

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol: 4 Num.: 10, May-August 2001



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Dört ayda bir çıkar.

Se-Ba Ofset Ltd. Şti. adına

İmtiyaz Sahibi

Sevim Başak

Yazı İşleri Müdürü

Tamer Köksal

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Cemal Tosun (Başkan)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Katar

Dr. İbrahim Maraş

Arş. Gör. Ramazan Uçar

Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Dr. Ali İsra Güngör,
Birol Dok, Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Doç. Dr. Kamil Çakın,
Doç. Dr. Kazım Sarıkavak, Yrd. Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Doç. Dr. Recai Doğan,
Arş. Gör. Yusuf Gökalp, Arş. Gör. Hakan Coşar, Arş. Gör. İbrahim Kaplan,
Arş. Gör. Murat Gökalp, Arş. Gör. Cengiz Çuhadar

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ÖDTU),
Prof. Dr. Bahaeddin Yediylıdız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.),
Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.),
Prof. Dr. Johannes Laehemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder
(Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem
(Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nedim Macit (Gazi Üniv.),
Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.),
Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.),
Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Doç. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.),
Doç. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.)

Dinî Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi yılda üç kez yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
4. Dini Araştırmalar Dergisi 'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, yazı, editörler kurulunun oluruyla, bu sınırı aşmayacak şekilde ve en fazla iki bölüm halinde yayımlanır.
5. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (50-100 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
6. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve Dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
7. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde editörler kuruluna teslim edilir; bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz.
8. Yazıların şekil ve esas yönünden ön inceleme editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
9. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
 - a. hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
 - b. hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltilmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
10. Daha önceden yayımlanmış yazılar yayımlanmaz.
11. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISSN 1301-966-X

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 4 Sayı:10
MAYIS-AĞUSTOS 2001
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 8.000.000.-TL.

Dizgi ve Baskı
Se-Ba Ofset Ltd. Şti.
Tel - Faks: (0,312) 342 17 13-384 11 25 Ankara

Yazışma Adresi
İbrahim Kaplan
P.K. 74
Bahçelievler/ANKARA

e-mail:
diniarastirmalar98@yahoo.com

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

Posta Çekti Hesabı
Hakan Coşar adına 1007177 Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri
Yurt İçi: 20.000.000.- TL. (Yıllık) Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Çorum *Hilmi Demir* Tel: (0.364) 234 63 58-59
- Adana *Münir Yıldırım* Tel: (0.322) 338 69 71
- Isparta *Saadettin Özdemir* Tel: (0.246) 237 04 28
- Van *Şevket Topal* 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) 231 16 96
- İzmir *Veli Öztürk* Tel: (0.232) 285 29 32
- Kayseri *Süleyman Akyürek* Tel: (0.352) 437 49 37
- İstanbul *Ahmet Kavas (İSAM)* Tel: (0.542) 264 71 30
- İstanbul *Hacı Osman Yıldırım (Osmanlı Arşivi)* Tel: (0.212) 513 88 70
- Çanakkale *Hasan Özdemir* Tel: (0.286) 212 13 76
- Sivas *Hüseyin Yılmaz* Tel: (0.346) 226 10 10
- Diyarbakır *Abdurrahman Acar* Tel: (0.412) 248 80 22
- Şanlıurfa *Salih Aydemir* Tel: (0.414) 312 84 56
- Rize *İbrahim Hilmi Karşı* Tel: (0.464) 214 11 22
- Kahramanmaraş *Mehmet Ali Kürman* Tel: (0.344) 236 00 49
- Malatya *Hulusi Arslan* Tel: (0.422) 211 11 37
- Samsun *Yaşar Gedikli* Tel: (0.362) 457 60 20/1258
- Elazığ *Mehmet Atalan* Tel: (0.424) 237 00 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

İÇİNDEKİLER

7 • KAMİL ÇAKIN

Teşbih ve Tecsim Karşısında Bir Hadisçi: Celâluddin es-Suyûtî

17 • MURAT GÖKALP

G.H.A. Juynboll'un İsnadda Muammerûn'un Rolüne Dair İddialarına
A'meş-Ma'rûr bin Süveyd Özelinde Eleştirel Bir Yaklaşım

37 • OSMAN AYDINLI

“Kur'an'ın Yaratılmışlığı” Meselesi ve Mu'tezile'nin
Tarihî Seyrindeki Yeri (II)

53 • AHMET KAVAS

Fransa'nın İslâm Siyaseti: Sömürgecilikten Günümüze
Fransız Camileri (II)

71 • MİRZA TOKPINAR

Abdurrazzak B. Hemmam (126-211/744-827)'in Şiflikle İtham
Edilmesi Üzerine Bir İnceleme (II)

89 • SİDDİK KORKMAZ

İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri

121 • AHMET NEDİM SERİNSU

33/Ahzâb Sûresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygambere
Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı

161 • KEMAL SÖZEN

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi

187 • HİDAYET IŞIK

İstanbul'un Fethinin Hıristiyanlık Üzerindeki Etkileri



Teşbih ve Tecsim Karşısında Bir Hadisçi: Celâluddin es-Suyûtî

Kâmil ÇAKIN*

ABSTRACT

Al-Suyutî was a famous hadith scholar who lived between (849-911 h).

He had composed a lot of written works in different fields of the hadith. One of his works is "Ta'vîl al-Ahâdîth al-Mûhime li al-Tashbih" which was assigned to God's attributes.

In his work, al-Suyutî investigated some hadiths which expresses God himself as a personality has some organs (teşbih = anthropomorphism) and as a material being (tecsim = materialization). And he interpreted these hadiths.

In spite of the predecessors in hadith being far from interpreting these hadiths, he preferred commentaring them in rational method.

In this work, it has been studied the commentator character of al-Suyutî and his methods in that commentary.

Keywords: Al-Suyutî, God's attributes, Anthropomorphism.

Celâluddin es-Suyûtî'nin Biyografisi: Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (el-Asyûtî), 849 hicrî (m. 1445) tarihinde Kahire'de dünyaya gelmiştir¹. Doğumu ile ilgili ilginç bir olay nakledilmektedir. "Babası

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

1 Bu çalışmada, Suyûtî'nin *Te'vîlu Ehâdîsi'l-Mûhime li't-Teşbih* isimli eseri esas alınmıştır. Eseri güzel bir şekilde tahkik ederek yayına hazırlayan *el-Besyûni Mustafa İb-*

ilim ehliendir. İlmî çalışması esnasında bir esere bakma ihtiyacı hasıl olur. Hanımından kütüphanesinde bulunan bir kitabı getirmesini ister. Hanımı o sırada hamiledir. Kitaplar arasında iken doğum gerçekleşir ve Suyûtî dünyaya gelir². Bu olaydan dolayı, Suyûtî “İbnu’l-Kütüb=Kitapların Çocuğu” lakabını almıştır.

Suyûtî aynı zamanda Bağdâd’a nisbet edilmektedir. Ataları Acem veya Doğulu (muhtemelen Türk) olarak belirtilmektedir. Fakat, onun nesebi üzerinde fazla tartışmak istemeyenler en azından kültürel anlamda Arap olduğunu ifade etmektedirler³. Suyûtî, devrinin bir çok meşhur ilim adamından dersler almıştır. Fakat, bunlar arasında üç isim oldukça önemlidir. Bunlar Salih b. Ömer b. Raslan el-Bulkînî (ö.h. 868), Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci (ö.h. 879) ve Ahmed b. Muhammed Takiyyuddin eş-Şumunnî (ö.h. 872)’dir. Bu zatlar da muhtemelen Türk asıllıdır.

Hicri 911 (m. 1505) tarihinde vefat etmiş olan Suyûtî muhtemelen Türk asıllıdır. Şafii mezhebindedir. Bir ara kendisinin müctehid olduğunu bile ileri sürmüştür. Bir çok değerli eser vermiş olan Suyûtî, aşağıda görüleceği gibi, aşkın bir Allah tasavvurunu savunmuş ve Mücessime ile Müşebbihe fırkalarının Allah tasavvurlarını eleştirmiştir. Suyûtî’nin bu düşünceye ulaşmasında hocalarından gelen bir geleneğin etkisinin olması mümkündür.

“Te’vîlu Ehâdîsi’l-Mûhime li’t-Teşbîh” Adlı Eseri: Allah’ın sıfatları, bu sıfatların Allah’ın zâtının aynı mı gayrı mı olduğu, yaratıklarda bulunan sıfatların Allah’a izafe edilip edilemeyeceği gibi bir takım meseleler İslâm’ın ilk asrının sonundan itibaren tartışılmaktaydı. Bu tartışmalar zaman içerisinde giderek büyümüş, değişik Kelâm ekolleri bu konularda kendilerine özgü bir takım görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu tartışmaların ortaya çıkmasında ilk dönem siyasi olaylarının etkisi ile beraber, yabancı kültür, inanç ve bilimsel etkileşimlerin rolü de bulunmaktadır.

Hz. Peygamber’den rivayet edilen bazı hadislerde Allah’a mekân, zaman ve hareket gibi sıfatlar atfedildiği; bazı hadislerde O’nun elinden, gözünden vs. bahsedildiği görülmektedir. Bu rivayetler zahiri anlamlarıyla alındığında

rahim el-Kûmî aynı zamanda Suyûtî’nin hayatına ve eserlerine dair geniş bir mukaddime yazmıştır. Suyûtî’nin biyografisi hakkında bu mukaddimedeki bilgilerden yararlanılmıştır.

2 Age. 26.

3 Age. 27, 28

antropomorfist bir Tanrı tasavvuru ile karşılaşmaktayız. Geçmişte görülen bazı kelâmî ekoller antropomorfist bir Tanrı tasavvuru geliştirmişler, söz konusu rivayetlerdeki ifadeleri zahiri anlamlarıyla alarak, bu tasavvurlarını desteklemek maksadıyla delil olarak kullanmak istemişlerdir.

Suyûtî'nin söz konusu eseri, Müşebbihe ve Mücessime adı verilen bu ekollerin görüşlerini çürütmek maksadıyla kaleme alınmıştır. "Teşbih Vehmi Uyandıran Hadislerin Te'vili" şeklinde Türkçeleştirilebilecek olan bu eserinde Suyûtî, Arap dilinin kullanım özelliklerinden faydalanmakla beraber asıl olarak aklî yorumlarda bulunmaktadır. Hadisleri tek tek ele almakta, teşbih ve tecsim ifade eden kavram ve kelimeleri çeşitli açılardan tahlil etmekte ve bu tahlilleri sonucunda antropomorfist bir Tanrı tasavvuru yerine "aşkın bir Tanrı tasavvuru" ortaya koymaktadır. Nitekim, Suyûtî'nin bu tavrı, Maturîdî (ö.h. 333/ m. 944) tarafından ortaya konan Tanrı tasavvuru ile örtüşmektedir.

Sıfatlar Konusunda Bazı Kelâmî Ekolleri Tanımlaması: Suyûtî, eserinin girişinde sıfatlar konusunda önemli görüşler ortaya atmış olan bazı grupları tanımlamakta ve kısaca bunların hatasına dikkatleri çekmektedir. Der ki:

"Muattıla⁴, geçmiş ulemanın bazı görüşlerini Allah'ın sıfatlarını iptal davasında kullanırken, Müşebbihe⁵ grubu, bu görüşleri, Şeytan'ın sürdürme mücadelesi verdiği putperestlik özlemine bir vesile kıldılar"⁶.

Burada görüldüğü gibi, Suyûtî, Muattıla denilen Mutezile ve Cehmiyye fırkalarının⁷ Allah'ın sıfatlarını kabul etmediğini, Müşebbihe'nin de sıfatları zahiri anlamları ile algılaması nedeniyle, bir nevi putperestliğe yol açtığını ileri sürmektedir. Ona göre Mutezile Allah'ın sıfatlarını iptal etmek suretiyle aşırılığa kaçarken, Müşebbihe de bu sıfatları anlama noktasında ifrata varmıştır⁸.

4 Cehmiyye ve Mutezile ekollerine verilen bir isimdir. Bu gruplar, kelâmî sistemleri içerisinde, Allah'a bir takım sıfatların verilemeyeceğini ya da bu sıfatların O'nun zâtına ait olamayacağını ileri sürerek, bir nevi sıfatları iptal ettikleri için Muattıla=iptal ediciler diye isimlendirilmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. **Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar**, Talat Koçyigit, TDV Yayınları, Ankara 1984, s. 132-137.

5 Müşebbihe ve Mücessime grupları Allah'ı yaratıklara benzeten ve O'nu bir cisim gibi algılayan grubun adıdır. Bkz. **İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-II**, Ali Sâmi en-Neşâr, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İst. 1999, s. 13 vd.

6 Suyûtî, **Te'vilu Ehâdisi'l-Mühime li't-Teşbih**, Thk: Besyûnî Mustafa İbrahim el-Kûmî, Cidde 1399/1979, s. 107-108.

7 Cehmiyye fırkası çoğu kere Mutezile'nin içerisinde ele alınmaktadır.

8 Suyûtî, age. 107.

Suyûfî, tenzih akidesine mensup olan Müezzih⁹ ekolünün, Mutezile ve Müşebbihe ekollerine nazaran orta yolda olduğunu belirttiikten sonra, Mücessime'yi ele almakta ve kısaca Mücessime'nin fikirlerini eleştirmektedir¹⁰.

Suyûfî'nin Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri Konusundaki Görüşleri: Suyûfî, bütün bunları izah ederken, Allah'ın sıfatları ve fiilleri konusunda kendi kelâmî görüşlerini de özetlemektedir. Ona göre; Allah bir işi yaparken *alete* ihtiyaç duymaz. Bir işi yapması için bir *illet* de gerekmez. Uğraşır didinmez¹¹. Bir işi *dokunma* veya *hissetme* olmaksızın yapar¹². *Hareket* ve *sükûn* O'na yakışmaz. Çünkü, *hareketin* ve *sükûnun* kaynağı O'dur¹³.

Suyûfî, Allah'ın fiilleri ile ilgili bu görüşleri ortaya koyduktan sonra, Allah'ın sıfatları konusunda da şu görüşleri serdetmektedir:

“Hak Teâlâ yıldızların üstündekileri, sınır (!) altındakileri, Arş'in ötesindekileri ve toprağın (!) altındakileri *görür*; O'nun görmesi için *uzaklık* ve *yakınlık* bir anlam taşımaz. Gizli ve açık her şeyi *bilir*. Bir şeyin açık ya da kapalı olması -O'nun bilmesi açısından- farketmez. Karıncanın kuru topraktaki ayak sesini ve gök gürültüsünü aynı şekilde *işitir*”¹⁴.

Allah'ın fiil ve sıfatları konusundaki bu görüşlerden sonra, Suyûfî, O'nun zâtı hakkındaki düşüncelerini de şu şekilde dile getirmektedir:

“Allah'ın fiillerini ve sıfatlarını tahayyül etmekten kaçınmak gerektiğine göre, O'nun zâtı; cüz, uzuv ve unsurları üzerinde düşünmekten haydi haydi kaçınmak gerekir¹⁵.

Suyûfî, Allah'ın fiilleri, sıfatları ve zâtı hakkında Müşebbihe ve Mutezile ekollerinin görüşlerini eleştirirken ortaya koyduğu bu fikirlere paralel olarak tenzih akidesine vurgu yapmakta ve tenzih'i en doğru yol olarak tavsiye etmektedir. Şöyle der:

9 Mutezile'nin Tanrı'nın sıfatlarını iptal etmesi ile Müşebbihe ve Mücessime'nin bu sıfatları yaratıkların sıfatlarına benzeterek anlaması karşısında orta yolu tutarak, Allah'ı, kendisinin vasıflandırdığı gibi kabul edip aynı zamanda O'nu noksan sıfatlardan tenzih eden Ehl-i Sünnet kelâmcılarına verilen bir isimdir.

10 Mücessime, Müşebbihe gibi Tanrı'yı cisimleştiren bir ekoldür.

11 (ve lâ ilâc ve lâ ihtilâc) Suyûfî'nin burada kastettiği, Allah'ın bir işi zaman -bir süreç- içerisinde yapmadığıdır; yani “işlemsiz ve girişimsiz; katıllımsız yapar” anlamındadır.

12 Yani, O'nun duyu organları vasıtasıyla algılama ihtiyacı yoktur.

13 Suyûfî, age. 108-109.

14 Suyûfî, age. 109.

15 Suyûfî, age. 109.

“Tenzih’e dön! Allah’ı cüzler halinde düşünme, O’nun zâtını anlamaya çalışma ve bu konularda hüküm vermekten kaçın. Allah’ı zaman ve mekândan münezzehtir kıl ve O’nu renkler ve diğer varlıklardan ayrı tut. (Bil ki) Ma’bûd, birdir; eşsiz ve benzersiz tekdir. Her şey varlığını O’na borçludur. Hiçbir şey O’nun gibi değildir. O, işiten ve görendir. Nitekim, O da hiçbir şeye benzemez. Bir şey O’na ya da O bir şeye nasıl benzeyebilir ki!.. Hak Teâlâ doğmamış, doğrulmamıştır”¹⁶.

Suyûtî’nin Konu ile İlgili Kaynakları: Suyûtî, teşbih ve tecsim ifade eden hadislerin yorumlarıyla ilgili dört kaynağı incelediğini belirtmektedir¹⁷. Bu kaynaklar İbnu Huzeyme’nin (ö.h.311) *et-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâtı’r-Rabb*, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. Ebî’s-Sayf el-Yemenî’nin (ö.h.609) *el-Erbaüne Hadîsen*, İbnu Fûrek’in (ö.h.406) *Müşkilü’l-Âsâr* ve ed-Dârimî’nin (ö.h.280) *er-Red (en-Nakd) alâ Bişr el-Merîsî*¹⁸ adlı eserlerdir.

Allah’a Mekân İzafesi: Bilindiği gibi, bazı hadisler ve ayetler zahiri anlamları itibarıyla Allah’a mekân izafe etmektedir. Suyûtî, bu gibi nasları ele alarak birer cümlelik kısa anlamlandırmalar yapmakta ve bu şekilde kendi zamanına kadar süregelen tartışmalar noktasında kendi görüşlerini vermektedir.

Suyûtî’nin Allah’a mekân izafesi konusunda ele aldığı ilk hadis “...Allah, yedi göğün üzerine yükseldi...” hadisidir¹⁹. Bu hadiste geçen “istivâ” kelimesine değişik anlamlar verilmiştir. Selefî ekole mensup olan muhadisler bu kelimeye “yükselmek”, “yerden yüksekçe bir yere çıkıp oturmak” gibi mekan içeren anlamlar vermektedirler²⁰. Suyûtî ise ayet ve hadislerde

16. Suyûtî, age. 110-111.

17. Suyûtî, age. 113.

18. Muhakkik, Suyûtî’nin incelediği dördüncü eserin *er-Red alâ’l-Cehmiyye* olduğunu belirtmektedir (s. 113, 4 nu’lu dipnot). Fakat, Dârimî’nin iki eseri olduğu bilinmektedir. Biri muhakkikin zikrettiği bu eser, diğeri de bizim yukarıda verdiğimiz eserdir. Bizim kanaatimize göre, Suyûtî’nin incelediği eser Cehmiyye’ye reddiyesi olmayıp, Bişr el-Merîsî’ye reddiyesidir. Bkz. Kâmil Çakin, “*Ebu Saîd ed-Dârimî’nin Allah’ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri*”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 3, s. 8, Ankara 2001, ss. 47-55.

19. Buhârî’nin konu ile ilgili verdiği hadislerde bu ifadeler aynen bu şekilde geçmemektedir. Buhârî’nin ta’likan verdiği bir rivayette Ebu’l-Âliye, “istivâ ilâ’s-semâi” ifadesini “irtefâa=yükseldi” şeklinde anlamlandırmıştır. Enes b. Mâlik’ten gelen merfu bir rivayette Zeyneb binti Cahş’a atfen “Allah benim nikahımı yedi göğün üzerinde kırdı”, başka bir varyantında “benim nikahımı gökte kırdı” ifadelerini zikretmektedir. Bkz. Buhârî, *Tevhîd*, İst. Tarihsiz, bâb: 22, c.VIII, s. 175-177.

20. Mesela bkz. Buhârî, a.y.; Ahmed b. Hanbel, *er-Redd alâ’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika*, Riyad 1402/1982, s. 135 vd.

geçen “istivâ” kelimesine “güç ve kuvvet üstünlüğü”, “gücü ile hükmü altına alma”, “istîlâ” anlamını vermiştir²¹.

Suyûfî, “Nuzûl Hadisi”ni tevil ederken de aynı şekilde Allah’a mekan izafe etmekten kaçınmaktadır. Ona göre bu hadiste anlatıldığı gibi “inen” bizzat yüce Allah olmayıp O’nun “adaleti”, “rahmeti” ve “fazl-ı keremi”-dir²².

Suyûfî, “inanmayanlar, Allah ve meleklerin *buluttan gölgelikler içerisinde* kendilerine *gelmesini* ve işi bitirivermesini mi gözetiyorlar”²³ ayetinde geçen “etâ=gelmek” fiilini “feale=yapmak” şeklinde tevil ederken, aynı ayette geçen Allah’ın “bulut içerisinde” olmasını “gölgelendirmek”²⁴ şeklinde tefsir etmektedir.

Zahiri Allah’a mekan izafe eden bir başka hadis de şudur:

“Bir kişi Hz. Peygamber’e “gökleri ve yeri yaratmadan önce rabbimiz neredeydi?” diye sorduğunda, Hz. Peygamber, ‘altı ve üstü hava ile çevrili olan bir bulut içerisindeydi’ cevabını vermiştir”.

Suyûfî, “Allah’ın bir bulut içerisinde” düşünülmesinin O’na mekan izafesi anlamını taşıdığını belirttikten sonra hadisi tevil etmektedir. Öncelikle ‘zarfiyyet’ ifade eden ‘fî=içinde’ harf-i cerinin ‘alâ’ anlamında kullanıldığını; ‘üzerinde’ anlamına gelen ‘alâ’ harf-i cerinin burada ‘istîlâ’ yani ‘kuvvet ve kudretiyle galip gelmek’ demek olduğunu söylemektedir. Ona göre, bu hadiste kaştedilen, Allah’ın bütün mahlûkatı kendisinden yarattığı bulut üzerindeki hakimiyetidir²⁵.

Bu hadisin bir başka varyantında bulut anlamına gelen ‘amâü’ kelimesinin hemzesiz ‘amâ’ şeklinde kullanıldığını belirten Suyûfî, ‘amâ’ kelimesinin ‘eşitizlik’, ‘benzersizlik’ anlamına geldiğini söyleyerek, şayet bu

21 Suyûfî, agé. 114.

22 Suyûfî, age. 115. Nuzûl Hadisi’nde Hz. Peygamber şöyle haber vermektedir: “Yüce Rabbimiz, her gecenin üçte birlik son kısmı kaldığında, dünya semainer ve şöyle der: Bana dua eden yok mu? Duasını kabul edeyim. Benden isteyen yok mu? Vereyim. Af dileyen yok mu? Affedeyim”. Buhârî, Daavât, bâb: 14, VII. 149; Tevhid, bâb: 34, VIII. 197; Teheccüd, bâb: 14, II. 47; Müslim, Salâtu’l-Musâfirin, bâb: 22, Hadis no: 168-172, I. 521-523; İbnu Mâce. İkâme, bâb: 182, hadis no: 1366-1367, I. 435.

23 2-Bakar-210

24 “gölgelendirmek” fiili, “zâlele mine’ş-şems=güneşin yakıcı sıcağından gölgelendirmek” şeklinde ferahlık ve rahatlık verici anlamda olumludur; bu ise söz konusu ayetteki içeriğe ters düşmektedir. Muhtemelen Suyûfî’nin burada vermek istediği anlam, “karanlıkta bırakmak” şeklinde olumsuz anlam olmalıdır.

25 Suyûfî, age. 133.

varyanttan hareket edilecek olursa hadisin ‘hiçbir şey yok iken Allah vardı’, kısacası, ‘O’nunla birlikte hiçbir şey olmadığı gibi, alt veya üst de yoktur’ anlamına ulaşmaktadır²⁶.

Suyûtî, “Adn Cenneti’nde, Rabbimin yanına girdim...”²⁷ hadisinin Allah’a mekan izafesi ifade ettiğini²⁸ belirttikten sonra, hadiste geçen ‘duhûl=girmek’ kelimesini ele alarak incelemekte ve şöyle demektedir: “Burada geçen ‘dahale=girdi’ fiili ‘yudâhilu’ anlamındadır. Bu anlamdaki ‘duhûl=girmek’, bir mekana olduğu gibi, bir işe veya söze karışmak anlamına da gelmektedir. Meselâ, ‘falan kişi, falanın sözüne veya işine müdahale etti’ dersin. Hadiste geçen, ‘Rabbimin yanına girdim’ ifadesi ‘O’nun evine girdim’ demektir; çünkü, nasıl ki Kâbe Allah’ın evi olarak anılıyorsa Cennet de Allah’ın evi olarak anılabilir”²⁹.

Allah’a Cisim Denilmesi: Suyûtî, Allah’ı cisim olarak tasavvur eden Mücessime fırkasına itiraz etmekte ve görüşlerini eleştirmektedir. Suyûtî’ye göre, bir ve varlığın sebebi olan Allah mürekkep bir cisim olsaydı O’nun en az iki cüzden meydana geldiğini kabul etmek gerekirdi; zira, bir cisim en az iki cüzden oluşmaktadır. İki cüzden oluşan bir cisim ya Allah’ın sahip olduğu kemal sıfatlara sahip olacak ya da bu sıfatlardan mahrum bulunacaktır. Bu mürekkep cismin kemal sıfatlardan mahrum olması durumunda -en az iki cüz- arasında sürekli bir çelişki ve ihtilaf ortaya çıkacaktır. Bu kemal sıfatların mevcudiyetini ve her iki cüzün de bu sıfatlara sahip bulunduğunu farzedsek iki cüzün iki ayrı ilah olduğu sonucuna sürüklenilecektir.

Her iki cüz Allah’ın kemal sıfatlarında ortak kabul edilirse, bir sıfat için iki yer –mahal- farzedilmesi gerekecektir.

Allah’ın kemal sıfatlarının iki cüzden birinde var olması durumunda, varlığın tamam olması için iki cüzün bir araya gelmesi gerektiğinden, birinin diğerine hükmetmesi gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Fakat söz konusu sıfatlar iki cüzde de bulunmamakla beraber onlardan ayrı olarak varlığı-

26 Suyûtî, age: 133.

27 Bu hadis bu şekliyle kütüb-ü sittede geçmemektedir. İbnu Kuteybe (ö.h.276) buna benzer iki hadis vermektedir. “Rabbimi en güzel surette gördüm...”, Ummu’t-Tufeyl’in rivayetine göre “Hz. Peygamber, Rabbini rüyasında uzun saçlı ve yakışıklı bir genç suretinde görmüş; yeşillik bir yerde durmuş...” bkz. İbnu Kuteybe, **Hadis Müdafaası**, çev: Hayri Kırbaşoğlu, Kayıhan Yayınları, II. Baskı, İst. 1989, s. 335 vd.

28 Suyûtî, age. 149 ve 151.

29 Suyûtî, age. 151.

nı sürdürüyor olsalar, bu kez her iki cüze de hükmetme zorunluluğu ortaya çıkacaktır.

Suyûfî'ye göre bütün bu varsayımlar düşünülmesi mümkün olmayan mantıksızlıkları beraberinde getirmekte ve dolayısı ile Allah'a bir iftira niteliği taşımaktadır³⁰.

Burada görüldüğü gibi, Suyûfî, tamamen mantık yürütmeleri ile Mücessime'nin fikirlerini çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre Allah'ın bir cisim olarak tasavvur edilmesi mümkün değildir.

Allah'a Suret (şekil) İzafesi: Bazı hadislerin zahiri ifadelerinin Allah'ı yaratıklarinkine benzer suretlerle canlandırması karşısında, Suyûfî, yukarıdaki örneklerinde görüldüğü gibi tevil ve tefsir yoluna giderek bu gibi teşbihlerden kaçınmaktadır. Bir hadiste Allah'a suret izafe edilerek şöyle denmektedir:

“Adn Cenneti'nde Rabbimin yanına girdim. (O'nu) iki parça yeşil elbise içerisinde kıvrıkcık saçlı bir genç (şeklinde) gördüm”³¹.

Suyûfî'nin de işaret ettiği gibi³² bu hadiste problem olan hususlar Allah'a mekân ve suret izafe edilmiş olmasıdır. Mekân konusunda Suyûfî'nin açıklamalarını yukarıda vermiştik. Suyûfî, Allah'a suret –şekil- izafesine de karşı çıkmakta ve hadisi tevil etmektedir. Bizim hadisi tercüme ederken parantez içerisinde verdiğimiz ve metnin aslında olmayan kelimeleri Suyûfî de yok saymakta ve hadisi bu şekilde ele alarak “görülenin Allah olmayıp, Allah'ın veli kullarından bir zât olduğu” sonucuna varmaktadır. Yani, hadisi, “Rabbimin Cenneti'ne girdim. Orada Allah'ın veli kullarından bir zâtı gördüm. Siyah saçlı ve iki parçadan oluşan yeşil bir elbise içerisinde idi” şeklinde anlamaktadır.

Suyûfî, başka bir yerde³³ “Rabbimi en güzel surette gördüm”³⁴ hadisini ele almakta ve burada “güzel surette” olanın Allah olmayıp Hz. Peygamber olduğunu söylemektedir. Yani, Hz. Peygamber, “ben en güzel bir şekilde iken, Rabbimi gördüm” demektedir.

30 Suyûfî, age. 110.

31 Bkz. 27 nu'lu dipnot.

32 Suyûfî, age. 150-151.

33 Suyûfî, age. 123.

34 Dârimî, Rü'ya, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye Trs. II. S.126 (=Rabbimi en güzel surette gördüm...); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Beyrut Trs. I. 368 (=Bir gece, Rabbim bana en güzel surette geldi...).

“Allah Adem’i kendi suretinde yarattı”³⁵ hadisini de ele alan Suyûtî, burada kastedilenin, Adem’in önceden yapılmış bir *taslak sureti* olduğunu belirtmektedir³⁶.

Allah’a Uzuv İsnadı: Suyûtî, “Allah, (Kıyamet gününde) her çeşit zulumü bir araya toplar ve ayağının altına alır...”³⁷ hadisindeki problemi Allah’a uzuv isnadı olarak açıkladıktan sonra, hadiste “ayak altına almak” ile kastedilenin Hz. Peygamber’in veda hutbesinde “cahiliyye döneminde işlenen kötü fiiller ayaklarımın altındadır” dediği gibi olduğunu ifade etmektedir³⁸.

Suyûtî’nin ele aldığı bir başka hadis ise şöyledir:

“Hz. Peygamber ‘...Allah işitendir, görendir’³⁹ ayetini okuduğu zaman baş parmaklarını kulakları üzerine ve işaret parmaklarını da gözleri üzerine koydu”⁴⁰.

Hadisin zahirinden anlaşıldığı gibi, Hz. Peygamber’in yaptığı hareketler, Allah’ın kullarinkine benzer kulakları ve gözleri olduğu izlenimini vermektedir. Suyûtî bu probleme işaret ettikten sonra, Hz. Peygamber’in Allah’ı işitme ve görme ile vafettiğini; belki de bunu ileride ortaya çıkacak olan Kadriyye gibi fırkaların sıfatlar konusundaki yanlış düşüncelerine karşı bir uyarı olarak yaptığını söylemekte ve ardından da burada geçen hadiseyi duyu organları anlamında değil manevi anlamda yorumlamaktadır⁴¹.

Suyûtî, “kul namaza kalktığı zaman, Allah’ın gözleri önünde durmaktadır...”⁴² hadisinde geçen *gözler* ifadesini ele almaktadır. Ona göre *gözler önünde* demek, *Allah kulunu sevap ile karşılar* demektir⁴³.

35 Ebu Hureyre’den gelen bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah Adem’i kendi suretinde yarattı. Boyu altmış zira –bir zira 50-60 santim- idi...” Buhâri, İsti’zân, bâb: I, VII. 125. Adem’in Allah’a benzeyip benzemediği meselesi hakkında bkz. Mustafa Erdem, **Hazreti Adem, İlk İnsan**, TDV yay. Ankara 1993, s.125-127.

36 Suyûtî, age. 124.

37 Kütüb-ü Tis’a içerisinde benzer bir hadis bulunmamaktadır. Ancak, muhakkikin verdiği bilgiye göre, bu hadisi Ebu’l-Hasen et-Taberi, *Te’vilü’l-Âyâtü’l-Müşkile* isimindeki eserinde rivayet etmiştir. Bkz. s. 138.

38 Suyûtî, age. 136-138.

39 4-Nisâ-58

40 Bu hadis Kütüb-ü Tis’a’da yer almamaktadır. Ancak, Ebu’l-Hasen et-Taberi, *Te’vilü’l-Âyâtü’l-Müşkile* adlı eserinde ve Beyhaki, *el-Esmâ ve’s-Sıfat* (s.180) adlı eserinde Ebu Hureyre’den rivayet etmişlerdir. Bkz. Suyûtî, age. s. 158, 2 no’lu dipnot.

41 Suyûtî, age. 158-159.

42 Bkz. ay. (1 no’lu dipnot)

43 Suyûtî, age. 160-161.

Sonuç

Suyûtî, yukarıda görüldüğü gibi, Allah'ın fiilleri ve sıfatları konusunda 'orta yol' diyebileceğimiz bir anlayışa sahiptir. Mutezile'nin sıfatları nefye kadar varan aşırı yorumlarına karşı olduğu kadar, Müşebbihe ve Müçessime'nin Allah'ı maddeleştiren antropomorfist anlayışına da karşıdır. O, bu iki aşırı uç arasında bir orta yol bulmaya çalışmakta, ayet ve hadislerde varid olan antropomorfist ifadeleri bu anlayış çerçevesinde tevîl ve tefsir ederek 'aşkın Allah' anlayışına ulaşmaya gayret etmektedir.

Suyûtî, Allah'a zaman ve mekan izafe edilemeyeceği görüşündedir. Çünkü, O'nun zaman ve mekanla sınırlandırılması, aşkın Allah tasavvurunu yok etmektedir.

Suyûtî'ye göre Allah'a şekil de izafe edilemez. Allah'ın yaratıklara benzetilmesi hem Kur'an'ın açık ayetlerine hem de akla aykırı düşmektedir.

Suyûtî, Allah'a el ve ayak gibi yaratıklarda bulunan bir takım uzuvların isnad edilmesi doğru değildir. Teşbihe yol açan böyle bir algılamamanın önüne geçmek için bu gibi ifadeleri tevîl etmekte ve kendi deyimiyle 'tenzih' akidesine bağlı kalmaya çalışmaktadır.

Suyûtî, yukarıda görüldüğü gibi, Ahmed b. Hanbel'in (ö.h. 241) başını çektiği selefi anlayışa mensup bir hadisçi değildir. Selefi anlayışın, Allah'ın fiilleri ve sıfatları konusundaki ayet ve hadisleri tevîl ve tefsire başvurmadan zahiri anlamları ile anlaması ve bunların mahiyetleri hakkında da konuşmamayı tercih etmesine karşılık, Suyûtî, bu naslardaki ifadeleri elden geldiğince yorumlamakta ve asıl anlamları dışında anlamlara kavuşturmaktadır. Bu bakımdan, o, selefi ekolden ayrılmaktadır.

Suyûtî'nin sıfatlar ve fiiller konusundaki temel görüşlerinin Maturîdî (ö.h. 333) çizgisindeki *halefi* yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür.

Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2001, C. 4, s.10, ss. 17-36.

G.H.A. Juynboll'un İsnadda Muammerûn'un Rolüne Dair İddialarına A'meş - Ma'rûr bin Süveyd Özelinde Eleştirel Bir Yaklaşım

*Murat GÖKALP**

ABSTRACT

As G.H.A. Juynboll claimed that isnad started in the 70's of the first century of Hijra and there was an obscurity between the death date of Prophet Muhammad and this period which a number of common links simply invented many of their alleged authorities in order to complete this obscurity.

Juynboll's theory as fallowes: "Another probably fictitious mu'ammâr, about whom even less is recorded in the historical sources, is al-Ma'rûr b. Suwayd, who is said to have died aged 120 years, again in 82\701. And A'mash is again the cl (common link) who most probably invented him."

But we'll put forward the theory that A'mash didn't invent al-Ma'rûr b. Suwayd.

Keywords: Mu'ammârûn (long lived ones), A'mash, al-Ma'rûr b. Suwayd, Isnad, Common link.

Bilimsel anlamda Batıda hadisi müstakil bir ilim dalı olarak ilk defa ele alıp mesaisini buna sarf edenin, Avusturyalı Alois Sprenger (1813-1893)

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, muratgokalp70@hotmail.com

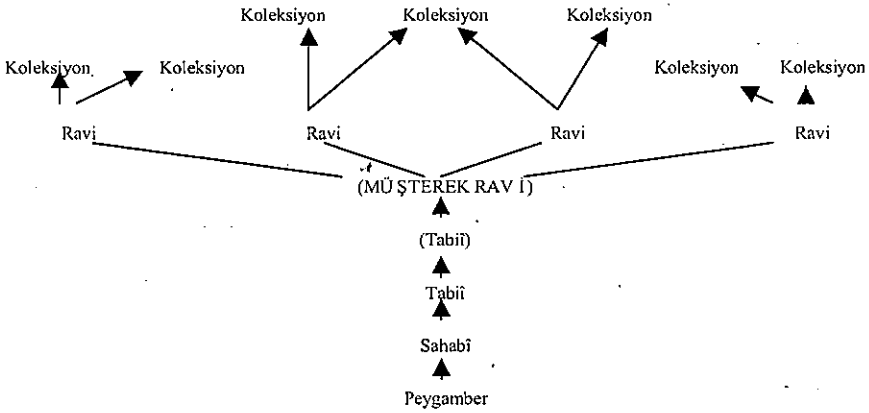
olduğu kabul edilmektedir.¹ Bu, Batının hadis ile iştigalinin pek de uzun bir geçmişinin olmadığı anlamına da gelmektedir. Buna rağmen, zengin ve renkli hüviyetiyle İslâm kültür mirasının bizlere ulaşmasındaki önceliği müsteşriklerin aldığını itiraf ise, ancak bir hakkın teslimi manasını ifade eder.²

Yukarıdaki ifadelerimizden, bu incelemedeki amacımızın, oryantalist tarihini yahut Batıdaki hadis çalışmalarını kaleme almak olduğu zannedilmemelidir. Hadis/sünnet alanında pek çok kitap ve makaleye imzasını atmış bulunan, asrımızın önemli müsteşrik simalarından biri olan G.H.A. Juynboll'un "*The Role of Mu'ammârûn in the Early Development of the Isnâd*" (*İlk Dönem Isnadın Gelişiminde Muammerûn'un Rolü*)³ isimli makalesinde, A'meş-muammerûn ilişkisi çerçevesindeki iddialarının sadece bir cephesinin (A'meş-Ma'rûr b. Süveyd ilişkisi) tetkiki, bizim bu çalışmamızın nirengi noktasını teşkil etmektedir.

İsnad uygulamasının ilk defa en erken hicrî birinci asrın 70/690'lı yıllarında başladığını⁴ ifadeyle sözlerine başlayan Juynboll'e göre; aslında hadis koleksiyonlarında, Peygamber'den belli bir hadisi rivayette bulunan ravilerin yer aldığı bütün isnadlar, genel itibariyle çok çarpıcı, enteresan bir karaktere sahiptirler. Bu, Peygamber'den sonraki sırada yer alan ilk üç (veya dört-beş) ravinin tek halkalı bir sened oluşturmalarına rağmen, daha

-
- 1 Batıdaki hadis çalışmalarının başlangıcı ve bu çalışmalar üzerine geniş bilgi için bkz. Sezgin, M. Fuad, "*İslâm tarihinin kaynağı olmak bakımından Hadis'in ehemmiyeti*", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. II, cüz. 1, 1956-7, s. 19-36; "*Hadis Musannefâtının Mebde'i ve Ma'mer b. Râşid'in Câmî'i*", *Türkiyât Mecmuası*, c. 12, 1955, s. 115-134; Paret, Rudi, "*Peygamber'in Hayatı ve Faaliyetleri Hakkında Avrupa'da Yapılan En Son Araştırmalar*", (çev. Salih Tuğ), *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. III, cüz. 1-2, 1959-60, s. 31-48; Hatiboğlu, M. Said, "*Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine*", *İslâmî Araştırmalar*, c. 6, sy. 2, 1992, s. 105-113; Görmez, Mehmet, "*Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine*", *İslâmiyât*, c. 3, sy. 1, Ankara 2000, s. 11-31; Özafşar, M. Emin, *Oryantalist Yaklaşım İtirazları*, Araştırma Yayınları, Ankara 1999, s. 11-29.
 - 2 Bkz. Hatiboğlu, M. Said, "*Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine*", *İslâmî Araştırmalar*, c. 6, sy. 2, 1992, s. 106.
 - 3 Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgenlandes, 81. Band, Wien 1991, s. 155-175; Makale, Mustafa ERTÜRK tarafından "*İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûn'un Rolü*" adıyla Türkçe'ye de çevrilmiş olup, Juynboll'un bunun dışında dört makalesinin daha yer aldığı *Oryantalistik Hadis Araştırmaları* (Ankara Okulu, I.Baskı, Ankara 2001) adlı eserin içinde (s. 121-142., VI. makale) yayımlanmıştır.
 - 4 Juynboll, *a.g.m.*, s. 155.

sonrasında rivayet tarîklerinde, hadis koleksiyonlarına ulaşıncaya kadar ki sürecinde bir genişlemenin açıkça müşahede olunmasıdır.⁵ Bu ise şu şema ile izah edilmektedir⁶:



Juynboll sözlerine devamla şöyle der: “İsnadların başka hadis merkezlerindeki niteliklerini bir tarafa bırakacak olursak, Peygamber’den müşterek raviye kadar uzanan Kûfeli isnadların en önemli hususiyeti, söylendiğine göre Allah’ın bir lütfu olarak, çok ileri yaşlara kadar yaşamış ravilerin bu isnadlarda çok sık yer almış olmasıdır... Çok uzun yaşamış bu ravilere sonraları muammerûn denilmiştir.”⁷

Ancak Juynboll’un isnadda muammerûnun rolü için esas söylemek istediği ise, aşağıdaki şu satırlarda açıkça görülebilmektedir: “İsnad konusunda yapılan son araştırmalar, çok sayıdaki müşterek ravinin, sözde kendisinden rivayet ettiği pek çok şeyhi aslında uydurduğunu ortaya koymaktadır... Bu son müşterek raviler hem isnaddan hem de metinden sorumlu oldukları kadar, gerek tarihî gerekse hayalî şahsiyetlerle sened halkalarını, bazen başkalarından en eski isnad zincirlerini kopya ederek, bazen de olayı uydurarak Peygamber’e kadar uzatıp yerleştirmekten sorumludurlar.”⁸

5 Juynboll, a.g.m., s. 155.

6 Juynboll, a.g.m., s. 156.

7 Ertürk, Oryantalistik Hadis Araştırmaları, s. 122.

8 Ertürk, a.g.e., s. 124.

Kısacası, bu iddiaya göre, pek çok müşterek ravi, kendilerine malum birtakım sebeplere istinâden hem isnad hem de metin kurgulamışlar, formüle etmişlerdir.

Bu iddiaları tetkik sadedinde öncelikle, *muammerûn* olgusunun hadis usûlünde ele alınıp alınmadığına şöyle bir göz gezdirmemiz gerekmektedir. Tespitlerimize göre, Juynboll'un dikkat çektiği tarzda, *muammerûn* konusu klasik hadis usûlü kitaplarında incelenmediği gibi, günümüz çalışmalarına da mevzu teşkil etmemiştir. Bu hususu örnekleriyle açıklamaya çalışalım: Tarihin derinliklerine doğru bir seyahate çıktığımızda, **Kitâbu'l-Muammerîn**⁹ adlı eseriyle Ebû Hâtim es-Sicistânî (250/864)'yi¹⁰ karşımızda buluruz. Ne var ki, eserinin ismi ilk anda bu konuda yazılmış müstakil bir çalışma izlenimi vermekteyse de, muhtevasına yönelindiğinde durumun hiç de öyle olmadığı gerçeği ile yüz yüze geliriz. Her şeyden önce Ebû Hâtim, Basra'lı bir Arap dil alimi (filolog) olup, "*hassaten şiir sanatı ile cahiliye şiirleri ve bunların şiir ve lugatlarına vukufu ile maruftur.*"¹¹ Yani, "*çekirdekten bir hadîşçi*" olmadığı gibi, bu mesleğe dair herhangi bir mesaisi de bulunmamaktadır. O, mezkûr eserinde, muammer şahısların –ki Araplar, bir rivayete göre, yüz ve yüz yirmi yaşını; diğer bir rivayete göre ise yüz yirmi altı yaşını devirmiş olanları ancak muammer (uzun ömürlü) telâkki ederler¹² - bilhassa şiirlerini kaydetmiştir. Daha sonra telif ettiği **Kitâbu'l-Vesâyâ** isimli eserinde de yine muammer şahısları, ancak bu sefer ömürlerinin sonundaki vasiyetleriyle ele almıştır.

9 Kitâbu'l-Muammerîn, 1905'te Mısır'da Muhammed Emin Hancî tarafından neşredilmiştir (96 sayfa). Daha sonra ise, Kitâbu'l-Vesâyâ ile birlikte **el-Muammerûn ve'l-Vesâyâ** adıyla Abdulmun'im Âmir'in tahkikiyle yayımlanmıştır. (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, Kahire 1961, 175 sayfa)

10 Ebû Hâtim'in 160/776 civarında doğduğunu kaydeden Abdulmun'im Âmir, vefat tarihi hakkında ise farklı tarihlendirmelerin varlığına dikkat çeker. Buna göre o; 248/862, 250/864 veya 254/868 yılında vefat etmiş gösterilir. Abdulmun'im Âmir ise, kitabın kapağında yer alan tarihe bakılırsa, 250/864 yılını tercih etmektedir. Bkz. **el-Muammerûn ve'l-Vesâyâ**, muhakkikin takdimi, s. 2; İ. Goldziher (1850-1921) ise, Ebû Hâtim'in vefat tarihi olarak 262/875'i göstermektedir. Bkz. İ. Goldziher, "*Ebu Hâtim (Sehl b. Muhammed) es-Sicistânî*", **İslâm Ansiklopedisi** (MEB), İst. 1964, IV/28.

11 İ. Goldziher, *a.g.m.*, s. 28.

12 **el-Muammerûn ve'l-Vesâyâ**, muhakkikin takdimi, s. 9.

İbn Mende (511/1117) Men Âşe Mie ve İsrîne Sene mine's-Sahabe¹³ adlı eserinde, adı üzerinde, yüz yirmi yaşına ulaşmış - on dört - sahabeyi çok kısa olarak konu edinmiştir.

İbn Mende'den iki asır sonra, Cüz'ün fihî Ehlü'l-Mie adlı eseriyle Zehebî (748/1347)'yi görmekteyiz. O, mezkûr eserini, Hz. Peygamber'in bir sohbet esnasında, idrâkinde oldukları geceden yüz sene sonra nefes alan kimsenin kalmayacağına dair ifadelerini¹⁴ – bir anlamda – yanlış yorumlayanları ikaz ve bu ümmet arasından da uzun ömürlülerin haydi haydi çıktığını ispat sadedinde kaleme almıştır.¹⁵ Bu sebeple de yüz yirmi altı şahıs zikrettiği eserinde, geçmiştekilerin (mütekaddimûn) ömürlerinin uzun, sonrakilerin (müteahhirûn) ömürlerinin ise kısa oluşunu Allah'ın bir hikmeti olarak yorumlayan Zehebî, mütekaddimûnun cidden uzun ömürlü oluşunu ise, ilginçtir, 28. Kasas Sûresi'nin, "*tersine, Biz [onlarla senin aranda] nice nesiller yarattık ve onlardan sonra nice çağlar geçip gitti..*" meâlindeki 45. âyet-i kerîmesiyle delillendirmeye gitmektedir.¹⁶

Tedribü'r-Râvî'de ise Suyûtî (911/1505), müsel sel nev'inden bahisle tüm ravilerin nisbelerinin aynı olmasını örneklendirirken muammerûnu da zikretmiştir. Ancak burada amacı, sadece, isnadda yer alan tüm ravilerin muammer oluşunun müsel sel hadis nev'inin bir çeşidini teşkil ettiğini ifadeden ibarettir.¹⁷

13 Thk. Mecdî Fethî es-Seyyid İbrahîm, Kahire, t.y., 80 sayfa.

14 Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsnedü Ahmed, Müessesetü Kurtuba, Mısır, t.y., III/313, 379, no. 14412, 15098.

15 Nitekim muasır alimlerden Ahmed Emîn (1886-1954), olaylar, müşahede ve tecrübelerin, sahîh olmadığına delâlet ettiğini söylediği bazı hadisler arasında, bu rivayeti de zikretmiştir. Krş. Fecru'l-İslâm, Matbaatu li-Cenneti't-Te'lif, V.baskı, Kahire 1945, s. 218.

16 Thk. Ebû Yâhya Abdullah el-Kinderî; Tahric. Ebû Abdullah Husâm Bevkârîs, Dâru İbn Hazm, I.baskı, Beyrut 1997, (96 sayfa), s. 25-6, 28; Yukarıda Muhammed Esed'den alıntıladığımız âyetin meâlinde, geçmiş nesillerin uzun ömürlü olduklarına dair Zehebî'nin anladığı şekilde herhangi bir îmânın bulunmadığına şahit olmaktayız. Krş. M. Esed, Kur'an Mesajı, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, I-III, İşaret Yayınları, İstanbul 1999, II/791. Nitekim, Konyalı Mehmed Vehbi, Hulâsâtu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân'ında (I-XVI, Üçdal Neşriyat, İst. 1979, X/4108-9); Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân'ında (I-VII, çev. Komisyon, İnsan Yay., İst. 1987, IV/164-5.) ve M. Ali Sâbûnî de Safvetü't-Tefâsîr'inde (I-VII, çev. S. Gümüş - N. Yılmaz, Ensar Neşriyat, IV/437.) mezkûr âyete Zehebî'nin anladığı şekilde bir mana yüklememişlerdir. Buna göre bu âyette geçmiş nesillerin uzun ömürlü fertlerden teşekkül ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

17 Suyûtî, Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nebevî, Matbaatu'l-Hayriyye, I.baskı, Mısır 1307/1891, s. 194.

Açıkça görülmektedir ki, mezkur eserler, isnadda muammerûnun rolüne dair Juynboll'un iddialarına cevap teşkil edebilecek bir malzeme bizlere sunmaktan çok uzaktırlar.¹⁸

Günümüz çalışmalarında ise muammerûn ifadesinin, daha ziyade Hz. Peygamber'in vefatından sonra, uzun yıllar hatta birkaç asır sonra, kendilerinin şahabe olduklarını iddia ile ortaya çıkan birtakım kendini bilmez şarlatanlar için kullanıldığını müşahede etmekteyiz.¹⁹ Türkçe olarak hadis ıstılâhlarına dair kaleme alınmış iki eserde²⁰ de muammerûn ile alâkalı bir maddeye yer verilmeyişi ise dikkatleri çekmek istediğimiz bir diğer husustur. Abdullah Aydınlı ise, **Hadis İstilahları Sözlüğü**'nde "*Muammer*" maddesine yer vermiş, bunu "*uzun ömürlü olan, uzun zaman yaşamış olan, özellikle ömrü yüz seneyi aşmış olan kimse*" şeklinde tarif etmiş ve konuyla alâkalı örnek bir eser olarak da Ebû Hâtim'in el-Muammerûn ve'l-Vesâyâ'sını takdim etmiştir (!).²¹

İşin özü itibariyle buraya kadar zikrettiklerimizden şu neticeye varabiliriz: Kaynaklarında kaydettiği üzere, zaman zaman akla durgunluk veren tarih düşmeler olsa da, uzun ömürlü şahısların varlığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Her ne kadar bu şahıslara yönelik birtakım çalışmalar yapılmışsa da, bunlar daha ziyade ya yüz yaşını aşmış sahabelerin zikrine veya yine bu yaş üzerindeki cahiliye ve İslâm sonrası Araplarının şiir ve vasiyetlerine veyahut da Hz. Peygamber'in vefatından asırlar sonra ortaya çıkarak sahabî olduğunu iddia edebilecek tıyneteki insanların hâl tercümelerine münhasırdır. Oysa ki Juynboll, hicrî 70'li yıllarda isnadın teşekkülüne paralel

18 Bu eserler dışında, Ebû Mihnaf Lût b. Yahya'nın **Kitâbu'l-Muammerîn**'i ile Suyûtî'nin **Rîhu'n-Nisrîn fi Men Aşe mine's-Sahâbe Mie ve İşrîn** adlı risâlesini de (**Mecmû'atu Resâil-i Tis'a** içerisinde, Matba-u Muhammedî, Lahor 1304/1886, s. 4-5.) burada zikretmemiz gerekir. Bkz. el-Kettânî (1345/1929), **Hadis Literatürü**, çev. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İst. 1994, s. 258, 423.

19 Krş. Okıç, M. Tayyib, **Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler**, A.Ü.İ.F.Yayımları, İst. 1959, s. 71-3. Okıç, konuyu "sonraki asırlarda sahâbî olduklarını iddia edenler" başlığı altında ele almıştır; Çakın, Kâmil, **Hadis İnkârcıları**, Seba Yayınları, I.baskı, Ankara 1998, s. 71-2; Âşık, Nevzat, "*Hicrî VI. Asırda Sahabî Olduğunu İddia Eden Ebu'r-Ridâ Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler*", **Dokuz Eylül Ü.İ.F.Dergisi**, VII, İzmir 1992, s. 47-65.

20 Krş. Koçyiğit, Talat, **Hadis İstilahları**, Ankara 1985 (II.baskı); **Hadis Terimleri Sözlüğü**, Rehber Yayınları, I.baskı, Ankara 1992; Uğur, Müctebâ, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.

21 Timaş Yayınları, İst. 1987, s. 103.

olarak, bilhassa Kûfe orijinli senedlerde, Hz. Peygamber'le isnadın teşekkül dönemi arasındaki zaman dilimini kapatmak maksadıyla kimi ravilerin muammer şahsiyetler ihdas ettiklerini iddia etmektedir. Ancak klasik hadis kaynaklarında olduğu gibi, günümüz çalışmalarında da konu neredeyse hiç işlenmemiştir dersek zannediyoruz hata etmemiş oluruz.

Muammerûn ile ilgili olarak söyleyeceklerimizi şimdilik burada noktala-yıp, konunun A'meş - Ma'rûr b. Süveyd ilişkisine bakan yönünü ele almaya geçebiliriz. Öncelikle Juynboll'un bu ikili hakkında ne söylediğine bir bakalım. O şöyle der: *Tarihî kaynaklarda kendisi hakkında oldukça az bilgi bulunsa bile bir başka muhtemel hayalî muammer, Ma'rûr b. Süveyd'dir. Onun da diğerleri gibi 82/701 yılında 120 yaşlarında öldüğü rivayet edilmektedir. Yine büyük bir ihtimalle onu uyduran müşterek ravi A'meş'tir.*²²

Bu iddianın içeriğine bakıldığında karşımızda iki temel argümanın bulunduğu müşahede ederiz: Bunların ilki, *Ma'rûr b. Süveyd'in muhtemel hayalî bir muammer olduğu*, diğeri ise *A'meş'in yine büyük bir ihtimalle Ma'rûr'u uyduran müşterek ravi olduğudur.*²³

Biz öncelikle ikinci argümanı ele alarak, A'meş'in bilhassa cerh ve ta'dil alimleri nezdindeki konumuna temas ile mezkur ikili arasındaki ilişkiye kapı aralamak istiyoruz.

el-A'meş, Ebû Muhammed Süleyman b. Mihrân el-Esedî el-Kâhilî el-Kûffî (61-680-1/148-765).

22 Ertürk, a.g.e., s. 130.

23 Juynboll, A'meş'in *Ma'rûr b. Süveyd* dışında iki muammer şeyhini daha zikretmektedir. (Bkz. Ertürk, a.g.e., s. 129, 130.) Bunlar; *Zeyd b. Vehb* (Bkz. Buhârî (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1958, *Salât*, 268.) ve *Ebû Vâil Şakîk b. Seleme*'dir (Bkz. Buhârî, *İlim*, 11.). Biz, yaptığımız basit bir taramayla A'meş'in üç muammer şeyhini daha tespit ettik. Bunlar; *Amr b. Abdillâh b. Ubeyd* (Bkz. Müslim (261/875), *Sahîhu Müslim (bi-Şerhi'n-Nevevî)*, Kahire, t.y., *İman*, 327.), *Ebû Amr eş-Şeybânî* (Sa'd b. İyâs), bkz. Abdurrahman b. Amr b. Abdillâh b. Safvân en-Nasrî (281/894), *Târîhu Ebî Zur'a ed-Dımaşkî*, nşr. Halîl Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I.baskı, Beyrut 1996, s. 343, no. 1974; İbn Hacer (852/1448), *Tehzîbu't-Tehzîb*, nşr. İbrahim Zeybek, Âdil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, I.baskı, Beyrut 1996, I/691; Müslim, *İmâre*, 130.) ve *Abdulmelik b. Uneyr b. Süveyd*'dir. (Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/620-1; Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed (398/1007), *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah el-Leysî, Dâru'l-Mâ'rife, I.baskı, Beyrut 1987, II/477; *Nihâyetu'l-İğtibât bi-Men Rumiye mine'r-Ruvât bi'l-İhtilât* (li'l-Hâfiz Sıbt İbni'l-Acemî - 841/1437) [Eseri tahkik ve ziyadeler ile neşreden: Alâüddîn Ali Rıza, Dâru'l-Hadis, I.baskı, Kahire 1988], s. 226-229., no. 66.

Süfyan b. Uyeyne (198/813) onu, Kûfe alimleri arasında Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi okuyan, en fâzla hadis ezberleyen ve ferâizi de aynı şekilde en iyi bilen kimse olarak tanıtmaktadır.²⁴

Yahya el-Kattân (198/813)'a göre ise o, *allâmetü'l-İslâm*'dir.²⁵

İbn Maîn (233/847), onun için *sikâ*; İclî (261/875) ve Nesâî (303/915) ise *sikâ sebt* hükmünü vermişlerdir.²⁶ İbn Adî (365/975) **el-Kâmil fi'd-Duafâ** adlı eserinde *münekkid* tâbiîler arasında²⁷; Hâkim Neysâbüri (405/1014)²⁸ ise, Kûfe'nin meşhur *sikâ* tâbiîleri arasında kendisini zikretmişlerdir.

Adalet ve zabt sıfatlarına sahip ravilerin, şâz ve illetten âri olarak ittisâlen rivayet ettikleri hadise, sahih hadis²⁹ denildiğini hatırlayacak olursak; bütün ravileri, bir ravide bulunması gereken vasıflar itibariyle en yüksek derecede olan isnadın da "*esahhu'l-esânîd (isnadların en sağlamı)*" olarak telâkki edildiğini söyleyebiliriz. Ravilerin adalet vasfına, âlimlere ve bel-delere göre değişiklik arzeden esahhu'l-esânîd telâkkîsınca, A'meş de, *müteşeddîd ve müteannîd* olarak anılan Yahyâ b. Maîn tarafından bu en sahih isnad zincirlerinin bir halkası kabul edilmiştir.³⁰ Bu ise, A'meş'in güvenilirliğinin tasdiki mânâsını ancak tazammun eder.

Kendisinin bir kusuru olarak söylenebilecek şey, Enes b. Mâlik (93/711)'ten - ki her ne kadar Enes b. Mâlik'i görmeye beraber, kendisinden hadis ahzetmediği söylenmiştir - ve Abdullah b. Ebî Evfâ (86/705 civarı)'dan irsâlen rivayetlerinde yaptığı söylenen *tedlis*idir.³¹

24 Hatîb Bağdâdî (463/1070), **Târîhu Bağdâd**, nşr. Muhammed Emîn Hancî, 1931, IX/9; Zehebî (748/1347), **Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ**, Müessesetu'r-Risâle, VI.baskı, Beyrut 1986, VI/228; **el-Iber fi Haberi Men Çaber**, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Ebû Hacer Muhammed, I/160; İbn Hacer, **Tehzîbu't-Tehzîb**, II/110; İbnu'l-İmâd (1089/1678), **Şezerâtu'z-Zeheb**, thk. Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn-i Kesîr, I.baskı, Beyrut 1988, II/217.

25 Hatîb Bağdâdî, a.g.e., IX/8; Zehebî, **en-Nubelâ**, VI/228; İbnu'l-İmâd, a.g.e., II/217; İbn Hacer, **Tehzîbu't-Tehzîb**, II/110.

26 Hatîb Bağdâdî, a.g.e., IX/5; İbn Hacer, **Tehzîbu't-Tehzîb**, II/110.

27 Beyrut 1988, I/50-65.

28 **Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs**, nşr. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire 1937, s. 245.

29 Bkz. İbnu's-Salâh (643/1245), **Ulûmu'l-Hadîs**, thk. Nüreddîn İtr, Beyrut 1986, s. 11-12.

30 İbnu's-Salâh, a.g.e., s. 15-16; İbn Hacer, **Silsiletü'z-Zeheb (ve maahû el-Merâsil li-Ebî Dâvûd es-Sicistânî)**, thk. Abdumu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Ma'rife, I.baskı, Beyrut 1986, s. 9.

31 Bkz. Tirmizî (279/892), **el-Câmi'u's-Sahîh**, thk. İbrahim Atve Avd, I.baskı, Mısır 1962, **Tahâret**, 10; Kazvinî, Ebû Ya'lâ el-Halîl (446/1054), **Kitâbu'l-İrşâd fi Ma'rifeti**

A'meş, *teseyyu'* (Şia düşüncesini benimseme)³² ile de itham olunmuşsa da bunun gerçekte bir ilgisinin olmadığı ifade edilerek kabul görmemiştir.³³

A'meş'in kendilerinden hadis aldığı hocaları arasında meşhur simalar da bulunmaktadır. Saîd b. Cübeyr (94/713), Mücahid (100/718'den sonra) ve İbrahim en-Nehaî (95/713-714) bunlar arasındadır. Kendisinden hadis alanlar (talebeleri) arasında ise; Süleyman et-Teymî (143/760), Süfyân es-Sevrî (161/778), Şu'be (160/777), Süfyân b. Uyeyne (198/813) ve Yahya b. Saîd el-Kattân (198/813) gibi devrinin önemli muhaddisleri yer almaktadır.³⁴

Ashabu'r-Re'y karşısındaki ashabu'l-hadis saflarında yerini belirleyen³⁵, *Kütüb-ü Sitte*'de³⁶ de rivayetleri yer alan ve doğruluğu sebebiyle "*mus-haf*"³⁷ olarak anılan "*seyyidü'l-muhaddisîn*"³⁸ A'meş, görüldüğü üzere umum itibariyle sika bir ravi olarak kabul görmüştür. Hakkında söylenebilen tek kusur ise, Enes b. Mâlik ve İbn Ebî Evfâ'dan rivayetlerinde *tedlis* yapmasıdır.

O halde hassaten A'meş'in bu tedlis kusuruna şöyle bir göz atmak lazımdır.

"Bir ravinin muasırı olup görüşmediği veya görüştüğü halde hadis almadığı bir şeyhten işitmişçesine rivayette bulunmasına" tedlis dendiği gibi,

Ulemâi'l-Hadis, thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs, Mektebetu'r-Rüşd, I.baskı, Riyâd 1989, II/561; Hatîb Bağdâdî, a.g.e., IX/4; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (597/1201), *el-Muntazam fi Tevârîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1995, VI/169; Zehebî, *en-Nubelâ*, VI/227; Irâkî (806/1403), *et-Takyîd ve'l-İzâh*, Medine 1969, s. 318; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/109, 111; *Ta'rîfu Ehli't-Takdîs bi-Merâtibi'l-Mevsûfîn bi't-Tedlîs*, thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bundârî, Muhammed Ahmed Abdulazîz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II.baskı, Beyrut 1987, s. 67.

32 Hatîb Bağdâdî, a.g.e., IX/6; Zehebî, *en-Nubelâ*, VI/235.

33 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Uğur, Muctebâ, "*A'meş*", İ.A. (T.D.V), İst. 1991, III/54.

34 Bkz. Kazvîni, *el-İrşâd*, II/562; Hatîb Bağdâdî, a.g.e., IX/3; Zehebî, *en-Nubelâ*, VI/227; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/109.

35 Bkz. Ukaylî (322/933), *Kitâbu'd-Du'afâ'i'l-Kebîr*, I-IV, thk. A. Emin Kal'acı, Beyrut 1984, I/302.

36 -Krş. Buhârî, *İman*, 25; Müslim, *Mukaddime*, 15; *İman*, 16; *Eymân*, 34, 37; Tirmizî, *Sıfâtü Cehennem*, 1, 3-5, 9, 10; Ebû Dâvûd (275/888), *Sünen Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatu's-Saâde, II.baskı, Mısır 1950-2, *Savm*, 20; Nesâî (303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, Kalem Yayıncılık, İst. 1981, *Mesâcid*, 3, 27; *Zekât*, 11; İbn Mâce (273/886), *Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952, *İkâmetü's-Salât ve's-Sünnetü fihâ*, 16; *Zekât*, 2; Ayrıca bkz. Dârimî (255/868), *Sünenü'd-Dârimî*, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1981, *Zekât*, 3.

37 Hatîb Bağdâdî, a.g.e., IX/11.

38 Hatîb Bağdâdî, a.g.e., IX/11.

“ravinin hadis işittiği şeyhten gerçekte işitmemiş olduğu hadisi rivayet etmesi”ne de tedlis denilmektedir.³⁹

Bu tarife istinâden şimdi şunu sormak gerekir: Acaba A’meş, Ma’rûr b. Süveyd ile alâkalı olarak da bir tedliste bulunmuş olabilir mi? Bunun cevabını Ma’rûr b. Süveyd’i tanıdıktan sonra verelim isterseniz.

O, Ebû Ümeyye el-Esedî el-Kûfî’dir.

Zehebî (748/1347) de onun *muhadram* olduğunu kaydeder.⁴⁰

Ebû Hâtim er-Râzî, A’meş’in onu yüz yirmi yaşında olduğu halde saçı ve sakalına henüz ak düşmemiş bir halde gördüğünü söylediğini nakleder.⁴¹

Kaynaklar, onun Hz. Ömer dönemindeki Kâdisiye Savaşı⁴² (14/635) ile Emevîler dönemindeki Deyru’l-Cemâcim’e⁴³ (Kafatası Manastırı) (83/702)

39 Bkz. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 395.

40 Zehebî, *Cüz’ün fihî Ehlü’l-Mie*, s. 41.

41 Abdurrahman b. Amr b. Abdillâh b. Safvân en-Nasrî, *Târîhu Ebî Zur’a ed-Dimaşkî*, s. 342, no. 1967; Mizzî (742/1341), *Tehzîbu’l-Kemâl fi Esmâ’i’r-Ricâl*, thk. B. Avvâd Ma’rûf, Müessesetu’r-Risâle, I.baskı, Beyrut 1992, XXVIII/263; Zehebî, *en-Nubelâ*, IV/174; Burada, A’meş’in Ma’rûr b. Süveyd kaç yaşındayken kendisiyle görüştüğü sorusu akla gelebilir. Bunu, kabaca bir hesap ile şu şekilde izah edebiliriz: Zehebî’ye göre Ma’rûr, muhadramdır. Yani, cahiliye dönemiyle Hz. Peygamber’in risâlet dönemini idrak etmiş, ancak Peygamber (s.a) ile görüşmemiştir. Hz. Peygamber’e risâlet vazifesi 610 milâdî yılında 40 yaşındayken tevdi’ edilmiştir. Bu tarihten yaklaşık - 15 yaş gibi âkil bâliğ bir devresini dikkate alarak Ma’rûr’un farzî muhâl 595 milâdîde doğduğunu düşünerek - 15 yıl geriye doğru gidersek, A’meş’in doğum tarihinde (61/680) Ma’rûr’un 85 yaşında olduğunu söylememiz gerekir. Bununla beraber, A’meş’in de muhtemelen yaklaşık 15’ine doğru hadis tahammülüne başladığını farzederseniz, artık diyebiliriz ki A’meş Ma’rûr ile en erken o 100 yaş civarında iken görüşmüş olmalıdır. Kaldı ki, kendisi de onunla 120’sinde görüştüğünü ifade etmiştir. Ancak burada, A’meş’in bir pîri fâniden rivayeti söz konusu olur ki, bu pîri fâninin yaşı itibariyle herhangi bir ihtilâta maruz kalıp kalmadığı sorusu sorulabilir. Hem A’meş hem de Ma’rûr’a dair bilgi veren kaynaklarda böylesi bir noktaya hiç temas edilmemiş olması, kanaatimizce bu tarz bir kusurdan da Ma’rûr’un tezkiesi anlamını ifade etmelidir. Nitekim, 123 şahsın değerlendirildiği *Nihâyetu’l-İğtibât bi-Men Rumiye mine’r-Ruvât bi’l-İhtilât* [Eseri tahkik ve ziyadeler ile neşreden: Alâuddîn Ali Rıza] adlı eserde Ma’rûr b. Süveyd’in isminin geçmemesi de bu hususun te’yidi kabîlinden karşılanmalıdır.

42 Bkz. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu’t-Taberî (Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk)*, thk. Muhammed Ebu’l-Fâdl İbrahim, Dâru Suveydâ, Beyrut, t.y., III/539; Ebu’r-Rebî Süleyman b. Musa el-Kilâf el-Endelüsî (634/1236), *el-İktifâ bimâ Tedammehû min Meğâzî Resûlillah ve’s-Selâseti’l-Hulefâ*, thk. Muhammed Kemaluddîn İzzeddîn Ali, A’lemu’l-Kütüb, I.baskı, Beyrut 1997, IV/210.

43 Bkz. Bekrî, Ebû Ebeydillâh Abdullah b. Abdilâziz el-Endelüsî (487/1094), *Mu’cem Me’sta’cem fi Esmâ’i’l-Bilâd ve’l-Mevâzi*, thk. Cemâl Talbe, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, I.baskı, Beyrut 1998, I/188-9; Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkut b. Abdillâh (628/1228), *Mucemu’l-Buldân*, Matbaatu’s-Saâde, I.baskı, Mısır 1906, III/133.

katıldığını⁴⁴ naklederler.

Ma'rûr b. Süveyd; İbn Maîn (233/848), Ebû Hâtim er-Râzî (277/890) ve İclî (262/875) tarafından *sikâ* olarak tavsif edilmiş⁴⁵, İbn Hibbân da *sikât*'ında zikretmiştir.⁴⁶

Rivayetleri *Kütüb-ü Sitte*'de⁴⁷ (bkz. EK:1) de yer alan Ma'rûr'un hadis tahammül ettiği hocaları ile, kendisinden hadis rivayetinde bulunan talebelerini ise – tespit edebildiğimiz kadarıyla - aşağıda olduğu üzere rahatlıkla görebiliriz:

Hocaları⁴⁸: Ebû Zer el-Ğifârî (Cündüb b. Cünâde) (32/652); Abdullah b. Mes'ûd (32/652); Ümmü Seleme (50/670'den sonra); Ömer İbnü'l-Hattâb (23/644); Hureym b. Fâtik el-Esedî (41-60/661-680 arası)⁴⁹; Abdullah b. Sâmit (70-80/689-699 arası)⁵⁰.

Talebeleri: Süleyman b. Mihrân el-A'meş (148/765); Rib'î b. Hırâş (100/718 civarı)⁵¹; Âsım b. Behdele (128/745)⁵²; Vâsıl b. Hayyân el-Ahdeb (120/737'den sonra)⁵³; Alkame b. Mersed⁵⁴; Zübeyr b. Adî el-Hemdânî (131/

44 Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, a.g.e., IV/384.

45 Bkz. İbn Ebî Hâtim er-Râzî (327/938), *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I.baskı, Haydarâbâd 1953, IV/I/415-6; Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, II/731; Süleyman b. Halef el-Bâcî (474/1081), *Kitâbu't-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, nşr. Ebû Lubâbe Hüseyin, Dâru'l-Livâ, I.baskı, Riyâd 1986, II/765; Zehebî, *Cüz'ün fîhi Ehlü'l-Mie*, s. 41; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV/118.

46 Bkz. İbn Hibban (354/965), *es-Sikât*, thk. es-Seyyid Şerefuddîn Ahmed, Dâru'l-Fikr, I.baskı, 1975, IV/324., no. 3140.

47 Krş. Buhârî, *İman*, 22; Müslim, *Eymân*, 37, 38; Tirmizî, *Sıfâtü Cehennem*, 10; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 131; Nesâî, *Zekât*, 11; İbn Mâce, *Zekât*, 2; Ayrıca bkz. Dârimî, *Zekât*, 3.

48 Ma'rûr'un hoca ve talebeleri için bkz. İbn Sa'd (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sâdir, Beyrut, t.y., VI/118; İbn Hibbân *es-Sikât*, V/457; İbn Menceveyh, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (428/1036), *Ricâlu Sahîhi Müslim*, thk. Abdullah el-Leysî, Dâru'l-Ma'rife, I.baskı, Beyrut 1987, II/283; İbn Mâkûlâ (475/1082), *el-İkmâl*, nşr. Muhammed Emin, Beyrut, t.y., VII/271; Zehebî, *en-Nubelâ*, IV/174; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV/118.

49 Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I/541; Mizzî, a.g.e., XXVIII/262.

50 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/357; Taberânî (360/970), *el-Mu'cemu'l-Evsât*, thk. Târik b. Avdillah, Abdulmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1994, VII/236., no. 7375.

51 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I/588-9; Ahmed b. Hanbel (241/855), *Müsnedü Ahmed*, V/147., no. 21349.

52 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/250-1; Taberânî, a.g.e., VII/236., no. 7375.

53 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV/301.

54 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III/141; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed*, VI/304., no. 26638.

748)⁵⁵; Sâlim b. Ebi'l-Ca'd (100/718 civarı)⁵⁶; Cevvâb b. Ubeydillah et-Teymî⁵⁷; İsmail b. Recâ ez-Zübeydî⁵⁸; Bükeyr b. el-Ahnes el-Leysî⁵⁹; Muğîre b. Abdillâh el-Yeşkurî⁶⁰; Yezîd b. Muallâ el-Esedî⁶¹; Ali b. Müdrik (120/737)⁶²; Husyine bt. Ma'rûr b. Süveyd⁶³; Ziyâd b. İlâka (135/752)⁶⁴; Âsım b. Süleyman el-Ahvel (140/757 sonrası)⁶⁵; Abdulazîz b. Rufey' (130/747 civarı)⁶⁶; Âsım b. Zir⁶⁷; Abdullah b. Bahîr b. Reysân, Ebû Vâil⁶⁸; Lâhık b. Humeyd, Ebû Miclez (110/728)⁶⁹; Şimr b. Atrıyye⁷⁰; Ebû İshâk eş-Şeybânî⁷¹; Haraşe b. el-Hurri (74/693)⁷².

- 55 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I/625-6; Taberânî, a.g.e., II/383., no. 2293.
- 56 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I/674-5; Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, çev. Yusuf Özbek, *İlâhî Kelâmın Müdâfaası*, İz Yayıncılık, İst. 1992, s. 140., no.433.
- 57 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I/319; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (458/1065), *Şu'abu'l-İmân*, thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I.baskı, Beyrut 1990, II/82, no. 1217.
- 58 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I/150; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, nşr. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fıkr, t.y., I/353., no. 1113.
- 59 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I/247; İbn Ebî Şeybe (235/849), *Musannef İbn Ebî Şeybe*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Mektebetu'r-Rüşd, I.baskı, Riyâd 1989, I/65, no. 699.
- 60 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV/135; Humeydî, Abdullah b. Zübeyr (219/834), *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Mektebetü'l-Mütenebbî, Beyrut - Kahire, t.y., I/68., no. 125.
- 61 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII/623., no. 11775.
- 62 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III/191-2; Vâsıtî, Eslem b. Sehl er-Rezzâz (292/905), *Târîhu Vâsıt*, thk. K. Avvâd, A'lemu'l-Kütüb, I.baskı, Beyrut 1986, s. 217.
- 63 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, nşr. Talat Koçyiğit, İsmail Cerahoglu, İst. 1987, I/268.
- 64 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I/651-2; Saîd b. Mansûr, *Sünen Saîd b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdillâh, I.baskı, Riyâd 1994, III/828., no. 360.
- 65 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/252-3; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed*, V/155., no. 21414.
- 66 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/585; İbn Hibbân, *Sahîhu İbni Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetu'r-Risâle, II.baskı, Beyrut 1993, I/462., no. 226.
- 67 Cürçânî, Hamza b. Yûsuf (427/1036), *Târîhu Cürçân*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, A'lemu'l-Kütüb, III.baskı, Beyrut 1981, s. 210.
- 68 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/305-6; İbn Ebî Şeybe, *Musannef İbn Ebî Şeybe*, VII/496., no. 37512.
- 69 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV/335; Berdicî, Ahmed b. Hârûn (301/914), *el-Esmâu'l-Müfredede*, thk. Abduh Ali, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, I.baskı, Dımaşk 1990, s: 104, no. 186.
- 70 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/179-80; Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr (292/904), *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'an, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, I.baskı, Beyrut - Medîne 1989, IX/399-400., no. 3991.
- 71 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/97; Ebû İshâk el-Fezârî (186/802), *Kitâbu's-Siyer*, thk. Fârûk Hamâde, Müessesetu'r-Risâle, I.baskı, Beyrut 1987, s. 213, no. 326.
- 72 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I/541; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed*, 5/151, no.21383.

Juynboll'un da dediği gibi, tarihî kaynaklarda hakkında oldukça az malumat bulunan bir ravidir Ma'rûr b. Süveyd. Ancak bu, onun "*hayalî bir şahsiyet*" olmasını illâ ki ilzâm etmemektedir. Kaldı ki, sadece İbn Hacer' in **Tehzîbu't-Tehzîb**'ine şöyle göz ucuyla bakılsa dahi, kimi raviler için birkaç sayfa malumat kaydedilmişken, kimileri için de ancak birkaç satır bilginin bulunduğu pekâlâ görülebilecektir.⁷³

Bu durumda, A'meş dışında kendisinden rivayette bulunanlar ile, hakkında az da olsa bilgi sunanları hangi kıstasa göre yargılayacağız. Bu, açıkça tüm bu şahısların yıllar yılı *hayalî bir şahsiyeti* aralarında yaşattıklarını iddia etmek değil midir? Kaldı ki, bu halde cerh ve ta'dilin ne anlamı ve fonksiyonu kalmaktadır? Yine bu durumda, tenkidlerinde *müteşeddîd ve müteannîd* olarak kabul gören⁷⁴ Yahya el-Kattân, İbn Maîn ve Ebû Hâtîm er-Râzî misâli münekkîd alimlerin A'meş ve Ma'rûr'a dair "*ta'dîl*" hükümlerini nasıl ve hangi gerekçeye müstenîd olarak kabul edeceğiz? Dahası, Ma'rûr'un bunca talebesine rağmen nasıl olur da A'meş "*müşterek ravi*" olarak Juynboll tarafından iddia olunabilmektedir?

Görülen köy kılavuz istemez misâli, yukarıdaki soruların hiçbirine müsbet bir cevap verilebilmesi, bu iddia "doğru" kabul edildiği takdirde mümkün değildir.

Öyle gözüküyor ki, isnad ağırlıklı çalışmalara⁷⁵ da imza atan bir müsteşrik olarak Juynboll, bâkir bir alana ayak bastığının pekâlâ farkındadır. O, âdetâ üç ayaklı bir masa etrafında bu iddialarını şekillendirmektedir. Bu üç ayak ise; *tedlis ile maksûr* A'meş, hayatı hakkında tarihî kaynaklarda pek az malumat bulunan Ma'rûr b. Süveyd ve bilhassa Şia tesiriyle hadis vaz'ının bir beşiği⁷⁶ durumuna gelen Kûfe'dir. Bu üç ayaklı masa üzerinde her ne varsa, ayaklardan birine gelebilecek şiddetli bir darbe neticesinde yer ile yeksân olmaya mahkûmdur. Hele bu masanın üzerine *isnâd sistemi*ni koyar ve ardından da bir değil iki ayağını birden keserseniz, varın gerisini siz hesap edin!

73 Meselâ bkz. İbn Hacer, **Tehzîbu't-Tehzîb**, IV/18-9. (Mubârek b. Fedâle); IV/119. (Ma'rûf b. Süheyl el-Burcumî); IV/259. (Hârûn İbnu İbni Ümmi Hânî')

74 Zehebî, *el-Mûkaza fî İlmî Mustalahî'l-Hadis*, nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde, I.baskı, Beyrut 1985, s. 83; *Zikru Men Yu'temedu Kavluhû fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Kahire 1984, s. 158-9.

75 Juynboll'un çalışmaları için bkz. Ertürk, a.g.e., s. 23-4.

76 Bkz. Zehebî, *el-Muntekâ min Minhâci's-Sünne*, Kahire 1954, s. 88.

İleride cevap vermek kaydıyla demiş ve bir soru sormuştuk hatırlanacak olursa; acaba A'meş, Ma'rûr b. Süveyd ile alâkalı olarak da bir tedliste bulunmuş olabilir mi, diye. Bu soruya peşinen “**olamaz**” cevabını verebiliriz. Zira tedlisin tarifinde geçen hiçbir unsurun A'meş açısından Ma'rûr'a dönük bir cephesi bulunmamaktadır. Bir defasında tedlis, her şeyden önce “*var olan*” yani “*tarihî gerçekliği içerisinde hükmi bir şahsiyet olan*” şahıs(lar) için sözkonusu edilebilir. Oysa ki Juynboll, “*muhtemel hayalî muammer*” dediği Ma'rûr'un, “*büyük bir ihtimalle A'meş tarafından uydu-rulduğu*” iddiasındadır. Bu ise A'meş'i, bir anda *müdelles* olmak gibi bir kusur yanında, *vâdi'* (hadis uyduran) olmak gibi kusurdan öte müthiş bir töhmet altına sokmaktadır. Dahası, böylesi bir vasfı nasıl olur da münekkid alimler görmemişler(!) yahut görmezden gelmişlerdir(!) sorusuyla akıllar sükût eder. Altı çizilmesi gereken bir diğer husus ise, tespitlerimize göre, Ma'rûr b. Süveyd'in Enes b. Mâlik ve İbn Ebî Evfâ'dan rivayetinin bulunmamasıdır. A'meş'in Enes b. Mâlik ve İbn Ebî Evfâ'dan irsâl sûretiyle tedliste bulunduğu dikkate alınırsa, Ma'rûr'un *Müdelles anh* (tedlis yapılarak senedden düşürülen ravi) olamayacağı da gün gibi açığa çıkar.

Bir diğer önemli husus ise, ki Juynboll bundan hiç söz etmez, isnadda *uluvy* (Hz. Peygamber'e ulaşan en kısa yolu) arama ameliesidir. İsnâdın, olmasaydı, dileyenin dilediğini söyleyebileceği ifade olunarak dinden telâkki olunduğu bir ortamda, *âlî isnâdın* kimi muhaddislerce *sünnet* kabul edilmesi mânidârdır.⁷⁷ “*Muayyen bir hadisi veya hadisler mecmuasını ve tamamen profan mahiyette her hangi bir kitabı selâhiyetli râvilerinden dinlemek veya onlardan rivayet hakkını almak arzusu*” ile “*malûm olan ve hatta yazılı kaynaklarda bulunan hadislerin yüksek isnâdlarını ve eski 'samâ' larını elde etme şeklinde*”⁷⁸ anılan *talebu'l-ilm* müessesesi dikkate alındığında, A'meş'in de böylesi bir talebinin olması neden düşünülmesin? Sened zincirindeki ravilerin azlığı nisbetinde, hata riskinin de azalacağı kanaatine binâen, A'meş'in de uzun ömürlü bir raviden hadis tahammülünü arzulamış olabileceği pekâlâ kabul edilebilir.⁷⁹

77 İbnu's-Salâh, a.g.e., 255-6; Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 38; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 8-9.

78 Sezgin, M. Fuad, “*İslâm tarihinin kaynağı olmak bakımından Hadis'in ehemmiyeti*”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü*, c. II, cüz. 1, 1956-7, s. 24.

79 Hadis edebiyatı içerisinde *avâlî* türü eserlerin çokluğu da burada hatırlanmalıdır. Örnekler için bkz. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 356-362; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara 1996, s. 39-41.

İslâm dünyasının Batılı araştırmacılara karşı menfî tavırlarının altında, bu araştırmacıların üslûplarının da buna etken olduğuna dikkat çeken Juynboll, bu itibarla bir çalışmada *üslûpta yumuşama* önerir.⁸⁰ Ancak burada hemen akla, bizim de kendisine katıldığımız, Ertürk'ün şu endişeleri gelmektedir. O şöyle der: "*Kanaatimizce bu üslûp yumuşamasının tek sebebi- nin sadece bilimsel kaygı olduğunu düşünmek biraz safdillik olur. Zira her değişimin arkasında birden fazla gerekçeler aramak gerekir. Nitekim, içerisinde yaşadığımız şu dünyada bilgi ve iletişim noktasında teknolojik gelişmeler vesilesiyle ülkeler arası mesafenin gittikçe azaldığını, farklı kültür ve medeniyetlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin siyasî, askerî, ekonomik ve birtakım bağlantularla yakınlaştığını ve bu ilişkilerde artık pragmatizmin ve çoğulculuğun ön plana çıktığını dikkate aldığımız zaman bu düşüncemizin hiç de yadınanmaması gerektiğini söyleyebiliriz.*"⁸¹

"...bu yumuşak üslubun arka planında bilimsel kaygular yanında ülkeler arası ilişkilerde ekonominin ön planda olduğu bir anlayışın sonucu olabileceğini tekrar hatırdan çıkarmamak gerekir."⁸²

Pek çok kitap ve makaleye imza atmış bir batılı ilim adamı olarak Juynboll'un, üslubunu ne kadar yumuşatırsa yumuşatsın, isnad – muammerûn ilişkisi bağlamındaki iddialarının ne gibi neticeler doğurabileceğini önceden kestirememiş olduğunu düşünmek cidden safdillik olur. Kaldı ki onun kafasında isnad sistemi zaten çökmüş durumdadır. Zira, mütevatir olarak kabul edilen "*Men kezebe aleyye.*" hadisi üzerindeki kronolojik çalışmasının neticesi olan teorilerinin, "*..İslâm'ın en saygın ve değerli kurumlarından biri olan isnadın ortadan kalkması*" anlamını tazammun ettiğini bizzat kendisi ifade etmektedir.⁸³ Kaldı ki, Ma'rûr b. Süveyd'in "*hayalî bir şahsiyet*" ve A'meş'in de onu uyduran bir "*müşterek ravi*" olarak takdimindeki temel argümanı; iddiaya konu teşkil eden diğer müşterek ravi ve muammerler de düşünüldüğünde, isnad sisteminin şartların gerektirmesi

80 Bkz. Ertürk, "*Son Dönem Oryantalist Anlayışın Modern Çehresi: Yumuşa(t)ma ve Diyalog Politikası*", a.g.e., s. 11-26; Ayrıca Bkz. a.g.e., s. 27-37. (Bu sayfalar arasında Juynboll'un "*İslâm Uleması ile Oryantalistlerin İslâmî Konulara Yaklaşım Farklılığı*" adlı makalesi yer almaktadır.)

81 Ertürk, a.g.e., s. 15.

82 Ertürk, a.g.e., s. 16; Oryantalist üslûp ile ilgili olarak ayrıca bkz. Görmez, a.g.m., s. 11-31.

83 Ertürk, a.g.e., s. 36.

neticesinde *formüle* edildiği ve dolayısıyla da bir *güven problemi* arz ettiği şeklinde düşünebiliriz.

Hulâsaten, onun bu tetkikinin bir cephesinin incelendiği süreçte gördük ki, müslüman araştırmacıların henüz tetkikine girişmedikleri bir alanda müsteşrikler olabildiğince maharetli (!) kalem oynatabilmektedirler. Bu durumda söylenebilecek söz, İslâm kültür mirasından bizlere tevârüs edenleri ilmî kriterler çerçevesinde mütâlâa ile tetkik ve tenkid süzgecinden geçirmenin, 21. yüzyıl müslüman araştırmacılarının vazgeçilmez görevleri arasında olduğudur. Bu meyanda şunu da hatırlatalım ki, muammerûn konusu hâlâ işlenmeye ve hatta bir lisans üstü çalışmaya konu olabilecek mahiyette tetkiki beklemektedir.

EK:1

Kütüb-ü Sitte'de *el-A'meş ani'l-Ma'rûr b. Süveyd* tarîkıyla gelen rivayetlere bakıldığında, bunların dört konu etrafında şekillendiği görülür. Burada biz, bunlardan birer örneği kaydedecek, ilgili dipnotta da rivayetin diğer versiyonlarına referansla yetineceğiz.

(1) حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا وكيع حدثنا الأعمش عن المعمر بن سويد عن أبي ذر قال انتهيت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو جالس في ظل الكعبة فلما رأني قال هم الأخرسون ورب الكعبة قال فجئت حتى جلست فلم أقار أن قمت فقلت يا رسول الله فذاك أبي وأمي من هم قال هم الأكثرون أموالا إلا من قال هكذا وهكذا وهكذا من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله وقليل ما هم ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي زكاتها إلا جاءت يوم القيامة أعظم ما كانت وأسمه تنطحه بقرونها وتطوه بأظلافها كلما نفدت أحرأها عادت عليه أولها حتى يقضى بين الناس⁸⁴

“..Ebû Zerr (r.a) şöyle dedi: Resûlullah (s.a) Kâ'be'nin gölgesinde otur-maktayken yanına vardım. Beni görünce;

- Kâ'be'nin Rabbına yemin ederim ki, mutlak sûrette onlar çok hüsranda (zararda) dırlar! dedi.

Nihayet (ben de) oturdum. Ancak ben sakin değildim. (Onun bu sözü üzerine yerimde duramıyor, içim içime sığmıyordu. Bu hâl içerisindeyken, sonunda) kalkıp:

- Yâ Resûlallah! Anam-babam feda olsun sana! Bu hüsranda olanlar da kimlerdir? diye sordum. (Bunun üzerine) Resûlullah :

- Onlar, malları çok olan zenginlerdir. Ancak, bunlardan şöyle şöyle şöyle verenler müstesnâdır. (Bunu; önündeki, arkasındaki, sağındaki ve

84 Müslim, *Zekât*, 31; Ayrıca bkz. Buhârî, *Zekât*, 43; Müslim, *Zekât*, 24. (Süveyd b. Sa'd -Hafs (İbn Meyser) es-San'ânî -Zeyd b. Eslem -Ebû Sâlih Zekvân -Ebû Hureyre tarîkıyla); 25, 26 (Muhammed b. Abdîmelik el-Umevî -Abdulazîz b. el-Muhtâr -Süheyl b. Ebî Sâlih -an Ebîhi -Ebû Hureyre tarîkıyla); 28 (Muhammed İbn Râfî' -Abdurrezzâk -İbn Cureyc -Ebu'z-Zubeyr -Câbir b. Abdillâh tarîkıyla); 29; Ebû Dâvud, *Zekât*, 542 (Musa b. İsmail -Hammâd -Süheyl b. Ebî Sâlih -an Ebîhi -Ebû Hureyre tarîkıyla); Tirmizî, *Zekât*, 1; Nesâî, *Zekât*, 2, 6 (İmrân b. Bekkâr -Ali b. Ayyâş -Şuayb -Ebu'z-Zinâd -Abdurrahman el-A'rec -Ebu Hureyre tarîkıyla); 9 (Vâsıl b. Abdilâlâ -İbn Fudayl -Abdîmelik b. Ebî Süleyman -Ebu'z-Zubeyr -Câbir b. Abdillâh tarîkıyla); 11.

solundaki fakirlere ve hayır vecihlerine işaret ederek söyledi.) Onlar ne kadar da azdır! Zekâtlarını ödemeyen deve, sığır ve davar sahibi herkese kıyamet gününde bu hayvanlar, olduklarından daha iri ve daha semiz olarak gelecekler. Boynuzlarıyla sahiplerini toslayacak ve sert ayaklarıyla da çiğneyeceklerdir. Bütün insanlar arasında hükmolununcaya kadar o sürülerin sonu bittikçe ön tarafları tekrar döndürülecektir, buyurdu.”

(2) حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا وكيع حدثنا الأعمش عن المعمر بن سويد قال مررنا بأبي ذر بالزبدة وعليه برد وعلى غلامه مثله فقلنا يا أبا ذر لو جمعت بينهما كانت حلة فقال إنه كان بيني وبين رجل من إخواني كلام وكانت أمه أعجمية فغيرته بأمه فشكاني إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلقبت النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا أبا ذر إنك امرؤ فيك جاهلية قلت يا رسول الله من سب الرجال سبوا أباه وأمه قال يا أبا ذر إنك امرؤ فيك جاهلية هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم فأطعموهم مما تأكلون وألبسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم فأعينوهم⁸⁵

“..Ma'rûr b. Süveyd şöyle dedi:

- Biz, Rebeze'de Ebû Zerr (r.a)'in yanına uğradık. Kendisinin üstünde bir elbise vardı ki, kölesinin üstünde de yine bu elbiseye benzer (bir başka) elbise. Biz:

- Yâ Ebâ Zerr! Bu iki elbiseyi birleştirseydin de, bir (takım) elbise olsaydı ya! dedik. (Bizim böylesi bir teklifimiz üzerine) o şöyle dedi:

- Bir müslüman kardeşimle aramda (tatsız) bir söz olmuştu. Onun annesi, Arap değil bir yabancı (a'cemî) idi. Ben de tutup annesi sebebiyle kendisini ayıpladım. Tabî ki o da bunun akabinden beni Nebî (s.a)'a şikayet etti. Nebî (s.a)'ın huzuruna vardığımda;

- Yâ Ebâ Zerr! (Demek ki) sen hâlâ içinde cahiliye ahlâkı kalmış bir kimsesin! (Öyle mi?) buyurdu. Ben de:

- Yâ Resûlallah! Kim insanlara söverse, onlar da onun ana ve babasına söverler, dedim. Resûlallah yine:

85 Müslim, Eymân, 37; Ayrıca Bkz. Buhârî, İman, 22 (Vâsıl el-Ahdeb anî'l-Ma'rûr tarîkıyla); el-Eymân ve'n-Nüzûr, 2; Edeb, 44; Müslim, Eymân, 3140 (Vâsıl el-Ahdeb anî'l-Ma'rûr tarîkıyla); Ebû Dâvud, Edeb, 131; Tirmizî, el-Birr ve's-Silâ, 29; İbn Mâce, Edeb, 10.

- (Demek ki) sen hâlâ içinde cahiliye ahlâkı kalmış bir kimsesin! (Öyle mi?) buyurdu. Bunu müteâkiben de;

- Elinizin altındakiler sizin kardeşlerinizdir. Yüce Allah onları sizin elinize emanet etmiştir. Dolayısıyla, onlara yediklerinizden yedirin, giydiklerinizden de giydirin! ve onlara güçlerinin yetmeyeceği meşakkatli işler yüklemeyin. Şayet bu şekilde işler teklif ederseniz, onlara yardımcı olun!, buyurdu.”

(3) حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير حدثنا أبي حدثنا الأعمش عن المعرور بن سويد عن أبي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني لأعلم آخر أهل الجنة دخولا الجنة وآخر أهل النار خروجا منها رجل يأتى به يوم القيامة فيقال اعرضوا عليه صغار ذنوبه وارفعوا عنه كبارها فتعرض عليه صغار ذنوبه فيقال عملت يوم كذا وكذا وعملت يوم كذا وكذا وكذا وكذا فيقول نعم لا يستطيع أن ينكر وهو مشفق من كبار ذنوبه أن تعرض عليه فيقال له فإن لك مكان كل سينة حسنة فيقول رب قد عملت أشياء لا أراها ههنا فلقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجذه⁸⁶

“..Ebû Zerr (r.a) şöyle demiştir:

- Resûlullah (s.a) buyurdu ki: Ben, cennet ehlinin cennete son girecek ve ateş ehlinin de cehennemden son çıkacak olanını biliyorum. Bu, (öyle) bir kimsedir ki, kıyamet günü gelir ve: “Ona günahlarının küçüklerini arzedip, büyüklerini ondan kaldırırız” denilir. Bunun üzerine ona, küçük günahları arz olunur ve kendisine:

- Sen, şu ve şu gün, şunu ve şunu yaptın. Şu ve şu gün de şunu ve şunu yaptın, denildiğinde, o:

-Evet! der (ve hiçbir şekilde) inkâr edemez. O, büyük günahlarının kendisine arzedilmesinden korkar bir hâlde iken, ona:

- “Her seyyienin yerine senin için bir hasene vardır”, denilir. O kul:

- Ey Rabbim! Ben, birçok şeyler daha yapmıştım. (Ne var ki) onları burada görmüyorum, der.

Ravi: Ben, Resûlullah (s.a)’ı gerideki dişleri belirinceye kadar güldüğünü gördüm, demiştir.”

(4) حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا وكيع حدثنا الأعمش عن المعمر بن سويد عن أبي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وأزيد ومن جاء بالسنة فجزاؤه سيئة مثلها أو أغفر ومن تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا ومن تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا ومن أتاني يمشي أتيته هرولة ومن لقيني بقراب الأرض خطيئة لا يشارك بي شيئا لقيته بمثلها مغفرة⁸⁷

“..Ebû Zerr (r.a) dedi ki. Resûlullah (s.a) şöyle söyledi:

- Azîz ve celîl olan Allah buyurur ki: her kim bir güzellik ve iyilikle gelirse, ona getirdiği güzelliğin on katı vardır ve bir de ben artırırım. Her kim de bir kötülük getirirse, onun cezası kendi gibi bir kötülüktür yahut ben mağfiret ederim. Her kim bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşırım. Her kim bana bir arşın yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşırım. Kim de bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim. Kim hiçbir şeyi bana ortak kılmayarak arzın dolusuna yakın günah (hatfe) ile bana kavuşursa, ben de ona o günahları kadar mağfiretle kavuşurum.”

87 Müslim, ez-Zikr ve'd-Duâ ve't-Tevbe ve'l-İstiğfâr, 21; Ayrıca bkz. İbn Mâce, Edeb, 58.

“Kur’an’ın Yaratılmışlığı” Meselesi ve Mu’tazile’nin Tarihî Seyrindeki Yeri (II)

Osman AYDINLI*

Geçen sayıdan devam

ABSTRACT

"The Question of the Createdness of the Quran and its Place in the History of Mu'tazilism"

The question of the createdness of the Quran is one of the most famous of the conflict between the orthodoxy as represented by Sunni Islam and the Mu'tazilite rationalists. The Mu'tazila asserted that the attributes of God were not separate, but rather part of His essence. According to Mu'tazila, belief in the eternally existent Speech of Allah, for example, was tantamount to polytheism, because it meant existence of another eternal entity other than Allah. The discussion began with the questions of the createdness of the Quran and the speech of God. Muslim sources generally assert that the Jahmiya, the followers of Jahm ibn Safwan were the first to assert that the Qur'an was created. It was the Mu'tazili theologians who developed a more finely tuned doctrine of khalq al-qur'an.

The doctrine of khalq al-qur'an was enforced by a kind of inquisition that instituted by the permission of Caliph al-Ma'mun who supported the Mu'tazilites. The Mihna, took its form of being a test that qadis of Baghdad should submit to. They were asked about their opinions on the creation of the Quran. During tests that were

* *Yrd.Doç.Dr., G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi*

performed in the the following years, the number of qadis expressing the view of Mu'tazilism, went down, and some qadis were even imprisoned. This use of force was met with a lot of opposition, and the attempt was eventually abandoned in 234/848.

Keywords: Doctrine of half al-quran, Bişr el-Merisi, Cehm b. Safvan, inquisition, Mihna, attributes, createdness of the Quran, Mu'tazila, speech of Allah, unity of God.

Mütevekkil döneminde 234/849 yılından itibaren Halku'l Kur'an politikalarından vazgeçilmiş ve Muhaddisler Samerra'ya çağrılarak kendilerine hediyeler verilmiştir. Akabinde Sıfat ve Rü'yet konularında hadis rivayet etmeleri istenmiştir.⁹⁵ Ayrıca Mütevekkil, Ahmed b. Hanbel'i serbest bırakmış ve Me'mun'un dini müşaviri olan Ahmed b. Ebi Duad'ın yerine geçen oğlu Muhammed b. Ahmed'i 239/854 yılında bu görevden alarak baş kadılık makamına Yahya b. Eksem (242/856)'i getirmiştir.⁹⁶ Ayrıca Me'mun'un ve Vasık'ın Alioğullarına gösterdiği yakınlığın tersine onlarla ilişkilerini koparmaya özen göstermiştir.⁹⁷ Böylece Mütevekkil'in iktidarı, Mu'tezile mezhebinin parlaklığını yitirdiği ve mihne ile ilgili sorgulamaların bitirildiği bir dönem olmuştur.

3. Mu'tezilî Bilginlerin Görüşleri

İlk Mu'tezilî fikirleri ortaya koyan Vasıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in Halku'l-Kur'an konusunda fikir beyan ettiklerine dair bir rivayet bulunmamaktadır. Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı gibi, onların yaşadığı dönemde bu fikir dile getirilmemiştir. Halku'l-Kur'an tartışmaları Harun Reşid ve Me'mun döneminde yoğunlaşmış ve belli bir tarihten sonra Mu'tezile'ye malolan bu konu hakkında mezhebin birçok ismi fikir yürütmüştür.

Mu'tezile'nin teşekkül sürecinde önemli bir yeri olan fakat insan fiilleriyle alakalı farklı ve Mu'tezile'nin genel anlayışıyla çelişen fikirleri nedeniyle ekol dışı sayılan Dırar b. Amr, bu konuda da farklı bir görüntü çizmiştir. Zurkan'dan gelen bir rivayete göre o, Kur'an'ın yaratılmışlığı-

95 Suyuti, 346.

96 Mesudi, IV, 96.

97 İbn Tıktaka, *el-Fahri fi'l-Adabi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslamiyye*, Beyrut trz., 237.

nın Allah'tan, kıraat ve fiilinin insandan olduğunu iddia etmiştir. Bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Çünkü Kur'an okumaktayım ve dinlenen şey de Kur'an'dır. Allah da bunun çorini bana vermektedir. Kısaca ben failim, Allah da hâliktir."⁹⁸ Dıranb. Amr'in bu görüşü incelendiğinde kesb nazariyesinin izlerini taşıdığı, hatta o teorinin buna uygulandığı açıkça anlaşılmaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl'den itibaren bu mesele Mu'tezililer tarafından tam anlamıyla savunulmaya başlanmıştır. Mu'tezile Kur'anın yaratılmışlığı konusuna girerken temelde Kelam sıfatıyla ilgili değerlendirmelerle işe başlar. Onlara göre Kelam, seslerden ve harflerden müteşekkil bir şeydir ve cereyan ettiği mahal de dildir, ya cisim ya da araz olduğundan kadim olamazlar. Allah'a mütekellim lafzının söylenmesinde tüm fırkalar müttefik olmakla birlikte onun anlamı hususunda anlaşamamışlardır. Mu'tezile, tek başına yaşaması mümkün olmayan insanların birbirleriyle anlaşabilmesinin bir yolu ve metodu olması gerektiği üzerinde durur. Onlara göre bu yol işaret, ima, el sıkılmak ve yazmaktan başka bir şeydir. Bu yolların en kolay ve en basit olanı da konuşmaktır. Allah bir şeyi dilediğinde veya kerih gördüğünde cisimde bu özel sesleri yaratır. Bu sesler, Allah'ın bu belirli şeyin oluşunu istediğine ya da hoş görmediğine delâlet eder. Bundan amaç, mütekellim olarak Allah'ın mürid oluşudur.⁹⁹

Ebû'l-Hüzeyl, ilahî kelamı yaratıcı kelam ve teşriî kelam ya da varlık veren ilahî emir ve görevler yükleyen emir olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Yaratıcı kelam, "Ol" (=Kûn) kelimesiyle ifade edilmektedir. Teşriî kelam ise emirler, nehiyeler ve vahiyleri ihtiva eder.¹⁰⁰ Yaratıcı kelam insanlara sorumluluk yükleyen emirle, yani ahlaki emirle aynı değildir. Ebû'l-Hüzeyl'in ilahî kelamla ilgili yaptığı bu ayırım, bir mahalle ihtiyaç duyan ve bir mahalle ihtiyaç duymayan kelam şeklinde de yapılmaktadır. Yaratma fiilini gerçekleştiren "kûn" kelamı, yani "ol" emri herhangi bir yere ve şeye muhtaç olmayıp hadis bir emirdir.¹⁰¹ Yaratma ile aynıdır ve yaratılmamıştır. Bunun dışında kalan emir, nehiy, haber ve istihbar türündeki kelam ise

98 Eş'ari, 594.

99 Fahreddin er-Razi, *Halku'l Kur'an beyne'l Mu'tezile ve Ehl-i Sunnet*, thk.A.Hicazi, es-Sakka, 58.

100 Şehristani, I, 45; Carra de Vaux, "Ebû'l Hüzeyl", EI, IV, 85.

101 Bağdadi, *Fark*, 127; Bedevi, 162.

mahalle muhtaçtır, mahlûktur¹⁰² ve levh-i mahfuzda yazılmıştır. Böylece o, Levh'in bir sıfatıdır.¹⁰³

Ebû'l-Hüzeyl'e göre Allah'ın kelâmı, O'nun mahlûkudur ve cisim değildir. Ontolojik olarak bir mahalde bir araz olarak bulunan bağımsız bir varlıktır. Mahaldeki varlıkları başka arazın varlığına bağlıdır. Meselâ havada bir ses olarak bulunabilir. Harflerin tabiatı diğer arazlara benzemez.¹⁰⁴ Bu sebeple kadim olması düşünülemez. Kadim olsaydı insanlar yokken Allah'ın emredici ve nehyedici olması gerekirdi. Bu sebeple diğer maddi arazlardan farklıdır. Kelam aynı zamanda kendi varlığının koşullarıyla, kendi bağımsız kimliğini kaybetmeden birçok mahalde bulunabilir. Birçok zaman ve mekanda tekrarlanabilir. Özel bir araca veya mahale göre ses, yazı ve ezber gibi değişik modlarda bulunabilirler. Bir kimse onu okuduğu veya yazdığı zaman bu kelâm onun okuyuşu veya yazışı ile birlikte bulunur. Hafız hıfzettiğinde hıfzıyla birlikte varolur. Mekânlarda tilavetle, hıfzla ve kitabetle bulunur. Yok olması caiz değildir. Yaratılmış kelam, aynı anda birçok mekanda bulunabilir.¹⁰⁵ Buna göre Kur'an'ın içinde hıfzolduğu, yazıldığı ve tilavet edilip dinlendiği üç ayrı tür mekanı bulunmaktadır. Bu üç tür mekan içerisinde Kur'an, yazıldıkça, okundukça ve ezberlendikçe yeni yeni mekânlarda aynı anda bulunabilmektedir. Buna benzer bir şekilde insan kelâmı da hıfz ve anlatım olarak birçok yerde bulunmaktadır.¹⁰⁶ O, Kur'anın Allah tarafından yaratılmış en eski şey (levh-i mahfuz) olduğunu iddia etmektedir. Allah onu öncelikle Levh-i Mahfuz'da yaratmıştır, sonra Allah'ın Rasulünün kalbinde yaratmıştır, sonra mushafda yaratmıştır, daha sonra da okuyanda ve ezberleyende yaratmıştır.¹⁰⁷ Allah tümünü yok etse de Kur'an bizatihi bir kelam olarak varolabilir.¹⁰⁸

Allah'ın kelâmı, O'nun iradesine bağlıdır. Fakat vahiy bu sebeple sırf yaratılmış değildir. Kur'anın tüm ayetleri Allah'ın harflerden oluşmuş kelâmıdır. Konuşmak anlaşılır bir anlamdır ve kelâmın varlığı bu harflerdir, harfler arazdır. İnsanın algı ve anlamasıyla varolur. Ayetler Allah'ın kudre-

102 Şehristani, I, 45; Carra de Vaux, "Ebû'l Hüzeyl", EI, IV, 85.

103 Eş'ari, 598.

104 Eş'ari, 192, 598; Muğni, VII, 187.

105 Eş'ari, *Makalat*, 192; Bedevi, 164.

106 Bedevi, I, 168 vd.

107 Ali Sami Neşşar, *Neşetü'l Fikri'l Felsefi fi'l İslam*, Daru'l-Maarif 1977, I, 470.

108 Eş'ari, 192, 598.

ti ve sonsuz gücünün işaretidir. Allah'ın kelamı bir kopya veya taklit değildir, daha çok eşsiz ve kusursuz bir metindir.¹⁰⁹ Ebû'l-Hüzeyl, kelamın seslerle işitilen müfîd harfler olduğunu ve yazılı olan kelamın işitilmediğini¹¹⁰ söyler. Burada Ebû'l-Hüzeyl'in öğretisinde terminolojik olarak birçok zorluklar olsa bile, vahyin tam anlamı korunmaya çalışılmaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl kelamın mütekellim olup olmadığı konusunu da tartışmaktadır. Allah'ın nebilerinden Musa'yla konuşması, Allah'dan doğrudan doğruya çıkmış değildir. Allah'ın Musa'ya kelamı; "Oraya vardığında kendisine Ey Musa! diye seslendik. Muhakkak ki ben, evet ben senin Rabbinim"¹¹¹ Burada münadi Allah'tır; fakat nida ağaç yönünden sadır olmuştur. Çünkü Allah bir yönle sınırlandırılmaz. Bundan sonra Musa, nidayı ve kelamı işitmiş ve anlamıştır.¹¹² Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın Musa'yla mükalemesi şu şekilde anlatılır: "Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından, (oradaki) ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: Ey Musa! Bilki ben, bütün alemlerin Rabbi olan Allahım."¹¹³ Onun daha çok Allah'ın sıfat olarak kelamı etrafında yoğunlaştığı ve halku'l Kur'an konusunda devletin izlediği politikaya karışmadığı anlaşılmaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl'in kelama ilişkin görüşleri kendinden sonra Mu'tezile tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Daha çok onun ilmi geleneğini sürdüren Şahham ve Ebu Ali Cubbai gibi Mu'tezilîler, onun yaklaşımları çerçevesinde konuya ilişkin görüşlerini ifade etmişlerdir.¹¹⁴

Mu'tezile, kelam sıfatının -Tevrat, İncil, Zebur, Kur'an gibi- insanlar arasında tecelli eden yönünü dikkate almak suretiyle kadim değil mahlûk olduğu iddiasında bulunmaktadır. Mu'tezile'den Nazzam'a göre mahlûkatin kelamı arazdır ve harekettten ibarettir. Bu görüşü savunanlara göre hareket olmayan araz yoktur. Allah'ın kelâmı ise cisimdir. Bu cisim; ayrı (parçalanmış), birleşik ve işitilen seslerden ibarettir. Bu Allah'ın fiili ve halkıdır. İnsanın okuyuşu onun fiilidir, bu okuma da harekettir ve Kur'an'dan ayrıdır. Nazzam, Allah'ın kelâmının birçok mekanda veya iki ayrı mekânda aynı anda bulunmasının imkânsızlığına kani olmuştur. Ona göre bu kelâm

109 Nur 21; Cuma 88.

110 Şehristani, *K.Nihayeti'l İkdâm fi İlmi Kelâm*, Oxford 1934, 320.

111 Taha 11, 12.

112 A.Mahmud Subhi, 195 vd.

113 Kasas, 30.

114 Şehristani, *K.Nihayeti'l İkdâm fi İlmi Kelâm*, 320

Allah'ın yarattığı mekandır.¹¹⁵ Mu'tezilî Muammer de Halku'l-Kur'an konusunda görüş beyan etmiştir. Ona göre Kur'an arazdır, araz ise diri olanların fiilleri ve ölümlerin fiilleri olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir. Gerçekte Kur'an'ı Allah'ın yapmış olması imkâmı yoktur. Çünkü araz, Allah'ın fiillerinden değildir. O halde Kur'an işitildiği yerin fiilidir. Eğer ağaçtan işitilmişse ağacın fiilidir.¹¹⁶

Ca'fer b. Harb ise, Kur'an'ı bir araz ve mahlûk olarak nitelendirir ve levh-i mahfuzdaki asıl kelâmın bir ifadesi olduğunu iddia eder; bu görüşünü de kelâmın bir anda iki ayrı yerde bulunması imkansızlığı esasına dayandırarak temellendirmeye çalışır.¹¹⁷ Ca'fer b. Mübeşşir de aynı gerekçeye dayanarak Kur'an'ın aynı anda iki yerde bulunamayacağından hareketle levh-i mahfûzda yaratıldığını ve sayfalarda yazılı olanların buradaki Kur'an'ın ifadelendirmesi olduğunu iddia eder. Ca'fer b. Mübeşşir Kur'an'ın telaffuzunun okuyanın fiili olduğunu, dolayısıyla mahlûk olduğunu savunur.¹¹⁸ Aynı zamanda o Kur'anı ne cevher, ne de araz olarak nitelendirir.¹¹⁹

Muhammed b. Abdilvehhab el-Cubbai'ye göre Kur'an'ın içinde hıfzolduğu, yazıldığı ve tilavet edilip dinlendiği üç ayrı tür mekânı bulunmaktadır. Bu üç tür mekân içerisinde Kur'an, yazıldıkça, okundukça ve ezberlendikçe yeni yeni mekânlarda aynı anda bulunabilmektedir. Buna benzer bir şekilde insan kelâmı da hıfz ve anlatım olarak birçok yerde bulunmaktadır.¹²⁰

Esasen halku'l-Kur'an konusunda Basra Mu'tezilesi'nden daha çok Bağdat Mu'tezilesi derinleşmiş ve bu konuya felsefi bir boyut kazandırmıştır.¹²¹ Meseleyle alakalı olarak fikirlerini baskı aracı olarak kullanan grup yine Bağdat Mu'tezilesi olmuştur. Mu'tezilî bilginlerin halku'l Kur'an ve rü'yetin nefyi konularında; ayrıca kelâm ilminin tesisi meselesinde Benî İsrail bilginlerini etkiledikleri de söylenmiştir.¹²²

Mu'tezile, Halku'l-Kur'an'a ilişkin görüşler ortaya koyarken naklî ve akllî delillerle meseleyi temellendirmeye gayret göstermiştir. Bu grubun naklî

115 Eş'ari, 191; Bedevi, 164 vd.

116 Eş'ari, 192 vd; Bedevi, 164 vd.

117 Eş'ari, 192, 599 vd.

118 Eş'ari, 600.

119 Eş'ari, 588.

120 Eş'ari, 599; Bedevi, I, 168 vd.

121 Ebu Reşid Nisaburi, *Mesail*, 14.

122 Fahreddin er-Razi, *Halku'l-Kur'an beyne'l Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet*, 55

delilleri, Fahreddin er-Razi'nin konuya ilişkin yazdığı eser dikkate alınarak şu şekilde özetlenebilir.¹²³

Mu'tezile'ye göre bizzat Kur'an'da, Kur'an'ın zikir olduğu¹²⁴ ifadesi yer almaktadır. Her zikir de muhdes olduğuna göre Kur'an da muhdestir. Ayrıca onlar Şuara suresinin beşinci ayetini delil olarak takdim ederler. Bu ayette şart ve cezadan mürekkebe bir cümle sözkonusudur. Şart "iza eradna" cümlesidir; ceza ise "Kün"dür. Cezanın şarttan sonra olması gereği vardır. Buna göre Allah'ın sözünün iradesinden sonra olması gerekmektedir; dolayısıyla müteahhir muhdes değildir. Allah'ın kavli muhdestir.

"Feyekün" ibaresindeki "Fa" fau takıbdır. Bu mükevvenin ara olmaksızın sözün akabinde gerçekleşmesini gerektirir. Kün sözünün fasılasız olarak mükevven üzerine takaddüm etmesi gereklidir. Tek bir zamanla muhdese takaddüm edenin muhdes olması gereklidir. Bu kün sözünün muhdes olmasını gerektirir. Kun sözünün "Ke" ve "Nun"dan teşekkül ettiği açıktır. İkisi ardarda gelen harflerdir. Bu kelime muhdes olur. Bu da Allah'ın sözünün muhdes olmasını gerektirir.

Bakara suresinde yer alan "En"¹²⁵ zaman zarfı, Allah'ın sözünün bu zamana özgü kılındığını göstermektedir. Belirli bir zamana has olan muhdes olur. Bu durumda Allah'ın sözünün muhdes olması gerekmektedir. Bazı ayetler; Kur'an'ın ayetler, harfler ve ibarelerden mürekkebe olduğuna delâlet etmektedir.¹²⁶ Yine Allah'ın Kelâmının bazen Arapça olduğunu, bazen da İbranice olduğunu göstermektedir. Bu da onun muhdesliğini gerektirir.

Allah'ın kelâmı mesmu' yani işitilmektedir. İşitilen şey ancak bu sesler ve harflerdir.¹²⁷ Bu harf ve seslerin muhdes olduğunda şüphe yoktur. Öyleyse bu Allah'ın kelâmının muhdes olduğunu göstermektedir. Mu'tezile Kur'an'ın tek olduğunda icma-i ümmet olduğunu, aynı şekilde Kur'an'ın Hz. Muhammed'in mucizesi olduğunda icma bulunduğunu söyleyerek, bu aklî delilin mucizelerin kadim olmasının imkânsızlığını gösterdiğini ifade eder. Böylece Kur'an'da olan herşeyin muhdesliği sabit olmaktadır.

Mu'tezile Allah'ın kelâmının hâdis olduğunu aklî delillerle de ortaya koymaya çalışmaktadır. Onlara göre aklen harf ve seslerden ibaret olanın

123 Fahreddin er-Razi, 67-70

124 Sad, 1; Enbiya, 50; Zuhuf, 44; Enbiya, 2.

125 Bakara, 30.

126 Hud, 2; Yusuf, 2.

127 Tevbe, 6.

ve nefisle kaim olanın kadim olması imkânsızdır. Emredilen ve nehy edilen biri olmadan emir ve nehy olmaz. Ortada olmayan bir kişiye emredilmez. Allah Kur'an'da birçok yerde mazi lafzıyla haber vermektedir.¹²⁸ Bu haberler kadim ve ezeli olsaydı, ezelde olmayan şey haber verilmiş olurdu. Bu da Allah'ın sözünü yalanlamak olurdu. O halde Kur'an'ın ezeli olduğu söylenemez. Allah'ın kelâmı, kadim ve ezeli olsaydı ebedi olarak bâki olurdu. Çünkü kadim olanın yok olması imkânsızdır. Söz bâki olsaydı, mesela bir kişiye "namaz kıl", dediğimizde onun öldükten sonra da sabah namazı kılması zorunlu olurdu. Bu akla uygun gelmeyen bir olaydır. Mu'tezile delillerine devam ederek şunları söyler; kadim olanın yok oluşu imkânsızdır. Allah'ın kelâmı kadim olsaydı, zâtla ilgili olan her şeyin kadim olması gerekirdi. Sizin mezhebinize göre husun ve kubuh sadece şeriatla bilinmektedir, öyleyse emredilen her şeyin menhi olması imkânsızdır. Bu durumda hem güzel hem de çirkin olanların kâdim olması lazım gelir. Bu muhal olduğuna göre, Allah'ın kelâmının ezeli olması imkânsızdır.¹²⁹

Allah'ın kelâmının mahlûk olmadığını iddia edenler ise Allah'ın kitabı üzerinde tefsir ve te'vile gitmeksizin bazı ayetleri delil olarak sunarlar. Çünkü onlara göre Allah Kur'an'ın te'vilini (yorumunu) değil, tilâvetini (okunmasını) istemektedir. Kitapta geçtiğinin aksine birşey söylemenin ve ilavelerde bulunmanın yanlış bir metod olduğunu savunurlar. Kelâmın mahlûk eşya dışında olduğunu isbatta kullandıkları ayetler de özellikle "Kûn" ile ilgili olanlardır.¹³⁰ Muhaddislerin temsil ettiği bu görüş taraftarlarının delil olarak öne sürdükleri bazı ayetler şunlardır: Sa'd-54, Ra'd-35, Vakıa-33, Hud-108, Nisa-171, Hadid-4, Samed-1, Taha-4, İhlas-1, Rum-25, Bakara-255, Nahl-40, Kehf-77, Naziat-24, Sebe-23, Al-i İmran-169, Araf-54, Zuhuf-84, Mülk-17, Furkan-2, Nisa-171, Enbiya-2, Nahl-40, Furkan-2, Meryem-17, Al-i İmran 59, Rum-4, Yasin-82. Genelde bu grup, ayetlerle görüşlerini delillendirmeye çalışmalarına rağmen akli deliller de sunmaktadırlar. Bu görüşü savunanlara göre; Kur'an mahlûktur diyenlerin görüşü, Kitab ve Sünnet açısından tutarsız olduğu kadar, akıl, kıyas ve nazar açısından da geçersiz ve tutarsızdır.¹³¹

128 Nuh, 1; Kadr, 1; Bakara, 63.

129 Fahrüddin er-Razi, *Halku'l Kur'an beyne'l Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet*, 69 vd.

130 el-Kinani, el-Hayde, 17, 22 vd.

131 el-Kinani, *el-Hayde*, 61 vd.

Görüldüğü gibi Mu'tezililerin irdelediği Kur'an'ın yaratılmışlığı problemi, ilahî sıfatlar genel probleminin bir parçası olarak karşımızda durmaktadır. Kanaatimizce onlar, hem tevhit ilkesinin bir sonucu olarak, hem de Allah'ın kelimesini kadim sayan Hristiyanlığın bu inancına karşılık, Kur'an'ı mahlûk sayan bir anlayışı benimsemiş ve ifade etmişlerdir.

C. Hadis Taraftarları'nın Mu'tezile'yi Cehmiyye ile İrtibatlandırması

Halku'l-Kur'an fikrinden dolayı Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet tarafından yapılan en büyük suçlama onların Cehmîyye mensubu olarak nitelendirilmeleridir. Bu yaklaşım birçok klasik kaynak tarafından sergilenmiş ve Mu'tezile birçok müellif tarafından Cehmiyye olarak adlandırılmıştır.¹³² Bu suçlamanın arka planını tesbit edebilmek için şu sorulara doğru bir şekilde cevap vermemiz gerekmektedir.

Halku'l-Kur'an fikri niçin Cehmîlik olarak nitelendirilmektedir? Ehl-i Sünnet niçin Mu'tezile ile Cehmiyyeyi özdeşleştirme eğilimindedir? Buna karşılık Mu'tezile neden Cehmiyye ismini benimsememektedir?

Kur'an'ın yaratılmış olduğu, Allah'ın Kur'an'da zikredildiği şekilde Musa ile konuşmadığı ve kelimelerine sahip bulunmadığı şeklindeki görüşler Cehmîlik olarak kabul edilmiştir. Halku'l-Kur'an fikrini savunanlar, belli bir tarihten sonra Cehm b. Safvan'dan başka müntesibi gösterilemeyen Cehmiyye'den sayılmış; "İsa Allah'ın kelâmıdır" diyen Hristiyanların mukallidi olmakla, Hristiyan, Yahudi ve Mecusilerden daha sapkın olmakla suçlanmıştır.¹³³ Çoğu defa kafir ve zındık sayıldıkları için tevbe etmeleri ve namazlarını iade etmeleri gerektiği hususu işlenmeye çalışılmış ve bu şahıslarla oturulmaması ve nikâhlanılmaması teşvik edilerek¹³⁴ toplum dışı bırakılmaları amaçlanmıştır. Hatta Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden kimsenin Allah'ın "Bismillahirrahmanirrahim" kelamının mahlûk olduğunu söyledikleri, bunun da Allah mahlûktur, anlamına geldiği iddia edilerek bu fikri benimseyenler zındıklıkla itham edilmiştir.¹³⁵

132 Eşari, *el-İbane*, II, 71, 63, 141. Mu'tezile ve Cehmiyye ilişkisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Cemaleddin el-Kasımî ed-Dimeşkî, *Kitabu Tarihi'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Mısır 1331, 42-61.

133 Buhari, *Halku Efali'l İbad*, 11-12.

134 Buhari, 8

135 Buhari, 8.

Halku'l-Kur'an fikrini savunanların Cehmî olarak kabul edilmesi Mihne hadisesinden etkilenen Ahmed b. Hanbel ve Hadis Taraftarı olarak şöhret bulan takipçilerince öngörülmüştür. Cehmî mihne tabirinin kullanılması da bu hususu destekler niteliktedir.¹³⁶ Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere İbn Kuteybe, Osman b. Said ed-Darimî gibi müellifler yazılarıyla ve eserleriyle Cehmiyye adı altında Mu'tezile'yi reddetmişlerdir.¹³⁷ Bu tutum İbn Teymiye'nin "Bütün Mu'tezililer Cehmî'dir; fakat her Cehmî Mu'tezili değildir"¹³⁸ ifadesinde açıkça görülür. Ayrıca Rafizîlerin Kaderiyye'den, Haruriyye'nin her ikisinden, Cehmiyye'nin ise hepsinden daha şerir bir fırka¹³⁹ olduğunu iddia eden Muhaddislerin; Cehmiyyeyi red için müstakil risaleler hazırladığını ve Cehmiyye ile Mu'tezile'nin itikâdî şüphelerini reddeden hadislerle ilgili özel bölümler açtıklarını görmekteyiz.

Hadis Taraftarları, Te'vil-i Aklî ve daha çok Halku'l Kur'an konusunda Cehmiyyeden etkilendiği düşüncesiyle Mu'tezile'ye Cehmiyye adını yaşırtmışlardır.¹⁴⁰ Bu karşı çıkış ve en kötü lakapla vasıflandırma eğilimi Muhaddislerin Me'mun döneminde mihneden etkilenmeleri ve gördükleri eziyetlerin yoğunluğu ve şiddetiyle alâkalı bir husustur. Watt'a göre; bu meselenin onunla irtibatlandırılması, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inananları kötü şöhretli biriyle ilgili kılmak suretiyle itibardan düşürme gayretindedir.¹⁴¹ Sadece Cehm'in şöhretinin kötü olması ve Mu'tezile'nin kötü şöhretli birine izafe edilmesi isteği değil; aynı zamanda bu fikrin teşekkülünde önemli bir paya sahip olan Bişr el-Merisi'nin Cehm b. Safvan'ın öğrencisi olması da Mu'tezile ile Cehmiyye'yi aynileştirme eğilimine güç katmıştır. Cehmî fikirleri yayanların başta Bişr el-Merisi olmak üzere Murdar, Ebu Bekir Asam, İbrahim b. İsmail b. Aliyye, İbn Ebi Duad, Burgus¹⁴² gibi isimler olduğu iddia edilmiştir. Görüldüğü gibi bu isimlerin önemli bir kısmı Mu'tezile'dendir. Konuyla ilgili olarak Hanbelî çevrelerden gelen bu rivayetler, muhtemelen, daha sonraları kurgulanmıştır. Çünkü mihne hadi-

136 Darimî, 109.

137 Buhari, *Halku Efali'l İbad*, 17 vd; Kasımî, 46.

138 İbn Teymiye, *Minhacu's-Sünne*, I, 256.

139 Buhari, *Halku Efali'l İbad*, 17

140 Buhari, *Halku Efali'l İbad*, 17 vd; Kasımî, 46

141 *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 305.

142 İbn Batta el-Akberî, *Kitâbü's-Şerh ve'l-İbâne ala Usulî's-Sünne ve'd-Diyane*, thk. Henri Laoust, Damas 1958, 91.

sesinin cereyan ettiği dönemde, Cehmiye kavramının henüz netleşmediği ve bir ekole karşılık kullanılmadığı kanaatindeyiz.

Hanbelî ve Darimî'nin Cehmiye'yi red için yazdıkları eserlerde Cehm'e ve bu fırkaya aitmiş gibi gösterdikleri Tevhit anlayışı da, aslında o dönemde Mu'tezile'nin öngördüğü Tevhit anlayışını yansıtmaktadır. Fakat mesele onlar tarafından daha erken dönemlerle irtibatlı olarak sunulmuştur. Allah'ın eşyaya benzemediği, herhangi bir mekandan-hali olmadığı gibi belli bir mekanda da olmadığı, ne dünyada ne de ahirette görülemeyeceği, O'nun bütünüyle vech, ilim, semî', basar ve kudret olduğu,¹⁴³ bir şey olmadıkça onu bilemeyeceği, birşey varolunca, onu ezeli ilmiyle değil, onun varolduğu sırada hadis bir ilimle bileceği,¹⁴⁴ kelim sıfatının Allah'a izafe edilen mahlûk bir sıfat olduğu¹⁴⁵ gibi görüşler sonraki dönemlerde tartışma konusu edilmiştir.

Cehmî yakıştırması sadece Mu'tezile'ye yapılmamış; aynı zamanda Re'y Taraftarı olarak, Halkü'l-Kur'ân fikrini benimseyenlere de aynı ithamda bulunulmuştur. Sözelimi Ashabu Hadis'in Cehmî Mürcî olarak tanımladıkları¹⁴⁶ kişiler bulunmaktadır. Yine Mukaddesî, IV. asrın sonlarına doğru, Tirmiz'in çoğunluğunun Cehmî olduğundan bahsetmektedir.¹⁴⁷ Öyle sanıyoruz ki, Cehm'in bir müddet burada yaşamış olması ve buradaki Mürcie'nin önde gelenlerinin halkü'l-Kur'an fikrinde olması, Mürcie'ye bağlılığını sürdüren Tirmiz halkının bu şekilde isimlendirilmesine sebep olmuştur. Bağdad'da Bişr el-Merisi'nin yanında eğitim gören kişiler, Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda diğer Mürcîlerden farklı olarak Mutezile'nin yanında yer alan bazı Mürcü şahsiyetler ve bazı Hanefiler de Cehmî olarak tanımlanmışlardır.¹⁴⁸ Öyle anlaşılıyor ki, bu mesele sadece Mu'tezile'yi değil, aynı zamanda Mürcie'yi ve Halkü'l-Kur'an fikrini benimseyen birçok kişiyi değişik zamanlarda ve farklı zeminlerde zor durumlara düşürmüştür.

Peki bu aynileştirme ve yakıştırma tavrı Mu'tezile tarafından nasıl karşılanmıştır. Bu sorunun cevabını oldukça açık ve belirgindir, çünkü Mu'te-

143 Ibn Hanbel, 105

144 Darimi, 68; Eşârî, 280

145 Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 85, 94, 96

146 İbn Hacer, *Lisân*, III, 176; Zehebî, *Mizân*, II, 300; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Geleneççiler*, Ankara 2000, 185

147 Mukaddesî, *Ahsenu'l-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekalim*, Leiden 1906, 323.

148 Darimi, *er-Red Bişr el-Merisi*, 198; İbn Nedîm, 254.

zile Cehm b. Safvan'ı kendilerinden saymamaktadır.¹⁴⁹ Mu'tezilî yazarların belirlediği önemli Mu'tezili şahsiyetlerin bulunduğu tabakada ilk dönemden bir çok isim yer almasına rağmen Cehm b. Safvan bulunmamaktadır. Bununla da kalmayıp Mu'tezile, Cehm'e olan tepkilerini oldukça sert bir tavırla koyar ve onun batılı temsil ettiğini söyler. Öyleki Vâsıl'ın onun görüşlerini reddetmek ve onunla mücadele etmek için Hafs b. Salim'i Horasan'a gönderdiğini ve yapılan münazarada Vâsıl'ın daisinin üstün geldiği de Mu'tezili eserlerde nakledilir.¹⁵⁰ Bu da, Mu'tezile'nin Cehm'in fikirlerini benimsemediği anlamına gelmektedir.

Mu'tezile'den bir başka isim Bişr b. el-Mu'temir de, Cehmi olarak nitelendirilmeye razı değildir ve bunu bir şiirinde ifade eder: "Cehmileri kendimizden ayrı tutarız; biz onlardan değiliz. Onlar da bizden değil, biz onlardan razı değiliz. Onların önderleri Cehm'dir; o da kimdir dersiniz, biz onu bilmeyiz. Biz takva ve ilim sahibi olan Amr (Amr b. Ubeyd)'ın ashabındanız."¹⁵¹ Bu şiir de açıkça gösteriyor ki, Mu'tezile, Cehmiye diye isimlendirilmekten pek hoşnut görünmemektedir. Mu'tezilî Hayyat da Cehmi yakıştırmasını doğru bulmaz; çünkü ona göre Cehm, İslâm'dan çıkmış kötü halli biridir. Ayrıca Usulu Hamse'nin hepsini benimseyenin Mu'tezili olarak kabul edilebileceğini öne süren Hayyat, Cehm'in Usulu Hamse'yi benimsemediği için Mu'tezile'den sayılamıyacağını iddia eder.¹⁵²

Ashabu Hadis'in Cehmiyyeyi bütün fırkalardan daha kötü görmelerini İbn Teymiye, Cehmiyye'nin isim ve sıfatları nefyetme konusunda genel kanaatten farklı görüş beyan etmeleriyle ilgili görür. Mu'tezile ise sadece sıfatları nefyetmekle onlardan biraz daha iyi bir durumda görülmektedir.¹⁵³ Cehm'in sıfatların nefyi (nefy-i sıfat) fikriyle ilişkilendirilmesi, sonraki dönemlerde Mu'tezile'ye Cehmiyye yakıştırması yapılmasının bir uzantısı gibidir. Bu husus İbn Teymiye'nin, sıfatlar konusunda Mu'tezile'yi kaypak Cehmiyye olarak nitelendirmesi ve her iki fırkayı aynileştirmesi¹⁵⁴ olarak karşımıza ilginç bir şekilde çıkar.

149 Hayyat, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Reddu ala Ravendiyye'l-Mulhid*, tkd. Muhammed Hicazi, Kahire 1988, 188; İbn Murtaza, 32.

150 *Fadlu'l-İtizal*, 241; İbn Murtaza, 32; A. Mahmud Suphî, I, 174 vd.

151 Hayyat, *Kitabu'l-Intisar*, 98; Ahmed Emin, *Fecru'l-Islam*, 412.

152 Hayyat, 126

153 İbn Teymiye, *Minhacu's-Sünne*, I, 256; İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetavâ*, T. Abdurreha b. Muhammed b. Kasım, M. Maarif trz, VIII, 226 vd.

154 İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetavâ*, VIII, 226 vd.

Oysa sıfatlar ve Halku'l-Kur'an konusundaki görüşlerin benzerliğinden hareketle Mu'tezile Cehmî olarak gösterilirken gözardı edilen bir husus bulunmaktadır. Vaid ve kader konusunda Mu'tezile Cehm gibi düşünmez. Çünkü Cehm insanın hiçbir şeye güç yetiremeyeceğini istitaat, irade veya ihtiyarla vasıflanamayacağını iddia eder. Bu insanın fiillerinde mecbur olduğu anlamına gelir. Hakiki failin Allah olduğunu söyleyen Cehm b. Safvan fiillerin insana nisbet edilmesinin mecazi olduğunu savunur. Mu'tezile'nin ise cebri tam olarak inkar ettiği ve hür irade fikrini savunduğu bilinmektedir.¹⁵⁵ Bu fikirlerinden dolayı kendilerinin adalet ehli olduğunu söyleyen Mu'tezile, cebrî olan Cehm'den hoşlanmaz ve onun takipçileri olarak bilinmek istemez. Kader ve vaid meselesinde Cehmiye ile farklı düşündüklerini ifade eden İbn Teymiye'nin; sıfatlar konusunda Mu'tezileyi kaypak Cehmiye olarak nitelendirmesi ve her iki fırkayı aynileştirmesi¹⁵⁶ ilginç bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tevhit prensibi içerisinde ele aldığımız Halku'l-Kur'an başlığı altında bu görüşün Cehm'e izafe edilmesinin mümkün olmadığını; çünkü bu sorunun Harun Reşid zamanında koyu bir şekilde tartışılmaya başlandığını ve Memun döneminde de Mihne'nin meydana geldiğini izah etmiştik. Bu durumda Mu'tezile'nin Cehmiye olarak nitelendirilmesinin sebebi ortadan kalkmış olmaktadır. Kanaatimizce Cehmiye ile Mu'tezile'nin özdeşleştirilmesi ve Cehmiye'nin Mu'tezile'nin selefi sayılması, söz konusu mezheplerin ortaya çıkış dönemlerini ve fikirlerini tam olarak yansıtmamaktadır. Bazı görüşlerinin uyduğu hususu tesbit edilse bile, ilk dönemlerde gözlenen odur ki, görüşler birbirine girmiştir. Sözelimi husumetlerine rağmen Hanbelilerle Mu'tezile iman konusunda aynı görüşü paylaşmaktadır.

Halku'l-Kur'an meselesine dayanan Mihne olayı, Mu'tezile'nin İslâm Tarihinde kötü bir üne sahip olmasına neden olmuştur. Konunun Cehm b. Safvan, Ca'd b. Dirhem ve Hristiyanî Kelimullah fikriyle irtibatının kurulması tamamen dayatmalar sonucu sıkıntıya neden olan bu fikrin kötülenmesi amacını taşımaktadır. Cehmiye ile Mu'tezile'nin özdeşleştirilmesi ise bu meseleyle ortak ilgilerinin kurulmuş olmasındandır.

155 Nâşi el-Ekber, 78 vd; A.Mahmud Suphî, I, 175.

156 İbn Teymiye, *Mecmûu'l-Fetavâ*, VIII, 226 vd.

D. Sonuç

Allah'ın kelâm sıfatının tartışılmasına bağlı olarak ortaya çıkan Kur'an'ın yaratılmışlığı (Halku'l-Kur'an) meselesi, Harun Reşid döneminde Bişr el-Merisi ile birlikte bireysel bazda ele alınmış ve Me'mun döneminde 212/827 yılında resmî politika haline gelmesiyle birlikte en sıcak tartışma konularından biri olmuştur. Bu meselenin resmî olarak ilanının ardından 218/833 yılında da alimlerin bu konuda sorguya çekilmesi emrini içeren mektuplarla sorgulama süreci başlamış ve mesele ivme kazanarak mihne hadisesine dönüşmüştür.

Halku'l Kur'an meselesi, bu fikri ilk ortaya koyan Bişr el-Merisi'nin Mürcie'ye mensup olmasına rağmen belli bir tarihten sonra, konunun takipçilerinin Mu'tezilîler olması sebebiyle, neredeyse Mu'tezile'yle özdeş hale gelmiştir. Kanaatimizce meselenin Mu'tezile'ye maledilme sebebi, Mu'tezile'ye mensup ilim ve devlet adamlarının, bu fikrin ısrarcı savunucuları olmaları ve mihne hadiselerinde etkin bir rol üstlenmeleridir. Çünkü İslam tarihinde mihne adı verilen Halku'l Kur'an'la ilgili devletin dayatmacı politikası, Mu'tezile'nin siyasi tavrıyla şekillenmiş ve bu mezhebin güçlü ve etkin olduğu zaman kesitleri olan Me'mun, Mu'tasım ve daha sonra da Vasık döneminde olanca hızıyla sürmüştür.

Mu'tezilî alimler Halku'l-Kur'an hakkındaki görüşlerini ifade ederken naklî ve aklî delillerle meseleyi temellendirme çabası içerisinde olmuşlardır. Bu çerçevede Allah'ın kelâm sıfatının mahiyeti, "kûn" (ol) kelamı ile Allah'ın iradesi arasındaki ilişki, kelamın bir mahalle ihtiyaç duyup duymadığı, Kur'an'ın mahiyeti ve Levh-i mahfuzla münasebeti, halk ve mahlûk kavramlarının Kur'anî bağlamda anlamları, kelâm ve mütekellim kavramlarının aynı mı yoksa farklı mı olduğu gibi konular tartışılmıştır.

E. Seçilmiş Bibliyografya

- Bağdadi**, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Kitabu Usulu'd-din*, Beyrut 1981/1401. *el-Fark Beyne'l-Fırak*, nşr.M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut trz.
- Buhari**, İmam Muhammet b. İsmail, *Halku Efal'il İbad ver'reddu Cehmiyye ve Eshabi't-Ta'ül*, Beyrut, 1978/1407
- Cahz**, Ebu Osman b. Bahr (255/868), *Resailü'l-Cahz*, yay.Abdüselam M. Harun, Kahire 1964.
- Cüveyni**, İ.Harameyn Ebi'l Meali Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Akidetü'n Nizamiyyeti fi'l Erkani'l İslâmiyye*, thk.Dr.A.H.es-Sekka M.K.Ezheriyye 1398/1978

- Dârimî**, İmam Ebu Said Osman b. Said b. Halid (280/893), *Kitabu'r-Red ala Bişr el-Merisi'l-Anber*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrut trz. *Kitabu'r Red ale'l Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Beyrut 1401/1982
- Ebu Reşid Nisaburi**, Said b. Muhammed b. Said (400/1009), *Fi't-Tevhid*, thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride, Kahire 1385/1965. *el-Mesail fi'l Hilaf beyne'l Basriyyin ve'l Bağdadiyyin*, thk. Ma'n Ziyâde-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979.
- Eş'ari**, Ebu Hasan Ali b. İsmail el-Basri el-Şafî, *Makalâtu'l İslâmiyyin*, Tsh. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400.
- el-Fahrî**, Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh, *Kitâbü't-Telhîsi'l-Beyân fi Zikri'l-Fırak Ehli'l-Edyân*, Moskova 1988.
- Frank**, M.Richard, *The Metaphysics of Created Being according to Abu'l Hudhayl al-Allaf* (Uitgaven van het Nederlands historisch archaeologisch Instituut te Istanbul 21, İstanbul 1966), pp, 32 ff.
- Hayyat**, Ebu'l Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiye'l-Mulhid*, tkd. Muhammed Hicazi, Kahire 1988.
- İbn Abdilber**, Ebu Ömer Yusuf en-Nemeri el-Kurtubi Endelusi (463/1070), *Camiu Beyan el-İlmi ve Fazlihi vema Yanbağı fi Rivayetihi ve hamlihi*, Beyrut trz.
- İbn Esir**, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Esir, *el-Lübab fi Tehzihi'l-Ensâb*, thk. Hüsameddin el-Kudsî, Kahire 1356-1357.
- İbn Hanbel**, *er-Red ale'l Cehmiyye ve'z Zenâdika*, thk. Abdurrahman Amire, Riyad 1982.
- İbn Kuteybe ed-Dineverî**, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-İhtilâf fi'l Lafz ve'r Red Ale'l Cehmiyye ve'l Müşebbihe*, T. Muhammed Zahid Kevseri, Kahire 1249.
- _____ *Uyunu'l Ahbar*, Kahire, 1963/1383.
- İbn Murtaza**, Ahmed, *Tabakatu'l Mu'tezile*, thk. S.D. Wilzer, Beyrut 1380.
- İbn Tayfur**, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tahir el-Katib, *Kitabu Bağdad*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1949.
- İbn Teymiye**, Ahmed b. Teymiye, *Mecmuu'l Fetava*, T. Abdurreha b. Muhammed b. Kasım, M. Maarif trz.
- _____ *Minhacu's Sünneti'n Nebeviyyeti Fi Nakdi Kelâmi's Şiati ve'l Kaderiyye*, Bulak 1921
- İsferâyini**, Ebu Muzaffer, *et-Tabısr fi'd Din ve Temyizi'l Fırkatı'n Naciye an Fırkatı'n Halikan*, thk. K. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983/1403.
- Kadı Abdulcebbâr**, Kadı'l Kudat Abdulcebbâr b. Ahmed, *Fadlu'l İ'tizal ve Tabakati'l Mu'tezile*, Tah. Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986.
- _____ *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Dr. Abdulkerim Osman, Kahire 1988/1408.
- el-Ka'bî el-Belhî**, Ebü'l-Kâsım (319/931), *Babü Zikrû'l-Mu'tezile min Makâlât el-İslâmiyye*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1974.
- Kasımî ed-Dimeşkî**, Cemaleddin, *Kitabu Tarihi'l Cehmiyye ve'l Mu'tezile*, Mısır 1292/1331.

- el-Kinanî el-Mekki**, İmam Abdülaziz b. Yahya b. Müslim, *Kitabu'l Hayde ve İntisaru'l-Menhec es-Selefi*, şrh. Muhammed Abdulhadi, Cezire trz.
- Kutlu**, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.
- 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.
- Mesudî**, 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.
- Nâşi e'l-Ekber**, Abdullah b. Muhammed, *Mesailu'l İmame, Kitabu Evsat fi'l Makâlat*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971.
- en-Necaşî**, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas el-Esedî el-Kufî (4 /1058), *er-Ricalü'n-Necaşî*, thk. Es-Seyyid Musa eş-Şebirî ez-Zencanî, Kum 1418.
- Neşvanü'l Himyerî**, *el-Hürü'l- İyn*, Mısır 1948.
- en-Nevbahtî**, Ebu Muhammed Hasan b. Musa (310/922), *Kitabu Fıraki's Şia*, thk. Helmut Ritter, İstanbul 1931.
- Onat**, Hasân, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.
- Patton**, Walter, B.D., PH.D, *Ahmed b. Hanbel And Mihna*, Leiden 1897.
- Razi**, Fahreddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *Hal-ku'l Kur'an beyne'l Mu'tezile ve Ehl-i Sünne*, thk. Ahmed Hicazi Sakka, Beyrut trz.
- Sem'ani**, Ebu Sadeddin Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî es-Sem'ani (562/1166),
_____ *el-Ensab*, tkd. Abdullah Amr el-Barrudi, Beyrut 1988.
- Şehristani**, Ebu Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Nihayetü'l İkdâm fi İlmi'l Kelâm*, Oxford 1934.
_____ *el-Milel ve'n-Nihâl*, Neşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410.
- Watt**, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.E. R. Fırlalı, Ankara 1981.
- Zehebî**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyerü A'l-âmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1985
_____ *Mizânu'l İtidal fi Nakdi'r Rical*, thk. Ali Muhammed el-Becavi, Daru'l Hayai trz.

Fransa'nın İslâm Siyaseti: Sömürgecilikten Günümüze Fransız Camileri (II)

Ahmet KAVAS*

Geçen sayıdan devam

ABSTRACT

France colonized the largest amount of Muslim lands during the 19th and 20th centuries. In this process, a particular policy was followed to positively impress Muslims, both outside and inside France. This policy included opening mosques, particularly in Paris (Grande Mosquée de Paris) and certain colonies such as Senegal and Mali. Besides, Muslims, since then, have opened more than fifteen hundred mosques all over France relying on their own resources. Nevertheless, French government and municipalities of big cities like Strasbourg, Lyon and Marseille have financially contributed to the establishment of cathedral-like mosques that can house thousands of believers, which can be interpreted as a continuation of the colonial French policy towards Islam. Despite the insignificant opposition by some French groups, this governmental support continues with the donations made by some Arab and other Muslim governments.

Keywords: France, Islamic policy, colonization of France, North Africa, Senegal, Mali.

* Dr., Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırma Merkezi.

Fransa'da inşa edilen ilk İslâm müessesesi:

Paris Büyük Camii ve Müslüman Enstitüsü

Paris'te cami yapma girişimi 1849'da hazırlanan ilk projeden itibaren hep gündemde kaldı. Özellikle XIX. asrın sonunda bilhassa Cezayir Genel Valisi Jules Cambon'un (ö.1935) isteğiyle bu girişim bir kez daha harekete geçirildi.⁶⁵ Hatta 1890'lı yıllarda aralarında Théophile Delcassé (ö.1923) gibi önemli siyasi şahsiyetlerin de bulunduğu *Comité de l'Afrique Française* tarafından bu müesseseye için bir proje dahi çizdirildi. 1912'de Paris'e gelen *Cezayir İslâm Heyeti* üyeleri de bu konuyu tekrar gündeme getirdiler. *Napoléon et Islam* (Napolyon ve İslâm) isimli kitabın yazarı Christian Cherfils gibi aydınlar bu şehre mutlaka bir cami yapılmasında ısrar ediyorlardı. Fakat bu girişimlerden müspet bir netice alınamazken 1906'da yayına başlayan *Revue Indigène* mecmuası binasında 1916'da kurulan *Comité de l'Institut musulman de Paris-Paris Müslüman Enstitüsü Komitesi*" bu projeyi uygulamaya koydu. Özellikle Radikal Parti üyesi milletvekillerinin de aralarında bulunduğu bu komitenin reisliğine getirilen ve daha önce Lyon Belediye Başkanlığı da yapmış olan senatör (1912-1919), Radikal Parti başkanı (1919-1957) Edouard Herriot (ö.1957) bu müessesenin kurulmasında önemli katkı sağladı. Bu senatör inşaatın sorumluluğunun da *Société des Habous des Lieux saints de l'İslâm*'ın başkanı Sı Kaddour Ben Ghabrit'e verilmesini Meclis'teki konuşmasında teklif etti.⁶⁶ *Revue Indigène* dergisinde toplanan ülkenin önde gelen siyasetçileri ve aydınları Paris'te bir İslâm müessesesi inşa edilmesi için faaliyetlerini aralıksız sürdürdüler. Buradaki toplantılara Fransa içinden ve dışarıdan katılanlar arasında Emir Halid, Dr. Benthâmi, Müftü Mokrani, Dr. Tamzali ve Halil Bey, Ziane, Ressay Etienne Dinet, Aubigny Kontesi, Lavenarde, Christian Cherfils, A. Prat bulunuyordu.⁶⁷

Paris'te bu ibadethanenin yapılmasına önderlik eden komitenin başındaki Edouard Herriot aynı zamanda farmason görüşe sahipti. Hatta 1905'teki din-devlet ayrımının en ateşli savunucularındandı. 1918'de Almanya'dan geri alınarak Fransa'ya dahil edilen Alsace-Lorraine'de de bu ayrıma hemen geçilmesi

65 Gilles Kepel, "Les mosquées de la République", *a.g.y.*

66 *a.g.y.*

67 Paul Bourdardic, s.4, 6; Etienne Dinet 1861'de Paris'te doğmuş ve daha sonra müslüman olarak Nasrüddin adını almıştı. 1913'te vefat etti. (Jean François Clément, "Vingt français qui rencontrèrent l'islam", *Le Nouvel Observateur-Collection Portrait*, n.3, (Les maîtres de l'Islam), s.88-89)

için kendisi gibi senatör olan Emile Combes'la (ö.1921) birlikte epeyce mücadele etmişti. Ayrıca 1904'te Fransa'nın Vatikan'la ilişkilerini koparmışlar ve 1920'de bu ilişkilerin tesisi çalışmalarına her ikisi de muhalefet ettiler.⁶⁸ Komitedeki yardımcılığına ise yine senatör olan Lucien Hubert milletvekillerinden Bénazet, Louis Marin (ö.1960) ve Prat ile *Annales et politiques littéraires* dergisinin müdürü A. Brisson seçildiler. Özellikle komite içinde siyaset, bilim, edebiyat ve sanat çevrelerinden çok kimselerin katılması için gayret sarf edildi. Bunların teklif ettikleri proje sadece cami inşasıyla sınırlı kalmayıp müessesenin birer parçası olmak üzere hatıra çeşmesi, özel savaş müzesi, kütüphane, medrese, misafırhane, konferans salonu ve hamam, görevliler için lojmanlar yapılması da kararlaştırıldı.⁶⁹ Medrese ile ilgili girişim ilk sıraya alınarak Versailles Sarayı'ndaki *Galerie des batailles*'de 1917'de bir kutlama töreni düzenlendi.⁷⁰ Açılacak medrese ve cami arasındaki belirgin fark birincisini müslümanlar ile bunların dostları ve hükümetin müşterek inşa etmesiydi. İkincisinin ise bizzat müslümanların kendi imkanları ile yapacak olmasıydı.⁷¹

İlk cami inşası girişimlerinde Osmanlı mimari tarzı benimsenirken daha sonra bundan vazgeçilerek Endülüs-Fas tarzı benimsendi. İmam, hatip ve müezzinden müteşekkil üç görevli dışında bu müessesenin genel sekreterliği Roberto isimli bir Fransız'a verildi.⁷² Atılan her adım heyecanla takip ediliyordu. Buranın planlarının çizilmesi merasimine meşhur Fransız general Lyautey, Fas, Tunus, Türkiye, Cezayir, Mısır, İran, Afganistan temsilcileri hazır bulundular.⁷³ İnşaatin

68 Gilles Kepel, "Les mosquées de la République", *a.g.y.*

69 Paris'te bir müslüman kütüphanesi açılması çok acil bir husus değildi. Zaten o zamanki adıyla Ecole des Langues Orientales (Bugünkü Bibliothèque de l'INALCO), Bibliothèque Nationale ve Muséum Guimet'de İslâm'la alakalı eserler bulunmaktaydı. Ancak Fransa bu konuyu daha sonraki yıllarda Institut du Monde Arabe'ı açarak gidermiş bulunuyor. (Paul Bourdarie, s.10); Gilles Kepel, "Les mosquées de la République", *a.g.y.*; Sömürgelerinden Cezayir, Senegal, Mali, Moritanya ve Gine'de açtığı medreselerden farklı olarak Paris'te açılacak Institut franco-arabe Fransa ile İslâm arasında üst seviyede evrensel bir aydınlanma merkezi olacaktı. (Paul Bourdarie, s.10); "Paris Camii ve Müessesesi-i İslâmiyyesi Hakkında Tafsilat", *Tevhid-i Eşkar*, 1 Recep 1340/28 Şubat 1922, n.3289-260, s.3.

70 Paul Bourdarie, s. 6-7; Henri Tincq, "Trois générations de musulmans", *Le Monde*, 13 Octobre 1994, s.1, 9.

71 (Paul Bourdarie, s.11-12)

72 "Paris Camii ve Müessesesi-i İslâmiyyesi Hakkında Tafsilat", *Tevhid-i Eşkar*, 1 Recep 1340/28 Şubat 1922, n.3289-260, s.3.

73 "Paris Camii ve Müessesesi-i İslâmiyyesi Hakkında Tafsilat", *a.g.e.*, 1 Recep 1340/28 Şubat 1922, n.3289-260, s.3.

temeli 1 Mart 1922 tarihinde devlet töreniyle atıldı. Sivil ve askeri devlet erkandan bir çok yetkili adına temsilcilerinin⁷⁴ katıldığı törene İstanbul Hükümeti adına Nebi Bey ve Ankara Hükümeti adına ise Ferid Bey, Fas Sultanının özel temsilcisi ve bu ülkeden iki profesör, Tunus Beyinin temsilcisi, İran, Azerbaycan, Afganistan, Horasan, Gürcistan, Kafkasya, Mısır, Kazan ve Hindistan adına katılanlar oldu. Açılış konuşmasını yapan *Société des Habous des Lieux Saints de l'Islam* başkanı Si Kaddour ben Gharbit bu cami projesinin ilk defa 1895'te *Comité de l'Afrique française* tarafından planlandığını ancak gerçekleşmesinin geciktiğinden bahsetti.⁷⁵ Merasim bir müsteşar başkanlığında yapıldı ve bu kişinin konuşmasındaki ifadelerine göre müessesenin amacı Fransa'nın İslâm siyasetinin devam ettiğini göstermekti. Hatta himayesi altındaki 25 milyon müslümanın sanayi ve ticari konularda gelişme göstermeleri için her türlü yardımı yapmaktaydı.⁷⁶ General Louis Hubert Gonzalve Lyautey (ö.1934) bu enstitünün açılmasıyla "Ile de France"ın semasına bir dua daha yükseleceğini ve Notre Dame Kilisesi'nin çan kulelerinin bu durumu kıskanmayacağını" dile getirdiği bir konuşma yaptı.⁷⁷

Fransa'da yıllarca mali yönden sıkıntılı dönem yaşanması ve Almanlar'ın Paris'i işgal etmek üzere olması bu müslüman enstitüsünün açılması fikrinin hayata geçirilmesini geciktirmişti. Ancak Fransız komutanlardan general Joseph Simon Gallieni (ö.1916) tarafından Marne bölgesini savunmak için gönderilen 25.000 Afrikalı askerın şehri savunması ve zafere kavuşmaları bu süreci hızlandırdı. Neticede Parisliler ve belediye konseyi bu arsayı maddi yardımlarıyla almaları için tahsis edince caminin inşasına başlanabildi. Devlet başkanı dahil bütün müslüman sömürgelerdeki valiler bu girişimi desteklediler. Burada sadece bir cami değil bir külliye kurulacaktı ve müslümanların maddi yardımlarına da ihtiyaç duyulmaktaydı. Fas tek başına üç milyon franklık yardım yaparken⁷⁸

74. Kocatepe Kilisesi bu merasimden son derece rahatsız oldu. O güne kadar devlet yetkilisi her hançeri bir dini törene katılmamıştı. Bu sadece İslâm siyasetinin bir neticesi olmayıp aynı zamanda İslâm'ın yeniden canlanmasına ve yayılmasına sebep teşkil edecek bir gestektir. (Louis Bertrand, "La France et l'Islam".

75. Aslında Paris'e bir cami inşa etme fikri 1849 tarihinde Société orientale algérienne et coloniale'e aitti. (Gilles Kepel, *Les banlieues de L'Islam*, s.65.)

76. "Paris Camii Şerifinin Vaz-ı Esas Resmî", *Tevhid-i Efkâr*, 4 Recep 1340/03 Mart 1922, n.3291-263. s.2.

77. Gilles Kepel, "Les mosquées de la République", *a.g.y.*

78. "L'érémonie inaugurative de la Fondation de l'Institut Musulman de Paris et l'orientation de la Mosquée", *Orient et Occident*, n.3, Mars 1922,455-463; R. Dufour de la

Fransa hükümeti Meclis'ten çıkardığı kanun gereği 500.000 frankı verdi. Tamamı 7 veya 8 milyon franka çıkacak cami için geriye kalan 5 milyon franklık meblağ ise kısa zamanda toplandı.⁷⁹

15 Temmuz 1926'da inşaat tamamlanarak Paris Camii'nin açılışı Fransa Cumhurbaşkanı (1924-1931) Gaston Doumergue (ö.1937) ve Fas Sultanı Mevlay Yusuf'un da katıldığı törenle yapıldı.⁸⁰

Paris Cami'inin açılış törenine katılanlar arasında 1907 yılında kurulan *Fraternité Musulmane* isimli derneğin temsilcisi de bulunuyordu ve başkanları Çerkeşzade Halit Halid Bey adına bir konuşma yaptı. Konuşmasında I. Dünya Savaşı esnasında Almanya'nın Fransız, Rus ve İngiliz cephelerinden esir alınan müslüman esirler için bir askeri kamp camii kurduğunu ve bu girişime geçici de olsa büyük önem vererek bunu bir siyaset malzemesi yaptıklarından bahsetti. Oysaki Fransa'nın girişimi hem kalıcı hem de gerçekten müslümanlarla dostluğunun nişanesi olacaktı. Daha o yıllarda İngiltere'nin de Londra'da bir camii inşa etmeye teşebbüs ettiğini ama muhalefet yüzünden bu amacını ilk başta gerçekleştiremediğini belirtti.⁸¹

Fransa Hükümeti Paris Camii'ni, Dışişleri Bakanlığı denetiminde tutarak yillarca burayı dış siyasetine alet etti. Fransa'ya ziyaret eden gerek kendi sömürgele-
lerindeki Fas Sultanı ve Tunus Bey'i gerekse diğer ülkelerden gelen müslüman liderler için camii külliyesinin her bir kısmı için açılış törenleri düzenlendi. Bu ibadethaneye bütün müslüman ülkelerin ilgi göstermeleri sağlandı. Türkiye Cumhuriyeti maddi katkı sağlarken Mısır Krallığı hem maddi katkı sağlıyor hem de alimler göndererek buraya destek veriyordu. İran şahı tefrişatı için halı hediye ederken Mısır kralı Faruk ise minber göndermişti. Bütün bunlara rağmen burayı

Thuillier, "Introduction", *L'Islam et les missions catholiques*, (Paris'te bulunan Institut Catholique'de 1926-1927 yıllarında verilen konferans metinleri), Paris 1927, 1-23. Katoliklerin bu konferansında Avrupalı güçlerin takip ettikleri İslâm siyaseti eleştirilerek yaptıkları çalışmalarla istemeden İslâm'a hizmet ettikleri vurgulanmaktadır. Kilisenin amacı müslümanları hristiyanlaştırmak iken bu siyaset yüzünden misyonerlerin faaliyetleri sonuçsuz kalmaktadır; "Paris Camii ve Müessesesi-i İslâmiyyesi Hakkında Tafsilat", *Tevhid-i Efkar*, 1 Recep 1340/28 Şubat 1922, n.3289-260, s.3.

79 "Paris Camii ve Müessesesi-i İslâmiyyesi Hakkında Tafsilat", *Tevhid-i Efkar*, 1 Recep 1340/28 Şubat 1922, n.3289-260, s.3.

80 Gilles Kepel, "Les mosquées de la République", *a.g.y.*

81 "Cérémonie inaugurative", *a.g.y.*; Ahmet Haşim, *Bize Göre* (M.E.B., İstanbul 1969, 80-82) adlı eserindeki "Cami ve Havra" isimli yazısında bu caminin inşası esnasında gördüğü faaliyete çok imrendiğini ancak daha sonraki ziyaretinde caminin idare tarzını hiç beğenmediğinden bahsetmektedir.

kendileri için bir mabet olarak görüp içerisinde ibadet edenlerin sayısı senelerce çok sınırlı kaldı. Bilhassa Fransa'nın müslüman ülkelerdeki sömürge idarelerine karşı çıkan bütün teşkilatlar buraya devam etmemekte ısrar ettiler.

Özellikle Paris'te Cezayirli işçilerin ilk kurdukları derneklerden olan "L'Étoile Nord-Africaine-Kuzey Afrika Yıldızı" derneğinin başkanı Ahmed Messali Hac (ö.1974) bu girişimin tamamen müslümanları kandırmaya yönelik bir faaliyet olduğunda ısrar ediyordu. Herkesi bu oyuna gelmeme konusunda uyararak için bir miting dahi düzenlemişti.⁸²

Paris Müslüman Enstitüsü'nün açılışından 1982 yılına kadar idarecileri ile bu tarihten itibaren rektör olarak tayin edilenler sırasıyla Si Kaddour ben Ghabrit adıyla bilinen Al Haj Abdelkader ben Ghabrit (1922-1954), Si Hamza Bou-bakeur adıyla tanınan Sidi Cheikh Abou Bakr Hamza (1954-1982), Cheikh Abbas (1983-1989), Tedjini Haddam (1989-1992) ve halen bu görevi yürüten Dalil Boubakeur'dir. Bunların içinde sadece sonuncusu Cezayir asıllı olmakla birlikte Fransız vatandaşdır.⁸³ Bu kimseler sömürge döneminde Cezayir'deki sömürge idarecilerinin, ardından bağımsız Cezayir devletinin denetiminde kaldılar. Özellikle 1981'de François Mitterand'ın devlet başkanı seçildiği tarihe kadar daima siyasetin merkezinde yer aldılar. Günümüzde yüz binlerce müslümanın yaşadığı Paris'te çoğu yeni mühtedilerden olmak üzere ibadet etmek için buraya çok sınırlı sayıda insan devam etmektedir. Gerçi Cuma günleri cami içi, ibadet etmek üzere düzenlenen bodrum katı ve revaklı avlular dolmakta olup artık bu sınırlı sayıdaki cemaate de cevap vermemektedir.⁸⁴

Fransa devletinin desteklediği yeni bir proje çerçevesinde ülkeye dışarıdan gelen imamlar yerine ülkede yaşayan müslüman çocuklarına gerekli formasyonu vermek için Paris Müslüman Enstitüsü bünyesinde 4 Ekim 1994 tarihinde bir İlahiyat Enstitüsü açıldı. Açılışa İçişleri Bakanı Charles Pasqua ile Kültür Bakanı Jacques Toubon ve çok sayıda müslüman temsilci katıldı. Liseyi bitirme imtihanlarında başarılı olan yüz kadar öğrenci arasında yapılan eleme sonucu 40 öğrencinin ilk defa o yıl başında kayıtları yapıldı. Daha önce Paris Camii müstematından olan dükkan ve kasap kapatılıp yeniden düzenlendi ve açılan sınıfta eğitime başlandı. 9 Ekim 1994 tarihinde ise Paris bölgesindeki büyük camiler-

82 Gilles Kepel, "Les mosquées de la République", *a.g.y.*

83 Henri Tineq, "Une communauté fragmentée qui a du mal à s'organiser", *Le Monde*, Dimanche 3-Lundi 4 Octobre 1994.

84 *a.g.y.*

den bir diğeriinin bulunduğu Mantes-la-Jolie şehrinde FNMF tarafından bir İslâm üniversitesi daha açıldı. Sırasıyla buranın idarecisi olan Fransız mühtedilerden Yacoub Roty ve Didier Ali-Bourg'un girişimi sonucu açılan bu eğitim kurumuna ise aynı yıl için 260 öğrenci müracaat etti.⁸⁵

Daima resmi kurumların denetiminde kalan Paris Camii bugüne kadar Kuzey Afrikalı müslümanlar arasında bütünlük sağlayamadı. Buranın en üst sorumlusu olan bizzat rektör dahil diğeri görevliler Cezayir Devleti tarafından tayin edilip maaşları ödenmektedir. Oysaki Fransa'da 850.000 Cezayirli'ye karşılık 450.000 Faslı yaşamaktadır. Haliyle Cezayir'in kontrolündeki bir merkez yerine kral II. Hasan (ö.1999) aynı büyüklükte büyük bir cami inşa ettirerek kendi toplumunu doğrudan Fas'ın himayesindeki bir ibadethaneye kavuşturmak istiyordu.⁸⁶ Ülkenin diğeri bölgelerinde de mesela Marsilya'da⁸⁷ veya Mantes-la-Jolie'deki büyük camiler ile daha önce açılan mescitler⁸⁸ arasında bir rekabet göze çarpmaktadır.

Sömürgelerde cami inşa faaliyetleri:

Senegal

Fransa'nın camii inşa etmek istediği yerlerin başında AOF "Fransız Batı Afrika" diye tarif ettikleri geniş coğrafi bölge gelmektedir. Bugün de kısaca "Batı Afrika" olarak bilinen bu bölgenin sömürge döneminde merkezi olan ve halen Senegal'in başkenti Dakar'a bir cami yapılmasına karar verildi. 20 Şubat 1937'de Batı Afrika genel valisi Dakar Camii temelinin atılması törenini bizzat kendisi idare etti. AOF'un bütün sömürge idarecilerinin hazır bulunduğu Kurban Bayramını kutlama merasiminin hemen ardından genel valinin de iştirakiyle gerçekleşen bu tören ise yerli ahali nazarında sevinçle karşılandı. Dakar'daki mevcut camiler küçük ve sadece buldukları mahalledeki cemaatın ihtiyacına cevap verebilmekteydi. Yapılacak büyük camii sayesinde müslümanlar önemli günlerde tek bir mekanda ibadet etme imkanına kavuşacaklardı.⁸⁹

Dakar Büyük Camii'in cemaat kapasitesi toplam 18.000 kişi olacak ve bunun 6.000 kişisi kapalı mekanda, 12.000 kişi ise revaklı avlu ve dış çevresinde

85 A.mlf., "Une séminaire pour les imams", *a.g.y.*,

86 *Liberation*, Mardi 19 Décembre 1989.

87 Laurent Bijard, "Marseille: la bataille des mosquées", *Le Point*, n.893, 30 Octobre 1989, 72; Gérard Cholvy, *a.g.y.*, s.416-429.

88 Philippe Lançon, "la guerre des deux mosquées", *L'événement du jeudi*, n.270, 4 au 10 Janvier 1990, 46-47.

89 CARAN 200 MI 2837, Création d'un foyer intellectuel musulman à Dakar.

ibadet edebileceklerdi.⁹⁰ Ayrıca bu şehre herhangi bir iş münasebetiyle uğrayan müslümanlar modern bir şehrin sunabileceği bütün imkanları bu müessesede bulabileceklerdi.⁹¹

Camii inşaatı başladıktan bir müddet sonra müslümanların mevcut nakit paraları tükendi. Gerekli malzemelerin satın alınabilmesi için sömürge genel valisine 13 Ekim 1937 tarihinde mektup yazarak bu konuda yapılacak bir yardım çağrısına destek vermesi halinde caminin tamamlanacağını bildirdiler. Ayrıca inşaat halinde de olsa henüz tamamlanmayan bir kısmında ibadet yapmalarına müsaade edilmesi için gerekli izni genel validen istediler.⁹²

Bu şehirde basılan Paris-Dakar isimli gazete camiiin temel atma törenini bir gün önceden "Fransa'nın İslâm'a karşı bir sempati hareketi – Dakar Büyük Camii'nin ilk taşı yarın konacak" diye 19 Şubat 1938 tarihinde haber olarak ilk sayfadan verdi. Haber okuyucuya iki alt başlıkla takdim ediliyordu: *Bu Yeni Camii olacak ve İslâm'ın büyük hamisi Fransa*. Şehrin Medina denilen mahallesindeki bu mabede Cezayir tarzı arabesk mimaride 26 metre yüksekliğine büyük ve görkemli bir minare eklendi. Dakarlı müslümanların hayatlarının merkezini teşkil edecek bu yapı sadece camii ile sınırlı kalmadı. Bir külliye tarzında yapılarak çocukların Arapça ve Kur'an-ı Kerim okumaları başta olmak üzere dini eğitimleri için bir medrese ile müslümanların kendi adli konularının halledilmesi için bir şer'i mahkeme eklenecekti. Ayrıca şehre dışarıdan gelecek müslümanlar için misafirhane, hayvanları için bir alan tahsis edildi. Camiinin arka tarafına da bir kahve açıldı. Bütün bu müştemilatı ile Dakar camii ve külliyesi Fransız Batı Afrikası'ndaki müslümanların en büyük dini ve kültür merkezi olarak bağımsızlıktan sonra da faaliyetlerine devam ederek günümüze kadar gelmiştir.⁹³

Fransa'nın tebaası müslümanlar için başlatılan camii yaptırma kampanyasını AOF genel valisi aralıksız takip ettiriyordu. 2 Şubat 1938 tarihinde Senegal'in

90 Batı Afrika müslümanları Fransızlar gelmeden öncede günümüzde de bahsedilen genişlikteki mekanları dini törenler için gerekli görmeyip bilhassa onbinlerce müslümanın kıldığı bayram namazlarını semtlerin ortasında tahsis edilen geniş alanlarda kılmayı tercih ediyorlar. Üç beş bin kişiyi alan camiler dahi bu günlerde kapalı tutularak bütün müslümanların o geniş alanda toplanmaları temin ediliyor.

91 CARAN 200 MI 2837, Création d'un foyer intellectuel musulman à Dakar.

92 a.g.y., Dakar'ın Medina Mahallesinde oturanlar adına AOF genel valisine yazılan mektup, Dakar - 13 Octobre 1937.

93 Camiinin kapalı mekanında 3.000 müslüman aynı anda ibadet edebilecekti. Ancak revaklı avlu ve bahçe kısmındaki geniş alanda yaklaşık 10.000 müslüman ayrıca ibadet etme imkanı bulacaktı. (*Paris-Dakar*, 19 Février 1938).

Sine-Saloum bölgesindeki Guinguinéo'nun eşrafına hitaben gönderdiği mektupta şayet bir camii inşaatına ihtiyaçları varsa bu konuda kendilerine yapılacak yardım ile ilgili bütün bilgileri göndermelerini istedi. Bu mahaldeki müslümanların ileri gelenlerinden dört kişi valinin bu talebine 7 Mart 1938'de cevap vererek bu girişim konusundaki memnuniyetlerini dile getirdiler. Fakat kendileri ile bu konuda irtibatı sağlayan sömürge idarecisi ise atılacak adımın son derece fayda sağlayacağını ancak her mahalden yeni bir talep gelirse karşılanamayacağını gerekli mercilere bildirdi. Zaten müslümanlar da yeni camii yapılmasından ziyade eski camilerinin tamirini uygun görerek ileride imkanları artarsa büyük bir camii yapmayı düşündüklerini haber verdiler.⁹⁴ AOF Genel Valisi'nden gelen bu talep üzerine yeni bir cami yapılması durumunda 20.000 frank, şayet eski camileri tamir edilecek olursa 9.000 franka ihtiyaç duyduklarını ilettiler. Kendi imkanlarıyla sadece 5.000 franklık katkı sağlayabilecek durumda olan bu müslümanlar sömürge idaresinden sadece 4.000 frank yardım yapılmasını istediler.⁹⁵

Dakar müslümanları camileri konusunda daima hassastılar. Hatta kendilerine ait olan el-Hac Malik Sy Caddesi üzerindeki "el-Hac Ömer Kane Camii" cemaati kendilerine ait olan bu caminin her türlü sorumluluğunu üzerlerine almışlardı. Caminin yanında bulunan ve bir Fransız'a ait olan binadaki "Café de la Patrie" isimli kahvehaneye devam eden müşterilerin sarhoş olmaları dolayısıyla giriş çıkışlarında caminin avlusuna ve etrafına pislemelerinden ve çevreye zarar vermelerinden şikayetçi oldular. Bu durumu AOF genel valisine yazdıkları ve topluca imzaladıkları 5 Temmuz 1938 tarihli dilekçe ile bildirdiler. Vali onların bu girişimi karşısında gerekeni yapmak üzere harekete geçti.⁹⁶

Fransa cami yapmakla her şeyden önce o bölgedeki müslümanların kendilerinden memnuniyetini temin etmeyi hedefliyordu. Dakar Camii'nin ilk temeli dini törenle atıldığında büyük din alimleri, sıradan dini önder kabul edilen marabular, mahalli reisler, buradaki işçiler ve çevredeki köylüler mutluluklarını ifade etmişlerdi. Zira bu girişim onlara göre Fransa'nın büyüklüğüne ve cömertliğine işaret etmekte olup müslümanların hür bir şekilde ibadet etmelerini temin etmişti. Hatta kendileri üzerinde sömürge idaresini kuran bu ülkeyi ikinci vatanları kabul edip kendi öz evlatları gibi ona bağlı olduklarını bildirdiler. Bu giri-

94 CARAN 200 MI 2837, Demande de subvention pour mosquée de Guinguinéo, Kaolack - 7 Mars 1938.

95 a.g.y., Demande de subvention pour mosquée de Guinguinéo, Kaolack - 7 Mars 1938.

96 a.g.y.

şim AOF'da o kadar büyük yankı uyandıracaktı ki uzun süre hem caminin yapıldığı Medina Mahallesi'nde hem de çevre köylerde hatta taşrada bu tören dalga dalga anlatılmıştı. Hatta diğer bölgelerdeki sömürge idarecilerine bu konuyu propaganda malzemesi yapmaları için telgraf çekilmesine bile gerek kalmamıştı.⁹⁷ Moritanya'nın Butilimit şehrinden Brahim Ould Cheikh Sidia isimli bir müslüman yazdığı Arapça şiirle Fransız valinin şahsında Fransa'ya İslâm'a yaptığı büyük katkılarından dolayı methiyede bulundu. Müslümanlar Dakar gibi bir şehirde Fransa'nın cami inşa etmesini dinlerine karşı bir "sevgi çemberinin tezahürü" şeklinde ifade etmekten çekinmediler.⁹⁸

Kaldı ki 1931 yılına kadar Senegal'in diğer bölgelerinden Djoloff vilayetinde henüz bir camii inşa edilmemişti. Hatta cami vasfı taşıyacak her hangi bir binaya da tesadüf edilmemekteydi. Müslümanlar kendi aralarında birlikte ibadet edebilmek amacıyla üç farklı yerde üzerleri kapalı mescitlerle yetinmekteydiler.⁹⁹ Yine aynı yıl Louga vilayeti ile¹⁰⁰ Thies ve çevresinde de camii ve benzeri herhangi bir yapı inşa edilememişti.

Senegal, genel valinin burada oturması sebebiyle AOF içinde maddi imkanlardan en fazla yararlanan bölge oldu. Kaolack şehrinin Medina Mahallesi'nde marabuluk yapan el-Hac İbrahima Niasse hac için gittiği Mekke'den dönüşünde Dakar'a uğradı. 27 Mart 1937 tarihinde genel valiye yazdığı mektubunda yaşadığı şehirde "müslümanların iyiliği" için bir camii yapmak istediğinden bahsetti. Ancak buranın inşasında kullanacağı malzemenin başkent Dakar'da bulunduğunu belirttikten sonra satın alsa bile taşınmasının pahalı olduğunu belirterek bu konuda indirim yapılmasını istedi.¹⁰¹ Bunun üzerine vali kendisine gerekli yardımda bulununca yapımına başlanan camiinin inşaatı tamamlanarak 25 Şubat 1938 tarihinde dini törenle açıldı. Kaolack şehrinin Medina Mahallesi'nde yapılan yeni camiinin açılış törenini düzenleyen ve inşaatın sorumlusu olan el-Hac İbrahima Niasse kendisine yapım esnasında malzemelerin taşınmasında %50 indirim sağlayan genel vali ile sömürge'deki diğer sivil ve askeri memurları davet

97 a.g.y., Création d'un foyer intellectuel musulman à Dakar.

98 a.g.y., Traduction d'un poème composé par le notable maure Brahim Ould Cheikh Sidia (de Boutilimit - Mouritanie) à l'occasion de la pose de la première pierre de la grande mosquée de Dakar- 11 Mars 1938.

99 a.g.y. Cercle de Linguere-Djoloff- 1931

100 a.g.y. Cercle de Louga -1931.

101 a.g.y., Dakar 27 Mars 1937, el-Hac İbrahima Niasse'in genel valiye mektubu.

etti. Ayrıca Dakar'dan Kaolack'daki törenlere gelecek müslümanlar için taşıma ücretlerinde bir kez daha indirim yaptırmasını validen istedi.¹⁰²

Bu bölgedeki müslümanlar üzerinde yürütülen araştırmalarda dikkati çeken en önemli husus her dönemde dinlerini yaymaktan geri kalmadıkları konusudur. Fransa'nın bölgedeki varlığını kabullenmekle birlikte, hatta çocuklarını Fransız okullarına göndermelerine rağmen bu insanlar İslâm'ı bütün bölgelerde rastlanabilen putperest kabileler arasında yaydılar. Senegal'in Sedhiou bölgesinde putperestlik gerilerken müslümanlar nüfus bakımından çoğaldılar. Böylece İslâm asırlarca sadece Manding ile Fulani etnik grupları tarafından benimsenmişken diğer fetiş grupları arasında da yayıldı.¹⁰³

Müslümanlar yeni inşa edilen camilerin civarında şayet Fransızlar ikamet etmek isterlerse özellikle gece okunan ezanlardan dolayı rahatsız olacaklarını biliyorlardı. Dolayısıyla bu konuda gerekli mevkilere şikayette bulunmalarından da korkuyorlardı. Bu endişeleri yanında AOF'un değişik bölgelerinde Fransa'nın yardımlarıyla inşa edilen camileri gördükçe kendi bölgelerinde de benzerlerinin yapılmasını arzuluyorlardı.¹⁰⁴

Senegal'in Djoloff bölgesinde 1930'de yapılan araştırmaya göre bu bölgenin dini önderi Hac Davuda Dia çevresinde fazla tesiri olmayan bir kimse olmakla birlikte Fransızlarla çok yakın münasebetler kurmaktan çekinmedi. Onlar da bu kişinin konumunu muhafaza etmekte kendileri için yarar gördüler. Yine Ticaniler'in önde gelenlerinin tamamı bFransa'ya karşı saygı beslemekteydiler. Kadiriler'e gelince ülke genelinde diğerlerindeki gibi güçlü marabulara sahip değillerdi. Tuba şehrinin kuzeyinde az miktarda Muridi tarikatı mensubu bulunmakla birlikte hayatın her yönüyle ilgilenen bu insanlar Djoloff bölgesinde herkese kısa zamanda ulaşmaya başladılar.¹⁰⁵

Senegal'in Podor bölgesindeki önde gelen dini şahsiyetler Fransız idarecilere göre "akıllık ve büyük bir manevi genişlik" göstermekte olup aralarında "fanatik müslümanları" bulundurmuyorlardı. Hatta Fransa'nın bölgedeki faaliyetlerine rıza gösterdiklerinin delili 1931'de bölgede meydana gelen olaylarda ahaliyi yatıştırmak için sömürge idarecisinin yanında yer almalarıdır.¹⁰⁶ Yine bu ülkenin günü-

102 a.g.y., Kaolack'ta marabunun Dakar'daki temsilcisinin AOF genel valisine 18 Şubat 1918 tarihli mektubu.

103 a.g.y. Cercle de Sedhiou -1931.

104 a.g.y., Demande de subvention pour mosquée de Guinguiné, Kaolack - 7 Mars 1938.

105 a.g.y., "Enseignement (Sénégal-Cercle de Linguerre - Djoloff-Rapport politique annuel-1931) -1931

106 a.g.y. Cercle de Podor -1931.

müzde de önemli şehirlerinden birisi olan Thies ve çevresinde 1931 yılında dikkate değer bir hadise meydana gelmemesi de bu durumu doğrulamaktaydı. Çünkü Tivavuan şehri hariç diğerlerindeki marabular arasında bir anlaşma zemini oluşturulmuştu.¹⁰⁷

Mali

Batı Afrika'da müslüman nüfusun yoğun bulunduğu merkezlerden bir diğeri de bugünkü Mali Cumhuriyeti'nin başkenti olan Bamako'dur. Gerçi burası merkezilik özelliğini sömürge idaresinin yerleşmesinden sonra kazanmıştı. Artan müslüman nüfusun Cuma namazlarını kıldıkları Nierela Mahallesi'ndeki camii hem yeterli değil hem de sağlam malzemelerle inşa edilmemişti. AOF Sömürge İdaresi Fransız Sudan'ı Siyasi İşler Dairesi sorumlusu Eboué Chevalier buradaki vali vekili için hazırladığı 11 maddelik karar metninde bu camiinin yenilenmesi konusunda gerekli kanuni düzenlemeleri hatırlatarak inşaatın nasıl yapılacağını anlattı. Bamako'nun idari ve belediye işlerinden sorumlu memuru da 6 ve 7 Temmuz 1935 tarihinde bu yenilenme konusunda bir karar aldı. Burada oturan müslümanlar inşaatla doğrudan para yardımı yapabilecekleri gibi malzeme veya iş gücüyle de katkıda bulunacaklardı.

Para yardımında bulunanlar için mevcut büyük caminin içerisine bir sadaka kutusu yerleştirildi ve üzerine iki kilit takıldı. Kilitlerden birisinin anahtarı sömürge adına belediye idarecisinde diğeri ise caminin imamı dışında cemaattan altı kişinin oluşturduğu camii yaptırma komisyonuna verildi. Burada toplanan paralar her iki sorumlunun huzurunda açılarak Bamako'da temsilciliği bulunan Banque de l'Afrique occidentale isimli bankadaki "Mosquée de Bamako Niaréla" hesabına yatırılıyordu. Eğer para yardımları elli frank ve üzerinde olursa mutlaka bankaya götürülüyordu. Malzeme yardımı ise doğrudan inşaat sorumlusuna veriliyor ve belediyenin gösterdiği bir yerde muhafaza ediliyordu. Camiinin inşası buradaki fen işleri ve belediye tarafından denetlenmekte olup banka hesabındaki paralar sadece inşaat yararına kullanılıyordu.¹⁰⁸

107 a.g.y. Cercle de Thies -1931.

108 a.g.y., Arrêté autorisant la réedification en matériaux durables de la grande mosquée du Vendredi, sise au quartier de Niaréla (Bamako), Koulouba 28 Septembre 1935.

Son dönemde Fransa'nın diğer bölgelerinde yapılan cami ve mescitler:

Paris Müslüman Enstitüsü'nün kuruluşundan sonra uzun yıllar yeni bir ibadethane inşa edilmesi konusu gündeme gelmedi. Fakat fazla dikkat çekmeden devam eden girişimler sonucu ülke genelinde 1970 yılına kadar kırk civarında cami veya mescit açıldı. Bu rakam 1981'e kadar hızlı bir şekilde artarak 600 ibadethaneye ulaştı. Ancak bu tarihten itibaren yeni yerlerin açılışında inanılmaz bir çoğalma oldu ve bu yerlerin sayısı 1.000'i geçti. Genelde başta başkent-Paris ve civarı olmak üzere kuzey, doğu ve güney bölgelerinde yoğun olarak artış görülmektedir. Bu bölgelerdeki şehirlerin her birinde 15 ile 50 arasında cami bulunurken batı ve orta kesimlerde ise bu sayı on beşin altında idi.¹⁰⁹

Müslümanlar ibadethanelerinin açılması konusunda dindaşı oldukları İslâm ülkelerinden ve bizzat Fransız hükümetinden yardım gördükleri gibi bu ülkenin asıl sahibi hristiyanlardan da yardım aldılar. Laval Camii nasıl ki buranın belediye başkanının yardımıyla 1960'da açılmışsa Lille'e bağlı Mans'da da şehrin papazı müslümanlara cami inşa etmeleri için arsa satmıştı.¹¹⁰

Paris bölgesindeki merkezi camiden sonra aynı büyüklükteki diğer 8 ibadethanenin açılması için 1970'li yılları beklemek gerekti. İlk büyük camilerden olan ve 1979'da inşası gündeme gelen Mantes-la-Jolie'deki caminin temelleri ancak 1981 yılı Ocak ayı sonunda atılabildi.¹¹¹

Fransa'da, 150.000'den fazla müslümanın yaşadığı Marsilya'da 1976'da, ülkenin ikinci büyük şehri olan ve 120.000 müslüman yaşadığı Lyon'da 1994 yılında büyük camiler inşa edilerek ibadete açıldı. Çünkü bu şehirlerde müslümanların kalabalık halde topluca ibadet etmelerine imkan sağlayacak büyüklükte henüz bir camileri yoktu. Dört mahalle cami dışında tamamı otuz kadar prefabrik yerlerde ve bina altları ile ikametgah olarak satın alınan evlerden dönüştürülen mescitlerle bu ihtiyaç giderilmeye çalışılıyordu. Lyon Camii'nin projesi de 1977'de hazırlandı ise de temelinin atılması için 1994 yılına kadar beklenildi. Caminin yapımında müslüman topluluklar arasındaki ayrılıklar kadar inşaatın yapılacağı 8.000 m² arsanın

109 Marc Charuel, *a.g.y.*

110 Gérard Cholvy, *a.g.y.*, s.416-429.

111 Gilles Kepel, *Les banlieues de L'Islam*, s.92.

çevresinde oturanların karşı çıkmaları gibi bazı engellerin aşılması uzun zaman aldı. Minaresinin yüksekliği 24,95 m. olarak sınırlandırılırken ezanın dışarıya aksetmemesi ve ibadet için gelen cemaatin arabalarının cami altına yapılacak kapalı garaja park edilmesi şartları getirildi.

Özellikle Front National (Milli Cephe) Partisi 1989'da bu girişimi "le colonialisme islamique-İslâm Sömürgeciliği" olarak değerlendirip gösteri düzenledi. 14 Haziran 1994 tarihinde temeli atılan caminin inşaatı kısa zamanda tamamlandı. Yapırını için değişik müslüman ülkeler farklı yardımlarda bulundular: Suudi Arabistan kralı Fahd'ın bağış miktarı 19.500.000 FF., Lyon bölgesinde yaşayan müslümanlar tarafından toplanan yardım 2.900.000 FF., Cezayir devletinin bağışı 1.000.000 FF., Birleşik Arap Emirlikleri'nin bağışı 900.000 FF. ve Tunus'un bağışı 30.000 FF. idi. Türkiye ise Lyon Konsolosluğu Din İşleri Ateşeliği vasıtasıyla bu mabedin iç tezyinatına katkıda bulundu. Bu caminin tamamlanmasıyla birlikte 2.500 kişiye aynı anda namaz kılma imkanı sağlandı. 30 Eylül 1994 tarihinde Fransa İçişleri Bakanı Charles Pasqua'nın da hazır bulunduğu bir merasimle açılışı yapılan Lyon Camii'nin imamlığına Cezayir asıllı Abdelhamid Chirane getirildi.¹¹² Hem buranın inşa edilmiş biçimi hem de yardım da bulunan devletler konusu başta laik toplum ve bazı devlet çevrelerinde epeyce tartışmalara sebep oldu.¹¹³

Mescit olarak kullanılan mekanlar başlangıçta bekar işçilerin kaldıkları kısaca "foyer-otel" denilen bekar binaların giriş katlarındaki 15/20 m² arasında değişen odalar, çoğunlukla işçi ailelerin ikamet ettikleri HLM denilen lojmanların bodrum katları, fabrikalarda namaz kılmak için tahsis edilen bölümlerden ibaretti. Bir süre sonra aileleriyle birlikte genelde Fransızların oturdukları mahallelerde ev kiralayan müslümanlar önce çevrelerindeki binaların bodrum katlarını, işyeri olarak kullanılan zemin katlardaki mekanları, konfeksiyon atölyelerini, prefabrike halde inşa edilip bir müddet kullanıldıktan sonra terkedilen okulları¹¹⁴ basit bir döşeme ile cami veya mescide çevirdiler.

112 Bernard Fromentin, "Une mosquée pour un «Islam à la française»", *Liberation*, Vendredi 30 Septembre 1994,

113 Henri Tincq, "Trois générations de musulmans", *Le Monde*, Jeudi 13 Octobre 1994, s.2.

114 Dominique le Guilledoux, "Une semaine ordinaire à Monclar, aux portes d'Avignon", *Le Monde*, Jeudi 13 Octobre 1994, s.3.

Fransa'da yeni yapılan camiler konusunda müslüman ve Fransızların kanaatlerini tespit etmek üzere anketler yapılmaktadır. 1989'da yapılan ankete göre mahallelerinde bir cami yapılması konusunda kanaati sorulan 800 Fransız vatandaşının %36'sı "evet" derken %52'si "hayır" diyerek karşı olduklarını beyan ettiler. %12'si ise bu konuda fikrini bildirmemiştir.¹¹⁵ 1994 yılında yapılan ikinci ankete göre ise müslümanların isteği karşısında cami inşa edilmesine izin verilmesi konusunda müslümanlar % 74, Fransızlar ise % 30 lehte cevap verdiler. Müslümanların içinde de cami yapılmasına karşı çıkan ufak bir kesim bulunup bunların oranı % 6 iken Fransızlar'ın oranı ise %31 olarak tespit edildi. Bu hususta tarafsız olanların miktarı ise müslümanlarda %18 iken Fransızlarda %37 seviyesindeydi. Her iki taraftan da kanaat bildirmeyenlerin oranı ise sadece %2 gibi düşük bir oranda idi. Camiler için yapılacak minarelerin boylarının kilise çan kuleleri gibi yüksek inşa edilmesi konusu her iki anketin de müşterek sorusuydu. Müslümanların hemen hemen yarısı bunda bir sakınca görmezken Fransızların sadece %20 civarında bir kesimi bunu sakıncalı görmemekteydiler. Her iki tarafta da fark etmez diyenlerin oranı %25 ile %40 arasında değişiyordu. Ezanın minarelerden hoparlörlerle okunmasına ise müslümanların % 30 civarındaki kesimi olumlu bakarken Fransızlar'da bu oranın % 4'e kadar inmesi bu meseleye sıcak bakmadıklarını göstermeye yetiyordu.¹¹⁶

115 Christian Makarian, "L'intégration, oui, l'intégrisme, non", *Le Point*, n.893, 30 Octobre 1989, s.74-75.

116. *Le Monde*, Jeudi 13 Octobre 1994, s. 6

Senegal'in Kaolack
şehrinde Fransız Batı
Afrikası Genel Valisinin
yardımlarıyla 1938'de
inşa edilen camii
(Fransız Milli Arşivleri -
CARAN, 200 mi 2837
(mikrofilm)



El Hadj Oumar Kane
Encestroncur
Avenue El Hadj Khatatou
D. A. K. A. R.
représantant à Dakar du
marabout El Hadj Ibra Niassé
de Médina (Kaolack)

Dakar, le 18 Février 1938

Monsieur le Gouverneur Général
de l'A.O.F.

DAKAR

Monsieur le Gouverneur Général,

Handwritten notes:
El Hadj Oumar Kane
Encestroncur
Avenue El Hadj Khatatou
D. A. K. A. R.
représantant à Dakar du
marabout El Hadj Ibra Niassé
de Médina (Kaolack)

Au nom du marabout El Ibra Niassé de Médina à Kaolack, j'ai l'honneur de vous adresser la présente pour vous faire connaître que les travaux de la mosquée de Médina sont achevés. Par cette occasion, le marabout tient à vous exprimer ses vœux et leurs remerciements pour la haute bienveillance dont vous avez fait preuve à son égard en lui accordant une réduction de 50% sur le prix des transports des matériaux durant les travaux de construction.

D'autre part, l'inauguration de la dite mosquée devant avoir lieu dimanche 25 Février 1938 le marabout El Hadj Ibra Niassé serait heureux de vous voir honorer le cérémoniel de votre présence et vous fait adresser une invitation par la présente. Il laisse également à votre haute sagacité le soin d'organiser la possibilité d'inviter à cette manifestation religieuse, les dignitaires civils et militaires de la colonie. Il serait heureux de recevoir votre avis sur cette question le plus tôt possible pour lui permettre de prendre les dispositions nécessaires.

A l'occasion de l'inauguration, le marabout El Hadj Ibra Niassé sollicite de votre haute bienveillance de lui faire marche d'un train spécial de Dakar à Kaolack et une réduction sur le prix de transport des musulmans et sympathisants qui désirement, le jour venu, aller en pèlerinage à Médina.

En vous adressant mes plus respectueux remerciements anticipés de tout ce que vous voudrez bien faire pour l'islam, veuillez agréer, monsieur le Gouverneur Général, l'assurance de mes sentiments entièrement reconnaissants et dévoués.

(Arrêté 2145 du 30-10-37)
Association Magiste Médina Diop
Agout d'Arfales, 22bis rue
Hector Hugo à Dakar.

RECEVU
LE 1938
N. 1226

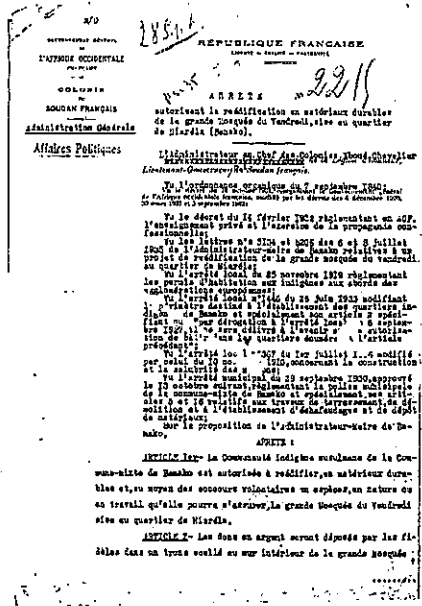
est Vendredi
le 25

A. O. F.
C. A. R.
1938

Senegal'in Kaolack
şehrinde inşa edilen
caminin açılış törenine
Fransız Batı Afrikası
Genel Valisinin davet
edildiğini gösteren belge
(Fransa Milli Arşivleri,
Caran Mi 2837)



Senegal'in başkenti Dakar'da Fransa'nın 1938'de inşa ettireceği merkez caminin temel atma törenini haber veren Paris-Dakar Gazetesi 19 Şubat 1938 (Fransız Milli Arşivleri - CARAN Mi 2837 / Mikروفilm).



Mali Cumhuriyetinin başkenti Bamaka'da yapılacak camii ile ilgili belge. (Fransız Milli Arşivleri - CARAN Mi 2837).

لا تباين فيهما بيده

أما الاستغناء على من يخرج من إيمانهم فبما جحد
 الدين الإسلامي وحين حذر من تركه والالتزام به
 من (1) كتابه في أصول الإسلام على ما في الأصل الصحيح
 الحديث خاصة في أصول الإسلام من جميع أركان الإسلام
 غير أن كتابه المذكور جديد على ما في كتابه الحديث
 وكثير من الاستغناء عن أصول الإسلام وتكميلها
 من غير أن يعيد إليه أصله ويطرحه من أصوله
 كما في كتابه الحديث في الأصول الإسلامية من أصولها
 التي هي أصول الإسلام من أصول الإسلام من أصولها
 ولا خلاف في ذلك ولا خلاف في ذلك ولا خلاف في ذلك
 الذي يأتيه من أصول الإسلام من أصول الإسلام من أصولها
 في الأصول الإسلامية من أصول الإسلام من أصولها

فإنه لا خلاف في ذلك ولا خلاف في ذلك ولا خلاف في ذلك
 الذي يأتيه من أصول الإسلام من أصول الإسلام من أصولها
 في الأصول الإسلامية من أصول الإسلام من أصولها
 ولا خلاف في ذلك ولا خلاف في ذلك ولا خلاف في ذلك
 الذي يأتيه من أصول الإسلام من أصول الإسلام من أصولها
 في الأصول الإسلامية من أصول الإسلام من أصولها
 ولا خلاف في ذلك ولا خلاف في ذلك ولا خلاف في ذلك
 الذي يأتيه من أصول الإسلام من أصول الإسلام من أصولها
 في الأصول الإسلامية من أصول الإسلام من أصولها

Production of the...
 2/10/38

le nom de Dieu, élément et indélébilement. Langage à Dieu
 qui suffit à tout, que la prière et le salut valent sur notre bien-
 être personnel, ailleurs, sur tous nos dégoûts, sur tous nos dégoûts,
 ses et sur tous les vrais croyants.

est et un témoignage qui exprime un Dieu et un renouveau
 ment offerts au Gouvernement français, au Gouvernement fédéral auto-
 riété de l'Amérique occidentale française, américaine de 1927, et à tous
 les honnêtes de confiance (les bœufs de services) qui l'ont obtenu,
 pour tous leurs excellents travaux, leurs nombreuses bonnes actions,
 en tout temps et dans chaque pays et partout sur l'édification de
 la Grande Banque de Dieu, qui avec raison est parvenue envers les
 musulmans et l'islam, avec la considération et le respect dont ils
 ont entretenu cette religion. Ces bonnes actions sont la plus
 grande cause et le plus grand motif de ce que je vais écrire et de
 tout. J'ai dit et je ne suis appuyé sur rien.

Poésia

Je jure à défaut, et le meilleur peut même être pris
 v'été créés défont, sur cela est dans l'indétermination de bienfaits
 de l'Union, le bonheur par excellence (Dieu).

Dieu : le plus belle pensée faite par un mouvement qui
 est en relief toute action noble !

Cette pensée est devenue l'objet de la conversation entre les
 érudits et les érudits, et dans le voyage « embarrassé » et
 quand de pousser la dépense.

Les merveilleuses infinies ont attendi la supériorité de l'indé-
 signeur de ses fondateurs.

Cet...

Senegal'in başkenti.Dakar Büyüik Camiin temel atma töreninde Moritanya'nın Boutilimit şehrinde İbrahim Uld Şeyh Sidia'nın okuduğu Arapça şiir ve Fransızca tercümesi (Fransız Milli Arşivleri - CARAN Mi 2837).

Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2001, C. 4, s. 10, ss. 71-88

Abdurrazzak B. Hammam (126-211/ 744-827)'in Şiilikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme (II)

Mirza TOKPINAR*

Geçen sayıdan devam

ABSTRACT

Abd al-Razzak b. Hammam was accused of being a Shi'i by critics of hadith rawis. Consequently, his hadiths were approached with doubt and ignored by hadith scholars. There are various terms, used in early period, to express that someone is Shi'i. As a result of misunderstanding of these terms, status of Abd al-Razzak b. Hammam as a rawi has not been fully understood.

This study, considering basic principles of Shi'a and emphasizing contents of related terms, aims to discuss whether Abd al-Razzak was a Shi'i. In the main time, some light is shed on the problem of reliability of his hadiths.

Keywords: Hadith, Rawi, Tashayyu', Sunni, Shi'i

Ukaylî'den söz konusu rivâyeti nakleden Zehebî, onu nakledene⁴⁹ çok büyük bir tepki göstermekte ve şöyle demektedir: "Bu büyük bir musibet-

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekizmart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
49 Zehebî'nin burada kimi kastettiği anlaşılamamaktadır. Olayı yaşadığı iddia edilen Zeyd b. el-Mubârak'ı kastetmiş olabileceği gibi, ondan olayı rivâyet eden Ali b. Abdullah b. el-Mubârak'ı kastetmiş de olabilir.

tir. Emîru'l-Mü'minîn Ömer'in sözünü de anlamamış, hey adam!.. Keşke sussaydın, senin için daha uygun olurdu. Çünkü Ömer genel bir durumu ve peygamberliğin, *vâris olunamayacağına dair* bir vasfını açıklamak maksadıyla böyle konuşmuştur. Yoksa, o, Hz. Peygamber hakkında konuşulurken nasıl davranılacağını, onun büyüklüğünü ve yüceliğini, konuşmasını beceremeyip bilgiçlik taslayan herkesten daha iyi bilir. Asıl, sana bizim: Şu, cürmü işleyen ahmağa bakın- Allah onu affetsin- Ömer hakkında nasıl şu sözü söylüyor da, Emîru'l-Mü'minîn Ömer Faruk demiyor! dememiz gerekir. Her şeye rağmen, biz kendimiz ve Abdurrazzak için Allah'tan mağfiret isteyelim, çünkü o, Hz. Peygamberin hadisi konusunda güvenilen ve sâdık bir kimşedir.⁵⁰

Bu ifadeler, Abdurrazzak'a atılan iftiraya Zehebî'nin ne kadar öfkelenmiş olduğunu açıkça göstermektedir. Böyle bir rivâyet kimden gelirse gelsin, Abdurrazzak'ın kesinlikle Hz.Ömer'e, hele bu şekilde hakaret edebileceğini kabul etmek mümkün değildir. Biraz sonra nakledeceğimiz ilk üç halife ile ilgili kanaatini ifade eden rivâyette Abdurrazzak, Hz.Ömer'den sevgi ve saygı ifadeleri ile söz etmektedir. Özellikle ilk üç halifeyi sevmeyenin gerçek mümin olamayacağını belirtmesi, Hz.Ömer hakkında, Zehebî'nin haklı olarak "musibet" diye nitelediği bir sözü söylemesinin imkânsız olduğunu göstermektedir. Kaldı ki o, el-Musannaf'ta, Ebu Bekr ve Ömer'in bu ümmetin en hayırlısı olduklarını belirtmektedir.⁵¹

Esasen burada, Abdurrazzak'a yöneltilen iftiraların nereden kaynaklanabileceğine dair bir takım işaretler bulunmaktadır. Abdurrazzak'a yapılan bu iftira, Zeyd b. el-Mubârak el-Yemânî es-San'anî'nin⁵² öğrencisi ve kardeşinin oğlu, Ali b. Abdullah b. el-Mubârak tarafından uydurulmuştur. Abdurrazzak'ın yalancılıkla itham edilmesi ile ilgili rivâyet de gene Zeyd b. el-Mubarak'ın diğer öğrencisi Abbas b. Abdulazim el-Anberî tarafından rivâyet edilmiştir.⁵³ Biz araştırmalarımızda Zeyd b. el-Mubârak ile Abdurrazzak arasında geçen rekabet ve mücadeleye dair herhangi bir bilgi tespit edebilmiş değiliz. Ancak, Zeyd ve Abdurrazzak ikisi de San'a'lı ve çağdaşlardır, ikisi arasında ilmî rekabetin olabileceği gibi, böyle bir durum olmasa

50. Zehebî, Siyer, IX, 572-573.

51. el-Musannaf, III, no, 6267.

52. Hayatı hk.bk. Mizzî, T. Kemâl, X, 104-106; İbn Hacer, T. Tehzib, II, 248.

53. el-Ukaylî, Duafâ, III, 109.

bile, Zeyd'in öğrencileri Ali ve Abbas, kendi hocalarını büyük göstermek için bu türden bir gayret içinde bulunmuş olabileceklerini düşünüyoruz. Abdurrazzak'ın zaman zaman kendisine yapılan "yalancı" ve "bid'atçı" iftiralarından ne kadar çok sıkıldığını, bunların nasıl büyük bir iftira olduğunu dile getirmesi de belki bu durumdan kaynaklanmaktaydı?⁵⁴

Şöyle bir ihtimal de akla gelmektedir. Abdurrazzak, herkesin sevdiği ve pek çok sıkıntı çekerek, kendisinden hadis almak için ta Yemen'e kadar geldiği büyük bir bilgindir. Zeyd ise aynı durumda değildir, bu nedenle öğrencileri, onun San'a'daki rakibi Abdurrazzak'ı, halkın gözünden düşürmek için böyle bir yol izlemişlerdir.⁵⁵

Hz. Ömer'le ilgili olarak, söz konusu edilen uzun hadis, el-Musannaf'ta mevcuttur.⁵⁶ Orada herhangi bir hakaret veya üslûb değişikliği görülmemektedir. Râvîler de başka rivâyetlerde Abdurrazzak'tan bir takım açıklamalar naklettikleri halde burada hiç bir açıklama nakletmemişlerdir. Ancak, Hz. Ömer'le Hz. Ali ve Abbas arasında geçen tartışmayı aktaran bu rivâyette, Hz. Ömer'in üslubundan Hz. Ali ve Abbas'ı azarladığı da anlaşılmaktadır. Fakat söz konusu rivâyete Abdurrazzak her hangi bir müdahalede bulunmamıştır.

Sonuç olarak Abdurrazzak'ın Hz. Ömer'e, ahmak dediğine dair bu rivâyete güvenilemeyeceği, kendisinin onu sevdiğini belirtmesinden anlaşılmakta, dolayısıyla bunun Abdurrazzak'a bir iftira olduğu ortaya çıkmaktadır.

Abdurrazzak'ın Hz. Ali ile ilgili görüşlerine geçmeden önce, üçüncü halife Hz. Osman hakkındaki kanaatine de kısaca değinmek istiyoruz. Hz. Ali'nin tafdil edilmesi hakkında bir rivâyet, Abdurrazzak'tan farklı iki şekilde nakledilmektedir. Birisini aşağıda nakledeceğimiz bu rivayetlerden diğerine göre Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, Abdurrazzak'ın şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "Allah, Ebû Bekr, Ömer ve Osman'a merhamet etsin kim onları sevmezse gerçek mü'min olamaz. Benim en güvenilir

54 Bk. Zehebî, Siyer, IX, 567.

55 Belki de bizzat Zeyd, kendisi böyle bir karalamaya gitmiştir. Çünkü iki rivâyet de Zeyd'e isnad edilmektedir, bk. Zehebî, Siyer, IX, 572, 574. Yalancılıkla itham edilmesi konusunda bir rivâyet'te ifadeler, Abbas b. Abdulazim'in ağzından nakledilmekte, (bk. Zehebî, Siyer, IX, 571), başka bir rivâyette ise, Abbas, Zeyd'den nakletmektedir, (bk. Zehebî, a.g.e., s. 574).

56 Bk. el-Musannaf, V, no: 9772 (Zuhrî'nin Meğâzi'sinden) Krş. Zehebî, Siyer, IX, 567.

amelim onları sevmemdir.”⁵⁷ Abdurrazzak’ın kendi sözleri olarak nakdedilen bu ifadeler onun, Hz. Osman’ı sevdiğini ve aleyhinde bir kanaate sahip olmadığını göstermektedir. Ancak teşeyyu’dan bahsederken belirttiğimiz gibi, hilafete liyakat konusunda Hz. Ali’yi tercih ettiği de anlaşılmalıdır.

3. Hz. Ali Hakkındaki Görüşleri:

Buraya kadar zikrettiğimiz görüşlerden Abdurrazzak’ın Şîî olmadığı ve Şîîlere özel her hangi bir kanaat taşımadığı anlaşılmalıdır. Ancak, bazı mevzuât kaynaklarında ona isnad edilen, Hz. Ali’nin faziletlerine dair ve Şîîlerin Hz. Ali hakkındaki kanaatlerini dile getiren rivâyetler bulunmaktadır. Bu nedenle Şîîlerin en önemli özelliklerinden olan Hz. Ali’nin ilk üç halifeye tafdili konusunda Abdurrazzak’ın görüş ve kanaatlerini tespit etmemiz gerekmektedir.

Tafdil kelimesi “f-d-l” kökünden tef’il babına nakledilmiş mastardır. Sözlük anlamı, övmek ve üstün tutmak demektir.⁵⁸ Şîîlikte bu kelimenin özel bir anlamı vardır. Şîa’ya göre Hz. Ali’nin tafdili onun, diğer sahabe-den üstünlüğüne ve hilafete layık olduğuna inanmak demektir. Fakat bu genel bir tanımlamadır. Çünkü Şîa Hz. Ali’nin tafdili konusunda belli bir anlayışta ittifak halinde değildir. Çeşitli fırkalar farklı anlam ve boyutlarda Hz. Ali’nin üstünlüğünü kabul etmektedirler.⁵⁹

Hadis ilmi ile meşgul olanlarca malum olduğu üzere, Hz. Ali’nin fazileti konusunda Şîîler çok hadis uydurmuşlardır.⁶⁰ Araştırmamızın başında da belirttiğimiz gibi, Abdurrazzak’a da bu konuda onun rivâyet etmediği hadisleri isnad etmişlerdir. Özellikle Abdurrazzak’ın Muâviye muarızı olması,⁶¹ onların işlerini de kolaylaştırdığı için Abdurrazzak’a pek çok iftira atmış olmaları ki, Abdurrazzak’ı tanıyan ve onun güvenilir bir Sunnî bilgin olduğunu düşünenler, Hz. Ali’nin tafdili konusundaki görüşünü bizzat kendisine sormak ihtiyacı hissetmişlerdir. Abdurrazzak, bu sorulardan ve verdiği cevaplardan herhalde usanmış ki, önce cevap vermek istememiş sonra, Mâlik b. Enes ve Sufyan b. Uyeyne’nin Ebû Bekr ve Ömer deyip

57 Mizzî, T. Kemâl, XVIII, 60.

58 Fîruzâbâdî, Kâmus, s. 1348.

59 Bk. Ahmed Emin, Fecru’l-İslâm, s. 268-271.

60 Bk. Sadık Cihan, Uydurma Hadislerin Doğuşu, s. 115.

61 İbn Hacer, T. Tehzib, III, 446.

sustuklarını belirtmiş, Ma'mer'in ise bu iki halifeden sonra Osman'ın adını da söylediğini zikrederek kendi görüşünü açıklamamıştır.⁶²

Bir başka rivâyette ise, Abdurrazzak bu konudaki görüşünü şöyle açıklar. "Yemin ederim Ali'yi, Ebû Bekr ve Ömer'e tafdil etmeye asla gönlüm razı olmaz. Allah, Ebû Bekr'e merhamet etsin; Allah, Ömer'e merhamet etsin; Allah, Osman'a merhamet etsin; Allah Ali'ye merhamet etsin. Onları sevme-yen mümin değildir. Benim en güvenilir/ *evsak* amelim onları sevmemdir."⁶³ Bu rivâyette de onun, kendisine yöneltilen bir soruya karşı böyle konuşmak durumunda kaldığı, dolayısıyla konuyla ilgili olarak, sürekli rahatsız edildiği görülmekte ve Şif olduğu iddiası kendi ağzından yalanlanmaktadır.

Son zikrettiğimiz rivâyetin ilk cümlesini kitabında nakleden Abdülaziz b. Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, (1239/1824) bu cümleyi anlayamamış ve Abdurrazzak bu konuda: "Ali'nin Ebû Bekr ve Ömer'den üstün olduğunu iddiaya cür'et edebilirim" derdi, şeklinde nakletmiştir.⁶⁴ ed-Dehlevî'nin yanlış bu kadarla da kalmamış, sanki Abdurrazzak'ın, Şif olduğu kesin bir vakia imiş gibi, onun yanlışlarını göstermeğe çalışmıştır. Halbuki metin bizim tercümesini naklettiğimiz gibidir, nitekim aynı metni İbn Hacer de nakletmektedir.⁶⁵

Hz. Ali'nin tafdili konusu ile ilgili olarak incelediğimiz bu iki rivâyet-ten, birincisinde Abdurrazzak'ın en çok hadis aldığı ve üzerinde çok etkili olan şeyhi Ma'mer'in, Hz. Ali'yi tafdil kanaatini kabul etmemesi, ikinci-sinde ise, dört halifenin dördünü de sevdiğini hem de yeminle ifade etmesi

62 Fesevî, Kitabu'l-Ma'rife, II, 806; Zehebi, Siyer, IX, 569: Bu rivâyette, Sufyan b. Uyey-ne'nin tafdil konusunda Ma'mer'den bilgi almak veya tartışmak için, yalnız bir şekilde Ma'mer'le görüşmek istediği, Ma'mer'in yanında bulunan Abdurrazzak ve diğer öğrencilerin bu isteği Ma'mer'e ilettikleri, Ma'mer'in kabul ettiği ve bir gece görüş-tükleri, sabah olunca, öğrencileri Ma'mer'e Sufyan b. Uyeyne hakkındaki görüşünü sorduklarında, Sufyan Küfeli olduğu için, her Küfeli'de Şiilikten bir şeyler bulunacağını ifade ettiği belirtilir. Rivâyetten anlaşıldığına göre, Sufyan b. Uyeyne, Ma'mer'in inandığı ilk iki halifenin üstünlüğü görüşünden daha ileride bir düşünceye sahiptir. Durum böyle olduğu halde İbn Kuteybe'nin, Ma'mer'in adını, daha önce işaret etmiş olduğumuz Şia listesinde anmasına güvenilemeyeceği açıktır.

63 Mizzi, T. Kemâl, XVIII, 60.

64 Abdülaziz b. Şah Veliyyullah Dehlevî, Bustânu'l-Muhaddisîn, trc. A. Osman Koçkuzu, s. 98. Biz önce hatanın, Dehlevî'nin eserinin tercümesinden kaynaklanmış olabileceğini düşünmüştük. Ancak Dehlevî'nin kendisine ait cümlelerle, Abdurrazzak'ın sahip olduğunu sandığı Şiiliğe ait düşüncelerinin, kabul edilemeyeceğine ve yanlış olduğuna dair ifadelerini okuyunca; bu hatanın yazardan kaynaklandığı anlaşıldı.

65 Krş. İbn Hacer. T. Tehzib, III, 446.

bize, tereddütsüz bir şekilde onun, kendisine sorulan sorudaki anlamıyla, yani ilk iki halifeye Hz. Ali'nin tafdil edilmesi düşüncesini kabul etmediğini göstermektedir.

Aynı konuyla ilgili olarak, gene Abdurrazzak'ın ağzından, Mizzî bir rivâyet nakleder. Bu rivâyet konu ile ilgili tartışmaları sona erdirecek mahiyette olduğu için aynen aktarıyoruz. Abdurrazzak şöyle diyor:

“Ali'nin, Ebu Bekr ve Ömer'i kendine tafdil etmesine dayanarak ben de onları Ali'ye tafdil ediyorum. Eğer Ali onları tafdil etmeseydi, ben de etmezdim. Eğer, hem Ali'yi sevip hem de onun kanaatine aykırı davran saydım günah olarak bu bana yeterdi.”⁶⁶

Bu ifadelerden Abdurrazzak'ın, Hz. Ali'yi ilk iki halifeye kesinlikle tafdil etmediği açık bir şekilde görülmektedir.

Hz. Ali'nin tafdili konusunun dışında, Abdurrazzak'ın, onun hakkındaki kanaatlerine bir de el-Musannaf'taki rivâyetler çerçevesinden bakacak olursak, el-Musannaf'ta Şîilerin çok farklı bir metin olarak rivâyet ettikleri “kırtas olayı” veya “vasiyatnâme meselesi”⁶⁷ ile ilgili rivâyetler mevcuttur.⁶⁸ Fakat bu rivâyetler diğer Sunnî hadis kaynaklarında nasıl rivâyet ediliyorsa, el-Musannaf'ta da aynı şekilde yer almışlardır.⁶⁹ Başka bir deyişle bunun isnadında şîilerin râvi için ileri sürdükleri şartları taşıyan türden râviler bulunmamaktadır. Metinde Şîa'nın iddialarını doğrular mahiyette bilgiler yoktur. Ayrıca Abdurrazzak'ın, Şîa'nın vasiyet olayı hakkındaki iddialarını çürüten, Hz. Ali'nin ağzından aktarılan bir başka rivâyeti daha mevcuttur.⁷⁰

Hz. Ali ile ilgili olarak iki rivâyet daha bulunmaktadır ki bunların ikisi de Hz. Peygamberin ilk halifelere ve ahabdan diğer şahıslara söylediklerinden farklı değildir.⁷¹ Bunlardan başka “ben kimin dostu isem, Ali de onun dostudur”⁷² hadisi ile Cehennem'in yedi kapısının bulunduğu, bunlar-

66 Mizzî, T. Kemâl, XVIII, 60.

67 Kırtas olayı veya vasiyetname meselesi hk. bk. E. Ruhi Fırlalı, İmâmiyye Şîa'sı, s.17-22. Bu konu ile ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. Ali Osman Ateş, Ehli Sünnet ve Şîa'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler, s. 141-152.

68 el-Musannaf, V, no: 9757, (Zuhri'nin, Meğâzi'sinden).

69 Krş, Buhârî, Sahih, İlm, 39, (I,36); Muslim, Sahih, Vasiyye, 20-23, (III,1257-1259); Ahmed b.Hanbel, Musned, I, 293, 322, 336(Abdurrazzak'tan), 355.

70 Bk. el-Musannaf, X, no: 18507.

71 a.g.e., II, No. 2836; VI, no: 9994,

72 a.g.e., XI, 20388 (Ma'mer'in Câmî'ine ait hadisler bölümü).

dan birisinin harurîler/ *Harura* denilen yerde Hz. Ali'ye karşı savaşımlar, haricîler için olduğuna dair rivâyet.⁷³ bulunmaktadır. Fakat bu iki rivâyetten birincisi, Ma'mer'in Câmî'ine ait hadislerin bulunduğu bölümde ve Abdurrazzak'ın onu el-Musannaf'ın hadisleri arasına almadığı görülmektedir. Kaldı ki bu rivâyet başka Sunnî kaynaklarda da bulunmaktadır,⁷⁴ özellikle el-Hâkim'in el-Mustedrak'inde bu anlamda pek çok rivâyet vardır. el-Hâkim'in Şîf olmadığı da Subkî'nin konu ile ilgili geniş açıklamalarından öğrenilmektedir.⁷⁵ İkinci rivâyet ise râvisi Ca'fer b. Suleyman sebebiyle zayıftır. Bu durumda harurîlere dair bu rivâyetin el-Musannaf'a alınması da, Abdurrazzak'ı Şîf saymak için bizce yeterli değildir.

Abdurrazzak'ın, Hz. Ali'nin halifeliğe atanmasını tavsiye eden, Ma'mer'in Câmî'indeki bazı rivâyetleri⁷⁶ el-Musannaf'a dahil etmemesi de, onun Hz. Ali hakkındaki kanaatinin yalnızca bir düşünce değil, bir yaşayış tarzı olduğunu göstermektedir. Ayrıca el-Musannaf'ta Hz. Ali'nin icthad ve uygulamalarına dair pek çok rivâyet bulunmaktadır. Fakat bunlar Şîa'nın kullandığı anlamda rivâyet edilmemişler, dinî uygulama ile ilgili bazı konuların açıklanması amacıyla nakledilmişlerdir.⁷⁷ Bir örnek olarak söylemek gerekirse, başka Sunnî kaynaklarda kısas ve zekat miktarları ile ilgili hadislerin yazılı bulunduğu belirtilen Hz. Ali'ye ait Sahife'den,⁷⁸ bazı konuların hükmünün bizzat Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye vasiyet edildiğine dair bir rivâyeti, Abdurrazzak da nakleder.⁷⁹ Ancak bu Şîa'nın anladığı anlamda bir vasiyet değil, Sunnî hadis kaynaklarındaki gibi, Hz. Ali'nin Sahife'sinden bir rivâyettir. Bu arada Şîa'nın ısrarlı bir şekilde üzerinde durduğu Gadîri Hum ve Sekaleyn hadisine dair,⁸⁰ herhangi bir rivâyetin el-Musannaf'ta bulunmadığını da özellikle belirtmeliyiz.

73 a.g.e., X, no: 18673.

74 Bu rivâyetin kaynakları ve değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. Ali Osman Ateş, *Ehli Sünnet ve Şîa'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, s. 141-152.

75 Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, IV, 161-171.

76 Bk. el-Musannaf, XI, no: 20389,20390,20646 (Ma'mer'in Câmî'ine ait hadisler bölümü).

77 Hz. Ali'den bazı rivâyetler için bk. el-Musannaf, I, no: 461, 623, 633, 641, 713, 755. Hz. Ali'nin, Hz. Ömer hakkındaki sevgi ifade eden sözleri için bk. a.g.e., X, no: 19361.

78 Bu sahife hk. bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 51-54.

79 el-Musannaf, VII, no: 13235.

80 Bu rivâyetler hk. bk. Cemal Sofuoğlu, *Şîa-i İmâmiyye'nin Hadis Anlayışı*, s. 258-261.

4. Muâviye b. Ebû Sufyan Hakkındaki Görüşleri:

Şifilerin önemli özelliklerinden birisi de Muâviye b. Ebû Sufyan'ı (41/680) aşırı derecede zemmetmeleridir. Bu maksatlarını gerçekleştirmek için pek çok uydurma sözün hadis literatürüne girmesine ve bilgilerin bu uydurmalarla uğraşmak zorunda kalmalarına neden olmuşlardır.⁸¹ Bu doğrultuda bir rivayet de Abdurrazzak hakkında uydurulmuştur. Ukaylî'nin naklettiğine göre bir gün, Abdurrazzak'ın yanında adamın birisi Muâviye'den söz etmiştir. Bunu duyan Abdurrazzak ise: "Ebû Sufyân'ın oğlunu anarak, meclisimizi kirletme" demiştir.⁸²

Bu söz, ilmî tenkit değil, doğrudan Muâviyenin şahsını hedef alan bir ifadedir. Halbuki kaynaklarımızda Abdurrazzak'ın, başkası hakkında böyle bir söz kullanabileceğini gösteren, bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle kabul etmek imkânsız görünmektedir. Çünkü Abdurrazzak'ın Muâviye'ye muhalefeti yalnızca siyasîdir. Ayrıca o, el-Musannaf'ta Muâviye'den, hadis icthad ve uygulamalar rivâyet etmekte⁸³ ve Muâviye'nin adını da açıkça anmaktadır. Eğer, Muâviye'nin adını anmanın meclisi kirlettiğine inansa idi, her şeyden önce kendi kitabında adını anmazdı.

Abdurrazzak Emevî muhalifi ve Muâviye'nin muarızıdır.⁸⁴ Ancak onun bu muhalefeti, kendine göre İslâm adınadır, kişisel duyguları için değildir, hele Şîa namına hiç ölmamıştır. Bu bakımdan yukarıdaki rivâyet, isnadı sahih bile olsa kabul edilemez.

c. Abdurrazzak Şîi miydi?

Abdurrazzak'ın şîilikle itham edilmesi ile ilgili olarak önceki başlıklar altında zikrettiğimiz hususlardan esasen onun Şîi olamayacağı anlaşılmaktadır. Ancak biz buraya kadar anlatılanları, kısaca değerlendirip sonra da, değinmediğimiz bazı meselelere işaret ederek sonuca ulaşmak istiyoruz.

81 Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, s.36-37; Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu*, s.139-140.

82 el-Ukaylî, *Duafâ*, III, 109. Aynı rivayeti, Zehebî de eleştirmeksizin el-Ukaylî'den nakleder, bk. *Siyer*, IX, 570.

83 Örnek olarak bir kaçını için bk. el-Musannaf, I, no: 1844-1845, II, no: 2960, 3224, 3907; III, no: 4953. el-Musannaf'ta Muâviye'nin babası Ebû Sufyan'dan da rivâyet bulunmaktadır, bk. VII, no: 13744.

84 İbn Hacer, *T. Tehzib*, III, 446.

İlk dönem müellifleri Abdurrazzak'a Şif dememişler, yalnızca el-İclî teşeyyu'undan söz etmiş, İbn Kuteybe ise tetkike tabi tutmadığı bir Şifa listesinde Abdurrazzak'ın da adını anmıştır. Ukaylî ve İbn Adıyy de bu konu ile ilgili haberleri bir değerlendirmede bulunmadan nakletmişlerdir. Önceleri durum böyle iken dah. sonra Abdurrazzak'ın teşeyyu'undan yaygın bir şekilde söz edilmiş, ama gene Şif denmemiştir.⁸⁵ Bu bakımdan Abdurrazzak hakkındaki Şiflik iddiaları güvenilir ve tutarlı değildir.

Ayrıca ricâl kaynaklarımızın hiç birinde Abdurrazzak'ın Şifliğine delalet edecek, onu Şif kabul etmemizi gerektirecek doğru ve güvenilir rivâyet bulunmamaktadır. Abdurrazzak'a isnad edilip bir Şifye yakışacak şekilde Hz. Ömer ve Muâviye'ye karşı kin ve nefret ifade eden rivâyetlerin ona ait olamayacağını, rivâyetlerin Abdurrazzak'a isnad edilmesinde bir takım çelişkilerin bulunduğunu ilgili başlık altında belirttik. Bütün bunlara ilâve olarak, Abdurrazzak'ın hadis anlayışının sahabe ve ilk üç halife hakkındaki kanaatlerinin Sunnî anlayışın dışına çıkmadığını, özellikle Hz. Ali'nin taf-dili konusunda, Şiflerin ileri sürdükleri türden bir kanaate sahip olmadığını, yeminle belirttiğini tespit ettik.

İşte bu bilgiler esas itibariyle, Abdurrazzak'ın Şif olmasının mümkün olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Fakat üzülmekle belirtelim ki buna rağmen Abdurrazzak'ın Şif olduğu ileri sürülmüş, dikkatli davranılmamıştır.⁸⁶

Abdurrazzak hakkında en güvenilir bilgiyi aslında, en yakın iki öğrencisi olan Yahya b. Maîn(233/848) ve Ahmed b. Hanbel(241/855) den alabiliriz. Çünkü bu bilginlerin ikisi de Abdurrazzak'la uzun zaman beraber bulunmuşlar, belki her konudaki kanaatine vakıf olmuşlardır. Fakat bu iki bilginden, Abdurrazzak'ın Şiflikle ilgisine dair çelişkili bilgiler rivâyet edilmiştir. Bu rivâyetler şöyledir:

85 Zehebî, Siyer de Şif kelimesini Abdurrazzak hakkında kullanır ise de (IX,564), bu, tutarsız görünmektedir. Çünkü kendisi, eserinin ilerleyen sayfalarında bunu çürüten rivâyetler nakletmektedir. Bu konu hakkında daha önce bilgi verilmişti.

86 Bk. Abdulaziz b. Şah Veliyyullah Dehlevî, Bustânu'l-Muhaddisin, s.98 ; Ekrem Ziya Umerî, Hadis Tarihi, s.53-54. el-Hatib el-Bağdâdî'nin naklettiği rivâyette, Yahya b. Maîn, Abdurrazzak'tan Şifliğe dair hadisler duyduklarını ifade etmemekte, Şifliğe dair çok şeyler duyduklarını, ama buna rağmen ondan rivâyeti terk etmediklerini belirtmektedir. Ekrem Ziya Umerî ise, sanki Yahya b. Maîn, Abdurrazzak'ın Şifliğe dair çok hadis rivâyet ettiğini söylemiş gibi anlayarak bu konudan söz etmektedir. Krş. el-Hatib el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 159.

1. Yahya b. Maîn, Abdurrazzak'a hadis aldığı hocaları, Ma'mer, İbn Cu-reyc, Evzâî, Sevrî ve Mâlik b. Enes'in hepsinin de sünnet ehlerinden/ *asha-bından* olduklarını, kendisinin bu mezhebi kimden aldığı sormuş, o da, Cafer b. Süleyman'ın kendilerine geldiğini, onun, faziletli ve hidayet sa-hibi olduğunu gördüğünü bu mezhebi de ondan aldığı belirtmiştir.⁸⁷

2. Bazı hadisçiler teşeyyu'u sebebiyle Ubeydullah b. Musâ'nın hadis-inlerini, Ahmed b. Hanbel'in terk ettiğini duyduklarını Yahya b. Maîn'e ha-ber verip onun Ubeydullah hakkında görüşünü sormuşlar; Yahya da, Ab-durrazzak'ın bu konuda ondan yüz kat daha ilerde olduğunu, kendisinin, aynı konuda Ubeydullah'tan dinlediğinden kat kat fazlasını Abdurrazzak'tan dinlediğini ifade etmiş ve Ubeydullah'ın hadislerinin terk edilemeye-ceğini belirtirken, bu arada Abdurrazzak'tan Şiilikle ilgili çok şey dinledi-ğini söylemiştir.⁸⁸

3. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, babasına: Abdurrazzak müteşey-yi' ve teşeyyu'da müfrit mi idi? diye sormuş, babası: "Ben kesinlikle on-dan bu konuda bir şey duymadım, fakat o, insanların haberlerini/ *ahbâru'n-nâs* severdi, demiştir.⁸⁹

4-San'a'da, Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in Abdurrazzak'ın ha-dislerini terk ettikleri dedikodusu yayılmış, durum hac mevsiminde Yahya b. Maîn'e sorulmuş, Yahya ise, "Abdurrazzak irtidat etse bile, gene hadisi-ni terk etmezdik," demiştir.⁹⁰

Rivâyetlerden birincisini doğru kabul etmek imkânsızdır. Çünkü, bura-ya kadar zikrettiğimiz hususlardan Abdurrazzak'ın kendisinden, Sunnî ol-madığını gösterecek hiç bir görüşün nakledilmediği, yalnızca Emevî ve Abbasî iktidarlarına muhalif olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca, bu rivâyette sün-net ehlerinden sayılarak ismi zikredilen hocalarından, Ma'mer ve Sevrî'nin Şiî olduklarına dair başka bir bilgi de mevcuttur.⁹¹ İbn Kuteybe'nin verdiği bu bilgi her ne kadar kabule şayan değil ise de, uydurularak Yahya b. Maîn'e isnad edilen söz konusu rivayetin de kabul edilemeyeceği daha önce naklettiğimiz, Yahya'nın Abdurrazzak'ı Şiî saymadığına dair görüşüyle çe-

87 Mizzî, T. Kemâl, XVIII, 59.

88 el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 158-159; Mizzî, a.g.e., XVIII, 59-60; Zehebî, Siyer, IX, 573, Krş. Ekrem Ziya Umerî, Hadis Tarihi, s. 53-54.

89 Mizzî, T. Kemâl, XVIII, 60; Zehebî, Siyer, I, 570.

90 el-Ukaylî, Duafâ, III, 110; Zehebî, Siyer, IX, 573.

91 İbn Kuteybe, el-Maârif, s. 624.

lişmektedir. Dikkat edilirse bu rivayetin amacının Cafer b. Süleyman'ı övmek ve onu üstün göstermek olduğu fark edilecektir. Nitekim kaynaklarımız Cafer'in zühdünden ve rivâyetlerinin çoğunun rikâk hakkında olduğundan bahsetmektedirler.⁹² Bu durum, rivâyetin, onun öğrencilerinden biri tarafından Abdurrazzak gibi bir bilgine de isnadla takviye edilerek uydurulmuş olabileceğini akla getirmektedir.

Bir başka husus da, bu rivâyette söz konusu edilen "mezhep" kelimesinin o dönemde taşıdığı anlam meselesidir. Yahya b. Maîn'e atfedilen mezhep kelimesini, kavram olarak Şii mezhebi şeklinde anlamak mümkün değildir. Çünkü Şiîliğin terim olarak, mezhep adıyla anılması daha sonradır. Söz konusu rivayetin bir Şii tarafından Şîa'yı övmek maksadıyla uydurulmuş olması da mümkündür. Cafer'in Şiîliği ile ilgili iddialar kuvvetli görünse de -çünkü İbn Sa'd da bundan söz etmektedir-⁹³ aslında o da ihtilaflıdır.⁹⁴ Hem bu tutarsızlık nedeniyle, hem de metnin muhtevasında, Cafer'in zühdünden söz edildiği için, bir tasavvuf ehline ait uydurma olabileceği ihtimali de mevcuttur. Bize göre kim tarafından uydurulduğundan çok, uydurma olması önemlidir. Abdurrazzak hakkındaki bilgilerimiz ile, aynı şekilde gene Yahya b. Maîn'den rivâyet edilen yukarıda dördüncü sıradaki rivâyet, incelediğimiz rivâyet'e güvenilemeyeceğini göstermektedirler.

İkinci rivâyette verilen bilgide ise, esas tartışmanın bizim tespit etmiş olduğumuz, Abdurrazzak'ın Emevî ve Abbasî muhalifi olması nedeniyle dile getirdiği görüşlerinden kaynaklanmış olabilir. Bu rivâyette Yahya b. Maîn'in Abdurrazzak'tan, Şiîliğe dair hadis dinlediğini açıkça gösteren bir ifade bulunmadığı gibi, el-Musannaf'ta da bu hususla ilgili rivâyet yoktur. Söz konusu rivayeti ele alan Ekrem Ziya Umerî bize göre rivâyeti yanlış anlamıştır.⁹⁵ Çünkü Abdurrazzak Şiîliğe dair hadis rivâyet etmiş olsaydı bunların el-Musannaf'ta bolca bulunması gerekirdi, halbuki durum aksinedir. Yahya'dan nakledilen "kat kat", "yüz kat" ifadeleri de Yahya'nın ifadelerine benzememekte, râvilerin ziyadesi gibi görünmektedir. Çünkü üçüncü sırada zikrettiğimiz rivâyetle çelişmektedir.

Üçüncü rivâyet, Abdurrazzak'ın Şiî olduğu iddialarını temelden çürütmektedir. İsnad bakımından da, özellikle Ahmed b. Hanbel'in Abdurraz-

92 Mizzi, a.g.e., V, 47-48; Zehebî, Siyer, VIII, 197.

93 Bk. İbn Sa'd, et-Tabakât, VII, 228.

94 Mizzi, a.y.

95 Ekrem Ziya Umerî, Hadis Tarihi, s. 53.

zak'ı çok iyi tanıyan bir öğrencisi olması, ondan da oğlu Abdullah'ın rivâyet etmiş olması itibariyle sahihtir. Biz, bu rivâyete güvenerek rahatlıkla Abdurrazzak'ın Şîî olmadığını iddia edebiliriz. Ancak bu rivâyette zikredilen “ahbâru'n-nâs” ifadesi önemlidir. Her ne kadar ifade açık değilse de biz, bununla, Hz. Ali soyunun Emevî ve Abbasilere karşı mücadelelerinin kastedildiğini tahmin etmekteyiz. Çünkü “ahbâr” tarihsel ve toplumsal önemli olaylar için kullanılmaktadır.⁹⁶ Abdurrazzak döneminde, İslâm toplumunda en çok konuşulan olayların da sözünü ettiğimiz olaylar olduğu açıktır. Buna göre Abdurrazzak bu olayları anlatmayı veya dinlemeyi sevmiş. Burada teşeyyu' terimine yüklenen anlam da açıklık kazanmaktadır. Yahya b. Maîñ ve Ahmed b. Hanbel, Abdurrazzak'ın, ahbarı sevmesini teşeyyu' olarak kabul etmemişlerdir.⁹⁷ Ancak başkaları, belki bunu teşeyyu' saymış ve Abdurrazzak'ın da Şîîlikle itham edilmesine dayanak olmuştur?

Son rivâyet ise ilk bakışta, Abdurrazzak hakkında doğru olmayan haberlerin yayıldığını göstermektedir. Önce bunu tespit etmemiz gerekmektedir, sonra Yahya b. Maîñ gibi Abdurrazzak'ı yakından tanıyan şahsın, Abdurrazzak'ın, Şîî olamayacağına tereddüdünün bulunmadığını da göstermektedir.

Burada Abdurrazzak'ın hadislerinin terk edildiği ve Şîî olduğu şayiisi hakkında zikredilmesi gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Hadis ilmi ile meşgul olan bilginlerin çoğu Emevî ve Abbasî iktidarlarıyla iyi geçinememişlerdir.⁹⁸ Aynı zamanda hadisçiler, iktidarlara karşı bu tepkilerini halk içinde sözlü olarak dile getirmişlerdir. İktidarlar da, muhalifleri hakkında yalan uydurmuşlar,⁹⁹ Şîa güçlü bir muhalefet oluşturduğu için Şîî olmayan muhalefetin, Şîa olarak yaftalanması, iktidarın da işine geldiği için her muhalefetin Şîîlikle damgalanması gibi bir durum ortaya çıkmıştır.¹⁰⁰ Nitekim her muhalefete Şîî damgası vurulduğu tespit edilmiştir.¹⁰¹ Belki Abdurrazzak'ın iktidara muhalefet etmesi de iktidarlar açısından, hakkında

96 Firuzâbâdî, Kâmus, s. 488.

97 Yukarıda zikrettiğimiz rivâyette, Yahya, b. Maîñ'in Abdurrazzak'tan, çok dinlediğini ifade ettiği şeylerle, eğer rivâyet sahih ise bu ahbâr kastedilmiş olabilir.

98 Muhammed Ebu Zehv, el-Hadis ve'l-Muhaddisîn, s. 330, 339.

99 Von Vloten, Emevî Devrinde, s. 85.

100 Wellhausen, İslâmiyetin İlk Devrinde, s. 146; İsmail Aka, X. yy. dan XX. yy.a Kadar Şîîlik, s. 69-70.

101 Wellhausen a.g.e., s.16.

Şîî olduğu gibi bir takım söylentileri halk arasında yaymayı gerekli kılıyordu, çünkü böylece muhalefetinin etkisi azaltılacaktı. Ayrıca Yemen halkının ilk Şîî olayları, desteklemesi de,¹⁰² iktidarların Yemenlilere bakışını etkilemiş olabilir. Bu bakımdan Abdurrazzak hakkında söylenenlerin iyi tetkik edilmesi, kabulü konusunda aceleci olunmaması gerekmektedir.

Bizce Abdurrazzak'ın Şîî olmasının imkânsızlığını ortaya koyan daha pek çok delil mevcuttur. Bunlardan, en önemlileri şüphesiz el-Musannaf'taki rivâyetlerdir. Daha önce belirttiklerimizden başka, eserine aldığı şu rivâyetler de onun Şîî olmadığını göstermektedir:

-Hz.Ebu Bekr ile Hz.Ömer'in bu ümmetin en hayırlıları olduklarına dair, Hz. Ali'nin sözü,¹⁰³

-Hz.Ömer'in "el-İmâratu şûrâ"/ *yönetim yetkisi şura ile kazanılır ve kullanılır*¹⁰⁴ ifadesi. Şîîler bu yetkinin nass ve tayinle kazanılabileceğini iddia ederler.

-Hz.Ömer'i öven rivâyetler.¹⁰⁵

Ayrıca Şîîlerin dinî uygulamalarına aykırı rivâyetler de el-Musannaf'ta bulunmaktadır. Mesela:

-Hz. Ali'den rivâyet edilen, Hz.Peygamberin, Hayber günü mut'ayı yasakladığına dair rivâyet,¹⁰⁶

-Hz.Peygamberin, secdede yüzünü korumak için hiç bir şey kullanmadığına dair rivâyet.¹⁰⁷

En önemlileri ise, bizzat Hz. Ali tarafından, Hz. Peygamberin ona vasiyet ettiğine dair iddiayı yalanlayan rivâyet¹⁰⁸ ile Hz. Peygamberin, Hz. Ali'ye Ebû Cehl'in kızıyla evlenmek istemesi nedeniyle kızması konusundaki rivâyetler,¹⁰⁹ Abdurrazzak'ın Şîî olamayacağını göstermektedir. Çünkü bu rivâyetler bir Şîînin eserinde bulunmaz veya çürütmek için bir takım çabalar gösterilir. el-Musannaf'ta ise, aksine, Hz. Ali'yi öven ve Hz. Peygamberin,

102 Watt, İslâm Düşüncesinin, s. 52.

103 el-Musannaf, III, no: 6267.

104 a.g.e., V, no: 9760.

105 a.g.e., VII, no: 13215, 13231.

106 el-Musannaf, VII, no: 14032, Ayrıca bk, no: 14033-14035, 14039, özellikle no: 14014.

107 a.g.e., I, no: 1555.

108 a.g.e., X, no: 18507.

109 a.g.e., VII, no: 13266-13269.

ona, ödenmesi gereken bir borcu ödemesi için vasiyet ettiğine dair rivâyete itiraz edilmektedir.¹¹⁰

Şif müellifler, Hz. Peygamberin uygulamalarına dair başlık açtıkları gibi, Hz. Ali'nin uygulamalarına da bolca yer verirler.¹¹¹ Halbuki el-Musannaf'ta böyle bir başlık yoktur.

Yukarıda sözünü ettiğimiz, İbn Kuteybe'nin listesi gibi, Şehristânî (548/1153) de, Şif olduklarını iddia ettiği bazı hadis bilginlerinin isimlerini verir.¹¹² Aslında, İbn Kuteybe'nin listesi gibi, bu liste de tamamıyla güvenilir olmaktan uzaktır. Çünkü Sunnî olarak bilinen meşhur bilginlerin de adı geçmektedir. Ama her şeye rağmen burada Abdurrazzak'ın adı yoktur.

Abdurrazzak'ın hocası Ebû Hanîfe'nin, Şîa'nın imam kabul ettiği şahıslarla sıkı münasebetleri olmuştur. Ayrıca Ebû Hanife, Hz. Ali'nin torunlarından Zeyd b. Ali b. Hüseyin'i Emevîlere karşı desteklemiştir.¹¹³ Belki bazı kaynaklarda adının Şîa listesinde zikredilmesinin nedeni de budur.¹¹⁴ Öğrencisi Abdurrazzak ise aynı nedenlerle ve ayrıca Hz. Ali-Muâviye mücadelesinde Hz. Ali'yi destekleyen Yemenlilerden olduğu için,¹¹⁵ ya kötü niyetle veya gerçekten öyle sanılarak, Şif olduğu söylenmiştir. Me'mun (198-218/813-833) zamanında Yemen'in Abbasîlerden ayrılması ve burada Şîa'nın bir kolu olan Zeydî devletinin kurulmasının da (H. 203 den sonra) bu ithamda etkisinin olabileceği düşünülebilir.¹¹⁶

SONUÇ

İslâm'ın ilk iki yüzyılı siyasi ve sosyal açıdan önemli çalkantılara sahne olmuş, bu dönemdeki gruplaşmalar, İslâm dinini ve tabii onun mensuplarını çok etkilemiştir. Bu etkilerin yüzyıllarca süren olumsuz sonuçları bir tarafa, hadis ilminde rivayetin kabulünün ön şartı olarak görülen ricâl tenkidi yapılırken, önemli sayıda büyük bilginin genel kabul görmüş İslâmî kanaatlere aykırı düşüncelere sahip gruplara mensup imiş gibi gösterilme-

110 a.g.e., VII, no: 13235.

111 Cemal Sofuoğlu, Şîa-i İmâmiyye'nin Hadis Anlayışı, s. 270.

112 Şehristânî, el-Milel, I, 170.

113 İ. H. Ünal, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı, s.263.

114 İbn Kuteybe, el-Maârif, s. 624; Şehristânî, el-Milel, I,170.

115 C. Zeydan, İslâm Medeniyeti Tarihi, IV, 95.

116 Hasen İbrahim Hasen, Târîhu'l-İslâm, II, 67.

si, bu ilme çok zarar vermiştir. Üzülerek belirtelim ki büyük bilgin Abdurrazzak b. Hemmam da bu zulme uğrayan talihsizlerdendir. İlmî, belki daha kuvvetli bir ihtimalle siyasî rekabet nedeniyle onun Şîî olduğu iddia edilmiş, aslında ilk dönem bilginlerince itibar edilmeyen bu iddia, daha sonra gelen bilginlerin kafasını karıştırdığı için Abdurrazzak'ın rivayet ettiği hadislerle şüphayle yaklaşmış, daha kötüsü bunlar ihmal edilmiştir. Bize göre bundan İslâm dini ve İslâm toplumu zarar görmüştür. Halbuki Zehebî dışında kimse açık bir şekilde Abdurrazzak'ın Şîî olduğunu ileri sürmemiştir; Zehebî de bu iddiasında haklı değildir. Bazı tutarsız ve uydurma rivayetlerin dışında Abdurrazzak'ın teşeyyu'undan söz edilmiş, teşeyyu' da İbn Hacer'in açıklamasına göre ilk dönemde yalnızca Hz. Ali'nin Hz. Osman'a tafdil edilmesi/ *halifelîğe daha layık görülmesi* şeklinde anlaşılmıştır. Abdurrazzak hakkında ancak bu anlamda teşeyyu'dan söz edilebilir.

Abdurrazzak'ın Şîî hadis anlayışına sahip olduğuna dair elimizde güvenilir bir bilgi bulunmamaktadır. Şîî'nin hadis anlayışına benzer bir özellik de, ne ondan rivâyet edilen bilgiler arasında, ne de eseri el-Musannaf'ta vardır. Sunnî hadis kaynaklarında Abdurrazzak'ın rivâyetlerinin bulunması, Sunnî anlayışın otoriteleri olan el-Kutubu's-Sitte yazarlarının ve başka branşlara mensup ilk dönem bilginlerinin bunları delil olarak kullanmaları/ *ihiticac*, Abdurrazzak'ın Sunnî hadis anlayışına sahip bir bilgin olarak kabul edildiğini göstermektedir. Her ne kadar Şîî hadis bilginleri, Abdurrazzak'ı kendi mezheplerine mensup göstermeğe çalışmışlarsa da, onun hadis ilminin çeşitli konuları ile ilgili olarak kaynaklarda nakledilen görüşlerinin hiç bir şekilde Şîî'nin temel görüşlerine uymaması, onların bu gayretlerini boşa çıkarmaktadır. Bu arada Meclisî (1110/1700) gibi bazı Şîî yazarların Abdurrazzak'ın eserini temel hadis kaynaklarından kabul etmemesi de onun hakkında ileri sürülen şîîlik iddiaları hakkında ortak kanaatin bulunmadığını göstermektedir.

Bütün bu bilgilerden Abdurrazzak'ın Şîî olmadığı anlaşılmaktadır. Onu Şîîlikle itham eden veya bu konuda gerekli titizliği gösterip konuya açıklık kazandırmayan eleştirmenler, Abdurrazzak'ın eserindeki hadislerin gerektiği gibi değerlendirilmesine bilerek veya bilmeden engel olmuşlardır. Halbuki el-Musannaf, İslâm'ı anlama konusunda önemli katkılarda bulunabilecek, diğer hadis eserlerinden farklı özelliklere sahip bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDURRAZZAK b. Hemmam, *el-Musannaf* (thk. Habiburrahman el-A'zamî), I-XI, Beyrut 1390/1970-1392/1972.
- AHMED B. HANBEL, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, I-VI, Beyrut 1985.
- AKYÜZ, Ali, *Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzak-Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukayese*, İstanbul 1997.
- el-ÂMİLÎ, Muhsin Emin b. Abdulkerim el-Huseynî, *A'yânu 'ş-Şia* (thk. Hasen el-Emin), I-X, Beyrut 1986.
- el-BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu 'l-Kebîr* (thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî), I-XI, Beyrut 1986.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989.
- ed-DEHLEVÎ, Abdu'l-Aziz b. Şah Veliyyullah, *Bustanu'l-Muhaddisîn*, (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986.
- KOHLBERG, Etan, *Shi'î Hadith, The Cambridge History of Arabic Literature*, (Arabic Literature to the End of the Umayyad Period), ed. A.F.L. Beeston, Cambridge 1983, pp. 299-307.
- el-HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye* (thk. Ahmet Ömer Haşim), Beyrut 1986.
- HÛÎ, Ebu'l-Kasım el-Mûsevî, *Mu'cemu Ricâlî'l-Hadis*, I-XIII, Beyrut 1983.
- IBN ADİYY, Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, (thk.-Suheyl Zekkâr), I-III, Beyrut 1988.
- IBN EBÛ HÂTİM, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabu'l-Cerh ve t-Ta'dîl* (nşr. Dâiratu'l-Maârif), I-IX, Haydarabad 1952.
- IBN HACER, Şihabuddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzîb*, I-VI, Beyrut 1991.
- IBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, (thk. İhsan Abbas), I, VIII, Beyrut 1994.
- IBNU'L HAYR, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halife el-Emevî el-İşbilî, *Fehrese mâ Revâhu an Şuyûhihi mine'd-Devâvîni'l-Musannafe fi Durûbi'l-İlm ve Envâi'l-Maârif*, Kahire 1963 (Thk. Franciscus Codera-J. Bibera Tarrago).
- IBN HİBBAN, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Bustî, *Kitabu's-Sikât* (nşr. Dâiratu'l-Maârifî'l-Osmaniyye), I-IX, Haydarabad 1982.
- IBNU'L İMÂD, Ebu'l-Feth Abdulhayy el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb* (nşr. Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî) I-VIII, Beyrut ts.
- IBN KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-Maârif* (thk. Servet Ukkâşe), Kahire ts.

- IBN MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sunen* (nşr. Muhammed Fuad Abdu'l-Bâki), I-II, Kahire 1952-1953.
- IBN NEDİM, *el-Fihrist* (thk. İbrahim Ramazan), Beyrut 1994.
- IBN SA'D, Ebu Abdullah Muhammed b. Menî' el-Zuhrî el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, I-VIII, Beyrut 1968.
- el-ICLÎ, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Abdullah b. Salih, *Ma'rifetu's-Sikât min Ricâli Ehli'l-ilm ve'l-Hadis ve mine'd-Duafâ ve Zikri Mezâhibihim ve Ahbârihim* (thk. Abdulhalim Abdulazim el-Bestevî), I-II, Medine 1985.
- el-İRÂKÎ, Ebu Zur'a Ahmed b. Abdurrahim b. el-Huseyn, *el-Beyan ve't-Tavdîh li men Uhrice lehu Fi's-Sahih ve Musse bi Darbin mine't-Tecrih* (thk. Kemal Yusuf el-Hut), Beyrut 1990.
- İSMAİL PAŞA (Bağdath), *Hedyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Muellifin veÂsâru'l-Musannifin* (nşr. Kilisli Rıfat Bilge-İbnu'l-Emin Mahmut Kemal), I-II, İstanbul 1951-1955.
- KÂTİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdullah (Hacı Halife), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn* (nşr. M. Şerafeddin Yaltkaya-Muallim Rıfat Bilge), I-II, İstanbul 1971.
- MİZZÎ, Ebu'l-Haccac Cemâluddin Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâir'r-Ricâl* (thk. Beşşar Avvad Maruf vd.), I-XXXV, Beyrut 1985-1992.
- NECÂŞÎ, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Ali el-Esedî, el-Kûfî, *Fihristu Esmâi Musannifi's-Şîa*, Kum 1977.
- SEHÂVÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mutekellimüne fi'r-Ricâl*, "Erbeu Resâil" içinde (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrut 1990.
- SOFUOĞLU, Cemal, "*Şîa'nın Hadis Anlayışı*", (basılmamış doktora tezi) AÜİF 1977,
- "*Şîa'nın Sahâbiler Hakkındaki Bazı Görüşleri*" AÜİFD, XXIV, ss. 532-539, Ankara 1981.
- SUBKÎ, Ebu'n-Nasr Abdulvahhab, *et-Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ* (thk. Abdulfettah Muhammed el-Halv, Ma'hud Muhammed et-Tanâhî), I-X, Kahire 1966.
- SUYÛTÎ, Celaluddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *el-Câmiu's-Sağîr*, I-II, Beyrut 1992.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkirim, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1397/1977.
- et-TAHRÂNÎ, Aka Buzurk, *ez-Zerîa ilâ Tesânifi's-Şîa*, I-XXVI, Beyrut trs.
- et-TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sunen* (thk. Ahmed Muhammed Şakir-M. Fuad Abdalbâki-Kemal Yusuf el-Hut), Beyrut 1987.
- TOKPINAR, Mirza, *Abdurrazzak b. Hemmam ve Musannaf'ı*, (yayımlanmamış doktora tezi), İzmir 1998.
- el-UKAYLÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Duafâ el-Kebîr*, I-IV, (thk. Abdülmuti Emin Kal'acî), Beyrut 1984.

el-UMERÎ, Ekrem Ziya, *Hadis Tarihi*, (trc. İsmail Kaya), Konya 1990.

YARDIM, Ali, *Hadis II*, İzmir 1984.

el-ZEHEBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ahmed et-Turkmânî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* (thk. Şuayb el-Arnâvut vd.), I-XXIII, Beyrut 1985.

————— *Zikru men Yu'temedu Kavluhu fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, “ Erbeu Resâil” içinde (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde) Beyrut 1990.

İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri

*Sıddık KORKMAZ**

ABSTRACT

Imam al-Mâturîdî, living in the region of Mâvarâunnahr, is the founder of the Mâturîdism, one of the most important theological school among the Turks. Available sources do not have much information about his life. Maturidi developed Abû Hanîfa's teaching into a theological school. Unfortunately Maturisim is not known as Asharism. Maturidi was educated by Muhammad b. Mukâtil al-Râzî, Abû Nasr al-Iyazî, Nusayr b. Yahya al-Balhî and Abu Bakr Ahmad b. Ishak al-Cuzcanî and he also taught to following scholars; Abu al-Hasan al-Rustugfani, Abû al-Kasım al-Samarkandî, Pazdavî and Abû Ahmad al-Iyazî. Some of his books which are available now are Ta'wilât al-Kur'ân and Kitâb al-Tawhîd. But it is not known if manuscript Kitâb al-Makâlât was written by him or not.

Keywords: *Imam al-Mâturîdî, Mâvarâunnahr, Abbâsîds, Bağhdâd, Sâ mânîds, Abû Hanîfa, Abû al-Muîn an-Nasafî, Ta'wilât al-Kur'ân, Kitâbu al-Tawhîd, Kitâb al-Makâlât.*

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

1. Mâturîdî'nin Coğrafi Siyasi ve Kültürel Çevresi

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkandî'nin yaşadığı çevre Mâverâünnehr bölgesidir. "Mâverâünnehr", "nehir'in ötesi" anlamında Ceyhun yada Amuderya Irmağı'nın doğu bölgesi anlamına gelmektedir. Özel olarak "Mâverâu'l-Ceyhun/Amuderya" şeklinde, Müslümanlar tarafından fethedilen ülkelere verilen bir isim olmuştur.¹ Mâverâünnehr diye anıldığı dönemde, kuzey ve doğu sınırları tam olarak bilinmemekle birlikte, Sır-derya (Seyhun) Havzasını ve Müslümanların hakim olduğu bölgeleri kapsayarak, Soğd, (Buhara ve Semerkand), Havarizm, Soğanyan, Ferğana ve Şâş diye beş bölge anlamına gelmektedir.²

Müslümanların bu bölgeye ilk defa girişleri Hicri I. yüzyıldadır.³ Emevî halifelerinden Velid b. Abdülmelik (86/705-96/715)'in Irak valisi Haccac'ın tayin ettiği Kuteybe b. Müslim; Horasan, Buhara ve Semerkand'ı fetih etmiştir.⁴ Kuteybe Semerkand'a iki defa girmek zorunda kalmıştır. İkinci ve uzun bir muhasaradan sonra 93/712'de şehri teslim mecbur etmiştir. Eski vali korunsa da şehre bir Arap vali ile kuvvetli bir askeri birlik yerleştirilmiştir.⁵ Daha sonra burası ribat mahalli olarak inşa edilmiş, cihat ve hayır gayesi ile vakıflar kurulmuştur.⁶ Buhara ile birlikte Semerkand'da bölgede İslâm'ın yayılması için bir üs olmuştur.⁷ Tahiri emiri Abdullah b. Tahir döneminden itibaren, Semerkand Mâverâünnehr'in ilmi merkezlerinden birisi olarak, hizmet vermiştir. Çevre köylerden çocuklar büyük fedakarlıklarla buraya gönderilerek okutulmuşlardır.⁸

Abbasî Halifesi Me'mun, özellikle ekonomik çöküntünün de etkisiyle⁹ 204/819'dan itibaren Mâverâünnehr ve özellikle Semerkand valiliğini Esed

1 Barthold, W., "Mâverâünnehr", MEBİA, İstanbul, 1957, 7/408; Parmaksızoğlu, İ., "Mâverâünnehr", MEB. Türk Ansiklopedisi, Ankara, 1976, 23/333.

2 Harbî, Ahmed b. İvazullah b. Dâhili'l-Lüheybî. *el-Mâturîdîyye*, Riyad, 1413, 85.

3 Harbî, *el-Mâturîdîyye*, 86.

4 Yazıcı, Nesimi *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara, 1992, 3.

5 Schaefer, H. H. "Semerkand" MEBİA, 10/469.

6 Harbî, *el-Mâturîdîyye*, 86.

7 Schaefer. *Semerkand*, 10/469.

8 Makdisî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Beşşârî, *Ahsenu't-Tekâsım fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, edt, M. J. de Goeje, Leiden, 1906, 322-323; Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2000, 266.

9 Uğur, Ahmet, "Mâturîdî'nin Zamanında İslam Alemine Kisa bir Bakış", *Ebû Mansûr Semerkandî Mâturîdî*, Kayseri 1990, 4.

b. Sâ mân'ın oğullarına verir. Bu tarihten itibaren şehir, Tâhirîlerin ve Saffârîlerin yükselmelerinden herhangi bir değişikliğe uğramaksızın İsmail b. Ahmed'in Saffârî hakimiyetini devirerek Sâ mânî hükümdarlığını kurduğu¹⁰ 287/900 tarihine kadar Sâ mân ailesinin elinde kalır. Bu hükümdarlıktan sonra Mâverâünnehir parlak bir dönem yaşar. İdare merkezi Buhâra'ya taşınmakla beraber Semerkand, bir medeniyet merkezi olduğu kadar, iktisadi sahada ve ayrıca İslâm dünyasının itibarı içinde birinci derecedeki yerini korur.¹¹

Mâturîdî'nin yetiştiği ve yaşadığı çağ olan Sâ mân Oğulları dönemi siyasi bakımından oldukça sakin bir dönemdir. Halk arasında rahatlık ve huzur yerleşmiş, siyasi kargaşaya meydan verilmemiştir. Hattâ halk arasında "Sâ mân Oğullarına karşı bir ağaç bile ayaklanacak olsa kurur kalır" sözü darbî mesel olmuştur.¹² Siyasi otoriterin oturmuş, entrikalardan uzak ve ilime hizmet eder oluşu, halkına değer veriş, Sâ mân Oğulları hakkında sık sık rivayet edilen şeylerdir.¹³

Sâ mân Oğulları Devleti, Karahanlı hükümdarı Buğra Han Harun'un tarruzlarına karşı Selçuklu Türkmenlerinin desteğini sağlayarak, Gazneli Sultan Mahmud'un Mâverâünnehr'i ele geçirmesine kadar devam etmiştir.¹⁴

Mâturîdî'nin yaşadığı siyasî çevre ne kadar olumlu ve sakin ise ilmi çevre de ona nisbetle verimlidir. Bu ortam dinî ve fikrî düşüncenin çeşitliliğini ve zengin bir tartışma ortamını doğurmuştur.¹⁵ Semerkand Buhara ve yakın çevreleri 4/10. ve 5/11. Asırlarda birer ilim merkezi durumuna gelmiştir. Abbasî İmparatorluğu yavaş yavaş gücünü kaybetmeye başlayınca, Bağdat eskiden olduğu gibi tek ilim merkezi olmaktan çıkmış yerini Mâverâünnehr bölgesi almıştır. Orta Asya çevresi ise daha çok akıld ve felsefî ilimler sahasında temayüz etmiştir.¹⁶ Bu oluşum uzun süre varlığını koru-

10 Harbî, *el-Mâturîdiyye*, 87.

11 Schaefer, "Semerkand", 10/469.

12 Makdisî, *Ahsenût-Tekâsım*, 338-339, Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi, Kişiler Görüşler Eserler*, Konya, 1992, 76-77.

13 Bkz, Harbî, *el-Mâturîdiyye*, 87; Ecer, A. Vehbi, *Türk Din Bilgini Mâturîdî*, Ankara, 1978, 18-19.

14 Ecer, *Mâturîdî*, 19.

15 Ecer, *Mâturîdî*, 17-18.

16 Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâturîdî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988, 11.

muştur. Nesefî asrına gelindiğinde, Osmanlıların ilk zamanlarında Anadolu'da yetişen alimler sahalalarında derinleşmek için genellikle Suriye, Irak ve Mısır'a giderlerdi. Çünkü buralarda tefsir, hadis ve edebiyat gibi ilimler daha çok yaygındır. Buna karşılık kelâm ve felsefe gibi aklı ilimlerde Semerkand ve Buhara çevresi tercih edilmiştir.¹⁷

Bu bölgedeki tartışmalar önceleri fıkıh ve fıkıh usulü dallarında başlamıştır. Hanefî ve Şâfi fıkıhçıları arasında tartışmalar oldukça yaygındır. Öyle ki camilerde hatta cenaze merasimlerinde bile bu tartışmaların yapıldığı söylenir.¹⁸ Bu tartışmalardan dolayı kan döküldüğü dahi rivayet edilir.¹⁹ Daha sonra bu tartışma fıkıh ve hadis uleması ile Mûtezilîler arasına kaymış ve artmıştır. Zamanla da kelâm sahasına kaymış ve artmıştır. Yarışmalara dönüşen bu tartışmalar²⁰ hükümdarın önünde yapılır, tartışmayı hükümdar soru sorarak başlatır, oradaki hazır bulunanlar ve alimler konuşur, tartışma çığırından çıkacak olursa sultan devreye girer ve durdururdu.²¹

Bu dönemde öteki din ve kültürlerle sıkı temas mecburiyeti bu tartışmalara malzeme teşkil etmiştir. Emevîler döneminde tartışılmayan itikadî konuların rahatça ele alınabilmesi Mutezileye zemin hazırlamıştır. İslâm inancını diğer kültürlerle karşı savunma iddiasında olan Mutezile, Emevî ve Abbasî Halifeleri'nin desteklerini de kazanmıştır. Halife Vâsık, (227/232-841/846) dönemi Mutezilenin altın çağı olduğu kadar, Mutezileye karşı olanların da sıkıntılı bir dönemidir. Mesela Vâsık'ın, Kur'an'ın mahlûk olmadığını ve Allah'ın Ahirette görülebileceğini söyleyenleri öldürttüğü bilinmektedir.²² Makdîsî Mâverâünnehir'de gördüğü din ve mezhepleri anlatırken Yahudilerin çok, Hıristiyanların az olduğunu belirtir. O bölgenin ilim ve fıkıh yönünden gelişmiş olduğunu, mezheplerinin de istikamet üzere olduğunu anlatır. Ehl-i Bidat fırkaları sayarken de Sicistan ve Herat bölgesinde haricilerin bulunduğunu Nişabur'da, az miktarda Mûtezile'nin bulunduğunu, Şia ve Kerramiye'nin de kargaşa içinde olduğunu anlatır. Şâş, Tûs,

17 Uzunçarşılı, *İ. Hakkı, Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara, 1965, 227.

18 Ebû Zehre, Muhammed, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Yer, ? 1987, 173.

19 Makdîsî, *Ahsenût-Tekâsim*, 339; karşı, Harbî, *el-Mâturidiyye*, 90.

20 Ebû Zehre, *el-Mezâhib*, 173, Turan, Ahmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Samsun, 1993, 144-145.

21 Makdîsî, *Ahsenût-Tekâsim*, 338-339.

22 Zühedî, Cârallah, *el-Mutezile*, Kahire 1990, 186 vd.

Nesa ve Ebîverd, şehirleri hariç diğer bölgelerde Ebû Hanîfe taraftarlarının çoğunlukta olduğunu belirtir.²³

Mâtürîdî'nin yetiştiği böyle bir dönemde İslâm dünyasının üç ayrı bölgesinde Kur'an ve Sünnet'e uygun şekilde İslâm inancını savunan üç büyük alim ortaya çıkmıştır. Bunlar; Bağdat ve civarında Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (324/935), Mısır'da Ebû Cafer et-Tahavî (333/944) ve Mâverâünnehir'de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944)'dir. Bu isimler Bidat Ehli'ne karşı Ehl-i Sünnet düşüncesini sistemleştiren isimlerdir.²⁴

Orta Asya ilim merkezlerinde hüküm süren bu tartışmalar aslında felsefî ve kelâmî münakaşaların seviyesi açısından olumlu sonuçlar vermiştir. Mesela Mâtürîdî'nin problemlere, Bağdat'ta yetişen çağdaşı Eş'arî'ye göre daha felsefî açıdan yaklaşması söz konusu değişik kültürel ortamın etkisinden olmalıdır. Onların eserleri, yaşadıkları değişik kültür çevrelerinin en belirgin özelliklerini teşkil eder. Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid*'i ile Eş'arî'nin eserleri karşılaştırıldığında üslûpta olduğu gibi, ele alınan konularda da farklılıklar göze çarpar. Mâtürîdî'nin Eş'arî'den daha somut daha teknik ve daha felsefî terimler kullandığı gözlenir.²⁵

Mâtürîdî'nin yaşadığı kültürel ortamla ilgili olarak, Onun Ebû Hanîfe çizgisinde oluşunun sebepleri hakkında daha ayrıntılı durulabilir.²⁶ Bu durumda da Ebû Hanîfe'nin arkadaşlarından birisi olan Mukâtil b. Hayyan (150/767)'in bir süre Semerkand kadılığı yaptığı, Emevîler döneminde Haris b. Süreyc, Cehm b. Safvan ve arkadaşlarının bu bölgede Ebû Hanîfe çizgisindeki görüşlerini yaydıkları görülebilir. Bu görüşler Abbasîler döneminde de diğer şehirlerde olduğu gibi Ebû Hanîfe'nin öğrencileri tarafından aktarılmıştır.²⁷

Netice itibarıyla Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgede fikri bir serbesti ve bu fikri alana müdahale etmeyen adaletli, hoş görülme özgürlükçü bir siyasi ortamın olduğu görülür. Buna mukabil bazen şiddete kadar da varsa fikri

23 Makdisi, *Ahsenût-Tekâsim*, 339.

24 Çağatay, Neşet - Çirâkçı, İ. Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1965, 184.

25 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk-Fethullah Huleyf, trz, "Giriş", 3 vd; krş; *Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk, Muhammed Muhiddin Abdulhamid, Beyrut, 1995, 6. vd; Benzer değerlendirmeler için bkz, Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 12.

26 Bkz; Madelung, Wilferd F., "The Spread of Mâtürîdism and the Turks" *Religious Schools and sects in medieval Islam*, London, 1985, 124, vd.

27 Kutlu, *Mürce*, 267.

tartışmalar ve zengin bir çeşitlilik bulunur. Bu fikri zenginlik ve halkını mutlu eden adaletli siyasi ortam Mâturîdî gibi büyük bir şahsiyetin yetişmesine zemin hazırlamıştır.

2. Hayatı

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, Semerkand yakınlarında Mâturîf veya Mâturîd adlı mahallede dünyaya gelmiştir. Doğduğu yere nispetle kendisine Mâturîdî denilir.²⁸ Bazen Semerkand'a nispet edilerek İmâmu'l-Hüda Ebû Mansûr el-Mâturîdî es-Semerkandî diye de bilinir.²⁹

İmâmu'l-Mütekellimîn Âlemü'l-Hüdâ, Reîsü's-Sünne, Musahhihu Akâidi'l-Müslimîn, (Müslümanların Akidesini Tashih Eden) İmâmu'z-Zâhid, Reîsu Ehli's-Sünne, Mehdiyyu'l-Ümmeh (Bu Ümmetin Mehdisi) gibi ünvanlarla da anılır.³⁰

Soyunun, Hz. Peygamberin hicrette evine misafir olduğu Ebû Eyyûb Halid b. Zeyd b. Kuleyb el-Ensârî'ye ulaştığı rivayet ediliyorsa da, ana-babası ve ailesi hakkında kesin bilgi yoktur.³¹

Mâturîdî'nin doğum tarihinin 238/852 olduğu şeklinde görüşler bulunsa da hiç bir tarihçi doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi vermez.³² Çünkü Mâturîdî'nin hocalarından birisi 248/862 yılında vefat eden Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'dir. Bu doğum tarihi doğru ise Mâturîdî yüz seneye yakın yaşamış olur. Çünkü onun 333/944 yılında vefat ettiği hakkında hemen hemen ittifak vardır.³³ Bütün bunlarla birlikte Mâturîdî'nin 248/862'den önce doğmuş olabileceği düşünülebilir.³⁴ Watt ise bu tarihi 256/870 olarak tahmin eder.³⁵ Onun Abbasî halifesi Mütevekkil döneminde doğduğunu ve

28 Gölcük, *Kelam Tarihi*, 78; Schaeder, "Semerkand", 10/470.

29 Huleyf "Giriş", 1.

30 Pezdevî, İmam Ebû Yûsuf, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc; Gölcük, Şerafeddin, İstanbul, 1998, 2-3; Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, *Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk, Seyyid Muhammed Bedreddin Ebû Fâris en-Na'sânî, Mısır, 1324, 195; Özdeş, Talip, *İmam Mâturîdî'nin Te'vilatu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 1997, 22.

31 Macdonald, D. B., "Mâturîdî", MEBİA, 7/404.

32 Huleyf, "Giriş", 2-8; Onat, Hasan, *99 Soruda İslâm Mezhepleri*, Ankara, trz, 83.

33 Huleyf "Giriş", 2-3; Ebû Zehre, *el-Mezâhib*, 73.

34 Gölcük, *Kelam Tarihi*, 76.

35 Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc; Fığlalı, E. Ruhi, Ankara, 1981, 389.

yaklaşık bir asır süren hayatı döneminde 12 Abbâsî halifesine şahit olduğunu da çıkarabiliriz. Bu halifelerin sonuncusu el-Müttakî'dir.

Mâtürîdî; Müslümanlar arasındaki mevkîinin büyüklüğüne, İslâm akidesinde bırakmış olduğu ve bugüne kadar kuvvetini kaybetmemiş olan te-sirlerine İslâm'ın orijinal tefekkür örneklerinden birini temsil edip günü-müze kadar intikal etmiş eserlerine rağmen çağdaşı Eş'arî kadar tanınama-mıştır.³⁶

Mâtürîdî'nin hayatından çok muhtasar bir şekilde bahsedilir. Bu bilgi-ler hem kısa hem de birbirlerinin tekrarıdır. Eski bibliyografya yazarları, kitaplarda Mâtürîdî hakkında aradıklarını bulamadıklarından şikayet etmiş-lerdir. Çağdaş araştırmacılar da, Mâtürîdî'nin düşünce yönünü aydınlatma-sı beklenen kaynaklar ve onun hocalarına dair verilen bilgiler için "kapalı-lığı gidermeyen ve hayatına dair yeni bilgiler vermeyen, soyut isimlerden öte bir şey aktarmadıkları"³⁷ için şikayet ederler.

Bu bağlamda Eş'arî, *Makâlât*'ında, Bağdâdî *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ında İbn Hazım *el-Fasl*'ında, İsferyânî *Tabsîr*'inde, Şehristanî *el-Milel ve'n-Nihal*'inde Mâtürîdî veya Mâtürîdîyye'den söz etmezler. Bununla beraber çağdaşı olan Bağdat Mutezilesinin şeyhi Abdullah b. Ahmed el-Kâbi (319/931)'yi anlatırlar. Halbuki Harbî'nin de dediği gibi Mâtürîdî *Kitabu'l-Tevhid*'inde, *Reddu Evâilil-Edille*'sinde, *Reddu Tehzibi'l-Cedel*'inde, ve *Reddu Vaîdu'l-Cedel*'inde bu şahsı eleştirir.³⁸

İbn Hazm *el-Fasl*'ında Eş'arî ve tabiielerini Mürcie'den sayarak eleştirir, fakat Mâtürîdî'den söz etmez.³⁹

Şehristanî, Sıfâtîyye bahsinde Eş'arî ve benzerlerini ele alırken Mâtürîdî veya Mâtürîdîyye'den söz etmez. Eş'arîleri de Sıfâtîyyeden kabul eder.⁴⁰ Fahreddin Râzî "Hikmet ve benzeri konularda Mâverâünnehr'de geçen tartışmalar" anlamında müstakil bir eserinin olmasına rağmen "*İtikâdâtü Fî-rakî'l-Müslimin ve'l-Müşrikîn*" adlı kitabında Mâtürîdî'den bahsetmez.⁴¹

36 et-Tancı, Muhammed b. Tâvit, "*Abu Mansûr al-Mâtürîdî*", AÜİFD, Ankara, (I-II) 1955, 1.

37 Tancı, "*al-Mâtürîdî*", 1.

38 Krş; Harbî, *el-Mâtürîdîyye*, 79.

39 *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Beyrut, trz, 5/ 73-97.

40 *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1992, 79-81.

41 Bkz, thk; M. Mutasimbillah el-Bağdâdî, Beyrut 1986, 33 vd.

“*Muhassal*”ında Ebû Hanîfe’nin görüşlerini ele almasına rağmen Mâtürîdî veya Mâtürîdîye’den bahsetmez.⁴²

Ehl-i Bid’at saydığı her fırkayı eleştiren İbn Teymiyye, Mâtürîdîlikten bir mezhep olarak söz etmez. Sadece Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin görüşlerine Mürcie ile bağlantılı olarak yer verir.⁴³

Tarihçilerden İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*’inde, İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n Nihâye*’sinde, İbn İmâd, *Şezerât*’ında Sâmân Oğulları Devletinden bahsetmelerine rağmen, en meşhur alimi Mâtürîdî’den söz etmezler.⁴⁴ Aynı şekilde İbn Nedîm, *Fihristi*’nde, İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-Ayan*’ında Mâtürîdî’den söz etmezler. Semânî, *Ensâb*’ında Mâtürîdî’den bahsetmesine ve oradan pek çok alimin yetiştiğini belirtmesine rağmen Mâtürîdî’den bahsetmez. Aynı şekilde İbnü’l-Esir, *Lübâb*’ın da Mâtürîdî’nin doğduğu yerden söz eder ama Mâtürîdî’den bahsetmez. Zehebî “*Siyeru Alâmin-Nübelâ*”sında Mâtürîdî’nin çağdaşlarından, devrinin sultanından ve Mutezilîlerden söz eder ama Mâtürîdî’yi anlatmaz. İbn Hacer el-Askalânî *Lisanü’l-Mîzan*’ında Mâtürîdî’nin hocası Muhammed b. Mukatil er-Râzî’den söz eder, Mâtürîdî’den sonra gelen Ömer en-Nesefî’den söz eder fakat Mâtürîdî’den bahsetmez. Suyûfî de *Tabakâti’l-Müfessirin*’in de, Mâtürîdî’den, *Tevlât* gibi büyük bir tefsiri olmasına rağmen söz etmez.⁴⁵ İbn Haldun da kelâmın doğuşu ve tarihi hakkındaki denemesinde (*Mukaddime*) bahsetmemekte, yalnız Eş’arî ve taraftarlarından bahsetmektedir.⁴⁶

İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî hakkında kaynaklarda hiç de bilgi yok değildir. Çalışmamızda yer yer referansta bulunduğumuz gibi, az ve bir birinin tekrarı da olsa Nesefî, *Tabıratu’l-Edille*’sinde, Taşkoprüzâde, *Mevzuâtü’l-Uhûmun*’da, ve öteki eserlerinde, Ebû’l-Vefa el-Kureşî, *Cevâhiru’l-Mudiyye fî-Tabakati’l-Hanefiyye*’sinde, Ebû’l-Hasenât el-Leknevî, *Fevâidu’l-Behiyye*’sinde, Semâvî *el-Ensâb*’ında, Katip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*’unda, Kemalettin el-Beyâzî, *İşârâtü’l-Merâm*’ında, Zebîdî *İthafu’s-Sâdeti’l-Müttekîn*’inde bilgi verirler. Ayrıca bu listeyi daha da zenginleştirmek mümkündür.

42 Tanci, “*al-Mâtürîdî*”, 1.

43 Bkz; *el-İmân*, thk; Hâşim Muhammed e’ş-Şazeli, Kâhire, trz, 301.

44 Krş; Harbî, *el-Mâtürîdîyye*, 80.

45 Krş; Harbî, *el-Mâtürîdîyye*, 80-81.

46 Macdonald, “*Mâtürîdî*”, 405.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî (418/508-1027/1115) Mâturîdî'nin ilmi şahsiyetini anlatırken; *"İlim deryasına dalarak, oradan ilmin cevherlerini çıkararak, getirdiği dini hüccetlerin inceliklerini keskin zekası, derin ilmi ve dehasıyla süsleyen Mâturîdî'nin yaşadığı ilim çevresinde, kendinden başka ilim adamı olmasaydı bile O, gerçekten bu yeri dolduracak güçteydi, Onun eserlerindeki inceliklere, delillere keşfetme ve değerlendirme yeteneğine vakıf olanlar ve onun muarızlarını ilzam etmekte, ilmi mücadele adabında izlediği başarılı usulü anlayanlar, Mâturîdî'nin mevkiini takdir ederler. Nitekim hocası Ebû Nasr el-İyazî, Mâturîdî'nin bulunmadığı ilim meclislerinde konuşmazdı. Mâturîdî'yi uzaktan gördüğü zaman ona hayran hayran bakar ve her defasında da "Rabbin dilediğini yaratır ve seçer" (Kaşas 68) derdi"* diye anlatır.⁴⁷

Akâid'de, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin yolunu takip eden⁴⁸ İmam Mâturîdî'nin ayrıcalığının başında, metodu kabul edilmelidir. Akaid'le ilgili konuların Fıkıh'tan ayrılıp "Kelam İlmi" şeklinde müstakil olarak işlenişi bu oluşuma zemin hazırlamıştır.⁴⁹ Onun metodunda aklın herhangi bir mübalağaya sapmaksızın ve haddini aşmaksızın büyük bir yeri ve değeri vardır. Çağdaşı Eş'arî ise akli nakle bağlar ve fiil ile teyid eder. Neredeyse Eş'arîler'in Mûtezile ile Fıkıh ve Hadis Ehli arasında bir çizgi üzerinde, Mâturîdî'nin ise Mutezile ile Eş'arîler arasındaki bir hatta bulunduğu söylenebilir.⁵⁰

Bütün bu özelliklerine, ilminin ve etkisinin büyüklüğüne rağmen İmam Mâturîdî çağdaşları kadar tanınmayışının sebepleri şöyle sıralanabilir:

a) İmam Mâturîdî'nin Hilafet merkezi olan Bağdat'tan uzakta yaşaması etkili olmuş olabilir. Çünkü herkes oraya gidip gelir fikir alış verişinde bulunurdu. Bağdat bir etkileşim merkezi konumundaydı. Mâturîdî bu ortamdaki uzak kalmıştır.

b) Mâturîdî'ye veya görüşlerine Mutazile'ye ve Eş'arîlere sağlanan siyasi desteğin sağlanmaması olabilir. Mâturîdî'ye siyasi desteği ancak önce

47 Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsıratu'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn alâ Tarîkati'l-mâm Ebî Mansûr el-Mâturîdî*, thk; Claude Saleme, Dimeşk, 1993, 1/359; İmamoglu, M. Ragıp, *İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Tevilâtu'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu*, Ankara, 1991, 14.

48 Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, İstanbul, 1313/1895, 1/595-596.

49 Bebek, Adil, *Matürîdî'de Günah Problemi*, İstanbul, 1998, 20.

50 Ebû Zehre *el-Mezâhib*, 240; Fiğlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara, 1990, 76-77.

halefleri olan Hanefiler için Sâmânîlerden,⁵¹ daha sonra da Selçuklular ve Osmanlılardan kazanmışlardır. Bu destek de olmasaydı Mâtürîdîliğin tamamen unutulması bile söz konusu olabilirdi.⁵²

c) Mâtürîdî'nin kendisinin Arap kökenli olmayışı, Arap kökenli yazar ve öteki nüfuz sahibi isimlerin kendilerinden başkalarını "Mevâlî" diye hor görmeye veya yok saymaya çalışmaları tanınmamasına sebep olmuş olabilir.⁵³ Buna ilaveten tanınmış Arap kökenli alimlerin yetiştiği önemli ilim ve kültür merkezlerine gidip gelmemesi de etkili olmuş olabilir. Mekke Medine, Bağdad, Şam gibi merkezlere gidip gezmiş oralarda uzun süre kalmış, tanınmış alimlerle münazaralara katılmış olsaydı belki daha çok bilinecekti.⁵⁴ Her şeye rağmen *Tevhid* ve *Tevlât*'nin içeriği göz önünde bulundurulduğunda, eserlerini ilimsiz bir ortamda yazdığı düşünülemez.

Mâtürîdî'nin Basra'ya gittiğini ve orada tartışmalara katıldığını söyleyenler olsa da bu güçlü bir bilgi değildir.⁵⁵

d) Hanefî alimlere ait Tabakât Kitapları'nın yazılışının gecikmesi ve Mâtürîdî ve Mâtürîdî mezhebinin alimlerinin tanınmamasına sebep olmuştur denilebilir. Mesela Abdulkadir el-Kureşî'nin *el-Cevâhiru'l-Mudie*'si, tanınan en eski Hanefî tabakât kitaplarından. Kureşî'nin ölüm tarihi de 775/1373'dür.

e) İslâm Kelâmı üzerindeki Mâtürîdî'nin tesirini gizleyip Eş'arî'yi Sünnî akîdeyi savunan tek İslâm büyüğü gibi gösterme temayülü de olabilir. Nitekim Emevîler ve Abbasîler döneminde Arap olmayanlara karşı bir tepeden bakışın var olduğunu bilmekteyiz.⁵⁶

Mâtürîdî'nin ölüm tarihinde bir iki görüşün dışında ihtilaf olmamakla beraber, Semerkand'da defnedildiği ile ilgili bir ihtilaf da yoktur. Kabri'nin Semerkand'ın bir mahallesi olan Jakardiza'da olduğu belirtilir. Kureşî burada "Türbetü'l-Muhammedîn" denilen bir mezarlığın olduğunu ve burada 400'den fazla Muhammed adında ilim adamının medfun olduğunu anlatır. Mâtürîdî talebelerinden Ebû'l-Kasım el-Hakîm'e, (342/957) öldü-

51 Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, 339.

52 Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 11.

53 Ecer, A. Vehbi, "Mâtürîdî'nin Tanınmaması", *Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî*, Kayseri 1990, 11.

54 Tanci, "al-Mâtürîdî", 1.

5 Çağutay – Çubukçu, *İslam Mezhepleri*, 184.
Tanci, "al-Mâtürîdî", 1.

günde mezarının üzerine “Bu kabir, ilmi geliştirip yaymakta ve öğretmekte gücünü tüketen, böylece dinde övülecek eserler bırakan, hayatının meyvelerinden yararlanan bir zatın kabridir. Allah ona rahmet eylesin” ibaresini yazdırmasını vasiyet etmiştir.⁵⁷

Mâturîdî'nin bu kadar tanınmamasında, kendisinin de, insanlara şöhretten çok faydalanacakları ilim bırakmak gibi eğiliminin olduğu da düşünülebilir. Çünkü bugünün insanların hayatı algılayışları, ilme bakışları ile bundan bin yıl önce yaşamış bir insanın algılayışı aynı olmayabilir.

Bunlara ilaveten bölgenin işgallere maruz kalmasını zikredebiliriz. Nitekim Hülagu ve Cengiz Han o bölgeleri yakıp yıkmışlardır. Dolayısıyla o dönemde, o bölge ile ilgili kitapların çoğu Moğolların işgaliyle kaybedilmiştir. Moğollardan sonra o bölgeleri işgal edip yakıp yıkan Rusları da göz önünde bulundurursak Mâturîdî hakkında bulunan bilginin azlığının sebepleri biraz daha aydınlanmış olacaktır.

3. Hocaları

Kaynaklarda Mâturîdî'nin hocaları hakkında verilen bilgiler de sınırlıdır. Mâturîdî'nin nasıl eğitim gördüğünü, kimlerden etkilendiğini ve nerelere seyahat ettiğini maalesef tafsilatlı olarak öğrenemiyoruz. Anlatılan bilgiler muhtasar birbirinin tekrarı olan bir kaç cümleden öteye geçmemektedir.

Yapılan etütlerin sonucunda İmam Mâturîdî'nin Ebû Hanîfe'nin çizgisinde çalışmalar yaptığı ortaya çıkmaktadır. O muhtemelen Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *Fıkhü'l-Ekber*, *Fıkhü'l-Ebsat*, *Kitâbu'r-Red ale'l-Kaderiyye*, *Risaletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî*⁵⁸ ve *Vasiyyetü Ebî Hanîfe li Yusuf b. Halîd es-Semî* adlı eserleri okumuş, bu eserlerde zikredilen konular üzerinde derinleşmiş ve Kelâmî bir sisteme oturtmuştur. Bu konular ise; Allah Teâlâ'nın sıfatları, imanın mahiyeti, Allah'ı bilmenin akıl ile mi, nakil ile mi gerekli olduğu, insanın fiillerinin kendiliğinden iyi veya kötü olup olmaması, Allah Teâlâ'nın mahlûkat üzerindeki hakimiyetini kabul etmekle beraber, kulun fiilinin, kendisine nispetinin derecesi, kaza ve kader ve benzeri meseleler olduğu görülür.⁵⁹ İmam Mâturîdî'nin, Ebû Hanîfe'nin kelâ-

57 Neseî, *Tabsıra*, 1/358; Kureşî, *Cevâhirü'l-Mudîe*, 1/4.

58 Krş. İbn Nedîm, *Fihrist*, thk. İbrahim, Ramazan, Beyrut, 1997/1417, 251.

59 İbn Nedîm, *Fihrist*, 251, krş; Ebû Zehre, *el-Mezâhib*, 174.

mî görüşlerini geliştiren ve daha sağlam temellere oturtan kişi olduğunu yapılan yeni çalışmalar daha belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır.⁶⁰

İmam Mâtürîdî'nin yukarıda sayılan görüşleri Ebû Hanîfe'den gelen bir silsile ile Muhammed b. Mukatil er-Râzî (248/862) Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-Hüseyn el-İyâzî (IV. Asrın başları) Nusayr b. Yahya el-Belhî (268/888) ve Ebû Bekir Ahmed b. Ishak el-Cüzcânî'den aldığı kabul edilir.⁶¹

İmam Mâtürîdî'nin, Ebû Hanîfe'ye dayanan hocaları hakkında yapılan çalışmalara göre verilen listelerden ilk üçü⁶² ek 1'de, dördüncüsü de⁶³ ek 2'de verilmiştir.

3.1. Muhammed b. Mukatil er-Râzî (248/862)

İmam Muhammed'in talebesidir. Ayrıca İmam-ı Azam'ın talebeleri olan Ebû Muti el-Hakem b. Abdullah el-Belhî ile Ebû Mukatil Hafs b. Müslim es-Semerkandî ve meşhur hadisçi Veki' b. el-Cerrah (197/812)'a öğrencilik etmiştir.⁶⁴

Rey ehliinden olduğu ve orada kadılık yaptığı, Buhârî'nin kendisinden nakil'de bulunmadığı, iyi bir fıkıhçı olduğu bildirilir.⁶⁵

Muhammed b. Mukatil er-Râzî'nin vefat tarihinin (248/862). Mâtürîdî'nin de (333/944) oluşu ya Râzî'nin, Mâtürîdî'nin hocası olmadığı veya Mâtürîdî'nin yüz yıla yakın bir ömür yaşadığı ve Râzî'den çok erken yaşlarda okuduğu, ya da Râzî'nin ölüm tarihi hakkındaki bilginin sahih olmadığı görüşlerini gündeme getirmektedir.

60 Bkz; Kutlu, *Mürcie*, 149 vd.

61 Beyâzî, Kemâleddin Ahmed, (h. 11. Asır) , *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, thk; Yusuf Abdurrazık, Kâhire, 1949/1369, 23. Zebidi, *İthafu's-Saade*, 2/5; el-Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Ebi'l-Vefâ Muhammed b. Muhammed b Nasrillah b. Salim b. Ebi'l-Vefâ, *Cevâhiru'l-Mudîe fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarabad, 1322, 2/130; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 195; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 59.

62 Verilen üç şema Sönmez Kutlu'nun *Mürcie* ile ilgili çalışmasından, tasarruf edilerek alınmıştır. Bkz; 273-274.

63 Ek 2'de verilen şema yazarın verdiği silsileden tasarruf edilerek çıkartılmıştır. Bkz; Ulrich, Rudolph, *al-Maturidi und Die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden, Newyork - Köln, 1997, 161.

64 Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 201; Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudîe*, 2/134; Zebidî, *İthafu's-Sâde*, 2/5.

65 Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 147; Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudîe*, 2/134.

3.2. Ebû Nasr el-İyazî (301/913-331/942)

Künyesi Ahmed b. Abbas b. Hüseyin b. Cebele b. Galib b. Câbir b. Nevfel b. İyaz b. Yahya b. Kays b. Said b. Ubâde el-Ensâri, el-Fakîh es-Semer-kandî'dir. Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcânî'den, babasından, Ebû Bekir Muhammed ve Ebû Ahmed'den okumuştur. İlim ve kahramanlık bakımından zamanın seçkin simalarındandır. Yirmi yaşlarında iken kendisine ilim ve ders riyaseti verildiği rivayet edilir.⁶⁶

Ebû Nasr el-İyazî'nin ilim ehli birisi olmakla beraber cihad ehli birisi olduğu da rivayet edilir. Nasr b. Ahmed b. İsmail b. Esed b. Sâ mân (293/331-905/943) zamanında Türkistan'da şehid olmuştur. Şehit düştüğünde, arkasında İmam Mâtürîdî gibi kırka yakın öğrenci bıraktığı rivayet edilir.⁶⁷ İyazî'nin vefat tarihi ile ilgili kesin kayıt yoktur. Ancak onun hicri (301/913) ile (331/942) seneleri arasında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Sıfatlar konusunda bir eserinin olduğu, Mutezile ve Neccâriyye mezhebine karşı mücadele ettiği rivayet edilir.⁶⁸

3.3. Nusayr b. Yahya el-Belhî (268/888)

Ebû Süleyman Musa el-Cüzcânî'den (İmameyn'in talebesi), Ebû Mutî el-Hakem b. Abdillâh el-Belhî, Ebû Mukatil Hafs b. Müslim es-Semer-kandî'den okuduğu rivayet edilir. Hanefî fıkı ve kelâm da güçlü olduğu anlatılır. 268/888 de vefat etmiştir.⁶⁹ Hanefî Fıkını İmam Mâtürîdî'ye okuttuğu kuvvetle muhtemeldir.⁷⁰

3.4. Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcânî (200/815)

Künyesi Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cüzcânî'dir. *Kitabu'l-Fark ve't-Temyiz*, *Kitabu't-Tevbe* adlı eserleri meşhurdur.⁷¹ İmameyn'in talebesi olan Ebû Süleyman Musa el-Cüzcânî'nin ashabındandır. Vefatı 200/815'den sonradır.⁷²

66 Nesefî, *Tabsıra*, 1/356.

67 Nesefî, *Tabsıra*, 1/356-357.

68 Nesefî, *Tabsıra*, 1/356-357; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 23.

69 Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 221; Kutlu, *Mürchie*, 274.

70 Ebû Zehre, *el-Mezâhib*, 173.

71 Nesefî, *Tabsıra*, 1/356.

72 Nesefî, *Tabsıra*, 1/356; Kureşi, *Cevahiru'l-Mudîe*, 1/60; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 14.

Mâturîdî'nin hocaları arasında doğrudan zikredilmemekle birlikte Semerkand'da Ebû Hanîfe'nin fikirlerini benimseyen bir isim olarak Ebû Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî (268/881)'nin adı da geçmektedir.⁷³ Nesefî'nin verdiği bilgilere göre Muhammed b. el-Yemân, fıkhıtan çok kelamla uğraşmıştır. Buna rağmen kendisine izafe edilen *Kitâbu Meâlimu'd-Dîn*, adlı eserinin fıkha dair olduğu,⁷⁴ *Kitâbu'l-İ'tisâm* ve *Kitâbu'r-Red alâ'l-Kerrâmiyye* gibi eserlerinin de Kelamla ilgili olduğu söylenebilir. O dönemde ortaya çıkan Muhammed b. Kerrâm ve taraftarlarına Hanefî çevrelerden ilk reddiye yazan müelliflerden birisi olarak tanıtılır.⁷⁵ Bütün bu özellikleri göz önünde bulundurulunca İmam Mâturîdî yada Mâturîdîlik'le ilişkilendirmenin zor olmadığı görülmektedir. Mâturîdî çağını anlamak için üzerinde durulması gereken bir isim olduğu aşikardır. İmam Mâturîdî onu doğrudan görmemiş bile olsa fikirlerinden etkilenmiş olması muhtemeldir.

4. Talebeleri

4.1. Ali b. Saîd Ebû'l-Hasan er-Rustuğfenî (345/956)

Semerkand'ın Hanefî fukahâsındandır. Mâturîdî'nin ileri gelen talebelerindedir. Kelâmıla ilgili; *İrşadu'l-Muhtedî* ve öteki eserleri, *Kitâbu'z-Zevâid*, *Kitâbu fi'l-Hilâf*,⁷⁶ *el-Esile* ve *'l-Ecvibe*⁷⁷ ve *Beyanu's-Sünne ve'l-Cemaa* adlı eserleri vardır.⁷⁸

Rustuğfenî⁷⁹ ile Mâturîdî arasında “müctehid hata ederse ne olur” konusunda ihtilaf çıktığı, Rustuğfenî'nin isabet ederse sevap kazanacağı, Mâturîdî'nin ise her halde sevap kazanacağı görüşünde olduğu bildirilir.⁸⁰

73 Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudîe*, 2/144, Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 202; İbn Kutluboğa, *Tâcu'l-Tevâcim*, 68.

74 Krş; Nesefî, *Tabsıra*, 1/358.

75 Nesefî, *Tabsıra*, 1/358; Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudîe*, 2/144; krş; Kutlu, *Mürce*, 270.

76 Nesefî, *Tabsıra*, 1/358; Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudîe*, 1/362; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 65; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, (1-10) yer ?, trz, 5/102.

77 Adil Bebek, Fuad Sezgin tarafından Rustuğfenî'ye izafe edilen bu eseri, Molla Murat Kütüphanesinde (No: 1829, 154-176) gördüğünü, eserin bir kısmının *ez-Zevâid ve'l-Fevâid* olabileceğini, ancak zaman zaman müelliften sonra yasayan bazı ulema ve eserlerin zikredilmesinden dolayı Rustuğfenî'ye ait olmayacağı kanaatini taşıdığını belirtir. Bkz; *Günah Problemi*, 25-26; krş; Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (GAS), Leiden, 1967, 1/606.

78 Nesefî, *Tabsıra*, 1/358; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 65.

79 Rustuğfen Semerkand yakınlığında bir köy adıdır.

80 İbn Kutluboğa, *Tâcu'l-Tevâcim*, 41; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 65.

4.2. Ebû'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hakîm el-Semerkindî (342/953)

İyi huylu ve hikmet sahibi birisi olduğu için kendisine “el-Hakîm” denilmiştir. Belh uleması ve Ebû Bekir el-Verrâk (249/863) ile de sohbeti vardır. Fıkıh ve Kelâmı Mâturîdî’den, tasavvufu ise Belh ulemasından almıştır. Uzun süre Semerkand kadılığı yapmıştır.⁸¹ “*Akîdetü'l İmâm*” ve “*es-Sevâdu'l A'zam*” adlı eserleri vardır. “*Akîdetü'l-İmâm*” adlı eserinin Farsça olduğu belirtilir.⁸² Ancak bu eser *Sevâdu'l-A'zam* diye bilinen Arapça eserin farsçası olabilir. Çünkü Arapça “*es-Sevâdu'l-A'zam alâ Mezhebi İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe*” veya “*Kitâbu'r-Red alâ Ashâbi'l-Hevâ*” adıyla bilinen bu eser Ebû'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkindî’ye nispet edilmektedir. Bu eser Kahire’de 1837 Kazan’da 1878 ve İstanbul’da 1887’de basılmıştır. Ayrıca Ali Vehbi Cengiz tarafından “*İslâm İnançları ve Ehli Sünnet Yolu*” adıyla da Türkçe’ye çevrilerek Ankara’da 1957’de yayınlanılmıştır. Bu eser aynı zamanda Sâ mânilerin desteklemesi ile ilk defa resmî “Ehli Sünnet İnanıcı Manzumesi” özelliğini de taşır.⁸³

4.3. Ebû'l-Leys el-Buharî es-Semerkindî. (373/983)

Adı Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim’dir. “İmâmu'l-Hüdâ” diye şöhret bulmuştur. Matbu ve yazma bir çok eseri bulunmaktadır. Leknevî, *Tefsîru'l-Kur'an, en-Nevâzil, el-U'yûn, el-Fetevâ, Hizânetu'l-Fıkh, Büst-ânu'l-Arfîn, Şerhu Câmi'i's-Sağîr ve Tenbîhu'l-Ğâfilîn*’ini sayar.⁸⁴ Zirikli’de de benzer bilgiler vardır.⁸⁵ Ebû'l Kâsım Hakîm es-Semerkindî’nin arkadaşıdır.⁸⁶

4.4. Ebû Muhammed Abdülkerim b. Musa b. İsa, el-Pezdevî. (390/1000)

Pezdevî⁸⁷ Mâturîdî’den hadis ve fıkıh okumuştur. Çocukları ve torunla-

81 Harbî, *el-Mâturîdiyye*, 104-105.

82 Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudîe*, 1/39; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 44; Katip Çelebi Mustafa b. Abdullah, (1067/1657), *Keşfu'z-Zünûn an Esami'l-Kütübi ve'l Fünûn*, thk; M. Şerafeddin Yalıtıkaya, İstanbul, 1360-1941, 2/1157.

83 Kutlu, *Mürchie*, 286, Harbî, *el-Mâturîdiyye*, 105-106.

84 Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 220.

85 Bkz; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 220; Zirikli, *el-A'lam*, 8/348.

86 Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 116.

87 Pezde, Nesef’e altı fersah uzaklıkta bir kale adıdır.

rı ilimde ileri mesafelere ulaşmışlardır. Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin (482/1089) dedesidir.⁸⁸

4.5. Ebû Ahmed el-İyâzî (IV./X. Asrın Başları)

Künyesi Ahmed b. Ebî Nasr Ahmed b. el-Abbâs el-İyâzî'dir. Şeceresi, Mâtürîdî'nin hocası olan Ebû Nasr el-İyâzî'ye nisbet edilir. Hakîm Semerkandî onun için; "*Mâverâünnehr'den yüz yıldan beri, ilim, fıkıh, dil, beyan, incelik, iffet ve takva bakımından Ebû Ahmed gibisi çıkmadı*" demiştir. Ebû Ahmed el-İyâzî, Ehl-i Bid'at ve Hevâ ehline karşı Ehl-i Sünnet Mezhebini savunmasıyla şöhret bulmuştur. *El-Mesâilu'l-Aşeri'l-I yâziyye* diye, Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasındaki tartışma konularını içeren bir eserinin meşhur olduğu bildirilir.⁸⁹

Mâtürîdî'nin öğrencilerinden söz ederken bizzat Mâtürîdî'nin çağdaşı olan, onunla fikir ve bilgi alışverişinde bulunan isimleri zikretmekle yetineceğiz.⁹⁰

88 Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 101.

89 Nesefî, *Tabsıra*, 1/357.

90 Bunların yanı sıra Mâtürîdî'nin bıraktığı eserleri inceleyerek ona öğrencilik etmiş ve düşüncelerinin sistemleşmesinde önemli katkıdan bulunmuş isimler vardır ki etkileri ekolün sistemleşmesinde ve tanınmasında daha büyüktür, önemlilerinden şu isimleri sayabiliriz. 1- Sadru'l-İslâm: Ebû'l Yusr Muhammed el-Pezdevî (493/1099) 2- Ebû'l-Muîn en-Nesefî (508/1114) Eserleri; *Tabsıratu'l-Edille, et-Tevhîd li'l-Kavâidi'd-Tevhîd, Bahru'l-Kelâm*. 3- Necrâdî'nin Ömer en-Nesefî (537/1142) Eseri; *Akîdetü'n-Nesefiyye*. 4- A'laüddin Ebû Lekir Muhammed es-Semerkandî (540/1145). Eserleri; *Tuhfetü'l-Fâkihâ, Şerhu'l-İlâhî Ehlî's-Sünne*. 5- Nureddin Ahmed es-Sâbü'nî (580/1185). Eserleri: *el-Hidâye, el-Bidâye fi Usulu'd-Dîn, Kitabu'l-Umde*. 6- Hâfuzuddin Ebû'l-Berekâtî Abdullah en-Nesefî (710/1310). Eserleri; *el-Umde el-İmâd (Şerhu'l-Umde)*. 7- Ubeydullah Sadru's-Şeria el-Mabbûbî (747/1348). Eserleri; *Tadîtu'l-ülüm, Kitâbu'l-Tevhîd*. 8- Alâüddin Abdulaziz el-Buhârî (730/1329). Eseri; *Keşfu'l-Esrar*. 9- Kemaleddin Muhammed b. el-Hümmâm (861/1455). Eserleri; *Fethu'l-Kadîr, el-Müsâyere fi'l-Kavâidi'l-Münciyye fi'l-Âhira*. 10- Ahmed b. Süleyman er-Rûmî Şemseddin Kemal Paşa. (940/1533). Mekkî Molla el-Kârî (1014/1605) Eseri; *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. 11- Kemâleddin Ahmed el-Beyâzî Eserleri; *Tecridü'd-Tecrid, Tehâfütü'l-Felâsife li Havâce Zâde*. 12- Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, (1083/1672) Eseri: *İşârâtü'l-Meram min İbâretü'l-İmâm*. İmâm Mâtürîdî'den etkilenererek eser veren Onun çizgisinde düşünce üreten müellifler elbette bu kadar değildir. Ama biz önemlilerini ve meşhurlarını zikretmekle yetindik. Detaylı bilgi için bkz, Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tevilât'ı*, 26-27; Karabulut, Ali Rıza, "*Mâtürîdî'nin Eserleri ve Hakkında Yayınlananlar*", Ebû Mansûr Semerkandî *Mâtürîdî*, Kayseri 1990, 186-196.

5. Eserleri

Mâtürîdî'yi anlamamızı sağlayan ve onu anlamlı kılan şeyler şüphesiz bıraktığı eserleridir.⁹¹ Eserlerinin listesini vermeye geçmeden önce, hangi ortamda yazdığı ve eserlerinin özelliği hakkında bazı hususlara değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Eserlerinin muhtevasının Onun Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Kelâm sistemine dönüştürdüğünü belirtmiştik.⁹² Bu dönüşüm, içinde yaşadığı siyasi ortamın, Sâmâniler gibi dar çevrede hoş görü ve adalete dayalı iyi bir yönetim, İslâm coğrafyası açısından da Abbâsiler gibi, Bağdat halifeliğinin dağıldığı olumsuz bir dönem olarak karşımıza çıkar. İşte bu ortamda Mâtürîdî siyasi anlamda Şia'ya tepki olarak çıkan ve değişik unsurlarında etkisiyle meydana gelen siyasi Sünnilik hareketini akıl ve naklin ışığında sistemleştirmiş, miras aldığı ilkeleri delil ve hüccetlerle destekleyerek hem, muhalif fikirlere cevap vermiş ve hem de dönemde ortaya çıkan itikadî ve ilmî bir takım problemleri halletmeye çalışmış olmalıdır.⁹³

Eserleri üzerinde yapılan çalışmalara göre Mutezile karşısında, nakil-akıl çelişkesine son vererek aralarında sentez kurmuş, Nakil (Vahiy) ve Akıl dinin kaynağı kabul etmiş, Akılın güzel gördüğünü (Husun) Allah'a vacip değil fakat münasip olarak değerlendirmiş,⁹⁴ Akıl ve Dini Tastik'i Allah'ın emri olarak değerlendirmiş,⁹⁵ duyular ve vahiy konuları üzerinde durarak

91 Mâtürîdî'nin Eserleri hakkında bilgi verirken, daha çok bu konuda yapılmış en son araştırmaları göz önünde bulundurduk ve tasnifimizi bu çalışmalara göre yaptık. Ancak değerine binaen Neseffî'nin saydığı eseleri ayrıca burada zikretmekte fayda görüyoruz. Neseffî'ye göre Mâtürîdî'nin eserleri şunlardır: "*Kitâbu'l-Tevhid*", "*Kitâbu'l-Makâlât*", "*Kitâbu Reddi Evâilî'l-Edille li'l-Ka'bi*", "*Kitâbu Reddi Tehzibi'l-Cedel li'l-Ka'bi*", "*Kitâbu Beyâni Vehmi'l-Mu'tezile*", "*Reddu Kitâbi'l-Ka'bi fi Va'idi'l-Fussâk*", "*Reddu Usûlu'l-Hamse li Ebi Ömer el-Bâhilî*", "*Reddu Kitâbi'l-imâme li Ba'di'r-Revâjiz*", "*er-Red alâ'l-Karâmita* (iki kitap)", Fıkıh Hakkında; "*Me'hazu's-Serâ'i*", ve "*el-Cedel*" dir; Neseffî, bunların dışında da bazı eserlerinin olduğunu belirtmektedir ama bu eserlerin adını vermemektedir. Bkz; *Tabsıra*, 1/359.

92 Zebîdî, *İthâfu's-Sâde*, 2/5.

93 Krş; Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tevilât'i*, 29.

94 Bardakoglu, Ali, "*Husun ve Kubuh Konusunda Akıl Rolü ve İmam Mâtürîdî*" *Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî*, Kayseri 1990, 43.

95 Pessagno, J. Meric, *Intellect and Religious Assent, The Muslim World, USA, 1979*, 69/27. Bu Makale A. Bülent Baloğlu ve Adil Çiftçi tarafından *Akıl ve Dini Tastik, Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Görüşü*, adıyla tercüme edilip DEÜİFD, İzmir, 1994, 8/441-453'de yayınlanmıştır.

kendine özgü bir teolojik bilgi teorisi oluşturmuştur. Problemlere objektif ve analizci bir yöntemle yaklaşmıştır.⁹⁶

Mâtürîdî'nin Bütün bu orijinalliğine rağmen eserleri zor, anlaşılması güç ve ifadeleri kapalıdır. Bu kapalılıktan Pezdevî gibi yakın dönemindeki alimler bile şikayet etmişlerdir.⁹⁷

Bu kapalılığa ilaveten diğer önemli bir nokta da Mâtürîdî ve ekolünün metoduyla ilgilidir. Bu husus özellikle Nesefî'de görülen Mâtürîdî ekolüne mahsus semantik metottur. "İman"ın tanımı konusunda "Bilginin, iman hakikati değil sebebi olduğu, İman'ın aslının tasdik olduğu" şeklindeki tespitler, "İman" kavramının dildeki kullanımına dayanılarak yapıldığı belirtilir.⁹⁸ Ayrıca Eş'arî, Mutezile ve Yunan kültüründen etkilenen bir ilim ortamının tesiri altında yetiştiği halde, Mâtürîdî ve Ekolü, Mutezile ve Yunan Kültürünü bilmekle beraber, bu ortamdan hayli uzak bir bölgede, kendi özgünlüğü içinde oluşmuş ve yayılmıştır.⁹⁹

Mâtürîdî'nin bu özellikleri taşıyan eserleri ve metodu tesirini hâla sürdürmektedir. Nitekim İslâm coğrafyasının içine düştüğü sıkıntılı duruma çare arayan son dönem alim ve aydınlarından Mustafa Sabri Efendi, Eş'arî kanadına yaklaşmış olduğu halde, ona karşılık Muhammed Abduh'un, Mâtürîdî'nin metodunu kullandığı söylenir. Abduh'un yazdığı *Tevhid Risalesi*'nin, kulların fiilleri bölümünde, Mâtürîdîliğin tesirinin oldukça fazla olduğu söylenilir.¹⁰⁰

5.1. Mâtürîdî'nin Kelâma Dair Eserleri

1-Kitâbu't-Tevhid

Eserin adı "Keşfu'z-Zûnûn"da "*Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtu's-Sifât*" olarak geçmektedir. Mâtürîdî'nin kelâm konusunda en meşhur ve en hacimli eseridir.¹⁰¹ Cambridge Üniversitesinde (3651 numarada kayıtlı) tek yazma

96 Huleyf, "Giriş", 4-5; Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1995, 79-86 ve *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 23-29.

97 Pezdevî, *Akâid*, 3.

98 Tunç, Cihat, "*Mâtürîdî'nin İman Anlayışı*", *Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî*, Kayseri, 1990, 19-21.

99 Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 15.

100 Bkz; Özdeş, *Mâtürîdî'nin Te'vilât'ı*, 28-29.

101 Nesefî, *Tabsıra*, 1/359; Taşköprüzâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, 1/598, krş; Sezgin, *GAS*, 1/605.

nüsha olarak bilinen eser İskenderiye Üniversitesi Felsefe hocası Fethullah Huleyf tarafından tahkik edilmiş, 1970 yılında 58 sayfalık bir mukaddime ve 401 sayfalık bir metinle Beyrut'ta yayınlanmıştır. Bu baskı esas alınarak 1979 yılında İstanbul'da ofset bir baskı daha yapılmıştır. Bu nüsha İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Öğretim görevlilerinden Hüseyin Sudi Erdoğan tarafından tercüme edilerek 591 sayfa olarak yayınlanmıştır. Eserin 305-314. sayfaları arası da *Kaza Kader (Allah-İnsan İlişkisi)* başlığıyla Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Hasan Şahin tarafından müstakil olarak terceme edilmiş, bir yorumla birlikte 1987 yılında Kayseri'de yayınlanmıştır.¹⁰²

Kitâbu't-Tevhîd zor anlaşılır bir üslûp ile yazıldığına değinmiştik.¹⁰³ Bunun kökeninde Mâtürîdî'nin değişik gruplara karşı verdiği mücadelenin etkileri aranmalıdır. Mesela Ka'bî, İbn Şeb'îb, İbn er-Râvendî, Dehriyye, Deysâniyye, Sümeniyye, Seneviyye, Sofistaiyye, Hıristiyanların bazı görüşleri ve Mecûsiler gibi şahıs fırka ve batıl dinlerin görüşleri, reddedilmek için ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Çeşitli fırkalara karşı cevap mahiyetinde yazıldığı için üslûpta birlik ve akıcılık sağlamak zorlaşmış dolayısıyla ifadede güçlükler ortaya çıkmıştır. Üslûptaki muğlaklığa Fethullah Huleyf tarafından neşredilen nüshadaki küçümsenemeyecek hatalar da ilave edilince, Mâtürîdî'nin elimizdeki matbu tek eserinin değerlendirilmesi de o nispette güçleşmektedir.¹⁰⁴ Dünyada bir tek nüshasının bulunması bu tür hataları kaçınılmaz kıldığı düşünülebilir.

Mâtürîdî'nin eserleri arasında *Kitâbu't-Tevhîd*'in özel bir yeri vardır, ve *Te'vilâtu'l-Kur'an*'dan önce yazıldığı tahmin edilmektedir.¹⁰⁵ *Kitâbu't-Tevhîd*'in adı bile tesadüfen verilmemiştir. Mâtürîdî'nin şeriatın değişebileceğini ve farklı olabileceğini, fakat "Allah'ın birliği ve ibadetin yalnız ona yapılması gerekliliği" ilkesine yani "Tevhid İnancı"na dayanan "Tevhîdî

102 Bkz; *Mâtürîdî'ye Göre Din*, 51-69.

103 Pezdevî, *Akâid*, 3; krş; Harbî, *el-Mâtürîdiyye*, 111; Ayrıca Fethullah Huleyf'in yaptığı bu tahkikin neden yanlış anlaşılmalara dolu olduğu ve metnin aslının ne şekilde okuma ihtimalleriyle incelenirse daha doğru sonuçlara ulaşılacağı konusunda Alman Müsteşrik Josef Van Ess, *Kitablar ve Mecmualar Review of Books and Periodicals*", (DİA için trc; Ziya Yılmaz) *Oriens*, 27-28, 556-565, Leiden 1981'de çok değerli bir inceleme kaleme almıştır. Mâtürîdî'nin bu eserinin Ess tarafından belirtilen esaslarla yeniden tahkik edilmesinin, kitabı daha anlaşılır hale getireceğine inanıyoruz.

104 Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 14.

105 Özcan, *Bilgi Problemi*, 9.

Dini”nin tek ve değişmez olduğunu ısrarla belirtmesi özel bir eğilimi de değildir. Ona göre Hz. Muhammed (s.a.v) “Tevhid”in tam olarak bilinmediği, putlara ve ateşe tapmanın hüküm sürdüğü bir dönemde peygamber olarak gönderilmiştir. İşte bu yüzden “Tevhid inancı” Kuran’da da ısrarla vurgulanmaktadır. Bu vurgunun ve anlayışın eseri olarak İslâm kültüründe “Tevhid” konusunda bir hassasiyet oluşmuştur. Bu hassasiyete bağlı olarak da kelâmla ilgili bu kitabına “*Kitâbu’t-Tevhîd*” adını vermiştir.¹⁰⁶

Kitâbu’t-Tevhîd aynı zamanda farklı fırkaların görüşlerini ihtiva eden en eski kaynaklardan sayılabilir. Özellikle Mutezile için bu böyledir.

2- *Risâle fi’l-Akâid*

Yine Mâturîdî’ye isnat edilen bu eser, Türkiye’deki özel kütüphanelerdeki iki nüshaya dayanılarak, Yusuf Ziya Yörükhan tarafından terceme ve metnin tahkikiyle birlikte neşredilmiştir.¹⁰⁷ Mütercim eserin Mâturîdî’nin kaleminden çıkmadığını, bununla birlikte metnin içeriğinin İmama ait olduğunu düşündüğünü belirtir.¹⁰⁸ Aynı eser “*Mâturîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*” Adıyla M. Saim Yeprem Tarafından, yeniden, metni ve Sübkî’nin (771/1370)¹⁰⁹ şerhiyle birlikte tahkik edilerek yayınlanmış bulunmaktadır. Yeprem, Yörükhan’ın neşrettiği metinlerin diğer nüshalarını bulduğunu belirterek nüshalar arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirtir.¹¹⁰ Herşeye rağmen, *Akîde*’nin, nisbetlerle başlaması, Eş’arîlik gibi Mâturîdîliğin çağdaşı olan mezhepleri eleştirmesi ve Neseî’ nin bu risaleyi Mâturîdî’nin eserleri arasında saymaması gibi gerekçelerle bu eserlerin İmam Mâturîdî’ye ait olmadığını vurgular.¹¹¹

106 Özcan, *Dini Çoğulculuk*, 24-25.

107 Bkz; *İslam Akâidine Dair Eski Metinler, Ebu Mansûr-i Maturî’nin İki Eseri, (Tevhid Kitabı ve Akâid Risalesi)*, İstanbul, 1953. Bu eserin değerlendirmeleri için bkz; Macdonald, “*Mâturîdî*”, 405. Yeprem, M. Saim, *Mâturîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul, 2000, 43. Kütüphanelerdeki bilinen nüshalarının ise; Süleymaniye, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi No: 1717, Laleli Kütüphanesi No: 2411, Nuruosmaniye Kütüphanesi No: 2188’de kayıtlı olduğu bildirilir. Krş; Sezgin, *GAS*, 1/605; bkz; Bebek, *Günah Problemi*, 34.

108 Yörükhan, *Eski Metinler, “Önsöz”*, 2.

109 Sübkî’nin’in (Abdulvehhab b. Ali b. Abdulkâfi b. Temâm) hayatı eserleri ve Neşre konu olan “*es-Seyfu’l-Meşhûr fi Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*” adlı eseri hakkında, söz konusu çalışmada bilgi de verilmiştir. Bkz; 48 vd.

110 Yeprem, *Akîde Risâlesi*, 43 vd.

111 Krş; Neseî, *Tabsıra*, 1/359; bkz; Yeprem, *Akîde Risalesi*, 46-47.

Aşağıda da üzerinde durulacağı üzere, elimizde bulunan İmam Mâturîdî'nin Akaid'i mütalaa edilebilecek bir yazma daha mevcuttur ki¹¹² içeriği gerek Yörükhan'ın gerekse Yeprem'in neşrettiği metinlerden farklıdır. Ancak söz konusu eser özel bir araştırma ve incelemeye konu olması gerektiğinden, burada diğer metinlerle kıyaslamasına girmeyeceğiz.

3- *Kitâbu'l-Makâlât*¹¹³

İmam Mâturîdî'ye bu adla nisbet edilen eserin yazma nüshaları konusu tartışmalıdır. Zebîdî'nin söz ettiği,¹¹⁴ Brockelmann'ın da¹¹⁵ Köprülü ve Fatih Kütüphanelerinde mevcut olarak gösterdiği nüshaların Mâturîdî'ye ait olmadığı kanaati yaygındır.¹¹⁶ Köprülü Kütüphanesi No: 856'da kayıtlı olan nüshanın başlangıcında "*Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerinden, onun mezhebine mensup olan bazı kimselerin, İmam'ın mezhebine aykırı olarak ileri sürdükleri görüşlerden söz edileceği*" gibi bazı ifadelerin bulunduğu gerekçesiyle bu nüshanın da Mâturîdî'ye ait olduğu kabul edilmemiştir.¹¹⁷

Bu eserin yukarıda değinildiği üzere Kahire Üniversitesi Kütüphanesinde (No: 19495) bulunan bir nüshası daha vardır ki üzerinde durulması gereken bir yazmadır. Eserin "*Allah ona rahmet etsin, Akaid Sahibi Ebû Mansûr el-Mâturîdî derki...*" diye Mâturîdî'ye rahmet edilmesi gereken, bir ifadeyle başlaması, sonraki dönemlerde kaleme alınmış bir metin olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Eserin orijinali ise, Mâturîdî'nin öğrencileri tarafından kaleme alınmış bir nüsha olabileceği ihtimalini taşımaktadır. İçinde taşıdığı bazı yazım hataları, noktalama eksiklikleri, kullanılan kelimelerin etimolojisi gibi unsurlar göz önünde bulundurulduğunda eserin Arapçayı çokta iyi bilmeyen, muhtemelen Arap olmayan bir müstensih tarafından kaleme alındığını düşündürmektedir. Bütün bu özellikler Mâturîdî'nin yaşadığı çevre ve coğrafya ile örtüşmektedir.

112 Söz konusu eserin bir nüshasını kendi özel kütüphanesinden edinmeme izin veren Saygı değer hocam Doç. Dr. Sönmez Kutlu Bey'e teşekkür ederim.

113 Mâturîdî, Kâhire Üniversitesi Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, No: 19495 Ayrıca bkz; Neseî, *Tabsıra*, 1/359. Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudîe*, 2/130.

114 *Ithâfu's-Sâde*, 2/5.

115 *Geschichte der Arabischen Litteratur*; Leiden, 1943, 1/209.

116 Macdonald, "*Maturîdî*", 405.

117 Bkz; Bebek, *Günah Problemi*, 36.

Eser önce Akide ile ilgili bilgi ve görüşleri vermekte, iki varak sonrasında “*Ehlu’ d-Dalâle’nin görüşlerinin (Makâle) çirkinliğini açıklamaya dair...*” diye başlayan yeni bir bölümle başlamaktadır. Burada ele alınan fırkalar ve görüşlerinin çoğu Mâtürîdî’nin yaşadığı asrın öncesi ve o coğrafyanın dini fikri akımları görünümündedir. Eser, “Ehl-i Dâlâlet” diye isimlendirdiği fırkaların görüşlerini vermekte, genellikle fırkaları on bire ayırmakta, arkasından Mâtürîdî’nin olduğunu söylediği görüşü ortaya koymaktadır. Ne yazık ki diğer Makâlât yazarlarının çoğunun yaptığı gibi ele aldığı fırkalarla ilgili olarak muhtasar bilgi vermektedir.

Bunlara ilaveten eserin istinsah tarihi olarak 1134/1721’in verilişi,¹¹⁸ Mâtürîdî’nin yaşadığı dönemden oldukça sonraki bir döneme ait oluşun ihtimalini düşündürmektedir. Eser Maturîdî’nin *Risâle fi’l-Akâid* ve *Kitâbu’l-Makâlât*’ının ikinci bir kopyası olabileceği ihtimalini de taşımaktadır.

Özellikle Hanefî Mürçî Mâtürîdî geleneğinin örneklerinden birisi olabileceğini düşündüğümüz bu eserin üzerinde özel bir çalışma yapılmalıdır. Bu eserin gün yüzüne çıkarılması, dönemle ilgili önemli bir malzemenin daha kazanılması anlamına gelecektir. Ayrıca konuyla ilgilenenlere bir çok kolaylık sağlayacağı açıktır.

4- *Kitâbu Beyâni Vehmi’l-Mutezile.*

Bu eserin Mutezileyi red için kaleme alındığı anlaşılıyor ancak günümüze gelmemiştir.¹¹⁹

5- *Kitâbu Reddi Evâili’l-Edille li’l-Ka’bi.*

Ka’bî’nin, *Evâili’l-Edille* adlı eserine reddiye olarak yazıldığı tahmin edilmektedir.¹²⁰

6- *Kitâbu Reddi Tehzîbi’l-Cedel li’l-Ka’bi.*¹²¹

7- *Reddu Kitâbi’l-Ka’bî fi Vâidi’l-Fussâk.*¹²²

Mutezile imamlarından ve meşhur kelâmcılardan olan Ebû’l-Kasım

118 Varak, 8-b.

119 Neseî, *Tabsıra*, 1/359; Eserin adı Kureşî’ye göre *Kitâbu Beyâni Evhâmi’l-Mutezile*’dir. Bkz; *Cevâhiru’l-Mudîe*, 2/130.

120 Neseî, *Tabsıra*, 1/359; Kureşî’ye göre eserin adı; *Kitâbu Reddi Ehli’l-Edille li’l-Ka’bî’dir*. Bkz, *Cevâhiru’l-Mudîe*, 2/130.

121 Neseî, *Tabsıra*, 1/359.

122 Neseî, *Tabsıra*, 1/359.

Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Ka'bi el-Belhî (319/931) nin görüşlerinin reddedildiği bu eserler maalesef günümüze ulaşmamıştır. Ancak Mâtürîdî'nin bu risalelerini daha sonra *Kitâbu't-Tevhîd*'inde topladığı düşünülebilir. Çünkü *Tevhîd*'de Ka'bi'in çokça zikredildiğine daha önce değinmiştik. Ka'bi adı *Kitâbu't-Tevhid*'de 30 defa anılmaktadır ki, bu Mâtürîdî'nin Mutezililer ve özellikle Ka'bi ile çok ilgilendiğini gösterir.¹²³

8- Reddu Usûli'l-Hamse.

Mutezilî kelâmcılarından Ebû Ömer Muhammed b. Ömer b. Saîd el-Bâhilî el-Basrî'nin "*Usûlü'l-Hamse*" adlı eserine reddiye olarak yazılmıştır.¹²⁴ Bu eserde yazmasına rastlanmamıştır.

9- Kitâbu'r-Red ale'l-Karâmita.

Gulât-ı Şia'dan Karmatî'lerin fikirlerini çürütmek için kaleme alınmıştır. Fakat günümüze gelmemiştir. Bu konuda Mâtürîdî'nin aynı adı taşıyan iki kitabı vardır. Birisinde Karâmita'nın esaslarını diğerinde furû'unu reddettiği rivayet edilir.¹²⁵

10- Reddu Kitâbi'l-Îmâme li Ba'di'r-Revâfız.

Şia'nın İmamet konusundaki görüşlerini red için kaleme alınmış bir eser olmalıdır. Maalesef günümüze ulaşmamıştır.¹²⁶

5.2. Mâtürîdî'nin Tefsir ve Kur'an İlimlerine Dair Eserleri

1- Te'vilâtu'l-Kur'an

Mâtürîdî'nin belki de en önemli eseri *Te'vilât*'tır. Neticede İnsan aklının ürünü olan Kelâm sisteminin, ilâhî yönünü ispat etmek için Mâtürîdî kelâmı görüşlerini Kuran'ın ışığında onunla beraber bir tefsir olarak aktarmadüşüncesiyle bu eserini kaleme almış olmalıdır.

Nesefî, *Te'vilâtu'l-Kur'an* hakkında şunları söyler: "O öyle bir eserdir ki o alanda bir benzeri yoktur. Hatta tefsir sahasında daha önce yazılanlar bile onun dengi değildir. Ediplerden birisi Mâtürîdî'yi şöyle tasvir eder; "O Ümmetin önde gelenlerinden ve Milletin kıymetlilerindendi. Kitabı, Kur'an'ın tefsiri konusunda her problemi çözmüş ve her kapalı meseleyi aydın-

123 Ayrıca bu eserin adının *Reddu Usûlü'l-Hamse li Ebî Ömer el-Bâhilî* olması da mümkündür. Krş; Nesefî, *Tabsıra*, 1/359.

124 Nesefî, *Tabsıra*, 1/359.

125 Nesefî, *Tabsıra*, 1/359.

126 Nesefî, *Tabsıra*, 1/359.

lîğa çıkarmıştır. Kur'an'ı Kerim'in ahkâmını en iyi ve en sağlam şekilde açıklamıştır. Allah ona rahmet ve selam ihsan etsin"¹²⁷

Mâtürîdî'nin bu eseri, Mâtürîdiyye okulu içinde ortaya konulmuş en mükemmel tefsirdir.¹²⁸ Bu eser ilk işârî tefsir olarak bilinen Fahreddin Râzî (606/1209)'nin¹²⁹ tefsirinden daha öncedir ve etkisi daha büyüktür.

Aslında eldeki nüshalara göre, *Tevîlatu'l-Kur'an*'ın adının ne olduğu da açık seçik belli değildir. Bu esere sonraları, "*Tevîlatu Ehli's-Sünne*" veya "*et-Tevîlatu'l-Mâtürîdiyye fî Beyanı Usuli-Ehli's-Sünne ve Usulu't-Tevhid*" adı da verilerek isim karmaşasının doğmasına yol açılmıştır.¹³⁰ Belki de Mâtürîdî bu eserini kaleme alırken bütün görüşlerini cem ederek bir araya getirmeyi ve sadece insanların hizmetine sunmayı düşünmüştür. İsmi değil, görüşleri ön plana çıkarmaya çalışmış olmalıdır.

Te'vilâtu'l-Kur'an'ın, İstinsah tarihleri değişik asırlara ait olan bir çok nüshaları mevcuttur.¹³¹

Te'vilâtu'l-Kur'an'ın, Fatıha ve Bakara Süresi'nin 141. Ayete kadar ilki Kahire 1971 yılında İbrahim ve Seyyid Avazeyn kardeşler tarafından, ikincisi 1983 yılında Muhammed Müstefizu'r-Rahman tarafından, Bakara suresinin sonuna kadar, olmak üzere tahkikli başkaları yapılmıştır.¹³² 1971 yılında Muhammed Eroğlu tarafından öğretim üyeliği tezi olarak Bakara suresinin tahkikinin yapıldığı bilinmektedir. Ancak bu çalışma da tamamlanmamıştır.¹³³ Ayrıca *Tevîlat* üzerinde bazı konuları esas alan çalışmalar yapılmıştır.¹³⁴

Te'vilat'a yaklaşık 200 yıl sonra Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî tarafından şerh de yapılmıştır.¹³⁵

127 Neseî, *Tabsıra*, 1/359.

128 Bkz. Harbî, *el-Mâtürîdiyye*, 109-110.

129 Mâtürîdî'nin ölüm tarihinin 333/944 olduğu hatırlanacak olursa, konunun önemi daha iyi anlaşılacaktır.

130 Huleyf, "*Giriş*", 6-7; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zümmun*, 1/335-336.

131 Bkz. Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudîe*, 2/130; Sezgin, *GAS*, 1/606; Karabulut, "*Mâtürîdî'nin Eserleri*", 179-180-181.

132 Bkz; *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk; Muhammed Müstefzurrahman, tsh; Câsim Muhammed el Cebûrî, Bağdad, 1404/1983.

133 Kutlu, *Mürcie*, 272.

134 Bu çalışmaların zengin listesi için bkz; Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tevilât'ı*, 36-37; Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâtürîdîye Göre Mürcie*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2000, 11.

135 Karabulut, "*Mâtürîdî'nin Eserleri*", 181. Bu şerhin nüshaları için bkz; Harbî, *el-Mâtürîdiyye*, 110.

Mâtürîdî'nin bu eserinin bir komisyon tarafından tahkik edilerek neşredilmesinin, üzerinde konulu çalışmalar yapılarak kamuoyunun istifadesine sunulmasının mümkün ve elzem olduğu aşıkardır.

2- *Risâle Fi mâ lâ Yecûzü'l-Vakfi Aleyhi fi'l Kur'an*.

Kur'an okuma kuralları ile ilgili bir risale olduğu Mâtürîdî'ye ait olmadığı kabul edilir. Eserin nüshalarından birisinin İstanbul Şehid Ali Paşa Kütüphanesi No: 2790/6'da, diğer bir nüshasının da İstanbul Köprülü Kütüphanesi No: 111/705'de bulunduğu bildirilir. İlk dönem kaynaklarında Mâtürîdî'ye böyle bir eser izafe edilmemektedir. Eser'de, Kur'an okurken üzerinde durulması caiz olmayan, kasten durulduğunda küfrü, sehven durulduğunda da namazın fesadını gerektiren "elli iki" yerden söz edildiği belirtilir. Ancak risalenin üslubu ve ilk dönem kaynaklarında söz edilmiş olması eserin Mâtürîdî'ye ait olmadığı kanaatini yaygınlaştırmıştır.¹³⁶

5.3. Mâtürîdî'nin Usûlü Fıkha Dair Eserleri

1- *Me'hazü's-Şerâyi' fi Usûli'l-Fıkıh*.¹³⁷

Fıkıh usulü ile ilgili bir eser olduğu, bibliyografya kitaplarında adı geçmesine rağmen, bilinen bir nüshası bulunamamıştır.

2- *Kitâbu'l-Cedel fi Usûli'l-Fıkıh*.¹³⁸

Yine fıkıh usulü ile ilgili olması gereken bu kitabın da nüshası bilinmemektedir.¹³⁹

Mâtürîdî'ye İzafe Edilen Diğer Eserler

1- *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*.

İmam Azam Ebû Hanîfe'nin "*Fıkhu'l-Ekber*"ine şerh olarak yazılan bu eser 1321/1973'de Haydârâbâd'da basılmıştır. Bu eserin aslında Ebû'l-Leys Semerkandî'ye ait olduğu kanaati hakimdir.¹⁴⁰

136 Sezgin, *GAS*, 1/606; Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, 262; Bebek, *Günah Problemi*, 32-33.

137 Nesefî, *Tabsıra*, 1/359; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 195.

138 Nesefî, *Tabsıra*, 1/359; Leknevî'ye göre, birinci kitap fikhî konulara, ikincisi ise Fıkıh Usulüne aittir. Bkz; *Fevâidu'l-Behiyye*, 195.

139 el-Kevserî, Zahit, Birinci Eserin adını *Medhizu's-Şerî'* olarak verir. Bkz; Beyâzî'nin, *İşârâtu'l-Merâm* 'ına yazdığı giriş, s. 7.

140 Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul, 1997, 261. Adil Bebek bu Eserin adını *Şerhu'l-fikhi'l-Ebsat* olarak vermektedir. Eserin nüshaları ile ilgili olarak da

2- *Vasâyâ ve Münâcât*.

"*Fevâid*" adıyla bilinen bu Risale'nin farsça beş varaklık bir eser olduğu, Fatih Kütüphanesi 5426, Bursa Hasan Çelebi Kütüphanesinde 1187 numarada kayıtlı olduğu ve Mâtürîdî'ye ait olmadığı tespit edilmiştir.¹⁴¹

3- *Şerhu'l-İbâne*.¹⁴²

4- *ed-Dûrer fi Usuliddîn*.¹⁴³

5- *Kitâbu Tefsîri'l-Esmâ ve's-Sifât*

Saim Yeprem bu eser hakkında bilgi verirken, eserin Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi No: 497'de kayıtlı olduğunu, Zeki Velidi Togan tarafından, İmam Mâtürîdî'ye nisbet edildiğini,¹⁴⁴ ancak eserin üzerindeki kayıta göre Ebû Mansûr Abdulkadir b. Tâhir el-Bağdâdî'ye ait olduğunu belirtir.¹⁴⁵

Mâtürîdî'ye izafe edilen eserler tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlardır. Bu eserler içinde bizce en önemli ve zaten elimizde bulunan iki eseri *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilâtu'l-Kur'an*'dır ki maalesef bu eserler üzerinde de yeterince çalışmalar yapılmamıştır. Öncelikle *Tevilâtu'l-Kur'an*'ın tahkiki neşri ile ilgili çalışmalar aynı zamanda bir görev olarak ehliyetli ilahiyatçıları beklediğini düşünüyoruz.

Türk dünyasının çoğunluğunun itikatta mezhebi olan Mâtürîdîliğe ve onun imamı İmam Mâtürîdî'ye gereken ilgilinin gösterilmemesini izah etmek oldukça zordur. Kaynaklarda İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilen pek çok eser kaydedilmesi, bunlardan çoğunun bize ulaşmamış olması ve ulaşanların da yayınlanmamış olması Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğin aydınlatılmasının önünde büyük bir engel teşkil etmektedir. Bu konuya yeterince ilgi gösterilerek onun eserlerin tahkiki neşir ve tercümelerinin bir an önce ilim dünyasına kazandırılmasının zorunlu olduğu kanaatindeyiz.

Süleymaniye Esat Efendi Kütüphanesi No: 1581, Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi No: 1329, İzmirli İsmail Hakki Kütüphanesi No: 893'ü vererek Haydarabad 1321 baskısını da bu eserin basılmış hali olarak tanıtmaktadır. Krş; *Günâh Problemi*, 36.

141 Sezgin, *GAS*, 1/606.

142 Huleyf, *Serhu Fikhi'l-Ekber*, *Şerhu'l-İbâne* ve *Akidetu'l-Mâtürîdî*'nin yanlışlıkla ona izafe edildiğini belirtir bkz. "*Giriş*", 7.

143 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zümûn*, 1/751.

144 "*Kayseri ve Bursa'daki Bazı Yazmalar Hakkında*", *İÜFTD.*, 1949-1950, 70.

145 Bkz; *İrade Hürriyeti*, 261; Ayrıca Sezgin, *el-Lübâb fi Tesliyeti'l-Musâb* adlı bir eserin, Müellifi bilinmeyen bir makalede Mâtürîdî'ye izafe edildiğini, ancak bu eserin Mâtürîdî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu belirtir. Bkz; *GAS*, 1/606. (Dipnotta) Katip Çelebi bu eserin Alaaddin Ali b. Eyyub el-Kuddûsî'ye ait olduğunu bildirir. Krş; *Keşfu'z-Zümûn*, 2/1542; Ayrıca bkz; Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 263.

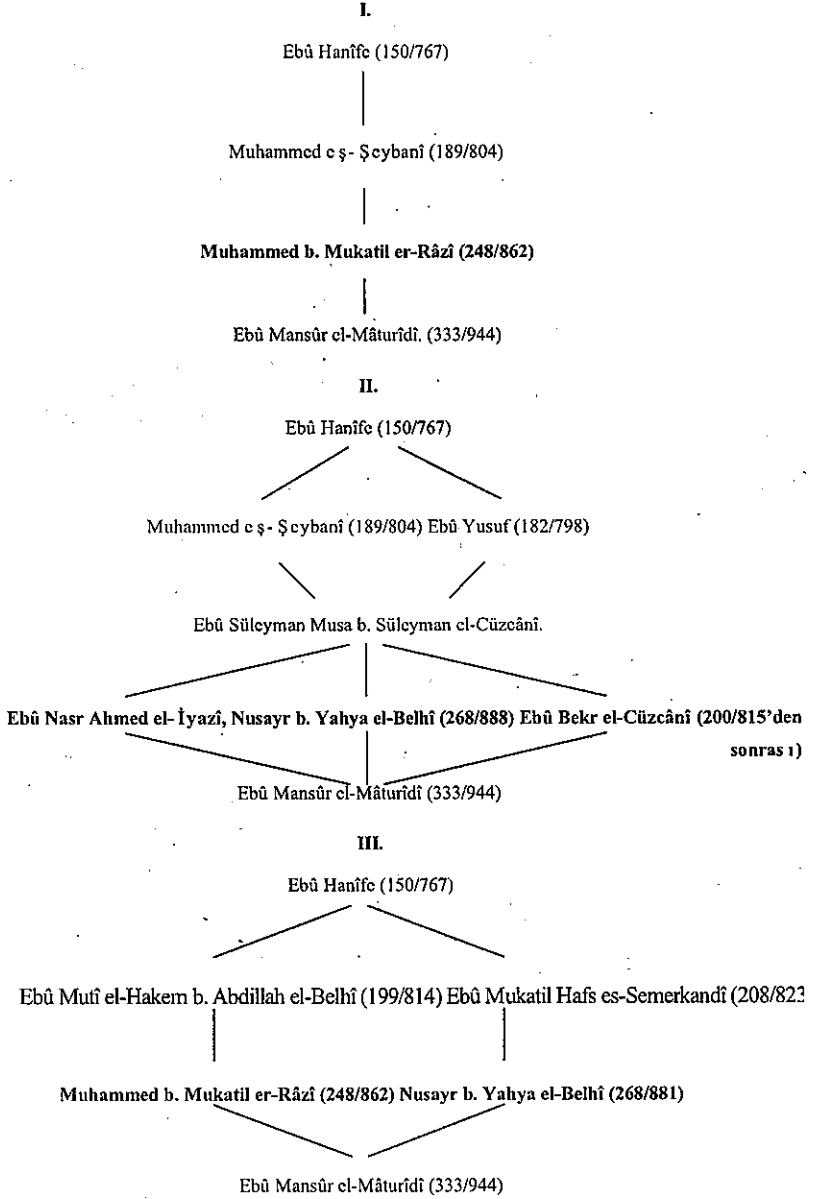
BİBLİYOGRAFYA

- Bardakoğlu, Ali, "Husun ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî" Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî, Kayseri 1990.
- Barthold, W., "Mâverâünnehr", MEBİA, İstanbul, 1957, 7/408-409.
- Bebek, Adil, *Matürîdî'de Günah Problemi*, İstanbul, 1998.
- Beyzâî, Kemâleddin Ahmed, (1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, thk Yusuf Abdurrazık, Kâhire 1949/1369.
- Brockelman, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943.
- Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Thology in Islam*, Kuala Lumpur, 1995.
- Çubukçu, İ. Agah, Çağatay, Neşet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1965.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Tarihu'l-Mezâbi'l-İslâmiyye*, Mısır, 1987.
- Ecer, A. Vehbi, *Türk Din Bilgini Mâtürîdî*, Ankara, 1978.
- _____, *Mâtürîdînin Tanınmaması*, Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî, Kayseri 1990.
- Ess, Josef Van, *Kitablar ve Mecmualar Review of Books and Periodicals*, (DİA için trc; Ziya Yılmaz) Oriens, Leiden, 1981, (27-28/556-565.)
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail, (330/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk, Muhammed Muhiddin Abdulhamid, Beyrut, 1995.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara, 1990.
- el-Harbî, Ahmed b. İvazullah b. Dâhili'l-Lüheybî, *el-Mâtürîdîyye, Diraseten ve Takvimen*, Riyad. 1413.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi, Kişiler Görüşler Eserler*, Konya. 1992.
- Huleyf, Fettullah, *Kitabu't-Tevhid*, İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, yer? trz.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, (456/1064) *el-Fasl fil-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk; M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut, trz.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynuddin Kâsım (879/1474) *Tâcu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad, 1962.
- İbn Nedîm, *el-Fihrist*, tlk, İbrâhim Ramazan, Beyrut, 1997/1417.
- İbn Teymiyye, *el-İmân*, Thk; Hâşim Muhammed e's-Şâzelî, Kâhire, trz.
- İmamoğlu, M. Ragıp, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Tevilâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu*, Ankara, 1991.
- Karabulut, Ali Rıza, "Mâtürîdî'nin Eserleri ve Hakkında Yayınlananlar", Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî, Kayseri, 1990.
- Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, (1067/1657) *Keşfu'z-Zünûn an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, thk: M. Şerafeddin Yalçın, İstanbul, 1360-1941.
- Kevserî, Muhammed Zahid, (Kemalüddin el-Beyzâî), *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, "Önsöz," Kahire, 1949/1369.
- Koçoğlu, Kıyasettin, *Maturidiye Göre Mürcie*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2000.
- el-Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Ebi'l-Vefa Muhammed b. Muhammed b Nasrillah b. Salim b. Ebi'l-Vefa, (*el-Cevâhiru'l-Mudîe fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarabad 1322/1904.

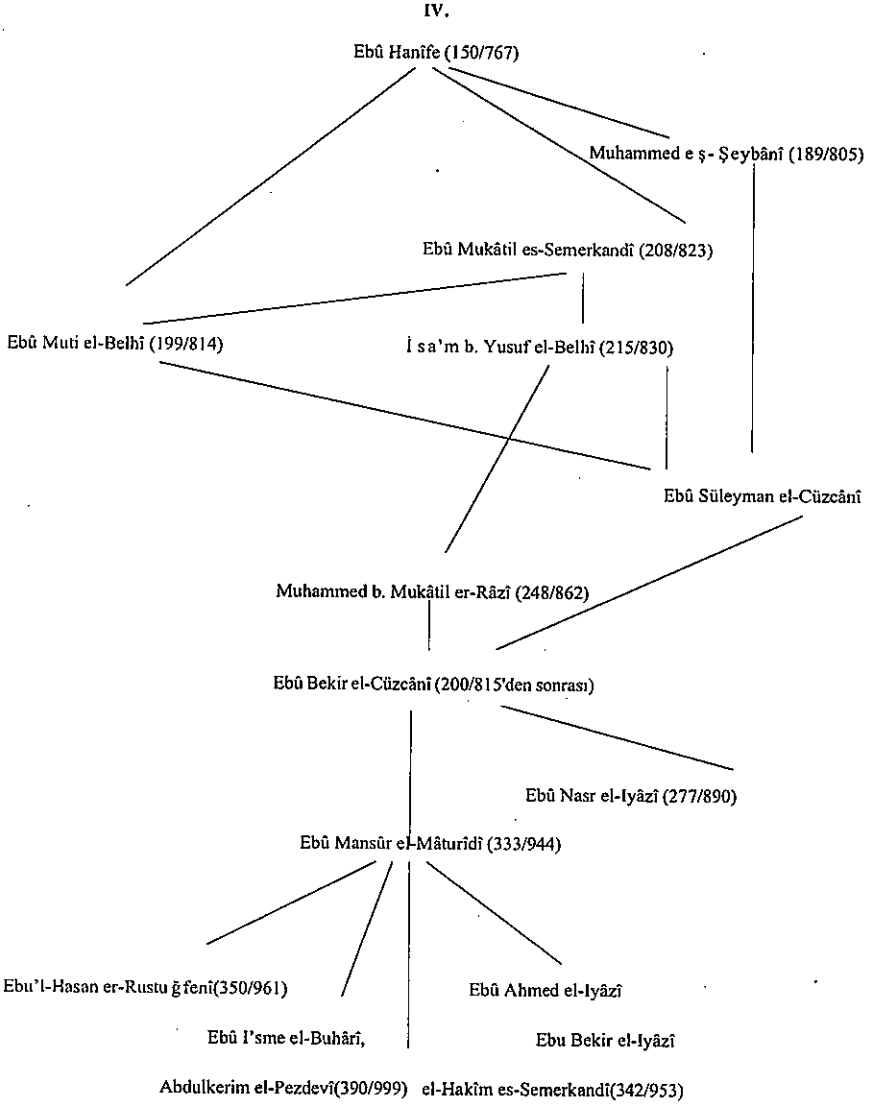
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2000.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, (1304/1886) *el-Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Haneftiyye*, thk Seyyid Muhammed Bedreddin Ebû Fâris en-Na'sânî, Mısır, 1324.
- Macdonald, D.B, "Mâturîdî", MEBİA, trz, 7/404
- Madelung, Wilferd F., "The Spread of Mâturîdism and the Turks" *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, 1985.
- Makdisî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Beşşârî, (375/985) *Ahsenu't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, edt; M. J. de Goeje, Leiden, 1906.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, (333/944) *Kitabu't-Tevhid*, thk; Fethullah Huleyf, Kahire, trz.
- _____, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk; Muhammed Müstefizurrahman, tsh; Câsim Muhammed el-Cebûrî, Bağdad, 1404-1983.
- _____, *Akâid Risâlesi ve Kitâbu'l-Makâlât*, Kâhire Üniversitesi Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, No; 19495.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabıratu'l-Edille fi Usûlu'd-Dîn alâ Tarikati'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâturîdî*, thk ve tlk; Claude Saleme, Dımeşk, 1993.
- Onat, Hasan, *99 Soruda İslâm Mezhepleri*, Ankara, trz.
- Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1993.
- _____, *Mâturîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1995.
- Özdeş, Talip, *İmam Mâturîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, (Basılmamış Doktora Tezi) Kayseri, 1997.
- Parmaksızoğlu, İ., "Mâverâünnehr", MEB Türk Ansiklopedisi, 23/333-334.
- Pessagno, J. Meric, "Intellect and Religious Assent The View of Abû Mansûr al-Mâturîdî", *The Muslim World*, 69/18-27, USA, 1979.
- _____, "The Reconstruction of the Thought of Muhammaq Ibn Shâhib", *Journal of the American Oriental Society*, 3/104, 1984.
- Pezdevî, İmam Ebû Yusr, (421/493-1027/1099) *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc; Şerafeddin Gölcük,, İstanbul, 1998.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin, (606/1209), *İtikâdâtü Fırâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikin*, thk, Muhammed el-Mutasımbillah el-Bağdâdî, Beyrut, 1407/1986.
- Schaeder, H. H. "Semerkand" MEBİA, 10/469
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (GAS), Leiden, 1967.
- Şahin, Hasan, *Mâturîdî'ye Göre Din*, Kayseri, 1987.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, (548/1153) *el-Mîlel ve'n-Nihal*, Thk; Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut 1992.
- et-Tancı, Muhammed b. Tâvit, "Abu Mansûr al-Mâturîdî", AÜİFD, Ankara, (I-II) 1955.

- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *Mevzuâtü'l Ulûm*, İstanbul, 1313/1895.
- Togan, Zeki Velidi, "Kayseri ve Bursa'daki Bazı Yazmalar Hakkında", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi *Tarih Dergisi*, 1949-1950.
- Tunç, Cihat, "Mâtürîdî'nin İman Anlayışı", Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî, Kayseri 1990.
- Turan, Ahmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Samsun, 1993.
- Uğur, Ahmet, "Mâtürîdî'nin Zamanında İslam Alemine Kısa bir Bakış", Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî Kayseri 1990.
- Ulrich, Rudolph, *Al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden – New York – Köln, 1997.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1965.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1981.
- Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul, 2000. x
 _____, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul, 1997.
- Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara, 1992.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988.
- Yörükhan, Y. Ziya, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler, Ebu Mansûr-i Maturî'nin İki Eseri, (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, İstanbul, 1953.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, (1205/1790) *İthâfu's-Sâdeti'l-Müttekin ve Umdetu zevi'l-Fedâil mine'l-Müdekkakîn* (1-10) Yer ?, trz.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, (748/1347), *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk; Ali Muhammed el-Becâvî, Yer, ? trz.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm, Kamusu Terâcim li Eşheri'r-Ricali ve'n-Nisâi Mine'l-Arabi ve'l-Müstağribîn ve'l-Müsteşrikîn*, (1-10) Yer ?, trz.
- Zühdi, Cârallah, *el-Mutezile*, el-Müessesetu'l-Arabiyye, Kahire 1990.

Ek: 1



Ek: 2





33/Ahzâb Sûresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı

Ahmet Nedim SERİNSU*

ABSTRACT

In this paper; fifty-sixth verse of the Surah Ahzâb has been analysed. The two key concepts existing in the Surah, i.e. salât and salâm have linguistically been dealt with. Then, the verse has been interpreted from perspective of these two crucial terms. Consequently, a current evaluation of paying salât and salâm to the Prophet Muhammed been made.

Keywords: salât, salâm, tahiyyât, teşehhüd.

I. GİRİŞ

Sevgili Peygamberimize salât ve selâm getirmenin anlamını yakalayabilmek için önce bu görevle sorumlu tutulan "insan"ın, Kur'an önündeki konumundan bir nebze bahsetmek istiyoruz.

İnsan adını alan varlık, çeşitli durumlar içinde yaşar. Bu durumlar, insanı hayatın realitesi ile karşı karşıya getirir, hatta onun içine sürükler. İnsan,

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

yaşamını sürdürmek için bu durumlara bir anlam vermek ve onlarda bir değer görmek zorundadır¹.

İnsan, içinde yaşadığı durumlara bir anlam veremediği, onlarda bir değer göremediği zaman, onun yapıp-etmeleri sona erer; o, artık yaşayamaz. Bireyler bu tür durumların içine gireceği gibi, uluslar da bu tür durumlar ve çıkmazlarla karşılaşabilirler. İnsanın bu durumlardan sıyrılabilmesi, onlarla başa çıkması, ancak kendisinde yapıp-etmelerine verebilecek bir gücün bulunmasına bağlıdır².

Bu güç imandır. Eğer insan, inanan bir varlık olmasaydı, o zaman onun gerçek durumu nasıl olacaktı? İnanmayan bir varlık yapıp-etmelerine nasıl anlam verebilir, nasıl bir değer görebilirdi? Nasıl kendisini yapıp-etmelerine verebilirdi; nasıl kendisini eğitebilirdi? Bu sebeple iman-inanma, insanın temel varlık koşullarından biridir³.

Buna göre Kur'an'ın insanı, biyo-psişik yapısındaki şu üç ayrılmaz unsurun bir bütünüdür denebilir:

- İnanarak ve değerlerin sesini duyarak hayatına anlam veren varlık;
- Yapıp-eden/ibadet eden⁴ varlık;
- Ahlâkî değerleri kişiliğinde ve tarihte gerçekleştiren varlık.

Kur'an'ın insanı olmak ise bu üç unsuru diğer varlık koşullarını da belirleyecek şekilde yaşama aktarabilmekle mümkündür. Bunun için de "bilgi"ye ihtiyaç vardır. Çünkü "insan hep bilgi ile dir. Onun varoluşunun sebebi bilgidir."⁵

Yaşamakta bulunduğumuz çağa bu açıdan, yani bilgi açısından baktığımızda "bilgi"nin gücünün ve ürünlerinin derinliğine hissedildiği görülecektir. Bir düşünürün dediği gibi: "Yüzyılımız, insanlık tarihinin tam orta-

-
- 1 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 150, 157.
 - 2 A.g.e., s. 150-151. Ayrıca bkz. Viktor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Edesos Yay., Ankara 1991, s. 97 vd.
 - 3 Takiyettin Mengüşoğlu, a.g.e., s. 196 vd.
 - 4 Bilinçli ve amaçlı özne olarak insanın bir şey yapması, bir işlemi gerçekleştirmesi, bir etkinlikte bulunması, bir işlevi yerine getirmesi hayatı anlamlandırışında temel aldığı değerlerden kaynaklanır. Bu sebeple insanın bir bütün olarak varoluşunu gerçekleştirmesinin sonuçları olarak eylemlerini/emellerini "ibadet etmek" olarak tanımlamak mümkündür.
 - 5 Necati Öner, "İnsanda Öz ve Varoluş", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB Yay., İstanbul 1995, s. 35.

sından geçen bir kuşak gibidir. Doğduğumuzdan bu yana olup bitenler, doğduğumuz güne kadar olup bitenlere neredeyse eşittir.”⁶ Hızla gelişen ve değişen bilgi, “yaşam boyu eğitimi” bir zorunluluk haline getirmiştir.

Burada Kur’an’ın ilk inen ayetinin “*İkra/Oku, yaratan Rabbinin ismiyle oku!*”⁷ olduğunu hemen hatırlamalıyız. Tamamıyla insanı anlatan ve insanî olanı tespit eden bu ayet, insana yaşam boyu eğitimi zorunlu kılmaktadır. Bu ayet-i kerimeye Kur’anî bütünlük bağlamında yaklaşıncı “okumak”, tan amacın, “olan varlık-olgun varlık” olmaya yönlendirmek olduğunu görmekteyiz. Yani Kur’an, günümüzdeki “bilmek, bilmek için” yaklaşımını kabul etmez. Çünkü bilmek, bilmek için olursa insanın gayesi önemli olan varlık olmak olur. Halbuki Kur’an, insanı, “önemli varlık” olarak değil, “değerli varlık” olarak görmek ister. Yani Kur’an’ın insanın bilgisi hayata aktarılan, yaşama etki eden, hayata dönük olan ve beşikten-mezara sürecinde yaşam boyu eğitimle kazanılmış bilgidir. Yoksa teorik olan ve hayattan soyutlanmış bilgi, lüks için bilgi değildir⁸.

“De ki: ‘Rabbim bilgimi artır’.”⁹

“... Allah’a sevgi ile gönülden yönelin; çünkü Allah size bilgi öğretir.”¹⁰

Bu ve aynı içerikteki diğer bir çok ayet, anılan bağlamda anlaşılmalıdır.

Peygamberimize salât ve selâm getirmeyi içeren 33/Ahzâb 56. ayetine anılan eğitim-öğretim anlayışı bağlamında bakmamızın, salât ve selâm’ın anlamını yakalamada farklı bir yorum olanağı vereceğini varsayıyoruz.

Şimdi bu ayet-i kerimeyi inceleyelim. Cenâb-ı Hak buyuruyor ki:

“Allah ve melekleri Peygambere salât etmektedirler. Ey iman edenler! Siz de ona cânü gönülden salât ve selâm edin.”¹¹

6 Sabri Büyükdüvenci, “Nitelikli Eğitim Sorunu”, *Din Öğretimi Dergisi*, Sayı: 33, (Mart-Nisan 1992), s. 60.

7 96/Alâk 1.

8 Bu tür hayattan soyutlanmış bilgi sahibini tanımlamada bazı felsefecilerin kullandığı bir sözcük vardır: “ignoramus”. Onlar bu sözcüğü “bilgili cahil” anlamında kullanırlar. Bununla “bilimin sadece kendi uğraştığı bölmesini bilen, ilgi alanının dışında kalanları bilmemenin erdem olduğunu iddia eden” bilgi sahibini kastederler. (Ayrıntı için bkz. Nabi Avcı, *Enformatik Cehalet*, Rehber Yay., Ankara 1990, s. 17 vd; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000, “İgnoramus et ignorabimus” maddesi.

9 20/Tâhâ 114.

10 2/Bakara 282.

11 33/Ahzâb 56.

Öncelikle ayetteki anahtar terimler üzerinde durmak gerekiyor. Bu anahtar terimlerin anlam içeriklerini sunmakla ayetin yorumlanmasında ve anlaşılmasında bir ufuk elde edeceğimizi düşünüyoruz. Buradan da salât ve sclâm'ın yaşama dönük boyutuna atıflar yapabileceğimizi öngörüyoruz. Çünkü temelinde “anlama” olan “bilgi”, pratiğe kolay aktarılır.

II. “SALÂT” KELİMESİ

Bu kelime sözlükte dua¹² ve tazîm¹³ (büyütme, hürmet ve ikram etme) anlamlarındadır.

Kur'an-ı Kerim'de ise;

• 9/Tevbe 103. ayette:

“Ve salli aleyhim- *Onlara salât ediver*” ibaresi, “‘Ud'u lehum- Onlara dua ediver” anlamındadır.

• 2/Bakara 125. ayette:

“Ve't-tahizû min makâmi İbrâhîme musallâ/ *Makam-ı İbrahim'den kendinize bir musallâ edinin*” ibaresi, “Makam-ı İbrahim'de dua edin” anlamındadır¹⁴.

“Salât” kelimesi Kur'an'ın nüzülü ile bilinen ve tanımlanmış bir eylem olan -Türkçe'de Farsça kökenli bir kelime ile tanımlanan- “namaz” ibadeti için kullanılmıştır. Böylece “salât” sözcüğü, “dua” ve “tazîm” anlamlarını gerçekleştirmeyi içeren, belirli hareketlerle yapılan namaz ibadetini tanımlayan bir anlam kazanmıştır.

Bu durumda “salât” sözcüğü, anlam içeriği bakımından iki yönlü bir yol izlemiş olmaktadır:

1. “Salât” kelimesi, din dilinde “şer'i hakikat” anlamı kazanmıştır¹⁵.

12 “Salât kelimesinin asıl anlamı duadır.” (İbnu'l-Esir, Mecduddin el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *en Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, 3. baskı, III, 50; el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-Munîr*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut tarihsiz, s. 346. Bu konuda İbn Manzur'un klasik Arap şiirinden örneklerle yaptığı açıklamalar için bkz.: *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire tarihsiz, IV, 2490.)

13 “el-Hâşimî (403/1012), ‘Salât kelimesinin sözlük anlamı tazîm'dir’ demiştir.” (el-Medâyinî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Ebî İsa, *el-Mecmu'u'l-Mugîs fi Garibey el Kur'an ve'l-Hadîs*, Ummu'l-Kurâ Üniv. Yay., Mekke-i Mükerrreme 1988, II, 285; İbnu'l-Esir, a.g.e., a.y.)

14 el-Feyyûmî, a.g.e., a.y.

15 Kelimelerin iki türlü mânâları vardır. Birincisi kelime söylendiğinde ilk akla gelen

Dolayısıyla bir dinî terim olarak zikredildiğinde akla ilk gelen, namaz ibadeti anlamıdır.

2. “Salât” kelimesi, “lugavî mecâz”a dönüşmüştü¹⁶. Yani bu kelime, “dua” anlamına göre ilk manasının dışına çıkmıştır.

el-Feyyûmî bu durumu “anlam nakli” olarak tanımlar ve “dil alanındaki nakiller ahkâm konusundaki neshe¹⁷ benzer” diye ekler¹⁸.

Dilbilimde bu duruma “başka anlama geçiş” denilmektedir. Anlam nakline uğrayan bir kelime, yeni bir kavramı yansıtır. Artık kelime, eskisine göre farklı ve yeni anlam/anlamlar taşır duruma gelmiştir¹⁹.

Buna göre salât kelimesi, “şer’î hakikat” olarak “namaz”a delâlet etmektedir. Aslında bu kelime “dua” anlamına geldiği halde, din dilinde bu anlam yerine başka bir anlama geçerek, “namaz” anlamını kazanmıştır.

mânâdır. Buna kelimenin hakiki mânâsı denir. Kelimeyi kullananların amacına göre dört çeşit hakikatten söz edilir. Bunlardan birisi kelimelerin din dilinde kazandığı mânâya delâlet eden “şer’î hakikat”tır. (M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Atatürk Üniv. Yay., Erzurum 1982, s. 128-129; İsa Kocakaptan, *Açıklamalı Edebî Sanatlar*, MEB Yay., İstanbul 1992, s. 97; Numan Külekçi, *Edebî Sanatlar*, Akçağ Yay., Ankara 1995, s. 18.)

16 el-Feyyûmî, a.g.e., a.y.

Kelimenin hakiki mânâsı dışında bir mânâda kullanılması kelimelerin ikinci tür mânâlarını oluşturur. Buna mecâz denir. Nasıl hakikat bir takım çeşitlere ayrılmışsa, aynı bölümlenmeye mecâz da tâbi tutulmuştur. Bunlardan birisi lugavî hakikatin mukabili olan lugavî mecâzdir.

Kelimelerin ilk mânâlarının, bir takım münasebet ve benzerliklerde bu mânâların dışına çıkması lugavî mecâzdir. Meselâ gül kelimesi, “bilinen çiçeğe” delâlet ederse lugavî hakikat; “yanağa” delâlet ederse, lugavî mecâz olur. Aynı şekilde salât kelimesi şer’î hakikat olarak “namaz”a delâlet etmektedir. Din dilinde aynı kelimenin “duâ” mânâsında kullanılması, şer’î mecâz olur. (M.K. Bilgegil, a.g.e., s. 130-131; İ. Kocakaptan, a.g.e., a.y.; N. Külekçi, a.g.e., a.y. Ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Belagat-ı Osmâniyye*, (Haz. T. Karabey, M. Atalay). Akçağ Yay., Ankara 2000, s. 78-79.

17 “Nesh kelimesi lugatte, izâle etmek, gidermek, yok etmek, değiştirmek, tebdil ve tahvil etmek, nakletmek manalarına gelir. İstilahta ise, bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nass ile kaldırmaktır...” (İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, AÜİF Yay., Ankara 1976 2. Baskı, s.122.)

18 A.g.e., a.y. el-Feyyûmî’nin bu yorumu üzerinde özellikle durmak, klasik kitaplarımızdaki benzeri bilgileri, çağdaş bilimlerin (Dilbilim, Anlambilim, Yorumbilim gibi) verileri ışığında güncelleştirme zorunluluğunun bir gereğidir. Bu zorunluluk ise, anılan alanlarda bu yolla yeni bir açılım getirme imkanından kaynaklanmaktadır.

19 Ahmet Cevdet Paşa, a.g.e., a.y.; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, TDK Yay., Ankara 1988, III, 214-215; Emrullah İşler, *Türkçe’de Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1997, s.6. Ayrıca bu konuda Fıkıh Usûlü eserlerinde “Elfâz” bahislerine bakılabilir.

Böylece “salât” kelimesi kendisine tahsis olunan anlam dışındaki bir anlama delâlet edecek anlama geçmiş olmaktadır.

Kur’an’ın kullandığı din dili açısından “salât” kelimesine bakıldığında onun iki anlamı da kullandığı görülür. Ahzâb Sûresi 56. ayetini anlamak için Kur’an’ın “salât” sözcüğü ile “namaz”ı değil, “dua” ve diğer anlamlarını kastettiği ayetlerini ele almamız gerekmektedir.

Bu anlamı içeren ayetlerden bazıları şunlardır:

*“Sizleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için Allah ve melekleri üzerine salât gönderiyorlar...”*²⁰

*“İşte Rab’lerinden salavât ve rahmet hep onlardır...”*²¹

*“... Ve bir de onlara salât ediver; çünkü senin salât etmen, onların kalplerine huzur verir...”*²²

*“Baksana göklerde ve yerdeki kimseler ve kanat çırpıp süzülen, dizilen kuşlar hep Allah’ı tesbih ederler. Her biri gerçekten kendi salâtını ve tesbihini bilmiştir...”*²³

Bu ayetlerde geçen “salât” kelimesinin anlam içeriği sözlükler yardımıyla incelendiğinde onun şu anlamları ifade ettiği görülecektir²⁴:

- dua,
- tazîm (övgü ve yüceltme),
- rahmet,
- bereket,
- istiğfar,
- sevgi.

Buna göre yukarıdaki ayetleri şöyle okumamız/anlamamız mümkündür:

“Sizleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için Allah ve melekleri üzerine salât(rahmet, bereket, sevgi ve -melekleri-dua) gönderiyorlar...”

*“İşte Rab’lerinden salavât(rahmet, bereket, sevgi) ve rahmet hep onlardır...”*²⁵

20 56/Ahzâb 43.

21 2/Bakara 157.

22 9/Tevbe 103.

23 24/Nur 41.

24 el-Medâyinî, a.g.e.; İbnü'l-Esîr, a.g.e.; İbn Mansur, a.g.e.; el-Feyyûmî, a.g.e.

25 2/Bakara 157.

“... *Ve bir de onlara salât ediver*(dua ediver, istiğfar ediver, sevgi gösteriver); *çünkü senin salât etmen, onların kalplerine huzur verir...*”²⁶

“*Baksana göklerde ve yerdeki kimseler ve kanat çırpıp süzülen, dizilen kuşlar hep Allah’ı tesbih ederler. Her biri gerçekten kendi salâtını*(tazîm şeklini, duasını, istiğfarını, sevgi gösterme yolunu) *ve tesbihini bilmıştır...*”²⁷

Anılan ayetlerin bir diğer özelliği ise bu anlam içeriklerinin izafe edildiği varlıklardır.

Ayetlere bu çerçevede bakıldığında:

- Yüce Allah’ın,
- Meleklerin,
- Peygamberimizin,
- İnsanların,
- Diğer varlıkların salât eylemini icra ettiklerinden söz edilmektedir.

Bu anlamları yorumladığımızda “salât” kelimesinin anlam içeriğini bu bağlamda şöyle tanımlamak mümkündür:

- Yüce Allah’ın salâtı: - Rahmet, övgü, yüceltme, bağışlama, lütuf ve ihsanda bulunmasıdır;
- O’nun insan için hayır getirici, kurtarıcı ve esirgeyici lütfüdür.
- Meleklerin salâtı: Yüce Tanrı’nın kulları için:
 - mağfiret/bağışlanma dilemeleridir;
 - rahmet istemeleridir;
 - övgü ve yüceltme nimetini niyaz etmeleridir.
- Peygamberimizin salâtı: Kendisi ve inananlar için:
 - rahmet ve merhamet dilemesidir;
 - bağışlama istemesidir;
 - lütuf ve ihsan talep etmesidir.
- İnsanların/Müminlerin salâtı: *Yüce Tanrı’nın kulları olarak:
 - O’na dua ile istek ve arzularını iletmeleridir;
 - O’na sevgi ve övgülerini sunmalarıdır.
- *Hz. Muhammed’in bağlıları olarak:
 - Ona sevgi ile bağlanmak/model almaktır;
 - Ona duyduğu sevgi ve saygıyı övgü ifadeleriyle dillendirmektir;

26 9/Tevbe 103.

27 24/Nur 41.

- Onu yüceltip överek onun için dua etmektir.
- Diğer varlıkların salâti: Sürekli dua ederek tazimde bulunmak, rahmet ve bereket istemektir: "... *Ve hatta hiçbir şey yoktur ki O'nu hamd ile tesbih etmesin, ama siz onların tesbihlerini iyi anlamazsınız...*"²⁸

III. "SELÂM" KELİMESİ

Bu kelime Türkçe sözlüklerde şöyle tanımlanmaktadır:

- "Barış. (Bu anlam ile 'silm' daha çok kullanılır.)
- Ayıplardan ve tehlikelerden koruma, sonu iyi ve hayırlı çıkma. (Bu anlam ile 'selâmet' daha kullanışlıdır.)
- Tamdıklık, bildiklik ve duâ, 'Selâmet üstünüzde olsun!' anlamı ile 'es-selâmu aleyk/aleykum' diyerek duâ etme ve tanışıklık gösterme."²⁹

Bu kelime aynı zamanda Yüce Allah'ın güzel isimlerindedir. Elmalılı M. Hamdi Yazır bu güzel ismi şöyle açıklamıştır:

"(es-Selâm) Selâm: her selâmetin memba ve mastarı; kendisi ayıptan, kusurdan, eksiklikten, feña ve zevalden, hasılı her muhataradan³⁰ salim olduğu gibi selâmet umulan, selâmet arayanları selâmete erdirecek olan."³¹

Selâm kelimesi Kur'an-ı Kerim'de 27 yerde "selâm verme" anlamında kullanılır³². Bu ayetleri dört anlam grubunda toplamak mümkündür:

1. Yüce Allah'ın iyi kullarına cennetteki selâmı:

"*Bir selâm, Rahîm Rab'den kelâm!*"³³

28 17/İsrâ 44.

29 Şemseddin Sâmî, *Temel Türkçe Sözlük -Kâmus-ı Türki*, Haz. Merto Tulum -Başkan-, Tercüman Yay., İstanbul tarihsiz, s. 1168; Osman Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1971, III, 151.

30 Mempa: Çıkış yeri. Mastar: Kaynak. Fenâ: Sürekli ve kalıcı olmama, yok olma. Zevâl: Sona erme.

Muhatarâ: Tehlike, zarar ziyân veya can korkusu. (Ş. Sâmî, a.g.e.)

31 *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İstanbul tarihsiz, VII, 4872. Daha geniş açıklamalar için bkz. el-Medâyini, a.g.e., II, 119; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 392. Buhârî'nin *el-Edebu'l-Mufred*'de (Tercüme ve şerh: A. Fikri Yavuz, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1975, II, 365) naklettiği bir hadis-i şerif şöyle
"Selâm, Yüce Allah'ın isimlerinden bir isimdir ki, onu Allah yeryüzüne koymuştur: O halde aranızda selâmı yayınız."

32 7/A'râf 46; 10/Yunus 10; 11/Hûd 69; 13/Ra'd 24; 14/İbrahim 23; 15/Hicr 52; 16/Nahl 32; 19/Meryem 15, 33, 47; 20/Tâhâ 47; 25/Furkan 63, 75; 27/Neml 59; 28/Kasas 55; 33/Ahzâb 44; 37/Sâffât 79, 109, 120, 130, 181; 38/Zümer 73; 43/Zuhruf 89; 51/Zâriyât 25; 56/Vâkıa 91, 26.

33 36/Yâsîn 58.

*"Ancak bir kelâm: Selâm, selâm!"*³⁴

*"... Selâm sizlere, sabrettiğiniz için..."*³⁵

2. Cenneti tanımlama ve cennetteki selâmlaşma ibaresi:

Kutsal Kitabımızda "selâm", dünyevî kurtuluş ve barışla, barışıklıkla (selâmet) elde edilecek olan ebedî kurtuluş ve selâmeti de içeren bir anlamda da kullanılır. Bu sebeple Kur'an Cenneti "Dâru's-Selâm/Selâmet evi, Barış konağı, Barışıklık yeri" olarak adlandırır:

*"Allah Dâru's-Selâm'a çağırıyor..."*³⁶

*"Rableri katında Dâru's-Selâm onlarındır..."*³⁷

Cennete girme başarısını göstererek mutluluğa ermiş olan bu insanların hem Cennette hem buraya girerken söyledikleri sözcük yine selâmdır:

*"Orada ne bir boş lâf ve ne de günaha sokacak bir şey işitmezler. Ancak 'selâm, selâm'dan ibaret bir söz işitirler..."*³⁸

3. Meleklerin selâmı:

Bu kısım ayetlerde ise Peygamberlerin selâmlanmasında ve onların Melekler ile diyalogunda karşılıklı tanıdıklık, bildiklik ve dua ibaresi olarak "selâm" kelimesi kullanılır³⁹.

4. İnsanların selâmlaşma ibaresi:

Bu ayetlerde *"size selâm verilince, bundan daha güzel bir selâm ile karşılık veriniz veya onu tekrar ediniz"*⁴⁰ ilkesinin nasıl gerçekleştirileceği vardır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e şu şekilde hitap edilir:

*"Ayetlerimize inananlar sana gelince de ki: 'Selâmun aleykum/ Selâm size!'"*⁴¹

Araplar Cahiliyye döneminde selâmlaşmada "Hayyâkallah"⁴² derlerdi. Bu ifade anlamı itibariyle bir dua cümlesidir, ancak mutlak anlamda bütün

34 56/Vâkıa 26.

35 13/Ra'd 24.

36 10/Yûnus 25.

37 6/En'âm 127.

38 56/Vâkıa 25-26. Bu konuda ayrıca bkz. Ebû Ca'fer en-Nahhâs (338/949), *Meâni'l-Kurâni'l-Kerîm*, (Tah. M.Ali es-Sâbûnî), Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Yay., Mekke-i Mükerreme 1989, V, 35.

39 Örneğin bkz. 37/Sâffât 130, 120; 11/Hûd 69; 15/Hicr 52; 51/Zâriyât 25.

40 4/Nisâ 86.

41 6/En'âm 54.

42 "Allah ömürler versin" anlamındadır. (Bkz. M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1407; O.Z. Pakalın, a.g.e., III, 152.)

hayırları içermez. Çünkü ömür, hayat ve dünyanın albenisi her durumda barış ve barışıklığı, mutluluk ve esenliği gerekli kılmaz. Bütün bu nimetler çeşitli felâketler içinde geçebilir. Bu sebeple Kur'an, dünya ve ahiret bütünlüğü içerisinde barış ve barışıklık, esenlik ve güvenlik yaymayı amaçlayan "Selâmun aleykum" dua cümlesiyle sevgi ve saygı göstermeyi ilke edinmiştir⁴³. Bu durum son derece doğaldır. Çünkü onun doğduğu sosyal ve kültürel ortamda "hayat sahibi insana" selâm verilirken kullanılan önemli bir iletişim kalıbı "Selâmun aleykum" ifadesidir⁴⁴.

İşte İslâm bu şekilde kendi kavramlarını üretip içinde bulunduğu ortamın imkânlarını, önerdiği hayatı anlamlandırma yöntemine uyarlamıştır. Buna göre "bütün hayır dualarına başlarken "Selâmun aleykum"⁴⁵ kalıbını selâmlaşma için kullanmıştır⁴⁶.

Elmalılı M. Hamdi Yazır bu konuda şöyle söyler:

"Selâm bir tahiyeye ve iltifattır. Fakat her tahiyeye ve iltifat, selâm değildir."⁴⁷

el-Âlûsî (1270/1853), Ahzâb Sûresi 56. ayetteki "*Ve sellimû teslîmen/... İçtenlikle ona selâm edin!*" ifadesinin üç anlamı olduğunu söylemiştir:

1. es-Selâm kelimesi mastar olarak selâmet anlamındadır. Buna göre ibare "Hz. Peygamber'e hayatta iken her türlü âfetten, hatalardan selâmete olmasını dilemek" anlamındadır. Bu talep Cenâb-ı Hakk'ın lütfü ile gerçekleştiğinden, ayetteki ibare duâ cümlesi olarak kabul edilir.

2. es-Selâm kelimesi Cenâb-ı Hakk'ın ismi olarak kullanılmıştır. Buna göre ayetteki ibare, her âfetten ve noksanlıktan zâtı, sıfatları ve eylemleri bakımından "selâmete ermiş kimse" anlamındadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in yüce mevkiinin korunması için duâ murat edilmiştir.

3. es-Selâm kelimesi "Hz. Peygamber'e bağlılık gösterin!" anlamındadır. Çünkü es-Selâm kelimesi müsâlemet/barış ve barışıklık, muhalefet et-

43 M. Hamdi Yazır, a.g.e., II, 1407.

44 el-Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Bustî (388/998), *Garibu'l-Hadis*, Tah. Abdulkerim İbrahim el-Garbâvî, Ummu'l-Kurâ Üniv. Yay., Mekke-i Mükerrerme 1982, I, 692-693. Ayrıca bkz. M. Hamdi Yazır, a.g.e., II, 1407-1408.

45 Selâm kelimesinin başındaki "elif-lâm" yüceltme, saygı ve sevgi anlamlarını vurgulamak için getirilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Hattâbî, a.g.e., I, 694.

46 el-Hattâbî, a.g.e., a.y.; M. Hamdi Yazır, a.g.e., a.y.

47 A.g.e., II, 1408. (Tahiyeye: selâm verme, dua etme. İltifat: hatır sorma, gönül alma.)

memek anlamlarını da içerir. Buna göre ayetteki ibare, “Allah, insanları Hz. Peygamber’e uymaya yönlendirir” anlamında bir duâ ifadesidir⁴⁸.

Yine el-Âlûsî’nin dilbilimsel tahlili ile “*Ve sellimû teslîmen*” ibaresinde te’kit/anlamı güçlendirme, masterla (*teslîmen*) yapılmıştır. Arap dilinde bu güçlü tekinin yerine geçecek başka bir tekit üslûbu da yoktur⁴⁹.

Anlaşıyor ki selâm getirmenin anlamını iyice bilmek ve öğrenip hayata katmak pek önemli bir meseledir. Yoksa alışkanlık yapar ve yapmıştır da. Olağanüstü olan, sıradanlığa indirgenmiştir⁵⁰.

Netice itibariyle selâm kelimesi Hz. Peygamber’le ilgili olarak şu anlamları ifade eder:

- Tüm kalbiniz ve ruhunuzla ona bağlanın, onu model edinin!
- Onun örnek-önder kişiliğine sevgi ve saygı ile teslim olun!
- Kur’an’ın hayatı anlamlandıran kitap oluşuna içtenlikle uymada, olağanüstü içeriğinin yardımcı olduğuna samimiyetle inanın.⁵¹

IV. 33/AHZÂB 56. AYETİ HAKKINDA

Salât ve selâm kelimelerinin anlam içeriklerini sunduktan sonra Ahzâb Sûresi 56. ayetine yeniden bakalım.

Bu sûre ve ayet Hicret’in 6. yılında⁵² 103. sûre olarak Talâk ve Tahrîm sûreleriyle birlikte nâzil olmuştur⁵³.

Ayetin isim cümlesi ile başlaması, içerdiği anlamların sürekliliğine ve kesintisizliğine işaret eder. Ayetin fiil cümlesi olan ikinci kısmı, bu isim cümlesi ile birlikte mütalaa edildiğinde sürekli yenilenme/teceddüt anlamı içerir. Bu ise ayetteki salât ve selâm eyleminin tüm zamanlar için kesintisiz bir

48 A.g.e., XXII, 79-80. el-Âlûsî’nin bu yorumu, Taberî’nin yorumu ile aynı mahiyettedir: “*Ey iman edenler! Allah’ın Elçisi Muhammed’e dua edin!*” (Bkz: *Câmiu’l-Beyân fi Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1992, X, 329.

49 A.g.e., XXII, 80. Bu konuda Fahrüddin er-Râzî’nin benzer yorumu için bkz. *Tefsîr-i Kebîr*, XVIII, 291-292.

50 Bu konuda üretilmiş-unutulmuş sahil kültürümüz ve sıradanlığa geçişimiz hakkında Faik Reşat Bey’in (1914) bir yazısındaki yorumu için bkz. O.Z. Pakalın, a.g.e., III, 151-152.

51 Krş. İbrahim b. Ömer el-Bikâî (885/1480), *Nazmu’d-Durer fi Tenâsubi’l-Âyâti ve’s-Suver*, Haydarâbâd 1980, XV, 407-408.

52 Mehdi Bazergân, *Kur’an’ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 154. (Ayrıca bkz. s. 35.)

53 A.g.e., s. 41.

eylem olduğunu ifade eder. “İnne” ile anlamın sağlamlaştırılmış/tekit edilmiş olması, “haber”in/bilgilendirmenin içeriğine gösterilen özeni anlatır⁵⁴.

Ayette “melekler” kelimesi “el/elif-lâm” ile belirli kılıp “el-Melâike” şeklinde gelmemiştir. Bu sözcük Yüce Allah’a bağlanarak bir isim tamlaması (O’nun Melekleri) şeklinde gelmiştir. Bununla Meleklerin yüce konumları ve değerlerinin büyüklüğü anlatılmak istenmiştir. Böylece buldukları yüksek konumları sebebiyle onlardan ancak yüksek fiillerin meydana geleceği ifade edilmektedir.

Öte yandan Kutsal Kitabımız peygamberlerden söz ederken veya onlara hitap ederken çoğunlukla onların adlarını zikreder. Burada ise Kur’an-ı Kerim Peygamberimize adı ile değil “nebî” sıfatı ile hitap etmiştir. Bunu da “elif-lâm/el-belirlilik takısı” ile güçlendirerek yapmıştır. Bunun iki anlamı vardır:

1. Hz. Peygamber’in yüce konumunu ve değerini vurgulamak;
2. Ayetin içerdiği hükmün illetini/sebebini haber vermek.

Ahzâb Sûresi’ne, “sûrenin dahili bütünlüğü”⁵⁵ çerçevesinde baktığımızda Hz. Peygamber’den söz eden ayetlerle 56. ayet arasındaki bütünlüğü görmekteyiz. Dolayısıyla bu ayet, bir yandan Hz. Peygamber’i teselli eden, değerli ve yüce konumunu vurgulayan diğer pasajlarla⁵⁶ irtibatlı iken, öte yandan da Hendek Savaşı öncesi durum⁵⁷, Hendek Savaşı, Benî Kurayza Gazvesi⁵⁸ hakkındaki pasajlarla da bağlantılıdır⁵⁹.

Elmalılı M. Hamdi Yazır, 56. ayetin 43. ayet⁶⁰ ile olan bütünlüğüne⁶¹ ve “Surenin başından beri Peygamber’e olan her “*Yâ Eyyuha’n-Nebiyu / Ey*

54 Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, İdâretu't-Tibaati'l-Muniriyye, Beyrut tarihsiz, XXII, 75.

55 “Kur’an’ın bütünlüğü” konusunda bkz. Halis Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yay., İstanbul 1999, 4. baskı.

56 28-35; 36-48; 50-52; 53-55; 56-59. ayetler.

57 1-8. ayetler. Bu durumun tasviri için bkz.: “Uhud ile Hendek Savaşı Arasında Müşriklerle İlişkilerde Birtakım Gelişmeler”; (İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2001, s. 149- 153).

58 9-27. ayetler. Bu durumun tasviri için bkz.: “Hendek savaşı (5/627)”; (İbrahim Sarıçam, *a.g.e.*, s. 154-160).

59 Krş. el-Âlûsî, *a.g.e.*, XXII, 75; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’an*, İnsan Yay., İstanbul 1987, IV, 335-346; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990, VII, 177, 196, 199, 210-215.

60 “Sizleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için Allah ve melekleri üzerinize salât gönderiyorlar. O size karşı pek rahim’dir.”

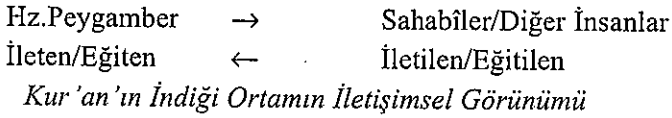
o Peygamber!” nidasını, müminlere bir “*Yâ Eyyuhe'l-lezîne Âmenû /Ey o bütün iman edenler!*” nidasının” izlediğine dikkat çeker. Bu şekilde bu sûrede birbiri ardı sıra ilkinden beş ve ikincisinden altı nida gelmiştir⁶². Ona göre bunun anlamı “müminlere inen feyz-i ilâhî”yi somut bir şekilde ortaya koymasındır⁶³.

El-Bikâî ise, Sûrenin anılan içeriğini “bilgilendirme” olarak niteler. Onun yorumuna göre bundan murat Hz. Peygamber’in modellenmesini hedef göstermektedir.⁶⁴

Öte yandan bu âyete, “âyetin dahilî bütünlüğü” çerçevesinde baktığımızda “salât” ve “selâm” kavramları arasındaki bütünlüğü görürüz. Yukarıda her iki kavramla ilgili zikredilen açıklamaların hülasası ve el-Bikâî’nin yorumu da buna işaret eder.

Buna göre “salât” ve “selâm” kavramları arasındaki bütünlük, Hz. Peygamber’in yüce mevkiini ve ona bağlılığın yönünü ortaya koymaktadır.

Bu ayet indikten sonra, nüzul ortamı içinde Kur’an-insan bir diğer ifadeyle İleten/Eğiten Hz. Peygamber ile İletilen/Eğitilen Sahabîler arasındaki iletişim/eğitim süreci başlamıştır. Bu süreci şu şekilde gösterebiliriz:



Bu süreci bilmek bize Kur’an-ı Kerim’i anlamada farklı bir boyut kazandırır. Bu sayede nüzul asrı ve sonrasında yaşayan insanların Kur’an’ı anlama ve yorumlama birikimlerini ve sonuçlarını da öğrenmek mümkün olur⁶⁵.

Fahreddin Râzî bu ayeti şöyle yorumlamıştır: “Yani, “Siz O’nu zikretmeseniz dahi, O, size merhamet eder, acır” demektir. Böylece müminleri zikre ve tesbihe teşvik için kendisinin “salât”ından, yani “rahmet”inden bahsetmiştir.” (*Tefsir-i Kebîr*, (çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru), Akçağ Yay., Ankara 1994, XVIII, 270.)

61 *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 3923. Bu konuda Fahreddin Râzî’nin yorumu için bkz. a.g.e., XVIII, 290. Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, a.g.e., s. 196, 199.

62 A.g.e., VI, 3912.

63 A.g.e., VI, 3923.

64 A.g.e., XV, 406.

65 Bu konuda somut bir örnek için bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Sa’lebe Kıssası-Esbâb-ı Nüzul’e Yeni Bir Yaklaşım*, Şûle Yay., İstanbul 1995.

Dolayısıyla Ahzâb Süresinin 56. ayetini anlamaya çalışan İnsan/Sahabî, Kur'an ile arasında bağ kuran anlama eylemini harekete geçirmiştir. Anlama fiili insana, ayeti doğrudan doğruya kavrama imkânı verir. Böylece Sahabîler bu ayetin Hz. Peygamber'in yüce konumunu anlatan değer yapısını kavramışlardır. Ancak buradaki kavrama ve bilme, Kur'an'ın bu ibarelerle gerçekleştirmek istediğini bir de ileten/eğiten Hz. Peygamber'e sormayı gerekli kılmıştır.

İşte bu bağlamda nüzul ortamına baktığımızda Sahabîler, Hz. Peygamber'e şunu sormuşlardır:

- "Ey Allah'ın Elçisi, sana selâm vermeyi öğrenmiştik, fakat sana nasıl salât getireceğimizi bilemiyoruz!"

Bunun üzerine Hz. Peygamber:

- "Şöyle söyleyiniz..."

diyerek namazda okunan Salavât Dualarını⁶⁶ belletmiştir⁶⁷.

Böylece bu noktada "algı, düşünme, anlama"dan oluşan bilgi fiillerinden bir diğeri olan "açıklama" fiili doğal olarak ileten-iletilen iletişiminde/ eğitiminde devreye girmiş olmaktadır⁶⁸.

Bu olgusal bir duruma işaret eder. Herhangi bir ayetin içeriğini anlamak isteyen Sahabîlerin Hz. Peygamber'e, ayeti açıklama/beyân yönünde sorular sormaları bir gerçekliktir. Anılan ayet dolayısıyla bu olgusal durum bir kere daha ortaya çıkmıştır. Sahabîler anlamadıkları salât kelimesinin hangi anlama geldiğini sormuşlar, o da cevaplamıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, salât etme eyleminin niteliğinin bir soru üzerine açıklanmış olmasıdır.

Halbuki Tahiyât Duası'nda bir başka olgusal durum söz konusudur. Orada Hz. Peygamber'in dinde bir emri buyurması, bildirmesi gerçekliği tecelli etmiştir. O, doğrudan bir talimde bulunmuş ve Teşehhüd'de okunması gereken duayı tanımlamıştır⁶⁹. Kur'an'ın indiği nüzûl ortamına ait bu

66 Kültürümüzde bu dualara Salavât Duaları denildiği gibi "Salli-Barik Duaları" da denilir.

67 Buhârî, *Kitâbu'l-Tefsîr*, Sûre: 33; Tirmizî, *Kitâbu'l-Tefsîr*, Sûre: 33; Neseî, *Kitâbu's-Salât*, Bab: 49, Hadis no: 1285.. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, X, 329-330.

68 Krş. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, 3. baskı, s. 73-74.

69 Buhârî, 10/Kitâbu'l-Ezân, Bab: 148; Muslim, 4/Kitâbu's-Salât, Hadis No: 55; İbn Mâce,

durumu resmeden meşhur haberde Abdullah İbn Mes'ûd şöyle söylemiştir:

“Sizden biriniz Kur'an'dan bir sûre öğrenmeye nasıl çabalarsa, Sahabîler de Tahiyât Duasını öğrenmeye öyle çabalarlardı.”⁷⁰

O halde ilkinde eğiten-eğitilen ilişkisi çerçevesinde salât eyleminin niteliğiyle ilgili bir tanımlama söz konusudur. Bu durumu bir örnekle daha anlaşılır kılmak mümkündür. Yüksek mevki sahibi bir kimseye, ona hitap şeklinin nasıl olması gerektiği hakkında bir soru sorulduğunu varsayalım. Bu durumda, makam sahibi olan kişi, Türkçe'deki uygun hitap kalıplarından hale uygun düşenleri zikredecektir.

Burada ilişkinin saygı ve sevgi içerisinde sürdürülmesine bir tanımlama getirme söz konusudur. Hitapta bir sınırlama veya yasama amacı yoktur.

İkincisinde ise Teşehhüd eyleminin belirlenmesi vardır. Herhangi bir sebep olmadan Hz. Peygamber doğrudan teşrîde bulunmuş ve namazdaki oturuş (Teşehhüd) eyleminin Tahiyât Duası okunarak gerçekleştirileceğini belirlemiştir.

Ahzâb Sûresi'nin bu ayetinin “fıkıh” yönüne yani “hayata ilişkin boyutu”⁷¹ dair âlimlerin ortak görüşü ise şudur:

“Bu ayet gösterir ki Hz. Peygamber'e salavât getirmek farzdır.”⁷²

Hanefî âlimleri farz hükmünü “ömründe bir kere olsun” şeklinde belirlemişlerdir. Yani bir kimse ömründe bir defa salât ve selâm getirmekle bu farzı yerine getirmiş olur. Bu yoruma göre ayetin getirdiği yükümlülük/farziyyet süreklilik/taarruz içermez. Yine onlara göre bir mecliste Peygamberimizin ismi bir çok defa geçtiğinde, bir kere salât ve selâm getirmek

Kitâbu's-Salât, Bab: 24, Hadis No: 899; Tirmizî, 5/Kitâbu's-Salât, Bab: 215, Hadis No: 289; Ebû Dâvûd, 5/Kitâbu's-Salât, I, 221 (1952 Mısır baskısı); Neseî, 5/Kitâbu's-Salât, Bab: Teşehhüd, Cüz: 2, s. 189, (1964 Mısır baskısı). (Buhârî, *el-Edebu'l-Mufred*, II, 368'den naklen.) Bu konuda ayrıca bkz. et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (Tah. Muhammed Seyyid Câdulhak), Matbaatu'l-Envârî'l-Muhammediyye, Kahire 1968, I, 361-366 (“Bâbu't-Teşehhud fi's-Salâti, Keyfe Huve?”); İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, (Tah. Muhammed Fuad Abdalbâki-Muhibbuddîn el-Hatib), Dâru'l-İftâ Neşriyatı, Riyad tarihsiz, XI, 139; Zafer Ahmed, a.g.e., III, 126.

70 Buhârî, *el-Edebu'l-Mufred*, II, 367-368.

71 Fıkıhın “insanın amel cihetiyle lehine ve aleyhine olan şer'î hükümleri bir meleke halinde bilmesi” olarak belirlenmiş terim anlamından hareketle ifade edilmiştir.

72 Konunun ayrıntıları için fıkıh kitaplarının “Kitâbu's-Salât”ında ilgili yere bakılmalıdır. Zafer Ahmed el-Osmânî'nin *l'âu's-Sunen* (İdâretü'l-Kur'ân ve'l Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi tarihsiz, *Kitâbu's-Salât*, III, 124 vd.) isimli eseri bu konuda söylenenleri ve yapılan tartışmaları veriş üslûbu sebebiyle önemli bir kaynaktır.

yeterlidir; tekrar edilmesi övgüye değer bir eylemdir/“müstehab”dır⁷³.

Fakihlerin ayetten ve sonrasında Hz. Peygamber-Sahabe iletişimine ait rivâyetlerden anladıklarını iki grupta toplamak mümkündür. Her iki durum, “anlamın” gittiği yönleri göstermesi bakımından önemlidir.

Bir kısım fakihler (örneğin İmam Şâfiî) namazda Tahiyat Duası’nın ardından Salli-Barik Duaları’nın okunmasının vâcib olduğunu söylemişlerdir.

Diğer bir kısım fakihler ise (örneğin İmam Ebû Hanîfe) ayetin vücûb ifade etmediği, sadece mendûb olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Bu anlamaların doğurduğu tartışmaları fıkıh eserlerinde ayrıntıları ile bulmak mümkündür. Burada Hanefiler’in hangi anlama/yorum sebebiyle yukarıdaki görüşe sahip olduklarını zikretmek gerekiyor:

1. Hz. Peygamber’in Salavât Dualarını talim buyurmadaki üslûbu, Tahiyat Duası’nın ardından okunmasının istenen ve övgüye değer bir eylem/müekket sünnet olduğunun delilidir. Bu sebeple terki hoş karşılanmaz/mekruh’tur. Namazda okunmaması namazı bozmaz⁷⁴.

2. Tahiyât Duası’ndaki “selâm” kalıbı, salât etmeyi de içerir. Bu sebeple Salli ve Barik Duaları’nın okunması vâcib olmaz. Namaz kılan kimse Teşehhüd’de “*es-Selâmu aleyke Eyyuha’n-Nebiyu.../Ey Peygamber Allah’ın selâmı senin üzerine olsun...*” dediğinde selâm ile birlikte salât’ı da zikretmiş sayılır⁷⁵.

3. ez-Zemahşerî’nin naklettiğine göre büyük tabii bilgini İbrahim en-Nehâf (96) şöyle söylemiştir:

“Sahabîler Teşehhüd’de ‘*es-Selâmu aleyke eyyuha’n-nebiyyu...*’ ibaresini okumakla yetinirlerdi.”⁷⁶

Zafer Ahmed (1394/1974) ise Kadî İyâz’ın (544/1149) bir yorumunu naklederek yukarıdaki görüşleri destekler. Kadî İyâz’ın yorumu şöyledir:

“Sahabîlerin salavât hakkındaki tutumu, bu eylemin niteliği ile ilgiliydi. Onlar, salavât’ın vâcib olduğu hakkında bir görüş beyan etmemişlerdir. Çünkü bu terim onlardan sonra kullanılmaya başlanmıştır.”⁷⁷

73 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, Bulak 1310/1892, I, 128-129; Zafer Ahmed, a.g.e., III, 128-129.

74 Zafer Ahmed, a.g.e., III, 124.

75 Zafer Ahmed, a.g.e., III, 128-129.

76 *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut tarihsiz, III, 273.

77 *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustefâ*, İstanbul 1293, II, 107-109. (Nakleden Zafer Ahmed, a.g.e., a.y.)

4. İ'lâu's-Sunen'de nakledildiğine göre Hz.Peygamber Tahiyat duasını taliminin ardından şöyle söylemiştir:

“Eğer bunu okursan veya güzelce edâ edersen namazını tamamlamış olursun. Bunun ardından istersen kalkar gidersin, istersen oturur kalırsın.”

Hanefiler bu hadisi Teşehhüd'de Salât'ın vâcib olmadığına delili olarak anlamışlardır. Onlar, burada bir hususa özellikle dikkat çekerler; Salavât'ın Teşehhüd'de vâcib olmadığını söylemek, salavât getirmeyi gereksiz bir ibadet kılmaz. Aksine Yaratan/Yaratılmış ilişkisi çerçevesinde Yüce Allah'a yakınlaşmak için salavât getirmek, en güzel ibadetlerdendir.

Buna göre Hanefilerin yaklaşımının temeli, 'Yüce Allah'ın vâcib kılmadığı bir eylemin vücûbunu iddia etmekten kaçınmak'tır⁷⁸.

Netice itibariyle bu ayet bir bilgi, bir de emir içermektedir.

- “BİLGİ”

Hız.Peygamber'in mele-i alâ'daki mevkiidir. Cenâb-ı Hakk'ın salâtı, meleklerin salâtı onun faziletine, Rabbinin indindeki yüce makamına delâlet etmektedir. Yüce Allah, rahmet ve in'âmîyle (lütuf); melekleri istiğfârları ve hizmetleriyle Peygamber'e daima tekrîm (yüceltme, ululama) etmektedirler.

- “EMİR”

Salât ve selâm getirmekle müminleri yükümlü tutmaktadır.

Çeşitli salât ve selâmlar ile onun üzerine Cenâb-ı Hakk'ın salavât, rahmet ve berekâtını niyaz etmeyi ve selâm vererek tekrîm etmeyi ve onu modelleyerek önder kişiliğine teslim olmayı⁷⁹ buyurmaktadır.

V. SALÂT VE SELÂM'I GÜNCEL DEĞER OLARAK HAYATA KATMAK

Salât ve selâm sözcüklerine ve düşündürdüğü şeylere bakarak güncel değerler üretip hayata katmak konusuna gelince:

- Bu ibadet farklı bir özelliğe sahiptir. Çünkü Cenâb-ı Hakk bu ayet ile Peygamberine salât etti. Sonra da meleklerine ona salavât getirmelerini emretti. Bilâhare müminlere salavât getirmeleri emrini verdi. O halde, “Yüce Tanrı'nın ve meleklerin yaptığı bir fiili biz nasıl hayata katarız?”, sorusuna cevap vermek gerekir.

78 Zafer Ahmed, a.g.e., III, 133.

79 Krş. El-Bikâi, a.g.e., XV, 406.

Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur:

*"Bana bir salât okuyana Allah on salât eder."*⁸⁰

- Salavât getirmek Peygamberimize olan şükran borcumuzu ifâ etmek demektir. Çünkü o, müminler için, hatta bütün insanlar için büyük iyilikler yapmıştır. Üzerimizdeki haklarına bir nevi teşekkürle mukabele etme ve onu yüceltme, sevgi ve bağlılığımızı dillendirme imkânıdır. Bu ise Cenâb-ı Hakk'ın bir lütfüdür.

- Salavât getiren kişi bir çok manevî hazlara gark olur, lezzetler duyar. Bu ise anlatılmaz, ancak bireyin kişisel tecrübesi ile elde edilir.

Salavât getirmekten kaçınanlar ise "cimri"⁸¹ olarak tanımlanmıştır. Bir hadis-i şerifte şöyle buyurulmuştur:

*"Burnu sürtülsün o adamın ki yanında ben zikrolunmuşumdur da bana salavât getirmemiştir."*⁸²

- İnanan insanın günlük dualarının olması gerekir. Kutsal Kitabımız ve Hız. Peygamber müminleri buna teşvik etmektedir. Hayatın bu hızlı akışı içerisinde insanın özüne yabancılaşmasını, kendisini unutmasını ve fitradından soyutlanmasını önlemede dua temel araçtır.

Sürekli dua/zikir yoluyla insanın derin dinî düşünce ve inançlara uzanması umulur. Bu tavır da insana din-dünya bütünlüğünü yakalama fırsatı verir.

O halde zikir nedir?

Zikir, din ve dünyayı idrak etmeye gayret göstermektir. Devamlı uyanık olmak, bütün insanî yapıp-etmelerine vahiy ışığında yön vermektir. Ama asla sadece dil ile söylenen, okunan, fakat ruhun ürpermediği, kalbin hissetmediği ve bütün bedenim katılmadığı bir eylem değildir, olmamalıdır. İşte salât ve selâm getirme bir zikir türü olarak bize bu anlamları ilham ederse bir mânâsı olur.

- Salât ve selâm Peygamber sevgisini artırır. Peygamber sevgisini tadan insan, insanlara ve bütün varlıklara sevgi ile yönelir. Yani Peygamber sevgisi bireye, "insan"ı ve "her varolan"ı sevmeyi, sevebilmeyi öğretir. Öyle ki bu sevgi insanın, insanlığın mutluluğu için kalbini çarpıtıran, onu canlandıran bir atılım yapmasına imkân veren bir umut kapısıdır. Çünkü bu bilin-

80 Ebû Dâvûd, Vitr: 26; Tirmizî, Kitâbu's-Salât, 352; en-Nesâî, Kitâbu Ezân, 37.

81 Tirmizî, Da'avât, 100; İmam Ahmed, I, 201.

82 Tirmizî, a.y.; İmam Ahmed, II, 254.

ce erişen mümin için sevme eylemi, sevilme olarak algılanmaz. Yani o mümin, nasıl sevilebileceğini, nasıl sevimli olabileceğini değil, nasıl sevebileceğini gaye edinmiştir. Yüce Peygamber'in şu ilkesini hayata aktarmaya çalışır:

*"Sizden hiçbiriniz iman etmedikçe Cennete giremeyeceksiniz. Sizler, birbirinizi sevmedikçe iman etmiş sayılmayacaksınız."*⁸³

- Salât ve selâm bize "örnek insan"ı gösterir. Ona salât ve selâm getirmek kelimelere hayat vermek demektir. Kelimeler ise bilgi ile hayat bulur. Bilgi de okumak ile elde edilebilir. O halde insan, modellediği insanı/Peygamberini tanımak için okumalıdır. Okudukça sevgisi artacaktır. Çünkü "insanın varoluşu bilgi iledir" ve "sevgi=bilgi+çaba"dır.

Sevgiye erişmek isteyen kişinin kendini bilinçli olarak eğitmesi gerekir. Bu bilgilenme ve gayretler bize, o örnek insanın kişiliğinde dünya hayatında "önemli insan" olmaya değil, aksine "değerli insan" olma gayesine yönelmemiz hedefini gösterecektir.

Böylece inanan insan "bilgi ve bunun hayata aktarılması yöntemi" olarak salât ve selâma bakacak, Hz. Peygamber'in şahsında nitelikli öğretim-eğitimin insanî bir yöntemini uygulamış olacaktır. Bunun yararı, insanın bildiklerini yaşayarak örnek kişilik olmaya çabalamadıkça ne fert plânında ne âile plânında ve ne de toplum olarak huzuru ve mutluluğu arzuladığı biçimde gerçekleştiremeyeceğini idrak etmesi olacaktır. İnsan bu tespiti yaptığı anda dünya-âhiret mutluluğunun sırrını da yakalamış demektir.

O halde Hz. Peygamber'i anmak, insan için hayatla hesaplaşmanın bir parçası olmalıdır. Ta ki hayat, dayatılmış bir takım mecburiyetlerle yaşanan bir hayat olmasın!

Çağımızdaki hızlı yaşam akışında Hz. Peygamber'i anarak onu modellemek, gerçekten yaşamış olmak için bir fırsat olsun!

Peygamberimizi sevmek ve model almak bilinci, hayatı anlamlandırılmaya dair bütün anahtar kavramların "anlama" ve "idrak etme" ile yaşama katılmasına aracı olsun!...

83 Buhârî, *el-Edebu'l-Mufred*, II, 276, Hadis No: 260; Muslim, İmân, 22; Ebû Dâvûd, Edeb, 131.



Müslüman Düşüncesinde İsa'nın Dünyaya İniş Paradigması

Erkan YAR*

ABSTRACT

Some Muslim theological schools accept that The Jesus raised beside God after his death. But there are some different thoughts about this raising (raf') of Jesus. Some of them say that Jesus raised with his own soul while others say that he raised both with his soul and body. On the other hand, they believe that Jesus will be sent to the world for the second time. This bringing down to the world will be as the token of the Day of Resurrection. They accepted this opinion from the effect of the previous cultures not from their holy book. According to our idea there is no any token for the Day of Resurrection in the Quran. Quran says that Jesus is a prophet of God and he died just like the other kind of human beings and prophets. In this article, we dealt with the ideas of Muslim Theological Schools about the raising and bringing down of Jesus.

Keywords: Jesus, The tokens of The Day of Resurrection, The raising of Jesus.

Müslüman düşüncesinde yer alan İsa'nın dünyaya iniş (nuzûl) anlayışı, kelam, tefsir, hadis ve dinler tarihi gibi dini ilimlerin konusunu oluştur-

* Yrd.Doç.Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilimdalı. e-mail: erkan-yar@firat.edu.tr.

makla birlikte, bilgi sosyolojisi ve psikoloji gibi beşeri ilimlerin konusunu da oluşturur. Dinsel ilimlerden kelimelerin, akaidin yakini temellerini araştırması bakımından İsa'nın inişinin bir inanç ilkesi haline nasıl dönüştüğünü; tefsir ilminin, dinsel metinlerin kişisel ve toplumsal çıkarlar uğruna nasıl kullanıldığını; hadis ilminin, bu çıkarların temini için peygamber adına ortaya atılan sözlerin doğruluk derecesini ve dinler tarihinin de, bu düşüncenin oluşmasına etki eden diğer dinlerdeki inanışları ve verileri, etkilenme nedenlerini belirlemesi mümkündür. Bu düşüncenin toplumlarda kabul görmesinin nedenlerinin araştırılması, insanda bilginin ortaya çıkışı ve benimsenmesinin arka planında yer alan psiko-sosyal nedenleri inceleyen bilgi sosyolojisinin konusudur. Müslüman toplumlarda bilgi sosyolojisi bağımsız bir disiplin olarak gelişmediğinden, bu paradigma bu ilmin verilerine göre incelenmemiştir. Çeşitli toplumlarda "mehdi" ve "mesih" olarak ortaya çıkan ve bu iddiada bulunan kişilerin iddialarının ve kabullerinin araştırılması ve nedenlerinin ortaya konması, insan davranışlarını inceleyen psikolojinin konusu da oluşturur. Günümüz teolojisi açısından bizi ilgilendiren, bütün bu olgulara zemin hazırlayan tarihsel anlamdaki dinsel dinamikler ve çeşitli din ve mezheplere sonradan ilave edilen mitolojilerin nasıl birer inanç ilkesi haline dönüştüğüdür.

İsa'nın inışı teorisinin dini ilimler açısından incelenmesi, insani ilimler açısından incelenmesine oranla daha büyük öneme sahiptir. Psikolojik veya sosyolojik olarak ortaya çıkan bir olgu veya düşüncede, kişinin kültürel değerlerinin etkisi vardır ki, din bu kültürün en etkin öğesidir. Bununla birlikte, bu paradigmanın ortaya çıkışı, temelde dinsel yorum ve düşüncelere dayanmaktadır. Bir düşünce veya olgunun dinsel kabul edilmesinde iki çeşit insani tavrın olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi; bir dini benimseyen insanların, bir fikri önceden kabul ettikleri dinin kutsal kitabında açıkça var olduğu veya yorum yoluyla kutsal kitaba dayandığı için benimsemeleridir. Bu durumda dinsel bir düşüncenin varlığı, o düşüncenin kabulünden öncedir ve o düşünce kutsal nasslarda var olduğu için benimsenmiş olmaktadır. Bu tavırda belirleyici unsur, dinsel metinler ve bu metinlerin yorumlarıdır. İkincisi ise; bireysel anlamda zihinsel ikna oluşluğu sağlamak ve sosyal anlamda bu fikri diğerlerine karşı ikna edici bir tarzda kullanmak için, dinsel metinlerde önceden kabul edilen bir düşünceye ait çeşitli argümanlar bulmaya çalışmak veya en azından bu metinleri o düşünce lehinde yorumlama tavrıdır. Bu tavırda ise, sonradan dinselleştirilen

bir düşüncenin kabulü, o düşüncenin dinsel metinlerinde varlığından önce gelmektedir. Burada da belirleyici unsur, toplumsal ve bireysel kültürdür. Birincisine göre ikincisi daha tehlikeli ve dinsel açıdan daha büyük bir anlama sorunu oluşturmaktadır. İşte, İsa'nın dünyaya inişi düşüncesinin durumu budur.¹

İsa'nın dünyaya inişi düşüncesinin arka planında yer alan bireysel ve toplumsal bilinç hakkında varsayımlarda bulunmak, bu fikrin bir doktrin olarak nasıl biçimlendirildiğinin ortaya konması ile mümkün olur. Bununla birlikte, herhangi bir düşüncenin argümanları –naklî ve aklî- açısından tutarlılığı ve düşüncenin oluşmasına etki eden anlama sorunlarını kritik etmek gerekmektedir. Bu nedenle, ilk olarak, bu düşüncenin Müslüman düşüncesinde nasıl biçimlendiğini ortaya koyacak ve daha sonra da bu öğretilerin Kur'an bütünlüğü açısından analizlerini yapacağız. Müslüman düşüncesinde yer alan İsa'nın dünyaya inişi paradigmasının, temel olarak şu noktalarda odaklaştığını görmekteyiz:

1. Kıyamet Alametlerinden Biri Olarak İsa'nın Dünyaya İnişi

İsa'nın dünyaya inişi (nüzul) fikri, geleneksel düşünce içerisinde kıyamet alametlerinden biri olarak yer alır. Bu tasavvur açısından kıyamet/saat gerçekleşmeden önce bir takım alametler ortaya çıkacaktır, ki bunlar büyük ve küçük alametler olarak kategorize edilmiştir. Geleneğin kıyamet alametleri hakkındaki anlayışını kritik eden Hasan Hanefi, "geleneğin kıyamet anlayışlarının üç kategoride toplanabilir. Bunlar da, hayr ve şer çatışması, tabiat kanunlarının bozulması ve teklifin son bulmasıdır"²

1 Geleneksel İslam alimleri, İsa'nın inişi fikrinin İslam öncesi kültürlerde var olmasını önemsemiyor gözükmektedirler. Onlar açısından önemli olan bir düşüncenin kaynağı veya argümanlarının güvenilirliği değil, o fikrin kendi din anlayışı açısından bir değer ifade etmesidir. Bu değer de, İsa'nın hangi gerekçe ile olursa olsun, inişinin İslam'ı ve onun ilkelerini yüceltici rol oynadığıdır. Bununla birlikte çağdaş yazarlar, bir fikrin İslamî olmasıyla o fikrin İslam'ın kutsal kitabına dayanması arasında ilişki kurduklarından, mesih (kurtarıcı) fikrinin İslam öncesi kültürlerin etkisiyle ortaya çıktığı noktasında aynı fikirdedirler. Örneğin bkz. Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1983, 117-129; Fırlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1986, 247-250; Mehdi fikrinin İslam öncesi kültürlerde varlığı ve fonksiyonu için bkz. Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sam-sun 1997.

2 Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akide İla's-Savra*, Mektebet'u Medbüli, trs, 4/529.

demektedir. Geleneğin kıyamet alametleri hakkındaki yaklaşımlarından olan tabiat kanunlarının bozulması ve teklifin son bulması hakkındaki çeşitli belirlemeler Kur'an'da yer almasına rağmen, dünyanın sonunda gerçekleşecek hayır-şer çatışması ve bu bağlamda toplumsal bilincin ürettiği çeşitli anlayışlar yer almamaktadır. Kıyamet alametleri teorisi içerisinde kıyametin büyük alametlerini belirleyen ve kanıtlayan bir argüman olarak, kıyamet alametlerinin on tane olduğunu bildiren rivayet kullanılmaktadır. Bu rivayete göre Peygamber; "Kıyametten önce şu on şeyi görmeyinceye kadar kıyamet kopmaz. Bunlar da; duhan, Deccal, dâbbe, güneşin batıdan doğması, Meryem oğlu İsa'nın inişi, Ye'cuc ve Me'cuc ve üç batış. Bu üç batış da biri doğuda, biri batıda ve biri de Arap yarımadasındadır"³ buyurmuştur. Hadis olarak rivayet edilen bu ifadelerde, insanın kendisi ve evrenin geleceği hakkında çeşitli varsayımlar ürettiği görülmektedir. İnsanın, evren ve kendi geleceği hakkında teoriler ve varsayımlar üretmesi, onun nitelikleri—ki bu nitelikler arasında onun bilgi edinme isteği vardır—dikkate alındığında tuhaf karşılanmamalıdır. İnsan, geçmiş hakkında bilgi sahibi olmak ve geleceğini bilmek isteyen bir varlıktır. Nitekim, kıyametin mahiyeti ve zamanı hakkında bilgi edinmek için Peygamber'e sorulan sorular, insanın bu niteliğine işaret eder.⁴ Fakat söz konusu rivayette ortaya çıktığı şekilde insanın kendi geleceğini belirleme isteği, onun kendi geleceğini veya daha genel bir ifade ile evrenin geleceğini belirleme konumunda olmaması itibarıyla tutarlı değildir. Çünkü ahiret, insan cinsinin geleceği hakkında bir teori olarak evrenin geleceği ile ilişkilidir. Bir varlık üzerinde tasarrufta bulunmak, o varlık üzerinde mutlak egemenliğe ve güce sahip olmayı gerektirir. Bu niteliklere sahip varlık Allah olduğundan, insanın geleceğini belirleme yetkisine sahip varlık da O'dur. İnsan ise, kendi egemenliği alanında fiil işleme yetkinliğine sahip bir varlıktır. İnsanın ve evrenin bu nitelikleri dikkate alındığında, bu varlıkların geleceğine ait belirlemelerin, ilahî iradeye ait olduğu ortaya çıkmaktadır.

3 Bu hadisin delil kullanılmasıyla kıyamet alametlerinin tasnif edildiği eserler için bkz. Taftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Kahire, 1988, 110; Ebu'l-İz, Ali b. Muhammed, *Şerhu't-Tahâviyye fi Akideti's-Selefiyye*, thk. Ahmet Muhammet Şâkir, Kahire, trs, 430; Harputi, Abdullatif Lütü, *Tenkihu'l-Kelam fi Akâid'i Ehli'l-İslam*, İstanbul, h.1330, 351.

4 *A'râf* 7/187; *Ahzâb* 33/34; *Naziât* 79/42.

Kıyamet alametleri hakkındaki teoriler, bazı ilk dönem kelim kitaplarında yer almaz.⁵ Sonraki kelim kitaplarında ise, kıyamet alametleri hakkındaki teorilere çok fazla yer verildiği ve çeşitli belirlemelerde bulunduğ u görülmektedir.⁶ Bununla birlikte, bu teoriler ve alametleri konu alan başlı başına eserler de mevcuttur. Kıyamet alametlerinin kelim kitaplarında çok fazla işlenmesi ve bu konuyla ilgili başlı başına eserler tasnif edilmesi, kıyamet alametleri hakkındaki belirlemelerin, bireysel ve toplumsal ölçekte önemsendiğine işaret eder. Kelamcıların, bu tavırlarıyla, yazılı ve sözlü kültür ile insan zihninde ve bilincinde kıyameti canlı tutmayı amaçlamış olmaları da mümkündür. Bu amaç, en genel anlamda insanı iyi şeyler (salih amel) yapmaya teşvik etmektir. Eserlerinde, kıyamet alametleri ile ilgili bilgilere ve rivayetlere yer veren bazı kelamcılar, bu konuyu incelerken “kıyamet şartları”⁷ ifadesini kullanırken, diğer bazıları “kıyamet alametleri”⁸ ifadesini kullanırlar. Konuyu ‘kıyametin/saat şartları’ ifadesi ile başlıklandıran bazı eserlerin şerhlerinde, “şart” kavramının “alamet” olarak şerh edildiği görülmektedir.⁹ Bu durum, bu konu ister ‘kıyametin şartları’ ve isterse ‘kıyamet alametleri’ olarak isimlendirilsin, bakış açısının değişiklik arz etmediğini göstermektedir. Kıyametin küçük alametleri olarak ifade edilen olaylara bakıldığında, kıyamet alametleri hakkındaki teorilerin, toplumda istenmeyen davranışları engellemek için oluşturulduğu izlenimini vermektedir. Bu durumda, bir şeyin kıyametin alameti olması

-
- 5 Örneğin bkz. Eşari, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne An Usulî'd-Diyâne*, Beyrut, 1991; Nesefî, Ebu'l-Muîn, *et-Temhîd fî Usulî'd-Dîn*, (thk. Abdulhayy Kâbil), Kahire, 1987.
- 6 Örneğin bkz. Harputî, *Tenkih*, 349-360.
- 7 Bu konuyu “kıyamet şartları” şeklinde ele alan eserler için bkz. Taftâzânî, *Şerh*, 110; Ebu'l-Iz, *Şerhu't-Tahâviyye*, 430.
- 8 Ebu Hanîfe, bu konuyu “kıyamet alametleri” olarak isimlendirir ve ona göre, “Deccâl'in, Ye'cüc ve Me'cüc'ün çıkması, güneşin batıdan doğması, İsa'nın gökten inmesi ve sahîh haberlerde varid olan kıyamet günündeki diğer alametler haktr.” Bkz. Ebu Hanîfe, Numân b. Sâbit, *el-Fikhu'l-Ekber*, “İmamı Azam'ın Beş Eseri” adlı kitabın içerisinde, Trc: Mustafa Öz, İstanbul, 1992, 77; Aynı şekilde bkz. Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, 204-6.
- 9 Taftâzânî, Nesefî Akâidi'ne yazdığı şerhte, şart kelimesini alamet olarak şerh eder. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 110; Aynı şekilde bkz. İsfehani, Ebu'l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed el-Fadl er-Rağîb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, 379; Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakaik'i Ğavâmidî'l-Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvili fî Yucûhi't-Te'vil*, Kahire, 1986, 4/323; Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, 6/4388; Razi, Fahrüddin Muhammed, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Mısır, h.120, 28/60.

ile, o eylemin kötülük derecesi arsında ilişki kurulmaktadır.¹⁰ Bu anlayış doğru kabul edilecek olsa, her zaman ve mekanda kıyametin küçük alametlerine rastlanılması mümkündür.

Kıyamet alametleri teorisi çeşitli düşünce ekollerinde kabul görmesine rağmen, Kur'an'da yer almaz. Kur'an, geleneğin kıyamet alametleri olarak betimlediği teoriler yerine, "kıyamet şartları"ndan bahseder. Burada "şart" ve "alamet" arasındaki ayırım, probleme bakışımızın odak noktasını oluşturacaktır, ki bu ayırım gelenekte oluşan kıyamet alametleri teorisini kritik etmek ve bu konuda düşünce geliştirmek açısından da önemlidir. Lügat ve tanın kitapları yazarları, şart kelimesini alamet olarak ifade etmekte ve buna "kıyamet şartları" ve "namazın şartları" şeklindeki kullanımları örnek vermektedirler.¹¹ Halbuki alamet; "bir şeyin bir şeye bağlanmasıdır, ki birincisi var olduğunda ikincisi de var olur."¹² Örneğin, dumanın varlığı ateşin varlığının alametidir. Şart ise; "bir hükmün varlığının işareti olan, ancak o hükmün ne varlığı ve ne de gerekli olması ile ilgisi bulunmayan şey"¹³ anlamındadır. Bu tanımlarda görüldüğü üzere, şart ve alamet arasında hükmün gerçekleşmesi ile ilişki olma yönünden fark vardır. Bu açıdan bakıldığında, kıyamet ile ilgili bir teori için 'kıyamet şartları' ifadesi tutarlı bir isimlendirme ve anlayış olmakta; 'Kıyamet alametleri' ifadesi ise, kıyametin vaktinin insan tarafından bilinmezliği dolayısıyla yanlış bir ifade olmaktadır.

-
- 10 Kıyametin küçük alametlerinin yer aldığı hadislere göre bu alametler; ilmin kalkması, cehaletin yayılması, şarabın çok içilmesi, zinanın yaygınlaşması, erkeklerin azalıp kadınların çoğalması öyle ki elli kadına bir erkeğin düşmesi gibi olgulardır. Bu alametlerin yer aldığı hadisler için bkz. Buhari, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. İbn Muğire, *Sahih*, Kitâbu'l-İmân, 21, Kitabu'n-Nikâh, 110, Kitabu'l-Hudûd, 110, İstanbul, 1992; Aynı şekilde tefsirlerde de bu hadisler kıyametin küçük alametlerinin kanıtı olarak kullanılmaktadır. Örneğin bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/323.
- 11 Curcâni, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Mısır, trs. 125; "Sebeup ve şart arasında fark vardır. Sebeup; sebeplinin var olmak için kendisine ihtiyaç duyduğu fakat varlığının devamı için kendisine ihtiyaç duymadığı şeydir. Şart ise; şartlının hem var olmak ve hem de varlığının devamı için ihtiyaç duyduğu şeydir." Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, thk. Hüsâmüddin el-Kudsî, Beyrut, trs., 54.
- 12 Curcâni, *Ta'rifât*, 125; Alamet ve delalet arasında da fark vardır. Delalet; Alemin yaratıcısının delili olması gibi, herkesin delil getirmesi mümkün olan şeydir. Alamet ise, düşünen her insanın değil de onu alamet koyanın veya bu bilgiye sahip olanın bildiği şeydir. Bkz. Askerî, *el-Furûk*, 54
- 13 Şart; hüküm varlığı kendi varlığına dayanan, kendisinin yokluğundan hüküm de yok olması gereken bir niteliktir. Allaf, Abdulvehhab, *İslam Hukuk Felsefesi*, Trc. Hüseyin Atay, Ankara, 1985, 305.

Kur'an, geleneğin betimlediği kıyamet alametleri teorisi yerine, kıyamet şartından ve kıyametin kopması anında gerçekleşecek fiziki olaylardan ve özellikle de insanın fiziki ve sosyal olaylar karşısındaki tavırlarından bahseder. İnsanın kıyamet anındaki olaylar karşısındaki tavırlarından bahsedilmesi, insanı iyi fiiller işlemeye yönlendirmek ve kıyamet anı gelmeden önce onu uyarmak içindir. Kur'an'ın bildirdiğine göre, kıyametin şartı vahyin kendisine ulaştığı son elçi olarak Hz. Muhammed'in insanlar arasından seçilmesi ve peygamber olarak görevlendirilmesidir. Onun elçi olarak seçilmesi ile birlikte vahiy tamamlanmış ve gerek kendi asrındaki ve gerekse bu asırdan sonra yaşayacak insanlar, kendi fiillerinden sorgulanmaları için gerekli olan ilkelerin varlığı hakkında tümüyle bilgi sahibi olmuşlardır. "*Onlar kıyametin ansızın gelip çatmasını mı bekliyorlar? Şüphesiz onun şartları belirlemiştir. Kendilerine gelip çatinca ibret almaları neye yarar*"¹⁴ ayetinde, kıyametten önce gerçekleşmesi gerekli olayları ifade için, 'şart' kelimesi kullanılmıştır. Bu anlatımda kıyametin ansızın geleceğinin belirtilmesiyle, kıyamet kesin olarak gerçekleşeceği noktasında bilgi verilmesi fakat zamanı konusunda önceden bilgi verilmemesi kast edilmektedir. Nitekim diğer ayetlerde de, kıyametin vaktinin Allah katında olduğu ve kimsenin onun bilgisine önceden sahip olamayacağı bildirilmektedir.¹⁵ Bu bağlamda Kur'an, insanların kıyametin gerçekleşeceği zaman hakkında sordukları sorulara cevap vermemiştir. Çünkü, Kur'an'ın kıyametin vakti hakkında önceden bilgi vermesi, insan için iki açıdan olumsuzluktur. Birincisi; insan, hakediş (istihkak) kanunlarının geçerliliği dolayısıyla, dünyanın kurulu düzeninin devam ettiği son ana kadar fiillerinden sorumludur. Kıyametin zamanı hakkında önceden bilgi verilmesi, bu kanunları geçersiz kılar. İkincisi ise; insanın yaratılışında var olan bazı nitelikleri dolayısıyla eylemlerini biçimlendirmede sorumsuz davranabilmektedir. Kıyametin zamanı hakkında önceden bilgi verilmemesi, insanın her an kıyamete hazır olmasını sağlayacaktır.

Kıyametin şartlarının gerçekleştiğini bildiren söz konusu ayette ifade edilen 'kıyamet şartları' hakkında çeşitli fikirler ileri sürülmektedir. Süleyman Ateş, 'saat' kelimesinin kıyameti değil de, kafirlere incek olan azabı ifade ettiğini belirterek, "bu ayette haber verilen eşrât, ileride vuku bulacak

14 Muhammed 47/18.

15 Lukmân 31/34; Nâziât 79/42.

kıyamet alametleri değil, peygamberin kendi zamanında vuku bulan şeylerdir”¹⁶ demektedir. Fakat, bu ayetteki saat kelimesini kafirlere incek azap şeklinde tefsir etmek için elimizde herhangi bir kanıt mevcut değildir. Aksine, bu kelimenin Kur’an bütünlüğü içerisinde müddet, ölüm anı gibi anlamlarının yanında, ‘kıyamet’ anlamında kullanıldığını görmekteyiz.¹⁷ Dolayısıyla bu anlatımda yer alan kıyamet şartları (eşrât) ile, Hz. Muhammed’in son peygamber olarak gönderilmesi ve Kur’an’ın da Allah’ın insan cinsine gönderdiği son ilahî kitap olarak kıyamet ve insanın geleceği hakkında çeşitli bilgileri içermesi ifade edilmiş olabilir.

2. Hayr-Şer Çatışması ve İsa’nın İnisiyle Hayrın Şerre Üstünlüğü

Geleneğin kıyamet alametlerini formüle edişinde, hayır-şer çatışması geniş yer tutar. Hasan Hanefî, geleneğin kıyamet alametleri anlayışında ortaya çıkan hayr ve şer çatışmasına, İsa’nın inisi ve Deccal ile çatışmasına ilaveten, Ye’cüc ve Me’cüc’ün savaşı, dabbenin ortaya çıkışı gibi teorileri de zikreder.¹⁸ Bununla birlikte, İsa’nın dönüşü fikri içerisinde en etkin anlatım, İsa’nın dünyaya yeniden indikten sonra, hayrın temsilcisi olarak şerre üstün gelmesi ve Hz. Muhammed’in dinine tabi olmasıdır. Hayr-şer çatışmasının ortaya çıkması ve hayrın şerre üstün gelmesi, zıtlar kuramı açısından bakıldığında tutarlıdır. Zıt karakterli iki olgudan birinin var olması diğerinin de var olmasını gerekli kılar. Çünkü, iki zıt olgudan birinin var olmaması diğerini anlamsız ve geçersiz kılar. Kur’an’da da pek çok olgu, zıtları ile birlikte yer almaktadır. İsa’nın dünyaya inisi ile ilgili teorilerde, İsa iyiliği (hayr) ve Deccal ise kötülüğü (şer) isteyen ve bunun gerçekleşmesi için mücadele eden konumundadır. Bu teori içerisinde Deccal, dünyanın sonuna doğru ortaya çıkacak, önce peygamberliğini iddia edecek ve kendisinden olağandışı olaylar ve istidraclar ortaya çıkacak, sonra ilahlığını iddia edecek ve İsa’nın yer-yüzüne inmesinden sonra İsa tarafından öldürülecektir.¹⁹

Dünyanın sonuna doğru kötülüğü yaymak için Deccal’in çıkması, İsa’nın inisi hakkındaki teorilerde olduğu gibi dinsel kanıt ve gerekçelerden

16 Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, 8/429.

17 *Hicr*: 15/85; *Kehf* 18/21 vd. Saat kelimesinin Kur’an’da kullanımlarının tahlihi için bkz. Atay, *age*, 204-6.

18 Hanefî, *Mine’l-Akide*, 4/529-546; Atay, *age*, 209-14.

19 Aliyyu’l-Kârf, *Şerh’u Kitâbi’l-Fıkhi’l-Ekber*, Beyrut, 1984, 167; Harputi, *age*, 352-3.

yoksundur. Kötülük, insana ait bir davranış olarak her zaman mevcuttur. Deccal'in önce peygamberliğini iddia ederek olağandışı olaylar ortaya koyması ve sonra da ilahlık iddiasında bulunmasının, insanlar için bir imtihan aracı olduğu ifade edilmektedir.²⁰ İnsanların, bütün fiilleriyle ilişkili olarak sırandıkları, ilahî mesaj içerisinde açık bir şekilde yer almakta ve hatta insanın yaratılış amacının fiillerinden ötürü sınanmak olduğu ifade edilmektedir. Fakat insan, Allah'ın belirlediği emir ve yasaklar, yani insanın bunlara karşı tavırları gibi insan yaşamının her anındaki fiilleri ile sınanmaktadır. Dolayısıyla, Deccal gibi ilave kötülüklerde insanın sınanması anlamsız olmaktadır. Geleneğin bu gibi imtihan araçlarının belirlemesinde, Kur'an'ın önceki ümmetlerin çeşitli şekillerde sırandıklarına dair anlatımlarının etkili olduğu söylenebilir. İsa'nın dünyaya inişini kötülükle mücadele olarak gerekçelendirilmesi de, inanan insanda devamlı olarak şer ile çatışma tavrını geliştirmek olması muhtemeldir.

3. İsa'nın İniş İnancının Argümanları Açısından Tahlili

İsa'nın inişi öğretisi, onun ref'i öğretisine dayanmakta ve bu anlayışa uygun olarak biçimlenmektedir. Kur'an'da açık olarak yer aldığı şekliyle İsa'nın düşmanları tarafından öldürülmediği ve ref' edildiği fikri, Müslümanlar arasında farklı şekillerde kabul edilmiştir. Bu öğretilerdeki ayrışma noktaları, bu yükseltimenin mahiyetinde, yani ref'in maddi veya manevi oluşunda ve ref'i maddi olarak kabul edenler açısından da ref'in ruhen veya ruh ve beden birlikteliği ile olmasındadır. Kur'an, "*Onu ne öldürdüler ve ne de astılar. Fakat onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilafa düşenler, onun hakkında tam bir kararsızlık içindedirler. Bu hususta zanna uymak dışında, hiçbir bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmediler. Bilakis Allah onu kendi katına kaldırmıştır.*"²¹ ifadesiyle, İsa'nın Yahudiler tarafından kesin olarak öldürülmediği açıklamaktadır. Bu anlatımların, İsa'nın inişi anlayışından soyutlanarak yorumlanması durumunda, İsa'nın ölümünün varlıksal açıdan tahlilini içermediği görülecektir. Müfessirlerin ço-

20 Harputi, bunun Musa'nın kavminin buzağı ile sınanması gibi bir sınama olduğunu belirtir. Harputi, *age*, 353.

21 *Nisa* 4/157-158; Bir diğer ayette de "Allah buyurmuştu ki, Ey İsa! Seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni inkar edenlerden arındıracağım ve sana uyanları kıyamete kadar kafirlerden üstün kılacağım" buyurulmaktadır. *Âl-u İmrân* 3/55.

ğunluğunun genel kanaati açısından, İsa'nın ref'i, beden ve ruh ile gerçekleşen bir yükseltilmedir.²² Kur'an'ın, İsa'nın düşmanları tarafından öldürülmediği fakat yükseltildiğine dair vurgusu, İsa'nın ölümünün diğer insanların ve hatta diğer peygamberlerin ölümlerinden farklı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. İsa'nın organizma bütünlüğünün dağılarak toprak olması ve onun yeniden diriltileceği ahiret gününe kadar yokluğu anlamında ölmesi, iki şekilde kanıtlanabilir. Birincisi, her insanın, Allah tarafından yaratılan insan cinsine ait ölüm kanunlarına uygun olarak yok olmasıdır. Bu ilke, İsa'nın da insan cinsinin bir bireyi olarak aynı yasalara göre ölmesini ifade eder. Bu yasa açısından da ölüm, insanın organizma bütünlüğünün dağılarak yok olmasıdır. İkincisi ise, "Ey İsa! Seni öldürüp katıma yükselteceğim ve seni kafirlerden temizleyeceğim" ifadesindeki 'teveffa' kelimesinin ölüm olgusunu ifade etmesidir. Nitekim bu kavram, bu ayetin dışındaki pek çok anlatımda da "ölümü" ifade etmektedir.²³ Dolayısıyla bu anlatım, İsa'nın varlıksal açıdan durumu hakkında müfessirlerin çoğunluğunun kabul ettiği düşünceleri geçersiz kılmaktadır.

Kur'an'ın, hem Allah'ın İsa'yı yükselteceğine ve hem de onun yükseltildiği gerçeğine ait ifadelerinde, ref' kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime, Kur'an'da pek çok yerde derece ve mevkinin yükseltilmesi anlamındadır.²⁴ Bu durumda yükseltme, aşağıdan yukarıya doğru mekan değişikliğini ifade etmemekte, derece bakımından yüksekliği ifade etmektedir. Bu kelimenin karşıtı olarak 'hubut' kelimesi de, yukarıdan aşağıya doğru iniş ile birlikte, derece ve mevki bakımından aşağı olma durumunu bildirmektedir.²⁵ İsfehani, İsa'nın yükseltilmesini ifade eden bu anlatımdaki ref' ke-

22 Reşid Rıza, müfessirler ve diğeri arasında meşhur olan görüşün, Allah'ın onu ruh ve bedeni ile semaya yükselttiği şeklinde olduğunu ve bunların görüşlerini miraç hadisi delillendirdiklerini ifade eder. Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsiru'l-Menâr*, Beyrut, 1999, 6/17; Aynı şekilde bkz. Ünal, Mehmet, "Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzulu Meselesi", *İslâmiyât* III (2000), Sayı:4, 140.

23 İsa'nın yeryüzüne inişini konu alan çeşitli araştırmalarda da, bu ayette yer alan "teveffa" kelimesinin "ölüm" anlamına geldiği ifade edilmektedir. Bkz. Reşid Rıza, *age*, 6/17; Atay, *age*, 117-129; Fiğlalı, *age*, 250.

24 Ref' kelimesi, "Kitapta İdris'i de an. O pek doğru bir insan, bir peygamberdi. Onu üstün bir makama yücelttik" *Meryem* 19/56-57 ayetinde de mecazi bir yükselişi ifade etmektedir. Esed'e göre, yukarıdaki ayetteki "Allah onu kendi katına yüceltti" ibaresi, Hz. İsa'nın Allah'ın özel rahmeti mertebesine yükseltildiğini gösterir. Bkz. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, 1996, 1/177.

25 Hubut kelimesinin yukarıdan aşağıya doğru gerçek bir mekan değişikliği anlamında

limesinin “İsa’nın göğe yükseltilmesi ile birlikte, onun şeref bakımından yüceltilmesi anlamında olmasının da ihtimal dahilinde olduğunu”²⁶ belirtir. İsfehâni’nin İsa’nın yükselişi hakkındaki ikinci anlayışı, insanın evrende tabi olduğu ölüm kanunlarının sürekliliği ve istinasız işlerliği dikkate alındığında, tuşarlı gözükmeindedir. Çünkü bu ayette yer alan anlatımlar, İsa’nın yükseltilmesinde değil, onun öldürülmediğinde odaklaşmaktadır. Bu odaklaşma, Hıristiyanların İsa’nın sonu hakkındaki kabullerini ortadan kaldırmayı hedeflemektedir.

İsa’nın yükseltilmesinin mekan değişikliği şeklinde bir yükseltme değil de manevi bir yüceltme olması, Allah’ın peygamberlerini insanların saldırılarından koruması ilkesinden yola çıkılarak da açıklanabilir. Kavmi İbrahim’i ateşe attığında, Allah İbrahim’i ateşte yanmaktan²⁷ ve Musa’yı, Fırvun ve inkarcıların baskı ve saldırılarından korumuştur.²⁸ Aynı şekilde Hz. Muhammed, inkarcılar ile olan mücadelesi sırasında Allah tarafından desteklenmiş ve korunmuştur.²⁹ Allah’ın, elçileri hakkındaki söz konusu fiillerini dikkate alarak, İsa’nın yükseltilmesinin ayrıcalıklı bir eylem değil, Allah’ın elçilerinin tabi olduğu kanunlarına göre gerçekleşen ilahî bir eylem olduğunu söyleyebiliriz. Allah’ın elçileri hakkındaki bu fiilleri, elçilerin insanlar arasından seçilmiş bir eylemlerinde kendi adlarına hareket etmemeleri, Allah adına hareket etmelerinden kaynaklanmaktadır.

İsa’nın inişi öğretisine zemin hazırlayıcı tarzda yorumlanan ref’ anlayışının ardından, iniş ile ilgili argümanlar gelmektedir. İsa’nın inişini kabul edenler, “*Q, (İsa) salihlerden olarak beşikte ve yetişkin iken insanlarla konuşacak*”³⁰ ayetindeki ifadeleri, onun yetişkinlik (kehl) halindeki olağan dışı konuşması olarak kabul etmekte ve bu konuşmayı kıyamete yakın zamandaki gelişti sırasındaki konuşması olarak yorumlamaktadırlar.³¹ Ger-

kullanıldığı ayetler için bkz. *Bakara* 2/61, 74; *Hud* 11/48. Bu kelime, Adem’in ve eşinin yaratıldıkları bahçeden (cennet) çıkarılışı bağlamında ise mecazi bir iniş ifade etmektedir. *Bakara* 2/36, 38; *A’raf* 7/24; *Tâhâ* 20/123.

26 İsfehâni, *el-Müfredât*, 291.

27 *Enbiya* 21/68-71.

28 Örneğin, Allah, Musa ve arkadaşlarına denizden yol açmış, fakat onları takip eden inkarcıları denizin sularında boğuvermiştir. (*Tâhâ* 20/ 77-79).

29 Örneğin, Allah, savaş sırasında Hz Muhammed’e yardım etmişti. “Attığım zaman sen atmadın. Fakat Allah attı” ayeti, bu yardıma işaret etmektedir. *Enfâl* 8/17.

30 *Âl-u İmrân* 3/46; Aynı şekilde bkz. *Mâide* 5/110; *Meryem* 19/27-33.

31 Ünal, *agm*, 142.

çekte bu yorum, pek çok açıdan tutarlı değildir. Birincisi; İsa'nın çocukluk çağında insanlarla olağandışı konuşması ile, onun yetişkinlik çağındaki konuşmasının olağandışı olacağı arasında ilgi kurmak güçtür. Çünkü, onun bir mucize olarak beşikte iken konuşması ile, varoluşundaki olağandışlık arasında bir ilişki vardır. Diğer bir deyişle, onun beşikte iken konuşması, onun varoluşunda insanın alışkın olmadığı kanunların gerçekleşmesi ve annesinin bu nedenle çeşitli iftiralarından arındırılmasına dönüktür. İkincisi ise; İsa'nın, kıyamete yakın olarak dünyaya ineceği kabul edilse ve onun bu dönüşü olağandışı olsa bile, bu durum, onun bu yaşantısındaki konuşmasının olağandışı olmasını gerektirmez. Çünkü İsa, bu dönüşünde farklı ontolojik kanunlara tabi olarak yaşamını sürdürmeyecek, diğer insanlarla aynı yasalara tabi olacaktır. Dolayısıyla onun yetişkinlik halindeki konuşması olağandışı değil, olsa olsa dönüşü olağandışı olmaktadır.

İsa'nın inişini kabul edenler bu görüşlerine delil olarak sundukları “*Kitab ehlinen hiç kimse yoktur ki, ölümünden önce ona inanacak olmasın*”³² ifadelerini, İsa'nın dünyaya ineceği zaman ona iman etmeyecek hiçbir kitap ehli olmayacağı şekline anlamaktadırlar.³³ Halbuki bu ayette yer alan ‘ölümünden önce’ ifadesiyle, İsa'ya değil de kitap ehline işaret edilmekte ve kitap ehli olmak ile İsa'nın peygamberliğine iman etmek arasında ilişki kurulmaktadır. Bununla birlikte, bu ifadeyi “İsa'nın ölümünden önce ona inanacak olmasın” şeklinde anlayanlar, bu imanin insana fayda vermeyeceğini de ifade etmektedirler.³⁴ Bu durumda, insana fayda vermeyecek bir imanın gerekli görülmesi anlamsızdır.

İsa'nın dünyaya ineceğini kabul edenler, “*Şüphesiz ki o, kıyametin bilgisidir. Ondan hiç şüphe etmeyin ve bana uyun; Çünkü bu dosdoğru yoldur.*”³⁵ ayetindeki ‘o’ zamirini de İsa'ya raci kılarak, onun gelişini kıyamet alameti olarak kabul etmektedirler. Halbuki, bu anlatımın yer aldığı bağlam, insanlara gönderilen elçilerin ilahî mesajı anlatırken karşılaştıkları

32 Nisâ 4/159.

33 Taberî, bu anlatımdaki “ölümünden önce” ifadesindeki ölüm, İsa'nın ölümlü şeklinde anlayan rivayetleri aktarmaktadır. Bununla birlikte, bu rivayetler arasında bu ifadeyi kitap ehlinin ölümünden önce şeklinde ifade eden rivayetler de mevcuttur. Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1995, 4/24-25; Ünal, *agm*, 143; Aliyyu'l-Kârî, *Şerh'u Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, 167.

34 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/26.

35 Zuhuruf 43/61.

inkarcı tavırlara işaret etmekte ve daha sonra Hz. Muhammed'in bir elçi olarak insanları kendisine uymaya davet etmesine işaret etmektedir. Bu inkarcı tavırlarından ötürü, kendilerine elçi gelen diğer topluluklara azap edilmiştir. Önceki peygamberlerin gönderildiği toplumlara azap geldiği gibi, Kur'an'ın indirildiği topluma azap gelmemesinin temel şartı, peygambere itaat edilmesi, yani inkarcı tavrın terk edilerek itaatkar tavrın benimsenmesidir. Kur'an'ın kıyametin bilgisi olması, daha önce değindiğimiz gibi, hem onunla birlikte Allah-insan arasındaki sözlü iletişimin son bulması ve hem de Kur'an'ın kıyamet hakkında kesin bilgilere yer vermesiyle ilişkilidir.

İsa'nın inişi hakkında, ayetlerden çok hadisler delil olarak kullanılmaktadır.³⁶ Aslında İsa'nın ref' edilmesi de, ayetlerden çok hadisler ile delillendirilmektedir.³⁷ Kelamcıların hadis anlayışları, haberlerle sabit olan bir hükmün dinde tasdikinin gerekli olduğu şeklindedir. Bunun sonucu olarak, İsa'nın dönüşü, bu konu hakkındaki haberler ile sabit olduğundan, dinde tasdikinin vacip olduğu belirtilmiştir.³⁸ Halbuki, dinsel olarak doğrulanması vacip ve zorunlu olan inançlar (akâid), hadisler ile sabit olmaz. Bu bağlamda, İsa'nın yeryüzüne ineceğinin gerekçeleri arasında, İsa'nın Hz. Muhammed'e tabi ve onun ümmeti olmak için yaptığı dua³⁹ gösterilmektedir. Peygamberlerin geleceğe ait bu anlamda bir dua etmeleri imkansızdır. Çünkü, onların gelecek hakkındaki bilgileri vahiy ile sınırlıdır ve vahiy ile onlara bildirilmesine bağlıdır. İsa'nın kendisinden sonra gelen bir peygamberi müjdelemesi, vahiy ile kendisine bildirildiğinden ötürü gerçekleşmiştir. Bununla birlikte, İsa'nın bu şekilde dua ettiği ve onun duasının içeriği bilgisine sahip olmamız, vahiy ile bize bildirilmediğinden ötürü im-

-
- 36 Hayri Kırbasoğlu, İsa'nın inişi hakkındaki hadisleri kaynak metodolojisi, iç tenkit, dış tenkit ve epistemolojik açıdan değerlendirmektedir. Kırbasoğlu, kaynak metodolojisi açısından İsa'nın inişi hakkındaki hadislerin yer aldığı kaynakların tamamen güvenilir olmadığı, dış tenkit açısından bu rivayetlerin mütevatir olmadıkları, iç tenkit açısından bu rivayetlerin İslam öncesi kaynaklardan beslenmeleri ve bilgi teorisi açısından da bu rivayetlerin tedavüle konulduğu dönemin insanların zihniyeti, bakış açısı ve yabancı kültürlerin etkisini yansıttığını belirtmektedir. Kırbasoğlu, M. Hayri, "Hz. İsa'yı (a.s) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât*, III (2000), sayı 4, 147-168.
- 37 İsa'nın ref' edilmesine delil olarak kullanılan hadisler ve bunların kritikleri için bkz. Kırbasoğlu, *agm*, 147-168; Fatış, Emrullah, *Kur'an'da Hz. İsa*, Kayseri 2000, 185-7.
- 38 Harputi, *Tenküh*, 354.
- 39 İsa'nın, Hz. Muhammed'in ümmeti olmak için yaptığı dua hakkında bkz. Harputi, *age*, 354-355.

kansızdır. Fakat, elçilerin nitelikleri hakkındaki Kur'an anlatımlarını dikkate alarak, Hz. İsa'nın bu içerikte bir dua etmesinin imkansız olduğunu söylemek mümkündür. Allah'ın vahyi kendisine indirmek için insanlar arasından seçtiği elçinin, Allah'ın yaratılış ve ölüm kanunları hakkında bilgi sahibi olduğu kesindir. Dolayısıyla bu kanunların imkan vermediği bir iniş için dua etmek, elçiye ait bir nitelik olarak kabul edilmez. İsa'nın söz konusu kanunlar hakkında bilgi sahibi olması zorunlu olduğu gibi, Kur'an'ın, onu yüceltildiğini ifade eden "*seni öldüreceğim, kendime yükselteceğim ve kafirlerden seni kurtaracağım*"⁴⁰ ayetinde, onun kendisinin ölümü hakkında kesin bilgi sahibi olduğu da ifade edilmiştir. İsa'nın inişini hikmet ve gerekçe yönünden haklı çıkarmak için ortaya atılan bütün bu anlatımlarda, kitlelerin kendi peygamberlerini diğer peygamberlerden üstün tutma şeklindeki psikolojileri ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed'e atfedilen, "*Musa yaşamış olsaydı, bana uymasından başka çıkar yol yoktu*"⁴¹ şeklindeki hadislerde de, kitlelerin aynı psikoloji mevcuttur. Bununla birlikte bu tavır, peygamberlerden sonra gelen insanları yüceltme ve onlar arasında üstünlük sıralaması oluşturma şeklinde gelenekte yansıma bulmuştur. Bütün bu verileri dikkate alarak, sonradan kabul edilen çeşitli düşüncelere hadislerden referans bulma eğiliminin, insanları bu içerikte hadisler ortaya atmaya ittiğini söylemek mümkündür.

İsa'nın kıyamete yakın bir zamanda dünyaya ineceğini kanıtlamak için ileri sürülen argümanlar, bazı dış etkilerden dolayı bu şekilde yorumlanmıştır. Kur'an açısından İsa, insanlar arasından seçilmiş bir peygamberdir. Peygamberlik (risâlet); Allah'ın vahyi kendisine indirmek için insanlar arasından seçtiği elçinin sıfatıdır. Allah-insan ilişkisinde vahyin alıcısı olarak bir elçiye ihtiyaç olduğu gibi, vahyin tebliğ ve tebyininde de ona ihtiyaç vardır. Peygamberlerin bu niteliği, onların insanüstü niteliklere sahip olduğu ve tabi oldukları tabiat yasalarının farklı olduğu anlamına gelmemektedir. Peygamberlerden, insan tecrübesiyle izah edilemeyen ve insanın benzerini meydana getirmekte aciz kaldığı mucizeler ortaya çıkmıştır, ki mucizeler de peygamberin kendi fiilleri olmayıp Allah'ın fiilleridir. Kur'an'ın peygamberlerin bir beşer olduğu vurgusu, insanın niteliklerini bilen Tanrı-

40 *Âl-u İmrân* 3/55.

41 Bu hadisin bu bağlamda kullanıldığı kelimeler için bkz. Aliyyu'l-Kâri, *Şerh'u Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, 167; Harputi, *age*, 354.

nın, insanları yüceltme ve onu gerçek misyonun dışına çıkarma şeklindeki davranışlarına karşı gerçek bir beyandır. Kur'an, peygamberlerin bir beşer olduğu⁴² şeklindeki ayetleri içermekle birlikte, peygamberlerden bahseden pasajlarda onların insani niteliklerini, hatta kendilerine özgü psikolojilerini zikreder. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in aceleciliği,⁴³ Hz. Musa'nın tedirginliği,⁴⁴ Hz. İbrahim'in metodolojik ikna yöntemlerini kullanması⁴⁵ vs Kur'an'da yer almaktadır. Hz. İsa, insanlar arasından seçilmiş kendisinden önceki elçiler gibi bir elçidir. Allah tarafından elçi olarak seçilmiş ve kendisine diğer peygamberler gibi birtakım mucizeler verilmiştir.⁴⁶ Bununla birlikte İsa'ya indirilen vahyi benimseyen Hıristiyanlar, onu, insan elçi niteliğinden çıkarıp, insan tanrı niteliğine sahip bir varlık olarak kabul etmişlerdir.

Kur'an'ın peygamberlerin bir beşer olduğu vurgusuna rağmen vahyin muhatabı olan insanlar, çoğu zaman peygamberleri yüceltmiş ve onlara insanüstü nitelikleri uygun görmüştür. Aslında, insanın bir davranış olarak benimsediği bu yüceltme psikolojisi, sadece peygamberlere özgü de değildir. Çeşitli kültürlerde yüceltilmiş ve insanüstü bir varlık olarak kabul edil-

-
- 42 *Hud* 11/27; *İsra* 17/93; *Müminün* 23/34, 47; *Fussilet* 41/6 vd. Bu ayetlerde ve peygamberlerin beşer olduklarını vurgulayan diğer anlatımlarda, beşer kelimesi ile birlikte 'mislikum, mislum' ifadeleri kullanılmaktadır. Bu ifadeler, peygamberlerin beşer niteliklerini tekit etmektedir.
- 43 Kur'an, Hz. Muhammed'in insanların kendisinin tebliği ettiği dini bir an önce kabul etmeleri şeklinde aceleceğini zikreder. Bunlar da; Bazı Kureyş ileri gelenlerine İslam'ı tebliğ ettiği bir sırada ama bir kimsenin ısrarlarına rağmen ona ilgi göstermemesi (*Abese* 80/1-10), bazı Kureyş ileri gelenlerinin İslam'ı kabul edeceklerine dair vaatleri karşısında alt tabakadan olan bazı insanları ihmal etmesi (*En'âm* 6/52) ve onun vahiy alırken benimsediği tavır (*Kıyâme* 75/16; *Tâhâ* 20/14) bağlamında zikreder.
- 44 Kur'an, Hz. Musa'nın tedirgin yapısına, bastonunu yere attığında yılan şeklinde olması dolayısıyla onu almaktan çekinmesi (*Tâhâ* 20/18-22), dilindeki tutukluluktan ötürü Firavun'un yanına giderken kardeşi Harun'u da yanına destekçi istemesi (*Tâhâ* 20/24-34), sihirbazlarla karşılaştığında içine korku düşmesi (*Tâhâ* 20/67) bağlamında zikreder.
- 45 Kur'an'ın Hz. İbrahim ile ilgili anlatımlarında, onun metodolojik ikna yöntemlerini kullanma şeklindeki niteliği öne çıkar. Hz. İbrahim'in, kendisi ile tartışan inkarcı kişiyi ikna etmek ve Allah'ın varlığını delillendirmek için güneş ve ayın doğudan gelmesini (*Bakara* 2/258), insana hiçbir fayda ve zarar verme gücüne sahip olmayan putlara tapınmanın tutarsızlığına ikna için diğer putları keserek büyük putu bırakması (*Enbiyâ* 21/58-67) ve şirk koşan bir kitleyi, Allah'a güneşi ve ayı ortak koşmanın anlamsızlığına ikna için güneşin ve ayın gelip geçiciliğini (*En'âm* 6/76-79) kullandığı görülmektedir.
- 46 Hz. İsa'nın elçi olarak seçilmesi ve mucizeleri için bkz. *Âl'u İmrân* 3/49; *Mâide* 5/46, 110.

miş insanlara ait mitler mevcuttur. Günümüzde de cemaat liderleri, tasavvuf önderleri, siyasi liderlerin vs. yüceltilmesine dair çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Bu psikoloji, kişilerin misyonunun diğer insanlar üzerinde etkili kılınması için onun insanüstü niteliklere bürünmüş olduğunu vurgulama ihtiyacından kaynaklanır. Bu durumda etki, kişinin misyonunda değil (mesajın bütünselliği, aklılığı, ikna ediciliği, uygulanabilirliği vs.), ondaki insanüstü niteliklerde aranmaktadır.

4. İsa'nın Dünyaya İnişi Anlayışının Ontolojik Açıdan Tahlili

İsa'nın inişinin varlık yönü üzerinde çıkarımlarda bulunmak, ancak ref'in mahiyeti bilindikten sonra mümkün olacaktır. Gerçekte, bu teoride yer alan inişin ontolojik mahiyetinden çok, ref'in ontolojik mahiyeti önemlidir. Çünkü İsa'nın yükseltilmesinin mahiyeti hakkında çeşitli anlayışlar bulunsa bile, dünyaya inişi sırasında onun ete kemiğe bürünmüş bir insan olacağı konusunda fikir ayrılıkları mevcut değildir. İsa'nın dünyaya inişini kabul edenlerin, ref'in mahiyetine ilişkin görüşleri birkaç noktada odaklaşmaktadır. Bunlardan birincisi; İsa'nın ölmediği ve dünyadaki varoluşu ile ruh ve beden olarak yükseltildiğidir.⁴⁷ Bu durumda İsa, yükseltildiği alemde dünyadaki varoluşu ile bir yaşam sürmektedir. Bununla birlikte, bu görüş, İsa'nın öldüğü fakat diriltildikten sonra bedenen veya ruhen yükseltildiği şeklinde de formüle edilmektedir. Bu durumda İsa bir beşer olarak ölüm kanunlarına tabi olmaktadır. Fakat, bu görüşlerde, önceden kabul edilen düalist insan anlayışının, diğer bir deyişle insanı ruh ve beden olarak dikkate alan ve bunu dini bir düşünce olarak kabul eden görüşlerin etkisi vardır. İkincisi; İsa'nın yükseltilmesinin gerçek olduğu, fakat bu yükseltmenin mahiyetini belirleyecek bir dayanağın olmadığıdır.⁴⁸ Üçüncüsü ise, Hz. İsa'nın bir yerde ölü olmaktan çok, ikinci gelişine dek evrenin bir yerinde yaşıyor olduğuna inanmanın daha mantıklı olacağıdır.⁴⁹

47 Bkz Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 6/17; Ünal, *agm*, 140.

48 Harputi, İsa'nın nüzulünün mümkün olduğunu, naslar ile haber verildiğinden ötürü dinde tasdikinin vacip olduğunu kabul etmekte, İsa'nın ref'inin keyfiyeti hakkında herhangi bir görüş ileri sürülemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre, İsa'nın yükseltilmesi Hz. Muhammed'in miraca yükselişinin keyfiyeti gibi üzerinde ihtilaf edilen bir konudur. Bu nedenle de ref' ile ilgili anlayışlardan herhangi birini kabul edecek bir kanıt mevcut değildir. Harputi, *Tenkîh*, 354.

49 Mevdudi, Ebu'l-Âl'a, *Teshîmu'l-Kur'ân*, İstanbul 1996, 1/430.

İsa'nın yükseltilmesinin ontolojik mahiyetini açıklamak için ileri sürülen bu anlayışların hiçbiri tutarlı değildir. İsa'nın, bedenden ayrılan ruhunun yükseltildiğinin kabul edilmesi durumunda, bunun 'yükseltme' olarak anlaşılması mümkün değildir. Çünkü, bu durumda bu yükseltmeyi diğer insanların ölümlerinden ayıran temel bir nitelik kalmayacaktır. Halbuki, bu anlayışı savunanlar açısından, İsa'nın yükseltilmesinin "ölüm" değil de "ref" olarak isimlendirilmesi bile bu ayrımı gerekli kılmaktadır. O'nun, bedensiz bir ruh olarak dünyaya inişinin de bir anlamı olamaz. Çünkü, ruhun fiil işlemesi bir beden kullanmasıyla mümkün olmaktadır. Kelamcıların İsa'nın inişini formüle edişlerine bakıldığında, dünyaya inışı sırasında İsa'dan pek çok görev ve fiil gerçekleştirmesi beklenmektedir. Bu görev ve fiiller, bedensel varoluşa bağlıdır ve beden olmadan gerçekleştirilmesi mümkün değildir. İsa, dünyaya bedenlenince ise, onun ruhu ya kendi bedeniyle veya başka bir bedenle ilişki kuracaktır. İsa'nın ruhunun kendi bedeniyle ilişki kurması imkansızdır. Çünkü, onun ölümünden sonra bedeni toprağa karışmakta ve onun bir parçası haline gelmektedir. Onun ruhunun kendi bedeninden başka bir bedenle ilişki kurması kabul edilirse, bu da tenasüh olur, ki kelamcılar reenkarnasyon fikrine şiddetle karşı çıkmaktadırlar.

İsa'nın ruh ve beden birlikteliğiyle yükseltildiği fikri de tutarlı değildir. Çünkü, İsa'nın yükseltildiği mekan, bu alemin dışında bir mekandır. Bu mekanda İsa'nın yoğunluklu bedeni ile var olması, ruh veya emir alemi açısından tasavvur edilemez. Bu alemdeki varlıklar, yoğunluklu varlıklar değil soyut varlıklardır. Dolayısıyla bu alemin oluşturan varlıklarda maddi nitelikler aranmaz. Bu açıdan bakıldığında, Mevdudi'nin İsa'nın inışı hakkındaki düşüncesi, bu eleştirilerin dışında kalmaktadır. Fakat, onun, İsa'nın inışı hakkındaki fikrini kabul ettiğimiz durumda da, diğer bir ontolojik sorun ile karşı karşıya kalmaktayız. Bu da, İsa'nın uzun yıllar yeryüzünde gizlendiği fikrini açıklamada karşılaştığımız sıkıntılardır. Onun benimseydiği şekilde gizlenmenin, bir inanç ilkesi olarak kabul edilip imana havale edilmesiyle bu sorunun çözülmesi mümkündür. Fakat, akâid esaslarının yakini delillere dayanmasının gerekliliği ve bu fikrin de yakini bir delilden yoksun oluşu bu düşüncüyü de geçersiz kılmaktadır. Bununla birlikte, Mevdudi'de bu fikrin oluşmasında bazı faktörlerin rol oynadığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi, onun bu düşüncesi ref'i açıklamak yerine, bazı Hıristiyan ekollerinin İsa hakkındaki anlayışlarını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Ona göre, "İsa'nın göğe yükseltildiği kabul edilirse, bu

düşünce, Hz. İsa'ya ilahî nitelikler atfeden Hıristiyan mezheplerinden birinin görüşü olan 'Yükselme Doktrini'ne destek olarak alınabilir. Dolayısıyla Kur'an, kendisinin reddettiği Hz. İsa'nın ilahlığı doktrinini destekleyebilecek bu tür belirsiz ve her anlama gelebilen sözler kullanmaz.⁵⁰ İkinci ise; Bazı kişilerin evrende bir yerde ikinci gelişlerine dek yaşam sürmesini bir akâid olarak kabul eden kitlelerin var olmasıdır. Özellikle de bazı aşırı Şii ekollerde, Hz. Ali'nin ve diğer insanların ölmediği ve evrenin bir yerinde yaşam sürdüğüne dair inanışlar mevcuttur.⁵¹ Dolayısıyla, Hz. İsa'nın evrenin bir yerinde gizlendiğine dair bir görüş, kültürel arka plana daha uygun olmaktadır. Fakat bu kültürel arka planı destekleyecek dinsel argümanlar mevcut değildir.

Bir insan olarak İsa'nın ölümü ve dünyaya yeniden döneceğine ilişkin anlayışlarda, ölüm olgusu hakkındaki anlayışların derin etkisi vardır. Bu bağlamda önceki geleneklerin ve eski Yunan felsefesinin etkisi ile geliştirilmiş ölümsüzlük anlayışları, Müslüman düşüncesinde dinsel bir öğreti olarak kabul görmüş ve çeşitli ayetler bu düşünce lehinde yorumlanmıştır. İnsanı ruh ve bedenden teşekkül etmiş bir varlık olarak kabul eden kelam ekollerine –ki bu düşünce günümüz Müslümanının ölüm anlayışını oluşturmaktadır- ve çoğu felsefi öğretilere göre ölüm, ruhun aleti olan bedenden ayrılmasından veya onu terk etmesinden ibarettir. Ruh, ebedilik üzere yaratılmış bir varlık; beden ise tabiatı oluşturan maddelerinden geçicilik üzere yaratılmış olup, ruhun aleti konumundadır. Ruh, fiillerini gerçekleştirmek için bedeni kullanmakta, ölüm olgusunda ise bedeni terk etmektedir.

Sonuç

İsa'nın dünyaya inişi düşüncesi, Allah'ın, hiçbir insan için istisna kabul etmeyecek şekilde yarattığı tabiat kanunları ve Kur'an ayetleriyle çelişmektedir. Kur'an İsa'nın da diğer peygamberler gibi bir beşer olduğuna, ona vahy edildiğine ve Allah tarafından kendisine verilen risalet görevini yerine getirmesinden sonra öldüğüne vurgu yapmaktadır. Bu nedenle de bu

50 Mevdudi, *Tefhim*, 1/429.

51 Nâşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmamiyye*, Beyrut, 1971, 22. Aynı şekilde, Nâşi el-Ekber, Aşırı Şii fırkalardan Keysaniyye fırkasından bir gurubun da, Muhammed el-Hanefiyye'nin ölmediği, Mekke ve Medine arasında bir yer olan 'Radva Dağı'nda gizlendiğini ileri sürdüklerini nakletmektedir. Bkz. Nâşi el-Ekber, *age*, 26.

inanışın, çeşitli komşu kültürlerden İslam'a girdiğinde şüphe yoktur. Bununla birlikte bu inanışta, kişilerin kendi din ve inançlarını diğer din ve inançlardan üstün görme şeklinde bireysel ve toplumsal psikolojilerin etkili olması da olasıdır. Çünkü bu inanışa göre, İsa dünyaya indiğinde Hz. Muhammed'in dinine tabi olacaktır. Aynı şekilde, insanların bir kurtarıcı beklentileri de bu inanışın benimsenmesinde etkili olmaktadır. Bu bağlamda mehdi ve mesih inançları, baskı ve zulümlerin toplumlarda orya çıkardığı inanışlardır. Çeşitli baskıların, toplumu oluşturan insanlarda iki olgunun gelişmesini maniple ettiği görülmektedir. Bunlar da; kişinin veya o toplumu oluşturan fertlerin kimliklerinin gizlenmesini ifade eden *takiyye* ve kendilerini içerisinde buldukları buhranlı konumdan kurtaracak *kurtarıcı* (mehdi, mesih) beklentisidir. Bu konumdaki insanlar *takiyye* ile kendi can güvenliğini ve varlığının devamını garanti altına almaktadırlar. Dolayısıyla *takiyye*, yaşanan andaki can güvenliğini garanti eder. Kurtarıcı fikri ile de insanlar, geleceğe dönük olarak kurtuluş ümitlerini korurlar. Bu nedenle, her iki düşünce de Şia içerisinde zemin bulması yadırganmamalıdır. Şia, bir muhalefet fırkası olarak siyasi otorite tarafından baskılara maruz kalmış ve bu iki olguyu kullanarak asırlardır kendi varlığını devam ettirmiştir.



Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi

*Kemal SÖZEN**

ABSTRACT

Abu'l-Barakat al-Bagdadi (1152) has a great contribution to historical problems of the philosophy of time. He criticised Aristotelian and periphatic understanding of the concept of time. He argued that time is "real" and has an ontological value. Time is process of "beingness". The reality of time covers all kinds or varieties of "existence" or "being". He asserted that time is apriori concept. Time has no beginning or end. He denied that time is a "measurement of motion.

This problem has attracted many modern philosophers as much as medieval philosophers. Especially Heidegger's approach to philosophy of time is quite similar to Abu'l-Barakat.

Keywords: Concept of time, motion, existence, being, ontology, Aristoteles, Muslim philosophers, Heidegger.

Giriş

Asıl adı kaynaklarda Hibetullah b. Melkâ, Hibetullah Ali b. Melkâ veya Hibetullah b. Ali b. Melkâ olmak üzere farklı şekillerde yer alan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, XII. yüzyıl İslâm dünyasının önde gelen düşünürlerinden biridir. Künyesi İbn Melkâ (İbn Melkân), lâkâbı ise "Evhadü'z-zaman"

* *Yrd. Doç. Dr.*, Süleyman Demirel Üniv., İlahiyat Fakül., İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

(zamanın biricigi)'dir. Filozof ve tabip kimliğiyle tanınmış olan Ebu'l-Berekât¹, Yukarı Musul'da, Dicle Nehri kıyılarında kurulmuş olan Beled kasabasında doğduğu için² Beledî nisbesiyle anılıyorsa da³, bunun ihtiyatla karşılanması gerektiğine dair değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir.⁴

XI. yüzyılın ikinci yarısıyla, XII. yüzyılın ilk döneminde yaşayan Ebu'l-Berekât'ın doğum tarihi hakkında kaynaklarda farklı kayıtların yer aldığını görüyoruz. Zahrüddin Beyhakî'nin verdiği bilgiler ışığında, onun 1062 yılında doğduğu söylenebilir. Zira Ebu'l-Berekât'ın doksan güneş yılı yaşadığı doğru kabul edilir ve 1152 yılında öldüğü dikkate alınırsa, böyle bir hükme varmak mümkündür. Zaten onun hayatının belli kesitleri göz önüne alındığında, 1077 yılından sonra doğduğu tarihî açıdan düşünülemez.⁵

Yahudi asıllı bir aileye mensup olan Ebu'l-Berekât, ömrünün sonlarına doğru müslüman olmuştur.⁶ Onun, 1143 yılında hâlâ Yahudi dinine mensup olduğuna dair kaynaklarda yer alan bir rivayete göre⁷, oldukça geç denilebilecek bir yaşta İslâm dinine girdiği anlaşılmaktadır. Öte yandan biyografi yazarlarının bu husustaki verilerine bağlı olarak, Ebu'l-Berekât'ın ihtidasiyla ilgili çeşitli rivayetler kaydedilmiş olup⁸, müslüman olması farklı sebeplere dayandırılmaktadır⁹. Buna göre filozofumuzun "Allah Yahudilere lânet etsin." şeklindeki bir ifadeyi kullanmasından¹⁰ ve çeşitli ri-

1 Çağrıci, Mustafa, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, X, 300.

2 Madelung W., "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *Encyclopaedia Iranica* (ed. Ehsan Yarshater), vol. I, London, Boston and Henley 1985, s. 266.

3 İbn Ebî Useybi'a, *Uyânü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Enbâ* (neşr. Nizâr Rızâ) Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut (tarihsiz), s. 374; krş., M. Şerefeddin, "Ebu al-Berekât al-Bağdâdî", *İlâhiyat* içinde, Bürhanettin Matbaası, İstanbul 1932, s. 1.

4 Bkz. Çağrıci, Mustafa, a.g.m., s. 300.

5 Madelung. W., a.g.m., s. 266; M. Şerefeddin, bazı rivayetlerden hareket ederek Ebu'l-Berekât'ın doğum tarihi hakkında çeşitli tarihler belirliyor ise de, kesin bir tarihten söz etmemektedir. Bkz. M. Şerefeddin, a.g.m., s. 1.

6 İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâi'z-Zamân*, C. XI, (tah. İhsan Abbas), Dâru Sâdir, Beyrut (tarihsiz), s. 74.

7 Sırat, Collette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 132.

8 Bilgi için bkz. İbn el-Kıfî, Cemaleddin Ebi'l-Hasan Ali b. El-Kâdı el-Eşref Yûsuf; *Kitâbu İhbâri'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ* (tah. Muhammed Emin el-Hancı), Matbatu's-Saâde, Mısır (h.) 1326, s. 225 vd; Ayrıca bkz. *Mevsûatu A'lâmi'l-Felsefeti'l-Arab ve'l-Ecânib*, C. I, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 39.

9 Sırat, Collette, a.g.e., s. 132.

10 İbn Ebî Useybi'a, a.g.e., s. 376.

vayetlerden hareketle psiko-sosyal ve siyasî faktörlere bağlı olarak İslâm dinine girmiş olduğu söylenebilir.

İyi bir tabip sıfatıyla, dönemin çeşitli hükümdar ve halifelerinin hizmetinde bulunan Ebu'l-Berêkât¹¹, hayatının sonlarına doğru birçok hastalıklara maruz kalmış, bu bağlamda görme yetisini kaybetmiş, cilt ve cüzzam hastalığına tutulmuştur.¹² Sultan Mesud'un tedavisi için Bağdat'tan Hemedan'a getirilen Ebu'l-Berêkât, Sultanın hayatını kaybedeceğini anlayınca korkuya kapılmış ve Beyhâkî'ye göre, Sultan Mesud'un ölüm tarihi olan 1 Ekim 1152'de, yani Sultanın vefat tarihi olan aynı günde vefat etmiş, Bağdat'a getirilerek orada defnedilmiştir.¹³ Ne var ki, Ebu'l-Berêkât'ın, doğum tarihinde olduğu gibi, ölüm tarihi hakkında da çeşitli kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır.¹⁴

Kısaca biyografisini sunduğumuz Ebu'l-Berêkât, zaman teorisinde Aristoteles (M.Ö. 384-322)'ten ve Meşşâî filozoflardan farklı olarak kendine özgü fikirler ileri sürmektedir. Onun problemi ele alıştaki metodu da farklıdır. Zira zaman problemi, anılan filozof ve ekolün temsilcileri tarafından mekân ve hareket gibi fizikî olaylarla bağıntısından dolayı fiziğin konusu olarak değerlendirilmesi neticesinde, sadece tabiat felsefesi alanında incelemeye tâbi tutulmuş iken, Ebu'l-Berêkât tarafından hem tabiat felsefesi, hem de metafizik kapsamında ele alınmıştır. Bu husus, filozofun felsefî nitelikli önemli bir eseri olan *Kitâbu'l-Mu'teber*'de açıkça görülmektedir.

Zaman meselesinde özgün fikirler ortaya koyan Ebu'l-Berêkât, bu bağlamda Meşşâî felsefeye yönelttiği tenkitleriyle ön plana çıkmaktadır. Çün-

11 Geniş bilgi için bkz. Çağrıci, Mustafa, a.g.m., s. 300-301.

12 İbn el-Kıffî, a.g.e., s. 226.

13 Madelung, W., a.g.m., s. 267; Ebu'l-Berêkât'ın Sultan Mesud'la aynı günde vefat ettiğini söylemek, çelişkili bir ifadedir. Çünkü Sultan Mesud' ölüm tarihi kaynaklarda 1155 ve 1156 olarak farklı şekillerde yer almaktadır. Meselâ bkz. Turan, Osman, *Selçuklular Târîhi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993, s. 292; Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklu Târîhi*, M.E. Basımevi, İstanbul 1992, s. 61; Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1991, s. 303.

14 Meselâ S. Pines'e göre Ebu'l-Berêkât'ın ölüm tarihi 560/1164-1165 tir. Bkz. Pines, S., "Abu'l-Barakât", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden-E.J.Brill, 1986, s. 111; A. Muhammed et-Tayyib'e göre ise bu tarih 570/1174-1175 yılıdır. Bkz. *Mevkifü Ebi'l-Berêkât el-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâ'iyye*, (doktora tezi, tarihsiz) Câmîiatü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-din Ktp. , nr. 861, s. 25'den zikreden Çağrıci, Mustafa, a.g.m., s. 301.

kü o, yaratılış ve âlemin başlangıçsızlığı probleminin çözümünün, zaman probleminin anlaşılmasına bağlı olduğunu çıkış noktası olarak kabul etmektedir. Ona göre zaman, varlığa ait bir nitelik olup, hareketle bir ilgisi bulunmamaktadır.

Biz bu çalışmamızda Ebu'l-Berekât'ın zaman görüşünü Aristoteles'in ve Meşşâî filozofların görüşleriyle karşılaştırmalı bir şekilde analiz etmeye çalışacağız. Onun konuya ilişkin görüşlerinin yansımalarına da kısaca yer vereceğiz.

1. Problemi Ele Alış Tarzı ve Nedeni

Ebu'l-Berekât zaman problemini ele alışı farklı bir metot izlemektedir. Yukarıda değindiğimiz gibi zaman meselesi, gerek Aristoteles ve gerekse Meşşâî filozoflarda sadece fiziğin konusu olurken, Ebu'l-Berekât'da ise bu problem hem fiziğin, hem de metafiziğin yer aldığı bölümlerde incelemeye tâbi tutulmuştur. Her ne kadar bu problem *Kitâbu'l-Mu'teber*'in fizik bölümünde ele alınmakta ise de, problemin gerçek çözümüne yönelik değerlendirmeler metafizik bölümünde işlenmektedir. Çünkü ona göre, zaman probleminin gerçek çözümü, fizikten ziyade metafizik sahayı ilgilendiren bir niteliğe sahiptir.¹⁵

Zaman problemini, âlemin kadîm olup olmadığına ilişkin tartışmaları değerlendirerek ele alan Ebu'l-Berekât, bu konuda ileri sürülen hipotezlerden hareketle, meselenin çözümlenebilmesinin, zamanın analiz edilmesiyile doğru orantılı olduğu inancını taşımaktadır. Ona göre bu durum, âlemin sonradan mı meydana geldiği (hudûs), yoksa ezeli mi olduğu, yani devamlı var olup, varlığının başlangıcının olup olmadığı gibi tartışmaların sağlıklı olarak yapılabilmesi ve bir sonuca ulaşılabilmesi açısından önemli bir husustur.¹⁶

2. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti

Ebu'l-Berekât, zamana ilişkin olarak, kendinden önceki filozoflarca ileri sürülmüş olan on farklı görüşe yer vermektedir: Zaman; a) anlamı olmayan bir isimdir; b) duyularla algılanan bir varlığı vardır, yani harekettir; c) du-

15 Pines, S., a.g.m., s. 112.

16 Ebu'l-Berekât, *Kitâbu'l-Mu'teber*, III, 35;

yularla algılanamaz, fakat zihinde hareketin ölçüsü olarak kavranır; d) cevherdir; e) arazdır; f) ne cevherdir ne arazdır; g) vardır; h) yoktur; ı) sürekli bir varlığı vardır; i) süresiz bir varlığa sahiptir.¹⁷

Ebu'l-Berekât, zamanın hareketle anlaşılabilir zihnî bir varsayım olmayacağını temellendirmektedir. Ona göre “zaman” diye isimlendirilen kavramın doğası hakkındaki bilgileri, hareket ve zihinle elde etmek mümkün değildir. Her ne kadar “gün” denilen süre, güneşin iki doğumu arasındaki hareketiyle zihnen değerlendirilmiş olan bir zaman tasavvuru ise de, gerçekte durum böyle değildir. Diğer taraftan hareket, zamanla ilişkili olduğu gibi, başlangıç, bitiş, mahrek (yörünge), hareket ettiren ve hareket eden ile de ilgilidir. Ne var ki zaman, bunlardan hiç birisi değildir.¹⁸

Şayet zaman, sadece harekete bağlı olarak düşünülebilen bir mefhum ise, o takdirde hareketle tanımlanmayı gerekli kılar. Ancak Ebu'l-Berekât, zamanın yalnızca harekete bağlı olarak varlığını kabul etmenin imkânsızlığını vurgulamaktadır. Zira ona göre zaman, hareketsizlik halinde de vardır. Halbuki gerek Aristoteles ve gerekse Meşşâî filozoflar, ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, zamanı hareketle tanımlamaktadırlar. Onlar, hareketsizliği ise zaman dışı bir başlangıçsızlık olarak kabul etmektedirler.¹⁹

Ebu'l-Berekât'a göre zamanın varlığı, harekete ve hareketsizliğe bağlı değildir. Buna karşın hareketin varlığı, zamanın varlık şartını gerekli kılmaktadır. Bu görüşü temellendirme bağlamında o, bir merkezden üç farklı yöne, üç farklı kimse tarafından, farklı hızlarda, üç eşit küre aynı anda hareket ettirildiğinde, bu kürelerin dönme sayıları farklı da olsa, zamanın eşit olacağını belirtmektedir. Bu kürelerden birinin durduktan sonra tekrar hareket etmeye başladığı varsayıldığında, zamanda herhangi bir değişiklik olmaz. Hatta hareket eden bütün kürelerin durmaları veya hareketsiz kürelerin harekete geçmeleri hâlinde bile aklen aynı hükme varmak mümkündür. Öyleyse zaman, hareket ve hareketsizlik ile ölçülebilen bir şey değildir. Aksine, hareket ve hareketsizlik zamanla ölçülebilir niteliktedir. Bu

17 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 36; ayrıca bkz. Dağ, Mehmet; “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, *A.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIX, Ankara 1973, s. 103.

18 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, 36-37.

19 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1983, s. 224; ayrıca bkz. a. mlf., *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, s. 251.

durumda ise zamanın varlığının hareket ve hareketsizliğe bağlı olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.²⁰

Ebu'l-Berekât açısından zaman, harekete bağlı olarak tasavvur edilemeyeceği gibi, onun, duyu verileriyle bilinmesi de imkânsızdır. O halde zaman, duyularla değil, akıl ile zihnen bilinebilir. Bu konuda bir örnek veren Ebu'l-Berekât'a göre, nasıl ki göz ile bakıldığında güneşin küçük gibi görünmesine rağmen, akıl, kişiyi onun gerçekte çok büyük olduğunun bilgisine ulaştırıyorsa, zaman hususunda da durum benzer şekildedir. Çünkü süjenin bir objeyi duyuların bildirdiği şekliyle ilk anda eksik algılayıp, daha sonra onun gerçek bilgisini elde edebilmesi mümkündür.²¹ Ancak Ebu'l-Berekât'a göre zamanın sadece zihne bağlı bilgisi üzerinde düşünüldüğünde, birtakım farklı anlayışların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunun en açık delili, zaman hakkında yapılmış olan değişik tanımlamalardır.²²

Her ne kadar zamanın ancak akılla kavranabileceği hususu Ebu'l-Berekât tarafından ifade ediliyorsa da, onun sadece zihnî bir kavrama indirgenmediği de görülmektedir. Çünkü ona göre zaman, yalnız şekle ait bir gerçeklik değildir. Dolayısıyla onun ontolojik bir değeri de söz konusudur. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse zaman, varlığa ve eşyaya ait olan bir gerçekliktir.²³ Bu bakımdan zamanı yadsımak imkânsızdır. Varlıktan ayrılmasının mümkün olmaması nedeniyle varlık ile birlikte düşünülmesi gereken, aynı zamanda yenilenen, geçmiş ve gelecek açısından sınırlı bir bağlantı ile varlığa bağlı olan zamanı var saymamak düşünülemez.²⁴ Bütün bu görüşler çerçevesinde diyebiliriz ki Ebu'l-Berekât, zamanın sadece zihnî bir kavram olmadığını, zihnin dışında da bir gerçekliğinin bulunduğunu ileri sürmektedir. Yani ona göre zaman, kavramsal olarak zihnî bir mahiyete sahip olduğu gibi, aynı zamanda onun dış dünyada bir gerçekliği de bulunmaktadır.

Kavramsal olarak zamanın soyut olduğu dikkate alındığında, onun mahiyeti hakkındaki spekülasyonlar kaçınılmazdır. Düşünce tarihine baktığımızda zaman hakkında yapılan tanımlamalarda, filozofların ortak bir ta-

20 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, III, 37 vd.

21 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, III, 36.

22 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 36.

23 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 224; a. mlf., *İslâm Düşüncesi*, s. 251.

24 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 38.

nımda birleşmedikleri, sadece niteliklerinden hareketle farklı tanımlar yaptıkları görülmektedir. Benzer durum Ebu'l-Berekât için de söz konusudur. Araştırmamız sürecinde vardığımız bu yargıları temellendirme bağlamında, Aristoteles ve Meşşâî filozofların görüşlerini örnek olarak verebiliriz. Meselâ, Aristoteles'e göre zamanın mahiyeti konusu tartışmalıdır. O, *Fizik* adlı eserinde bu problemi analiz ederken, öncelikle zamanın varlığı meselesini ele almakta, onun doğasının ne olduğunu tartışmakta ve zamanın bütün olarak varolmadığı sonucuna ulaşabileceğini söylemektedir. Zira ona göre, "geçmiş" şeklinde adlandırılan zaman diliminin varolup geçmesinden dolayı hâlen varlığından söz edilemediği gibi, "gelecek" şeklinde adlandırılan zaman dilimi de henüz vuku bulmadığından onun da varlığından bahsedilemez. Öyleyse hem sınırsız zaman, hem de sözü edilen her bir zaman, bu parçaların birleşiminden ibaret olup, geçmiş ve gelecek açısından varolmadıklarından söz edildiğine göre, varolmayanlardan bileşik olan bir şeyin varlıktan pay alması imkânsızdır. "Şimdiki an" da zamanın bir parçası değildir. Ona göre, bütünü parçalardan kurulması bir zorunluluk olsa da, zaman "şimdiki an"lardan bir araya gelmiş değildir. Çünkü "an", geçmiş ile gelecek arasında bir sınır olup, var olduğu lâhzada hemen yok olur. "An"ların birbirlerini periyodik tarzda izlemelerine karşın, birbirlerine eklenmesi imkânsızdır. Çünkü zaman içinde zamandaş olmaktan bahsetmek, bir başka ifadeyle, an'ların birbiriyle zamandaş olması da mantıkî açıdan imkân dahilinde değildir. Aksi takdirde bütün olup bitenlerin "şimdiki an" içinde gerçekleştiği sonucu ortaya çıkar ki, bu durum bir takım problemlere yol açar. Zira "şimdiki an", bütün olguların cereyan ettiği merkezî bir konum olarak değerlendirildiği takdirde on bin yıl önce olanlar ile bugün olanlar zamandaş olacak, dolayısıyla hiçbir nesne için öncelikten ve sonralıktan bahsedilemeyecektir.²⁵ Halbuki geçmişteki olaylar şimdiki ân'a göre önce, gelecekteki olaylar ise yakınlığı itibarıyla önce ve sonra gelen olarak değerlendirilir.²⁶ Şimdiki zaman hem geçmişe, hem de geleceğe bağlı bulunmaktadır. Zamanın bölümlerinin bir düzeni vardır. Bu düzenden do-

25 Aristoteles, *Fizik*, 218 a; Aristoteles-Augustinus-Heidegger, *Zaman Kavramı* (çev. Saffet Babür) içinde, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1996, s. 11.

26 Aristoteles, *Metafizik*, C. I (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1985, s. 264 vd; Aristoteles'e göre zamanda bir sınır belirlemek mümkündür. "An ise sınırlıdır, sınırlı bir zaman almak olanaklıdır". (*Fizik*, 218 a, a.g.e., s. 13).

layıdır ki, onun bölümlerinin öncelik ve sonralık bağlamında ele alınması mümkündür.²⁷

Aristoteles, zamanın bir hareket ve değişme şeklinde düşünülmesi durumunda ulaşılabilecek sonuçları dile getirmektedir. O, zamanın hareketle olan ilişkisini ele alıp, onun hareket olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.²⁸ Ancak hareket ve değişmeden bağımsız olan bir zaman tasavvur etmek de mümkün değildir. Ona göre zaman bizâtihi hareket olmadığına göre, harekete ait bir şey olması zorunludur.²⁹

Zamanın hareketle birlikte düşünüldüğünü belirten Aristoteles, harekete bağıntılı olan önceliği ve sonralığı algılamaya bağlı olarak zamanın geçtiğinin varsayıldığını belirtmektedir. Kısaca ona göre zaman, önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır. Ancak burada vurgulanması gereken husus şudur ki, Aristoteles, zihni değişmeye bağlı olarak bir zaman tasavvurundan söz edebileceğini, aksi takdirde zaman tasavvurundan söz etmenin zorluğunu belirtmektedir.³⁰

Aristoteles, zamanın sayı ile olan ilişkisini de ele almak suretiyle, onun bir tür sayı olduğunu belirtir. Zira hareket, zaman olmadığına göre, hareketin bir sayısı için de durum aynıdır. Ona göre, çok ile azı sayı aracılığıyla belirlediğimiz gibi, hareketin çokluğunu veya azlığını da zaman vasıtasıyla belirlemek mümkündür.³¹

Görülüyor ki Aristoteles'e göre zamanın doğası konusu tartışmalıdır. O, zamanın varlığını analiz ederken, onun hiç varolmadığı sonucuna ulaşabileceğini ifade etmektedir.³² Diğer taraftan, zamanın geçmiş ve gelecek şeklinde kısımlara ayrılabilmesi, onun bölünebilir olduğunun bir kanıtıdır.³³ Şu halde zaman bakımından "öncelik-sonralık", "geçmiş-gelecek" ve "şimdi" gibi kavramlardan söz edilebilir. Soyut olma gibi bir nitelik

27 Aristoteles, *Organon I (Kategoriolar)*, (çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1989, s. 18 vd.

28 Aristoteles, *Fizik*, 218 b, a.g.e., içinde s. 13-14.

29 Aristoteles, *Fizik*, 218 b, a.g.e., içinde s. 15; Türker-Küyel, Mubahat, *Aristoteles ve Fârâbi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1969, s. 29.

30 Aristoteles, *Fizik*, 219 a, a.g.e. içinde s. 17.

31 Aristoteles, *Fizik*, 219 b, a.g.e. içinde s. 17.

32 Aristoteles, *Fizik*, 218 a, a.g.e. içinde s. 11.

33 Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, M.E.G. ve S. Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986, s. 79.

taşıyan zamanın dış dünyada bir gerçekliği bulunmaz. Öyleyse zaman, tamamen bir şuur hadisesi olduğundan, onun mahiyetini kavramanın zorluğu da buradan kaynaklanmaktadır.³⁴

İslâm düşüncesinde de zaman kavramının tartışıldığını görüyoruz. Meselâ, Meşşailiğin ilk ve önemli bir temsilcisi olan Kindî (801?-873?), âlemin hâdis olduğu yönünde ortaya koyduğu delilleri ileri sürerken zaman kavramını da analiz etmektedir. Ona göre de zaman, Aristoteles'in tanımlamasına uygun bir şekilde, öncelik ve sonralık bakımından hareketin bir ölçüsüdür. Hareket olursa, zaman da olur. Dolayısıyla zamanın varlık şartı harekettir. Cisim, hareket ve zamanın hiçbirisi diğerinden önce değildir.³⁵ Zaman zorunlu olarak hareketten ve cisimden önce olamaz. Çünkü hareketsiz zaman ve cisim olamayacağı gibi, cisimsiz hareket ve zamansız cisim de olamaz. Zira zaman (müddet), cismin var oluş sürecidir.³⁶ Dolayısıyla mahiyetleri itibarıyla her üçü de daima birlikte bulunur.³⁷ Bir başka tanımlamaya göre zaman, "hareketin saydığı (belirlediği), cüzleri sabit olmayan (kararsız) süreç"tir.³⁸ Kindî'ye göre zaman, hareketi ölçen sayı olmakla beraber, bölünebilir türden olmayıp, sürekli olandır. Öyleyse zaman, "geçmişten geleceğe doğru devam eden farazî an'lar" olarak tanımlanabilecek bir mefhumdur.³⁹

Fârâbî'de (870-950) de zaman, hareketle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Ona göre, harekete tâbi ve ârız olan şeye zaman denir. Zamanın en küçük parçası an'dır.⁴⁰ O, cisim ve hareket gibi zamanın da bölünebileceğini kabul etmektedir.⁴¹

34 Esad Efendi, *et-Tâlimü's-Sâlis*, vr. 419 b (27-29)'den zikreden Sarıkavak, Kâzım, *VII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Esad Efendi (Bir Rönesans Denemesi)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 115

35 Kindî, *Felsefî Risâleler* (çev. Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 15; Ebû Reyyan, Muhammed Ali, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm* (II. Baskı), Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1973, s. 228.

36 Kindî, *a.g.e.*, s. 17; krş. aynı eser, s. 85

37 Kindî, *a.g.e.*, s. 18.

38 Kindî, *a.g.e.*, s. 59; Benzer tanım için bkz. *Aynı eser*, s. 90; ayrıca bkz. Kumeyr, Yuhanna, *el-Kindî* (II. Baskı), Daru'l-Meşrik, Beyrut 1985, s. 33.

39 el-Ehvanî, Ahmed Fuad, "Kindî" (çev. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M. Şerif), C. II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 45.

40 Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil, es-Semeretü'l-Merdiyye* (neşr. Friedrich Dieterici) içinde, Leiden-E.J. Brill 1890, s. 60 vd; ayrıca bkz. a.mlf., *ed-Daavi'l-Kalbiyye*, Meclisu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1349 (h.), s. 22 vd.

41 Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 61.

İbn Sina (980-1037)'ya göre ise zaman, önce ve sonra olan cihetinden hareketin miktarıdır. "Dehr" (süre) ise, nefse bütün zamanlarda varlık izafe etmekten anlaşılan manadır⁴². Bir başka ifadeyle "dehr", "zamanla beraber bulunanın -zaman olmadan- zaman olmayana, zamanla beraber bulunma yönünden izafesidir."⁴³ "Sermed" ise, bir zaman içinde olmayanın, bir zaman içinde olmayana, ilk zamanda olmayan cihetinden nispetidir. "Dehr", "sermed" in zâtî itibariyle ve zamana kıyasla belirlenmektedir.⁴⁴ İbn Sina'ya göre, değişen bir şeyin, değişen bir şeye oranından zaman ortaya çıkmaktadır. Onun zaman öğretisinde dehr ve sermed kavramları arasında farklılık bulunmaktadır. Zira, değişen bir şeyin, değişmeyen bir şeye veya değişmeyenine değişene oranından dehr, zaman içinde olmadığı gibi, zamandan zamana değişmeyip, kendisi için öncelik ve sonralıktan bahsedilemeyen, değişmeyen bir şeyin, değişmeyen bir şeye izafesinden sermed (ezel, soyut zaman) manası ortaya çıkmaktadır.⁴⁵

İbn Rüşd'e (1126-1198) göre zaman, "hareketi ölçen uzantının zihinde kavranmasından başka bir şey değildir."⁴⁶ O, zihnin harekete oranla oluşturmuş olduğu bir şeydir. Bu bakımdan zaman, hareketle ilişkilidir. Çünkü ona göre zaman, ancak hareketli varlıklarla, ya da onların varlığının düşünümlümesiyle kendisinden bahsedilebilecek bir kavramdır.⁴⁷ Kısaca belirtmek gerekirse, İbn Rüşd de zamanın hareketle tasavvur olunabileceğini kabul etmektedir.⁴⁸

Bütün bu veriler ışığında gördük ki, Aristoteles ve Meşşâî filozoflar genelde zamanı hareketin ölçüsü olarak değerlendirmektedirler. Halbuki Ebu'l-Berekât, onların bu görüşlerinden oldukça farklı bir kanaate sahiptir.

42 İbn Sina, *fi'l-Hudûd, Tis'u Resâil* (neşr. Emin Hindiyye) içinde, Matbaatu Hindiyye, Mısır 1908, s. 92.

43 İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme, Tabîyyat* böl., (neşr. H. Ziya Ülken), *Resâilü İbn Sina I* içinde, T.T.K. Basımevi, Ankara 1953, s. 24.

44 İbn Sina, *Fi'l-Hikme ve't-Tabîyyat, Tis'u Resâil* içinde, s. 178; Ayrıca bkz. a.mlf., *Uyûnu'l-Hikme, Tabîyyat* böl., *Resâilü İbn Sina I* içinde, s. 24; a.mlf., *Uyûnu'l-Hikme, et-Tabîyyat* böl., (neşr. Abdurrahman Bedevî), II. Baskı, Daru'l-Kalem, Beyrut 1980, s. 28.

45 Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 77.

46 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), (çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s. 49.

47 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 40, 43.

48 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 37; ayrıca bkz. *Aynı eser*, s. 66.

Zira ona göre, zamanı hareketin ölçüsü olarak değerlendirmek yerine, onu varlığın ölçüsü olarak kabul etmek gerekir.⁴⁹ Çünkü zaman, varlığın ölçüsüdür (mikdar-ı mevcûd). O, zamanı hareketin ölçüsü kabul eden, cisim ve mesafe için ölçüyü gerekli görmeyen düşünürlerin karşısında yer almaktadır. Çünkü ona göre zamanın sayılabilecek ve ölçülebilecek parçaları bulunmaktadır. Öte yandan zaman, mahiyet itibariyle bitişik olmakla beraber, hakikatte ayrıktır. İşte hakikat bakımından geçerlilik kazanan ayrılabilme özelliğine bağlı olarak ortaya çıkan sınıra "an" denir. Zaman, hem hareketlinin, hem de sakinin ölçüsüdür. Hareketli ve sakin de varlıkta ortak olduklarına göre, zaman varlığın ölçüsüdür.⁵⁰ Öyleyse Ebu'l-Berekât'a göre zaman ile varlık arasındaki ilişkinin mevcut oluşu bir zorunluluktur. Şimdi onun bu ilişkiyi nasıl temellendirdiği i ele alalım.

3. Zaman-Varlık İlişkisi

Ebu'l-Berekât'ın zaman öğretisinde, zaman ve varlık kavramlarının birbirleriyle oldukça yakın ilişki içinde oldukları görülmektedir. Zira ona göre zaman, varlıkla birlikte düşünülebilir. Zamanın yokluğunu tasavvur etmek, varlığın ortadan kaldırılması anlamını taşır. Çünkü varlık ortadan kaldırılmadığı, diğer bir ifadeyle, yok olmadığı sürece, zamanın da yok olması mümkün değildir. Bu açıdan, her varlığın varoluş süreci olarak nitelendirilebilecek zamanı, var olan şeylerin hepsinden önce sezinlemek mümkündür. Onun, varlıkta olduğu gibi, gerek eksik ve gerekse tam bilgilerimize bağlı olarak, her şey'den daha önce olduğunu akletmek mümkündür. İnsan zihni, akıl yoluyla tasavvur ve kabul edebileceği bir zamanî başlangıç noktasından önceki zamanı tasavvur edemez. Bununla birlikte zihin tarafından zamanın, kendisinden önce zaman olmayan bir başlangıç olarak akledilmesi de muhaldir. Çünkü varsayıma bağlı bir başlangıçtan önce veya bir son'dan sonra, gerek akıl ve gerekse nakil yoluyla zamanın zihinden soyutlanması imkânsızdır. Diğer taraftan, insan zihninin zamana ve bir süreye bağlı olmaksızın varlık tasavvur edebilmesi de mümkün değildir. Bu hüküm, Tanrı da dahil olmak üzere bütün varlıklar için geçerlidir.⁵¹

49 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 40.

50 İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları* (haz. N. Ahmet Özalp), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995, s. 223; ayrıca bkz. Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Türk-İslâm Düşünürleri*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1989, s. 41.

51 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 40-41.

Görüldüğü üzere, Ebu'l-Berekât'a göre mümkün varlıklar (mümkünü'l-vücûd) bir zaman dilimi içinde var oldukları gibi, Zorunlu Varlık da zamanla kâimdir. Mümkün varlıklar yok farzedilirse, bu durumda zamanın da yok olduğu ortaya çıkar. Öyleyse zamandan önce var olması muhtemel bir zamandan bahsedilemez. Ancak mümkün varlıklar zamanda oldukları halde, Zorunlu Varlık zamanla kâimdir.⁵² Dolayısıyla Ebu'l-Berekât, zamanın dışında olabilecek bir varlık düşünmemiştir. O, her var olanın varlığının zaman içinde olduğunu, zamanda olmayan bir varlığın tasavvurunun imkânsızlığını savunmuştur. Nasıl ki evveli olmayan bir evvel düşünülemez ise, aynı şekilde sonu olmayan bir son da düşünmek imkânsızdır. Bu durum zaman için de geçerlidir. O halde, zaman hakkında, öncesinde zamanın olmadığı bir başlangıç düşünmek muhaldir.⁵³

Problemi ele alış nedenine değinirken işaret ettiğimiz gibi, Ebu'l-Berekât'ın zaman problemine varlık ile ilgili tartışmaların yapıldığı bahiste yer vermesi, zaman ile varlık ilişkisinin zorunlu olduğu tezinden kaynaklanmaktadır. Onun, zamanı varlığın ölçüsü olarak kabul edişi, bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Zira ona göre zaman kavramı, âdetta varlık mefhumuyla ikiz gibidir. Zihnin varlığı düşünmesiyle zamanı düşünmesi birbirine benzer şekildedir. Çünkü zihin, varlığı sadece hissedilebilir şeylerden biri olarak tasavvur etmez. Aksine o, kendi şuuruna erdiği zaman, kendisine taalluk eden bu şuur ile birlikte hissedilebilir ve hissedilemeyen şeyleri de kapsayan varlık kavramını aklî bir mana olmak üzere tasavvur edebilir. Kaldı ki, bir an için süjenin algılamasının tamamen yok olduğu bir varsayım olarak düşünülse bile, yine de varlıkta herhangi bir değişiklik söz konusu olmaz. Dolayısıyla zihin, varlığı nasıl tasavvur ediyor ise, benzer şekilde zamanı da akla bağlı olarak, her şey'den önce tasavvur eder. Ebu'l-Berekât'ın, bütün bu verilerden hareketle ulaştığı sonuç şudur: Zamanı tanımlarken, gerek Aristoteles ve gerekse Meşşâî filozofların, onu "hareketin ölçüsü" olarak tanımlamalarının aksine, "varlığın ölçüsü" olarak tanımlamak daha uygundur. Çünkü zaman ile sadece hareket belirlenmez, dolayısıyla hareketsizlik de onunla belirlenmektedir. Varlığa hareket ile beraber hareketsizlik de dahil olduğuna göre, zamanı varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek gerekir.⁵⁴

52 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 224; a.mlf., *İslâm Düşüncesi*, s. 251.

53 Çubukçu, İbrahim Ağâh, *a.g.e.*, s. 41.

54 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 39.

Ebu'l-Berekât, yukarıda işaret ettiğimiz tezini ispat bağlamında, sosyal realiteyi yansıtan bir örnek vermektedir. Günümüz toplumunda da iyi dilek ve temenni ifadesi olarak hâlâ yaşatılan sözlü gelenekte olduğu gibi, “Ömrün uzun olsun.” şeklindeki sözlerle insanların birbirlerine karşı ömürlerinin uzun ve varlıklarının sürekli olmalarını arzu ettiklerini belirten Ebu'l-Berekât, böyle bir istekte, uzunluk ve daimilik niteliğiyle gerçekleşmesi istenilen artmanın, aslında mücerret bir miktar olmadığını belirtmektedir. O, böyle bir keyfiyetin artmaya elverişli, yani artmayı kabul eden bir cisimle var olabilmesinin zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, ona göre, bir kimse, diğer bir kimseye “Ömrün uzun olsun.” şeklinde bir temennide bulunduğu takdirde, temennide bulunan kişi, temennide bulunana esasen onun ömrünün ve zamanının uzun olmasını değil, aksine varlığının uzamasını ve daimî olmasını temenni etmiş olmaktadır. Çünkü Ebu'l-Berekât, zamanın, varlığın miktarına bağlı olarak onun varlığıyla düşünülebileceğini, bu itibarla zamanın, varlığın sabit bir ilineği olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, zamanın sürekli bir akışı olmasına rağmen ne uzalır, ne de kısalmır. Var olanın varlığı, zaman akışı içinde, zamanla beraber az veya çok sürüp gitmiş olur. O halde, uzun olması arzulanan ömür ve zaman ile, zamanın uzun olması talep edilmiş olmamaktadır. Aksine burada varlığın (vücûdun) uzun olması istenilmektedir. Bütün bunlardan hareketle o, zamanın varlık ile ölçüldüğünü, dolayısıyla zamanı varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek gerektiğini savunmaktadır.⁵⁵

Ebu'l-Berekât'ın yukarıdaki görüşleriyle, Aristoteles'in konuya ilişkin düşüncelerini karşılaştırdığımızda, farklılık arzettiğini görüyoruz. Zira Aristoteles, zaman içinde olan her şeyin, zaman tarafından kuşatılmasının zorunlu olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, nasıl ki bir mekân içinde olan her şeyin bu mekânca sınırlanması bir zorunluluk ise, zaman içinde olan her şeyin de zamanca kuşatılması gerekir. Ancak o, bütün varlıkların, var olmalarından dolayı zaman içinde olmadıklarını savunmaktadır. Çünkü onlar, zamanca kuşatılmıyorlar. Onların varlığı da zamanla ölçülmemektedir. Dolayısıyla zaman içinde olmadıklarından dolayı, zaman tarafından bir etkilenime uğramamaları gerekir.⁵⁶ Yine Aristoteles'e göre zaman için-

55 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 40.

56 Aristoteles, *Fizik*, 221 a-221 b, *a.g.e.* içinde, s. 27.

de olmak, zamanla ölçülmek demektir. Ne var ki, ona göre gerek hareket eden, gerekse sabit nesnelere bir zaman içinde değildirler. Çünkü nesnelere zaman içinde olmalarının ölçütü, zamanla ölçülebilir oluşlarına rağmen, zaman sadece hareketin ve durağanlığın ölçüsüdür.⁵⁷

Görüldüğü üzere Aristoteles, zamanı varlığın ölçüsü olarak değil, hareketin ölçüsü olarak değerlendirmektedir. Ebu'l-Berekât ise böyle bir görüşe taraftar değildir. Ancak Kindî'nin, zamanı, cismin var oluş süreci olarak tanımlaması⁵⁸ ile Ebu'l-Berekât'ın konuya ilişkin görüşlerinin birbirine yakınlık arzettiği şeklindeki değerlendirmelerin yapıldığını görüyoruz. Zira Kindî, zamanı bir şeyin varlığının süreci olarak tanımlamak suretiyle, varlığın zaman içinde var olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Ebu'l-Berekât'ın çıkış noktasının, Kindî'nin bu tanımlamasına dayandığı ileri sürülebilir.⁵⁹ Çünkü Kindî, daha önce de işaret ettiğimiz gibi cisim, hareket ve zamanın hiçbirinin diğerinden önce olmadığını⁶⁰, mahiyetleri itibariyle üçünün de daima birlikte bulunduğunu⁶¹, dolayısıyla zamansız cisim olamayacağını savunmaktadır.⁶²

Kısaca belirtmek gerekirse, Ebu'l-Berekât her şeyin zamanda var olduğunu, zamanı varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek gerektiğini ifade etmektedir. Onun zaman öğretisinde, zaman ile varlık birbirinden ayrılmayan bir niteliğe sahiptir.

4. Zamanın, Hareketin Ölçüsü Olmasının İmkânsızlığı

Ebu'l-Berekât'ın zaman-varlık ilişkisine dair görüşlerini ele aldığımızda gördük ki o, zamanı varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek suretiyle

57 Aristoteles, *Fizik*, 221 b, a.g.e. içinde s. 29; Zamanın hareketin sayısı, ölçüsü olduğu konusunda ayrıca bkz. a.mlf., *Gökyüzü Üzerine, I. Kitap* (çev. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997, s. 73.

58 Kindî, a.g.e., s. 17; İbn Sina'nın benzer görüşleri için bkz. İbn Sina, *Fi'l-Hikme ve't-Tabiiyyât, Tis'u Resâil* içinde, s. 17.

59 Dağ, Mehmet, *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Bağdâdi with Special Reference to His Concept of Time* (doktora tezi) University of Durham, 1970, s. 215 den zikreden Çakır-Baş, Derya, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdi'nin Din Felsefesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) M.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 52.

60 Kindî, a.g.e., s. 15; Ebû Reyyan, Muhammed Ali, a.g.e., s. 228

61 Kindî, a.g.e., s. 61.

62 Kindî, a.g.e., s. 17, 85; a.mlf., *Fi'l-Hikme ve't-Tabiiyyât, Tis'u Resâil* içinde, s. 17.

kendine özgü bir zaman anlayışı sergilemekte, zamanı hareketin ölçüsü veya subjektif tasavvur olarak değerlendiren zaman teorilerini tenkit etmek suretiyle, orijinal bir zaman teorisine ulaşmaktadır.⁶³ Buradaki temel yaklaşımın, harekete bağlı olarak ortaya konulan bütün zaman anlayışlarını reddetmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Daha önce de kısaca işaret ettiğimiz gibi Aristoteles, zamanın harekete bağlı olarak düşünülen bir mefhum olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, hareketteki önceliği ve sonralığı algılamaya bağlı olarak zamanın akışı tasavvur edilmektedir. Bir varsayıma dayalı olan bu anlayışın temeli, insan ruhundaki “önce” ve “sonra” gibi iki ayrı an’ın varlığını kabule bağlı olarak aradaki dilimin de onlardan farklı bir şey olduğuna dair inançtır. İşte an, tek şey olarak algılandığında, yani hareketteki önce ile sonra olarak, veya öncenin sonu, sonranın başı şeklinde düşünüldüğünde, sanki zamanın geçmediği zannedilir. Çünkü böyle bir hâlde hareket söz konusu değildir.⁶⁴

Aristoteles’e göre zaman, değişmeden bağımsız değildir. Zira ona göre, düşüncede hiçbir şey değişmediği veya değişme farkedilmediği takdirde, zamanın geçmediği yargısına varmak kaçınılmazdır. Bu konuda bir örnek veren Aristoteles, Sardanya’da uyanıkken uyudukları anlatılan kahramanlar için de benzer bir durumun söz konusu olduğunu belirtir. Zira onlar, duyumsamaya bağlı olarak, uyku hâlindeki zamanı devre dışı bırakarak, önceki ile sonraki an’ı birleştirmişlerdir. Öyleyse hareket ve değişmeden bağımsız olan bir zaman tasavvuru mümkün değildir.⁶⁵

Kindî’ye göre de zaman, Aristoteles’in görüşleriyle örtüşen bir tarzda, öncelik ve sonralık bakımından hareketin ölçüsüdür. O, zamanın, hareketin varlık şartına bağlı olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁶ Kindî, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, zamanı kesintisiz bir nicelik olarak algılamasına bağlı olarak, onu, geçmişten geleceğe doğru devam eden farazî an’lar olarak değerlendirmektedir. Ona göre zaman, hareketi ölçen sayıdır. O, an’lardan oluşan bir süreklilik niteliği taşımaktadır.⁶⁷

63 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 227.

64 Aristoteles, *Fizik*, 219 a, a.g.e. içinde s. 17.

65 Aristoteles, *Fizik*, 218 b, a.g.e. içinde s. 15; Ayrıca bkz. Türker-Küyel, Mübahat, a.g.e., s. 29.

66 Kindî, a.g.e., s. 15.

67 el-Ehvanî, Ahmed Fuad, a.g.m., s. 45.

Zamanın tanımını ve mahiyetini açıklarken değindiğimiz gibi, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd de zamanın, hareketin ölçüsü olduğunu belirtmektedirler. Bu bağlamda Farabî, zamanın dairesel hareketle bağıntılı olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁸ İbn Sina da zamanın ancak hareketle tasavvur olunabileceğini belirtmektedir. Ona göre zaman, hareketle hissedilmediği takdirde, zamanla da hissedilmez. O, bu hususta Kur'ân'da yer alan Ashâb-ı Kehf kıssasına göndermede bulunmaktadır.⁶⁹ İbn Rüşd açısından da, tabiatında hareket bulunmayan varlığın, hiçbir şekilde zamanla ilişkili olduğu düşünülemez. Dolayısıyla ona göre, hareketli varlığın zamandan ayrılması söz konusu değildir.⁷⁰

Ebu'l-Berekât'ın, zamanın hareketle anlaşılabilir zihni bir mefhum olamayacağını temellendirme çabası içinde olduğunu görüyoruz. Zira o, yukarıda belirttiğimiz görüşlerin aksine, zamanın, hareketin ölçüsü olmasının imkânsızlığını ispata çalışmaktadır. O, metafiziğini temellendirirken, rasyonel bir zaman görüşü ortaya koyma çabasına yönelik olarak, zamanın, yalnızca harekete bağlı bir şekilde varlığını kabul etmenin söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır. Zira ona göre zaman, hareketsizlik halinde de vardır. Halbuki Meşşâî filozoflar, zamanı hareketle tanımlamakla birlikte, hareketsizliği zaman dışı bir başlangıçsızlık olarak kabul etmektedirler.⁷¹

Ebu'l-Berekât, hareketin ölçüsü veya sübjektif tasavvur olarak değerlendirilen zaman teorilerini tenkit etmektedir. O, bu tenkitlerinin neticesinde orijinal bir zaman teorisine ulaşmaktadır.⁷² Buradaki temel çıkış noktası, zamanın hareketle ilişkilendirilemeyeceğinin ispatına yöneliktir. Bu bağlamda o, hareketsiz nesnelere açısından hareket söz konusu olmadığı halde, zamanın var olacağını ispatlanabileceğini ve buradan hareketle, zamanın bilincinde olmayanın, hareketin de bilincinde olamayacağını ileri sürmektedir. O, bir hareketin algılanışının “önce” ve “sonra” olmak üzere iki hâli gerekli kıldığını belirtir. Fakat hareketin gerçekleşmiş olduğu mekânda, “önce” ve “sonra” arasında herhangi bir birleşim söz konusu değildir. Ne var ki, böyle bir birleşime ilişkin varsayım zihinde tasavvur edilir. Aslında

68 Geniş bilgi için bkz. *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 61.

69 İbn Sina, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât* (I. Cüz), (tah. Abdurrahman Umeyra) Daru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 145; Ashâb-ı Kehf kıssası için bkz. *Kehf* 18/10-26.

70 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 37, 66.

71 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 224; a.mlf., *İslâm Düşüncesi*, s. 251.

72 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 227.

burada sözü edilen her iki hâl de zamanın tasvirine ilişkindir.⁷³ Hemen belirtelim ki, Aristoteles “önce”nin ve “sonra”nın algılanmasına bağlı olarak zamanın akışının tasavvur edildiğine işaret etmektedir.⁷⁴

Şayet zaman hareketin ölçüsü olarak kabul edilirse, bu durumda Ebu'l-Berekât tarafından Tanrı'nın hareket ettirici olmadığı ve zamanda bulunmadığı tezinin ileri sürülmüş olduğu savunulmaktadır. O, böyle bir tezin ise anlamsız olduğunu, ciddi ve bilimsel bir mana ifade etmediğini ileri sürmek suretiyle, Meşşâîlerin bu konudaki görüşlerine katılmadığını deklâre etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi o, zaman dışında varlık kabul etmeyerek, zamanda olmayan bir varlık düşünüleceğini belirtmektedir. İbn Sina, hareketin bilincinde olmayanın, zamanın da bilincinde olamayacağını iddia ederken, Ebu'l-Berekât ise bu düşünüceye tamamen aykırı bir görüş sergilemektedir. Zira o, zamanın bilincinde olmayanın, hareketin de bilincinde olamayacağını kabul etmektedir. Ebu'l-Berekât, hareketin zamanda olduğunu, zamanın ise harekette olmadığını, dolayısıyla zamanda bilfiil hareket bulunduğunu savunmaktadır.⁷⁵

Görüldüğü üzere Ebu'l-Berekât, zaman kavrayışı olmaksızın, hareket şuurunun olamayacağını ortaya koymaktadır. Böyle bir anlayışı formüle edersek, zamanî şüür, hareket şuurundan öncedir.⁷⁶ Bu konuda bir örnek veren Ebu'l-Berekât, Ashâb-ı Kehf kıssasına telmihen, mağarada uyuyanların, uyku halinde zaman bilincine sahip olmadıklarından dolayı zamanın akışını algılamalarının imkânsız olduğu şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre, şayet aynı olay uyanık halde gerçekleşmiş olsaydı, karanlıkta kalmalarına rağmen, onların yine de geçen zamanın bilincinde olacaklarını söylemek mümkündür.⁷⁷

Ebu'l-Berekât, Meşşâî filozofların, kendi zaman görüşlerini temellendirirken, aynı olayı delil olarak ileri sürmelerini anlamsız bulmaktadır. Çünkü onların, Ashâb-ı Kehf'in uykuda hareketsiz olmalarından dolayı, zaman gerçeğinin şuurunda olmadıklarını kabul ettiklerini belirtmektedir. Ebu'l-Berekât ise, gerçekte şuur halinde olan bütün insanlar için, hareket

73 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. II, s. 73'ten zikreden Çakır-Baş, Derya, *a.g.e.*, s. 51.

74 Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 219 a, *a.g.e.* içinde s. 17.

75 İzmirli, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 223.

76 Çakır-Baş, Derya, *a.g.e.*, s. 51.

77 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. II, s. 73'den zikreden Çakır-Baş, Derya, *a.g.e.*, s. 51.

ortadan kalksa bile, zamanın varlığından, onun akıp gittiğinden şüphe etmelerinin söz konusu olamayacağını belirtmektedir.⁷⁸

Ebu'l-Berekât, zikrettiğimiz bu düşüncesiyle bir sübjektif algı zamanının varlığını kabul etmektedir. Zira bu zaman, yaşanılan ve algılanan bir zamandır. Her insan kendi algılarını kapsayan bu zamanda yaşar. Dolayısıyla algı olduğu takdirde, bir şimdiki zamanın yaşanmasının yanısıra, hatırlamanın yardımıyla geçmişe, beklentinin yardımıyla ise geleceğe uzanan bir sübjektif zamanın yaşanması söz konusudur.⁷⁹

5. Zamanın Başlangıçsız ve Sonsuz Oluşu

Ebu'l-Berekât'a göre zaman ezeli olduğu gibi, aynı zamanda sonsuzdur.⁸⁰ İlkçağ filozoflarından Platon (M.Ö. 427-347) hariç tutulursa, diğerlerinin hepsi, zamanın ezeliğini kabul etmektedirler. Platon'a göre ise gökyüzü yaratılmış olup, zaman da onunla birlikte belirmiştir.⁸¹ Aristoteles'e göre ise zaman başlangıçsız olduğu gibi, aynı zamanda sonsuzdur.⁸²

Kindî'ye göre zaman ezeli değildir. Asıl gerçekliğin başlangıcında ezeli Tanrı bulunur. Ona göre zaman bilkuvve sonsuz olurken, bilfiil sonsuz değildir.⁸³ Zira Kindî, zamanı başlangıcı ve sonu olan bir nicelik olarak değerlendirir. Bu bakımdan zamanın başlangıcı ve sonu vardır. Ancak hareket ve zaman bilkuvve sonsuzdur. Çünkü bilkuvve varlık, bir imkândan başka bir şey olmadığına göre, âlem bilkuvve sonsuzdur. Bilkuvve sonsuz olana bağlı olan da sonsuz olacağından, bu sebeple hareket ve zaman da sonsuzdur.⁸⁴ Ancak zaman, geçmişte ve gelecekte bilfiil sonsuz olamaz. Çünkü sonsuz bir zamanı katetmek mümkün olmadığından, ona hiçbir şekilde ulaşamaz. Halbuki gerçekte belli bir zaman mevcuttur. Öyleyse zaman, sonsuzluğun dilimi değil, aksine, zorunlu olarak sonluluğun dilimidir.⁸⁵

78 Çağrıci, Mustafa, a.g.m., s. 304.

79 Aster, von Ernst, *Bilgi Teorisi ve Mantık* (çev. Macit Gökberk), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 73

80 Ülken Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 224.

81 Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 140.

82 Türker-Küyel, Mübahat, a.g.e., s. 28.

83 Kindî, a.g.e., s. 85.

84 Kindî, a.g.e., s. 15; krş. *Aynı eser*, s. 89; ayrıca krş. el-Fahûrî, Hanna-el-Cerr, Halil, *Târihu'l-Felsefi'l-Arabiyye* (II. Cüz), Daru'l-Cil, Beyrut 1993, s. 75 vd.

85 Kindî, a.g.e., s. 19, krş. *Aynı eser*, s. 91.

İbn Sina, bir taraftan zamanın ezeliğinden bahsederken, diğer taraftan yaratılmışlığını da dile getirmektedir. Ona göre zaman, zaman bakımından önceliği bulunmaması yönüyle ezeli olmakla birlikte zât bakımından ezeli değildir.⁸⁶

İbn Rüşd ise zamana sınır-belirlemenin, âlemin sonradan yaratıldığını kabul eden kimse için güvenilir bir yol olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber, kendisi zamanın başlangıcının olmadığı fikrini benimsemektedir. Ona göre, zamanın hâdis olduğu düşünülemez gibi, sonlu olduğunu tasavvur etmek de imkânsızdır. Zamanın başlangıcının olduğunu düşünmek, zamanın zâman içinde oluşması anlamını taşır. Aksi takdirde oluş ve yok oluştan söz etmek imkânsızlaşır.⁸⁷ Öte yandan, sonradan var olmuş her başlangıç, bir anlamda şimdiki an'dır. Her şimdiki an'dan önce bir geçmiş bulunduğuna göre, zamana eşit ve zamanın da kendisine eşit olan şeyin geriye doğru sonsuz olması gerekir.⁸⁸ İbn Rüşd, Kur'ân'dan delil göstermek suretiyle⁸⁹, var oluşun zamanda kesintisiz olduğunu belirterek, var oluşun suretine bitişik olan bir zamandan önce de bir zamanın varlığını kabul eder.⁹⁰ Dolayısıyla o, hareket gibi, zamanın da öncesiz olduğunu savunur. İbn Rüşd, zamanın sonradan var olduğunu kabul etmenin kolay olmadığını ifade etmektedir. Çünkü her sonradan var olana zaman yönünden yokluğun tekaddüm etmesi gerekir. Bir şeye kendi yokluğunun tekaddüm etmesi ise sadece zaman itibariyle düşünülebilir.⁹¹

Ebu'l-Berekât, zaman kavramının dışında "dehr" ve "sermed" gibi mefhumlarla ortaya konulan bir ayırıma taraftar değildir. Zira dehr ve sermed, aslında zamandan farklı olan şeyler değildirler. Ona göre bu kavramlar analiz edildiği takdirde gerçek ortaya çıkacaktır. Burada İbn Sina'ya atıfta bulunarak, bu kavramları ortaya koyanlara, bunların mahiyetinin ne olduğu so-

86 Atay, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 80,86.

87 Adıgüzel, Nuri, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi* (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, s. 170.

88 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 67.

89 Hûd 11/7.

90 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* (neşr. A. Nasrî Nâdir), Daru'l-Meşrik, Beyrut 1995, s. 42; ayrıca bkz. *Faslu'l-Makâl* (çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 87-88.

91 İbn Rüşd, *el-Keşfü an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille* (ter. Nevzat Ayasbeyoğlu), Nevzat Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955, s. 43.

rulacak olsa, içlerinde hareketin bulunmadığı devamlı bekâ diye cevap alınacağını belirten Ebu'l-Berekât, sonsuz süre veya sonu olmayan zamana karşılık olan dehr ve sermed kavramlarının aslında zaman ve süre mefhumlarıyla aynı manaya geldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, Tanrı'nın varlığını zamandan soyutlayanlar, zamanı hareketin miktarı olarak kabul etmek suretiyle, hareket etmeyen bir Tanrı'nın kendisini zamandan soyutlama adına, yukarıda ifade edilen bir ayırımı gitmek zorunda kalmışlardır. Onlar lafzen ayrı kavramlar ortaya koysalar bile, bu kavramların mana bakımından ayrılık göstermedikleri açıkça ortadadır.⁹²

Bütün bu tartışmaların neticesinde Ebu'l-Berekât, zamanın başlangıçsız olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Ona göre zaman, başlangıçsız olduğuna göre, âlem de Tanrı tarafından başlangıçsız olarak yaratılmıştır.⁹³ Ancak burada hem başlangıçsızlık, hem de yaratılmışlık fikrinin birbiriyle çelişik olduğunu belirtmeliyiz. Ebu'l-Berekât tarafından dehr ve sermed kavramlarının sonsuz süre veya sonu olmayan zaman karşılığı olarak kullanılmalarına rağmen, mana açısından temelde ayrı olmadıkları, dolayısıyla hepsinin zaman kapsamında değerlendirilmesi gerektiği ileri sürüldüğüne göre, onun bu düşüncesinin altında açık olmamakla beraber bir sonsuz zaman fikri yattığı söylenebilir.

Ebu'l-Berekât' göre, zamanı geçmiş ve gelecek diye bölmek izafidir. Ona göre, gerçek zamanın bu şekilde bölünebilmesi imkânsızdır. Yine o, içinde bulunulan an'a göre zamansal olarak öncelik ve sonralıktan bahsetmenin imkânsızlığından dolayı, zamanın sonsuz devamından bahsedebileceğini ileri sürmektedir.⁹⁴

6. Zaman Teorisinin Etkileri

Araştırmamız süresince gördük ki, zaman problemi düşünce tarihinde yaratılış meselesine bağlı olarak tartışılmalıdır. Meşâîlîğin zaman teorisine yönelttiği eleştirilerle, kendi dönemi açısından orijinal bir boyut kazanan Ebu'l-Berekât'ın zaman teorisinin yansımalarını kısaca iki açıdan ele almak mümkündür. Öncelikle onun bu teorisine yöneltilen eleştiriler-

92 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c.III, s. 41

93 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 227.

94 Ülken, Hilmi Ziya, *a.g.e.*, s. 224.

den hareketle, meselenin menfi yönünü ele almak istiyoruz. Zira Ebu'l-Berekât'ın konuya ilişkin görüşlerinin, kendinden sonraki bazı düşünürler tarafından eleştiriye tâbi tutulduğu görülmektedir.

Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi ve ilk düşünürlerinden biri olan Kayserili Davud (öl. 1350), *Nihâyetü'l-Beyân fi Dirâyeti'z-Zâman* adlı eserinde kendine özgü bir zaman teorisi ortaya koymaktadır. O, kendisinden önce, ilki Aristoteles, diğeri de Ebu'l-Berekât olmak üzere, zaman konusunda iki özgün görüşün ortaya konulduğunu belirtmektedir. Kayserili Davud, bu iki filozofa ait görüşleri analiz ettikten sonra, zaman konusunda bazı noktalarda onları tenkit etmektedir.

Kayserili Davud, Aristoteles'in, zamanı öncelik ve sonralığa göre hareketin sayısı olarak tanımlamasına itiraz ettiği gibi, Ebu'l-Berekât'ın, zamanı müddet olarak değerlendirmesine katılmakla birlikte onun, zamanı varlıkların sayısı olarak tanımlamasına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre, varlıkların miktar olarak ölçümü ile, zaman arasında bir bağ kurmak imkânsızdır. Diğer taraftan zamanı, salt varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek de mümkün değildir.⁹⁵

Ebu'l-Berekât'ın zaman teorisinin müspet tezahürlerine gelince, onun, zamanın hareketle ilgisinin olmayışından dolayı zamanı harekete bağlı olarak tanımlamanın imkânsızlığını, dolayısıyla hareket olmasa bile zamanın olabileceğini kanıtlamaya yönelik çabalarına bağlı olarak, zamanı varlığın sayısı ve süresi (müddeti) olarak tanımlamasının yansımalarını modern çağda Henry Bergson (1851-1941) ve Bertrand Russell (1872-1970)'de görmek mümkündür.⁹⁶ Zira Ebu'l-Berekât'a göre insan, zamanın bilgisine, hiçbir deney ve kıyasa baş vurmaksızın doğrudan doğruya fitrî olarak ulaşabilir ki, bu bilgi, kesin ve apaçık bilgidir. Filozofun bu görüşü ile Bergson'un sezgiciliği âdeta birbiriyle örtüşür niteliktedir.⁹⁷ Öte yandan onun, insan zihninin, ne Tanrı'nın varlığını, ne de yaratılmış herhangi bir varlığı zaman ve süreden soyutlayarak düşünemeyeceğini ortaya koymaya çalışması bağlamındaki görüşlerinin, Russell'in, zamanı, şey'lerin objektif süresi olarak görmesi düşüncesiyle paralellik arzettiği şeklindeki değeren-

95 Bayraktar, Mehmet, *Kayserili Davud* (Dâvûdu'l-Kayserî), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 32 vd.

96 Bayraktar, Mehmet, *a.g.e.*, s. 32.

97 Çağrıci, Mustafa, *a.g.m.*, s. 304.

dirmelerin yapıldığını görüyoruz. Zira Russell'e göre zamanın esası objektif süreden ibarettir.⁹⁸

Ebu'l-Berekât'ın varlık ile zamanın ilişkili olduğunu ileri sürmesi, S. Pines'in işaret ettiği gibi, Martin Heidegger (1889-1967)'in varlık ve zaman teorisini çağrıştırmaktadır. Zira Heidegger'e göre varlık ve zaman terimleri birbirinden ayrılamaz.⁹⁹ Zamanın dışında var oluşun hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla varlığın zamandan ayrılabilmesi ne tecrübe edilebilir, ne de bunu anlamlıca düşünmek mümkündür.¹⁰⁰ Heidegger'de varolan, zamansal olandır. Onun geliştirdiği ontoloji kuramında varlık ve zaman birlikte anlaşmıştır. Heideggerci varlık anlayışı, St. Augustinus'ta da olduğu gibi, zaman kavramına bir fonksiyonellik yüklemiştir. Bu bağlamda Heidegger, Antikçağ felsefesinden ayrı bir zaman ve varlık öğretisi geliştirmiştir. Ona göre varlığı, kâinatı ve insanı anlayabilmek için, zamanı kavramak gerekir. Bunun gerçekleşmesinin şartı da varlığı anlamaya bağlıdır. Kısacası, Heidegger'de varlık zamandır.¹⁰¹ Hatırlanacağı gibi Ebu'l-Berekât'ta da zaman varlıkla düşünülebilen bir kavramdır. Her iki kavramın birbirleriyle ilişkili oldukları, onun zaman teorisinin ana temalarından biridir.

Görülüyor ki, zaman konusu düşünce tarihi boyunca daima tartışılabilen ve güncelliğini koruyan önemli problemlerden biridir. Nitekim, Einstein (1879-1955)'in izâfiyet teorisinde rölatif zaman veya izâfi zaman konusu da incelenmektedir. Bu teoride fizik biliminde zaman, mesafe, kütle, enerji ölçülerinin bağdaşmasının tabii olması gereken kanunlarının ortaya konulması, sonucun olaylarla bağıntısı açısından gerekli bir husustur. Klâsik mekaniğin formülleri küçük hızlarda hâlâ geçerliliğini korurken, hızların ışık hızına ulaşması durumunda izâfiyetin kendini göstermesi zorunlu bir durum olmaktadır. İşte burada hareket halindeki gözlemcilerin değerlendirdiği bir olayın süresi izâfi bir boyut kazanmakta, yani gözlemcilere göre değişen bir niteliğe bürünmektedir. Bu durumda gözlemcinin konumu ve hızı da etkili olmaktadır. Dolayısıyla zamanın izâfililiği, mesafenin de

98 Ülken, Hilmi Ziya, *a.g.e.*, s. 225; ayrıca bkz. Çağrıçı, Mustafa, *a.g.m.*, s. 304.

99 Çakır-Baş, Derya, *a.g.e.*, s. 55.

100 Steiner, George, *Heidegger* (çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 89, 111.

101 Çüçen, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi Yayınları, Bursa 1997, s. 115 vd.

izâfilîği sonucunu doğurmaktadır. Neticede hızlar ışık hızına ulaştığında klâsik anlamdaki mutlak zaman ve mutlak kütle kavramları realiteyle bağdaşamaz bir konuma gelmektedir. Günümüzde de, Einstein'ın uzayda zamanın izâfilîği görüşünden hareketle bu teörinin felsefi anlamda ne gibi neticelere ulaştıracağını analiz eden Prof. Dr. İsmail Yakıt'ın: "Sonsuzda bütün zamanlar haldir, geçmiş ve gelecek bir aynı noktada bulunmaktadır. Böylece izafiyette artık sonsuz da ortadan kalkmaktadır. Uzayda zamanın izâfilîği gerçeğinden hareketle düşüncemizi sonsuza götürünce, sonsuzda Mutlak ve Zamansız Varlık fikrine ulaşıyoruz. Dolayısıyla başlangıcı ve sonu olmayan, mazi ve istikbali halde gören varlığın uzaya ait bütün zamanlardan bağımsızlığı ortaya çıkar. Kısaca Mutlak Varlık, Zamansız Varlık'tır. Bütün izâfi varlıklar zamana bağılı varlıklardır. Zaman da Zamansız Varlık'a bağılı olmuş oluyor."¹⁰² sonucuna ulaşarak probleme yeni bir yaklaşımla farklı bir boyut kazandırması, problemin günümüze yansımalarının ve hâlâ geçerliliğinin bir göstergesi olduğunun açık bir kanıtıdır.

Sonuç ve Değerlendirme

Genelde varlık, özelde ise yaratılış probleminin çözümüne ilişkin olarak, düşünce tarihi boyunca filozoflar, zaman meselesini felsefi düzlemde ele almışlar, bu konuda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Araştırmamıza konu edindiğimiz Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî de bu bağlamda zaman kavramını kendisine problem alanı seçmiş, analizleri neticesinde özgün fikirler serdetmiş, Aristoteles ve Meşşâî filozofların konuyla ilgili düşüncelerine yapmış olduğu tenkitleriyle dikkatleri üzerine çekmiştir.

Zamanın hareketle anlaşılabilir zihni bir varsayım olamayacağını temellendirmeye çalışan Ebu'l-Berekât, onun harekete bağılı olarak tasavvur edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre zamanın, duyu verileriyle bilinebilmesi ve akıl vasıtasıyla zihnen kavranması imkânsızdır. Ancak zamanın ontolojik bir değeri vardır. Onun bir mahiyeti olduğu gibi, bir hakikati (gerçeklik) de mevcuttur. Ebu'l-Berekât, "zaman hareketin ölçüsüdür" şeklindeki harekete bağılı olarak yapılan bütün zaman tanımlamalarını reddetmektedir.

102 Yakıt, İsmail, "Rölatif Zaman ve Zamansızlık", *Bilim ve Tasavvuf*, sayı: 38, İstanbul 1987, s. 7-8.

Zaman ile varlığın birbiriyle ilişkili olduklarını ileri süren Ebu'l-Berekât, zamanı varlığın ölçüsü olarak kabul etmektedir. Ona göre zaman, her varlığın var oluş sürecidir. Her var olanın, zaman dışında oluştuğunu söylemek imkânsızdır. O, zamanı hareketin ölçüsü olarak değerlendiren Meşşâî filozofların bu konuya ilişkin görüşlerini tenkit etmektedir. Ancak Kindî'nin, zamanı, her şeyin var oluşunun süreci olarak tanımlaması ile Ebu'l-Berekât'ın zaman-varlık ilişkisine ait görüşlerinin temelde birbiriyle örtüştüğü söylenebilir.

Ebu'l-Berekât'a göre, zaman bilinci olmaksızın, hareket şuurunun da olabilmesi mümkün değildir. O, bu düşüncesiyle muhalif olduğu filozofların görüşlerinin tam aksi bir tez ileri sürmektedir. Ona göre zamanî şuur, hareket şuurundan öncedir. Yine onun, sübjektif algı zamanı yanında, bir objektif reel zaman anlayışına taraftar olduğu görülmektedir. O, zamanın başlangıçsız ve sonsuz olduğunu ileri sürmektedir.

Ebu'l-Berekât'ın zaman teorisinin, kendinden sonraki dönemlerde menfi ve müspet olarak yansımaları görülmektedir. Birinci açıdan bakıldığında, Osmanlı düşünürlerinden Kayserili Davud, onun, zamanı, salt varlığın ölçüsü olarak değerlendirmesine itirazda bulunmaktadır. Müspet açıdan tezahürlerine gelince, onun, zamanın bilgisinin a priori bir bilgi olduğunu ifade etmesi, Henry Bergson'ın sezgiciliğini; insan zihninin bütün varlıkları zaman ve süreden soyutlayamayacağını ileri sürmesi, zamanı varlığın objektif süresi olarak değerlendiren Bertrand Russell'ın görüşlerini; varlık ve zaman ilişkisine büyük bir değer atfederek ön plana çıkarması, Martin Heidegger'in varlık ve zaman teorisini hatırlatmaktadır.

Görünen o ki, içinde her şeyin olup bittiği zaman, geçmişte tartışıldığı gibi, bugün ve gelecekte de tartışılacak felsefi bir problem olarak daima güncelliğini koruyacaktır.

Bibliyografya

- Adıgüzel, Nuri, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi* (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.
- Aristoteles, *Fizik*, Aristoteles-Augustinus-Heidegger, *Zaman Kavramı* (çev. Saffet Babür) İçinde, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1996.
- _____, *Gökyüzü Üzerine I. Kitap* (çev. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.
- _____, *Metafizik*, c. I (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1985.

- _____, *Organon I* (Kategoryalar), (çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1989.
- Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık* (çev. Macit Gökberk), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.
- Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- Bayraktar, Mehmet, *Kayserili Davud* (Dâvûdu'l-Kayserî), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, M.E.G. ve S. Bak. Yayınları, İstanbul 1986.
- Çağrıncı, Mustafa, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, c. X, İstanbul 1994.
- Çakır-Baş, Derya, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Din Felsefesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
- Çubukcu, İbrahim Ağâh, *Türk-İslâm Düşünürleri*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1989.
- Çüçen, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi Yayınları, Bursa 1997.
- Dağ, Mehmet, *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Bağdadi with Special Reference to His Concept of Time* (doktora tezi) University of Durham, 1970.
- _____, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XIX, Ankara 1973.
- Ebü Reyyan, Muhammed Ali, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm* (II. Baskı), Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1973.
- Ebu'l-Berekât (Evhadüzzaman Hibetullah b. Ali b. Melkâ el-Bağdâdî), *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, I-III, Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1357-58. (h.)
- el-Ehvanî, Ahmed Fuad, "Kindî" (çev. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M. Şerif), c. II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- et-Tayyib, A. Muhammed, *Mevkıfû Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâiyye*, (doktora tezi-tarihsiz) Câmîatü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-din Ktp., nr. 861.
- el-Fahûrî, Hanna-el-Cerr, Halil, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye* (II. Cüz), Daru'l-Cil, Beyrut 1993.
- Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil, es-Semeretü'l-Merdiyye* (neşr. Friedrich Dieterici) içinde, Leiden-E. J. Brill 1890.
- _____, *ed-Daavi'l-Kalbiyye*, Meclisu Dâireti'l-Maârifi'l-Osmaniyye, Haydarabat 1349 (h.).
- İbn Ebî Useybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ* (neşr. Nizâr Rızâ) Dârü Mektebeti'l-Hayat, Beyrut (tarihsiz).
- İbn el-Kıffî, Cemaleddin Ebi'l-Hasan Ali b. El-Kâdî el-Eşref Yûsuf, *Kitâbu İhbâri'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ* (tah. Muhammed Emin el-Hancı), Matbaatu's-Saâde, Mısır 1326 (h.).

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Ebnâi'z-Zamân*, c. XI, (tah. İhsan Abbas), Dâru Sâdir, Beyrut (tarihsiz).
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* (çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, *Faslu'l-Makâl* (neşr. A. Nasrî Nâdir), Daru'l-Meşrik, Beyrut 1995.
- _____, *Tehâfüt et-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), (çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.
- İbn Sina, *En-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât* (I. Cüz), (tah. Abdurrahman Umeyra) Daru'l-Cil, Beyrut 1992.
- _____, *Fi'l-Hudûd, Tis'u Resâil* (neşr. Emin Hindiyeye) içinde, Matbaatu Hindiyeye, Mısır 1908.
- _____, *Uyûnu'l-Hikme, et-Tabîyyat* böl., (neşr. Abdurrahman Bedevî), II. Baskı, Daru'l-Kalem, Beyrut 1980.
- _____, *Uyûnu'l-Hikme, Tabîyyat* böl., (neşr. H. Ziya Ülken), *Resâilu İbn Sina I* içinde, T.T.K. Basimevi; Ankara 1953.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları* (haz. N. Ahmet Özalp), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995.
- Kindî, *Felsefî Risâleler* (çev. Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- M. Şerefeddin, "Ebu al-Berekât al-Bağdâdî", *İlâhiyat* içinde, Bûrhanettin Matbaası, İstanbul 1932.
- Madelung W., "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî", *Encyclopaedia Iranica* (ed. Ehsan Yarshater), vol. I, London, Boston and Henley, 1985.
- Mevsûatu A'lâmî'l-Felsefeti'l-Arab ve'l-Ecâ nib*, c. I, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Pines, S., "Abu'l-Barakât", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden-E.J.Brill, 1986.
- Sarıkavak, Kâzım, *VIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Esad Efendi* (Bir Rönesans Denemesi), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Sirat, Collette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Steiner, George, *Heidegger* (çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- Türker-Küyel, Mubahat, *Aristoteles ve Fârâbi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1983.
- Yakıt, İsmail, "Rölatif Zaman ve Zamansızlık", *Bilim ve Tasavvuf*, sayı: 38, İstanbul 1987.

İstanbul'un Fethinin Hıristiyanlık Üzerindeki Etkileri

*Hidayet İŞİK**

SUMMARY

IMPACTS OF CONQUEST OF CONSTANTINOPLE ON CHRISTIANITY

Constantinople called Byzantium was founded as a Greek colony in the 7th century B.C. It was declared as the capital city by the Emperor Constantin in 330 A.C. as a New Rome. When the Empire was seperated into two parts in 395 A.D., the city became the new capital of the Eastern Roman Empire. This political status continued until the Ottomans conquered the city.

Before the conquest, the Christian word was divided into two parts due to the polemics of Holy Spirit and hegemony of Pope. This seperation deepened a lot during the 4th attack of the Crusaders. The efforts to unite the two churches failed before the conquest.

Constantinople was conquered in 1453 by Fatih the Conqueror, the famous Turkish Statesman. The conquest had great impacts on Christianity in different ways. Some of them have been positive and others have been negative.

Positive impacts are as follows: The freedom of religion granted to the native Christian people, modernization of Greek Orthodox Church of Constantinople, establishing the Armenian Patriarch of Constantinople, theological deepening in Orthodoksy.

* *Yrd.Doç.Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı*

Negative impacts are as follows: Ending of Byzantium Era, hardening the seperation between Catholic and Orthodox religions, appearance of Moscow Church with claim to be the 3th Rome at the cost of a new seperation, Rome's position under the threat of a possible Ottoman occupation.

GİRİŞ

M.Ö.7. yy.da Bizans adıyla bir Yunan sömürgesi olarak kurulan İstanbul, M.S.324 yılında Roma İmparatoru Konstantin tarafından Konstantinopolis adıyla yeni Roma olarak tekrar inşa edilmeye başlandı ve M.S.330 yılında törenle başkent oldu. İmparatorluk M.S.395 yılında Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılınca da şehir, Doğu Roma imparatorluğunun başkenti oldu. Batı Roma, M.S.476 yılında kuzeyden ve doğudan gelen barbarların saldırılarıyla yıkıldı, Doğu Roma ise yaklaşık bin yıl daha varlığını sürdürdü.¹ Böylelikle önce Romalılara ve daha sonra da Osmanlılara başkentlik yapmış olan İstanbul, tarih boyunca çok önemli bir merkez olma özelliğini sürdürdü ve günümüzde de sürdürmektedir.

İstanbul, tarihi, dini, politik ve stratejik önemi dolayısıyla tarih içerisinde çok çeşitli defalar kuşatıldı, ancak sağlam ve büyük surlarla çevrili olması ve Batı Hıristiyan dünyasından gördüğü yardımlar sayesinde kolayca ele geçirilemedi. Yalnızca Müslümanlar tarafından II.Mehmed'den önce İstanbul'a karşı on iki sefer yapıldı.² Bunda, şehrin söz konusu özellikleri ile birlikte, Müslümanlarca fethedileceğine dair Hz.Muhammed'in bir hadisinin bulunması³ etkin rol oynamıştır. Sonunda büyük Türk hükümdarı Fatih Sultan Mehmed tarafından 29 Mayıs 1453 Salı günü fethedilerek Os-

-
- 1 Bkz., John Freely, *Istanbul The Imperial City*, London 1996, S.37,40; Philip Mansel, *Konstantinopolis*, Çev.Şerif Erol, Sabah kitapları, İstanbul 1996, S.2; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1981, S.41-42; Auguste Bailly, *Bizans Tarihi*, Çev. Haluk Şaman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul trz., S.13-14; Işın Demirkent, "Fetih Öncesinde Bizans'ın Siyasi Durumu", 1.Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, 24-25 Mayıs 1996, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı yayımları, İstanbul 1997, S.32
 - 2 Halil İnalcık, "İstanbul: An Islamic City", *Journal of Islamic Studies* 1, pp.1-23, Oxford 1990, S.1
 - 3 "İstanbul mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden hükümdar ne güzel hükümdardır, onu fetheden ordu ne güzel ordudur". Bkz., Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313, IV.335; Hakim en-Neysaburi, *el-Müstedrek*, Beyrut 1990, IV.422, Hadis No. 8/8300; Buhari, *et-Tarihü'l-Kebir*, Haydarabad 1362, S.81; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Beyrut 1970, I.224; İbn Abdi'l-Ber, *el-İstiâb* (İbn Hacer'in *el-İsabe*'sinin kenarında), Bişr el-Ğanevi'nin biyografisi, Mısır 1324, I.148. Fetih hadisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz., Ali Yardım, "Fetih Hadisi Üzerinde Bir Araştırma", *Diyanet İlmî Dergi*, Mart-Nisan, Cilt:XIII, Sayı: 2, Ankara 1974, S.116-123

manlı Devleti topraklarına katıldı ve Bizans İmparatorluğuna da böylece son verildi.

İstanbul'un fethinin Türk ve İslam Tarihi açısından ne kadar büyük önem taşıdığı bilinmektedir. Bunun yanında çağ açıp çağ kapayan bu büyük olayın Hıristiyanlık Tarihi açısından da önemli sonuçları bulunmakta ve bu din üzerinde çeşitli tesirleri olduğu görülmektedir. Çalışmamız, bu etkileri giriş mahiyetinde ve ana hatlarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ancak daha önce Bizans'ın fetihten önceki durumu ve fethin Hıristiyan dünyadaki yankıları üzerinde durmak gerekli olacaktır.

I. FETİH ÖNCESİ BİZANS

İstanbul'un fethi öncesi Bizans, tarihinin en kötü günlerini yaşamaktaydı. Sultan II.Mehmed 1451'de Osmanlı tahtına çıktığında Doğu Roma İmparatorluğu Yunanistan'daki bir-iki bölge dışında başkent İstanbul'un içine, surların arasına sıkışmış durumdaydı.⁴ Şehir çok kozmopolit idi ve Rumlardan başka Ermeni, Yahudi, Avrupalı, Slav ve Süryani gibi topluluklardan oluşmaktaydı.⁵ Bizans'ın parlak dönemlerinde yarım milyona erişen şehir nüfusunun ise fethin öncesi 30 ile 70 bin arası olduğu belirtilmektedir.⁶

Fetih sırasında Hıristiyan dünyası "Katolik-Ortodoks" şeklinde ikiye ayrılmış durumdaydı ve İstanbul Rum Patrikliği, "İkinci Roma" ünvanıyla Ortodoksluğun manevi merkeziydi. Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki resmi ayrılış IX.yy.ın sonlarında ve kesin olarak 1054'te vuku bulmuşsa da, fiili ayrılış 476'da Batı Roma'nın yıkılmasından sonra kendini göstermişti.⁷ Bu ayrılışta iki kilise arasındaki tartışma konularının en önemlisi Kutsal Ruh doktrini ve Papa'nın otoritesi meselesi idi. İstanbul Kilisesi Kutsal Ruh'un sadece Baba'dan çıktığı görüşüne sahipti. Roma Kilisesi ise Problemi bir genel konsilde incelemeyen Yuhanna İncili'ndeki "Ruh Baba'dan

-
- 4 Safir Akhtar, "*İstanbul: Roma Metropolitliğinden Dâru'l-Hilafete*", 1.Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, 24-25 Mayıs 1996, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı yayınları, İstanbul 1997, S.111
 - 5 Michael Maclagan, *The City of Constantinople*, London 1968, S.103; Halil İnalıcık, "*İstanbul*", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1978, IV.240
 - 6 Robert Mantran, *İstanbul Tarihi*, Çev.Teoman Tunçdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, S.180; Halil İnalıcık, "*Fatih, Fetih ve İstanbul'un Yeniden İnşası*", *Dünya Kenti İstanbul*, Habitat II Konferansı, İstanbul trz., S.22; Yılmaz Öztuna, *Türkiye Tarihi*, Hayat Kitapları, İstanbul 1964, S.211
 - 7 Mehmet Aydın, "*Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış*", Ank.Ünv.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1985, XXVII.127-128; Albert M.Besnard, "*Katolik Mezhebi*", *Din Fenomeni* içinde çev.Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1993, S.140; William H. Mc Neill, *Dünya Tarihi*, Çev.Alaaddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1981, S.271

çıkarmış" sözüne latince "filioque" (ve oğuldan) sözünü eklemişti. Böylece Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan çıktığını kabul etmişti. Yine Roma kilisesi Papa'yı Havari Petrus'un halefi olarak yanılmaz otorite olarak görürken İstanbul kilisesi Papa'nın bu özelliğini benimsemiyordu.⁹

Bu temel meselelerle birlikte iki kilise arasında Roma'nın Sabbat (Cumartesi) orucu ve papazların evlenme yasağı, Bizans kilisesinde kutsal akşam yemeğinde mayalı, Roma kilisesinde mayasız ekmek kullanılması gibi sorunlar bulunmaktaydı.¹⁰

Böylece Roma Kilisesi "Katolik" (Birlik içinde evrensellik) adını alırken Bizans Kilisesi "Ortodoks" (Gerçek imanı koruyan) adını alarak Roma'dan tamamen bağımsız hale gelmişti. Bununla birlikte her iki kilise de diğerinin üstlendiği vasıflara kendisinin de sahip olduğu anlayışını kabul etmişti.¹¹

Kiliseler bu şekildeki çeşitli teolojik sebeplere bağlı olarak birbirinden ayrılmışlarsa da bunun tarihsel ve siyasal sebepleri de bulunmaktaydı. Gerçekte, iki kilisenin birlik halinde bulunmasını Bizans'ta imparatorluk kurumundan daha fazla isteyen yoktu. Bizans İmparatorları, Bizans'ın devlet olarak evrenselliğini korumak, İtalya üzerindeki hukukunu ayakta tutabilmek ve gerektiğinde Batı'nın yardımını sağlayabilmek için kendi kiliselerine karşı Roma kilisesinin evrensellik fikrini desteklemişlerdi. Ancak, Batı dünyasının devlet olarak kendini kabul ettirmesi Bizans'ın evrensel devlet düşüncesinin temellerini oynattığı gibi, Slav dünyasının Bizans kilisesi tarafından Hıristiyanlığa kazandırılması da Roma kilisesinin evrensellik iddiasını Doğu'da temelsiz bırakmıştı. Muazzam Slav hinterlandına dayanan Bizans kilisesi artık Roma'nın üstünlüğüne boyun eğmek istemiyordu.¹²

Gerçi Roma-İstanbul-Antakya-İskenderiye-Kudüs şeklinde oluşan kilise merkezleri içerisinde Roma'ya, eski başkent olarak mutlak bir üstünlük tanınmıştı. İstanbul ise ikinci sıradaydı. Ancak, VII.yy.da İskenderiye ve Antakya'nın Müslümanlar tarafından fethedilmesi İstanbul Patriğinin saygınlığını artırmıştı. III.Leon'un 732'de Güney İtalya, Yunanistan ve İllirya'yı Roma kilisesinden ayırıp İstanbul kilisesine bağlaması ile İstanbul Patriğinin konumu zaten oldukça güçlenmişti.¹³ Sonunda 1024 yılında Pa-

8 "Baba'dan size göndereceğim yardımcı, yani Baba'dan çıkan Gerçeğin Ruhu geldiği zaman bana tanıklık edecek". Yuhanna, 15:26

9 M.Aydın, "Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", XXVII.128; Olivier Clement, "Ortodoks Mezhebi", *Din Fenomeni* içinde çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1993, S.205

10 G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, S.312; M.Aydın, "Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", S.137

11 M.Aydın, "Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", S.128

12 G.Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, S.310-311

13 Tamara Talbot Rice, *Bizans'ta Günlük Yaşam*, "Kilise ve Ruhban Sınıfı", Çev. Bilgi Altınok, Göçebe Yayınları, İstanbul 1998, S.75-76

palığın vermek zorunda kaldığı bir taviz ile iki taraf arasında barış içinde bir sınır tespiti öngörüldü. Buna göre İstanbul kilisesi “kendi bölgesinde evrensel” olarak tanınacaktı.¹⁴

Ancak bütün bunlar iki kilise arasındaki düşmanlığın ortadan kalkmasına yetmedi. 1043 yılında Bizans patriklik tahtına ayrılma taraftarı olan Mikhail Kerullarios çıktı. Papa'nın yarımncısı ise uzlaşma tanımaz Kardinal Umberto idi. İki taraf arasındaki papalık şiddetlenince Kerullarios başkentteki bütün Latin kiliselerinin kapatılmasını emretti. Bunun sonucunda Papa IX. Leon, Umberto başkanlığında bir Röma elçilik heyetini İstanbul'a yolladı. Roma ile dostluk uğruna kendi patriğini feda etmeye hazır olan İmparator IX. Konstantinos Monomakhos'dan cesaret alan heyet, 16 Temmuz 1054'te Patriği ve taraftarlarını aforoz eden bir Papalık fermanını Ayasofya'nın üzerine bıraktı. Ancak Patrik Kerullarios, imparatoru Roma aleyhine çevirmeye muvaffak olarak hemen bir konsil topladı ve bu konsil de Romalıları aforoz etti. Papalık fermanı büyük bir törenle yakıldı ve mezhep ayrılığı ilan edildi. Böylece, karşılıklı aforoz ile 1054 yılında Roma ve Bizans kiliseleri kesin olarak birbirinden ayrılmış oldu.¹⁵

Bu şekilde ayrılığın birinci önemli noktasını 1054 yılı oluşturmuştu. İkincisini ise 1204'teki IV. Haçlı Seferi oluşturmuştur.¹⁶ Bu Haçlı seferinde Batı, 13 Nisan 1204'te İstanbul'u işgal etti ve bu işgal yarım yüzyıldan fazla (1204-1261) sürdü. İmparator V. Aleksios kaçtı ve yerine geçen III. Aleksios'un damadı Theodoros Laskaris İznik'te Bizans İmparatorluğunun devamını sağladı. İstanbul'da ise Flandre kontu Baudouin yeni kurulan Latin İmparatorluğunun hükümdarı ilan edildi.¹⁷ Haçlılar bu işgal sırasında görülmedik tahribatta ve yağmalama faaliyetinde bulundular. Sonuçta ikonlar parçalandı, kutsal çanaklar kırıldı, kutsal kitaplar yırtıldı, rahipler asıldı, kiliseler kirletildi, patriğin tahtı üzerinde fahişeler şarkı söyledi. İstanbul'a Papa tarafından Latin Patriği atandı, zorla latinleştirme faaliyetleri yapıldı.¹⁸ Steven Runciman, “İstanbul yağmasının tarihte bir örneğinin olmadı-

14 G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, S.311

15 G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, S.311-312; A. Bailly, *Bizans Tarihi*, S.270; M. Aydın, “Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış”, S.137

16 O. Clement, “Ortodoks Mezhebi”, S.205; M. Aydın, “Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış”, S.138

17 Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Çev. Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1987, S.95-116; R. Mantran, *İstanbul Tarihi*, S.136; A. Bailly, *Bizans Tarihi*, II.375; Semavi Eyice, “Haçlı Seferi İle Gelen Batılıların Gördükleri İstanbul”, Dünya Kenti İstanbul (Habitat II), İstanbul trz., S.13

18 S. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, S.109; A. Bailly, *Bizans Tarihi*, II.375-376; S. Eyice, “Haçlı Seferi İle Gelen Batılıların Gördükleri İstanbul”, S.13; M. Aydın, “Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış”, S.138; O. Clement, “Ortodoks Mezhebi”, S.205

ğını, insani bakımdan dünya tarihinde IV.Haçlı seferinden daha büyük bir cinayet işlenmediğini” söyler.¹⁹ Böylece 25 Temmuz 1261’de şehri geri alarak Bizans İmparatorluğunu ihya eden VIII.Mikhail Palaiologos harabe-ye dönmüş bir Bizans’la karşılaştı. Zaten artık Bizans bir “dünya devleti” olma özelliğini de kaybetmiş bulunuyordu.²⁰

1054 olayından sonra IV.Haçlı seferi Bizans kilisesinin ve halkının zihninde o kadar olumsuz yer etmişti ki, bundan sonra iki kilise arasındaki her birleşme teşebbüsü sırasında bu olay hatırlanarak birleşmenin karşısında çok önemli bir engel oluşturdu.²¹ Fetih öncesi son birleşme teşebbüsünden önce de çok çeşitli girişimler oldu. II.Manuel bir uzlaşma yapmaya çalıştıysa da başarılı olamadı. 1204’deki Latin işgali sırasında İmparator Roma Kilisesi ile bir birlik anlaşması yaparak ilişkileri düzenlemek istedi, ancak devrin Patriği ve halk buna şiddetle karşı çıktı.²² 1347’de İmparator Ioannes Kantakuzenos İstanbul’a gelen Papalık elçileri önünde Roma’nın üstünlüğünü tanıma sözü verdi. Ne var ki Papa VI.Clemens görüşmeleri sürüncemede bıraktı. Edirne’nin Türklerin eline geçmesi üzerine İmparator V.Ioannes “kiliselerin birleştirilmesi” tasarısını ortaya attı. 1369’da Roma’ya giderek Katolik inancına bağlılığını kanıtlayan anlaşmayı imzaladı ve San Pietro’nun merdivenlerinde Ortodoks dininden döndüğünü açıkladı. Ancak tamamen kişisel olan bu eylem Bizans Kilisesini hiçbir yükümlülük altına sokmadı ve üstelik Papa, bir Haçlı seferi düzenlemek için hiçbir önlem almadı. 1439’da Floransa konsili ile²³ VIII.Ioannes zamanında Santa Maria dei Fiori katedralinde kiliselerin birleştirildiği ve Papa’nın üstünlüğü görkemli bir şekilde ilan edildi. Ancak 1440’da İstanbul’a dönen VIII.Ioannes kilise ve halkın büyük tepkisiyle karşılaşınca birleşmeyi Ayasofya’da ilan etmekten kaçındı. VIII.Ioannes’in 1448 ölmesi üzerine olaylar yatıştı.²⁴

Fetih öncesi Batı’nın yardımını sağlamak için yapılan son birleşme teşebbüsü, 1451 yılında son İmparator XI.Konstantin Dragazes tarafından oldu. Papa V.Nikola İmparatorun elçilerinden, İstanbul’a yardım için Flo-

19 S.Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, S.109-114

20 S.Eyice, “*Haçlı Seferi İle Gelen Batılıların Gördükleri İstanbul*”, S.20; R.Mantran, *İstanbul Tarihi*, S.139. IV.Haçlı seferi hakkında ayrıca bkz., M.V.Levçenko, *Bizans Tarihi*, Çev.Maide Selen, Özne Yayınları, İstanbul 1999, S.215-229; J.Freely, *Istanbul The Imperial City, “The Latin Conquest”*, S.143-152

21 S.Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, S.116; T.T.Rice, *Bizans’ta Günlük Yaşam, “Kilise ve Ruhban Sınıfı”*, S.79

22 T.T.Rice, *Bizans’ta Günlük Yaşam, “Kilise ve Ruhban Sınıfı”*, S.76

23 Floransa Konsili hakkında geniş bilgi için bkz., Mehmet Aydın, “*Hıristiyan Genel Konsilleri ve II.Vatikan Konsili*”, S.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya 1991, S.42-43; Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi*, Fransızca çevirisinden Çev. Mehmet Aydın, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990, S.57-58

24 R.Mantran, *İstanbul Tarihi*, S.164-176

ransa'da alınan Ortodoks ve Katolik kiliselerinin birleşmesi kararının uygulanmasını, Ayasofya'da Papanın adının okunmasını, 1450'de azledilmiş olan Patrik Grigorios'un İstanbul'a gelerek yine patrikliğinin kabul edilmesini istedi. Ardından Rum asıllı Polonya kardinali İsidoros'u, Grigorios ve beraberindeki bir heyetle 1452'de İstanbul'a gönderdi. İsidoros, İmparatorla bazı kilise ileri gelenlerinin birleşmeyi istediklerini, ancak kilise teşkilatının büyük çoğunluğunun ve halkın birleşmeye karşı olduğunu tespit etti. Karşı olanlar arasında İmparator'dan sonra en yüksek devlet memuru olan Grandük Lucas Notaras ile Sultan Mehmet'in fetihten sonra Rum Kilisesi Patriği olarak atayacağı Gennadios başta geliyordu. Gennadios Allah'tan ümit keserek Katoliklere bel bağlayanlar aleyhinde, oturmakta olduğu Pantokrator (şimdiki Zeyrek camii) kilisesinin kapısına bir kağıt yapıştırarak inziva alemine çekildi. Onun bu yazısını okuyanlar Katolikler aleyhine seslerini yükselttiler. Bununla birlikte İsidoros 12 Aralık 1452'de Ayasofyada icra ettiği ve aralarında İmparatorun da bulunduğu ayinde kiliselerin birleştiğini ilan etti. Ancak aralarında Notaras'ın da bulunduğu ileri gelenlerden bir çoğu birleşme ayininde okunduğu ve mayasız olduğu için kendilerine sunulan kutsal ekmeği almadılar. Notaras'ın söylediği, "Bizans'ta Latin serpuşu görmektense Türk sarığını görmeyi tercih ederim" sözü bu tarihten sonra dünya literatürüne geçti. Dindar Ortodokslar da Türk hakimiyetini Latin hakimiyetine tercih ediyorlardı. Bunda Türklerin İslam Hukukunun kurallarına uygun olarak din ve vicdan hürriyetine verdikleri önem yanında Kilisenin, İslam Dini'ni Hıristiyanlığın bir sapması olarak görmesi belirleyici rol oynuyordu. Nitekim birleşme kararına din adamları ve halk büyük tepki gösterdiler. Hem din adamları, hem de halk dinden kopmuş olarak gördükleri Ayasofya'ya girmeyi reddettiler²⁵.

Fatih öncesi yapılan bu son birleşme kararı da bir anlam ifade etmedi ve beklenen neticeyi vermedi. İstanbul artık her yönüyle Müslüman Türkler tarafından fethedilmiş bir halde idi.

25 Bkz., İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1982, S.465-466; Yaşar Yücel-Ali Sevim, *Türkiye Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990, II.128; Paul Wittik, "Fath Mubin, 'An Elequent Conquest' ", *The Fall of Constantinople*, London 1955, S.39; M.Maclagan, *The City of Constantinople*, S.104-105; J.Freely, *Istanbul The Imperial City*, S.172-173; R.Mantran, *İstanbul Tarihi*, 183; G.Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, S.524; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Çev.Mehmet Ata, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1989, II.541-542; Alphonse de Lamartine, *Osmanlı Tarihi*, Çev.Serhat Bayram, Toker Yayınları, İstanbul 1991, S.242-243; William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, Çev.Alaaddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1981, S.278; İsmet Miroğlu, "Osmanlı Devleti", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (Ed. H.Dursun Yıldız), Çağ Yayınları, İstanbul 1989, X.213

II. FETHİN HİRİSTİYAN DÜNYADAKİ YANKILARI

İstanbul'un fethi, Hıristiyan dünyasını hayret ve dehşete düşürerek büyük bir heyecana sebep oldu, ancak fazla üzmedi.²⁶ Bunun asıl sebebi, Katolik ve Ortodoks dünya arasındaki nefret ve Avrupa devletleri arasındaki çıkar çatışması ve iç düşmanlık idi.²⁷ Aynı zamanda bu durum, Latin ve Yunanlı yorumcular tarafından ya itizale sapmış Rumlara yönelik bir ceza veya Latin sapkınlar bedel hakiki imandan ayrılan Ortodoks hükümdarların Tanrı tarafından cezalandırılması şeklinde yorumlanmıştı. İsa Mesih, hain Truvalılara karşı Türk kamçısını kullanmıştı.²⁸

Kısa süren şaşkınlıktan sonra Papa V.Nikola Haçlı birliğini kurma girişimlerinde bulundu. Türklere karşı silaha şarılacaklar için Cennet fermanları hazırlandı, bütün Hıristiyan alemine "kutsal savaş vergisi" kondu, bunu ödemekten kaçınanlar aforoz edilmekle tehdit edildi. Her hangi bir Müslümana silah, erzak ve her türlü malzeme satan bir Hıristiyanın en ağır işken celere maruz kalacağı bildirildi. Papanın çağrısı yalnızca Alman İmparatoru III.Friedrich'i heyecanlandırdı. Ancak fiili bir karşılık vermekten aciz bulunan İmparator bir müddet dairesine kapanıp matem tutmak ve dua etmekte vakit geçirdi.²⁹ Fetihden 45 gün sonra III.Friedrich'in kendisine yazdığı tesirli mektuptan etkilenen Papa, iki ay sonra bütün Hıristiyan alemini Osmanlılara karşı Haçlı seferine davet etti. Ne var ki, 1454'te Frankfurt'ta, 1455'te Wiener Neustadt'ta toplanan meclisler sonuçsuz kaldı.³⁰ Çünkü o tarihlerde Hıristiyan Avrupa iç karışıklıkların içerisinde idi. III.Friedrich, Alman prenslere hakim olamıyordu. İngiltere, Fransa, İspanya çok çeşitli problemlerle uğraşıyordu. Türklere karşı savaşmak isteyen yalnızca Macar kralı Ladislaş idi, ancak o da tek başına bir şey yapacak durumda değildi.³¹ İşin garip tarafı Papanın Türkler aleyhine harekete geçirmek istediği Adalar halkıyla Sırp, Eflak, Bosna, Mora ve bir kısım Arnavut kral ve senyörle-

26 Abdülkadir Özcan, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankıları", İpek Yolu, Konya Aralık 1999, S.207; Ercüment Kuran, "İstanbul'un Fethinin Dünya Tarihindeki Yeri", 2.Uluslar arası İstanbul'un Fethi Konferansı, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 30-31 Mayıs-1 Haziran 1997, S.161

27 A.Özcan, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankıları", S.207

28 Ataullah Boğdan Kopanski, "Orta Çağ Avrupa'sında Dinler Çatışması: Endülüüs Fatih-i Gazi Tarık Ziyad'dan İstanbul Fatih'i Gazi II.Mehmed'e", 2.Uluslar arası İstanbul'un Fethi Konferansı, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 30-31 Mayıs-1 Haziran 1997, S.102

29 A.Özcan, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankıları", S.207; Yılmaz Öztuna, *Türkiye Tarihi*, Hayat Kitapları, İstanbul 1964, S.212-213

30 E.Kuran, "İstanbul'un Fethinin Dünya Tarihindeki Yeri", S.162; A.Özcan, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankıları", S.207; İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1983, II.4-5

31 A.Özcan, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankıları", S.207

ri İstanbul'un fethinden dolayı Osmanlı hükümdarını tebrik etmişlerdi.³² Artık Katolik-Ortodok birliği hayal olmuş, üstelik Bizans halkını Katolik yapmak üzere Papa tarafından gönderilen ve Ayasofya'da yaptığı Katolik ayini yüzünden halkın bu kiliseye girmemesine sebep olan kardinal İsidoros da fethin sırasında Galata'da Türklere esir düşmüştü.³³

24 Mart 1455'te ölen Papa V.Nikola'nın yerine Papa seçilen III.Kaliks (Alphonso Borjiya), Haçlı seferi hazırlığına hız verdi. Kardinal Skarauyo komutasındaki bir filo, Napoli krallığının birkaç gemisiyle takviye olunarak Rodos'a yerleşti. Bu donanma ancak bazı adaları işgal edebildi, Türk donanmasına karşı bir şey yapamayıp geri döndü. Böylece III.Kaliks'in girişimleri isyana kalkan Ege adaları halkının zararıyla sonuçlandı. Artık Haçlı zihniyeti sönmüş, Batı Hıristiyanlığı kavramı erimişti.³⁴

Daha sonra Papa olan II.Pius lakablı Enea Silvio Piccolomini ise, Sultan Fatih'e Hıristiyan olmasını teklif eden bir mektup göndermekten başka bir şey yapamadı. Buna göre Sultan Mehmet'in, güçlü ve birleşmiş Batı'yı asla yenemeyeceğine göre, egemenliğini bütün Hıristiyanlara yaymasının yolu, kendisini vaftiz ettireceği birazcık su ile Hıristiyanlığı ve İncil'i kabul etmekte. Bunu yaptığında kimse kendisine karşı çıkmayacak ve Doğunun İmparatoru olarak kabul edilecekti. Mektubu alıp almadığı kuşkulu olan Sultan, böyle bir mektubu almış olsa bile, buna cevap vermek gereğini bile duymadı.³⁵

Fatih, Batı'nın Haçlı seferleri girişimlerine karşı gerekli tedbirleri zaten almıştı. Venedik Cumhuriyetine ticaret serbestisi ve İstanbul'da elçi bulundurma hakkı vermekle onu, olası bir Haçlı seferinin dışında bırakmıştı. Cenëvizliler de Fatih'in verdiği ahidnameyi kabul ederek Haçlı birliğinin dışında kalmışlardı. Haçlı birliğini oluşturma ümitlerinin kırılmasında Anadolu Türk birliğinin kurulmasının da önemli rolü oldu. Neticede İstanbul'un fethi Batı'da yalnızca korku ve şaşkınlık meydana getirmiş, kiliselerde çanlar çalınarak matem tutmaktan başka bir şey yapılamamıştır.³⁶

III. FETHİN HIRİSTİYANLIK ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Görüldüğü gibi Hıristiyan dünyası, İstanbul'un Müslüman Türkler tarafından fethedilmesini önleyememiş, fetihden sonra da Türkler üzerinde her-

32 İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.4

33 Y.Öztuna, *Türkiye Tarihi*, S.214

34 İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.5; E.Kuran, "İstanbul'un Fethinin Dünya Tarihindeki Yeri", S.162; A.Özcan, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankıları", S.207

35 R.Mantran, *İstanbul Tarihi*, S.192; Lord Kinross, *The Ottoman Centuries The Rise and Fall of the Turkish Empire*, New York 1977, S.115

36 A.Özcan, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankıları", S.207-208

hangi bir yaptırımında bulunma gücünü kendinde bulamamıştır. Asırlardır Hıristiyan Bizans İmparatorluğuna başkentlik yapmış ve Ortodoks dünyanın merkezi olmuş böyle bir şehrin Müslüman Türklerce fethedilmesinin Hıristiyan Dini üzerinde çok çeşitli etkileri olmuştur. Ancak sanıldığı gibi bu etkiler yalnızca olumsuz etkiler değildir. İstanbul'un fethinin Hıristiyanlık üzerinde olumsuz etkileri yanında, bir o kadar da olumlu etkileri olmuştur. Şimdi bu etkileri her iki yönüyle de incelemeye çalışalım.

1. OLUMLU ETKİLER

Fetihten sonra Müslüman egemenliğine giren Hıristiyan Bizans, tarih içerisinde Hıristiyanların kendi egemenlikleri altındaki Müslümanlara gösterdikleri davranışın tam tersi bir tolerans ve hoşgörü ile karşılaştı. Fetih ile Katolik Batı'nın dini baskısından kurtulan Ortodoks Bizans halkı, Müslüman egemenliği altında tam bir dini özgürlüğe kavuştu.

İmparator Konstantin kuşatma sırasında ölmüş, Bizans halkı kadın, çocuk Ayasofya'ya sığınmış, kaçamayanlar tutsak alınmıştı. Fatih beraberinde vezirler, bilginler ve diğer ileri gelen devlet adamlarıyla birlikte muhteşem bir törenle Topkapı'dan şehre girdi. İmparatorun aranmasını, halka tarruz edilmemesini, halkın Türk askerine itaat etmesini emretti. Şehirdeki bütün ölümler yakıldı, şehir temizlendi. Padişah doğruca Ayasofya'ya gitti, mukaddes mahalde durdu. Rahip ve halk, yerlere atılarak ağlaşıyordu. Onlara eliyle susmalarını işaret ettikten sonra rahibe; "Ayağa kalk, ben Sultan Mehmet, sana ve halka ve bütün arkadaşlarına söylüyorum ki, bu günden itibaren artık ne hayatınız ne de hürriyetiniz için benim gazabımdan korkmayın", dedi. Sonra kumandanlarına dönerek, halka hiçbir kötülükte bulunulmamasını ve bunu yapanların ölümle cezalandırılacağını bildirdi. Daha sonra imparatorluk sarayına gitti. Fetih hakkı ve sembolü olarak Ayasofya'nın camiye çevrilmesini emretti ve ilk Cuma namazını burada kıldı.³⁷

Hıristiyanlara tam bir dini özgürlüğü sağlayan Fatih, İstanbul halkını Osmanlı millet sistemine göre teşkilatlandırdı. Dini liderler önderliğinde özerk olarak kendi kendini yönetme şeklindeki bu sistem Rumlara, Ermenilere, Yahudilere ve diğer önemli Müslüman olmayan azınlıklara uygulandı.³⁸

37 Bkz., İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I.490-493; Y.Yücel-A.Sevim, *Türkiye Tarihi*, II.139-140; Y.Öztuna, *Türkiye Tarihi*, S.206; Philip Mansel, *Constantinople City of the World's Desire*, London 1955, S.1-2; H.İnalçık, "İstanbul: An Islamic City", S.5; H.İnalçık, "İstanbul", IV.224; Bernard Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, University of Oklahoma Press, Norman 1963, S.6; Erol Güngör, *Tarihte Türkler*; Ötügen Neşriyat, İstanbul 1996, S.237

38 Gilles Veinstein, "Fetihten Sonraki Osmanlı Millet Sistemi Üzerine Bazı Düşünceler", 1.Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, 24-25 Mayıs 1996, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı yayınları, İstanbul 1997, S.137-142; Stanford Shaw, *Osmanlı*

Fatih, ilk iş olarak Rum Ortodoks kilisesini yeniden teşkilatlandırdı. Fetih sırasında Patrik Grigorios Nommas İtalya'ya kaçtığı için patriklik makamı boş bulunuyordu.³⁹ Fetihten sonra İstanbul'un nüfusunun azalmakta olduğunu gören Fatih, bunun sebebini sorunca, Rumların başlarında ruhani reislerinin bulunmaması sebebiyle dağılmakta olduklarını öğrendi ve Bizans döneminde yapıldığı şekilde Patriklik seçiminin yapılmasını istedi.⁴⁰ Bunun üzerine toplanan ruhaniler ve halk Georgios Scolarios'u sultana arz ettiler. Scolarios bu sırada Edirne'de Türk büyüklerinin birinin evinde tutsak idi.⁴¹ Ruhani derecesi de patrikliğe uygun değildi. Derhal İstanbul'a getirilerek kilise yasasına göre ruhani derecesi süratle yükseltiyle en son ruhani rütbe olan Havariler (Holy Apostles) kilisesi piskoposluğuna seçildi. Ardından 6 Ocak 1454'te de "Gennadios" adıyla Patrik seçildi.⁴²

Gennadios, patrik seçilmesinden sonra saraya davet edildi. Rahiplerden oluşan bir kortejin ortasında, Sultanın elinden patriklik fermanını, esasını ve tacını aldı. Bu fermana göre Patrik vezir rütbesinde protokole dahil edilecek, Osmanlı sultanı nezdinde Ortodoksların temsilcisi olacak, hükümet patrikliğinin içişlerine karışmayacak, ruhban sınıfı vergiden muaf tutulacak, Patriklik mahkemeleri Ortodokslar arasındaki her türlü anlaşmazlığı yargılayacak, ancak cinayet davalarına Osmanlı mahkemeleri bakacaktı.⁴³

Gennadios, resmi törenle Fatih Camiinin bulunduğu yerdeki Havariler kilisesine uğurlandı. Bir buçuk yıl sonra da Patrikhanenin şimdiki Fethiye Camii olan Pammakaristos (Meryem) manastırına naklini istedi, bu isteği Sultan tarafından kabul edildi. 1586'ya kadar burada kalan Patrikhane bu tarihte Fener'deki Eflak Konağı kilisesine, 1597'de de Balat'taki Aya Dimitri kilisesine, 1602'de ise bugünkü Patrikhanenin bulunduğu Aya Yorgi manastırına taşındı.⁴⁴

İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Çev.Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul 1982, I.94; J.Freely, *Istanbul The Imperial City*, S.183; H.İnalçık, "İstanbul", IV.241

39 Andre Clot, *Fatih Sultan Mehmet*, Çev.Necla Işık, Milliyet Yayınları, İstanbul 1994, S.94; P.Mansel, *Konstantinopolis*, S. 8; İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.157; Y.Yücel-A.Sevim, *Türkiye Tarihi*, II.196

40 İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.157; Y.Yücel-A.Sevim, *Türkiye Tarihi*, II.196

41 Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1972, S.38; İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.157-158; Y.Yücel-A.Sevim, *Türkiye Tarihi*, II.196

42 M.Süreyya Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 1996, S.52-53; İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.157-158; Y.Yücel-A.Sevim, *Türkiye Tarihi*, S.196; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, S.10-11; P.Mansel, *Constantinople*, S.7-11; L.Kinross, *The Ottoman Centuries*, S.114; A.Clot, *Fatih Sultan Mehmet*, S.94; Y.Öztuna, *Türkiye Tarihi*, S.208

43 M.S.Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, S.59-62; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, S.10-11; N.Kemal, *Osmanlı Tarihi*, S.39; İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.158; A.Clot, *Fatih Sultan Mehmet*, S.95; Y.Öztuna, *Türkiye Tarihi*, S.208

44 M.S.Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, S.57-59; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, S.11; R.Mantran, *İstanbul Tarihi*, S.193; Y.Yücel-A.Sevim, *Türkiye Tarihi*, II.196

Patrik Gennadios, iki yıl patriklik yaptıktan sonra 1456'da istifa edip Serez civarındaki Prodromos manastırına çekildi ve orada dini-felsefi araştırmalarla meşgul oldu. Onun yerine patrik olan İsidoros'un 1462'de ölümü üzerine ikinci defa patrik oldu. Ancak bir yıl sonra tekrar istifa edip bilimsel çalışmalarına devam etti. Yerine getirilen Sobromos'un da bir yıl sonra istifası üzerine üçüncü kez patrik oldu. Ancak Aralık 1464'de istifa edip tekrar Serez'deki manastırına çekildi ve 1472'deki ölümüne değin bilimsel çalışmalarla uğraştı.⁴⁵

İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesini bu şekilde yenileyen Fatih'in burada çok ince bir siyaset izlediği gözden uzak tutulmamalıdır. Çünkü yeni seçilen patrik Katoliklerin can düşmanı idi. Böyle birisinin patrik seçilmesi yeniden gündeme gelebilecek Katolik-Ortodoks birleşmesini önlemişti.⁴⁶ Fatih'in Rum Patrikhanesini teşkilatlandırmadaki bir diğer amacı da, kiliseler arasındaki ayrılığı devam ettirerek Doğu Hıristiyanlarını İstanbul Patrikhanesi kanalıyla Osmanlı otoritesine bağlamak, Rumlar ve diğer Balkan Hıristiyanları üzerindeki Latin-Katolik nüfuzunu önlemek olmuştu. Buna göre Rumlar, Bulgarlar, Sırlar, Moldavyalılar ve Eflak ile Güney Arnavutluktaki Ortodokslar İstanbul Rum Patrikliğine bağlandı.⁴⁷

İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesinin bu suretle yenilenmesi fetih ve Fatih ile olduğu gibi İstanbul Ermeni Patrikliğinin kurulması da fetihten sonra oldu. Ermeniler Hıristiyanlık içerisinde 451 Kadıköy Konsili'nden sonra müstakil bir kilise olarak ortaya çıkmışlardı. Bu konsilde, Hz. İsa'da ilahi ve insani iki tabiat olduğu karar altına alınınca, Hz. İsa'nın insani tabiatının ilahi tabiatı içinde eridiği bir tek ilahi tabiatı olduğunu savunan Monofizitler ayrılmışlardı. Bunların başında da Ermeniler ve Süryaniler gelmekteydi.⁴⁸ Ermeniler bu inançlarından dolayı Bizans döneminde çok çeşitli sıkıntılar yaşamaktaydılar. "Messe ayinini" ve diğer ibadetlerini serbestçe icra edemiyorlar, Rum Ortodoks ayin ve usulünü uygulamaya zorlanıyorlardı.⁴⁹ Bu yüzden Papazyan gibi, Ermenilerin, İstanbul'un Türkler

45 İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.159; Y.Yücel-A.Sevim, *Türkiye Tarihi*, II.196

46 A.Clout, Fatih Sultan Mehmet, S.94; P.Mansel, Konstantinopolis, S.9-10; J.Freely, İstanbul The Imperial City, S. 184; L.Kinross, *The Ottoman Centuries*, S. 113; M.S.Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, S.57; İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.6 (1 no.lu dipnot); N.Kemal, *Osmanlı Tarihi*, S.41; Y.Öztuna, *Türkiye Tarihi*, S.209; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Meşkuresi Tarihi*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1979, II.391

47 İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.6-7; Y.Yücel-A.Sevim, *Türkiye Tarihi*, II.141; İ.Miroğlu, "Osmanlı Devleti", X.218

48 Kadıköy Konsili hakkında geniş bilgi için bkz., M.Aydın, "Hıristiyan Genel Konsilleri ve II.Vatikan Konsili", S.18-19; F.Dvornik, *Konsiller Tarihi*, S.16-20

49 Abdurrahman Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, Ocak Yayınları, Ankara 1997, S.87; Abdurrahman Küçük, "Balgelerin Işığında Türk-Ermeni Münasebetlerine Genel Bir

tarafından fethedilmesini dört gözle beklediklerini kaydeden ve Rahip Karakin Kazancıyan gibi Ermenilerin gerçek tarihini İstanbul'un fethi ile başlatan Ermeni tarihçiler vardır.⁵⁰

Fetih öncesinde İstanbul'da Ortodoks Ermeni Başpiskoposluğu bulunmaktaydı. Fakat sözü edilen baskılardan dolayı patriklik düzeyine çıkamamış ve Bizans'ın oyunlarına alet olmuştu.⁵¹ Fatih, 1461 yılında Bursa Bölgesi Metropoliti Piskopos Hovakim'i yeni başkente patrik tayin etti. Patrik Ermenilerin dini ve millî lideri oldu ve Rumlara verilen hak ve özgürlüklerin aynısı onlara da tanındı.⁵² Fatih, Hovakim'i daha Bursa'da bulunduğu sırada evinde ziyaret etmiş, zihninin İstanbul'un fethedilmesi ile meşgul olduğunu söylemiş, Hovakim de krallığının diğer krallıklardan daha fazla yücelmesi ve bütün dünyaya yayılması için dua etmiş, hatta Sultan'ın kılıcını alarak bir hafta duasına devam etmişti. Sultan da İstanbul'u aldığı takdirde kendisini ve Ermeni ileri gelenlerini İstanbul'a götürerek onu Ermenilerin lideri yapacağını söylemişti. Fatih, fetihten sonra verdiği bu söze de bağlı olarak Hovakim'i ve bazı seçkin Ermeni ailelerini İstanbul'a getirdi ve İstanbul Ermeni Patrikliği'ni kurularak Hovakim'i İstanbul Patriği yaptı. Ortodoks Ermenilerle birlikte Süryaniler, Kıptiler, Gürcüler ve Habeşliler gibi monofizit Hıristiyan gurupları da liderleriyle birlikte İstanbul Ermeni Patrikliğine bağlayarak nüfuzunu artırdı.⁵³ Patrik, İstanbul Ermeni Patrikliğine verilen çeşitli imtiyazlarla birlikte sivil yetkilerini Osmanlı Sultanından almış, ancak ruhani yönden Sis Katedraline bağlı kalmıştı.⁵⁴

Böylelikle, Fatih'in ince politikası ile Rumlarla Ermenilerin de ayrı bir birlik içinde kalmaları sağlandı ve fetihten önceki ayrılık devam etti. Bununla birlikte Ermeni cemaati, kendi kiliseleri olan Ortodoks Ermeni Patrikliği içerisinde Osmanlı'nın son yıllarına kadar birlikteliğini sürdürdü. Ancak bu

Bakış", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1989, XXXI.246; Cenan Seyfeli, *İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği*, S.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2002, S.51

- 50 A.Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, S.87; A.Küçük, "Belgelerin Işığında Türk-Ermeni Münasebetlerine Genel Bir Bakış", XXXI.246-247
- 51 C.Seyfeli, *İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği*, S.55,57
- 52 A.Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, S.194; A.Küçük, "Belgelerin Işığında Türk-Ermeni Münasebetlerine Genel Bir Bakış", XXXI.246-247; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993, S.279; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Otağ Yayıncılık, İstanbul 1983, S268; P.Mansel, *Constantinople*, S.12; A.Clout, *Fatih Sultan Mehmet*, S.96
- 53 A.Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, S.195; A.Küçük, "Belgelerin Işığında Türk-Ermeni Münasebetlerine Genel Bir Bakış", XXXI.246-247; C.Seyfeli, *İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği*, S.58; A.Clout, *Fatih Sultan Mehmet*, S.96
- 54 A.Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, S.195; C.Seyfeli, *İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği*, S.65-66

yıllarda Katolik ve Protestanların kendilerine karşı yürüttükleri misyonerlik faaliyetleri sonucu üçe bölündü. Osmanlı Hükümeti 1830'da Fransa'nın baskısı ile Katolik Ermenileri, 1847'de de İngiltere'nin baskısıyla Protestan Ermenileri ayrı bir cemaat şeklinde kabul etti.⁵⁵ Ne gariptir ki Ermeniler, birlik ve bütünlüklerini Müslüman Türklere borçlu iken onların, Ortodoks Ermeniliğinden sonra Protestan ve Katolik Ermeniliği şeklindeki bölünmüşlüklerinin sorumluluğunu kendi Hıristiyan kardeşleri taşımaktadır. Hatta Ermeni Patrikhanesi, Osmanlı Hükümetinden Ermeniler arasında yürütülen misyonerlik faaliyetlerine karşı tedbir alınmasını istedi.⁵⁶

Fetihten sonra Rumlar ve Ermenilerle birlikte Yahudi azınlığın hakları da garanti altına alınmıştı. Fatih, Bizans dönemi Edirne Hahambaşısı Mose Kapsalı'yi İstanbul Hahambaşısı olarak atadı. Yayınladığı fermanla kendilerine din ve ibadet hürriyeti tanıdı, savaş sırasında yerlerini terkedenlerin, belirli bir süre zarfında geri dönmeleri halinde evlerinde oturabileceklerini ve ibadetlerini serbestçe yapabileceklerini ilan etti. Bunun sonucu yerini terkeden bir çok Yahudi geriye dönerek yeniden evlerine yerleşti.⁵⁷

Rumlar, Ermeniler ve Yahudilerle ilgili bu idari ve siyasi gelişmelerin yanında İstanbul'un fethinin teolojik yönden de Hıristiyanlık üzerinde olumlu sonuçları oldu. Fatih, İstanbul'un fethinden birkaç yıl sonra, 1455 veya 1456 baharında, beraberindeki ulema ile birlikte Patrikhaneyi ziyaret ederek Patrik Gennadios'tan Hıristiyan inanç esaslarına dair bir eser yazmasını istedi.⁵⁸ Patriğin, Fatih'in isteğine uyarak *İtikadname* isimli böyle bir eser yazmış olması, o dönemdeki Ortodoks teolojisine ait bir örneğin elimizde bulunması açısından önemlidir.⁵⁹

Fetihten önceki Konstantinopolis Üniversitesinin devamı niteliğindeki Patriklik Akademisi, Rumlara açık olan ve pek çok dini ve entelektüel liderin devam ettiği en iyi okul olarak faaliyetine devam etti. Sonraki yıllarda Patrik II.Jeremiah (Yeremiyos) 1593 yılında öğrenmek ve öğretmek isteyenler yararına ilahi ve batini yazılar için okullar açma kararıyla Yunanca

55 A.Küçük, "Belgelerin Işığında Türk-Ermeni Münasebetlerine Genel Bir Bakış", XXXI,248-249; C.Seyfeli, *İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği*, S.43,45

56 A.Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, S.200; A.Küçük, "Belgelerin Işığında Türk-Ermeni Münasebetlerine Genel Bir Bakış", XXXI,248

57 A.Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Seba Yayınları, Ankara 1987, S.108-111; Hatice Doğan, *Osmanlı Devletinde Hahambaşılık Müessesesi*, S.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2002, S.14-15; A.Clout, *Fatih Sultan Mehmet*, S.96

58 M.S.Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, S.136-137; P.Mansel, *Constantinople*, S.10; Y.Yücel-A.Sevim, *Türkiye Tarihi*, II.196

59 *İtikadname*'nin Türkçe metni için bkz., M.Süreyya Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, S.139-146

eğitimi canlandırdı.⁶⁰ Yunanistan'ın kuzeyinde Ege denizine doğru uzanan ve Bizans döneminde Ortodoksluğun manevi merkezi haline gelen Athos (Aynaroz) adası Ortodoks dünyadaki önemini korudu.

Bütün bunlarla birlikte, fetihten XVIII.yy.a kadar uzanan ve "Ortodoks Ortaçağı" denilen devirde Ortodoksluğun içine kapandığı görüldü. Şüphesiz bunda, İstanbul'un Türklerin eline geçişi ile dünyevi iktidarını kaybetmesinin yanında, Osmanlıların Balkanlara hakim oluşunun, Moskova'nın muhafazakar eğiliminin ve karşı reformla güçlendirilmiş Katolikliğin hücumlarının rolü oldu. Ancak bu içe kapanma sonuç olarak Ortodoks Hıristiyanlığın lehine tecelli etti. Ortodoks dünya, teolojik derinleşme içine girerek, Alman-Latin tesirlerinin nüfuz ettiği bir İlahiyat ekolü oluştu. Ortodoksluk, liturjinin ve maneviyatın devamlılığını ve müminlerin Ortodoks sezgisi esasını muhafaza etti.⁶¹

Görüldüğü gibi İstanbul'un fethi Hıristiyanlık üzerinde olumlu anlamda sosyal, kurumsal, tarihi, teolojik ve dini yönden çok çeşitli tesirlerde bulunmuştur. Bunun yanında olumsuz tesirleri de olmuştur. Şimdi bunlara bakalım.

2. OLUMSUZ ETKİLER

Bu noktada öncelikle İstanbul'un fethi ile Ortodoks Kilisesindeki en önemli dönem olan "Bizans Dönemi"nin sona erdiğini belirtmek gereklidir. 1054 yılındaki Papanın hakimiyeti ve Kutsal Ruh'un çıkış yeri tartışmaları sebebiyle meydana gelen Doğu-Batı (Katolik-Ortodoks) ayrılmasından, fethi kadar devam eden 400 yıllık (1054-1453) devre, Ortodokslukta bu adla anılmakta ve bu mezhebin gerçek durumunu ortaya koymaktadır. Gerçek Bizans bu dört asırlık dönemdir.⁶²

Bizans döneminde İstanbul Kilisesinin Batı ile organik bağı koparması ve Yakın Doğu ve Anadolu'nun İslam Hakimiyetine girmesi ona, "doğru doktrin ve doğru tapınma" anlamındaki Ortodoks yapı içerisinde ayrı bir önem kazandırmıştı. Bundan sonra İstanbul Patriği "Ekümenik Patrik" ismi ile öncelikli imtiyaza sahip olmuştu. İstanbul şehri de "İkinci Roma" ünvanıyla Ortodoks İmparatorluğun başkenti olmuştu. Bu başkentte oluşan kültür, özellikle bundan sonra Ortodoks kilisesi tarafından ilham olunan bir kültürdü. Ege denizinde bulunan ve murakabeye elverişli olan Athos adası,

60 P.Mansel, *Konstantinopolis*, S.47

61 O.Clement, "*Ortodoks Mezhebi*", S.207-208; M.Aydın, "*Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış*", S.140

62 O.Clement, "*Ortodoks Mezhebi*", S.204; M.Aydın, "*Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış*", S.138; N.Rubinstein, "*The Fall of Byzantium*", *The Fall of Constantinople*, London 1955, S.31

Meryem bahçesi tanımlamasıyla, Ortodoksluğun manevi bir merkezi haline gelmişti. Her Ortodoks ülke buradaki bir veya birkaç manastırın bakımını üstlenmiş, keşişler ve hacılar buraya akın etmişti. Buradan etrafa ateşli misyonerler gönderilmişti. Batıdan uzaklaşma, misyonerlik faaliyetleri ve özellikle Hıristiyan tecrübesiyle ilgili teolojik derinleşme şeklindeki üç karakteristik özelliğe sahip bu devirde İstanbul Kilisesi, Rum Ortodoks Kilisesi adıyla Slav ve Arap Hıristiyanların aleyhine Helenizmi müdafaa etmişti.⁶³

Bizans devrinde kilise işlerinde imparatora da önemli bir yer verilmişti. Bununla birlikte düşünceleri ruhban sınıfı ile ters düştüğünde görüşlerini Kiliseye kabul ettiremezdi. Doğmatik konularda Kilise bağımsızdı ve İmparatorun koruması altında olmasına karşın, onunla eşit güce sahipti. Patrik de İmparatoru aforoz edemezdi. 1054 ayrılması sırasında Patrik Mikhael Kerullarios kiliseyi taçtan daha önemli kıılma girişiminde bulundu. Patrik Kerullarios, Batı'dan ayrılma konusunda İmparator'dan aradığı desteği bulamayınca halkı imparatora karşı ayaklandırmış, İmparator sonunda Patriğin iradesine boyun eğerek birleşmeye karşı çıkmıştı. Patrik Kiliseyi taçtan önemli kıılmada tam başarılı olamadı, ancak çabaları kilisenin saygınlığını artırdı. Osmanlı Türklerinin Batı'ya doğru ilerlemeleriyle İmparatorluğun saygınlığı ve gücü azalırken Kiliseninki hiç sarsılmadı.⁶⁴

İşte İstanbul'un fethi ile Ortodoks Kilisesinin merkezinin Müslüman Türklerin eline geçmesiyle bu Bizans devri sona erdi ve Ortodoksluk dünyevi iktidarını kaybetti. Bununla birlikte Türk hakimiyeti altında, Fatih'in verdiği hak ve ayrıcalıklarla dini yönden tamamen hür olarak yaşamaya devam etti.

Fetih ile Bizans döneminin sona ermesi ve Ortodoksluğun dünyevi iktidarını kaybetmesinin yanında fetih öncesi çeşitli defalar gündeme gelen, ancak Bizans Kilisesi ve halkının karşı çıkışı ile gerçekleşmeyen Katolik-Ortodoks ayrılığı kurumlaşarak tamamen imkansız hale geldi.

Bu ayrılığa Fatih'in İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesini yenilemekte takip ettiği ince siyaset gözden uzak tutulmamalıdır. Çünkü yeni seçilen Rum Patriği Gennadios Katoliklerin can düşmanı idi. Böyle birisinin patrik seçilmesi yeniden gündeme gelebilecek Katolik-Ortodoks birleşmesini önlemişti.⁶⁵ Kaldı ki daha fetih öncesinde Bizans halkı, Grandük Notaras'ın

63 O.Clement, "Ortodoks Mezhebi", S.204-208

64 T.T.Rice, *Bizans'ta Günlük Yaşam*, "Kilise ve Ruhban Sınıfı", S.74; A.Bailly, *Bizans Tarihi*, S.270-271

65 A.Clout, *Fatih Sultan Mehmet*, S.94; P.Mansel, *Konstantinopolis*, S.9-10; J.Freely, *İstanbul The Imperial City*, S. 184; L.Kinross, *The Ottoman Centuries*, S. 113; M.S.Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, S.57; İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.6 (1 no.lu dipnot); N.Kemal, *Osmanlı Tarihi*, S.41; Y.Öztuna, *Türkiye Tarihi*, S.209; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II.391

ifadesiyle “Türk sarığını Latin serpuşuna tercih edecek” hale gelmişti.⁶⁶ Yine Fatih’in İstanbul Ermeni Patrikliği’ni kurdurmasıyla Ermenileri de Rumlardan ayrı bir birlik içinde tutmasındaki ince siyaset ayrılıkta önemli rol oynamıştı. Fatih’in bu politikaları ile Ortodoksların Katoliklerden ayrı kalmaları sağlandığı gibi Rumlarla Ermenilerin de ayrı bir birlik halinde olmaları sağlandı ve ayrılık kemikleşerek birleşme bundan sonra imkansız hale gelecek şekilde kurumlaştı. Bu ayrılık bugün de devam etmektedir.

Eğer Fatih Hıristiyan halka bu kadar geniş haklar ve özgürlükler vermeseydi, Ortodoksların Katolik alemi ile yakınlaşmalarına, hatta onların kucağına düşmelerine fırsat verecekti. Nitekim torununun oğlu Kanuni Sultan Süleyman da, ihtimal ki, ondan mülhem olarak Protestanlara benzer toleransı göstermişti.⁶⁷ Fatih bunun yanında bu şekilde Avrupa devletlerinin Ortodoksları himayeye kalkışmalarını önlemiş oluyordu.⁶⁸

Burada bir noktaya işaret etmekte fayda vardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi yerli ve yabancı yazarlar Fatih’in Gennadios’u, Katolik-Ortodoks ayrılığını kurumlaştırmak için atadığını söylerken, bazıları Fatih’in bu duruma karışmadığını, ancak Patriğin ve Kilisenin buna şiddetle karşı çıktıklarını söyler. Hatta Tamara T.Rice, Fatih’in Gennadios’a, kilisesini Roma ile birleştirmesini önerdiğini, ancak Patriğin bunu yapmayı düşünmeyi bile inatla reddettiğini söyler.⁶⁹ Kanaatimizce Fatih de iki kilisenin birleşmesine şiddetle karşıydı, aldığı önlemlerle bunu engelledi ve kurumlaştırdı. Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, Fatih iki kilise arasındaki ilişkilere karışmasa bile, fetihten önce olmayan bir birleşmenin fetihten sonra olması pratik olarak zaten mümkün değildi. Neticede, hem Ortodoks kilisenin zaten birleşmeyi istememesi ile, hem de Fatih’in Rum Patrikliği’ni yenilemesi ve Ermeni Patrikliği’ni kurdurması ile ayrılık kurumlaşarak birleşme imkansız hale geldi.

İstanbul’un fethinden sonra İstanbul Patrikliği’nin siyasi egemenliğini kaybetmesi sonrası Moskova Kilisesi, kendisini yeni bir sevdaya kapırdı. Ortodoks dünyanın liderliğine oynayan Moskova’nın, “Üçüncü Roma” ve “Üçüncü İmparatorluk” ütopyası şeklindeki bu sevdası, Ortodoksluğu derinden sarsmış ve bölünmeyi hızlandırmıştı.⁷⁰ Zaten İstanbul-Kudüs- Antakya-İskenderiye kiliselerinin öncülüğünde “Mahalli Kiliseler Birliği” olan Ortodoks kilisesinde Moskova Kilisesinin faaliyeti ile bölünme çoğalmış, Rum egemenliği zayıflayarak tesirsiz hale gelmişti. Moskova Kilisesinin

66 Bkz., Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, II.542; G.Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, S.524; İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, S.467; Y.Yücel-A.Sevim, *Türkiye Tarihi*, II.129

67 Y.Öztuna, *Türkiye Tarihi*, S.209

68 N.Kemal, *Osmanlı Tarihi*, S.41

69 T.T.Rice, *Bizans’ta Günlük Yaşam*, “Kilise ve Ruhban Sınıfı”, S.77

70 M.Aydın, “Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış”, S.140

bu iddiasının, Sovyet Komünizminin yıkılması sonucu bugün tekrar gündemde olduğu gözlenmektedir.

Moskova'nın bu tutumunda, İstanbul Rum Kilisesinin dünyevi iktidarını kaybetmesinin yanında, onun Osmanlı hakimiyetinde takip ettiği politikaların da rolü olsa gerektir. Çünkü Osmanlı Sultanı tarafından Hıristiyan cemaatin hukuken sorumlu şefi olarak kabul edilen İstanbul Patriği, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde, Slavların ve Arapların aleyhine Helenizm'i müdafaa etmişti.⁷¹ İşte, Moskova Kilisesinin Üçüncü Roma iddiası ile ortaya çıkmasında Rum Kilisesinin bu temayülünün de rolü olmuştu.

Moskova Kilisesinin Üçüncü Roma olma iddiasının tarihsel başlangıcı fiili olarak bir evlilik törenine dayanır. Papa tarafından eğitilen ve son Bizans İmparatoru XI.Konstantin'in kardeşi Mora Tomas'ın kızı Sofya Palatologina 1472'de beraberindeki Rum akrabaları ile birlikte Moskova'ya gelip Prens III.İvan ile evlendi. Gelin Rusya'ya çift başlı Bizans kartalını da getirmişti. Bundan sonra Rus hükümdarları bu armayı devlet sembolü olarak benimsediler. Bu arada Moskova Patrikliği İstanbul'dan bağımsız (otosefal) bir patriklik oldu. Prens İvan 1498 yılında Bizans usulünü andıran bir törenle çarlık ya da sezarlık tacını giydi. Böylece Moskova, İkinci Roma olan İstanbul'dan sonra Üçüncü/Yeni Roma hülyası içerisinde Bizans'ın yerini aldığı iddiasıyla ortaya çıktı.⁷²

Aslında Papa, bu evlilikle Sofya Paleologina sayesinde Moskova'yı kendi safına çekebileceğini düşünmüştü. Ancak bunda yanıldığını anladı.⁷³ Çünkü Moskova'nın kendisi Roma olma iddiasında idi. Nitekim Moskova Metropoliti, 1490 yılında III.İvan'a takdim ettiği bir kitapta, "İstanbul'un doğru yoldan sapsmasının günahı yüzünden düştüğünü, iki Roma'nın düşüşünden sonra üçüncüsünün Moskova olduğunu ve bir dördüncüsünün asla olmayacağını" yazıyordu.⁷⁴ 1516 yılında ise Ekümenik Patrik I.Theoleptos, Çara bir Rus-Bizans imparatorluğu kurabileceği imasında bulundu.⁷⁵ 1522'de ise ünlü Rus siyaset ve bilim adamı Maksim Grek, "İstanbul'un imansız Türkler tarafından alındığından Patriğin hür karar alamayacağını iddia ediyor ve görevin Rusya'nın olduğunu" söylüyordu.⁷⁶ Mali kaynak

71 O.Clement, "Ortodoks Mezhebi", S.208

72 G.Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, S.527; P.Mansel, *Konstantinopolis*, S.47; İlber Ortaylı, "İstanbul'un Fethi ve Üçüncü Roma Nazariyesi", 1.Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, 24-25 Mayıs 1996, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı yayınları, İstanbul 1997; E.Kuran, "İstanbul'un Fethinin Dünya Tarihindeki Yeri", S.163

73 İ.Ortaylı, "İstanbul'un Fethi ve Üçüncü Roma Nazariyesi", S.190

74 O.Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II.396; E.Kuran, "İstanbul'un Fethinin Dünya Tarihindeki Yeri", S.163

75 P.Mansel, *Konstantinopolis*, S.47

76 İ.Ortaylı, "İstanbul'un Fethi ve Üçüncü Roma Nazariyesi", S.191

araştırmak için geziye çıkan Ekümenik Patrik II.Jeremiah ise, 1588'de Moskova'da Çara şunları söylemişti: "Birinci Roma Apollinarius yanlış sapkınlar yüzünden battı, İkinci Roma yani Konstantinopolis ise kafir Türklerin elindedir, o halde dinine geçmiş krallıklardan daha bağlı olan çarlığını ve zat-ı aliniz Üçüncü Roma'dır, gök kubbe altında sadece siz bütün Hıristiyanlar için Hıristiyan imparatorusunuz.⁷⁷

Tarihçi İber Ortaylı, Slav dünyasının Moskova'yı Üçüncü Roma olarak tanımasının ittifakla olmadığını belirtir ve Moskova'nın bu iddiasının bir nazariye olarak kaldığı fikrini ileri sürer. Osmanlı İmparatorluğunun modern dünya ve milliyetçilik karşısında yıkılan "Son Roma" olduğu görüşünü dile getirir.⁷⁸

Ortodoks Kilisesinin fetihten birinci derecede etkilenmesinin ve Ortodokslukta Rum, Ermeni, Rus kiliseleri şeklindeki yeni yapılanmaların yanında Katolik Kilisesinin de fetihten dolayı olarak etkilendiğini söylememiz mümkündür. Çünkü Fatih'in, İstanbul'un fethi ile yetinmek istemediği bilinmektedir. İstanbul'un fethinden sonra dünya hakimiyeti fikrine ulaşan Fatih, "dünyada tek bir devletin, tek bir imanın, tek bir hükümdarın bulunması ve İstanbul'un da bu devletin başkenti olması gerektiğini" belirtmekteydi.⁷⁹ En azından bunu söylemekle İslam'ı yaymanın ve Hıristiyan dünyasına hakim olmanın bu şehir sayesinde gerçekleşeceğini söylemiş olmaktadır. Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatlerini İstanbul'da bir araya toplamakla İstanbul'u üç büyük dinin ve dünya imparatorluğunun merkezi yapmak istemişti.⁸⁰

Kendisini Bizans'ın halefi olarak gören Fatih'in, bu amacı gerçekleştirmek için öncelikli hedefi Bizans İmparatorluğunun doğal sınırlarına ulaşmaktı.⁸¹ Nitekim fetihten sonra Sultan-ı Rum, Kayser, Kara ve Denizlerin Hakanı, Halife ve Padişah ünvanlarını birlikte kullanmaya başladı.⁸² Türk ve Müslüman nedimlerinin yanında Rum ve İtalyan nedimleri de bulunmaktaydı. Bunlardan Georgios Trapezuntios, 1466'da Fatih'e, "Kimse şüphe edemez ki sen Roma İmparatorusun, İmparatorluğun taht şehrini elinde tu-

77 P.Mansel, *Konstantinopolis*, S.47

78 İ.Ortaylı, "İstanbul'un Fethi ve Üçüncü Roma Nazariyesi", S. 191-192, 189

79 O.Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II.393; P.Mansel, *Constantinople*, S.6; P.Wittik, "Fath Mubin, 'An Elequent Conquest'", S.41; A.Özcan, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankıları", S.207,208; İ.Miroğlu, "Osmanlı Devleti", X.252

80 A.Özcan, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankıları", S.207.

81 S.Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, I.97; A.Özcan, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankıları", S.207.

82 Kinross, *The Ottoman Centuries*, S.112; O.Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II.391-392; H.İnalçık, "Fatih, Fetih ve İstanbul'un Yeniden İnşası", S.29

tan kimse İmparator ve Roma İmparatorluğunun taht şehri de İstanbul'dur, seni bu tahta kılıcınla malik kılanlar insanlar değil Tanrıdır, şu halde sen Romalıların meşru imparatorusun, Romalıların imparatoru olan ise, bütün yeryüzünün imparatorudur" diyordu.⁸³ Fatih İtalyan Langusto'ya da Roma ve dünya tarihini okutuyordu.⁸⁴

İstanbul'un fethi ile Ortodoks dünyayı büyük ölçüde egemenliği altına alan Fatih, Roma'yı da fethederek Katolik dünyayı da egemenliği altına almak, Hıristiyan dinini ve dünyasını tamamen Müslümanların kontrolü altında tutmak istiyordu. O tarihlerde İtalya şehir devletleri halinde idi ve bunlar birbirleriyle mücadele halindeydiler. Osmanlılar Floransa ile dostluk kurarak savaş halinde olduğu Napoli'ye karşı onu desteklediler. Bundan istifadeyle Fatih'in emriyle Gedik Ahmet Paşa komutasındaki Osmanlı donanması 1480 yılında Avlonya üzerinden İtalya üzerine sefere çıktı. Osmanlı birlikleri Otranto şehrine ayak bastılar. Roma paniğe kapılmıştı ve Papa da halkla birlikte kuzeye kaçmaya hazırlanıyordu. Ancak 3 Mayıs 1481'de Fatih'in ölüm haberi ve yerine geçen II. Bayezid'in daveti üzerine Gedik Ahmed Paşa geri döndü ve İtalya seferi yarım kaldı. İtalya fütuhatının yarım kalmasında Cem Sultan olayının da rolü vardır.⁸⁵

Fatih'in ölümü ile yalnızca Roma'nın fethi değil, Mısır Memlûk üzerine yürüyerek almayı düşündüğü Kahire'nin fethi de yarım kaldı. Fatih bu şekilde İslam hilafetinin merkezi Kahire ile Hıristiyan dünyasının merkezi Roma'yı alıp her iki dünyanın hükümdarı olmak arzusundaydı.⁸⁶

Yerli ve yabancı bazı yazarlar Fatih'in Roma ve İtalya seferini Türklerdeki "Kızılma" idealine bağlamaktadırlar. Bu kelime her çağda Türklerin fethetme emelinde oldukları bir yerin sembolüdür ve fetih öncesi İstanbul ve Ayasofya olan Kızılma fetihten sonra Roma ve Vatikan olmuştur.⁸⁷ Bu

83 L.Kinross, *The Ottoman Centuries*, S.112; P.Mansel, *Constantinople*, S.1; Y.Öztuna, *Türkiye Tarihi*, S.222

84 O.Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II.393; Y.Öztuna, *Türkiye Tarihi*, S.222; İ.Miroğlu, "Osmanlı Devleti", X.252

85 Bkz., Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, II.161; İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II.135-137; S.Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, I.109; E.Güngör, *Tarihte Türkler*, S.248-249

86 O.Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II.394; A.Özcan, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankıları", S.207

87 O.Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II.392,394; E.Güngör, *Tarihte Türkler*, S.248; P.Mansel, *Konstantinopolis*, S.6; Ataullah Boğdan Kopanski, "Müslümanlara Karşı Gerçekleştirilen Haçlı Seferlerine Osmanlıların Verdiği Jeo-Politik Bir Cevap Bağlamında Doğu Avrupa'nın İslamlaştırılması", 1.Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, 24-25 Mayıs 1996, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı yayınları, İstanbul 1997, S.52

ideal, başlangıçtan beri bütün Osmanlı sultanlarında var olan "i'lâ-yı kelimetullah" (Allah adının yüceltilmesi) anlayışının değişik bir anlatımıdır.

SONUÇ

Görüldüğü üzere İstanbul'un fethi, Hıristiyanlık üzerinde çok yönlü bir etki meydana getirmiştir. İstanbul'un fethinden siyasi, idari, kurumsal, dini ve teolojik yönden etkilenen Hıristiyanlık için bu etkiler hem olumlu, hem de olumsuz yönden olmuştur.

Hıristiyanların, beklediklerinin çok üzerinde bir dini özgürlükle karşılaşmaları, İstanbul Rum Ortodoks Kilisesi'nin yenilenmesi, İstanbul Ermeni Patrikliğinin kurulması, Ermeni Kilisesinin teşkilatlandırılması, Hıristiyan kilisesinin teolojik derinleşme içine girerek çeşitli Ortodoks İlahiyat ekollerinin teşekkülü, fethin Hıristiyanlık üzerindeki olumlu sonuçlarıdır.

Bunun yanında siyasi egemenliğin kaybedilmesi ve Ortodoksluktaki en önemli devre olan Bizans devrinin sona ermesi, Katolik-Ortodoks ayrılığının kurumlaşarak adeta kemikleşmesi, Moskova'nın Üçüncü Roma hülyası ile Ortodoks dünyada bölünmeye yol açması, bir süreliğine de olsa Roma'nın da fetih endişesi altında yaşaması olumsuz sonuçlar olarak değerlendirilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Akhtar, Safir, "*İstanbul:Roma Metropollüğünden Dâru'l-Hilafete*", 1.Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, 24-25 Mayıs 1996, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı yayınları, İstanbul 1997
- Aydın, Mehmet, "*Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış*", Ank.Ün.İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVII, Ankara 1985
- Aydın, Mehmet, "*Hıristiyan Genel Konsilleri ve II.Vatikan Konsili*", S.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya 1991
- Bailly, Auguste, *Bizans Tarihi*, Çev. Haluk Şaman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul trz.
- Besnard, Albert M., "*Katolik Mezhebi*", *Din Fenomeni* içinde Çev.Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1993
- El-Buhari, *et-Tarihu'l-Kebir*, Haydarabad 1362
- Clement, Olivicer, "*Ortodoks Mezhebi*", *Din Fenomeni* içinde Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1993
- Clot, Andre, *Fatih Sultan Mehmet*, Çev.Necla Işık, Milliyet Yayınları, İstanbul 1994
- Demirkent, Işın, "*Fetih Öncesinde Bizans'ın Siyasi Durumu*", 1.Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, 24-25 Mayıs 1996, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı yayınları, İstanbul 1997
- Doğan, Hatice, *Osmanlı Devletinde Hahambaşılık Müessesesi*, S.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2002
- Dvornik, Francis, *Konsiller Tarihi*, Fransızca tercümesinden Çev. Mehmet Aydın, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990
- Eroğlu, Ahmet Hikmet, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Seba Yayınları, Ankara 1987
- Eyice, Semavi, "*Haçlı Seferi İle Gelen Batılıların Gördükleri İstanbul*", Dünya Kenti İstanbul (Habitat II), İstanbul trz.
- Freely, John, *İstanbul The Imperial City*, London 1996
- Güngör, Erol, *Tarihte Türkler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1996
- Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Çev.Mehmet Ata, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1989,
- İbn Abdî'l-Ber, *el-İstîâb* (İbn Hacer'in *el-İsabe*'sinin kenarında), Mısır 1324

- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, Kahire 1313
- İbnu'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Beyrut 1970
- İnalçık, Halil, "Fatih, Fetih ve İstanbul'un Yeniden İnşası", *Dünya Kenti İstanbul*, Habitat II Konferansı, İstanbul trz.
- İnalçık, Halil, "Istanbul: An Islamic City", *Journal of Islamic Studies*1, Oxford 1990
- İnalçık, Halil, "Istanbul", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1978
- Kopanski, Ataullah Boğdan, "Orta Çağ Avrupa'sında Dinler Çatışması: Endülüslü Fatih Gazi Tarık Ziyad'dan İstanbul Fatih'i Gazi II.Mehmed'e", 2.Uluslar arası İstanbul'un Fethi Konferansı, 30-31 Mayıs-1 Haziran 1997, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997
- Kopanski, Ataullah Boğdan, "Müslümanlara Karşı Gerçekleştirilen Haçlı Seferlerine Osmanlıların Verdiği Jeo-Politik Bir Cevap Bağlamında Doğu Avrupa'nın İslamlaştırılması", 1.Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, 24-25 Mayıs 1996, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı yayınları, İstanbul 1997
- Kuran, Ercüment, "İstanbul'un Fethinin Dünya Tarihindeki Yeri", 2.Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 30-31 Mayıs-1 Haziran 1997
- Küçük, Abdurrahman, "Belgelerin Işığında Türk-Ermeni Münasebetlerine Genel Bir Bakış", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C:XXXI, Ankara 1989,
- Küçük, Abdurrahman, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, Ocak Yayınları, Ankara 1997
- Lamartine, Alphonse de, *Osmanlı Tarihi*, Çev.Serhat Bayram, Toker Yayınları, İstanbul 1991
- Levçenko, M.V., *Bizans Tarihi*, Çev.Maide Selen, Özne Yayınları, İstanbul 1999
- Lewis, Bernard, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, University of Oklahoma Press, Norman 1963
- Lord Kinross, *The Ottoman Centuries The Rise and Fall of the Turkish Empire*, New York 1977
- Maclagan, Michael, *The City of Constantinople*, London 1968
- Mansel, Philip, *Constantinople City of the World's Desire*, London 1955/ *Konstantinopolis* adıyla Çev.Şerif Erol, Sabah kitapları, İstanbul 1996
- Mantran, Robert, *İstanbul Tarihi*, Çev.Teoman Tunçdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul 1996
- Mc Neill, William H., *Dünya Tarihi*, Çev.Alaaddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1981
- Miroğlu, İsmet, "Osmanlı Devleti", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (Ed. H.Dursun Yıldız), Çağ Yayınları, İstanbul 1989
- Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1972
- En-Neysaburi, Hakim, *el-Müstedrek*, Beyrut 1990
- Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1981
- Özcan, Abdülkadir, "İstanbul'un Fethinin Sonuçları ve Dünyadaki Yankaları", İpek Yolu, Konya Aralık 1999
- Öztuna, Yılmaz, *Türkiye Tarihi*, Hayat Kitapları, İstanbul 1964
- Rice, Tamara Talbot, *Bizans'ta Günlük Yaşam*, Çev. Bilgi Altınok, Göçebe Yayınları, İstanbul 1998
- Rubinstein, N., "The Fall of Byzantium", *The Fall of Constantinople*, London 1955
- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Çev.Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1987
- Sarıkoçlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Otağ Yayıncılık, İstanbul 1983
- Seyfeli, Canan, *İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği*, S.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2002
- Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Çev.Mehmet Harmanlı, E Yayınları, İstanbul 1982
- Şahin, M.Sırcıya, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 1996
- Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mevkuresi Tarihi*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1979
- Tümer, Günay- Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993
- Uzunçarşılı, İ.Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1982
- Veinstein, Gilles, "Fetihten Sonraki Osmanlı Millet Sistemi Üzerine Bazı Düşünceler", 1.Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, 24-25 Mayıs 1996, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı yayınları, İstanbul 1997
- Wittik, Paul, "Fath Mubin, 'An Elequent Conquest' ", *The Fall of Constantinople*, London 1955
- Yardımlı, Ali, "Fetih Hadisi Üzerinde Bir Araştırma", *Diyanet İlmî Dergi*, Mart-Nisan, Cilt: XIII, Sayı:2, Ankara 1974.
- Yücel, Yaşar- Sevim, Ali, *Türkiye Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990.