah Kuhpâi, *Mecme'u'r-ricâl*, İsfahan 1384-87, IV, 303

tişimin gittikçe güçleşmesi, tabii olarak mahallî liderliğin oluşup gelişmesine yolaçtı. Zaten bizzat imamlar, bu sürecin oluşmasına yardım etmişlerdir. Meselâ meşhur Şîî âlimi Zekeriyâ b. Âdem, imam Rızâ'ya sefihlerin yuvası haline gelen memleketi Kum şehrinden ayrılmak istediğini belirttiğinde imam, Kum'daki Şîîlerin muhâfızı olarak onun rolünün Bağdat Şîîlerinin muhâfızı olan imam Musâ Kâzım'la aynı derecede olduğunu söylemek suretiyle, Zekeriyâ'yı bu fikrinden vazgeçirmiştir¹⁰³. Talebesi Ali b. el-Müseyyeb, imamı görmek için Hemedân'dan Medîne'ye olan uzun yolu devamlı olarak katetmesinin mümkün olmadığını söylediğinde imam Rızâ ona, hemen hemen her konuda Zekeriyâ b. Âdem'e danışmasını tavsiye etmiştir¹⁰⁴. Burada imam Rızâ'nın, kendisi tarafından ortaya konulan bir düsturla uyum içerisinde hareket ettiği dikkati çeker: "Biz size dinin temel prensiplerini temin ederiz; detaya ilişkin hususları keşfetmek ise sizin vazifenizdir ('aleynâ ilkâu'l-usûl ve 'aleykümüt-tefrî')."¹⁰⁵ Görüldüğü gibi burada, liyâkat sahibi ulemânın aklını kullanmasına izin verilmiştir. Bu ise daha önce kabul edilen tutumdan radikal bir ayrılışı temsil etmektedir. Aynı haberin, biraz farklı versiyonuyla Ca'fer-i Sâdik'a atfedildiği dikkati çekmektedir¹⁰⁶. Bununla birlikte onun zamanındaki otoriteye ilişkin katı tutum gözönüne getirilirse, ondan böyle bir haberin sâdır olup olmadığı, şüpheli hale gelecektir. Rızâ'nın zamanında, sadece otoriteye ilişkin hususların değil İmâmî kadıların tayini ile ilgili tutumun da değiştiği görülmekte ve artık Şî'a'nın, imkân dahilinde olduğu sürece, davasını Sünnî bir kadıya arzetmemesi tavsiye edilmektedir. Bunun yerine Şîîler, kendi içlerinden İmâmî fikhını iyi bilen birisini araştırıp onu kadı veya hakem olarak tayin etmelidirler. Bu atama, neticede imam tarafından yapılmış olarak kabul

ve el-Mâmekânî, *Tenkîhu'l-Makâl*, Nefef 1349-53, no. 9316'da zikredilmiştir). Mâlik'in talebesi Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Hasan el-Yahşubî, Şîî mezhebinden Kum'un mezhebi olarak bahsederek. Bk., Ebû Bekr Abdullah el-Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs fi tabakâti ulemâ'i'l-Keyrevân ve İfrîkiye* (ed. Hüseyin Mu'nis), Kahire 1951, I, 202. Bu referansı Yehoshua Frenkel'e borçluyum.

103 M, s. 83; L, s. 496. İmâmî ulemânın sefih hakkındaki açıklamaları için bk., K, II, 322 vd.

104 M, s. 83 vd.; L, s. 496.

105 Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr el-Bizantî (III/IX. yüzyılın ilk dönemi; krs., Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, no. 452), *Câmi'* (İbn İdrîs, *Serâir*, Kum 1390, s. 477'de zikredilmiştir); Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 154; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 66; B, I, 136; Moderrressi, *An Introduction*, s. 24.

106 a.g.e., a.y. Bk., Muhsin el-Feyz, *el-Hakku'l-mübîn fi tahkîki keyfiyyeti't-tefakkuh fi'd-dîn* (ed. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1390, s. 7 vd.

edilecektir¹⁰⁷. el-Meclisî imamların bazı kadıları kendi adlarına hareket etmek üzere değişik eyâletlerde görevlendirdiklerini ifade etmektedir¹⁰⁸; fakat bu uygulamanın ne derece doğru olup olmadığı araştırılması gereken bir konudur.

Sonraki İmâmî ulemânın bu konudaki ortak kanaati gayet açıktır. Bu da gaybet öncesi dönemde imamın tasvibi olmaksızın hiç bir fiilin meşrûluk kazanmayacağıdır. Bu bağlamda Şerif el-Murtazâ, imamların, kadı ve hakem olarak bir veya daha fazla halife atama hususunda serbest olduklarını ifade etmektedir. Bunların herbiri şeriatın belirli bir kısmını uygulamakla görevli olduğu gibi istisnasız hepsi imama karşı sorumluluk sahibidirler. İmam, onlar tarafından bir hata yapıldığında, hemen duruma müdâhele ederek bunu düzeltecektir¹⁰⁹.

Bir Şûî, herhangi bir âcil problemle yüzyüze kalıp o anda imam veya liyâ-katlı bir İmâmî âlime ulaşması da mümkün olmayınca ne yapacaktır? İmam Rızâ tarafından talebesi Ali b. Esbât'a verilen cevap, onun bu konuda bölgedeki Sünnî bir fakîhe danışıp aldığı fetvânın tersini yapmasıdır; çünkü Sünnî fikhî temelde yalan üzerine kuruludur¹¹⁰. Ehl-i Sünnet'in fikhî rivâyetlerinin ilk planda dışlanması gerektiği hususunda, İmâmî literatüründe yaygın olan kanaatin hemen kabul edilemeyecek tartışmalı bir mevzû olduğu anlaşılmalıdır; çünkü birçok fikhî konuda Sünnîler'le İmâmîler'in aynı görüşü paylaşmış oldukları gerçeği, gözardı edilemeyecek bir durumdur.

Dinî otoritenin güvenilir talebelere havale edilmesi durumu, Rızâ'dan sonraki imamlar tarafından da teklarlanan bir uygulamadır. Ahmed b. İshâk b. Sa'd el-Eş'arî el-Kummi'yle onuncu imam Ali en-Nakî (ö. 254/868) arasında geçen ilginç bir konuşmada, Eş'arî'nin imama şöyle dediği nakledilmektedir: "Ben devamlı olarak buraya (muhtemelen Samarra) gelip gidiyorum. Buraya her gelişimde, devamlı olarak sizi görme şansına sahip değilim. Size ulaşamamız mümkün olmayan durumlarda, biz kimin sözlerine kulak verip kimin emirlerine uyacağız." İmam verdiği cevapta, (vekiller dönemindeki ilk sefir) Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd el-'Amrî'ye işaret ederek şöyle devam etti: "Onun söyle-

107 K, I, 67, VII, 411 vd.; Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 151; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 52 vd., 91, 150.

Genel olarak bk., N. Calder, "Judicial Authority in Imami Shi'i Jurisprudence", *BRISMES Bulletin*, 6(1979), no. 2 (104-8), s. 104; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, O. U. P. 1981, s. 252.

108 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl* (K, VII, s. 406, no. 1'de zikredilmiştir).

109 Murtazâ, *eş-Şâfi*, s. 42, 67, 76, 78.

miş olduğu her şeyi tasvib ederim ve rivâyet ettiği her şey de benden gelmektedir.” Bu sözler, Ali en-Nakî'nin oğlu Hasan el-Askerî tarafından da aynen tekrarlanmıştır¹¹¹.

Mahallî ulemânın sahip olduğu bu bağımsızlığın, zaman zaman imamın arzularının hilâfına cereyan ettiği görülmektedir. Meselâ İmâmî düşüncesinin önde gelen merkezlerinden birisi olan Kum'da, Şîu ulemânın, imamın bilgisinin boyutu hakkında şühhe sahibi oldukları gibi onun bazı konularda kendi şahsî görüşüne (re'y) dayandığına inandıkları, bize ulaşan rivâyetler arasında yer almaktadır. Kummî ulemânın bu yaklaşımı, taksîr (imamları noksan sıfatlarla tavsîf etme) ifade ettiği gerekçesiyle, diğerleri tarafından reddedilmiştir¹¹². İmam Rızâ'nın zamanında başlayan bu değişimin en dramatik örneğini sekiz, dokuz ve onuncu imamların talebesi **Ahmed b. Muhammed b. 'İsâ el-Eş'arî**'nin şahsında görmek mümkündür¹¹³. O, telif etmiş olduğu bazı eserler sebebiyle, sadece saygı duyulan bir âlim olmakla kalmamış aynı zamanda III/IX. asrın ortalarında Kum'daki İmâmî toplumunun liderliğini de üstlenmiş ve bu şehri ziyâret eden devlet görevlilerini karşılayan kişi olmuştur¹¹⁴. Eş'arî, buna ilâve olarak, bazı kimselerin görüşlerinin doktrine uygun olup olmadığına karar verme yetkisine sahip olduğunu da düşünmüştür. Bu dönemde **Vâki-fiyye** ve **Gulât** gibi Şî'a'daki ayrılıkçı unsurların ana bünyeye vereceği zararı defetmek için böyle bir mekanizma zaruret haline gelmişti. Bu tür muhâlif unsurlarla başa çıkmak için başvuru en meşhur yol, **berâat prensibi**ydi ve bu sayede onlar, toplumdan tecrid edilmiş oluyurlardı. Gerçekte ayrılıkçı unsurları toplumdan uzaklaştırma işi tamamen imamın yetkisinde olmasına rağmen

110 İbn Bâbeveyh, *Uyûn*, I, 214; a. mlf., *'İlelü's-şerâyi'*, s. 531 (Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 190); Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 97; B, I, 133. Bu prensip İmam Bâkır, Sâdık ve Musâ Kâzım'a atfedilmiştir. Bk., Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 87, 95 vd.

111 K, I, s. 330; Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, s. 146 vd., 215, 218 vd.; Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 48; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 51; Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, no. 7783; Javad Ali, “Die beiden ersten Safire des Zwölfen Imams”, *Der Islam*, 25(1939), (197-227), s. 199. Bu haber ilk seffiri meşrûlaştırdığı için onu reddetme imkânı ortadan kalkıyor. Kaynaklarda, Osman b. Sa'id'in ölüm tarihiyle ilgili bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Jassim Hussain, onun 280/893 değil 267/880'den önce öldüğünü ifade ederken isabet buyurmuştur. Bk., a. mlf., *The Occultation of the Twelfth Imam*, London 1982, s. 97. Javad Ali de onunla aynı kanaati paylaşmıştır. Bk., a.g.e., s. 205.

112 Müfid, *Tasîhu'l-i'tikâd*, Tebriz 1371, zb 65 vd.; Nûrî et-Tabersî, *Nefesü'r-Rahmân*, s. 29.

113 Tûsî, *Fihrist*, s. 48 vd.; Necâşî, *Ricâl*, s. 59 vd.; Kuhpâi, *Mecme'u'r-ricâl*, I, 161-65.

114 Necâşî, *Ricâl*, s. 60.

men Eş‘arî bu vazifeyi üstlenmekte hiç bir tereddüt göstermemiştir. O, en azından iki olayda, aşırı Şîî fikirleriyle tanınan şahısların şehirden uzaklaştırılmaları emrini verirken, bunu imama danışmaksızın yapmıştır. Bunlardan birisi, **Ebû Sümejne Muhammed b. Ali b. İbrâhim es-Seyrafi**¹¹⁵ ve diğeri ise dokuz, on ve onbirinci imamların talebesi **Sehl b. Ziyâd el-Âdemî**’dir. Sehl ile ilgili olarak el-Eş‘arî, ondan hadis işitip nakletmeyi de yasaklamıştır¹¹⁶. O bunlara ilâve olarak **Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî**’yi de (ö. 274/887 veya 280/893), zayıf şahıslardan hadis rivâyet ettiği gerekçesiyle, şehirden uzaklaştırmış; fakat daha sonra onun tekrar şehre dönmesine izin vererek ondan özür dilemiştir. Hatta bir nedâmet ifadesi olarak onun cenâzesinde çıplak ayak yürümüşdür¹¹⁷.

Berâat doktrininden istifade eden tek şahıs el-Eş‘arî değildi. Onbirinci imam Hasan el-Askerî’nin imâmeti döneminde bazı ismi zikredilmeyen şahıslar, kendisini imamın vekili ilan eden **Ebû Muhammed eş-Şâri‘**’den (veya Şurey‘î) beri‘ (uzak) olduklarını ifade etmişlerdir. Onların bu fiilleri, imam tarafından daha sonra kaleme alınan bir tevkî‘ (döküman) ile onaylanmıştır¹¹⁸.

Bu dağınık malumattan çıkarılabilecek en muhtemel sonuç, gaybet öncesi dönemin son çeyreğinde dinî liderlerin konumunun gaybetin akabindeki durumlarından pek farklı olmadığıdır. Bu şekildeki bir gelişmeye, son dönem imamlarının coğrafi ve diğer şartlardan dolayı otoritelerini tam olarak uygulamaları sebep olmuştur denilebilir. Fakat oldukça enteresan olan, bunun uzun vadede toplum için faydalı sonuçlar doğurmuş olmasıdır: Gaybetin vuku bulunduğu dönemde imamdan bağımsız olarak idarî ve ilmî bir gelenek oluşmuş ve bu da, gaybet dönemine daha pürüzsüz ve sancısız bir geçişin altyapısını hazırlamıştır¹¹⁹.

Bu sürece katkıda bulunan diğer önemli bir unsur da, Küçük ve Büyük Gaybet adı altında ikili bir gaybet düşüncesinin ortaya çıkışıydı. Bu doktrin, **Küçük Gaybet** olarak bilinen 260/874-329/941 yılları arasında belirginleş-

115 H. Halm, “Das ‘Buch der Schatten”, *Der Islam*, 55(1978), s. 241.

116 Necâşi, *Ricâl*, s. 234; el-Gadâ‘irî, *Du‘afâ‘* (Kuhpâi, *Mecme‘u‘r-ricâl*, III, 179, V, 264’de zikredilmiştir).

117 et-Tusterî, *Kâmûsü‘r-ricâl*, I, 189, 390, 420; Mâmekânî, *Tenkîh*, no. 508.

118 Tûsî, *el-Gaybe*, s. 244.

119 Sözkonusu dönemde ulemânın pratik olarak ne kadar otorite sahibi olup olmadıkları bir tarafta, onlar hiç bir zaman siyâsî otorite hakkı talep etmedikleri gibi böyle bir gücün sahibi de olmamışlardır. Daha doğrusu onlar, velâyet-i fakîh kavramından çok uzaktadırlar.

miştir. Bu dönemde toplum, imamın **dört sefiri** tarafından idare edilmiştir. Şeyh Müfid'e göre bu sefirler, onikinci imamla toplum arasında aracılar (vesâit) olmak üzere, ölümünden önce Hasan el-Askerî tarafından tayin edilmişlerdir. Bu mevkide onlar, onikinci imamın, kendisine toplum tarafından yöneltilen sorulara verdiği cevapları sahiplerine ulaştırmakla görevlendirilmişlerdir. Onlar, bu görevlerini yerine getirirken Ahvâz, Kûfe, Bağdat, Kazvîn, Kum ve Cibâl'deki Şîi topluluklarının temsilcileri olan, Hasan el-Askerî'nin diğer talebelerinden de destek görmüşlerdir. Sözkonusu sefirlerin vekâletleri sadece ilmî sahaya sınırlı kalmayıp müntesipleri tarafından imamlara ödenen dinî vergilerin toplanması faaliyetini de içine alıyordu. Bu görev, parayla ilgili olduğu için, malî ve idarî sahada da uzmanlığı gerektiriyordu. Böyle bir uzmanlık, Ca'fer-i Sâdik'tan bu tarafa malî işlerden sorumlu vekil pozisyonunun ihdâs edilmiş olması sebebiyle, Şî'a'nın yabancı olduğu birşey değildi. Şeyh Müfid, bu görevi yerine getirenlere, **ümerâ** ve **vülât** adını verirken onların ilim dışı yönüne işaret etmek istemiştir¹²⁰.

Sefir, bu idareci ve âlim fonksiyonunun her ikisini de kendi şahsında birleşmiştir. Onun mevki bakımından diğer önde gelen şahsiyetlerden üstünlüğü, sadece imam tarafından tayinine değil bundan daha da önemlisi onunla sürekli temas halinde bulunmasına bağlıdır. Birinci ve ikinci sefirler **Osman b. Sa'îd el-Amrî** ve oğlu **Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman** (ö. 304/916 veya 305/917), onuncu ve onbirinci imamların malî işlerine bakmışlar ve sefir makamına yükseldikten sonra da bu mevkilerini muhâfaza etmişlerdir. Bunun yanında onlar ilmî faaliyetlerini de ihmal etmemişlerdir. İkinci sefirin, ya doğrudan ya da babası kanalıyla onbirinci ve onikinci imamlardan duyduğu ahbâra dayalı fıkıh eserleri kaleme aldığı rivâyet edilmektedir¹²¹. Neficede sefirler, Büyük Gaybet'e giden yolda önemli roller üstlenen anahtar şahsiyetler olmuşlardır.

120 Müfid, *el-Füsûlü'l-âşera fi'l-gaybe*, Necf 1370/1951, s. 17 vd., 28; Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, s. 209-43; Muhsin el-Feyz, *el-Nevâdir fi cem'i'l-ehâdis*, Tahran 1339hş./1960, s. 157 vd. Daha genel bilgi için bk., B, XIII, s. 93-100; Javad Ali, "Die beiden ersten Safire", Nagel, *Staat, und Glaubensgemeinschaft im Islam*, I, s. 207 vd.; Hussain, *The Occultation*, s. 79 vd. İmamların toplamış oldukları dinî vergiler, muhâliflerinin onlara hücum sebeplerinden birisini teşkil etmiştir. Meselâ Zeydî imam el-Kâsım b. İbrahim'in (ö. 246/860) *Kitâbu'r-red 'ala'r-Revâfız* adlı eserinde, onuncu imam Ali en-Nakî'ye yönelmiş oldukları tenkitler, oldukça ilgi çekicidir. Bk., Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, s. 147.

121 Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, s. 221. Tûsî bu bilgiyi, İbn Nûh olarak isimlendirilen Basra'lı âlim Ahmed b. Ali b. Abbas b. Nûh es-Sirâfî'den almıştır (V/XI. yüzyılın başları). Bu şahsın

III

Hasan el-'Aserî'ye nisbet edilen *et-Tefsîr* adlı önemli eserde de, ulemânın gittikçe artan önemine işaret edilmiştir. Eğer sözkonusu eser, gerçekten onbirinci imam tarafından te'lif edildiyse o, Küçük Gaybet'ten önce yazılmış birkaç nadir eserden birisini oluşturmaktadır. Bununla birlikte onun imama âdiyeti, oldukça tartışmalı bir konudur ve İbn Bâbeveyh tarafından bazı eserlerinde zikredilmiş olması sebebiyle, bu eser hakkında kesin olarak söylenebilecek tek söz, IV/X. asrın ortalarına varmadan kaleme alınmış olmasıdır¹²². Bu tefsirde, İmâmiyye içerisinde iki özel gruba işaret edilmiştir: **ulemâ ve du'afâ**. Du'afâ burada, doktrine ait bilgisi oldukça zayıf olup bu yüzden Sünnîlik'ten etkilenme tehlikesiyle karşı karşıya olanlara verilen bir isimdir¹²³. Sözkonusu terim, bu manâda İbn Bâbeveyh'in talebelerinden birisi olan el-Hazzâz er-Râzî el-Kummî (ö. 381/991) tarafından da kullanılmıştır. Ona göre, kendisinden, dinî bilgisi zayıf ve vasat olanların sakınması ve korunması gereken yabancı unsur, (Sünnîler değil) oniki imamın çizgisini inkâr eden Mu'tezile'dir¹²⁴. Zayıf manâsını ifade eden diğer kelimeler **müstez'afûn**, **avâm**, **eytâm** ve **mesâkîn** terimleridir. Bunların hepsi, İmâmî metinlerinde birden fazla manâda kullanılmıştır. Meselâ müstez'afûn, çoğu kere zayıflığı sebebiyle kötülük ve zulme karşı koyup onu altememeyen imamlar ve bazen de bütün Şîî toplumu için kullanılmıştır. Kur'ân'daki müstez'afûn ifadesinin (4:75), genel olarak imamlara ve özel olarak da Ali, Hasan ve Hüseyin'e işaret ettiği rivâyet edilmektedir¹²⁵. Bu kelime başka bir yerde, imamların kimliğinden emin olmayıp bu yüzden inançla inançsızlık arasında bocalayan kimselere delâlet etmektedir¹²⁶.

sefirlerle ilgili *Ahbâru'l-vükelâ'i el-erba'a* adında bir kitabı olduğu rivâyet edilmektedir. Bk., Necâşî, *Ricâl*, s. 63. Tûsî bunu, *Kitâbu ahbâri'l-ebvâb* olarak isimlendirmektedir (Tûsî, *Fihrist*, s. 62).

122 Meşhur İmâmî âlimi Muhsin el-Feyz el-Kâşânî (ö. 1091/1680), bu eseri *et-Tefsîrü'l-mensûb ila'l-İmâm Ebî Muhammed el-'Askerî* olarak zikretmektedir. Bk., a. mlf., *el-Nevâdir*, s. 3; a. mlf., *Tefsîru's-sâfi*, İran 1266, s. 19; a. mlf., *el-Vâfi*, II, bölüm 9, s. 137. *Tefsîru'l-'Askerî* hakkında daha güncel bir değerlendirme için bk., et-Tahrâni, *ez-Zerî'a ilâ Tesâni-fi 'ş-Şî'a*, Necef ve Tahran 1355/1936-1398/1978, IV, s. 285-93, no. 1295.

123 A, s. 137; H, s. 5; B, I, s. 70.

124 el-Hazzâz er-Râzî, *Kifâyetü'l-eser*, İran 1305, s. 289. Ayrıca bk., E. Kohlberg, "From İmamiyya to İthnâ ashariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39(1976), (521-34), s. 522.

125 Y, I, s. 257; el-'Âmilî el-İsfahânî, *Tefsîr*, s. 219.

126 Y, I, s. 257; K, II, s. 404-6; B, XV/iii, s. 19-22; el-'Âmilî el-İsfahânî, *Tefsîr*, s. 219.

el-'Askerî'nin *Tefsîr*'inde, bunlardan ayrı olarak üçüncü bir manâdan bahsedilmiştir. Buna paralel manâları başka yerlerde bulmak da mümkündür. Meselâ Kerâcekî müstez'afî¹²⁷-î'a tabirini, Ali'nin İslâm'ı kabul etmeden önce kâfir olduğunu söyleyen bir Sünnî'nin sözünü duyar duymaz kabul eden kimse için kullanmıştır¹²⁷. Avâm (veya bunun tekili olan âmmе), Şî'a'ya ait olan metinlerde çoğu kere Şîi olmıyanları ifade etmek için kullanılmıştır; fakat o bazı durumlarda, yukarıdaki manâda kullanılmıştır. Kur'ân'da geçen yetîm ve miskîn kelimelerine *Tefsîr*'de özel anlamlar verilmiştir. Bu eserde yetîm kelimesi, manevî babası hapiste veya gaybette olan kimse için kullanılmıştır. Böyle bir kimse, kendisini nasıl idare edeceğini bilemez ve bu yüzden ailesini kaybetmiş olan yetîmden daha zor bir durumdadır¹²⁸. Yine benzer °ekilde miskîn kelimesi (sekenet cevârihuhu) sözkonusu eserde, Sünnî muhâlifleri tarafından ortaya atılan iddiâlara cevap veremeyecek derecede zayıf olan kimse için kullanılmış ve bu yüzden bu şahsın, fakîr bir kimseden daha muhtaç durumda olduğu belirtilmiştir¹²⁹. Bu yetîm ve miskinleri korumak ve onları cehâletin karanlığına ve Şî'a'nın düşmanlarının şeytanî ağına düşmekten kurtarmak, neticede (Şîi) ulemâ veya fukahânın görevidir. Ulumâ burada, İblîs ve onun kötülüklerine karşı sınırları koruyan manâsında savaşılar (**mürâbitûn**) olarak tavsif edilmiştir. Onlar bu fiilleriyle, Şîi mezhebini korumuş olurlar ve onların bu faaliyetleri, görevleri sadece kâfirlere karşı mü'minlerin fizikî sınırlarını koruyan mücâhidlerin yaptıkları cihaddan daha övgüye layıktır¹³⁰. Ulemâ aynı zamanda, dindarlardan daha üstün bir mevkiye yerleştirilmişlerdir; çünkü sadece kendi kurtuluşlarına vesile olacak iyi amellerle meşgul olan dindarların aksine onlar, başkalarını da kurtarmakla meşguldürler¹³¹. Görevlerini eksiksiz bir °ekilde yerine getiren ulemâ neticede, Şîileri irtidât belâsından kurtarmış oldukları gibi gelecek dünyada da fazlasıyla mükâfatlandırılacaklardır. Hatta onların başına, pırıl pırıl parlayan taçlar yerleştirilecek ve onlar, cennetin en a'lâ (yüksek) köşesinde imamlara katılacaklardır¹³².

127 Z, s. 118.

128 A, s. 136; H, s. 217; Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, I, 29-32; a. mlf., *Usûl*, s. 51 vd.; B, I, 70, 71. Ayrıca bk., el-'Âmilî el-İsfahânî, *Tefsîr*, s. 345 (burada yetimin başka manâları da zikredilmiştir).

129 A, s. 138; H, s. 5.

130 A, s. 137; H, s. 211.

131 A, s. 137.

132 A, s. 136; H, s. 3 vd., 211; Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 151; Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, I, s. 29-33; B, I, 71; Hâşim el-Bahrânî, *Hilyetü'l-ibrâr*, Kum 1397, II, 455, U, IV, 306.

Diğer taraftan yukarıda belirtilen kategoriye ulemânın hepsi dâhil edilmiştir. Söz konusu kaynaklarda, görevini istismâr ederek du'afâ'nın kafasına şüpheler sokup onları yanlış yöne yönlendiren kötü ulemâdan da bahsedilmektedir. Burada, İslâmiyet'in başlangıcındaki Arap Yarımadası'nda yaşayan Yahudi toplumuyla da bir paralellik kurularak bazı açıklamalar yapılmıştır. Ca'fer-i Sâdık'a göre, Yahudiler de ulemâ ve du'afâ olmak üzere iki gruba ayrılmışlardır. İkinci grup, Kur'ân'daki **ümmiyyûn** (2:78) ifadesine eş kabul edilmiştir. Bu da, okuma yazma bilmemeleri sebebiyle kitap ve dökümanların muhtevâları hakkında diğer gruba bağımlı olan kimseleri ifade etmektedir. Muhammed, mesajını yaymaya başladığında Yahudi ulemâ, du'afâ'nın onu takibedeceğini düşünerek kendi liderlik pozisyonlarını yitirecekleri vehmine kapıldılar. Bu akibetin önüne geçebilmek için de, gerçek Peygamber hakkında yalanlar uydurmaya başladılar. Meselâ Muhammed'in aksine onun (geleceği vadedilen peygamberin) uzun boylu, iri yapılı, kırmızı saçlı olup zamanın sonunda gönderileceği şeklinde bir sürü yalan haber ürettiler¹³³.

Dinleyicilerden birisi imama seslenerek şöyle dedi: "Eğer Yahudiler'in du'afa'sı, bütün bilgilerini ulemâdan almışlarsa ve kendileri için bunun dışında herhangi bir bilgi kaynağı mevcut değilse onlar, ulemâyı taklidleri sebebiyle suçlanamazlar. Eğer Yahudiler'in avâmı ulemâyı takib etmiyebiliyorlarsa, o zaman niçin bizimkilere taklid gerekli kılınmıştır?" İmam verdiği cevapta, ikisi arasında bir ayırım yaparak şöyle devam eder: "Yahudiler'in avâmı liderlerinin günahkâr ve yalancı olduklarının farkındaydılar. Eğer onlar, gerçekten liderlerine tabi olmayıp bunun yerine kendi akıllarını kullanmış olsalardı, eninde sonunda Muhammed'i kabul edeceklerdi; çünkü onun peygamberliğine işaret eden deliller, hiç bir açıklamaya ihtiyaç hissetmeyecek kadar açıktı. Diğer taraftan Şîi avâma gelince onlar, dindâr ulemayla temasa geçebilecekleri gibi, kötü olanlarıyla da karşılaşabilirler. Bununla birlikte bunları tefrîk etmek onların (avâm) görevidir. Buradan ortaya çıkan sonuç, avâmdan da akletmenin bekleniyor olmasıdır."¹³⁴ Neticede kötü ulemâyı takibeden Şî'a'nın Yahudiler'in

133 Bu haberin farklı varyantları için bk., et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, I, 327 vd.; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Kitâbu'l-mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Tahran 1375-76, I, 219.

134 Bu, Müfîd'in görüşüyle çelişmektedir; çünkü o, akletmenin nazardan istifade etme kapasitesine sahip olan kimseler için geçerli olduğunu düşünmektedir. Murtazâ, *el-Füsûlü'l-muhtâra*, I, 78 vd.; Ali b. Yunus el-Beyâzî, *es-Sirâtü'l-müstekîm* (ed. Muhammed Bâkır Behbûdî, Kum 1384, I, 12. Krş. Müfîd, *Tashîhu'l-i'tikâd*, s. 27 vd.; Z, s. 98 vd.

avâmının bir farkı olmayacaktır; fakat sözkonusu âlim âdil ve muttakî olduğunda da taklidin câiz olmaması için hiçbir sebep yoktur.

İmam, toplumda üç tür kötü âlimin faaliyet halinde olduğundan bahsetmektedir. Birincisi, dünyevî zevkler peşinde koşup bu konuda kendilerine engel olan herkesi zulmeden ulemâ. Onların bu kötü yaratılışı, kendilerini Şîî geleneğinden de habersiz kılmakta ve imamların sözlerini yanlış anlamalarına sebep olmaktadır. Bunlardan daha kötüsü, gerçeği bilmekle birlikte sırf idarecilere yaranmak için imamlar hakkında bir sürü yalan uyduran kimselerdir. Üçüncüsü ise, Şîî mirasından haberdâr olan Ali-karşıtı ulemâdır (**nussâb**). Kendilerini sâdik Şîîler olarak sunan bu grup, bazı oyunlarla Şî'a'nın avâmı arasında güven telkin ettikten sonra, imamlara sayısız yalanlar atfetmek suretiyle onları yoldan çıkarmaya başlarlar. Bu üçüncü grup ulemânın Şîî du'afâ üzerindeki zararı, Yezîd'in Hüseyin ve beraberindekilere uygulamış olduğu eziyetlerden daha büyüktür. Çünkü Kerbelâ fâciasında öldürülen ve hapsedilenler, sadık Şîîler olup bu fiillerinin karşılığını öbür dünyada göreceklerdir. Yukarıdaki zayıf kimselere gelince onlar, bu dünyada zarara uğratıldıkları gibi, öbür dünyada da hüsrâna uğrayacaklardır¹³⁵.

Te'lif tarihinin tam olarak bilinmemesi sebebiyle, *Tefsîr*'de geçen bu pasajların tarihî değerini tesbit edebilmek oldukça güçtür. Bununla birlikte birkaç noktanın zikredilmesi gerekir. Burada du'afâ kavramına verilen anlam, hem gaybet öncesi ve hem de gaybet sonrası İmâmî toplumunun gerçek yapısını yansıtmı bakımından oldukça önemlidir. Yukarıda da bahsedildiği gibi gaybet öncesi dönemde Şî'a, iki temel problemle karşı karşıya kaldı. Dışarıdan zulüm ve içeriden de şüphe ve dağılmalar. Gaybetin vuku bulmasıyla birlikte yukarıdaki problemlere, bir yenisi eklendi ve toplumun yüce ruhânî liderinin âniden ortadan kaybolması, yerini derin bir sessizliğe bıraktığı gibi Şî'a'nın avâmının kafasında da bazı ciddî soru işaretleri oluşturdu. İlk dönemde fırak ilmiyle ilgili yazılmış olan eserler, bu olayın meydana getirdiği bölünmenin boyutuyla ilgili bilgi verir. IV/X asrın önde gelen İmâmî ulemâsı da, imamın bu ani gaybetini açıklamak için yoğun çaba harcamışlardır. İmâmî toplumundaki bu kuşuklar, sadece du'afâ sınıfıyla (avâm) sınırlı değildir. Ulemâ arasında da benzer

135 A, s. 120-22; H, s. 256-58; Muhsin el-Feyz, *el-Nevâdir*, s. 16-18; a. mlf., *el-Hakâik fi mehâsini'l-ahlâk* (ed. İbrahim el-Miyâncî), Tahran 1378/1959, s. 43 vd.; B, I, 93; Yûsuf Bahrânî, *Keşkül*, Bombay 1292, I, 61 vd.; Murtazâ el-Ensârî, *Ferâ'idü'l-usûl*, Kum 1374, s. 86.

şüphelerin varlığı sözkonusudur ve hatta bu esnâda, Vâkifi ve Gâîf (aşırı) kamp-lara bile geçişler olmuştur. Bunlara ilâve olarak Sünnîliğe geçiş için de uygun atmosfer devamlı mevcut olmuş ve sırf kendi şahsî çıkarı için hükümet adına çalışanlar da olmuştur. Neticede kötü ulemâ terimi, bütün bu olayları kuşatacak kadar geniş bir kavramdır. Bu yüzden (imamlar tarafından ortaya konan) resmî liderlik anlayışının, kendisini bu tür ulemâdan uzaklaştırıp gerçek inancın yegâne muhafızları olarak kendi prensiplerini ortaya koyması, bir zarûret haline gelmiştir¹³⁶.

Bibliyografya Kisaltmalar

- A: *Tefsîru'l-'Askerî*, Tebriz, 1314-15/1896-98.
 B: Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, İran 1305-15.
 H: Ahmed et-Tabersî, *el-Ihticâc*, İran 1268.
 K: Küleynî, *el-Kâfî* (ed. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran 1377-81.
 L: Ebu 'Amr el-Kessî, *er-Ricâl*, Necef (tarihsiz).
 M: Müfîd, *el-Ihtisâs*, Necef 1390/1971.
 Q: el-Berkî, *el-Mehâsin* (ed. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Muhaddis), Tahran 1370/1950-51.
 R: Ibn Bâbeveyh, *Me'âni'l-ahbâr*, Necef 1391/1971.
 S: Saffâr el-Kummî, *Besâiru'd-derecât*, Tahran 1285.
 U: Hâsim el-Bahrânî, *Kitâbu'l-burhân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Tahran 1375.
 Y: el-'Ayyâsî, *et-Tefsîr* (ed. Hâsim er-Resûlî el-Mahallâtî), Kum 1380-81.
 Z: el-Kerâcekî, *Kenzü'l-fevâ'id*, Meshed 1322.

136 Profesör Micheal A. Cook ve Frank H. Stewart'a değerli yorumlarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

İslam Hukuku'nda Zihar

*İsmail KÖKSAL**

I. GİRİŞ

Zihar konusunu incelemeden önce, İslam Hukuku içerisindeki konumunu tesbit etmekte fayda vardır.¹ Zira bu tespit konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Başlangıçta, İslami ilimlerde fıkıh, tefsir, hadis, kelam vb. bir ayırım yoktu. Fıkıh ve sünnetten açıkça anlaşılacak bilgilere ilim, bu iki kaynağa dolayısıyla dayalı olan bilgilere de fıkıh denilmekteydi. İlim nakli, fıkıh ise akli temsil etmekteydi. İman, ibadet, sosyal nizam, ve ahlaka kadar her konuya Kuran ve sünnet kaynaklık etmekteydi. İmam-ı Azam'ın el-Fıkhü'l-Ekber'ini bu şekilde değerlendirebiliriz.² İmam Şafii'den sonra ise fıkıh ameli sahaya hasredilmiştir.

Fıkıh zamanla ibadet ve muamelat olarak ikiye ayrıldı. Muamelatın son konularını teşkil eden ukubat, sonradan müstakil üçüncü bir bölüm haline geldi. Nikah, talak, siyer, cihat, kaza (muhakeme usulü) gibi konular muamelat içerisinde bulunmaktaydı. Konumu itibarıyla zihar da nikah ve talak arası bir mevkide yer almaktaydı.

Yeni sayabileceğimiz daha ileriki yıllarda fıkıh; ibadet, ahval-i şahsiyye, muamelat (Borçlar Hukuku, ayni haklar vs.), ahkam-ı sultaniyye, siyaset-i şe-

* *Yrd. Doç. Dr.*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1. İslam Hukuku'nu Fıkıh manasında kullanmaktayım.

2. Karaman, Hayreddin, Ana Hatlarıyla İslam Hukuku, Ensar N., İst.-1984,s.I/23.

riyye (Esas teşkilat, İdare, kısmen Ceza Hukuku,), ukubat, siyer (Devletler Hukuku) gibi bölümlere ayrılmıştır. Zihar ise, ahval-i şahsiyye içerisinde mü-talaa edilmiştir. Nikah, talak, miras vs. bu bölümün alt kümelerini teşkil etmektedir.³ Görüldüğü gibi zihar her zaman ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Bugün İslam Aile Hukuku'nun bir bölümü olarak kabul edebiliriz.

İslam Hukuku'nun bu şekilde sistematığe girmesinde başka hukuk sis-temlerinin tesiri olabilir.⁴ Fakat İslam'ın kendi bünyesinden gelen tesirleri unut-mamak lazımdır. Meselelerin derinleşmesinin zamanla çıkan bir sonucudur da diyebiliriz.

II. ZIHARIN TARİHÇESİ

Zihar, Cahiliye Devri'nden kalma bir talaktır. Hatta o devirde yapılan boşamaların en şiddetlisiydi.⁵ Koca, kendisine ebedi haram olan birisine karısını benzeterek zihar yapmaktaydı. Ekseriyetle de anneye benzetilme sözkonusuy-du. “Sen bana annemin sırtı gibisin” demekle, ebedi olarak karısını boşamış olmaktadır.⁶ Fakat bu kadına yaklaşmamak şeklinde bir boşamaktı. Kadın ise zihara rağmen kocasına ait sayılmaktaydı. Böylece kadın zulme uğramış ol-maktaydı. Cenab-ı Allah bu boşama şeklini, keffaret vermek suretiyle kalkan geçici bir haramlığa çevirdi.⁷

III. ZIHARIN TANIMI VE HUKUKİ MAHİYETİ

A. TANIMI

1. Lügat Tanımı:

“Zhr” kökünden ve müfaale babından masdardır.⁸ “Min” harf-i ceriyle, bir adamın karısı için: “Sen bana anamın sırtı gibi ol.” Demesi manasına gelir.

3. Karaman, s. I / 23-27

4. Şener, Abdülkadir, İslam Hukuku Dersleri, Dokuz Eylül Ün. Y., İzmir-1987, s.1 / 25

5. Er-Razi, Fährü'd-Din, Mefatihü'l-Gayb, Şirket-i Sahaif-i Osmaniyye, 2. Baskı, Mısır-bt. Yok, s. VIII / 478

6. Et-Taberi, Muhammed ibn Cerir, Camiü'l-Beyan An Te'vili Ayi'l-Kuran, Matbaatü Mustafa el-Babi, by. Yok-1954, s. XXVIII / 5.

7. El-Mergmani, Şeyhulislam Burhanü'd-din Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr b. Abdi'l-Celil, el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedi, Kahraman Y., İst-1986, s. II / 16-17; İbn Kesir, İmadü'd-Din Ebi'l Fida İsmail, Tefsiru'l-Kurani'l-Azim, İhtiras eden: M. Ali es-Sabuni, Dersaadet, by. Ve bt. Yok, s. III / 460.

8. Ez-Zerkani, S.M., Şerhu'l-Muvatta, el-Matbaatü'l-Hayriyye, by. Ve bt. Yok, s. III / 41; el-Mevsili, el-İhtiyar Li-Ta'lili'l-Muhtar, Pamuk Y., İst.-1986, s.508

ayrıca; iki şeyi birbirine uydurmak, denk getirmek, denkleştirmek, bir hizaya koymak, bir şeyi diğerinin üzerine giydirmek, elbisenin astarın yüz geçirmek ve giydirmek manalarına gelir.⁹ Bir elbisenin ayrı iki insan uygun gelmesi halinde birisinin diğerine giydirmesi,¹⁰ zırh giydirmek¹¹ manalarını da ihtiva etmektedir. Bu sebepten Peygamberimiz (sav)'in Uhud günü iki zırh giymesi de "zahera" fiiliyle ifade edilmiştir.

Dr. Cebr Mahmud el-Fadilat Hilyetü'l-Fukaha'dan naklen farklı olarak "zahr"ın sırt manasına değil de ulu, üst, yücelik, yükseklik manasına geldiğini söylemektedir. Kehf suresi 97. Ayeti de delil olarak getirmektedir. Zira Yecüc ve Mecüc'ün seddi aşması "yazheru" fiiliyle ifade edilmektedir¹² Bir kadına da kocası mülk yönüyle üstündür. Fakat hanımına "Sen bana annem gibisin" dedikten sonra durum değişmektedir. Böylece kadın annesi mevkiine çıkmakta ve daha ona yaklaşmamaktadır.

2. İstilah tanımı:

Zihar ıstılahta bir kocanın eşi veya cariyesini, kendisine ebedi olarak haram olan bir kadına benzetmesidir.¹³ Cariye konusunda ihtilaf vardır.

Bir uzvun dahi benzetilmesi zihar için kafidir.¹⁴ Benzetilen uzvun bakılması haram olan uzuvlardan olma şartı vardır.¹⁵ Helalin harama benzetilmesidir¹⁶ diye tarif edenler olduğu gibi, sadece sırtın benzetilmesinin bu sonucu vereceğini söyleyenler de vardır.¹⁷

B. ZIHARIN HUKUKİ MAHİYETİ

Ubade İbnü's-Samit'in kardeşi Evs ihtiyarlamıştı. İhtiyarlığa birlikte titizliği de artmıştı. Bir gün karısı Havle binti Sa'lebe kendisinden bir şeyler iste-

9. Atay, Hüseyin-İbrahim-Mustafa, Arapça-Türkçe Büyük Lügat, Ank.-1981, s. III-508; İbnü'l-Esir, M., Camiü'l-Usul Min Ehadisi'r-Rasül, Matbaatü Sünneti Muhammediyye, Kahire-1949, s. VIII/478

10. Cübran Mesud, er-Raid, Darü'l-İlm, Beyrut-1967, s. 984

11. İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, Darü Lisani'l-Arabi, Beyrut-bt. Yok, s. II/657

12. El-Fadilat, Dr. Cebr Mahmud, Ahkamü'z-Zihar, Daru Ammar, Amman-1989, s.8.

13. Cessas, Ebu Bekr, Ahkamü'l-Kuran, Matbaatü Evkafî'l-İslamiyye, by. Yok-1335h., s.IV/1422; Merginani, s. II/17

14. Mevsili, s.II/17

15. İBN Ruşd el-Hafid, Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid, Kahraman Y., İst.-1985, s.II/87.

16. El-Kasani, Alaü'd-din, Bedaiu's-Sanai Fi Tertibi's-Şerai Şerhu Tuhfeti'l-Fukaha Li's-Semerkandi, by. Ve bt. Yok, s. III/329

17. Eş-Şafii, Muhammed b. İdris, el-Ümm, Daru's Şa'b, by. Yok-1321, s. V/362-363

yince öfkeleni ve “Sen bana anamın sırtı gibisin” dedi. Çok geçmeden de söylediğine pişman oldu. Karısına yaklaşmak istedi, fakat karısı yanına gelmedi. Rasulullah (sav)’e giderek olayın hükmünü öğrenmek istedi. Fakat Evs çekindi. Bu sefer Havle yalnız gitmeye karar verdi. Hz. Peygamber (sav)’in yanına vardı ve; “Ya Rasulallah! Ben gençtim. Cazip ve güzeldim. Şimdi ihtiyarladım. Güzelliğim kayboldu. Kemiklerim inceldi. Evs de beni anası gibi yaptı. Kimsesiz bıraktı. Bana bir ruhsat bulsan ve onunla geçindirsen” dedi. Allah Rasülü, sen ona haram olmuşsun, dedi. Aralarındaki mücadele hayli devam etti. Kadıncağız da çaresiz durumunu Allah’a havale etti. Çok geçmeden Mücadele suresinin 2,3 ve 4, ayetleri nazil oldu. Olaya çarede de böylece gelmiş oldu.¹⁸ İlgili ayetlere göre; “Sizden kadınlarına zıhar yapanlar bilmeliler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Çirkin ve yalan konuşuyorlar. Şüphesiz Allah affeden ve bağışlayandır. Kadınlara zıhar yapıp da sonra dediklerin dönenler, temas kurmadan önce bir köleyi azat etsinler. Size öğütlenen budur. Allah yaptıklarınızdan haberdardır. Buna imkanı olmayan aralıksız iki ay oruç tutsun. Buna da gücü yetmeyen 60 fakiri doyursun. Bu Allah ve Rasülü’ne inanmanız içindir. Bunlar da Allah’ın cezalarıdır. Kafirlerle ise pek çetin bir azap vardır”

Ayetlerin Evs ve Havle ile alakalı olarak nazil olduğunda ittifak vardır. Bazı kaynaklarda Havle’nin ismi Cemile olarak da geçer. Bazan da Havle binti Huveylid olarak zikredilmiştir. Buradaki atf dedesine olmuştur.¹⁹

Bu ayetler zıharın haram olduğunu gösterir. Zira zıhar lafzı çirkin ve yalan bir söz olarak değerlendirilmektedir. Annenin belli olması sebebiyle inşanın eşine “annem gibisin” gibi bir ifade kullanmasının caiz olmayacağını açıklamaktadır. Söylense bile bir anlamı olmayacaktır. Zira yalanın anlamı olmaz. Zaten keffaretle geri dönüş de mümkündür. Ayrıca annenin kime denileceği netleştirilmektedir. Anneler, “insanların kendilerinden doğdukları kadınlardır” Bu sözün manası başkalarının olamayacağıdır. Ayetlerin bu şekilde anlaşılmasında da bir ihtilaf yoktur.²⁰

Üçüncü ayette geçen “Sonra dediklerine dönerler...” cümlesindeki, dönmekten (avd) ne anlaşılacağında ihtilaf olmuştur. Bu konuda birbirlerine yakın yedi görüş ortaya çıkmıştır. Bunlar:

18. İbn Kesir, s. III/460; Taberi, s.XXVIII/3; el-Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed, el-Cami Li-Ahkami'l-Kuran, Matbaatü Dari'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire-1945,s.XVII/269-270

19. Razi, s. VIII/148; Cessas; s. III/417; İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammed, Ahkamü'l-Kuran, Matbaatü'sSaade, Mısır-1341 h.,s. II/235

20. Zikredilen kaynaklara bakılabilir

1. Cimaya (vat'a) niyetlenmek²¹
2. Zihardan sonra hanımı boşamayıp, bekletmeye niyetlenmek.²²
3. Hem cimaya, hem de hanımı tutmaya niyet etmek.²³
4. Vat'ın gerçekleşmesi.²⁴
5. Talaka imkanı olduğu halde hanımı tutmak ki, keffarete razı olmuş demektir.²⁵
6. Zihar tahrimi gerektirir düşüncesiyle cimadan önce keffaret gerektir.²⁶
7. Dönmekten kasıt ziharın tekrarıdır. Tekrar zihar yapılmadıkça hiçbir şey gerekmez.²⁷ Zira müfaale babı tekrarı ifade etmektedir.

Zahiriler'e ait olan son görüşün tutarlı olması hayli tartışmalıdır. Pis ve yalan olması Cenab-ı Allah tarafından ifade edildiği halde, nasıl olur da cezasız bırakılabilir? Üstelik ikinci defa aynı pislige nasıl müsaade edilebilir? Sebebin tekrarı cezanın da tekrarını gerektireceğinden aslında iki ceza gerekir.²⁸ Yine Hz. Peygamber (sav) Evs'e iki deefa zihar yaptın mı diye bir şey sormamıştır.²⁹ Fakat Zahiriler'in hareket noktası şu olsa gerektir. Bir defaya mahsus yapılan da af söz konusudur. İkinci defa olursa ceza gerekmektedir.

Tercihe şayan olan görüş I. Görüş olsa gerektir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Efendimiz; "Hibesinden dönen kustuğunu yiyen köpek gibidir."³⁰ Zihar yaptıktan sonra dönmekle, hibe ettikten sonra dönmek arasında bir benzerlik vardır. Hadişte geçen "el-aid" kelimesiyle, ayette geçen "yeudune" kelimesi de "avd" kökünden gelmektedir. Keffaretsiz yaklaşmak isteği "avd" in en doğru manası olsa gerektir.

Ayetlerin nüzul sebebi olan hadise hemen bütün kaynaklarda geçmektedir.³¹ İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre bir adam Hz. Peygamber'e geldi ve zihar yaptıktan sonra hanımıyla cimada bulunduğunu söyledi. Efendimiz "Niye

21. Kurtubi, s. XII/280; Taberi, s. XXVIII/8.

22. Kurtubi, s. XVII/281

23. Kurtubi, s. XVII/281; Zerkani, s. III/42

24. Kurtubi, s. XVII/281

25. Kurtubi, s. XVII/281; Şafii, s. 265

26. Kurtubi, s. XVII/281

27. Kurtubi, s. XVII/281; İbn Hazm, el-Muhalla, Darü'l-Fikr, s. X/49.

28. Kurtubi, s. XVII/287

29. Fadilat, s. 23

30. El-Buhari, es-Sahih, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İst.-bt.yok, s. III/142

31. İbnü'l-Esir, s. VIII/874; diğer kaynaklara da bakılabilir.

yaptın? Allah sana acısın. Hanımına Allah'ın emrettiğini yapmadıkça yaklaşılmazsın." Buyurdu.³²

Seleme b. sahr hakkında da Havle ve Evs'le alakalı olayın bir benzeri zikredilmektedir. Farklı taraf sadece olayın failleridir. Bu konuda Hz. Peygamber'in emri yine aynıdır. Köle azadı. Buna gücü yetmezse 60 gün peşpeşe oruç, buna da gücü yetmezse 60 fakiri sabah akşam doyurmaktır.³³

Ebu Nemime'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber (sav) bir adamın hanımına; "Ya ühayye! (Kardeşim!) diye çağırmasına kızdı ve "O senin kardeşin midir?" diye onu uyardı. Bu şekilde yapılan bir hitabın uygun görmedi.³⁴ Bu hadis hanıma yapılan böyle bir hitabın uygun olmadığını gösterdiği gibi, bu şekildeki bir hitabın uygun olmadığını zihar çerçevesine girmediğini de gösterir.

Hanefiler,³⁵ Şafiiler,³⁶ Malikiler,³⁷ Hanbeliler,³⁸ Zahiriler,³⁹ İbadiler,⁴⁰ ve San'ani⁴¹ ziharın haramlığında birleşmiştir. Dipnotta belirttiğim kitaplarda da muhalif bir görüşe rastlamadım.

IV. ZIHARIN UNSURLARI (RUKÜNLERİ)

A. ZIHAR YAPAN

Müslüman, hür, baliğ ve akilın yaptığı ziharin sahih olduğunda ittifak vardır.⁴² Kafir, zimmi, köle, çocuk ve kadının kocası hakkında yaptığı zihar konusunda ise ihtilaf vardır. Sırayla değerlendirelim:

-
32. İbn Hacer el-Askalani, Bülüğü'l-Meram Min edilleti'l-Ahkam, Metabiu Dari'l-Fikr, 1.baskı, by.yok-1980, s.IV/490
 33. Kurtubi s. XVII/271; İbnü'l-Esir, s.874
 34. İbnü'l-Esir, s.874
 35. El-Ayni, Ebu Muhammed Mahmud, el-Binaye Şerhu'L-Hidaye, Daru'l-Fikr, 1. Baskı, by. Yok-1980,s.IV/490
 36. Eş-Şirazi, Ebu İshak İbrahim, el-Mühezzeb, Matbatü İsa el-Babi el-Halebi, Mısır-bt. Yok,-s.II/112
 37. Kurtubi, s. XVII/279
 38. İbn Kudame, Ebu Abdillah Muhammed, el-Muğni, Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise, Riyad-bt. Yok,s. VIII/338
 39. İbn Hazm, s.X/49 vd.
 40. Fadilat,s.29
 41. Es-San'ani, Muhammed İbn İsmail Sübülü's-Selam şerhu Bülüğü'l-Meram Min Cemii Edilietü'l-Ahkam, Matbaatü Atıf-Seyyid Taha ve Ortakları, s.III/Kitabü'z-Zihar.
 42. Ayni, s.IV/688; İbn Kudame, s. VIII/684

1. Zimmilerin yaptığı zihar: Zimmiler İslam devletinin gayr-i müslim vatandaşıdır. Zihar ayetinde geçen “sizden hanımlarına zihar yapanlar...” tabirindeki “sizden” lafzına zimmileri de sokanlar, onların da yapacağı ziharın geçerli olacağına dair görüş beyan etmiştir. Ayetin umumundan bu mana anlaşılır demişlerdir.⁴³ Bu görüşe itiraz edenler ise; “sizden” lafzından kasıdın “müslümanlar” olduğunu söylemiştir. İslamı kabul etmeyenleri İslami bir hüküm bağlamayacağı sonucuna varmışlardır.⁴⁴ İkinci görüş daha isabetlidir. Çünkü ayet müminlerden bahsetmektedir. Kafirin yaptığı ziharın hükmü ise açıktır. Zira onun İslam ve İslam devletiyle hiç bin alakası olmadığı için geçerli de olmayacaktır.

2. Kölenin yaptığı zihar: Kölenin yaptığı zihar genel olarak geçerli kabul edilmiştir. Geçerli olduğunu kabul etmeyenler, keffaret ödeyememesini delil olarak göstermiştir. Fakat köle azad edemese ve yemek yediremese de oruç tutabilir.⁴⁵ Zihar ve talakta köle ile hürün farkı olmadığı için ziharlarının geçerliliği konusunda da fark olmaması lazımdır.

3. Baliğ olmamış çocuğun ziharı (sabi); Çocuğun ziharı olmaz.⁴⁶

4. Kadının kocasına karşı ziharı; Ziharı talaka benzetenler, kadının boşama hakkı olmadığı için yaptığı ziharı da geçersiz saymaktadırlar. Yalnız verdiği sözde durması gerektiği düşüncesiyle keffaret vermesi gerekir demektirler. Çünkü verilen sözde vefa göstermeyi Allah emretmektedir. Kadının ziharı; kocasını kendisiyle ebediyen haram olan erkeklere benzetmesiyle olur. Yalnız kaynaklarımız nikah akdi anında boşama hakkını alan kadının durumundan bahsetmemektedir. Bu durumda boşama hakkını alması sebebiyle ziharı da geçerli olacaktır. Cariyenin kocası olan bir köleyi zihar yapması da buna benzetilebilir. Dolayısıyla hükmü de aynı olacaktır.

B. KENDİSİNE ZIHAR YAPILAN

Ziharı olan kadının ziharının yapılabileceğinde ittifak vardır. Çünkü ayet bu meseleyi açıklamaktadır. Evlenmemiş kadın ve cariye hakkında ise ihtilaf vardır. Ümmül-veletle alakalı bir bahse ise rastlamadım.

43. Razi, s. VIII/151-152

44. Cessas, s. III/417-418

45. Kurtubi, s. XVII/276; İbnü'l-Münziri, Ebu Bekr, Kitabü'l-İcma, Gaye Mtb. Ank-1983, s.85

46. Ayni, s. IV/689

Bir erkek: “Şu kadın veya kadınlar bana anamın sırtı gibidir.” Dese ve sonra onlardan birisiyle evlense sonuç ne olacaktır? Bir kısım böyle bir şahsın durumunu yeminini bozana benzetmektedir ve keffaret vermesi gerektiği sonucuna varmaktadır. Diğer bir kısım ise, söz söylenirken mezkur şahıslar arasında herhangi bir irtibat olmadığı için, bu şekilde bir ifadeyi abesle iştilgal olarak değerlendirmektedir ve herhangi bir sonucunun olmayacağını söylemektedir.⁴⁷

Cariyenin zuharına gelince; ayette geçen “kadınlar” lafzına onların da girdiği kabul edilebilir. Bu sebepten ziharının olacağına da hükmedilebilir.⁴⁸ Ayette geçen “kadınlar” lafzına hür kadınlar manasını verenler ise, cariyenin ziharının olmayacağını kabul ederler. İkinci şıkkı savunanlar Nisa suresi 3. Ayeti delil getirmektedirler. Cenab-ı Hak burada hür kadınlarla cariyelerin arasını ayırmıştır, demektedirler. Bu ayette; “Eğer hanımlarınız arasında adalet yapmamaktan korkarsanız, bir kadın veya cariyelerinizle iktifa edin”, buyurulmaktadır. Cariyeler zaten mal hükmündedir.⁴⁹

Burada sonuç açısından bakılınca I. Görüşü savunanlar daha haklıdır. Fakat delilleri yetersizdir. Cariyelerle hür kadınların aynılığı veya farklılığından ziyade, beraber olunan bir kadının anneye benzetilmesi önemlidir. “Onların anneleri kendilerini doğuran kadınlardır” ayeti de bunu buna işaret etmektedir.

Ümmül-veletler ise hür kadınlar hükmünde olacağından, onların zihar konusunda hür kadınlardan farkı olmayacaktır.

C. ZIHARIN LAFZI (İFADESİ)

Genel olarak hüküm, lafızların sarih ve kinaye olmasına göre tesbit edilebilir. Kinaye olan lafızlarda niyet önemlidir. İmam Malik’in meselenin ciddiyetini gösteren; “Sarih zihar lafzıyla talak, sarih talak lafzıyla da zihar olmaz”⁵⁰ sözü oldukça yerindedir. Yalnız; “Sen bana annemin sırtı gibisin.”⁵¹ gibi veya mahrem birisinin mahrem bir yerine benzetmeyi ifade eden lafızlar ile⁵² bak-

47. Ayni, s. IV/689

48. İbn Kudame, s. VII/354-355

49. Kutubi, s. XVII/274

50. Kutubi, s. XVII/274

51. İbn Hazm, s.X/53

52. İbnü'l Arabi, s. II/235; Şafii, s. V/263

ması helal veya haram olsun farketmez- bir mahremin bir uzvuna benzetmeyi ifade eden lafızların⁵³ sonuç olarak zıharı oluşturacağında şüphe yoktur. Ayetin anneyi tarifindeki hikmet de bu olsa gerektir.

D. ZIHARDA KENDİSİNE BENZETİLEN

Duruma göre bu kadın veya erkek olabilir. Bu konuda; herhangi bir devirde helal olabilecek bir kadına benzetilirse zıhar olmaz, sadece ebedi olarak mahremlere benzetilmekle zıhar olabilir⁵⁴, ayette sadece anneye benzetilmekten bahsedildiği için sadece anneye benzetilmekle zıhar olur⁵⁵, anne gibi benzetilenin de haram olması sebebiyle o an için haram olan birisine benzetilmekle zıhar gerçekleşir⁵⁶, şeklinde üç görüş vardır. Birinci görüş cumhura aittir. Son görüşte de haklılık payı vardır. Zahiriler gibi sadece annenin zikredilmesi sebebiyle zıhardaki benzetmeyi anneye hasretmek te tutarlıdır. Çünkü ayette açıkça sadece o zikredilmektedir.

Yalnız kadının anneye benzetildiği için mi haram olduğu ile, mahrem bir kadına benzetildiği için mi haram olduğu konusu iyi teşhis edilmelidir her ne kadar açıkça zikredilen anne olsa da, her iki manayı da ihtiva eden ikinci görüşü almak daha da ihtiyatlıdır.

V. ZIHARIN HUKUKİ SONUCU

A. KADINDAN FAYDALANMANIN HARAM KILINMASI

Ayetteki “mess” kelimesinin manası iyice vuzuha kavuşursa, kadından faydalanma manası da daha iyi anlaşılır.

1. Mess'in manası: Mess kelimesi hem cimaya, hem de kadını okşamaya delalet etmektedir.⁵⁷ Asıl manasının okşamak olduğu, cima için kinaye tarikinden kullanıldığı da mezkurdur.⁵⁸ Ayet için her iki manayı da düşünmek mümkündür. Mess'in dokunma manasına geldiğinde ittifak vardır. Okşamayı da kapsayıp kapsamadığı konusunda ise ihtilaf vardır. Bazıları ise, “Dinde zorluk

53. Kurtubi, s. XVII/274

54. İbnü'l Arabi, s. II/235; Cessas, II/412

55. İbn Hazm, s.X/53

56. Kutubi, s. XVII/275

57. Taberi, s.v/102-103

58. Razi, VIII/155

yoktur.” Kaidesi gereği okşama manasına gelmesine karşı çıkmaktadırlar. Fakat zıharın çok nadir olacağı düşünülürse, böyle bir itizarın yersiz olduğu ortaya çıkar. Hac ve umrede de mess yasaktır. Fakat kimse zorluğa sebep olduğunu söyleyemez. Yalnız hayız durumunda messin yasak olmaması düşündürücüdür. Zira çokça vuku bulduğu aşikardır.⁵⁹

2. Keffaret vermeden mess vuku bulursa ne olacaktır? Bu konuda üç görüş vardır:

- a. Sadece istiğfar gerekir. Cenab-ı Allah mess'ten önce keffareti şart koşturmuştur. Mess vuku bulunca, tekrar zıhra da yapılmadıkça bir şey gerekmez.⁶⁰
- b. İstiğfara ek olarak keffaretini de verir. Bu durumdaki birisine Peygamberimiz böyle tavsiyede bulunmuştu.⁶¹ Cumhurun görüşü de budur.
- c. İki, hatta üç keffaret verir. Çünkü aşırı gitmiştir. İkinci görüşün daha isabetli olduğu aşikardır.⁶²

B. KEFFARET

Lügat manası itibarıyla hatayı gizlemek ve kapatma manasına gelir. mübalağa veznededir. İmanı gizlemeye de kafir denmesi bundandır. Çiftçiye de tohumları gizlemesi sebebiyle kafir denmektedir.⁶³

Istilah manası ise; oruç, köle azadı ve yedirmekten ibarettir. Sıfatı yapılması gereken bir ceza olmasıdır. Edası, ibadet; hükmü, vacibi düşürmesidir. Hataları kapattığı için sevabı da umulur. Yapılmadan ölünse günahkar gidilir. Geciktirilirse de yapılmalıdır. Terekesinden vasiyet etmemişse bir şey alınmaz. Varisler içlerinden gelerek verirlerse bu müstesnadır. Köle azadı ve oruçta bu da olmaz.⁶⁴ Yemini bozmaktan, hata olarak öldürmekten, ihramlıyken a yapmaktan, iladan Ramazan orucu esnasında cimadan dolayı keffaret gerekir.

Zıhar keffaretine gelince; ayetteki sırasına göre önce köle azadı, buna imkan yoksa iki ay aralıksız oruç tutmak, buna da imkan yoksa 60 fakiri doyurmak gerekir. Bütün bunlar mess'ten önce yapılmalıdır. Şimdi sırasıyla inceleyelim:

59. Ayni, s. IV/691-692

60. İbn Ruşd, s. II/114; İbn Hazm, s.X/56-57

61. İbn Hacer, s.193

62. San'ani, s. V/246-247

63. Ayni, s. IV/701

64. İbn Abidin, Haşiye, s.IV/627

1. Köle Azadı:

Acaba kölenin müslüman olması şart mıdır? Şarttır diyenler:

a. Bir efendinin cariyesini hürriyete kavuşturacağını söylemesi üzerine, Hz. Peygamber müslüman olup olmadığını sormuştur. İman şart olmasa sormazdı.⁶⁵

b. Keffaret Allah'ın emri için yapılır. Allah'ın dinine inanmayan birisini azat etmekle Allah'a yaklaşılmaz.⁶⁶ Bu sebepten keffaret olarak gayr-i mülim bir köle azadı yapılamaz.

c. Hataen bir mümin öldürülücünce, mümin bir kölenin azat edilmesi gerekir.⁶⁷ Bu da müslüman bir kölenin azat edilmesi gerektiğini gösterir.

d. Bakara suresinin 267. Ayetinde kötüyü infak yasaklanmaktadır. Kafiri azat etmek de kötü demektir.⁶⁸ bu sebepten gayr-i müslim bir köle azat edilemez.

e. Mümin ile kafirin bir olmayacağını Kuran bildirmektedir. Bu sebepten mümin köle azat etmeliyiz.

Kölenin mümin olmasının şart olmadığı söyleyenler ise şu delilleri ileri sürmektedir:

a. Ziharla ilgili ayette azat edilecek kölenin mümin olma şartı zikredilmemektedir.⁶⁹

b. Hz. Peygamber zihar yapan birisine köle azat etmesini söylemiş fakat kölenin müslüman olması şartını koşmamıştır.⁷⁰

c. Mümtahme suresi 8. Ayette kafire de infak yapılacağı anlatılmaktadır.⁷¹

Sonuç olarak: müslüman bir kölenin azat edilmesinin daha uygun olduğunu, fakat şart olmadığını söyleyebiliriz. Zira duruma göre mülleffey-i bulub da olduğu da olduğu gibi kafire bile yardım yapılabilir. Bu sebepten gerekirse bu ruhsata binaen kafir ve zimmiyi de azat edebiliriz.

Azat edilecek kölenin, belirli şartlar taşımasını şart koşanlar olmuştur. Bu fikirlerine, bir kurbanlık da bile belirli şartlar aranmaktadır. Bir köle de aran-

65. İbn Kudame, s. VII/359-360

66. Ayni, s. IV/701

67. Nisa, 4/66; bkz. Ayni, s. IV/704; İbn Kudame, s. VII/359/360

68. İbn Ruşd, s. II/92

69. İbn Ruşd, s. II/92

70. Ayni, s. IV/702-703

71. Ayni, IV/705

lacak şartlar olması lazımdır, diyerek delil getirmeye çalışmışlardır.⁷² Fakat köle de bir insan olduğu için, insanın kurbanlık hayvana benzetmek uygun olmaz. Çünkü her insanın, insan olması hasebiyle belli derecede bir değeri vardır.

Yine mükatep köleler belli derecede hürriyetlerini garanti altına aldıkları için, azat edilecek köllerin onlardan seçilmemesini söyleyenler olmuştur.⁷³ Oldukça haklı bir gerekçedir.

2. Oruç:

Köle azadı mümkün değilse oruç tutulur. Bir özür sebebiyle tutulamayan oruçlar ise güneğin kaza edilir. Ve bu süre zarfında kadın mess yapılmaz. Bu oruçların tutulacağı iki aylık zaman zarfında bayram ve ramazan günlerinin olmaması gerekir. İki bayram günü orucu Hz. Peygamber yasaklamıştır.⁷⁴

3. Yemek yedirmek:

Sabah –akşam olmak üzere, orta halli yiyeceklerden, ya 60 fakire bir günde veya bir fakire 60 gün yedirilir. Bu ameliye fakirlerin ihtiyacını görme açısından önem arzeder.⁷⁵

Köle herhangi bir mala sahip olmadığı için oruç tutar. Sahibinin izniyle onun bir kölesini de azat edebilir veya fakirleri doyurabilir. Fakat bunun nafile yerine geçmesi de mümkündür. Yalnız oruç tutamayacak durumda ise bu bir istisna kabul edilir. Bu takdirde oruç yerine geçer.⁷⁶

Birden fazla hanımı olan birisi, tüm hanımlarına karşı zihar yaparsa, keffaretini nasıl ödeyecektir? Hepsine bir keffaret mi verecektir? Yoksa teker teker hepsi için arı bir keffaret mi verecektir? Hz. Ömer'den Darakutni tarihiyle gelen bir habere göre, dört karısı olan ve zihar yapan birisi, her birisi için ayrı ayrı keffaret verecektir.⁷⁷

72. İbn Ruşd, s. II/92-93; Şirazi, s. II/115

73. İbn Ruşd, s. II/93

74. Buhari, s. II/239

75. San'ani, s. 248-250; İbn Kudame, s. VII/323; Ayni, IV/716; Kurtubi, XVII/285

76. İbn Kudame, s. VII/379; Ayni, s. IV/715 İbn Ruşd, s. II/92.

77. Ayni, s. IV/715

VI. SONUÇ

İslam'ın zihar konusuna verdiği bu değer, aileye ve insana verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Karı-koca, dolayısıyla anne-baba arasındaki en ufak bir geçimsizlik aileyi, sonuç olarak da toplumu etkileyecektir. İslam bu sebepten aile içerisindeki sevgi ve saygıyı, birlik ve beraberliği, eşler arasındaki güveni kaldırarak konularda ciddi tedbirler getirmiştir. Ailede çıkacak bir sınıktan dolayı, toplumda sanki bir insanın kaybolması gibi bir sonuç ortaya çıktığı için, bir köle azadıyla eksikliği telafi edilmeye çalışılmıştır. Oruçla nefis terbiyesi sağlanmış, fakirlere yemek yedirilmekle de huzuru kaçıran toplumun tekrar moral kazanmasına yol açılmıştır.



Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, s. 7

KONGRE DEĞERLENDİRMESİ

Yeni Sosyolojik Arayışlar: Dünyada ve Türkiye’de Farklılaşma, Çatışma, Bütünleşme

-III. ULUSAL SOSYOLOJİ KONGRESİ-

Nurullah ALTAŞ - Kemaleddin TAŞ ***

Sosyoloji Derneği ve Anadolu Üniversitesi tarafından ortaklaşa düzenlenen III. Ulusal Sosyoloji Kongresi 2-4 Kasım 2000 tarihleri arasında Eskişehir Anadolu Üniversitesi Kültür Merkezi’nde yapıldı. Kongreye katılan bilim adamları, dünyada ve Türkiye’deki yeni sosyolojik arayışları, kapanış oturumu da dahil olmak üzere, 24 oturumda tartıştı. Kongredeki oturumlar; Aile, Sosyoloji ve Kuram, Kültür, Nüfus ve Sağlık, Siyaset, Kimlik, Din, Sanayi, Kadın, İletişim, Çevre, Toplumsal Süreçler, Sosyoloji ve Küreselleşme, Gençlik, Toplumsal Sorunlar, Sivil Toplum, Sosyoloji ve Metodoloji, Türkiye’de Sosyoloji, Kentleşme ve Yerel Yönetimler başlıkları altında gerçekleştirildi. Kongredeki konular, çeşitliliğine rağmen, içerikleri açısından, Kongrenin ana teması olarak da vurgulanan “Dünyada ve Türkiye’deki Farklılaşma Çatışma Bütünleşme” doğrusunda, sosyolojik açıdan yeni arayış ve yönelişleri, tartışarak, ortaya koymayı amaçlamıştı. Oturumlardaki tartışmalara ilave olarak; “Avrupa Topluluğu”, “Yeniden Yerleşim Projeleri”, “Metodoloji” ve “Din Sosyolo-

* *Arş. Gör.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı

** *Arş. Gör.*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

jişi” konularında oluşturulan çalışma gruplarında, yapılacak olan tartışmalar sonucunda, görüş üretiminin yoğunlaştırılarak, somut çözümlere ulaşılması hedeflenmişti.

Sosyoloji Derneği Başkanı Prof. Dr. Birsen Gökçe'nin “Dünyada ve Türkiye’de Yeni Sosyolojik Arayışlar” başlıklı açılış bildirisi, Kongrede tartışmaya açılacak olan konulara yön vermesi açısından önemliydi. Gökçe, 21. yüzyılın yapısının; Sosyolojinin ilgi alanına giren

“Kentleşme”, Ekonominin ilgi alanına giren “Küreselleşme” ve Psikolojinin ilgi alanına giren “Bireyselleşme” olgularını içeren bir görünüm arzettiğini belirterek, sosyolojinin ilgi merkezlerinin hangi yöne doğru ilerlediği hakkında açıklamalar yaptı ve yeni sosyolojik anlayışın dikomotik sınıflamalara karşı olduğunu vurguladı.

1. Oturumlarda Sunulan Tebliğler:

Kongrede çok farklı perspektiflerde sunulan tebliğler, iki kategori altında değerlendirilebilir. Bunlardan birinci grup içinde yer alan tebliğler, alandaki problemlere, sosyolojide gelişen yeni anlayışlar çerçevesinde çözüm önerileri sunmaya çalıştılar. Beylü Dikeçligil'in “Sosyolojide Metodolojide Farklılaşma ve Metodlar Arası İşbirliği” isimli tebliği, metodolojideki paradigma dönüşümünün ve yeni paradigma arayışlarının; Vehbi Bayhan'ın küresel kültür - yerel kültür çatışmasını globalleşme süreci çerçevesinde tartıştığı tebliği, globalleşme yönelişinin; Celalettin Vatandaş'ın Kanada örneği üzerinde çokkültürlü toplum ve toplumsal kimliği belirlemeye çalışan çalışması çokkültürlülük anlayışının; Elif Yılmaz'ın küreselleşme sürecinde bireyin bulunduğu konumu özgürlük ve iradi kölelik kavramları çerçevesinde tartıştığı tebliği ise postmodernizm kavramının kongrede tartışılmasına sebep oldu.

İkinci grup içerisinde yer alan tebliğler ise sosyolojinin geleneksel sorunlarını, geleneksel yöntemler çerçevesinde tartışmaktaydı. Münir Koştaş'ın “Demokrasi, Laiklik ve İslam” başlıklı tebliği, halen etrafında yoğun tartışmaların sürdürüldüğü meselelerden birisi olan laikliği yeni bir bakış açısıyla gündeme getirmesi ve laikliğin nasıl anlaşılması gerektiği hakkında sosyolojik analizler içermesi açısından önemliydi. Çeşitli etnik ve dini gruplar üzerinde yapılan araştırmalar, Türkiye'deki farklılıkların yapıları üzerine bilgileri kongreye taşıırken, aynı zamanda dünyadaki yeni yönelişlerin tartışılmasına da zemin oluşturdu. Mehmet Dönmez, Türkiye'deki bütünleşme problemini etnik anlamda Türk-Kürt ayrımı, dini anlamda ise Sünni-Alevi çerçevesinde tartış-

maya açtı. Dönmez'in "bütünleşme" kavramına salt siyasi bir anlam yüklemesi eleştirilere sebep oldu. Dönmez'in tebliği çerçevesinde gelişen tartışmalar sonucunda sosyolojik anlamda bütünleşmenin farklılıklara rağmen gerçekleşebileceği noktasında görüş birliği oluştu. Aynı oturumda Taner Tatar'ın bütünleşmede, geleneği merkeze alması da kabul görmeyen öneriler arasındaydı. Erdoğan Önder'in Kayseri'deki çingeneleri inceleyen çalışması "Marjinal Gruplarda Bütünleşme Sorunları" ve İbrahim Arslanoğlu'nun "Türkiye'de Alevi-Sünni Bütünleşmesi" isimli tebliğleri ise farklılıkları inceleyerek çok-kültürlülük tartışmalarına zemin oluşturması açısından ikinci grup içerisinde değerlendirilebilecek çalışmalardandı.

2. Çalışma Grupları:

Kongrenin tartışmaya açtığı konulara en önemli katkıyı çalışma grupları sağladı. Dört çalışma grubunun da aynı saatlerde tartışmaları başlatması sebebiyle, hepsini birden takip imkanımız olmadı. Burada ancak ikisini (Metodoloji Çalışma Grubu ve Din Sosyolojisi Çalışma Grubu) değerlendirme imkanına sahibiz.

a. Metodoloji Çalışma Grubu:

Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Beylû Dikeçligil ile Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Neşe Özgen'in yönettiği Metodoloji Çalışma Grubuna çeşitli üniversitelere mensup 15 akademisyen katıldı.

Dikeçligil, çalışma grubundaki tartışılacak problemi, "metodolojide kullanılan yöntem ve tekniklerin dayandığı epistemolojik ve ontolojik duruş yerinin, bunun da üstünde paradigmanın belirlenmesinin gerekliliği" üzerine kurdu. Sosyal bilimcilerin, kullandıkları yöntem ve tekniklerin hangi paradigmanın ürünü olduğu üzerine fikir sahibi olup olmadıkları, yöntem ve tekniklerin hangi paradigmanın ürünü olduğuna bakılmaksızın rastgele kullanıp kullanılmadığı hususları tartışmaya açıldı. Yöntem ve tekniklerin rastgele kullanımının bilimsel üretimde çelişkili sonuçlara ulaşılmasına yol açtığı ve paradigma-ontolojik duruş-epistemolojik duruş-yöntemler-teknikler çizgisi üstünde süreklilik ve tutarlılık olması gerektiği vurgulandı. Çalışma Grubunda, sosyal bilimlerde pozitivist paradigmanın bilim anlayışında aleml maddeye indirgeyerek onu kontrol etme ve yönetme güdüsünün önemli rolü bulunduğuna dik-

kat çekildikten sonra, insanı nesnelleştirmeden bir içe bakış geliştiren metodoloji arayışlarının ortaya çıktığı ifade edildi. Yorumsamacı-Hermenötik yöntemin, bu yeni amaca hizmet verdiği ve bu yöntemin uygulamadaki örneğinin, değerleri hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutmak yerine değerlere saygı duymanın önemli hale geldiği, etnometodoloji olduğu belirlendi.

Metodoloji Çalışma Grubunda bundan sonraki tartışmalar, pozitivist paradigma ve yorumsamacı paradigma arasındaki farklılıklar ve metodolojik açıdan birbirlerinin boşluklarını doldurdukları noktalar konusunda yoğunlaştı. Yorumsamacı paradigmanın normatif pozitivist paradigmaya getirdiği eleştiriler sonucunda normatif pozitivist paradigmanın da bulunduğu yeri aşma çabaları içine girdiği ve kapsayıcılığını genişletmeye çalıştığı vurgulandı. Örneğin, normatif pozitivist paradigma, “görüşme yöntemi”nin görüşmeciye hiçbir hareket alanı bırakmayan “yapılandırılmış” bir formda düzenlenmesini öngörürken, yorumsamacı paradigmanın getirmiş olduğu eleştiriler sonucunda, görüşmeciye görüşmeyi yönlendirme ve karşısındakini daha iyi anlama imkanı sunan, “derinliğine görüşme” yöntemleri geliştirmeye başladı.

Bir çok sosyal bilimcinin postmodernizm tartışmaları sonucunda, kendilerinin pozitivist olduklarını farkettiklerinin vurgulandığı tartışmalarda, “herkesin kullandığı metodolojide kendi paradigmasının farkında olmasının” gerekliliği hususunda uzlaşma sağlandı. Ancak, bütünlük içinde kalmak kaydıyla, her bir paradigmanın kullanılabilir olduğu, bu bakımdan da, “a” paradigması “b” paradigmasından iyidir gibi bir sonuca ulaşamayacağı, çalışma grubunda altı çizilen sonuçlardan birisiydi.

b. Din Sosyolojisi Çalışma Grubu:

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Münir Koştaş ile Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Hüsnü E. Bodur’un yönettiği Din Sosyolojisi Çalışma Grubuna, çeşitli üniversitelerden 20 akademisyen katıldı.

Koştaş ve Bodur, çalışma grubundaki tartışılacak problemi, “genel sosyoloji içerisinde din sosyolojisinin yeri ve ülkemizde din sosyolojisi alanında yapılacak çalışmalara duyulan ihtiyaç” üzerine kurdu. Bu tartışma konusu doğrultusunda Çalışma Grubunda, son yıllarda Batıda din sosyolojisi alanında yapılan çalışmaların dikkate değer bir oranda artış gösterdiği ve bu durum paralelinde, III. Ulusal Sosyoloji Kongresi’nde “Din Sosyolojisi Çalışma Grubu” oluşturulmasının önemli bir gelişme olduğu belirtildi. Bu bağlamda, din

sosyolojisi problemlerinin, farklılaşan ve artan çalışma alanları sebebiyle, İlahiyat Fakültelerindeki din sosyologlarının da katkılarıyla, tartışılmasının gerekliliği sonucuna ulaşıldı. Ayrıca, Türkiye’de din sosyolojisinin ilgi alanına giren konular üzerinde araştırma yapma ihtiyacının belirginleştiği ve bu tür çalışmalardan elde edilecek bilimsel sonuçların, ülkemizde varolan bir çok problemin çözümünde önemli katkılar sağlayacağı vurgulandı.

Din Sosyolojisi Çalışma Grubunda bundan sonraki tartışmalar; dinin toplumsal rolü ve temel sosyal kurumlar ile arasındaki iki taraflı ilişkinin mahiyeti, toplumsal yapıyı daha iyi çözümleyebilmek amacıyla ülkemizin bir dinî haritasının çıkarılması, makro ve mikro perspektifler çerçevesinde din sosyolojisinde yeni kuramsal arayışlar konuları etrafında sürdürüldü.

Sonuç olarak, kongrenin kapanış panelinde yapılan değerlendirmelere ve bizim de kanaatimize göre, bilimsel toplantılardaki klasik “bildiri oturumları”ndan ziyade, yukarıda faaliyetleri hususunda bilgi verdiğimiz bu tür çalışma grupları, derinliğine yapılacak tartışmalar ile somut sonuçlara ulaşmayı kolaylaştıracaktır.

vatikan
misyon ve
diyalog

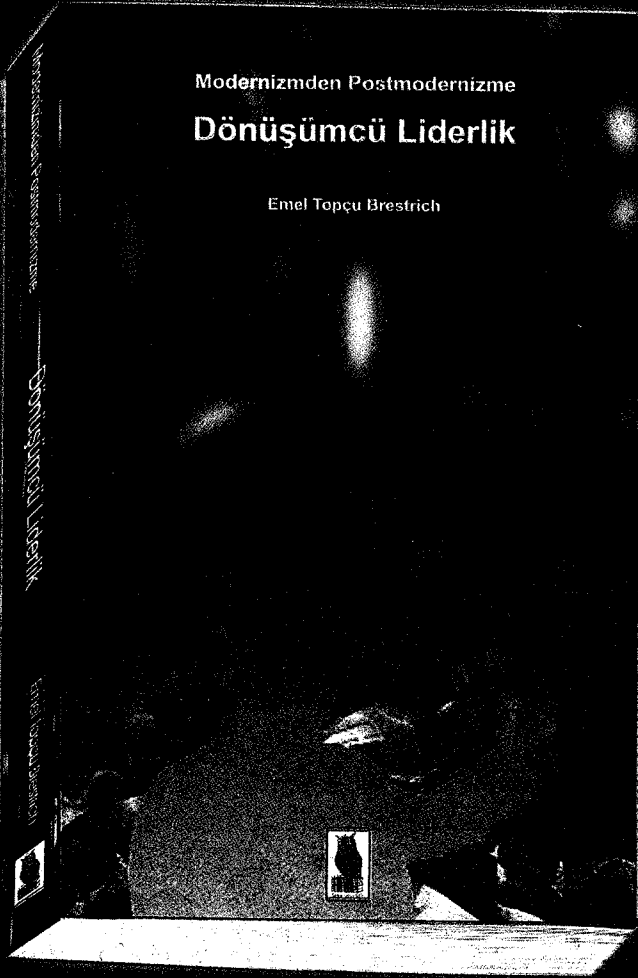
ali isra gÜngör

TÖRE YAYINLARI

MODERNİZİMDEN POSTMODERNİZME

DÖNÜŞÜMCÜ LİDERLİK

Emel Topçu Brestrich



Nispetiye Karabeyir Cad. B5/80 Tel: (0 312) 992 17 13 Ankara

Gün
Akşama
Yaslanmadan

Kesir,
Cimler ve
Tamlıklar
Ahmet İnan

DİN-SİYASET İLİŞKİSİNİN
TEOLOJİK YORUMU

DİN-SİYASET İLİŞKİSİNİN TEOLOJİK YORUMU

Mehmet MAÇİT



seba yayınları

Kazım Karabekir Cad. 85/80 Tel: (0.312) 342.1743 Ankara

DİN-SİYASET İLİŞKİSİNİN

Gün Akşamın Yastanından

Mehmet Güneş

Seddî TOPCU

MİLLÎ MİL STRATEJİK KONSEPT

Yeniden Ülkücülük

SEHSUVAROĞLU

Medya dan Psikolojive ÇESİTLEMELER

Seddî TOPCU

Seba yayınları

Kazım Karabekir Cad. 85/20 Tel: (0-312) 342 17 13 Ankara

Dini Araştırmalar

Dini Araştırmalar

Dini Araştırmalar

Dini Araştırmalar

Dini Araştırmalar

ABONE FORMU

ABONE BİLGİLERİ

YURT İÇİ ABONE ŞARTLARI 12.000.000 TL (3 Sayı)
YURT DIŞI ABONE ŞARTLARI 80 DEM (Yıllık)

Adı Soyadı: Firma Adı: Görevi:
Adresi: Şehir: Telefon:
Posta Kodu: Vergi Dairesi: Vergi No:

ÖDEMELER

Sevim BAŞAK adına Yapı Kredi Bankası Yeni Sanayi Şubesi ANKARA Hesap No: 0074501-8

İmza:

Dini Araştırmalar Dergisi Kazım Karabekir Cad. 85/80 Ulus/ANKARA Tel-Fax: 342 17 13
Lütfen bu formu doldurup yukarıdaki adrese posta ya da fax ile gönderiniz.

7 • RECEP KILIÇ

Ziya Gökalp 'de Din ve Medeniyet İlişkisi

17 • OSMAN AYDINLI

Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik

53 • MEHMET EREN

Hadis İlminde Rical Bilgisi ve İlk Kaynakları-II

83 • MUSTAFA KÖK

Temel Problemleri Çerçevesinde Nurrettin Topçu'da Din Felsefesi

93 • SELİM EREN

Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü

113 • RAMAZAN ALTINTAŞ

**Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül
Anlayışının Çalışma Hayatına Etkileri**

137 • SELÇUK COŞKUN

**Abdulazîm ed-Deyb'in Zübeyr b.Avvâm'a
Yönelik Bazı Tenkitlere Cevabı**

161 • HİDAYET IŞIK

Fahreddin Razi'nin Çeşitli Dinler İle İlgili Görüşleri

205 • NECATİ AVCI

Kanuni Dönemi Tarihçilerinden Tabib Ramazan ve İki Eseri

227 • ETAN KOHLBERG, Çev. MAZLUM UYAR

Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum

257 • İSMAİL KÖKSAL

İslam Hukuku'nda Zihar

271 • KONGRE DEĞERLENDİRMESİ / NURULLAH ALTAŞ - KEMALETTİN TAŞ

**Yeni Sosyolojik Arayışlar: Dünya'da ve Türkiye'de
Farklılaşma, Çatışma, Bütünleşme
- III. Ulusal Sosyoloji Kongresi -**