ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVI

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVI

Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISBN 975-482-013-9 (TK. NO)
ISBN 975-482-391-X (36. CİLT)
ISSN 1301-0522

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1997

İÇİNDEKİLER

Sayfa

HADİSLERE GÖRE KUR'AN OKUMA

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Kur'anı tutmak ve ona dokunmak için bazı hadislerde abdestli olmanın şart koşulduğu görülmektedir. Hz. Peygamberin zamanında böyle bir şartın olmadığı sonraki asırlarda özellikle tabiûn devrinden sonra ortaya çıkarak yoğunluk kazandığı anlaşılmaktadır.

"Tabiûn" kelimesi sözlükte, uyanlar, peşinden gidenler veya gelenler anlamında kullanılıyorsa da İslam Kültüründe terim olarak, sahabeden sonra gelen nesle denmektedir. Bunda aranan şart Hz. Peygamberi görmüş olan müslümanları, sahabeyi veya onlardan hiç olmazsa birini görmüş olmaktır. Bu özellikteki müslüman kimseye "tabii" (çoğulu Tabiûn) denmektedir. Diğer bir tabirle şöyle denebilir: Hz. Peygamber devri, onun hayatta olduğu süredir. Sahabe devri sahabenin iktidarda ve hakim olduğu devirdir. Tabiûn devri de sahabeden sonraki ilk nesil devri olarak takribi bir şekilde göz önünde bulundurulur. Bundan sonrakine müctehidler ve mezheb sahipleri, imamlar devri denilebilir. Ve beşinci devir de taklit devridir. Bu takriben üçüncü hicri asırdan başlar, zamanımıza kadar olan on bir asırlık bir müddeti kaplar. Biz böyle kullanıyoruz. Çünkü aralarında kesin bir tarih vermeye imkan yoktur. Bir devrin gençleri ve çocukları, bir sonraki devrin yetişkinlerinin ve büyüklerinin neslini oluşturmaktadır. Tabiûn devrinde elbette sahabi de bulunmaktadır; ama onlar azınlıkta olup çoğunluk ve hüküm artık, tabilerin eline geçmiştir.

İslam Fütuhatı genişleyip başka ve köklü kültür sahibi milletler müslüman olarak veya olmayarak müslümanların idâresine geçince, müslümanlar, İslam'ın geleneklerinde, hükümlerinde ve prensiplerini açıklamakta bazı boyutlar kazanmak zorunda kaldılar. İslâmiyetin göçebe veya az gelişmiş olan ilk Arap toplumuna yetecek olan anlayışı, elbette gelişen ve büyüyen medeni bir topluma yetmiyecekti. Aslında İslâmiyet gelişmiş bir toplumun fikir ve medeniyet seviyesine hitap etmekteydi, ama ne var ki, insanların anlayışı henüz o seviyede değildi. Bunun için İslâmiyet yeni gelişmiş ve medeni topluma kolayca intibak etme kabiliyetinde olduğu halde, önceki saf ve akl-ı selime göre olan basit anlayışın gelenek haline gelmesi ile İslam Dünyasında günümüze kadar kemikleşerek gelen bir cereyan doğdu. Buna bağlı kalmaya çalışanlarla gelişmeye açık olanlar yani

sorunlara, geleneklere bakarak değil, duruma bakarak cevap vermek isteyenler arasında münakaşalar başladı. Şüphesiz bu iki kutup arasında bir çok dereceler bulunuyordu. Bunlar, İslam'ı, Kur'an ve Hadisi anlama hususunda da birbirlerinden farklı düşünüyorlardı. Problemlerden biri de Kur'anı abdestsiz tutma meselesiydi. Şüphesiz her müslüman ilk önce Kur'an okumakla yükümlü tutulmuştur, okusun, öğrensin ve tatbik etsin diye. Bu öğretim çocuk iken başlıyordu. Kur'an her zaman okunacak ve okunması gerekli olan kutsal kitaptı.

Kur'an o zamanki şartlara göre zor elde edilen bir kitaptı. Hem çok okuyanı vardı, hem de beş yaşındaki çocuktan başlayarak okunan bir eğitim kitabı idi. O zamanın kâğıt ve yazma imkanları düşünülürse, elde edilen bir mushafın nasıl titizlikle muhafaza edilmesi gerektiği ortaya çıkar. Kur'anı gelişi güzel tutmak ve dikkatsizce ele almak onu zedeleyebilir, kirletebilir, yazılarının kırılmasına veya silinmesine sebep olabilirdi. Bütün bu gibi olumsuz şart ve durumları göz önüne alan bazı alimler, Kur'an'ın abdestsiz tutulamayacağı cihetine gittiler. Abdestli olmak temizliğin son merhalesi sayılıyordu. Burada sadece buna temas edeceğiz, ama hemen şunu belirtelim ki, abdestli olanın da eli kirli, yağlı, terli, çamurlu ve boyalı olabilir. Bu onun abdestinin bozulduğunu ifade etmez. Şu var ki, abdestsiz namaz kılınamayacağına göre bazı alimler de namaza olan itinayı Kur'ana da göstermek istiyerek Kur'an'ın abdestsiz tutulamayacağını ortaya attılar. Öyle anlaşılıyor ki, onların derdi elin kirli, yağlı ve paslı olmaması değildi. Onlarla birlikte abdesti de şart koşmuşlardı. Bu hususta ileri sürdükleri ayeti kerimenin kendilerine delil olmadığının diğer alimler tarafından nasıl ortaya konduğunu daha önceki yazılarımızda açıkladık. Aynı meseleyi hadislere göre de açıklamak gerekmektedir.

Bu hususta beş hadis rivayet edilmektedir:

1. Amr. b. Hazm'a isnad edilen hadis
2. Abdullah b. Ömer'e isnad edilen hadis
3. Hakîm b. Hizam'a isnad edilen hadis
4. Osman b. Ebu'l-As'a isnad edilen hadis
5. Sevban'a isnad edilen hadis

Bu hadisler üzerine yapılan münakaşaları gözden geçirelim ve gerekirse biz de fikrimizi söyleyelim.

1. Amr. b. Hazm'a isnad edilen hadis: Bu hadis Hz. Peygamber'in Yemenlilere yazıp, Amr b. Hazm'a verdiği uzun bir mektup olup, içinde bir kaç konu vardır. ayrıca, sonuna doğru şöyle bir cümleyi ihtiva etmektedir. "Kur'anı temiz (tahir) olandan başkası tutamaz"[1]

1. Ebu Muhammed b. Yusuf Hanefi Zeylei (762H/1360M), Nasbu'r-Râye li Ahâdisi'l-Hidaye, 2/196, Mısır, 1938.

Bu hadis-i şerif hakkında çok münakaşa vardır. Bunları Nasbu'r-Râye sahibi Abdullah Zeylei özetlemiştir. Bu konu ile ilgilenen her alim, meseleye eskileri özetleyerek ve kendi fikrini ilave ederek eğilmiştir. Biz de asıl ana kaynaklara bir daha inmeye çalışarak önce eskilerin fikirlerini öğrenelim.

Bazı kaynaklar bu hadisin Sünen-i Nesai'de bulunduğunu zikrediyorsa da biz de gözden geçirdik ve gördük ki, Nesai'de hadisin bir kısmı bulunmaktadır[2]. Ancak, Nesai hadisin hepsini zikretmediği gibi Kur'anı tutmakla ilgili kısmı da zikretmemiştir. Bununla beraber bu hadisin ravisi hakkında fikrini söylemiştir. Hadisin ravileri arasında bulunan Süleyman b. Erkam'ın naklettiği hadis terkedilmiştir. Yunus'un bu hadisi Zuhrî'den nakletmesinde de irsal, yani sahabi olan ravileri atlaması vardır, demiştir[3].

Bu iki sebep, hadisin Hz. Peygambere ait olduğunda şüphe uyandırdığı için, hadis delil olarak alınamaz. Aslında bir hadisin kabulüne mani olan sadece bu iki sebep değildir. Bir çok sebepten ikisinin bu hadiste olduğunu zikretmiştir. Gerçekten Nesai gibi büyük bir muhaddisin değerlendirmesi nazar-ı itibara alınmalıdır.

Amr b. Hazm'ın hadisi Beyhaki tarafından Sünen-i Kübra'da bütünü ile zikredilmediği gibi[4] Hakim Nisaburi tarafından da zikredilmemiştir[5] ve Zehebi, Muhammed Ahmed b. Osman Turkman (677-748H/1274-1348M) "el-Müstedrek" in hulasasında gene Hakim Nisaburi'den naklen, bu hadisi rivayet edenler içinde Şamlı Süleyman b. Davud bulunmaktadır, demiştir. Bu Süleyman'ı, Yahya b. Mein (158-233H/775-848M) in tenkit etmiş olduğunu zikretmekle birlikte başkasının onu güvenilir bulduğunu peşinden ilave etmiştir[6].

Amr b Hazm'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadisin, rivayet isnadında Muhaddislerin vardıkları kanaatlar şöyle özetlenebilir:

1. Bu hadisi rivayet eden Amr'ın torunu olan Ebu Bekir b. Muhammed b. Amr'ın senet silsilesinde kesiklik (inkita) bulunmaktadır. Kesiklikten kastedilen Hz. Peygambere kadar silsile halinde zikredilmesi gereken ravilerden birinin zikredilmemesidir. Bu bir bakıma "irsal"a benzer.

---

2. Ebu Abdurrahman, Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesai (214-303H/829-915M), Sünen-i Nesai, 8/56-60, Mısır, 1930. Muteber altı hadis kitabının üçüncüsüdür.

3. Sünen-i Nesai, 8/59. Ancak Nasbu'r-Râye'de Zeylai'nin ifadesinde bir ibham bulunmaktadır. Nesai"ye göre Süleyman b. Erkam hasidi kabul edilmeyen bir kişidir. Bu sebeple söz konusu hadis delil olmaktan çıkar.

4. Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali Şafiî (384-458h H/994-1066M), Sünen-i Kübrâ, 1/88.

5. Ebu Abdullah Hakim Muhammed b. Abdillah b. Muhammed Nisaburi Hafız (321-405H/933-1014M), el-Müstedrek, 1/397.

6. Müstedrek ile Zehebi'nin Telhis'i bir arada basılmıştır. Aynı yer.

Yukarıda irsalin manasının raviler içinde yalnız sahabeyi atlamak, yani birinci raviyi zikretmemek olduğunu söylemiştim. Muhaddisler bu hadiste aynı zamanda irsalin olduğunu zikretmişlerdir. Her iki durumda da yani inkıta ve irsal durumlarında hadis senet bakımından kuvvetinden kaybeder ve delil alınması zayıf düşer[7].

2. Amr b. Hazm'ın hadisinde önemli bir husus da bu hadisin ağızdan ve üstatdan alınmayıp kitaptan alınmış olmasıdır. İslam ilim geleneğinde kitaptan alınan bilgi ile alimin ağzından alınan ve öğrenilen bilgi arasında fark gözetilmiştir. Bütün dünya milletleri ve insanlık tarihi de daima alimin, öğretmenin öğretmesine önem vermiş ve vermektedirler. Kendi kendine bilgi sahibi olan kimseye alim denip denmiyeceği tartışmalı olsa bile, bunun genellikle hem yorucu ve hem de emin bir yol ve başarılı bir metod olmadığı kanaatında olanlarla beraberiz. İşte bundan dolayı bu hadisi tenkit edenler, şöyle bir ifade kullanmışlardır: Kays b. Sa'd ve Hammad b. Seleme bu hadisi kitaptan almışlar, kimseden dinlememişlerdir[8].

Bu hususta şunu söyleyebiliriz:

"Niçin bu yol tenkit edilmiştir?" sorusuna iki şekilde cevap verilebilir. Birincisi, yazıyı okumak önemli bir meseledir. Hele eskiden noktası, kaidesi olmayan bir devirde bazı harfler ve kelimeler başka şekilde okunabilirdi. Böylece okumakta bir yanlışa sapma ihtimalinden dolayı, dinlemeye veya okumaya önem verilmiştir. İkincisi de, hadisin anlaşılmasını ilgilendirir. İsnad, her ne kadar anlaşılması ile doğrudan ilgili görünmüyorsa da, rivayet ederken belki dinleyenin yani alıcının anlamadığı bir kelime olabilir. Bu hadisin naklinde müessir olur, belki başka sebepler içine girer. Dinliyerek veya okuyarak öğrenilen bir hadisin derecesi kitaptan alınandan önemli sayılmıştır[9].

3. Ravi ve hadisin senedi her ne kadar tenkit ediliyorsa da bu hadisin ravilerinin doğru (saduk) ve güvenilir (sika) olduklarını kabul eden muhaddisler bulunmaktadır. Buna göre hadisin hiç yokmuş gibi bir tarafa atılması söz konusu olmamalıdır[10].

Ancak bizi ilgilendiren husus onun "Kur'an'ın tahir olarak tutulması" cümlesidir. Bu cümlenin manasının nasıl kabul edildiğine ve nasıl anlaşıldığına temas etmeden önce aynı manaya gelen diğer hadislerin rivayeti hakkında neler dendiğini görmemiz doğru olur.

---

7. Beyhaki, Sünen-i Kübra, 4/94. Haydar Abad 1352. Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillah b. Ahmed Süheylî (508-581H/1114-1185M), er-Ravdu'l-Umut, 1(/217, Mısır, 1914.

8. Beyhaki, Sünen-i Kübra 4/298.

9. Alaaddin b. Osman Mardinî, el-Cevheru'n-Nakiz 'ale's-Süneni Kübra, 4/94. (Beyhaki'nin Sünen-i Kübra Haşiyesinde).

10. Beyhaki, Sünen-i Kübra, 1/397. İbn Hümam, Fethu'l-Kadı ir, 1/497.

2. *Abdullah b. Ömer'in Hadisi:* Bu hadisin Türkçesi aynen şöyledir: "Kur'an'a ancak temiz (tahir) olan dokunur".

Bu hadisi Darekutni, Ali b. Ömer'den (306-485H/918-995M) ve Taberani, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (260-360H/873-970M) den rivayet etmiş, Beyhaki de süneninde Darekutni'den nakledilmiştir[11]. Rivayet şöyledir: "İbn Cüreyc, Süleyman b. Musa'dan, Zuhri şöyle dedi: Salim babasından bahsederken dinledim. Babası Hz. Peygamber, şöyle buyurdu dedi: "Kur'an'a ancak temiz olan dokunur"[12]. Oysa bu Süleyman b. Musa ihtilaflı bir kimsedir. Bazıları onu güvenilir kabul etmiş ise de Buhari, inkar edilmesi gereken hadisler (menakir) sahibi olduğunu ve Nesai de kuvvetli olmadığını söylüyor[13].

Bu suretle senedi bakımından bu hadis de delil olmaktan çıkıyor veya en azından şüpheli hâle geliyor. Ancak bu yolla hadisin sıhhatini münakaşa ettikten sonra, bu yolla sıhhatinde ihtilaf olsa bile başka yollarla hadisin sahih olduğunu söyleyenler vardır[14].

3. *Hakim b. Hizam'ın Hadisi:* Bu hadise gelince, onu Hakim-i Nisaburi, "el-Müstedrek" adlı eserinde rivayet etmiştir.

Hakim b. Hizam diyor ki, Hz. Peygamber beni Yemen'e gönderdiği zaman şöyle dedi: "Temiz (tahir) olmadıkça Kur'anı tutma"[15].

Hakim Nisaburi diyor ki, bu hadis sahih olmasına rağmen Buhari ve Müslim bunu rivayet etmediler[16].

Darekutni ve Taberani de bunu rivayet etmiştir[17].

Abdullah Haşim Yemani, Hakim b. Hizam'ın hadisini, Nesai ve Nevevi zayıf görmüş, Ebu Zera ravilerinden Suveyd b. Ebu Hatim'in kuvvetli olmadığını ve sözünün doğru kimselerinkine benzediğini söylemiş, ancak Hizam'ın senedini güzel bulduğunu zikretmiştir.

---

11. Nasbu'-Raye, 1/98. Fakat bu kitabı tetkik eden Muhammed Benuri, Darekutni'de ve Müsned-i Tayalis'de bu hadisin bulunmadığını zikreder. Bu bize şunu gösteriyor. Büyük alimlerde nakillerde hataya düşüyorlar. Onun için kim olursa olsun, asıl ilk kaynağa, sözü sahibinden dinlemeye ve eserinde onu kullanmaya kadar götürmek gerekir. İlmi metod budur. Biz, hadisi Darekutni (1/12)1 ve Taberani (12/313) Hamdi Abdu'l-Mecid'in Tetkiki, Bağdat Baskısı-1980 de bulduk.

12. Nasbu'r-Raye, 1/198.

13. Adı geçen yer.

14. İbn Hacer'in el-Diraye li Tahriri Ehadisi'l-Hidaye, 1/87, Mısır-1964. Hamdi Abdu'l-Mecid Selefi, Taberani'nin el-Mu'cemu'l-Kebir'deki notu, Bağdat-1980.

15. Hakim Muhammed Nisaburi, el-Müstedrek, 3/485. Kitabu'l-Fedail, Marifetu's-Sahabe.

16. Adı geçen yer.

17. Darekutni, 1/122, Taberani, Mu'cemu'l-Kebir, 3/230, Bağdat. Nasbu'r-Raye, 1/198 de Beyhaki'nin bu hadisin rivayet ettiği söyleniyorsa da, Naşiri Muhammed Yusuf Benuri, bu hadisi Beyhaki'de bulunmadığını haşiyede zikrediyor.

4. Osman b. Ebi As'a isnad edilen hadis: Bu hadisi Taberani 'el-Cami' adlı eserinde zikretmiş, ondan gelen rivayetle Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Kur'ana ancak temiz (tahir) olan dokunur"[18]. Bu hadis hakkında Zeylei başka bilgi vermiyor.

Bu gerçekten böyle ise, bir sonraki ravi doğru ve güvenilir olduğu halde bir önceki meçhul ve yalancı olabilir. Burada bir sonrakinin doğruluğu ve güvenilirliği hadisin sağlam bir hadis olduğunu göstermez. Onun doğruluğu sadece aldığı ravinin sözünü doğru naklettiğini ifade eder. Aldığı ravi yalan söylüyorsa bu kendisini ilgilendirmez mi? Ravinin sorumluluğu, aldığını aldığı gibi vermesinde mi ortaya çıkar? Yaptığımız bu izah tarzı, sonraki ravinin doğruluğunu kabul edenlere bir mazeret gösterme imkanı vermek içindir. Bize göre ravi kimden rivayet ettiğini incelemek zorunda olmalıdır. Nitekim Ebu Davud'un güvenilir olmayandan rivayet etmemesi buna delil sayılır. Ayrıca kimden ve nasıl bir kimseden rivayet ettiğini bilmeyen veya ona ehemmiyet vermeyen kimsenin doğruluğu, hadise bir doğruluk simgesi vuramaz. Bu, yalnız kendinden bir önceki raviye değil, bütün ravilere şamil olmalıdır. Ebu Davud'a göre güvenilir olan İshak b. İsmail ile daha öncekilerin de güvenilirlik durumunu kazandıkları kastediliyorsa, o zaman Ebu Davud'un bu güvenişi ile hadisin ravileri ve hadis tevsik edilmiş olur, denmesi gerekirdi. Denmediğine göre hadis istidlâlden düşer.

5. Sevban'a İsnad Edilen Hadis: Zeylei, Sevban'ın rivayet ettiği bu hadisi mevsul (bitişik, sağlam rivayetli) bulmadığını ifade eder. Sevban diyor ki,: Hz. Peygamber "temiz (tahir) olmayan elbette Kur'an'ı tutamaz" buyurmuştur. Zeylei, bundan sonra, İbn Kattan'ın "el-Vehm ve'l-İlham" adlı eserinden naklettiği şu bilgiyi vermektedir:

Bu hadisin isnadı pek zayıftır. Ravilerden olan Nadir b. Şefi, adı hiç bir yerde geçmeyen tamamen meçhul bir kişidir. Diğer ravi Hasib b. Cahdar'ın yalancı olduğunu İbn Mein söylemiştir. Bundan sonraki ravi olan mesela Basri "Elyesa'nın oğlu" olup Ahmed b. Hanbel, onun hadisini terketmiş ve yakmıştır. Ebu Hatim, onu yalancılıkla vasıflandırmıştır. Ancak bundan sonra gelen İshak b. İsmail b. Abdulâla ise, İbn Uyeyne ve Cerir'den ve başkalarından rivayet etmektedir. Bu İshak, Ebu Davud'un hocasıdır. Ebu Davud, kendisine göre, güvenilir olan kimseden rivayet eder[19].

Burada dikkat etmemiz gereken önemli husus, Ebu Davud'a göre mevsuk olan İshak b. İsmail'in zayıf adamlardan nakilde bulunmasıdır.

Şimdi de bu beş hadisin dışında bu konuya delil olarak getirilen diğer hususlara bir göz atalım:

---

18. Zeylei, Nasbu'r-Raye, 1/198.
19. Zeylei, Nasbu'r-Raye, 1/199.

1. Kur'an-ı Kerim'in abdestsiz tutulamayacağına getirilen delillerden bir diğeri de, Hz. Ömer'in İslam oluşu esnasında kızkardeşinin ona "Kalk abdest al, yıkan, çünkü sen putperestsin, Kur'an'ı tutamazsın!" demiş olmasıdır.

Önce burada şuna dikkat çekmek isteriz. Hz. Ömer'in müslüman oluşu hadisesinde ihtilaf vardır. Bu hususta iki türlü rivayet bulunmaktadır. Biri, kızkardeşinin evine gidip, kızkardeşinin kocasıyla birlikte okudukları Kur'anı görmek istemesi ve alıp Taha Suresini okuyunca müslüman olmaya karar vermesi olayıdır. Yani, müslüman olmadan önce kızgın ve öfkeli bir şekilde Kur'anı eline almak arzusunu gösterince kızkardeşi Hz. Ömer'e "Ona ancak arındırılmış olanlar dokunur." ayetini okumuş, onun abdest almasını ve yıkanmasını istemişti.

Şimdi bu olaydaki yanlışları görelim. Bir defa putperestlerin pis olduğuna dair olan ayet Tövbe suresinde olup Medine'de nazil olmuştur. Diğeri, abdest ve yıkanma ayetleri de Medine'de en son inen Maide Suresinde olduğuna göre Hz. Ömer'in kızkardeşinin bunları söylemesine imkan yoktur. Vakıa Suresindeki Ayet-i Kerimeden temiz olma ile ilgili bir mana anlaşılsa bile, ayetin siyak ve sibakının insanla alakalı olmadığı açıklandı. Öyle olduğu farzedilse bile Taha Suresinin bu olaydan önce inmiş olduğunu tesbit etmek gerekir.

Bundan başka "temizlik"ten, dediğimiz gibi, abdest ve yıkanma (gusul) değil, genel anlamda bir temizlik anlaşılır ki, bu da elle tutma söz konusu olduğu için tutacak kişinin ellerinin temiz olması hususudur. Fakat o esnada ellerinin pis olmasını gerektirecek bir şey olmadığından dolayı onların tabii olarak normal şekilde temiz olmaları gerekir. Bu durumda böyle bir abdest ve gusul olayının rivayetinin yanlışlığı ortaya çıkar. Sonra bir düşünmeli, hemen orada yıkandığını veya abdest aldığını iddia etmek[20] bile güç bir olay değil midir? Bu hadisi rivayet eden Darekutni, ravilerden olan, Kasım b. Osman'ın kuvvetli olmadığını söylediği gibi, Buhari de, "Bu ravinin uyulmayacak hadisleri bulunmaktadır[21]" demiştir. Böylece hadis tenkit edilince delil olmaktan düşer. İbn Hacer de Bu hadisin rivayetlerinde tartışma bulunmaktadır" demekle[22] Darekutni'nin, hadisinin zayıflığı hakkındaki sözünü desteklemiş olur. Bu tenkitlere rağmen Zeylei, buna iyi hadis demiştir[23].

İnsanoğlunun böyle mantığını yürütmeden ilgi çekici olaylar ihdas etmesi, hayalinde canlandırması ve onlara ilaveler yapması tarihte görülegelen temayüllerdendir.

---

20. Darektuni, Sünen, 123. Beyhaki, Sünen-i Kübra, 1/88.
21. Nasbu'r-Raye, 1/199.
22. Nasbu'r-Raye, 1/199.
23. Nasbu'r-Raye, 1/243. Neylu'l-Evtâr, 1/243.

Hz. Ömer'in müslüman oluşunu kendi ağzından nakleden rivayette, kendisinin Hz. peygamberi takip ettiği, onun Kâbe'de ibadet ettiğini görünce, gizlendiği yerden okuduğu ayetleri dinlediği ve neticede Kur'an'ın sözünün, kâhin ve şair sözü olmadığına inandığı ve müslüman olmaya karar verdiği kaydedilmiştir. Suheyli, "Ravdu'l-Unuf" adlı eserinde fazla bir rivayet daha naklediyor. Hz. Ömer diyor ki, Müslüman olmadan Hz. Peygambere karşı koymak için çıktım. Benden önce mescide girdi. Arkasında durdum. "el-Hakka" Suresini başından okumaya başladı. Kur'anın ifadesinden hayrete düştüm. Doğrusu bu (adam) şairdir, dedim, tam bu esnada "Kur'an şerefli bir elçinin sözüdür, şair sözü değildir, ne az iman ediyorsunuz?" ayetini okudu. İçimde olanı bildi. O halde bu kâhindir, dedim. "O kâhin sözü de değildir, ne az düşünüyorsunuz" ayetini okudu. Böylece İslam kalbimin her köşesine girdi, dedi[25].

Demek oluyor ki, Hz. Ömer'in müslüman oluşu olayı üç şekilde anlatılıyor: Kızkardeşi ile olan olay senet bakımından da tenkit edilmiştir. Muhtevasının tenkidine de işaret ettik. Darekutnî'nin rivayetinde şöyle çelişik bir ifade vardır. Abdest almış ve Kur'an okumuştu. Yıkanması gereken bir kimsenin abdest alması nasıl kafi gelebilir? İbn Hişam Siretinde, kalkıp yıkanmıştı, diyor. Şimdi bunların hiç biri doğru olmaz. Yukarıda açıklandığı gibi abdest ve yıkanma ayetleri Medine'de nazil olmuştur.

Eğer bu olay doğru ise ve Vakıa suresi bundan önce nazil olmuş ise, o zaman ondaki "arındırılmış olanlardan başkası Kur'ana dokunamaz" ayeti her ne kadar meleklerin dokunabileceğini ifade ediyorsa da bazı kimselerin bunu insanlara teşmil etmelerini düşünme hakları olabilir ve bu durumda da ayette temizlikten maksatın abdest ve gusül olmayıp genel anlamda beden ve tutacak alet olan el temizliği ve doğru anlamak için de kalb temizliği olduğunu söylemeye engel teşkil eden zıt bir delil bulunmaz.

2. Abdurrahman b. Yezid diyor ki, Selman çıkıp ihtiyacını defettikten sonra geldi. "Ey Ebu Abdullah abdest alsaydın belki sana bazı ayetlerden sorardık", dedim. Selman, cevabeni "Sorun, ben ona dokunamam. Çünkü ona ancak arındırılmış olanlar dokunur."[26] dedi. Sorduk, abdest almadan istediğimiz kadar okudu, dedi.. Darekutnî bütün ravilerinin güvenilir olduğunu söyledi[27].

Selman'ın bu sözünden abdestsiz Kur'an'ı tutup okumanın caiz olacağını çıkaranlar daha isabetli görülmektedir. Çünkü "Hem Kur'ana do-

---

24. İbn Hişam, es-Sire, 1/218. Mısır, 1914.

25. Abdurrahman Suheyli, Ravdu'l-unuf, 3/277, Mısır-1969. er-Ravdu'l-u Unuf'u tahkik eden Abdurrahman Vekil diyor ki, bunu rivayet eden Ahmed b. Hanbel'dir. Ama Hz. Peygamber, Kâbe'de namaz kılarken Ömer'in onu dinlediği rivayeti, Hz. Ömer'in durumuna diğerlerinden daha çok uymaktadır.

26. Vâkıa Suresi 79.

27. Darekutnî, 1/24. Nasbu'r-Raye, 1/199.

kunamayacağım, o göklerdedir. Ona ancak melekler dokunur", ayetinde kast edilen Levh-i Mahfuzdaki Kur'an'dır, elimizdeki değil Levh-i Mahfuzdadır. Kur'anın abdestsiz tutulamayacağını Selman'ın sözünden anlayabilmeleri için, onun Kur'an'ı tutmadan ezberden okuduğunu ispat etmeleri gerekir. Eğer ezberden okuyacak idiyse ve yanlarında Kur'an yazılı mushaf yok idiyse, mushaf olmayınca, onu tutmak için niye abdest alması gereksin. O halde Kur'an'dan abdest almadan okuduğunu ve Kur'an'ı tuttuğu ve bunu bir sahabi yaptığına göre tutmanın caiz olduğu ortaya çıkıyor.

Kur'an-ı Kerimin abdestsiz tutulamayacağına delil olarak getirilen Vakıa Suresindeki ayeti kerimenin delil olmasının doğru olmadığını başka bir yerde izah ettik. İleride cünübün Kur'anı tutamayacağı bahsinde de gene izah edeceğiz. Fakat ayetteki Kur'an'dan ve ona dokunan arındırılmışlardan maksadın melekler olduğunu tesbit ettik ve gösterdik. Sonra zikrettiğimiz her raviden gelen "Kur'ana ancak temiz olanlar dokunur" anlamındaki hadisin de ravileri hakkında fakih ve müctehidlerin fikirlerini ve değerlendirmelerini gördük. Bu hadislerin içinde, rivayetinin tenkit edilmediği bir hadis bulunmamaktadır.

Böylece bu hadislerin hepsinin kuvvetli delil olarak alınmaları ve üzerlerinde şerî hüküm bina kılınması, bazı müctehidler ve fakih alimler tarafından doğru görülmemektedir. Yukarıda Kur'an'ın abdestsiz tutulamayacağını söyleyenlerin fikirlerini ve delillerini gösterdik. Sonra dayandıkları delillerin anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde hataya düştüklerini iddia eden alim ve müctehidlerin sözlerini de zikrettik. Ancak bu son kısımda zikredilen hadislerin yalnız senet ve ravileri hakkında yapılan tenkitleri gözden geçirdik. Şimdi mana bakımından bu hadislerin nasıl anlaşıldığını izaha çalışacağız.

1- İbn Hazm diyorki, "Abdest almak ancak namaz için şarttır. Namazdan başka şey için abdesti farz kılan ne ayet, ne sünnet, ne icma ve ne de kıyas vardır"[28].

"Mushafa dokunmaya gelince, cünüp olanın Kur'an'a dokunmasını caiz görmiyenlerin dayandıkları hadislerin hiç biri sahih ve sağlam değildir. Çünkü onlar ya sahabeyi terketmiş (mürsel), ya senedi olmayan bir mektuba, yahut meçhul birinden yapılan rivayete veya zayıf nakle dayanmışlardır[29].

Burada İbn Hazm, abdestin ancak namaz için farz olduğunu söylerken, Maide Suresindeki abdest ayetinde "Namaz kılacağınız vakit abdest alın." ifadesine dayanıyor. Cünüp ile ilgili olan cevabını aslında cünüp bahsinde tekrar göreceğiz. Burıya almamızın gayesi, ileride cünüp olanın Kur'an'a dokunmasına ve tutmasına cevaz verirken abdestsiz Kur'anı tut-

28. el-Muhallâ, 1/80.
29. el-Muhallâ, 1/81.

masına haydi haydi, münakaşasız cevaz verilebileceğine işaret etmek ve böyle bir hükmü ihtiva ettiğini hatırlatmak ve bunu kuvvetlendirmektir.

2- Bizim de temas etmek istediğimiz bir delil bulunmaktadır. Aslında bu Hz. Ali'den cünüplük hakkında rivayet edilen bir hadistir. Hz. Ali diyor ki: "Hz. Peygamberi cünüplükten başka hiç bir şey Kur'an'dan menetmezdi"[30].

Bunu cünüp bahsinde inceleyeceğiz. Burada şöyle bir hüküm çıkarmak mümkündür. Cünüplükten başka hiç bir şey deyince, cünüplük abdestsiz olan bir kimseye şamil olamayacağı için, abdestli olmayan kimse ile Kur'an arasında bir engel, perde ve haciz bulunmamaktadır. Bu hadise göre abdestsiz olan Kur'an-ı Kerimi tutabilir ve eline alıp okuyabilir.

3. Zikrettiğimiz beş hadiste geçen "temiz(tahir)" kelimesinin manasını tesbit etmek ve anlamak gerekmektedir. Bunun manasını tafsilatıyla anlatan Şevkani şöyle demektedir: Temiz (tahir) kelimesi şu dört manaya gelir.

a) Mü'mine temiz denir. Putperest değildir, manasındadır. Çünkü, Kur'an-ı Kerimde putperestlere temiz olmayan manasında pis denmiştir. Hz. peygamber Ebu Hureyre'ye "Mü'min pis (necis) olmaz" demiştir.

b) Cünüp olmayan kimseye (tahir) temiz denir. Ayet-i Kerimede "Cünüp olursanız iyice temizlenin."[31] buyurulmaktadır.

c) Abdestli olana temiz denir. Hz. Peygamber bir hadisinde mes üzerine meshederken şöyle demiştir: "Bırak, onları temiz olarak giydim" yani abdestli olarak giydim, demek istemiştir.

d) Vücudunda pislik bulunmayan kimseye temiz (tahir) denir. Bunun herkes tarafından anlaşılan bir mana olduğu açıktır. Üzerinde görülen hissi veya hükmi bir pislik bulunmayan kimseye temiz denir[32]. Günümüzde de falanca temizdir, dendiği zaman, üzerinde pislik, kir, pas, toz ve is bulunmayan kimse, kastedilir.

Öyle anlaşılıyor ki, abdest ve gusül ayetinde (Maide, 6) cünüplükten ve ayak yolundan geldikten sonra temizlenmek emredilmiş olduğu için, fakihler temiz olmamayı üç şeye hasretmiştir. Cünüp olmak (kadınlar için ayrıca hayız olmak), küçük abdest etmek (çiş, idrar yapmak) veya büyük abdest etmek (bağırsakları boşaltmak). Bunun dışında insanın bedeni veya elbiseleri kirli, paslı, yağlı, isli, sümüklü, yemek bulaşığı da olsa, o kimse temiz sayılmaktadır, ama bedeninde veya elbisesinde azıcık idrar

30. Nasbu'r-Raye, 1/196.
31. Maide Suresi, 6.
32. Muhammed b. Ali Şevkani (1172-1259OH/1758-1834M)

veya büyük abdest bulunursa, o kimse pis sayıldığı için temizlenmesi gerekir ki, namazı sahih olsun. Bunun üzerine uzun münakaşaya girmeye konumuz müsait değildir.

İşte temizliğin büyük abdest ve küçük abdestten meydana gelen şeylere dayandırılmasından dolayı temiz (tahir) denince akla abdestli olmak, cünüplükten sonra yıkanmış olmak gelmektedir. Halbuki abdest ayeti nazil olmadan önce inen ve temizlik ifade eden ayetlerin indikleri anda anlaşıldıkları manaları tesbit etmek gerekir. Hz. Peygamber Ebu Hureyre'ye "Mümin Pis Olmaz"[33] dediği zaman, abdest ayeti inmiş olmalıdır ki, Ebu Hureyre savuşup abdest alıp gelmişti. Ebu Hureyre de abdest almanın gerektiği yerleri bilmediğinden ve abdestsiz olduğundan dolayı kendisini pis saydığı ve bu anlayışının yanlış olduğu Hz. Peygamber tarafından kendisine bildirildiği için, bu hadisle amel edenler, Kur'an'ın abdestsiz tutulacağını söyliyenlerdir. Buhari'de ve diğer sahih hadis kitaplarında da rivayet edilen bu "mümin pis olmaz" hadisi diğer hadislerde geçen "temiz-tahir" kelimesinin hangi manaya alınması gerektiğini de ifade eder. Mümin cünüp olmakla, abdestini bozmakla pis olamayacağına göre ve putpereste söylenen pis kelimesi mümine söylenemeyeceğine göre yukarıda hadislerde geçen temiz kelimesinin hissi ve maddi bir pisliğin bedende ve elbisede olmaması kastedildiği kesinleşir. Ancak, bunlarda söz konusu olan, Kur'an'ı Kerim'i tutmak olduğu için, ellerin temiz ve tahir olması kastedildiği açıkça belli olur. Namaz için abdest, namazın özel şartıdır. Hz. Peygamber "Mümin pis olmaz," demekle namaz için olan temizlik şartını başka şeylere teşmil etmemiştir. Ayrıca başka şeylere teşmil etmeye kalkışan Ebu Hureyre'nin yanıldığını pek veciz bir şekilde beyan etmişlerdir. Bu hadis-i şerif, Buhari ve diğer hadis kitaplarında varken, bazı fakih ve alimlerin, cünüplükte insanın ağzına da sirayet ettiği için, cünüp olanın ezberden Kur'an okuyamayacağını nasıl söylediklerini anlamak güç değil midir?

Bu dediğimiz manayı Hz. Ali'den rivayet edilen bir olay ve yukarıda zikredilen hadis teyid etmektedir.

Abdullah b. Seleme diyor ki, üç kişi olarak Ali b. Ebi Talib'in yanına girdik. Biraz sonra helaya girdi, sonra çıkınca bir avuç su aldı ellerini sildi, sonra Kur'an okumaya başladı. Bizim O'nun tutumunu beğenmediğimizi anladı ve şöyle dedi: "Hz. peygamber helaya girer, ihtiyacını görür, sonra çıkardı.. Bizimle yer ve Kur'an okurdu. Kur'an'dan onu meneden sadece cünüplüktü[34]."

Ayak yolundan gelen insanın ellerini temizlemesi şart olduğu gibi başka zaman da ellerinin temiz olması şarttır. Bu her hangi bir kitap için

---

33. Buhari, Muhammed b. İsmail, (194-256H/809-869M) el-Sahih, 1/74-75, İstanbul, Fethu'l-Bari, Şerhu'l-Buhari, 1/285.

34. Süleyman b. Davud Carud (204H/819M), el-Mesad Ebu Davud Tayalisi, 1/17, Haydarabad 1321.

şart olan bir durum olunca, Kur'an için şart olması elbette kaçınılmaz olur. Burada kitap olarak Kur'an'ı kirletecek her hangi bir maddi kirlilik söz konusudur.

Büyük alim Muhammed b. İbrahim Vezir, bu hususta şöyle demiştir: Cünüp olan hayızlı olan ve abdestsiz olan mümine pis demek (necis), mecaz olarak da, hakikat olarak da sözlük bakımından da doğru değildir. Bu böyle sabit olur, anlaşılırsa mümin daima temizdir. İster cünüp, ister hayızlı olsun, ister abdestsiz ve isterse bedeninde pislik bulunsun hadisteki necaset (pislik) mümine şamil olmaz[35].

5- Hirekle'ye gönderilen mektupta ayeti kerime bulunması, Kur'an'ı tutmak için abdestin ve gusulün gerekli olmadığının bir başka delilidir.

Hicretin yedinci yılında (628 M) Hz. Peygamber, putperest Kureyşlilerle Hudeybiye sulhunu yaptıktan sonra, yabancı devlet başkanlarına mektup yazarak onları İslam'a girmeye davet etti. Bunlardan biri de o zamanın Bizans İmparatoru olan ve Suriye'de bulunan Hirakle idi. (Heraclius 612-641). Hz. Peygamberin mektubu şu idi:

"Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla. Allah'ın kulu ve elçisi Muhammedden Rumların büyüğü Herakle'ye, doğruyu arayıp uyana selam olsun[36].

İmdi, ben sizi İslama çağırıyorum. Müslüman ol, esen olasın. Allah ücretini iki kat verir. Eğer kabul etmezsen, halkının (tabaanın) günahı da senin üzerine olur.

Ey kitaplılar, gelin sizle aramızda ortak bir sözde birleşelim: Allah'tan başkasına kulluk etmiyelim. O'na hiç bir şeyi ortak koşmayalım. Allah'tan başka birbirimizi de rab edinip benimsemiyelim. eğer yüz çevirirlerse, biz müslümanız, siz şahit olun deyiniz[37]."

Bu mektupta zikredilmiş olan ayet, hristiyanlara gönderilmiş olup, onlar bu ayeti cünüp ve abdestsiz olarak ellerine almış ve okumuşlardır. Bu olaya dayanarak, Kur'an-ı Kerimin abdestsiz ve cünüp olarak tutulup okunmasında bir mahzur ve yasak olmadığını ileri sürüyorlar[38].

İmamı Nevevi, bu hadisin şerhinde, Mezhebimizin alimleri (Şafileri kastediyor) bu hadise dayanarak Kur'anın ayetleri bulunan kitablara kafirlerin ve abdestsizlerin dokunmalarını caiz gördüklerini söylüyorlar[39]." demektedir.

---

35. Neylu'l-Evtâr, 1/244.
36. Taha Suresi, 47.
37. Ali İmran Suresi, 64. Buhari, 1/6, İstanbul.
38. İbn Hazm, el-Muhallâ, 1/83. Sıddık Hasan Han, Şerhu'l-Buhari, 98, Beyrut.
39. Nevevi, Şerhu'l-Buhari, 86, Beyrut. (Nevevi, Kastalani ve Sıddık Hasan'ın şerhi birarada.

Mektupta bir ayet vardı, ancak bir ayet tutulabilir ve okunabilirdi, daha başkası tutulamaz diyenlere İbn Hazm şöyle cevap veriyor: Eğer gerekseydi Hazreti Peygamber daha çoğunu da zikrederdi. Kafirin ve abdestsizin dokunmasından dolayı başka ayetleri zikretmekten kaçınmış değildir. Bir ayete daha çoğunu kıyas etmek gerekir. Siz kıyascısınız. Yoksa bu ayete de başka ayetleri kıyas etmeniz doğru olmaz[40]. Yalnız bu ayete tutabilir, başka ayete tutamaz, durumunda olması yanlıştır. Bir ayeti tutmakla iki, üç ayeti tutmak arasında fark görmek mantıklı olmaz.

Kur'an-ı Kerimi abdestsiz tutmaya hiç cevaz vermiyenler, farkında olmadan onun okunmasına engel olmaktadırlar. Bunun en açık ve seçik misali Herakle'ye Hz. Peygamberin, içinde ayet bulunan mektubu göndermesidir. Buna rağmen abdestsiz Kur'an'ı tutmayı caiz görmemek, müslümanlığı henüz kabul etmemiş belki de hiç kabul etmiyecek putperest, Hıristiyan veya Yahudinin okumasına da imkan tanımamaktadır. Bu durum karşısında müslüman olmıyan bir kimse Kur'an'ı nasıl öğrenecek de müslümanlığı kabul edecektir? Asıl önemlisi müslüman olmıyan bir kimsenin, gusl etmesi ve abdest almasının dini bir manası olduğunun saçma olmadığını kimse ileri süremez. Çünkü önce iman sonra amel geldiğine göre, bir kimse iman etmemiş ise, aldığı abdestin hükmü olmaz. Böyle iman etmeden abdesti caiz olursa, bu abdestle kılacağı namazın da caiz olması gerekir. Bunu kimse iddia edemez. O halde müslüman olmıyanlardan ancak maddi temizlik istenebilir. Elleri kirli, tozlu, yağlı olmasın ki, Kur'an'ı kirletmesin, yazısını silmesin. Bu doğru olur. müslümanlardan istenmesi gereken de bu olur. Eğer, o henüz müslüman olmadığı için, onun Kur'an-ı abdestsiz ve cünüp tutması caiz olur, ona yasak değildir, denecek olursa bu saçma ve mantıksız bir söz olmaz mı? Madem abdestsiz dokunulmaz, kim olursa olsun dokunamaz, eğer müslüman olmıyanın okuması caiz görülürse, müslümana niçin yasaklanıyor?

İslam'ın yüce evrensel manasını onun herkesin dini olduğunu, inanan ve inanmıyan herkesin onun kutsal kitabı Kur'an-ı Kerimi, her durumda okumak şerefine ve hakkına sahip olduğunu, ondan bir an bile uzak kalmaması gerektiğini, ondan bir kelime öğrenip hayatına tatbik etmesinin en önemli görev sayıldığını, Kur'an'ın ilk ve son amacının okunup anlaşılması ve uygulanması olduğunu anlayan, kavrayan ve öğütleyen kimse, onu okumanın şartsız olduğunu ve herkesin eline bir Kur'an sıkıştırmanın gerektiğini ilan eder ve bunu müdafaa eder ki, kimse Kur'an'ın nurundan uzak kalmasın. Kur'an'ın nurunu bir kimseden saklamaya hiç bir kimsenin hakkı olmamalıdır. O, her zaman ve her durumda okunabilir. Kur'an okunmak için gelmiştir. okunmasını şarta bağlamak, onu okunmaktan bilerek veya bilmeyerek menetmektir.

Bir şeyi menetmenin şartlarından biri ve başlıcası o şey için şart koşmaktır. Bir şeyi önce caiz görüp, teşvik ettikten sonra onı ne kadar şart

40. İbn Hazam, a.g.y.

koşulursa, onun yapılması o kadar engelllenmiş olur. Namazın şartlarını buna kıyaslamak doğru olmaz. Çünkü o kısa vadeli ve belli bir zamanda yapılan özel bir ibadettir. Nitekim, namazın şartları oruca uygulanmıyor. Zira, oruç uzun ve sürekli bir zamanı içine almaktadır. Kur'an okumak da her zaman olması, her fırsatta ele alınıp okunarak, anlaşılarak insanı irşad etmesi gereken bir kitap olması bakımından, okunmasına, kirlenmemesi için el temizliği dışında Kur'an ve Hadiste hiç bir şart koşulmamıştır. Ancak herkes, kültürü anlamak kabiliyeti ve çalışmak şartıyla miktarınca anlayabilir. Ama herkes anlamaya gayret etmekle mükelleftir. Kimin daha çok takva sahibi, samimi olduğunu ancak Allah bilir.

Sonuç: Kuranın ezberden okunması, onu ele alarak yüzünden okumak için abdest şart olmadığı gibi cünüblükten veya hayızdan dolayı da yıkanmak, gusletmek şart değildir*. Yüce Allah bizi takvadan ve ihlasdan ayırmasın.

---

* Kuranın okunması için hiç bir şartı olmadığı konusunda Bk: Hüseyin Atay, Kur'an'a göre Araştırmalar I-III, V.

İSLÂM AHLÂKI VE İNSANÎ DAVRANIŞLAR

Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

1. İyi Davranışlar

Güzel Ahlak, insanı temizler, arındırır. Onun için, iyi bir davranışta bulunan kişi, kendini rahat hisseder, manen kötülüklerden arındığına inanır. Tıpkı, maddi hayatta temizlenmeye ihtiyaç hissettiği gibi, manevi hayatta da kötülüklerden kurtulmaya ihtiyacı vardır. Sadece kötülükleri terketmek yeterli değildir; yerlerine iyilikleri koymak lazımdır. Maddi hayatta, eskidenberi, su, bir temizlenme aracı olarak kullanılır. Su, maddi temizlenme vasıtası olduğu kadar, manevi temizlenme vasıtasıdır.

Hristiyanlıkta su, vaftiz ayiniyle, çocuğu ilk günahtan yıkar ve kurtarır.

Hintliler, Ganj nehrinde yıkanarak, maddeten ve manen temizlenirler.

İslam'da, boy abdesti ile, namazın şartlarından olan abdest, maddi açıdan olduğu kadar manevi yönden de temizlenme vasıtasıdır; manevi temizlenmenin veya iyileşmenin ilk başlangıcıdır.

Tıpkı bunun gibi, ahlakî her davranış kötülükten temizlenmenin yoludur.

Bu sebeple, Sevgili Peygamberimiz, "Bir fenalık yaparsan, arkasından iyilik yap, fena işi silip götürsün" demiştir.

---

* Ruhun kuvvetleri arasında zikredilenlerden birkaçı şunlardır:

a) Muhayyile; Bu kuvvetle, insan, duygusalları, farklı birleştirme ve ayırmalarla birbirleriyle birleştirir veya ayırır. Tahayyül: Bunun yeri kalptir. Duyuların artık karşısında bulunmadıkları bir durumda, onları muhafaza eder. Bu güç, tabiatı gereği, hissi olan şeyleri kontrol eder, onlar üzerinde tasarrufta bulunur. İrade: Hissi algı, tahayyül veya akli kuvvetlerle idrak edilen bir şeyi, arzu etme veya ondan kaçınma isteği üzerine karar vermedir. İnsanda genel olarak, idrak edilen şeye karşı duyulan eğilim iradedir. Eğer genel olarak düşünülüp taşınmanın ve akli düşüncenin sonucu ise ona seçme (ihtiyar) denir. İhtiyar (seçme) sadece insanda vardır (Fârâbi, el-Medinetü'l-Fadıla, çev. A. Arslan, Ankara, 1990, s. 44).

Böylece iyilik, bir temizlenme veya arınma vasıtasıdır. Esasen, bu tarzdaki bir arınma anlayışı, insanın yaratılışına uygun gelen psikolojik tedavi yöntemidir.

Bu sebeple, hemen hemen bütün filozoflar ve ahlâkçılar, manen temizlenmek için, iyilikler yapmak gerektiğini ifade etmişlerdir.

İnsanı manen temizleyen ve bu yolda ona mutluluğu kazandıran iyilik, fazilet olarak adlandırılmıştır. Fazilet, "iyi" diye nitelendirilen, insanda mevcut mümeyyiz bir vasıftır.

İnsanda iyiliklerin kaynağı ruhtur. Ancak, ruhun, özüne uygun veya tabiatına münasip durumda bulunması gereklidir. Bir başka ifade ile, ruhdan, iyiliklerin ve faziletlerin çıkması için, onun kuvvetlerinin her an terbiye edilmesi icab etmektedir.

Ruhda mevcut kuvvetlerin terbiye edilmesi için, dikkat edilmesi gereken hususlardan bazıları şöylece sıralanabilir.

a) Ruhu, şüphe ve hurafattan temizlenmelidir.

b) Ruhu, doğru bilgilerle donatılmalıdır. Bunun için, bilgilerin kaynağı, salim akılla ayıklanmalıdır. Bilgiler, tenkit süzgecinden geçirilmelidir. Kalb bilgilerin doğruluğundan şüpheye düşmemelidir.

c) Ruhu, güzel ahlâkla bezemelidir. Güzel ahlâk, öncelikle, dinin emirlerinin yerine getirilmesiyle kazanılır. Güzel ahlâklı olmak, davranışların ilahî emirlere uygun olmak demektir. Aynı zamanda, insanın yaratılış gayesiyle mütenasip olması halidir. Güzel ahlâk, davranışlarla ruhun uyum içinde bulunması demektir. İlerde açıklanacak faziletlerle mücehhez olmak, güzel ahlâklı olmak demektir. Bizzat kendi kalbini rahatsız etmeyen hareketlerde bulunmak da, güzel ahlâklı olmak demektir.

d) İnsanın inanışlarını veya akidlerini düzeltmesi, temiz ve sağlam inançlara sahip bulunması lazımdır. Doğru akide ve inançların kaynağı, öncelikle Kitap ve Sünnet, sonra ahlâk ve felsefe kitaplarıdır.

e) Kişi, iyi hislerle dolu olmalı, güzel duygular taşımalıdır. Böyle hisler, doğruluğu, hayrı, fazileti, meydana getiren hisler veya duygulardır.

f) İyi hislerle dolu olmanın ilk şartı da, kötü duygulardan uzak kalmakla mümkün olur. Kötü duygular, kişinin kendine ve etrafındaki insanlara ve diğer varlıklara zarar veren duygulardır.

g) Bu konuda, en önemli hususlardan biri, öfkeye hakim olmak, onu yenmektir. Zira öfkeye hakim olmak, onu yenmektir. Zira, öfke, kötü duyguların ortaya çıkmasına imkân verir.

h) Salim bir akla veya selim kalbe sahip olmalıdır. Böyle bir akıl ve kalb, serinkanlılıkla hareket ettirir. Olayların iyi taraflarını gösterir.

i) Zihni, yanlışlardan korumalıdır. Doğru bilgilere sahip olmak, zihni, yanlışlıklardan korur.

i) İlim sahibi olmalıdır. İlimler, insanı doğruluğa götürür. Aklı ve zihni aydınlığa çıkarırlar[1].

Madem ki iyi, düzen ve uyumun bulunduğu yerde bulunur; öyle ise ruhta da düzeni temin etmek lüzumu vardır. Çünkü, fazilet, ruhun doğruluğu, düzeni ve uyumudur. İnsan da faziletli olduğu ölçüde hürdür. Eflatun'un bu yöndeki fikirleri[2] faziletin önemini vurgulamaktadır. Ona göre, fazilete sahip olan insanın ruhunu, aklı yönetir. Aklî hareketler sebebiyle, fert faziletli, mutlu ve dengelidir.

Nitekim, Eflatun'un hocası Sokrat'a göre de fazilet, ruhun doğruluğu, düzeni ve uyumudur; kötülük de bu düzen uyumunun bozulmasıdır[3]. Böylece, mutluluğun temini için, insanın ne derece ruhunu beslemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Hallac hakiki hürriyetin ancak Kur'an'a tam itaatle mümkün olduğunu ifade ile, ahlaki iyiliğin kaynağını belirtir. Aynı şekilde, Hallac ve ondan önce Sokrat, insanın faziletlerle dolu olduğu derecede hür olduğunu belirtirler. İnsiyak, iştiyak, iç güdü ve temayüllerinin esaretinden kurtulmuş, hür insanın ruhu, aklı ile uyum halindedir. Bütün davranışlarında hakim nitelik "aklî" olmalıdır. Aklî hareketlerin hakim olduğu fert, elbette iyi davranışlı, mesut, itidalli, ve sonuç itibariyle de huzurlu kimsedir.

O halde insanı mutlu kılan fazilet nedir? Fazilet, düşünme gücü ile alakalıdır. Düşünme gücü yüksek olan insanlar faziletli davranırlar. Düşünme güçleri zayıf olanlar ise iyi davranışların sahibi olamazlar.

Buna göre, fazilet, kötülükleri meydana getiren aşırı uçların ortasıdır. Bu takdirde, fazilet denilen davranış, bu orta noktadan biraz saparsa, böyle bir durumda herhangi bir kötülüğe yaklaşılmış olur. Mesela, cimrilik kötü bir davranış şeklidir. İsraf veya savurganlık da kötü bir davranıştır. Bunların ortasında yer alan cömertlik iyi bir davranış ve fazilettir. Buna göre, kötülüklerin ne oldukları faziletlere göre anlaşılmaktadır.

Faziletler, orta noktayı teşkil etmeleri itibariyle, itidali temsil etmektedirler. İtidale sahip bir kişi de aşırı davranışlardan uzak, güzel fiillerin sahibi ve ruhi ahlâka sahip insan demektir.

---

1. Akseki, a.g.e.s. 135 vd.
2. Arat, a.g.e., s. 18.
3. Aynı yer.
3. Miskeveyh, a.g.e., s. 31, Ayrıca bkz. Kılıç, a.g.e., s. 7.

İslâm, temayüllerin yokedilmesini emretmemektedir; aksine onların mutedil veya ölçülü olmalarını istemektedir. Vahyin ışığında ve aklın kontrolünde seyretmelerini kabul etmektedir.

Temayüller (eğilimler) sadece biyolojik yapıyı veya bedeni ilgilendiren hususlar değillerdir. Esasen, Descartes'ın kabul ettiği ve insanın ruh ve beden gibi iki ayrı unsurdan meydana geldiği şeklindeki bir fikir[4], İslam düşüncesinde yoktur. İnsan ruh ve bedenden meydana gelmiş bir bütündür.

Bu yüzden, temayüller, faziletler haline gelebilirler. Mademki, iyi diye tavsif edilen fiiller, faziletleri, kötü diye tavsif edilenler de rezaletleri ortaya çıkmaktadır[5]. Öyle ise temayülleri veya eğilimleri, akıl, kalb, irade ve iman ışığında iyi fiiller olarak şekillendirmek mümkündür.

İnsan, psikolojik yapısı itibariyle pek çok özelliklere sahiptir. Ruhun sahip olduğu güçlerle çok karışık işleri halletmektedir. Beden ve ruhu aynı anda ilgilendiren faaliyetleri varlığını devam ettirmek için gerçekleştirmektedir. Bu çerçevede, insan ruhunun sahip olduğu güçler, üç sınıfta incelenebilirler.

a) İyiyi kötüden ayırtetmeye yardımcı olan güçler. Bu konuda, akıl rol oynamaktadır. Eskiler buna "temyiz gücü" adını vermektedirler.

İnsan bu kategorideki güçleri sayesinde varlıkları, varolmaları itibariyle bilmekte ve değerlendirmektedir. Bu konudaki idrak, varlıkları, yaratılış düzeni içinde sıralayarak kıymetlendirme faaliyetidir.

Elbette, bu değerlendirmeler yapılırken, insanî faaliyetler en ön sırada yer almaktadır. Psikolojik ve sosyolojik değerlendirmeler yapılmaktadır. Her şey, kendisi hakkındaki kıymet hükmü planında ele alınıp incelenmektedir.

Ahlâkî faaliyetlerin değerlendirilmesi sırasında şüphesiz ilahi fiiller ve bunların sonuçları olan ilahî olaylar idrâk edilir. Akıl, bunları gerçekleri açısından kabul ve itaat eder.

İnsan bu husustaki güçleri ile -ki buna hikmet adı verilmektedir- eylemlerinden veya davranışlarından hangisinin yapılması gerektiğini ve hangisinin de yapılmaması gerektiğini bilir.

Böyle bir güce sahip olan insan, zeka,[6] hatırlama, çabuk anlama, zihin açıklığı ve berraklığı, kolay öğrenme, akletme, doğru düşünme, bel-

4. Krş. Ahlâk Üzerine Mektuplar, Çev. M. Karasan, Ank. 1960, s. 10. Fazlı Kahraman da böyle bir fikre karşı çıkar. (Krş. İslam Vahyi, s. 68; Ayrıca bkz. Ülken H.Z. Aşk ahlakı, 3. bas. Ank. 1971, s. 8).

5. bkz. M. Abduh, Tevhid, Çev. S. Hizmetli; Ank. 19. s. 122 vd.

6. Zeka, Sinsilik ile budalalık arasında bir durumdur. Her iki uçtan biri aşırılık diğeri yetersizliktir.

leme gibi fazilet veya erdemleri kendisinde bulundurur[7]. Kalbin doğruluğu, sözü edilen güç sayesinde temin edilir. Hikmet adı da verilen bu özellik, sefillik ile aptallık arasında orta yoldur. Sefillik, düşünce gücünü gereksiz şekilde kullanma, aptallık, düşünce günü isteyerek iptal etmedir.

b) İnsanda bulunan başka bir özellik, zararlı olan her şeyden kaçınmadır. Bu özelliğe verilen ad cesarettir, aklın gereğini yapmak demektir. Buna, tehlikeli işlerde yiğitlik de denir. Cesaret, insanın korkulması lazım gelen ve korkulmaması gereken şeylerle, acı ve haz veren davranışlar karşısındaki davranış şaklidir. Cesaret, yapılması iyi olarak kabul edilmiş ve sabredilmesi övülmüş olan tehlikeli işler karşısında geri durmamakla belirir. Tehlikeli işlerde aklın gereğini yapması, nefsin büyüklüğü, gözü peklik, himmet sahibi olmak, sebat ve metanet sahibi olmak, sabırlılık, sükûnet sahibi olma, yüreklilik, sıkıntıya katlanma, vekâr ve olgunluk, korku ve endişelere karşı hadiseleri göğüsleme, ihlâslı ve olgun olma, ulvî gayelere koşma yolunda gayretli ve ideal sahibi olma, azimli olma,intikama gücü yettiği halde almama yani yumuşak huylu olma, sükun içinde şuurlu bir gayret içinde olma, sükun içinde millet ve din için şuurlu bir gayret içinde olma, kendini şerefli işlere ve iyiliğe adama, fazileti elde etmek için çalışma, aşağı seviyede olanlara üstünlük göstermeme, dini ve milli gayeleri kutsal bilme, elem ve mihnetten mütessir olmama, fedakâr ve insaniyetli olma gibi erdemli veya faziletli davranışların gerçekleşmesine imkan verir[8].

Cesaretli olma, korkaklık ile hiddetten köpürme arasında bir haldir.

c) İnsanın psiko-biyolojik yönden sahip olduğu bir başka hususiyet, bedenen ve ruhen yararlı olanı sağlama konusunda mevcut olan bir gücün bulunması durumudur. Bu özellik, insanda ortaya çıkan cinse ait istekleri akla[9] göre yönetir, yani doğru olana sevkeder, yapılan yanlış ve zararlı bir eylemden dolayı insanın utanması,[10] olaylar karşısında aklın gerektirdiklerini yaptıktan sonra sabırlı olma, telaş ve heyecanlı, taşkın davranışlar yerine sakin hareket etme, bu hususiyet sebebiyle gerçekleşirler. Yersiz tepkilerin tesirinde olmadan hareket ettiği için, hürdür, bir başka ifade ile tutkularının esiri değildir. Bu özellik, aynı zamanda, cömertlik[11] kanaatkarlık, düzenlilik, iyi hal sahibi olma gibi güzel hususiyetleri de ortaya çıkarır. Ayrıca eylemler, aklın ışığında, irade ile gerçekleştiğinden, ağırbaşlılık, sakinlik, sonucu güzel olana itaat etme gibi şahsiyet özelliklerin de kazanılmasına imkân sağlar. Yukarda ifade edilen nitelikler itibariyle, insan, nezaket sahibi olup güler yüzlüdür. İncelik, güzel ahlaklı olma,

7. Bkz. Miskeveyh, a.g.e., s. 33; Akseki, a.g.e., s. 117; Kınalızade.
8. Akseki, a.g.e., s. 167; Gazzali; İhya, s. 127, Miskeveyh, a.g.e., s. 32.
9. Akseki, a.g.e, s. 154, Miskeveyh, a.g.e., s. 22.
10. Utanma, hayasızlık ve bönlük arasında bir haldir. Edebe zıt olanlara karşı kalbin hassasiyeti veya duyarlı olmasıdır.
11. Cömertlik, cimrilik ile savurganlık arası bir fazilettir.

aşırı arzu ve emellerini dizginleme heveslerinin esiri olmama, nefsin kötü isteklerine yönelmeme, beden ve ruha yararlı olanı tercih etme özelliğinin bir sonucudur. Kendisine her yönden faydalı olanı tercih edecek olan kişinin, elbette, davranışlarında ölçülü olması, her konuda samimiyetle hareket etmesi, verilen nimetlere şükretmesi, programlı ve disiplinli yaşaması, pek tabiidir. Yukardan beri sayılan özellikler, suçları bağışlama, ikram ve ihsan sahibi olma, yardımseverlik gibi ahlâkî davranışların ve faziletlerin (erdemlerin)'yerleşmesini sağlarlar[12].

Psiko-biyolojik yönden, beden ve ruh için yararlı olanları seçme özelliği, aç gözlülük ve gevşeklik arasında bir haldir. Aç gözlülük edip, psiko-biyolojik ihtiyaçları gereğinden fazla (aşırı bir şekilde) almak zararlı olduğu gibi, bu ihtiyaçlar hususunda gevşeklik gösterip beden ve ruhu onlardan mahrum bırakmak ta zararlıdır. Bu anlamda, aç gözlülük, zevklerin peşine düşme, gevşeklik, beden ve ruhun zorunlu (tabii) ihtiyaçları olan güzel şeylere karşı hareketsiz kalmadır[13].

Yukarıda ifade edilen insanî özelliklere ve bunların gerçekleşmelerine imkân verdiği faziletlere (erdemlere) sahip olan kişi, diğer bazı ahlaki davranışları da gerçekleştirir.

Bunlar arasında, yakınlara ilgiyi sürdürme, güzel her davranışı mükafatlandırma, bir başka ifade ile insanlara iyi muamele etme vardır. Mutluluk, başkalarının da mutlu olmasına bağlı bulunduğuna göre bu tarzda hareket şart olmaktadır.

İnsanlara güzelce muamele hususunda, elbette, üzerine düşen görevi güzelce yerine getirme, içten sevgi gösterme, karşılıklı iyi olabilmek için lütufkâr olma, kötülüğe iyilikle mukabele etme gerekir. Dostluklarda, saf ve samimi olmalı, menfaat üzerine dostluk göstermemelidir. Çünkü böyle dostluklar devamlı olmaz, menfaat bitince sona erer.

Her konuda karşılıklı anlaşma esas alınır; bu durum sevgiyi ortaya çıkarır. Böylece, vefakârlık, hakka bağlılık, dürüstlük, dindarlık, çevresiyle iyi geçinme, ilahî iradeye teslim olma, geçmişlerin hakkına riayet etme gibi özellikler, faziletler veya erdemler bu güç sayesinde gerçekleşir[14].

---

12. Akseki, a.g.e., 195; Miskeveyh, a.g.e., ss. 22 vd; Gazzali, Mearicu'l-Kuds, s. 103.

13. Miskeveyh, a.g.e., s. 33; İbn Sina, fi İlmi'l-Ahlak, s. 108; Akseki, a.g.e., s. 155 vd. Kınalızade... a.g.e., s. 144.

14. Kınalızade, a.g.e., s. 94-144; İbn Arabi; Kitabu'l-Ahlâk, Mısır trc. ss. 22-28.

Bütün bu özellikler ve erdemler, "adalet"[15] dediğimiz bir hali ortaya çıkarır. Adalet, herkese ve herşeye hakkını verme demektir ve ahlâkî bir davranış şeklidir. Yani, adalet, tabiatın düzenine uymaktır[16].

Bu sebeple, şuraya kadar sıralanan insanî özellikler, iyi olmaları itibariyle, fazlalık ve eksiklikten uzak olarak orta yolu teşkil ederler. Demek ki, iyi bir davranış, hatalı veya aşırı iki davranış arasında orta bir yerdir. Bu orta yerden, fazlalığa veya eksikliğe doğru her sapış kötülüğe yaklaşmadır[17].

Bu bilgiler çerçevesinde, denilebilir ki, her iyi hareket, bir erdemin veya faziletin sonucudur[18].

Her kötü hareket, bilgisizlik, korkaklık, açgözlülük ve haksızlığın doğurduğu patalojik ve marazî haldir. Nefsin hastalıkları da denilebilir. Bu dört ana hastalıktan, üzüntü, ümitsizlik, korku, öfke gibi diğer psikolojik hastalıklar da doğar.

2. Mutluluk

İslâm alimleri, dini tarif ederken, "Din, insanlara mutluluk yollarını gösteren, onların mutluluğa erişmelerine delalet eden ilahî kanundur" derler. Demek ki; mutlu olmak için dinin, bir başka ifade ile ahlâkın emirlerine sadık kalınmalıdır. İslâm Dini, ferdin mutluluğunu esas almıştır. Çünkü en samimi ve en ihlâslı ibadetler mutlu insanın ibadetleridir.

İnsanın mutlu olabilmesi için tabiatına uygun bir ortam olmalıdır. Böyle bir ortamda da, fert, yaratılışına veya tabiatına uygun hareket etmelidir.

İnsan, içiçe üç tabiatı taşıyan bir varlıktır. Bunlar, a) nebatî, b) hayvanî, c) insanî tabiatlardır. İnsan bu özellikleri aynı anda taşır. Bu demek-

---

15. Acaba adaletin temelini, David Hume'un söylediği gibi şahsi veya menfaat duygusu mu meydana getirir? Niçin adalet istiyoruz?" Faziletler adâleti, reziletler de haksızlığı temsil eder." derken menfaatimiz mi söz konusudur. Elbette, adâleti menfaat olarak değerlendirenler de vardır. Onlar, faydanın insanda haz ve sevinç hissi ortaya çıkardığını, bu yüzden aynı hisleri ortaya çıkaran adaletin menfaatla alakası olduğunu ifade ederler (Bkz. Kılıç, a.g.e., s. 71.)

16. Ülken (H.Z.), Aşk Ahlakı, s. 38.

17. Aristo, Ethique de Nicomoque, fran. çev. Z. Voilguin, Paris, 1950, s. 83; Türkçe çev. heyet, 1988, s. 42.

18 Eflatun'a göre, faziletler hikmet, doğruluk, yiğitlik, ve dinliliktir. Hikmet, zihnin; yiğitlik, kalbine; dinlilik Allah'la olan ilişkilerimizin doğruluğudur. (bkz. Arat, a.g.., s. 23; krş. Beydaba, Kelile ve Dimne, çev. O.R. Doğrul, İst. 1941, s. 31; Gazzali, Mearicu'l-Kuds, çev. Y. Arıkan, İst. 1971, s. 87).

Farabi de dört türlü fazilet kabul eder: 1) Nazarî 2) Tefekkürî, 3) Ahlaki, 4) Amelî, Nazarî faziletler, iyiliklerdir. Tefekkürü olanların güzel ve en faydalıyı düşünme. Ahlakî olan, düşüncenin fiile intikali, amelî olan da, sanatta ortaya çıkandır.

tir ki; insan, büyüme, çoğalma, hareket etme, idrak etme, düşünme, hayal etme, hıfzetme, hatırlama özelliklerini taşıyan bir varlıktır.

Bu yüzden insan, üstün varlıktır. Kur'an-ı Kerim'de 65 yerde insandan bahsedilir. Âyeti kerimelerde insan, biyolojik, psikolojik, sosyolojik planda ele alınır.

Melekler tek tabiatlı olmalarına rağmen, insan eş tabiatlıdır. Melekler sadece itaat ederler; insan, akıl ve iradesiyle ya itaat eder veya nefsine uyarak itaattan uzaklaşır.

İnsanın bedeni bir yönü vardır. Bedeni, oksijen, hidrojen, kalsiyum, mağnezyum, demir, bakır, azot ve karbon gibi unsurlardan meydana gelmiştir ve bunlara muhtaçtır. Ruhu ise, hayır, sevgi, iyilik, dostluk, yardım, kardeşlik, adalet gibi değerlerle dolu ve bunlara muhtaçtır. İnsanın mutluluğu, hem bedenin hem de ruhunun ihtiyaçlarının tatmin edilmesine bağlıdır.

İnsan bir yola çıkmıştır. Bu yol hayat yoludur. İnsan yaşıyor. Bu yolda iyi ve kötü vardır. Allah'a giden yolda iyi ve kötü sonlara ulaştıracak imkanlar mevcuttur. O halde, insanın bir seçim yapması, Allah'a doğru veya aksi yönde bir tercihte bulunması gereklidir. Yani kendisi için bir seçme işi söz konusudur. Seçmemek de yine bir tarafı seçmek demektir. Mutluluğu, seçimine bağlıdır[19].

Öyle ise, insan kendini tanımalı ve bilmelidir. Aynı şekilde, dış dünyayı da görmelidir. Tabiatı incelemeli, en ufak şeylerdeki, en büyük sanatı keşfetmelidir. Mutluluğu bunlara bağlıdır. Hem kendini, hem de dış dünyayı tanımadan, ahlâkî davranışlarda bulunması mümkün değildir.

İnsanın mutluluğunu temin eden husus, üzerine düşen görevi yerine getirmesidir. Dinin ve örfün, yapılmasını emrettiği şey, görevdir. Görev, hayır (iyi) olan şeydir.

Görev veya vazife,

a) Şahsi ve nefsi görevler, (yahi şahsi ahlak),

b) Ailevî görevler (yani ailevî ahlâk)

c) İçtimaî görevler (yani içtimaî ahlâk)

d) Dini görevler (yani dinî ahlâk)

e) Vatanî görevler (yanî vatani ahlâk), olmak üzere kısımlara ayrılır.

19. Bkz. Pascal, Düşünceler, çev. F. Yücel, Ank. 1970, s. 14 vd.

Bunlardan birincisini, -şahsi görevleri- yerine getirmek mutluluğun ilk bölümünü teşkil eder. Bu babda, insanın mutlu olabilmesi için görevlerini yapması lazımdır. Bunların başında da, nefsini koruması ve yüceltmesi gelir. Bu hususu gerçekleştirecek olan şey ise, iyi davranışlardır.

İnsanın nefsine ait görevleri, bedenine ve ruhuna ait görevleri olarak iki yönlü bir şekilde mütalaa edilir. Ancak, esas olan ruhtur. Çünkü insan, sadece ruhu ile mutlu olur.

Ferdin ruhî görevleri iki ana başlık altında toplanabilir.

a) Ruhu, yaratılış gayesine uygun davranışları yapabilecek hale yükseltmek,

b) Ruhu manevî hastalıklardan korumak.

Bunun için, ruhu tanımak lazımdır. Ruh görünmediğine göre, biz onu sadece eserleriyle tanırız.

Ruhu bize tanıtan, ruhun sahip olduğu kuvvetlerin tahakkuk ettirdiği ruhî hadiselerdir. Öyle ise,

a) Ruhî kuvvetler

b) Ruhî hadiseler, mevcuttur[20].

Ruhî hadiseler,

a) Hissî kuvvetlerin meydana getirdiği "hissî hadiseler" dir. Psikolojik hayatımızda ortaya çıkan, neşe, sevinç, üzüntü, keder, zevk ve elem bu hadiselere misâl teşkil ederler.

b) Düşünce kuvvetinin meydana getirdiği "zihinî hadiseler" dir. Bir hata yaptığımız zaman, bunun yanlış ve kötü olduğunu düşünmemiz ve iyi olana yönelmemiz, bu olaya bir misaldir.

c) İrade'nin meydana getirdiği "iradî hadiseler"dir. Yaptığımız kötü bir davranışı düzeltmeye yöneliş, iradî hediselere bir örnek teşkil eder[21].

Diğer taraftan, unutmamak gerekir ki, davranışlar, hisler ve duygulara tesir eder. Bu konuda, çevre fevkalade önemlidir. Mesela, iyilerle oturup kalkma, iyi hislerin doğmasına sebeb olur.

---

20. Bu konudaki daha geniş bilgiler için bkz. Akseki, A. Hamdi, Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı, s. 124 vd. İslâm Dini; s. 231.

21. Aynı yer.

His ve duyguların da davranışlara tesiri söz konusudur. Mesela, severek ve bilerek yapılan işler sevilir.

Davranışların da düşüncelere tesir ettiği muhakkaktır. Yalnız, hatalı ve kötü davranışlar için aklî mazeretler aranır.

Düşünceler davranışlara büyük ölçüde tesir eder. Zira, iyi şeyler düşünülürse iyi, kötü şeyler düşünülürse kötü karar verilir.

Duyguların, düşüncelere tesir ettiği de aşikardır. Aynı şekilde, davranışlara da tesir ederler. Sevinçli veya üzüntülü olunan anlarda, düşünceler ve davranışlar, içinde bulunulan o hale uygun olur.

Bu durumda, mutluluk, ruhî hayatın her cephesine bağlıdır. Aksi halde, Abduh'un dediği gibi; sadece hafıza, muhayyile ve tefekkür güçlerinin kullanımına bağlı değildir. Sadece bu güçleri iyi kullanan mesut, iyi kullanamayan bedbaht olur, ifadesi gerçeği tam yansıtmaz[23].

Burada, bir hususu açıklığa kavuşturmak icabeder. Acaba mutluluk nedir? Mademki, pratik ahlâkın gayesi insanın mutluluğudur. Öyle ise, mutluluk nasıl değerlendirilir?

İnsan, aklî özelliklere sahip bir varlıktır. Bu aklî özellikler, insanın mükemmelliğini teşkil ederler. Ama bu özellikler, ilk aklî özelliklerdir. İnsanın ulaşacağı nihai bir mükemmellik vardır. İşte bu aklî özellikler, nihai mükemmelliğe ulaşmak için kullanılmak üzere insana verilmiştir. Sözü edilen bu nihai mükemmellik mutluluktur.

Mutluluk, insanın varlık yönünden kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır[24].

Bu mutluluk derecesine, bazı insanlar fikrî, bazıları da bedenî fiillerle ulaşırlar. Bunlar, kesin ve belirli fiillerdir. Çünkü mutluluğa engel olan iradî fiiller de vardır. Mutluluk, kendisi için istenen, hiç bir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen "iyilik"tir. Bu iyiliğin veya mutluluğun ötesinde, insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur. Mutluluğun elde edilmesine yararlı olan iradî fiiller, güzel fiillerdir. Bu fiillerin kendilerinden doğdukları istidat ve melekeler, faziletler veya erdemlerdir. Mutluluğa engel olan fiiller ise, kötü fiillerdir.

İnsan, mutlu olmak için, uğrunda yaratıldığı gayenin, yani elde etmek zorunda olduğu mükemmelliğin ne ve nasıl olduğunu araştırmalı-

22. Aynı eser, s. 128 vd.
23. Krş. M. Abduh, a.g.e., s. 125.
24. Farabi, a.g.e., s. 60.

dır. Kendisini mutluluğa ulaştıracak veya mutluluktan alıkoyacak hususları bilmelidir[25]. Elbette güzel ahlâk veya insan tabiatı ile sanat (yani bilgi, fen ve sanatlar) insanı mükemmelliğe ulaştırırlar[26].

Mutluluk, insanın ulaşmak istediği bir gayedir. Ancak o, tam bir gayedir. Yani mutluluğa ulaşınca ona bir başka şey eklenmez.

Mutluluğun çeşitleri var mıdır? Elbette vardır. Çünkü mutluluk, insanlara göre değişmektedir.

Bazı insanlar için mutluluk, bedeni sağlığa sahip olmaktır.

Bir kısım insan için mutluluk, zenginliktir.

Diğer bir kısım insanlar için, mutluluk, hayatta elde edilen başarıdır.

Bir başka bölüm insan için de, sağlam düşünceli ve inançlı olmaktır[27].

İslâm ahlâkında ise mutluluk, hikmet, şecaat, iffet ve adâlettir. Bunların neleri kapsadığı daha önce açıklanmıştı.

Tabiidir ki, fakir için mutluluk, zenginlik; hasta için mutluluk, sağlık; aşağı seviyede bulunan kimse için de makam veya mevkidir. Ama esas olan, en yüksek mutluluktur. En yüksek mutluluk, ruhî mutluluktur. Böyle bir mutluluk, ilahî nur ile aydınlanır. İlahî hakikatler zekâdan kalbe değil kalbden zekâya doğru giderler.

İçtimai hayatta, insanlar üç türlü gayenin peşinden koşarlar: a) zevk, b) şeref, c) hikmet. Elbette, bunlar içinde en üstünü hikmettir. Onun kazandırdığı mutluluk en yüksek mutluluktur. Bu yüzden, denilir ki, aklın zevki, en üstün mutluluğu verir.

Cesaret, doğru bilgi, kemal, Allah'a yaklaşma, mutlu olmanın sebepleridir. Tembellik, nefsi ihmal, utanmazlık, sapıklık, kalbin taşlaşması da mutsuzluğun sebepleridir.

Her varlığın mutluluğu, kendine has olan fiillerin, ondan, tam ve mükemmel olarak meydana gelmesine bağlıdır. Mutluluk, insan cinsinde, ya bedenî zevklerle elde edilir; o zaman insan aşağı seviyede kalır; veyahut nefiste meydana gelir, o zaman insanın ve mutluluğunun derecesi yüksek olur.[28].

---

25. Farabi, Tahsilu's-Saade, çev. H. Atay, Ank. 1974, s. 3.
26. Kınalızade, a.g.e., s. 105 vd.
27. Tehzibu'l-Ahlâk, s. 76.
28. Miskeveyh, a.g.e., s. 80.

İnsanın bedenî ihtiyaçları gibi, aklî ihtiyaçları da vardır. İnsanın gayesi, mutluluğunu temin etmek olduğuna göre, o, sadece ihtiyaçlarının tatminini aramamalı, ama daha uzun süren, yüksek zevkleri veren unsurları aramalıdır.

Demek ki, mutluluk, ruhun bir faaliyetidir. Mutluluk için önemli olan, fazilete veya erdeme uygun faaliyetlerdir. Faziletlere aykırı faaliyetler ise mutsuzluğu yaratır. Filozoflar, biri düşünce fazileti, diğeri karakter fazileti olarak iki tür fazilet kabul ederler[29]. Düşünce faziletinin eğitimle oluştuğu, ikincisinin ise alışkanlıklarla edinildiği kabul edilir. Yani, insan, adil davrana davrana, ölçülü ola ola, adil ve yiğit olur. Yani güzel ve iyi davranışlarla güzel ahlâk oluşur.

Şu husus asla unutulmamalıdır. Burada, amelî veya pratik ahlâk söz konusudur. Bunun için, biz faziletin ne olduğunu bilmek gayesiyle, ve iyi olmamız gerektiği için bunlardan bahsediyoruz. Yani, burada söylenenler yaşadığımız hayata intikal ettirilmektedir.

İfade etmek istediğimiz husus şudur: insan ölçülü olmalıdır; bir başka şekilde söylemek icabederse, Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği "orta ümmet" olmalıdır. Aşırılıklardan uzak, ölçülü kimse olmalıdır. Çünkü, aşırı her şey zararlıdır. Aşırı yemekler sıhhata zararlı olur; dengeli ve ölçülü olursa sağlığı korur. Korkan, herşeyden kaçan, dayanamayan "korkak", hiç bir şeyden korkmayıp, üzerine giden "cüretkâr" olur. Bunun gibi, her hazzı tatmak emelinde olan ve tadan "haz düşkünü", her şeyden kaçan ise duygusuz olur. Yiğit ve ölçülü olmak, aşırı gitmek veya eksik kalmakla bozulurlar, halbuki orta halli olma ile korunurlar. İnsan hazlardan uzak kalırsa ölçülü olarak da onlardan uzak kalır. Korkutucu şeyleri önlemeye ve onlara karşı metin olmaya çalıştıkça yiğit olur. Şu bir gerçektir ki, bedeni hazlardan ve zevklerden uzak kalan ve bu halden hoşnut olan ölçülü-itidalli, orta kimsedir. Onlara uzaklıktan yakınan ise "haz düşkünü"dür. Aynı şekilde tehlikelere karşı mukavemet eden ve bundan hoşnut olan yiğit, tehlikelerden dolayı üzülen de korkaktır[30].

Demek ki huyu veya mizacı meydana getiren faziletler, zevk ve hazlara veyahut acılara bağlıdır. Hayatta sıkça görülen husus, insanların hazları uğruna çirkin şeyler yaptıkları, kendilerine hoş gelmediği gerekçesiyle de güzel şeylerden uzak durduklarıdır. Hazza karşı koymak, öfkeye karşı koymaktan daha zordur.

Aristo, ruhta meydana gelen üç türlü olayın bulunduğunu söyler. Bunlar, etkilenme sonucu ortaya çıkan hususlardır. Öfke, istek, korku, kıskançlık, sevgi, kin, sevinç, özlem ve hırs gibi, haz veya acının sebep olduğu şeyler böyledir. Bunlardan etkilenmemize sebep olanlara imkân

29. Aristo, Nikomakhosa Etik, s. 27.
30. Aynı eser, s. 31 vd.

denir. Mesela öfkelenmeye veya neşelenmeye sebep olanlara imkân denmektedir. Etkilenmenin sonucunda bizde meydana gelen ruhî hale huy veya mizaç denilmektedir.

İşte fazilet dediğimiz şey, insanda iyi huy olarak bulunan ve insanı "orta ümmet" kapsamına sokan husustur. Bu da bilgi ile olur; yani faziletin ne olduğunu bilmekle gerçekleşir. O halde, bilgili her fert, aşırılık ve eksiklikten kaçar, orta olana yönelir ve onu tercih eder. Ancak, orta dediğimiz husus, bir şeyin ortası değil, bize göre orta olandır. Bu durumda, aşırılık ve eksiklik müsbet olanı bozduğu için onlara kötü; tam, ve kamil olan da, "orta olma" itidal veya ölçülülüğü koruduğu için, ona "iyi" deriz. Bu manada, iyi, hertürlü söz, davranış ve fiilde orta olma halidir. Bu husus Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği haldir. Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen "orta ümmet", "ölçülü olma", "haddi aşmama", bu orta hale işaret eder. Bu hususta bahsedilmiştir.

Bu çerçeve içinde, fazilet tarif edilecek olursa, denilebilir ki, o, akıl tarafından belirlenen, insanla ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Biri eksiklik, diğeri aşırılık olan iki kötülüğün ortasıdır.

İSLAM'DA VE TÜRKİYE'DE KADINLAR

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

"İslamda Kadınlar" çok geniş bir konudur. Çünkü İslam denince akla Kur'an ve Peygamber aracılığı ile verilmiş bilgi ve öğütlerin asırlar boyunca, müslüman bilginlerce ve müslüman ülkelerin halklarınca nasıl anlaşılıp uygulandığı gelir. Kur'an'ın sureleri kadınlar hakkındaki düzenlemeleri içeren ayetlerle yüklüdür. Bunlara kadın haklarını düzenleyen ayetler de diyebiliriz. Bu düzenlemelerden ne kadarının uygulamaya geçirilebilmiş olduğu ise incelenmeye değerdir. Bir ülkenin medeniyeti kadınlarının özgürlüğü ile ölçülebilirdir. İslam Peygamberi Hz. Muhammed bu konu ile ilgili şu anlamdaki özlü sözü söylemiştir:

"İslam inancı öyle bir barış ve güvenlik ortamı oluşturacaktır ki, en uzak yerden bir kadın tek başına Mekke'ye gelecek, Kabe'yi tavaf edip dönecek ve o kadına hiç bir zarar gelmeyecektir."

Bugün hala Müslüman kadınlar, bir erkeğin velayetinde, yani himayesinde olmaksızın, Hac ibadeti için Mekke'ye gidememektedirler. Müslüman ülkelerde henüz Kur'an Müslümanlığına erişilememiştir, düzeltilmesi gereken yanlışlar vardır. Yanlışların pek çoğu kadınlarla ilgilidir. Ahlak kitapları, Kur'an-ı Kerim'in kadınlara tanıdığı hakları vermeyi engellemek için uydurulmuş hadislerle doludur. Kadınların eğitim öğretimden alıkonulması bunların başında gelmektedir. Kız çocuğun olmamasının olmasından hayırlı olduğu, eğer bir kere olmuşsa, onu şefkatli bir sütnineye vermeyi, Kur'an okumayı namaz ve oruç gibi ibadetleri öğretmeyi, fakat sakın ha yazı öğretmemeyi, büyür büyümez hemen bir ere vermeyi, çünkü Şeriat Eri Muhammed Mustafa'nın 'Defnul Benati minel Mükrimati', yani kız evladın ya er koynunda ya yer koynunda gömülmesinin hayırlı işlerden olduğunu söylemiş olduğu, halen ellerde bulunan ve okunan kitaplarda yazılıdır. (Bir örnek olarak bak. Keykavus, Kabusname, Çev. Mercimek Ahmed, 2. cilt, 27. Fasıl, 1001 Temel Eser serisinden) Herhangi Müslümanlar bu yanlışları farketmemişlerdir, çünkü Kur'an insanlarımıza anlamı ile değil, harfleri ile, ezberletilerek okutturulmuştur. Ulema ise, erkeklerin bile çoğunun okuma yazma öğrenmeden yaşadığı bir toplumda, kadınları hiç düşünmemişlerdir. Kadınlar daima korunacak, saklanacak, değerli eşyalar gibi gösterilmişlerdir. Kimlerden

korunup saklanacaklardır? Yine erkeklerden, hem de Müslüman erkeklerden! Yani erkeklerin kadınlara değil, yine erkeklere, yani birbirlerine güvenleri yoktur. Erkek-kadın topyekün bir terbiye ile birbirimize güvenir hale gelmemize ihtiyaç vardır. Bu terbiyede yine en büyük sorumluluğa kadınlar sahiptir. Çünkü kadınları da erkekleri de yine kadınlar terbiye etmektedirler. Anneler namus konusunda kızlarını başka, erkeklerini başka değerlerle terbiye ederlerse, bu iş düzelmez.

İslam Dinine göre bekaret hem erkek hem kadın içindir. Kadın saklanacak da erkek serbest bırakılıp tecrübe kazanacak diye bir izin yoktur. Erkek tecrübeyi kiminle kazanacaktır, yine bir kadınla değil mi? Öyle ise bir takım kadınlar erkeklerin tecrübesi için feda mı edilecektir? Her iki cins de Kur'an terbiyesi ile, eşit olarak eğitilse, kimse kimsenin zararına bir davranışta bulunmasa, bu daha iyi değil midir?

Kur'an'ın vahyolunduğu çağda, genel olarak dünyanın her yerinden kadınların, önce babalarının daha sonra kocalarının, her ikisinin olmadığı durumlarda akrabadan bir erkeğin vesayetinde yaşamaları doğal kabul ediliyordu. Oysa Kur'an'da böyle bir kısıtlama yoktur. Güvenlik genel olarak temin edilmiş olmalıdır.

Erkeklerin hakim, hatta tek geçerli unsur olduğu toplum düzeninde, İslamiyetin kadınlar için getirdiği haklar, tamamı erkek olan hukukçularca gözardı edilebilmiştir. Normal olarak, toplumun yarısından fazlasını teşkil eden kadınlara verilecek hakların, erkeklerin menfaatini tehdit edeceği düşünülmüş olabilir ve aslında öyledir de. Mirasta yeri dahi olmayan kız çocuğa ve kadına, en az erkeğinkinin yarısı kadar miras vermek... gibi. Bu bakımdan Kur'an'da kadın hakları ile ilgili ayetleri ve bunların İslam Hukuku'na tesirini incelerken, hukukçuların erkek oluşunu ve onların, hakları kısıtlanan insanlar olarak ruh hallerini, hep göz önüne almak gerekir görüşündeyim. Nitekim bunun izlerini hemen her alanda görmekteyiz.

Ben burada, kadınlarla ilgili bazı hakların, doğrudan doğruya Kur'an'daki şekillerini ortaya koyacağım ve onları, geleneklerden hukuka geçmiş şekilleri ile karşılaştıracağım. Bunlar sırası ile şöyle olacak:

1. Yaratılış Açısından

Kur'an'ın indiği toplumda insanlar kadın-erkek, hür-köle, zengin-fakir diye sınıflandırılıyorlardı ve sahip oldukları haklar bu sınıflara göre değişiyordu. Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği amaç ise, insanlar arasındaki eşitsizlikleri kaldırmaktı. Kur'an'ın bildirdiğine göre, Yaratıcı'nın katında bu sınıflamalardan hiç birinin geçerliliği yoktur. Yaratıcı'nın katındaki üstünlük, sadece inanmışlığa ve iyilikler yapmış olmaya bağlıdır.

Kur'an'da insan soyunun büyük bir aile, bu büyük ailenin ilk fertlerinin, aynı nefisten yaratılan insan çifti olduğu bildirilmiştir. Bu bildiri iki ayrı surede iyi ayrı ayette geçmektedir. Ayetler şöyledir:

> *"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, o nefisten eşini var eden ve ikisinden pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinize hürmetsizlikten sakının"* (4. Nisa Suresi, 1. Ayet).

> *"Sizi bir tek nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de aynı nefisten var eden Allah'tır"*. (7. A'raf Suresi, 189. Ayet)

Kur'an'da bazı ayetler *"Ey İnsanlar!"* diye başlayarak insanların bütününe, bazıları ise *"Ey inananlar!"* diye başlayarak sadece inananlara hitabetmektedir. Burada sözü geçen iki ayet de "Ey İnsanlar!" diye başlayanlardır. Bu durum Kur'an'ın temel amacına uygundur. Çünkü Kur'an'a göre, inansın, inanmasın, insanların hepsi insan olmak bakımından eşittirler. Aralarındaki dil, renk, kabiliyet v.b. farklara rağmen onlar birbirlerini kabul ederek, birbirlerine saygı göstererek yaşamak zorundadırlar. Ayetlerde erkek ile kadının yaratılışlarında bir ayrıcalık olmadığı üzerinde özellikle durulmuştur. Bununla birlikte Kur'an, toplum yaşantısındaki ayrıcalıklı rollere temas ederek, erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyetlerini de açıklamıştır. İlgili ayetler şöyledir:

> *"Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ve erkeklerin mallarından sarfetmelerinden dolayı, erkekler kadınlar üzerine hakim bulunmaktadırlar"*. (4. Nisa Suresi, 34. Ayet)

> *"Kadınların hakları, örfe uygun bir şekilde, vazifelerine denktir. Erkeklerin onlardan bir üstün dereceleri vardır"*. (2. Bakara Suresi, 228. Ayet)

Üstünlüğün sarfetmeye ve örfe uygun vazifelere bağlanması, Allah'ın yaratılış ile birlikte kesinleştirdiği bir hüküm olarak değil, toplum içinde geçerli örf ve örfe bağlı vazife olarak bildirilmiştir. Örfler ve vazifeler değişebildiğine göre, üstünlükler de değişebilir.

Değinmek istediğim bir ince nokta, Adem ile Havva'nın cennetten kovulmaları ile ilgilidir. Genelde Cennet'ten kovulmada Havva'nın suçlu olduğu kanaati vardır. Halbuki Kur'an'da böyle bir haber mevcut değildir. Kur'an'a göre, Allah Adem'i Şeytan'ın düşmanlığı konusunda uyarmıştı. Fakat Adem o uyarıyı unutmuştur ve Şeytan'ın vesvesesine kanarak eşi ile birlikte yasak ağacın meyvesinden yemiştir. Adem böylece Rabbine başkaldırmış ve yolunu şaşırmıştır. Fakat Rabbi yine de onu seçmiş, tövbesini kabul etmiş ve ona doğru yolu göstermiştir:

> *"Andolsun ki, daha önce Adem'e tenbih etmiştik, fakat o unutmuştu, onu azimli bulamadık... Adem Rabbine baş kaldırdı ve yolunu şaşırdı. Rabbi yine de onu seçip tövbesini kabul etti ve ona doğru yolu gösterdi"* (20. Ta-Ha Suresi, 115-122. Ayetler)

Ayetler böyledir ama, Adem'e yasak ağacın meyvesini Havva'nın yedirdiği şeklindeki yanlış kanaat sebebi ile, Adem masum sayılmakta, Havva onu yanıltmış ve ona günah işletmiş duruma düşürülmektedir. Böylece kadınlar, erkekler için tehlikeli mahluklar olarak gösterilebilmektedir.

2. Kız Çocuğa Bakış Açısından

Kur'an'ın indiği Arap toplumunda, kabile savaşları sebebi ile erkekler ölüyor, kadın nüfusunda itibarı zedeleyecek derecede bir fazlalık meydana geliyordu. Kadın nüfusun fazlalığı kız çocuğa sahip olmayı utanç haline getirmişti. Onlar, soyun ancak erkek çocuk ile devam edeceğine inanıyorlardı. Bu yüzden kız çocuklar fazla oldu mu, onları diri diri toprağa gömüp öldürmekte bir sakınca görmüyorlardı. Halbuki onlar, bir başka alanda kızları yüceltmekte idiler. Mesela melekleri Allah'ın Kızları olarak tanımlıyorlardı. Kur'an'da bu konuda şöyle uyarıda bulunulmuştur:

> *"Beğendikleri erkek çocukları kendilerine, kızları da Allah'a mal ediyorlardı. Allah bundan münezzehtir. Aralarından birine bir kızı olduğu müjdelendiği zaman içi gamla dolarak yüzü simsiyah kesilir. Kendisine verilen kötü müjde yüzünden, halktan gizlenmeye çalışır. Onu utana utana tutsun mu, yoksa toprağa mı gömsün? Ne kötü hükmediyorlar!"* (16. Nahl Suresi, Ayet 59).

Kur'an bu davranışı "Fakirlik korkusu" olarak açıklamış ve onu, kız, ve erkek bütün çocukları kapsayacak şekilde haram kılmıştır. İlgili Ayet şöyledir:

> *"Çocuklarınızı fakirlik korkusu ile öldürmeyin. Biz onlara da size de rızık veririz. Onları öldürmek şüphesiz büyük bir günahtır"*. (17. İsra Suresi, 31. Ayet)

Soyun devam etmesinde erkek kadar kızın da önemli olduğu, Allahın Elçisi'nin hayatında ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed'in dört tane kız, üç tane erkek çocuğu oldu. Erkek çocukları bebekken öldüler. Bu durum düşmanları sevindirmişti. Onlar diyorlardı ki, "Muhammed'in soyu tükenmiştir, o soyu-kesik (ebter) biridir, adı sanı kalmayacak, unutulup gidecektir". Kur'an bu konuyu *"Kevser"* isimli surede bildirmiştir. Kevser, bolluk, yücelik, nesli gür olmak anlamlarına gelmektedir ve tam da *"ebter"* kelimesinin zıddıdır. Bu surede Allah peygamberine şöyle demiştir:

"Ey Muhammed! Doğrusu sana kevseri vermişizdir. Öyleyse Rabbin için namaz kıl, kurban kes. Asıl soyu kesik, sana kin besleyen kimsenin kendisidir". (108. Kevser Suresi)

Hz. Muhmmed'in en küçük kızı Fatıma hariç, üç tane büyük kızı ile onlardan olan torunları da kendisinden önce ölmüşlerdir. Bu bir tek kızın ve onun çocuklarının hatırası Allah Elçisi'nin soyunu devam ettirmeye yetmiştir. Kız çocuklarına hayat hakkı bile tanımayan bir toplumda Allah'ın Elçisi'nin soyunun kızından devam etmesi, düşünen insanlar için, acaba, bir ders değil midir?

Hz. Muhammed kadınları, özellikle anne oluşları açısından daime anmış, tarih içindeki iki kadın ile kendi eşi Hz. Hatice'nin ve kızı Hz. Fatıma'nın hizmetlerini övmüştür. Tarih içindeki iki kadın, Firavun'un karısı Asiye ile Hz. İsa'nın annesi Meryem'dir. Asiye Firavun'un zulmüne rağmen, kendi çocuğu olmadığı halde, Hz. Musa'ya büyük bir şefkatle bakmış ve onu korumuştur. Hz. Meryem ise Allah'a olan sevgisi ve güveni ile babasız olarak çocuk doğurmanın ve yetiştirmenin sıkıntılarına katlanmıştır.

Hz. Hatice Allahın Elçisine en evvel inanmış ve Müslümanlık uğrunda bütün imkanları ile çalışmış, sevgi dolu, sadık bir eşti. Hz. Fatıma ise Peygamber'in, bir kız evlada nasıl şefkatle, fakat kendi kızı bile olsa, adaletle davranılacağını gösterdiği örnek kişidir.

Hz. Fatıma Mekke döneminde Müşriklerin babasına ettikleri eziyetleri görerek büyümüş, annesinin ölümünden sonra, Mekke'deki en zor dönemde babasına bakmış, Hz. Ali ile evleninceye kadar babası ile birlikte yaşamıştı. Hz. Fatıma'ya babasına olan düşkünlüğünden dolayı, "Babasının annesi" demişlerdi. Daha sonra da aralarındaki sevgi ve saygı gözle görülecek şekilde izlenmiş ve kaydedilmiştir. Mesela Fatıma babasının yanına geldiği zaman Allahın Elçisi ayağa kalkıyor, ona merhaba diyor, onu öpüyor ve kendi yerine oturtuyordu. Allahın Elçisi de Fatıma'nın evine gittiğinde, Fatıma kalkıyor, ona merhaba diyor, onu öpüyor ve kendi yerine oturtuyordu. Onların bu davranışları düşünen insanlar için örnek olmuştur. Fakat ne yazık ki böyle incelikler üzerinde düşünen insanlar çoğunlukta değildir.

Günümüzde kız-erkek çocuklar arasında ayırım yapmak için bir sebep kalmamıştır. Kadın ve erkek nüfus arasında bir dengesizlik yoktur. Kız ve erkek çocukların hepsi kabiliyetlerine göre yetiştirilebilmekte, ailelerine maddi-manevi katkılarda bulunabilmektedirler. Buna rağmen İslam öncesi adetlerden biri olan kız-erkek ayrımı önemli ölçüde devam etmektedir. Eski geleneklerinde böyle bir ayırım olmayan Türk ailelerinde bile erkek çocuğun tercihi, bu adetlerin toplumumuzdaki yansımasıdır.

3. Evlenme ve Boşanma Açısından

Kur'an'ın vahyolunduğu dönemde, insanlar kabile hayatı yaşıyor, bitmez tükenmez savaşlarda erkekler ölüyor, kadınlarla çocuklar kimsesiz kalıyorlardı. Sahipsiz kalan kadınlar ve çocuklar başka erkeklerin himayesine veriliyordu. Eğer bu erkekler iyi insanlarsa, kadınlar ve çocuklar hayatlarına rahatça devam edebiliyorlardı. Fakat iyi insanlar çoğunlukta değildi ve erkeklerden bir çoğu böyle yetim kadın ve çocukları kendi çıkarları için kullanıyorlardı. Mesela şöyle yapıyorlardı:

Yetim kadınlar ve kız çocuklar güzelse, isteyip istemediğini sormadan, onları para ve mal karşılığı herhangi kişilerle evlendiriyor veya evlendirmek üzere pazarlık ediyorlardı. Yetim erkek çocuk zenginse, onun mallarını kendi hesaplarına işletiyorlardı. Bir çok yetim kadını ve çocuğu himayelerine almakla zengin oluyorlardı. Bazı erkekler de yetim kadınlarla ve kızlarla mehirsiz olarak evleniyorlar, istedikleri zaman onları kolayca boşuyorlardı. Kadınların miras ile devralınması bile söz konusu idi. Allah Kur'an'da bu gibi haksız davranışları haram kılmış ve bu türlü davrananlara demiştir ki:

> *"Eğer velisi olduğunuz, mal sahibi, yetim kızlarla evlenmekle, onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız, onlarla değil, hoşunuza giden diğer kadınlarla, iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz. Şayet aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız, bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Doğru yoldan sapmamanız için en uygunu budur."* (4. Nisa Suresi, 3. Ayet)

Yetim kızlara haksızlık yapılmaması için, yetim olmayan kadınlardan dörde kadar evlenilmesine izin verildiğini görüyoruz. Yetim olmayan kadınların, güçlü olacakları ve haklarını savunabilecekleri kabul edilmiştir. Buna rağmen, onlar arasında da adaletsizlik yapmaktan korkanlar için, bir tek kadınla evlilik tavsiye edilmiştir. Nitekim bir başka Ayette eşler arasında adalet yapmanın mümkün olmayacağı da bildirilmiştir:

> *"Adil hareket etmeye ne kadar uğraşsanız, kadınlar arasında adalet yapamayacaksınız..."* (4. Nisa suresi, 129. Ayet)

Kur'an'ın tavsiyeleri açısından, İslam'da evliliğin aslında tek eşli olduğunu, birden fazla evliliğe ancak çok özel durumlarda izin verildiğini görüyoruz. Kur'an böyle diyor, fakat müslüman hukukçular, evliliklerde 'kadınlar arasında adil davranamama' ile ilgili ilahi kararı uygulamaya geçiremiyorlar. Onlardan sonra gelenler ise, artık Kur'an'a bakmak lüzumunu hissetmeden, bu hukukçuların içtihatları ile yetiniyorlar ve Kur'an'ın tavsiye ettiği adalet seviyesine bir türlü ulaşılamıyor.

Peygamber'in, kızlarını evlendirirken, damatları ile, onların üzerine evlenmiyecekleri hakkında antlaşma yapmış olduğu bilinmektedir. Hz. Ali, Fatıma'nın üzerine evlendirilmek istendiğinde, Fatıma Allahın elçisi'ne geliyor, durumu anlatıyor, *"Babacığım senin kızların hakkında öfkelenmez olduğun konuşuluyor, işte bak, Ali Ebu Cehil'in kızı ile nişanlanıyor"* diyor. Peygamber her konuda adaletten yana davranmaktadır ve kızı için bir ayrıcalığa izin vermemektedir. Böyle bir durumda ise ayağa kalkıyor, mescide gidiyor, minbere çıkıyor ve bir konuşma yapıyor. Diyor ki: *"Ali benim kızımı boşarsa ancak o kızla evlenebilir. Kızım Fatıma benden bir parçadır. Onu üzen şey beni de üzer"*. Peygamber daha sonra diğer damatlarının da kendisine söz verdiklerini ve sözlerinde durduklarını anlatıyor ve minberden iniyor. (Muslim VII, 356-359) Hz. Ali Fatıma'nın üzerine evlenmiyor.

Adaletsizlik yapmaktan korkmayan insan Allah'tan da korkmayan insandır. Böyle birine hangi dini öğüt, hatta hangi dünyevi yaptırım tesir edebilir! Maalesef uygulamada bu hassas dengeler korunamamıştır. Güçlü ve bilgili olan aileler, kadının da boşanma hakkını ileri sürerek, anlaşmalarla evliliği sağlama alabilmişlerdir. Fakat fakir veya bilgisiz ailelere, evlenme sırasında hakları bildirilmemiş, hukukçular kendi zamanlarında geçerli olan geleneklerin tesiri altında kalmışlar, içtihatlarında evlenmeyi ve boşanmayı son derece kolaylaştırmışlardır.

Kur'an'a göre evlenme en az iki şahit huzurunda olacağı gibi, boşanma da en az iki şahit huzurunda olmalıdır. Ayet şöyledir:

> *"Kadınları ya uygun bir şekilde tutun ya da uygun bir şekilde onlardan ayrılın. İçinizden iki tane adil şahit de getirin. Şahitliği Allah için yapın. İşte bu Allah'a ve Ahiret gününe inanan kimseye verilen öğüttür."* (65. Talak suresi, 2. Ayet)

Maalesef Allah'ın bu öğüdü İslam hukukunda yer almamış, Hukukçular, Allah'a ve Ahiret Gününe inandıkları halde, durumun kadınların aleyhine devam edip gitmesine izin vermişlerdir.

İslam hukukunda, boşanma ile ilgili olarak eksik ve yanlış yer etmiş bir konu da üç ayrı boşanmanın bir defada uygulanmasıdır. Buna *"Talak-ı Selase"* denilmektedir. İslam'dan önce Araplar karılarını bir sözle boşayabiliyorlardı ve "iddet" denilen bekleme süresi bitmeden, onlarla tekrar evlenebiliyorlardı. Kadınlar açısından incitici olan bu durum, Kur'an ile düzeltilmiştir. Kur'an'a göre erkek karısından iki kere boşanabilir. Fakat taraflar hemen başkaları ile evlenemezler. Kadının hamile olup olmadığının belli olacağı kadar bir sürenin, yani *"İddet"* in geçmesi gerekir. İddet sırasında erkek pişman olur, taraflar da razı olurlarsa, evlilik tekrarlanabilir. Bu işlem üçüncü defa tekrar edemez. Üçüncü boşanmadan sonra artık kadın boşandığı erkeğe haram olur. Eğer kadın bir başka erkek ile evle-

nirse ve bu erkekle de geçinemeyip boşanırsa, ancak o zaman ilk kocası ile tekrar evlenebilir, yani dinen ona yeniden helal olabilir. Ayetler şöyledir:

> *"Boşanma iki defadır. Ya iyilikle tutma ya da iyilik yaparak bırakmadır... Bundan sonra kadını boşarsa, kadın başka birisi ile evlenmedikçe bir daha kesinlikle helal olmaz. Eğer ikinci koca da onu boşarsa, ve Allah'ın yasalarını koruyacaklarını sanırlarsa, eski karı-kocanın birbirlerine dönmelerine bir engel yoktur. Bunlar bilen kimseler için Allah'ın açıkladığı yasalardır."* (2 Bakara Suresi, 228-230. Ayetler)

Uygulamada ise erkek karısına *"Boş Ol!"* dedi mi, iki şahit gerekmeden boşanma gerçekleşebilmiştir. Eğer erkek, kadını boşadığını üç defa üstüste tekrar etmişse, üç boşanmanın birleştiğine hükmedilmiş ve artık eşler birbirine haram sayılmışlardır. Eğer erkek, kadını gerçekten boşamak istemiyordu da, sarhoşluk, baskı, hiddet v.b. bir sebep ile bu sözleri söyledi ise, bir tür *"hülle"* ye başvurulabilmiştir. Mesela kadın herhangi bir erkekle danışıklı olarak nikahlanmış, ondan boşatılmış ve tekrar kocasına nikahlanmıştır. İslam Hukukçularının hepsi bu uygulamaları doğru bulmamışlardır. Azınlıkta kalan bazı hukukçular, *"Boş Ol"* sözünün, bir defada üç kere değil 33 kere bile söylense, sadece bir tek boşanma yerine geçebileceğini söylemişlerdir. Buna rağmen onlar yanlış olan uygulamalara karşı çıkmamışlardır. Böyle durumlarda tarih içinde pek çok sıkıntılar yaşanmış, komedilere konu olacak kadar ileri gidildiği de görülmüştür.

Çok yakında, bu yılki (1994) Anneler Günü'nde, Türkiye Diyanet İşleri Başkanı, İslam Hukukçularının boşanmayı çok kolaylaştırmış olduklarından söz etmişti. Günümüzde resmi nikah geçerli olmasına rağmen, dindar insanlardan bazıları dini nikaha medeni nikah kadar önem vermektedirler. Onlar resmi nikahın yanısıra dini nikahı da kıydırmakta, boşanma durumunda da böyle ikili hareket etmektedirler. Bu insanlar, bazen büyük bir öfke sonucu karılarına "Boş Ol!" deyivermektedirler. "Boş Ol" demeyi üç defa üstüste yapmışlarsa, artık karıları ile bir daha evlenmemek üzere boşanmış sayılmaktadırlar. O zaman bir yardım ümidi ile Diyanet İşleri Başkanlığına başvurmaktadırlar.

Diyanet İşleri Başkanı diyordu ki, *"İşte bize müracaat eden bu durumdaki cemaate, bu azınlık içtihadlarına dayanarak çözüm önerilerinde bulunuyoruz."* Diyanet İşleri Başkanı bile olsa, bir Din görevlisi, gelenekleri aşıp, doğrudan Kur'an'a giderek çözüm önerisinde bulunamamaktadır.

4. Miras Açısından

İslam öncesi devirde Araplar ne erkek ve kız çocukları ne de kadınları varis saymıyorlardı. "Mızrakları ile çarpışmayan ve yurdunu müdafaa

etmeyen varis olamaz!" diyorlardı. Medine döneminde bazı olaylar olmuştu. Mesela Medine'li müslümanların ileri gelenlerinden birisi (Evs ibni Sabit) ölmüş, eşi ile üç kızı kalmışlardı. Vasileri, henüz müslüman olmamış olan amcazadeleri idi. Onlar gelmişler, mirasın hepsini almışlar, ölenin eşine ve kızlarına hiç bir şey vermemişlerdi. Bunun üzerine kadın, Peygamber'e gelmiş ve şikayet etmişti. İşte kadınları ve çocukları mirasa dahil eden ayetler bu olay üzerine vahyolunmuştu. Ayetler şöyledir:

> *"Ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından, erkeklere hisse vardır, kadınlara da hisse vardır. Bunlar az veya çok belirli bir hissedir. Taksimde yakınlar, yetimler ve düşkünler bulunursa, ondan onlara da verin ve güzel sözler söyleyin... Allah erkeğe iki dişinin hissesi kadar tavsiye eder..."* (4. Nisa Suresi, 7-11. Ayetler).

Ayette kadınların ve çocukların yanısıra, taksim sırasında hazır bulunan yakınlara, yetimlere ve düşkünlere de hisse verilmesi tavsiye edilmiştir. Hissenin ne kadar olacağı konusunda Allah'ın tavsiyesi, erkeğin hissesinin kadınınkinin iki misli olmasıdır. Ancak Hukukçular, kadına mirastan yarım hisse verilmesini, Allah'ın bir tavsiyesi değil bir emri olarak kanunlaştırmışlar, uygulama bir türlü olarak dondurulmuş ve bir daha da hiç değiştirilmemiştir. Müminler İslam Hukukunun maddelerini Kur'an'ın ayetleri olarak değerlendirmektedirler. Bu değerlendirme bugün bile devam edebilmektedir. Oysa İslam Hukukunun maddeleri Kur'an'ın ayetleri değil, hukukçuların içtihatlarıdır.

Günümüzde eski tarihli miraslarda halen, tarafların isteğine göre, eski veya yeni kanuna göre taksim yapılabilmektedir. İlgi çekici olan taraf, kadınlardan hiç birinin eski kanuna göre taksim istememesidir. Ne kadar dindar olurlarsa olsunlar, çıkarları söz konusu olunca, insanlar tercihlerini değiştirebilmektedirler. Bu düşünce tarzının, İslam Hukukunun teşekkül devrindeki müçtehidlere de tesir etmediğini düşünebilir miyiz?

5. Giyim Kuşam Açısından

Kur'an'da bildirildiğine göre Cennet'te örtünme bir ihtiyaç değildi. Ta ki Şeytan onlara yasak ağacın meyvesinden yedirinceye kadar. Ayet şöyledir:

> *"Bunun üzerine ikisi de o ağacın meyvesinden yedi, çıplaklıkları görüntüverdi. Cennet yaprakları ile örtünmeye koyuldular."* (97. Ta-Ha Suresi, 115-122. Ayetler)

Böylece ilk insanların örtünmeye, bir sebeple kendiliğinden gerek duyduklarını görüyoruz. Kur'an'da, giyim kuşamın üç türlü olacağı bildirilmiştir. Örtünmek için, süslenmek için ve *takva* için. Allah sevgisi ve

Allah korkusu ile hareket etmek demek olan *"Takva"*, yani iç kontrolu sağlayacak bir terbiye, en hayırlı giyim olarak gösterilmiştir. Bu anlamı veren Ayet şöyledir:

> *"Ey insanlar! Size çıplaklığınızı örtecek elbiseler ile sizi süsleyecek elbiseler gönderdik. Takva elbisesi ise bunlardan daha hayırlıdır. Allah'ın bu ayetleri öğüt almanız içindir."* (9. A'raf Suresi, 26. Ayet)

Bir başka Ayette terbiyenin yanısıra güzel elbiseler giymek, Mescide güzel elbiselerle gitmek, fakat aşırıya kaçmamak tavsiye edilmiştir.

> *"Ey Ademoğulları, mescide güzel elbiselerinizi giyinerek gidin. Yiyin, için, fakat israf etmeyin. Çünkü Allah müsrifleri sevmez."* (7. A'raf Suresi, 31. ayet)

Giyim kuşam konusunda insanları en çok meşgul eden Ayetler bunlar olmamış, bir başka Ayet hepsinin yerine geçirilmiştir. Ayet şöyledir:

> *"Mümin Kadınlara söyle, süslerini, kendiliğinden görünen kısm müstesna, açmasınlar... Başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar..."* (24. Nur Suresi, 31. Ayet)

Bu Ayeti hep böyle tek başına okumak adet olmuştur. Halbuki bu ayet, bir önceki (30) Ayetle bir anlam bütünlüğü içindedir ve onunla birlikte okunmadıkça yarım kalmaktadır. Ayet şöyledir:

> *"Mümin erkeklere söyle, gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, mahrem yerlerini korusunlar. Bu, onların arınmasını daha iyi sağlar. Allah yaptıklarından şüphesiz haberdardır."* (24. Nur Suresi, 30. Ayet)

Anlaşılıyor ki, burada söz konusu olan, başkasının cinselliğine göz dikmemek, kendi cinselliğini teşhir etmemek, böylece her ikisini de birbirine karşı korumaktır.

Hukukçuları farklı anlayışlara sevkeden noktalar, *"Süs"* ve *"Başörtüsü"* kelimeleridir. Çünkü ayette bunlar genel bir ifade ile anılmış, ayrıntılar örfe bırakılmıştır. Hukuka geçen ise kadının başını mutlak olarak örtmesi şeklinde olmuş, bu örtü saçın telini dahi açıkta bırakmayacak bir şekilde daraltılmıştır. Saç kelimesi ayetlerde hiç geçmemektedir. Bazı fıkıhçıların, Kur'an'da, saç hakkında bir hüküm bulunmadığını ifade ettikleri de kaydedilmiştir. (Cassas, Ahkamu'l-Kur'an, III, 316-317). Örtünmesi gereken kısım, başta bulunacak bir örtünün uzun kısımları ile olabildiği gibi, başka kıyafetlerle de olabilir. Seçim kişilerin kendi kararlarına bağlıdır. Milletlerin farklı örfleri farklı kılıklar ortaya koyabilmiştir.

Örtünme ile ilgili bir öğüt de ihtiyaç için dışarı çıkıldığında, bir dış kıyafet ile çıkılmasıdır. Bu öğüt, tuvaletlerin evlerden uzakta, dışarda olduğu bir hayatta, özellikle gece çıkışları ile ilgilidir. insanlar Peygamber'in eşleri hakkında bile konuşabilmişlerdir. Ayet şöyledir:

> *"Ey Peygamber, eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına, dışarı çıkarken üstlerine örtü almalarını söyle. Bu onların tanınmalarını ve incitilmemelerini daha iyi sağlar. Allah bağışlar ve merhamet eder."* (33. Ahzab Suresi, 59. Ayet)

Örtünme üzerinde ısrar edilişin ilk devirdeki çok önemli bir sebebinin de sosyal olduğu bilinmektedir. Başörtüsü hür kadınlar için bir ayrıcalıktı. Cariyelerin örtünmelerine namazda bile izin verilmediği ile ilgili bilgilere sahibiz. Halife Hz. Ömer başörtülü bir cariyenin başındaki örtüyü çekip çıkarmış ve *"Hür kadınlara mı özeniyorsun!"* demiştir.

Türkler erkek-kadın benzer kıyafetlerin giyildiği bir hayat tarzından geldikleri için, kırsal kesimdeki yaşantıda değişen fazla bir şey olmamıştır. Ancak onlar da şehire veya kasabaya inecekleri zaman, oraların kadın kıyafetine uymaya çalışmışlardır. Osmanlı Devletinin son zamanlarındaki gerileme ve zayıflamalarda, kadın kıyafetleri giderek daha fazla disiplin altına alınabilmiştir. Her türlü olumsuzluk ahlaktaki çöküntüye bağlandıkça, çareyi topyekün terbiye ve tahsilde görerek tedbir almak yerine, kadınların hareketlerini kısıtlamak yoluna gidilmiştir. Şüphesiz tedbirleri alanlar erkeklerdir ve onlar kendilerini de kısıtlayacak genel önlemlere, bilerek veya bilmeyerek, hiç yanaşmamışlardır.

Cumhuriyet dönemi ile gelen yeni düzenlemeler kadınlara, İslam Dininin tavsiye ettiği haklardan, çalışma hayatı, tahsil v.b., bir çoğunu verebilmiştir. Ancak bunların halka anlatılmasında, İslam Dininin tavsiyeleri ile hiç irtibat kurulmamış olduğu için, yapılan her şeyin Dine rağmen yapıldığı gibi bir kanaat oluşabilmiştir. İslam Hukukunun maddeleri Kur'an'ın ayetleri zannedildiği içindir ki, İslam Hukukuna aykırı olan hükümlerin Kur'an'a da aykırı olacağı düşünülebilmiştir. Buna karşılık İslam Hukukundaki her hükmün çağdışı kalmış olduğu gibi bir kanaat da yerleşmiştir.

İslam bir dindir ve din de bir öğüttür. Dini öğütlerden yararlanılarak yapılmış kanunlar Allah emri değil, hukukçuların düzenlemeleridir. Önceki bölümlerde görülmüş olduğu gibi, düzenlemelerin hepsi, bütün zamanlar için geçerli olacak isabeti sağlamış değildiler. Onlar, düzenlendikleri çağın örfünü yansıtmaktadırlar, onları izlemek zorunlu olamaz. Ancak insanlar bir dine mensup ise, ona mensup değilmiş gibi yaşayamazlar. Yani düzenlemelerde dini vicdanın gözönünde bulundurulması da bir ihtiyaçtır.

6. Şahidlik Açısından

İslam Hukukunda kadınlarla ilgili haksızlıklardan biri de şahitlik alanındadır. Bir erkeğin yerine ancak iki kadının şahitliğinin denk tutulması meselesi, Kur'anda, alış veriş, borç ve katlı faiz (riba) hakkındaki öğütleri içeren Ayetler arasında geçmektedir. İlgili Ayete göre, birbirlerinden vadeli olarak borç alanlar bu borcu mutlaka yazdırmalıdırlar. Borcu alan da borcu veren de onu yazdırmalıdır. Bu arada bir özel durumdan da söz edilmiştir. Eğer borçlu, herhangi bir şekilde özürlü, ya da yazdıramayacak durumda ise, velisi onun yerine doğru olarak yazdırmalıdır. Yazma sırasında iki erkek şahit bulundurulmalıdır. Erkek şahit bulunmazsa, üzerinde anlaşmaya varılacak herhangi bir erkek ile kadın da olabilir, denilmiştir. Kadınlardan biri unutursa, diğerinin ona hatırlatacağına değinilmiştir:

> *"Ey inananlar, birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazınız. İçinizden bir katip onu doğru olarak yazsın; katip onu doğru olarak yazmaktan çekinmesin... erkeklerinizden iki şahit tutun. Eğer iki erkek bulunmazsa, şahitliklerinden razı olacağınız bir erkekle -biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak- iki kadın olabilir. Şahitler çağrıldıklarında çekinmesinler..."* (2. Bakara Suresi, 282. Ayet)

Bu öğüdün günümüzdeki Noter işlemlerine çok benzediği ortadadır ve konu taraflarla ilgili çok özel bir durumdur.

Kur'an'ın şahitlikle ilgili asıl öğüdü ise bir başka Ayettedir ve Ayet şöyledir:

> *"Ey inananlar, kendiniz, ana babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa, Allah için şahit olarak adaleti gözetin. İster zengin ister fakir olsun, Allah onlara daha yakındır. Adaletinizde heveslere uymayın. Eğer eğriltirseniz veya yüz çevirirseniz, bilin ki, Allah işlediklerinizden şüphesiz haberdardır."* (4. Nisa Suresi, 135. Ayet)

Burada kadın-erkek ayrılığı veya şahit sayısı gösterilmemiştir. Çünkü şahitlikte önemli olan, gerçeğin bilgisidir ve gerçeğin saklanmadan ve saptırılmadan, Allah için söylenmesidir.

Hukukçular, bütün alanlarda bir erkeğin şahidliğine iki kadının şahitliğini denk tutmuşlardır. Ayette geçen *unutma* kelimesini de gerekçe olarak ileri sürmüşlerdir. Halbuki Ayetteki unutma sadece özel durumlarla ilgilidir. Eğer unutma kadınlarla ilgili genel bir durum olsaydı, bu önce Din Bilimleri'n de çok önemli bir alan olan Hadis Rivayeti'nde (Peygamber'in sözlerinin tesbit edilmesinde) dikkate alınırdı. Bu alanda kadınların şahitliğinden hiç bir zaman şüphe edilmemiştir. En çok Hadis rivayet

edenler Peygamber'in hanımlarıdır ve hiç bir konuda onların ikişer ikişer konuşmuş olmaları gibi bir şart ileri sürülmemiştir.

7. Şeriata Yüklenen Anlam Açısından

Türk kadınlarının önemli bir bölümü "Şeriat" denilince korkmaktadırlar. Şeriattan kastedilen Kur'an mı, yoksa doğruları ve yanlışları ile İslam Hukuku mu olduğu, halen açıkça anlaşılmamaktadır. Kur'anda, genel olarak insanlar, özel olarak da kadın ile erkek arasında yaradılış bakımından hiç bir değer farkı olmadığı vurgulanmış olmasına rağmen, kadınların toplum içindeki kaderleri bir türlü değişmemiştir. İslam'ın kadınlara bizzat tanıdığı haklar ve imkanlar, onlardan yine İslam adına uzak tutulmuştur.

Kadın perde arkasındaki biri olarak sunulmuştur ve kadınlar bunu kabullenmişlerdir. İlim öğrenmek kadın erkek her mümine farz edilmişken, kadınların öğretimi Kur'anı yüzünden okuma ile sınırlandırılmıştır ve kadınlar bunu da kabullenmişlerdir. Üstelik bütün bunlar İslam adına, gelenek adına, daha da kötüsü Peygamber'in kızı Fatıma adına, *"İffettir"* diye yapılmıştır.

Kadınların insanlık değerleri, sadece *"çocuğun annesi"* derecesinde kabul görmüştür. Ya hiç evlenmeyen ve hiç anne olamayan kadınların insanlık değerleri nerede kalmıştır? Çocuk yetiştirsin diye mi kadınlar okumadan, yazmadan, kitaplardan ve kültürün pek çok alanlarından uzak tutulmuşlardır? Acaba çocuk yetiştirmenin eğitimsizlik ile olumlu bir ilgisi olduğu mu düşünülmüştür? Fakat bugün artık çocuğun iyi beslenmesi için bile eğitime ihtiyaç vardır. Şartlar değişmiştir. Kanaatlarin ve tutumların da değişmesi gerekmektedir.

Bu konuda kadınlar tamamen masum değildirler. Haksızlığın var olabilmesi için iki taraf lazımdır. Haksızlığı yapan taraf ve haksızlığa uğrayan taraf. Haksızlığın ortadan kaldırılması için iki tarafın beraber çalışması lazımdır. Kadınlar haklarını kendileri aramalı, haysiyetleri ile oynanmasına izin vermemelidirler. Kadınlar durumlarına razı olurlarsa veya razı imiş gibi davranırlarsa, hiç bir yanlış düzeltilemez. Bu konuda Kur'an'ın Mücadele Suresi'nin okunmasını özellikle tavsiye ediyorum. O Sure'ye ismini veren Mücadele kelimesi, bir kadının, boşanma konusunda Allah ve resulü ile mücadelesinden alınmıştır ve olay şöyledir:

Müslümanlıktan önceki Arap adetlerinde, bir erkek karısını bir daha almamak üzere boşamak istiyorsa, ona *"Sen bana bundan sonra annemin sırtı gibisin!"* derdi. İnsan annesi ile evlenemeyeceğine göre, o erkek de artık boşadığı karısı ile evlenemezdi. İşte bu kuralın henüz geçerli olduğu dönemde bir erkek karısını bu şekilde boşamıştı. Sebep sudandı. Kadın kocasından bir şey istemiş, erkek buna öfkelenmiş ve sonunda sözü söyleyivermişti:

"Sen bundan sonra benim için annem gibisin!"

Kadın bu duruma çok üzülmüştü. Erkek öfkesi geçince pişman olmuş, evliliklerinin bozulmasını istemediğini karısına söylemişti ama kadın kabul etmemişti. Demişti ki:

"Sen o sözü söyledin bir kere, söylemiş gibi olamazsın, git Allahın Elçisine anlat, o ne derse öyle olsun!" Kocası,

"Ben utanırım, Allahın Elçisine böyle bir şey soramam!" deyince kadın,

"Ben gider sorarım!" deyip, Peygamber'in huzuruna varmıştı. Kadın önce alçak bir sesle derdini anlatmıştı:

"Ey Allah'ın Elçisi kocam beni aldığında ben gençtim, güzeldim, çekiciydim. Ona bir çok çocuklar doğurdum. Şimdi yaşım ilerledi, bana saygı göstermiyor. Bana, artık kendisi için annesi gibi olduğumu söyledi. Benim kimsem yoktur, ayrıca küçük çocuklarım da vardır." Peygamber,

"Ben henüz bu adeti değiştirecek bir vahiy almış değilim, mevcut durumda sen kocandan boşanmış sayılırsın!" demişti.

Kadın durumu bir türlü kabullenmek istemiyordu. Tekrar tekrar Peygamber'in huzuruna geliyor ve:

"Ey Allahın Elçisi, bize bir yol göster, bizi kurtar!" diyordu. Allahın Elçisi ise bir şey söyleyemiyordu.

Kadın daha sonra Peygamber'in huzurunda, yüksek sesle Allah'a hitabetmeye başlamıştı:

"Ey Allahım, yalnızım, kimsesizim. İçinde bulunduğum çaresizliği sana arzediyorum. Güzel Allahım, Peygamberinin diline bir vahiy gönder!" diyordu.

Yine böyle bir günde Peygamber'in üzerine vahiy hali geldi, herkes sessiz durup beklediler. Vahyin şiddeti geçince Peygamber kadına döndü:

"Müjde ey Havle!" dedi (kadının adı Havle idi), "Allah seni işitti!" ve vahyolunan ayetleri okudu".

"İçinizden karılarını, sen bana annem gibisin, diyerek boşamak isteyenler bilsinler ki, karıları anneleri gibi olamaz. Anneleri ancak onları doğuranlardır. Onların söyledikleri çirkin ve asılsız bir sözdür."

Bir sonraki ayette, böyle söyleyerek karılarını boşayanların, onunla yeniden evlenmezden önce, bir köleyi satın alıp hürriyetine kavuşturması

veya iki ay üstüste oruç tutması veya 60 fakiri doyurması şartı getirilmiştir. Bir daha hiç kimse böyle bir boşama olayına cesaret edememiştir. Havle'ye gelince, o, kocasının bu şartlardan hiç birisini yerine getirecek güçte olmadığını söyleyerek, Peygamber'den özel muamele istemiştir. Bunun üzerine Peygamber onlara, o sırada getirilen bir miktar hurmayı bağışlamış, bu hurmayı sadaka olarak dağıtmalarını ve bir daha böyle çirkin işler yapmamak üzere Allah'a tövbe etmelerini öğütlemiştir. O günden sonra Havle'nin adı *"Allah'a sözünü işittiren kadın"* olarak anılmıştır.

Bugünün Türkiye'sinde değişik bir durum yaşanmaktadır. Geçmişte kızlar, sevgilisine mektup yazar diye okutulmazken, bugün özellikle başörtülü kızlar, Üniversitelerin en yüksek düzeylerinde, akranları ile yarışa sokulmaktadırlar. Kızlar ve kadınlar artık haklarını İslami olarak da öğrenmekte ve onlar için savaşmaktadırlar. Bence onlar iki türlü savaş vermektedirler. Bir yandan başörtüleri sayesinde, velilerinin ve müteassıp kesimin onayını alarak, aksi halde hiç ulaşamayacakları okullara, kütüphanelere, kültür faaliyetlerine yol bulmaktadırlar ve böylece yüzyıllardır İslam adına yapılmış yanlışlıkları düzeltmektedirler, diğer yandan her türlü geri kalmışlıktan İslamiyeti sorumlu tutarak onu dışlamış olanların yaptıkları yanlışları düzeltmektedirler. Kızlar ve kadınlar başlarını örtüyorlar ama kafalarının içini açıyorlar. Bu çok önemli bir gelişmedir.

Başörtüsünün bir sembol olduğu ve politik olarak kullanıldığı da doğru olabilir. Kullanmaya müsait olan her alan politik olarak kullanılmakta değil midir? Aşırı hareketlerin geçici olduğuna inanıyorum. Dinin ve dindarlığın kötüye kullanılması tarihin her devrinde görülmüş hadiselerindendir. Önemli olan onların iyiye kullanılmasıdır. Din zengin bir alandır, onda kullanılmaya değer pek çok imkan vardır. Eğer iyi niyetliler onu kullanmazlarsa, o, kötü niyetlilerin eline kalır; fakat hiç bir zaman kullanım dışı kalmaz. Bunun bilincinde olmalı ve olayları bir de bu gözle görmeye çalışmalıyız kanaatindeyim.

FÂRÂBÎ'NİN "ŞİİR SANATININ KANUNLARI" ADLI RİSÂLESİ

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR

Burada, Fârâbî'nin "Risâle fî Kavânîni Sınâ'ati'ş-Şi'r" adlı küçük bir eserinin tartımını yapacağız ve sözkonusu eserin Arapça metni ile Türkçe tercümesini vereceğiz.

I. RİSÂLE HAKKINDA BİLGİ

1. Risâlenin Tanıtımı

Fârâbî ve eserlerinin listesine yer veren eski tabakat türü kitaplarda, "Risâle fî Kavânîni Sınâ'ati'ş-Şi'r" adıyla bir eserin Fârâbî'nin şiir sanatı ile ilgili eserleri arasında yer almamakla birlikte, M. Steinschneider'in "Fârâbî'nin Hayatı ve Eserleri" adlı Almanca olarak kaleme aldığı eserinde o, böyle bir eserin Fârâbî tarafından yazıldığına işaret ediyordu[1]. Ancak, yakın zamana kadar bu eserin mevcudiyeti bilinmediğinden, esere kaybolmuş gözüyle bakılıyordu.

Ne var ki, Margoliouth'un[2] ve Tkatsch'in[3] bu eserin bir nüshasının Londra'daki India Office Library'de bulunduğunu haber vermeleriyle, eserin günümüze kadar ulaştığı öğrenilmiş oldu.

Eser, sözkonusu kütüphanenin Doğu İslâmî Elyazmaları kısmında 3832 numarada kayıtlıdır; 42 b-45 a varakları arasında yer alır. İyi bir nesta'lık hattıyla yazılmıştır. Müstensihin ismi yoktur. Hindis'tan'da 17. yüzyılda istinsah edildiği tahmin edilmektedir[4]. Böylece, eğer tahmin doğruysa ve elde başka bir nüsha daha olmadığına göre, eserin şimdilik oldukça muahhar bir nüshasına sahib bulamamaktayız.

---

1. Steinschneider (M.): el-Farabi's..., Leben and Schriften, Saint-Petersbourg, 1869, s. 60.
2. Analecta Orientalia, s. 22.
3. Die arab. Uebersetzung der Poetik, I, s. 128 b.
4. Arberry (A.J.): "Fârâbî's Canons of Poetry" Rivista degli Studi Orientali, XVII, 1937, s. 266, n. 1.

Eserin sözkonusu elyazma nüshasındaki ismi: "Risâle fi Kavânîni Sınâ'atı'ş-Şu'arâ'"dır. Hatta, eserin metninde de, "Sınâ'atü'ş-şi'r" yerine hep "Sınâ'atü'ş-Şu'arâ'" geçmektedir. Eseri ilk defa yayınlayan A.J. Arberry, gerek başlıktaki ve gerekse metin içerisindeki Sınâ'atü'ş-Şu'arâ ibaresini Sınâ'atü'ş-şi'r ibaresine tercih etmiştir. Aralarındaki farkın Şâirlerin Sanatı ve Şiir Sanatı demek olan bu iki ibareden, hangisinin gerçekte Fârâbî'nin kendi tercihi olduğunu bilemiyoruz; elbette Şiir Sanatı demek daha uygundur. Belki de, Şâirlerin Sanatı olarak değiştirilmesi, eseri istinsah eden kimselerden kaynaklanmış olabilir. Bkz. Açıklamalar.

Diğer taraftan, eserin başlığında "Risâle" kelimesi kullanılırken, eserin Besmeleden sonraki ilk cümlesinde ve son cümlesinde bunun yerine "Makâle" kelimesi kullanılmıştır.

2. Risâlenin Konusu

Kendisinin başlangıçta belirttiği gibi Fârâbî'nin bu risâleyi, Aristo'nun Şiir (Poetica) adlı eserinin daha iyi anlaşılmasına yardım etmek amacıyle bir takım açıklamalarda bulunmak için kaleme almıştır. Fakat bu risâle, Aristo'nun sözkonusu eserinin bir şerhi, tefsiri veya telhisi değildir.

Bu risâlede Fârâbî, şiirin nasıl bir sanat ve bu sanatın hitabet sanatından nasıl farklı olduğundan, şiir türlerinden, şâirlerin türlerinden, özellikle de Yunanlıların şiir çeşitlerinden çok kısa olarak söz etmektedir.

Bu bilgileri verirken Fârâbî, başta, Mattâ b. Yûnus tarafından yapılan Aristo'nun Şiir Sanatı (Poetica)'nın Arapça çevirisinden ve Themistius gibi Aristo'nun bu eserini şerh eden diğer şârihlerin eserlerinden faydalanmıştır. Bu hususa Fârâbî'nin kendisi de işaret etmektedir.

3. Risâle Üzerine Yapılan Çalışmalar

Ünlü şarkiyatçı A.J. Arberry, 1937 yılında "Fârâbî's Canons of Poetry" adıyla neşrettiği çalışmasıyla, Fârâbî'nin risâlesini ilim âlemine ilk tanıtan kimsedir[5]. Arberry'nin bu çalışması, India Office Library'deki bilinen tek nüshasına dayanarak risâlenin Arapça metnini ve İngilizce tercümesini ihtiva etmektedir. Arberry'in neşri, zorunlu olarak tek nüshaya istinad edilmesine rağmen, güzel bir neşirdir; fakat gerekli yerlere konması gereken noktalama işaretlerine çoğu kez riayet edilmemiştir. Tercümesi, serbest bir tercümedir; fakat Fârâbî'nin ifadesini bozmamaktadır.

5. Arberry (A.J.): "Fârâbî's Canons of Poetry" Rivista degli Studi Orientali, XVII, 1937, Arapça metin s. 267-272 ve İngilizce metin s. 273-278.

Daha sonra, Abdurrahman Bedevî de, 1953 yılında risâlesinin Arapça metnini, Aristo'nun "De Poetica" adlı eserinin arapça tercümesinin neşrine ekliyerek neşretmiştir[6]. Böylece risâle ikinci kez neşredilmiştir. Diğer tarafları, Vincente Cantarino'de, risâleyi 1975 yılında "Arabic Proteics in the Golden Age" adlı eserinde İngilizceye çevrilmiştir[7].

Bizim bu çalışmamızda, maalesef Bedevî'nin neşrini ve Cantarino'nun İngilizce tercümesini elde edemediğimizden, sadece Arberry'nin çalışmasına dayandık. Arapça metinde, Arberry'nin metnindeki birkaç hatayı düzelttik ve gerekli noktalama işaretlerini de koyduk. Çevrimizde, Arberry'nin çevirisinden faydalandık, fakat metne daha sadık bir çeviri yapmaya özendik.

II. RİSÂLENİN TÜRKÇE TERCÜMESİ

İKİNCİ ÖĞRETMEN

ŞİİR SANATININ KANUNLARI HAKKINDA RİSALE

Rahman, Rahîm Allah'ın Adıyla

İkinci Öğretmen'in Şiir Sanatının Kanunları Hakkındaki Makâlesi

O (Fârâbî) dedi:

Bu tetkikteki amacımız, onları bilen kimselere, Filozof'un[8] Şiir Sanat'ında ortaya koyduğu şeyi iyi anlamaya götürecek görüşler ortaya koymak ve fikirler zikretmektir. Bununla birlikte, sözkonusu Sanat'ın icrâsında ihtiyaç duyulan bütün şeyleri ve onun tertibini anlatmayı amaçlamıyoruz; zaten Filozof'un kendisi de "Muğâlata Sanatı"[9] hakkındaki ve ondan daha da az olarak "Şiir Sanatı" hakkındaki sözünü tamamlayamadı. "Muğâlata Sanatı" hakkındaki tetkiklerinin sonunda kendisinin de belirttiği gibi, bunun sebebi, düzenlemek, temellendirmek ve gerçek bir değerlendirme yapmak için kanunlar ve esaslar gibi kullanabileceği hiç bir şeyi, kendinden öncekiler tarafından yazılmamış bulmasıdır[10]. Bütün hüner ve dehâsına rağmen Filozof'un bir sonuca kavuşturmaya cesaret edemediği şeyi, bu sebeple bizim tamamlamaya yeltenmemiz hiçte uygun

6. Bedevi (A.): Aristûtâlis, Fennu's-Şi'r Ma'a'ı-Tercümeti'l-Arabiyyeti'l-Kadîme ve Şurûhu'l-Fârâbî ve İbn Sinâ ve İbn Rüşd, Kahire, 1953, 155 vd.

7. Cantarino (V.): Arabic Poetics in the Golden Age, Leiden, 1975.

8. Burada sözkonusu olan filozof (el-hakîm), Aristo'dur: Şiir sanatı da, onun Poetica adlı eseridir.

9. Aristo'nun De Sophisticis Elenchis'ine işaret ediyor.

10. Bu cümle, Aristo'nun De Sophisticis'in son paragrafının hemen hemen kelimesi kelimesine tercümesidir; orada Aristo bu konuda ilk yazanın kendisi olduğunu, dolayısıyla sözlerindeki eksikliklerin bağışlanması gerektiğini belirtir.

olmayacaktır. Daha ziyade, bu zamanda bize göründüğü şeyliyle, bu Sanat'ın incelenmesi için faydalı kanunları, örnekleri ve görüşleri belirtmekle kendimizi sınırlandıracağız.

Diyoruz ki:

Lâfızlar (kelimeler), ya (bir şeye) delâlet edici olurlar veya delâlet edici olmazlar. Delâlet edenlerin bazısı müfred (tekil), bazısı mürekkeb olur. Mürekkeb olanların bazısı beyanlar (akâvil) olabilir, bazısı beyanlar olamaz. Beyan olanlardan, bazısı kategorik olur, bazısı olmaz. Kategorik olanlardan bazısı doğru (sâdıka) olur, bazısı yalancı (kâzibe) olur. Yalancı olanlardan bazısı, bir beyanın bedelinin yerine geçerek, işitenlerin zihninde kendisine işaret edilen nesneyi nakşeder, bazısı onların zihninde o nesnenin taklidini (el-muhâkî) nakşeder: İşte bu sonuncular, şiirsel beyanlardır. Bu taklidlerden bazısı daha tam (kâmil)'dir, bazıları daha iksiktir. Böylece tamlık ve eksikliğin tabiatını yeterli bir şekilde araştırmak, çeşitli dillerde ve lehçelerde yazmış olan şâirlerin ve ehl-i şiirin ihtisası dâhilindedir.

Hiç kimse muğalata ve taklid kelimelerinin aynı tek bir söz olduğunu zannetmesin. Zıddına onlar çeşitli yönlerden farklıdırlar. İlk önce, gayeleri farklıdır. Sofist (el-muğallid), işiteni bir önermeyle aldatan kimse olduğu halde, teklitçi, işitenine bir beyanın zıddını değil onun benzerini düşündürür, bunun için benzetmesi histe görülür: Sakin olan bir insan, bazen kendisinin hareketli olduğuna sebep olan bir halde bulunur, yüzen bir gemide bulunduğu zaman kıyıdaki insanlara bakmasında olduğu gibi veya ilkbaharda yerde bulunduğu zaman hızlı akan bulutların arkasındaki ay ve yıldızlara bakmasında olduğu gibi, bunlar hissi, fiilen aldatan durumlardır. Bununla birlikte, bir insan aynaya veya yansıtıcı herhangi bir cisme baktığı zaman, bu hal nesnenin benzerini gördüğünü ona düşündürür.

Beyanlar başka bir şekilde şöyle kısımlara ayrılırlar. Diyoruz ki: Bir beyan ya kategorik olur veya kategorik olmaz. Eğer o kategorikse; ya bir benzetme (el-kıyâs) olur veya benzetme olmaz. Eğer o benzetme ise, ya kuvve halinde (bi'l-kuvve) veya fiil halinde (bi'l-fi'il) olur. Kuvve halinde ise, ya tümevarım (istikrâ) olur veya temsil olur. Temsil, şiir sanatında en çok kullanılandır. İşte bunun için şiirsel beyanın (önermenin) bir temsil olduğu açıktır.

Kıyâslar (el-kıyâsât=benzetmeler) ve genel olarak beyanlar daha başka bir şekilde de kısımlara ayrılabilir. O halde denir ki: Beyanlar ya mutlak doğrudurlar veya mutlak yanlış olurlar, ya ekseriyetle doğru fakat kısmen yanlış olurlar veya bunun aksi olurlar, veya doğrulukları ve yanlışlıkları eşit olur. Mutlak doğru beyan burhânî (el-burhâniyye) olarak adlanır. ekseriyetle doğru beyan, diyalettiksel (el-cedelliye) olarak adlandırılır. Eşit şekilde doğru ve yanlış beyan, hatâbî (el-hatâbiyye=retoriksel)

olarak adlandırılır. Ekseriyeti yanlış beyan, sofistiksel (el-muğâlatiyye) olarak adlandırılır, tamamen yanlış beyan, şiirsel (el-şi'iriyye=poetiksel) olarak adlandırılır[11].

Bu sınıflamayla şiirsel beyanın, ne burhânî, ne cedelî, ne hitâbî, ne sofistiksel bir beyan olduğu açıklandı. Bununla birlikte hepsine dahil olan bir kıyâs (es-sûlücismüs=syllogisme) veya daha doğrusu kıyâs-sonrası (mâ-yettaba'u es-sûlücismüs=post -syllogisme) vardır. Kıyâs-sonrası ile tümevarımı, misâli, sezgiyi (el-fırâse) veya kıyâs (benzetme) gibi aynı güce sahib benzerlerini kast ediyorum.

Buraya kadar anlatılanları vasf ettikten sonra, şimdi şiirsel beyanların farklı türlerini vasf etmemiz uygun olacaktır. O halde diyoruz ki:

Şiirsel beyanlar, ya vezinlerine ya da anlamlarına (ma'ânî) göre sınıflandırılabilirler. Vezinlere göre sınıflama, beyanların teşekkül edildiği dile ve ait oldukları mûsikî türüne göre mûsikiciye veya âruzucuya has olan bir incelemedir. Anlamlarına göre ilmî sınıflama, rumûz âlimi, şiir yorumcusu, şiirsel anlamları araştıran çeşitli ekoller ve milletlerin şiir nazariyecisi gibi kimselerin sahasına dahil bir konudur. Arap ve Fars şiiri hakkında inceleme yapmış ve bu konuda kitaplar yazmış bugün yaşayan alimlere sahibiz. Onlar şiiri, hiciv, medih, atışmalar, muamma, mizahî, gazel, tavsifî vb. kısımlara ayırırlar. Bu şekilde kitaplarında çeşitli sınıfları sayarlar; hatırlanmaları zor olmadığından bunları daha geniş olarak zikretmeye ihtiyacımız yoktur. Şimdi başka bir konuya geçelim.

Bilgi sahibi olduğumuz geçmiş ve şimdiki milletlerin şâirlerinin ekserisi, vezin ve konu arasında ayırım yapmazlar ve şiirsel konuların her bir çeşidi için özel bir vezin belirlemezler. Bunun tek istisnası, eski Yunanlılardır. Onlar şiir konularının her bir türü için belirli bir vezin hasretmişlerdir. Onlara göre, medihin vezni, hicivinkiyle aynı değildir, ne de hicivinki mizahınkinin aynısıdır; diğerleri de böyledir. Halbuki diğer milletler ve kabileler medihleri, hicivin yazıldığı vezinlerle aynı olan çok çeşitli vezinlerde yazarlar, bu vezinlerin hepsini veya ekserisini ortak olarak kullanırlar; Yunanlıların özenle yaptıkları gibi, her sınıf arasında bir ayırım yapmazlar.

Şimdi, Şiir Sanatı kitabında Filozof (Aristo)'nun kullandığı sınıflamayı takip ederek, Yunan şiirinin türlerini sayacağız ve sırasıyla her birisine işaret edeceğiz[12].

---

11. Bu sınıflamayı, İbn Ebî Useybi'a'nın Fârâbî'ye atfettiği sekizli mantık sınıflamasıyla karşılaştır. Bkz. Uyûnu'l-Enbâs, I, s. 59. Bu beş sınıf, onun listesindeki 4-8 numaralara tekâbül eder, ancak 6. (sofistik) ve 7. (retorik) numaralar yer değişmiştir.

12. Fârâbî'nin sayacağı Yunan şiirinin sınıfları, Aristo'nun zikredilen kitabı, yani Poetica'da yoktur. Fârâbî'nin bu konudaki kaynaklarını şimdilik kesin olarak bilemiyoruz.

Yunan şiiri, burada sayacağım şu sınıflara ayrılıyordu: Trajedi, Disiramb (Dithyramb), Komedi, İyâmbû (Iambus), Drama, Aynî (veya Aysî = Ainos), Diyakramî (Diagramma veya Scala), Satûrî (Satyric), Fayûmûtâ (Poemata), Efîkî (Epik), Rîtûrî (Rhetoric), Anficânâsâvus (Amphi Geneseos) ve Akûstikî (Akustik=Acoustic).

Trajedi, işiten veya onu okuyan herkese zevk veren özel bir vezni olan bir şiir türüdür. Trajedide güzel şeyler, başkalarının imreneceği örnek iyi şeyler zikredilir; şehirlerin idarecileri de övülür. Müzisyenler trajediyi krallar huzurunda söylerler; bir kral öldüğünde, onun matemini işleyen ilâve melodileri trajediye sokabilirler.

Disiramb, trajedinin iki katı bir vezne sahib olan bir şiir çeşididir. Disirambta, güzel şeyler zikredilir, güzel evrensel ahlâk ve bütün insanlığın ortak faziletleri zikredilir; bir kral veya bir şahıs övülmez, sadece evrensel güzel ameller zikredilir.

Komedi, özel bir vezni olan bir şiir çeşididir. Komedide kötü şeyler anılır, şahsi hicivler, çirkin karakterler ve iğrenç âdetler zikredilir. Bazen insanların ve büyük baş hayvanların müşterek zemmedilen karakterleriyle yine onların müşterek çirkin fizikî görünümlerinin zikredildiği ilâve melodiler sokuşturulur.

İyâmbû, özel bir vezni olan olan bir şiir türüdür. İyâmbûda, ister iyi olsun ister şer olsun, atasözleri gibi sadece ve sadece meşhur sözler zikredilir. Bu şiir çeşidi, savaşlarda ve harblerde gazab veya üzüntü anlarında kullanılırdı.

Drama, bu sonuncuyla tamamen aynı türdür; ancak bunda meşhur sözler ve atasözleri özel insanlar ve özel şahıslar ile ilgili olarak zikredilir.

Aynî (Ainos), ifrat derecedeki neşeli veya hayret verici ve dikkat çekici olmaları sebebiyle zevk veren sözleri hatırlatan bir şiir çeşididir.

Diyagrâmî (Diagramma), genellikle hukukçular (ashâbu'n-nevâmîs) tarafından kullanılan bir şiir çeşididir. Bu şiirde, onlar, eğitilmedikleri ve disipline olmadıkları zaman insanların nefislerini bekleyen şiddetli kötülükleri vasf ederler.

Epik ve Retorik: Siyasî ve hukukî ilk prensipleri vasf eden bir şiir türüdür. Bu tür şiirde, kralların karakterleri ve onlarla ilgili haberler, onların savaşları ve yaptıkları olaylar da zikredilir.

Satûrî (Satyric), müzisyenlerin icâd ettikleri bir vezin ile yazılan bir şiir çeşididir. Şarkılarında bu vezni kullanarak, onlar yabanî büyük hayvanların ve genellikle bütün hayvanların tabiî hareketlerinden oldukça farklı bazı tuhaf harekette bulunmalarını sağlarlar.

Poemata, güzel ve çirkin, düzenli ve düzensiz şiirin tavsif edildiği bir şiir türüdür: Her bir şiir türü, kendisini anımsatan güzel ve iyi, çirkin ve rezil şeyleri temsil eder.

Anficeneseos (amphi geneseos), bilim adamlarının icâd ettikleri bir şiir türüdür, onlar bununla tabiî bilimleri anlatırlar. Bütün şiir çeşitleri arasında şiir sanatından en uzak olan bir şiir türüdür.

Akustik, mûsikî sanatı öğrencilerinin eğitimi kasdıyla kullanılan bir şiir çeşididir. Sadece bu kullanıma hasredilmiştir; başka bir alanda faydası yoktur.

Yunanlıların şiiriyle tanışık olanlardan öğrendiğimize şiir sanatı konusunda filozof Aristo'nun, Themistius'un, diğer eski yazarların ve aynı şekilde onların eserlerinin yorumcularına atıf edilen eserlerden okuduğumuza göre, işte bunlar Yunan şiirinin çeşitleri ve anlamlarıdır. Onların eserlerinin bazısında bu çeşit şiirlerin sınıflamalarına eklenmiş ilave sözler de bulduk. Bunları bulduğumuz şekliyle şimdi zikredeceğiz.

Diyoruz ki:

(Şâirler üç sınıfa ayrılabilir); Birinciler, şiir yazma ve okumada tabiî bir vergiye ve yeteneğe sahib olanlardır. İster şiir türlerinin ekseriyetinde, ister bazı türlerinde olsun teşbih ve temsil yaratmada onların çok güzel temayülleri vardır. Hiç bir şekilde bu şâirlerin, bizzat şiir sanatı hakkında bilgileri yoktur; fakat yapmaya başladıkları şeyi gerçekleştirmedeki güzel istidâdlarına ve temayüllerine dayanırlar. Onlar, kelimenin tam anlamıyla "kıyâs yapan" şâirler değillerdir, çünkü yazış şekilleri mükemmel değildir ve sanat'ta pekişmiş değillerdir. Böyle bir kimse kendisinden ancak şâirlerin fiilleri sudur ettiğinden "Kıyas Yapan Şâir" olarak adlandırılır.

İkinci şâir sınıfı, tamamen şiir sanatını bilenlerdir. Hangi sahaya girerse girsin, şiirin kanunlarından veya kurallarından hiç birisi kendisine yabancı değildir. Sanat'ı sebebiyle temsillere ve teşbihlere hakkıyla vukuftur. "Kıyas Yapan" şâirler ismine hakkıyla yâyık olanlar bu şâirlerdir.

Üçüncü sınıf, kendilerinin hiç bir şiirsel yetenekleri olmaksızın veya sanatın kanunlarını anlamaksızın, ilk iki sınıf şâirlerin faaliyetlerini devam ettirerek, teşbihlerde ve temsillerde onların çığırlarını takip ederek, onları taklid edenler teşkil eder. En çok yanılgılar ve hatalar bu sınıf şâirler arasında olur.

Diyoruz ki:

Şâirlerin bu üç sınıfından her birisinin yaptıkları, ya tabiî yetenekten veya icbarî bir durumdan hasıl olmaktadır. Bununla şunu anlatmak istiyorum: Medhiye yazmada tabiî yetenekli olan bir insandan şartların hiciv veya başka tür şiirler yazmasını istemesinin vâki olmasıdır. Benzer şekilde, sanatı bilen ve diğerleri arasından özel bir şiir türünü seçmiş olan insanın, özel bir duruma birden hakim olmadığı herhangi bir türe zorlanması vâki olur ve böylece içten veya dıştan gelen bir zorluk altında şiir yazar. Halbuki en güzel şiir, doğallıkla olan şiirdir.

Ayrıca şâirlerin halleri şiirlerinin, kompozisyonlarının mükemmellik veya noksanlık derecesiyle de birbirinden farklıdırlar. Bu olay ya şâirin

kendi fikrine, ya da şiirinin konusuna bağlıdır. Fikir yönüne gelince, fikri kendisine bazı zamanlar diğer zamanlardan daha yardımcı olmayabilir. Bunun sebebi, zorunlu psikolojik haller bazen çok kuvvetli bazen zayıf olur. Bununla birlikte bu konuyla ilgili teferruata girmek için söz söylemeye ihtiyaç yoktur. Her halukarda bu, ahlâk, psikolojik şartlar ve onların kişideki tesiriyle ilgili kitaplarda açıkça izah edilmiştir. Şiirin konusuna gelince, bazen karşılaştırılan iki nesne arasındaki teşbihler çok uzaktır, halbuki diğer zamanlarda bu yakındır ve insanların çoğuna açıktır. Bu durumda, şâirin şiirindeki mükemmelliği ve noksanlığı, birbirine benzetilen şeylerin yakınlık ve uzaklığına bağlıdır. Bazen, acemi bir şâirin, sanatta usta bir şâirin dahi kendisine karşı yarışta güçlük çekebileceği kadar çok üstün dizeler üretebildiği vâki olabilir. Bu, tamamen şansa ve tesadüfe bağlıdır, böyle bir şâir "kıyâs yapan" şâir olarak adlandırılamaz.

Teşbihler de derece olarak farklıdırlar. Bu, ya onların konularından kaynaklanan, benzetmenin yakın ve uygun olup olmamasına bağlıdır, ya da şâirin bu konudaki maharetinden kaynaklanır; onun birbirine benzeyen olduğu kadar birbirinden farklı iki nesneyi, her şâirin bildiği bir tarzda, ilave cümleleri doğru kullanmakla sunulabilmesine bağlıdır. Örneğin, bir şâir A'yı B ile ve B'yi C ile karşılaştırmak ister, çünkü A ve B arasında yakın, uygun ve bilinen bir benzerlik vardır. Aynı şekilde bu, B ve C arasında da vardır. Şâir sözünü, dinleyenin veya okuyanın aklında A ve C arasında bir benzerliğin olduğu fikri izlenimi verecek şekilde akıcı yapabilir; halbuki aslında uzak bir benzerlik vardır. Sanat'ta bu izlenimleri yapmak büyük bir dâhiliktir. Benzer bir örnek zamanımız şâirleri tarafından verilmiştir; kâfiye için onlar bir beytin sonuna bir kelime yerleştirmek istedikleri zaman, beytin başına o kelimeyle ilgili uygun vasıfta bir kelime zikrederler, bu da acîb güzellikte bir tesir meydana getirir.

Şimdi aynı şekilde diyoruz ki: Bu sanatın erbâbı ile resim sanatı erbâbı arasında bir münasebet vardır. Biz sanki onların sanatlarının maddelerinin farklı olduğunu fakat, şekillerinde, fiillerinde ve gayelerinde aynîlik olduğunu söyleyebiliriz. Şiir sanatı kelimelerle çalışır, resim sanatı renklerle; işte onlar burada farklıdırlar. Fakat ikisinin de fiili, benzerliği (teşbihi) çıkarmaktır, ikisinin de gayesi insanların vehimlerinde ve hislerinde taklidleri yer ettirmektir.

O halde işte bunlar şiir sanatının bilgisinin kazanılmasında faydası olacak kullî kanunlardır. Bu kanunlardan bir çoğuna ait açıklama daha geniş olarak da alınabilir; fakat bu sanat gibi bir sanatın bu şekilde incelenmesi insanın sanatın bir özel çeşidinde veya yönünde mütehassıslaşmaya diğer çeşitleriyle ve yönleriyle de sadece meşgul olmaya götürür. İşte bu sebeple bu risâle bundan daha fazla bir girişimde bulunmayacaktır.

Ebû Nasr Muhammed İbn Muhammed İbn Tarhân'ın Şiir Sanat'ının Kanunları Hakkındaki Makâlesi burda sona erdi.

III. RİSÂLENİN ARAPÇA METNİ

(42–ب)رسالة في قوانين صناعة الشعر[1] للمعلم الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة في قوانين صناعة الشعر للمعلم الثاني:

قال: قصدنا في هذا القول إثبات أقاويل ، وذكر معان تفضي[2] بمن عرفها إلى الوقوف على ما أثبته الحكيم في صناعة الشعر من غير أن نقصد[3] إلى استيفاء جميع ما يحتاج إليه في هذه الصناعة و ترتيبها، إذ الحكيم لم يكمل[4] القول في صناعة المغالطة فضلا عن القول في صناعة الشعر . و ذلك أنه لم يجد لمن تقدمه[5] أصولاً و لا قوانين حتى كان يأخذها و يرتّبها[6] ويبني عليها و يعطيها حقّها على ما يذكره في آخر أقاويله في صناعة المغالطة[7] و لو رُمنا[8] إتمام الصناعة[9] التي لم يرم الحكيم إتمامها مع فضله و براعته لكان ذلك ممّا لا يليق بنا، فالأولى بنا أن نومئ إلى ما يحضرنا في هذا الوقت من القوانين و الأمثلة و الأقاويل التي ينتفع بها في هذه الصناعة .

فنقول إنّ الألفاظ لا تخلو[10] من أن تكون [11]إمّا دالّة ، و إمّا غير دالّة . والألفاظ الدالّة: منها ما هي مفردة، ومنها ما هي مركّبة. والمركبة: منها ما هي أقاويل، ومنها ما هي غير أقاويل. و [11]الأقاويل: منها ما هي جازمة، ومنها ما هي غير جازمة. و الجازمة : منها ما هي صادقة، و منها ما هي كاذبة. والكاذبة منها ما يوقع[12]في ذهن السامعين الشيء المعبر عنه بدل القول ، ومنها ما يوقع فيه المحاكي للشيء. و هذه هي الأقاويل الشعرية. ومن هذه المحاكية : ما هو أتمّ محاكاة ، ومنها ما هو أنقص محاكاة، و الاستقصاء في الأتمّ منها (43–أ) والأنقص إنّما هو يليق بالشعراء و أهل المعرفة بأشعار لسان لسان ولغة لغة . و ذلك ما يخلي عن القول فيها لأولئك .

و لا يظن ظانّ أنّ المغلط و المحاكي قول واحد. و ذلك أنّهما مختلفان بوجوه : منها أنّ غرض المغلط غير غرض المحاكي ، إذ المغلط هو الذي يغلط السامع إلى نقيض الشيء حتى يوهمه أن الموجود غير موجود، و أن غير الموجود موجود. فأمّا المحاكي للشيء فليس يوهم النقيض ، لكنّ الشبيه . و يوجد نظير ذلك في الحسّ وذلك أنّ الحال التي توجب[13]إيهام الساكن أنّه متحرّك ، مثل ما يعرض لراكب السفينة عند نظره إلى

الأشخاص التي هي على الشطوط ، أو لمن على الأرض في وقت الربيع عند نظره إلى القمر و الكواكب من وراء الغيوم السريعة السير هي الحال المغلطة للحسّ ، فأمّا الحال التي تعرض للناظر في المرآتي[14] و الأجسام الصقيلة فهي الحال الموهمة[15] شبيه الشيء .

و قد يمكن أن يقسم الأقاويل بقسمة أخرى وهي أن نقول[16]: القول لا يخلو من أن يكون إمّا جازما و إما غير جازم. و الجازم منه ما يكون قياسا، ومنه ما يكون غير قياس. والقياس منه ما هو بالقوّة و منه ما هو بالفعل. و ما هو بالقوة إمّا أن يكون أستقراء و إمّا أن يكون تمثيلا . و التمثيل أكثر ما يستعمل إنما يستعمل في صناعة الشعر. فقد تبيّن أنّ القول الشعريّ هو التمثيل.

و قد يمكن أن يقسم القياسات ، وبالجملة الأقاويل بقسمة أخرى. فيقال : إنّ الأقاويل:الأقاويل إمّا أن تكون [17]صادقة لا محالة بالكلّ ، وإما أن تكون [18]كاذبة لا محالة بالكلّ و إما أن تكون[19]صادقة بالأكثر كاذبة بالأقلّ ، و إما عكس ذلك، و إما أن تكون[20] متساوية الصدق و الكذب . فالصادقة بالكلّ لا محالة هي البرهانية . والصادقة بالبعض على الأكثر فهي الجدلية . و الصادقة بالمساواة فهي الخطبيّة . والصادقة بالبعض على الأقل فهي[21] السوفسطائيّة . و الكاذبة بالكلّ لا محالة فهي الشعريّة.

و قد تبيّن من هذه القسمة أنّ القول الشعريّ هو الذي ليس بالبرهانيّة و لا الجدليّة و لا الخطابيّة و لا المغالطيّة، و هو مع ذلك يرجع إلى نوع من أنواع السولوجسموس أو ما يشبه السولوجسموس و أعني بقولي ما يتبعه الاستقراء و المثال و الفراسة و ما أشبهها ممّا قوّته[22] قوة قياس .

إذا قد وصفنا[23] ما تقدّم ذكره فحليق بنا أن نصف الأقاويل الشعريّة و أنّها كيف تتنوّع (43–ب)

فنقول[24] إنّ الأقاويل الشعريّة إمّا أن تتنوّع بأوزانها و إما أن تتنوّع بمعانيها. فأما تنوّعها من جهة الأوزان فالقول المستقصى فيه إنّما هو لصاحب الموسيقار والعروضي في أيّ لغة كانت تلك الأقاويل و في أيّ طائفة كانت الموسيقى. و أمّا تنوّعها من جهة معانيها على جهة الاستقصاء فهو للعالم[25]بالرموز و المعبّر[26]بالأشعار والناظر في معانيها و المستنبط لها في أمّة أمّة و عند طائفة مثل ما في أهل زماننا من العلماء بأشعار العرب و الفرس الذين صنفوا الكتب في ذلك المعنى و قسموا الأشعار إلى الأهاجي و المدائح و المفاخرات و

الألغاز و المضحكات و الغزليّات والوصفيّات و سائر ما دوّنوه في الكتب التي لا يعسر وجودها ممّا يستغنى عن الإطناب في ذكرها. فلنرجع إلى ابتداء آخر . و نقول إن جُلّ[27] الشعرآء في الأمم الماضية والحاضرة الذين بلغنا أخبارهم ، خلطوا أوزان أشعارهم بأحوالها و لم يرتبوا 28 لكلّ نوع من أنواع المعاني الشعريّة وزناً معلوماً إلا اليونانيون فقط. فإنهم جعلوا لكلّ نوع من أنواع الشعر نوعاً من أنواع الوزن مثل أنّ أوزان المدائح غير أوزان الأهاجي و أوزان الأهاجي غير أوزان المضحكات و كذلك سائرها. فأما غيرهم من الأمم و الطوائف فقد يقولون المدائح بأوزان كثيرة مما يقولون بها الأهاجي إمّا بكلّها و إمّا بأكثرها ، ولم يضبطوا هذا الباب على ما ضبطه اليونانيون .

و نحن نعدّد أصناف أشعار اليونانيّين على ما عدّده الحكيم في أقاويله في صناعة الشعر و نومئ إلى كل نوع منها إيماء .

فنقول إنّ أشعار اليونانيّين كانت مقصورة على هذه الأنواع التي أعدّده[29] وهي: طراغوذيا و ديثيرمبي و قوموذيا و ايامبو[30] و دراماطا و أبني[31] و ديقرامي و ساطوري و فيوموتا[32] و افيقي و ريطوري[33] و انفحاناساوس و اقوستقي[34].

أمّا طراغوذيا : فهو نوع من الشعر له وزن معلوم يلتذّ[35] به كلّ من سمعه من الناس أو تلاه ، يذكر فيه الخير و الأمور المحمودة المحروض عليها و يمدح بها مدبّرو المدن ، وكان الموسيقاريون[36] يغنّون بها بين يدي الملوك فإذا مات الملك[37] زادوا في أجزائها نغمات أخرى[38] و ناحوا بها على أولئك الملوك.

و أمّا ديثيرمبي : فهو نوع من الشعر له وزن ضعف وزن طراغوذيا(44–أ) يذكر فيه الخير و الأخلاق الكلّيّة المحمودة و الفاضائل الإنسانية[39] و لا يقصد بها مدح ملك معلوم و لا إنسان معلوم لكن يذكر فيه الخيرات الكلّيّة .

و أمّا قوموذيا: فهو نوع من الشعر له وزن معلوم يذكر فيه الشرور وأهاجي[40] الناس و أخلاقهم المذمومة و سيرهم الغير المرضية و ربّما زادوا في أجزآئه نغمات و ذكروا فيها الأخلاق المذمومة التي يشترك فيها[41] الناس و البهائم و الصور المشتركة القبيحة أيضاً .

و أمّا ايامبو[42]: فهو نوع من الشعر له وزن معلوم يذكر فيه الأقاويل المشهورة سوآء كانت تلك من الخيرات أو الشرور بعد أن كانت مشهورة مثل الأمثال المضروبة. وكان يستعمل هذا النوع من الشعر في الجدال و الحروب عند الغضب والضجر[43].

و أمّا دراماطا: فهذا الصنف بعينه إلا أنّه يذكر فيه الأمثال و الأقاويل المشهورة في أناس معلومين و في أشخاص معلومة .

و أمّا ابي[44]: فهو نوع من الشعر يذكر فيه الأقاويل المفرحة إمّا لإفراط جودتها[45] و إمّا لأنّها عجيبة بديعة .

و أمّا ديقرامي:فهو نوع من الشعر كان يستعمله أصحاب النواميس يذكرون فيه[46] الأهوال التي تتلقّاها أنفس البشر إذا كانت غير مهذّبة و لا مقوّمة .

و أمّا أفيقي و ريطوري[47]:فهو نوع يوصف به المقدمات السياسية والناموسية[48]و يذكر بهذا النوع شعر الملوك و أخبارهم و أيامهم و وقائعهم .

و أمّا ساطوري: فهو نوع من الشعر له وزن أحدثه علماء الموسيقاريّين ليحدثوا بإنشادهم حركات في البهائم ، و بالجملة في جميع الحيوان مما يتعجّب منها لخروجها من الحركات الطبيعيّة .

و أمّا فيوموتا[49]:فهو نوع من الشعر يوصف به الشعر الجيد و الرديّ المستقيم و المعوّج ، و يشبه كل نوع من أنواع الشعر بما يشبه من الأمور الحسنة الجيدة والقبيحة الرذلة.

و أمّا انفحاناساوس: فهو نوع من الشعر أحدثه علماء الطبيعيّين . وصفوا فيه[50] العلوم الطبيعيّة ، وهو أشد أنواع الشعر مباينة لصناعة الشعر .

و أمّا اقوستقي[51]: فهو نوع من الشعر يقصد به تلقين المتعلّمين لصناعة الموسيقار ، و هو مقصور على ذلك و لا ينتفع به في غير هذا الباب .

فهذه هي أصناف أشعار اليونانيّين و معانيها على ما تناهى إلينا من العارفين بأشعارهم و على ما وجدناه[52] في الأقاويل المنسوبة إلى الحكيم أرسطو في صناعة (44–ب)الشعر و إلى ثامسطيوس و غيرهما من القدماء و المفسّرين لكتبهم. وقد وجدنا في بعض أقاويلهم معاني ألحقوها بأواخر تعديدهم هذه الأصناف. و نحن نذكر أيضاً على ما وجدناها.

فنقول: إنّ الشعراء إمّا أن يكونوا ذوي حيلة و طبيعة متهيّئة لحكاية الشعر وقوله ولهم باب[53]جيّد لتشبيه و التمثيل ، و إمّا لأكثر أنواع الشعر و إمّا لنوع واحد من أنواعه. و لا يكونوا عارفين بصناعة الشعر على ما ينبغي ، بل هم مقتصرون على جودة طباعهم و بابتهم[54] لما هم ميسرون نحوه[55] و هؤلاء غير مستحسنين بالحقيقة لما عدموا من كمال

الرؤية و التثبّت في الصناعة و من سمّاه مسلحساً شعريّاً . فذلك لما يصدر عنه من أفعال الشعراء . و إمّا أن يكونوا عارفين بصناعة الشعر حقّ المعرفة حتى لا يند عليهم[56] خاصّة من خواصها و لا قانون من قوانينها في أيّ نوع شرعوا فيه و يحدون التمثيلات و التشبيهات بالصناعة، و هؤلاء هم المستحقّون إسم الشعراء المسلحسين .

و إمّا أن يكونوا أصحاب تقليد لهاتين الطبقتين و لأفعالهما يحفظون عنهما أفاعيلهما و يحتذون حذوهما في التمثيلات و التشبيهات من غير أن يكون لهم طباع[57] شعريّة و لا وقوف على قوانين الصناعة ، و هؤلاء أكثرهم زللاً و خطأ .

و نقول إن كلّ ما يصنعه كلّ[58] واحد من هؤلاء الطوائف[59] الثلاث لا يخلو من أن يكون عن طبع أو عن قهر ، و أعني بذلك أنّ الذي جبل على المدح و قول الخير فربّما اضطرّه بعض الأحوال إلى قول بعض الأهاجي و كذلك سائرها و الذي يعلم الصناعة و عوّد نفسه نوعا من أنواع الشعر و اختاره من بين الأنواع ربّما ألجأه أمر يعرض له إلى تعاطي ما لم يسخّره لنفسه ، فيكون ذلك عن قهر ، و إمّا من نفسه أو خارج ، و أحمدها ما كان عن طبع . ثمّ إنّ أحوال الشعراء في تقوالهم الشعر تختلف في التكميل و التقصير و يعرض ذلك إمّا من جهة الخاطر و إمّا من جهة الأمر نفسه . أما الذي يكون من جهة الخاطر فإنّه ربّما لم يساعده الخاطر في الوقت دون الوقت و يكون سبب ذلك بعض الكيفيّات النفسانية إمّا لغلبة بعضها أو لفتور بعض منها ممّا يحتاج إليها . و الاستقصاء في هذا الباب ليس ممّا يليق بهذا القول، و ذلك تبيّن في كتب الأخلاق و أوصاف الكيفيات النفسانية و ما توجبه[60] كلّ واحدة[61] منها. و أمّا الذي يكون من جهة الأمر نفسه فلأنّه ربّما (45–أ) كان التشابه بين الأمرين الذين[62] يشبّه أحدهما بالآخر بعيدة ، وربّما كانت قريبة ظاهرة لأكثر الناس، فيكون القول في كماله و نقصانه بحسب مشابهة الأمور من قربها و بعدها . و إنّ المختلف في الصناعة ربّما أتى بالجيّد الفائق الذي يعسر على العالم بالصناعة إتيان مثله[63] و يكون سبب ذلك البخت و الاتّفاق و لا يستحق اسم المسلحس .

وجودة التشبيه تختلف فمن ذلك ما يكون من جهة الأمر نفسه بأن تكون المشابهة قريبة ملائمة و ربّما كان من جهة الحذق بالصيغة حتى يجعل المتباينين في صورة المتلائمين بزيادات في الأقاويل ممّا لا يخفى على الشعراء فمن ذلك أن يشبهوا أ،ب و ب،ج لأجل أنّه يوجد بين أ و ب[64] مشابهة قريبة ملائمة معروفة ، و يوجد بين ب و ج مشابة قريبة ملائمة

معرفة فيدرجوا الكلام في ذلك حتى يخطروا ببال السامعين المنشدين مشابهة أ و ج65 و إن كانت في الأصل بعيدة ، و للإخطار بالبال في هذه الصناعة غناء عظيم و ذلك مثل ما يفعله بعض الشعراء في زماننا هذا ، من أنهم إذا أرادوا أن يضعوا كلمة في قافية البيت ذكروا لازماً من لوازمها أو وصفاً من أوصافها في أوّل البيت فيكون لذلك رونق عجيب .

و تقول أيضاً ان بين أهل هذه الصناعة و بين أهل صناعة الترويق مناسبة و كأنهما66 مختلفان في مادّة الصناعة و متّفقان في صورتها و في أفعالها و أغراضها أو نقول إنّ بين الفاعلين و الصورتين و الغرضين تشابها و ذلك أنّ موضع هذه الصناعة الأقاويل و موضع تلك الصناعة الأصابغ و بين فرقاً ، إلا أنّ فعليهما جميعا التشبيه و عرضيهما إيقاع المحاكيات في أوهام الناس وحواسّهم .

فهذه قوانين كلّيّة ينتفع بها في إحاطة العلم لصناعة الشعر و يمكن استقصاء القول في كثير منها ، إلا أنّ الاستقصاء في مثل هذه الصناعة يذهب بالإنسان في نوع واحد من الصناعة و في جهة واحدة و يشغله عن الأنواع و الجهات الأخرى و لذلك لم 67يشرع في شيء من ذلك قولنا هذا .

تمّت المقالة في قوانين صناعة الشعر68 لأبي نصر محمد بن محمد طرخان.

---

1 الشعراء و كذا مالما 2 يقضي 3 يقصد 4 تكمل 5 يقدمه 6 و ترتبها 7 المغالطين 8 زمنا
9 و كذا في الهامش . وفي الأصل الصمة 10 يحلو 11 يكون 12 تولع 13 يوجب 14 المراقي 15 الموهم
16 يقول 17 يكون 18 يكون 19 يكون 20 يكون 21 هي 22 قوتها 23 وصفت 24 فيقول 25 العالم
26 المحتجر 27 حل 28 يرتوبا 29 أعده 30 و أتاميرو أتاميرو 31 كذا 32 فيومونا 33 ويطوري
34 و أوتيقي 35 لقد 36 الموسقريون 37 مالنا لمالك 38 أحر 39 الاسبة 40 و الأهاجي 41 فيه
42 اياميروا 43 كذا بالهامش 44 أدني 45 و بعودتها 46 فيها 47 ردطوري 48 و الواميسية 49 مروسونا
50 فيها 51 اموسعي 52 وحدتها 53 ذات 54 و تابتهم 55 نحوها 56 يشد عنهم 57 طباعا
58 بالقص 59 و كذا بالهامش و بالأصل الطائف 60 يوجه 61 واحد 62 اللذان 63 مثلها 64 ب
65 مشابهة ما أ و ج ب 66 و كانها 67 ما لم 68 مسطور كذلك

IV. AÇIKLAMALAR

1. Aristo'nun De Poetica'sı ve Fârâbî

Fârâbî'nin bu küçük eseri, daha önce de belirtildiği gibi, Aristo'nun ne De Poetica (Kitâbu'ş-Şi'r) ne de ona izâfe edilen şiirle ilgili bir eserinin şerhidir. Şiirle ilgili Poetica'dan başka, Aristo'ya izâfe edilen diğer eserler şunlardır:

a) Katâbu'ş-Şu'arâ': Bazı kaynaklarda Aristo'ya üç bölümden oluşan böyle bir eser izâfe edilmektedir[13]. İbn Cülcül'un aynı isimle Aristo'ya ait olarak bahsettiği eser[14], De Poetica'dır; bu eser değildir.

b) Homeros'un Zor Şiirlerine Aid Meseleler: İslam kaynakları, Aristo'nun on bölümünden oluşan bu isimle bir eserinden bahsederler[15]. Diğer taraftan Diogenes Leartius'un Aristo'ya aid olarak verdiği kitap listesinde, altı bölümden olduğunu söylediği "Homer'e Dair Problemler" adlı bir eser vardır[16]. Bu iki eserin aynı olup olmadığını, ne de onların gerçekten Aristo'ya ait olup olmadığını bilemiyoruz.

c) Pitegoras ve Pitegorascılara Göre Şiir Sanatı: Sadece İslâm kaynaklarından böyle bir eser Aristo'ya izâfe edilmektedir; iki bölümden oluştuğu söylenmektedir[17].

d) Şiirler: İslâm kaynaklarından bazıları Aristo'nun şair olduğunu ve bazı şiirleri olduğunu haber vermektedirler, ancak ona ait bir şiir kitabının mevcudiyetinden söz etmemektedirler[18]. Fakat Diogenes Laertius, listesinde Aristo'ya ait "Şiirler" adlı bir kitaba yer vermektedir[19]. Sözü edilen bu şiir ile ilgili kitaplar günümüze ulaşmadığından, gerçekten onların Aristo'ya aid olup olmadıkları hakkında kesin bir şey söylenemez ise de aşağıda belirtecğimiz nedenden dolayı biz bunların ayrı kutaplar olabileceğini düşünmüyoruz.

Bugün şiir sanatıyla ilgili Aristo'ya aid olduğu bilinen tek eser De Poetica'dır. İki bölümden oluştuğu söylenen bu eserin[20], ancak birinci bölümü günümüze kadar ulaşabilmiştir. Hatta bazı İslâm kaynakları, bazı söylentilere göre bu eserin gerçekte Aristo'ya aid olmadığını veya en azından bir kısmının ona aid olup bir kısmının da Themistius tarafından yazıldığını bildirmektedirler[21].

---

13. İbnü'l-Kıftî: İhbâr, s. 32; İbn Ebî Useybia: Uyûn, I, s. 67; Diogenes Leartius: Lives, IV, 21-22, s. 465.
14. İbn Cülcül, Tabakât, s. 25.
15. İbnü'l-Kıftî: a.g.e., s. 36; İbn Ebî Useybia: a.g.e., I, s. 69.
16. Diogenes Leartius: a.g.e., IV, 25-26, s. 473.
17. İbnü'l-Kıftî a.g.e., s. 36; İbn Ebî Useybia: a.g.e., I, s. 67.
18. İbn Cülcül: a.g.e., s. 25.
19. Diogenes Leartius: a.g.e., I/V, 25-26, s. 473.
20. Diogenes Leartius: a.g.e., I/V, 24-25, s. 472; İbn Ebi Useybia: a.g.e., I, s. 68.
21. İbnu'l Nedim: Fihrist, s. 250; İbnu'l-Kıftı: a.g.e., s. 28.

Poetica'ya Süryaniceden arapça'ya ilk çeviren Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus (öl. 940)'dır. Halen Paris Bibl. Nation'da, bulunan bu çeviri, "Kitâbu'ş-Şu'ar â" ismini taşımaktadır. İşte bundan dolayı Cülcül, Aristo'nun Poetica'sını bu isimle zikreder, yoksa, M. Kaya'nın dediği gibi İbn Cülcül, diğer kaynaklarda Aristo'ya izâfe edilen yukarıda ismini zikrettiğimiz öteki Kitâbu'ş-Şu'arâ'yı kest etmiyor[22]. Mattâ b. Yûnus çevirisi üzerine çalışan ve çevirisini neşreden Margollouth ve J. Tkatsch, onun çevirisinin başlığındaki şu'ara' sözünün şi'r sözü yerine yapılan bir yanlışlık olduğu, bunu ya doğrudan çevirenen veya istinseh edenin yaptığı bir yanlış olduğu üzerinde birleşmektedirler.

Fârâbî'nin bu eserinin elyazma nüshasında da, Şu'arâ' sözü kullanıldığına göre ve Fârâbî ile Mattâ b. Yûnus aynı zamanda yaşadıklarına göre bu yanlışlığın kaynağı bizzat Mattâ b. Yûnus'un kendisi olmalıdır. Ya da o, Poetica'yı Süryaniceden çevirdiğine göre, bu yanlışlığı süryani çevirmen yapmış olabilir; o da bunu tekrarlamıştır. Dolayısıyla daha Fârâbî zamanında Poetica, Buyîtîkya, Abutîkâ ve Butîkâ isimleri yanında, Kitabu'ş-Şu'arâ' ismiyle de biliniyordu.

Fârâbî'den önce el-Kindî, Poetica'nın bir özetini yapmıştır[23]. el-Kindi'nin özetine, bugün mevcudiyeti bilinmediğinden kaybolmuş gözüyle bakılmaktadır. Fârâbî'den sonra, onun talebesi olan Yahyâ b. Adî'nin de Poetica'yı ikinci kez Arapçayya tercüme ettiği bilinmektedir.

Poetica'nın iki bölümden oluştuğu ve ikinci bölümün kaybolduğu şeklindeki genel görüşe katılmak pek mümkün görünmemektedir. Her ne kadar Aristo, Poetica'sının başında eserinde ele almayı düşündüğü konuların bazılarını işlememiş ise de, eser şimdiki haliyle iki bölümden oluşan bir eser havasında değildir. Olsa olsa, bize göre Fârâbî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, eksik bırakılmış bir eserdir; yani önsözde vaadettiği konuların hepsini Aristo işleyememiş veya işlememiştir.

Bugün bilindiği kadarıyla, Aristo'ya bazı kaynaklarda izâfe edilen ve yukarıda sözünü ettiğimiz Kitâbu'ş-Şu'arâ' (Şâirler Kitabı)nın, ne varlığından, ne de Süryanice, Pehlevice ve Arabça gibi dillere tercümelerinden, üzerine yapılan eski ve yeni hiç bir çalışmadan bahsedilmediğine göre, şiirle ilgili bize kadar ulaşan ve üzerinde çalışmalar yapılan tek eseri De Poetica olduğuna göre, özellikle Aristo'ya izâfe edilen Kitabu'ş-Şu'arâ' ile Poetica'yı ayrı ayrı birer eser olarak zikretmeyen İslâm kaynaklarında Kitâbu'ş-Şu'arâ' eseriyle kasd edilen, hep Poetica (Kitâbu'ş-

22. Kaya (M.): İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983, s. 126.

23. İbnu'l Nedim: a.g.e., s. 250; İbnu'l-Kiftî: a.g.e., s. 28.

Şi'r, eş-Şi'r veya Sına'âtu'ş-Şi'r) olmalıdır. nitekim Fârâbî'de, eğer tercümesini sunduğumuz bu eserin başlığının Kitâbu'ş-Şu'arâ' olarak yazılması istinsah edenden kaynaklanmıyorsa, onun bu isimle kasd ettiği Poetica'dır. Zaten Fârâbî, diğer bir çok eserinde Poetica söz konusu olunca, eş-Şi'r veya Sina'âtu'-Şi'r isimleriyle anmaktadır. Ayrıca Poetica'nın bize ulaşan birinci bölümüyle, Fârâbî'nin bu eserinde verdiği bazı bilgiler örtüşmektedir.

Aslında bize göre, yukarıda isimlerini söylediğimiz Aristo'ya izâfe edilen şiirle ilgili kitapların hiç birisi müstakil birer kitap olmayıp, Poetica'nın çeşitli bölümlerinde işlenen konuların başlıklarını yansıtmaktadır. Poetica iyi incelerdiğinde görülecektir ki, ayrı ayrı kitap ismi olarak verilen başlıklar, bu eserde incelenen konulardır.

Fârâbî bu eserini, kendisinin de başta belirttiği gibi Poetica'nın daha iyi anlaşılabilmesi için kaleme almıştır. Fakat velevki A. Bedevî gibi bazıları bu esere, Poetica'nın bir şerhi gibi bakıyorlarsa da, yukarıda da belirttiğimiz gibi, o gerçek anlamda bir şerh değildir.

Eserin Arapça metninden ve tercümesinden anlaşılacağı gibi, Fârâbî ilkin şiir sanatının ne olduğundan, sonra eski Yunan şiir türlerinden ve nihayet şairlerin sınıflarından ve şiir sanatıyla diğer güzel sanatların ilgisinden bahsetmektedir.

Aristo'nun Poetica adlı eseriyle Fârâbî'nin bu eseri arasında fikir ve şekil yönünden şerh olacak nitelikte pek fazla benzerlik yoktur. Fârâbî, muhtemelen ya el-Kindî'nin Poitca'nın özetinden veya daha da muhtemel olanı, Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus'un arapça çevirisinden Aristo'nun fikirlerini öğrenerek, özellikle Şiir Sanatı konusunda kendi görüşlerini yazmıştır.

Önce bu iki eser arasındaki farklardan başlayalım:

Aristo'ya göre şiir, bir edebiyat türü olarak görüyür ve o şiirde dil problemiyle uğraşır. Fârâbî ise, şiiri bir mantık sanatı veya mantığın bir şubesi olarak görür. Fârâbî'nin Aristo'ya göre Yunan şiirinin türleri olarak naklettiği şiir çeşitleri, gerçekte Poetica'da yoktur; Poetica'da sadece komedi, trajedi ve epope gibi sahne sanatları ve onların problemleri işlenmektedir. Bunlar bir şiir türü olarak ele alınmamaktadır. Poetica'da şâir tarihçiye benzetilirken, Fârâbî'nin eserinde şâir diğer sanatçılara, özellikle ressama benzetilmektedir.

Aristo ile Fârâbî'nin ortak görüşlerine gelince, şiirin bir taklid (tasvir) sanatı olduğu ve şiirden insanların zevk aldığı hususudur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Aristo'ya göre bu taklidin insandaki doğallığı, zihnin fantaziye gücüdür. Fârâbî'ye göre taklid basit bir tasvir-

den ibarettir ve daha çok hayal ve vehim gücüne dayanır. Bunun için aşağıda belirtileceği gibi, Fârâbî'ye göre, şiir yalancı bir ispatlama yoludur. Her iki filozofa göre, bu iki husus insanın doğasında vardır ve bu iki hususda, şiir sanatının kaynağıdır. Diğer önemli bir ortak nokta da, şâir ile şiiri arasında bir paralelliğin olduğu hususudur. Yani şâirler şiirlerinde kendi karakterlerini yansıtırlar, şiire bakarak şairin karakteri öğrenilebilir demeleridir.

Dolayısıyla, Fârâbî, Poetica'yı doğrudan şerh etmemiştir, ancak ondan, katıldığı bazı fikirleri almıştır.

2. Şiir ve Mantık

Fârâbî, Aristo'dan farklı olarak şiiri hem şekli olarak, hem de mahiyet olarak bir mantık işi, daha da özel olarak bir kıyas işi olarak görmektedir.

Aristo'nun Poetica adlı eserinin ona ait olmayıp, ona izâfe edildiği görüşünü hiç dikkate almasak bile, bizzat Aristo şiiri (Poetica) ve Hatabeti (Rethorica) mantık ilmiyle doğrudan ilgili görmemiştir. Mantıkla ilgi yazılarına kendisi kategoriler, Hermenötik, I. ve II. Analitikler, topikler ve Sofistik Dellillerin Çürütülmesi olarak beş bölüm halinde bakmıştır. Bilindiği gibi, Hellenistik devirde özellikle, Alexandre d'Aphrodisias gibi Aristo şarihleri yukarıda saydığımız eserleri, onlara Poetica ve Rethorica'yı ekleyerek Organın adı altında topladılar. Bu gelenek Süryani yazarlar ve onlardan sonra müslüman filozof ve mantıkçılar tarafından da devam ettirildi.

Dolayısıyla bugün Poiteca, Aristo'nun mantık kitapları arasında sayılır ise de, başlangıçta, böyle bir şey sözkonusu değildi. Aristo, şiir sanatına gerçek anlamda mantıksal bir ilim olarak bakmıyordu.

Şekilsel bakmanın ötesinde, gerek bu eserinde, gerekse "İhsâ'u'l-Ulûm"[24] ve "Risâle fî Mâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Ta'allumu'l-Felsefe"[25] gibi diğer eserlerinde de, Fârâbî mahiyet olarak şiire bir kıyas olarak bakmaktadır ve şiiri "Beş Mantıksal sanatlar" dan birisi olarak görmektedir.

Bilindiği gibi İslâm mantıkçılarının mantıkta "Beş Sanat" dedikleri Sanatlar: Burhan, Cedel, Safsata, Hitabet ve Şiir'dir. Bunlar teorik mantığın uygulama alanlarıdır. Bu Beş Sanat, bir şey hakkında bilgi edinme yolları ve vasıtalarıdır; bunlardan hepsi kıyas kullanır. Her birisinin kullandığı önermeler farklıdır, yani her sanat ayrı türden bir önerme kullanır.

---

24. Fârâbî; İlimlerin Sayımı, Çev.; A. Ateş, İstanbul, 1986, Böl. II, özellikle s. 79-87.

25. Fârâbî; Risâle fî Mâ Yenbağî...., s. 52.

Şiir sanatında kullanılan önerme çeşidine, genelde "Muhayilât" denir ve şiirde kullanılan kıyas, bu tür önermelerden yapılır.

Fârâbî'ye göre, o halde şiir, kategorik yalancı önermelerden yapılan bir kıyas ve taklide dayanan bir sanattır. Şiir, bir şeyin, burhan gibi gerçek bilgisini değil de, taklidi bilgisini verir. Bu yüzden de, Fârâbî ve diğer bazı müslüman filozoflar, şiirin verdiği bilgiye "yalancı" (kâzibe) bilgi olarak bakarlar.

Çünkü şiir, gerek kullanıldığı kıyas türü bakımından ve gerekse tabiatı bakımından, bir şeyin, yani konusunun, kendisini değil, onun zihnî tasvirini ve taklidini insana nakşetmeye çalışır. İşte bu yüzden şiir, insana nesnenin hakiki bilgisi değil, yalan bilgisini verir. Şiir, yalancı bir ispatlama türüdür; nitekim Fârâbî şöyle der: "Şiir tamamen yalancı ispata dayanır"[26].

Fârâbî gibi bazı İslâm düşünürleri, şiirin insan hayatı ve düşüncesindeki yerini belirlerken, Aristo ile Eflâtun arasında orta bir yerde bulunurlar.

Bilindiği gibi, Eflâtun'a göre, şiir ve şâirin ideal devlete yeri yoktur; "Devlet" adlı eserinde, o şâirleri yalanclıkla itham eder. Çünkü, ona göre, şâirler şiirlerinde sadece tasvir yaparlar; zaten bu âlem, gerçek (ideler) âleminin bir tasviri olduğundan şâir ve şiire gerek yoktur; şiir, tasvirin tasviri olmuş oluyor. Fakat "Kanunlar" adlı eserinde Eflâtun şiir konusunda biraz daha farklı düşünüyor. Şiire bugünkü deyişle devlet sansürünü istiyor. Eğer şiir ahlâka ve kanunlara aykırı değilse, izin verilmeli, aksi takdirde yasaklanmalı diyor. Burada şiiri toptan reddetmiyor.

Aristo ise, tam aksi görüştedir; insanın yaratıcı muhayyilesi ancak şiir sanatında kendisini gösterir. Aristo'ya göre, şiir ve şâirin toplumda üstün bir yeri ve değeri vardır.

Fârâbî ve diğer İslâm düşünürlerine gelince, şiir tabiatı icabı yalancı bir sanattır; ancak şiir, realizm ile beraber olunca, bir eğitim aracı olabilir. Böyle realizme dayanan şiir kıyasla yine de insana bazı şeyleri öğretebilir. Benzetme yoluyla bir anlatım tarzı olabilir.

Son olarak burada şu noktaya da işaret etmek yerinde olacaktır. Bazı kimseler İslâm kültüründe, şiir ve tiyatro gibi bazı sanat türlerinin gelişmediğini söyleyerek, bunun bizzat İslâm dininden kaynaklandığı görüşündedirler.

Şiir için konuşacak olursak, bu iddia doğru değildir; şiir en çok gelişen sanatlardan birisidir. Her İslamî dilde yazılmış binlerce divân vardır.

---

26. Fârâbî; Risâle fi Mâ Yenbaği....., s. 52.

Ancak şiirin her türünün, aynı oranda gelişmediği doğrudur. Şiirin didaktik olmasına önem verilmiştir; yani bir ölçüde realist şiir anlayışı tutulmuştur.

Kur'ân, Şâirler Sûresinde (Suretû'ş-Şu'arâ'), gerçekçi olmayan şâirleri kınamaktadır. Şiirin bazı türlerinin gelişmemesine sadece bu Sûre değil, aynı zamanda, gördüğümüz gibi, Fârâbî gibi filozoflarda etkili olmuştur. Çünkü müslümanlar, sadece şiirde değil, hangi tür sanat olursa olsun, realizmi benimsemişlerdir.

İslâm'ın şiire bakışını kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Hz. Peygamber, ahlâki ve edebî güzel şiirlere, onları yazan şâirlere değer verirdi. Buhârî'nin naklettiği bir hadiste, Hz. Peygamber bu tür şiirin bir çeşit hikmet olduğunu söylemiştir: "Şiirden bir kısmı, şüphesiz ki hikmettir.[27]"

Bu konuda aşağıda kaydedeceğimiz örnekler, diğer hadis kitaplarında olduğu gibi, Buhârî'nin Sahîh'inde de vardır. Hz. Peygamber, İslâm aleyhine şiir söyleyen ve yazan müşrik şâirlere karşı, ünlü müslüman şâir Hassân b. Sâbit'e: "Ey Hassân! sen de onlara cevap ver." buyurarak, Hassân için şu duada bulunmuştur. "Yâ Rabbi! Cebrâil ile onu güçlendir.[28]"

Şâir Abdullah b. Revâha, bir gün peygamberimizin huzurunda güzel bir şiir okuyunca, o "Kardeşiniz batıl şey söylemez.[29]" diyerek şâiri takdir etmiştir.

Şuârâ suresinin "Şâirlere ancak azgınlar uyar" anlamındaki 224. cü ayeti nazil olunca, müslüman şâirlerden Hassân b. Sâbit, Abdullâh b. Revâh ve Ka'b b. Mâlik ağlayarak Hz. Peygamber'e gelirler: "Ey Allah'ın Elçisi! Allah bu ayeti indirdi. Allah bilirki biz şâiriz" derler ve üzüntülerini beyan ederler. Bunun üzerine, Hz. Peygamber üzülmemelerini söyledikten sonra, "Ayetin alt tarafını okuyunuz." buyurmuştur. Söz konusu surenin 227. ci ayeti: "Ancak inanıp yararlı iş yapanlar, Allah'ı çok ananlar ve haksızlığa uğradıklarında haklarını alanlar, bunun dışındadır." diyerek, ahlâken iyi ve güzel, öğretici şiir yazan şâirlerin yergiden istisna edildiği belirtir.

O halde islâm, böylece şiirde, ahlâkilik, estetik açıdan güzellik arar; şiirin konusu bakımından insana bir fayda vermesini ve öğretici olmasını ister. Dolayısıyla İslâm, şiir ve şâiri, şiir ve şâir olmasından dolayı reddetmez.

---

27. Buhârî: Sahîh, Edeb, 90.
28. Buhârî: Sahîh, Salât, 68.
29. Buhârî: Sahîh, Tehecüd, 21.

İslâm'dan önce, özellikle Araplar şiirde pek ileri olduklarından, Yunan şiirinden ve onun türlerinden etkilenmemişlerdir; hatta bu yüzden, Aristo'nun diğer mantık eserlerine kıyasla, De Poetica gerekli ilgiyi görmemiştir. Tkatsch gibi bazı oryantalistlerin Arap aruzunun Yunan şiirinin etkisiyle geliştiğini söylemeleri doğru değildir; nitekim C. Brockelmann bu iddianın fahiş bir yanlışlık olduğunu ifade etmiştir[30].

3. İslâm Kültüründe Bilimsel Şiir

Fârâbî, Yunan şiirinin türlerini sayarken, bilimsel konuları şiirle anlatmak üzere, bilim adamlarının kullandıkları bir şiir türünden behseder. Bu türün ismi, Anfîcânâsvus (Amphi Geneseos) tur.

Bu tür şiirin, İslâm bilim adamları tarafından da çok kullanıldığını biliyoruz. Bu tür şiir yazma, belki Yunan şiirinin etkisiyle doğmuş olabilir. Her ilmin veya bilmin temel kaidelerini ve konularını şiire dökerek öğrencilere ezberletmek çok kolay olduğundan bu yola başvuruluyordu. İşte bu nedenle, gramer ilminde, kelâm ve akîde ilminde, tıp ve astronomi gibi bilimlerde, müslümanlar bir çok bilimsel şiirler kaleme almışlardır. Bunlardan bazılarını örnek olarak sıralamak istiyoruz.

Ünlü kimyacı Câbir İbn Hayyân'ın bilimsel konularda yazılmış iki kasidesi bilinmektedir. Birincisi, kimya ile ilgilidir, ismi "el-Kasîdetü'n-Nûniyye" dir, ki İksir'in kimyasal hassalarını anlatır. "İkincisi, "Vasfu'l-Hikme" dir; bu eserin başka bir ismi de "el-Kasîdetü'l-Dâliyye" dir; felsefeyle ilgilidir.

İbn Sinâ'nın da çeşitli bilim dallarıyla ilgili yazılmış bilimsel şiirleri vardır. Bunlardan en tanınanları şunlardır:

"Ercûze fi't-Tıbb", tıb ilmiyle ilgilidir; "Kasîdetü'l-Felek", astronomiyle ilgilidir; "Kasîdetü'l-Nefs", psikolojiyle ilgilidir; "Kasîde fi'l-Hikme" felsefeyle ilgilidir.

İbn Mâlik'in "Elfiye" si ise, arap grammeri konusunda yazılan şiirlerin en önemlisi ve en meşhurudur. Akâid ve kelâm ile ilgili de bir çok şiir vardır; bunlardan birisi, örneğin, Osmanlı ulemâsından Hızır Bey'in "el-Kasîdetü'n-Nûniyye" sidir.

---

30. Brockelmann (C.): GAL, Suppl. B., I/23.

YURTDIŞINDAKİ TÜRKLER VE ONLARA YÖNELİK DİNÎ YAYINLAR

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ

İkinci Dünya Savaşı sonrasında insanlık dünyası çok önemli olaylar yaşadı. Birçok Afrika ve Asya ülkesi sömürülmekten kurtulup bağımsızlıklarına kavuştu. İnsan hakları ve özgürlükler konusunda uluslararası seviyede birçok kararlar alındı. Evrensel değerler alanında kaydadeğer gelişmeler sağlandı.

Gerek ikinci Dünya Savaşına katılan Batılı topluluklar ve Japonya gerekse öteki dünya milletleri daha rahat ve müreffeh yaşama yarışına girdiler. Bu amaçla sanayileşmiş ve kalkınmış ülkeler daha çok üretmek ve satmak, daha fazla kazanmak ve zenginleşmek düşüncesini politikalarının temel amacı seçtiler. Bu hedefe yönelik faaliyetlerinde işgücü açıklarını dışarıdan kapatma yoluna gittiler. Çeşitli ülkelerden işgücü talebinde bulundular. Sanayileşmemiş ve kalkınmamış ülkeler ise, mevcut işgüçlerini dışarıya sevketmek zorunda kaldılar. Batılı ülkelerin işgücü taleblerini memnuniyetle karşıladılar. Türkiye de yurtdışına insangücü ihrac eden ülkeler arasında yer aldı.

Türkiye'de, 1957'li yıllardan itibaren işsizlik problemi önemli bir artış gösterdi. Türkiye Cumhuriyeti Devleti 1960 yılından başlamak üzere fazla işgücünü Almanya, Belçika, Hollanda, Fransa, Libya, S. Arabistan, İsveç, Avusturalya, İsviçre, Irak ve Kuveyt gibi ülkelere sevketti.

Anılan ülkelere yönelik *"işçi göçleri"* veya *"İnsangücü aktarımı"* ülkemizin yakın tarihinin önemli olaylarındandır; Türkiye'nin kültürel, sosyal ve ekonomik yapısını önemli ölçüde etkiledi. Daha çok Anadolu'nun kırsal kesimlerine mensup bulunan gurbetçilerimizin çoğunluğu okur yazar bile değildi. Gittikleri ülkelerin dillerini, dinlerini, örf ve adetlerini bilemiyorlardı. Sosyal hayatın dışına atılmışlardı. Gerçekten gittikleri yere yabancıydılar ve orada yalnızdılar. Camilerinden, ezan seslerinden, ailelerinden, yakınlarından ve dostlarından, vatanlarından ve özyurtlarından uzakta yaşıyorlardı. Artık gurbet eldeydiler. Birçok maddi ve manevi problemleri vardı. İşte bu yabancı ve yalnız durumdaki insanlar 40 yılı aşan bir süreden beri gurbette yaşıyorlar. Çocukları oralarda doğdular ve büyüdüler.

Yetişen bu ikinci neslin tamamına yakını çeşitli seviyedeki okullarda okudular, iş ve meslek sahibi oldular ama bir türlü birinci sınıf insan muamelesi göremediler. Onların çocukları olan üçüncü nesil de tümüyle yaşadıkları ülkelerle uyum sağlayamadılar. Çünkü kendilerini yepyeni bir kültür ve sosyal çevrede buldular; çok önemli ruhi ve ahlaki problemlerle karşılaştılar. Kimlik ve kişilik arayışı içinde oldular.

Onların böyle bir durumda olmalarında iki önemli faktör rol oynadı. Birincisi, yurtdışına gidenler öncelikle en kısa zamanda çok para kazanmayı, ceplerini doldurdukları vakit Türkiye'ye dönmeyi düşündüler. Dolayısıyla ne gittikleri ülkede devamlı yaşamayı ne de çocukları gurbet elde özgün değerlerine göre yetiştirmeyi aklettiler. İkincisi, Türkiye Cumhuriyeti Devleti ve hükümetleri gurbetçi vatandaşların eğitim ve kültür problemleriyle fazla ilgilenmedi.

Türkiye ve ilgili ülkeler arasında yapılan ikili anlaşmalarla göçmen işçilerimizin iş güvencesi ve işsizlik hakları belli seviyede temin edilmeye çalışılmıştır. Kazandıkları paraların Türkiye'ye transferi ve benzeri konularda da birtakım anlaşmalar yapılmıştır. Fakat onların dini ve ahlaki hakları ya hiç gündeme gelmemiş ya da üstü kapalı bir kaç kelime ile geçiştirilmiştir.

Oysa Avrupadaki işçi vatandaşlarımız inanç ve kültür yapısı itibariyle yabancı bir ülkede ve farklı bir toplum içinde; özellikle Hristiyan ülkelerde, Hristiyanlarla birlikte yaşamaktadırlar. İslam hakkında sağlam ve yeterli bilgileri olmadığı gibi, Hristiyanlık ve Yahudilik dinleri hakkında da birşey bilmiyorlardı. Milli ve manevi değerlerini sağlam ve yeterli ölçüde bilecek kadar eğitilmeleri ve bilgilendirilmeleri lazımdı. Gerek kimliklerini ve kişiliklerini koruyup yaşatmak gerekse çeşitli yıkıcı ve zararlı faaliyetlere karşı koymaları için bu şarttı. Nitekim İspanya, Portekiz, Eski Yugoslavya, İtalya ve Yunanistan gibi yurtdışına insan gücü sevkeden ülkeler gurbetçilerinin ruhi ve manevi meseleleriyle yakından ilgilenmişler; bunları ikili anlaşmalarda en önemli gündem maddelerinden saymışlardır. Oysa Türk işçileri Avrupa, Avusturalya ve Ortadoğu ülkelerine gönderildiklerinde kendi hallerine bırakılmışlardır. Yanlarında cenazelerini kıldıracak ve kaldıracak bir din görevlisi bile bulunmamıştır.

On yıla yakın bir süreyle yurtdışında bulundum ve işçi vatandaşlarımızla içiçe yaşadım. Onbeş yıldan beri de Türkiye'nin Sesi Radyosu'nda yurtdışındaki vatandaşlarımıza yönelik, dini ve ahlaki programlar yapıyorum. Dolayısıyla yurtdışındaki vatandaşlarımızı ve problemlerini iyi tanıyorum. Ekonomik problemlerini önemli ölçüde çözümlemiş olmalarına ve malî durumlarını iyileştirmiş bulunmalarına rağmen, vatandaşlarımızın ruhî ve ahlakî pek çok problemleri vardır. Farklı dilden, kültürden, dinden, örf ve ananeden olan insanlarla beraber yaşamak durumunda bulunan bu insanlarımız birçok tehlike ve saldırıyla da karşı karşıyalar. Müslüman Türk kimlik ve kişiliklerine yönelik bu tehlike ve saldırıyı karşılayacak durumda olmadıkları için çok önemli kayıplar vermektedir-

ler. Daha rahat ve müreffeh bir hayata kavuşmak gayesiyle göçeden gurbetçi insanlarımız, birçok yönden huzursuz ve mutsuzdurlar. Elleri para tutmuş, gözleri para görmüş ama, ruhî ve manevî yapıları yaralanmış ve zayıflamış, aile düzenleri de bozulmuştur. Çocuklar ve gençlerden çoğu millî ve manevî değerlerini yitirmiş, müslümanlıklarını ve Türklüklerini unutur hale gelmişlerdir.

Okul çağındaki çocuklar ve gençlerden birçokları misyonerlerin etkisi altına düşmüştür. Kreşlerdeki çocuklar da hristiyan din adamlarının bakımına terkedilmiş durumdadırlar. Çeşitli imajlar yoluyla kendilerine hristiyanlık ya da hristiyan kültürü aşılanmaya çalışılmaktadır. Dili, kültürü, örf ve adetleri unutturulmuş olan bu çocuklar ve gençler dinlerini de bilememektedirler. Örgün ve yaygın eğitim yollarıyla yapılan hristiyanlık propagandalarının etkisi altında yetişmektedirler.

Ancak Türk Devleti tarafından onları bu saldırılara karşı korumak için alınmış tedbirler bulunmamaktadır. Gurbetçilerimizin maddeci anlayışları ile Türkiye Cumhuriyeti'nin onları döviz yumurtlayan ve sevkeden varlıklar olarak görmesi bu durumun başlıca sebeplerindendir.

Öte yandan, cahillik ve ilgisizlik gibi sebeplerle yurtdışında çalışan vatandaşlarımız arasına nifak girmiştir. Siyasî ve dinî zümrelere ayrılmışlardır. Bir takım maddî ve manevî problemlerini çözebilmek için dernekler kurarak teşkilatlanmışlar ve kutuplaşmışlar; hususi mescitler, camiler ve kur'an kursları açmışlardır. Ancak, sonuçta bölünmüş ve parçalanmışlardır.

Bütün bunların yanısıra, göçmen işçi vatandaşlarımıza ve çocuklarına yönelik çeşitli yıkıcı faaliyetlerde bulunulmaktadır. Hıristiyanlık, Yehova Şahitliği, Kadiyanilik, Bahâilik, Materyalistlik ve dinsizlik propagandaları işçi vatandaşlarımız arasında yaygındır. Propagandacılar amaçlarına ulaşmak için çok değişik araçlar kullanmaktadırlar. İnsanlarımızdaki fıtrî din duygusu, sağlam ve doğru bilgilerle beslenip güçlendirilmezse zamanla onun yerini başka inançlar, felsefi ya da ideolojik düşünceler alır. Bu cümleden olarak, Hıristiyanlık misyoner faaliyetleri ile materyalizm ve ateizm propagandalarının işçilerimizi ve çocuklarını büyük baskı altında tuttuğunu vurgulamak isterim. Müslümanları gerçek din duygusundan uzaklaştırmayı, birbirine düşman müslüman topluluklar oluşturmayı amaçlayan misyoner teşkilatı da çok aktif olarak vatandaşlarımız arasında faaliyet göstermektedir.

Hıristiyan misyonerler, özellikle gazete, dergi, broşür, öykü ve roman kitapları gibi basılı yayınlar yoluyla onları hıristiyanlaştırmaya ve kendi değerlerine yabancılaştırmaya çalışmaktadır. Mesela, 1994 yılında Avusturalya'da çok dağlık ve turistik bir bölgeyi gezerken özellikle Türkçe yazılmış hıristiyan propagandası yapan çok sayıda broşür ve hikaye kitabı görmüştüm.

Genel durum değerlendirmesi yapacak olursak, şunu söyleyebiliriz: Yurtdışında yaşayan vatandaşlarımız ile gurbetçi işçilerimizin dinî ve

ahlakî ya da ruhî ve manevî çok önemli problemleri vardır. Sayıları dört milyonu aşan bu insanlarımızı kendi hallerine terketmek, problemlerinin çözümüne yardımcı olmamak, ihtiyaçlarını karşılamamak doğru değildir. Unutmamak gerekir ki, dış ülkelerde yaşayan olanlar da bu ülkenin insanlarıdır.

Pekala, onlarla kimler ilgilenecek? Onların sorunlarından sorumlu kurum ve kuruluşlar yok mu?

Eğitim-öğretim konusu doğrudan Devletin görev ve sorumluluk alanında değildir. Öncelikle anne, baba veya veli konumunda olan kimseler çocukların yetiştirilmesinden mesuldürler. Devletin vazifesi ise onlara çocuklarını iyi yetiştirmeleri için yardımcı olmak; örgün ve yaygın eğitim-öğretim kurumları kurmak; onların yeterli öğrenim görebilmeleri için her türlü imkanı sağlamak ve tedbiri almaktır. Bu işleri yapma vazifesi Türkiye'de Milli Eğitim ve Kültür Bakanlıkları, Yüksek Öğretim Kurumları ve Diyanet İşleri Başkanlığına verilmiştir.

Milli Eğitim ve Kültür Bakanlıkları da gurbetçilerimizin bulunduğu ülkelerde müşavirlikler ve ateşelikler düzeyinde teşkilatlanmıştır. Türkçe öğretimi konusunda görev yapan çok sayıda elemanları vardır. Ancak vatandaşlarımıza millî ve manevî değerleri yeterince öğretilmiyor. Türklük ve Müslümanlık kimliği verilmiyor.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki 633 sayılı Kanunun 1. Maddesi *"din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek"* vazifesini Diyanet İşleri Başkanlığına vermiştir. Bu madde gereğince Diyanet İşleri Başkanlığı'nın nerede yaşarlarsa yaşasınlar Türk vatandaşlarına dinlerini, diyanetlerini İslam'ın ferdî, ailevî ve içtimaî hayatla ilgili hükümlerini öğretmek vazifesi ve mesuliyeti vardır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, bu vazife ve mesuliyetini ifa etmek gayesiyle, yurtdışında teşkilatlanma yoluna girmiştir. Dış ülkelerdeki vatandaşlarımıza bir takım dini hizmetlerde bulunmak üzere din hizmetleri müşavirliği ve din hizmetleri ateşeliği kadroları ihdas etmiş; Türkiye'den gönderilen din görevlileri camilerde halkı aydınlatmaya çalışmışlardır. Camilerde ve Kur'an kurslarında vatandaşlarımıza bir takım dini hizmetler götürülmesi çok olumlu tesir icra etmiştir.

Ancak, yurtdışındaki vatandaşlarımıza yönelik din hizmetleri, İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarını öğretme faaliyeti camilere inhisar ettirilemez. Günümüzde daha etkili iletişim araçları bulunmaktadır. Bu araçlar kullanılaraka camilerin dışında çok yararlı hizmetler yapılabilecektir. 15'in üzerinde Din Hizmetleri Müşavirliği, çok sayıda Din Hizmetleri Ateşeliği bulunan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu alanda yapabileceği çok önemli vazifeleri vardır. İşgücü ve malî imkanları da oldukça tatminkar seviyededir.

Ne var ki, ne Milli Eğitim ve Kültür Bakanlıkları ne de Diyanet İşleri Başkanlığı, bilebildiğimiz kadarıyla, kuruluşlarından bugüne kadar ça-

ğımızın etkili iletişim araçlarından vatandaşlarımızı *"din konusunda aydınlatmak"* için yararlanamamışlardır. Oysa, iletişim-haberleşme, düşünme ve öğrenmenin başlangıcını oluşturmaktadır. Fikirler, düşünceler ve açıklamalar onunla taşınır, aktarılır ve paylaşılır. Kitle haberleşme araçları olan basılı yayınlar (gazete, dergi, broşür ve kitap) ile kaset, radyo ve televizyon gibi kulağa ve göze birlikte hitabeden yayın araçları fert ve toplum yaşantısını yönlendirebilme gücüne sahiptir. Öyleyse, Diyanet İşleri Başkanlığı, Milli Eğitim ve Kültür Bakanlıkları yurtdışındaki vatandaşlarımızı dinî ve millî konularda aydınlatma vazifesini yerine getirmede bu iletişim, eğitim ve öğretim araçlarından yararlanmalıydılar.

Dinî eğitim-öğretim yerlerinin, mabetler ile onların çevresinde inşa edilen merkezler olduğu tarihi bir vakıadır. Ancak yaygın din eğitim-öğretimi araçlarından birisi de basılı dinî yayınlardır. Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluş ve Görevleri ile ilgili 633 sayılı Kanunla *"dini eserleri telif ve tercüme etmek, din ile ilgili yayınları derlemek"* vazifeleri Diyanet İşleri Başkanlığına verilmiştir. Fakat Diyanet İşleri Başkanlığı bugüne kadar yurtdışındaki vatandaşlarımıza yönelik, hususi yayınlar yapmamıştır. Aynı durum Milli Eğitim ve Kültür Bakanlıkları için de sözkonusudur.

Muhteva ve metot itibariyle hususî nitelikler taşıması gereken bu dinî yayınların yapılmamış olması, din bilgisi ve kültürü yetersiz olan gurbetçi vatandaşlarımızı çeşitli yıkıcı ve zararlı neşriyatın saldırısına ve etkilerine maruz bıraktığı gibi *"göbeğini kendi elinle kes"* felsefesiyle, kendi aralarında teşkilatlanmalarına, cemaatleşmelerine ve hususî dinî merkezler kurmalarına ve dinî neşriyat meydana getirmelerine sebep olmuştur.

Neticede, yurtdışındaki vatandaşlarımız çeşitli dinî cemaatler halinde kümeleşmişler, özel nitelikte ve cemaatci düzeyde yayın faaliyetinde bulunmuşlardır. Kurslar, öğrenci ve gençlik kuruluşları, kültür merkezleri, dernekler ve pansiyonlar, biçki-dikiş, halıcılık, muhasebecilik ve daktilo kursları adı altında kurumlaşan ve örgütleşen bu dinî cemaatler kendi imkanlarıyla millî ve manevî varlıklarını koruyup yaşatma gayreti içinde olmuşlardır.

Bununla birlikte, yurtdışında sözkonusu alanlarda kurumlaşan ve geniş bir yelpazede faaliyet gösteren *"sivil toplum örgütleri"* gerçek Müslüman Türk kimlik ve kişiliğini kazandıracak nitelikte neşriyatta bulunamamışlar; Türkiye'deki sivil toplum örgütlerinin birer uzantısı niteliğindeki bu sivil topluluklar özellikle işçi vatandaşlarımıza ve çocuklarına seslenen, onların ihtiyaçlarına cevap veren yayınlar yapamamışlardır. Sonuçta millî ve manevî değerlerine yabancı yüzbinlerce insan yetişmiştir.

Bu açıklamalardan sonra tekliflerimizi şöyle sıralayabiliriz:

1. Yurtdışında yaşayan vatandaşlarımıza yönelik basılı dinî yayınlar yapmak gerekir. Millî Eğitim ve Kültür Bakanlıkları ile Diyanet İşleri

Başkanlığı, çeşitli sebeplerle şimdiye kadar gerçekleştirememiş oldukları "yurtdışına *yönelik basılı yayınlar*" faaliyetine vakit geçirmeden başlamalıdırlar. Yapılacak olan bu yayınlar gazete, dergi broşür, kitapçık türlerinde olmalıdır. Eğiticilik ve öğreticilik, kişilikli insan yetiştiricilik temel karakterini taşımalıdır. Çünkü yurtdışında yaşayan vatandaşlarımızın en çok önem verdikleri konulardan birisi şüphesiz ki din eğitimi-öğretimi konusudur.

Yurtdışına yönelik basılı dinî yayınlarda sosyal güvenlik, millî birlik ve beraberlik konularından tutunuz, aile düzeni, beşerî münasebetler, işçi hakları, insan hakları, dinî ve millî değerler, dinlerarası diyalog, yıkıcı ve zararlı cereyanlar, kötü alışkanlıklar ve misyoner teşkilatlarının faaliyetlerine varıncaya kadar dış ülkelerdeki din kardeşlerimizin öğrenmek ve bilmek durumunda oldukları tüm konulara yer verilmelidir.

Basılı dinî yayınlarda bir yandan İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak esasları Kur'an ve Sahih Sünnet'in ışığında ilmî metotla ve anlaşılabilir dille açıklanmalı, diğer yandan zararlı dinî neşriyatın, batıl inançların, hurafelerin ve İslam'a yönelik zararlı akımların etkilerini yok etmeye çalışılmalıdır.

Basılı dinî yayınlarda vatandaşlarımızın yaşadığı ülkelerin dinî, ahlakî, içtimaî, siyasî ve iktisadî yapıları gözönünde bulundurulmalı ve bu konularda aydınlatıcı bilgiler verilmelidir.

Basılı dinî yayınların asıl gayesi, bunlara ek olarak, yurtdışında yaşayan vatandaşlarımızın din bilgisi ve ahlak kültürünü geliştirip yaşatmak, müslüman Türk kimlik ve şahsiyetini korumak olmalıdır. Bu noktada İslam dini, kültür ve medeniyetini sağlam temeller üzerinde ortaya koymak; Hıristiyanlık, Yahudilik dinleri hakkında öz bilgiler vermek, yıkıcı ve zararlı cereyanları tanıtmak, millî değerlerimizi ve tarihimizi en önemli hususlar olarak değerlendirmek öncelikli konular yapılmalıdır. Ayrıca dini yanlış anlamak ve yorumlamaktan doğan problemlere, kültür, sanat ve medeniyet telakkilerine, devlet-millet münasebetlerine, dinlerarası diyalog konularına açıklık getirilmelidir. İslam'ın esaslarından olmadığı halde, bir takım düşünce ve ananenin sonradan çeşitli sebeplerle İslam kültürüne sokulmuş olduğu gerçeği uygun bir lisanla ifade edilmelidir.

Basılı dinî yayınlar uzman akademisyenlere hazırlatılmalı ve bu konuda İlahiyat Fakültelerindeki öğretim elemanlarından azami ölçüde istifade edilmelidir.

Basılı dinî yayınlarda muhatap olan insan kitlesinin hangi kuşak olduğu belirlenmeli; konu seçimi, anlatım ve açıklamalar ona göre yapılmalıdır. Bu yönde yapılacak yayınlarda aşağıdaki hususların gözönünde bulundurulması gerekir:

a) Okuyucuların büyük çoğunluğu yurtdışında doğmuş ve yurtdışı ortamında yetişmiş insanlardır.

b) İkinci ve üçüncü kuşaktan olan insanlarımız anadillerini yeterince bilememektedirler.

c) Çeşitli ülkelerin oluşturduğu "*Ortak Kültür Ortamı*"nda çok farklı kültürlerin etkisinde yetişmişlerdir.

d) Yaygın ve örgün eğitim yollarıyla yapılan Hıristiyanlık propagandasının taarruzlarına hedef olmuşlardır.

e) İdeolojik ve etnik zümrelerin propagandalarının etkisi altında bulunmaktadırlar.

f) Bunlara ek olarak, basılı yayınlar yoluyla dinî bilgiler verilirken seslenilen insanların yaş gruplarının; çocukluk, gençlik ve olgunluk çağlarının değerlendirmeye alınması lazımdır. Sözgelimi din bilgisi 0-6 yaş grubuna, okul öncesi çocuklara dinî ve millî motifli boyama kitapları yoluyla; 6-8 yaş grubu için resim ağırlıklı, bilmece-bulmaca ve hikaye türünden kitaplar aracılığı ile; 8-12 yaş grubu için Ana dili Türkçe'yi de geliştirici nitelikteki hikaye türünden kitaplar vasıtasıyla; 12 üstü yaş grubu için soru-cevap tarzında hazırlanmış ilmihal bilgileri millî ve manevî duyguları geliştiren konuları içeren hikaye ve roman türlerindeki kitaplar yoluyla verilmelidir. Üniversite gençliğine ve yetişkinlere ise dini bilgiler daha kapsamlı ve ilmi nitelikli kitaplarla sunulmalıdır.

g) Kitle haberleşme araçlarından olan gazete ve dergi belirtilen amaçlara ulaşmada çok önemli araçlardır. Diyanet Çocuk Dergisi, Diyanet Gazetesi ve Diyanet Dergisi, Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Dergisi ve benzeri dergiler yurtdışındaki vatandaşlarımızın ihtiyaçları doğrultusunda özel olarak hazırlatılıp çıkarılırsa, bu hususların gerçekleşmesinde, fevkalade faydalı hizmetler görebilecektir.

2. Radyo ve televizyon günümüzde en etkili iletişim araçlarıdır. Yurtdışındaki vatandaşlarımıza dini bilgilerin öğretilmesinde yararlı bir biçimde kullanılabilir. Basılı yayınlar yoluyla ancak binlere, onbinlere ya da yüzbinlere seslenebilinirken, radyo ve televizyon aracılığı ile milyonlarca insana ulaşılabilinmektedir. İnsanın duyular dünyasını birçok yönden kuşatan radyo ve televizyonun fert ve toplum üzerindeki etkisi oldukça önemlidir. Bu durumda, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Milli Eğitim ve Kültür Bakanlıkları, TRT Kurumu ile işbirliği yaparak çağımızın bu iki etkili iletişim aracından en iyi şekilde yararlanması gerekmektedir. Dinî bilgilerin öğretilmesinde, din hizmetlerinin yerine getirilmesinde, İslamî mesajın etkili bir biçimde ulaştırılmasında radyo ve televizyondan yararlanmak şarttır.

Ancak ne sözkonusu bakanlıklar belirtilen amaçlar doğrultusunda bir faaliyet göstermiş ne de Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı bu alanlarda radyo ve televizyondan yararlanmıştır.

En azından TRT ile işbirliği yaparak vatandaşlarımızı dinî konularda aydınlatıcı programlar hazırlayabilirlerdi. Türkiye'nin Sesi Radyosu aracılığı ile temel dinî ve ahlakî bilgileri veren programlar hazırlanarak va-

tandaşlarımıza bir takım eğitim-öğretim hizmeti götürmüş olabilirlerdi. Fakat Milli Eğitim ve Kültür Bakanlıkları ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bilebildiğimiz kadarıyla, bu yönde teşebbüs ve temasları olmamıştır.

Oysa Türkiye'nin Sesi Radyosu, yurtdışındaki vatandaşlarımızın yoğun istekleri üzerine, ayda 20 saatten fazla dinî yayın yapmaktadır. *"Din ve Dünya, Dini Bilgimiz Dini Kültürümüz, Bilim ve Gönül Dünyasından, Çocuklar İçin, Sorularınız-Cevaplarımız"* adlarındaki özel dini-ahlaki programlar hazırlatılmasının yanısıra, Ankara Radyosu'nda yayınlanan dinî programları da alıp yeniden yayınlayarak yurt dışına aktarmaktadır. Milli Eğitim ve Kültür Bakanlıkları, eğer isterlerse, TRT'den yararlanarak aynı hizmetleri çok daha iyi yapabilir. Yeter ki, maddî konular kadar manevî problemlere de önem veren bir anlayışla hareket edilsin, bunlar kolaylıkla yapılabilecek şeylerdir.

Diyanet İşleri Başkanlığı yurt dışındaki vatandaşlarımızı *"Din Konusunda Aydınlatma"* vazifesinde mutlaka radyo ve televizyondan yararlanmalıdır. Mümkünse TRT ile işbirliği yapmalı ve dinî programlar yayınlamalıdır. Bunu gerçekleştiremiyorsa, mevcut kanunlar ve yönetmelikler çerçevesinde, kendi radyo ve televizyonunu kurmalıdır. Eğer ikinci imkana da sahip olamıyorsa, vatandaşlarımızın yoğun olarak yaşadığı ülkelerin yetkilileriyle görüşerek radyo ve televizyonlarından yararlanma yoluna gitmelidir. Nitekim bugün Hollanda'da, Hollanda Parlamentosu'nun aldığı bir kararla, 1987 yılında İslam Radyo Televizyonu kurulmuştur. Bu radyo ve televizyonu yönetecek bir genel müdürlük kurulması da aynı kararda yer almıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı Hollanda Din Müşavirliği'nin de Hollanda İslam Radyo Televizyon Kurumu'nun kurulmasında önemli rolü olmuştur. Aynı şekilde gerek Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gerekse mahallî din müşavirliklerinin teşebbüsleriyle Almanya, Fransa, Belçika, İsviçre, İsveç, Avusturalya, Danimarka ve öteki ülkelerde özellikle müslümanlara yönelik yayın yapan radyo ve televizyonlar kurulabilir.

Yurt dışına yapılacak olan radyo-televizyon dini yayınlarının yetkili kimselerce ve gurbetçi vatandaşlarımızın ihtiyaçları gözönünde bulundurularak hazırlanmış olması şarttır. Bu yönden de, İlahiyat Fakültelerimizdeki öğretim elemanlarından yararlanmak gerekmektedir. Ayrıca yayınlanan programlar çeşitli yaş gruplarına, farklı bilgi ve kültür düzeyinde insanlara göre düzenlenmelidir. Sözgelimi çocuklar, gençler, kadınlar ve yetişkin erkekler için özel programlar hazırlanmalıdır. Millî ve manevî duyguları güçlendiren, millî birlik ve beraberliği pekiştiren, tarihimizi, örf ve ananelerimizi tanıtan, kültür ve medeniyetimizi öğreten sohbet, piyes, film, belgesel ve benzeri programlara ağırlık vermelidir. Böylelikle vatandaşlarımız öz değerlerini tanıyacaklar, dinlerine ve mukaddes varlıklarına daha sıkı bağlanacaklar; taklitten, başka dinlerin ve ideolojilerin etkisinden, misyonerlik taarruzlarından kurtulmuş olacaklar; neticede müslüman Türk kimlik ve kişiliklerine kavuşacaklardır. Yurtdışına yönelik dinî yayınların asıl gayesi işte böyle gerçekleşmiş olacaktır.

البرامج الدينية الموجهة إلى خارج تركيا

إن الحرب العالمية الثانية - كما نعلم - تمخضت من نتائج هامة في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي. ومن نتائجها السياسية المهمة جداً هي خروج كثير من الدول الإفريقية والآسيوية من قيود المستعمرين. وأما من نتائجها الاقتصادية أن العالم شهد بعدها نمواً كبيراً في الإنتاج. والدول المتقدمة الغنية اتخذت الإنتاج الكثير والربح الوفير هدفاً وحيداً لها. مما أدى إلى جلب اليد العاملة من الدول النامية.

وتركيا تعرضت للبطالة منذ ١٩٦٠م. ولذا اتجهت تصدير يدها العاملة إلى ألمانيا وهولاندا، وبلجيكا وفرنسا وليبيا والمملكة العربية السعودية والكويت والعراق. وواجه هؤلاء المغتربون وأكثرهم أمي من قرى ومدن صغيرة من أناضول مجتمعاً غريباً عليهم في ثقافته وتقاليده وحياته الاجتماعية. وبسبب هذه المزايا الثقافية والاجتماعية المذكورة لم يستطيعوا التأقلم في المجتمع. مما نتج عنه مشاكل نفسية وأخلاقية سواء في الآباء العاملين أو في أولادهم الذين ولدوا في هذه البلاد ونظر إليهم على أنهم مهاجرون لاجئين حيث لم يكن عندهم معلومات عن مبادئ دينهم الإسلامي بينما هم يعيشون في مجتمع مسيحي. وكنتيجة لهذا كله فقد تعرضت هويتهم التركية الإسلامية لضغوط ومشاكل مختلفة.

وقد قامت الحكومة التركية بإبرام اتفاقيات وبروتوكولات حول تنظيم العمال الأتراك مالياً وصحياً مع الدول المعنية التي يعمل فيها الأتراك، غير أن الحكومات لم تهتم بدرج موضوع الثقافة والتربية الدينية على "أنها عمل"

تلك الإنقاضيات ، فترك أبناء المسلمين تحت رحمة مخالب التبشير الصليبي وخاصة دور الحضانة التي يتولاها رجال الدين المسيحي . فقام العمال المغتربون حيال هذا الوضع بتأسيس جمعيات خير وفقاً من هذه الجمعيات الخيرية الأهلية بنتج دور لتحفيظ القرآن ومساجد صغيرة ، وخضعت هذه الجمعيات المذكورة للإنحياز سياسياً ، ودينياً إلى طوائف معينة .

ومن يتولى مشاكل هؤلاء المسلمين المغتربين ويطرح صعوباتها للبحث والمناقشة والحل ؟ ولا يقوم بالطبع بهذا العبء سوى رئاسة الشئون الدينية . غير أن مهمة مصالح الرئاسة من الآن محصورة بتقديم مبادىء العقيدة الإسلامية والأخلاق الحميدة داخل المساجد فقط . ولا يمكن لأحد أن ينكر دور وسائل الإعلام الحديثة في مخاطبة الجماهير والتأثير عليها . على الرئاسة إذن استخدام هذه الوسائل لتتمكن من أداء الدعوة بأكمل وجه خارج المسجد . عندها سينقطع دابر الإنحياز السياسي والديني . وستقل الرئاسة بهذه المشاكل الثقافية والتربوية والدينية يعانيها المغتربون .

فأقترح بعد هذا النبذة الوجيزة ما يلي :

١- توفير مطبوعات ومنشورات تخاطب المغتربين بشكل إيجابي وصحيح . وعلى الرئاسة أن تراعي النقاط التالية في تقديم المطبوعات :

أ. الأكثرية من هؤلاء المغتربين ولدوا وترعرعوا في الخارج .

ب. لا يعرفون لغتهم الأم بشكل كافي .

جـ. نشأ هذا الجيل في بيئة مختلفة عن بيئتهم الأصلية وهي البيئة التركية المسلمة .

د. إنهم الهدف الدعاية التبشيرية عن طريق وسائل الإعلام المرئية والمقروءة والمسموعة .

هـ. يرزحون تحت دعاية سلبية من عدو ، غير وأيد ولوجية .

٢- لا ينكر أحد دور الإذاعة المرئية و المسموعة. فعلى الرئاسة استغلالها في توعية المغتربين الأتراك. وبأحبذا لو تعاونت الرئاسة مع مؤسسة الإذاعة و التلفزيون التركية (ت.ر.ت) وإلا فيمكن للرئاسة إنشاء محطة إذاعية خاصة بها ضمن القوانين المعمول بها حالياً.

ŞİİLİĞİN DOĞUŞU MESELESİ

(Birinci Hicrî Asır)

Prof. Dr. Hasan ONAT

A. ŞİİLİK NEDİR?

Şia, Arapça'da ş y a kökünden gelen, misafiri uğurlamak, peşinden gitmek, bir kimsenin taraftarı olmak, yardımcısı olmak, ayrılmak, fırkalaşmak vb. anlamlarını ifade eden bir kelimedir[1] Kur'ân'da da, bu kelime "fırka", "bölük"[2]; "taraftar"[3] gibi anlamlarda kullanılmıştır[4].

"Şia"nın terim anlamını tespit ederken, Şiilerin Şiiliği nasıl tanımladıkları ve bu kavramın içeriğini nasıl doldurdukları önemli bir hususdur. Bu durum, bütün mezhep adları ve mezheplerin temel kavramları için de geçerlidir. Bir mezhebi doğru anlamak istiyorsak, öncelikle, o mezhebe mensup olanların kendilerini nasıl tanımladıklarını iyi bilmek gerekmektedir. Mezheplerin temel ilkeleri tespit edilirken de, aynı şekilde önceliği, o mezhebe mensup olan kişiler tarafından kaleme alınan eserlere vermek, ilmî açıdan bir zorunluluktur. Ancak, bu durum o mezhebe mensup olmayanların o mezheple ilgili yazdıklarının, söylediklerinin hiç bir anlam ifade etmeyeceği anlamına gelmemektedir. İlmi sonuçlara ulaşabilmek için, konu ile ilgili bütün dökümanlar objektif bir tarzda değerlendirilmeli, eleştirel ve bütüncü bir yaklaşımla sonuca gitmeye çalışılmalıdır. Çünkü, mezhep mensupları, daima kendilerinin iyi ve üstün yönlerini ön plana çıkartmaya çalışırlar; muhalifler ise, daha çok olumsuzlukları göz önüne sermeye gayret ederler.

---

1. Bk. İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, Beyrut trz. c. VIII, s. 188 vd; Hüseyin Atay, İbrahim Atay, Mustafa Atay, Arapça-Türkçe Büyük Lügat, Ank. 1964, c. II, s. 1162 vd., Ayr. Bk. Neşvanu'l-Himyerî, Huru'l-Iyn, nşr. Kemal Mustafa, Mısır 1948, s. 178-9.

2. "Allah'a yönelerek O'na karşı gelmekten sakınınız, namaz kılınız; dinlerinde ayrılığa düşüp fırka fırka olan, her fırkanın da kendisinde bulunanla sevindiği müşriklerden olmayınız". Rûm, 31-32.

3. Kasas, 15.

4. Ayr. bk. En'âm, 65, 159; Hicr, 10; Nur, 19; Kasas, 4; Meryem, 69; Saffat, 83; Sebe, 54; Kamer, 51.

Mezhepler Tarihi kaynak eserleri arasında kitapları günümüze kadar ulaşmış olan erken dönem Şii müelliflerden Nevbahtî (300/912) ve Ebû Halef el-Eş'arî el Kummî (301/913)'ye göre Şia, Hz. Muhammed'in sağlığında "Şiatu Ali" (Ali taraftarı) diye isimlendirilen, onun vefatından sonra da Ali'nin imam-halife olduğunu ileri süren kimselerin meydana getirdikleri bir fırkadır[5]. Şii âlim Şeyh Mufid (413/1022) ise, "şia" kavramıyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Teşeyyu" (Şiiliği müdafaa etmek, Şii olmak) dilde, bir öndere onu veli kabul ederek halisane dinî bağlarla bağlı olmak demektir. Allah şöyle buyurmuştur: '...Kendi taraftarlarından (şia) olan biri düşmanına karşı ondan yardım istedi'[6]. Bu ifade ile Allah velâyet (dostça taraftarlık) ile düşmanlık hususunda iki kişiyi ayrı tutmuş ve bu kelâmla da, açıkça, taraflardan birine karşı velâyeti teşeyyu'un gereği olarak ortaya koymuştur. Allah şöyle buyurmuştur: 'İbrahim de şüphesiz O'nun yolunda olanlardandı'[7] ...eş-Şia şeklinde lâm-ı tarifle olursa, bu açıkça Mü'minlerin Emiri Hz. Ali'ye velâyet yoluyla bağlanan, onun Resulullah (s.a.s) tan sonra fasılasız halifeliğine inanan, hilafet makamında ondan öncekilerin imâmetini tanımayan, itikatta onu kendinden önce hiçbir halifeye tabi olmayan müstakil bir önder kabul eden kimselere tahsis için kullanılmış olur... Şia ismi, bu itibarla, zikrettiğimiz fırka için özel isim olur"[8].

Çağdaş Şii yazarlara baktığımız zaman, onların da, erken dönem Şii yazarlardan pek farklı düşünmediklerini kolayca görebiliriz. Meselâ Tabatabaî, Şia'nın ".. Hz. Peygamber'in halefi olmanın Hz. Peygamber'in ailesinin özel hakkı olduğunu düşünen ve İslâmî ilimler alanında ve kültürde Ehl-i Beyt okulunu takip eden kimseleri" ifade ettiğini belirtmektedir[9].

Diğer taraftan, Eş'arî (324/935) Şia'yı, "onlara, Ali'ye tabi olduklarından ve onu Resulullah'ın diğer ashabına takdim ettiklerinden Şia denmiştir"[10] şeklinde tarif ederken, Şehristanî (548/1153) "onlar Ali'nin hilafetinin, gizli veya açık nass ve vasiyete dayandığını ileri sürerler. Onlara göre imamet, Ali'nin oğullarından başkasında olmaz; şayet olursa, ya zulümle, ya da takiyye ile olur..."[11] diyerek konuya biraz daha açıklık kazandırır. İbn Hazm (456/1065)'ın tarifi ise, Şii müelliflerin tariflerine daha yakın ve daha zengindir: "Şia ile aşağıdaki hususlarda görüş birliğine

5. Nevbahtî, Fıraku'ş-Şia, nşr. M.S. Al Bahri'l-Ulûm, Necef 1355, s. 17-21; Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî, Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak, thk. M.C. Meşkûr, Tahran 1963, s. 15-18.

5. Kasas, 15.

6. Saffât, 83.

8. Şeyh Mufid, Evâilu'l-Makâlât, 32, 33.

9. Sayyid Muhammad Husayn Tabatabaî, Shi'a, İng. çev. S.H. Nasr, s. 33.

10. Eş'arî, Makalâtu'l-İslâmiyyin, nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1963, s. 5.

11. Şehristanî, el-Milel ve'n-Nihal, thk. M. Seyyid Keylânî, Beyrut 1975, c. I, s. 146-147.

varan herkes, müslümanların ihtilaf ettikleri başka konularda bunlara uymasa bile Şiidir: Hz. Ali, Resulullah'tan sonra insanların en üstünüdür; kendisi ve sonra da çocukları halifeliğe en layık kişilerdir. Zikrettiğimiz bu iki hususta başka türlü inanca sahip olanlar Şii değillerdir"[12].

Bütün bu tariflerden sonra Şia'nın terim anlamını şöyle tespit etmek mümkündür: *Şia, Ali b. Ebî Talib'in Hz. Muhammed'den hemen sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametin insanlığın sonuna dek, Ali'nin soyunda devam edeceğini ileri süren, bu imamların masum olduklarını iddia eden toplulukların müşterek adıdır*[13].

B. ŞİİLİĞİN DOĞUŞU MESELESİ

a) Şia'ya Göre Şiiliğin Doğuşu

Şii yazarların Şia'yı tariflerini hatırlayacak olursak, hemen hepsinin Şiiliği ya Hz. Peygamber'in sağlığında, ya da onun vefatıyla birlikte başlatmış olduklarını görebiliriz. Nevbahtî ve Ebû Halef el-Eş'arî, Ali taraftarlarının bizzat Hz. Peygamber tarafından "Şiatu Ali" diye isimlendirildiklerini, Hz. Peygamber vefat edince Ali'nin imâmetini ileri sürdüklerini belirtirler[14]. Çağdaş Şii alimlerden Muhammed Huseyin Al Kâşifu'l-Ğıtâ ise, Şiiliğin tohumlarının bizzat Hz. Peygamber tarafından atılmış olduğunu açıkça ifade eder[15]. Günümüz Şii yazarlarından Tabatabaî de, Şia'nın, Hz. Peygamber'in sağlığında "Ali'nin Şiası" diye isimlendirilen toplulukla birlikte başladığını[16], "Ali'nin dostlarının ve muakkiplerinin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, hilafetin ve dinî otoritenin (marca'iyat-i ilmi) Ali'ye ait olduklarına inandıklarını"[17] belirterek şöyle der: "Ali ve onun arkadaşları -Abbas, Zubeyr, Selman, Ebû Zer, Mikdad ve Ammar gibi- Hz. Peygamber'in naşının defnedilmesinden sonra halifenin seçilmiş olduğunun farkına vardılar. Onlar, halifenin şurâ veya seçim yoluyla seçilme işine karşı çıktılar; aynı şekilde bu işi gerçekleştirenlere de karşı çıktılar. Onlar, kendi delillerini ve tezlerini ortaya koydular; fakat aldıkları cevap, müslümanların selametinin tehlikede olduğu ve çözümün yapılan işte yattığı şeklinde oldu"[18].

Şia'nın Hz. Peygamber'in sağlığında şekillenmeye başladığı, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da bir mezhep olarak ortaya çıktığı hemen hemen bütün Şiiler tarafından benimsenen ortak bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede, ilk şiiler olarak, Ebû Zer Gıfarî'nin,

---

12. İbn Hazm, el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, c. II, s. 113.
13. Bk. Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, Ank. 1993, 15; ayr. bk. Fağlalı, İmamiyye, Şiası, İst. 1984, 9 vd.
14. Nevbahtî, 17 vd.; Ebû Halef, 15 vd.
15. Aslu'ş-Şia ve Usuliha, 43.
16. Kâşifu'l-Gıtâ, Tabatabaî, Shi'a, 39.
17. Tabatabaî, Shi'a, 41.
18. Tabatabaî, Shi'a, 41.

Selmân el-Fârisî'nin ve Ammâr b. Yasir'in isimlerini bulmaktayız[19]. Ancak, ilk şiiler olarak takdim edilen kimselerin sayısının azlığı dikkatten kaçmamalıdır[20]. Öyle zannediyoruz ki, "Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Mikdat b. el-Esved, Ebû Zer Gıfârî ve Selmân el-Farisî hariç bütün ümmetin irtidat edeceği"[21] şeklindeki Şii hadis rivâyetleri de, bu sayının azlığı ile ilgili olsa gerektir.

Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in sağlığında Şiiliğin bir fırka olarak nüvelerinin mevcut olduğu şeklindeki görüşü teyit için, Ya'kubî'nin naklettiği bir haberin de delil olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu habere göre, Hz. Ebû Bekir'e bey'at sonrasında, bir grup müslüman Hz. Ali'nin etrafında toplanmıştır. Bunlar arasında, Abbas b. Abdi'l-Muttalib, Fadl b. Abbas, Zubeyr b. Avvam da vardır[22]. Naşî el-Ekber de, Zübeyr b. Avvam'ın kılıcını çekerek, "Hiç kimseye bey'at etmem; ancak Ali'ye bey'at ederim" dediğini nakletmektedir[23]. Ayrıca, bazı Şii olmayan araştırıcıların da, Şia'nın Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başladığı şeklinde görüş belirttiklerini görmekteyiz. Meselâ, Mısır'lı tarihci Ahmed Emin şöyle der: "Şiilerin ilk nüvesini, Peygamber efendimiz öldükten sonra Peygamber ailesine mensup olanların Peygambere halef olmak haklarıdır, diyenler teşkil etmiştir"[24].

Şii anlayışın merkezinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından imam/halife olarak tayin edilmiş olduğu fikri yatmaktadır. Aslında Şiiliği diğer İslâm mezheplerinden ayıran en belirgin özellik de, temelde Ali'nin nass ve tayinle imam olduğu fikrinin etrafında şekillenen İmamet meselesinin inanç esası olarak kabul edilmesidir[25]. Şiilik denildiği zaman ilk akla gelen İmâmet nazariyesi olmaktadır. Başka bir deyişle, Şiiliğe özgün niteliğini kazandıran birtakım özellikler, imâmet meselesi etrafında oluşan itikâdî nitelikli farklılaşmaların kurumlaşması sonucunda tarih sahnesine çıkmıştır. Şiiliğe göre İmâmet meselesi doğrudan inançla ilgili bir meseledir. Bu hususu, hem klasik dönem Şii eserlerde, hem de çağdaş Şii yazarların eserlerinden tespit etmek mümkündür[26].

---

19. Bk. Şeybî, es-Sıla, II, 18-19.
20. Krş. Moojan Momen, An Introduction to Shi'i İslam, 62.
21. Bk. Abdullah Feyyaz, Tarihu'l-İmamiyye, 45.
22. Bk. Ya'kubî, II, 124.
23. Naşi el-Ekber, Mesâilu'l-İmâme, 10.
24. Ahmed Emin, Feeru'l-İslam, çev. Ahmet Serdaroğlu, Ank. 1976, 381; ayr. bk. Bernard Lewis, The Origins of Ismailism, 23.
25. Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh el-Kummî, Risâletu'l-İtikâdâti'l-İmâmiye, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ank. 1978, 107 vd.; Tûsî, Risâle-i İmâmet, 14; M. Rıza el-Muzaffer, Şia İnançları, çev. A. Baki Gölpınarlı, 51 vd; Seyyid İbrahim el-Musevî ez-Zencanî, Akâidu'l-İmamiyye el-İsnâ-Aşeriyye, Kum 1982, c. I, s. 72 vd.
26. Bu konuda geniş bilgi için bk. Kuleynî, Usûlu'l-Kâfî, I, 180, 185, 195, 199; İbn Babeveyh, Risâletu'l-İtikadati'l-İmamiye, 107 vd.; Tabersî, el-İhticâc, I, 55 vd; Tusî, Risâle-i İmamet, 14 vd; Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, 302 vd; Tabatabâî, Shi'a, 173 vd; Abdullah Feyyaz, Tarihu'l-İmâmiye, 131 vd; Muhammed Hüseyin Al Kâşifu'l-Ğıta, Aslu'ş-Şia ve Usûliha, 65 vd.

aa) Şii İddiaların Dayanakları

Gadir-i Hum Olayı

Ali b. Ebî Talib'in Hz. Peygamber tarafından imam tayin edilmesi meselesi, Şiiliğin mihverini oluşturmaktadır. Bu hususta, Şii kaynaklarda en kuvvetli delil olarak Gadir-i Hum olayı gösterilmektedir. Gadir-i Hum, Mekke ile Medine arasında bir yerdir[27].

Şii kaynak eserlerde olay özetle şöyle yer almaktadır: Hz. Peygamber, Veda Haccı'ndan dönerken yolda Mâide sûresinin "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et; eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur"[28] meâlindeki âyeti nazil olur. Bu âyet nazil olduğu zaman Hacc kafilesi Cuhfe yakınlarındaki Gadir-i Hum denilen yere gelmiştir. Burası yolların ayrıldığı bir noktadır. Üstelik kervanların konaklanmasına elverişli de değildir. Buna rağmen Hz. Peygamber, hemen ashabını toplar; daha önce yollarına koyulmuş olanlara geri dönmeleri için haber gönderir. Kafilenin geride kalanlarının da yetişebilmesi için bir müddet beklenilir. Burada Hz. Peygamber, kızgın güneş altında Müslümanlara hitabeder ve "Men kuntu mevlâhu fehuve Aliyyun Mevlâhu" (Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun Mevlâsıdır) diyerek Ali'nin imâmetini ilân eder[29].

Kuleynî'nin el-Kâfî isimli eserindeki rivâyetler, Hz. Peygamber'in alel acele böyle bir konuşma yapmasının sebebini Şîî bakış açısından bize aktarmaktadır. Bu rivâyetlere göre, Mâide sûresinin 67. ayetinin nüzûl sebebi, Mâide suresinin 55. ayetiyle (Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun Peygamberi ve namaz kılan, zekât veren mü'minlerdir) Ali b. Ebî Talib'in velâyeti bildirilmiş olmasına rağmen Hz. Peygamber'in, "ümmet Ali'nin velâyetini kabul etmez de dinden çıkar endişesiyle, bunu gizlemiş olmasıdır[30]. Tabersî de tefsirinde, bu âyetin Ali b. Ebî Talib hakkında nazil olduğu konusunda bazı rivayetler nakletmektedir[31].

Şii rivâyetlere göre, Hz. Peygamber, Ali b. Ebî Talib'in imâmetini, insanlardan korkarak gizlediği için Mâide suresinin 67. âyeti nâzil olmuştur. Hz. Peygamber, "Allah'ın kendisini insanlardan koruyacağını" öğrenip ve "Ali'nin imâmetini tebliğ etmediği takdirde elçilik görevini yerine

---

27. Yakut el-Hamevî, Mu'cemu'l-Buldan, VI, 268.
28. Mâide, 67.
29. Kuleynî, el-Usûl mine'l-Kafi, I, 289; Ya'kubî, Tarih, II, 112; Tabersî, Mecmau'l-Beyân, II, 223; el-Eminî, el-Gadir, I, 9 vd.; A. Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, 40 vd.; M. Cevad Muğniye, eş-Şia ve't-Teşeyyu, 15; Kâşifu'l-Gıta, Aslu'ş-Şia, 66; Muhammed es-Sadıkî, Ali ve'l-Hakimun, 63 vd.
30. Kuleynî, el-Usûl mine'l-Kâfi, I, 289.
31. Tabersî, Mecmau'l-Beyân, II, 210.

getirmemiş sayılacağı" ikazını alınca, Veda Haccı dönüşü Gadir-i Hum denilen yerde alal acele Ali'nin imâmetini ilan etmek gereğini hissetmiştir[32]. Şii iddialara göre, Hz. Peygamber Ali'nin imâmetini açıkça ilân ettikten sonra "dinin tamamlandığını" bildiren Mâide sûresinin 3. âyeti (Bugün size dininizi tamamladım; size nimetlerimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı beğendim) nâzil olmuştur[33]. Dinin tamamlanmasını sağlayan Ali'nin imâmeti olmaktadır.

Ali b. Ebî Talib'in "Vasî"liği

"Vasî", sözlükte kendisine vasiyet edilen kişi; sorumluluk üstlenecek yaşa gelmemiş çocuklar adına söz söyleme yetkisine sahip kişi gibi anlamlara gelmektedir. Şii literatürde "vasî" Hz. Ali'nin imam olduğuna işaret eden özel bir sıfatı olarak anlaşılmaktadır. "Vasiylik, halîfelik ve imamlık aynıdır"[34].

Kaynak eserlerde Hz. Ali'nin bir sıfatı olarak "vasî" kelimesine sık sık rastlamak mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, hem Hz. Ali'nin saflarında yer alanlar, hem de muhalifleri, onun için "vasî" sıfatını kullanmışlardır[35].

"Vasî" sıfatının Ali'ye verilişi ile ilgili olarak, Hz. Peygamber'in risâletinin ilk döneminde "Önce yakın hısımlarını uyar"[36] âyeti nazil olduğu zaman, akrabalarını çağırıp onlara İslâm'ı tebliğ ettiğinde, sadece Ali'nin kendisine olumlu cevap verdiğini; bunun üzerine Hz. Peygamber'in de "Bu benim kardeşim, vasîm ve halîfemdir; onu dinleyiniz ve itaat ediniz" dediği[37] nakledilmektedir[38].

Diğer taraftan, Taberî'deki Seyf b. Ömer'in rivayetlerinde, İbn Sebe'nin, Mısır'da, Her peygamber'in bir vasisî vardır, Ali de Muhammed'in vasisidir; Muhammed peygamberlerin sonuncusu, Ali de vasilerin sonuncusudur. Osman haksız yere halife olmuştur; bu Ali'nin hakkıdır..."[39] diyerek insanları Hz. Osman aleyhine kışkırttığı nakledilmektedir.

---

32. Kuleynî, el-Usûl mine'l-Kafî, I, 289; Tabersî, Mecmau'l-Beyân, II, 223.
33. Kuleynî, I, 199; Tabersî, Mecmau'l-Beyan, II, 159.
34. Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, 312.
35. Bk. Ebû Mihnef, Maktelu Hüseyin, 40-50; Nasr b. Muzahim, Vak'atu'ş-Sıffîn, 18, 23, 119, 137, 365, 281, 417; Zubeyr b. Bekkâr, Ahbaru'l-Muvaffakiyyât, 575, 593, 598; Ya'kubî, Tarih, II, 128; Muberred, el-Kamil, II, 130, 149; İbn Abi'l-Hadid, Şerhu Nehci'l-Belâğa, I, 69 vd.; ayr. bk. Abdu'l-Hasîb Taha, Edebu'ş-Şia, 91 vd.
36. Şuara, 215.
37. Ebu'l-Fida, el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer, I, 117.
38. Tabersî, IV, 206.
39. Taberî, IV, 340.

Kırtas Olayı

Hz. Peygamber, vefatlarına yakın hasta yatarken, "Bana bir kağıt ve kalem getirin; size bir yazı (vasiyet) yazdırayım ki, benden sonra ihtilafa, sapıklığa düşmeyesiniz" buyurmuşlardır[40]. Hz. Peygamber'in bu sözü üzerine orada bulunan müslümanlar arasında kalem kağıdın getirilip getirilmemesi konusunda görüş ayrılığı ortaya çıkar. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in hastalığın şiddetinden dolayı bu sözü söylemiş olabileceğini, Allah'ın Kitabı'nın ve Hz. Peygamber'in Sünneti'nin müslümanlara yeteceğini söyler. Hz. Peygamber de, yanında tartışılmasının doğru olmadığını belirtir. Sonuçta Hz. Peygamber vasiyet olarak herhangi bir şey yazdırmaz.

Şia, "eğer Hz. Peygamber vasiyetini yazdırmış olsaydı Hz. Ali'nin, kendisinden sonra müslümanların halifesi olduğunu yazdıracaktı" diyerek, bu olayı Hz. Ali'nin imâmeti için delil olarak gösterir[41].

Ali b. Ebî Talib'in İmâmeti İçin Delil Olarak Gösterilen Bazı Ayetler

Mâide Sûresi, 3. âyet: "... Bugün size dininizi bütünledim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâmiyeti beğendim...". Şia, bu âyetin Ali'nin imâmetinin ilan edilmesinden sonra indiğini; dinin tamamlanması işinin Ali'nin imametiyle sağlandığını iddia eder[42].

Mâide Sûresi 55. âyet: "Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rükû eden mü'minlerdir". Bu âyette mü'minlerden kastedilen Ali b. Ebî Talib'tir[43].

Mâide Sûresi, 67. âyet: "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kâfirlere yol göstermez"[44].

Enfâl Sûresi 75. âyet: "Sonra inanıp hicret eden ve sizinle birlikte savaşanlar, işte onlar sizdendir. Birbirinin mirasçısı olan akraba, Allah'ın kitabına göre birbirine daha yakındır. Doğrusu Allah her şeyi bilir".

Nûr Sûresi 55. âyet: "Allah, içinizden inanıp yararlı iş işleyenlere, onlardan öncekileri halef kıldığı gibi, onları da yeryüzüne halef kılacağına, onlar için beğendiğini dini temelli yerleştireceğine, korkularını güvene çevireceğine dair söz vermiştir. Çünkü onlar Bana kulluk eder, hiçbir

40. Buhârî, VII, 9; Müslim, III, 125; İbn Sa'd, II, 242-4; Taberî, III, 192-3.
41. Muhammed es-Sadıkî, Ali ve'l-Hakimûn, 87 vd.
42. Kuleynî, Usûlu'l-Kâfî, I, 195; Tabersî, Mecmau'l-Beyân, II, 159.
43. Kuleynî, I, 289; Tabersî, Mecmau'l-Beyân, II, 210.
44. Tabersî, II, 223.

şeyi Bana ortak koşamazlar. Bundan sonra inkâr eden kimseler, işte onlar, artık yoldan çıkmış olanlardır"[45].

Ahzâb sûresi 33. âyet: "... Ey Peygamber'in ev halkı (Ehl-i Beyt!) Şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister". Bu âyette geçen "Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister" (innemâ yüridullahu li yüzbihe ankumu'r-ricse ehle'l-Beyti ve yutahhirakum tathira) ifâdesi, Resûlullah'tan sonra Ali'nin imam ve halife oluşuna ve İmâmetin Ali'den sonra Ehl-i Beyt'le devam edeceğine delil olarak kullanılmaktadır[46].

Ali b. Ebî Talib'in İmameti İçin Delil Gösterilen Bazı Hadisler

Sakaleyn Hadisi: "Size iki ağır emânet bırakıyorum, onlara sımsıkı sarıldıkça, hiç bir zaman sapıtmazsınız. Bunlar, Allah'ın Kitâb'ı ve Itretim (Ehl-i Beytim) dir"[47]. Sünnî-Şii pek çok hadis kitabında da yer alan bu hadîs, Şia'ya göre Ali b. Ebî Talib'in ve ondan sonraki Şii imamların imâmetine delil teşkil etmektedir[48].

Sefine (Gemi) Hadisi: Şii olmayan bazı kaynaklarda da yer alan bu hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Benim Ehl-i Beytim, sizlerin arasında Nuh'un gemisine benzer, kim ona binerse kurtulur; kim ondan yüz çevirirse boğulur"[49].

Bu hadislerin yanında, imâmetin Ali b. Ebî Talib'e ve soyuna ait olduğu yolunda pek çok hadis delil olarak gösterilmiştir. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: "Harun'un Musa'ya göre durumu ne ise, senin de bana göre durumun odur"; "Ali'den daha cesur genç yoktur"; "Ben Ali'denim, Ali de benden"; "Ali nereye giderse gitsin, hakikat da onunla birlikte gider"; "Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısı"; "Hasan ve Hüseyin cennette gençlerin seyyitleridir"; "Her mü'min Ali'yi sever; her münafık da Ali'den nefret eder"; "Kim Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'le savaşırsa benimle savaşmış olur; kim de onlarla barış içinde olursa benimle barış içinde olmuş olur"[50].

---

45. Tabersî, Mecmau'l-Beyân, IV, 152; Tabatabaî, el-Mizan, XV, 158-9.

46. Bk. Muhammed Sadıkî, Ali ve'l-Hakimûn, 48-53; Tathir âyeti ile ilgili çağdaş bir Şii yorum hk. bk. Muhammed Mehdî Asifî, "Tathir Ayeti Üzerine", Ehl-i Beyt Mesajı, Yıl 2, sayı 7, Mart 1995, 7 vd.

47. Tirmizî, Menâkıb, 20; ayrı. bk. Ebû Davud, Menâsık, 56; İbn Mâce, Menâsık, 84.

48. Bk. Kâşifu'l-Gıtâ, Aslu'ş-Şia ve Usuliha, 46; M. Kıvamuddin, Vişnevî, "Sakaleyn Hadisi", Ehl-i Beyt Mesajı, Yıl 1, Sayı 1 Ağustos 1993, 55-65; Yıl 1, sayı 2, Eylül-Kasım 1993, 58-67; ayr. bk. Sofuoğlu, "Gadir-i Hum Meselesi, A.Ü.İ.F.D., XXVI, 468-470.

49. Bk. Ahmed b. Hacer el-Heytemî, es-Savâıku'l-Muhrika, 186.

50. Bk. Ahmed b. Hacer el-Heytemî, es-Savâıku'l-Muhrika, 115 vd; Ebî Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nisâî, Tehzib, Beyrut 1983; ayr. bk. Moojan Momen, An Introduction to Shi'i İslam, 13 vd.; Muhammed es-Sadıkî, Ali ve'l-Hakimûn, 13 vd.

ab) Şii İddialarının Tahlili

Şiiliğin bir mezhep olarak tarih sahnesine çıktığı zamanı belirleyebilmek için, Şia tarifimizde yer alan, Ali b. Ebî Tâlib'in nass ve tayinle imam olduğu, hilafetin Ali'nin soyuna tahsisi ve imamların masum oldukları fikirlerinden hepsinin, ya da en azından birisinin inanç noktasında farklılaşmaya yol açtığını ve bu farklılaşma doğrultusunda kurumlaşmanın gerçekleştiğini tespit etmemiz gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, Şii iddiaların olaylar tarafından doğrulandığını, "fikir-hadise irtibatı" çerçevesinde ortaya koyabilmemiz lazımdır. Bunun için de önce hipotezin doğru olarak belirlenmesinde fayda vardır. Acaba Kur'an'ın "imametin nass ve tayinle olması, Ali'nin soyuna tahsisi ve karizmatik lider anlayışı" konusundaki tavrı nedir? Teorik olarak, Kur'ân'dan Şii imamet nazariyesinin çıkarılması mümkün müdür? Kur'ân'a göre Hz. Peygamber'in herhangi bir kimseyi, yerine, halife olarak tayin etme yetkisi var mıdır? Acaba, Şii iddiaları, başta Hz. Ali ve Haşimoğulları olmak üzere, Hz. Peygamber'in sağlığında yaşayan müslümanların gündeminde yer etmiş midir? Hz. Peygamber, sağlığındaki siyasî ve idarî tatbikatta hangi ilkeleri gözeterek insanlara görev vermiştir? Hz. Peygamber, müslümanları ilgilendiren konularda, yakınlarına ayrıcalık tanımış mıdır? Bunlar ve benzeri sorulara, o dönemde ortaya çıkan olayları göz önüne alarak doğru cevaplar bulabildiğimiz zaman, Şii 'iddiaların, iddialarla ilgili olduğu zaman diliminde ne anlama geldiği konusunda bir fikir sahibi olmamız mümkündür.

Teorik Çerçeve

Kur'ân, siyâsi meselelerle ilgili olarak, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında herhangi bir belirlemede bulunmuş değildi[51]. Bu genel ilkeleri, işlerin ehline verilmesi[52], vahiyle belirlenmemiş konularda müşavere ile hareket edilmesi[53], insanlar arasında adaletle hükmedilmesi[54], "Allah'a, Peygamber'e ve mü'min emirlere itaat edilmesi"[55], bilinmeyen şeyin desteklenmemesi[56] şeklinde sıralamak mümkündür.

Kur'ân'ın istediği ahlâklı ve âdil toplum, Kur'an'ın dikkat çektiği ilkeler doğrultusunda müslümanlar tarafından, sosyal değişme olgusu çerçevesinde şekillenecek olan siyasi sistemlerle idare edilecektir. Kur'ân, insanı ilgilendiren siyasî sorumluluğu, temel ilkeleri vererek insana bırakmıştır.

51. Bk. M.S. Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIII, 142 vd.
52. Nisâ, 58.
53. Şûra, 38; Al-i İmrân, 159.
54. Nisâ, 58.
55. Nisâ, 59.
56. İsrâ, 36.

Diğer taraftan, Kur'ân, insanlar arasında tek üstünlük ölçüsünün "takvâ" olduğunu Hucurât sûresinin 13. âyetinde çok açık olarak belirtmiştir: "*Ey İnsanlar! Doğrusu Biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız. Şüphesiz, sizin Allah katında en üstün olanınız, en müttakinizdir. (O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır). Allah bilendir, Haberdardır*". Bu ayette "birbirinizi kolayca tanıyasınız" şeklinde tercüme edilen teârüf kelimesi "hem birbirini bilmek, tanımak, anlamak manasındadır, hem de karşılıklı yükselmek"[57]. Bakara sûresinin 148, Mâide sûresinin 48. âyetlerinde "Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın" buyrularak "Allah katında en değerli insanın nasıl olacağına" dikkat çekilmektedir.

"Allah katında en üstün olanınız en müttakinizdir"[58] âyeti, Kur'ân'ın bütünlüğü içinde değerlendirildiği zaman, başta soy-sop olmak üzere, fakirlik-zenginlik, güzellik-çirkinlik gibi sun'î değer ölçülerinin genelgeçer fonksiyonelliğini ortadan kaldırmaktadır. Bu çerçevede, "*Eğer mü'minseniz, en üstün olanlar sizlersiniz*"[59] âyeti, gerek Sünnî anlayışta yer edinen "Kureyşlilik" meselesini, gerekse Şîî anlayışın tipik özelliklerinden olan karizmatik "Ehl-i Beyt" kavramının vahyî temellerden yoksun olduğunu gözler önüne sermektedir. Hucûrat sûresinin 11. âyetinde sun'î üstünlük ölçülerine dayalı tavırlar kınanmaktadır: "Ey İmân edenler, bir kavim diğer bir kavmi istihzaya kalkmasın, mümkündür ki berikiler ötekilerden daha hayırlıdır...".

Kur'ân, bir kimseyi peygamber olarak seçme yetkisinin sadece Yüce Allah'a ait olduğunu bildirmekte[60], sırf peygamberlik için yaratılmış bir kavim veya sülaleden bahsetmemektedir. "Hz. İbrahim'i ve aynı soydan Hz. İshak'ı peygamber kılan Cenab-ı Hak, bunların neslinden gelenlerin içinde, iyilerin de, zalimlerin de bulunduğunu bildirmektedir[61]. Hz. Nuh'un ve İbrahim'in zürriyetlerinde peygamberlik ve kitap verilenler bulunduğu ifade edildikten sonra, aynı zürriyetin ekseriyetini fâsıkların teşkil ettiği beyan edilmektedir[62]. Bir peygamberin babası Allah düşmanı olabildiği gibi[63], oğlu dahi babasına tamamen ters bir karakter belirtebilir: Hz. Nuh, gemiye binmeyip karada kalan ve helâk olacağı muhakkak olan oğlu hakkında, Cenab-ı Hakka: 'Şu oğlum, ehlimden' diyerek, rahmet niyazında bulunduğu zaman, şu ilâhî cevabı almıştır: 'Ey Nuh! o senin ehlinden sayılmaz, onun davranışı salih bir amel değildir'[64].

---

57. Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", A.Ü.İ.F.D. XXIII, 127.
58. Hucurat 13; krş. Enfâl 34.
59. Al-i İmran, 139.
60. Hacc, 75; Al-i İmrân, 179.
61. Saffât, 113.
62. Hadîd, 26.
63. Tevbe, 114.
64. Hûd, 45-46.

"Hz. İbrahim'e Cenab-ı Hak: 'Seni insanlara İmam (başkan) yapacağım' buyurduğu zaman, bu Peygamber: 'benim zürriyetimden de' diyerek, kendi sülalesinden de imamlar gelmesi niyazında bulunmuş, fakat şu cevabı almıştır: 'Benim ahdim (vazife teklifim) zâlimlere erişmez'[65].

"Bu Kur'ânî delillerden anlıyoruz ki, peygamberlik makamı bir sülale imtiyazı değildir. Bu vazife o sülale mensuplarına herkesten farklı bir imtiyaz, ayrı bir fazilet sağlamaz. Peygamber çıkarmış bir kavim, sırf bu vâkıa dolayısıyla, öteki kavimler üzerinde hiç bir üstünlük iddiasına girişemez"[66].

Kur'ân'ın bu tavrı ortada dururken, sırf Hz. Peygamber içlerinden çıktı diye Kureyş kabilesine herhangi bir üstünlük atfetmek mümkün olmadığı gibi, Haşimioğullarına, ya da Ali b. Ebî Talib'in Fatıma'dan olan soyuna diğer insanlardan farklı özel bir konum belirlemek de mümkün değildir. "Hz. Peygamber'in mü'minler arasındaki mevkiine işaret eden bir âyette, ailesini teşkil eden kimseler olarak, sadece hanımları zikredilmekte, kızları, damatları ve diğer akrabalarıyla ilgili hiçbir hususi hükme yer verilmemektedir. Peygamber mü'minlere, kendilerinden daha yakındır, zevceleri de -başkalarına nikahları haram olan[67]- anneleridir[68]. Hz. Peygamber ve zevcelerinden ibaret olan aile halkına Kur'ân-ı Kerîm Ehlu'l-Beyt demekte[69] ve bu tabir içine başkalarının alınmasına da imkân bulunmamaktadır"[70].

Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in özellikle Medine döneminde siyasî ve idarî tatbikatına baktığımız zaman, onun insanları görevlendirirken ön planda tuttuğu en önemli özelliğin ehliyet olduğunu görmekteyiz. Hz. Peygamber, insanlara görev verirken, ne onların Kureyşli olmalarına, ne de Haşimoğullarından olmalarına dikkat etmiştir. Önemli olan bir işi başarabilecek kabiliyete sahip bir müslüman olmaktır[71].

Hadislerin muhtelif sebeplerle delil olarak kullanılması meselesine gelince; öncelikle bir hususun açıkça belirtilmesinde fayda vardır: Hemen hemen bütün mezhepler, kendilerinin "Fırkay-ı Nâciye (Kurtuluşa eren fırka)'dan" olduğunu gösterebilmek için, bol bol hadis kullanmaktan hiç kaçınmamışlardır. Mezhepler Tarihi açısından bakıldığında, mezheplerin lehine ve aleyhine kullanılan bütün hadislerin uydurulmuş olma ihtimallerinin çok yüksek olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Bütün mezhep-

---

65. Bakara, 124.
66. Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", A.Ü.İ.F.D. XIII, 136-7.
67. Ahzâb, 53.
68. Ahzâb, 6.
69. Ahzâb, 33.
70. Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", A.Ü.İ.F.D. XIII, 140.
71. Bu konuda çarpıcı örnekler için bk. Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", A.Ü.İ.F.D. XXIII, 146 vd.

ler, kendi görüşlerini kuvvetlendirebilmek, muhalif oldukları fırkaların görüşlerini çürütebilmek için, en emin yol olarak Hz. Peygamber'e hadis söylettirmeyi görmüşlerdir. Hz. Peygamber'in sağlığında hiç bir mezhebin mevcut olmadığını, Kur'ân'ın ısrarla müslümanları birlik-beraberliğe çağırdığını[72]; açıkça "mü'minleri kardeş ilân ettiğini"[73] düşünecek olursak, fırkaların lehindeki ve aleyhindeki hadislerin uydurma olabileceğini düşünebiliriz.

Tahlil

Şia'nın Ali b. Ebî Talib'in imâmetinin nass ve tayinle belirlendiğine dair delillerini incelerken, işe, delil olarak kullanılan âyet ve hadislerden başlamakta yarar vardır. Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız teorik çerçeveden de kolayca anlaşılabileceği gibi, *Kur'ân'da açıkça Hz. Ali'nin halife ya da imam olacağı ile ilgili hiç bir âyet yoktur.* Zaten konuya Kur'ân'ın bütünlüğü içinde yaklaşıldığı zaman, birtakım âyetleri Ali'nin imameti için delil olarak göstermenin bir zorlamanın ötesini aşamayacağı açıkça ortaya çıkmaktadır.

Mâide sûresinin 3. âyetinde Allah'ın Hz. Peygamber'i koruyacağını bildirmesi, doğrudan Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu koşullarla ilgili bir durumdur. Biliyoruz ki, hem Mekke döneminde, hem de Medine döneminde Hz. Peygamber'i öldürmek isteyen bir hayli insan vardır. Bunun en çarpıcı delili, Kureyşlilerin kendisini topluca öldürtme kararı aldığını haber alan Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'yi kendi yatağına yatırarak, Ebû Bekir'le birlikte gizlice Mekke'den ayrılmasıdır. Hz. Peygamber'in Allah katından almış olduğu vahyi, insanlardan korkarak gizleyeceğini düşünmek, doğrusu pek mümkün değildir. Ünlü müfessir Fahreddin Razî âyetin sebebi nüzûlü hakkındaki rivayetleri verdikten sonra, âyetin, Hz. Peygamber'in Yahudilerin ve Hıristiyanların kötülüklerinden emin olduğunu belirtmek için nâzil olduğu şeklindeki görüşü tercih ettiğini belirtmektedir[74]. Kurtubî de, Mâide sûresinin genelde Medine'de nazil olduğunu, ancak söz konusu âyetin Mekkî olduğunu belirterek, "bu âyet nâzil olduktan sonra, Hz. Peygamber'in, Ebû Tâlib tarafından onu korumakla özel olarak görevlendirilen" kimselerin korumasına ihtiyacı kalmadığını" kaydeder[75].

Diğer taraftan, eğer Kur'ân'daki herhangi bir âyet, bizzat Hz. Peygamber tarafından Ali'nin imameti ile irtibatlandırılmış olsaydı, Hz. Peygamber'in naşı ortada dururken, Müslümanların istikbalini düşünerek, halife seçmek için bir araya gelen insanların, önce Ensar'dan birini seçmek istemeleri, daha sonra da Hz. Ebû Bekir üzerinde karar kılmalarını ve o

72. Msl. bk. Al-i İmrân, 103.
73. Hucurât, 10.
74. Razî, Tefsir-i Kebir, XII, 48-49.
75. Kurtubî, el-Cami, VI, 243-244.

esnada herhangi bir âyeti delil olarak kullanmamalarını izah etmek pek mümkün olmazdı. Hz. Peygamber'in uğrunda gözünü kırpmadan ölümün üzerine giden sahabenin başka türlü davranabileceğini düşünmek pek mümkün değildir.

Tathir âyeti olarak da bilinen Ahzâb sûresinin 33. âyetinin doğrudan Hz. Peygamber'in ev halkından söz ettiğini; Hz. Ali ve Fatıma'nın evlerinin ayrı olduğunu; Hz Peygamber'in ev halkını ise, o anda evde mevcut olan hanımlarının oluşturduğunu bilmek için fazla delil aramaya ihtiyaç yoktur. Ahzâb sûresinin 32, 33 ve 34. âyetlerini birlikte okumak, konunun açıklık kazanması için yeterlidir: "Ey Peygamber'in hanımları! Sizler herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Allah'tan sakınıyorsanız edâlı konuşmayın, yoksa kalbi bozuk olan kimse kötü şeyler ümit eder: daima ciddi ve ağırbaşlı söz söyleyin. Evlerinizde oturun; eski cahiliyyede olduğu gibi açılıp saçılmayın; namazı kılın; zekatı verin; Allah'a ve peygamberine itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister. Evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmetini hatırda tutun. Şüphesiz Allah haberdar olandır, lâtif olandır".

Hz. Ali'nin imameti için delil olarak gösterilen hadislere gelince; öncelikle şu hususun belirtilmesinde yarar vardır: Bu hadislerin hiçbirisi, Şiilerin iddia ettikleri gibi mütavatir nitelikte değildir. Hz. Peygamber, sadece Ali b. Ebî Talib ile ilgili olarak değil, başta Ebû Bekir, Ömer ve Osman olmak üzere, diğer önde gelen sahabe ile ilgili olarak da övücü nitelikte pek çok söz söylemiştir. Bu doğrultuda düşünecek olursak, Hz. Ebû Bekir hilâfetini de Hz. Peygamber'in sözleri ile irtibatlandırmak mümkündür. Nitekim, Cahız'ın Kitabu'l-Osmaniye'sine baktığımız zaman, Hz. Ebû Bekir'in halife olması konusunda da pekçok hadisin söz konusu edildiğini görebiliriz[76]. Öyle zannediyoruz ki, olaylarla irtibatı gözönüne alınmazsa, hadislere dayalı olarak herkes, hertürlü fikri delillendirecek bir hadis bulabilir. Bu sebepten, hadisleri, herhangi bir konuda delil olarak kullanmadan önce, onların sahih olup olmadığına, eğer sahihse hangi şartlarda söylenmiş olabileceğine bakmakta yarar vardır.

Ayrıca, Şia'nın, Ali b. Ebî Talib'in hilâfeti ve hilâfetin/imâmetin onun Fatıma'dan devam eden soyuna ait olduğu şeklindeki iddialarını temellendirmek için kullanmış oldukları hadislerin bir kısmının başka rivâyet tarzları mevcuttur. Meselâ, "sakaleyn hadisi" olarak bilinen rivâyetin İbn Hişam tarafından nakledilen bir benzerinde Hz. Peygamber'in Allah'ın Kitabı'nı ve kendi Sünneti'ni bıraktığı açıkça ifade edilmektedir"[77]. Harun Musa'ya göre ne durumda ise, sen de bana göre öyle-

76. Bk. Cahız, Osmaniye, 3 vd.
77. İbn Hişam, Siretu'n-Nebî, Kahire, tız. IV, 276.

sin; bu sana yetmez mi?"[78] şeklindeki rivâyetin delil olarak gösterilmesini[79] ise anlamak biraz zordur; çünkü Hz. Ali'nin, Tebük seferine iştirak etmemesinin sebebi, Hz. Peygamber'in onu, sadece kendi ailesiyle ilgilenmesi için görevlendirmiş olmasıdır. Nitekim kaynak eserlerde, Hz. Ali'nin, Medine'de kendisine yöneltilen bazı eleştirilerden rahatsız olduğu ve Hz. Peygamber'e yetişerek "Beni kadınların ve çocukların başına mı bıraktın?" diye şikayet ettiği kaydedilmektedir[80]. Ehl-i Beyt'in Nuh'un gemisine benzetilmesinin ise, bu kavramın içeriği ve tarih içinde yüklendiği anlamlar bir yana, açıkça Kur'ân'ın ruhuna aykırı bir ifade biçimi olduğunu söylemek mümkündür.

Kırtas Hadisesi: Vasiyetname meselesi olarak da bilinen bu olaya dayanarak, eğer Hz. Peygamber engellenmeseydi, Hz. Peygamber Ali'nin imam olarak tayin edildiğini yazdıracaktı diye düşünmek, Şii iddiaların kendi içinde çeliştiğini ifade etmek anlamına gelecektir. Eğer Hz. Peygamber Gadir-i Hum günü Ali'nin hilafetini ilan etmiş ise, bunun tekrar yazdırılacağını düşünerek bunu delil olarak görmek, Gadir-i Hum olayını gölgelemek olacaktır. Üstelik İbn Abbas'tan gelen bir rivayet, Kırtas olayını Şia'nın anladığı şekilde yorumlamanın bir tür zorlama olacağını da ortaya koymaktadır. Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber'in son demlerinde, onun vefat etmek üzere olduğunu anlayan Abbas Ali'ye, Hz. Peygamber'e ölüm nişanı düştüğünü hatırlatarak, zaman geçirmeden Hz. Peygamber'e hilafet işinin kime ait olacağını sormaları gerektiğini söyler. Bunun üzerine Hz. Ali, Resulullah'tan bunu sorar, o da bu işin bizde olmadığını söylerse, halk bize bu işi hiç bir zaman vermez. And olsun ki, bunu hiç bir zaman sormam" şeklinde cevap verir[81].

Gadir-i Hum Olayı: Bu olay, bir anlamda Şii imamet nazariyesinin de, Şii düşüncenin de temelini oluşturmaktadır. Bu sebepten, Gadir-i Hum olayının, sadece Kur'ân'ın ruhuna ve Hz. Peygamber'in tatbikatına dayanarak reddedilmesi fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Olayın, birkaç değişik açıdan tahlilinin yapılması gerekmektedir. Birincisi, böyle bir olay fiilen vuku bulmuş mudur?. İkincisi, olay esnasında Hz. Peygamber Ali için tam olarak ne demiştir. Üçüncüsü, eğer Hz. Peygamber, Gadir-i Hum'da Ali hakkında "men kuntu mevlahu fehuve Aliyyun mevlahu" (Ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlâsıdır) demiş ise, bu sözle ne kastedilmiştir. Dördüncüsü, o zamanki müslümanlar bu sözü nasıl anlamışlardır? Beşincisi, Ali b. Ebî Tâlib ve onun yanında yer alanlar, hilâfetle ilgili iddialarını temellendirmek için bu olayı ve burada söylenenleri delil olarak kullanmışlar mıdır?

---

78. İbn Sa'd, III, 23; İbn Habîb, el-Muhabber, 125-6; Cahız, Osmaniyye, 134, 143, 153-7, 160.

79. Bk. Tabersî, el-İhticâc, I, 163.

80. İbn Sa'd, III, 24; krş. İbn Teymiye, Minhacu's-Sunne, II, 223-4.

81. İbn Sa'd, II, 245; Taberî, III, 193-4; bu meselenin Mezhepler Tarihi açısından değerlendirilmesi ile ilgili olarak bk. Fığlalı, İmamiye Şiası, 16 vd.; Çağatay-Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi, 2-3.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Hz. Peygamber, Vedâ Haccı sırasında, ya da dönüşte, bir mola esnasında Ali ile ilgili bazı şikayetlere cevap vermiştir. Kaynakların çoğunda bu yerin Gadir-i Hum olduğu konusunda bir sarahet yoktur. Tırmizî'nin naklettiği bir rivâyette, Hz. Peygamber'in bir sefer dönüşü Ali ile ilgili şikayetleri cevaplandırdığı kayıtlıdır[82]. İbn Hişam'ın, Bureyde'den naklettiği bir rivâyette, olay Bureyde'nin kendi ağzından şöyle nakledilir: "Ali ile birlikte Yemen'e gittim. Onun bazı kusurlarını gördüm. Hz. Peygamber'in yanına geldiğimde durumu anlattım. Resulallah'ın yüzünün rengi değişti ve şöyle dedi: 'Ey Bureyde, ben mü'minlere nefislerinden daha evlâ değil miyim? Evet, ey Allah'ın Resûlü' diye cevap verdim. Bunun üzerine dedi ki: 'ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır'"[83].

İbn Hişam, Hz. Ali'nin bir grup müslümanla birlikte Veda Haccı'na Yemen üzerinden geldiğini, bir ara yerine yanındakilerden birisini görevlendirip kervandan ayrılınca, o insanların, yanlarındaki kumaşları kendilerine elbise yaptıklarını; bunun üzerine Hz. Ali ile kervandakiler arasında tartışma çıktığını, Ali'nin de sert tepki gösterdiğini kaydeder. Kervandaki insanlar da, Hz. Peygamber'le karşılaştıklarında Hz. Ali'nin bu tavrını Hz. Peygamber'e şikayet ederler. Hz. Peygamber de, onlara şöyle cevap verir: "Ey insanlar! Ali'den şikayetçi olmayın, Allah'a and olsun ki, o Allah'la ilgili hususlarda veya Allah yolunda en sert olanımızdır"[84].

Hz. Peygamber'in, Veda Haccı esnasında, ya da dönüşte, uygun bir fırsat bulduğunda Ali ile ilgili şikâyetleri cevaplandırdığı, kaynaklarda ortaklaşa belirtilen bir husustur... Müslümanlar, Ali'nin dinî hassasiyetinden kaynaklanan bir tavrından rahatsızlık duymuşlardır. Hz. Peygamber'de, Ali'nin üstün özelliklerine dikkat çekerek, Ali'nin dinî hassasiyetinin belirtisi olan bu gibi tavırların hoş görülmesini istemiştir. Bu esnâda dile getirilen "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır" hadisi de, bu haliyle hem Sünnî, hem de Şii kaynaklarda yer almaktadır. Bazı kaynaklarda "Allah'ım ona dost olana dost düşman olana da düşman ol; onu seveni sev, ona buğzedene buğzet; ona yardım edene yardım et..." şeklinde ilâveler vardır[85].

Hz. Peygamber'in Veda Haccı dönüşü, ya da başka bir vesileyle "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır" şeklinde bir söz söylediğini doğru farzetsek, acaba, bu ifadeden Ali'nin nass ve tayinle imam olduğu şeklinde bir sonuç çıkartmak mümkün olabilir mi? Konu ile ilgili rivâyetleri dikkatlice tetkik ettiğimiz zaman, bu ifadeden, Ali b. Ebî Talib'in imameti ile ilgili bir sonuç çıkartabilmenin pek mümkün olama-

82 Tırmizî, Sunen, Menâkıb, 20.
83. İbn Hişam, es-Siretu'n-Nebeviyye, IV, 416.
84. İbn Hişam, es-Siratu'n-Nebeviyye, IV, 274-275.
85. Bk. Amînî, el-Gadîr, I, II.

yacağını hemen belirtmeliyiz. Eğer Hz. Peygamber, Ali'nin imâmetini bildirmek isteseydi, herhalde çok daha açık bir ifade tarzını tercih ederdi. Biz Hz. Peygamber'in konuşmasının genelde kolay anlaşılır nitelikte olduğunu bilmekteyiz. Nitekim, Hz. Ali'nin torunlarından Hasan b. el-Hasan b. Ali Ebî Talib de, "Resulullah Ali hakkında, 'men kuntu mevlâhu fehuve Aliyyun mevlâhu' demedi mi? şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermiştir: "Eğer bu sözden emirlik ve sultanlık kastedilmiş olsaydı, Hz. Peygamber onu, tıpkı namaz, zekât, Ramazan orucu ve Hacc konusunda olduğu gibi açıkça belirtir ve 'ey insanlar! Ali benden sonra sizin emiriniz derdi'"[86].

Meşhur Zeydî imamlardan İbn Murtaza'nın şu ifadeleri de, konu ile ilgili, Hz. Peygamber'in soyundan gelen bir âlimin ciddi tespitleri olarak alınabilir: "Rafızîlerin mezhepleri, ilk devir geçtikten sonra ortaya çıkmıştır. Sahabe arasında, hiç kimsenin Ali hakkında açık, mütevatir nass-dan sözettiği duyulmamıştır. Onlar, önce Ammâr, Ebû Zer, Mikdat b. el-Esved'in de Ali'nin imam olduğu görüşünde olduklarını ileri sürmüşlerdir. Lakin, isimleri zikredilen bu kimselerin, Ebû Bekir ve Ömer'den teberrî ettiklerini açıklamamış olmaları ve ikisine de sövmemiş (sebbetmemiş) olmaları, Rafızîleri yalanlamaktadır. Öyle ki, onların iddialarının aksine, Ammâr Kufe'de, Selmân el-Farisî de Medain'de Ömer b. el-Hattab'ın tayin ettiği amiller olarak görev yapmışlardır"[87].

Öte yandan, eğer, Hz. Ali, Hz. Peygamber tarafından halife tayin edilmiş olsaydı, bütün müslümanları ilgilendiren böyle bir meselenin, Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği Sakife olayında, Hz. Ömer'in halife olmasında ve Hz. Osman'ı hilafet makamına götüren tartışmalarda gündeme gelmeyeceğini düşünmek mümkün olmazdı. Oysa, ne Sakife olayında, ne de diğer olaylarda, hiç kimse Ali ile ilgili böyle bir delil ileri sürmüş değildir. Üstelik, Hz. Ali'nin kendisi de, hiç bir zaman, bu iş benim hakkımdır, beni Hz. Peygamber halife tayin etmiştir, diyerek halifelik iddiasıyla ortaya çıkmış değildir. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e yakınlığını, dinî konulardaki titizliğini göz önüne alırsak, onun, Hz. Peygamber'in bir emri karşısında sessiz kalabileceğini düşünemeyiz.

b. Şia'nın Doğuşu İle İlgili Diğer İddialar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şia'nın doğuşu ile ilgili iddialar, daha çok kaynaklarda yer alan, bilgilere dayanmaktadır. Öyle ki, çoğu zaman bu bilgilerin kendi içinde bile tutarsız olduğu gözden kaçabilmektedir. Eğer, seçmeci bir tavırla yaklaşacak olursanız ve sizi doğru bilgilere ulaştıracak kriterler geliştirmezseniz, mevcut bilgilerle, bütün iddiaların isbatının mümkün olduğunu söyleyebilirsiniz. Oysa, salt kaynaklarda yer alan malumat arasından, herhangi bir sağlam ölçüt kullanmaksızın ilk bakışta

86. İbn Sa'd, Tabakât, V, 320.
87. İbn Murtaza, Tabakâtu'l-Mu'tezile, 5.

tezimizi destekleyecek gibi görünen bilgileri seçerek bir kanaate ulaşmak yerine, önce bu bilgilerin ne ölçüde gerçeği yansıttığının tespit edilmesi gerekmektedir.

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin açıkça ortaya koyduğu bir gerçek vardır: Her mezhep, kendisinin gerçek İslâm'ı temsil eden "kurtuluşa ermiş fırka" (Fırkay-ı Nâciye) olduğu iddiasındadır[88]. Diğer taraftan, her mezhep, kendisinin İslâm'ın yegâne temsilcisi olduğunu ispatlayabilmek için, kendisini, bir şekilde erken devirle, Hz. Peygamber'in yaşadığı zaman dilimi ile irtibatlandırma yoluna gitmiştir. Buna bağlı olarak, Hz. Peygamber'e fırkaların lehinde ve aleyhinde söylettirilmiştir. Bunlar ve benzeri hususlar, Mezheplerle ilgili bilgilerin, doğrusunu yanlışından ayırabilmek için diğer tarihî malumattan ayrı olarak özel bir işleme tâbi tutulması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıktığına göre, bir mezhebin ne zaman doğmuş olduğunu belirlemek demek, o mezhebe özgü farklılaşmaların kurumlaştığı ve sosyal hayatta iz bırakmaya başladığı zaman dilimini tespit etmek demektir. Bu ise ancak, fikir-hadise irtibatının sağlıklı bir şekilde tespitine bağlıdır. Mezhepler, ortaya çıktıktan sonra, tarihî akış içinde, temel renklerini az çok koruyabildikleri gibi, büyük transformasyonlara da uğramış olabilirler. Eğer bir mezhep doğduğu zamanki çizgisini koruyabilmiş ise, işimiz biraz daha kolay olacaktır. Fakat, kurumlaşan farklılaşmaların yeniden farklılaşmasına bağlı olarak şekillenen mezheplerin doğuş süreçlerinin aydınlatılabilmesi çok zordur. Meselâ, Haricîlik, İbâdiye kolu hariç, temel karakterini yaşayabildiği müddetçe koruyabilmiştir. Fikir ve eylemlerine bakarak Haricî fırkaları tanımak pek zor değildir. Ancak Şiiliğin doğuşu söz konusu olduğu zaman, iş gerçekten zorlaşmaktadır. Her şeyden önce, Şia, diğer fırkaların hiç birisinin yapamadığını başarmış, teşekkül ettikten sonra, erken döneme geri dönerek, Şii anlayışa uygun sun'î bir tarih oluşturmuştur[89]. Bu gerçeği, Şii bakış açısından kaleme alınan bütün eserlerde görmek mümkündür. Öyle ki, özellikle Emeviler devrinde, neredeyse Haşimî muhalefet cephesinde tezahür eden oluşumların büyük bir kısmı sanki Şiilikmiş gibi gösterilmiştir. İşin en ilginç yönü, geçmişteki olaylarla Şiiliği irtibatlandırabilmek için uydurulan rivayetlerin büyük bir kısmı, Şii olmayan tarihçiler tarafından da hiç tereddüt duyulmaksızın benimsenmiş, kitaplarda yer almıştır. Hadis rivâyetlerinde

88. Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar isimli eserini, sırf Ehl-i Sünnet'in "kurtuluşa eren fırka" olduğunu ispatlamak ve savunmak için kaleme aldığını açıkça ifade etmektedir, bk. Mezhepler Arasındaki Farklar, 1; ona göre, kurtuluşa eren fırka, Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'tan başkası olamaz. Aynı eser, 249. Bağdadî'nin bu eserini Türkçe'ye kazandıran E. Ruhi Fığlalı, yazmış olduğu Önsöz'de, her mezhebin Kendisini kurtuluşa eren fırka olarak görmesine yol açan meşhur hadisi Mezhepler Tarihi açısından güzel bir değerlendirmeye tabi tutar. Bk. Çevirenin Önsözü, XXIV vd.

89. Krş. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, 46.

özellikle senetler konusunda gösterilen hassasiyetin bir kısmı tarihî rivayetlerle ilgili olarak gösterilebilseydi; bugün müslümanların kafasında İslâm tarihi ile ilgili olarak var olan kaos mevcut olmazdı.

Açıkça ifade etmek gerekirse, mevcut tarih kitaplarına dayanarak, birbiriyle taban tabana zıt tarih kitapları kaleme almak mümkündür. Çünkü, o zamanki tarih anlayışı çerçevesinde, müverrihlerin pek çoğu, bulabildiği malzemeyi olduğu gibi kitaplarına almayı tercih etmişlerdir. Ancak, Taberî gibi bir müellifin bile, Hz. Osman dönemi ile ilgili olarak, pek çok rivâyeti "hayâ ettiği için kitabına almadığını" düşünecek olursak, erken dönem İslâm tarihinin doğru yazılıp yazılmaması probleminin boyutlarını biraz tahmin edebiliriz. Henüz Hz. Peygamber'in hayatının bile doğru dürüst yazılmamış olduğunu söylersek, herhalde pek abartmış sayılmayız.

Bütün bunlar, Şia'nın doğuşu hakkında, "fikir-hadise irtibatı" ilkesi gözardı edilerek, kaynaklardaki malumat doğrultusunda ileri sürülen görüşlerin, pekalâ birbiri ile çelişebileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim Şia'nın doğuşu ile ilgili olarak Şii iddiaların dışında kalan görüşler, Hz. Osman devrinden tutun da, Kerbelâ sonrasına kadar uzanan geniş bir zaman dilimine yayılmaktadır. Bu görüşlerin birkaç başlık altında toplamak mümkündür:

ba. Şiilik Hz. Osman Dönemindeki Fitne Olayları İle Birlikte Başlamıştır.

Şia'nın doğuşu hakkında görüş serdeden araştırıcıların çoğu, Şiiliğin Hz. Osman dönemindeki Fitne Olaylarından sonra tarih sahnesine çıktığı görüşündedirler. Muhammed Ebû Zehra, "Şiiler ve onlarla birlikte diğerleri, her ne kadar, 'Şii mezhebinin kökleri, ta Hz. Peygamber (s.a.)'ın vefatına kadar uzanır' diyorlarsa da, Şii mezhebi, bu fitnelerin gölgesi altında ortaya çıkmıştır"[90], diyerek Şiiliğin Hz. Osman dönemindeki olaylarla birlikte doğduğunu belirtir. Ona göre Şiilik "ilk defa Hz. Osman devrinde propaganda için gayet müsait bir zemin olan Mısır'da doğmuştur. Bilahere Irak'ta yayılmış ve orayı kendisine esaslı bir yurt edinmiştir"[91].

Ünlü Alman müsteşrik J. Wellhausen de, "Hz. Osman'ın öldürülmesi ile Müslümanlar, Ali taraftarı ve Muaviye taraftarı olarak iki gruba ayrılmışlardır" diyerek Şiiliğin doğuşunun Hz. Osman dönemi olayları ile ilgili olduğunu söyler[92]. Yaşar Kutluay da, hem Hariciliğin, hem de Şiili-

---

90. İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi, çev. E. Ruhi Fığlalı, O. Eskicioğlu, 46.

91. M. Ebu Zehra, aynı eser, 52.

92. J. Wellhausen, İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasî Muhalefet Partileri, çev. Fikret Işıltan, 89; krş. Arap Devleti ve Sükutu, 30.

ğin Hz. Osman dönemi olayları ile ilgili olarak tarih sahnesine çıktığı kanaatındadır[93].

Şiiliğin Hz. Osman dönemindeki Fitne olaylarına bağlı olarak ortaya çıktığı görüşünde olanlar, daha çok İbn Sebe meselesinden hareket etmektedirler. Her ne kadar erken dönem Şii kaynak eserlerde de, Hz. Ali hakkında, onun imametinin farz olduğunu ileri süren ilk kimsenin İbn Sebe olduğu şeklinde kayıtlar mevcut ise de[94], Şiiliğin İbn Sebe ile birlikte başladığını söyleyebilmek için, önce İbn Sebe meselesinin açıklık kazanması gerekmektedir. Oysa, İbn Sebe meselesinde, konuyla ilgilenen araştırıcılar arasında görüş birliği olmadığı gibi, müşterek noktalar bulmak da doğrusu pek mümkün değildir.

Sebe meselesi hakkındaki bilgilerimiz, ya Taberî'deki Seyf b. Ömer'in rivayetlerinden, ya da Milel-Nihal kitaplarından gelmektedir. Taberi'de ve diğer tarih kitaplarında, sadece Seyf'ten gelen rivayetlerde, Hz. Osman devri olayları İbn Sebe'nin tahriki ile izah edilmektedir. Bu İbn Sebe, birden bire Cemel savaşından sonra ortadan kaybolmaktadır. Diğer kaynaklarda yer alan bilgiler ise, Hz. Osman döneminden hiç söz etmeksizin, doğrudan İbn Sebe'nin Ali'nin tanrılığını iddia ettiğini, bunun üzerine Ali'nin onun yakılmasını emrettiği fakat, daha sonra vazgeçtiğini söylemektedir. Bu kaynaklara göre, İbn Sebe, Medain'e sürgün edilmiştir. Orada iken Ali'nin ölüm haberi kendisine ulaştığında, "Onun beynini yetmiş bohça içinde bize getirseniz, onun öldüğüne yine inanmam" dediği nakledilmektedir[95].

İbn Sebe hakkında ileri sürülen iddiaları şöyle özetlemek mümkündür.

1. İbn Sebe, Taberî'nin Seyf b. Ömer'den naklettiği rivayetlerde belirtildiği gibi Yahudi iken Hz. Osman döneminde Müslüman olmuş, daha sonra Müslümanları birbirine düşürerek Hz. Osman dönemindeki Fitne olaylarının mimarlığını yapmıştır[96].

2. İbn Sebe, Ammar b. Yasir'in ta kendisidir[97].

---

93. Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, 52-53. Çağatay-Çubukçu tarafından kaleme alınan İslâm Mezhepleri Tarihi isimli kitapta da, Şia'nın doğuşu Hz. Osman dönemi olayları ile şöyle irtibatlandırılır: "Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Müslümanlar ikiye ayrılmış, biri Hz. Osman'a, diğeri Hz. Ali'ye meyletmiklerinden aralarında mücadele ve savaşlar olmuş, Hz. Osman'a, biraz sonra da onun mensup olduğu Emeviyye sülalesine taraftar olanlara 'Şia-ı Osman, Ali'ye taraftar olanlara da 'Şia-ı Ali' dendi. Daha sonraları ise Şia adı Hz. Ali taraftarlarına verildi". İslam Mezhepleri Tarihi, 52.

94. Bk. Nevbahtî, Fıraku'ş-Şia, 20.

95. Naşî el-Ekber, Mesâilu'l-İmâme, 22; Nevbahtî, Fıraku'ş-Şia, 19-20; Eş'ârî, Makalatu'l-İslâmiyyîn, 15.

96. Bk. Ömer Rıza Doğrul, Asr-ı Saadet, V, 333 vd.

97. Bk. Ali el-Verdî, Vuazu's-Selatîn, Bağdat, 1954.

3. İbn Sebe, Seyf b. Ömer'in uydurduğu bir isimdir. Olaylar da hayal ürünüdür[98].

4. İbn Sebe meselesi şüpheli bir meseledir[99].

Hz. Osman döneminde tarihe "Fitne Olayları" olarak geçen hadiseler, temelini tarihi Emevî-Haşimî çekişmesinde bulan, Mekke'nin fethine kadar İslâm'a karşı sadece mukavemet göstermekle kalmayıp, Bedir'de, Uhut'ta pek çok Müslümanın şehit olmasına yol açan Ümeyyeoğulları'nın Mekke'nin fethinden sonra bir bakıma zor karşısında Müslüman olmaları ve Hz. Osman'la birlikte kendilerini iktidarda bulmalarının doğurduğu rahatsızlıktan kaynaklanan, Hz. Osman'ın hilafetinin özellikle ilk altı yılından sonra baş gösteren olumsuz icraatlardan beslenen olaylardır. Olayların arka planında tarihî Emevî-Haşimî çekişmesinin yattığını söylemek pek yanlış olmasa gerektir[100].

Hz. Osman'ın hilâfet makamına gelmesiyle birlikte, Ümeyyeoğulları bir bütün olarak iktidar sarhoşluğuna yakalanmışlardır. Ebû Süfyan'ın ağzından nakledilen şu malumat bu kanaatı açıkça gözler önüne sermektedir: "Ey Ümeyyeoğulları! Hilâfeti top oynarcasına birbirinize devrediniz. Andolsun ki ben onu sizin için daima arzu ediyor ve çocuklarınıza miras olarak bırakmanızı istiyordum"[101]. Ümeyyeoğullarının bu bakış açısı, kısa zamanda, toplumu derinden yaralayan birtakım taşkınlıkları beraberinde getirmiştir. Ahmet Cevdet Paşa'nın ifadesiyle, "savulun yoldan"[102] diyerek topluma üstten bakmaları, hem Haşimoğullarının hilafet iddialarını canlandırmış; hem de Hz. Osman'ın Medine'deki tabanını yitirmesine yol açmıştır.

Hz. Osman'ın öldürülmesiyle sonuçlanan olaylar zincirinde, Hz. Osman, halife sıfatıyla, valilerin olumsuz icraatlarından sorumlu tutulmuştur. Olayları müzakere etmek için bütün valilerini Medine'ye çağıran

---

98. Bk. Seyyid Murtaza el-Askeri, Abdullah b. Sebe, c. I-III, Tahran, 1345; Bu eserin bir özeti, Abdulbaki Gölpınarlı tarafından Türkçe'ye çevrilerek Abdullah b. Sabâ Masalı adıyla yayınlanmıştır. Baha Matbaası, İst. 1974.

99. Tâ-Hâ Hüseyin, el-Fitnetu'l-Kubrâ, II, konu ile ilgili bir araştırma yapan Prof. Dr. E. Ruhi Fığlalı, Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye adının tarihi bir şahıstan gelmekte olduğunun şüpheli göründüğünü belirterek şöyle der: "İbn Sebe ve Sebeiyye adı, o günün siyasî ve ictimaî şartları içinde, Müslümanların cumhurunun veya siyasî ve ilmî otoritenin benimsediği görüşlerin dışında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkında İsrailiyyat ile süslenmiş aşırı fikirleri taşıyan ve İslâm ümmetinin birliğini bozmak ve fitne çıkarmak maksadıyla müfsidâne faaliyetlerde bulunan zümreler için bir takma ad veya takbih edici bir yafta ve hatta muhalifler için kullanılan bir aşağılayıcı slogan olarak ortaya konmuş olabilir." Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, 4. Baskı, İst. 1990, 300-301.

100. Emevî-Haşimî çekişmesinin Hz. Osman dönemindeki tezahürleri için bk. İbrahim Sarıçam, Emevî-Haşimî Mücadelesi, (Basılmamış doktora tezi), Ank. 1991, 178 vd.

101. Belâzurî, Ensâb, IV/2, ayr. bk. Mes'ûdî, Mürûc, II, 351-2.

102. Ahmed Cevdet Paşa, Kısas, I, 465.

Hz. Osman, "benden valilerimi azletmemi istiyorlar" diyerek[103] bu hususa dikkat çeker. Başlangıçta Hz. Osman'ın hilafeti tartışma konusu yapılmadığı gibi, hiç kimse, "Osman'ın haksız yere halife olduğu" şeklinde İbn Sebe'ye nisbet edilen görüşten hareketle Osman'a karşı tavır geliştirmemiştir. Vali Said b. el-As'ı Kufe'ye sokmayan Kufeliler, Ebû Musa el-Eş'arî'nin vali olarak atanmasıyla tekrar Hz. Osman'a bey'at etmişlerdir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Fitne olayları, Medine'de Ümeyyeoğullarının hakimiyetinden rahatsız olanların[104] Kûfe'de Kureyş'in merkezi otoritesinden ve valilerin icraatından rahatsız olanların[105], Mısır'da ise, İbn Ebî Serh'ten hoşlanmayanların bir anlamda ortaklaşa gerçekleştirdikleri, yer yer dinî duygularla beslenmiş, oldukça karmaşık bir olaydır. Bu olayların seyri esnasında İbn Sebe'ye atfedilen "her peygamberin bir vasisi vardır, Ali de Muhammed'in vasidir" veya "Osman haksız yere halife olmuştur" gibi fikirlerin[106] etkili olduğunu söyleyebilmek pek mümkün değildir. Olayların arka planında, o dönemin doğal koşullarından kaynaklanan birtakım siyasî, iktisadî ve ictimaî sebepler yatmaktadır[107].

Kısaca söyleyecek olursak, Şiiliğin doğuşunun Hz. Osman döneminde tarihe Fitne Olayları olarak geçen hadiselerle doğrudan irtibatlandırılması pek mümkün değildir. İbn Sebe'ye atfedilen fikirler, birinci asrın sonlarında ve ikinci asrın başlarında tartışılan fikirler arasındadır. Hz. Osman dönemindeki olaylara katılanların çoğunluğunun Güneyli olması hasebiyle onlara "Sebeiyye" sıfatının verilmiş olması mümkündür. Ancak, bu kavramın içeriğinde o dönemde sadece "Osman aleyhtarlığı" vardır. Nitekim, 51/671 yılında Ali'ye ve soyuna sövülmesini protesto ederek ayaklanan Hucr b. Adiy için de "Sebeî" sıfatı kullanılmıştır[108]. Hucr'un Osman aleyhtarlığından başka aşırı diyebileceğimiz belirgin bir vasfı yoktur. Ancak Hucr, ölürken bile, Hz. Osman'ı sevmediğini söylemekten çekinmemiştir[109].

"Sebeiyye" kavramı, Muhtar es-Sakafi'nin 67/686 yılında, Mus'ab b. Zubeyr ve Kufeli eşrafın işbirliği ile öldürülmesi ve taraftarlarının kılıçtan geçirilmesinden sonra karşımıza çıkan, Muhammed b. el-

---

103. Taberî, IV, 333; krş. İbn Ebî Bekir, et-Temhid ve'l-Beyan, 92.
104. Bk. Belazurî, Ensâb, V, 26.
105. Vali Said b. el-As'ın "Kûfe Kureyş'in çiftliğidir" sözüne gösterilen tepki ve Kufelilerin Hz. Osman'a şikayet dilekçeleri göndermeleri bunun açık örnekleridir. Bk. İbn Sa'd, V, 32-33; Belazurî, Ensâb, V, 40; Taberî, IV, 323.
106. Seyf b. Ömer, el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel, 48; Taberî, IV, 340.
107. Bk. Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, Ank. 1993, 26 vd.
108. Taberî, V, 272.
109. Taberî, V, 275; krş. Belazurî, Ensâb, IV/I, 258.

Hanefiyye'nin adı etrafındaki spekülasyonlara dayalı farklılaşmalarda, itikadî nitelikli aşırı görüşlere sahip olan kimseleri tavsif için kullanılmaya başlanmıştır[110].

Hz. Osman dönemi olayları, bir yandan kökleri İslâm öncesi dönemi uzanan tarihî Emevî-Haşimî çekişmesinin su yüzüne çıkartmış; diğer yandan da daha sonra ortaya çıkacak olan Haricîliğe zemin hazırlamıştır. Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Müslümanlar, siyasî açıdan üç gruba ayrılmışlardır: Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan sonra meşru halife olduğunu kabul ederek onun etrafında yer alanlar; Ali'nin hilâfetine karşı çıkanlar (Cemel'de Ali'nin taraftarları ile karşı karşıya gelen Aişe, Talha ve Zübeyr gurubu ve Muaviye gurubu); tarafsızlar gurubu. Bu insanları, farklı gruplarda yer almaya iten iki önemli faktör vardır: Siyasî faktörler ve tarihî kabilecilik. Hz. Ali'nin saflarında yer alan insanlarla, Cemel'de ona karşı savaşanlar, ya da Sıffın'de karşı karşıya gelenler arasında, inanç noktasında belirgin farklılaşmaların mevcut olduğunu söyleyebilmek pek mümkün değildir. Bir başka deyişle, Hz. Ali'nin saflarında yer alanlar ne kadar Müslümansa, Cemel'de ya da Sıffın'de onunla savaşanlar da bir o kadar Müslümandır.

bb. Şiilik Hz. Ali'nin Hilâfeti Döneminde Ortaya Çıkmıştır.

Şiiliğin Hz. Ali'nin döneminde ortaya çıktığını ileri sürenlerin başında İbn Nedîm (385/995) gelmektedir. Ona göre, Hz. Ali, Hz. Osman'ın kanını talep ederek kendisiyle savaşan Aişe, Talha ve Zübeyr'e karşı mücadeleye karar verdiği zaman, kendi taraftarlarından "benim Şiam" diye sözetmiş; böylece Şia kavramı ıstılahî bir özellik kazanmıştır[111]. Tahâ Hüseyin de, Şiiliğin Ali b. Ebî Tâlib'in öldürülmesinden sonra ortaya çıktığı kanaatındadır[112]. Watt ise, "Şiilik, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden önce vücut bulmamıştır"[113] demesine rağmen, Taberî'deki bir rivâyete dikkat çekerek[114], bazı kimselerin Hz. Ali'ye gelerek, "onun dostunun dostu, düşmanın da düşmanı olduklarını" bildirdikleri 38/658 yılının, Ali'nin özel bir karizmaya sahip olduğunun ortaya çıktığı bir zaman olabileceğini belirtir[115].

Şiiliğin Hz. Ali döneminde tarih sahnesine çıktığını ileri sürenlerin bir kısmı da, daha önce sözü edilen İbn Sebe meselesine dayanırlar[116].

---

110. İbrahim en-Nehaî'den nakledilen "ne sebeiyim, ne mürcî" (İbn Sa'd, VI, 275) şeklindeki ifade, Sebeiyye kavramının yeni bir içerik kazanmaya başladığını göstermektedir. Krş. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, 73.

111. İbn Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1978, 249.

112. Tâhâ Hüseyin, el-Fitnetu'l-Kübrâ, II, 179.

113. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, 46.

114. Taberi, V, 64.

115. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, 48.

116. Msl. Bk. İhsan İlâhi Zahir, Şia'nın Kur'ân, İmamet ve Takiyye Anlayışı, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ank. 1984, 12 vd.

Hz. Ali'nin yaşadığı zaman diliminde Şiilikten söz edilip edilemeyeceğine karar verebilmek için, o dönemin fikir-hadise irtibatı çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Hz. Ali'nin hayatında bir Şii farklılaşmasından sözedebilmek biraz güçtür[117].

bc. Şiilik Kerbelâ Olayından Sonra Ortaya Çıkmıştır

Kerbelâ olayı, daha sonra da değinileceği gibi, bir bütün olarak Müslümanları derinden yaralamıştır. İzleri, bugün bile, Müslümanların gündemini belirlemeye yetmektedir. Kerbelâ olayına yönelik ilk ciddi tepki Medineli Müslümanlardan gelmiştir: O zamanlar Medine'de yaşayan Ümeyyeoğulları oradan sürgün edilmişlerdir. Daha sonra da, Kerbelâ'nın intikamı adına Tevvâbûn[118] ve Muhtar es-Sakafî hareketleri[119] ortaya çıkmıştır. E. Ruhi Fığlalı, Kerbelâ olayı ile ilgili olarak şu tespitlerde bulunmaktadır: "Tarihi olaylar göstermektedir ki, Şiilik, en erken Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da hunharca şehit edilişinden sonra, siyasî bir temayül olarak kamu oyu oluşturma açısından müsait bir zemine kavuşmaya başlamıştır; çünkü Hz. Hüseyin'in şehit edildiği 61/680 yıllarına gelene kadar, İslâm dünyasında yaşayan Müslümanlar, Haricîlerin dışında ne Sünnî ne de Şii idiler; onlar sadece Müşlümandılar. İhtilaf, söz konusu şahısların hangisinin daha haklı olduğu meselesi etrafında cereyan ediyordu. En önemlisi, Şiilikten sözedebilmek için zarurî kavramlar olan nass, vasiyet ve imamet fikirleri henüz ortaya çıkmamış ve hatta bu fikirler, Hz. Hüseyin'in şehadetinden çok sonraları bile, belli bir zümrede henüz ıstılahi anlamı içinde doğmamıştı"[120].

Kerbelâ'dan sonra ortaya çıkan Tevvâbûn ve Muhtar es-Sakafî hareketleri, E. Ruhi Fığlalı'nın isabetle deyimiyle "Şiiliğin doğuşunu hazırlayan olaylar"[121] olarak tarihteki yerini almış bulunmaktadır. Ancak, ne Tevvâbun olayının, ne de Muhtar es-Sakafî hareketinin Şii hareket olduğunu söyleyebilmek, "fikir-hadise irtibatı" çerçevesinde düşündüğümüz zaman mümkün görünmektedir[122].

Şii araştırmacı Mustafa Kamil eş-Şeybî, Tevvâbûn Hareketinin lideri Süleyman b. Surad'dan "Şeyhu'ş-Şia" diye sözedildiğini belirterek, "ilk kıpırdanışları Hz. Peygamber'in sağlığında su yüzüne çıkan, Hz. Osman'ın katlinden sonra siyasî temayülleri belirginleşen Şiiliğin Hz. Hüseyin'in öldürülmesini müteakip" fiilen Şia adını aldığını belirtir[123].

---

117. Bk. Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, 41; Krş. E. Ruhi Fığlalı, "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İst. 1993, 39-40).

118 Bk. Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, 62 vd.

119. Onat, aynı eser, 93 vd.

120. E. Ruhi Fığlalı, "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, 40.

121. E. Ruhi Fığlalı, aynı makale, 40.

122. Bk. Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, 91-2, 114.

123. Mustafa Kamil eş-Şeybî, es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu, Beyrut 1982, I, 22 vd; 90 vd.

bd. Şiilik, Nass ve Tayin Nazariyesi ile Birlikte Ortaya Çıkmıştır

Şiiliğin nass ve tayin fikriyle birlikte ortaya çıktığını ileri sürenlerin başında İrfan Abdülhamid gelmektedir. O bu konudaki görüşleri şöyle ifade eder: "Benim görüşüm odur ki, siyasî ve fikrî bir mezhep olarak Şiiliğin yapısı, halifelik konusunda nass ve tayin nazariyesine itikatla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu nazariye o mezhebe öyle bir özellik kazandırmıştır ki, bununla Şia diğer mezhep ve temayüllerden ayrılır.

"Ben, böylece Şiiliğin temelde bu nazariye ile bağlantılı olduğunu ve hala da bu bağın devam ettiğini görüyorum. Bu nazariyeye meyleden ve inanç haline getiren bir kişi, Şia'nın çoğunlukla benimsediği ve terkettiği birtakım şeylere de inanmış olsa bile yine Şii olarak nitelendirilir. O kişi bu nazariyeye dinî bir itikat şeklinde bağlanmamışsa, Şiiliğin diğer bütün özelliklerini nefsinde toplasa da onu Şii olarak vasıflandırmak uygun değildir. Şiiliğe, "nass ve tayin" nazariyesine inanmanın eşdeğerli bir ıstılahı olarak baktığımız zaman, bu hareketin imamet ve siyaset meselesinde bir mezhep olarak dinî ve fikrî sahada ortaya çıkışı, birinci hicrî asrın sonlarına kadar gecikmiştir, dememiz mümkündür"[124].

C. ALİ B. EBİ TALİB, HASAN B. ALİ, HÜSEYİN B. ALİ, ALİ B. HÜSEYİN, MUHAMMED BAKIR VE ŞİİLİK

a. Ali b. Ebî Tâlib:

Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Muhammed'in amcası olan Ebû Talib'in oğludur; muhtemelen Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmesinden 9 veya 10 yıl önce doğmuştur. Hz. Peygamber, Ebû Talib'in maddi durumu iyi olmadığı için, Hz. Ali'yi yanına almıştır. Hz. Muhammed, peygamberlikle görevlendirildiğinde, ona ilk inananlardan birisi Hz. Ali olmuştur[125].

Hz. Peygamber'in, "Önce en yakın hısımlarını uyar"[126] emrini aldıktan sonra, akrabalarını çağırdığı ve onlara "Sizlerden hanginiz davetimi ilk olarak kabul ederse, benim vâsim ve vezirimdir" dediği ve bunun üzerine herkes Hz. Peygamber'i "bizi bunun için mi çağırdın" diyerek eleştirirken Ali'nin, bu çağrıya olumlu cevap verdiği şeklinde bazı rivâyetler mevcuttur[127] ...Ancak, yine Taberî'de yer alan bazı rivâyetlerde, bu olayla ilgili olarak sadece Hz. Peygamber'in çağrısından ve aldığı olumsuz ce-

---

124. İrfan Abdülhamid, İslâm'da İtikadî Mezhebler ve Akaid Esasları, çev. Saim Yeprem, İst. 1994, 19; Krş. Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, 19.

125. Bk. İbn Sa'ad, Tabakât, III, 21-22; Taberî, II, 309 vd.; Ali'nin ilk Müslümanlardan olmasının, onun hilafeti için delil gösterilmesi ve bununla ilgili tartışmalar için bk. Cahız, Osmaniyye, 5, 11, 13, 17, 20.

126. Şuarâ, 215.

127. Taberî, III, 321.

vaptan sözedilmekte ve Ebû Leheb'in sert tavrı üzerine Leheb Sûresinin nazil olduğu belirtilmektedir[128]. Olayların akışını ve müslümanların içinde bulundukları şartları göz önüne alacak olursak, Hz. Peygamber'in çağrısına olumlu cevap verenleri "vasîsi ve veziri olmaya çağırmasının" hadiselerin mantığına pek uygun düşmediğini söyleyebiliriz. Üstelik, Ali'nin henüz çocuk denilecek bir yaşta olduğunu hesaba katacak olursak, doğru olsa bile, böyle bir olayın onun nass ve tayinle imameti ile ilgili olarak delil gösterilmesinin pek mümkün olmadığı da kolayca anlaşılabilecek bir hususdur.

Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Peygamber'in sağlığında, bir anlamda onun sağ kolu olmuş; İslâm'a büyük hizmetlerde bulunmuştur. Hz. Peygamber'in damadı olmak şerefine erişmiştir. Mekke'den Medine'ye hicret esnasında, Hz. Peygamber'in yatağında yatarak, onun güven içinde Medine'ye ulaşması uğruna, hayatını tehlikeye atmaktan hiç çekinmemiştir. Bedir'de, Uhut'ta büyük kahramanlıklar göstermiştir. Müslümanlar da, ondört asırlık zaman dilimi içinde, hiç bir zaman ona saygıda kusur etmemişlerdir. Hz. Ali'ye yönelik sevgi, Haricîler dışında, İslâm tarihi boyunca bütün Müslümanların gönüllerini süslemiştir.

Hz. Peygamber vefat ettikten sonra, Müslümanlar Hz. Ebû Bekir'i hilâfet makamına getirmişlerdir. Hz. Ebû Bekir'in halife olmasının kararlaştırıldığı Sakife olayında, uzun tartışmaların yapıldığı bilinmektedir. Bu tartışmalarda hilâfetle ilgili olarak üç görüş ön plana çıkmıştır: 1. Medine Ensâr'ın kendi içlerinden bir kimseyi halife seçmek istemeleri; 2. Hilâfette "bir emir sizden bir emir bizden olsun" diyerek ortaklık teklif etmeleri; 3. Ebû Bekir'in halife olmasının kararlaştırılması[129].

Dikkat edilecek olursa, tartışmalarda Ali b. Ebî Talib'in adının bile zikredilmediği görülecektir. Sadece Ya'kûbi'nin naklettiği, Munzir b. Erkam'ın, "zikrettiğiniz kişilerin (Ebû Bekir, Ömer ve Ali) faziletini reddetmiyoruz. Ancak, içlerinden birisi, yani Ali bu işi (hilafet) isteseydi, hiç kimse onun hakkında tartışmazdı" şeklindeki sözleri[130], Ali'nin adının da tartışmalarda zikredildiğini düşündürüyorsa da, bu bilginin başka kaynaklardaki olayla ilgili bilgilerle tevsik edilmediğini hemen belirtmeliyiz. Olayın Ya'kubî'de veriliş tarzı dikkatle incelendiğinde, Ali'nin hilâfeti meselesinin, daha çok Haşimoğullarının bir iç meselesi olarak gündeme geldiğini söylemek mümkündür[131].

---

128. Taberî, III, 318, 319.

129. Sakife olayı'nın Mezhepler Tarihi açısından özgün bir değerlendirmesi için bk. Fığlalı, İmamiye Şiası, 22 vd.; ayrı bk. Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIII.; Akbulut, Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri, 55 vd.

130. Ya'kubî, Tarih, II, 123.

131. Bk. Ya'kubî, II, 123 vd.

Diğer taraftan, Naşi el-Ekber de, Ali b. Ebî Tâlib ile birlikte Fatıma'nın evinde toplanan bir grup insanın "Ancak Ali'ye bey'at ederiz" dediklerini nakletmekte; bu kimselerin arasında Abbas b. Abdilmuttalib, Zubeyr b. Avvam, Ebû Sufyan b. Harb, Selmân el-Farisî ve Haşimoğullarından bir cemaat bulunduğunu nakletmektedir. Bu arada Zubeyr b. Avvam'ın Ebû Bekir'e bey'at edildiğinin duyulması üzerine kılıcını çekerek "Ancak Ali'ye bey'at ederiz" dediği de rivâyet edilmektedir[132].

Sakife olayı ile ilgili rivâyetleri bir bütün olarak değerlendirdiğimiz zaman, hilâfetle ilgili tartışmaların hiç bir aşamasında, herhangi bir "nass ve tayin" fikrine rastlayamadığımızı hemen belirtebiliriz. Hilâfet tartışmaları, bütünüyle Araplardaki sosyal hayatı belirleyen kabilecilik anlayışı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Doğal olarak Ensâr, öncelikle kendi içlerinden birisini halife seçmek istemiştir. Ancak, Kureyş'in siyasî üstünlüğü, Araplar arasında cari olan denge politikası, Hz. Ebû Bekir'in müstesna kişiliği ve İslâmdaki kıdemi ve hizmetleri, onu hilâfet makamına yükselten ana sebepler olarak karşımıza çıkmaktadır[133]. İslâm öncesi dönemin siyasî açıdan etkin olan iki kabilesi vardır. Ümeyyeoğulları ve Haşimoğulları. Ümeyyeoğulları, yeni müslüman oldukları için hilâfette hak iddia etme yoluna gitmemişlerdir. Buna rağmen, muhalif kaynaklarda Ebû Süfyan'ın, Ali'ye, "Niçin bu insanlar Kureyş'in küçük bir kabilesine bu işi verdiler? Eğer istersen, senin için her tarafı atlılar ve yayalarla doldurayım" şeklinde, Ebû Bekir'e karşı ayaklanma teklif ettiğini belirten rivâyetler mevcuttur[134]. Öte yandan, Haşimoğulları da, Hz. Peygamber kendi içlerinden çıktığı için, halifenin de kendilerinden birisi olmasını doğal olarak istiyorlardı[135]. İbn Abbâs ile Hz. Ömer arasında geçtiği nakledilen bir tartışma, Haşimioğullarının bu arzusunu açıkça gözler önüne sermektedir: İbn Abbas, "Eğer Kureyş kabilesi Allah'ın peygamberini seçtiği yerden kendi halifesini seçmiş olsaydı, en doğru olanı yapmış olurdu"[136] deyince, Hz. Ömer şu cevabı vermiştir: "Kureyş, nübüvvetle birlikte hilâfetin de sizin kabilenizde olmasını istemiyor"[137].

Hz. Ebû Bekir'in hilafeti, başlangıçta çetin tartışmalar yapılmış olmasına rağmen, kısa bir müddet sonra, birkaç kişi dışında, bütün Müslümanlar tarafından benimsenmiştir. Hz. Ali'nin de Fatıma'nın vefatını müteakip Ebû Bekir'e bey'at ettiği bilinmektedir[138]. Daha önce de ifade

---

132. Naşî el-Ekber, Mesâilu'l-İmâme, 10.
133. Bk. Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, 27 vd.
134. Bk. Naşi El-Ekber, Mesâilu'l-İmâme, 10; Taberî, III, 209.
135. Bk. Ya'kubî, II, 123 vd.
136. Taberî, IV, 223; Haşimoğullarının bu konudaki umumî tavırları için bk. Taberî, IV, 230; Ahbaru Abbas, 49, 51; İbn Kuteybe, Uyunu'l-Ahbâr, I, 5-6.
137. Taberî, IV, 222-3; krş. Ağânî, IX, 139; ayr. bk. İbn Abd Rabbih, İkdu'l-Ferid, IV, 280.
138. Bk. Cahız, Osmaniyye, 235; Taberî, III, 208-9; İbn Kuteybe, el-İmâme ve's-Siyase, I, 20-22.

etmeye çalıştığımız gibi, gerek Haşimoğullarının, gerekse onların bir ferdi olarak Hz. Ali'nin hilâfetin kendilerinde olması gerektiği şeklinde farklı bir görüşlerinin olduğu ortadadır. Ancak, konu ile ilgili rivayetler dikkatli bir şekilde takip edildiğinde görülecektir ki, "ne bizzat Hz. Ali, ne de onun adına konuşanlar, bu meselede bir nass zikretmişlerdir. Onların da dayandıkları husus, Ensâr ve Muhacirlerin konuşmalarındaki deliller istikâmetinde olup Resûlullah (s.a.s.)ın yakın akrabası oluş, ilim ve fazilet bakımından önde bulunuş ve benzeri meziyetlerdir. Yoksa ortada Şia'nın iddia ettiği gibi, Hz. Ali adına bir vasiyet söz konusu değildir"[139].

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde, ne Haşimoğulları'nın ne de Hz. Ali'nin herhangi bir problem çıkarttıkları bilinmektedir. Bu iki halifenin hilâfeti, bütün müslümanlarca kabul gördüğü gibi, Hz. Ali, bu halifelerle uyum içinde yaşamış, yer yer onlara danışmanlık yapmış ve kızı Ummu Kulsûm'u halife Ömer'le evlendirmiştir[140].

Hz. Ömer'in vefatını müteakip oluşturulan Şurâ'da Hz. Ali ile Hz. Osman'ın karşı karşıya gelmeleri, tarihî Emevî-Haşimî çekişmesinin yeniden su yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Bazı kimseler, hemen hemen, Ali halife olursa bey'at etmeyeceklerini[141]; bazıları da Osman halife olursa kabul etmeyeceklerini[142] söylemeye başlamaları bunun açık bir ifadesidir. Ancak, işin başındaki olumsuz ve tartışmalı havaya rağmen, Müslümanlar Hz. Osman'ı halife olarak kabul ederler ve ilk altı yılda fazla bir problem çıkmaz.

Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci altı yılı bütünüyle kargaşalarla doludur. Hz. Osman, birtakım uygulamalarından dolayı, özellikle de Ümeyyeoğullarını kayırması, önemli mevkilere getirmesi ve valilerin olumsuz icraatları yüzünden eleştirilmiş ve Medine'deki desteğini bugünkü deyimle siyasî tabanını kaybetmiştir. Medine'nin ileri gelenleri taşraya mektuplar yazmışlar, "cihada çıkmak istiyorsanız bunun yeri bugün Medine'dir" diyerek insanları Hz. Osman aleyhine kışkırtmışlardır[143]. Bu kargaşa döneminde, muhtemel halife adayı olarak Hz. Ali'nin adı gündeme gelmiş olmasına rağmen, Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle sonuçlanan olaylar zincirinin hiç bir halkasında Hz. Ali'nin doğrudan rolü olduğunu söylemek mümkün değildir[144]. Hz. Ali'nin, zaman zaman isyancıları yatıştır-

139. Fiğlalı, İmamiye Şiası, 44.

140. İbn Sa'd, VIII, 463-4.

141. Abdurrahman b. Ebî Rebia, Abdurrahman b. Avf'a şöyle der: "Ali'ye bey'at edersen, dinleriz ve isyan ederiz; Osman'a bey'at edersen dinleriz ve itaat ederiz". Belâzurî, V, 19; krş. Taberî, IV, 232.

142. Ammar b. Yasir'in Abdurrahman b. Avf'a şöyle dediği nakledilmektedir: "Müslümanların ihtilafa düşmelerini istemiyorsan Ali'ye bey'at et". Taberî, IV, 232.

143. Belâzurî, Ensâb, V, 60; Taberî, IV, 336 vd.; krş. İbn Arabi, el-Avasım mine'l-Kavasım, 59-60; İbn Ebî Bekir, et-Tembîd, 54.

144. Bk. Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, 26 vd.

mak için çaba harcadığına dair rivayetler mevcuttur[145]. Hz. Ali, bazı yersiz eleştiriler karşısında Hz. Osman'ı savunmaktan geri durmamıştır[146].

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra, Müslümanlar Hz. Ali'nin halife olmasını istemişler, ısrarlar üzerine Hz. Ali de bu görevi kabul etmiştir[147]. Hz. Ali'nin halife olması esnasında herhangi bir nass ve tayinden sözedilmediği bilinmektedir. Nitekim Nehcu'l-Belağa'da, Hz. Ali'nin şöyle dediği kaydedilmiştir: "Ebû Bekir'e, Ömer'e, Osman'a bey'at edenler, onlara bey'at ettikleri şartlarla bana da bey'at ettiler. Orada bulunanlardan birinin, bir başkasını seçmesi, bulunmayanın bu bey'atı reddetmesi mümkün değil. Meşveret ancak Muhacirlerle Ensâra ait. Onlar toplandılar da birisine uydular, ona imam dediler mi bu, Allah'ın da razı olduğu birşey. Onların yaptığı işe razı olmayıp imamı kınamak, yahut bir bid'ate uymak suretiyle verdikleri hükmünden çıkanı, çıktığı şeye bırakırlar. Fakat ısrar ederse, inananların yoluna uymadığı için onunla savaşa girişirler ve döndüğü şeyin vebalini de Allah, onun boynuna yükler"[148].

Hz. Ali, Müslümanların çoğu kendisine bey'at etmiş olmasına rağmen, birliği sağlamaya muvaffak olamaz. Muaviye, "Osman'ın kanını talep perdesi ardına gizlediği" hilâfet iddialarını, tarihî Emevî-Haşimî çekişmesi zemininde sürdürerek Ali'ye bey'ati reddeder. Öte yandan, Aişe, Talha ve Zübeyr üçlüsü Ali'ye karşı çıkar; gelişmeler Cemel Savaşı'nı gündeme getirir, daha sonra da Sıffın Savaşı olur[149].

Hz. Ali taraftarlarının da kendisine tam itaat etmediğine dair pek çok rivâyetler vardır. Savaşa çağırdığı halde kendisine itaat etmeyen, sözünü dinlemeyenlere yönelik serzeniş ve hatta beddualarından bazılarını Nehcu'l-Belağa'dan aynen aktarmak istiyoruz: "Bir topluma düştüm ki emrettim mi, tutmazlar, çağırdım mı gelmezler. A babaları geberesiceler, ne diye beklersiniz Rabbinizin yardımını? Dininiz mi yok ki sizi bir araya toplasın; gayretiniz mi yok ki sizi kızdırsın, kıziştırsın. Aranızdan kalkmışım, bağırıyorum, yardım istiyorum; içinizde dinelmişim, çağırıyorum; gelin diyorum size. Ne sözümü dinliyorsunuz, ne emrimi dinliyorsunuz"[150]. "... Şaşılacak şeylerin en şaşılacağı da, bu toplumun batılda birleşmesi, sizinse haktan ayrılmanız. Bu hal, kalbi sıkar, öldürür, adamı ke-

145. Halife b. Hayyat, Tarih, I, 182-3.

146. Msl. Kur'ân'ın yakılması ile ilgili yersiz eleştiri yapanları uyarır. İbn Şebbe, III, 995-6; İbn Ebî Bekir, et-Temhid, 51.

147. Taberi, IV, 429 vd.; Ya'kubî, II, 178; ayr. bk. Nehcu'l-Belağa, çev. Abdulbâki Gölpınarlı, Kum 1981, s. 297. Hz. Ali şöyle der: "Gizleseniz de bilirsiniz ki ben, insanların bana uymalarını istemedim, onlar istemedikçe. Onlarla yakınlaşmadım, onlar bana bey'at etmedikçe"...

148. Nehcu'l-Belağa, 307. Bu konuda bk. Nasr b. Muzahim, Vak'atu's-Sıffin, 29; Dineverî, Ahbâr, 157.

149. Bu konuda bk. Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, 36 vd.; Akbulut, Sahabe Devri, 197 vd.

150. Nehcu'l-Belağa, 271.

derlere karar, kahreder. Yüzleriniz kara olsun, gönülleriniz gamla dolsun, düşman oklarına bu çeşit amaç oluşunuz yüzünden. Size saldırıyorlar, mallarınızı yağmalıyorlar; siz saldırmıyor, yağmalamıyorsunuz; sizinle savaşıyorlar, siz savaşmıyorsunuz; Allah'a isyan ediyor da siz râzı oluyorsunuz. Yaz günlerinde onların üstüne yürümenizi emrettiğim zaman, hele biraz dur, bırak bizi; şu sıcak günler geçsin dediniz. Kışın yürümenizi emrettiğim zaman, hele biraz dur, bırak bizi, şu soğuklar geçsin dediniz. Bütün bunlar, sıcaktan soğuktan kaçış; sıcaktan soğuktan kaçarsanız, andolsun Allah'a kılıçtan daha fazla kaçarsınız siz.

"Ey erkeğe benzeyenler, fakat erkek olmayanlar, çocuklar gibi gelgeç akıllılar, akılları fikirleri tam olmayanlar, ey daldan dala konanlar, keşke sizi görmeseydim ben, keşke sizi tanımasaydım ben. Bir tanıyış ki bu, sonu nedâmete dayandı; acıklanmayla sonuçlandı. Allah gebertsin sizi, kalbimi yaraladınız; gönlümü gamla öfkeyle doldurdunuz; soluktan soluğa bana yudum yudum dert içirdiniz; bana isyan ederek re'yimi bozdunuz, altüst ettiniz. Sonunda Kureyş, Ebû Taliboğlu yiğit bir er ama savaşta bilgisi yok dedi. Allah atalarını bağışlasın, onlardan birtek kişi var mı ki savaşta benden daha tecrübeli olsun, benden daha fazla ayak direyip dursun. Yirmi yaşıma gelmemiştim ki savaşa giriştim; halâ da savaştayım işte; altmışı aştım, fakat itaatte bulunmayana ne re'yim olabilir ne emrim, ne tedbirim?"[151].

Cemel ve Sıffın savaşları, hiç kuşkusuz, bütün Müslümanları derinden yaralayan acı olaylardır. Ancak, bi savaşların bütünüyle siyasî bir nitelik taşıdığı bilinen bir husustur. Tarafların itikâdi bir farklılaşmanın içinde olduklarını söyleyebilmek pek mümkün değildir. Ancak, Tahkim olayından sonra, ilk ciddi itikâdi boyut taşıyan farklılaşma Hz. Ali'nin saflarından ayrılarak Harura'ya çekilen kimselerle birlikte başlamış ve daha sonra Haricîlik olarak tarihteki yerini almıştır[152]. Hakem olayı dikkatle incelendiğinde, yine nass ve tayin fikrinin mevcut olmadığı açıkça görülebilecektir. Eğer Hz. Ali, kendisinin nass ve tayinle imam olduğuna inanmış olsaydı, herhalde, sonucun hakemler tarafından belirlenmesini aklının ucundan bile geçirmezdi.

Hz. Ali, 17 Ramazan 40/24 Ocak 661 tarihinde, Haricî Abdurrahman b. Mulcem el-Muradî'nin yaralaması sonucu hayatını kaybeder[153]. Taberî, Cundeb b. Abdillah'ın, yaralı olan Ali b. Ebî Talib'in yanına giderek, vefat ettikleri takdirde Hasan'a bey'at etmelerini isteyip istemediğini sorduğunu, onun da, "ne emrederim, ne nehyederim" dediğini nakleder[154].

---

151. Nehcu'l-Belağa, 280; Ali'nin taraftarları ile ilgili şikayetleri için ayr. bk. Ya'kubî, II, 196 vd.

152. Bk. Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, 53 vd; Wellhausen, İslamiyetin İlk devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri, çev. Fikret Işıltan, 1 vd..

153. Bu konudaki rivayetler için bk. Taberî, V, 143 vd.; Dineverî, 218 vd. Ya'kubî, II, 212.

154. Taberî, V, 156-7.

b. Hasan b. Ali

Ali b. Ebî Tâlib'in vefatından sonra, onun saflarında yer alan Müslümanların bir kısmı oğlu Hasan'a bey'at ederler. Hasan, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'dan olan büyük oğludur. Babası Ali b. Ebî Talib'in yanında Cemel ve Sıffin'e katılmıştır.

Hasan b. Ali, halife olarak bazı Müslümanların bey'atını almış olmasına rağmen, ilk savaşta, taraftarlarının kendisini yalnız bırakması üzerine Muaviye ile anlaşma yoluna gitmiş; hilâfet iddialarından vazgeçerek Medine'de sakin bir hayatı tercih etmiştir[155].

Hasan b. Ali'nin, "babası Hz. Ali şehit olunca, onun vasiyeti ve Allah'ın emriyle imamet makamına ulaşıp zahirî hilâfeti de yüklendiği, altı ay kadar Müslümanları idare ettikten sonra, Muaviye'nin Hasan'ın komutanlarını para ile satın aldığı ve onun da mecburen barışı kabul edip hilâfeti Muaviye'ye bıraktığı"[156] Şii yazarlarca altı çizilerek belirtilmekte ise de, olayların Şii iddiaları doğruladığını söyleyebilmek, doğrusu pek mümkün değildir. Hasan'ın, Muâviye ile anlaşarak hilâfet haklarından ve iddiasından vazgeçmesi, o zaman diliminde nass ve tayin fikrinin mevcut olmadığının açık kanıtı olarak alınabilir. Hasan, Muaviye ile anlaştıktan sonra, herhangi bir siyasi faaliyetin içine girmemiştir. 49/669 yılında Medine'de vefat etmiştir[157].

c. Hüseyin b. Ali

Ondört asırlık İslâm Tarihi'nde adı etrafında en çok spekülasyon yapılan isimlerden birisi Hüseyin b. Ali'dir. Öyle ki, Hüseyin'in gerçek kimliğini tespit edebilmek bile, maalesef pek mümkün değildir.

Hüseyin b. Ali, 5 Şaban 4/30 Aralık 636 tarihinde Medine'de doğdu[158]. Ağabeyi Hasan'ınki gibi onun ismini de dedesi Hz. Muhammed verdi. Hz. Ali halife olunca, onunla birlikte Kufe'ye yerleşti ve babasının yanında yer aldı[159].

Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra, Hüseyin b. Ali'nin de, Hasan b. Ali ile birlikte Medine'ye çekildiği, onun hilâfeti Muaviye'ye devretmesi-

155. Bk. Taberî, V, 158 vd.; Ya'kubî, 214-5.
156. Tabatabai, Shi'a, 194-5.
157. Ya'kubî, II, 220.
158. Ebu'l-Ferec el-İsefahanî, Makatilu't-Talibiyyîn, 78; Ahmed b. Abdillah et-Taberî, Zehairu'l-Ukbâ, 118.
159. İbn Hacer el-Askalanî, el-İsabe, I, 333; Hüseyin'in Hz. Osman zamanında Horasan'a yapılan bir sefere katıldığı (Taberî, IV, 269) ve Hz. Osman'ın evi isyancılar tarafından muhasara edildiğinde, kardeşi ile birlikte onun korumak için evinin kapısında nöbet beklediği kaynaklarda yer almaktadır. Belâzurî, Ensâb, V, 69-70.

nin tasvip etmemesine rağmen[160], Muaviye'nin ölümüne kadar sessiz kaldığı bilinmektedir. Hasan b. Ali'nin vefatından sonra, bazı Kûfelilerin Hüseyin'e taziyet mektubu yazmaları[161], Muaviye ölünce bazı kimselerin Hüseyin'e bey'at edecekleri şeklinde bir şayianın yayılması, Muaviye'nin Hüseyin'e sert bir mektup yazmasına yol açar[162]. Ancak, Hüseyin'in Muaviye tarafından sıkı bir şekilde kontrol edildiği ve onun da şimşekleri üzerine çekmekten büyük ölçüde kaçındığı bilinmektedir.

Muaviye, sağlığında, oğlu Yezit için bey'at almaya kalkışınca, Abdurrahman b. Ebî Bekir, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zubeyr'le birlikte ona karşı çıkanlar arasında Hüseyin b. Ali'de bulunmaktadır[163].

Hüseyin b. Ali, Muaviye'nin 60/680 yılında ölümü üzerine Yezid'e bey'at etmez ve gizlice Mekke'ye kaçar[164]. Hüseyin'in Yezid'e bey'at etmediğini ve Mekke'ye gittiğini haber alan bazı Kûfeliler, yanlarına gelmesi için ona ısrarla mektuplar göndermeye başlarlar[165]. Bunun üzerine Hüseyin b. Ali, durumu yerinde tetkik etmesi için amcasının oğlu Muslim b. Akil'i Kûfe'ye gönderir. Muslim b. Akil'e Kûfe'de, bir rivayete göre onikibin kişi[166], bir başka rivayete göre de onsekiz bin kişi[167], Hüseyin adına bey'at eder[168].

Muslim b. Akil, Hüseyin b. Ali'ye hemen bir mektup yazarak Kûfe'nin durumunun müsait olduğunu bildirir ve hemen Kûfe'ye gelmesini ister. Ancak, durumdan haberdar olan Yezid, Ubeydullah b. Ziyad'ı Basra'nın yanında Kûfe valiliğine de tayin ederek, tedbir alınmasını ister. Daha sonra Muslim b. Akil, Kûfe'de yakalanarak öldürülür[169].

Kûfe'de olup bitenlerden habersiz olan Hüseyin b. Ali, Muslim b. Akil'den aldığı habere güvenerek, çoğunluğunu kadınların ve çocukların oluşturduğu küçük bir kafile ile, 8 Zilhicce 60/9 Eylül 680 tarihinde Mekke'den Kûfe'ye doğru yola çıkar[170]. Bu sırada, Hüseyin'in Mekke'den

---

160. Ebû Mihnef, Maktelu Huseyin, 3.
161. Ebû Mihnef, Maktelu Huseyin, 5.
162. Ebû Mihnef, Maktelu Huseyin, 6.
163. Bk. Halife b. Hayyat, Tarih, I, 248; Taberî, V, 301 vd.; İbn Abd Rabbih, Ikdu'l-Ferid, IV, 371 vd.
164. Ebû Mihnef, Maktelu Huseyin, 14; Dineverî, Ahbar, 228; Ya'kubî, II, 241; Belâzurî, Ensâb, IV/B, 15; Taberî, V, 341).
165. Ebû Mihnef, Maktelu Huseyin, 17 vd; Dineverî, Ahbar, 229 vd; Ya'kubî, II, 241-2; Taberî, V, 352 vd; İbn Kesir, el-Bidaye, VIII, 165; İbnu'l-Esir, el-Kamil, III, 266.
166. Taberî, V, 348.
167. Taberî, V, 375.
168. Krş. Ebû Mihnef, Maktelu Huseyin, 20; İbn Abd Rabbih, Ikdu'l-Ferid, IV, 378.
169. Ebû Mihnef, Maktelu Huseyin, 31 vd; İbn Habib, Muhabber, 480; Halife b. Hayyat, Tarih I, 28; Dineverî, Ahbar, 240; Taberî, V, 350, 370.
170. Taberî, V, 381.

ayrıldığını haber alan Ubeydullah b. Ziyad, Hurr b. Yezid'i Hüseyin'i takiple görevlendirir. Kadisiye yakınlarınla Hüseyin'in kafilesi ile karşılaşan Hurr ve adamları birlikte Kerbelâ'ya kadar gelirler[171].

Daha sonra Hüseyin ve yanındakilerin çoğu, Ömer b. Sa'ad b. Ebî Vakkas komutasındaki tamamen Kûfelilerden müteşekkil[172] bir ordu tarafından acımasızca Kerbelâ'da şehit edilir[173].

Kerbelâ olayında dikkat çeken bazı hususları şöyle sıralamak mümkündür. 1. Hüseyin'i Kûfe'ye çağıranlar da, öldürenler de, ya da gözlerinin önünde öldürülmesine seyirci kalanlar da Kûfelilerdir. Eğer Hüseyn'in en azından nass ve tayinle imam olduğuna inanmış olsalardı, herhalde Hüseyin b. Ali ve yanındakiler, üstelik de Kûfeliler tarafından böylesine acımasızca öldürülmez, ya da kaderlerine terkedilmezlerdi. 2. Hüseyin b. Ali'nin Kûfe'ye çağrılmasının, Kûfelilerin ta Hz. Osman zamanından beri Ümeyyeoğullarından pek memnun olmayışları ile ilgisi olmalıdır. O zamanki şartları göz önüne alacak olursak, Ümeyyeoğulları karşısında Haşimoğullarından göze çarpan tek isim Hüseyin b. Ali'dir. Bu durumda, ister istemez, Hüseyin b. Ali'nin Kûfelilerin Ümeyyeoğullarına yönelik düşmanlıklarının bir kurbanı olduğunu düşünmeden edemiyoruz. 3. Hüseyin'in Kufe'ye gitmesini istemeyen bazı yakınları vardır. Bunlar Kufelilerin Ali'yi öldürüp, Hasan'ı yalnız bıraktıklarını, mal-mülk düşkünü olduklarını, onlara güvenilemeyeceğini ısrarla Hüseyin'e hatırlatırlar[174]. Bütün uyarılara rağmen, Hüseyin'in, üstelik çoğunluğunu kadın ve çocukların oluşturduğu küçük bir kafile ile, Kûfe'ye doğru yola çıkışını anlayabilmek, doğrusu biraz zordur.

Kerbelâ olayı hâlâ kanayan bir yara gibi durmakta ve Müslümanları rahatsız etmektedir. Olayın etraflıca yeniden incelenmesi, değerlendirilmesinde fayda vardır. Ancak, bu olaydan dolayı, günümüz Müslümanlarını muhtelif kamplara ayırmak, hem tarihi anlamamak, hem de onun ağırlığı altında ezilmek anlamına gelir. Günümüzde bile hiç bir Müslümanın Yezid'in böylesi elim bir olaya sebebiyet vermesini onaylaması mümkün değildir. Ancak, bu olayı sürekli canlı tutarak istismar etmek de Hz. Hüseyin'in hatırasına saygısızlık anlamına gelecektir. Olayı, o dönemin şartlarını hesaba katarak anlamalı ve gereken dersleri çıkartmayı bilmeliyiz. Olayda, en az Yezid kadar, Kûfelilerin de sorumlu olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Olayın taraflarının, hiç bir şekilde Şiilikle ve Sünnilikle ilgisi olmadığı, biraz dikkat edildiği takdirde hemen anlaşılabilecek bir husustur.

---

171. Taberî, V, 389; Dineverî, Ahbar, 251.

172. Ebû Mihnef, Maktelu Hüseyin, 46-7; Dineverî, Ahbar, 253; Taberî, V, 389; Mes'ûdî, Murûc, III, 71.

173. Ebû Mihnef, 60 vd.

174. Ebû Mihnef, Maktelu Hüseyin, 36 vd; Dineverî, Ahbar, 243; Taberî, V, 382 vd; Mes'ûdî, Murûc, III, 64.

d. Ali b. Hüseyin Zeynu'l-Abidîn

Ebû Muhammed Ali b. Hüseyin, hasta olduğu için Kerbelâ'da katliamdan kurtulan Hz. Hüseyin'in tek erkek çocuğudur. 38/658 yılında Medine'de doğmuştur. Annesi, İran hükümdarı olan Yezdcürd'ün kızı olan Şehribanu'dur[175].

Şii kaynaklarda, Hüseyin b. Ali'nin Mekke'den Kûfe'ye doğru hareket etmeden önce, büyük kızı Fatıma'yı çağırarak, ona Ali b. Hüseyin'e verilmek üzere bir kitap ve vasiyet bıraktığı, bu kitapta, insanoğluna, Hz. Adem'den dünyanın sonuna dek gerekli olan her şeyin bulunduğu şeklinde bazı rivâyetler vardır[176]. Bu rivâyetler, her ne kadar Ali b. Hüseyin'in imâmeti için delil olarak ileri sürülmekte ise de, -delil niteliği taşıyıp taşımadığı bir yana- ne olaylar tarafından doğrulanmakta, ne de onun imam olarak benimsendiği şeklinde bir kanaat hasıl etmektedir.

Ali b. Hüseyin'in, Kerbelâ'nın şokunu atlattıktan sonra Medine'ye yerleştiği, münzevî bir hayatı tercih ederek, ilim ve ibadetle meşgul olduğu, bu yüzden de "Zeynu'l-Abidîn" (Allah'a ibadet edenlerin süsü) lâkabını aldığı bilinmektedir. Ali b. Hüseyin, 94/712 veya 95/713 yılında vefat etmiştir[177].

Ali b. Hüseyin'in adı, ne 64/683 yılındaki Tevvabûn hareketine[178], ne de 66/685-67/686 yıllarındaki Muhtar es-Sakafi hareketine karışmıştır[179]. Sadece, Muhtar'ın, Ubeydullah b. Ziyad'ın başını Ali b. Hüseyin'e gönderdiği, onun da, Kerbelâ'dan sonra ilk defa gülümsediği şeklinde bazı rivâyetler mevcuttur[180]. Ancak, Muhtar'ın, Ubeydullah b. Ziyad'ın başını Muhammed b. el- Hanefiyye'ye[181]; hem de İbn Zubeyr'e[182] gönderdiğine dair rivayetler de vardır.

Kerbelâ olayından sonra Hz. Ali'nin çocukları arasında ismi ön plana çıkan tek kişi Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. Muhtar es-Sakafî, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin adını kullanarak kitleleri etrafında toplamayı başarmış olmasına rağmen, Kûfe'yi ele geçirdikten sonra kendi adına bey'at almıştır[183].

---

175. Kuleynî, Usûlu'l-Kâfî, I, 466.

176. Kuleynî, I, 303-4; bazı rivâyetlerde kitabın ve vasiyetin Ümmü Seleme'ye verildiği nakledilmektedir.

177. Bu konuda geniş bilgi için bk. Fağlalı, İmamiye Şiası, 160-2; Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam, 35-37; S. Husain M. Jafri, Origins and Early Development of Shi'a Islam, 238 vd. Gölpınarlı, tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, 398 vd; Tabatabaî, Shi'a, 201-2.

178. Bk. Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, 62 vd.

179. Bk. Onat, aynı eser, 93 vd.

180. Ya'kubî, II, 259; İbn Abd Rabbih, Ikdu'l-Ferîd, IV, 404.

181. İbn Habib, Muhabber, 491; Dineverî, Ahbar, 295.

182. Mes'ûdî, Murûc, III, 105.

183. Belâzurî, Ensâb, V, 228; Taberî, IV, 32; Tarihu'l-Hulefa, 104 b; İbnu'l-Esîr, el-Kamil, III 363.

Kerbelâ Olayından sonra, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin adının ön plana çıkması; Ali b. Hüseyin'in, her türlü siyasî faaliyetten uzak durarak, sessiz ve münzevî bir hayatı tercih etmesi, Şiiliğin temel ögelerinden olan nass ve tayin fikrinin, hilâfetin Ali'nin Fatıma'dan olan soyuna ait olduğu şeklindeki görüşlerin o zaman diliminde insanların gündeminde olmadığının açık bir kanıtıdır. Ancak, birinci hicrî asrın son çeyreğinde Muhammed b. el-Hanefiyye'nin 81/700 yılındaki ölümünden sonra ilk Şii farklılaşmaların su yüzüne çıkmaya başladığını söylemek mümkündür. Daha çok Muhtar es-Sakafî'nin 67/686 yılında Mus'ab b. Zubeyr tarafından öldürülmesi ve taraftarlarının acımasızca kılıçtan geçirilmesinden sonra, sağ kalanlar arasında yayılmaya başlayan, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölmediği, Radva dağında gizlendiği, bir gün geri dönerek insanları kurtaracağı şeklindeki fikirler "ilk Şii farklılaşmasının" ilk ciddi belirtileri olarak alınabilir[184].

e. Muhammed Bâkır

Ali b. Hüseyin'in oğlu olan Muhammed Bakır 57/676 yılında doğmuştur. Derin ilim sahibi olduğunu belirtmek amacıyla Bâkır lâkabıyla anılmıştır. Şii kaynaklarda babası Ali b. Hüseyin'in vefat etmeden önce, Muhammed Bâkır'ı "vasî" tayin ettiğini, bütün kendisinde olan her şeyi ona bıraktığı nakledilmektedir[185].

Muhammed Bâkır da, babası gibi siyasetten uzak durmuş ve daha çok ilimle meşgul olmuştur. Ölümü ile ilgili 114/732'den 126/743 yılına kadar uzanan muhtelif rivâyetler mevcuttur[186].

SONUÇ

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin renkli sahifelerini dolduran bütün mezhepler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, daha *çok* sosyo-politik sebeplerle ortaya çıkmışlardır. Ancak, hemen hemen bütün mezhepler, hak mezhep olduklarını gösterebilmek için, her ne pahasına olursa olsun, kendilerini Hz. Peygamber'in yaşadığı zaman dilimi ile irtibatlandırma yoluna gitmişlerdir.

Mezheplerin temel ilkeleri ve inanç esasları, doğdukları sosyo-politik ortama göre şekillenmiş; daha sonra bu görüşlerin dinî temelleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu esnada, hemen her mezhebe göre büyük ölçüde farklılık arzeden ve tarihî gerçeklerle çoğu zaman bağdaşmayan bir tarih anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu farklı anlayış biçimini, Şia'nın tarihe bakışında açıkça gözlemek mümkündür. Belki de bu sebepten, Şia'nın

---

184. Bk. Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, 115 vd.; krş. Jafri, 241.
185. Kulaynî, I, 305; Meclisî, Bihâr, XI, 100 vd
186. Bk. Fığlalı, İmâmiye, Şiası, 162-3; Moojen Momen, An Introduction to Shi'i Islam, 37-8; Jefri, Origins and Early Development of Shi'a Islam, 246 vd.

doğuşu hakkında, diğer mezheplerde olduğundan daha çok, farklı görüşler, farklı teoriler ileri sürülmüştür.

Şia'nın doğuşu hakkındaki Şii iddiaların, "fikir-hadise irtibatı" esas alınarak tahlil edildiğinde, ne Hz. Peygamber'in yaşadığı zaman dilimindeki, ne de Şii imâmet nazariyesinin belkemiğini oluşturan Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Ali b. Hüseyin dönemindeki sosyal olaylarla irtibatlandırılabileceğini söylemek mümkündür. İçtimaî olaylar, Şii iddiaları doğrulamamaktadır. Çünkü Şia'nın varlığından sözedebilmek için, Şia kavramının içeriğini oluşturan temel fikirlerin kitlelere malolduğunu ve sosyal hayatta iz bırakarak kurumlaştığını tespit etmek gerekmektedir.

Birinci hicrî asırda, Şii İmamiyye'nin Oniki İmam'ından Hz. Ali, oğulları Hasan ve Hüseyin, Hüseyin'in oğlu Ali b. Hüseyin yaşamışlardır. Muhammed Bâkır'ın ise, Ali b. Hüseyin'in, 94/712 veya 95/715 yılındaki vefatından sonra imam olduğuna inanılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, ne Hz. Ali'nin, ne oğulları Hasan ve Hüseyin'in, ne de Ali b. Hüseyin'in etrafında, Şiilerce iddia edildiği şekilde bir Şii farklılaşma ortaya çıkmıştır. Hz. Ali'nin sağlığında, onun etrafında yer alan insanların, onun nass ve tayinle imam olduğuna inanarak onu halife kabul ettiklerini söyleyebilmek pek mümkün değildir. Bunun en önemli delillerinden birisi, Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın ölümünden sonra meşru halife olarak Müslümanların birliğini sağlayamaması, zaman zaman savaşa gönderecek asker bulmakta sıkıntı çekmesi ve Sıffın'den sonra, daha sonra Haricileri oluşturan bir grubun onun saflarından ayrılmasıdır. Eğer insanlar Hz. Ali'nin nass ve tayinle Halife olduğuna inanmış olsalardı, İslâm Tarihindeki ilk fırkalaşma olayı olan Haricîlikten ve Haricîlerden sözetmek pek mümkün olamazdı.

Hasan b. Ali'nin, Muaviye ile anlaşarak hilâfet iddialarından vazgeçmesi, ne onun, ne de etrafında yer alan insanların, Şia'nın iddia ettiği gibi bir Şii farklılaşmanın içinde olduklarını göstermektedir. Eğer nass ve tayin söz konusu olsaydı, herhalde Hasan, kolayca hilâfeti Muaviye'ye devretmezdi.

Hüseyin için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Çünkü Hüseyin'i Kûfe'ye çağıranlar da, onu öldüren, ya da öldürülmesine seyirci kalanlar da Kûfelilerden başkası değildi.

Ali b. Hüseyin ise, Kerbelâ'nın şokunu atlatamadan, ömrünü, her türlü siyasî faaliyetten uzak bir şekilde taat ve ibadetle geçirmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla birinci hicrî asrın sonlarında Şii nitelikli ilk farklılaşma, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin adı etrafındaki spekülasyonlarla birlikte tarih sahnesine çıkmaya başlamıştır. Şia'nın Oniki İmam silsileşi doğrultusunda bir farklılaşmanın tespit edilemeyişi, Şia'nın tarihî seyri açısından oldukça dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. Salim Yeprem, İst. 1994

Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefâ*, I-II, İst. 1976

Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm, Kahire 1975.* (Türkçe Çevirisi. Ahmet Serdaroğlu, Ank. 1976).

-------, **Duhal İslâm,** I-III, Kahire trz.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İst. 1992.

Asifi, Muhammed Mehdî, *"Tathir Ayeti Üzerine"*, Ehl-i Beyt Mesajı, Yıl 2, Sayı 7, Mart 1995.

Askerî, Murtaza, *Abdullah b. Sebe, I-III, Farsçaya çev, Ahmed Fahri Zencanî, Muhammed Sadık Necefî, Haşim Herisî*, Tahran 1345.

Askerî, Murtaza *Abdullah b. Sabâ Masalı (Bir Yalancının Düzmeleri)*, çev. A. Gölpınarlı, İst. 1974.

Atay, Hüseyin-Atay, İbrahim-Atay, Mustafa, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, Ankara 1964, s. 178-9.

Aycan, İrfan, *Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara 1990.

Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbu'l-Eşraf, I. Kısım thk. Muhammed.*

Hamidullah, *Mısır 1959; III. Kısım, thk. Abdulaziz ed-Durî, Beyrut 1978; IV. Kısım thk.*

İhsan Abbas, *Beyrut 1979; V. Kısım, thk. S.D.F. Goiten*, Kudüs 1936.

Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Osmaniyye, thk. Abdusselam Muhammed Harun*, Mısır 1955.

Çağatay, Neşet, Çubukçu, İ. Agah, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1985.

Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud, *Ahbaru't-Tival, nşr. Abdulmun'im Amir*, Kahire 1960.

Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbu'l-Makalât ve'l-Fırak, thk. M.C. Meşkûr*, Tahran 1963.

Ebu'l-Fida, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer, I-IV*, Beyrut trz.

Ebû Minhef, Lut b. Yahya, *Maktelu Huseyin*, Bağdat 1977.

Ebû Zehra, Muhammed, *İslâmiyette Siyasî ve İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, çev. E. Ruhi Fığlalı-O. Eskicioğlu, İst. 1970.

el-Eminî, Abdulhuseyin Ahmed, *el-Gadir fi'l-Kitâb ve's-Sunne ve'l-Edeb, I-XI,* Tahran, 1976.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyin nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1963.*

Feyyaz, Abdullah, *Tarihu'l-İmamiyye,* Bağdat 1970.

Fığlalı, E. Ruhi, *İmamiyye Şiası,* İst. 1984.

------, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri,* İst. 1990.

------, *"Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu,* İst. 1993.

Gölpınarlı, Abdulbaki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik,* İst. 1979.

Halife b. Hayyat, *Tarih, thk. Suheyl Zekkâr, I-II,* Dımeşk 1967-8.

Hatiboğlu, M. Said, *"Hilafetin Kureyşliliği",* A.Ü.İ.F.D. XXIII. Ankara 1983.

el-Heytemî, Ahmed b. Hacer, *es-Savaiku'l-Muhrıka,* İstanbul 1994.

el-Isfehanî, Ebû'l-Ferec, *Makatilu't-Talibiyyin,* Kahire 1949.

İbn Abd Rabbih, *Ikdu'l-Ferid, I-VII,* Kahire 1948-1956.

İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağa, -IV,* Beyrut trz.

İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab,* Beyrut trz.

İbnu'l-Esir, *el-Kamil Fi't-Tarih, I-IX,* Mısır 1347-1357.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal, I-IV,* Beyrut 1975.

İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye, I-IV,* Kahire trz.

İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile,* Beyrut 1961.

İbn Nedim, *el-Fihrist,* Beyrut trz.

İbn Sa'd, *et-Tabakatûl-Kübrâ, I-IX,* Beyrut 1968.

İbn Teymiye, *Minhacu's-Sunne, I-IV,* Riyad trz.

Kaşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Aslu'ş-Şia ve Usuluha,* Beyrut 1977.

Kuleyni, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kub, *el-Usûl mine'l-Kafi, I-II,* Tahran 1388.

el-Kummî, Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh, *Risâlelutu'l-İtikâdati'l-İmâmiye, çev. E. Ruhi Fığlalı,* Ankara, 1978.

Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri,* Ankara 1965.

Lewis, Bernard, *The Origins of Ismailism,* Cambridge, 1940.

Mes'udî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürucu'z-Zeheb, I-IV,* Kahire 1964-5.

Minkarî, Nasr b. Muzahim, *Vak'atu's-Siffin,* Kahire 1382.

Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i İslam,* Yale University Press, 1985.

Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luga, nşr. Mustafa Muhammed, I-II,* Mısır 1355.

Muğniye, Muhammed Cevad, *eş-Şia ve't-Teşeyyu',* Beyrut trz.

el-Muzaffer, M. Rıza e, *Şia İnançları,* çev. A. Baki Gölpınarlı, İst. 1978.

Naşi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmame, nşr. J.V. Ess,* Beyrut 1971.

Neşvanu'l-Himyerî, *Huru'l-Iyn, nşr. Kemal Mustafa,* Mısır 1948.

Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şia, nşr. M.S. Al Bahri'l-Ulûm,* Necef 1355.

en-Nisâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Tehzîb,* Beyrut 1983.

Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri,* Ank. 1993.

es-Sadıkî, Muhammed, *Ali ve'l-Hakimân,* Beyrut 1983.

Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Haşimî Mücadelesi,* (Basılmamış doktora tezi), Ank. 1991.

Seyf b. Ömer, *el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel,* Beyrut 1972.

Sofuoğlu, Cemal, *"Gadîr-i Hum Meselesi"* A.Ü.İ.F.D., XXVI. Ankara 1983.

eş-Şeybî, M. Kamil, *es-Silatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu, I-II,* Beyrut 1982.

Şeyh Mufid, Muhammed b. Numan el-Ukberî, *Evâilu'l-Makâlât, nşr. Hibetu'd-Din eş-Şehrestanî,* Tebriz, 1963.

Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal, thk. M. Seyyid Keylânî, I-II,* Beyrut 1975.

Tabatabaî, *Seyyid Muhammed Husayn, Shi'a,* ing. Çev. S.H. Nasr, London trz.

Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'ân, I-XX,* Kum 1973-4.

Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk, I-IX,* Beyrut trz.

Tabersî, *Mecmau'l-Beyân, I-V,* Tahran trz.

Tusî, *Risâle-i İmâmet,* Tahran 1355. İmamet Risâlesi, çev. Hasan Onat. A.Ü.İ.F.D. XXXV, Ankara, 1996.

el-Verdî, Ali, *Vuazu's-Selatîn,* Bağdat, 1954.

Watt, M. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.

J. Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1989.

------, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1963.

Ya'kubî, *Tarih I-II*, Beyrut 1960.

ez-Zencani, *Seyyid İbrahim el-Musevî, Akâidu'l-İmamiyye el-İsnâ-Aşeriyye, I-III*, Kum 1982.

Zubeyr b. Bekkâr, *Ahbaru'l-Muvaffakiyyât, thk. S.M. el-Ani*, Bağdat, 1972.

EMEVÎ İKTİDARININ DEVAMINDA SAKÎF KABİLESİNİN ROLÜ

Doç Dr. İrfan AYCAN

GİRİŞ

Cahiliyye çağında Hicaz'da yaşayan Arap kabileleri arasında meydana gelen ficar savaşları, genelde Mekke ve Taif'te yaşayan kabileler arasında cereyan ediyordu. Kureyş ve müttefikleri ile Havâzîn ve müttefikleri arasında vukû bulan bu savaşların bir özelliği de Araplar tarafından bir barış mevsimi ilan edilerek, savaşılması haram olan Zilkaade, Zilhicce, Muharrem ve Recep aylarında yapılmasıydı. Arapların bu dört ayda savaşılmamasını istemelerinin temelinde, hac ibadetinin güven ve huzur içinde yapılması, Taif'e yaklaşık 10 mil uzaklıktaki UKAZ panayırında herkesin malını güvenlice sergileyip satabilmesi, alış-veriş yapabilmesi ve yine herkesin savaş ve çekişmelerden uzak, rahat bir nefes alarak birbirlerinden emin olmayı istemeleri gibi sebepler yatmaktaydı.

Ancak cahiliyye döneminin son zamanlarında bu haram ayların ihlali çok sık oluyordu. Hatta dört sene içinde beş kez savaşıldığı dahi rivayet edilir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de gençliğinde bu savaşlardan bazılarına katılmıştır. Nahle, Şemta, Ablâ, Şirb ve Hureyre isimleriyle anılan bu savaşlarda Kureyş ve Kinâne ittifakının Taif'lilerin oluşturduğu ittifaka üstün geldiği görülür. Sadece Hureyre savaşında Havâzîn ve müttefikleri Kureyş ve müttefiklerini mağlub edebilmişlerdir. Aslında sürekli hale gelme istidadı gösteren bu savaşların önüne geçebilmek için tarafların sarfettiği gayretler de vardı. İşte en son ficar savaşı olan Hureyre'den sonra taraflar karşılıklı olarak intikam duygularından vazgeçerek barışa adım attılar ve ficar savaşlarına son verdiler[1].

Ficar savaşlarına son verilmesinden sonra karşılıklı olarak iki kesim arasında bir çok alanda işbirliği imkanı doğdu. Bu da aralarındaki barışın korunmasına ve devam etmesine önemli katkılarda bulundu.

---

1. İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, VI, 101-103 (Thk. Abdülmecid et-Terhînî, I-IX, Beyrut 1987).

Mekkeliler ile Taifliler arasında gelişen ilişkiler neticesinde tüccar olan Kureyşliler, ziraatçi Taiflilerin ürettikleri mahsullerin hem tüketicisi hem de dış pazarlarda pazarlayıcısı oldular[2]. Kureyşliler özellikle Sakîflileri aynı zamanda ticarî ortakları olarak yanlarına aldılar. Hicaz ve Hicaz dışı ticarî seferlere birlikte çıktılar[3]. Onlar arasında kültürel değerler ve dinî inanışlar bakımından da pek farklılık yoktu. Sakîfliler Taif'te bulunan lat putuna büyük önem vererek Mekke ve Medine'de bulunan putlara eşdeğer bir statü öngörüyorlardı[4]. Ekonomik, dinî ve sosyal meselelere aynı yaklaşımları yanında, onları karşılıklı olarak birbirlerine daha da yaklaştıran en önemli faktör, aralarında kan bağı kurmalarıydı. Kureyş'in tamamını kapsamakla birlikte Ümeyye oğullarıyla Sakîf kabîlesi karşılıklı olarak daha sık kız alışverişinde bulundular ve derin akrabalık ilişkileri oluşturdular[5]. İşte bütün bu ilişkiler onları hem barış içinde yaşamaya zorluyor hem de iki kabile arasındaki ilişkileri köklü hale getiriyordu.

İslamiyetin doğuşu ve Resulullah (s.a.v.)'ın peygamber olarak gönderilişiyle birlikte Kureyş ile Sakîf arasındaki geçmişteki ilişkiler bir kat daha önem arzetti. Bu sefer ittifak İslamiyete ve onun müntesiplerine karşı yapılıyordu. Mekke'de müslümanlara sistemli olarak yapılan eziyetler, Resulullah (s.a.v.)ı çeşitli merkezler ve kesimler arasında destek aramaya zorluyordu. Hz. Peygamber (s.a.v.)in Medine'den önce Taif'e gitmesinin sebebi, yakınlığının yanında, ninelerinden dolayı akrabaları olan ve o sırada Sakîf'in hakimleri bulunan Abdi Yalîl oğullarından yardım alabileceği ihtimali idi[6]. Sakîfliler yardım etmedikleri gibi Hz. Peygamber (s.a.v.)e ayrıca eziyetlerde de bulundular. Bu tarihten yaklaşık dokuz yıl sonra Mekke şehrinin fethedilmesine kadar hep Kureyşlilerin siyasî müttefikleri ve destekçileri oldular. Ancak Mekke'nin fethedilip halkının müslüman olmasıyla birlikte uzun bir dönem sonucu oluşan bütün bu siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel bakımdan geliştirdikleri ilişkileri büyük zarar gördü. Hızla İslamlaşan Hicaz'da mahsullerinin ellerinde kalması gibi bir durumla karşı karşıya kaldılar.

Sakîflilerin karşı karşıya bulundukları bu durum, onların İslam'a teslim olmalarından başka bir seçenek bırakmıyordu. Önce bu hızlı İslamî gelişmeyi durdurmak ve yok etmek için çok büyük bir ordu ile müslü-

---

2. Ibn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, I, 87-88 (I-VIII, Beyrut, 1957-1960); el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 80, (Trc. Mustafa Fayda, Ankara 1987); Neşet Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, 154 (Ankara 1989).

3. el-Isbahânî, *el-Eğânî*, II, 1337-1338 (Thk. İbrahim el-Ebyârî, I-XV, Kahire 1969).

4. Ibnu'l-Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm*, 30-31 (Trc. Beyza Düşüngen, Ankara 1969); Ibn Hişam, *Sîre*, I, 85 (Thk. Mustafa es-Sakka ve iki ark. I-II, Kahire 1955); Ibn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber*, 315 (Thk. Eliza Lihtenstater, Haydarâbad 1942); Ibn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, 491 (thk. A.M. Harun, Mısır 1942).

5. Ibn Sa'd, V, 543; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, 440-441, (Thk. Muhammed Hamidullah, Kahire 1959); Ibn Hazm, 266; Ibn Habîb, 105-106.

6. Ibn Hişam, I, 419-420; et-Taberî, I, 1200-1201 (M. Ebu'l-Fadl İbrahim, I-XI, Beyrut, ?); Ibn Hibban, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 91 (I, Beyrut 1987).

manların karşısına çıktılar, fakat mağlub oldular. Bir müddet sonra da gerçeği görerek Hz. Peygamber (s.a.v.) den barış istediler ve müslüman oldular.

Ficar savaşlarının intikam arayışlarından çeşitli alanlarda kurdukları ve geliştirdikleri münasebetler sayesinde Kureyş ve Sakîf kabîleleri arasında hasıl olan dayanışma ve ittifak ruhu, Emevîlerin iktidarı ele geçirmeleriyle birlikte yeniden eski heyecanına kavuşmuş, özellikle Emevîlerin iktidarlarını sürdürebilmelerinde Sakîf kabîlesi ve bu kabîleden seçtikleri yöneticiler önemli rol oynamışlardır.

Emevîler döneminde Irak bölgesi sükunet içinde olmayan, siyasî tercihleri sürekli farklılık arzeden ve büyük oranda asayiş problemi olan bir bölge idi. Özellikle işaret etmeye çalıştığımız Basra ve Kufeliler adeta siyasetin içine batmışlar ve aşırı derecede politize olmuşlardı. Kendilerini hiçbir zaman siyasî çekişmelerin dışında göremiyorlar, Emevîlerle sürekli ihtilaf içinde bulunuyorlardı. Basra ve Kufe şehirlerinin bu kadar politikaya bulaşmalarının ya da çok sesli olmalarının ardında, şehirlerin sonradan iskan edilmesinin ve çok çeşitli kabîlelerin meskun bulunmasının da rolü vardı. Bu özellikleriyle Irak, her zaman Emevî karşıtı hareketlere destek vermiş ve yataklık yapmıştır.

Muaviye iktidarı ele geçirdiği zaman bu problemli bölgenin yönetimini köklü ilişkiler içinde bulundukları[7] ve çeşitli ortak özelliklere sahip oldukları Sakîf kabîlesi mensuplarına verdi. Bundan maksadı Irak'ta halkı taşkınlık ve problem çıkarmaktan uzak tutabilecek ve devletin otoritesini tesis edebilecek kimselere sahip olmaktı. Sakîfliler gerek toplum açısından gerekse kültürel seviyeleri açısından bu işlere fevkalade uygundu. Böylece Emevîler, Sakîflileri tıpkı geçmiş dönemlerde ticaret, siyaset v.b. alanlarda kendilerine ortaklar yaptıkları gibi devlet idaresinde de onları kendilerine yardımcılar olarak seçtiler. Bu sebeple Sakîfli valiler meselâ; Muğire b. Şûbe, Ziyad b. Ebîhi, oğlu Ubeydullah, Haccac b. Yusuf ve Yusuf b. Ömer gibi kimseler özellikle olağanüstü hal şartlarıyla yönettikleri bu bölgede görev yapmışlar ve Iraklıları genelde zor kullanarak, baskıyla Emevî iktidarına boyun eğdirmişlerdir. Yaklaşık 90 yıllık Emevî iktidarının yarısı Irak'ta Sakîfli valilerin yönetiminde geçmiştir. Sadece Haccac b. Yusuf'un Irak valiliği (H. 75-95) yirmi yıl sürmüştür.

Sakîflilerin bu özellikleri yanında -yani Emevîler dönemi boyunca on'larcasının devlet idaresinde görevlendirilmelerinin yanında- önemli bir özellikleri de bilhassa yukarıda isimlerini zikrettiğimiz kimseler, Emevî iktidarının karşı karşıya kaldığı birçok ınkıraz döneminde devletin sürekliliğini temin eden kişiler olmuşlardır. Asıl olarak Sakîf kabîlesi bu bakımdan çok önemlidir. Doğrudan bu konuya girmeden önce kabîlenin dört halife dönemindeki durumlarına kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

---

7. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, 54 (Trc. Fikret Işıltan, A.Ü.İ. Fak. Yay. Ankara 1963).

DÖRT HALİFE DÖNEMİ VE SAKÎFLİLER

Rasulullah (s.a.v.)'ın vefatını müteakip ortaya çıkan halifelik meselesinde Sakîf kabîlesi tarafsız kaldı. Zira onun tarafsız kalmasını gerektiren birçok sebep mevcuttu. Bu sebeplerden bazıları şunlardır;

1- Sakîf kabîlesinin müslümanlıkta kıdemleri yoktu. Ne Muhacirler ne de Ensar gibi bir konuma sahipti. Ayrıca Haşim oğulları gibi Rasulullah (s.a.v.)'a bir yakınlıkları da yoktu. Bu sebeple onlar için en akılcı yol, geçmişte müttefikleri olan Kureyş'in, daha özelde ise Umeyye oğullarının izinden gitmekti.

2- Medine-Taif arasındaki mesafenin uzaklığı ve Medine'de az sayıda Sakîfli muhacirin bulunması, onların hilafet meselesinde etkin olmalarını önlüyordu.

3. Daha sonraki hadiselerde de müşahade edileceği gibi Sakîf, eski müttefikleri olmaları dolayısıyla Ensar'a karşı hep Kureyş'in yanında yer alıyordu[8].

Sakîf, en son İslama giren kabîlelerden olmasına rağmen özellikle ridde harpleri esnasında bir bütün olarak müslümanlığını muhafaza etmesiyle tebarüz etti[9]. Özellikle kabîlenin ileri gelenleri bu konuda Sakîf topluluğuna çağrıda bulunarak "... ey Sakîf topluluğu Allah aşkına, Arapların en son İslam'a girip de en önce irtidat edenlerinden olmayın"[10] diyorlardı.

Sakîfliler, önderlerinin kendi toplumlarına bu uyarılarından sonra diğer müslümanların yanında yer alarak mürtedlere karşı savaşmışlardır[11]. İrtidat edenlerle yapılan savaşlardan sonra girişilen büyük fetih hareketlerinde de yerlerini almışlardır. Hatta Hz. Ömer, Irak topraklarına gönderdiği ordulardan birine Ebû Ubeyd b. Mes'ud es-Sakafi'yi görevlendirmiştir. Bu tayin bazı müslümanların ordu komutanının Ebû Ubeyd yerine Ensar'dan, Muhacirîn'den veya kıdemli müslümanlardan birinin seçilmesini önermelerine rağmen olmuştur[12]. Fetihlere katılan birçok Sakîfli müslüman da savaşlarda şehit düşmüştür[13].

Görüldüğü üzere Sakîf, Hz. Ebû Bekr döneminde tartışmalardan uzak ve uyumlu bir topluluk olmuş, Hz. Ömer döneminde de devletin emrinde fetihlere çıkmışlardır. Bu fetihler sırasında Sakîf'in ileri gelenlerin-

---

8. Hüseyin Muhammed Süleyman, *Ricalü'l-İdare Fi'd-Devleti'l-İslamiyye el-Arabiyye*, 91-92 (Demmam 1983).
9. et-Taberî, I, 1871.
10. el-Kilâî, *Hurûbu'r-Ridde*, 41-42 (Kahire 1982).
11. et-Taberî, I, 1984-85, 1998; el-Isbahânî, VIII, 5848-5849.
12. et-Taberî, I, 2156, 2160-2162.
13. et-Taberî, I, 2176, 2179.

den Muğire b. Şûbe hem bir komutan olarak[14] hem de -özellikle farsça bilmesi dolayısıyla- Sasanîler ile müslümanları temsilen görüşerek[14] önemli hizmetler icra etmiştir. Fakat bu iki halife'den sonra Hz. Osman'ın işbaşına geçmesi Sakîflileri fazlasıyla sevindirmiştir. Hatta Muğire b. Şûbe'nin, halife seçiminden sonra Abdurrahman b. Avf'a gelerek "Osman'a biat etmekle isabet ettin", Hz. Osman'a da gelerek "Abdurrahman senden başkasına biat etseydi razı olmazdık"[16] dediği rivayet olunur.

Hz. Osman devlet başkanı olduğu zaman Kufe, Taif, Bahreyn, Umman ve Isbahan'ın mülkî amirleri hep Sakîf kabilesindendi. Yani bu kimseler Hz. Ömer zamanında tayin edilmişlerdi. Medine şehri Hz. Osman'a biat ettikten sonra hemen ardından Sakîf'lilerin biatı geldi. Sakîflilerin ve Sakîf orijinli idarecilerin yeni halifeyi sevinçle karşılamalarının sebebi Hz. Osman'ı kendilerinden biri olarak görmeleriydi. Çünkü onun Taif'te gayri menkulleri ve ticarî ortaklıkları vardı. Fakat Hz. Osman halife olduktan bir müddet sonra Muğire b. Şûbe'yi Kufe'den[17] Osman b. ebi'l-As'ı Bahreyn ve Umman'dan azletti. Buna rağmen Sakîfliler halifeye ya da dostları Umeyye ailesine herhangi bir tarizde bulunmamışlardır. Çünkü Sakîflilerin çıkarları bunu gerektiriyordu. Irak'taki verimli ikta arazileri ve onlardan bol kazançları vardı. Ziraat, ticaret ve devlet kademelerindeki önemli memuriyetler kendilerine güzel bir statü hazırlamıştı. Ayrıca Hicaz'ın zenginleri bir sayfiye şehri olan Taif te yaşıyorlar, bu da şehir halkının refah düzeyinin yükselmesine hizmet ediyordu[18]. Sakîfliler, Umeyye oğullarının geleceğin hakim kesimi olacaklarını görmüşlerdi. Bu sebeple onlarla İslam öncesinde olduğu gibi her alanda ilişkilerini geliştirmeye çalışıyorlardı[19].

Hz. Osman'ın devlet başkanlığının son dönemlerinde meydana gelen fitne hadiselerinde de Sakîf kabîlesi, halifenin yanında yer almıştır. Bunu muhaliflerin Hz. Osman'ın devlet görevlerine tayin politikasını eleştirilerinde görmek mümkündür. Çünkü muhaliflere göre bir Sakîf'li ile bir Ümeyye'li arasında pek fark görülmemektedir[20]. Muğire b. Şûbe ise Hz. Osman'ın muhasarası esnasında Hz. Ali'yi uyararak "sen burada olduğun halde halifeye birşey olursa herkes seni sorumlu tutar"[21] demekle acaba "ya bu muhasara ve anarşi ortamını yok et, ya da bazı meşhur sahabîlerin

---

14. el-Belâzurî, *Futûh*, 367-368, 468; et-Taberî, I, 2597, 2647-48, 2650.
15. el-Belâzurî, *Futûh*, 367,368, 402, 435; Ibn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, VIII, 50 (Thk. Ahmed Ebû Mülhem ve ark. I-XV. Beyrut 1988).
16. et-Taberî, I, 2787, 2795.
17. et-Taberî, I, 2802.
18. Taha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, 105 (Kahire 1984); Hüseyin Muhammed Süleyman, 112-113.
19. Hüseyin Muhammed Süleyman, 112.
20. et-Taberî, I, 2938-2939.
21. et-Taberî, I, 3013-3020; Ibn A'sem, *Futûh*, I, 421 (I-IV, Beyrut 1986).

yaptıkları gibi[22] şehri terket" ki bu muhasaracılar seni kendilerine bir mesned olarak görmesinler mi demek istiyordu. Herhalde bu düşüncelerden önce Hz. Ali'nin başının derde girmemesini istediği gibi safça bir yaklaşımı kabullenmek mümkün değildir. Zira kendisi bu işte taraftır, hatta Ahnes b. Şerîk ile birlikte muhasaracılarla çatıştığı bile sözkonusudur[23].

Hz. Osman muhasaracılar tarafından katledildikten sonra hilafet makamına getirilen Hz. Ali, o günkü mevcut sosyo-politik yapı yüzünden bütün müslümanları temsil eden bir halife konumu kazanamadı. Onu Suriye valisi Muaviye b. Ebî Süfyân ve Cemel ashabı gibi kesimler yanında, Basra ve Kufe Sakîflileri de tanımadılar. Çünkü bu Sakîfliler hilafet mücadelesinin alacağı en son şekli bekliyorlardı[24].

Sakîf'in o dönemde en kıdemli müslümanlarından olan ve bu kabîleyi toplum nezdinde temsil etme gücünü elinde bulunduran Muğire b. Şûbe, Hz. Osman'ın katlinden iki gün sonra Hz. Ali'ye gelerek, özellikle Ümeyye oğullarına mensup valilerin -yani Muaviye ile Abdullah b. Amir'in- azledilmesi hususunda acele edilmemesini, önce ortalığın sakinleşmesini ve biatleri gelinceye kadar yerlerinde tutulmasını tavsiye ettiği belirtilir[25]. Ancak buna rağmen Muğire, Hz. Ali'ye biat etmemiş ve bir müddet sonra da Mekke'ye gitmiştir[26].

Yukarıdaki bilgilerden Hz. Ali'nin Muğire'nin teklifine pek kulak asmadığı ortaya çıkmaktadır. Üstelik Hz. Ali bir müddet sonra Taif şehrinin Sakîfli valisini azlederek yerine Kusem b. Abbas'ı vali tayin etti ve Taif'in yönetimini de Mekke ile birleştirdi[27]. Bu uygulamalardan sonra Hz. Ali'nin ya da Haşim oğullarının Sakîf kabîlesine yaklaşımları, biraz onların tavırlarını tasvib etmediklerini, hoş karşılamadıklarını göstermektedir. Bu da Ümeyye oğulları-Sakîf kabîlesi arasındaki yakın ilişkiler ve işbirliği sebebiyledir. Kaynaklarımızda Hz. Ali'nin Kufe camii mimberinde Sakîf kabîlesine cizye koymaktan[28] bahsettiğine dair bilgilerin bulunması -haber doğru olmasa bile- onun Sakîf'le ilgili yaklaşımına ışık tutar. Ancak, Hz. Ali'nin bu yaklaşımına rağmen mutemed ve tarafsız bulduğu bazı Sakîflilere de görev verdiği malumdur[29].

---

22. el-Belâzürî, *Ensâb*, V, 67-69 (Thk. S.D.F. Goitein, Jerusalem 1936); et-Taberî, I, 3010, 3011, 3019, 3020, 3250.

23. Hüseyin Muhammed Süleyman, 114.

24. Hüseyin Muhammed Süleyman, 114.

25. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 48 (Thk. Taha Muhammed ez-Zeynî, I-II, Beyrut 1985); ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl*, 144 (Kahire 1911); Yakûbî, *Tarih*, II, 156 (I-II, Beyrut ?); et-Taberî, I, 3082-3084; İbn A'sem I, 444-447.

26. et-Taberî, I, 3070, 3083.

27. et-Taberî, I, 3390.

28. el-Isbahânî, II, 1520.

29. et-Taberî, I, 3230, 3259 (Hz. Ali, Medâin'e vali olarak Muhtar es-Sakafî'nin amcası Sa'd b. Mes'ud es-Sakafî'yi tayin etmiştir.), 3449.

Buraya kadar elde ettiğimiz bilgilerden Sakîf'in büyük çoğunluğunun özellikle de Basra ve Kufe Sakîf'leri ile Muğire b. Şûbe'nin Hz. Ali'ye biat etmedikleri, Sakîf'ten sadece bazı kimselerin -ki bu Muhtar es-Sakafî'nin ailesi daha sonraki dönemlerde de Emevî karşıtlığını muhafaza etmiştir- biat ettiğini söyleyebiliriz.

Taif'teki Sakîflilerin durumuyla ilgili açık bir bilgi olmamasına rağmen, Muğire b. Şûbe'nin Taif'te meskun Sakîflilerden oluşan bir askerî birlik ile Cemel ashabına katılmak için yola çıkmasından[30] Taif'te de Hz. Ali karşıtı pek çok kimsenin varlığını anlamak mümkündür. Muğire b. Şûbe ile Hz. Ali karşıtı kimseler Zat-i Irk denilen mevkie geldiklerinde aralarında bazı tartışmalar çıkmış, bu tartışmalardan sonra Muğire b. Şûbe Sakîfli askerleri geri çevirerek Cemel savaşına katılmamıştır. Çünkü burada mücadelenin Osman b. Affan adına olmayışı, galip gelindiği takdirde başkalarının halife seçilme ihtimali onu savaşa katılmaktan alıkoymuş ve geri dönmüştür[31]. Muğire b. Şûbe, Cemel savaşına katılmadığı gibi, herhalde durumun biraz daha netleşmesi için, Sıffin savaşına da katılmamıştır. Ancak tahkim konferansında müşahid olarak bulunmuştur[32].

Hz. Ali, Cemel savaşından galip çıktıktan sonra Basra'da biat alırken Basra'lı Sakîflilere takip ettikleri çizgi yüzünden biraz tarizde bulunmuştur[33]. Hz. Ali'nin H. 40 yılında haricîlerce katledilmesinden sonra Sakîfliler Ümeyye oğullarına daha da yaklaşmışlardır. İddia edildiğine göre Muğire b. Şûbe, iktidarı ele aldığı sene Muaviye'nin ağzından bir mektup yazarak onun adına haccı idare etmiştir[34]. Yine Muğire b. Şûbe, Hz. Ali'nin yerine geçen oğlu Hasan'ın iknası için Muaviye tarafından Irak'a gönderilen heyette Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem es-Sakafî ve Abdullah b. Amir ile beraberdir[35].

EMEVÎ DEVLETİ VE SAKÎF KABİLESİ

Muaviye b. Ebî Süfyân H. 41. yılda iktidarı ele geçirmesiyle İslam coğrafyasının her tarafında hakimiyetini tesis etti. Bu tarihtan itibaren Ümeyye oğulları ile Sakîf kabîlesi arasındaki ilişkiler geçmişte olduğu gibi üst düzeye yükselirken bazı Sakîf kabîlesi mensupları da adeta Emevî devletiyle özdeşleşti. Emevî devletiyle özdeşleşen ve problemli bölge Irak'ın idaresini üstlenen bu Sakîflilerin en ünlüleri arasında Muğire b. Şûbe, Ziyad b. Ebîhî, Ubeydullah b. Ziyad, Haccac b. Yusuf ve

---

30. Ibn Sa'd, V, 34-35; et-Taberî, I, 3103-3104.
31. 30 Ibn Sa'd, V, 34-35; et-Taberî, I, 3103-3104; İA. Said b. As mad, X, 80-81 (M.E.B. Yayınları, I-XIII, Ankara 1977).
32. et-Taberî, I, 3342-3355.
33. et-Taberî, I, 3229.
34. et-Taberî, II, 4; Zehebî, *Siyerü Alâmi'n-Nübelâ*, III, 29 (Thk. Şuayb el-Arnavut, I-XXV, Beyrut 1988).
35. Yakubî, II, 215.

Yusuf b. Ömer sayılabilir. Bu kimseler -Muğire b. Şûbe hariç- idare ettikleri Irak bölgesini adeta olağanüstü hal kanunlarıyla yönetmişler, Irak halkına karşı fevkalade sert davranmışlardır. Daha sonraları Emevîlere karşı yükseltilen itiraz ve ithamların arkasında, onların bu idarecilerinin uygulamaları vardır.

Emevîlerin Sakîfli idarecilerinin bu sertlik ve zulümlerinden söz ederken, onların Emevî devlet hayatı boyunca -konumuzun dışında olduğu için bahsedemeyeceğimiz- reform, ıslâhat ve yenileşme hareketlerinin de öncüleri olduklarını kabul etmek gerekir. Zira Sakîfli yöneticiler birçok alanda yeniliklerin yapımcısı olmuşlardır.

Muğire b. Şûbe, daha sonra Hz. Ömer döneminde yine Irak bölgesine[36] tayin edilen ve idarî tecrübesi olan bir kimse olup, Sakîf'in Ahlâf koluna mensuptu. Gerek Hz. Osman gerekse Muaviye bu Ahlâf kesimine, Ümeyye oğulları ile daha çok akrabalık ve dostluk bağlarına sahip oldukları için, büyük önem vermişlerdir. Zira Muğire b. Şûbe de Ebû Süfyân'ın damadı, Muaviye'nin eniştesidir. Sakîf kabîlesinin diğer kolu Benî Malik ise Havâzin ve Kays Aylân ile daha sıkı ilişkilere sahip olup, münasebetlerinde çok mutaassıptılar. Bu konuda Muaviye'nin dahi onları karşısına almak istemediğini Taif'e gönderdiği komutanla yaptığı söyleşiden anlamak mümkün olup, komutana Kays'a dokunmamasını emretmiştir[37]. Aslında baştan beri izah etmeye çalıştığımız Ümeyye oğulları ile Sakîf arasındaki ilişkiler zincirinin rengi, Rasulullah (s.a.v.) döneminden uzaklaşıldıkça İslam öncesi ilişkilerin esasları üzerine bina edilmeye çalışıldığını ortaya koymaktadır,

Muaviye b. Ebî Süfyan, Muğire'yi 41. senede yani iktidarın ele alınmasından hemen sonra Kufe'ye vali tayin etti[38]. Tayini ile ilgili bilgiler onun bizzat kayınbiraderi[39] Muaviye'den görev talep ettiğini göstermektedir. Muaviye'nin Abdullah b. Amr b. el-As'ı Kufe'ye tayin ettiğini haber alan Muğire, ona "Abdullah b. Amr b. el-As'ı Kufe'ye, babasını da Mısır'a tayin ettin, sen şimdi iki aslanın pençesi arasındasın" dedi. Bunun üzerine Muaviye de Abdullah'ı azlederek Muğire'yi Kufe'ye vali olarak tayin etti[40].

Muğire b. Şûbe Kufe'ye vali olarak tayin edildikten sonra bu şehirde biraz müsamahakâr bir yönetim tarzı gösterdi. Fakat asayiş ve siyasî kutuplaşma gibi problemleri olan bir şehirde birdenbire çok serbest bir yönetim bazı sakıncalar doğurabilirdi. Muğire ise düşüncelerini eyleme dö-

36. et-Taberî, I, 2481, 2529-2533, 2679-2680, 2802.
37. el-Isbahânî, III, 1654-1655.
38. et-Taberî, II, 111-112.
39. Ibn Hişam, II, 483; Hemdânî, *Kitabu'l-iklîl*, II, 230 (Thk. Muhammed b. Ali el-Akvâ, I-II, Kahire 1966); Zehebî, *Nübelâ*, III, 30.
40. et-Taberî, II, 11, 17.

nüştürmedikçe bazı kimselerin haricîlerden veya Hz. Ali taraftarlarından olmasını tehlike kabul etmiyor, fikirlerin farklı olmasını normal karşılayıp, insanların ihtilaf ettikleri konulardan dolayı aralarında Allah'ın karar vereceğine inanıyordu. O bu inancı sebebiyle fikirlerinden dolayı hiç kimseyi takibat altına almamış, fakat haricîler de bu durumu suistimal etmişlerdir[41].

Oysa Muaviye'nin Muğire'yi Kufe'ye tayin ederken birtakım beklentileri vardı. Bunlar arasında saltanatın kuvvetlendirilmesi ve tebeanın kendi lehine çevrilmesi için faaliyette bulunulması, Hz. Ali ve taraftarlarını karalama, Hz. Osman ve taraftarlarını yüceltme kampanyaları yürütülmesi gibi konular sayılabilir. Ancak Muaviye'nin Vali'den bu istekleri tatbik sahasına konulduğu an devletle halkın çatışmasına yol açıyordu. Meselâ; Hucr b. Adiy ile Vali'nin defalarca camide atışmaları bu hususa örnek verilebilir. Fakat Muğire'nin müsamahakâr tutumu ve daha ileri derecede tedbir almaması özellikle bazı Sakîfli Muaviye taraftarlarınca - mesela Abdullah Ebî Akîl es-Sakafî gibi- Muğire'ye karşı şantaj unsuru olarak kullanılmış ve Muaviye'ye şikayet edilmekle tehdit edilmiştir[42].

Muğire'nin Kufe'de patlak veren anarşinin önlenebilmesi için başvurduğu yol, devlet güçlerinden ziyade kabîlelerin devreye sokularak onlardan yardım istenmesi ve daha da ileri gidilerek Hz. Ali taraftarlarının bu işe görevlendirilmesi şeklinde olmuştur. Yani devlet güçlerinin yıpranmaması için devlet karşıtı iki gücün çatışmasına imkan verilmiştir[43]. Muğire b. Şûbe, Kufe'de vali olduğu sürece özellikle haricî menşe'li anarşi ve terör hep olagelmiş, bunu da yukarıda belirttiğimiz yöntemle dengelemeye çalışmıştır.

Emevî iktidarının devamının sağlanması açısından Sakîfli Muğire b. Şûbe'nin en önemli faaliyetlerinden birisi şüphesiz Muaviye b. Ebî Süfyan'ın oğlu Yezid'in veliahd tayin edilmesi meselesidir. Kufe'de idarecilik açısından yetersiz kaldığı gerekçesiyle Muaviye tarafından azledilmek üzere olduğu bir sırada Muğire, azledilmekten kurtulmak için Yezid'in veliahd tayin edilmesini gündeme getirmiş, önce bu fikri Yezid'e açmış o da babasına bildirmiştir. Böylece Muaviye de Muğire b. Şûbe'yi azletmekten vazgeçerek, Kufe'ye geri göndermiş ve uygun şartları hazırlamasını emretmiştir[44]. Zira veliahdlık meselesinin toplum tarafından benimsenmesi veya benimsetilmesi Emevî hanedanlığının devamı yönünde atılmış en büyük adım olacaktır.

Bu olayın kronolojik olarak Muğire b. Şûbe'nin vefat yılı olan H. 50 yılından[45] önce vukû bulduğu muhakkaktır. Muaviye'nin Basra valisi

41. et-Taberî, II, 19, 20; İbnu'l-Esîr, el-Kamil, III, 234 (I-X, Beyrut 1986).
42. et-Taberî, II, 112-114; el-Isbahânî, IX, 6417.
43. et-Taberî, II, 37.
44. İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 142; et-Taberî, II, 173-174; İbn Abdirrabbih, I, 77-78; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil*, III, 249.
45. et-Taberî, II, 86-88.

olan, aynı zamanda kendi nesebine ilhak ettiği, diğer bir Sakîf'li Ziyad'a Yezid'in veliahdlığı hususundaki görüşlerini sorması bu duruma ışık tutar[46]. Ancak bu rivayetlerde Ziyad'ın, Yezidin veliahdlık meselesine pek sıcak bakmadığı, hatta Muaviye'ye bu meslede fazla acele edilmemesi gerektiğini rapor ettiği belirtilir. Yine başka bir rivayette de Yezid'in veliahd olarak takdim edilmesinin Hz. Hasan'ın H. 49 yılında vefatından sonra olduğu ve birkaç kişi haricinde herkesin biat ettiği yazılıdır[47]. Bu durumda veliahdlık meselesinin gündeme getirilmesinden sonra toplum nezdinde kamuoyu oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir.

Muaviye, önce Yezid'in veliahd olarak belirlenmesi için vilayetlere mektup yazmış, bunun üzerine çeşitli vilayetlerden ve toplumun çeşitli kesimlerinden Şam'a heyetler gelip gitmiştir[48]. Yezid'in veliahdlığına Suriye ve Mısır'dan itiraz sesi yükselmezken Hicaz ve Irak'tan -mesela Medine valisi Mervan b. el Hakem ve Irak valisi Ziyad- olumsuz görüşler ortaya çıkmış, hatta bu yüzden Medine valisi Mervan azledilmiştir[49]. Netice itibariyle Muğire b. Şûbe tarafından ortaya atıldığı belirtilen bir teklif, ya da Muaviye tarafından üzerinde düşünülen bir konunun Muğire'ce seslendirilmesi, herhalukârda Emevî iktidarının devamı için atılan adımlar olup, Sakîf-Ümeyye dayanışmasına ve Sakîf'in Emevî devlet hayatı üzerindeki etkisine işaret eder.

Muğire b. Şûbe, Kufe'de bu icraatlarını yaparken yine en büyük destek ve yardımcıları Sakîf kabîlesi mensuplarıdır. Sanki Sakîf kabîlesi onun ve diğer Sakîfli valilerin icraatlarının başarısı için seferber olmuştur. Muğire'nin veya herhangi bir Sakîfli idarecinin başarısı Emevî iktidarının devam etmesi için gereklidir. Elbette Sakîfliler bu çabalarına karşılık devlet bazında önemli görevler, mahalli idareler bazında da fevkalade imtiyazlar elde etmişlerdir. Seçtiğimiz iki rivayet bu duruma açıklık getirmesi bakımından önemlidir. Emevîler döneminde hakim zümrenin yakınlarına veya yandaşlarına değişik yerlerde ikta arazileri verdikleri malumdur, ancak burada arzedeceğimiz misaller bunların biraz dışındadır. Valiliğin yapımını üstlendiği bir yapının malzemesinin Ehvaz dağlarından getirilme işinin Sakîflilere verilmesi[50] ya da Muğire'nin Kufe'de oluşturduğu muhafız birliğinin tamamının Sakîfli gençlerden teşkil edilmesi veya Ziyad'ın Sakîflileri devlet görevlerine tayin etmesi[51] bizlere herhalde bazı hususları ilham eder. Bu durumlar toplumda çoğu zaman olumsuz gelişmelere yol açmıştır. Meselâ, Muaviye bir defasında Muğire'den yar-

---

46. Yakubî, II, 220; et-Taberî, II, 174-175; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil*, III, 249-250.
47. İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 151; Yakubî, II, 228.
48. Câhız, *el-Beyân ve'r-Tebyîn*, I, 211 (Thk. A. Muhammed Harun, I-IV, Kahire 1948); İbn Abdülhakem, *Futûhu Mısr ve Ahbâruhâ*, 234-235 (I, Leiden 1920); İbn A'sem, II, 332; İbn Abdirabbih, I, 56; II, 302; V, 115, 118, 119; Mes'udî, *Murûcü'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (Thk. M.M. Abdülhamid, I, IV, Dımaşk 1979).
49. İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 151; et-Taberî, II, 174; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil*, III, 250.
50. el-Belâzurî, *Futûh*, 396, 500, 522, 525, 527.

dım istemiş, o da hazırladığı yardım konvoyunu yola çıkarmıştı. Hucr b. Adiy ve arkadaşları Irak çıkışında kervanın yolunu kestiler ve engellediler. Çünkü onlara göre bu mallar Kufelilerin hakkı ve malıydı. Muğire'nin Sakîfli muhafız birliği Hucr'u öldürmek istedi, ancak vali buna engel oldu[51].

Sakîfli Muğire b. Şûbe'nin Emevî iktidarı lehine yaptığı en önemli işlerden bir diğeri de yine Sakîf'li Ziyad b. Ebîhi'nin Muaviye'ye biati kabul etmesine aracı olması ve Emevî iktidarına ihlasla hizmet edecek bir idareci hediye etmesidir. Gerçekten Ziyad, daha küçük yaşlardan itibaren kendisini ispatlamış ve Hz. Ömer döneminde Kûfe'de resmî bir göreve atanmıştı. Onun resmî görevi daha sonraki dönemlerde de devam etmişti. Hatta o Hz. Ali'nin hilafeti döneminde görev yapan nadir Sakîflilerdendi. Muaviye'nin iktidarı ele geçirmek üzere olduğu sıralarda Faris'te Kürtlerin sebep oldukları karışıklıkları bastırmak için Hz. Ali tarafından görevlendirilmiş ve fevkalade başarılar kazanmıştı[52].

Bu sebeple Muaviye, Ziyad'ın kendisine itaat etmesini istiyordu. Çünkü askerî ve maddî imkana sahip Ziyad'ın neler yapabileceğini iyi kestiriyor, dolayısıyla bu meselenin müsbet ya da menfî şekilde halledilmesine çalışıyordu. Muaviye önce Ziyad'a biati hususunda tehdidler içeren mektuplar yazdı. Ancak Ziyad bunlara aldırış bile etmedi, hatta gerekli görülürse Muaviye'ye karşı konulacağını dahi belirtiyordu[54]. Muaviye'nin, Ziyad'ın kendisine boyun eğmesi için başvurduğu tedbirlerden birisi de onun Basra'daki ailesine baskı uygulatması, mal ve mülklerine el konulmasını istemesidir. Bu yüzden Muaviye'nin komutanı Busr b. Ebî Ertat, Ziyad ve kardeşinin çocuklarını hapse atmıştır[55]. İşte bu sırada Kufe valisi Muğire'nin, Muaviye'nin de görüşünü alarak kabîledaşı Ziyad ile görüşmelerde bulunduğu ve onun Muaviye'ye biatini sağladığı belirtilir[56]. Ziyad'ın Faris'ten geldikten sonra Kufe'ye yerleştiğinden ve vali Muğire ile gayet sıcak ilişkilerinden bahsedilir. Ancak Muaviye, Muğire'den Ziyad ve onunla birlikte Faris'ten gelenlerin bir müddet daha gözetim altında tutulmalarını ve hareketlerinin izlenmelerini istemiştir[57].

Eman verilmesinden bir müddet sonra Muaviye Ziyad'ı kendine kazanmak için harekete geçti ve onu kendi nesebine ilhak etti. Muhakkak Muaviye'nin bu kararı siyâsî idi ve siyâsî olduğu kadar da Emevî iktidarının sürekliliği, devlet otoritesinin her tarafta sağlanması amacıyla

51. el-Belazûrî, *Futûh*, 577, 595.
52. Ibn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 52.
53. et-Taberî, II, 11; Ibn A'sem, II, 300.
54. el-Belazûrî, *Ensâb*, IV, 189 (Thk. İhsan Abbas, Beyrut 1979); ed-Dineverî, 221; Yakubî, II, 218; Biraz farklı şekilde et-Taberî, II, 14-15; Ibn A'sem, II, 300.
55. et-Taberî, II, 12-13, 14.
56. et-Taberî, II, 24; Ibn Abdirabbih, V, 268.
57. et-Taberî, II, 26-27.

Ziyad'ın muktedir kişiliğinden yararlanmak istiyordu. Fakat onun bu kararına herkesten önce Ümeyye oğulları tepkide bulundular[58]. Ümeyye oğulları belki de Ziyad'ın Emevî saltanatına ortak olmasından endişeleniyorlardı. Ama Muaviye bu tepkilere aldırış etmeden Sakîfli Ziyad'ı çoktandır asayiş namına bir şey bulunmayan Basra'ya vali olarak tayin etti[59].

Ziyad, Basra'ya tayin edildiği zaman Muğire b. Şûbe gibi müsamahakâr bir tavır takınmadı. Onun Basra camiinde okuduğu meşhur hutbesinden, şehrin o günkü manzarasının pek de iç açıcı olmadığını anlayabiliriz. Basra'da dinî ve siyasî anlayış farklılıklarından kaynaklanan hadiseler meselelerin sadece bir boyutudur. Siyasî olayların yanında soygunlar, fuhuş, gasb ve yağma, kabîlecilik, gece baskınları, suistimal gibi İslam'ın yasakladığı birçok vukûat, meydanı boş bulup ortaya çıkan ve otorite boşluğundan meydana gelen zararlı hareketlerdi. Ziyad, ortadaki bu fesadı yok edeceğini belirterek, özellikle Muaviye'nin muhaliflerinden el ve dillerini, idare üzerinden çekmelerini istemiş ve şehirde yatsı namazından sonra sokağa çıkma yasağı uygulamıştır[60].

Ziyad'ın Basra'da Muaviye adına özellikle adî suçların önlenmesinde fevkalâde başarılı olduğu, siyasî anlaşmazlıklara da çözüm yolları aradığı, bunun için ise ashabtan bazılarından yardım talep ettiği belirtilir[61]. Şehirde uygulanan sıkıyönetim kurallarına uymayan özellikle Hz. Ali taraftarları da takibata uğrayarak cezalandırılmışlardır[62]. Muğire b. Şûbe'nin H. 50. yılda vefat etmesiyle Kufede Ziyad'a bağlandı. Ziyâd, Basra'da uyguladığı sert tedbirleri burada da uygulamaya koydu. Diğer valilerin silah olarak kullandıkları ekonomik baskıyı o, zamanında cezalandırma yöntemi olarak kullandı. Uyarılara[63] uymayanlar öldürüldü[64]. Bütün bunlar Muaviye ve Emevî iktidarı adına otoritenin yerleştirilmesi için yapılıyordu. O bu yolda ashabtan Hucr b. Adiy'i önce yakalattı sonra da şehirde asayişi bozduğu gerekçesiyle aleyhinde bir iddianame hazırlatıp, Hucr'le birlikte Muaviye'ye gönderdi. O da Hucr'u ve arkadaşlarını idam etti[65].

Gerek Muaviye gerekse Ziyad'ın karşılıklı olarak anlaşmaları her ikisi için de yararlı olmuştu. Özellikle Ziyad, büyük imkanlara sahip oldu

---

58. et-Taberî, II, 69-70; Ibn A'sem, II, 301-302; Ibn Abdirabbih, I, 251; V, 267, 273-274; Mes'udî, *Murûc*, III, 16.

59. et-Taberî, II, 73; Mes'udî, *Murûc*, III, 33.

60. el-Belâzurî, *Ensâb*, IV, 196-197; Ibn A'sem, II, 303-304; Ibn Abdirabbih, V, 270.

61. el-Belâzurî, *Ensâb*, IV, 196-197, 202, 276.

62. et-Taberî, II, 79.

63. el-Belâzurî, *Ensab*, IV, 242, 245-246, 271; Yakubî, II, 230; Temîmî, *Kitabu'l-Mihen*, 116, (Thk. Yahya Vehib el-Cebbûrî, Beyrut 1983); et-Taberî, II, 117-118.

64. el Belâzurî, *Ensâb*, IV, 272-273; 259; Yakubi, II, 231-232; et-Taberi, II, 89, 127-128.

65. el Belâzurî, *Ensâb*, IV, 254-256, 259; et-Taberî, II, 132,134, 137, 142; Mes'udî, *Murûc*, III, 12-13.

ve fevkalade yetkilerle donatıldı. Nesebî kayıt altına alınarak Ebû Süfyân'ın nesebine ilhak edildi. Çünkü o daha önceden Ziyad b. Ebîhi, Ziyad b. Ubeyd, Ziyad b. Sümeyye diye çağrılıyordu. Muaviye bu ilhak işini gerçekleştirirken Emevîlerden, Sakîflilerden ve diğer müslümanlardan pek çok tepki aldı, fakat hiçbirine aldırış etmedi. Elbette o böyle davranmakla sadece iktidarını güçlendirmek istiyordu[66].

Yezid b. Muaviye'nin 64 yılında ölmesiyle yerine oğlu Muaviye b. Yezid geçti. Fakat bu zat ülkenin içinde bulunduğu şartlar dahilinde ve yapısı gereği görev yapamayacağını anladığı için devlet başkanlığından vazgeçti[67]. Bu bir anlamda Muaviye b. Ebî Süfyan'ın neslinden devleti yönetecek bir kimsenin kalmadığı, dolayısıyla Muaviye tarafından tesis edilen hanedanlığın inkırazı demekti. Hatta ülkenin her tarafında insanlar Abdullah b. Zübeyr'e biat ediyorlardı. Üstelik bu düşüncede olan Emevî ailesi mensupları dahi vardı[68]. İşte yine bu sırada bazı Sakîfliler, Emevîlere destek ve cesaret vererek onların ülkeyi yeniden kontrol altına almalarına ve hanedanlığın devam etmesine yardımcı oldular. Bu kimseler Ziyad'ın oğlu Irak valisi Ubeydullah ve ailesi ile Haccac b. Yusuf ve ailesi, yani Âl-i Ebî Akîl'dir[69].

64 yılında ortaya çıkan otorite boşluğunda Irak'ta önce kendisine biat almak isteyen ancak halkın elinden zor kurtulan vali Ubeydullah b. Ziyad Şam'a kaçtı. Burada İbn Zübeyr'e biat etme fikrinde olan Ümeyye oğullarını Cabiye'de toplayarak tartışmalı ve hararetli bir toplantıdan sonra Ümeyye oğullarının en yaşlısı olan Mervan b. el-Hakem'in devlet başkanı olmasını sağladı[70]. Eğer Ubeydullah'ın bu girişimi olmasaydı gerçekten de Mervan b. el-Hakem dahil Ümeyye oğulları bile Abdullah b. Zübeyr'e biat edecek, yaklaşık 25 yıl süren Emevî hanedanlığı tarihe karışacaktı. Ancak aile içerisinde hanedanlık el değiştirmesine rağmen Ubeydullah'ın bu girişimiyle yine Emevî hanedanlığı hayatını devam ettirdi.

Mervan b. el-Hakem, Peygamber (s.a.v.) tarafından müslümanların sırrını ifşa etmesi ve Rasulullah'ın evini gözetlemesi gibi sebepler yüzünden Taif'e sürgün edilmiş olan Hakem b. Ebi'l-As'ın oğluydu. Hakem ve ailesi kovulduğu günden itibaren Hz. Osman dönemine ve Hz. Osman'ın izin verip Medine'ye dönmelerine kadar Taif'te yaşadılar. Yani Mervan

---

66. et-Taberî, II, 69-70; Ibn A'sem, II, 301-302; Ibn Abdirabbih, I, 251; V, 267, 273-274; el-Isbahânî, X, 7112.

67. Ibn Tıktaka, *el-Fahrî*, 118, (Beyrut 1966).

68. et-Taberî, II, 472.

69. Ibn Kuteybe, *el-Meârif*, 395-396 (Thk Servet Ukkâşe, Kahire 1969); et-Taberî, II, 186 v.d.

70. et-Taberî, II, 460-461, 472-476, 482.

da uzunca bir dönem Taif'te yaşamıştır[71]. Orada mal-mülk ve akrabalıklar edinmişlerdir. Mervan'ın annesi Sakîflilerle evlenmiş ve bu evlilikten Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem es-Sakafî doğmuştu. Bu kişi Muaviye'nin Cezire valisi olup, Hz. Ali taraftarı Amr b. el-Hamık'ı öldürmüştü[72]. Yani bu kişi Mervan'ın ana bir kardeşiydi. Herhalde bu misaller Sakîf ile Ümeyye oğulları arasındaki irtibat derecesini daha iyi gösterir. Bu Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem es-Sakafî, kısa bir süre sonra tahta geçen Abdülmelik b. Mervan adına Şam'ı ele geçiren komutandır[73].

Görüldüğü üzere Sakîf kabilesi, Muaviye ile birlikte Emevî iktidarının hazırlık döneminin yükünü, Yezid'in veliahd ilan edilip, babasından sonra iktidara gelmesini, iktidarın tam Ümeyye oğullarının elinden çıkacağı bir zamanda Ubeydullah b. Ziyad'ın Emevîleri toplayarak devlet başkanlığı için Mervan üzerinde anlaşmalarını temin edip hayata geçirmişlerdi. Elbette böyle bir kesimin Emevî iktidarı tarafından en imtiyazlı kesim olarak değerlendirilmesi ve iktidarın imkanlarından yararlandırılması normaldi.

Mervan b. el-Hakem, iktidarı ele aldıktan sonra, önce Şam'da otoriteyi sağladı, daha sonra da Mısır'a gitti. Yanında yine Sakîf'ten Yusuf b. el-Hakem ve oğlu Haccac vardı. Mısır'a vardıklarında onların irtibat kurdukları kimseler yine geçmişte Fustat'ta iskan edilmiş Sakîfliler ve onların önderi Habib b. Evs es-Sakafî idi[74].

65 yılında Mervan b. el-Hakem, kontrolü dışındaki bölgeleri itaati altına almak için iki ordu gönderdi. Birinci ordu Irak ve Cezire'ye gidiyor ve başında Sakîf'li Ubeydullah b. Ziyad bulunuyordu. İkinci ordu ise İbn Zubeyr'in egemenliğindeki Medine'ye gidiyordu. Bu ordunun birim komutanlarından biri de Yusuf b. el-Hakem'di. Hicaza giden bu ordu, İbn Zübeyr'in ordusuna yenilerek perişan oldu, ordu kılıçtan geçirildi, sadece ve sadece Yusuf b. el-Hakem ve oğlu Haccac kaçarak canlarını kurtarabilmişlerdi[75].

Ubeydullah'ın Irak'taki operasyonları sırasında Mervan öldü. Tahta geçen Abdulmelik, Ubeydullah'a mektup yazarak görevine devamını istedi. Ubeydullah önce Karkisiya'da Hz. Ali taraftarları ile karşılaştı ve onları kılıçtan geçirdi[76]. Ubeydullah daha sonra kendisi gibi Sakîf'li olan Muhtar es-Sakafî'nin Mevalî'den, Hz. Ali taraftarlarından ve Emevî düş-

---

71. Ibn Sa'd, V, 35-43; Ibn Kuteybe, *el-Meârif*, 353-355; Zehebî, *Nübelâ, III, 477*; el-Makrizî, *en-Nizâ ve't-Tehâsüm fi Mâ Beyne Beni Ümeyye ve Beni Haşim*, 44-45 (thk. Hüseyin Munis, Kahire 1984); İA. Mervan b. el-Hakem mad. VII, 777.
72. el-Belâzurî, IV, 272-273; et-Taberî, II, 128.
73. Hüseyin Muhammed Süleyman, 162.
74. Ibn Abdilhakem, 109.
75. et-Taberî, II, 579.
76. et-Taberî, II, 542-546, 554-566.

manı kimselerden teşkil edilmiş ordusuyla karşılaştı. Burada önemli bir noktaya işaret etmek gerekir ki o da Ubeydullah'ın kendisine yardımcı ve destek olacaklarını umduğu Kufe'li Sakîflilerin, aksine Muhtar'a destek olmalarıdır. Üstelik Muhtar'ın önemli komutanları Sakîf Kabîlesinden İshak b. Mes'ud es-Sakafî ve Zaide b. Kudame es-Sakafî gibi kimselerdi. Bunun sebebi Muhtar'ın Kufe'li Sakîflileri hoş tutması, onlarla iyi diyalog kurması ve durumlarını iyileştirmeye çalışmasıdır[77]. Neticede Ubeydullah'ın ordusu Muhtar'ın ordusuna yenildi ve kendisi de bu savaşta öldü[78].

Sakîf kabîlesi bir bütün olarak Kufe, Taif ve Şam'da iktidarın paylaşımı konusunda İbn Zübeyr'in karşısında Abdülmelik'i tuttu[79]. Özellikle Basra'daki Sakîflilerin Ümeyye oğullarına destek olmaları, İbn Zübeyr'in kardeşi olan vali Mus'ab'ı fena halde kızdırmış ve Sakîflilerin cezalandırılmasına ve Basra'daki evlerinin tahrib edilmesine sebep olmuştur[80]. Mus'ab özellikle Basra'da Ubeydullah b. Ebî Bekr'e ve Osman b. Ebi'l-As'a iyi davranmamış bu da onların Abdülmelik'e yanaşmasına neden olmuştur. Bilhassa İbn Zübeyr'de Cuma günleri mescidde Sakîf için Semud'un artıkları diye karalamalarda bulunmuştur[81].

Deyru'l-Cesâlik'te Abdulmelik b. Mervan ile Mus'ab b. Zübeyr'in karşılaştığı savaşta her iki orduda da Sakîfliler vardı. Meselâ Mus'ab'ın ordusunda Muhtar es-Sakafi'nin ordusundan geriye kalan kimselerden Zaide b. Kudame es-Sakafî ile Urve b. Muğire b. Şûbe ve yakınları vardı. Fakat Sakîf'lilerin bu savaşta Mus'ab'a yardımcı oldukları pek söylenemez, hatta Mus'ab'ı yeise düşürdüklerinden bahsedilir. İşte Mus'ab b. Zübeyr'in Emevî ordusundaki Sakîfliler veya askerler tarafından değil de bizatihi kendi ordusunda bulunan Sakîfli Zaide b. Kudame es-Sakafî tarafından öldürülmesi bu duruma en açık örnektir. Olayın perde arkasında ise Mus'ab tarafından öldürülen Muhtar es-Sakafî'nin intikamı yatmaktadır[82].

Muhtar'ın eski taraftarları olan bu Sakîfliler, Abdulmelik'e yaptıkları iyilikler karşılığında Haccac'ın Irak valiliği zamanında ikram, imtiyaz ve görevlerle taltif edilmişlerdir[83].

Emevî devleti, inkıraza uğramaktan kurtulup toparlanmaya başladığı sırada, devleti bir kaç başlılıktan kurtarıp, ülkenin her yanında Emeviler

---

77. et-Taberî, II, 635-636, 687-689, 723-724.
78. İbnu'l-Esîr, *el-Kamil*, III, 379-381.
79. Hüseyin Muhammed Süleyman, 171.
80. et-Taberî, II, 799-804.
81. Hüseyin Muhammed Süleyman, 177-178.
82. et-Taberî, II, 804-810; Ibn Dureyd, *el-Iştiqâk*, 304 (Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Bağdat 1979); Ibnu'l-Esîr, *el-Kamil*, IV, 12; Wellhausen, 92-93.
83. et-Taberî, II, 922-923, 925, 926, 960, 980, 1182, 1257.

adına otoriteyi sağlayacak çok büyük bir komutana sahip oldu. Ailesiyle birlikte baştan beri Emevîlerin yanında yer almışsa da Haccac b. Yusuf'un tam olarak keşfedilmesi, Revh b. Zinba'ın onu polis teşkilatında denemesinden ve Abdülmelik'e tavsiye etmesinden sonra olmuştur[84].

Mus'ab b. Zübeyr'in öldürülmesiyle[85] Kufe Abdülmelik'in eline geçti ve kardeşi Bişr b. Mervan'ı vali tayin etti[86]. Abdülmelik Kufe'den ayrıldıktan kısa bir süre sonra Haccac b. Yusuf'u Emevîlerin egemenliği dışında kalan ve iktidar için çekişen Abdullah b. Zübeyr ve egemenlik sahası Hicaz'ın zaptı için yola çıkardı. Aslında Haccac'ın İbn Zübeyr'le mücadeleye kendisinin talib olduğu da belirtilir[87]. Haccac'ın Abdullah b. Zübeyr ile mücadeleye bu kadar istekli olmasının ve Abdülmelik'in onu görevlendirmesinin arkasında bir takım başka nedenler de vardı. Meselâ; Haccac'ın Sakîfli olması ve dolayısıyla siyaseten İbn Zübeyr'e biat eden Taif halkının yani kabîledaşlarının desteğini almada tereddüdü bulunmaması, bir de Haccac ve Babasının da bulunduğu Emevî ordusunun Rebeze'de İbn Zübeyr'in ordusuna çok kötü bir şekilde mağlup olması ve Haccac ile babasının canını zor kurtarmasının intikamını almaya çalışmasıdır. Çünkü Haccac'ın Ibn Zübeyr ile mücadelesindeki icraatları bu görüşlere destek vermektedir. Meselâ; Haccac'ın Şamlılardan oluşan ve ikibin kişiden az olmayan[88] bir orduyla Taif'e[89] gelip yerleşmesi ve ibn Zübeyr'e biat etmiş Taiflilerden herhangi bir itirazın çıkmayışı burada önemli olan hususlardır.

Haccac'ın merkez üssü olarak Taif'i seçmesinin stratejik bakımdan birçok önemi de vardı. Özellikle Mekke'ye sığınmış durumda olan Abdullah b. Zübeyr'i taciz için buradan küçük askerî birlikler gönderiyordu[90]. Ordusuna Sakîf ve Kays Aylân kabîlelerinden kimseler de katılmışlardı. Taif'in seçilmesinin bir başka önemli nedeni de Mekkelilere ekonomik ambargo uygulamaktır. Bu ambargo uygulaması Mekkeliler üzerinde çok etkin olmuş, muhasaranın ve ambargonun 6.5 aydan[91] fazla sürmesi üzerine Abdullah b. Zübeyr'in askerleri üzerinde öldürücü bir darbe etkisi yapmıştır. Muhasara'nın uzamasıyla orduda açlık baş göstermiş, hatta bu yüzden atlar kesilerek yenilmiştir. Şehirde yiyecek maddelerinin fiatları kat kat artmıştır. Açlığa karşı mukavemet gösteremeyeceklerini anlayan binlerce Abdullah b. Zübeyr taraftarı hatta onun oğullarından

84. Ibn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 124.
85. et-Taberî, II, 813.
86. el-Belâzurî, *Ensâb*, IV, 348; et-Taberî, II, 816.
87. et-Taberî, II, 830.
88. Haccac'ın yanındaki kuvvetlerin sayısı rivayetlerde iki, üç, beş bin olarak geçer. el-Belâzurî, *Ensâb*, V, 357; et-Taberî, II, 830.
89. Ibn Sa'd, V, 228-229; el-Belâzurî, *Ensâb*, *V, 357-360;* et-Taberî, II, 830-831.
90. et-Taberî, II, 830.
91. Ibn Sa'd, V, 229; el-Belâzurî, *Ensâb*, V, 368; et-Taberî, II, 844.

bazıları (Hamza ve Hubeyb) eman isteyerek hem Abdullah'ı hem de şehri terketmişlerdir[92]. Haccac'ın Abdullah b. Zübeyr'e de eman teklif ettiği ancak onun savaşmayı eman almaya tercih ettiği ve Kâbe'ye sığınmaya karar verdiği belirtilir[93].

Haccac, Emevî iktidarı için uzun süreli ve ciddî bir problem oluşturan İbn Zübeyr meselesini 73/692 yılı Cemaziye'l-Ûlâ'sında bitirmiştir[94]. Abdullah b. Zübeyr'i ve yanında kalarak savaşmayı tercih edenleri de Rebeze savaşının intikamına benzer bir icraatla kılıçtan geçirerek başlarını önce Medine'ye oradan da Şam'a göndermiştir[95]. Haccac'ın İbn Zübeyr'i ortadan kaldırmasıyla Emeviler ya da Abdulmelik yeniden İslam coğrafyasının her tarafına hakim olmuş, Haccac ise diğer Sakîfliler gibi Emevî iktidarının devamı yolunda büyük başarı kazanmıştır. Haccac bu başarısı sebebiyle hemen taltif edilmiş Hicaz, Yemen ve Yemame'ye vali tayin edilmiştir[96].

Sakîf kabîlesinden çıkan ve Emevî iktidarı adına önemli icraatlarda bulunan kimselerden biri de Yusuf b. Ömer'dir. Hişam b. Abdülmelik zamanında Irak valiliğinde bulunan Yusuf, Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali Zeyne'l-Abidîn'in Kufe'de ve çevre yerleşim bölgelerinde Hişam'a karşı organize ettiği bir isyanı ortaya çıkardı ve Zeyd'e karşı mücadele başlattı. Tutukladıkları kimseleri konuşturarak elde edilen bilgilerle teşekkül halindeki isyanı bastırdı ve Zeyd'in taraftarlarının çoğunluğu tutuklandı, kendisi ise öldürüldü. Böylece Sakîfli Yusuf b. Ömer'de Emevîleri büyük bir Şii isyanından kurtarmış oluyordu[97].

Sakîfliler doğuda Irak'a bağlı ya da Irak'tan müstakil olarak yönetilen bölgelerde uzun süre yöneticilik yapmışlardır. Özellikle Horasan bölgesinde Ziyad'ın oğulları, onlardan sonra da Haccac'ın Muhammed b. Kasım gibi yakınları idare etmişlerdir. Hatta doğudaki vilayetlerde Sakîflilerin yönetmedikleri merkez pek azdı denilebilir. Yemen vilayetinin idaresi de Emevî iktidarı boyunca -sadece Süleyman b. Abdülmelik (h. 96-99) dönemi hariç- çoğunlukla Sakîflilerce yönetilmiştir. Arap yarımadasının yani Mekke, Medine, Yemen, Yemame, Bahreyn gibi merkezlerin yönetiminin tek elde toplanması ve yönetilmesi sadece Sakîfli Haccac b. Yusuf tarafından gerçekleştirilmiştir[98].

Burada önemli bir hususu belirtmek gerekir. Özellikle hanedanlığın aileler arasında el değiştirmesi esnasında yaşanılan kamplaşma, devletin geleceğini zora sokar nitelikte olmuştur.

---

92. el-Belâzurî, *Ensâb*, V, 377; et-Taberî, II, 845.
93. el-Belâzurî, *Ensâb*, V, 365, 366, 367.
94. İbn Sa'd, V, 229; et-Taberî, II, 844.
95. İbn Sa'd, V, 229; el-Belâzurî, *Ensâb*, V, 368, 373, 377; et-Taberî, II, 852.
96. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 397; İ.A., Haccac b. Yusuf mad, V, 18.
97. et-Taberî, II, 1668-1687; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, IV, 240-43.
98. Hüseyin Muhammed Süleyman, 192-193.

Ülke genelinde insanlar kuzeyli Araplar -güneyli Araplar ya da Yemenîler-Mudarîler, Kaysîler- Kelbîler diye ikiye bölünmüşlerdi. Abdülmelik b. Mervan'ın kudreti sayesinde toplumdaki bu çatışma kendisini pek ortaya koyamamıştı. Ama o ve oğlu Velid'in ölümünden sonra gelen iktidar sahipleri kendilerini bu iki kesimden birinin desteğini almak zorunda hissetmişler ve münavebe ile bu iki kesim iktidarın avantajlarından ve dezavantajlarından müteessir olmuşlardır. Yaklaşık kırkbeş yıldır Emevî iktidarına hizmet eden Sakîfliler de artık kendilerini kuzeyli kabîlelere taraf bulmuşlar ve onların içinde yer almışlardır. Sakîflilerin Emevî iktidarı için önemi tamamen yok olmamasına rağmen kuzeyli kabîlelerin desteklediği ya da kuzeyli kabîlelere bel bağlayan Emevîlerin iktidara sahip oldukları zamanlarda önemleri ortaya çıkmış ve devlet idaresinde görev almışlardır.

Abdülmelik b. Mervan'dan sonra gelen Emevî devlet başkanlarından Yezid b. Abdülmelik ve Hişam b. Abdülmelik dönemlerinde de Sakîfli kimseler idare nezdinde kendilerine yer bulmuşlardır. Velid b. Yezid (125-126) döneminde ise Sakîfliler nüfuzlarının en üst düzeyine ulaşmışlardır. Çünkü Velid'in annesi Haccac'ın kardeşi Muhammed b. Yusuf'un kızıdır[99]. Onun döneminde Irak, Yemen, Hicaz, Dımaşk ve Horasan bölgelerinin birçok merkezinde yöneticiler Sakîf kabîlesindendi[100]. Kaynaklarımız Emevî iktidarının 126 ve 132 yılları arasında Sakîfli yöneticilerden bahsetmezler, bu suskunluk muhtemelen Sakîflilerin -Emevî iktidarında olduğu gibi- nüfuz kaybına uğradıkları dönemdi[101].

SONUÇ

Buraya kadar edindiğimiz bilgilerden Emevîlerin yaklaşık 90 yıllık iktidarları boyunca daha çok Sakîflilerin samimi destekleri sayesinde ayakta durabildiklerini anlamaktayız. Onların karşılıklı dayanışma içinde olmalarının temelleri daha Cahiliyye döneminde sağlam bir şekilde atılmıştır. Onlar Cahiliyye döneminde paylaştıkları birtakım değerleri ve çeşitli alanlarda geliştirdikleri ilişkilerini İslamî dönemde de yaşatmaya azamî derecede önem vermişlerdir. Raşid halifelerin ilkinden Hz. Ali döneminin sonlarına kadar onların ilişkileri alenî bir şekilde olmasa dahi yine de devam etmiştir. Ancak Emeviler dönemine girilmeye hazırlık aşamasında Sakîfliler müttefikleri Ümeyye oğulları adına açıkça faaliyetlerde bulunmaya başlamışlardır. Meselâ; Muğire b. Şûbe'nin aktif bir şekilde Hz. Hasan'ın Muaviye b. Ebî Süfyân lehine hilafetten çekilmesi için yapılan görüşmelere katılması bu hususa açık bir örnek teşkil eder.

99. et-Taberî, II, 1359; İbn Hazm, 91; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, IV, 268.
100. et-Taberî, II, 1741-1774; İbn Hazm, 267.
101. Hüseyin Muhammed Süleyman, 194.

Muaviye b. Ebî Süfyân'ın iktidarı ele almasından sonra, yine Muğire b. Şûbe'nin Emevî iktidarının muhalefet kaynağı durumundaki Kufe'de Kabîleler arasındaki çatışmaları yumuşatması, Yezid b. Muaviye'nin veliahd tayin edilmesi için Muaviye'ye teklifte bulunup, Irak'ta Kamuoyu oluşturması, Ziyad gibi muktedir bir Sakîfliyi Muaviye'ye kazandırması bir Sakîfli olarak onun Emevî iktidarı lehinde yapmış olduğu önemli icraatlardır.

Ziyad'ın Irak'ta zora başvurarak da olsa Emevîler adına otoriteyi sağlaması, oğlu Ubeydullah'ın ise Emevî iktidarının çökmek üzere olduğu, hatta Emevî ailesinin bile kendilerinden ümit kestikleri bir sırada devreye girerek sadece hanedanlıkta aile değişikliği ile Emevî iktidarını kurtarması, daha sonra da muhalif iktidar İbn Zübeyr'e, kardeşi Mus'ab'ın öldürülmesiyle büyük darbe vurması, Ziyad ve ailesinin Emevîler adına yaptıkları en büyük faaliyettir.

Ubeydullah b. Ziyad'ın öldürülmesinden sonra yine muktedir bir Sakîfli ortaya çıktı. Bu kimse Haccac b. Yusuf es-Sakafî idi ve o Abdülmelik b. Mervan döneminde Emevîlerin ülkenin her tarafında otoritesini pekiştirecek ortamı hazırladı. Yaklaşık dokuz yıl (H. 64-73) İslam coğrafyasının dörtte üçlük bir kesiminde hakimiyetini ilan edip hükümet eden Abdullah b. Zübeyr, H. 73 yılında Mekke'de Haccac tarafından öldürüldü ve Emevîlerin İslam coğrafyasının tamamında egemenliklerini sağladı. Burada bu misalleri daha da çoğaltmak mümkündür, ancak verilen misallerin meselenin izahı için kafi olduğu inancındayız.

O halde Sakîf kabîlesinin ve bu kabîleden çıkan idarecilerin Emevî iktidarının yaklaşık 90 yıl sürmesinde çok büyük tesirleri olmuş, bu dönemde büyük sorumluluklar almışlardır. Emevîler de onların kendilerine bu hizmetleri karşılığında tabiri caizse sınırsız yetki ve büyük imkanlar bağışlamışlardır. Bu durumu Emevîler döneminde özellikle Irak bölgesinde Emevîlerden ziyade Sakîflilerin ön plana geçmeleri ve bu durumun uzun süre devam ederek Emevilerin ikinci planda kalmalarından da anlamak mümkündür. Sonuç olarak Emevîler 41 yılından 132 yılına kadar sürdürebildikleri iktidarlarını büyük ölçüde Sakîflilere borçludurlar. Bu görüşümüzü açık ve net olarak doğrulamak üzere aşağıdaki çizelgeyi veriyoruz.

Emeviler Döneminde Çeşitli Yerleşim Merkezlerinde İdari Görev Alan Sakîf'lilerin Adları, Görev Yaptığı Yerler ve Yılları Gösterir Liste(*)

ŞEHİR	SAKÎFLİ GÖREVLİ	GÖREV YAPTIĞI YILLAR (Hicri Olarak)
1- BASRA	– Ziyad b. Ebîhi	45–54
	– Abdullah b. Ömer b. Gaylân (6 ay)	54–...
	– Ubeydullah b. Ziyad (Yardımcısı Osman b. Ziyad H. 60)	55–63
	– Haccac b. Yusuf	75–95
	Yardımcıları:	
	– Hakem b. Yakub	75–81
	– Hakem b. Yakub (İbnu'l-Eş'as ayaklanmasından sonra)	82–86
	– Eyüb b. Hakem b. Yakub	86–...
	– Kasım b. Muhammed b. Hakem (Haccac tayin etti)	...–...
	– Yusuf b. Ömer	120–126
2- BELKA:	– Muhammed b. Ömer es-Sakafi (Yusuf b. Ömer'in kardeşi)	...–...
3- DIMAŞK:	– Abdülmelik b. Muhammed b. el-Haccac b. Yusuf	125–126
4- ENDÜLÜS:	– Hurr b. Abdurrahman b. el-Hakem	98–100
5- EZDŞİRCERD:	– Abdullah b. Osman b. Ebi'l-As (Ziyad tayin etti)	...–...
6- HALEB:	– Muhamed b. Ubeydullah es-Sakafi	52–...
	– Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem	53–...

(*) Bu liste Zambauer'in *"Mucemu'l-Ensâb ve'l-Üserâtü'l-Hakime* (Kahire 1951)" adlı eserinden Hüseyin Muhammed Süleyman tarafından *"Ricalü'l-İdare fi'd-Devleti'l-İslamiyye el-Arabiyye"* adlı eserinde iktibas edilmiştir. Biz de sadece Emeviler dönemiyle ilgili kısmı bazı düzenlemelerle müellifin bu eserinden alıntı yaptık.

7- HORASAN:	– Ubeydullah b. Ziyad	54–56
	– Abdurrahman b. Ziyad (Ubeydullah tayin etti)	59–...
	– Selm b. Ziyad	59–64
	– Haccac b. Yusuf	78–95
	– Hakem b. es-Salt	123–126
8- ISBAHAN:	– Cübeyr b. Hayye b. Mes'ud (Ziyad tayin etti)	...–...
	– Berâ b. Kabisa (Haccac tayin etti)	77–82
9- KUFE	– Muğire b. Şübe	41–50
	– Ziyad b. Ebîhi	50–52
	– Ubeydullah b. Ziyad	60-62
	Yardımcıları:	
	– Abdurrahman b. Abdullah b. Osman	58–...
	– Ruvâd b. Ebî Bekre (Daru'r-Rızk)	...–...
	– Abdurrahman b. Ebî Bekre (Divanü'r-Resâil)	...–...
	– Haccac b. Yusuf	75–95
	Yardımcıları:	
	– Urve b. Muğire b. Şübe	75–77
	– Berâ b. Kabîsa	77–...
	– Muğire b. Abdullah b. Akîl	78–84
	– Muğire b. Abdullah b. Akîl (Sadece Namaz)	84–88
	– Urve b. Muğire b. Şübe	95–...
	– Yusuf b. Ömer	120–126
	Yardımcıları:	
	– Hakem b. Salt es-Sakafî	
	– Haccac b. Kasım b. Muhammed b. Hakem b. Ebî Akîl	120-124
10- MEDAİN:	– Abdullah b. Ebî Usayfir	75–...
	– Mutarrif b. Muğire b. Şübe	75–77
11- MEDİNE:	– Haccac b. Yusuf	74–75
	– Yusuf b. Muhammed b. Yusuf	125–126

12- MEKKE:	– Haccac b. Yusuf	73–75
	– Yusuf b. Muhammed b. Yusuf	125–126
13- NİSABUR:	– Ubeydullah b. Ziyad	53–56
	– Abdurrahman b. Ziyad	58–61
	– Selm b. Ziyad	61–64
	– Bukeyr b. Visac	71–72
14- REY:	– Davud b. Ebî Bekre (Ziyad tayin etti)	...–...
	– Ubeydullah b. Ebî Bekre (Ziyad tayin etti)	...–...
15- SİCİSTAN:	– Ubeydullah b. Ebî Bekre	50–53
	– Abbad b. Ziyad (Kardeşleri Yezid ve Ebû Ubeyde'i Kabul'e tayin etti)	54–61
	– Ubeydullah b. Ebî Bekre (Haccac tayin etti)	78–...
16- SİND VE HİND:	– Abdülmelik b. Esîd b. Ahnes b. Serîk (Abdülmelik zamanında Haccac tayin etti)	...–...
	– Kasım b. Muhammed b. Ebî Akîl	94–...
	– Muhammed b. Kasım b. Muhammed	95–96
	– Amr b. Muhammed b. Kasım (Yusuf b. Ömer tayin etti)	125–126
17-TAİF:	– Haccac b. Yusuf	73–75
	– Yusuf b. Ömer	125–126
18- TEBÂLE:	– Haccac b. Yusuf	...–...
19- UBULLE:	– Abdurrahman b. Ebî Bekre (Ziyad tayin etti)	...–...
20- UMMAN ve BAHREYN:	–Haccac b. Yusuf	73–95
	– Feyd b. Muhammed b. Kasım	125–126
	– Yezid b. Feyd	126–131

21- YEMEN:	– Haccac b. Yusuf (kardeşi Muhammedi tayin etti)	73–80
	– Muhammed b. Yusuf (Velid tayin etti)	80–91
	– Muhammed b. Yusuf'un oğlu	91–...
	– Yusuf b. Ömer	106–120
	– Salt b. Yusuf b. Ömer	120–125
	– Velid b. Muhammed b. Yusuf	125–...
	– Kasım b. Ömer b. Yusuf	128–131

İdare ettikleri merkezlerin isimleri belli olmayan Sakîf'liler;

– Ömer b. Abdülmelik b. Muhammed b. Haccac b. Yusuf	125–126
– Abdullah b. Muhammed b. Yusuf	125–126
– Abdullah b. Abdülmelik b. Haccac b. Yusuf	125-126
– Rebiâ b. Ümeyye b. Ebi's-Salt (Muaviye zamanı)	

KIPTİ KİLİSESİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Doç Dr. Mustafa ERDEM

GİRİŞ

Hz. İsa ile tarih sahnesine çıkan Hıristiyanlık, çeşitli yollarla, dünyaya dağılmıştır. Hıristiyanlığın dünyada yayılmasında, Hz. İsa'nın havarilerinin büyük katkıları olmuş, bu uğurda ölen ilk Hıristiyan havarilerin ölüm yerleri, sonradan Hıristiyanlığın belli başlı merkezleri haline gelmiştir. Havarilerin başkanı olarak bilinen Petrus ve bugünkü Hıristiyanlığın oluşumunda büyük payı olan Pavlus'un öldürüldükleri Roma; günümüz hıristiyanlarının büyük çoğunluğunun bağlı bulunduğu Katolik Kilisesinin merkezi olmuştur. Aynı şekilde Hz. İsa zamanında, Yunan ve Doğu kültürünün önde gelen merkezlerinden olan İskenderiye, mevcut incillerden birinin yazarı olan Markos'un öldürüldüğü yer olarak saygı görmüştür. İskenderiye, sahip olduğu vasıflar sebebiyle, Ortaçağ boyunca, dinî ve siyasî olaylarda büyük bir rol oynamıştır. Hıristiyan ilahiyatının oluşumunda öncülük etmiştir.

İskenderiye ve Nil çevresinde oturan Mısır halkı, Hıristiyanlık ile birlikte tekrar dünyanın gündemine girmiş, eski ve yeni kültürü bünyesinde meczederek uzun yıllar adından söz ettirmiştir. Tarihten gelen millî ve dinî gelenekleriyle, yeni kabullendikleri Hıristiyanlık prensiplerini belli ölçülerde birleştiren Mısırlılar, Hıristiyanlık içerisindeki teolojik tartışmalarda ön saflarda yer almışlardır. Bu durum, onların kısa sürede, Hıristiyan dünyasında tanınmasına ve belli bir ağırlık merkezi haline gelmesine sebep olmuştur. Hıristiyan dünyası onları, dinî ve millî kimliklerini bir arada temsil eden "Kıpti" kelimesiyle adlandırmış. Müslümanlar da Mısır'ı fethettikleri zaman orayı "Daru'l-Kıpt" (Kıptiler yurdu) olarak tanıtmışlardır. Bu bakımdan Kıpti Kilisesini, kendine özgü özellikleriyle tanımadan önce, "Kıpti" kelimesinin etimolojik ve terminolojik anlamı üzerinde durmakta yarar vardır.

a) Kıpti Kelimesinin Etimolojik Anlamı

Bu kelimenin menşei hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır:

1. Yunanca "Aiguptios", "Aigiptioi", "Aigyptos" kelimelerinden gelmiştir[1]. Bu kelimenin başındaki "ai" ve sonundaki "os" harflerinin kalkması neticesinde ortaya çıkan "gypt" şekli, bütün Avrupa dillerinde kullanılan modern "Egypt" ve "copt" kelimelerinin kökünü teşkil etmiştir[2].

2. Kıpti, copt kelimesi, Memphis tapınağının eski Mısırlılar tarafından söylenilen adından türemiştir[3].

3. Arap yazarlarına göre, Nuh'un torunlarından olduğu rivayet edilen eski Mısır Kralı Kıpt'ın isminden gelmektedir[4].

4. Eski Mısır'da bulunan "Koptos" şehrinden alınmış veya "Jacobites" kelimesinin bozulmuş bir şeklidir[5].

Günümüzde hemen hemen herkes "Kıpti" kelimesinin Yunanca'dan geldiği hususunda birleşmektedir. Batı kaynaklarında, XVIII. Yüzyıla kadar "cophte" şeklinde yazılan bu kelimenin hangi anlama geldiği tartışılmaktadır[6].

b) Kıpti kelimesinin Terim Anlamı

Bu kelimenin etimolojik anlamında olduğu gibi, terminolojik anlamı konusunda da değişik görüşler bulunmaktadır. Bunlardan başlıcaları şunlardır:

1. Bu kelime, Mısırlılar veya Nil deltası sakinleri anlamına gelmektedir[7].

2. Çocuklarını sünnet ettirdikleri için[8] Mısırlılara, Yunanlılar tarafından verilmiş bir isimdir[9].

3. Mısır'da yaşayan Hristiyanların genel adıdır[10].

---

1. Murad Kamil, **Coptic Egypt,** Cairo, 1986, 20; Jules Leroy, "L'Eglise Copte", **Histoire des Religions,** Ed. Henri -Charles Puech, Belgique- 1972, II/894; A.S. Atiya, "Coptic Church", **The Encyclopedia of Religion,** Ed. Mircea Eliade, New York-1987, IV/82; Salomon Reinach, **Orpheus, Histoire des Religions,** Paris-1976, II/384; Edris Abdel-Sayed, **Les Coptes d'Egypte, Les Premiers Chrétiens du Nil,** Paris- 1992, 15.
2. Murad Kamil, 20.
3. Margurite-Marie Thiollier, **Dictionnaire des Religions,** Belgique- 1982, 90.
4. Ahmet b. Ali el-Makrizi, **Kitabu'l-Hıtati'l-Makrizî,** Mısır-1326, IV/375; G. Wiet, Crum-W. Ewing, "Kıptiler", **İslâm Ansiklopedisi,** İstanbul-1977, VI/716.
5. G. Wiet, Crum-W. Ewing, VI/716.
6. Jules Leroy, II/894.
7. A.S. Atiya, IV/82.
8. G. Wiet, Crum-W. Eving, VI/716.
9. Murad Kamil, 20.
10. Margurite-Marie Thiollier, 90; Jules Leroy, II/894; Edris Abdel-Sayed, 15.

4. Kıpti kelimesi, VII. Yüzyılda Müslümanların Mısır'ı fethetmesi sonucu yukarıda ifade ettiğimiz anlamlarını kaybetmiş ve Mısır'da yaşayan Hıristiyan toplumu ifade etmek için kullanılmıştır[11].

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre; "Kıpti" terimi Yunanca "Aiguptios" kelimesinin Arapça söylenişidir[12]. Yunanlıların Mısırlılarla tanışmasından sonra bu kelime, Mısır'ın yerli halkının adı olmuştur[13]. Bundan dolayı "Kıpti" dinî değil, sosyolojik bir terimdir[14].

Bu konuyu "dil" açısından değerlendirenler, Kıptilerin Hıristiyanlık öncesi eski Mısırlıların devamı olduğunu kabul etmekte, Hıristiyanlar arasında uzun süre dinî ayinlerde kullanılan dili (Kıptice) eski Mısırlıların dili görmektedirler[15]. Ancak Hıristiyanlığın Mısır'a girmesinden sonra, bu din eski Mısır kültürünü etkilemiş, oranın tamamen hıristiyanlaşması sonucu Kıptilerle Hıristiyanlık özdeşleşmiştir. Böylece Hıristiyanlık Kıptilerin dini olurken, Kıptice de Hıristiyan halkın dili olarak devam edegelmiştir. Bundan sonra "Kıpti" denilince Mısır'daki Hıristiyan halk anlaşılır olmuştur. Dolayısıyla "Kıpti" terimi, Hıristiyanlığın Mısır'a girmesi sonucu, orada yaşayan Hıristiyanlara alem olmuştur. Nitekim, Müslümanlar tarafından fethedildiği zaman Mısır, "Daru'l-Kıpt" (Kıptilerin yurdu) olarak tanıtılmıştır[16].

Biz, belirtilen özellikleri sebebiyle Mısır'ın yerli Hıristiyanlarını ifade etmek üzere "Kıpti" kelimesini kullandık.

A- Hıristiyanlığın Mısır'a Girişi ve Kıptiler Arasında Yayılışı

Eski bir medeniyete sahip ve Afrika'nın Kuzeydoğusunda olan Mısır, Kuzeyden Akdeniz ve Doğusundan Kızıldenizle çevrilmiş, ekonomik yapısı itibariyle büyük ölçüde, ortasından akan Nil nehrine bağımlı bir ülkedir. Bulunduğu konum itibariyle tarihin her döneminde önemini korumuştur. Muhtemelen yerli halkının özellikleri sebebiyle istikrarlı ve güvenli bir geçmişi olmuştur. Tarihî geçmişinde dış devletlerin orayı istila emelleri kadar, Mısır'ın güven arayanların sığınak yeri olması da dikkati çekmektedir.

a) Hıristiyanlar için Mısır'ın Önemi

Yahudi ve İslâm kaynakları, Mısır'ın pekçok peygambere sığınma ve uğrak yeri olduğu konusunda birleşmektedir. Her iki dinin kutsal ki-

11. Jules Leroy, II/894; Edris Abdel-Sayed, 15.
12. Murad Kamil, 20.
13. A. Beajean, **Dictionaire de la Langue Française**, Paris,- 1883, 235.
14. Murad Kamil, 21.
15. Edris Abdel-Sayed, 7.
16. A.S. Atiya, IV/85; Murad Kamil, 20.

taplarında, Mısır'a giden peygamberlerin kıssalarından geniş bir şekilde bahsedilmektedir. İbrahim, Yakup, Yusuf, Ermiya bunlardan bazılarıdır. Musa ve Harun'un tevhid mücadelesinde, kendi kavimlerinden sonraki ilk muhatapları da Mısırlılar olmuştur.

Yahudi ve İslâm kaynaklarında nakledilmemekle birlikte, Matta İncil'i, İsâ'nın Mısır'a gidiş öyküsünden uzun bir şekilde bahsetmektedir. Hıristiyan yazarlar Eski Ahit'deki bazı cümleleri yorumlayarak, İsa'nın Mısır'a gidişi konusundaki bilgileri, İsa'dan önceki tarihlere taşımışlardır. Nitekim "İsrail çocukken onu sevdim ve oğlumu Mısır'dan çağırdım."[17] cümlesini, İsrail'in Mısır'dan çıkışıyla birlikte Hirodes'in zulmünden kurtulmak için, İsa'nın Mısır'a sığınmasının bir işareti olarak görmüşlerdir[18]. Buna delil olarak Matta'da yer alan "...taki peygamber vasıtası ile: "oğlumu Mısır'dan çağırdım" diye Rabbin söylediği söz yerine gelsin." cümlesini[19] göstermişlerdir.

İsa'nın Mısır'a gidiş olayı kanonik kabul edilen dört İncilden sadece Matta'da yer almaktadır. Bu İncil'e göre, İsa henüz çocukken, Doğu'dan gelen müneccimler; bir yıldızı takip ederek Kral Hirodes'a gelmiş ve bölgesinde yeni doğan bir çocuğu sormuşlardır. Bundan haberdar olmadığını söyleyen Hirodes, ona secde etmek için müneccimlerin kendisine haber vermelerini istemiştir. Müneccimler yine yıldızdan yararlanarak Meryem'i ve çocuğunu bulmuşlar ona secde etmişler, bir kötülük yapabileceği endişesiyle Hirodes'e haber vermeyerek başka bir yoldan ülkelerine dönmüşlerdir. Bunun hemen akabinde bir melek Yusuf'a gelerek, anası ile çocuğu Mısır'a kaçırmasını söylemiş, o da Mısır'a gitmiştir. Yusuf, Meryem ve İsa, Hirodes ölünceye kadar orada kalmışlar, melek tekrar gelerek Hirodes'in ölüm haberini getirmesi üzerine İsrail'e dönmüşlerdir[20].

İsa'nın Mısır'a kaç yaşında gittiği kesin olarak bilinmemekle birlikte onun iki yaşını geçmemiş olabileceği tahmin edilmektedir. Aynı şekilde İsa'nın Mısır'da nekadar kaldığı da bilinmemektedir[21].

Hıristiyanların kutsal kitaplarından olan Matta İncilinde verilen bu bilgiler, Hıristiyanlar arasında Mısır'a karşı müsbet bir ilgi uyandırmıştır. Bunun yanında yine dört incilden birinin yazarı olan Markos'un Afrika'lı bir yahudi aileden doğması, İsa'nın havarileri arasında yer aldığına inanılması, İncil'ini İskenderiye'de yazdığı ve orada öldürüldüğünün kabul edilmesi[22], Mısır'ın Hıristiyanlar arasında itibarını ve önemini artırmıştır.

---

17. Hoşea, II/1.

18. De Bossuet, **Élévations A Dieu Sur Tous Les Mystères, De la Religion Chrétienne,** Paris- 1960, 305-6; Menessa Yuhanna, **Tarihu'l-Keniseti'l-Kıbtiyye,** Kahire, 1983, 6.

19. Matta, 2/15.

20. Hikayenin tamamı için bkz. Matta, II. Bölüm.

21. Menessa Yuhanna, 7.

22. A.S. Atiya, IV/83; Menessa Yuhanna, 10-24; Krş. Resullerin İşleri, 12/25; 13/13; I Petrus, 5/13.

Stratejik ve coğrafi konumu, Filistin ve Kudüs'e yakınlığı gibi sebeplerle Mısır'ın Hıristiyanlar arasındaki önemi eksilmemiş ve hergün biraz daha artmıştır.

Hıristiyanlar arasında Mısır'ın önemli bir yeri olmasında İskenderiye'nin rolü de bulunmaktadır. Zira İskenderiye, eski Mısır ve Roma dönemlerinde önemli bir ticaret ve kültür merkezidir. Hatta Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde -Akdenizdeki konumu itibariyle- Roma'dan hemen sonraki sırayı oluşturmaktadır. İskenderiye, meşhur kütüphanesi ile Yunan kültürünün ve fikir hareketlerinin odak noktasıdır. İskenderiyeli Philon (M.Ö. 20 M.S. 50) burada yetişmiş, Eski Ahit'in "Yetmişler Tercümesi" burada yapılmıştır. Ayrıca burası, eski Mısır, Yunan ve Yahudi inançlarının karıştığı, putperestliğin genelde hakim olduğu, her inancın belli oranda temsil edildiği yerdir[23].

b) Hıristiyanlığın Mısır'a Girişi

Kıpti kaynaklarına göre İskenderiye Kilisesini Aziz Markos kurmuştur. M.S. 40 yıllarında onun İskendireye'ye geldiği, orada Hıristiyanlığı anlattığı ve kurduğu kilisenin ilk patriği olduğu kabul edilmektedir[24]. Ancak Markos'un M.S. 43 yılında Mısır'a geldiği de iddialar arasındadır[25].

Kıpti Kilisesinin son pratiği olan Şunnûde (Shennoudah) Hıristiyanlık tarihinde ilk Kilise'nin Kudüs'te kurulduğunu, Mısır kilisesinin ise Afrika'nın ilk kilisesi olduğunu ve bu sebeple "Afrika Kiliselerinin Anası" olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Şunnûde'ye göre, dünya kiliseleri içerisinde ilâhiyat eğitiminin yapıldığı en eski kilise İskenderiye'de Markos tarafından kurulan kilisedir ve bu Roma kilisesinden öncedir[26].

Kıptilerin Mısır ve İskenderiye Kilisesi ile ilgili bu iddiaları Batılı Hıristiyanlarca kabul edilmemektedir. Bunlara göre coğrafi yakınlık sebebiyle Mısır ve Filistin arasında iletişim olması kaçınılmazdır. Ancak İncil'in ne zaman ve kim tarafından Mısır'a getirildiği bilinmemektedir[27]. Jules Leroy, Mısır'ın hıristiyanlaştırılması tarihinin Markos'a kadar ulaşmadığını, Kıptilerce kabul edilen efsanevî bilgilerin M.S. III. yüzyılın ilk senelerinden öteye geçmediğini ifade etmiştir. O, Hıristiyanlığın Mısır'a girdiği tarihin havariler döneminde olduğu ihtimalini çok zayıf bulmuş, Kilise'nin teşkilinin Demetrius (189-231) zamanında olduğu görüşünü benimsemiştir[28].

---

23. P.D. Scott-Moncrieff, IV/113; Jules Leroy, II/895.
24. A.S. Atiya, IV/83.
25. Edris Abdel-Sayed, 15.
26. Mahmud Fevzi, **el-Baba Şunnûnde ve Tarihu'l-Keniseti'l-Kıbtiyye**, Darul Maarif (Mısır)- 1991, 20-21.
27. P.D. Scott-Moncrieff, IV/113.
28. Jules Leroy, II/895.

c) İslâm'dan Önce Mısır'da Kıptiler

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemlerde, Mısır, Filistin, Anadolu gibi bölgeler Roma İmparatorluğunun hakimiyeti altındadır. Bu sebeple Hıristiyanlık, o dönemde gerek Yahudiler, gerekse putperest topluluklar arasında kolaylıkla yayılmamıştır. İlk dönem Hıristiyan misyonerleri, çeşitli zorluklarla karşılaşmış; hatta çoğu Hıristiyanlık uğruna hayatını feda etmiştir.

Hıristiyanlığın Havariler zamanında Antakya, Tarsus, Efes yoluyla Roma'ya kadar götürülmesine rağmen, Mısır'a girdiği tarih tartışmalıdır. Kıpti yazarların, hissi olarak, Hıristiyanlığın, Mısır'da yayılışının tarihini Markos'a dayandırma gayretleri, Batılı monofizit olmayan hıristiyan yazarlar tarafından, tarihi kıymeti az olduğu için kabul görmemiştir[29]. Nitekim Hıristiyanlığın ve İncillerin Mısır'daki durumu, Demetrius'un zamanına kadar tam olarak bilinememektedir. Ancak eski Yunanlı ve Romalıların çok büyük zulüm, işkence ve takiplerine rağmen, ilk iki yüzyılda gezici misyonerler tarafından Hıristiyanlığın Mısır'da süratli bir şekilde yayıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Demetrius, dağınık bir şekilde varlıklarını sürdüren Hıristiyanları teşkilatlandırmış; hatta, ilk defa İskenderiye dışına din adamları göndermiştir. Bu da, Mısır'da kendi imkanlarıyla yayılma ve yaşama çabası gösteren bir Hıristiyan potansiyelin varlığına işaret etmektedir. Bu dönemde de Hıristiyanların henüz organize bir güç olmadıkları için kendi aralarında ve diğer Hıristiyan gruplarından farklı bir hayat tarzına sahip oldukları da görülmüştür.

Hıristiyanlığın ilk asırlarında Kıptiler, diğer dört İncil'in yanında, henüz konsillerce kabul edilmemiş, kendilerine mahsus İncilleri kullanmışlardır. "İbranilere göre İncil" ve "Mısırlılara göre İncil" bunların başında gelmektedir. Mısırlı Hıristiyanlar konsillerce meşru sayılan İncillerden önce bunları kullanmışlardır. Daha sonra bu iki İncil koyu Ortodokslarca III. yüzyılda kullanımdan kaldırılmıştır[30]. İlk dönem Kıptiler arasında bulunan bu uygulamalar, Hıristiyanlığın zaman içerisinde nasıl değiştiği ve nekadar değiştiği gibi soruları gündeme getirmektedir. Hatta bu durum; zaman zaman, Hıristiyanlar arasında tartışma konusu yapılan; Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'nın yazdığı İncillerin kanonik olarak kabul edilmesi olayındaki şüpheleri artırmaktadır. Ayrıca kendilerinin sahip oldukları Hıristiyanlığın, Havari olarak kabul ettikleri Markos'un getirdiği din olduğunu savunan Kıptilerin elinde, kanonik sayılan Markos'un incilinin ilk asırlarda bulunmayışı da hayret vericidir. Bu durumda ya bugün kanonik sayılan İncil Markos'a ait değildir veya Mısır'a Hıristiyanlığı onun getirmediği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Hıristiyanların Roma'nın katı zulmü altında kapalı olarak varlıklarını sürdürme çabalarının bazı ihtilaflı konuları da beraberinde getirmesi pek

---

29. P.D. Scott-Moncrieff, IV/113; Jules Leroy, II/895.
30. P.D. Scott-Moncrieff, IV/114-115.

tabiidir. Çünkü gizli olarak yapılan dinî öğretilerde kontrol güçleşmiş Kıptiler arasında kopukluk meydana gelmiştir. Henüz Dinî ve siyasî alanda ciddî anlamda kurumlaşmayan Hıristiyanlar, Demetrius zamanında, kısmen de olsa teşkilatlanma fırsatı bulmuştur. Severus (202) ve Decius (250) zamanında yapılan baskılar, Diocletian (284-303) zamanında zirveye çıkmıştır. Bu dönemde çok büyük katliamlar olmuş ve Kıptiler, "Şehitler Yılı" diye adlandırdıkları bu seneyi takvim başlangıcı olarak kabul etmişlerdir. Romalıların katliamından kaçanların bir kısmı çöllere sığınmış; bir kısmı da boya fabrikalarında ve maden ocaklarında çile doldurmuştur[31].

Kıptilerin baskı altında oldukları bu dönemlerde, İskenderiyeli Clement (150-214), Origène (183-252) ve onun talebesi Denys tarafından bir takım fikir hareketleri başlatılmıştır. Bu aşamada Yunan ilmî zihniyeti ile Ortodoks Hıristiyanlığı kaynaştırmada belli mesafe katedilmiştir. Ayrıca Hıristiyan kültürü içerisine belli ölçüde paganizmden alınan unsurlar karıştırılmıştır[32].

Kıptilerin, din hürriyetine kavuşmaları, İmparatorluğun Doğu kesiminin herkese din hürriyeti tanıdığı 313 tarihinden sonra olmuştur. Bu tarihten itibaren Kıptiler, cemaatleşmeye ve teşkilatlanmaya başlamışlardır. Ayin dili olan Yunanca yerine Kıptice geçmiş, Hıristiyanlık Mısır'da yayılarak halk Kıptî ismini yaşatmıştır[33].

ca) Kıptiler Arasında Manastır Hayatının Gelişmesi

Hıristiyanlık, ilk yıllarında, Yunanlıları ve o kültür ortamında yetişenleri hedef olarak seçmiştir. Fakat daha sonraki yıllarda, mistisizm ve zahitliğe doğru bir eğilim baş göstermiştir. Onlar, önceleri, dünyayı tam olarak terketmeden günlük işleriyle meşgul olmuşlar ve ibadetlerini yapmışlardır. Bunun yanında evlilikten uzak kalarak kendilerini ibadete veren, hasta ve yoksullarla meşgul olanlar da bulunmuştur. Züht hayatına ağırlık veren kitle, kısmen de olsa, Mısır Kilisesi üzerinde etkili olmuştur. Bu akım, muhtemelen, Yunanlılar tarafından, Platoncu ve Pythagorcu filozoflar kanalıyla Mısır'a gelmiş, yerli Mısır dinini, etkilemiştir. Ayrıca devamlı baskı, zulüm ve işkencelere maruz kalan kıptilere, dünya cehennem olmuş ve ilk hıristiyanlar gözden uzak yerlerde inziva yoluyla dinî değerlerini yaşatmayı amaçlamışlardır.

Mısır'da züht hayatını gerçekten yaşayanların ilki olarak, 250 Decian takibatından çöle kaçan Paul bilinmekle birlikte, eremitik (züht) hayatının kurucusu olarak, Antony (251-356) kabul edilmektedir[34].

Hıristiyanlıkta züht anlayışının öncüsü kabul edilen Antony çiftçi bir ailenin çocuğudur.

---

31. P.D. Scott-Moncrieff, IV/115-6.
32. Jules Leroy, II/895.
33. Edris Abdel-Sayed-15.
34. P.D. Scott-Moncrieff, IV/116; A.S. Atiya, IV/83; Murad Kamil, 20; Mehmet Aydın, Din Fenomeni, Konya-1993, 161.

Onun Hıristiyan olmasına ve böyle bir züht hayatını tercih etmesine sebep kilisede dinlediği Matta İncilindeki şu cümledir: "İsa ona dedi: Eğer kamil olmak istersen, git, nen varsa sat ve fakirlere ver, göklerde hazinen olacaktır; ve gel benim ardımca yürü.."[35] Antony bu cümleden etkilenerek Hıristiyan olmuş ve kasaba dışında bir kulübede onbeş sene münzevi bir hayat yaşamıştır. O, bunu yetersiz görerek, çölde bir mağarada yirmi yıl kadar daha sıkı bir inziva hayatı geçirmiştir; 305 yıllarında mağarasından ayrılarak keşişleri organize etmiştir[36]. Antony, kıptiler arasında yaygın olan paganist uygulamalardan nefret etmiş, cenazelerin mumyalanmamasını vasiyet etmiştir. Onun teşkilatlandırdığı keşişler, bedene eziyet ve işkence ederek ruhları korumayı gaye edinen bir hayat tarzı benimsemiştir[37]. Bu münzeviler, kendilerini, kutsal Kitabı okumaya ve ibadete adamış tam bir perhiz ve çok sert bir "oruca" da karar vermişlerdir[38].

Antony'nin miras bıraktığı Manastır hayatı (Monachism) idealleri, kendine has bazı özellikleri olan bir teşkilat olarak gelişmiştir. Onun çölü terkederek mürşitlerini organize etmeğe başladığı zamanlarda başka bir kıpti, Pachomius (290-346), güneyde Tabennisi'de daha sıkı bir manastır sistemi kurmuştur[39].

Aslen bir putperest lejyoneri olan Pachomius, Hıristiyan köylülerin iyiliğinden etkilenmiş ve bir hıristiyan tarafından vaftiz edilerek Hıristiyan olmuştur. Onun kurduğu manastır düzeninde, cemaat hayatı, bir inziva hayatı şeklinde nizama sokulmuş ve insanın kendini öldürmesi reddedilmiştir. Bu düzende; züht hayatı, eziyet ve açlık cennete götüren yegane imkân değildir[40]. Keşişlerin, bir taraftan iffet, yoksulluk ve itaat yeminlerini korurken; diğer taraftan da, hem bedenî, hem de zihnî melekelerini faydalı işlerde kullanmaları istenmiştir[41].

Pachomius'un kurduğu sistem Kıpti Hıristiyanlığında büyük bir dönüm noktasıdır. Bu sistemde, asker ve din adamlığı fonksiyonu aynı şahısta birleşmiştir. Bir keşişin bütün davranışları kontrol altına alınmış ve belli bir kurala bağlanmıştır. Bu cemiyette üyelerin elbiseleri, yiyeceği, uyku saati ve şekli, seyahati ve ibadet saatleri belirlenmiştir. Ceza kanunları tamamen ve yerli yerince, bütün suçlulara, eşit olarak uygulanmıştır. Zamanla bu sistem, manastır hayatı yaşayan keşişlerin büyük çoğunluğu kıpti olmakla birlikte, başka milletlerden insanlarla karışarak, kozmopolit bir görünüm sergilemiştir. Başrahip'e bağlı bir vatandaşın başkanlığında her millet için özel bir bölge ayrılmıştır[42].

---

35. Matta, 19/21.
36. P.D. Scott-Moncrieff, IV/116-117.
37. P.D. Scott-Moncrieff, IV/117; A.S. Atiya IV/83; Murad Kamil, 47.
38. Mehmet Aydın, **Din Fenomeni**, 161.
39. P.D. Scott-Moncrieff, IV/117; A.S. Atiya IV/83.
40. Murad Kamil, 48.
41. A.S. Atiya, IV/83.
42. Murad Kamil, 49.

Pachomik manastır Yunanlı, Romalı, Kapadokyalı, Libyalı, Suriyeli, Sudanlı ve Etiyopyalı bir çok keşişin katılımıyla daha kurucusunun sağlığında hızla çoğalmıştır. I. Julius (337-352) zamanında Avrupa'da köksalmaya başlamıştır. İçlerinde Pachomik hayat tarzını Latince'ye tercüme eden Jerome (342-420) gibi meşhurların da bulunduğu çok sayıda kilise babası, Pachomik vakıflarda yaşamıştır[43].

Mısır'da erkeklerin dışında kadınlar da manastır hayatı yaşamıştır. Bu hayat tarzının özellikle Pachomius'un manastır hayatını sistematize ettiği dönemden sonraya ait olduğu belirtilmektedir. Rivayete göre Pachomius'un kızkardeşi Mary, onu ziyarete gitmiş; fakat Pachomius onunla görüşmeyi kabul etmemiştir. Kapısında bekçilik görevi yapan erkek kardeşi aracılığıyla ona bir haber göndermiş ve şöyle demiştir: "Benim hâlâ yaşadığımı işittin. Beni göremediğin için kederlenme fakat, eğer dünyadan vazgeçmek ve Allah'ın bağışlamasını kazanmak istiyorsan nefsine hakim olacaksın; ve kardeşler senin için bir yer inşa edecekler. Ben, sana katılacak ve böylece senin sayende kurtuluşa erecek birçok kişiyi sana bildirmesini Tanrı'dan ümit ediyorum. Kişi için bu dünyada, ölümden önce iyi bir amel işlemesinin dışında ümit yoktur'"[44].

Bunu işittikten sonra Mary'nin kalbi yumuşamış ve Manastır hayatını kabul etmiştir. Pachomius, kendi manastırının yanında bir oda inşa ettirmiştir. Bu kadının orada yaşadığını duyan başka kadınlar onunla birlikte yaşamak için, yanına gelmişler ve böylece Mary'nin ünü, kısa bir sürede her tarafa yayılmış ve ilk kadın manastırı teşekkül etmiştir. Pachomius, Peter adında bir rahibi onlara öğretmen tayin etmiştir[45].

Pachomius ile başlayan müşterek manastır hayatı, baştan sona, Mısır'ın her tarafına yayılmıştır. Rahibe manastırları sahra veya sapa yerlerde değil şehir merkezlerinde de kurulmuştur. İskenderiye'de İranlılar tarafından yıkılmış 600 kadar manastırdan söz edilmiştir. Ebu Seyfeyn ve Aziz George'nin manastırları günümüzde Kahire'de kalan en meşhur manastırlardandır[46].

Her rahibe manastırı, özerk enstitülere sahip olmakla birlikte, özel müşavir ve günah çıkaran papazları da bulunmaktadır. Bu görevliler, ya düzenli olarak veya çağrıldıkları zaman, manastırları ziyaret etmekte ve oradakilere yardımcı olmaktadır[47].

Mısır'da manastır hayatının dışında, Hıristiyan kadınlar arasında, dinî uygulamalar ferdî veya küçük guruplar halinde devam ettirilegelmiş-

43. A.S. Atiya, IV/83.
44. Murad Kamil, 52, 53.
45. Murad Kamil, 53.
46. Murad Kamil, 55, 56.
47. Murad Kamil, 57.

tir. Genellikle yarım düzineyi geçmeyen ve kominal bir hayat yaşayan bu kadınlar işlerini nöbetleşe yerine getirmektedir. Öğle ve akşam yemekleri belli bir zamanda, bütün rahibelerin iştirakiyle yenmektedir. Sabah kahvaltısına önem verilmemektedir. Oruç esnasında, özellikle Paskalya'dan önceki gün, uzun süreli oruçta öğle yemeği terkedilmektedir.

Kıpti rahibelerin dış elbiseleri tamamıyla siyahtır. Siyah kumaştan bir örtü veya başka ince bir bez, çenenin altından geçirilerek yüz örtülecek şekilde, başın etrafına dolanır. Onun üzerine, omuzların üstüne düşen ağır bir şal giyilir. Elbiseler yere kadar uzadığı için yüz ve ellerin dışında hiçbirşey görülmez[48].

Bir manastır münzevisinin giydiği elbiselerin belli başlı özellikleri şunlardır:

1- Manastır Rahiplerin giydikleri cüppe. 5 cm genişliğinde ve takriben bir metre uzunluğunda bir şeritle çevrilmiş, yünden yapılmış siyah uzun bir örtü.

2- İç elbiselerinin üzerine giyilmiş deri bir kuşak.

3- Peçe, yaşmak. Ortası daire gibi kesilmiş, dikdörtgen şeklinde bir şal, yüzle birlikte başı kapatacak şekilde örtülür. Genellikle dışarı çıkarken giyilmektedir.

4- Plân. Cildin hemen üzerine giyilen haç şekli verilmiş bir deri[49].

cb) Konsiller ve Kıpti İnancının Oluşumu

Hıristiyanların dünya üzerinde ilk ve genel olarak rahatladıkları dönem Konstantin'in (313) imparator seçilmesinden sonraki dönemdir. Konstantin'in hoşgörü göstermesinden ve ölmek üzere iken vaftiz olmasından sonra Hıristiyanlık resmî din haline gelmiştir. Bu dönemde; daha önceleri kapalı devre olan dinî hareketlilik alenileşmiştir. Dinî hürriyet ortamında herkes düşüncesini söyleme, inancını yaşama imkânı bulmuştur. Dolayısıyla baskı döneminde kontrolsuz gelişen dinî düşünceler su yüzüne çıkmış; Hıristiyanların farklı inanç ve uygulamaları sahip oldukları anlaşılmıştır. Nitekim uzun yıllar, merkezî bir otoritenin olmayışı, yaşanılan Hıristiyanlığın gerçek hıristiyanlık olup olmadığını gündeme getirmiştir. Müntesiplerinin büyük çoğunluğu cahil olan Hıristiyanlar içerisinde din adamlarının ellerindeki inciller arasında büyük farklılıklar ortaya çıkarmış, en önemlisi, teolojik konularda hergün biraz daha büyüyen tartışmalar başlamıştır. İşte bu dönemin inanç esasları ve dinî uygula-

48. Murad Kamil, 57.
49. Murad Kamil, 59.

malarına ilk ciddi muhalefet, karşı taraf hıristiyanlarca "bela" olarak değerlendirilen, gerçekte Hıristiyanlık içerisinde "Tevhid" mücadelesi yapan Arius (öl. 336) tarafından başlatılmıştır[50].

Arius, Hıristiyanlığın eski kültür ve putperest inanışlardan kaynaklanan ve Pavlus tarafından Hıristiyanlığa sokulan, İsa'nın mahiyeti ile ilgili inanışlara itiraz etmiştir. O, Baba (Allah) ile Oğul'un (İsa) arasında bir fark bulunduğunu, Oğulun Baba'dan aşağı olduğunu söylemiştir. Arius'a göre; Oğul, Baba'nın bir yaratığıdır. Oğul eğer Baba'nın oğlu ise, Oğul'un olmadığı bir zaman olması gerekir. Bu sebeple Oğul Baba ile beraber ezelî değildir ve edebî de olamaz. Her ne kadar fanî kıyaslamaların ötesinde ise de o yaratıktır. Fakat tabiat bakımından tanrı ile aynıdır. Bunun için Oğul'a dolaylı olarak Allah diyebilmekteyiz[51].

Arius'un öğretisi, ilk defa İskenderiye Piskopos'u Alexandre tarafından, sonra 318'de yüz piskoposun toplandığı Mısır konsilinde mahkum edilmiştir. Fakat Arius, doktrininini müdafaa etmekten çekinmemiştir[52].

İskenderiye'nin İmparatorluk içindeki önceki yeri sebebiyle burada başgösteren bir tartışmanın bütün İmparatorluğu rahatsız edeceği düşüncesiyle Konstantin, derhal bir konsil toplanmasına karar vermiştir. İznik'te (325) toplanan bu konsilde Baba-Oğul'un tabiatı problemi tartışılmış, Oğul'un Baba ile ilişkisini en açık şekilde ifade eden Yunanca Homoosios kelimesi önerilmiştir[53]. Konsil'de Arius mahkum edilmiş ve sürgüne gönderilmiştir. Ancak Arius'un yazılı bir açıklama yapması üzerine İmparator, tekrar onun Kiliseye alınmasını emretmiştir. Bunun üzerine, o sırada İskenderiye Piskoposu olan Athanasius (öl. 373), İmparatorun emrine uymadığı için Tyre'de toplanan piskoposlar konsilinde, görevinden alınarak sürgüne gönderilmiştir. Böylece Mısır iki karşıt fikrin çetin mücadelesine sahne olmuştur. 337'de Konstantin'in ölümü üzerine İskenderiye'ye geri dönen Athanasius, daha sonraki İmparatorlar döneminde, mücadelesine devam etmiş, İskenderiye'deki görevini geri almış ve 373'de ölünceye kadar bu görevde kalmıştır[54]. İskenderiyeli Athanasius'dan sonra, Grek babalarından Bazil, Nazienzeli Gregorie, Nysse'li Gregorie ve St. Athanas, Arius'un görüşlerine karşı çıkmışlardır[55].

Arius ve taraftarlarınca başlatılan fikrî hareket, zaman içerisinde şiddetli baskılara maruz kalsa da gündemde kalmayı başarmıştır. Nitekim

50. Gerald Graveland Walsh, **The Great Religions of the Modern World**, Ed. Edward J. Jurji, New Jersey-1967, 325.

51. P.D. Scott-Mancrieff, IV/116. Gerald G. Walsh, 325. Francis Dvornik, **Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a**, Çev. Mehmet Aydın, Ankara- 1990, 6.

52. Francis Dvornik, 6.

53. Francis Dvornik, 7.

54. P.D. Scott-Mancrieff, IV/116.

55. Francis Dvornik, 10; Mehmet Aydın, **Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, Konya- 1991, 15.

Hıristiyanlık içerisinde, daha sonra, ortaya çıkan görüş ayrılıklarında bunların etkileri hissedilmiştir. İsa'nın tabiatı üzerinde yoğunlaşan tartışmalar, Ortaçağ boyunca Hıristiyan kavimlerinin çoğunluğunda, ana gündem maddesi olmuştur.

İznik konsilinde şeklen alınan karar, konsil üyelerinin büyük çoğunluğunu tatmin etmemiştir. İmparator'un desteğiyle alınan bu kararın tepkileri uzun süre devam etmiştir. Teslis'in Hıristiyanlık içindeki yeri ve özellikle İsa'nın insanî tabiatıyla Teslis'te nasıl bir birleşme yapabileceği şiddetli çatışmalara sebep olmuştur. Ariusçular, Oğul'un ruhsuz bir bedene büründüğünü söyleyerek, tanrısallığını inkâr etmişler; buna karşılık İskenderiye ekolü; Oğul'un tam olarak bedenleşmesinden sonra iki tabiatın tam olarak birleştiğini belirterek İsa'nın tanrısal tabiatı üzerinde ısrar etmişlerdir. Antakya ekolü ilâhiyatçılarından Diodore ve Theodore İsa'nın beşerî tabiatı üzerinde ısrar etmişlerdir ki bunun temelinde Meryem ile ilgili inanç yatmaktadır. Zira Meryem Allah'ın annesi değil, İsa'nın annesidir. İstanbul Piskoposu Nestorius da bu görüşü benimseyerek Antakya ekolünü desteklemiştir. İskenderiyeli Cyrille (öl. 444) bu yeni akımı Ortodoks Katolik imanına bir darbe ve kilise hiyerarşisinde İskenderiye'ye karşı Antakya'nın bir zaferi olarak gördüğü için karşı çıkmıştır[56]. Cyrille İmparator II. Thedose yazdığı mektupta İsa'nın tabiatı ile ilgili görüşlerini şöyle özetlemiştir. Biz İlâhi yönden insanî yönü, insanî yönden de kelimeyi ayırdedemeyiz. Bu, tefsiri mümkün olmayan kapalı bir birliktir. Bize göre İsa, biri diğerine karışmayan ve biri diğerini yok etmeyen iki tabiattan meydana gelmiş, iki şeyin bir arada toplandığı garip bir birliktir[57]. İmparator II. Thedose'nin isteği üzerine, İskenderiye'li Cyrille tarafından hazırlanan Efes (431) konsilinde, İsa'nın insaniyetinin konusunu kelimenin (verbe) tanrısal uknumu olarak belirtmek için Meryem, "Allah annesi" (Théotokos) ilân edilmiştir[58]. Bunun sonucu olarak katolik imanı, İsa'nın tek kişilikli, iki tabiatlı olduğu şeklinde tesbit edilerek İstanbul Piskoposu Nestorius mahkum edilmiştir[59].

Efes Konsili, İskenderiye'nin İstanbul ve Antakya üzerindeki zaferini sembolize etmektedir. Bu konsilden sonra Mısır Piskoposlarının prestiji çok yükselmiştir. İskenderiye ilâhiyatçıları, Antakya ekolü ile olan mücadelelerini çok ileriye götürmüş, bedenleşmiş oğulun ilâhi tabiatı üzerinde fazlaca durmuşlardır. Bu arada İsa'nın insanî tabiatı yutulmuş; o, Allah'ın oğlu ve ilâhi tabiatlı olarak düşünülmüştür. İsa'nın biricik tabiatı doktrinini savunan monofizitlik Mısır'da çabucak popüler hale gelmiştir. Bu yeni fikrî akım, İskenderiye ilâhiyatçıları üzerinde, Antakya ilâhiyatçılarından çok Yunan Felsefesinin etkili olduğunu göstermektedir.

---

56. Mehmet Aydın, **Hıristiyan Konsiller Tarihi**, 16, 17; Jules Leroy, II/896.
57. Menessa Yuhanna, 262.
58. Mehmet Aydın, **Din Fenomeni**, 203.
59. Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri**, 17.

Ayrıca İsa'nın tanrılaşması için kişisel bir ahlâkî disiplinin gerekli olduğunu savunan Yeni Eflatuncu felsefenin ve eski Mısır inanışının bir gereği olan, krallara tanrısal karakter veren antik paganizmin, monofizitlik üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir[60].

Monofizitlik ile Ortodoks Hıristiyanlık arasındaki ilk çatışma, patrik Flawen'in, monofizitliğin yorumcularından biri olan Eutyches'i sapık olarak itham etmesi üzerine, İstanbul'da olmuştur[61]. Eutyches, İsa'nın tek bir tabiatı olduğunu, Okyanusta bir damla sirkenin kaybolması gibi, onun insanî yönünün ilâhi yönü tarafından emildiğini iddia etmiştir. Ona göre İsa'nın insanî tabiatı, ilâhî tabiatı içerisinde tamamen erimiştir. Eutyches'in İsa'nın insanî yönünün gerçek varlığını inkâr etmesi, yani mutlak monofizitizmi iddia etmesi, İskenderiye Kilisesi tarafından sapıklık olarak nitelenmiş ve cemaatten atılmıştır[62]. Çünkü Eutyches, Cyrille'nin görüşlerini daha da ileri götürerek İsa'da sadece ilâhî tabiat olduğunu iddia etmiştir. Fakat Cyrille'nin (444) ölümü üzerine halefi Dioscore, Mısırlı keşişlerin çoğu tarafından desteklenen Eutyches'i desteklemiştir[63].

449'da Efes'te toplanan konsilde İskenderiye Patriği Dioscore, insiyatifi elegeçirmiş ve prensip olarak monofizitliği kabul etmiştir. Ancak Papa I. Léon bu konsili "haydutlar konsili" diye adlandırarak kararlarını protesto etmiştir[64].

Kadıköy (Kalkedon) konsilinde (451) Efes konsilinin kararları mahkum edilmiş ve Dioscore görevden alınmıştır. Bu konsilde Hıristiyan imanı şu şekilde formüle edilmiştir: "Hepimiz ittifakla bir tek oğul ve biricik İsa'yı kabul ediyoruz. Ve yine onun, bir tek şahısta birleşmiş iki tabiatını kabul ediyoruz. Bu tabiatlar kendi arasında birleşmemiş, bölünmemiş, ayrılmamış ve değişikliğe uğramamıştır"[65].

İsa'da tek bir tabiat olduğu ileri sürenler bu iman formülüne karşı çıkmış ve onu bid'at olarak nitelemişlerdir. Onlar, Meryem'in konumundan hareketle şöyle demişlerdir. Onların inanışlarına göre Bakire Meryem Allah'ın annesidir. Bizim inancımıza göre ise Bakire Meryem'in Allah'ın annesi olması küfürdür. Eğer İsa'da tek bir tabiat olduğunu kabul etmezsek, o zaman karşı grup Kilise Babalarından biri, "Meryem ilâh mı yada

---

60. Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri**, 17-18. Eski Mısır'ın Tanrı inancıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Afet İnan, **Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti**, Ankara-1987, 216-229; Jaroslav Cerney, **Ed-Diyânâtü'l-Mısriyyetü'l-Kadîme**, Arapçaya Çev. Ahmed Kadrî, Mısır-1987, 29-63-64.

61. Francis Dvornik, 15; Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsillesi**, 18.

62. Murad Kamil, 44; P.D. Scott- Moncrieff, IV/118.

63. P.D. Scott-Moncrief, IV/117-118.

64. Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri**, 18.

65. Francis Dvornik, 16; Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri**, 19; **Din Fenomeni**, 203; Menessa Yuhanna, 258.

insan mı doğurdu diye bir soru sorabilir. Eğer ilâh doğurdu derseniz, Allah doğurulmadığı için sapıklığa düşersiniz. Şayet onun bir insan doğurduğunu söylerseniz, insanın annesi ilâhın annesi olamayacağı için, onu inkâr etmiş olursunuz. Yok eğer hem ilâh hem de insan doğurduğunu söylerseniz, bu durumda onun bir ilâh, diğeri insan iki çocuğu olması gerekir ki bu da aklen mümkün değildir. Ancak, İlâh ve insan bir oldular ve bunun için Meryem, ne tam bir ilâh ne de tam bir insan, ilâh ve insan olmayan aksine müteennis bir ilâh doğurdu derseniz bu doğrudur ve gerçek de budur"[66].

Bu düşünceden hareket ederek İsa'da tek bir tabiat olduğunu iddia edenler, Kadıköy konsilinin iman formülünü reddederek şöyle bir iman formülü geliştirmişlerdir: "Amin Amin Amin... İnanıyorum ve son nefesime kadar ikrar ediyorum ki, bu hayat veren tabiat, anneniz ve hepimizin hanımefendisi, İsa'nın annesi mubarek Meryem'den olma, kurtarıcımız İsa Mesih'tir., Tanrı onu karışma, bozulma ve değiştirme olmaksızın ilâhî yönüyle bir tabiat yapmıştır. İnanıyorum ki onun ilâhiliği bir an, bir göz açıp kapama müddeti kadar bile insanî yönünden ayrılmamıştır"[67].

Murad Kamil, İsa'da iki tabiatın birbiriyle tam olarak birleştiğine inanırken, bunun açık olarak izahının mümkün olamayacağını belirtmektedir. Mantıksız ve akla aykırı gelen bu hususun, bütün insanlığın anlayış ve hayal gücünün üstünde olduğunu, mistik bir tecrübe ile bütün tezatların üstesinden gelinebileceğini ifade ederek, bunun gerçek bir birleşme olduğunu kabul etmektedir[68]. Ona göre İsa'daki ilâhî ve insanî birlik, beden ile ruh veya yanan kor ile ateş arasındaki birliğe benzemektedir. Her ne kadar beden ile ruh biri diğerinden ayrılıyorsa da, aralarındaki bütünlük onları yalnız bir tabiat yapar ve ona da insan tabiatı olarak bakılmalıdır[69].

Kadıköy konsilinde kullanılan "Allah-İnsanın" iki tabiatı terimi, tanrılaşmanın temeli olan İsa'nın birliğini belirtmek için kullanılan ve yegane halife olarak "Allah-İnsanın" tek tabiatından bahseden İskenderiye ekolünün formüllerine bağlı bulunan kıptileri incitmiştir. Politik problemlerin ağırlığı ile çabucak ciddileşen bu anlaşmazlık Kadıköy Konsilinin ilkelerine uymayan Ermeni, Yakubi, Kıpti v.s. gibi kiliselerin ayrılmasına sebep olmuştur[70]. İmparatorluk ve Doğu kilisesi içinde İstanbul'un üstünlük kazanmasına kızan Kıptiler, monofizitliği milli bir din olarak telâkki etmiş, Kadıköy konsili taraftarlarını "Melkitler" yani "imparator taraftarı" olarak adlandırmışlardır[71].

66. Menessa Yuhanna, 258-259.
67. Murad Kamil, 44-45.
68. Murad Kamil, 45.
69. Murad Kamil, 46.
70. Mehmet Aydın, **Din Fenomeni**, 203.
71. Francis Dvornik, 18.

Dinî ve millî duygular Kadıköy konsilinde alınan kararlara muhalefet edilmesinde etkili olmuştur. Çünkü bu konsilde, Roma'nın yanında İstanbul Patrikliği de belli imtiyazlar elde etmiş, ancak dünya kiliseleri hiyerarşisi içerisinde İskenderiye'nin yeri iptal edilmiştir[72].

Kadıköy konsilinin sonuçları Mısır'da hemen hissedilmiştir. İmparatorluğun birliğini kilise çatısı altında sağlamayı amaç edinen Bizans imparatorları, bu birliği Kıptilere de empoze etmeye başlamışlar ve ayrılığın bütün izlerini silmek için zulüm kampanyaları başlatmışlardır. Bunun daha etkili olabilmesi için, Mısır'daki sivil, askerî ve kiliseye ait yetkiler bir tek adamda, yani aynı zamanda hem vali, hem genel komutan, hem de İskenderiye Patriği olan Apollinarius'ta toplanmıştır. Böylece o, Kadıköy kararını, Yunan diktatörlerine çok seri bir şekilde karşı çıkan Kıptilere uygulatmak için muazzam bir kuvvet elde etmiştir. Aşırı vergi yükü, korkunç zulum ve hakaret 451'den İslâm fethinin gerçekleştiği 641-2 yılına kadar olan devrede bütün kıptilerin üzerinde hüküm sürmüştür[73].

Kadıköy konsili sonrası, merkezi iktidarın seçim ve değerlendirmeleri sebebiyle, Monofizitlikten Ortodoksluğa geçen piskopos merkezlerinin değişkenliği ile özelleşen kavgalar çoğalmıştır. Piskoposlukların bu değişkenliğine bir son vermek için Justinyen, bütün monofizit piskoposları tutuklatarak, onları manastırlara hapsederek, köklü bir çözüm arayışı içine girmiştir. Bu durum İmparatoriçe Thêodora zamanında monofizit silsilenin yenilenmesine kadar (542) devam etmiştir. İşte bu tarihte, Ortodoks hiyerarşinin yanında Suriye'deki Yakubî kilisesi şeklinde yaşayan bağımsız monofizit kıpti kilisesinden bahsedilebilir[74].

Kıpti Kilisesinin kurum olarak başlangıç tarihini tesbit etmek oldukça güçtür. Kıpti yazarlar bunu Markos'a kadar geri götürürken, Batılı kaynaklar bunun imkansızlığı konusunda ısrar etmektedirler. Kıptilere yapılan baskılarda din faktörü göz önüne alındığında, din olarak Hıristiyanlığın, ilk dönemlerde Mısır'a girdiği düşünülebilir. Ancak canını korumaktan aciz olan kıptilerin kurum ve kurallarıyla kiliselerini ayakta tutmaları tartışmaya müsait bir konudur. Aynı şekilde, Hıristiyanlığın inanç esaslarında, baştan itibaren bir tekamül ve değişim sözkonusudur. Nitekim yapılan konsillerde tartışılan konular bu değişim ve gelişimin açık delilleridir. Her nekadar İsa konusu günümüzde hâlâ tartışılmakta ise de Kıptiler, Kadıköy konsili öncesi koydukları kesin tavır neticesi inanç esasları ve İsa hakkındaki imanlarını büyük ölçüde netleştirmişlerdir. Kadıköy konsili sonucunda, Hıristiyan dünyasında Doğu Kiliseleri arasında yer alan Kıptiler, Monofizit inanca sahip özerk bir kilise olmuştur. Onlar, Hıristiyanlık öncesi inançlarının da etkisiyle, İsa'da ilâhî ve insanî iki ta-

72. Jules Leroy, II/896.
73. A.S. Atiya, IV/84-85; Ayrıca bkz. P.D. Scott-Moncrieff, IV/118.
74. Jules Leroy, II/896; R. Janin, **Les Églises Oriantales et les Rites Orientaux**, Paris- 1955, 480-81.

biatın tam olarak birleştiği inancındadır. Kıptiler, bu inançlarını hertürlü çile ve tecrübe ile, Ortaçağ boyunca ve İslâm'ın Mısır'a girişinden önce, Hıristiyan olmayan efendileri ve Hıristiyan olup da aynı görüşü paylaşmayan dindaşlarından gördükleri baskı ve zulüme rağmen devam ettirmişlerdir. Onların bu inancı, çeşitli esinti ve çalkantılarda doğmuş ve kendini sağlamlaştırarak korumuştur[75].

Kıptiler, oniki asır kadar bir süre yabancı hakimiyetinde kaldığı ve Bizans valilerinin idaresinde bir sömürge olduğu için halk arasında, mevcut idareye karşı bir kin ve milliyet duyguları uyandırmıştır[76].

d) İslâm'dan Sonra Mısır'da Kıptiler

Müslümanların Mısır'ı fethi M.S. 639 yılında başlamış ve M.S. 642'de tamamlanmıştır. Bu dönemde Kıptiler, Bizans İmparatorluğunun baskı ve zulmü altında varlığını sürdürmekteydi. Kıptilerin, inanç yönünden İstanbul ve Roma kiliselerinden ayrı oluşu millî kimliklerini koruma arzuları, İmparatorluğun onlar üzerinde ağır vergiler yüklemesine ve hürriyetlerini sınırlamasına sebep olmuştur. Bu durum, Kıptileri Bizans idaresinden kurtulma arayışları içine itmiştir. Kıptilerin içinde bulunduğu bu olumsuz şartlar ve efendilerinin onlara uyguladıkları katı tutum karşısında, İslâm'ın hoşgörü ve adalet anlayışı; Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethini kolaylaştırmıştır. Nitekim Kıptiler, Müslümanları kurtarıcı olarak karşılamışlar, onların kendilerine sağladığı hürriyet ve imkan sayesinde kuvvetlenmişlerdir[77].

Monofizit olmayan Hıristiyan yazarlar, Kıptilerin Bizans işgali altında karşılaştıkları zulüm ve işkenceyi doğrulamışlardır. Fakat, her halukârda, bir hıristiyanın Müslümanların idaresinde yaşamayı tercih etmesini hazmedememiş, onların Müslümanları kurtarıcı olarak görmesini yadırgamışlardır. O dönemde Mısır Mukavkısı olan Cyrus'un, Bizanslılara karşı Müslümanlar tarafını seçmesini ihanet olarak nitelemişlerdir[78].

Kıptiler de diğer Hıristiyanlar gibi Mukavkıs'a sahip çıkmamışlardır. Bunun önemli sebeplerinden biri, onlara göre, Mukavkıs'ın Yunan asıllı olmasıdır. Zira o, bu sebeple Bizans'ın itimadını kazanmış ve Kıptileri idare etmek üzere Mısır'a vali olarak tayin edilmiştir. Kıptiler onu menfaat düşkünü birisi olarak değerlendirmişlerdir. Hatta Mısır'ın fethi esnasında Müslümanlara yardım etmesini ve onları Bizans'a tercih etmesini daha çok menfaat elde etme amacına yönelik bir davranış olarak nitelemişlerdir. Fakat Mukavkıs'ın Hz. Muhammed zamanında İslâm'a ilgi duyduğu-

75. Murad Kamil, 7.
76. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/716.
77. Jules Leroy, II/896-97. Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri**, 21.
78. P.D. Scott-Moncrieff, IV/118.

nu ve onun sağlığında kendisiyle mektuplaştığını belirterek, müslümanları Bizans'a tercih etmesinde, esas faktörün menfaat değil, gönül ve inanç yakınlığı olduğunu itiraf etmişlerdir[79].

Hangi sebeple olursa olsun, Kıptiler, bir bütün olarak Bizans idaresinden memnun olmamışlardır. Nitekim Mukavkıs gibi onlar da Bizans'dan kurtulup müslümanlara yaklaşmayı tercih etmişlerdir. Kıptilerin içinde bulunduğu olumsuz şartlar Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethini kolaylaştırmıştır. Bu ise Bizans İmparatorluğu ve Hıristiyan dünyası için büyük bir kayıp olmuştur.

Müslümanlar Mısır'ı fethettikleri zaman, burada, tamamen Hıristiyanlaştırılmış iki ayrı grupla karşılaşmışlardır. Bunlardan biri; Rum idareci ve askerlerden oluşan Melkitler, diğeri ise; Kıptiler, Habeşliler ve diğer Hıristiyan topluluklardır. Amr İbn As Mısır'a geldiği zaman yerli Kıptiler, cizye karşılığında, Rumlara karşı ona yardım etmişlerdir[80].

Mısır'ın fethinden sonra orada yaşayan Kıptiler, Hıristiyanlık içindeki ayrılıklarını daha da netleştirmişlerdir. Bizans'ın sosyo-kültürel etkisi azalmış İslâm öncesi zulüm ve baskı sonucunda ortaya çıkan millî birlik hareketi güçlenmiştir. Kültür ve ibadet dili olan Yunanca, yerli halkın ve keşişlerin kullandığı dil karşısında silinmiştir. Henüz halk tarafından tam olarak terkedilmeyen Kıptice, yerini Arapça'ya terketmeden önce, dinî merasimlerin ve dinî hürriyetin lisanı haline gelmiştir[81].

Fetihten sonra Kıptiler, müslüman olmayanların (Ehlü'z-Zimme) vermeleri gereken cizyeyi vermekle yükümlü tutulmuşlardır. O günkü himaye sisteminin bir örneğini oluşturan cizye karşılığında, Kıptilerin can ve mal varlıkları müslümanlarca korunmuş onlar askerlik yükümlülüğünden muaf tutulmuşlardır. Hz. Ömer veya Harun er-Reşid zamanında ihdas edildiği tartışılan bir emirnameye göre; Hıristiyanların tanınması için elbise ve sarıklarının müslümanlarınkinden başka renkte olması, ayırdedici bir bez (giyâr) kullanmaları ve "zunnâr" adı verilen bir kemer takmaları istenmiştir. Mısır valisi Mehmed Ali Paşa, zaman içerisinde değişikliğe uğrayan bu kıyafet talimatnamesini 1807'de yürürlükten kaldırmıştır. Fakat Kıpti keşişler o günlerin bir hatırası olarak, kara sarık kullanma adetlerini bugüne kadar sürdürmüşlerdir[82].

Kıptiler, müslümanların idaresine girdikten sonra büyük bir rahatlık hissetmiştir. İdareciler ve çeşitli sınıflara mensup halk Amr İbn. As'ın etrafında ülkenin imarı için birleşmişlerdir. Ülkede bir güven ve huzur hakim olmuştur[83]. Onların bu durumu diğer Hıristiyan toplumları ve ya-

79. Menessa Yuhanna, 305, 6.
80. Makrizi, IV/394.
81. Jules Leroy, II/897.
82. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/718-19.
83. Menessa Yuhanna, 308.

zarları rahatsız etmiştir. İslâm Ansiklopedisi "Kıptiler" maddesi yazarları, yazılarında bu rahatsızlıklarını gizleyememişlerdir. Kendileriyle aynı görüşte olmayan kıptileri, tutucu, bağnaz ve cahil olarak niteleyerek onlardan tarihi intikam almış, kaynakları tahrif ederek okuyucuların kafasını karıştırmış, fakat hemen hemen her sayfada kendi kendileriyle çelişkiye düşme pahasına İslam'a olan düşmanlıklarını hissettirmişlerdir. Kıptilerin İslâm'dan sonraki hayatlarından söz ederken İslâm Ansiklopedisindeki adı geçen maddede bulunan çelişkilere kısaca temas etmekte yarar vardır.

Kıptiler, Müslümanların idaresine girdikten sonra Hz. Ömer tarafından kilise ve manastır yaptırmaları yasaklandığı şeklinde bazı iddialar bulunsa da, fiiliyatta onların yeni kiliseler yaptıkları, var olanları tamir ettikleri bilinmektedir. Ancak, Müslümanların, başlangıçta, kendi ibadetlerini yerine getirebilmeleri için bazı kiliselerden yararlandıkları olmuştur. Nitekim aynı şey, daha önceden, Hıristiyan kıptiler tarafından da uygulanmış ve Firavunlara ait mabetler kiliseye çevrilmiş veya onlar yıkılarak yerine kiliseler inşa edilmiştir. Hal böyle iken "Halife Ömer'in emirnameleri çok şiddetli idi; Hıristiyanların yeni kilise ve manastır yaptırmaları ve harap olmuş binaları tamir etmeleri de yasak edilmişti." şeklinde tarizler bulunmaktadır. Bu satırları yazanlar yine aynı paragrafta doğruyu şöyle söylemek zorunda kalmışlardır. "Fiiliyatta, Hıristiyanlar para vermek suretiyle, kiliselerini ve manastırlarını tamir ettirdikleri gibi yeni binalar da yapmağa muktedir oldular..." Çünkü I. asırda hıristiyanlar, istedikleri gibi kiliseler inşa veya tamir ettirebiliyorlardı[84]. Birbirleriyle çelişen bu ifadelere karşılık Kıpti yazarlar Hz. Ömer devrini Kıptilerin en mesut ve rahat dönemi olarak tanımlamaktadırlar. "Amr İbn As'ın Mısır'da bulunduğu ve Hz. Ömer'in hilafeti esnasında Kıptiler rahatlığın en güzelini tatmışlardır" ifadesi Kıpti olmayanların isnatlarını çürütmektedir[85].

Zaman zaman bir takım sosyal huzursuzluklar olsa da, kıptiler, müslümanların idaresi altında geçmişin acı hatıralarını unutmaya çalışmışlardır. Mabetlerinin yapımı için devlet imkanlarından yararlanmışlardır. Mervan b. Hakem zamanında Kıptilere iyi muamele yapılmıştır. O, Mısır'da ilk olarak Hulvan şehrini inşa etmiş, Maliyeyi oraya nakletmiş ve başında da bir Kıptiyi görevlendirmiştir[86]. Eyyubiler devrinde, kısmen de olsa, kıptilere karşı olumsuz bir tavır sergilenmiş ise bunda; Hıristiyan dünyasının başlattığı eski Hıristiyan topraklarını kurtarma ve müslümanlardan intikam alma şeklinde cereyan eden "haçlı savaşlarının" etkisi büyüktür. Bu dönemde bile her ne kadar yeni kiliseler yapılamamışsa da, bazı hıristiyan mabetlerinin tamirini yapma imkanı olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu hakimiyetinde iken kiliselerin tamirine ve hatta yeniden inşasına izin verilmiştir[87].

---

84. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/719.
85. Menessa Yuhanna, 310.
86. Menessa Yuhanna, 311.
87. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/719.

Kıptiler, Müslümanların idaresi altında, Bizans'ın uygulamaları ile mukayese edilemeyecek kadar huzur ve rahata kavuşmuşlardır. Sürgündeki piskoposlar ve rahipler başta olmak üzere, Hıristiyan halk kiliselerine kavuşmuştur. Hatta eskiden Melkitliler tarafından ellerinden alınan kiliseler kendilerine iade edilmiştir. Müslümanlar onlara geniş bir din hürriyeti tanımış, onları dinlerinden döndürmeye zorlamıştır. Devletin devamlılığı için gerekli olan mali yükümlülüklerin sıkı kontrolüne karşılık, dinî bir baskı ve zulüm yapılmamıştır. Bu hususu hıristiyanlar da itiraf etmek zorunda kalmışlardır. İslâm Ansiklopedisinde; "zaten Kıptiler kaydedilecek pek nadir istisnalar ile, canlarını kurtarmak için, dinlerini değiştirmeğe hiçbir zaman mecbur tutulamamışlardır ve Müslüman Mısır'ın bütün tarihinde Diocletian'ın yaptığı zulüm ile mukayese edilebilecek hiçbir tedbire rastlanmaz" denilerek gerçek teslim edilmiştir[88].

Müslümanlar döneminde Kıptiler, sadece devletin devamlılığı açısından kontrol edilmişlerdir ki, her devlet ilk prensip olarak, kendi varlığını korumayı hedeflemektedir. Nitekim Kıptiler, Emeviler ve Abbasiler döneminde mezhep serbestliğinden yararlanmışlardır. Ancak, Valiler, içlerinde İslâm'a karşı hakarette bulunup bulunmadığını bilmek maksadıyla, sadece Kıpti dua ve vaazlarını tercüme ettirmişlerdir. Bu dönemlerde Piskoposlar ruhanî meclis toplama hürriyetine sahip olmuş, Valiler, özellikle patrik seçiminde bu toplantılara nezaret etmişlerdir. Devlete bir zarar vermesinden endişe edildiği için, keşiş sınıfının yabancı bir devletle ilişkiye girmesine müsamaha edilmemiştir[89].

Abbasilerden sonra Kıptiler, Mısır'da varlıklarını korumuşlardır. Bu konuda kısmî bazı tartışmalar olsa da, bunlar, Kıptilerin topluca huzursuzluğuna sebep olacak boyutlara ulaşmamışlardır. Fatımiler ve Eyyûbîler döneminde de Kıptilere zulmedilmemiştir. Memlük idaresi, öncekilere göre kötü gösterilmekle birlikte bu da Kıptilerin hatalarına bağlanmıştır. "Hükümet normal vaziyetlerde Kıpti patriği ile nazikane münasebetlerde bulunmakta ve Memlük divan teşkilatı da patriğe tumturaklı ünvanlar vermekte idi. Hükümet patriğin Habeşistan zencileri ile gizli münasebetlere girmesine mani olmakla meşgul idi, bu münasebetle 826 (1423)) ve 852 (1448) de birçok hadiseler vukua gelmiştir"[90].

Kıpti Kilisesinin, Roma Kilisesi ile birleşme isteği Hıristiyan halkın fazla itibar etmemesi yüzünden gerçekleşememiştir. Bunda Osmanlı valilerinin desteğinin sağlanması amacının da hedeflendiği düşünülmelidir. Osmanlı idaresi zamanında maliyeye, çok sayıda kıpti görevli alınmıştır. Hıristiyan halk, bayramlarını bilhassa eyaletlerde müslüman unsurların müsadesi, hatta katılımıyla kutlamıştır.

---

88. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/720.
89. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/721.
90. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/724.

Mısır'ın, Müslümanlar tarafından fethinden sonra, Kıptilere verilen din ve dil hürriyetine rağmen, onların sayısı her gün biraz daha azalmıştır. Yunanlılar ve Bizanslıların aşırı baskılarına Yunanca'nın dışında hiç bir dile kullanım hürriyeti vermemelerine rağmen o dönemde Kıptilerin sayısı hızla azalmıştır. Buna karşılık İslâm idaresinde onların nüfusunun azalması hıristiyanları derin derin düşündürmüştür. Bu sayının azalmasının yegane sebebi kıptilerin çoğunluğunun hıristiyanlıktan İslâm'a geçmeleridir. Onların müslüman olmaları için nasıl heyecanlandıkları ve bunda acele ettikleri şöyle ifade edilmektedir: "Kıptiler çok çabuk müslüman olmuşlardır. Hatta müslüman olmak için can atan Kıptiler, bazan Arap kabilesine bile bağlanmak istemişlerdir"[91]. Buna rağmen, Hıristiyan yazarlar ellerindeki belgeleri, hisleri doğrultusunda kullanmayı tercih etmiş ve Hıristiyanlıktan İslâm'a geçişi bir türlü hazmedememişlerdir. Onların hissîliklerini şu ifadelerde açıkça görmek mümkündür: "Kıptilerin İslâmlaştırma meseleleri birkaç satır ile hülasa edilirse görülür ki; hıristiyanlar III. (IX.) asırda Arap istilasından ikiyüz yıl sonra ekseriyeti kaybetmişlerdir. Onların VIII. (XIV.) asırda, bugün olduğu gibi, ancak Mısır nüfusunun onda birini teşkil ettklerini kabul edebiliriz. Nihayet birçok defa kalkınmağa muvaffak olmuş, Decius ve Diocletion mezaliminin boyun eğdiremediği ve Bizanslıların da başa çıkamadıkları bir ırkın garip ve sessiz şekilde din değiştirmesinin sebebini aramak kalıyor. Müslümanların yaptıkları mezalim, Roma devrindeki manası ile son derece ender idi. Şüphesiz sebebi izah olunamayana din kurbanları olmuştur, fakat hükümetin emri ile yapılan mezalimin ekseriyeti üzerinde durulmağa değer hususî bir vasıf taşımaktadır. Müslümanlar iki nokta üzerinde hiçbir zaman uzlaşmağa yanaşmamışlardır, İslâ'a aleni olarak hakaret ve İslâmların hıristiyanlaşması halinde idâm cezası hükmolunmakta idi. Fakat din değiştirmenin hakiki sebebi, İslâm şeriatının hıristiyanlara tahmil ettiği mali mükellefiyetlerdir"[92].

Kıptilerin özgür iradeleriyle müslüman olmalarını, buna karşılık hiç bir müslümanın, hıristiyanlığa girmemesini hazmedemeyenler, bunları başka sebeplere dayandırmışlardır. Kıptilerin müslüman olmasını baskı zulüm ve ağır vergilere yüklemişler, müslümanların hıristiyan olmamasını ise mahkum olacakları idam cezasından kaçmalarına bağlamışlar; fakat, müslümanken hıristiyanlığı seçtiği için idam edilen hiç bir Kıptiyi örnek gösterememişlerdir. Diğer konularda ise bazen yaptıkları itiraflarla çelişkiye düşmüşlerdir: "Kıptiler, bilhassa devlet hizmetlerinde zenginleşiyor ve aynı zamanda idarî entrikalarındaki ihtiraslarını tatmin edebiliyorlardı... kadim devirlerden bugüne kadar Mısırlılar paraya düşkünlükleri ve vergi vermemekte inatları ile tanınmışlardır"[93]. Bu demek oluyor ki, Kıpti Hıristiyanlar, Müslümanların idaresinde inançlarından dolayı, hiçbir

91. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/726.
92. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/727.
93. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/728.

baskıya maruz kalmamışlar; sadece, şahsî menfaat veya her insan gibi, devlete ve topluma ait sorumluluk ve yükümlülüklerini ihmal ettikleri zaman sıkı kontrole tabi tutulmuşlardır. Nitekim onların baskı ve korku müslümanı olmadıkları şöyle ifade edilmiştir. "... demek oluyor ki, Mısır hıristiyanları bütün iddialara rağmen, zulüm ve tazyikten kurtulmak için müslüman olmuş değillerdir"[94].

Mısır'ın fethinden sonra, Kıptiler Yunancayı büyük ölçüde terketmişler ve bir süre Kıpticeyi canlı tutmuşlardır. VI. asra kadar Yunanca olan hıristiyan mezar kitabeleri bundan sonra kıptice yazılmıştır.

Arapça, Mısır'da, Vali Abdullah b. Abdulmelik (706) zamanında resmî yazı dili haline gelmiştir. 720 yılına kadar bazı papirüslerde Yunanca ve Arapça yazıları birlikte rastlanmaktadır. Hatta 780 yılına kadar bazı papirüslerde Yunanca yazıların bulunduğu görülmüştür. Ancak ilk Arapça papirusun tarihi olarak 709 yılı tesbit edilebilmiştir. Bununla birlikte halkın büyük çoğunluğu Kıpticeyi devam ettirmiştir. Nitekim halife Memun, Mısır'da kaldığı zaman (832) yanında bir tercüman bulundurmuştur[95].

Arapça'nın resmi dairelere girmesi, ihtida hareketleri sonucu, yeni müslümanların, Kur'an'ın dilini öğrenme gayretleri, Arapça'nın konuşma ve yazılmasının öğrenilmesini zarurî hale getirmiştir. Bunun bir sonucu olarak Kıptice, her nesilde zayıflamak suretiyle, bir kaç asır dayandıktan sonra, günlük hayattan tamamen kalkmış, yalnız kiliselerde din dili olarak varlığını sürdürebilmiş, XII. asırdan sonra da halk tarafından anlaşılmaz bir hale gelmiştir[96].

e) Günümüzde Kıpti Kilisesi

Kıptilerin inanç felsefesinin temelinde Efes konsilinin önde gelen ismi Cyrille'nin görüşleri vardır. Ayrıca bu dönemde Kıptiler arasında yaygın bir hayat tarzına dönüşen manastır kültürünün da etkileri hissedilmektedir. Kadıköy Konsilinden itibaren, Kıptiler, diğer Hıristiyan kiliselerinden ayrılmışlardır. Bu ayrılıkta, inanç esasları kadar millî unsurlar da etkili olmuştur.

Günümüzde sayılarının 3 milyondan 8 milyona kadar ulaştığı konusunda rakamlar verilen Kıptilerin en mühim özelliklerinin başında Roma Papalığına bağlı olmamaları gelir. Onların büyük çoğunluğu monofizit inanca sahip ve kendi millî kiliselerine bağlıdır[97].

---

94. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/727.
95. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/729.
96. G. Wiet, Crum- W. Eving, VI/731.
97. Jules Leroy, II/898; Marguerite-Marie Thiollier, 90; Pierre Du Bourguet, **Les Coptes**, Paris- 1988, 109; Edris Abdel-Sayed, 18.

Kıpti kilisesinin mustakil ve bağımsız bir patrikliği vardır. Patrik Kahire'de oturur. O, İskenderiye metropolitliğinin (Başpiskoposluğunun) tarihi ünvanını taşımaktadır. Kıptiler onu, İskenderiye'nin ilk piskoposu (eveque) ve misyoneri olan St. Markos'un halefi sayarlar. Patrik, selefi tarafından tayin edilebilir. Bunun dışında patrik, piskoposlar, ruhban sınıfı ve bazı laiklerce de seçilebilmektedir. Aday tesbitinde ve seçiminde karşılaşılan anlaşmazlıklar her halükarda çözümlenir. Patrik adayının, mutlaka St. Antonie bölgesi rahipleri arasından olması şartı aranır. Onun bilgili olması gibi bir tercih sözkonusu değildir. Hatta Patrik adayının Kilise içindeki tüm hiyerarşik kademelerden geçen birisi olması gerekmez. Önemli olan, onun kendini patrikliğe bağımlı hissetmesidir. Seçilen veya atanan aday, birgün diyakos (papaz yardımcısı), ikinci gün papaz ve üçüncü gün baş piskopos olabilir[98]. Halen Kıpti Kilisesi Patriği, III. Şunnûde (Shenoudah), Chenouda adıyla 1971'de Papa seçilen Nazir Gared'dir. O da Kızıldeniz yakınlarındaki St. Antonie bölgesi rahipleri arasından seçilmiştir ve bekârdır[99].

Günümüzde Kıpti Kilisesine bağlı piskoposların sayısı ile ilgili farklı rakamlar verilmektedir. Bunların 12[100] veya 35 olduğunu iddia edenler vardır[101]. Bu piskoposlardan 31'i Mısır'da; 2'si Sudan'da; bir tanesi Kudüs'te ve biri de Doğu Afrika'dadır. Son yıllarda Fransa, İngiltere, İtalya, Avusturya, Almanya da Kıpti kiliseleri açılmıştır. Halen 9 Manastırda yaşayan yüzlerce Kıpti keşişi ve 8 manastırda yaşayan keşişeler bulunmaktadır. Ayrıca ülkede bulunan birçok İlâhiyât Fakültesi, Hıristiyanlık eğitim merkezleri, basın-yayın organları Kıptilerin yetişmeleri için imkan sağlamaktadır[102].

Kıpti Kilisesine bağlı Piskoposlar tamamıyla Patriğe bağlıdırlar. Patrik tarafından atanırlar ve onaylanırlar Kıpti kanunlarının dul veya evli olma şartı aramasına rağmen bunlar, genelde, eski rahiplerdendirler. Alt ruhban sınıfı başpapazlardan, papazlardan ve papaz yardımcılarından oluşmaktadırlar. Onlar bu sınıfa katıldıktan sonra isterlerse evlenebilirler. Papazlar otuz yaşının üzerindeki papaz yardımcılarından seçilirler. Bunların bilgi ve kültür düzeyi çok düşüktür. Çoğu Kıpticeyi okuyabilirken, çok azı onu anlayabilmektedir. Papazların düzenli bir geliri yoktur. Aldıkları ücret bağlı bulundukları bakanlığa göre değişmektedir. Kıpti Kilisesi bünyesinde çok sayıda rahip ve rahibe bulunmaktadır. Ayrıca patrikliğin işlerini yürüten özel sekreterler de vardır[103].

---

98. F.H. Kruger, "Eglise Copte", **La Grand Encylopedie,** Paris-Tarihsiz, XV/626-27; P.D. Scott-Moncrieff, IV/119; D. Janin, 485.
99. Marguerite-Marie Thiollier, 90.
100. F.H. Kruger, 627.
101. Edris Abdel-Sayed, 19.
102. Edris Abdel-Sayed, 19.
103. F.H. Kruger, XV/627, Murad Kamil, 29.

Kıpti ruhban sınıfının asıl görevi zahitliktir. İlim ve salih amel bunlar için önemli değildir. "Bir lokma bir hırka" ile yetinmeye çalışırlar. Rahibelerin büyük çoğunluğu dul ve fakir kadınlardan oluşmaktadır.

Başlıca üç lehcedeki Kıpti Kutsal Kitabı'nın metni, Eski ve Yeni Ahid'in orijinal metinlerinin tenkidi için fevkalade önemli bir kaynaktır. Çünkü yeni Ahid'in kıpti versiyonları elde mevcut en eski Yunan elyazmalarından öncedir[104].

Bugün Kıptilerin tamamının aynı inancı paylaştıklarını söylemek zordur. İsa'nın tabiatı konusundaki kavram kargaşası, Kıptilerin kendi aralarında da tam anlamıyla bir tek inanç halinde kabullenilememiştir. Bu yüzden Kadıköy konsilinden 1854 yılına kadar monofizit ve katolik inancına sahip olanlar varken, bu tarihten itibaren protestanlık da Kıptiler arasında görülmeye başlamıştır[105].

ea) Katolik Kıptiler

Kıptiler arasında ikinci sırayı Katolikler almaktadır. Sayıları 100.000 ile 200.000 arasında olduğu tahmin edilmektedir. Otonom bir hüviyet taşımakla birlikte üyelerinin bir kısmı İskenderiye Patrikliği altında iken çoğunluğu Roma kilisesine bağlıdırlar[106]. 1898 yılında Patriklik haline getirilmişlerdir[107]. 1986 yılında 6 piskopos sinodu (synode) tarafından patrik seçilen II. Stéphanos tarafından yönetilmektedir[108]. Bunun patrikliği Roma kilisesi tarafından da onaylanmıştır. Din adamı sınıfı evlenmez[109]. Kahire, İskenderiye ve Delta'yı içine alan Patriklik seviyesindeki Piskoposlukların yanında aşağı Mısır'da Beni Suef, Minie, Assiut, Sohağ ve Luksor'da piskoposluklar bulunmaktadır. Buralarda 40 dini toplantı merkezi, 156 okul, 55 dispanser, 15 hastahane, 5 hayır evi ve 4 yetim evi bulunmaktadır. Ayrıca 87.000 kıpti ve müslüman öğrenciye eğitim imkânı sağlanmaktadır. Katolikler bu hizmet araçlarıyla, ülkede misyoner faaliyetlerini kolaylıkla yürütmekte, ruhi, sosyal ve entellektüel alanlarda önemli roller üstlenmektedirler[110].

eb) Protestan Kıptiler

Katoliklerden daha az bir sayı ile (yaklaşık yüzbin) kıptiler arasında üçüncü sırayı protestanlar almaktadırlar. Protestanlık, XIX. yüzyılda (1854) Amerikalı misyonerler tarafından kıptiler arasına sokulmuştur.

---

104. F.H. Kruger, XV/627.
105. Edib Necib Selame, **Tarihu'l-Kenîseti'l-İnciliyye Fi Mısır**, Kahire, 1304, 42.
106. Edris Abdel-Sayed, 19, Pierre Du Bourguet, 112.
107. Jules Leroy, II/898.
108. Edris Abdel-Sayed, 19, Pierre Du Bourguet, 112.
109. Jules Leroy, II/898.
110. Edris Abdel Sayed, 19-20, Pierre Du Bourguet, 113.

Bugünkü propestanların başkanı papaz Samuel Habib'dir[111]. 1952 yılı Aralık ayında "association Évangélique pour la promition Sociale" (İncili Sosyal Kalkınma Derneği) adında kurulan resmî olmayan bir dernek aracılığıyla faaliyetlerini sürdürmektedir[112].

Protestanlar, insanî ve toplumsal gelişmeyi asıl hedef olarak seçmişlerdir. Bu amaçla, misyonerliğin genel karakteristiği olan, okuma-yazma, meslek edindirme kursları açmak, tarımı geliştirmek ve sağlık hizmetlerinde bulunmak, bu derneğin amacına ulaşmak için yaptığı çalışmaların başlıcalarıdır. Yukarı Mısır'ın pekçok köy ve kasabalarında şubeleri bulunan bu dernek, kamu hizmetleriyle hem kıptilere hem de müslümanlara hitabetmektedir. Mısır'da aydınların yaşantısında önemli bir yere sahip olan Kahire'deki "Amerikan Üniversitesi" de bir protestan kurumudur[113]. Zaten Kıptilere yönelik eğitim faaliyetlerini misyoner okulları yürütmektedir. Dolayısıyle bu eğitim, eğitim veren merkez veya grubun sempatizanı yapmaya yönelik ve okur-yazar olma düzeyinde kalmaktadır. Bunlara ilave olarak, yer yer, bazı manastırların, dar görüşlü ve eğitim seviyesi çok düşük keşişler tarafından monastic eğitim merkezi olarak kullanıldığı da görülmektedir[114].

Yukarıda saydığımız dini cereyanların dışında Mısır'da Latin, Yunan, Suriye, Ermeni, Keldani ve Maroni kiliselerine bağlı 160.000 dolayında Hıristiyan bulunmaktadır[115].

Kıptiler, Osmanlı İmparatorluğunun idaresinden sonra ortaya çıkan yeni Mısır devletinde de müslüman toplum ile müşterek hareket içinde çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Mısır devletinde çeşitli idari ve siyasi görevler üstlenmişlerdir. Özellikle Gali (Ghali) ailesi en üst düzeyde görevler yapmıştır. Halen Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri olan Boutros Ghali, Cemal Abdu'l-Nasır, Enver Sedat ve Hüsnü Mübarek kabinesinin idarelerinde dışişlerinden sorumlu Devlet bakanlığı ve çeşitli bakanlık görevleri yapmıştır. Bu arada Kıptiler arasından başka milletvekili senatör ve bakan olarak görev alanlar da olmuştur[116].

Batı Hıristiyan dünyası, çeşitli vesilelerle, İslâm Kültürü içerisinde değişik bir görünüm kazanan ve kendilerinden ayrı kalan kıptileri yanlarına almak istemiştir. Ancak İslâm'ın getirdiği hoşgörü ortamından yararlanan Kıptiler, bugünkü Batı'nın ataları olan Yunan ve Bizanslılardan gördüğü zulüm ve baskıyı unutmayarak, müslüman toplum içinde entegre olmayı, Hıristiyan toplumlarla birlikte olmaya tercih etmiştir. Nitekim

111. Edip Necip Seleme, 42. Edris Abdel-Sayed, 18. Pierre Du Bourguet, 113.
112. Edris Abdel Sayed, 20.
113. Edris Abdel Sayed, 20.
114. P.D. Scott-Moncrieff, IV/119.
115. Edris Abdel-Sayed, 121.
116. Pierre Du Bourguet, 115-116.

Çar Deli Petro (1689-1725) Kıptilere Rus himayesini teklif etmiş, 1798-1802 yılları arasında Fransız keşif heyeti, Batı ile Kıptiler arasında iletişim imkanları aramıştır. Bu arada İngilizlerin yaptığı birleşme teklifleri sonuçsuz kalmıştır. Bunların yanında, Batı tarikatlarının inanç esaslarına ve daha önceki güvenilmezliğine karşı "ekumenizm" iklimi altında gittikçe gelişen bir açılma, eski Kadıköy kavgasını sona erdiren tedrici bir yakınlaşmaya sebep olmuştur. 1954 yılında İllionis'de toplanan "Dünya Kiliseler Birliği'nde" Kıpti Kilise'sinin de bulunması, Doğu ile Batı'nın biraraya gelmesi çabasının bir sonucudur. O tarihten itibaren Kıpti kiliseler, konsillerde aktif olarak hazır bulunmuşlardır[117].

Batı Hıristiyan dünyası; Kıptileri her zaman yanlarında görmek istemiş ve bu amacın gerçekleşmesi için çeşitli yollar denemiştir. 1992 yılında Perez De Cueller'den boşalan Birleşmiş Milletler Genel Sekreterliği görevinin Mısırlı bir Kıpti olan Boutros Ghali'ye verilmesi de Hıristiyan dünyasının kıptileri yanlarına alma, en azından Müslümanlar arasında erimesini önleme gayretlerinin bir sonucu olması muhtemeldir.

B- KIPTİLER ARASINDA DİNİ VE SOSYAL HAYAT

Kıptiler, çeşitli yönlerden Hıristiyan topluluklardan farklı özelliklere sahiptirler. Bölgenin sosyo-kültürel şartlarının bu özelliklere etkili olduğu tartışılamaz. Nitekim, Kıptiler, Hıristiyanlığı eski Mısır'lı dedelerinin mirası üzerine bina etmişler, çeşitli örf ve geleneklerini İslâm sonrası kültürel değişime göre şekillendirmişlerdir. Kıptileri diğer toplumlardan ayıran bazı özellikler vardır. Bunlardan birisi de takvimleridir.

a) Kıpti Takvimi

Kıptilerin kendilerine özgü bir takvimleri vardır. Bizanslı Diolectian'ın 284'de Kıptilere yaptığı katliam "Şehitler yılı" olarak anılmakta ve takvim başlangıcı olarak kabul edilmektedir[118]. Milâdî 1992 yılı, kıpti tarihinde 1708 veya 1709 yıllarına tesadüf etmektedir. Bu iki tarih Kahire'de yayınlanan büyük tirajlı gazetelerin birinci sayfasında diğerleriyle birlikte yer almaktadır. Mısır'da Hicrî takvimin yanına, 1875 yılından buyana Gregoryen takvimi de eklenmiştir[119].

Hıristiyan dünyası 1582 yılına kadar Noel'i müşterek kutlarken, Roma Papazı XIII. Gregorie, Jülyen takviminde bazı düzeltmeler yapmış, Batı dünyası da "Gregoryen takvimi" denilen bu takvime uymuştur. Bunlar 325'de olduğu gibi Noel'de değişiklik yapmamış ve 25 Aralık'ta kutlamaya devam etmiştir. Batı kiliselerinin bu tutumuna karşılık Doğu Kilise-

117. A.S. Atiya, IV/85.

118. A.S. Atiya, IV/82; R. Janin, 478; Pierre Du Bourguet, 44; Edris Abdel-Sayed, 16.

119. Edris Abdel-Sayed, 16.

leri Julyen takvimine uymaya devam etmiştir. Kullandıkları takvimin gereği olarak Kıptiler, 1900 yılından beri Noel'i kendi takvimlerine göre 29 Kia'k'da (7 Ocak'ta) kutlamaya devam etmişlerdir.

Kıptilerin kullandıkları takvim, onların geleneklerine bağlılıklarının bir ölçüsüdür. Jülyen takvimi tarım hayatına ve ona yön veren mevsimlere göre düzenlendiği için, Mısır'lı çiftçiler de onu kullanmışlardır. Yılın ilk ayı olan Eylül, Ekim (ziraat) ayıdır. Şubat-Mart ağaçların budama zamanıdır. Başka bir yönden bakıldığında bu takvim, Nil nehrinin sularının durumuna göre düzenlenmiş ve adlandırılmıştır. Nil'in suyunun en fazla olduğu dönem, yılın ilk ayı olarak kabul edilen Eylül'dür.

Kıpti takviminde yılın oniki ayı şunlardır:

1- Tût (Thoût) - Eylül (11 Eylül - 10 Ekim)

2- Babâh - Ekim (11 Ekim - 9 Kasım)

3- Hatûr (Hatour) - Kasım (10 Kasım - 9 Aralık)

4- Kyhak (Kia'k) - Aralık (10 Aralık - 8 Ocak)

5- Tûbah (Toubeh) - Ocak (9 Ocak - 7 Şubat)

6- Amchîr - Şubat (8 Şubat - 13 Mart)

7- Baromhat - Mart (14, 15 Mart - 8, 9 Nisan)

8- Baramûdah (Baramouda) - Nisan (9, 10 Nisan - 8, 9 Mayıs)

9- Bashens (Bashans) - Mayıs (9, 10 Mayıs - 7, 8 Haziran)

10- Baû'ûnah (Baounah) - Haziran (8, 9 Haziran - 7, 8 Temmuz)

11- Abîb - Temmuz (8, 9 Temmuz - 6, 7 Ağustos)

12- Misrâ - Ağustos (7, 8 Ağustos - 5, 6 Eylül)

Artık gün - Nasy - (6, 7 Eylül - 10 Eylül)[120]

Kıptilerin dini hayatlarıyla bu takvimin yakın ilgisi vardır. Zira Kıptiler Hıristiyan olmakla eski kültürel değerlerini tamamen terketmemişler ve yeni dinleri ile bu takvim arasında ortak noktalar tesis etmişlerdir[121].

b) Dini Hayat

Kıptilerin dini hayatında kilisenin büyük bir yeri vardır. Fakat onların kiliseleri, Batı'dakilere göre daha basit ve sade yapılardır. Sadece Ka-

120. R. Janin, 478, Pierre Du Bourguet s. 44, Edris Abdel-Sayed, 16.
121. Pierre Du Bourguet, 44, Edris Abdel-Sayed, 17.

hire'deki Azize Meryem Kilisesi çok görkemlidir. İstenderiye'de de 1871 yılında yapılmış, büyük bir kilise vardır.

Kiliselerde kesinlikle heykeller bulunmaz, fakat duvarlar resimlerle süslüdür.

Ayin toplantısı, dini merasimlerin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Doğu kiliselerinin en ilginç merasimi şüphesiz antik İskenderiye ayini, Aziz Markos tipi ayindir. Kıpti ayinlerinde bu antik ayinin izleri hissedilmektedir. Ayin boyunca Kıpti mü'minler ayakta dururlar. Sadeçe zorunlu hallerde eğilirler. Ancak yoruldukları zaman bir yere dayanmaları mümkündür. Dualar kıpti dilindedir. Kıptice okunan incil cümleleri daha sonra Arapça'ya çevrilir[122].

Kıptiler kilisedeki her hizmet ve ayine katılmakla yükümlüdürler. Kadınların kilise içine alınmadığı; dış dehlizlere girmelerine izin verildiği söylense de[123] bugün erkeklerin arkasında, bazan da yanlarında yer alabilmektedirler.

ba) Ayinler

Kıpti kilisesi yedi sakramenti kabul etmektedir. Bunlar vaftiz, confirmasyon, evharistiya, günah itirafı, rahip takdisi, nikah ve son yağlamadır[124].

Kıptiler, üç defa suya daldırma şeklinde vaftiz yaparlar. Çocuklar Paskalya'dan iki hafta önce vaftiz edilirler ve bunun için Pazar günü tercih edilir. Fakat Pazar'ın dışında başka günlerde de vaftiz yapılabilir[125]. Bunlardan başka erkek çocukların doğumundan 40 gün, kızların ise 80 gün sonra vaftiz yapıldıkları da nakledilmektedir[126]. Ailenin tek erkek çocuğu durumunda olanların vaftizi için büyük bir tören düzenlenir[127].

Vaftiz, genel olarak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına Papaz tarafından yapılır. Onun olmadığı zaman ve yerlerde, istisna olarak bir Hıristiyan tarafından da vaftiz yapılabilmektedir. Vaftiz olduktan sonra tekrar günah işleyen sapıkların yeniden vaftiz olmaları gerekir[128].

Vaftiz işleminden sonra, vaftiz olana kutsal krem ve zeytinyağı sürülmesi gibi birtakım karışık işler yapılır. Böylece o, kutluluğu kabul edecek ve bir yudum şarap içerek onu tadacak olgunluğa ulaşmış olur[129].

---

122. F.H. Kruger, XV/627.
123. P.D. Scott-Moncrieff, IV/119.
124. Murad Kamil, 29, R. Janin, 475-77, 484.
125. Edris Abdel-Sayed, 28.
126. F.H. Kruger, XV/627; R. Janin, 475.
127. Edris Abdel-Sayed, 28.
128. Pierre Du Bourguet, 41; Geniş bilgi için bkz. R. Janin, 475-76.
129. F.H. Kruger, XV/627; P.D. Scott, Moncrieff, IV/119.

Kıptiler, çarmıha gerilmeden önce İsa'nın havarilerle yediği son akşam yemeğinin hatırası olan "Evharistiyayı"[130] ihmal etmezler. Evharistiya ayininde yenen ekmek, Kilisenin papazı veya onun izin verdiği erkek bir görevli tarafından, sadece undan yapılan hamurun, kiliseye ait bir fırında kızartılması suretiyle hazırlanır. "Kurban" denen bu yiyeceğe papazın dışında kimse dokunamaz[130]. Ayin esnasında papaz yenen ekmeğin İsa'nın eti, şarabın da onun kanı olduğunu, bunu yiyenlerin onunla bütünleştiğini açıklayan bir konuşma yapar[131]. Kilisede Papaz, kutsanmış su ve şarapla ekmeği onlara götürür. Erkekler bir köşede iki koldan ayine katılırlar, kutsanmış suyu içerler ve kuru ekmeği yerler. Ayin kutsal su içilerek tamamlanır.

Ekmek-Şarap ayininde şarapla ekmek yiyen ve yirmibeş yaşını dolduran herkesin "günah itirafında" bulunması istenir. Bu yaştan küçük olanlar, çocuk ve cahil sayılırlar. Ancak yirmibeş yaşından küçükler evli iseler, evlilik günah itirafını zaruri kıldığı için, bu kuralın dışında kalırlar.

Evlilik nişanlanma ile başlar. Nişanlıların ebeveynleri, bir papazın önderliğinde, evde toplanırlar. Papaz orada bir konuşma yapar ve nişanı ilân eder. Evlenme Kilise'de olur. Eşler beyaz örtüler altında oraya gelirler. Merasim yeme-içme ile sona erer. Kıpti kanunları ancak eşlerden birinin diğerini aldatması (zina etmesi) durumunda boşanmaya cevaz verir. Papazlar boşanmaya ve yeniden evlenmeye çoğu vakit cevaz vermektedir.

Kutsal yağ sürme geleneği, Kıpti Kilise'sinde varlığını sürdürmektedir. Hastalara, günahkârlara ve yaralılara kutsal yağ sürülür[132].

bb) İbadetler

Kıptiler, ibadete düşkündürler. Günde yedi defa dua ederler. Dinî merasim, laiklerin ayininden çok uzundur. Hiyerarşide yükseldikçe, merasimin süresi uzamakta ve gerektiğinde bütün bir gün sürmektedir. Kıpti Kilisesi ayininde ve kurumunda çok yüklü ve dini hayata ağır gelen bir düzenleme olduğu gözlenmektedir[133].

Kıptiler arasında en önemli kabul edilen ibadetlerden biri oruçtur. Epiphanie ve Kutsal Hafta'dan önce kırk gün ile sınırlandırılan oruç St. Athanase tarafından sınıflandırılmıştır[134]. Oruç 9. yüzyılda, yeni şartlar ve bayramlar da göz önünde bulundurularak şekillendirilmiştir. Kıptilerin toplam 151 gün oruç ve 93 perhiz günleri vardır. Dinî bir gereklilik olan

130. Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, Ankara-1993, 268.
131. F.H. Kruger, XV/627; R. Janin, 476, 7.
132. F.H. Kruger, XV/627.
133. P.D. Scott-Moncrieff, IV/119.
134. F.H. Kruger, XV/627, Pierre Du Bourguet, 45.

orucun keşişlerinin inzivasını hatırlatmak ve yaşatmak gibi bir amacı da' bulunmaktadır[135].

Kıptiler arasında yaygın olan başka oruc günleri şunlardır.

1- Lent'den önce 3 gün 3 gece tutulan "Nineveh" orucu.

2- 55 günlük büyük oruç.

3- Christmas'dan önce 28 gün tutulan "Nativity" orucu.

4- Ascension bayramını takiben "Apostles" orucu.

5- Assumption bayramından önce 15 gün "Virgin" orucu[136].

Kıptiler Cumartesi ve Pazar günleri oruç tutmazlar[137].

Kıptilerin kendilerine göre kutsal saydıkları mekanları bulunmaktadır. Kuzey'den Güney'e çoğu Delta'da azı yukarı Mısır'da olmak üzere 59 Hac merkezi vardır. Hastalar, çeşitli problemleri bulunanlar oralara götürülürler. Hatta çocukların da oralarda vaftiz edilmesine gayret ederler[138]. En önemli ziyaret yerlerinden birisi, Assiut yakınlarındaki Dronha manastırında yapılan bekâr ziyaretidir. Bu törene gelmek için aylar öncesinden, haftalarca hazırlık yapılır. Çeşitli ilâhiler, şiirler ve şarkılar okunarak manastıra gelinir. Halk kiliseye girince doğrudan Vierge'yi (Bakire) selâmlar. Bütün sosyal sınıflara mensup insanlar oraya gelirler, kurbanlarını keserler, gümüşten yapılmış adaklarını koyarlar. Ziyaret bayram günü arefesinde zirveye ulaşır. Geceyarısından bir kaç saat önce bir atlı, Bakire'nin (Meryem) resmini at üzerinde taşır ve büyük bir kalabalığın önünde manastırı dolaşır. Arkasından orada bulunan kalabalık, ilâhiler söyler, dans eder. Kortej Kilise'nin ayin yapılan yerinde sona erer. Burada bir hafta kalınır. Herkes birbiriyle tanışır ve kaynaşır. Vierge orucu tutulur. Onbeş gün süreyle, sebze, balık ve ekmekten oluşan yiyecekler paylaşılır. Bu basit yemek büyük bir iştah ve zevkle yenir. Orada kalındığı süre içinde, dans edilerek, ilâhi ve şarkı söylenerek, dualar ve ayinler yapılarak günler geçirilir. Aileler birbirlerine hayatlarını anlatarak tanışırlar.

Vierge ziyaretinin en önemli kısmını yapılan adaklar oluşturur. Ziyarete gelenler, imtihanlarda başarılı olmayı veya iyi bir evlilik yapmayı dileyebilirler. Orada bulunan direklerin üzerine, Hıristiyanlığa bağlılıklarının sembolü olarak haç yapılır. Hatta İsa ve Meryem'in resimleri alınarak evlere asılır[139]. Bunun dışında Kudüs, dünyadaki bütün hıristiyanlar gibi, Kıptiler için de önemli bir ziyaret ve hac yeridir[140].

---

135. Pierre Du Bourguet, 45.
136. P.D. Scott-Moncrieff, IV/119.
137. F.H. Kruger, XV/627.
138. Pierre Du Bourguet, 47.
139. Edris Abdel-Sayed, 30.
140. Merguerite- Marie Thiollier, 90.

Kıptilerin millî ve dinî bayramları vardır. Milli bayramlara müslümanlar da iştirak ederler ve senede iki defa kutlanır. Bunlardan birincisi "Nil'in Kabarması Bayramı"dır. Kıpti takvimine göre 12 Baû'ûnah veya Jülyen takvimine göre 6 Haziran, Gregoryan takvimine göre 19 Haziran'dan, Kıpti takvimine göre 17 Tût veya Julyen takvimine göre 27 Eylül, Gregoryan takvimine göre 19 Ekim'e kadar devam etmektedir. İkincisi ise "Şemmu Nesim" (Chom én Nesim) denilen "Bahar Bayramı"dır. Bu da Kıpti Paskalyasını izleyen Pazartesi günü kutlanmaktadır.

Dini bayramlar ise İsa ve Meryem'in şerefine göre tanzim edilmiştir. Bunlar da birinci ve ikinci dereceye ayrılırlar. İsa şerefine olan 14 bayramın 7 tanesi birinci 7 tanesi ikinci derecede bayramlardır.

Birinci Derecede Olanlar:

1- Annociation (Meryem'e İsa'nın müjdelenmesi) 2- Noel, 3- Epiphanie, (6 Ocak yortusu), 4- Rameaux, 5- Paques (Paskalya), 6- Ascension (Göğe Yükselme), 7- Pantecôte (Paskalya'dan sonraki 7 gün kutlanır).

İkinci Derecede Olanlar:

1- Sünnet, 2- Cana'nın düğünü, 3- Takdim, 4- Kutsal Perşembe, 5- Paskalya'dan sonraki ilk pazar, 6- Rabbin (İsa) Mısır'a girişi, 7- İsa'nın Tabor dağında üç havariye görünmesi.

Meryem şerefine olan bayramların sayısı da 32'dir. Bunların çoğu birinci derecede bayramlardır[141].

c) Sosyal Hayat

Kıptilerin, uzun tarihi süreç içinde değişik kültürel ortamlarda oluşmuş değerleri vardır. Bu değerler kıptileri dünya hıristiyanları içerisinde farklı bir konuma sokmaktadır.

ca) Evlilik

Kıptiler evliliğe çok önem verirler. Esas itibariyle evlilik, çocuk sahibi olmak anlamına gelmektedir. Çocuğu olmayan kadınların bu yüzden çok büyük problemleri olmaktadır.

Kıptilerde evlilik, genellikle, yakınlar veya komşular arasında gerçekleşir. Evliliklerin yaklaşık % 65'i aynı yerleşim merkezinde yaşayanlar arasında olmaktadır. Yaşanılan köyün veya kasabanın dışında birisiyle evlenmek nadir bir olaydır. Bu tür bir evliliğin tercih edilmesinde yegane faktör gelenektir. Hatta bu, "ancak beni kendi kanımdan olan kimse düşü-

141. Geniş Bilgi için bkz. R. Janin, 478, 9; Pierre du Bourguet, s. 43.

nür, seni tanıyan, seninle yeterince meşgul olur, seni tanımayan ise sana ilgi göstermez" şeklinde atasözü haline gelmiştir. Ailenin yararlarını düşünmek, itibarını ve kanını korumak da, kıptilerin evlilikte aradıkları başka bir husustur. Başka bir soydan başka bir yerleşim merkezinden birisiyle yapılan evlilik, büyük tehlikelerle karşı karşıya olan, sadece bir beraberlik olarak görülür. Eşlerden zayıf ve fakir olanın güçlü ve zengin olan yanında ezilmesi ya da onun ailesine katılması kaçınılmazdır[142].

Evliliğin ilk merhalesi nişanlanmaktır. Nişan, evlenecek erkek ve kızın ailesinin ortak harcamalarıyla yapılan bir törendir. Tabii ki erkek tarafı daha çok harcama yapar. Bu harcamalarla çeşitli zinet eşyası ve elbise alınır. Gelinin yeni evinin ihtiyacı olan bazı ev eşyası temin edilir.

Düğün töreni evlilikten bir iki hafta önce, her iki tarafın ailesinde de başlar. Akşamları komşular toplanırlar ve eğlenirler. Bu sırada gelinin çeyizi düzenlenir. Düğün için gelen davetliler hediyelerini verirler[143].

Düğün töreninin başlamasından bir gün önce gelin hamama gider ve arkadaşlarıyla orada yıkanır. Eve döndüğünde ellerine ve ayaklarına kına yakılır. Aynı şekilde damat da, arkadaşlarıyla hamama gider ve dönüşte ellerine ve ayaklarına kına yakılır[144].

Düğün akşamı (gerdek gecesi) gelin bir at veya deve üzerinde (günümüzde arabayla) damadın evine getirilir. Bu sırada erkekler havaya ateş ederler ve kadınlar da çeşitli şarkılar söylerler. Damat tıraş olup saçını sakalını kısaltarak hazırlanır. Gelin geldikten sonra mahalle sakinlerine (köy halkına) düğün yemeği ikram edilir. Bu sırada damat gelinin bekaretini düşünür. Zira gelinin bakire olması çok önemlidir. Bakire kanı beyaz çarşaf veya mendil üzerine damlatılır. Ertesi gün gelini görmeye gelen komşulara ve gelinin kendi ailesine gösterilir. Bunu götüren kimseye kız tarafından bahşiş verilir[145].

Evliliğin ertesi günü damata, arkadaşları, akrabası, komşuları çeşitli hediyeler getirirler; böylece evliliğin borç yükünü hafifletmeğe çalışırlar. Ancak yeni eşler de, kendilerine hediye getirenlere, en az onun gibi bir başka hediye ile mukabele etmek durumundadırlar[146].

cb) Doğum

Kıptiler arasında doğum bir kahramanlıktır. "Veren de alan da Allah'tır" denilerek büyük bir mutluluk yaşanır. Doğum kontrolüne ya-

142. Edris Abdel-Sayed, 31-32.
143. Edris Abdel-Sayed, 32.
144. Edris Abdel-Sayed, 33.
145. Edris Abdel-Sayed, 33.
146. Edris Abdel-Sayed, 34.

naşmayan kıptilerde fakirlik, annenin ağır işleri ve sıkıntıları, çocuk zayiatının başlıca sebepleri olarak görülür. Doğum, genelde, bir ebe nezaretinde yaptırılır. Erkek çocuğu tercih unsurudur. Doğum esnasında müjdeci gönderilir ve baba ona bir karşılık verir. Çünkü erkek çocuk, kıptiler arasında, nesli devam etiren ve yaşlandıklarında anne ve babaya bakan olarak, "ailenin şerefi" sayılır. O hareketlerinde serbesttir. İstediği zaman evden çıkar ve eve döner, kimse ondan endişelenmez. Fakat çeşitli problemlerle karşılaşabilecekleri, cinsî hatalar işleyerek ailenin yüzünü kızartabilecekleri korkusuyla, kıptiler arasında, kız çocuklarına aynı serbesti tanınmamaktadır[147].

Çocuk doğumunun yedinci günü arefesinde, mısır, yonca, pirinç, buğday, arpa, bakla ve mercimekten oluşan altı çeşit tarım ürünü toplanır. Bunlara bir de tuz eklenir. Hayatın ve verimliliğin birer sembolü olarak kabul edilen bu ürünler, bir mürekkep, bir dolma kalem ve bir de yumurta ile birlikte çocuğun başının yanına konur. Böylece Allah'ın çocuğa uzun ömür vermesi istenir. Çocuk hazırlandıktan sonra ad koyma merasimi yapılır. Mumdanlık üzerine 3,5 veya 7 mum yakılır ve bu mumların her birine daha çok İncillerden seçilen bir ad verilir. Mumun yanma süresi ile çocuğun ömrü arasında bir ilişki kurularak, en son sönen mumun adı çocuğa verilir. Çünkü en uzun süreli yanan mumun seçimi ile çocuğun da uzun ömürlü olması tasarlanır[148].

Tören yedinci günü sabahleyin başlar. Ebe kadın aile fertleri ve komşulara, geleneksel olarak içinde sütlaç bulunan sabah kahvaltısı hazırlanır. Eğer birkaç kız çocuktan sonra bir erkek doğmuşsa, ateşler yakılarak çok görkemli bir kutlama yapılır. Bazan da, bir kısım aileler nazardan korumak amacıyla, erkek çocuğun doğumunu belli bir süre kimseye söylemezler. Yedinci günde çocuk yıkanır ve beyaz elbise giydirilir. Banyo suyu geniş bir kaba dökülür. Davetlilere çikolata, hurma, şıra ikram edilir, onlar da banyo kabına bozuk para atarlar. Biriken paralar toplanarak ebe kadına verilir[149].

Kıpti Kilisesinde, doğum yapan bir kadın, eğer kız çocuk doğurmuşsa 40 gün, eğer erkek çocuk doğurmuşsa 80 gün süreyle temiz sayılmadığı için insanların huzuruna çıkamaz. Doğumla birlikte annenin toplumdaki yeri artar. Büyük anne ise, ailenin mutluluk hanımefendisi durumuna yükselir[150].

Kıptilerde sünnet olma geleneği de vardır. Onlar yedi yaşına doğru çocuklarını sünnet ettirirler[151]. Ancak bu sünnetin, dini bir merasim olma-

147. Edris Abdel-Sayed, 25-26.
148. Edris Abdel-Sayed, 26-27.
149. Edris Abdel-Sayed, 27.
150. Edris Abdel-Sayed, 27-28.
151. Marguerite, Marie Thiollier, 90.

dan çok, bir gelenek olduğu ileri sürülmektedir. Muhtemelen orijin olarak ilâhî olan Yahudilikten kaynaklanan ve İsa'ya ilk inananlar tarafından devam ettirilen bu geleneğin, yanlış olarak kıptilerin atası eski Mısırlılardaki uygulamanın bir devamı olduğu iddia edilmektedir[152].

cc) Ölüm

Arkeolojik kazılar, sınırlı da olsa, Mısır'daki Hıristiyanlığın ilk dönemlerine ait bilgiler vermektedir. Bu kazılardan öğrenildiğine göre bazı ölülerin, eski Mısır inancının devamı olarak mumyalandığı, hangi mezarlığa defnedileceğini belirten tahtadan yapılmış bir bilet ile Nil nehrinde kayıklarla taşındığı belirtilmektedir. Buna göre; o dönemdeki hıristiyanların ruhun geri döneceği inancıyla bedenin korunması gerektiği ve bunun için cesetleri mumyaladıkları ifade edilmektedir. Cesetlerin kime ait olduğunu gösteren belgelerle, Hıristiyanlık öncesi, Hıristiyanlığın ilk yılları veya Konstantin sonrası dönemin işareti olduğu tartışılan X üzerinde P'ye benzer (X) işareti bulunmaktadır[153].

Daha sonraki uygulamalarda ise, doğumundan sonra onbeş gün geçmeden ölen çocuk evin içine gömülmektedir. Çok eski bir Mısır geleneğinin uzantısı olarak kabul edilen bu inanca göre; annesi eğer hamile değilse çocuğun mezarını yedi defa dolaşır ve böylece hamile olacağına inanır.

Cenazelerin defin işlerinde bazı kuralların uygulandığı görülür. Buna göre; ölü önce Kilise'ye götürülür. Erkek ve kadınlar cenazeyi takip ederler. Orada bir ayin yapılır. Ayinden sonra kadınlar evlerine dönerler, erkekler mezarlığa kadar giderek ölüyü gömerler. Daha sonra ölünün yakını olan erkekler, taziyeleri kabul ederler. Akraba ve komşular bir hafta boyunca her akşam, ölen kimsenin ailesine yemek getirirler. Kadınlara ve erkeklere ayrı ayrı yemek sofraları kurulur. Ölen kimse erkekse ailesine mensup erkekler traş olmayıp sakal bırakırlar. Ölen eğer yaşlı ise bir hafta, genç ise 40 gün süreyle sakal uzatıp yas tutarlar. Ölenin akrabası kadınlar da 40 gün süreyle taziyeleri kabul ederler, ilk hafta ağlatıcı kadının öncülüğünde bütün gün ağlarlar[154].

Günümüzde ise gençler için beş gün yaşlılar için üç gün taziye kabul edilmektedir[155].

Ölümün üçüncü günü rahip, o kişinin öldüğü yerde bir dua yapar. O gün ışık sabaha kadar yanık kalarak, ölenin ruhunun evi terketmesinin

---

152. F.H. Krager, XV/627.
153. P.D. Scott-Moncrief, IV/114-115.
154. Edris Abdel-Sayed, 35.
155. Edris Abdel-Sayed, 36.

sağlandığına inanılır. Bu eski Mısır dininden kalma bir inancın uzantısı kabul edilir. Ölümün 40. günü, ölü evinde bir cenaze ayini yapılır[156].

Yas süresi boyunca ölenin aile fertleri ve yakınları yemek yapmaz, et ve tatlı yemez, cinsi münasebette bulunmaz. Belli bir süre kadınlar siyah giyer. Eğer ölen genç bir erkekse, dul kalan eşi bütün hayatı boyunca veya evleninceye kadar siyah elbise giyer[157]. Hatta bazıları, dul kadınların evlenemeyeceğini bile söylemektedir[158].

d) Bazı Kıpti Sembolleri:

1- Balık: Yunanca "ICHTSHUS" kelimesinin harfleri üzerine bir oyundur. Balık anlamına gelir, bu kelimenin beş harfi, İsa'nın isimlerinin Yunanca ilk beş tanesini oluşturur: İsa, Mesih, Tanrı, Oğul, Kurtarıcı.

2- Güvercin: Sevgi ve Masumiyet Simgesi: İsa'nın kurban edilişi ve Kutsal Ruh'u temsil ettiğine inanılır.

3- Asma: "Ben asmayım ve babam çiftçidir." İsa'nın kendisinin sembolik bir ifadesidir.

4- Zeytin Ağacı: İsa'nın merhametinin sembolüdür. Yağına Kıptiler değer verirler, ağrı kesici olarak kabul ederler.

5- Hurma: Eski Mısırlılarda da olduğu gibi zaferin veya hoşnutluğun sembolüdür.

6- Kıpti Haçı: Hıristiyanlığa mensup toplumların sembol olarak kullandıkları "haç" ların en basit olanıdır.

Kıptiler, eski Mısırlıların kullandıkları "hayat anahtarı" sembolünü, Aziz Markos'un etkisiyle bugünkü haç şekline çevirmişlerdir. Bu haçın dört ucu birbirine eşittir. Her ucun başında, eşit uzunlukta üç ilave bulunmaktadır. Bu ilavelerle haç, İsa ile beraber onun oniki havarisini temsil etmektedir.

7- Devekuşu yumurtası: Kıpti Kilisesi tarafından yeniden dirilme sembolü olarak kabul edilmiştir.

Kıptiler arasında dört incil yazarlarından Matta, kanatlı bir insan; Markos bir arslan; Luka kurbanlık bir boğa; Yuhanna bir kartal şeklinde sembolleştirilmiştir[159].

---

156. Edris Abdel-Sayed, 35.
157. Edris Abdel-Sayed, 36.
158. Margaerite-Marie Thiollier, 90.
159. Kıpti Sembolleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Murad Kamil, 74-77.

Kıpti Haç'ından iki örnek

SONUÇ

Yaptığımız araştırmaya göre Kıptiler Mısır'ın yerli halkıdır ve uzun bir tarihi geçmişleri vardır. Onlar eski bir dinî inanışın müntesibi ve eski bir medeniyetin sahibidir.

Firavunlar döneminden sonra çeşitli dış güçlerin etki alanına giren Kıptiler, onların siyasî ve dinî baskıları altında kalmışlardır. Özellikle Yunan ve Roma hakimiyeti, eski Mısır dininin yeni putperest inançlarla karışmasına sebep olmuştur.

Tarihin ilk çağlarından itibaren Mısır, çeşitli kültür ve inançların odak noktası haline gelmiştir. Coğrafi konumu, meşhur kütüphanesi ve ticarî merkez olma özelliği ile İskenderiye, çağının sayılı yerleşim merkezlerinden biridir.

Roma İmparatorluğunun hakim olduğu Filistin bölgesinde Hıristiyanlığın, Mısır'a ne zaman, nasıl ve kimler tarafından sokulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Kıptiler, kendilerini aziz Markos'un halefi olarak görürken, orijinal Hıristiyanlığa sahip olduklarını iddia etmekte ve Hıristiyanlığın, havariler döneminde Mısır'a girdiğine inanmaktadır. Batılı Hıristiyan yazarlar ise; Roma'nın baskı ve zulmü sebebiyle Hıristiyanlığın, ilk yıllarda, Mısır'da yayılmış olmasını mümkün görmemektedir.

Filistin'e yakınlığı ve ilk Hıristiyanların Misyonerliği dinî bir emir olarak değerlendirmeleri sebebiyle, Hıristiyanlığın ilk asırda Mısır'a girmiş olması muhtemeldir. Fakat bunun resmî bir kanalla olmaması, kurum ve kurallarının iyice belirlenmemesi sonucu, münferit ve dağınık bir görüntü sergilediği hissedilmektedir. Roma'nın uzun yıllar uyguladığı baskı ve zulüm neticesinde Hıristiyanlar, büyük kayıplar vermiş, çoğu çöllerde

ve mağaralarda münzevî bir dinî hayat tarzı yaşamıştır. Merkezî bir otoritenin olmaması, Hıristiyanlar arasında farklı inanç ve uygulamalara sebep olmuş, herkes kendinin haklı ve gerçek din üzerine olduğunu iddia eder hale gelmiştir.

Konstantin'in Hıristiyanlığı resmî devlet dini haline getirmesi sonucu açığa çıkan farklı uygulamalar ve inanışlar, Hıristiyanlık tarihinde büyük çalkantı, tartışma ve bölünmelere sebep olmuştur. Konsiller döneminde yaşanan olaylar, Hıristiyanları ortak bir noktada birleştireceği yerde, millî, siyasî ve dinî faktörlerin etkisiyle bölünmeyi hızlandırmıştır. Eski bir medeniyetin sahibi olan Kıptiler, millî kimlikleri ve bazı yönlerden kendi eski inançlarına uygunluk arzeden dinî itikat ve uygulamalarıyla diğer Hıristiyan toplumlardan ayrılmıştır. Monofizitliğin gerçek Hıristiyanlık olduğunu savunan Kıptiler, bu uğurda, aynı görüşü paylaşmayan diğer Hıristiyanların yıllar süren zulümlerine maruz kalmış ve Müslümanların Mısır'ı fethettiği tarihe kadar dinî ve millî kimliklerini koruma mücadelesi vermişlerdir.

İslâm'ın getirdiği hoşgörü ortamından yararlanan Kıptilerin kimlikleri daha da pekişmiş, fakat kendi dinlerine mensup Hıristiyanlardan görmedikleri müsamahayı müslümanlardan görmeleri ve İslâmın bazı temel özelliklerinden dolayı çoğu müslüman olmuştur. Müslüman olmayanlar ise geniş bir hürriyet ortamında dinî ve millî kimliklerini yaşatmışlardır.

Batı Hıristiyan dünyası Kıptilere karşı daime çifte standart uygulamıştır. Hakim Hıristiyanlar onların sahip oldukları inanç ve uygulamalar sözkonusu olduğunda Kıptileri cahil, bağnaz ve sapık olarak nitelemiş, siyasî amaçlar sözkonusu olduğunda müslümanların onlara baskı uyguladığını ileri sürerek içinde yaşadıkları topluma karşı onları müdafaa eder görünmüşlerdir. Hatta çeşitli Hıristiyan devletler Kıptileri himaye için açık teklifler ve birleşme vaatlerinde bulunmuşlardır. Ancak geçmişin acı hatıralarını unutmayan Kıptiler bu teklifler karşısında temkinli hareket etmiş ve Müslüman toplumlar içinde yaşamayı tercih etmişlerdir.

Katolik dünyasının başlattığı diyalog çalışmaları, diğer dinlerle Hıristiyanlık arasında ortak bir zemin arayışına yönelik olmakla birlikte, öncelikle farklı mezheplere mensup Hıristiyanlar arasında uzlaşmayı amaçlamaktadır. Bundan dolayı İslâm ülkelerinde yaşayan Hıristiyan topluluklar da bu diyaloğun doğrudan muhatabıdır. Batı, İslam ülkeleri üzerinde yürüttüğü faaliyetlerde başarılı olabilmek için öncelikle İslâm ülkelerindeki Hıristiyanların destek ve yardımına ihtiyaç duymaktadır. Bu destek ve yardım için adımlar da atılmaktadır. Bugün, inanç ve mezhep farklılığına, tarihi bazı problemler bulunmasına rağmen bir kıpti olan Boutros Ghali'nin Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri olarak tayin edilmesi, Hıristiyan dünyasının bu yakınlaşma hedeflerinin bir aşaması olarak düşünülmelidir.

İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE VAİZLİK EĞİTİMİ

Doç. Dr. Cemal TOSUN

A. VAAZ VE VAİZLİK

1- İslam Eğitiminde Vaaz'ın Yeri

Vaaz ve vaaz yoluyla eğitim, İslâm eğitiminde önemli yere sahiptir. Buradaki "İslâm Eğitimi", Hz Peygamberle başlayıp bilimlerin ve eğitim kurumlarının ayrışıp branşlaşmalara kadar olan süre için "Genel Eğitim" anlamınadır. Çünkü o zaman eğitim din eğitiminden ibarettir, ama bir yönüyle de sadece din ile sınırlı değildir; aksine bir insanlık eğitimidir. Eğitimin tamamı din merkezlidir. Eğitimin her devirde tamamen böyle olup olmadığı, hangi devirlerde hangi aşamaları geçirdiği ise ayrı bir araştırma konusu olacak kadar geniştir. Bunun için biz burada bu konunun ayrıntılarına giremeyeceğiz. İşte din merkezli olan bu insanlık eğitiminde, ya da diğer bir deyişle genel eğitim içerisinde vaaz ve vaaz yoluyla eğitim gerçekten önemli yere sahiptir. Çünkü, bir sonraki alt başlıkta ele alacağımız gibi, "vaaz" kavramı bir eğitim terimi ve eğitim faaliyeti olarak iyiye ve güzele yöneltme, doğruyu gösterme olarak nasihat, öğüt, irşad ve tezkir kavramlarını ve bu kavramların ifade ettikleri işlevleri kapsamaktadır. Bu ise dinin ve özel olarak İslâm'ın temel hedefidir. Allah İslam'ı göndermekle temelde bunu murad etmiştir. Zira Allah gönderdiği emir, yasak, açıklama ve öğütlerle insanlara öğüt vermektedir. Örnek olarak vereceğimiz şu iki ayet bu konuya ışık tutacaktır.

"... Hakikaten Allah bununla size ne güzel öğüt (Ya'ızukum) veriyor"[1].

"... (Allah) size böylece öğüt veriyor ki (Ya'ızukum) benimseyip tutasınız"[2].

---

1. 4 Nisa 58.
2. 16 Nahl 90.

Bu anlamda Kur'an'ın kendisi bir vaaz yani, öğüt, irşad, nasihat ve hidayet kitabı ve rehberidir. Kur'an'da bu hususa işaret eden ayetler vardır:

"Bu (Kur'an) insanlar için bir beyan, müttekiler için de bir hidayet ve öğüt (mev'ıza) tür"[3].

Allah Peygamberimize insanlara vaaz ve nasihatta bulunmasını bildirirken bu işe kaynak olarak Kur'an'ı almasını istemiştir. Şu ayet bunu gösterir.

"Gelecek azabdan korkanlara Kur'an'la öğüt ver (fezekkir bilkur'an'i)"[4].

Zemahşeri de Nahl suresinin 125. ayetinde geçmekte olan ve vaaz etmenin temel düsturunu ortaya koyan "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır!" ifadesindeki kastedilenin Kur'an olarak anlaşılabileceğine işaret etmektedir. Yani bu ayeti "onları hikmet ve mavıza-ı hasene olan kitab ile davet et" şeklinde anlamak mümkündür[5].

Bu ayetler ve yukarıda zikrettiğimiz ayetler göstermektedir ki, Kur'an Allah'ın insanlara bir öğüdüdür; aynı zamanda başta peygamber olmak üzere insanlara vaaz ve nasihatta bulunacakların hareket noktasıdır. Bu itibarla, Hz. Peygamberin yapmış olduğu eğitim, bir anlamda vaaz yoluyla eğitimdir.

2- Vaaz Kavramı ve İlgili kavramlar

a) Vaaz Kavramı

"Vaaz" denilince günümüzde, *camide insanlara* **öğüt vermek,** onları **Dîni-dünyevi konularda bilgilendirerek uyarmak, dinî bilgiler öğretmek** vb. amaçlarla yapılan özel bir hitabet türü akla gelmektedir. Vaaz edene de "vaiz" denilir ki, aynı zamanda din hizmetleri veren bir grup görevlinin ortak adıdır.

"Vaaz" esasen İslâm eğitiminin temel kavramlarından birdir. Bunun için kelime ve kavram olarak ele alınıp incelenmesinde; kendisiyle ilgili diğer kavramlarla olan ilgisinin açıklanmasında ve tanımlarının analizinde yarar vardır.

"Vaaz" arapça bir kelimedir, **nasihat ve öğüt vermek** anlamlarında gelmektedir. İslam din eğitimi kavramı olarak, hemen hepsinin muhtevası aynı olan, çeşitli tanımları yapılmıştır. Bunlardan birkaçı şöyledir:

3. 3 Al-i İmran 138.
4. 50 Kâf 45.
5. Keşşaf, C. 2, s. 644.

"Bilinen ve meşhur anlamıyla **va'z ve nasihatta bulunmak, bir kimseye kalbini yumuşatacak sevap ve ıkaba (günahlara ve karşılıklarına) dair sözler hatırlatmak** manasınadır. **Öğüt vermek** de tabir olunur"[6].

"İmam Begavî (436-516) va'zı, müslümanlara **nasihat etmek**, onlara **bilmedikleri işleri öğretmek, şefkatli davranmak, büyüklerine saygı, küçüklerine sevgi duyguları beslemek ve bıktırmamak şartıyla güzel öğütler vermek** olarak tarif eder"[7].

İbnul Cevzî ise vaaz **"kalbi rikkate getirerek korkutmaktır"**[8], tanımını getirmektedir.

Bir diğer tanım ise şöyledir: "Va'z ve nasihat; **güzel sözlerle insanları hayra çağırmak**, onlara **doğru yolu göstermek, din ve dünyalarında faydalı olan şeyleri öğretmek, kusurları yumuşak bir şekilde düzeltmektir"**[9].

Son olarak vereceğimiz ve Lisanü'l-Arab'da yer alan tanım ise şu şekildedir" "**Nasihat** (en-Nush) ve **insanları kalblerini yumuşatacak sevap ve ikab ile uyarmakdır"**[10].

Burada "vaaz" kavramı hakkında birden fazla tanımın peşpeşe verilmiş olması, özellikle de muhtevaları itibarı ile yaklaşık oldukları gözönüne alınırsa, yadırganabilir. Ancak, bizim esas amaçlarımızdan birinin "vaaz" kavramını muhtevası açısından tahlil etmek olduğu düşünülürse, bu gereklidir.

Dikkat edilirse "vaaz" tanımlarında şu ortak noktalar vardır:

- Va'z ve nasihatta bulunmak.

- Kalbi yumuşatacak sevap ve ıkaba (günahlara ve karşılıklarına) dair sözler hatırlatmak.

- Öğüt vermek.

- Dinî bilgiler öğretmek.

- Doğru olan dünya işlerine irşad.

- İyiliği emredip kötülükten sakındırmak.

---

6. Muçteba Uğur, Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kıssas, AÜİF der. XXVIII, Ank. 1986, s. 292.
7. Uğur, agm., s. 292.
8. Uğur, agm., s. 293.
9. Arif Erkan, İnsanları İrşad Görevi, İrfan Mat. İst. 1977, s. 16.
10. Lisanü'l-Arab, C. 7, s. 466.

- Şefkatli davranmak, büyüklerine saygı ve küçüklerine sevgi duyguları beslemek ve bıktırmamak şartıyla güzel öğütler vermek.

- Kalbi rikkate getirerek korkutmak.

- Kusurları yumuşak bir şekilde düzeltmek.

- Güzel sözlerle insanları hayra çağırmak.

Görüldüğü gibi tanımlardan ortaya çıkan bu muhtevanın bir kısmı "vaaz"ın ne olduğu, yani onun tanımı ile ilgilidir. Diğer bir kısmı ise tanım ile birlikte "vaaz"ın nasıl olması gerektiğine işaret etmektedir; yani vaaz etmede uyulacak prensiplerdir.

Tanımlardan hareketle ortaya koyduğumuz bu özellikleri belirli kavramlar etrafında toplayarak vaazın ne olduğu hususunda bazı belirlemelerde bulunmak mümkündür. Bunu yaparken, bu kavramların tamamının Kur'an ve Sünnet merkezli olduğu dikkati çekecektir.

b) Vaazla İlgili Kavramlar

1- **"Nasihat": Vaaz, nasihat ve güzel öğüttür.**

"Nasaha" temiz ve saf anlamınadır. Aynı kökten gelen "Nush" ise kalbdeki bulanıklığın zıddını, yani kalb temizliğini ve saflığı ifade etmektedir. "Nasihat" "nush" ile aynı kökten gelmektedir[11]. Kavram müslümanlara nasihat etmek anlamına kullanıldığında "onların maslahatlarına irşadı" (yani onların kendi yararlarına olan şeylere yöneltilmesi) anlamına gelir ki[12], bu durumda vaaz ile eş anlamlıdır. nitekim Ömer Nasuhî (Bilmen) nasihatı şöyle tarif etmektedir. "Nasihat: Dinleyenlerin kalplerini yumuşatacak bir tarzda idare-i lisan ile nâsa dünyevî, uhrevî vazifelerini öğretmekten; onlara cenab-ı Hakkın sevab ve ıkabını ihtar ile kendilerini doğru yola sevk etmekten ibarettir... Vaaz, meviza lafızları da nasihat lafzıyla müteradif olarak aynı manada istimal olunur..."[13]. Bu anlamda vaaz insanları iyiliklere sevkedecek, tertemiz ve saf olmalarını sağlayacak biçimde nasihatta bulunmak ve öğüt vermektir. Nahl suresinin 125. ayetinde geçen "hikmet" ve "güzel öğüt" ile insanları Rabbin yoluna çağırma emri vaazın nasihat ve güzel öğüt ile yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Zemahşerî bu kavramlardan "hikmet"i "hakkı ortaya koyan ve şüpheyi ortadan kaldıran doğru söz"[14] olarak; "mevıza-i hasene" yi ise "kendisi ile nasihat edilen şeyin korkulacak bir şey olmadığını, onların yararına olduğunu işaret eden bir şey"[15] olarak tarif etmektedir. Hz. Pey-

11. Lisanü'l-Arab, C. 2, s. 615.
12. A.g.e., C. 2, s. 616.
13. Ömer Nasuhi (Bilmen), Vaaz ve Vaizler, Sebilürreşad, C. 32, S. 589, s. 266.
14. Keşşaf, C. 2, s. 644.
15. Keşşaf, C. 2, s. 644.

gamber dinin nasihatten ibaret olduğu bildirilmiştir[16]. Bu hadisden, dinin insanların iyiliğe ulaşmaları için Allah tarafından bildirilmiş bir kurum olduğunu anlamak mümkün olduğu gibi, dinin, insanların iyiliğini isteyerek onları, bu yönde eğitmeği amaçladığını çıkarmak da mümkündür. Bir başka deyişle, din insanların iyiliği için vardır ve insanların iyiliğini isteyen, dini en güzel öğütlerle anlatacaktır.

Şu durumda "Nasihat" bir yönüyle, insanları iyiliğe ulaştırmayı hedefleyen dinin kendisini ifade etmektedir; diğer yönüyle de, vaaz ederken "nasihat etmeyi" (öğüt verme anlamında), insanları iyiliğe ulaştırmada bir araç olarak kullanmayı öngörmektedir.. "Nasihat" kavramı, birinci anlamıyla vaaz kavramından daha geniştir. Dinin kendisine ve amacına delâlet etmektedir. ikinci anlamıyla ise vaaz içinde bir yaklaşıma işaret eder. Bu ikinci anlamıyla da o, esas itibariyle, camideki vaazla sınırlı değildir. Çünkü, iyiliğe çağırma görevi, insanlara dini anlatma görevi ile sınırlı değildir. Nitekim Hz. Peygamber de sadece mescidlerde değil, aksine mümkün olar her yerde insanlara öğüt vermiştir.

Hikmetle ve güzel öğütle insanlara nasihatta bulunmak ve vaaz etmek Peygamber'in aslî görevidir. Bu görev Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir:

"Rabbinin yoluna hikmetle (bilhikmeti) ve güzel öğütle (el mavızetü'l-Haseneti) davet et"[17].

"Sen "Kur'an ile" vaaaz ve nasihat et, çünkü öğüt müminlere fayda verir"[18].

"Onlara öğütler ver. Kendilerine dair tesirli sözler söyle"[19]. Bu ayette insanlara kendilerine etki edecek, kalplerine etki edecek sözlerle öğütler verilmesi tavsiye edilmektedir. Hamdi Yazır tefsirinde bu ve bundan önceki ayeti açıklarken şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bunlara yüz verme, acı ve müessir va'z ile ders ver ve nefisleri hakkında öyle beliğ ve müessir bir söz söyle ki canları acısın"[20].

Dikkat edilirse Kur'anın bu ayetinde bir nevi sertlik söz konusudur. Bunun sebebi ise bu ayetin nuzül sebebi olarak gösterilen olaylar olarak gösterilmektedir. Olay kısaca, bir münafığın kendisi ile inanmayan birisi arasındaki olaya Hz. Peygamberin verdiği hükmü, kendi aleyhine olması sebebiyle kabul etmemesidir"[21]. Bunun için Allah bu ve bunun benzeri

16. Muslim, İman 1/53.
17. 16 Nahl 125.
18. 51 Zariyat 55.
19. 4 Nisa 57.
20. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, C. 2, s. 1385.
21. Ayetin yorumu ve nuzül sebebi olay hakkında bkz. Keşşaf, C. I, s. 527.

durumlarda, o insanlara fazlaca yüz göz olunmamasını, sadece onları etkileyecek sözlerle öğüt verilerek yetinilmesini tavsiye etmektedir.

2- "Tezkir": Vaaz İnzanlara Doğruyu ve Yanlışı Hatırlatmalıdır.

Bir din eğitimi kavramı ve faaliyeti olarak vaaz, tezkir, yani hatırlatma, uyarma boyutlarına da sahiptir. Tanımlarda vurgulanan hususlardan birisi de insanlar doğrular (sevab) ve yanlışlar ve karşılıklar (ıkab) ile uyarılmalarıdır. Bu husus, Allah'ın insanlara doğru yolu göstermek için kullandığı ve kullanılmasını istediği yönlerin başında gelir. Allah Kur'an'da, geçmişte yaşanmış bazı olaylar dahil olmak üzere, çeşitli hususları doğru ve yanlış yönleri ve bunların sevap ve cezaları ile insanlara hatırlatmıştır. Peygamberimize aynı görevi yüklemiş ve ona "müzekkir" yani uyarıcı sıfatını vermiştir. Şu ayet bu konuya açıklık getirmektedir.

"Sen onlara öğüt ver (fezekkir), esasen sen ancak bir öğüt vericisin (Müzekkir)"[22].

3- "İrşad": Vaaz İrşaddır.

İrşad kavramı "reşede" kökünden gelmektedir. "Reşîd" Allah'ın isimlerinden biridir ve halkı maslahatlarına (yararlarına olan şeylere) yönelten, yani onları maslahatlarına eriştiren, hidayete erdiren, anlamlarına gelir... "rüşd" batılın ve dalâletin zıddıdır. Bu kökten gelen "irşad" ise hidayet yollarını, batılın ve delâletin zıddını göstermek anlamındadır[23].

Esasen "irşad" bu anlamıyla "vaaz"dan daha geniştir. Bunun için din hizmetlerinden olarak "irşad faaliyetleri"nden bahsedilir ki, bunun içinde vaaz yoluyla eğitim de vardır. Ancak, vaaz bir din eğitimi kavramı ve din eğitimi faaliyeti olarak bir yönüyle "irşad"ı da içermektedir. Çünkü, yukarıda verilen tanımlardan da anlaşılacağı gibi vaaz, aynı zamanda bir irşaddır: doğru yolu gösterme, iyiyi kötüyü bildirme, insanları kendi iyiliklerine olan şeylere yöneltmedir. Vaazın ve vaizin amacı, insanlara doğru bilgilerle doğruya ulaşmalarına yardımcı olmaktır.

4- "Tebliğ ve Talim": Vaaz İnsanlara doğru bilgiler sunmalıdır.

Vaaz sonuç itibarı ile bir davranış geliştirme faaliyetidir. Nasihat, öğüt, uyarma, hatırlatma ve doğru yolu gösterme vb. hepsi insanları dini konularda bilgilendirmek; hayatın dini boyutunu yorumlamada yardımcı olacak bilgileri sunmak ve bir bakış açısı kazandırmak içindir. Bu açıdan vaazı bir tebliğ ve talim, yani bir bildirme, öğretme ve davranış geliştirme faaliyeti olarak değerlendirmek mümkündür. Bu özelliği ile vaaz ve vaaz

22. 88 Ğaşiye 21.
23. Lisanü'l-Arab, c. 3, s. 175.

yolu ile eğitim yaygın din eğitiminde, yani yetişkinlerin din eğitiminde önemli bir yere sahiptir.

Şurası herkesce bilinmektedir ki, hayat sürekli değişmekte ve insanlar yeni gelişmelere muhatap olmaktadır. Gelişme ve değişmeler insanımızı her konuda olduğu gibi, dini konularda da yeni bilgi ve yorumlara muhtaç bırakıyor. Yine çoğunluğun kabul ettiği gibi, bu ihtiyacın doyurulması için, özellikle örgün eğitim kurumları dışında kalan ve din eğitimi almaya devam etmeyen insanların, ki biz bunlar genelde yetişkinler olarak nitelendiriyoruz, hayatın üstesinden gelebilecekleri yeni dini bilgilerle donatılmaları, bunun için de ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap verecek dini yorumların getirilmesi zorunludur. Yani esasen buradaki yeni dini bilgilerden kasıt, olmayan dini bilgiler üretmek değil, var olanın yani Kur'an ve Hadisin, zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanmasıdır. Bunu yapmak zorunlu olduğu gibi, bunları insanlara ulaştırmak da bir sorumluluktur. Bu iş için en elverişli yerlerden biri cami, en uygun yollardan biri de vaazlardır.

5- "Rehberlik": Vaaz Bir Rehberlik Faaliyetidir

Buraya kadar sıraladığımız ve bundan sonra kısaca ele alacaklarımız dışında vaazın bir önemli boyutu daha vardır ki, fiilen hep yapılmış olmasına ve çeşitli terimlerle dile getirilmiş olmasına rağmen, doğrudan ve bilimsel olarak ele alınmamıştır: Rehberlik,. Vaaz aynı zamanda bir rehberlik faaliyetidir. Kelime anlamı ile bile düşündüğümüzde ki, rehber, kılavuz, yol gösterici anlamlarına gelmektedir, vaazın dini alanda bir yol gösterme ve kılavuzluk etme olduğu açıktır. Konuyu "rehberlik" kavramını kendi çerçevesi içinde alacak olursak, vaazın bir rehberlik faaliyeti olduğu daha belirgin hale gelecektir.

Rehberlik insanlık tarihi boyunca var olagelmiştir. Babanın oğula, ustanın çırağa, öğretmenin öğrenciye, peygamberlerin halklarına yol göstermeleri, onlara öğütler vermeleri birer rehberlik faaliyeti olarak kabul edilebilir. 20. yüzyılın başlarında ise rehberlik bir bilim olarak ele alınmaya başlamıştır[24]. Bilimsel bir faaliyet ve disiplin olarak ele alınmasından sonra, rehberliğin ne olduğu konusunda çeşitli yorumlar ve tanımlar getirilmiştir. Bu çeşitli yorum ve tanımlarda geçmekte olan bazı ortak kavramlar vardır: "Kişi, kişinin gereksinimleri, gelişim ödevleri, yetenekleri, benliği, çevresi, öğrenmesi, yorumlaması, karar vermesi, plan yapması, sorunlarını çözmesi, uyum sağlaması; kişiye, bu işi meslek edinmiş uzmanın düzenli yardımı..."[25] gibi kavramlar bu ortak kavramlar arasında yer almaktadır.

---

24. Bu konuda bkz., Rasim Bakırcıoğlu, Rehberlik ve Psikolojik Danışma, Ankara 1985, s. 5.

25. Bakırcıoğlu, a.g.e., s. 6.

Bütün bu kavramların nazarı dikkate alınması suretiyle rehberlik hakkında şöyle bir genel tanım geliştirilmiştir: "Rehberlik, kendini, çevresindeki olanakları tanıması, gizil güçlerini geliştirmesi, sorunlarını çözebilmesi ve kendini gerçekleştirmesi için kişiye, bu işi meslek edinmiş olan uzmanlarca yapılan düzenli bir yardım sürecidir"[26].

Rehberlik konsundaki ortak kavramlara ve tanıma baktığımızda, burada yer alan bir çok unsurun vaaz ve vaaz yoluyla eğitim için de geçerli olduğunu görürüz. Şöyleki; Vaazda da kişinin belli alanlardaki istek ve ihtiyaçlarının karşılanması, bu alanlar ilgili yeteneklerinin geliştirilmesi, dini konularda kararlar vermesi, planlar yapabilmesi ve hayatın dini boyutunu yorumlayabilmesi gibi kavramlar etkin olarak yer almaktadır. Tanımlarda yer alan, kişinin kendini, çevresini, imkanlarını tanıması, bunlar doğrultusunda kendini gerçekleştirebilmesi gibi hususlar da, yine vaaz ve vaaz yoluyla eğitim için geçerlidir. Diğer yandan rehberliğin amacının "bireyin, kendini tanıyarak ve kendi güçlerine güvenerek kişisel ve toplumsal gelişimine yardımcı olmak"[27] olduğunu kabul edersek, vaazın da bu amaçlarda ortaklığının bulunduğu açıktır.

Konumuza, vaaz uygulamaları açısından yaklaştığımızda, burada söylenenlerin doğruluğu ortaya çıkacaktır. Hemen herkes bilir ki, camilerde vaaz konularını itikad ve ibadet ile ilgili olanlar oluşturur. En azından sık sık vaaz dinleyenler, bizim gibi bunun farkına varmışlardır. Ayrıca, cemaatlerin vaaz konusu hakkındaki isteklerinin de bu konularda odaklaştığı bilinen bir gerçekliktir[28]. Bu tür konularda üzerinde durulan noktalar arasında, Allah'a, Meleklere, Peygamberler, Kitaplara, Ahiret Gününe ve dolayısıyla ağırlıklı olarak cennet ve cehenneme inanmanı gereği, hikmetleri ve kişiye, topluma sağladığı faydalar; İbadetlerin, namazın, orucun, zekatın, haccın, abdestin yapılış şekilleri, gerekleri, faydaları gibi hususlar ön plana çıkarılmaktadır. Hangi konuyu ele alırsak alalım, vaiz, bununla cemaate doğru olan bilgileri sunmaya ve onların bu yönde bilgilenip davranış geliştirmelerine katkıda bulunmaya çalışmaktadır. Bu durumda, ideal olarak, eğer vaaz amacına ulaşıyorsa, cemaatteki müminlerin kendi durumlarını gözden geçirmeleri, eksikliklerini ve fazlalıkların tesbit etmeleri gerekmektedir. Yani eğer vaiz namazın faydalarını sayarken, namazın insanı her türlü aşırılıktan, kerih görülen işlerden vb. koruduğunu veya koruması gerektiğini anlatıyorsa, oradaki cemaat, bunun

26. Bakırcıoğlu, a.g.e., s. 6.
27. Bakırcıoğlu, a.g.e., s. 7.
28. Cemaatin en çok hangi konularda vaaz edilmesini istedikleri ilgili Türkiye çapında bir araştırma henüz yapılmamıştır. Ancak, bu konuyu hazırlarken konuştuğumuz bazı vaizlerin, cemaatin en çok bu konulardan hoşlandıkları ve bu konularda istekler aldıkları şeklinde beyanları olmuştur. Yine, Almanya'da yaptığımız bir araştırmada, din görevlilerinin en çok itikad ve ibadet konularında vaaz ettikleri; cemaatin de aynı şekilde bu konuları en yüksek oranlarda birinci sıralarda istedikleri ortaya çıkmıştır. Bkz. Tosun, Din ve Kimlik, s. 80-81.

kendi şahıslarında gerçekleşip gerçekleşmediğini sorgulamak durumunda olmalıdır. Eğer böyle oluyorsa, bu o insanların vaaz yoluyla bir rehberlik hizmetine tabi tutuldukları anlamına gelecektir. Yok eğer olmuyorsa, kanaatimce, vaizin bu konuda kendisini sorgulaması gerekir. Burada hemen şunu da belirtmek gerekir: Vaaz, rehberlik faaliyeti olarak "Grup Rehberliği" içine girmektedir.

Ayrıca şunu da vurgulamakta yarar vardır: Burada hareket noktası olarak ele aldığımız rehberlikle ilgili bilgiler, daha çok okul ve okul eğitimi için düşünülmüştür. Dolayısıyla cami eğitimi ve vaaz yoluyla eğitim konusunda irdelenmeye ihtiyaçları vardır. Burada yapmaya çalıştığımız, bu konuya bir adım atarak, dikkatleri bu hususa yöneltmektir. Çünkü, rehber uzman kişidir. Vaizin de bir din rehberi olarak, hem din konusunda hem de rehberlik konusunda uzman olması gerekecektir. İlahiyat fakültelerinde öğretmenlik formasyon dersleri arasında, seçimlik olarak yer alması mümkün olan bu derse gereken önem verilmeli ve vaizlik de göz önünde bulundurularak işlenmelidir. Din görevlisi tarih boyunca hep rehber olmuştur; danışılan kişi olmuştur. Bunun devamını sağlamada böyle bir eğitimin faydası olacaktır.

6- Vaaz İle İlgili Diğer Bazı Kavramlar

Vaaz ile ilgili olarak, yukarıda sıraladığımız kavramlar dışında, bir takım kavramdan daha söz etmek mümkündür. Bunları, "davet", "tebliğ", "hidayet" şeklinde sıralayabiliriz. Bunlardan:

- Davet, irşad kelimesinin eş anlamlısı olarak[29], dinin doğru ve gerçeklerine çağırmak anlamına gelir ki, vaazda temel esaslardan birisidir. Üzerinde önemle durduğumuz Nahl Suresi 125. ayet insanları hikmet ve güzel öğütle "Davet"ten bahsetmektedir. Bu da göstermektedir ki, din eğitimimizde davet, geniş anlamıyla irşadın bir karşılığı niteliğindedir. Bu anlamda vaaz, davet için bir yoldur. Vaaz açısından ele alındığında ise davet, vaazın içinde yer alan bir unsur ve işlev niteliğindedir.

- Tebliğ ise, Allah'ın emirlerine insanlara duyurmak olarak, peygamberlerin asıl görevidir. Aynı görev, Hz. Peygamber'den sonra diğer müslümanlara da bir görev olmuştur. Veda Hutbesi'ndeki "burada bulunanlar bulunmayanlara tebliğ etsinler (duyursunlar, ulaştırsınlar) emri, bu göreve bir işarettir. İşte bu anlamıyla, vaaz tebliğ için bir yoldur.

Hidayet kavramına gelince, kavram olarak "doğru yola iletmek demektir"[30]. Ancak, bu anlam, yani hidayete erdirmek işi Allah'a mahsustur. Buradaki anlamı ise daha çok, insanlara hidayet yolunu göstermek ol-

---

29. Süleyman Uludağ, İslâm'da İrşad, Marifet Yay. İst. tarihsiz, s. 19.
30. Uludağ, a.g.e., s. 19.

malıdır. Bu itibarla hidayet kavramı vaaz kavramıyla yakından ilgilidir. Çünkü vaiz, vaazıyla müslümanlara doğruyu göstermek, doğruyu hatırlatmak gibi işlevleri yerine getirmekte ve onları hidayete çağırmaktadır.

Vaaz ile ilgili kavramlar üzerinde daha fazla fikir yürütmek elbette mümkündür. Ancak, burada da bu kadarının yeterli olacağı kanaatindeyiz.

B. EĞİTİM YÖNTEMLERİ IŞIĞINDA VAAZDA YÖNTEM

Vaaz yoluyla eğitim, şüphesiz, çok köklü bir geleneğe sahiptir. Dolayısıyla vaaz konusunda köklü bazı yöntemler, kalıplar ve uygulamalar vardır: Vaaza Allah'a hamd, Hz. Peygambere Salât-ü Selam ile başlamakta, konu ile ilgili bir veya birkaç ayet ve hadis okunduktan sonra, konu açılmakta, örnekler (ayet, hadis, kıssa vs) verilmekte ve sonunda kısa bir özetten sonra yine kısa bir dua ile bitirilmektedir. Nitekim Vaaz'ın hazırlanışı ve sunuluşu hakkında Diyanet İşleri Başkanlığı'nca hazırlanan yönergelerde de bu hususlara öncelik verilmektedir. Başkanlığın bu hususlardaki kurallarını, değerlendirmelerimize esas olması bakımından vermekte yarar vardır.

Vaaz'ın Hazırlanışı:

1. Müftülükçe görev programında bir konu tesbit edilmemişse cemaatin durumu, kültür ve anlayış seviyesi, günün ve çevrenin şartları ile ihtiyaçları dikkate alınarak bir konu seçilir;

2. Konu ile ilgili ayetler, hadisler ve diğer muteber kaynaklar tesbit edilerek bilgiler toplanır,

3. Konuşma süresi dikkate alınarak konunun planı hazırlanır.

4. Konu, tesbit edilen ayet, hadis ve diğer bilgilerden yararlanılarak bu plana göre işlenir.

Vaaz'ın Yapılışı:

1. Vaiz, dini kisvesini (temiz ve düzgün bir sarık, cübbe) giyerek kürsiye çıkar, hamd ve salatü selam ile zamanında vaaza başlar,

2. Vaaz, ilgili ayet ve hadis metinleri okunduktan sonra, hazırlanan plana göre, kolay, anlaşılır, düzgün bir Türkçe ve mutedil bir uslup ile yapılır, hiç bir surette, hazırlıksız ve plansız vaaz edilemez, önceden yapılan hazırlıklardan vaaz esnasında gerekli şekilde yararlanılır.

3. Türkçe kelimelerle dini metinlerde geçen terimlerin söyleniş tarzları ile Arapça ve diğer yabancı dillerden yapılan nakillerde o dillerdeki

metinlerin okunuş ve söyleniş tarzlarına, özellikle ayet ve hadis metinlerinin doğru okunmasına azami dikkat ve titizlik gösterilir,

4. Konuşma sırasında gereksiz el ve kol hareketlerinden kaçınılır, ses tonu caminin ve cemaatin durumuna göre ayarlanır, konuşmadaki etkinin arttırılması amacıyla gerektiğinde yükseltilir ve düşürülür.

5. Konuşmanın samimi, duygulu, dini heyecan verici, toplumun içinde bulunduğu manevi hastalıklara tedavi sunucu, ölçülü, yapıcı, uyarıcı, öğretici, teşvik edici, sevdirici, müjdeleyici, dini yasaklardan sakındırıcı ve düşündürücü, yanlış inanışları düzeltici olmasına itina gösterilir.

6. Kırıcı, garezkâr, hissi ve aşırı ifadelerden, bıktırıcı ve mesnedsiz sözlerden kaçınılır. Sıhhatli olmayan bilgilere, hurafelere, dini açıdan muteber olmayan ve ilmi bakımdan kesinlik kazanmayan görüşlere iltifat edilmez; siyaset ve şahsiyet yapılmaz; bilhassa vaizin şahsını ilgilendiren konular kürsüye getirilmez.

7. Vaaz esnasında milli birliği ve dini bütünlüğü zedeleyici ifadelerden ve ihtilaf konusu olan meslelere yer vermekten sakınılır. Toplumun dini ve ahlaki konularda bilgi ve kültürünü artırıcı, dini duygularını güçlendirici bir muhteva ve uslup seçilir.

8. Vaaz konusunun bütünlüğü vaaz süresince korunur. Konuya ışık tutucu ayet-i kerime ve hadis-i şerifler etrafında gerekli açıklamalar yapılır.

9. Namazdan önce yapılan vaazlarda ezan vakti yaklaşınca vaaz özetlenir ve kısa bir dua ile ezanla birlikte vaaza son verilir.

Görüldüğü gibi, vaazın hazırlanışı ve sunuluşu sırasında uyulması gerektiği bildirilen bu kurallar oldukça kapsamlıdır. Bu da, vaaz yoluyla eğitimin ve vaazda yöntemin köklü geleneğine bir işarettir. Ancak, vaazda yöntem sadece kısa talimatlara sığacak bir konu değildir. Özellikle, çağımızda Sosyoloji, Psikoloji, Eğitim Psikolojisi, Eğitim sosyolojisi, Antropoloji, Gelişim Psikolojisi, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi Bilimi ile Genel ve Özel Öğretim yöntemleri alanındaki yeni gelişmelerden, bütün eğitim-öğretim branşlarında olduğu gibi, vaaz yoluyla eğitimde de yararlanmak mutlaka gerekmektedir. İşte biz bu bölümde, genel ve özel eğitim-öğretim yöntemleri ışığı altında, vaazda yöntem konusunu irdelemeye çalışacağız. Bunu yaparken yine, Vaazın hazırlanması ve sunulması aşamalarını dikkate alarak konuya yaklaşacağız.

1- Vaazda Hazırlık Aşaması

"Hazırlık" ve "hazır olmak" her işte olduğu gibi, vaazda da önemlidir. En basit günlük işlerde bile, zihinde de olsa, bir hazırlık ve plan yapı-

lır. Çarşıya çıkan biri, nerelere uğrayacağını, kimlerle görüşeceğini veya neler alıp satacağını planlar ve öyle çıkar. Eğitim ve öğretimde ise "hazırlık" çok daha önemli ve ayrıntılı bir konudur. Bunun içindir ki, öğretmenlerden yıllık, haftalık günlük planlarını yapmaları önemle istenir. Teftiş söz konusu olduğunda ilk denetlenenler bu konulardır; daha sonra bu planların uygulanıp uygulanmadığı gözden geçirilir.

Vaaz da bir eğitim faaliyeti olduğuna göre, bir vaizin hazırlığı vaaz yoluyla eğitimin en önemli meselesidir.

Genel ve özel öğretim yöntemleri kitaplarında "hazırlık aşaması"ndan bahsedilirken üzerinde durulan belli başlı ortak noktalar şunlardır:[31]

1. Ne öğreteceğim? (konuyu belirlemek üzere üzerinde düşünülmesi gereken temel sorudur).

2. Niçin öğreteceğim? (öğretilecek olan konunun uzak ve yakın hedeflerini belirlemeyi amaçlar).

3. Nasıl öğreteceğim? (Konuyu öğretirken kullanılacak yöntemler, teknikleri, araç ve gereçleri vb. belirlemeye yardımcı olur.

4. Sonuçları nasıl değerlendireceğim? Öğretimin başarıyla gerçekleşip gerçekleşmediğini kontrol için yapılabilecek işlemleri belirlemeye yardımcı olur.

Bu dört temel soru, bir eğitim-öğretim faaliyetini planlamaya başlamadan ve planlama süresince göz önünde bulundurulur. Planlamaya katkısını artırmak bakımından bu soruları detaylandırmak mümkündür. Mesela Mualla Selçuk, özellikle din öğretimini hedef alarak şöyle bir detaylandırmada bulunmaktadır:[32]

1. Dersinizin konularını öğretimin amaçlarına uyacak şekilde seçiniz.

2. Dersinizin uzak ve yakın hedeflerin tayin ve tesbit ediniz.

3. Konuları öğrenme güçlüğüne göre sıralayınız.

4. Ders zamanınızın müsaadesi nisbetinde lazım olacak dökümandan fazlasına sahip olunuz.

---

31. Ayrıntılı bilgi için bkz., Leyla Küçükahmet, Öğretim İlke ve Yöntemleri, Ank. 1992, s. 27 vd.; Cavit Binbaşıoğlu, Genel Öğretim Bilgisi, Ankara 1991, s. 197 vd.; Mürüvvet Bilen, Plandan Uygulamaya Öğretim, Ankara 1993, s. 185 vd.

32. Selçuk, (Beyza Bilgin ile birlikte), Din Öğretimi, Ankara 1991, s. 159-163.

5. Kullanacağınız öğretim yönetimini seçiniz.

6. Kullanılacak öğretim araçlarını seçiniz.

7. Öğrencinin katılmasını sağlamak için tedbirler alınız.

8. Ders planınızı, ilgileri uyandırmaya aracı olacak şekilde hazırlayınız.

9. İleri bir çalışma için başvurulacak yardımcı araçları seçiniz.

10. Yeni terimleri ve kelimeleri açıklamak için bir hazırlık yapınız.

11. Bir özetleme yapabilmek için başlıca noktaların neler olabilceğini seçiniz.

Dikkat edilirse, bazı maddelerde geçen "ders" yerine "vaaz" ve "öğrenci" yerine "cemaat" kavramlarını yerleştirecek olursak, bu ilkeler vaaz hazırlığı ve planlaması için de oldukça geçerlidir. Şimdi yukarıda zikrettiğimiz dört temel soruya dönerek, vaaza hazırlık konusunu baştan ele alalım.

Vaaza Hazırlıkta Belli Başlı aşamalar:

1. Konu Seçimi: Vaazın bir ders olduğunu kabul edersek, bütün derslerde olduğu gibi, vaazda da dersin konusunun belirlenmesi ilk aşamayı oluşturur. Ancak, diğer branşların aksine olarak vaazda uyulması ve uygulanması gereken hazır bir müfredat yoktur. Bunun için vaiz, ilgili yönergede de belirtildiği gibi, eğer müftülükçe belirlenmiş bir konu yoksa, konusunu kendisi seçmek durumundadır. Konu seçiminde üzerinde durulması gereken iki önemli husus vardır: İsabetli bir konu seçebilmek ve Konunun muhtevasını ve sınırlarını iyi belirleyebilmek.

İsabetli bir konu seçebilmek: Bir konunun önemli oluşu, o konuyla muhatap olanların ilgi alanlarına girip girmemesiyle doğrudan ilgilidir. Bunun için vaiz konusunu tesbit ederken, bu konunun cemaatin ilgi istek ve ihtiyaçlarına yönelik olmasına dikkat etmek durumundadır. Gerçi öyle konular vardır ki, bunlar bizatihi önemlidir; cemaatin ilgi duymaması bu konuların önemini ortadan kaldırmaz. Ancak, bizim burada vurgulamak istediğimiz, konunun bizatihi önemli olup olmaması değil, cemaatin bu konuya önem verip vermeyeceğidir. Şu peşin olarak bilinmelidir ki, eğitim-öğretimde önem verilmeyen hususlarda, öğrenme, yani davranış geliştirme ihtimali son derece zayıftır. Öyleyse, vaiz de konusunu seçerken, cemaatin bu konuya ne kadar önem vereceğini göz önünde bulundurmalıdır.

Cemaatin ilgisini çekecek konular, cemaatin yaşamakta oldukları güncel problemler, cemaatin ilk kez duyacağı konular olabileceği gibi, sık tekrarlanılan bir konunun farklı bir yaklaşımla sunulması ile de temin edilebilir. Bu bakımdan, vaaz konusunun seçimi kadar, muhtevalandırılması ve sınırlarının belirlenmesi de önemlidir.

Vaazın Muhtevalandırılması ve Sınırlandırılması: Vaazın muhtevalandırılması, vaaz konusunun belirlenmesi ve cemaatin ilgi ve ihtiyaçlarının gözönünde bulundurulması ile yakından ilgilidir. Çünkü vaiz, seçtiği konu başlığını, yine cemaatinin ilgi, istek ve ihtiyaçlarına göre muhtevalandırmak durumundadır. Bunun sebebine yukarıdaki satırlarda kısaca temas etmiştik. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta daha vardır: Konuyu cemaatin ilgi, istek ve ihtiyaçlarına göre muhtevalandırmaktan ne anlamalı? Bu sorunun ilk akla gelen cevabı yalın anlamıyla sorunun içinde vardır. Ancak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, vaiz, önemli olan ve ihtiyaç duyulan konuları, cemaat ilgi göstermeyerek veya cemaat hali hazırda bunlara ihtiyaç duyduğunun farkında değil diye anlatmamazlık edemez. Öyleyse ne yapmalıdır? Yapılacak iş, konuyu muhtevalandırırken, konunun önemini belirtici açıklamaları ön plana yerleştirmek olmalıdır. Yani önce, konu değil, konuya ilgiyi sağlayıcı ve bir ihtiyaç olduğunu açıklayıcı hususlar açıklanacaktır. Eğer plan bu şekilde kurulursa, öğrenmenin gerçekleşmesine önemli ölçüde katkıda bulunulacaktır.

Cemaatin ilgisi meselesinde açıklık kazanması gereken bir husus da şudur: Doktora çalışmalarımdan bu yana hep yaygın din eğitim ve özellikle de vaaz konusuyla ilgilendiğimden, her fırsatta vaaz ve vaizler konusunu gündeme getirdiğimden biliyorum; vaizlerin önemli bir kısmı "cemaat derin ve ilmi konulardan hoşlanmıyor" diyerek, bazı konulara giremediklerinden, girseler bile ilgiyi sağlayamadıklarından şikayetçidirler. Her yıl Ramazan programlarına katıldığını belirten bir vaizin bu konudaki şu sözleri ilgi çekicidir: "Geçen sene önemli konulara girdim, ancak cemaatten şikayetler geldi; anlayamadıklarını belirttiler. Onun için bu sene abdest konusundan başladım ve tam bir hafta bu konuyu anlattım. Cemaat mest oluyor". Bir kısım vaizler de cemaatin daha çok kıssa ve kıssa türü konulardan hoşlandıklarını vurgularlar. Bütün bunlar göstermektedir ki, bu konuda önemli sıkıntılar vardır. Ancak şurası bir gerçektir ki, zor ve önemli konular her zaman güç anlaşılır ve yorucudurlar. İşte bu noktada cemaatin seviyesi meselesi ön plana çıkar.

Cemaatin Seviyesi: Eğer vaiz konuyu seçerken ve özellikle de muhtevalandırırken cemaatin seviyesini yakalayamazsa, ilgi sağlama problemi de kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Cemaatin seviyesini yakalayabilmek ise büyük ölçüde camiye gelen cemaati yakından tanımaya bağlıdır. Vaiz, vaaz edeceği cemaatin yaş ortalamaları, eğitim seviyeleri vb. hakkında ön bilgiye sahip olmalıdır.

Muhtevayı ve seviyeyi iyi tesbit ettikten sonra iş, ilginin çekilmesine gelir ki, bunu sağlamanın güçlüğü konusunda, insanda kolayı zora tercih etmek gibi bir özelliğin hatırdan çıkarılmaması gerekir. Bu husustaki en güzel örneği, Hz. Peygamber ile ashabı arasında geçen ve bazı ayetlerin inmasine sebeb olan hadiselerde bulunmaktayız: Hz. Peygamber indirilen ayetleri mütemadiyen anlatırken ashabdan bazıları "ey Allah'ın elçisi, bize biraz da kıssa anlatsan" veya "bize biraz da konuşma yapsan" şeklinde isteklerde bulunmuşlardır. Bu istekler üzerine Allah "Biz sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz"[33] ve "Allah sözlerin en güzelini indirdi"[34] anlamlarına gelen ayetleri indirmiştir[35]. Bütün bunlar gösteriyor ki, cemaat esasen kıssa türü vaazlara karşı daha ilgilidir. Bunu en iyi bilen yüce Allah, Kur'an'da ibret dolu kıssalara yer vermiştir. Öyleyse vaiz de cemaatinin ilgi ve ihtiyaçlarını göz önünde bulunduracak ve konuyu buna göre muhtevalandıracaktır. Ancak bu, bir nevi cemaatin, basit olarak, vaazdan hoşlanmasını sağlamak amacıyla değil, öğrenmenin kolaylaştırılması amacıyla yapılacaktır.

Vaazın sınırlandırılması hususuna gelince, burada zaman unsuru ön plana çıkar. Vaiz, konuyu seçerken ve muhtevasını belirlerken, zamanının ne kadar olacağını mutlaka hesaba katmalıdır. Bir vaaz süresinde bitirilemeyecek şekilde hazırlanan konuların öğretim açısından sakıncalı olacağı üzerinde düşünmek gerekir. Cemaatin toplama bir öğrenme grubu olduğu dikkate alınırsa, bugün var olan birinin bir sonraki vaazda olup olmayacağı bilinmez. Dolayısıyla, vaazlarda sıkça rastlandığı gibi, "bir daha sonraki dersimizde devam etmek üzere" şeklindeki ifadelerle, vaaz konusunu birden fazla vaaz süresi içine yaymak uygun olmayacaktır. Bu itibarla, her vaazın müstakil bir konuyu ele almasına önem vermelidir. Bu ise ancak iyi bir planlama ile ve bu planı hakkıyla uygulamakla gerçekleştirilebilir.

Burada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın vaaz konularının seçimi ile ilgili bir genelgesi üzerinde de durulması gerekir: (Sayı: 12.1/166/857, Tarih: 29.7.1989-74)

a. Hutbe, vaaz, konferans ve seminerlerde dini bütünlüğü, milli birlik ve beraberliği güçlendirecek konulara ağırlık verilecektir.

b. İrşad görevi yapılırken toplumun dini, ilmi ve ahlaki konularda bilgi ve kültürünü artırmak hedef alınacaktır; fitne, tefrika ve bölücülüğün kötülüğü; sevgi, acıma duygusu ve suçları bağışlama hasletlerinin fazileti; akraba, komşu ve insan hakları, düzenli ve tutumlu yaşama, sosyal dayanışma ve yardımlaşmanın önemi; lüks, israf ve düzensiz yaşamanın zararları gibi milli bütünlüğümüzü pekiştirecek, yurt kalkınmamızın güçlenmesine yardımcı olacak programlara yer verilecektir.

---

33. 12 Yusuf 3.
34. 39 Zümer 23.
35. Bu konuda bkz. Uğur, a.g.e., s. 297.

c. Hutbe, vaaz, konferans ve seminerlerde samimi, duygulu, toplumun içinde bulunduğu manevi hastalıkları tedavi edici, sevdirici ve müjdeleyici ifadeler kullanılacak; aşırı, kırıcı, itham edici ifadelerden; bıktırıcı ve mesnetsiz sözlerden; dini ve ilmi kesin bilgilere uymayan görüşlerden kaçınılacaktır.

d. Vaaz ve hutbelerde; siyaset, ideolojik telkin ve şahsiyet yapmaktan kaçınılacak, konu dışına çıkılmayacak; iç ve dış politika konularına kesinlikle girilmeyecektir.

Selçuk, haklı olarak, Vaazlar açısından önemli ilkeleri içeren bu maddelere bir madde daha eklenmesinin yerinde olacağını söylemektedir: "Her din görevlisi yukarıdaki esaslara uymak kaydıyla kendi cemaatinin ilgi, istek ve ihtiyaçları doğrultusunda vaaz etmeli, konular ve hazırlanan vaazlar, aynı bölgede yaşayan din görevlileri arasında tartışılmalıdır"[36].

2. Amaçların Belirlenmesi: Eğitim-öğretimde bir konunun "niçin öğretileceği" hususu önemli yer tutmaktadır. Bunun için her dersin amaçlarının belirlenmesi, hazırlık ve planlama aşamasının önemli işleri arasında yer alır. Öğretmen, bir ders konusunu planlarken, amaçlarının neler olduğunu, yani, o dersin sonucunda hangi davranışların gelişmesini beklediğini bilmek durumundadır. Yeni eğitim programlarında her konu için, sırasıyla Milli Eğitimin uzak hedefleri, okulun genel hedefleri ve dersin özel hedefleri doğrultusunda, ayrıntılı hedef davranışlar belirlenmektedir. Ayrıca, her öğretmenden, eğer gerekliyse, belirlenen hedef davranışlar çerçevesinde, kendi öğrencilerinin ilgi, istek ve ihtiyaçları doğrultusunda yeni bir takım hedef davranışlar belirleyerek, konusunu zenginleştirmesi beklenir.

Vaaz yoluyla eğitim faaliyetleri için, ayrıntılı bir müfredat programı olmadığına göre, vaizler, Başkanlıkça ve müftülüklerce kendilerine bildirilen ya da kendi seçtikleri konuları planlarken, diğer eğitim öğretim faaliyetlerinde olduğu gibi, temel hedef davranışları belirlemelidirler. Yani vaiz, seçtiği konuyu anlattığında cemaatin neleri öğrenmesini, bir başka ifadeyle cemaatinde ne tür davranış gelişmelerini beklediğini bilmek durumundadır. Planlama aşamasında hedeflerin belirlenmesinin, konunun işlenmesi, vurgu noktalarının ve bununla ilgili örneklerin belirlenmesi ve sonuçta bir değerlendirmenin yapılabilmesi açılarından önemi büyüktür.

Buraya kadar anlattıklarımız çerçevesinde hedefler belirleyebilmek, şüphesiz bazı şartlarla mümkündür. Vaiz, hedeflerini belirleyebilmek için, her şeyden önce konuyu ve cemaatini çok iyi tanımak zorundadır. Konuyu iyi bilmek zorundadır, çünkü; konusunu iyi bilmeyen vaiz, o konunun hangi noktalarının önemli olduğu ve ilk planda öğrenilmesi gerek-

36. Selçuk, Din Öğretimi, s. 182.

tiği hakkında fikir yürütmekte güçlük çekebilir. Cemaatini iyi tanımalıdır, çünkü; cemaatini iyi tanımayan vaiz, seçtiği konuda cemaatinin hangi hususlara öncelikle ilgi ve ihtiyaç duyduğunu tesbit etmekte zorlanır.

3. Kullanılacak Yöntem, Teknik ve Araç-Gereçlerin Belirlenmesi: Eğitim-öğretimin planlanmasında belirlenmesi gereken hususlardan biri de, konunun işlenmesinde hangi yöntem, teknik ve araç-gereçlerden yararlanılacağının belirlenmesidir. Konuya vaaz açısından yaklaştığımızda ilk akla gelen şu olabilir: Vaaz zaten din eğitiminde kullanılan bir yöntem ve yaklaşımdır. Bu bir yere kadar doğrudur. Ancak, vaaz yoluyla eğitimi bir yöntem olarak seçtikten sonra, o kendisi, yöntem, teknik ve araç-gerece ihtiyaç gösteren bir ders durumuna gelmektedir.

Şurası muhakkaktır ki, vaaz "takrire" yani anlatıma dayalı bir din eğitimi faaliyetidir. Ancak genel ve özel öğretim yöntemleri kitaplarında, anlatım yönteminin vazgeçilmez bir yöntem olduğu vurgulanırken, yine bu yöntemin tek başına yeterli olamayacağı üzerinde önemle durulur. Bunun için hep, "öğretimin zenginleştirilmesi kavramına ağırlık verilir. Burada kasdedilen şudur. Anlatım yöntemi tek başına her zaman yeterli olmadığına göre, öğretimin başarıya ulaşabilmesi için daha başka hangi yöntem ve teknikler işe koşulacaktır? Vaaz yoluyla eğitimde bu hususta neler yapılabileceği meselesine, vaazın sunuluşu kısmına bırakıyoruz.

Vaizler de vaaz yoluyla eğitimlerinde istenen başarıya ulaşabilmek için, planlama aşamasında hangi yöntem ve teknikleri, hangi araç ve gereçleri nerelerde ve nasıl kullanacaklarını tesbit etmek durumundadırlar. Şimdilik bir misal verecek olursak, vaiz, vaazın daha iyi anlaşılması için veya vaaz esnasında konudan uzaklaşmadan bir dinlenme sağlamak için vb. bir örnek olay veya bir kıssa anlatmak istiyorsa, bunu hangi aşamada ve nasıl anlatacağına önceden karar vermelidir. Örnek olay veya kıssadan konuya tekrar nasıl dönüş yapacağını bilmelidir. Ayrıca; bu bir kıssa ise, bunu nasıl sunacağına karar vermelidir; böylece araç ve gereç konusunu da halletmiş olabilecektir. Eğer kıssa Kur'an'dan ise açıp; Kur'an'dan mı okuyacaktır, yoksa irticalen mi anlatacaktır?

Ne var ki, vaaz yoluyla eğitim de ne tür yöntem, teknik ve araç-gereçlerin kullanılabileceği hususu, didaktik yaklaşımlarla henüz tartışılmış değildir. Bu itibarla bizim bu konuda söyleyeceklerimiz de, tartışmaya açık olacaktır.

4. Değerlendirme Konusunda Neler Yapılabileceğinin Planlanması: Her eğitim-öğretim faaliyetinin bir değerlendirmesi vardır. Burada, eğitici iki hususu test etme imkanına sahiptir: Birincisi, yaptığı faaliyetin başarı ile yürüyüp yürümediğini anlama; ikincisi ise birinci ile bağlantılı olarak beklenen hedef davranışların gerçekleşip gerçekleşmediğini kontrol edebilmedir.

Örgün eğitimde değerlendirme, yazılı ve sözlü sınavlar yardımı ile daha kolaydır. Ayrıca örgün eğitimde bir süreklilik olduğundan, eğitici, öğrencilerini uzun süre izlemek ve kontrol etmek imkanına da sahiptir. Vaizler ise bu imkanlardan yoksundurlar. Ancak yine de vaizlerin de değerlendirme yapabilmeleri, yapılan işin başarıya ulaşıp ulaşamadığını anlayabilmeleri açısından gerekli görünmektedir. Bu hususta iki şey teklif edilebilir: Bunlardan birincisi, vaizin vaaz esnasında cemaati kontrol ederek, seçtiği konunun, örneklerinin, hitap cümlelerinin, jest ve mimiklerinin, kullandığı araç ve gereçlerin, yöntem ve tekniklerin nasıl karşılandığını test etmesi; uygun olanlarla olmayanları, kendisine yol gösterici bir şekilde not almasıdır. İkincisi ise, mümkün olan ölçülerde cemaatini izleyerek, anlatılanların onlar üzerinde etki yapıp yapmadığını araştırmaktır. Bu hususta, anlatılan konuların cemaat arasında herhangi bir şekilde konuşulup konuşulmaması, anlatılan konularla ilgili olumlu veya olumsuz tenkidlerin gelip gelmemesi vaize yardımcı olabilecektir.

Bütün bunlar, kendiliğinden olabilecek veya olsa bile farkedilebilecek şeyler değildir. Eğer vaiz, planında bunlara yer vermediyse, bu konuda meydana çıkabilecek açık ipuçlarını bile kaçırabilir. Bu açıdan, her zaman bunlar da plana dahil edilmelidir.

Bir Vaaz Planı Örneği

1. Ön Hazırlık

Konu:

Yer: (Cami Adı)

Süre:

Vaiz:

Tahmini Cemaat Sayısı:

Amaçlar:

Yardımcı yöntemler, araç ve gereçler:

2. *Giriş* (Allah'a Hamd ve Paygambere Salât-u Selâmdan sonra konu ile ilgili ayet ve hadislerin okunması ve cemaatin ilgisini konuya toplayacak etkili bir giriş.)

3. *Gelişme: Konunun sunulması:* (Hazırlık aşamasındaki hususlar dikkate alınarak konu sunulur hale getirilir).

4. *Sonuç ve Dua:* (Konu, önceden belirlediğimiz ana amaçlar çerçevesinde, mümkünse maddeler halinde özetlenir ve yine bu çerçevede bir dua ile düğümlenir)

5. Değerlendirme: Vaaz esnasında ve vaaz bittikten sonra, yapılan işin başarısını ölçmek için neler yapılacağı belirlenir.

2. Vaazın Sunulması

İyi bir hazırlık ve plandan sonra iş, vaazın sunulmasına gelmiştir. Eğer, hazırlık aşamasına yeterli özen gösterildiyse, sunuş aşamasında çok fazla zorluk çıkmayacaktır. Çünkü, vaiz yeterli hazırlık yapmak suretiyle, başarılı bir sunuş için ilk şart olan "konuyu iyi bilme" özelliğine sahip olmuş demektir. Yine hazırlık aşamasında, konuya nasıl bir giriş yapılacağı, hangi noktalarda açılıp geliştirileceği, bunun için hangi yöntemlerin ve araç-gereçlerin işe koşulacağı önceden bilinmektedir. Cematin seviyesi ile ilgi, istek ve ihtiyaçları da düşünülmüş ve plana yansıtılmıştır. Eğer vaiz tesbitlerinde isabet etmişse, sunuş aşamasında bir problem çıkmayacaktır; isabet edemediği noktalar varsa bunu vaazın akışı içerisinde yapacağı değerlendirmeler ile tesbit edecek, eğer mümkünse o anda düzeltme yoluna gidecektir. Yine de sunuş aşamasında üzerinde durulması gereken bazı önemli hususlar vardır:

a. İlginin Sağlanması ve Uyanık Tutulması:

Vaiz, konu ne kadar ilgi çekici ve güncel olursa olsun, cemaatin ilgisinin dağınık olduğu varsayımı ile işe başlamalı ve ilgiyi toplayıcı bir başlangıç yapmalıdır. Çünkü, camiye gelen cemaat değişik ruh halleri içerisinde bulunabilirler. Bir kısmı işinden ayrılıp gelmiştir, aklı henüz işiyle meşguldür; camiden çıktıktan sonra neler yapması gerektiğini planlıyor olabilir. Bir kısmı, camiye gelmenin verdiği manevi huzurla, dua, zikir veya tefekkür halinde olabilir...

Bu durumda, cemaatin ilgisini vaaza ve vaaz konusuna toplayıp sürekli canlı tutmak görevi vaize düşmektedir. Vaazın hemen başında yapılan Allah'a hamd ve Peygambere Salât-u Selâm ve özellikle de "Sallu alâ resulina Muhammed!" diye devam eden ve böylece cemaati de salât-u Selâm getirmeye ortak eden giriş, vaazın başladığını göstermeye ve ilgiyi toplamaya yönelik olarak kullanılabilir. Bilinçli olarak yapıldığı ve ses ile birlikte jest ve mimiklerle desteklendiğinde daha faydalı olacaktır. Bundan sonra ise vaaz konusuna ilgiyi çekmek gerekir. Bunun için de, konuyla ilgili ayet ve hadislerin hem metin olarak hem de meal olarak okunması ile konunun çarpıcı bir şekilde takdimi kullanılabilir. Vaiz bunu da bilinçli olarak yapmalıdır. Bilinçli olarak yapmalıdır diyoruz, çünkü bunlar zaten yapılagelen ve cemaatin de alışık olduğu davranışlardır. Eğer vaiz ve cemaat bu girişi alışılagelmiş bir şekilde, yani ilgiyi toplamak amacıyla değil, algılayacak olurlarsa, böyle bir giriş, yukarıda saydığımız dağınık ilgileri toplamaya yeterince yardımcı olamayabilecektir.

Cemaatin ilgisini çekmek için, giriş esnasında Kur'an'da ve Hz. Peygamberin uygulamalarında da rastlanılan soru, tembih, yemin vb. uygulamalara veya dikkat çekici hitap cümlelerine yer verilebilir. Böyle etkili bir girişten sonra, cemaatte öğrenmeye hazırolma durumu meydana gelmiş olacaktır. Bundan sonra yapılması gereken sağlanan ilginin canlı ve uyanık tutulmasıdır. Bu ise, öğretimin zenginleştirilmesi ve kolaylaştırılması ile sağlanabilir.

b. Öğretimin Zenginleştirilmesi ve Kolaylaştırılması:

ba. Öğretimin Zenginleştirilmesi:

"Öğretimin zenginleştirilmesi", bir öğretim faaliyeti esnasında, monotonluğu ve sıkıcılığı önlemek üzere, çeşitli uygun yöntem, teknik, araç ve gereçlerin kullanılmasını ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Öğretimin zenginleştirilmesi, yani, uygun ve çeşitli yöntem, teknik, araç ve gereçlerin seçilmesi rasgele yapılabilecek bir iş değildir. Burada dikkate alınması gereken hususlar şunlar olabilir: Konunun özelliği, cemaatin özellikleri (Sayı, yaş ve öğrenim durumları vb.) zaman ve fiziki imkanlar, vaizin özellikleri (seçtiği yöntem, teknik, araç ve gereçleri tanıması ve kullanabilme gücü vb.), amaç ve davranışlar.

Bilindiği gibi vaaz yoluyla eğitimde en çok "anlatım yöntemi" kullanılmaktadır. Bu hem gelenek olarak böyledir, hem de vaaz için en uygun yöntem budur. Ancak, öğretim yöntemleri kitaplarında anlatım yönteminin "çok sık kullanımı, kötüye kullanımı ve yanlış kullanımı nedeniyle en etkisiz yöntem" olarak gösterilmektedir[37]. Böyle sayılmasında en geçerli sebep olarak, öğrencinin (cemaatin), öğrenime katılamaması, iletişimin tek taraflı, yani sadece iletim olarak kalması, böyle bir öğrenmenin ise sağlıklı olamayacağı gösterilmektedir[38]. Vaaz yoluyla eğitimde en çok uygulanan yöntem anlatım yöntemi olduğuna göre, bunun üzerinde durmakta yarar vardır. Daha sonra öğretimin zenginleştirilmesi hususuna tekrar döneceğiz.

Anlatım Yöntemi

Anlatım yöntemi konuları bir sıraya ve düzene göre anlatarak açıklamak ve öğretmeyi ifade eden bir yöntemdir. Örgün eğitim söz konusu olduğunda pasif ve otokratik bir yöntem olarak nitelendirilmektedir[39]. Yine de vazgeçilmez bir yöntem olduğu üzerinde ittifak vardır. Anlatım yönteminin yararları ve sınırlılıkları, genel ve özel öğretim yöntemleri kitaplarında anlatılmakta ve bu doğrultuda, en iyi kullanım için rehber ilkeler verilmektedir. Bunları genel hatları ile burada vermekte yarar vardır.

37. Küçükahmet, a.g.e., s. 41.
38. Bkz. Küçükahmet, a.g.e., s. 41.
39. Bkz. Küçükahmet, a.g.e., s. 41.

Anlatım Yönteminin Faydaları:

1. Planlaması ve hazırlanan plana göre hareket edilmesi en kolay yöntemdir.

2. Ders esnasında, öğreticinin etkinliği esas olacağından, konunun dağılması ihtimali azdır; zamanlamaya uyulmasına katkıda bulunur.

3. Özellikle kalabalık grupların bilgilendirilmesi için uygundur.

Anlatım Yönteminin Sınırlılıkları:

1. Çok uzun tutulması ve diğer yardımcı unsurlarla desteklenmemesi durumunda sıkıcı olur.

2. Öğreten merkezli olduğundan, öğrenen durumunda olanların ilgi ve ihtiyaçlarının karşılanıp karşılanamadığını belirlemek zordur.

3. Yüksek oranda işitmeye dayalı olduğu için, bilgilerin akılda kalma oranı azdır. Dinlenilenlerin başka yardımcı unsurlarla desteklenme imkanı sınırlı olduğundan pekiştirme imkanı da azdır. Bunun için, öğrenilenlerin sadece bir kısmı kalıcı olabilmektedir.

Kullanım İçin Rehber İlkeler

1. Amaç ve davranışları belirleme,

2. Muhatabı tanıma, ilgi ve isteklerini bilme,

3. Anlatılacakları iyi bir sıraya ve düzene oturtma,

4. Anlatımı kolaylaştıracak diğer görsel ve işitsel araç ve gereçlerden faydalanma,

5. Ses kullanımı, jestler ve mimiklerle anlatıma canlılık kazandırma...

6. Çok bilgi vermek yerine, mümkün olduğunca belirli ana fikirler üzerinde durarak, kalıcılığın sağlanılmasına katkıda bulunma[40].

Görüldüğü gibi, özellikle vaaz yoluyla eğitim için baş yöntem durumunda olan anlatım yöntemi, vaz geçilemez ve fakat çok dikkatli kullanılması gereken bir yöntemdir. İşte bunun için vaazda anlatım yönteminin diğer bazı yöntemlerle desteklenmesi gerekmektedir. Burada yetişkinlerin

40. Anlatım yönteminin faydaları, sınırlılıkları ve ilkeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Küçükahmet, a.g.e., s. 42-44; Binbaşıoğlu, a.g.e., s. 140; Selçuk, Din öğretimi, s. 111-119.

ilgi ve dikkat sınırlarının 15 dakika kadar olduğu ve gittikçe azaldığı unutulmamalıdır[41]. Bir vaaz süresinin ortalama 40-45 dakika kadar olduğu düşünülürse, vaizin ilgiyi tekrar canlandırmak, daha doğrusu tekrar vanlandırmaya lüzum bırakmayacak şekilde canlı ve sürekli tutmak amacıyla öğretimi zenginleştirmesi zorunludur.

Örgün öğretimde öğretimin zenginleştirilmesi için, başta soru cevap olmak üzere, tartışma, gösteri, örnek olay incelemesi vb. yöntem ve teknikler kullanılmaktadır. Ancak, vaaz yoluyla eğitimde bu tür yöntem ve tekniklerin kullanımı zor, hatta bazıları için imkansızdır. Mesela tartışma veya grup tartışması gibi çok kişinin katılımını gerektiren yöntemler vaazda kullanılamaz. Soru-cevap, gösteri ve örnek olay incelemesi yöntemleri ise, iyi planlanırsa kullanılabilir, tabiki, vaaza göre yorumlanmak şartıyla.

Önce soru cevap yöntemini ele alalım: Soru cevap yöntemi, kapsamlı bir konudur; bunun için biz sadece vaaz da nasıl kullanılabileceği üzerinde duracağız. Çünkü bu yöntemi örgün öğretimde kullanıldığı şekilde vaaz yoluyla eğitim kullanmak mümkün görünmemektedir. Evvela, camilerde yapılan vaazlarda böyle bir uygulama geleneği yoktur. Kaldıki, cemaatin kalabalık ve farklı seviyelerdeki insanlardan oluşması, soru cevap yönteminin uygulanmasında en büyük engeldir. Bir soruyu yönelttiğinizde, cemaat içerisinde bulunan farklı yaş ve farklı kültür seviyelerindeki insanlar bu soruyu nasıl anlayacaklar ve nasıl yorumlayacaklardır? Diğer taraftan, soru cevap yönteminin ikinci ve daha önemli boyutunu oluşturan öğrenenin soru sormasına ve böylece kendini ifade etmesine imkan tanımak yine vaaz için mümkün görünmemektedir.

Vaazda soru cevap yönteminin kullanılması için rehber örnekleri Kur'an'da ve Sünnette bulmak mümkündür. Kur'an'ın bir çok ayeti bir soru ile başlamaktadır; ancak, bu sorular, sadece bir muhataba yöneltilen ve karşılık beklenen sorular değildir. Buradaki soru sadece ilgiyi toplamak ve öğrenmeyi kolaylaştırmak içindir. Cevabı, yine soruyu soran tarafından verilmektedir. Herkesin bildiği Fil Suresindeki "Rabbin fil ashabına ne yaptı görmedin mi?" sorusu ile, Kadir Suresindeki "Kadir Gecesi nedir sen bilir misin?" sorusu ve arkalarından gelen cevaplar güzel örneklerdir. Hz. Peygamberin de benzeri uygulamaları olmuştur. Ancak onun, bir vaizin de olacağı gibi, karşısında cevap verebilecek muhatabı veya muhatapları olmuştur. O, soru cevap yöntemini çeşitli şekillerde kullanmıştır[42]. Cemaate olan uygulamalarına en güzel örnek ise Veda Hutbesinde bulunmaktadır. Orada Peygamberimiz, önemli mesajlarını vermeden önce soruyu güdüleme amacıyla, yani ilgi ve öğrenme isteği uyandırma amacıyla kullanmış; hangi ayda, hangi günde olduklarını sorduktan sonra, mesajlarını vermiştir.

---

41. Küçükahmet, a.g.e., s. 87.
42. Bu konuda bkz. Abdullah Özbek, Bir eğitimci Olarak Hz. Muhammed, Selam Yay. Konya, trsz., s. 17 vd.

Vaazda soru cevap yöntemini, cemaatin ilgisini uyandırmak ve öğrenmeye hazır hali getirmek amacıyla kullanmak mümkün ve gereklidir. Vaazın herhangi bir yerinde yöneltilecek etkili bir soru, cemaatin toparlanmasına yardımcı olur, bundan sonra verilecek cevap niteliğindeki mesajlar ise öğrenilmeye daha elverişlidir.

Örnek olay İncelemesi Yöntemini vaaz için kıssa ve kıssa türü olayların anlatımı için kullanmak mümkündür. Kıssa ve kıssa türü olayların anlatılması vaazda zaten kullanılmaktadır. "Kıssa" kavram olarak bir eğitsel değeri haizdir; "kıssa" denilince akla gelen ikinci kavram "hisse", yani "kıssadan hisse"dir. Bu anlamda kıssa, yukarıdan beri üzerinde durduğumuz amaç ve davranışlara ulaşmak için kullanılan, bu doğrultuda çarpıcı mesajlar içeren olayların anlatımını ifade eder. Kur'an'ın kıssaları da aynı amaç içindir. "... Onlara bu kıssayı anlat, umulur ki düşünür, ibret alırlar"[43], ve "Andolsun onların (geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin) kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır"[44], ayetleri, Kur'an'daki kıssa anlatımının amacını açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber de, Kur'an'ı örnek olarak, anlatımlarında kıssalar kullanmıştır[45].

Şu durumda vaazda kıssalar, hatta kıssalaştırılmış güncel olaylar anlatmak mümkündür. Ancak vaazı kıssaya boğmamak gerekir. Unutulmamalıdır ki kıssa, vaaz içinde sadece yardımcı bir unsur olarak kalmalı, bir pekiştireç olarak kullanılmalıdır. Ayrıca, konuya uymayan ve akıl ve mantık sınırlarını zorlayan kıssalardan kaçınmak gerekmektedir. Kaynağı ve doğruluğu belli olmayan kıssa ve menkıbeleri anlatmak, günümüz insanı için öğretici olamamaktadır. Nitekim, Almanya'daki Türk cemaat, vaazlarda kıssa anlatılmasından veya daha doğru ifade ile kıssa anlatmayı bir yöntem olarak görmekten büyük ölçüde hoşlanmadıklarını belirtmişlerdir[46].

bb. Öğretimin Kolaylaştırılması

Vaaza hazırlık ve öğretimin zenginleştirilmesi konusunda söylediklerimiz, vaazda öğretimin kolaylaştırılması için önemli basamaklardır. Dolayısıyla, bunların başarı ile tamamlanması, vaizin başarısına temel teşkil edecektir. Bunların dışında, yine öğretimi kolaylaştırmak için bazı hususları yerine getirmek gerekir. Vaazın sunulmasında dikkat edilmesi gereken hususlar da diyebileceğimiz bu maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz.

---

43. 7 Araf 176.
44. 12 Yusuf 111.
45. Bu konuda bkz. Uğur, a.g.e., s. 299 vd.
46. Bkz. Tosun, Din ve Kimlik, s. 78 vd.

1. İçinde yaşadığınız toplumda ve özellikle de cemaatiniz arasında saygın bir kişi olarak bilinmek için elinizden gelen her şeyi yapınız. Bu vaizin rehberliğinin ve eğiticiliğinin tescili anlamına gelecektir. Dolayısıyla, kürsüye çıktığınız zaman önünüzde bulunan cemaat sizin, kendileri için iyi, faydalı şeyler söyleyeceği kanaatinde olacaktır. Bu da vaazın ilgi ve istekle dinlenilmesine sebep olur ve öğrenmeyi kolaylaştırır.

2. Giyiminiz, vaaz kürsüsüne gidişiniz, oturuşunuz ve duruşunuzla, cemaate güven veriniz ve kendinize güvendiğinizi hissettiriniz.

3. Sesinizi kullanmayı öğreniniz. Vaaz ve vaizliğin hitabet sanatı ile doğrudan ilişkisi vardır. Hitabet sanatı ise sesin kullanılmasına büyük ölçüde bağlıdır. Hatiplik, uygun bir sese sahip olmak, serbest ve açık seçik konuşabilmek açısından, doğuştan getirilen bazı kabiliyetlerle ilgili olduğu kadar sonradan kazanılabilir bir sanattır. Bunun için, vaizin iyi bir ses eğitimine ihtiyacı vardır. Bu konuda kendi konuşmalarını bir kasete alıp dinlemek faydalı olabilir. Şunu hiç bir zaman unutmamak gerekir: "Hiçbir şey dersi monoton bir sesten daha çabuk mahvedemez"[47]. Vaiz, cemaatin sayısına göre ve konunun akışına göre sesini ayarlayabilmelidir. Gerektiğinde sesini alçaltmalı, gerektiğinde yükseltmelidir. Bu alçaltıp yükseltmeler sözün anlamına göre olmalıdır. Yumuşak bir hususu dile getirirken yumuşak, sert bir hususu dile getirirken sert konuşmalıdır. Kısaca, sözün ifade ettiği anlam ile vaizin sesi aynı doğrultuda olabilmelidir.

4. Sesinizi jest ve mimiklerinizle destekleyiniz.

Zamanınızı iyi kullanınız. İyi bir plan ve plana riayet etmek, zamanı iyi kullanmanın ön şartıdır. Bunun için, çok önemli olmadıkça, planınınızın dışına çıkmayınız. Bir çok vaiz, çok kısa bazı notlarla ve bir kaç ayet ve hadisle vaaz kürsüsüne çıkmakta, konunun akışına göre, vaaz esnasında aklına gelenleri zihnindeki planına dahil etmektedir. Mesela vaiz bir hususu anlatırken cennet veya cehennem konusuna veya bir başka noktaya geldiğinde, asıl konusunu bir kenarda bırakıp, yeni geldiği konunun içinde kaybolmaktadır. Bu da planının gerçekleşmemesine sebep olmaktadır. Kanaatimce vaaz sonunda "muhterem cemaat, ezan okundu, daha fazla vaktinizi almak istemiyorum, aslında bu konuda söylenecek daha çok şey var..." gibi sözlerin altında yatan gerçek bu olmalıdır. İşte bu gibi sonuçlardan kaçınmak için, mutlaka vaaz süresi boyunca neyin nerede anlatılacağını gösteren bir plan yapılmalı ve buna uyulmalıdır.

Ayrıca, vaaza zamanında başlanılmalı ve ilgili yönergelerdede belirtildiği gibi, ezan okunmadan önce vaaz bitirilmelidir. Vaaz devam ederken ezanın okunması, sağlanması bir çok çabayı gerektiren ilginin bir anda dağılmasına sebep olacaktır. Bundan sonra anlatılacakların ise öğreticiliği kalmaz.

---

47. Küçükahmet, a.g.e., s. 88.

6. Öğretimi kolaylaştırmak için bir kısım araç ve gereçlerden yararlanma yolları arayınız. Bu hususta vaizin çok fazla seçeneği yok gibidir. Ancak, başta Kur'an-ı Kerim ve Meali olmak üzere hadis kitapları ile İslam bilginlerinin temel kitapları bir öğretim aracı olarak kullanılabilir. Bir ayeti okurken eline Kur'an-ı Kerim ve Meali olmak üzere hadis kitapları ile islam bilginlerinin temel kitapları bir öğrenim aracı olarak kullanılabilir. Bir ayeti okurken eline Kur'an'ı alıp "İşte şu gördüğünüz, elimde bulunan Kutsal Kitabımız Kur'an'ın şurasında (Sure ve ayet) şöyle bildirilmektedir" veya "falan büyük İslam Alimi şu elimde gördüğünüz eserinde şöyle demektedir.." gibi kullanımlar ve oralardan kısa pasajların okunması etkili olacaktır.

7. Özellikle ayet ve hadislerin, fazla uzun olmamak kaydıyla, Arapçalarını etkileyici bir şekilde okumaya çalışınız.

8. Kullandığınız dilin sade ve anlaşılır olmasına özen gösteriniz. Vaz yoluyla eğitimde dil neredeyse tek iletişim vasıtasıdır. Bu itibarla, cemaatinizin sizin kullanacağınız dili rahatlıkla anlayıp anlamayacağı eğitimin başarısı açısından önemlidir. Kullandığınız kelime ve terkiplerin anlaşılır olması gerekir. Şayet, cemaatin anlamayacağı kelime ve terkiplere yer verdiyseniz, bunları birer cümle ile de olsa açıklayınız.

9. Konularınızı güncelleştiriniz. Konunun güncel olması, mutlaka günümüzden bir konu olması demek değildir. Burada kastedilen, anlatılan konunun cemaate yaklaştırılmasıdır. Anlatılanların cemaatin yaşadığı çevre, şartları, onların seviyesi, ilgi ve istekleri ile ilişkilendirilmesidir. Bunun için, konunuzu hazırlarken, cemaatinizi ve çevre şartlarınızı düşünerek, konuyu nasıl güncelleştirebileceğinizi araştırın.

C. İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE VAİZLİK EĞİTİMİ: ANKARA İLAHİYAT FAKÜLTESİNDE BİR ARAŞTIRMA

Yaygın Din eğitiminde Vaaz ve Eğitim Yöntemleri ışığında Vaazda Yöntem isimli çalışmamızın bu bölümünde, günümüz Türkiye'sinde vaizlerin yetiştimleri kurumlar olan İlâhiyat Fakültelerindeki konumuzla ilgili durumu bir örneklem çerçevesinde ele almak istiyoruz. Örneklem grubumuzu Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1993-1994 Yılı son sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Bu öğrencilere kendilerinin birer vaiz aday adayı oldukları hatırlatılarak vaizlik konusundaki fikirleri sorulmuştur. Çalışma anket tekniği ile yürütülmüştür ve şu iki temel soru üserine kurulmuştur: 1. Vaiz aday adayı konumunda olan İlâhiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin vaizlik konusundaki bilgi ve birikimleri ne düzeydedir? 2. Vaiz aday adayı olarak mevcut vaiz ve vaazları nasıl değerlendirmektedirler? Bu iki temel soru çerçevesinde iki ana amaç vardır: Bunlardan birincisi, öğrencilerin vaizlik konusundaki durumlarını tesbit etmek;

ikincisi ise birer vaiz aday adayı olarak mevcut vaizler ve vaazlar hakkındaki değerlendirmelerini öğrenmektir. Bu iki ana amacın üzerinde bir amacımız daha vardır ki, o da, İlâhiyat Fakültelerindeki vaizlik eğitimini değerlendirerek alana katkıda bulunmaktır. Araştırmanın temel hedef noktaları aşağıdaki başlık ve alt başlıklar altında bulguları ve yorumları ile birlikte ele alınacaktır.

1. İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Vaizlik Konusunda Kendi Kendilerini Değerlendirmeleri

İlâhiyat Fakülteleri müfredat programlarında vaaz ve hitabet ile ilgili ayrı bir branş yer almamaktadır. Bu konudaki bilgiler daha çok Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Özel Öğretim Yöntemleri dersleri başta olmak üzere diğer öğretmenlik formasyon dersleri çerçevesinde edinilebilmektedir. İlâhiyat Fakültesi müfredat programında yer alan diğer dersler de bu konuda kendi katkılarının sahibidirler. Ancak buradaki "bilgiler" vaazda muhtevayı oluşturacak bilgi ile vaazda uygulanabilecek yöntemlerin bilgisini içermektedir. Bunlardan birincisini İlâhiyat Fakültesinde uygulanan müfredatın tamamı, ikincisi ise yukarıda zikredilen eğitim dersleri kazandırmaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki vaizlik, diğer eğitim faaliyetleri gibi, sadece bilgi işi değil, aynı zamanda tecrübe işidir. İşte bu noktada, İlâhiyat Fakültelerinde vaizlikle ilgili bir uygulamanın olmadığı, dolayısıyla vaaz ve hitabet eğitiminin yetersiz olabileceği konusu gündeme gelmektedir. Daha önceki bölümlerde belirtildiği gibi, bu konuda Din Eğitimi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Özel Öğretim Yöntemleri dersleri içerisinde sınırlı da olsa bazı uygulamalar yapılmaktadır. Ancak, sadece isteyen öğrencilerden kurulu bir kaç grup öğrencinin bu uygulamalarının yeterli olamayacağı açıktır. Mevcut durum, üzerinde çalıştığımız konuda geniş çaplı bir araştırmayı da olumsuz yönde etkilemektedir. Özel bir ders ve yeterli uygulamalar olmadığına göre, öğrencilerin bu husustaki durumları nasıl tespit edilip değerlendirilecektir? Kanaatime göre bunun iki yolu olmalı: Bunlardan birincisi, mezun olduktan sonra vaiz olarak görev alanların durumlarını çeşitli araştırma yöntem ve teknikleri ile araştırmak, ikincisi ise, öğrencilerin bizzat görüşlerine başvurmak olmalıdır. Birinci yöntemi biz Almanya'da görev yapmakta olan din görevlileri üzerinde uygulamıştık[48]. Bu kez de öğrencilerin görüşlerine baş vurmayı yeğledik. Çünkü vaizlik mesleğine atılmış olanlar ile henüz vaiz aday adayı durumunda olanlar arasında fark vardır. Öğrenciler üzerine yapılacak bir araştırma, onların, İlâhiyat Fakültesi'nden nasıl bir vaizlik formasyonu ile mezun oldukları hakkında daha ilk bilgilere ulaştıracaktır.

a. Öğrenciler Vaaz Edebilecek Seviyede Bilgi Birikimine Sahip midir?

İlâhiyat Fakültesi'nden mezun olmak üzere olan bir öğrenci için, ki biz bunlara araştırmamız çerçevesinde vaiz aday adayları demekteyiz,

48. Bu konuda bkz. Cemal Tosun, Din ve Kimlik, TDV yay. Ankara 1993.

"vaaz edebilecek seviyede bilgi birikimine sahip olmak" ifadesi yeterince açıktır. Yine de bir cümle ile açıklamak gerekirse, burada kasdedilen vaazın muhtevasını oluşturacak olan bilgilerdir, dini bilgi birikimidir. Vaizlik formasyonu ile ilgili olarak kaynak seçimi, kaynaklardan istifade edebilme, yöntem ile ilgili hususlar müteakip sorularda yer almıştır.

İlâhiyat Fakültelerinin müfredat programları incelenirse, bu programı hakkıyla takip etmiş her öğrencinin "vaaz edebilecek bilgi birikimine" sahip olması beklenir. Ancak bu "beklenir"in gerçekleşmesi öğrencinin programı hakkıyla takip etmesi ile mümkündür; ayrıca programın hakkıyla uygulanmış olmasına da bağlıdır. Acaba bu beklenti gerçekleşmekte midir? Bu sorunun cevabını ankete katılan yetmişbeş öğrencinin "vaaz edecek kadar bilgi birikimine sahip olduğunuzdan emin misiniz" sorusuna verdikleri cevaplardan çıkarmak mümkündür.

Ankete katılan öğrencilerden 27'si (% 36.1) vaaz edecek kadar bilgi birikimine sahip olduğunu bildirmiştir. 43 kişi (% 57.3) "kısmen", 4 kişi "hayır", 1 kişi de "fikrim yok" cevabını vererek vaaz edecek kadar bilgi birikimine sahip olmadıklarını belirtmişlerdir. Verilerin pek iç açıcı bir tablo ortaya çıkarmadığı açıktır. Acaba öğrencilerin çoğunluğu niçin vaaz edebilecek seviyede bilgi birikimine sahip olduklarından emin değildir? Gerçekten bilgi birikimi eksikliği mi vardır? Yoksa başka sebepler mi aramak gerekir. Bilgi birikimi eksikliğinin olması mümkündür. Çünkü, yukarıda belirttiğimiz gibi, öğrencinin uygulanan programı hakkıyla takip etmemesi veya programın hakkıyla uygulanmaması söz konusu olabilir. Ayrıca, öğrencinin program dışında kendisini beslememiş olması da bir etken sayılabilir. Anketimizde bu boyutları tesbit etmek mümkün olmamıştır. Bunun için bunları araştırılması gereken birer soru olarak zikretmekle yetiniyoruz. Diğer yandan ortaya çıkan bir soru daha vardır: Acaba öğrenciler bilgi birikimleri konusunu olduğu gibi değerlendirebilmişler midir? Çünkü, ileride görüleceği gibi öğrencilerin önemli bir kısmı vaaz konusunda hiç tecrübelerinin olmadığını belirtmektedir. Kanaatime göre bundan sonraki veriler aynı meseleyi biraz daha açıklığa kavuşturacaktır.

b. Öğrenciler Vaaz Hazırlarken Temel Alacakları Kaynakları Bilmekte midir?

Her vaaz konusu, özelliklerine göre, belirli temel kaynaklara başvurularak hazırlanır. Buradaki "belirli temel kaynaklar" başta Kur'an'ı Kerim'i ve sahih Hadis Kitaplarını ifade eder; sonrası ise vaizin konusuna göre seçeceği, ulaşabildiği veya duruma göre ulaşmak zorunda olduğu diğer kaynakları kapsar. Dolayısıyla her vaiz şu kaynakları mutlaka kullanacaktır şeklinde bir liste söz konusu değildir. Asıl önemli olan vaizin bazı temel kaynaklardan yararlanabilme istek ve gücüne sahip olmasıdır. Bu istek ve güç onu, gerektiğinde her türlü kaynağa ulaştıracaktır.

Bir vaiz temelde İslâm Dinini anlatacağına göre, onun ilk kaynağı, dinin ilk kaynağı olan Kur'an olacaktır; bunu Hz. Peygamberin Sünneti takip eder. Bu iki temel kaynak, bir vaiz için konu ve muhteva bakımından hareket noktası olduğu gibi, doğrudan bunlardan alınmayan konu ve muhtevaların işlenmesine de yardımcı durumundadırlar. Bir diğer ifadeyle, konu ve muhtevayı Kur'an ve Sünnetten almak ve hayatın içinden alınmış bir konuyu Kur'an ve Sünnet ile muhtevalandırmak, vaizler için önemlidir.

Bu anlattıklarımız çerçevesinde birer vaiz aday adayı olan İ.F. son sınıf öğrencilerinin vaaz hazırlamada kullanabilecekleri kaynakları bilip bilmedikleri araştırmamızda önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Bu aşamada ilk amacımız, öğrencilerin vaaz hazırlarken temel alacakları kaynaklar hakkında bir fikirlerinin olup olmadığını tesbit etmek olmuştur. Verilere göre, öğrencilerden 58'i (% 77.3) bu konuda yeterli fikrinin olduğunu belirtmiştir. 13 (% 17.3) kişi ise "kısmen" cevabını vermiştir. Öğrencilerden büyük çoğunluğunun bu konuda bir fikir sahibi olmaları gerçekten sevindiricidir. Bu durum onların bu husus hakkında düşündüklerinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Aynı konudaki ikinci amacımız ise öğrencilerin yararlanmayı düşündükleri kaynakları sırasıyla öğrenmekti. Bu amaçla öğrencilerden temel alacakları kaynaklardan dördünü yazmaları istenmişti. Verilen bilgiler öğrencilerin tamamına yakınının birinci kaynak olarak Kur'an'ı alacaklarını göstermiştir. Birinci kaynak olarak Kur'an'ı gösterenlerin bazıları "kur'an ve meali", diğer bir kısmı da "Kur'an ve Tefsirleri" ifadesini kullanmışlardır, ancak çoğunluk sadece Kur'an-ı Kerim yazmıştır. İkinci sırada ise Tefsir Kitapları ile Hadis Kitapları ağırlıktadır. Üçüncü sırada yine tefsir ve hadis kitapları önemli miktarda yer almaktadır. Çünkü ikinci sıraya tefsir kitaplarını üçüncü sıraya yazmışlardır. Üçüncü sırada yer alan kaynaklardan en çok zikredilenler arasında Siyer, İslâm Tarihi, İlmihal kitapları, Fıkıh kitapları yer almaktadır. Burada dikkati çeken husus kaynaklarda ilk üç sıranın başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere tamamen İslâm kaynaklarına verilmesidir. Dördüncü sırada verilen eserler ise ayrı bir önem arzetmektedir. Çünkü burada, ansiklopedik eserler, insan ve toplum ile ilgili bilimsel eserler, güncel konuları değinen kitap, dergi ve gazeteler, kültürel eserler vb. ifadeler ağırlıklı olarak yer almaktadır. Bütün bunlar; öğrencilerin vaaz hazırlarken Kur'an ve Sünneti temel almayı bunun yanında da günceli ve ilmi olanı yakalamayı hedeflediklerinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Dikkati çeken bir diğer husus da öğrencilerin hazır vaaz kitapları ile benzer kitapları çok az sayıda zikretmiş olmalarıdır. Sadece bir kişi Dürretülvaizin isimli eseri zikrederken bir kişi de "diğer vaaz kitapları" ifadesine yer vermiştir. İki kişi Riyazüssalihin'i göstermiştir. Bunun yanında İhya-u Ulumuddin, Risale-i Nur Külliyatı gibi ifadelere az da olsa rastlamak mümkündür.

Burada tekrar vurgulanması gereken bir diğer husus, birinci sırada Kur'an-ı Kerim yazanlardan sadece 16 kişinin bunu Meal veya Tefsir ile birlikte zikretmiş olmalarıdır. Burada şu ihtimal akla gelmektedir: Öğrenciler Kur'an-ı Kerim derken Mealini de kasdetmiş olabilirler. Aksi takdirde öğrencilerin meal ve tefsirleri olmaksızın Kur'an-ı Kerim'den ne kadar yararlanabilecekleri sorusu gündeme gelir. Oysa biraz sonraki verilerde göreceğimiz gibi öğrenciler en çok Arapça dil bilgisi eksikliğinden şikayetçidirler. Gerçi Kur'an'dan faydalanabilmek için sadece Arapça dil bilgisi de yeterli değildir.

c. Öğrenciler Kaynaklardan İstifade Edebilecek Güce Sahip midir?

Bir konuda bilgi edinmek veya araştırma yapmak için bilgi kaynaklarını bilmek lüzumludur, ancak yeterli değildir, bu kaynaklardan yararlanabilme gücüne sahip olmak da gerekir. Yukarıda zikredildiği gibi öğrencilerin ekseriyeti vaaz hazırlarken kullanabilecekleri temel kaynakları bildiklerini ifade etmişlerdir. İfade ettikleri kaynaklar da bizce oldukça isabetlidir. Acaba aynı öğrenciler bu kaynaklardan gereği gibi istifade edebilme gücüne sahip midir? Kendi ifadelerine göre öğrencilerden 32 (% 42.6) si bu güce sahiptir. 36 (% 48.2) sı "kısmen" ifadesini kullanmışlardır. Hayır diyenler ise 5 (% 6.6) kişidir. Şu durumda öğrencilerden önemli bir kısmı böyle bir güce sahip olmadıkları kanaatindedir. İlâhiyat Fakültesinden mezun olmak üzere olan öğrencilerin temel islâmi kaynaklardan faydalanabilme güçlerinin bu kadar düşük olmaması gerekirdi. acaba böyle olmasının sebepleri nelerdir?

İlgili soruya "kısmen" ya da "hayır" cevabını veren öğrenciler bu sebepleri kendilerine göre zikretmişlerdir. Bu cevapları sınıflandırarak ele alacak olursak ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Arapça yetersizliği
Kaynaklardan Yararlanmayı Bilmeme
Eğitim ve Uygulama Eksikliği
ve
Diğer Sebepler

1. Arapça dil bilgisi yetersizliği ve kaynaklardan nasıl yararlanılacağını bilmeme: Kaynaklardan istifade edebilme güçlerinden emin olmadıklarını belirten 41 kişiden 22'si temel gerekçe olarak Arapça dil bilgilerinin yetersizliğini ileri sürmüşlerdir. Kaynak olarak zikredilen eserler dikkate alındığı zaman bu konuda söylenecek sözler vardır. Ancak önce örnek olması bakımından bazı öğrencilerin konuyla ilgili ifadelerine yer vermekte yarar görmekteyiz.

"Yeterli derecede Arapça bilgisi almadığıma ve özellikle de hadis kitaplarından yararlanma konusunda sıkıntılarımın olduğuna inanıyorum."

"Arapçamın yeterli olmayışı asıl kaynaklara inmemi güçleştirecek."

"Yeterli derecede Arapçaya ve klasiklerimizin metoduna vakıf olmamak."

"Konunun önemine vardırılmadık. Planlı ve programlı bir Arapça ve kaynaklardan yararlanma öğretilmedi."

"Her şeyden önce temel kaynaklar olan Kur'an ve sünneti tamamen anlayabilmek için arapçayı halletmemiz lazım. Okulda arapça dersleri yetersiz; meslekî dersler yetersiz."

"Arapçayı henüz yeterince bilmediğimden Arapça kaynaklardan yeterince faydalanamıyorum."

Bu ifadeler, Arapça dil bilgisi yetersizliği ve bu yetersizlikle birlikte ortaya çıktığı ileri sürülen kaynaklardan faydalanamama ve faydalanmayı bilmeme konularındaki en belirgin ifadelerdir. Benzer ifadeler buraya alınmamıştır.

Burada üzerinde durulması gereken bir kaç temel konu vardır. Meselâ; İlâhiyat Fakültesindeki arapça öğretimi gerçekten yetersez midir? Yoksa öğrenciler öğrendikleri Arapçayı kaynaklar üzerinde nasıl kullanacaklarını mı öğrenmemişlerdir? Kur'an ve sünnetten yararlanacak bir vaiz için, -ki bunlar ilk iki sırada zikredilmişlerdir- ileri derecede arapça bilgisi zorunlu ve yeterli midir? Vaizlerin Kur'an ve Sünnet dışındaki Arapça eserlerden istifade etmeleri ne kadar elzemdir?

Veriler, öğrencilerin arapçalarının yetersiz olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Ancak bu verilerden hareketle İlâhiyat Fakültesindeki arapça öğretiminin yetersiz olduğu sonucuna ulaşmamız çok zordur. Anketimizde bu konuyla ilgili başka bir soru da yer almamıştır. Teorik olarak düşünüldüğünde Hazırlık Sınıfında okunan arapçanın -ders saati açısından- yeterli olması gerekir. Belki de problem temel arapça bilgisi yetersizliği değil, Arapça olan temel islam kaynaklarının okunup anlaşılması noktasında ortaya çıkmaktadır. Yukarıda vermiş olduğumuz ifadeler içinde yer alan "... Arapçaya ve klasiklerimizin metoduna vakıf olmamak", "... Kaynaklardan yararlanma öğretilmedi" gibi cümleler bu konuda birer ipucu olarak değerlendirilebilir.

Konuya bir diğer açıdan yaklaşırsak, yine hazırlık sınıfında okunan arapçanın temel olarak yeterli olması gerektiği tezinden hareket ederek, asıl problamin ileri sınıflarda ortaya çıktığı sonucuna da ulaşabiliriz. Yani arapça dini metinler üzerinde yeterince çalışmama sorunu. İlâhiyat Fakül-

tesi mezunu ve çalışanı olarak bu konuda bazı eksikliklerin olduğunu söylersem, sanırım yanlış olmam. Burada bu tesbiti yaptıktan sonra teklifleri-mi sonuç kısmına bırakarak geçiyorum.

Bir diğer sorumuz olan, öğrencilerin ilk sıralarda zikretmiş oldukları Kur'an ve sünnetten yararlanmak için ileri derecede Arapça bilgisi zorunlu ve yeterli midir'e gelince; Arapçanın cemaat üzerindeki tesiri bilinmektedir. Cemaat vaazda arapça ifadeler duymaktan hoşlanmaktadır. Bu hoşlanma beraberinde didaktik bir sonucu, yani, ilgiyi artırma ve öğrenmeyi kolaylaştırma sonuçlarını getirir. Ancak işin bu kadarı ileri derecede Arapça bilgisinden çok, seçilen arapça metnin -Ayet, Hadis veya diğer- güzel bir uslupla okumayı gerektirir. İyi bir hazırlık ise hem bunu hem de bu ifadelerin Türkçelerini ifade etmek için yeterlidir. Bu bağlamda ileri derecede Arapça bilmesinin her zaman artı bir avantaj olduğu unutulmamalıdır.

Kanaatime göre Kur'an ve Sünnet dışındaki Arapça eserlerden faydalanmak da o kadar elzem değildir. Çünkü, özellikle klasiklerden önemli bir kısmı Türkçeye çevrilmiştir.

Arapça dil bilgisi yeterliliği konusunda varacağımız sonuç şu olabilir. Vaiz aday arayı durumunda olan öğrencilerimizin esas sıkıntısı arapça yetersizliğinden çok Arapça olan eserleri nasıl kullanacaklarını bilmemelerinden ve daha önemlisi başta Kur'an'a ve hadis kitaplarına hakim olmamalarından kaynaklanmaktadır. Arapça bilgisinin Kur'an'ı ve Sünneti anlamadaki yeterliliğe olan etkisi de ayrı bir tartışma konusudur. Bir Arap olan Muhammed Gazzali, Kur'an'ı ezbere bildiği halde anlamadığından söz etmektedir[49]. Öyleyse Kur'an'ı anlamayı becermek gerekmektedir. Arapça burada bir vasıta olabilir. Türkçe meal ve tefsirler ise bizim için ayrı vasıtalar olarak vardır.

2. Vaaz ve Vaizlik Konusunda Eğitim Eksikliği: İlâhiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinden vaaz için temel alacakları kaynaklardan gereği gibi yararlanamayacağı görüşünde olanlardan önemli bir kısmı, bu eksikliklerini vaaz ve vaizlik konusunda yeterli eğitim almamalarına bağlamaktadır. Şurası muhakkak ki, vaaz, yazılı bir metin olarak dinî-edebî türe dahildir. Bir vaaz kaleme almak bir makale yazmaktan daha kolay değildir. Dolayısıyla, nasıl ilmî, aktüel, edebî vb. eserler yazılırken belli hazırlıklar gerekiyorsa, aynı şey vaaz yazmak için de geçerlidir. Anket verilerinden hareket edersek, öğrencilerimizin bir kısmı için problem daha bilgi toplama aşamasında ortaya çıkmaktadır, -ki biz bununla ilgili olarak kaynaklardan nasıl yararlanacağını bilmeme konusuna yukarıda değinmiştik. Burada ise, bilgi toplama aşamasında ortaya çıkan eksikliklere değineceğiz.

---

49. Muhammed Gazali, Kur'an'ı Anlamada Yöntem, Çev. Emrullah İşler, Ankara 1993, s. 59.

Bilgi toplamanın da bazı tekniklerinin olduğu malumdur. "Not alma ve kullanabilme...", "Rehber olmaması, kaynak taraması için danışabileceğim şahısların olmaması", "Nasıl hazırlayacağımı tam bilmiyoruum; kaynaklara ulaşmakta zorluk çekiyorum", "Bu kaynakları nasıl kullanabileceğime dair yeterli eserlerin olmayışı" şeklindeki öğrenci ifadeleri bu konudaki sıkıntılara işaret etmektedir. Aynı sıkıntının öğrencilerin ne kadarında bulunduğu, sorumuz açık uçlu bir soru olduğu için, tam olarak tesbit edilememiş olmakla birlikte, daha fazla öğrencide bulunması ihtimali üzerinde durulabilir. Bilgi toplama konusu vaaz ile de sınırlı değildir; dolayısıyla bu konu vaaz ile ilgili eğitim kadar genel ilâhiyat eğitimini de ilgilendirmektedir. Ancak, bir vaizin nasıl bilgi toplayacağı, bunları nasıl sınıflandıracağı ve nasıl değerlendireceği vaaz ve vaizlik ile eğitimde öğretim konusu yapılabilir.

Tesbit ettiğimiz ve eğitim eksikliğinden kaynaklandığına inandığımız bir diğer eksiklik ise motivasyon konusunda ortaya çıkmaktadır. Verilerden anlaşıldığına göre, öğrencilerin bazılarında vaaz ve vaizlik konusunda motivasyon eksikliği vardır. Şu iki ifade bu konuya birer işaret olarak kabul edilmelidir: "Böyle bir gerekliliği daha önce hissetmedim.", "Konunun önemine vardırılamadık." Gerçi bu iki ifadenin sahipleri vaaz ve vaizlik kendi ilgi alanlarına girmediği için de uyarılamamış olabilirler. Ancak, konuyla ilgili ayrı bir eğitimin olmaması, ifade edilmemiş'bile olsa, aynı eksikliğin diğer öğrencilerde de olabileceğini akla getirmektedir.

İşin başında yer alan bu iki tesbitin haricinde öğrenciler genel olarak vaaz ile ilgili yeterli eğitim almadıklarından şikayetçidirler. Aşağıya alacağımız ifadeler bu konuya biraz daha açıklık getirecektir.

"eğitim sistemi buna müsait değil"

"Bu konuda az bilgi verilmesi"

"Yeteneklere göre eğitim yapılmaması, branşlaşmanın olmayışı".

"Bu konuda yeterli bilgi ve teknik birikime sahip değilim. Bu konuda yeterli eğitim verilmediği kanaatindeyim".

İfadeler göstermektedir ki, Din Eğitimi ve Din kültürü ve Ahlâk Bilgisi Özel Öğretim Yöntemleri dersleri çerçevesinde verilen eğitim, vaaz ve vaizlik için yeterli bulunmamaktadır.

3. Uygulama ve Tecrübe Eksikliği: Bu işde tecrübe ve uygulamanın önemini vurgulamaya gerek yoktur. Vaaz ve vaizlik konusunda İlâhiyat Fakültesi öğrencilerinin uygulama imkanları da çok sınırlıdır. Bazı dersler çerçevesinde ortaya çıkarılan imkanlar da daha önce de belirttiğimiz gibi programların gereğinden çok birer özverinin ürünüdür. Öğrenciler de bu eksikliğe işaret etmişler ve şu ifadelere yer vermişlerdir:

"Hiç vaaz etmeyi denemediğim için".

"Şu ana kadar genellikle bilgi aldık, uygulama yok".

"Daha önce hiç denemediğim için emin değilim".

"Arapça'da yeterince yetkin değilim, ayrıca hiç tecrübem yok".

4. Diğer Sebepler: Kaynaklardan gereği gibi istifade edememeye sebep olarak gösterilenler arasında kaynakların pahalı oluşu ve ulaşma zorlukları önemli yer tutmaktadır. "Okuma alışkanlığının olmayışı", "Kitap alışkanlığının olmayışı" gibi ifadeler de ayrı bir önemli hususa işaret etmektedir. "Kaynaklardaki bilginin günümüzün şartlarına uyarlanmasının, konunun bu şekilde ele alınmasının zorluğu, irtibatlandırma için gerçekten yeterli bilgiye sahip olmanın gerekliliği" ifadesi ise eksikliklere yeni bir boyut kazandırmaktadır.

Burada dikkati çeken bir husus da öğrencilerin kaynaklara ulaşmakta güçlük çektiklerini, kaynakları pahalı bulduklarını belirtmeleridir. Oysa İlâhiyat Fakültesi'nin oldukça zengin bir kütüphanesi vardır. Acaba öğrencilerin kütüphaneyi kullanmaları açısından bazı zorluklar mı vardır? Öğrenciler böyle bir gerekçe ileri sürmemişlerdir. Ancak, fakülte kütüphanesinin sadece ders saatlerinde açık olduğu düşünülürse böyle bir ihtimal akla gelmektedir. Bu açıdan kütüphanenin açık oluş saatlerinin öğrencilerin ders dışı zamanlarda faydalanabilecekleri şekilde düşünülmesinde yarar vardır. Yeni düzenlemelerle akşamları belirli saatlere kadar ve Cumartesi günleri kütüphane açık bulundurulabilir. Aksi takdirde öğrenci ders ve kütüphane arasında bir tercihe zorlanmaktadır.

d. Öğrenciler İyi Bir Vaaz Planı Hakkında Yeterli Bilgiye Sahip midir?

Her işte olduğu gibi vaazda da iyi bir plan esastır. Bir vaaz planında yer alması gereken unsurlar Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Özel Öğretim Yöntemleri Derslerinde öğretilmektedir. Bu unsurların neler olduğu üzerinde daha önceki bölümlerde durulmuştur.

Ankete katılan öğrencilerin 40'ı (% 53.3) iyi bir vaaz planı hakkında yeterli bilgiye sahip olduklarını belirtmişlerdir. Bunun yanında 23 kişi (% 33.3) "kısmen", 8 kişi de (% 10.6) "hayır" cevabını vermişlerdir. vaaz planı hakkında bilgi verilmesine ve örnek mescid uygulamalarına rağmen öğrencilerin ancak yarıdan biraz fazlasının yeterlik bildirmesi düşündürücüdür. Özellikle mescid uygulamalarının ardından sınıflarda yapılan değerlendirmelerde yapılan vaazın planlılığı üzerinde önemle durulmaktadır. Konunun giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinin iyi tesbit edilip edilmediği, örneklerin yerli yerinde konulup konulmadığı, ilgiyi uyandırıp sürekli tutacak unsurlara yer verilip verilmediği, ana mesajın yapılıp

yapılamadığı, zamanın iyi ayarlanıp ayarlanamadığı vb. sorgulanmaktadır. Uygulamalardaki aktif katılımların öğrencilere daha fazla yeterlilik kazandırması beklenirdi.

e. Öğrencilerin Vaazda Yöntem Bilgileri

Öğrencilerden öğrenmek istediğimiz bir diğer husus vaaz yöntemleri hakkındaki bilgileriydi. Verilerimize göre öğrencilerden sadece % 42,6'sı (32 kişi) vaaz yöntemleri hakkında yeterli bilgiye sahiptir. % 36'sı "kısmen", % 13,4'ü ise "hayır" cevaplarını vermişlerdir.

Vaazın geleneksel hakim yöntemi "anlatım", bir diğer ifadeyle "Takrir" yöntemidir. Bu yöntemin özellikleri ve zenginleştirilmesi gereği üzerinde daha önceki bölümlerde durmuştuk. Öğrencilerin bu konu hakkındaki düşüncelerini öğrenmek için açık uçlu bir soru yönelttik. Veriler öğrencilerin anlatım yöntemini temel alacakları ancak bunu zenginleştirmenin gerekli olduğuna inandıkları sonucuna vardırmaktadır. Bu konuda üzerinde durulan belli başlı noktalar şunlardır: İyi bir plan, anlaşılır bir dil, ilgi toplama ve sürekliliğini sağlamak için güncellik ve örnek olay, hikaye vb. kullanma, sıkıcılıktan kurtarmak için soru cevap yönteminden faydalanma, metne bağımlı kalmamak için irticalen vaaz etme...

İyi bir Plan
Anlaşılır Bir Dil - Güncel Konular ve Hikayeler
Sıkıcılıktan Kurtarma - Soru Cevap Yöntemi
Metinden Bağımsız - İrtecalen

Öğrencilerin bu konudaki düşüncelerini, kendi ifadelerinden vermek daha uygun olacaktır. Çünkü, sorunun açık uçlu olması sebebiyle, verilen cevaplardaki ifadeler, yukarıdaki belli başlı hususlar hakkında ayırıcı bilgi vermemektedir. Dolayısıyla öğrencilerin düşüncelerini sayı ve yüzdeler halinde verme imkanı da daralmaktadır.

"Anlatım yöntemini kullanırken sıkıcı olmaktan kurtarma; meseleleri güncelliştirme ve örnek olaylardan faydalanma". İfadesinin sahibi, buraya almadığımız ve "sıkıcılıktan kurtarma" endişesini taşıyan diğerleri gibi, anlatım yöntemini zenginleştirmek için meseleleri güncelleştirmeyi ve örnek olaylardan faydalanmayı düşünmektedir.

Bir diğeri ise "Sorular sormalı fakat bu sorulara kendisi cevap vermelidir; sanki cemaatle konuşuyormuş gibi yapmalıdır." ifadesiyle anlatım yönteminin zenginleştirmenin yeni bir boyutuna işaret etmektedir.

Başka bir öğrenci konuya daha geniş açıdan yaklaşmakta ve şöyle demektedir: *"Anlatma metodunu, yumuşak bir uslupla, müjdeleyici olarak, uygun uslubu kullanarak (yasaklayıcı ve zorlayıcı olmayarak), ifadeleri sadeleştirerek, konuları güncelleştirerek, en önemli konulardan hareketle ve konuları geniş perspektifin objektif olarak ortaya koyarak..."*.

Öğrencilerin ifadelerinden onların cemaatin ilgisine hitabedebilme ve bu ilgiyi sürekli tutabilme üzerinde önemle durdukları anlaşılmaktadır. *"Vaaza başlarken ilgi çekici bir şekilde, soru cümlesi ile ve bir örnek-fıkrayla başlayarak bu ilgiyi devamlı tutmak"*. *"Vaaz ederken ilk etapta konu ile ilgili bir örnek olay anlatarak cemaatin ilgisini somut olaylar etrafında toplamak. Ayrıca konuların seviyesine ve güncelliğine dikkat edilmelidir"* ifadeleri bize bu konuda ipuçları sunmaktadır. Bir başka öğrenci ise *"Önce konunun cemaatle ilgisi nedir, bunu tesbit ederim; bu ilgiyi cemaate de hissettiririm."* ifadesiyle aynı konuya yaklaşımda bulunmuştur.

İrticalen vaaz etme hususunda ise şu ifadeyi örnek verebiliriz: *"Her şeyden önce vaaz irticalen yapılmalıdır. Kağıda bağımlı olarak yapılan vaaz ilgi çekici değildir. Çünkü bu vaizin kendisine güvenmediğini ve bilgisinin eksik olduğunu gösterir"*.

Öğrencilerin ifadelerinde yer alan hikaye ve kıssaları yine kendi ifadeleriyle değerlendirecek olursak, burada kastedilenlerin günlük olaylar, Kur'an Kıssaları veya bir öğrencinin deyimiyle *"konuya göre seçilmiş veya bizzat yazılmış"* hikayelerdir. Buradan hareketle öğrencilerin aslı asdarı olmayan kıssa ve hikayelere karşı daha dikkatli olacakları sonucuna varabiliriz.

Örnek olarak aldığımız bu ifadeler en azından bir kısım öğrencinin vaazda anlatım yönteminin kullanırken nelere dikkat etmeleri gerektiği konusunda seviye kazandıklarını göstermektedir. Ancak benzer ifadeleri açık uçlu olan bu soruya verilen cevapların çoğunda bulamıyoruz. Bu açıdan kesin bir değerlendirme yapmamız mümkün görünmemektedir.

f. Öğrenciler Kendilerini Vaizliğe Hazır Hissetmekte midir?

Kişinin kendisini bir şeye hazır hissetmesini önemli bir ölçü olarak kabul edebiliriz. Çünkü bir kişi ancak kendisini bilgi ve yetenek olarak hazır bulduğu iş için hazır kabul eder. Acaba İlâhiyat Fakültesinden mezun olmak üzere olan öğrenciler kendilerini, önlerinde bir seçenek ve imkan olarak durmakta olan vaizlik mesleğine hazır hissetmekte midirler? Bu soruya verilen cevaplar öğrencilerin yarısından fazlasının vaizliğe hazır olmadıklarını göstermektedir. 75 öğrenciden ancak 37'si (% 49) kendilerini vaizliğe hazır hissettiklerini belirtmişlerdir. Öğrencilerin kendilerini hazır hissedip hissetmemelerinin sebeplerini, kendi ifadeleri ile bir tablo halinde vermek mümkündür.

Çizelgede görüldüğü gibi, yeterlilik ve yetersizlik bildirilen konular çoğu noktada biribiriyle örtüşmektedir. Arapçayı bilme-bilmeme, kaynaklara inebilme-inememe, tecrübe sahibi olma-olmama, yeterli bilgi birikimine sahip olma-olmama gibi... Dikkat çekici bir husus da kendisini yetersiz görenlerin, bu konuda yeteneği olmadığına veya ilgi duymadığına dair açık ifadeleridir. Tabii ki bu bir tercih meselesi olabileceği gibi, gerçekten yeteneğe sahip olmayanlar da olabilir. Ancak mevcut vaizlerin statülerinin ve gelir düzeylerinin yanında öğrencilerin bu konuda yeterli eğitim almayışları ve yeterli seviyede uyarılmamış olmaları da mümkündür.

Yeterli Hissedenler

1. Çünkü öğrenme ve öğretme teknikleri hakkında birçok şey öğrendik.

2. Fakültede ve dışardaki uygulamalarda (staj) kendime güven duydum.

3. Çünkü yeterli bilgi birikimim var.

4. Cemaati aydınlatma ve iyi yönde sevketme yolunda bir sorumluluk hissediyorum.

5. Asıl kaynaklara inmek için gerekli olan Arapçayı ve metodu biliyorum.

6. Vaaz veren muhterem hoca efendileri çok dinledim.

7. Yeterince tecrübem var.

8. Metod açısından bilgilendik. Okulun yapısı itibarıyla genel kültür fena değil.

9. Kaynaklardan yararlanmayı ve cemaat psikolojisini biliyorum.

10. Çok fazla vaaz kaseti dinlediğim için.

Yetersiz Hissedenler

1. Temel kaynaklara inebilecek kadar Arapça bilmiyorum. Bilgi birikimim yetersiz.

2. Hitabet konularında yeterli eğitimi aldığımızı sanmıyorum, bu açıdan eksikliklerimiz çok. öğretmenlik stajı gibi bir uygulamamızın olmaması en büyük handikapımız

3. Bilgi ve Kültür birikimim kısmen yetersiz. Tecrübem yok. Yeteneğim yok.

4. Üniversitede yeterli ayet ve hadis ezberleme imkanım olmadı.

5. Daha önce hiç vaaz etmediğimden acemilik çekeceğimden korkuyorum.

6. En başta uygulama eksikliğim olduğu gerçek. Metodları uygulamada acemilik çekebilirim.

7. Bilgilerimi henüz yeterince açıklayamıyorum. Ancak vaaz ettikçe bunu giderebileceğime inanıyorum.

8. Daha önce bu konuda teşvik görmeyişim. Vaizliği meslek olarak düşünmeyişim.

9. İlgi alanıma girmediği için.

10. Hayır, çünkü hiç vaiz olacağım düşüncesine kapılmadım. Kendimi bunun dışında gördüm.

11. Cemaat psikolojisini tam olarak bilmiyorum. Hitabetimin yetersiz olduğuna inanıyorum.

12. Kişiliğime uygun değil.

Kendilerini yeterli görenler arasında Fakültede yeterli yöntem bilgisi aldıklarını ve belirli bir düzeyde kültürlendiklerini belirtenler dikkat çekerken, aynı konularda yetersizlik belirtenlerin daha fazla oluşu gözden kaçmamaktadır. Yine verilerden anlaşıldığına göre bunun temel sebeplerinden birisi uygulama eksikliğidir. Uygulama eksikliği, öğrencilerin önemli bir kısmı kendilerini deneme imkanı bulamadıkları için, öğrencilerde kararsızlık meydana getirmiş olacak ki, yeterlilik veya yetersizlik bildirdikleri halde bunun sebeplerini yazmayanların sayısı oldukça fazladır. Yukarıdaki çizelgeye aldıklarımız, fikir vermesi açısından örnek ifadeler olarak alınmıştır.

2- Öğrencilerin Mevcut Vaaz ve Vaizlere Bakışı

Vaiz aday adayı konumunda olan öğrencilerimizin, vaaz ve vaizlik konusunda kendi kendilerini değerlendirmeleri bir ölçü olabileceği gibi, onların mevcut vaaz ve vaizler hakkındaki düşünceleri de kendilerinin vaaz ve vaizliğe olan ilgileri için bir ölçü olarak kabul edilebilir. Bu en azından İlâhiyat Fakültesi öğrencilerinin, Yaygın Din eğitimi içerisinde önemli yer tutan vaazlar hakkında düşünüp düşünmediklerini gösterir. İlgi ise bir konuda gelişmenin temel şartıdır. Eğer düşünüyorlarsa onlar bu konuyla ilgilidir demektir. Biz bu husus açıklığa kavuşturmak vaazları değerlendirip değerlendirmediklerini sorduk. Eğer değerlendirmelerde bulunuyorlarsa bunları belli başlı başlıklar altında yazmalarını istedik. Ayrıca değerlendirmeleriyle ilgili olarak, eğer "sık sık" vaaz dinlemiyorlarsa bunun sebeplerini yazmamalarını belirttik. En son olarak da, vaaz ve vaizlerle ilgili değerlendirmelerinden olmak üzere önemli bir anıları varsa yazmalarını istedik. Hemen belirtelim ki, vaaz ve vaizlerle ilgili olarak değerlendirmeye tabi tutulacak önemli bir anı bulunamamıştır.

a. Öğrenciler Vaaz Dinliyorlar mı?

Vaiz aday adayı durumunda olan öğrencilerimizin vaaz dinlemelerinin iki yönlü etkisinin olması beklenebilir: Birincisi vaazın normal amacı çerçevesinde bilgilenmek; ikincisi ise vaaz verme hakkında bilgi edinmek. Bizim için ikincisi daha önemlidir. Çünkü her türlü vaaz ve vaiz bu öğrenciler için bir öğretici değeri haiz olmalıdır. Bunun tek şartı vaazın ve vaizin öğrenme amacıyla izlenmesidir. Öğrenci iyi bir vaaz ve vaizden vaazda neler yapılması gerektiğini, kötü bir vaaz ve vaizden neler yapılmaması gerektiğini öğrenebilir.

Verilerimize baktığımızda ankete katılan öğrencilerden sadece % 16'sının (12 kişi) "Sık sık" vaaz dinlediklerini görmekteyiz. % 56'sı (42 kişi) "arasıra", % 28'i ise (21 kişi) "nadiren" vaaz dinlediklerini belirtmişlerdir. Burada hemen bu öğrencilerin niçin "sık sık" vaaz dinlemedikleri sorusu gündeme gelmektedir. Bunun cevabını yine öğrencilerden öğrenmek istedik. Verileri değerlendirirken yaptığımız gruplamada öğrencilerin sebeplerinin aşağıdaki hususlarda toplandığı ortaya çıktı.

Bilinen Konuların Anlatılması
Sıkıcı Bulmaları
Zaman Sorunu
Konuların Güncel Olmaması
Dil ve Hitabet Eksiklikleri

*a. **Bilinen Konuların Anlatılması:*** Öğrencilerin sık sık vaaz dinlememelerine gösterdikleri sebeplerin başında devamlı bilinen konuların anlatılıyor olması gerekmektedir. Sık sık vaaz dinleyemediğini belirten 63 kişiden 20'si "hep bildiğim konular anlatılıyor", "devamlı bilinen konular anlatılıyor", "Hep aynı konular anlatılıyor", sürekli alışılmış şeyler veriliyor" vb. ifadeler kullanmışlardır. Buradaki ifadelerde biribirinden bir noktada ayrılan iki husus vardır: bir kısım öğrenci "hep aynı ve bilinen şeyler" ifadesini kullanırken, bir kısım öğrenci de "bildiğim konular" ifadesini kullanmışlardır. Yine dikkati çeken bir diğer husus "bilinen konular" meselesi aşağıda vereceğimiz "Konuların güncel olmaması" ve "sıkıcı bulma" meseleleriyle de ilişkilendirilmiştir.

*b. **Sıkıcı bulmaları:*** Sık sık vaaz dinlemediklerini belirtenlerden 18 kişi gerekçe olarak vaazları sıkıcı bulmalarını göstermişlerdir. Vaazların hangi yönlerden sıkıcı bulunduğu ise yine öğrencilerin şu ifadeleri ile açıklığa kavuşmaktadır: "Aynı konular", "ilgi çekici değil", "Bildiğim konular", "cansız", "ideoloji kokan laflar", "hikaye ve kıssa bolluğu", "yanlış bilgiler", yeterli ve doğru olmayan bilgilerin çokluğu", "tatmin etmeyen konuların çokluğu" vb.

*c. **Zaman sorunu:*** 14 öğrenci sık sık vaaz dinlememesine gerekçe olarak "zaman sorununu göstermiştir. Burada "zamanım olmuyor", "vaktim olmuyor" gibi ifadeler yanında dolaylı olarak zaman sorununa işaret eden "camiye ezan okunduktan sonra giderim-gidebiliyorum" şeklinde ifadeler de bulunmaktadır. Zaman sorunu konusunda bir yorum getirmek oldukça zordur. Çünkü, öğrencilerin gerçekten zamanları olmadığı için mi yoksa ilgi ve ihtiyaç duymudıkları için mi sk sık vaaz dinlemediklerini tesbit etmek mümkün olamamıştır. Zamanı olmamak ve zaman bulamamak çok önemli bir problem değildir; eğer farkına vardırılırsa bu öğrenciler, öğrenmek için vaaz dinlemeye zaman ayırabilirler. Yok eğer ilgi ve ihtiyaç hissetmiyorlarsa, ki biz bunu bir nevi kayıtsız kalmak olarak da nitelendirebiliriz, o zaman tehlike büyüktür. Çünkü eğitim öğretimde en büyük tehlike ilgisizliktir.

d. Konuların güncel olmaması: Konuların güncel bulunmaması da sık sık vaaz dinlememeye sebep olarak gösterilmektedir. Yedi kişi "konular güncel değil", "konular günlük veya yaşayan hayatla ilişkilendirilmiyor", "konular günümüzün şartlarına cevap vermiyor" vb. ifadelerle, vaaz konularını güncel bulmadıklarını ve bu yüzden sık sık vaaz dinlemediklerini belirtmişlerdir.

e. Dil ve hitabet eksiklikleri: "İnsanları yargılar derecede hitap ediyorlar", "sıkıcı bir uslupla anlatılıyor", "bağıra bağıra ya da kelime ve cümlelere ruh vermeden konuşuyorlar", "bilgileri güzel bir Türkçe ile sunamıyorlar", "anlatım yöntemleri ve içerik sıkıyor", "zamana riayet etmemeleri ve çok fazla söz israf etmeleri" şeklindeki ifadeler öğrencilerin bir kısmının vaizleri ve vaazlarını dil ve hitabet yönünden eleştirdiklerine işaret etmektedir.

b. Öğrencilerin Vaaz ve Vaizleri Değerlendirmeleri

Öğrenciler mevcut vaaz ve vaizler hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu değerlendirmeleri yukarıda zikrettiğimiz sık sık vaaz dinlemelerine engel olan sebepleriyle paralellik arzetmektedir.

Burada en dikkat çekici eleştiriler dil ve uslup yönünden gelmektedir. Öğrenciler vaizlerin ağır bir dil kullandıklarını, bazen mahalli şive ile konuştuklarını belirtmektedirler. Bazı öğrenciler her vaizin bir diksiyon dersi alması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Vaizleri sert ve yargılayıcı bulanlar da vardır. Vaazların İstanbul Türkçesiyle ve sade bir dille verilmesi gerektiği vurgulanan hususlar arasında yer almaktadır.

Diğer bir önemli eleştiri bilgi ve konular hakkında gelmektedir. Bu noktada konuların güncel olmaması, hurafe ve hikayelere fazlaca yer verilmesi, yeni yazılmış eserlerden habersizlik ve kendini yenilememe gibi hususlar dile getirilmektedir.

Bütün bunlardan en azından bir kısım öğrencinin vaaz ve vaizlik konusuna ilgi duydukları ve bu yönde düşündükleri sonucunu çıkarabiliriz.

D. SONUÇ VE ÖNERİLER

Vaaz yoluyla eğitim İslâm Din Eğitiminin en köklü yollarındandır. Günümüz Yaygın Din eğitiminde de önemli yeri vardır. Özellikle yetişkinlerin din eğitiminde uygun bir yoldur. Bunun için vaaz ve hitabet eğitimine önem verilmeli, tarihi, günü ve yarını ile değerlendirilmelidir. Vaazda yöntem konusunda alan araştırmaları yapılıp didaktik yaklaşımlar geliştirilmelidir. Vaizlerin yetiştirilmesinin yönergelere ve hizmet-içi eğitim kurslarına bırakılmaması, temelin mezun oldukları kurumlarda verilmesi gerekmektedir. Ancak daha önce vaizlerin statüleri yeniden ele alınmalı, vaizlik mesleği ilgi çekici hale getirilerek vaizlik eğitimine ilgi artırılmalıdır.

Kanaatime göre Ankara üniversitesi İlâhiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinden yetmişbeş kişi üzerinde yapmış olduğumuz bu araştırma Türkiye'de vaizlerin eğitimi konusunda önemli ipuçları vermektedir. Varılan sonuçları ve bu sonuçlar çerçevesinde getirebileceğimiz önerileri maddeler halinde sunabiliriz.

1. Öğrencilerden önemli bir kısım vaaz edebilecek seviyede bilgi birikimine sahip olduğundan emin değildir; bu konuda "hayır" da dememektedirler. Bu durum, kanaatime göre, bilgi eksikliğinden çok böyle bir deneyimlerinin olmamasına işaret eden bir yaklaşımdır. Bu arada gerçekten bilgi birikimi yetersiz olanlar da olabilir. Bunun sebebinin ise İlâhiyat Fakültesindeki eğitim ve programının yanında öğrencilerin kendilerinde aramak gerekir. Çünkü bilgi birikimi için Fakültedeki programı tam olarak takip etmek de yeterli olamayabilir; okumak ve beslemek gerekir. Bunun yanında fakültedeki eğitimi güçlendirmek ve bilgi birikimine katkıda bulunmak için Fakültedeki derslerin belirli kitap ve teksirlerin etrafına sıkıştırılmaması, aksine öğrencilerin araştırmaya ve okumaya yöneltilmesi yoluna gidilmelidir. Tek bir kitap veya teksirden ders işlemek ve öğrenciyi sadece bunlardan sorumlu tutmak öğrenciyi tembelliğe itiyor olabilir. Öğrencilerin tek bir kitap veya teksirin bile üstesinden ne kadar gelebildikleri konusunu bu noktada gündeme getirmek de doğru değildir; öğrenci üstesinden gelmek zorunda olandır veya en azından üstesinden gelenler bu işte kalmalıdır. Belki de öğrencilerin akademik konularda tek bir kitap veya teksirle sınırlı kalmalarının öğrenciyi bu akademik konularda bir formasyona sahip kılamadığı ve bunun için başarısız göründükleri üzerinde tartışmak gerekir.

2. Öğrencilerden önemli çoğunluk vaaz hazırlarken hangi kaynakları temel alması gerektiği konusunda bir fikir sahibidir. Birinci sırada Kur'an-ı Kerim, ikinci ve üçüncü sıralarda genellikle tefsir veya hadis kitapları bazen de fıkıh kitapları ile siyer ve islâm tarihi kitapları, dördüncü sırada ise genellikle bilimsel çalışmalar ile güncel çalışmalardan dergi, gazete, kitap vb. zikredilmiştir. Bu veriler bizde öğrencilerin Kur'an ve Sünnet merkezli ve bilimsel ve güncel olanı da yakalamaya çalışan bir vaaz hazırlama anlayışında oldukları fikrini uyandırmaktadır. Bu yaklaşımı uygun bulduğumuzu da hemen belirtelim.

Ne var ki bu memnuniyet verici bulgularımızı üzücü olanlar takibetmektedir. Çünkü öğrencilerin önemli bir kısmı bu kaynaklardan gereği gibi istifade edebilecek güce sahip olduklarından emin olmadıklarını düşünmektedirler. Temel argümanları ise "yeterli derecede Arapça bilmemek", "kaynaklardan nasıl yararlanacaklarını bilmemek", "Vaaz ve vaizlik konularında yeterli eğitimi almamak ve uygulama eksikliği" noktalarında toplanmaktadır. Şimdi bunları teker teker ele alalım.

a. Yeterli Arapça Bilmemek: Bulgular ve yorumlar kısmında da ele aldığımız gibi, kanaatime göre öğrencilerin Arapça konusunda belirttikleri sıkıntıları temel Arapçayı öğrenmemekten çok, bu bilgiyi ilmi eserlerde kullanabilecekleri seviyeye çıkaramamalarında ortaya çıkmaktadır. Çünkü hazırlık sınıfı okuyan bir öğrencinin temel Arapçayı öğrenmesi gerekir; eğer öğrenemiyorsa bunu ayrıca araştırmak lazımdır. Esas sıkıntı, ileriki yıllarda, hazırlık sınıfında öğrenilen temel Arapçanın diğer dersler çerçevesinde kullanılmamasından kaynaklanıyor olabilir. Bunun giderilmesi için en azından üçüncü ve dördüncü sınıflarda Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi mümkün olan derslerde Arapça metinler üzerinde çalışmak bir çözüm yolu olabilir. Bunun yanında özellikle seçimlik ders sistemi bunun için çok uygundur. Üçüncü ve dördüncü sınıflar için Arapça Tefsir Metinleri, Arapça Hadis Metinleri, Arapça Fıkıh Metinleri, Arap Edebiyatından ve Belağatından Örnekler gibi dersler konulabilir. hatta bu dersler daha da belirginleştirilerek de yapılabilir. Mesela, bir dönemde Razi'nin Tefsirinden bir surenin tefsiri veya Buhari'nin Sahihinden bir bab ders konusu yapılabilir. Böyle bir sistem öğrencilere hem Arapça bilgilerini uygulama ve geliştirme hem de Arapça tefsir ve hadis kitaplarını kullanmayı öğrenme imkanı sağlayacaktır. Arapça dersinin bir amacı da Kur'an'ın kendisini anlamaya yardımcı olmak olmalıdır. Çünkü, sadece Arapça bilmek Kur'an'ı anlamaya yetmediği gibi, Türkçe mealden okumak da bazen kavramların anlaşılmasına yetmemektedir. Bu bakımdan, Kur'an kavramlarının nasıl anlaşılacağı da ayrı bir ders konusu olmalıdır.

Arapça konusunun gündeme getirdiği diğer bir önemli konu da türkçe eserlerden yararlanma problemidir. Yine bulgular ve yorumlar kısmında değindiğimiz gibi, mutlaka arapça eserlerden yararlanma zorunluluğu da yoktur. Gerçi geleneksel vaaz anlayışımızda Arapçanın yeri çoktur; ancak artık insanımızın ve başta da vaizlerimizin herkesin kendini ancak kendi dilinde daha iyi ifade edebileceğini farketmesi gerekir. Arapça yine bir bilim dili ve vaazlarda da didaktik bir araç olarak öğrenilip kullanılacaktır; ilâhiyatçı için zorunludur. Bunun yanında İslâm klasiklerinin büyük çoğunluğunun Türkçeye kazandırıldığı gerçeği vardır. Öyleyse niçin bunlardan faydalanılmasın? Öğrenciye bunu da farkettirmek gerekir. Farkettirmekle de kalmayıp başta Kur'an mealleri olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh vb. klasiklerden Türkçeye kazandırılmış olanlardan nasıl istifade edileceği de öğretilmelidir.

b. Kaynaklardan yararlanmayı bilmeme: Burada söz konusu olan başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere Tefsir, Hadis, Fıkıh vb. kaynaklar olmalıdır. Çünkü öğrenciler bunları vaaz için temel kaynaklar olarak alacaklarını belirttikten sonra bu kaynaklardan tam olarak istifade edip edemeyeceklerinden emin olmadıklarını belirtmişlerdir. Yine anlaşılmaktadır ki, bu emin olmamanın içinde yeterli Arapça bilmeme önemli rol oynamaktadır. Ancak "kaynaklara nasıl ulaşacağımı bilmiyorum", "bu konuda danışacak bir kimse bile bulamıyorum", "klasiklerin metoduna vakıf de-

ğilim" gibi ifadeler öğrencilerin bu kaynaklardan nasıl istifade edeceklerini bilmediklerine işaret etmektedir. Bunu öğretmek için yukarıda teklif ettiğimiz Arapça Hadis, Tefsir, Fıkıh Metinleri dersleri kullanılabileceği gibi, vaaz ve vaizlik ile ilgili verilecek uygulamalı bir dersle de bu tür metinlerden vaaz hazırlamada nasıl yararlanılabileceği anlatılabilir.

c. Vaaz ve vaizlik eğitimi ve uygulama eksikliği: Öğrencilerin vaaz ve vaizlik konusundaki yetersizliklerine gösterdikleri temel gerekçelerden birisi de Fakültede bu konuda yeterli eğitim almayışları ve özellikle de uygulamaların olmayışıdır. Bu eksikliği gidermek için fakülte öğretim programına uygulamalı bir vaaz ve hitabet dersinin konulması gerekmektedir. özellikle vaaz ve hitabet konusuna ilgili ve kabiliyetli olan öğrenciler bu konuda desteklenmelidir. Eğitim ve uygulama eksikliğinin kaynaklardan yararlanamamayı da beraberinde getirmesi normaldir. Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi, vaaz ve vaizlik konusunda verilecek bir ders öğrencilerin kaynaklardan tam anlamıyla yararlanmayı öğrenmelerine yeterli olamayabilir; diğer derslerin kendi alanları ile ilgili eserlerden yararlanmayı öğretmeleri gerekir. Vaaz ve vaizlik ile ilgili ders de bu hususa ayrıca eğilecektir.

3. Öğrencilerin yarıdan çoğu iyi bir vaaz planı hakkında yeterli bilgi sahibi olduklarını belirtmektedirler. Vaaz planı hakkındaki bilgiler Özel Öğretim Yöntemleri dersi çerçevesinde alınmış olmalıdır. Ancak, bu bilginin gerçekliğini veya uygulanabilirliğini tesbit etmek anket çalışması çerçevesinde mümkün olmamıştır. Bu tesbiti yapmak için öğrencilere ayrı ayrı vaaz hazırlatmak ve sundurmak gerekir.

4. Vaazda yöntem konusuna gelince, öğrencilerin yarıya yakını bu konuda yeterli bilgiye sahip oldukları kanaatindedir. Genel olarak baktığımızda öğrencilerin vaazlarında geleneksel yöntem olan anlatım yönteminin temel alacaklarını, ancak bu yöntemi zenginleştirip sıkıcılıktan kurtarmayı ve daha öğretici hale getirmek istediklerini görmekteyiz. Onların bu yöndeki düşüncelerinde isabetli tesbitler de vardır: Soru-cevap tekniğini kullanmak, hitabet sanatının inceliklerinden yararlanmak, örnek olay anlatmak gibi zenginleştirme yolları üzerinde durulmuştur. Ancak bu bilgilerin çoğunluğunun Genel Öğretim Metodları ve Özel öğretim Metodları derslerinden gelmektedir. Vaaz ve hitabet dersi çerçevesinde yapılacak eğitim ve uygulamalar bu bilgilere vaaz açısından daha bir netlik kazandırabilir.

5. İlâhiyat Fakültesinden mezun olmak üzere olan öğrencilerden yarısı kendilerini vaizliğe hazır hissetmemektedir. Bu hazır hissetmemenin sebepleri arasında yine bu konuda yeterli eğitim almamış olmak ile uygulama eksikliği önemli yer tutmaktadır.

6. Öğrencilerden önemli bir kısmının sık sık vaaz dinlemedikleri anlaşılmaktadır. Bu konuda öğrencilerin kendilerine göre sebepleri vardır. Bunlardan zaman sorununu ileri sürenleri bir kenara bırakırsak, sürekli aynı ve bilinen konularda yapıldığı için, konuları güncel bulmadıkları için, çeşitli yönlerden sıkıcı buldukları için veya dil ve hitabet eksiklikleri yüzünden sık sık vaaz dinlemediklerini belirten öğrencilerin ifadelerinde önemli ip uçları vardır. En azından bunlar vaaz ve vaizlere eleştirel bir yaklaşım göstermektedirler. Bu yaklaşım onların bu konuyla ilgili ve gelişmeye müsaid oldukları şeklinde yorumlanabilir. Diğer yandan bu gibi gerekçelerle vaaz dinlememeleri üzüntü vericidir. Onların vaaz ve vaizlik konusunda ilerlemek amacıyla vaaz dinlemeye sevkedilmeleri gerekir. Vaaz ve hitabet ile ilgili bir dersde mevcut vaizlerin ve vaazlarının dinlenilerek değerlendirilmesi seminer çalışmaları olarak verilip alınan sonuçlar üzerinde sınıfta müzakere yapılabilir.

7. İlâhiyat Fakültelerinde ayrı bir eğitimin yanında, vaizlerin uygulamaları, bu uygulamalarda karşılaştıkları sıkıntılar, cemaatin vaizlerden ve vaazlardan beklentileri ve bunların gerçekleşme düzeyleri ile ilgili ayrıntılı alan araştırmalarına ihtiyaç vardır. İlâhiyat Fakültelerinin Diyanet İşleri Başkanlığı ile işbirliği içinde projeler üretmesi ve gerçekleştirmesi gerekir.

SIRRI PAŞA VE VİLAYET GAZETELERİ

Doç Dr. Nesimi YAZICI

Bu makalemizde Tanzimat ve özellikle de Abdülhamid döneminin önemli yöneticilerinden biri olan **Sırrı Paşa**'nın *Basın ve Vilayet Gazeteleri* konusundaki görüşlerini, kendisine ait iki makaleye dayanarak değerlendirmeye çalışacağız. Makalemizin ekinde söz konusu iki yazı yeni Türk harflerine çevrilmiş olarak ayrıca yer alacaktır. Böylece yeni yeni ciddî bir biçimde yazılma aşamasına gelmiş olan **II. Abdülhamid** dönemi *Türk Basın Tarihi* çalışmalarına küçük bir katkıda bulunmaya gayret edeceğiz.

Bilindiği gibi Abdülhamid'in basın karşısındaki tutumu, çoğu defa yalnızca şiddetli bir sansür ve basın hürriyetinin karşısına devamlı engeller çıkarması şeklinde değerlendirilir. Bizim kanaatimize göre bu yargılar yanlış olmasa bile, yeterli araştırma yapılmadan ve ayrıca da içinde bulunulan şartlar gerektiğince değerlendirilmeden verilmişlerdir. Öte yandan 1876-1909 dönemini sadece padişaha maletmek ne derecede gerçekçi olabilir? Bu nedenle tarihimizin bu devresindeki *Türk Basını*'nı bir bütün olarak ele almak yerinde olacaktır. Yani başta Abdülhamid olmak üzere, onun sadrazamlarının, üst düzey yöneticilerinin görüşleri, uygulamaları ve bu sonuçlara ulaşıldığı sıradaki ülke şartlarını birlikte göz önünde bulundurmak gerekir. Bu ise oldukça uzun araştırmaları içerecek, yorucu ve uzun süreli çalışmalara bağlıdır. Bu düşünceler ve hedefleri içeren bir çalışmamızı, Abdülhamid'e üç defadı toplam yedi yıla yakın sadrazamlık etmiş olan **Kâmil Paşa**'nın yabancı basınla ilgili görüşlerini, daha önce yayınlamıştık[1]. Bundan sonra da devam etmeyi ümit ettiğimiz bu çalışmalar çerçevesinde bu defa, Abdülhamid döneminin önde gelen valilerinden birinin, Sırrı Paşa'nın görüşlerini ele alacağız. Fakat daha önce Sırrı Paşa'yı kısaca tanımak her halde faydalı olacaktır[2].

---

1. Nesimi Yazıcı, **Sadrâzam Kâmil Paşa'nın Yabancı Basınla İlgili Bazı Görüşleri**, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul, 1991, s. 413-434.

2. Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, 1333, c. II, s. 246-248; Selahattin Demircioğlu, **Kastamonu Valileri**, Kastamonu, 1973, s. 5-11; **Sırrı Paşa**, Türk Ansiklopedisi, Ankara, 1980, c. XXVIII, s. 534; **Resimli Yeni Lugat ve Ansiklopedi**, İstanbul, tarihsiz, c. V, s. 187.

Sırrı-i Giridî diye şöhret bulmuş olan Sırrı Paşa, Girit (Kandiye)'te 1844'te doğmuş 1895'te İstanbul'da ölmüştür. Medrese'de okumuştur. Bu öğrenim, onun başarılı bir idareci olmasına imkân vermesi yanında, aynı zamanda da özellikle Tefsir, Hadis, Akâid ve Mezhepler Tarihi alanlarında önemli sayılabilecek eserler vermesini sağlamıştır. Bunların bir kısmının isimlerini anmak, bize yeterli fikir vereceği kanaatindeyim: **Şerh-i Akâid Tercümesi, Sırr-ı Kur'ân, Sırr-ı Furkân, Sırr-ı İnsan, Sırr-ı Tenzîl, Ahsenü'l-Kassas, Sırr-ı Meryem, Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm, Arâ-yı Milel, Nuru'l-Hüdâ Limen-İhtedâ, Galâtat, İhvâniyat, Sırr-ı İstivâ, Rü'yet-i Barî Hakkında Risâle, Rûh, Numûne-i Adalet** ve **Mektubât-ı Sırrı Paşa.**

Sırrı Paşa telif ettiği eserleri dolayısıyla, Türk edip ve alimleri arasında mümtaz bir yer almayı başarmıştır. Bununla birlikte o başarılı bir idarecidir de. Memuriyete doğum yeri olan Kandiye'de Mahkeme-i Şer'iye Kâtipliği'yle başlamıştır. Bu arada Hekim İsmail Paşa'nın kızı şair Leyla Hanım'la evlenen Sırrı Paşa, 1867'de Yanya Vilayeti Mektupçuluğu, daha sonra da Aydın, Prizren, Tuna vilayetleri mektupçuluklarında bulunmuştur. Abdülhamid döneminde 1876'dan itibaren onu sırasıyla Bihke, İzvornik, Vidin ve Karesi mutasarrıfı olarak görüyoruz. Daha sonra vali olan Sırrı Paşa bu görevle Trabzon, Kastamonu, tekrar Trabzon, Ankara, Sivas, iki defa Diyarbakır, Adana ve nihayet Bağdad'da bulunmuştur. Buralardaki çalışmalarının akislerini kısmen **Mektubât-ı Sırrı Paşa** adlı önemli eserinde bulmak mümkündür[3].

Sırrı Paşa, hiç değilse mektupçu olarak göreve başladığı dönemden başlamak üzere, bütün idarî hayatı süresince, doğrudan veya dolaylı olarak basınla ilgilenmek durumunda bulunmuştur. Bu vesileyle Osmanlılarda taşra basınının, büyük ölçüde resmî vilayet gazeteleri ile başladığını ve bunların yönetimlerinin mektupçularda bulunduğunu da hatırlamak gerekir. Bu nedenle gerek mektupçu ve gerekse vali olarak görev yaptığı sırada bir taraftan gazete yöneticisi ve diğer taraftan da gazetelerin değerlendirmelerine muhatap olan Sırrı Paşa'nın, basın konusundaki görüşleri önem kazanmaktadır[4]. Bununla birlikte onun basınla ilgili düşünce vaeuygulamalarının bu iki makalesindekilerden ibaret olduğunu düşünmek de hatalı olabilir. Bu iki makale kendisinin **Mektubât-ı Sırrı Paşa** adlı eserinde yer almakta olup, vali bulunduğu sırada Kastamonu ve Ankara vilayet gazetelerinde yayınlanmıştır. Valilik yaptığı diğer vilayetlerin gazetelerinde veya başka bazı yerlerde, bir kısım görüşlerine ulaşmak mümkün olabilir. Bununla birlikte buradaki görüşleri de, dikkatle incelenerek değerlendirilebilecek niteliktedirler. Biz şimdi kısaca bu görüşleri ele alalım.

---

3. Bu eser ilk defa Trabzon'da Vilayet Matbaası'nda, daha sonra da İstanbul'da 1316'da basılmıştır.

4. Vilâyet mektupçularının vilayet gazetelerindeki görevleri için bkz. **Vilayet Nizamnamesi**, md. 9 (Düstur, tertip I, c. 1, s. 609) ve **İdâre-i Umûmiye-i Vilâyet Nizamnâmesi, Fasl-ı Rabi, Mektupçuların Vazâifi**, md. 20 (Düstur, tertip I, c. 1, s. 630).

Sırrı Paşa, *Bend-i Mahsus (Hak Söz Acıdır)* başlıklı makalesinde[5] gazete ve özellikle vilayet gazeteleri konusundaki görüşlerini ortaya koymakta, başında bulunduğu Kastamonu vilayetinin, resmî gazetesi Kastamonu'nun bundan sonraki yayın ilkelerini ortaya koymaktadır. Sırrı Paşa makalesine, işlevi itibariyla gazete nedir, sorusuyla başlıyor. Ona göre gazete; ne memurları övme ve methetme, ne de onları hicvetme, aşağılama ve kınama vasıtasıdır. Sırrı Paşa gazeteyi; Bütün insanlar için ibret aynası ve milletlerin (doğru) fikirler edinmelerine yardımcı, olarak tarif ediyor. Bu nedenle de hem genel gazetelerin ve hem de vilayet gazetelerinin çok önemli bir görev üstlendiklerini vurguluyor. Bununla birlikte bazı gazeteler bu görevlerini kötüye kullanmakta veya kamuya olan borçlarını ödemede tenbellik ve ihmal göstermektedirler. Sırrı Paşa bundan sonra makalesinde gazetelerin işlevleri, vilayet gazetelerinin bölgelerindeki devlet memurlarıyla ilişkileri ve doğru habercilik üzerinde duruyor. Ona göre vilayet gazetelerinin okurlarına, kendi bölgelerinin gelişen olaylarından, idarenin girişim ve uygulamalarından doğru bir biçimde haber vermeyip te; yalnızca memurlara övgü ile veyahutta başkent gazetelerinden alıntılar yapmakla yetinmeleri halinde, mukaddes diye nitelediği, okuyucularına borçlarını ödemekte ihmalde bulunmuş olacaklardır. Sırrı Paşa, hoşa gitsin gitmesin, vilayet gazetelerinin bölgesel olayları gizlemeleri veya olduklarından başka bir tarzda göstermeye çalışmalarını, her bakımdan faydasına çalışmaları gereken ülkeye karşı affedilmesi mümkün olmayan bir suç ve hatta büyük bir ihanet olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle Kastamonu gazetesi doğruya doğru, eğriye eğri diyecektir. Gazetelerde aranacak olan doğru habercilik ve tarafsızlıktır. Namusuyla yaşayan devlet memurları için en büyük mükâfat, basın vasıtasıyla, doğru ve tarafsız olarak desteklenmeleri; en şiddetli ceza ise azarlanmaları, sitemde bulunulmalarıdır. Bu hususta bilhassa vilayet gazetelerinin dikkatli olmaları ve görevlerini eksiksiz olarak yerine getirmeleri gerekmektedir.

Sırrı Paşa, vilayet gazetelerinin, kendi valilerini methetmelerini ise son derece gülünç bulmaktadır. Onların yaptıklarının övgüye değer olanları varsa, bunları kendi yönetimlerindeki gazeteler değil, valilerle böyle organik bağları bulunmayan diğer basın organlarının yazmaları gerekir. Çünkü basın yoluyla teşvik ve takdir ile uyarı ve sitemin iki önemli faydası vardır. Birincisi teşvik ve takdire muhatap olan kişiyi, o yönde cesaretlendirme; ikincisi ise uyarı ve siteme muhatap olanı da sakındırma ve korkutmadır. Bütün bunların etkili olması, üçüncü taraftan gelmesine bağlıdır. Yani bir valiyi, valiye bağlı bir gazetenin uyarması da, teşvik etmesi de normal değildir. Bununla birlikte vilayet gazeteleri, vali haricindeki diğer memurlar ve görevliler için böyle bir görevi üstlenebilir, üstlenmelidirler de. Çünkü onları en yakından ve en doğru olarak

5. Sırrı Paşa, **Mektubât-ı Sırrı Paşa**, İstanbul, 1316, s. 78-82. Ek I.

vilayet bilebilir. Ayrıca iyi çalışanın takdir edilmesi, çalışmayanın ise uyarılması hizmetin düzenli yürümesi açısından bilhassa gereklidir.

Sırrı Paşa'nın bizim değerlendirmeye çalışacağımız ikinci makalesi ise, *Tecedd*ü*d* başlığını taşımakta olup, Ankara valiliği sırasında vilayetin resmî gazetesi Ankara'da yayınlanmıştır[6]. Bu makalesinde de Sırrı Paşa, gazetelerin işlevleri üzerinde durmakta ve Ankara gazetesinin bundan sonra takip edeceği çizgiyi belirlemektedir. Ona göre gazeteler; Medeniyetin yayıcısı yüce ünvanını almaya, haklı olarak lâyıktırlar. Çünkü hem bilgi dünyasının çok açık sözlü tercümanı, hem de eser ve fikirlerini naklettikleri milletlerin irfan ve ilim düzeylerini gösteren birer aynadırlar. Okuyucularına, içinde bulunulan dönemin gereği olan fikrî gelişmelere uygun güzel ifadeli bir dille, doğruyu telkin etmelidirler.

Ankara gazetesi bugünden itibaren yeni bir yazı kadrosuna kavuşturulmuştur. Bunlar kalemleri kuvvetli, aydınlatıcı fikirleri olan bir kısım güçlü müelliflerdir. Ayrıca gazetede hükümet memurlarını ve ahaliyi uyaracak her türlü haber ve makalelerin yayınlanabileceği bir gayr-ı resmî bölüm ayrılmıştır. Burada kanunların yasaklamadığı, doğru, şahsî hedefler gütmeyen her türlü haber ve yazılar yer alabilecektir. Burada yazıları yayınlanacak kişilere her hangi bir ücret ödenmeyecektir. Matbaanın zorunlu giderleri çıktıktan sonra elde kalacak gelir, ilkokul öğretmeni yetiştirmek için açılması kararlaştırılan **Daru'l-Muallimîn**'e ayrılacaktır.

Sırrı Paşa makalesinin sonunda, gazete ile doğrudan kırsal kesime ulaşmanın bir yolu olarak köylülerin de anlayabilecekleri sade ve kolay anlaşılır bir dille, ayrı bir gazete çıkarmak veyahutta Ankara gazetesinin bu münasebetle sahife sayısını arttırmak niyetinde olduklarını da ifade etmektedir.

Sonuç olarak Sırrı Paşa, her iki makalesinde de basının ve özellikle de o döneme has bir uygulama olan vilâyet gazetelerinin durumu üzerinde görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu fikirler, onun, basının önemini çok iyi kavramış olduğunu göstermektedir. O gazetelerin mutlak doğru haberler vermelerini; vilayet gazetelerinin gereksiz ve yersiz biçimde valilerin reklam aracı olmamalarını, bununla birlikte iyi çalışan memurları teşvik etmelerini, görevlerini yerine getirmekte kusurlu olanları uyarmalarını, bölgesel haberlere önem vermelerini istemektedir. Ayrıca o, Ankara gazetesi için düşündüklerinden anladığımıza göre, vilayet gazetelerinden yalnızca resmî duyuruları yapan, bunun yanında başkent gazetelerinden kelimesi kelimesine nakillerde bulunan yayın organları olmamalarını istemektedir. Kırsal kesim için ayrı bir gazete çıkarma veya Ankara gazetesinde onlara ayrılmış bölümlerin bulunması arzusu ise, Sırrı Paşa'nın gazeteyi bir eğitim-öğretim vasıtası olarak değerlendirdiği ve vilayet gazetesi ile her sınıf halka ulaşma hedefinde olduğunun işaretleri olarak tanımlanabilir.

---

6. Sırrı Paşa, A.g.e., s. 161-164. Ek II.

EK. I.

Bend-i Mahsus

(Hak Söz Acıdır)

İhtimal ki gazetemizin şimdiki mesleğine itiraz edenler de bulunur. Lâkin hak söze kim ne diyebilir?

Meseldir derler ki; "Hak söze akan sular bile durur".

Gazete nedir?

Sitâyiş-nâme-i memurîn mi?

Haşâ.

Hiciv-nâme mi?

Hayır.

Ya nedir?

Mir'ât-ı ibret-nümâ-yı âlem ve hâdim-i efkâr-ı ümemdir.

Öyle ise umum evrâk-ı havadis ve hususan vilâyet gazeteleri pek büyük, pek mukaddes bir vazife deruhte etmiş oldukları halde hayfâ ki bazısı bu vazifelerini sû-i istimâl ve en mukaddes borçlarını ifâda daima tekâsül ve ihmal ettikleri görülüyor.

Hele vilâyet gazeteleri vukuât-ı sahiha-i mahalliyeden kari'lerini haberdâr etmeyüb de yalnızca memurîn-i vilâyeti lüzumsuz medh ve sitâyişe hasr-ı makâl veyahud payitahıta çıkan gazetelerin münderecâtını kalıbı kalıbına nakl ve intihâl ederlerse şüphe yok ki mukaddes borçlarını ifâda ihmal etmiş olurlar.

Hoşa gitsin gitmesin vukuât-ı sahîha-i mahalliyeyi ketm etmek veyahut uzakta olanları iğfal için reng-i diğerde göstermeye çalışmak vilâyet gazeteleri için hâdim-i menâfii oldukları memlekete karşı afvı gayr-ı câiz bir kabahat ve -tabir mücâz ise- büyük bir ihanet değil midir?

Öyle ise gazetemiz doğruya doğru, eğriye eğri demekle niçin şayân-ı muâheze görülsün?

Gazetelerin münderacâtınca asıl aranacak şey doğruluk ve bîgarazlık olub ana dair kimsenin bir diyeceği var ise buyursun. İşte gazetemizin sahifeleri muterizlerimizin edeb-i vazife dâiresinde vukû bulacak itirazâtına da açıktır.

Namuslarıyla yaşayan memurîn-i devlet için ecell-i mükâfât ve eşedd-i mücâzât lisân-ı matbuât ile suret-i muhikka ve bî-garazânede vukû bulacak sitâyiş ve serzeniştir ki vilâyet gazeteleri matbuât-ı saireden ziyade bu vazife-i asliyeyi hüsn-i istimâl ve daima hademe-i hükûmete de ahalî-i mahalliyeye de irâe-i misal-i vâcibü'l-istimal etmelidir.

Hele vilâyet gazetelerinin bilhassa ve bi'l-iltizâm valileri medh ve sitâyiş edişleri kadar alemde gülünç şey olamaz.

Zira vilâyet gazetelerini yazan kalemler mensub oldukları vulâtın efkârını terceme ve tahrirden başka bir şeye hizmet edemeyeceklerine ve yazarlarsa valilerin lisanından yazmış olacakları ol-kadar bedîhîdir ki o mekûle medâyih-i bârideyi gülünç haline koyan dahi işte bu bedâhettir.

Vulâtın layık-ı sitâyiş bir fiil ve hareketleri varsa demekki mükellef oldukları vazifeyi ifâ buyurmuşlar, bu da adetâ bir borçtur.

Ukûl-i selîme ashabı ise borçlarını ödemekle kendilerine öğünmeyi ayıp sayarlar.

Valilerin de ef'âl ve harekâtını varsın efkâr-ı umûmiyeye tercümanlık hizmeti deruhte eden matbuât-ı sâire muhakeme etsin.

Bâ-husûs bu muhâkemeyi Bâb-ı Âlî'nin temyizgâh-ı hakâyık-iktinâhına havale etmek evlâ görünür. Hem de medh-i mücerred fâide vermez.

Senâ-yı hakikîye istihkâk, fiil ve eserle olur. Meydanda lâyık-ı sitâyiş bir fiil ve eser olmayınca İstanbul'da Yenikapı meddahları gibi bin sitayişi kimse bir paraya almaz.

Vilâyet gazeteleri ise kâffe-i icraât ve teşebbüsât-ı mahalliyeyi nakil ve hikâye tarikiyle derc ve neşre mezun olup binâen-aleyh vulât-ı kirâm hazeratının dahi mesaî-i masrûfeleri işte bu vasıta ile efkâr-ı umûmiyenin takdîr-i cihan-pesendânesine arz edilmiş olacağından sitâyiş matlûb ise o da şu halde daha beliğ, daha müessir bir surette husûl-pezîr olur.

Zira umûr-ı malûmedendir ki vilâyet gazetelerinin ale'l-ıtlâk sitâyiş ve serzeniş(i), iki fâide-i azîmeye mebnî tecvîz olunuştur.

Anların da birisi tergîb, diğeri terhîbdir. Bu ise bedîhiyyât-ı evveliyedendir ki bir adam kendi kendini ne tergîb edebilir, ne de terhîb.

Bu tergîb ve terhîb, mutlaka taraf-ı âhardan vakî olmak lâzım gelir. Bu halde vilâyet gazeteleri, valilerden mâadâ memurîn ve müstahdemîn-i

vilâyeti münasibi vechile tergîb de, terhîb de edebilir. Hem de etmelidir. Nitekim şimdi biz de bu meslek-i sahihi iltizâm etmişizdir.

Evet! Vilâyet gazeteleri bu vazifeyi ifada matbuât-ı sâireden ziyâde haklıdırlar.

Çünkü vilâyet memurîn-i mahalliyenin nîk ve bed'ini, her halini hariçtekilerden elbette iyi bilecektir. Bilmezse ayıptır. Anın için memurîn-i mahalliyeye, vilâyet gazetelerinden daha doğru, daha sadık müzekkî ve nâsih olamaz.

Zira bir adamın müktesebât-ı ilmiyesi imtihan ile de malum olabilir. Ancak nazariyât ile ameliyât arasında vücûdu asla kâbil-i inkâr olmayan fark-ı azîm hasebiyle iş başında fi'len tecrübe olunmadıkça -velevki nazariyâtça diploma sahibi olsun- memurînin kifâyet–i mutlakaları belli olamaz.

İmdi tecrübe-i fi'liyye ki imtihanların en sahihidir; kimin pîş-i nazarı takdîrinde ise o, ve anın tercümân-ı efkârı mesabesinde olan gazete memurların nîk ve bed' idarelerini fiil ve hareketlerine uzakdan nazarendâz-ı temaşâ olanlara nisbetle iyi bilmek lazım gelir.

Zira yine tekrar ederiz ki memurların kifâyet ve adem-i kifâyeti ve iyi veya kötü hareketi, uzaktan istimâ' ve nazarla değil belki yakından tecrübe-i fi'liyye ile sabit olur.

Bu da pek bedihî bir şeydir ki herkes ef'âline göre mükâfât ve mücezât göremeyüb de muhsin tergîb, müsî' terhîb edilmeyerek ikisi dahi nazar-ı hükümette müsavî tutulursa hüsn-i sülûk ashabının hasbe'l-hamiyye fütûrunu mûcib olmasa bile rağbetini de artırmamak ve fakat mühmil ve müsî'lerin rehbete bedel cesaretini artırmak tabîîdir.

İmdi hikmet-i hükûmet, bunu iktizâ eder ki muhsin, takdîr ve tahsîn müsî' tekbîh ve tehcîn oluna.

İşte nizâm-ı âlem bu iki şeyle kâimdir.

Şimdiki halde de bunun için gazeteden a'lâ vasıta olamaz.

Öyle ise bizde dahi suret-i hâl ve hareketini bu âyine-i ibret-nümâda görmekden gocunanların vehm ve tarizlerine tebeiyyetle ittihaz ve iltizam eylediğimiz meslek-i sahih ve müstakîmi tebdîl edemeyiz ve's-selâm.

EK. II.

Teceddüd

Gıbta-bahşâ-yı kurûn-ı selef olan asr-ı hümâyun-ı hazret-i Abdülhamid Hanîde lehü'l-hamd ve'l-minne her şeyde bir eser-i teceddüd, bir eser-i hayat müşahade olunuyor ki, ümid-i istikbâle en ziyade kuvvet ve teceddüd-i ikbâle en ziyade emniyet veren esbâb-ı zahireden biri de budur.

İmdi böyle bir devr-i teceddütte, bizim zevayâ-güzîn-i sükûn ve atalet olmamız reva mıdır?

Mesaî-i müciddânesiyle adl ve ihsan kavâidini müceddidâne belki mücidâne bir surette esas-gîr-i sübût ve istikrar eden padişah-ı irfanpenâhımız efendimizin eser-i âlîsine iktifâ etmeyenler için haybet ve hüsran mukarrerdir.

Binâen-aleyh nâşir-i medeniyyet, ünvân-ı celîline bi-hakkın sezavâr olan gazeteler ki, hem cihan-ı mağfiretin tercümân-ı belîğu'l-beyanı, hem de nâkil-i asâr ve efkârı oldukları ümem-i fâzılanın birer mir'ât-ı suretnümâ-yı dâniş ve irfanıdır, teceddüdât-ı asriyenin icabât ve ilcaâtından olan terakkiyât-ı fikriyeye layık bir lisan-ı memdûhu'l-beyân ile karîlerine vazîfe-i telkîn-i sevabı ifa etmezlerse, şu kusûr-ı himmetleri hakka ki, afvolunmaz bir kabahat sayılır.

Ziyâ-ı marifetin böyle güneş gibi aktâr-ı âlemi nurlara gark ettiği bir günde, biz de tarîk-i feyz-i terakkîye girip bir adım olsun ileri atmazsak, biz de âheng-i umûmiye tebeiyyetle hayât-ı siyasiyemizi, necât-ı esasîmizi muhafaza uğrunda geceyi gündüze katmazsak bunun zararını yine biz çekeceğiz.

Fazla olarak enzâr-ı akrân ve ahlâfda da menfûr görüneceğiz.

Şehriyâr-ı meâlî-asârımız efendimiz hazretleri salâh-ı dîn ve dünyayı mürettib olan terakkiyât-ı kemâliyemizi teshil edecek her türlü müsâadâtı bî-diriğ ve ihsan buyuruyorlar.

Bu müsâadât-ı seniyyeden bi-hakkın istifade yolunu tutmayanlara hakikaten acınır!

İşte biz, bugünden itibaren gazetemizi asâr-ı kalemiyye ve efkâr-ı münevvireleriyle karîn-i kiramı gerçekten müstefid edebilecek bazı eyâdî-i iktidâra tevdî ve memurîn-i hükûnet ve ahalî-i memleketi ikaz edecek her türlü havadis ve mebâhisi serbestçe derc edebilmek üzere sahifelerimizde bir kısm-ı gayr-ı resmî dahi tayin eyledik.

Malumdur ki matbuât, kanun dairesinde serbesttir.

Binâen-aleyh havadis ve mebâhis-i memnûadan mâadâ sıhhati temin olunacak ve ağrâz-ı zatiyeden salim olacak her türlü havadis ve mebâhise, gazetemizin gayr-ı resmî kısmındaki sahifeleri açıktır.

Muhterem kalemlerini, bu hizmet-i terakkî-perverâneye vakfeden şerefli muharrirlerimiz ise ücret namıyla da bir şey kabul etmeyib işbu hizmet-i mûcibü'l-mefhareti ber-vech-i fahrî ifa buyuracaklarından matbaamızın masârif-i zarûriyesi çıktıktan sonra kâffe-i vâridât-ı sâfiyesi evvelce de bi'l-münâsebe beyan ve ilan etmiş olduğumuz vechile mekâtib-i ibtidâiyeye hoca yetiştirmek için merkez-i vilâyette tesis ve küşâdı musammem olan Dâru'l-Muallimîn masarifine karşılık tutulacaktır.

Hey'et-i cedîde-i tahrîriyemiz dahi dahil olduğu halde matbaamızın ve açılacak mektebin idarelerini deruhte edecek, vilâyetimizde maârif-i umûmiyenin gerçekden intişârı esbâb ve vesâlini cidden taharrî ile ibrâz-ı âsâr-ı vatan-perverîye çalışacak bir komisyonun da teşkîli mukarrerdir.

Gazetemizin ıslâhı ve matbaamızın intizamı semeresi olarak böyle bir mekteb-i âlî vücuda getirmeğe Cenab-u Hak bizi muvaffak buyurursa, sâye-i şahânede müstağrak-ı nimeti olduğumuz vatan-ı azîze manen ve maddeten bir büyük hizmet etmiş oluruz.

Biz, takdir-i umûmîye mazhar olacağından hiç şüphemiz olmayan meslek-i cedîdimizde -ilâ maşâAllah- sebât ile ahde vefamızı isbata çalışacağız.

Umum tarafından göreceğimiz rağbet nisbetinde de gayretlerimizi artıracağımızda ise iştibâh buyurulmasın.

İnşâAllah-ü Teâlâ sırf köylülerin de anlayabilecekleri bir lisân-ı basit ve müstefid ile ya diğer bir nüsha daha çıkarmak veyahud işbu nüshamızın hacmini büyüterek bir sahifesini köylülere hitaben yazılacak bendlere tahsis eylemek niyyetindeyiz.

Sa'yin elinden bir şey kurtulmaz. Çalışanları Allah da sever. Avn-ı Hüdâ'ya müstenid olan, hâib ve hâsir olmaz.

ENDÜLÜS'ÜN YIKILIŞ SÜRECİNDE ÖNE ÇIKAN BAZI HUSUSLAR*

Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR

İspanya'nın fethi, ilk dönem İslâm fetihlerinin son halkasını teşkil eder. İslâm tarihinde Endülüs[1] adıyla yerini alan bu ülkede müslümanların siyasî varlığı 1492 senesine kadar tam 781 sene, bir diğer deyişle yaklaşık sekiz asır sürdü. Tarihçilerin büyük çoğunluğu, umûmiyetle, bu sekiz asrı, siyasî iktidarı elinde bulunduran hânedanları göz önünde bulundurarak Vâliler (715-756), Endülüs Emevîleri (756-1031), mülûkü't-tavâif (1031-1090), Murâbıtlar-Muvahhidler (1090-1248) ve Nasrîler (1238-1492) şeklinde beş döneme ayırmaktadırlar. Bazı tarihçiler ise, haklı olarak Murâbıtlar'la Muvahhidler'i ayrı dönemler olarak tasnif etmekte, dolayısıyla da dönem sayısı altıya çıkmaktadır.

Endülüs tarihi, âdet halini almış bu bölümlenmenin yanında, müslüman hâkimiyetinin gücü bakımından da tasnif edilebilir. Bu açıdan bakıldığında şu dört ana dönemle karşılaşmak mümkündür:

I- Üstünlük Dönemi.

II- Savunma ve Yıpranma Dönemi

III- Gerileme ve Yıkılış Dönemi

IV- İmha Dönemi

I- Üstünlük Dönemi: Bu dönem Endülüs'ün fethiyle başlar. Bilindiği gibi 711 senesinde İspanya'ya giren İslâm orduları, üç sene zarfında bu

---

* Bu makale Endülüs Müslümanları Simpozyumu (Ankara 1992)'da sunulan *"Endülüs'ün Yıkılış Süreci Üzerine Mülahazalar"* isimli tebliğin gözden geçirilmiş şeklidir.

1. "Endülüs" (Ar. el-Endelus) isminin menşei konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Mamafih, bu ismin Kuzey Afrika'ya geçişlerinden önce İspanya'nın *Baetica* (Bética) bölgesinde hüküm süren *Vandallar* (Vandals/Vandalus)'ın kendilerine nisbetle bu bölgeye verdikleri -ya da verilen- *"Vandalucia"* adından neşet etmiş olabileceği, en fazla kabul gören görüştür. Bkz. E. Lévi-Provençal, *España Musulmana*, Madrid 1987, IV, 45; A. Tahir Mekki, *Dirasât Endelusiyye*, Kahire 1980, s. 5-34. Bazı müslüman coğrafyacılara göre ise, "Endülüs" ismi, Nuh tufanından sonra İspanya'ya yerleşen *"Endeliş"* kavminden gelmektedir. Bkz. el-Bekrî, *el-Mesâlik*, Beyrut 1968, s.57-73; el-Himyerî, *er-Ravd*, Kahire (?), s.10. Ancak müslüman coğrafyacıların aktardığı bu bilgiyi tarihi gerçeklerle bağdaştırmak mümkün değildir.

ülkenin fethini tamamlamış[2], daha sonraki yıllarda Preneleri aşarak Avrupa'nın fethine koyulmuştur. Nitekim 732 senesine gelindiğinde, İspanya'dan başka Güney Fransa'nın büyük bir bölümü de İslâm hakimiyetine girmiş ve müslümanlar bugünkü Paris'in 100 km. kadar yakınına bulunuyorlardı.

756 senesinde Endülüs Emevî Devleti'nin kurulması, Endülüs'ü Abbasîler'e bağlı bir uç vilayet olmaktan çıkarıp, siyasi gücü ve çatısı her geçen gün pekişen, X. yüzyıla gelindiğinde bölgesinin en güçlüsü olan bir devlet konumuna kavuşturdu. Bu yüzyılda III. Abdurrahman ve II. Hakem gibi Endülüslü sultanların isimleri zikredildiğinde, onların sırf Endülüs müslümanlarının halifeleri oldukları değil, kuzeydeki hristiyan İspanyol krallıklarının ve Kuzey Afrika'daki bazı müslüman Berberi hanedanların efendileri oldukları da çağrışım yaptırıyordu. İşte bu güç ve nüfûzdur ki, kendisini müslümanların birliğini temsil etmek üzere *halife* ilan eden III. Abdurrahman'a, kendi sülalesi dışında hiç kimsenin bu ünvanı kullanma hak ve gücüne sahip olmadığını söyleme cesaretini vermişti[3]. Onun "hiç kimse" derken kasdettiği, Abbasî ve Fatımî halifelerinden başkası değildi. Keza Endülüs Emevî Devleti'nin sahip olduğu yine bu aynı güç ve nüfuz, Kuzey Afrika'yı Şiileştirmek için varını yoğunu harcayan Fatîmîler'i Mısır'a sürmüş[4]; Bizans İmparatorlarını, Almanya ve

---

2. Endülüs fâtihleri Musa b. Nusayr ve Tarık b. Ziyad, 714 senesinde Şam'a dönerken Endülüs'de fethedilmemiş topraklar olarak sadece doğudaki Tudmir ile Kuzeydeki dağlık Asturias bölgeleri kalmıştı. Musa'nın yerine Endülüs'ün idaresini üstlenen oğlu Abdulaziz'in ilk işi, Tudmir'i zaptetmek oldu (714-5). Bilahere Anbese b. Süheym el-Kelbî'nin valiliği sırasında (102-107/721-725) Asturias bölgesinin fethi için teşebbüste bulunulmuş, ancak bölgenin çok kayalık olması ve fazla bir nüfus barındırmaması gibi sebeplerle bu teşebbüse son verilmiştir. Bir rivayete göre, müslümanlar burasını kuşatma altına aldıklarında üç yüz hristiyan bulunuyordu. Bilahere bunların sayısı otuzu erkek ve onu kadın olmak üzere kırk kişiye düştü. Bunun üzerine müslümanlar: "Hepisi otuz erkek. Artık bunlar bize zarar veremezler" diyerek kuşatmayı kaldırmışlardır. Daha sonra görüleceği üzre, Endülüs'ü zevâle götürecek süreci başlatan işte bu otuz kişi olmuştur. Bkz. *Akbâr Mecmû'a* (nşr. İ. el-Ebyarî), Kahire 1981, s.34; H. es-Sûfî, *Tarihu'l-Arab fi'l-Endelus*, Carmatu Karyûnus 1980, s.222.

3. Endülüs Emevî hükümdarları M. 929 senesine kadar kendileri için "Emir" sıfatını kullanmışlardır. İlk kez III. Abdurrahman 929 senesinde halifeliğini ilan etmiş, böylece Endülüs Emevî Emirliği, Halifeliğe dönüşmüştür. Halifelik ilanı için bkz. İbn Hayyan, *El-Muktebes-V* (nşr. P. Chalmeta-F. Corriente-M. Subb), Madrid 1979, s.241 vd.; *Cronica anónima* (nşr. E. Lévi-Provençal-E.G.Gomez), Madrid 1950, s.78-79.

4. Fatımîler Devleti, Merkezî Mağrib'de 909 senesinde kuruldu. İlk halifeleri Ebû Ubeydullah el-Mehdî'ye nisbetle "Ubeydîler" olarak ta adlandırılmaktadırlar. Şîilik propagandası temel hedefi olduğu için, bu develt doğuşundan itibaren yayılmacı bir siyaset takip etmiştir. Bu siyasetin tabii bir sonucu olarak bölge bir Sünnî-Şîî çatışmasına sahne olmuştur. O sırada Mağrib'in en güçlü devleti Endülüs Emevîleri olduğu için, işaret edilen çatışma esas itibariyle bu iki devlet arasında cereyan etmiştir. Neticede Fâtımîler bu mücadelenin mağlup tarafı olmuşlar ve Kuzey Afrika'daki nüfuzlarını kaybederek 971 senesinden itibaren Mısır'a çekilmek zorunda kalmışlardır. Bkz. Abdülaziz Salim, *Tarihu'l-Mağrib fi'l-Asri'l-İslâmi*, İskenderiye (?), s.508-548.

Danimarka hükümdarlarını Kurtuba ile siyasî ilişkiler kurmaya sevketmişti[5].

Ne var ki, siyasî gücü, yakaladığı refah seviyesi ve sağladığı medenî gelişmeyle gözleri kamaştıran ve değil yıkılacağına, zayıflayacağına bile kimsenin ihtimal vermediği bu devlet, bir devlet hayatı için göz açıp kapama müddeti kadar kısa sayılabilecek yirmi senelik bir sürede çökme noktasına geldi ve çöktü (1031).

II. Savunma ve Yıpranma Dönemi: 1031 senesindeki çöküşle Endülüs için artık siyasî ve askerî anlamda üstünlük dönemi sona erdi. Zira Emevî Devleti'nin çöküşü neticesinde, ülke bir bölünme süreci yaşadı. Bu bölünme, İspanya'da daha önce müslümanlar lehine olan güç dengesinin bozulmasına ve hristiyan İspanya lehine dönmesine sebep oldu. Endülüs müslümanları bundan sonra esas itibariyle elde olanı muhafaza etmekle meşgul oldular. Ne var ki, ilerleyen zaman, onların bunu da beceremeyeceklerini ortaya koydu. Kuzeydeki İspanyol krallıklarından kaynaklanan siyasî, askerî ve ekonomik baskılar, ülkedeki olumsuz etkilerini iyice hissettirmeye başladı. Daha XI. yüzyılın sonlarında gerçekleşebilecek topyekün bir hristiyan işgali, Kuzey Afrika'dan yardıma gelen önce Murâbıtlar'ın sonra da Muvahhidler'in gayretleriyle önlenebildi.

III. Gerileme ve Çöküş: Murâbıtlar'ın ve Muvahhidler'in Endülüs'e geçişleri, az önce de ifade edildiği gibi, hristiyan işgalini geciktirmekle beraber, 1031 senesinde Emevî Devleti'nin çöküşüyle içine düşülen bölünme olgusunu ortadan kaldıramadı. Bu keyfiyet hristiyan İspanya'yı yeniden harekete geçirdi ve Muvahhidler idaresinin Endülüs'deki gücünü yitirdiği 1227 senesinden 1250 senesine kadar geçen 23 senelik süre zarfında; Kurtuba, İşbiliye, Belensiye, Ceyyân, Tudela, Sarakusta, Mâride, Mursiye gibi İslâm şehirleri birbiri ardına hristiyan egemenliğine geçti. Müslümanların elinde sadece Gırnata ve civarı kaldı. Böylece, bir zamanlar Paris önlerine kadar uzanan İslâm hakimiyetinin Avrupa'daki sınırları, şimdi sadece Gırnata topraklarını içine almaktaydı. Bu hakimiyet, bütün menfi gelişmelere rağmen 1492 senesine kadar iki buçuk asır daha devam edecektir, ancak bunda Gırnata sultanlarının takipettikleri başarılı siyaset yanında, hristiyan İspanya nezdinde Gırnata'nın işgalinin tâli derecede bir mesele konumuna düşmüş olmasının da rolü bulunduğunu unutmamak lazımdır. Nitekim, birinci derecede önemli meselelerini hallettikten sonra, hristiyan İspanya için Gırnata'yı işgal etmek ve bu suretle müslümanların Endülüs'deki siyasî varlıklarına son vermek, hiç te zor olmamıştır. Böylece İspanya, bizim deyişimizle Endülüs, 1492 senesinde tıpkı 711 senesi öncesinde olduğu gibi tamamen hristiyan hakimiyetine girmiştir.

---

5. Bu konuda geniş bilgi için bkz. A. A. el-Hajji, *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe During the Umayyad Period*, Beirut 1930; E. Lévi-Provençal, IV, 352 vd.

IV- İmha Dönemi: 1492 senesinde siyasî hakimiyetlerini kaybetmelerine rağmen, Endülüs müslümanlarının büyük çoğunluğu, hıristiyan idareciler tarafından canlarına, mallarına ve dinî yaşantılarına dokunulmayacağı şeklinde kendilerine verilen taahhüdlere güvenip[6], hristiyan hakimiyetinde de olsa, kendi topraklarında kalmayı tercih ettiler. Ne var ki, işgalin üzerinden daha beş sene bile geçmeden bu müslümanlar, tarihte benzerine ender rastlanan bir imha hamlesiyle karşı karşıya kaldılar. Muhtevasını zorla hristiyanlaştırma, katliam, engizisyon mahkemeleri ve toplu sürgünlerin oluşturduğu bu hamle, 1609 senesinde tamamlandı. Neticede ne kendi kimliğine sahip çıkmak isteyen bir müslüman ne de ayakta duran bir cami bırakıldı. Kısacası, sekiz asır İspanya'nın kaderinde söz sahibi olan müslümanlar, sanki bu ülkeye hiç ayak basmamışlardı.

Peki, Endülüs tarihi nasıl oldu da böyle bir sonla noktalandı? İşte, bu çalışmada cevabı aranacak olan soru budur. Meseleyi bütün yönleriyle ortaya koymak ve tartışmak, takdir edilir ki, böyle mütevazi bir incelemenin sınırları dışındadır. Binaenaleyh bu çalışmada esas itibarıyle hedeflenen husus, Endülüs'ün zevalini sorgularken göze takılan bazı unsurların altını çizmektir. Bu unsurları başlıca dört başlık altında ele almak mümkündür:

1- Asabiye Problemi

2- Sistem Tıkanması

3- İdeal ve Ufuk daralması

4- "Reconquista"

1- Asabiye Problemi:

Umûmi bir değerlendirme çerçevesinde konuya yaklaşıldığında görülen odur ki, Endülüs'ün zeval süreci bir çoklarının iddia ettiği ve çoğumuzun zannettiği gibi güçlü Endülüs Emevî Devleti'nin 1031 senesinde yıkılışıyla ya da Muvahhidler hakimiyetinin 1227 senesinde zayıflamasıyla değil, fetih hareketinin hemen sonrasında başlamıştır. Çelişik gibi görünse de, Endülüs'ün iniş grafiği çıkış grafiğiyle birlikte harekete geçmiştir. Bir başka ifadeyle, yıkılışa öncülük edecek gelişmeler, kuruluşu tamamlamak için sarfedilen gayretler esnasında yaşanmıştır ki, bu gelişmelerden biri müslümanların kendi içlerinde, kendileri yüzünden; diğeri ise mağlub hristiyan cephesinde vuku bulmuştur. Açık bir biçimde ifade

---

6. Bu taahhütleri ihtiva eden anlaşma metni hakkında Bkz. *Nebzetu'l-Asr fi İnkıdâi Devleti Beni Nasr* (nşr. M. R. ed-Dâye), Dimeşk 1984, s.120 vd.; Garrido Atienza, *Las Capitulaciones para la Entraga de Granada*, Granada 1910; M. A. İnân, *Nihayetu'l-Endelus*, Kahire 1966, s.244 vd.

etmek gerekirse, fetih hareketinin üzerinden henüz bir çeyrek asır bile geçmemişken, 732 senesinden sonra müslüman fâtihlerin içine düştükleri asabiye girdabıdır ki, Endülüs için zeval sürecini başlatan ilk ciddi gelişme olmuştur.

Doğrusu asabiye, sırf Endülüs'ü değil ilk dönemde İslâm coğrafyasının geri kalan kısmını da meşgul eden bir meseledir ve bu meselenin kökü İslâm öncesi döneme kadar gitmektedir. Bilindiği gibi Cahiliye dönemi Araplarının, ictimaî bünyeleri bakımından dikkat çeken en önemli yanları, muhtelif kabililere ayrılmış olmalarıydı. Bu bünyede nihaî bağlılık unsuru olarak öne çıkan kabile asabiyeti parçalayıcı bir mahiyet ve niteliğe sahipti. Bundan dolayıdır ki, bedevi, kendi kabilesi dışında hiç bir beşerî otoriteye boyun eğmemiş, dolayısıyla *"devlet"* kavramını idrak edememiştir. Yine bundan dolayıdır ki, Cahiliye dönemi Arapları, daha çok "Eyyâm"larıyla, yani kendi aralarında gerçekleşen kabile çatışmalarıyla meşhur olmuşlar[7] ve Arap yarımadası üzerinde, dünya ve bölge tarihinde hatırı sayılır bir siyasî güç haline gelememişlerdir; oysa beşeri potansiyelleri bunun için fazlasıyla yeterliydi. Bunu başaramadıkları için de, Hicaz hariç, Arabistan'ın güney ve kuzey bölgeleri dönemin iki süper gücü olan Bizans ve Sasanilerin nüfûzu altına girmekten kurtulamamıştır.

Sözü edilen parçalayıcı kabilecilik anlayışı yerine, kuşatıcı ve kucaklayıcı bir *ümmet* anlayışını yerleştirmek, Hz. Peygamber'in temel hedeflerinden biri olmuştur. Bu yeni kavram çerçevesinde iman kardeşliği, kan kardeşliğinin önüne geçirilmiştir[8].

Bu yeni İslâmî anlayışın kök salması sayesinde, Arap yarımadası, tarihinde ilk kez Hz. Peygamber'in önderliğinde tek bir siyasî çatı altına birleşme imkanına kavuştu. Hz. Peygamber'in vefatından sonra çölden çıkan İslâm orduları, çok kısa bir süre içinde o günün iki süper devletinden biri olan Sasanileri tarih sahnesinden silerken, bir diğeri olan Bizans İmparatorluğu'nu büyük miktarda toprak kaybına uğrattılar[9].

Ne var ki, İslâmın getirdiği ümmet anlayışı, Hz. Osman'ın öldürülmesi hadisesiyle derin bir yara aldı. Kabilevî eğilimler ve kabile asabiyeti yeniden su yüzüne çıktı. Emevîlerin iktidara gelişinden sonra bu eğilimler ve bu eğilimlerin sebep olduğu kabileler arası çatışmalar daha da arttı. Bu dönemdeki kabile çatışmalarında, kökleri çok eskilere dayanan husûmetlerin bazı bahanelerle yeniden depreşmesi, devlet hayatında daha etkin bir yer edinme gayretleri, bazı Emevî idarecilerinin siyâsi nüfuzları-

7. İhsan en-Nass, *el-Asabiyyetu'l-Kabiliyye*, Beyrut 1964, s.139-169.

8. Abdulaziz ed-Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi* (Türkçe trc. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991, s.76-77; en-Nass, 173-179.

9. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (Türkçe trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, I, 281.

nı pekiştirmek maksadıyla kabileler arasında husûmetten yararlanma teşebbüsleri veya ganimetten daha fazla pay alma hırsı gibi siyasî, ictimaî ve iktisadî âmillerin rolü bulunuyordu[10]. Asıl önemli olan husus, bu kabile çatışmalarının muayyen bir bölgeyle sınırlı kalmayıp, Arap kabilelerinin yerleştiği Irak, Horasan, Kuzey Afrika gibi, o günkü İslâm coğrafyasının hemen her tarafına yayılmış olmasıydı.

Öte taraftan, Emevîlerin idarî tasarruflarında ve sosyal münasebetlerinde, İslâmın musâvât (eşitlik) anlayışını bir tarafa bırakıp, Arapları öne geçiren, yani "*Arapçılık*" görüntüsü veren bir politika izlemeleri, İslâm coğrafyasını kabile çatışmaları yanında Araplarla Arap olmayan müslümanlar (Mevâli) arasındaki çatışmaları da sahne yaptı. Böylece kabile asabiyetine kavim asabiyeti de eklenmiş oldu. Bu asabiyetin neticeleri Ortaasya'da Türk-Arap; Horasan'da Fars-Arap, Kuzey Afrika'da ise Berberi-Arap çatışması şeklinde tezahür etti. İslâm coğrafyasında görülen bu kabile ve kavim asabiyeti ve bu asabiyetten kaynaklanan çatışmalardan tabiî olarak Endülüs de nasibini aldı[11].

Bilindiği gibi Endülüs'ün fethini gerçekleştiren İslâm ordusu, Araplar ve Berberilerden oluşuyordu. 711-714 seneleri arasında İspanya'yı, 732 senesine kadar ise Güney Fransa'yı İslâm hakimiyetine katan bu ordu, 732 senesinde Fransa'da Puatiye (Poitiers/Balâtu'ş-Şuhedâ) savaşında Franklara mağlup olduktan sonra, artık daha çok dışa değil içe dönük bir mücadele sürecine girdi. Zira, Emevîler'in mevâli siyasetinin temel bir sonucu olarak Kuzey Afrika'da Berberilerin 741 senesinde Araplara karşı topyekun isyan etmesi[12], çok geçmeden Endülüs'e de sıçradı. Ülkenin idaresini ellerine geçirmeyi hedefleyen Endülüs Berberileri, Arapların yerleştikleri merkezlere karşı harekete geçtiler. Hareket, kısa zamanda bir Arap katliamına dönüştü. Araplar bu soykırımdan, ancak, Kuzey Afrika'dan Endülüs'e sığınan 10-12 bin kişilik Suriyeli askerlerin[13] yardımları sayesinde kurtulabildiler. Hemen akabinde bu sefer de onlar, yani Araplar Berberilere karşı bir soykırım baştattılar. Bu gelişmenin bir sonucu olarak, özellikle İspanya'nın kuzeyine yerleşen Berberi kabileleri, kafileler halinde Kuzey Afrika'ya göç ettiler[14].

---

10. en-Nass, 251-267.

11. Muhammed Şa'bân, *Sadru'l-İslâm ve'd-Devletu'l-Emevîyye*, Beyrut 1983, s.169-170; ed-Durî, 116.

12. Kuzey Afrika'daki Berberi ayaklanmaları hakkında bkz. *Ahbâr Mecmû'a*, s.34 vd.; Huseyn Mu'nis, *Fecru'l-Endelus*, Riyad 1985, s.156-195; Mahmud İsmail, *Kadâyâ fi's-Tarihi'l-İslâmî*, ed-Daru'l-Beydâ 1981, s.92-149.

13. Bin kişisini Mevâlinin teşkil ettiği bu askerler, kaynaklarımızda genellikle "Şamiyyûn" olarak adlandırılmaktadır. Fetih esnasında Endülüs'e yerleşenlere ise "Beledîyyûn" adı verilmektedir. Bkz. İbnu'l-Kûtiyye, *Tarihu İftitahi'l-Endelus* (nşr. I. el-Ebyarî), Kahire 1982, s.42-43; *Ahbâr Mecmû'a*, 46-47; İbnu'l-Hatîb, *El-İhâtâ fî Ahbari Gırnata* (nşr. M.A. İnân), Kahire 1973, I, 100-103.

14. *Ahbâr Mecmû'a*, 62; Mu'nis, 206.

Berberi isyanının bu şekilde halledilmesi Endülüs'de istikrarın sağlanması için yeterli olmadı. Zira çok geçmeden Şam'dan gelen Arap askerler ile daha önce Endülüs'e gelip yerleşmiş olan Araplar -ki bunlara kaynaklarda "*Belediyyûn*" denmektedir- arasında ihtilaf çıktı. Belediyyûn'un, "*artık geldiğiniz yere dönünüz; Endülüs'te kalmanız doğru değildir, zira bu topraklar bize bile zor yetiyor*" demeleri üzerine, Suriyeli askerler buna itiraz ettiler. İki taraf arasındaki bu ihtilaf, neticede son derece kanlı çatışmalara dönüştü. Problem, Doğu'dan gönderilen yeni Endülüs valisi Hüsam b. Dırar el-Kelbî'nin Şamlıları gayr-ı müslimlerin ellerindeki bazı topraklara yerleştirmesiyle çözümlendi[15]. Fakat, bu problem çözümlendi derken, hemen akabinde Endülüs'deki iki büyük Arap kabile kolu olan *Kaysılar* ile *Yemenliler* arasında savaş patlak verdi. Bu savaş esnasında taraflardan birinin diğerinden ele geçirdiği esirleri müzayede değil, "münakasa" (açık indirme) usûlüyle satışa arzetmesi; meselâ, esirlerden birini bir oğlak, bir diğerini ise bir köpek karşılığında satması, aradaki husûmetin boyutu hakkında bir fikir verebilir[16].

756 senesinde Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşuna kadar aralıklarla on yıldan daha fazla süren bu asabiye savaşları, Endülüs müslümanlarını, kelimenin tam anlamıyla bir kaosa sürükledi. Bu kaosun içerideki bedeli, çok sayıda can ve mal kaybıydı. Fakat dışarıdaki bedeli çok daha ağırdı ve Endülüs'ün geleceği açısından asıl önemli olan da, işin bu tarafıydı. Zira bu savaşlar sebebiyle İspanya'nın kuzey batısındaki dağlık *Asturias* bölgesine tutunmuş olan çok küçük bir hristiyan gücü, bu bölgedeki Berberilerin Kuzey Afrika'ya göçmelerini fırsat bilerek yeniden toparlandı ve nüfuz alanını gittikçe genişleterek, 750 senesinde bağımsız *Asturias Krallığı*'nı kurdu. İlerleyen zaman içerisinde bunu *Navar Krallığı* ve *Barselona Kontluğu*'nun kuruluşları izledi[17]. Ayrıca Güney Fransa, Frankların hakimiyetine girdi. Böylece müslümanlar, 711-732 seneleri arasında gerçekleştirdikleri fetihlerle elde ettikleri toprakların yarısına yakınını kaybettiler. Yine böylece 711-715 seneleri arasında tamamen müslümanların hakimiyetine giren İspanya, yani Endülüs, kuzeyi hristiyanların, güneyi ise müslümanların egemenliğinde olmak üzere ikiye bölündü. Bundan sonra iki taraf arasında tam sekiz asır sürecek ve neticede müslümanların hezimetiyle kapanacak bir mücadele süreci başladı. Endülüs'ü kaosa iten ve İspanya'nın yerli halkının karışmadığı, yani fatihlerin kendi aralarında cereyan eden bu hesaplaşma, ancak, 756 senesinde Emevîler'in

---

15. Belediyyûn-Şamiyyûn ihtilafı hakkında bkz. İbnu'l-Kûtiye, 41-43; *Ahbâr Mecmû'a*, 44 vd.; el-Makkarî, *Nefhu'ı-Tîb* (nşr. M. Abdulhamid), Kahire 1949, IV, 17 vd.; es-Süfî, I, 260 vd.; Muhammed Abdullah İnân, *Devletu'l-İslâm fi'l-Endelus*, Kahire 1969, I/1, 124-128.

16. *Ahbâr Mecmû'a*, 48.

17. Bkz. Emilio Mitre, *España Medieval*, Madrid 1984, s.99-105; Lévi-Provençal, IV, 42-44, 76-77, 114-119; Abdulaziz Salim, *Tarihu'l-Muslimîn ve Âsârihim fi'l-Endelus*, İskenderiye (?), s. 168 vd.

arı ele geçirişiyle tamamen olmasa da, büyük ölçüde durduruldu. Yeni iktidarın yaptığı ilk iş, düzenli bir ordu kurmak oldu. Bu ordu, esas itibariyle Araplara dayanıyordu; ancak, bir denge unsuru olması için Arap olmayanlardan (Berberiler, Sakâlibe) da birlikler teşkil edildi. Öte taraftan, kuzeyde yeni kurulan hristiyan İspanyol krallıklarının Endülüs aleyhine genişlemelerini engellemek için, iyi bir sınır müdâfaa sistemi oluşturuldu[18].

İçe ve dışa dönük bu düzenlemelerle Endülüs, kısmî bir istikrara kavuştu. Dışarıda, her sene düzenlenen askerî seferlerle hristiyan kesimi yıpratılmaya çalışıldı. İçeride, imar ve islah faaliyetlerine girişildi[19]. Bu arada, İspanya'nın yerli halkı arasında oldukça hızlı sayılabilecek bir İslâmlaşma ameliyesi başladı; öyle ki, kaynakların sunduğu malumâtı yanlış değerlendirmiyorsak, İslâm hakimiyeti altında kalan ve sayıları yaklaşık 4 milyon olarak tahmin edilen hristiyan İspanyolların yarısından fazlası müslüman oldu. Kaynaklarımızda bu yeni müslümanlar için daha çok "*Müvelledûn*" ismi kullanılmaktadır. Sözü edilen İslâmlaşma hareketi, Endülüs'de İslâmın ve İslâm hakimiyetinin pekişmesi açısından önemli bir gelişmeydi; ne var ki, bu gelişme beraberinde, en az o kadar önemli başka bir gelişmeyi de getiriyordu: Arap-Müvelleddûn çatışması[20].

Endülüs Emevîleri, Emirlik döneminde (756-929) Doğu Emevîleri kadar olmasa da, yine de devlet hayatında tercihlerini genellikle Arpalardan yana yaptılar. Ordu, esas itibariyle Araplardan teşekkül ediyordu. Emirlerin hâssası (bürokratları) çoğunlukla Araplardı. Öte taraftan, muhtelif bölgelere yerleştirilen Araplar da kabilevî kimliklerini olduğu gibi muhafaza ettiklerinden, yerli halkla kaynaşmaları kolay ve çabuk olmadı. Bunda, onların ya da en azından bir kısmının yerli halkı kendilerinden daha aşağı bir konumda görüyor olmalarının da bir ölçüde rolü vardı[21].

Arap idareciler ve Arap kabileleriyle yerli müslümanlar arasında görülen bu farklılıklara, bazı iktisadî sıkıntılar da eklenince, Endülüs Emevî

---

18. Ahmed Bedr, *Dirâsât fî Tarihi'l-Endelus*, Dımaşk 1969, s.104-105; Salim, 206 vd.

19. Kurtuba, İşbiliye, İlbire, Tuleytula, Sarakusta gibi şehirlerde çok sayıda dinî ve sivil mimarî eserlerinin inşası, Romalılar döneminden kalma harap haldeki köprülerin tamir edilmesi, maden ocaklarının işler hale getirilmesi, ziraî alanda Doğudan getirilen Portakal, pirinç, şeker kamışı gibi ürün türlerinin üretiminin yapılmasına başlanması, bu meyanda zikredilebilir. Bkz. Bedr, 148 vd.; Salim, *Tarihu'l-Muslimîn*, 206-209, 228 vd.

20. Endülüs'de İslâm dininin yayılışı, Müvelledûn zümresinin zuhûru, bu zümrenin siyasî hareketleri ve Araplarla olan çatışmaları hakkında bkz. Mehmet Özdemir, "*Endülüs'de Müvelledûn Hareketleri*", Ankara 1989 (Doktora tezi).

21. Arap şairlere bakılacak olursa, onlar yani Müvelledler, müslüman da olsalar netice itibariyle "*köle çocukları*"ydılar. Dolayısıyla kökleri Yemen kıtlarına dayanan soylu Araplarla aynı seviyede olamazlardı. Nitekim bir Arap şair Müvelledlere şöyle seslenıyordu:

"Biz (Araplar) ecdadımızdan izzet ve şeref devraldık,
Ey *köle çocukları*! Sizin devraldığınız miras ise zillettir."

Bkz. İbn Hayyan, *el-Muktebes-III*, (nşr. M. Antuña), Paris 1937, s.66.

Devleti, IX. yüzyılın ikinci yarısının son çeyreğinde, bir öncekine göre daha sarsıcı ve daha uzun vadeli yeni bir etnik çatışmalar dönemine girdi. Ülkenin değişik bölgelerinde, çoğu müvelled asıllı mahallî aristokrasiler[22], Kurtuba'ya kafa tutmaya, bu bağlamda develete vergi vermemeye, dahası kendi iradelerini ve ordularını oluşturmaya yöneldiler. Bu durumda Emevî hükümdarının nüfuzu, Kurtuba dışına taşmaz oldu. Devlet hazinesi boşaldı[23]. Dışarıda hristiyan İspanyol krallıkları (Asturias Krallığı, Navar Krallığı, Barselona Kontluğu) siyasi varlıklarını iyice pekiştirdiler; ayrıca dahili mücadeleler yüzünden sınırların muhafazasız kalması üzerine, Endülüs'ün sınır şehirlerini taciz etmeye başladılar; keza bazı müvelled isyancıları açıkça himaye etmek ve desteklemek suretiyle Endülüs'ün iç işlerine müdahale eder hale geldiler[24].

Emevî idaresi, kuruluşundan yüz sene sonra karşılaştığı ve yaklaşık altmış sene süren bu kriz dönemini, ancak III. Abdurrahman (912-961) gibi güçlü bir hükümdarın uygulamaya koyduğu ve oğlu II. Hakem (961-976) tarafından da aynen devam ettirilen (*Güçlü İdare+Güçlü Ordu + Kaynaşmış Toplum*) formülüyle aşabildi. Bu formül çerçevesinde, öncelikle merkezî idareye çeki düzen verildi. Bir başka deyişle, merkezî idare güçlendirildi; merkezî idarenin, yetkilerini en iyi şekilde kullanabilmesi için, güçlü bir orduya ihtiyacı vardı ki, ikinci olarak ta, asabiye faktöründen uzak, Araplardan daha çok Sakâlibeye dayanan yeni bir ordu vücûda getirildi[25]. Pek tabiî, bu yeni düzenlemeyle Arapların ordudaki imtiyazlarına ağır bir darbe indirilmiş oluyordu. Bahis konusu formülün üçüncü şıkkını, yani "*kaynaşmış toplum*"u oluşturmak için ise, yine asabiye kavramının ikinci plana itildiği bir "*ümmet*" politikası izlendi. İslâmiyet birleştirici ana öğe olarak kullanıldı. Mezralarda, uzak kalelerde yaşayan halk, daha büyük yerleşim alanlarında ve birlikte yaşamaya teşvik edildi[26]. Bu tedbirlerin bir neticesi olarak toplumu oluşturan değişik etnik unsurlar, özellikle de Araplar ve Berberiler, etnik veya kabilevî çatışmalara dalmak bir tarafa, mensup oldukları kabilelerin isimlerini bile unutur ve kabilelerine değil, doğdukları şehirlere nisbetle anılır oldular[27]. Kısacası,

22. Bu mahallî aristokrasilere misal olarak İşbiliye'de Benû Haldun ve Benû Haccac, Sarakusta'da Benû Tucîb (Arap); Veşka ve Laride'de Benû Kasi, Benû Tavîl, Maride'de Benû Mervan, Ronda'da Benû Hafsun (Müvelled); Santaver'de Benû Zirnûn (Berberi) zikredilebilir. Bkz. İbn Hayan, III, 9 vd.; Özdemir, II ve III. Bölümler.

23. en-Naveyrî, *Nihayetu'l-Ereb* (nşr. M. Ebû Dayf); ed-Dâru'l-Beydâ (?), s.113.

24. İbn Hayan, *el-Muktebes-II* (nşr. M. A. Mekkî), Beyrut 1973, s.383-396; Aguado Bleye, *Manuel de Historia de España*, Madrid 1947, s.479-480.

25. Latince "*esclave*" kelimesinin Arapçalaşmış şekli olan "Sakâlibe" (*tekil: sakleb*), Endülüs'de İspanya'nın hristiyan kesiminden ve bazı Doğu Avrupa ülkelerinden yahudi tüccarlar tarafından getirilip satılan köleler için kullanılmıştır. Müslüman idarecilerce satın alınan bu köleler azad edilmelerini ve İslâmlaşmalarını müteakiben idarede ve ordu da istihdam edilmişlerdir. Sakâlibenin Endülüs'deki yeri ve önemi hakkında bkz. Ahmed Muhtar el-Abbâdî, *es-Sakâlibe fi İspanyâ*, Madrid 1952.

26. İbn Hayyan, V, 215; İbn İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib fi Tarihi'l-Mağrib* (nşr. E. Lévi-Provencal-G.S. Colin), Leiden 1951, II, 195 vd.

27. Lévi-Provencal, IV, 104-105; Salah Halis, *İşbiliyye fi'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicrî*, Beyrut 1965, s.19-20.

gidiş bir *"Endülüslüler toplumu"*nun oluşması istikametindeydi ve oldukça da sağlıklıydı. Öte taraftan, ülkenin iktisadî seviyesi ve siyasî gücü de doruktaydı. Bundan dolayıdır ki, Endülüs Emevî Devleti, Batının tartışmasız en güçlü devleti olarak kabul edilmekteydi.

2- Sistemin Tıkanması:

Devletin ulaştığı bu seviyenin korunabilmesi, o günkü anlayış ve şartlar çerçevesinde III. Abdurrahman ve oğlu II. Hakem tarafından canlandırılan *güçlü devlet, güçlü hükümdar* imajının zedelenmemesine bağlıydı. Bunun için bu hükümdarlardan sonra tahta oturan hükümdarlar da en az onlar kadar dirayetli olmalıydılar. II. Hakem, 976 senesinde ölüp te yerine kimin geçeceği bahis konusu olunca, devlet erkânından bir kısmı aynen böyle düşündüler. Ancak idarede etkin bir konum sahibi olma niyeti taşıyan diğer bazıları, ehil bir aday yerine, II. Hakem'in hayatta kalan tek oğlu olan 10 yaşındaki Hişam'ı tahta oturtmayı tercih ettiler[28]. Devletin en üst ve en önemli mevkiinin henüz rüşdünü bile isbat etmemiş bir çocuk tarafından işgal ediliyor olması, kısa süre sonra devletin zirvesinde otorite boşluğuna sebep oldu. İşte bu boşlukla birlikte, daha önce III. Abdurrahman'ın tatbikata koyduğu *Güçlü İktidar+Güçlü Ordu +Kaynaşmış Toplum* modeli ağır bir darbe yedi; zira, yeni halife II. Hişam'ın zayıf şahsiyeti, iktidarın fiilen yeni bir Arap ailenin, yani Amirîler'in[29] eline geçmesine sebep oldu. Haciblik (başvezirlik) makamını, babadan oğula ele geçiren bu aile, öyle bir siyaset izledi ki, daha önce Emevî sülalesine bağlı olan idare ve orduyu, bu sefer kendisine bağlı hale getirdi. İdarede Amirî ailesine rakip olabilecek herkes tasfiye edildi. Orduya Emevî sülalesine bağlı Sakâlibe'nin yerine çok sayıda ücretli Berberi askerler yerleştirildi. Böylece, tamamen Amirîler'in güdümünde yeni bir idare ve yeni bir ordu oluşturuldu. Bu adımların tabiî bir sonucu olarak, Emevîler'in, halifenin kendilerinden olması dışında, devlet hayatında nüfuzları kalmadı. Bu durum onları kaybettikleri iktidarı tekrar ele geçirebilmek için gizli ve etkili bir muhalefet hareketi başlatmaya sevk etti. Kurtubalılar bu harekete sahip çıktılar. Öyle anlaşılıyor ki, Kurtubalıların bu tavrında, Amirîlerce Kuzey Afrika'dan getirilen Berberi askerlerin taşkınlıklarının ve kısa sürede büyük servetlere kavşumuş olmalarının önemli payı vardı.

Amirîler'in idareyi ve orduyu güdümlerine aldıktan sonra attıkları en cesur adım, 1008 senesinde *"Halifelik"* makamının da kendilerine ait ol-

28-İnan, I/2, 517-519.

29. Siyasi tarih açısından Endülüs'de 976-1008 yılları arası, baştaki halife Emevî sülalesinden olmasına rağmen, *"Amîrîler Dönemi"* olarak adlandırılır. Zira bu dönemde devlet, kökü Yemenli Araplara dayanan Amirîler ailesinin eline geçmiştir. Ailenin en meşhur ismi olan hâcib İbn Ebî Âmir el-Mansur, bilhassa hristiyan krallıklar üzerine düzenlediği başarılı askerî seferlerle Endülüs tarihinin unutulmazları arasında yerini almıştır. Bkz. İbn İzarî, II, 278-280; İbnu'l-Hatîb, *A'mâlu'l-A'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 195, s.43 vd.; İnân, I/2, 517 vd.; Salim, *Tarihu'l-Muslimîn*, 323-342.

duğunu ilan etmeleri oldu. Daha önceki icraatlar neyse ama, bu son teşebbüs, Endülüs'de ne halk ne de Emevîler tarafından kesinlikle kabul edilebilir veya sineye çekilebilir cinsten değildi[30]. Zira bu gelişme, kelimenin tam anlamıyla bir "*darbe*" idi. O günün dünyasında bu darbe, açıkça devletin adının değişmesi demekti. Ya da, bir başka deyişle, Endülüs'de Emevî hakimiyetinin fiilen sona erdirilmesinden başka bir anlama gelmiyordu. İşte bu durumun farkına varan Emevîler ve Kurtuba halkı, Amirîler'e karşı başlattıkları muhalefeti 1008 senesinde büyük bir isyana dönüştürdüler. Bu isyan neticesinde, Amirîler iktidardan düşürüldü, ancak ülkede istikrarın sağlanması mümkün olmadı. Bilakis ülke, kaynaklarda *Büyük Fitne* (el-Fitnetu'l-Kübrâ) diye tavsif edilen ve yaklaşık yirmi sene süren bir darbeler dönemine girdi[31]. Toplum *Endülüsler, Sakâlibe* ve *Yeni Berberiler* olmak üzere üçe bölündü. Her üç grubun da hedefi, Kurtuba'ya hakim olup hilafet tahtını ele geçirmekti; ancak hiç bir grup buna tam anlamıyla muvaffak olmadı. Bir zamanlar hilafet merkezi olarak Batının diplomasi merkezi haline gelen Kurtuba, bu darbeler döneminde yine aynı niteliğinden dolayı bu sefer tarihinin en ağır talan, tahribat ve kıyımına maruz kaldı. Nitekim, olayların muasırı meşhur âlim İbn Hazm el-Endelusî, bu tahribat karşısındaki hissiyâtını şöyle dile getirmektedir:

> "*Bütün izlerinin silinip yok olduğunu, bilinen yerlerinin gizlendiğini ve zamanın orayı değiştirdiğini gördüm. Şimdi orası bayındır ve insanlarla dolu bir yerden boş ve kurak bir çöle dönüşmüştür. Kendilerinden etrafa nimetler yayılan ve keskin kılıçlara benzeyen insanlardan, aslanlar gibi kahramanlardan sonra, şimdi orası kurtların sığınağı, cinlerin oyun sahası, hayâletlerin yuvası, vahşi hayvanların ve hırsızların gizlendiği bir yer olmuştur*"[32].

Sözü edilen darbeler sonucu halk o kadar sinmişti ki, halifelik makamını ele geçirmek için mücadele halindeki taraflardan birine destek vermek maksadıyla Kurtuba'da bulunan gayr-i müslim askerlerden biri, şehrin en büyük meydanında Hz. Peygamber hakkında hakaret dolu sözler sarfettiği halde, onun bu davranışına tepki gösterebilecek bir kişi bile çıkmamıştı[33].

Kısacası, Endülüs Emevî Halifeliği, 1008 senesinden itibaren, kelimenin tam anlamıyla tıkanmıştır. Sistem, bu tıkanıklığı aşacak bir çözüm üretememiştir. Bağlayıcı olması gereken hilafet makamı, bu özelliğini yitirerek fitne sebebi olmuştur. Bu durumu yakinen müşahede ettikleri için-

30. İbn İzarî, III, 40-42; İbnu'l-Hatîb, *A'mâl*, 90; İnân, 624.
31. Dönem hakkında geniş bilgi için bkz. İbn İzarî, III, 40 vd.; İnan, I/2, 622 vd.; Salim, *Tarihu'l-Muslimîn*, 342 vd.; Lévi-Provençal, IV, 457 vd.
32. İbnu'l-Hatîb, *A'mâl*, 106-107.
33. Abu İzarî, III, 97-98; Ahmed Bedr, *Tarihu'l-Endelus*, Dımaşk 1974, s.225.

dir ki, Kurtuba eşrafı, 1031 senesinde hilafet makamının ilgasına ve bu makamı uhdesinde taşıyan Emevî sülalesinin Kurtuba'dan sürülmesine karar vermek zorunda kalmıştır[34].

Endülüs Emevî Halifeliği'nin yıkılması demek, 275 senedir tek bir devletin çatısı altında yaşamış olan Endülüs'ün, artık devletsiz kalması demekti. Bu gelişme, 1008 senesinden beri devletin tıkanması sebebiyle, merkezi otoritenin kontrolünden uzak kalan mahallî aristokrasiler için bağımsızlık yolunu açtı. Hemen her şehir, hattâ çok küçük kaleler bile, bağımsızlıklarını ilan ettiler. Bu devletçiklerin sayıları hakkında farklı rakamlar söylenmekle beraber, yirmiden az değildi.

Özetlenecek olursa, Amirlerin Emeviler'e alternatif bir haneden olarak öne çıkmalarıyla ve bu durumun devletin tepesinde kavgaya dönüşmesiyle başlayan sistem tıkanıklığı, devletin hem yıkılmasını hem de bölünmesi neticelerini doğurmuştur.

3- İdeal ve Ufuk Daralması:

Az önce de kısmen ifade edildiği gibi, 1031 senesine kadar Endülüs müslümanlarının tek devletleri vardı. Her Endülüslü, *"benim devletim"* dediği zaman, sadece bu devleti kastediyordu. Keza bu devlet, sıradan bir devlet değil, *müslümanlarının birliğinin sembolü olan bir halifelikti. "Devletin sınırları"* sorulduğunda, hristiyan hakimiyetinin dışındaki bütün İspanya toprakları gösteriliyordu. *"Dış düşman"* denilince, ilk akla gelen, kuzeydeki hristiyan İspanyol krallıklarıydı. 1031 senesine kadar Endülüs müslümanlarının veya daha dar anlamda Endülüslü idarecilerin ideali, Endülüs'ün birliğini muhafaza etmekti; ufukları da bu ideale göre daha genişti. Zira onlar, Kurtuba'dan baktıklarında, ufuklarına hristiyan İspanya, Kuzey Afrika hattâ Mekke-Medine giriyordu[35].

Emevî Halifeliği'nin yıkılması, Endülüs'de bir çok şeyi ya temelinden değiştirmiş veya eskisinden çok farklı bir hale getirmiştir. Bu bağlamda, öncelikle "tek devlet" fikri yok olmuştur. Zira, *her şehir, bağımsız bir şehir devleti*'ne dönüşmüştür. Endülüs'ün birliği ve bu birliğin muhafazası gibi bir hedef kalmamış, kimse de böyle bir hedefi gerçekleştirmek peşine düşmemiştir. Her ne kadar ulemadan bazı meşhur simalar -msl. fakih Ebu'l-Velid el-Bâci, İbn Hazm gibi- Endülüs'ün yeniden birliğe dönmesi için çaba sarfettilerse de, bu teşebbüsler o günün idarecileri tarafından ciddiye alınmamıştır[36].

---

34. Bedr, *Tarih*, 223; Salim, *Tarihu'l-Muslimin*, 363; Lévi-Provençal, IV, 484 vd.

35. Bu ufuk genişliğinden dolayıdır ki, mesela III. Abdurrahman, İslâm âleminin meşru halifesi olarak sadece kendisini görüyordu. Bkz. İbn Hayyan, V, 241 vd.

36. Mesela ünlü fakih Ebu'l-Velid el-Bacî, birliğin sağlanmasına katkıda bulunmak için belli başlı Endülüs şehirlerini dolaşmış, halka nasihatlerde bulunmuş, müslüman idarecileri bu iş için iknaya çalışmıştır. Ne var ki, bilhassa bu sonuncular, yüzüne karşı onun birliğe dönüş fikirlerini benimsediklerini belirtmişler, ancak arkasından alay etmişlerdir. Bkz. Abdurrahman Ali el-Haccî, *et-Tarihu'l-Endelusî*, Kahire 1983, s.338-339.

Yeni kurulan küçük sultanlıkların (Düvelu't-Tavâif) temel hedefleri, herşeyden önce kendi sınırlarını muhafaza etmek olmuştur. Bu hedef istikametinde *"dış düşman"* faktörü de değişmiş; birbirine sınırdaş olan müslüman sultanlıklar, aynı zamanda birbirlerinin düşmanları olmuştur. Nitekim, Zunnûnîler'le Hûdîler, Zunnûnîler'le Cehverîler, Cehverîler'le Abbâdîler, Abbâdîlerle Efstasîler, Zîrîlerle Abbâdîler ve Eftasîler'le Zinnûnîler arasında yaşanan savaşlar, bu anlayışın bir sonucuydu[37].

Bütün bu gelişmeler, Endülüs müslümanlarında ideal birliğinin kayboluşunun ve ufuk daralmasının tabiî neticesiydi. Zira, her şehir devleti sultanının görüş mesafesi, ancak kendi hududuyla sınırlı idi. Dolayısıyla daha uzağı göremiyorlar, göremedikleri için de asıl "hasım taraf" olan hristiyan İspanya'yı gözden kaçırırmış ve bu sûretle onlara Endülüs'de İslâmın ve müslümanların kökünü kazımayı hedefleyen "Reconquista"yı yeniden başlatma imkanını sunmuş oluyorlardı.

4- Reconquista:

750 senesinde İspanya'nın kuzey batısında Asturias Krallığı'nın kuruluşundan itibaren, müslümanların Endülüs'den kovulmaları, hristiyan İspanya'nın bir *"megalo idea"*sı olmuştur. 756 senesinde Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşu, bu idealin önüne çok ciddi bir engel olarak dikilmiş ise de, bu devletin 1031 senesinde yıkılması, hristiyan İspanya'da özellikle de Asturias Krallığı'nın genişlemiş şekli olan Kastilya Krallığı'nda "Endülüs'ün müslümanlardan geri alınması" veya kendi ifadeleriyle *"reconquista"* fikrini, yeniden şuur altından şuur üstüne çıkarmıştır. Nitekim reconquista fikrine canlılık kazandıran Endülüs'deki değişimi göstermesi bakımının, bu dönemde, yani mülûkut-tavâif döneminde Kurtuba'ya gelen bir hristiyan komutanın, müslümanları kastederek söylediği şu sözler oldukça dikkat çekicidir.

> *"Biz cesaretin, dindarlığın ve hakkın hep Kurtuba halkı (aslında Endülüslüleri kastediyor) ile birlikte olduğunu zannederdik. Oysa ne görelim, ne dinleri, ne cesaretleri ne de akıllı önderleri var. Onların kaydettikleri gelişme ve zaferler, aslında geçmiş hükümdarları sayesindeymiş. Ne zaman ki bu hükümdarlar gittiler, Endülüslülerin gerçek yüzleri ortaya çıktı."*[38]

Endülüslü ünlü tarihçi İbn Hayyan'ın hristiyan tecavüzlerine karşı sınırları korumakla mükellef bulunan müslüman askerler hakkında yaptığı şu tenkitler, hristiyan komutanın yukarıdaki sözlerinde hiç de mübalağa etmediğini göstermektedir.

---

37. İbn İzarî, III, 278.
38. İbn İzarî, II, 90.

"Allah, hudutlarda bulunan müslüman askerlere düşman korkusunu öyle musallat etti ki, bunlardan birisi herhangi bir yerde bir hristiyanla karşılaşsa Allah'tan utanmadan sırtını döner ve kaçardı. Allah'ın düşmanları müslümanların bu davranışlarını çok sık gördükleri için alıştılar."[39]

Endülüs müslümanlarının içine düştükleri bu acziyeti iyi kavradığı içindir ki, Kastilya kralı VI. Alfonso, kendisine gelen bir Endülüs heyetine reconquista fikrini açıkça dile getirmekten çekinmemiş ve aynen şunları söylemiştir.

"Biz sizden, bir zamanlar bizim olduğu halde elimizden aldığınız topraklarımızı istiyoruz. Orada oturacağınız kadar oturdunuz... Artık geldiğiniz yere (Kuzey Afrika'ya) dönün ve yurdumuzu bize bırakın. Bugünden sonra sizin bizimle birlikte kalmanızın bir faydası yok."[40]

Reconquista fikrinin birbirini tamamlayan iki yönü bulunuyordu. Birisi siyasî-askerî yön ki, bununla Endülüs'de veya kendi deyişleriyle İspanya'da İslâm hakimiyetine son verilecekti. Diğeri ise dinî yöndür ki, bununla da islamın cemaat potansiyelinin eritilmesi ya da tasfiye edilmesi hedefleniyordu. Mamafih, gerek Endülüs müslümanlarının gerekse İslâm âleminin aşırı tepkisine maruz kalmamak için, bu fikrin tatbikinde tedriciliğe dayalı bir strateji izlendi. Bu strateji çerçevesinde önce Endülüs'de yeni kurulan taife sultanlıklarının kendi aralarındaki savaşlar olabildiğince tahrik edildi. Bundan maksat, hem bu sultanlıkların azami ölçüde can ve mal kaybına uğratılmalarını hem de hristiyan İsyanya'nın yardımını talep eder hale gelmelerini sağlamaktı. Nitekim Zunnûnîler ile Hûdîler, Eftasîler'le Zinnûnîler ve Abbâdîler'le Zîrîler arasında yaşanan savaşlar, üzerinde durulan konunun çarpıcı örnekleridir. Stratejinin bundan sonraki adımı ise, sözü edilen müslüman sultanlıkları haraca bağlamak oldu. Müslüman sultanlıkların ödedikleri bu haraç vergileri, hristiyan İspanya için çok önemli bir gelir kaynağı olmasına mukabil, kendileri açısından ekonomik şartlarını gittikçe kötüleştiren ağır bir yüktü. Zira, zikredilen sultanlıklar, bu vergileri karşılamak için ya birbirlerine saldırıyorlar ya da halkın vergi yükünü arttırıyorlardı. Bu durum ise, halkı, başlarındaki "zalim sultan"ın tasallutundan kurtuluş için isyana sevkediyordu.

Reconquista stratejisinin üçüncü adımını, ekonomik şartların kötülüğü ve sürekli yaşanan savaşların verdiği zararlarla kendiliğinden teslim olmaya hazır hale gelmiş bulunan şehirlerin kuşatılıp istila edilmeleri teşkil ediyordu. Bu son adımın tatbiki için, ilk hedef Endülüs'ün stratejik

39. İbn İzarî, III, 280.
40. Ahmed Bedr, *Tarihu'l-Endelus*, Dımaşk 1983, s.188.

öneme sahip ikinci büyük şehri *Tuleytula* olmuş ve bu şehir, maalesef, o günkü Zunnûnî sultanı el-Kadir'in de desteğiyle, 1085 senesinde bir daha dönmemek üzere hristiyan hakimiyetine geçmiştir[41].

Tuleytula'nın kaybedelişiyledir ki, Endülüslü küçük sultanlıklar, hristiyan İspanya'nın gerçek niyetini daha yakından hisseder oldular. Çünkü Tuleytula'nın kaybı demek, Endülüs'de dengenin hristiyan İspanya lehine bozulmuş olması demekti[42]. İşte bunu hissettikleri ve hristiyan İspanya karşısında direnemeyecek kadar yıprandıkları için, kendi güvenliklerini önce Murabıtlar'a sonra da Muvahhidler'e havale ettiler[43].

Murabıtlar ve Muvahhidler, her ne kadar, bir asrı aşkın bir süre Tuletula dışındaki Endülüs topraklarını muhafazaya muvaffak oldularsa da, Endülüs'ün bölünmüşlüğüne bir çare bulamadılar[44]. Nitekim 1227 senesinde Muvahhidlerin kontrolü kaybetmesi üzerine, Endülüs yeniden eski parçalanmış halie döndü. Bu esnada Kuzey Afrika da bir bölünme süreci yaşıyordu. Dolayısıyla Endülüslerin, "bizi himaye edin" diyebilecekleri ciddi bir müslüman siyasi güç, yani devlet yoktu. İşte bu durum, Papalığın verdiği destekle[45] meşhur Haçlı Savaşlarının bir parçası haline gelen

---

41. Kastilya kralı VI. Alfonso, Reconquistanın dayandığı temel stratejiyi şöyle ifade etmektedir: "...Uyulması doğru olan görüş, müslüman idarecilerin önce birbirlerine düşürülmeleri, sonra ellerinden mallarının alınması ve bu suretle zayıflatılmalarıdır. Bundan sonra, zayıflayan düşman kendiliğinden teslim olacaktır. Tuleytula'da olan budur..." Bkz. Emir Abdullah, *et-Tibyân* (Nşr. E. Lévi Provencal), Kahire 1955, s.73.

42. Tuleytula, stratejik açıdan son derece önemli bir şehirdir. Hristiyanlara karşı oluşturulan "suğûr" sisteminde yer alan üç askerî merkezden biri idi. Öte taraftan, Endülüs'ün ikinci büyük şehri olma özelliğini de taşıyordu. Bundan dolayıdır ki, VI. Alfonso, Tuleytula'yı istila ettiğinde, İbnu'l-Kerdebus'un ifadesiyle "son derece kibirlenmiş, Endülüs'ün kaderini eline geçirdiğine kani olmuştur. Nitekim, hemen akabinde düzenlediği seferlerle Tuleytula civarındaki seksen kadar kale ya da yerleşim merkezini ele geçirmişdir." Bkz. İbnu'l-kerdebus, *Kitabu'l-İktifâ fi Tarihi'l-Hulefâ* (nşr. A.M. el-Abbâdî), Madrid 1965, s.87. Tuleytula hakkında bkz. Abdulmecid Na'nal, *el-İslâm fi Tuleytula*, Beyrut 1987.

43. Özellikle Murabıtların Endülüs'e geçişlerinde Endülüslü fukahânın ayrı bir ağırlığı olduğuna işaret etmeden geçmemek lazımdır. Nitekim, Tuleytula'nın istilasından altı sene önce fakih Abdurahman b. Esbat, Endülüslü fukahayı temsilen Murabıtların o günkü sultanı Yusuf b. Taşfin (1061-1106)'i ziyaret etmiş ve Endülüs'ün içinde bulunduğu tefrikadan söz ederek, ondan bu ülkeyi kendi idaresi altına almasını talep etmiştir. Bkz. İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 350.

44. Endülüs'de Murabıtlar ve Muvahhidler dönemleri hakkında şu araştırmalara bakılabilir: Muhammed Abdullah İnan, *Asru'l-Murabıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, Kahire 1964; Ahmed Bedr, *Tahiru'l-Endelus*, Dımaşk 1983; Meraci Akile, *Kıyâmu Devleti'l-Muvahhidîn*, Bingazi 1971; A. Chejne, *Historı de España Musulmana*, Madrid 1980, s.69-90; Abdulaziz Salim, *Tarihu'l-Mağrib fi'l-Asri'l-İslâmi*, İskenderiye (?).

45. Nitekim, 1212 senesinde dönemin papası III. Innocencio'nun Kastilya Krallığı'nın isteği üzerine Fransa'ya temsilcilerini göndererek, bu devletten müslümanlara karşı savaşlarında İspanya hristiyanlarına yardım göndermesini istemiş; keza Endülüs üzerine tertiplenen haçlı savaşlarına iştirak eden hristiyanların bütün günahlarının bağışlanacağını taahhüd etmiştir. Bkz. İnan, *Asru'l-Murabıtîn*, 288-299; Mu'nis, "*Al-İkâb*" EI2 (İng), Leiden 1971, III, 1055-1056.

Reconquistayı yeniden harekete geçirdi. Reconquista bu sefer o kadar hızlıydı ki, 1236'dan 1250 senesine kadar 14 senelik bir sürede Kurtuba, İşbiliye, Ceyyân, Belensiye, Denia, Şâtıbe, el- Garb (Algarbe), Santarem şehirleri ve Balear adaları hristiyan hakimiyetine girdi. Bu şehirlerden bazılarının işgaline, sırf ellerindeki toprakları muhafaza edebilmek maksadıyla bazı müslüman liderlerin de askerleriyle birlikte katkı sağladıklarını belirtmeden geçmemeliyiz[46].

Bu işgallerden sonra müslümanların ellerinde sadece Gırnata ve civarındaki birkaç şehir kalmıştı. Bir başka ifadeyle bir zamanlar Batının tartışmasız en büyüğü olan Endülüs, şimdi Gırnata'ya hapsolunmuştu. Hristiyan İspanya, Gırnata'yı da işgale hazırladığı bir sırada, kendi içinde beliren karışıklıklar nedeniyle bu işgali tehir etmek zorunda kaldı; ta ki 1462 senesine kadar. Bu senede dahili problemlerini halletmiş olan hristiyan İspanya, Reconquistayı tamamlamak üzere yeniden harekete geçti. Bu esnada top gibi ateşli silahları da kullanan hristiyan orduları, son olarak 1492'de Gırnata'yı istila ederek İspanya'da İslâmın siyasî varlığına son vermişlerdir.

1492 seneside Gırnata'nın işgaliyle İspanya'da siyasî bakımından İslâm idaresi sona erdiyse de, bu ülkede, kedilerine yapılan taahhüdlere güvenerek yığınla müslüman kalmıştır. Söz konusu taahhüdlere göre müslümanlar canlarını, mallarını, dinlerini, dillerini, örf ve adetlerini muhafaza hakkına sahiptiler[47].

Müslümanlar arasında bu taahhüdleri birer "aldatmaca" olarak niteleyenler yok değildi. Nitekim Gırnata'nın teslimi için hazırlanan anlaşma mentininin meşhur el-Hamrâ sarayında imzalanması esnasıda, devlet ricali arasında ağlaşmaların başlaması üzerine ünlü komutan Musa b. Ebi'l-Gassân'ın dile getirdiği şu sözler oldukça dikkat çekicidir:

> *"Ağlamayı çocuklara ve kadınlara bırakınız. Biz erkeğiz; kalplerimiz gözyaşı değil, kan akıtmak için yaratıldı. Görüyorum ki Gırnata'nın kurtuluşuna dair kimsede umut kalmadı. Fakat onurlu nefisler için hâlâ bir kurtuluş yolu daha vardır ki, o da şerefli bir ölümdür. Geliniz hürriyetlerimizi savunarak ölelim. Bu suretle, bizi işgalcinin zincirleri saracağına, toprak anamız bağrına bassın. Cesetlerimizi koyacak kabir bulunamazsa, gök kubbe de yok almadıya, o örter..."*

---

46. Mesela, 1232 senesinde Gırnata ve civarında istiklalini ilan eden ilk Nasrî sultanı Muhammed b. Sa'd b. el-Ahmer, Kastilyalıların 1237 senesinde başlattıkları İşbiliye kuşatmasına bir süvari birliği göndermek suretiyle katkıda bulunmuştur. Onu böyle davranmaya iten temel sebep, idaresi altındaki topraklara bir zarar gelmemesini temi etmekti. Bkz. İbn İzârî, III, 381-382; İbn Haldûn, *el-İber*, Bulak 1284, IV, 190; Muhammed Abdullah İnân, *Nihayetu'l-Endelus*, Kahire 1966, s.42 vd.

47. Bkz. (6) no'lu dipnot.

"Kendinizi aldatmayın. Hristiyanların vaatlerine sadık kalacaklarını da beklemeyin. Ölüm daha az korkulacak bir iştir. Önümüzdeki günlerde evlerimizin yağmalanması, mescitlerimizin kirletilmesi, kadın ve kızlarımızın tecavüze uğraması, vahşet, zorbalık, kırbaçlar, zincirler, zindanlar, diri diri yakılacağınız ateş çukurları sizleri bekliyor. Ölümden korkan zayıf nefisler bunları gerecektir. Ben ise, Allah'a yemin ederim ki bunları görmeyeceğim..."[48]

Musa'nın bu sözleri elbetteki bir kehanet değil, fakat hasmını yakından tanıyan birinin olabileceklere dair yaptığı son derece isabetli tahminlerdi. Maalesef, 1492 senesinden sonra olanlar, onu haklı çıkardı. Bu seneye kadar müslümanlara, bilhassa dinleri konusunda, aşırı müdahalede bulunmayacaklarını taahhüd eden hristiyan idareciler, bu seneden sonra çok kesif bir Hristiyanlaştırma hareketi başlattılar. Böylece askeri fetih tamamlanmış, sıra kilisenin istekleri istikametinde müslümanların dini bakımdan imhalarına gelmişti. İspanyol tarihçi Marmol Carvajal'ın bu konuyla ilgili şu tesbiti dikkate şayandır:

"Gırnata işgal edilir edilmez kilise çevreleri, kral Ferdinand'dan ısrarla Muhammed'in taifesinin kökünün kazınması için çalışmasını, onlardan İspanya'da kalmak isteyenleri ya Hristiyanlığa girmeye ya da İspanya'yı terke zorlamasını istediler. Böyle davranmasının anlaşmayı ihlal etmek anlamına gelmeyeceğini, ülkenin selameti, Hristiyanlığın safiyeti için bunun gerekli olduğunu söylediler. Onlara göre, hristiyanlarla müslümanların bir arada yaşamaları kesinlikle mümkün değildi."[49]

Marmol Carvajal'ın bu tesbiti, Hristiyanlığın aslî temsilcileri olmaları itibariyle din adamlarının başka dinlerden insanlar hakkında taşıdıkları temel kanaati ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Bu kanaat, esas itibariyle, Hristiyanlık, daha doğrusu Katolik Hrisityanlık dışında mevcut inançların hiçbirine hayat hakkı tanımamak şeklinde özetlenebilir. Bu kanaate sahip oldukları içindir ki, İspanyol kilisesi 1492'de Endülüs'de İslâm hakimiyeti sona erer ermez, kendi dinî safiyetlerini bozduklarını düşündükleri Endülüs müslümanlarına karşı acımasız bir imha hareketi başlatmıştır. Bu hareketin baş mimarlarından olan kardinal Xîmenez, 1497 senesinde Gırnata'ya giderek, önce mal ve para dağıtmak suretiyle müslümanları Hristiyanlığa cezbetmek istemiştir. Ancak, Gırnata müslümanlarının bu teşebbüs karşısındaki tepkileri son derece sert oldu. 1499 ve 1500 senelerinde Gırnata'nın muhtelif bölgelerinde ayak-

48. J.A. Condé, *Histori de la Dominación de los Árabes en España*, Madrid 1820-1821, III, 256-257; İnan, Nihaye, 255-256.

49. Luis del Marmol Carvajal, *Historia de Rebelion y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, Madrid 1797, Libro: 1, Capital: XXII.

landılar. Ne var ki, koca bir İspanyol ordusu karşısında bir şehrin ayaklanması ne kadar başarılı olabilirdi? Nitekim, 1500 senesi sonunda bu ayaklanma kanlı bir biçimde bastırıldı. Teslim olmayı kabul eden müslümanlara, hayatlarının bağışlanabilmesi için tek bir tercih imkanı tanındı: *Hristiyanlığa girmek*. Bu durumda, istemeye istemeye de olsa, Gırnatalı müslümanların büyük bir bölümü şeklen Hristiyanlığa girdi. Öte taraftan Gırnata'da müslümanların ellerindeki çok değerli Arapça yazmalar toplanarak şehrin en büyük meydanında yakıldı[50]. Bu arada çok sayıda Müslüman kadın ve genç kız, ya tecavüze uğradılar veya esir pazarlarında satılığa çıkarıldılar. Gırnatalı bir çiftçi, bizzat şahit olduğu olayları anlatırken şöyle demektedir:

> *"... Hiç bir halk, Gırnata müslümanları kadar acı gözyaşları dökmemiştir. Ben gördüklerimi anlatıyorum, sözümde mübalağa yoktur. Daha dün, üç yüz müslüman kadın ve kızın esir pazarında satılığa çıkarıldığını gördüm. Kadınlarımız tecavüze uğradılar. Bizzat ben, üç oğlumu ve iki kızımı kaybettim; elimde sadece altı aylık şu ufacık kızcağızım kaldı. Ben mazi için ağlamıyorum; zira mazi geçti, artık geri de dönmeyecek; fakat bundan sonra göreceklerimiz için ağlıyorum. Bu gördüklerimize tahammül edemiyorsak, bundan sonra görüceklerimize nasıl tahammül edeceğiz? Bize taahhüdlerde bulunan kral (Ferdinand)ın bizzat kendisi bu taahhüdlerini bozuyorsa, onun yerine oturacaklardan ne bekleyebiliriz?"*[51]

Gırnatalı bu çiftçi, geleceğe dair endişelerinde hiç te haksız değildi, zira, bundan sonraki günler Endülüs müslümanları için daha büyük sıkıntılara gebeydi. Her hâlükarda beklenen, daha çok göz yaşının akması, daha fazla zulüm ve daha fazla işkenceden başka bir şey değildi. Nitekim 1524 senesinde çıkarılan bir fermanla İspanya'da kalıp ta henüz Hristiyanlığa girmemiş müslümanlardan ya hristiyan olmaları ya da ülkeyi terketmeleri istendi. Ayrıca, bu iki şıktan birine uymayanların köleleştirilecekleri, henüz dokunulamamış olan mescitlerin tamamının kiliseye çevrilecekleri; Arapçanın, Arap isimleri kullanmanın, İslâmî kıyafetler giymenin yasaklanması kararlaştırılmış bulunuyordu[52].

Bu yasakların uygulanmasını sağlamak üzere ihdas edilen en önemli mekanizma, *engizisyon mahkemeleri* idi. Katolik Hristiyanlığın safiyetini

---

50. İnan, *Nihaye*, 317; C. H. Lea, *The Moriscos of Spain*, London 1901, s.32; Chejne, 120.
51. M.A. Ladero Quesada, *Granada* (1232-1571), Madrid 1969, s.163.
52. İnan, *Nihaye*, 351-352.

korumak maksadıyla ihdas edilen bu mahkemeler, güya Allah adına sebep olduğu zulümler yüzünden Hristiyanlık ve Ortaçağ Avrupa tarihinin bir yüz karası olarak tarih sayfalarındaki yerini almış bulunmaktadır[53].

Endülüs Müslümanlarının Osmanlı Padişahı II. Bayezid'a gönderdikleri bir kasîde vardır ki, bu kaside, kilisenin engizisyon mahkemelerini âlet olarak kullanmak suretiyle gerçekleştirdiği zulümlerin adeta kelimelerle oluşturulmuş bir fotoğrafı gibidir. 105 beyitlik bu kâsidenin tamamını burada vermek mümkün olmamakla beraber, bir kaç beyitini vermeden de geçmek istemiyoruz:

Büyük bir felakete uğramış esirlerden size selam,

Ne büyük bir felakettir o,

Şerefli bir hayattan sonra kır saçları yolunarak koparılan yaşlılardan size selam

Daha önce kapalıyken kafirler önünde açılan yüzlerden size selam,

Papazın zorla yatağa götürdüğü şerefli genç kızlardan size selam

Kendilerine zorla domuz ve haram kokuşmuş etler yedirilen yaşlılardan size selam.

(Kral) gözümüzü boyadığı anlaşmalara uymadı, bizi, baskı ve güç kullanarak istemeye istemeye Hristiyanlaştırdı.

Hiç bir müslümana ne bir kitap ne de bir Kur'an bıraktılar,

Oruç tuttuğu, namaz kıldığı bilinen herkes ateşe atılıyor,

Bizden kiliselerine gitmeyen kişileri papaz feci bir şekilde cezalandırıyor,

Peygamberimize küfretmeyi, iyi ve kötü günlerimizde onu anmamamızı bize emrettiler.

...

Cahil, kaba, Arap olmayan insanların adlarıyla adlarımız değiştirildiğinde ne kadar yazık oluyor,

Temiz ve paklıklarından sonra, kafirlerin çöplükleri olmaları için, duvarlarla çevrilen mescidlere ne kadar yazık!

Ezan yerine, çanlar asılan minarelere yazık!

---

53. İspanya'daki Engizisyon mahkemeleri, bu mahkemelerin çalışma şekli, müslümanların maruz kaldıkları baskılar ve işkenceler hakkında bkz. İnan, *Nihaye*, 328-330; C.H. Lea, *History of the Inquisicion of Spain*, New York 1906; Adil Said Biştavî, *el-Endelusiyyûn el-Mevârike*, Kahire 1983, s. 205 vd.; Grard Dufour, *La Inquisicion Espaňola*, Barcelona 1986.

...

Köleleştik, ne fidye ile geri alınabilecek esirler, ne de şehadet getiren müslümanlarız![54]

.....

Bütün bu baskılar, müslümanların sadece şeklen Hristiyanlaşmalarına yetebildi. Gerçekte ise, onlar, İslâma olan bağlılıklarını gizlice de olsa devam ettiriyorlardı. Nitekim Hristiyanlaştırma faaliyetlerinin başlamasının üzerinden bir asırlık bir süre geçtikten sonra, 1601 senesinde piskopos Ribera'nın hazırlayıp kraliyet katına sunduğu şu rapor da açıkça bunu göstermektedir:

> *"...Hristiyanlık, İspanya Krallığı'nın temel direğidir. Fakat Moriskolar (müslümanlar), bu dine gerektiği gibi sarılmıyorlar; dinî vecibeleri gerektiği gibi yerine getirmiyorlar, domuz eti yemiyor, şarap içmiyorlar. Gerçek hristiyanlar gibi davranmıyorlar. Bütün bunlar, onların zayıf imanlı olmalarından değil, bilakis ataları gibi müslüman kalmaya olan azimlerinden, dolayısiyle de Hristiyanlığa hiç inanmamış olmalarından kaynaklanıyor. Engizisyon müfettişleri gayet iyi biliyorlar ki, onlar iki veya üç sene hapiste kaldıkları ve bu esnada kendilerine Hristiyanlığın esasları öğretildiği halde, hapisten çıkarken, öğrendiklerinden bir kelime bile hatırlamıyorlar. Kısaca onlar Hristiyanlığı bilmiyorlar, çünkü bilmek istemiyorlar."*[55]

Endülüs müslümanları, kilisenin istediği şekil ve ölçüde hristiyanlaşmadıkları dolayısıyla da Hristiyanlaştırma siyaseti başarısızlıkla sonuçlandığı içindir ki, İspanyol Krallığı, meselenin halli için başka çözüm yolları aramaya başladı. Yeni teklifler ileri sürüldü. Bir teklife göre, müslümanlar belli merkezlerde toplanarak, topluca öldürülmeliydiler. Bir başka teklife göre, gemilere doldurulup denize atılmalıydılar. Bir diğer teklife göre ise, topluca sürgün edilmeliydiler. Neticede sonuncu teklif daha fazla kabule şayan bulundu ve çıkarılan bir kanunla Endülüs müslümanlarının İspanya'dan sürgün edilmeleri karalaştırıldı. 1609-1614 seneleri arasında gerçekleşen bu sürgünle, en az yarım milyon müslüman, sırf

54. Muhammed Sevvâle'nin belirttiğine göre, bu kasidenin Cezayir Milli Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunuyordu. Ancak, bilahere bu nüsha kaybolmuştur. J.T. Monroe, aynı kasidenin el-Makkarî'nin *Ezhâru'r-Riyâd* (Kahire 1939, I, 108-115) isimli eserinde mevcut olduğunu görmüş ve *"A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire"* adı altında Al-Andalus (XXXVI, 1966, s.281-303) dergisinde İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir. Aynı kaside Muhammed Abdullah eş-Şerkavî tarafından *"Vesîka Endelusiyye 'an Sukûti Gırnata"* (Kahire (?) ünvanıyla müstakil olarak neşredilmiş; keza Azmi Yüksel tarafından J.T. Monroe'nin çalışması esas alınarak *"Endülüs'den İl. Beyazıd'a Yazılan Anonim Bir Şiir"* (Belleten, LII, 205, Aralık 1988, s.1575-1583) adı altında bir kısa girişle beraber Türkçeye tercüme edilmiştir.

55. İnan, *Nihaye*, 395.

başka bir inancın mesubu oldukları için, kendi öz yurtlarında yaşama haklarından mahrum bırakıldılar[56]. Böylece, müslümanların dokuz asırlık Endülüs serüveni de noktalanmış oldu.

Özetle ifade etmek gerekirse:

1- Endülüs müslümanlarının 732 senesinden sonra sürüklendikleri asabiye savaşları, İspanya'yı İslâm'ın mutlak hakimiyetinden çıkararak, kuzeyi hristiyanların güneyi ise müslümanların hakimiyetinde olmak üzere ikiye bölmüş, daha da önemlisi bu ülkeyi iki taraf arasında sekiz asır sürecek bir mücadele zeminine dönüştürmüştür. Bir başka deyişle müslüman fatihler, kendi aralarında mücadeleye dalmakla adeta kendi düşmanlarını kendileri ihdas etmişlerdir.

2- Emevîler'in 756 senesinde Endülüs'ü bağımsız bir devlet haline getirerek siyasî birliği sağlaması, hristiyan ilerlemesine karşı ciddi bir engel teşkil etmiştir. Bu sayede çok erken tarihlerde gerçekleşebilecek bir zevalin önüne geçilmiştir.

3- 976 senesine kadar Endülüs'ün siyasî birliğini başarıyla temin ve temsil eden Emevî hanedanı, bu tarihten itibaren güç ve nüfuzunu yitirmeye başlamış; Amirîler ailesinin rakib bir güç olarak ortaya çıkışı, devletin bütün dengelerini alt üst etmiş ve neticede sistemi çözüm üretemez hale getirmiştir. Merkezî idarenin bu acziyeti, neticede mahallî aristokrasilerin güçlenmesine ve ülkenin bölünmesine vesile olmuştur.

4- Emevî Halifeliği'nin 1031 senesinde yıkılması üzerine, müslümanlar arasında ideal birliği ve ortak yaşama azmi kaybolduğu için, 1031-1090 seneleri arası Endülüs'de siyasî bölünmenin kemikleştiği yıllar olmuştur. Bu bölünme, tıpkı 732 senesi sonrasında olduğu gibi hristiyan İspanya için Reconquista fikrini yeniden gündeme getirmiştir. Endülüs'ün tamamının işgalini hedefleyen bu fikir uygulama konulurken tedriciliğe dayalı bir strateji takip edilmiştir. Bu strateji çerçevesinde, önce müslümanların kendi aralarındaki ihtilaflar olabildiğince tahrik edilerek zayıf düşmeleri için çalışılmıştır. Bunu, zayıflayan ve kendiliğinden temsil olmaya hazır hale gelen Endülüs şehirlerinin işgali takip etmiştir. Bu süreç, en son 1492'de Gırnata'nın teslim alınmasıyla son bulmuştur.

5- 1492'de Gırnata'nın işgaliyle Reconquistanın askerî hedefi bitmiş, dinî cephesi başlamıştır. Kendisinden başka her hangi bir dinin varlığına tahammül edemeyen İspanyol kilisesi, siyasiler üzerindeki nüfuzunu kullanarak, hristiyan hakimiyetinde kalan Endülüs müslümanlarına karşı

56. Lea, 293 vd.; İnan, *Nihaye*, 393 vd.

Hristiyanlaştırma kampanyası başlatmıştır. Engizisyon mahkemeleri, baskı, işkence ve katliam bu kampanyanın ayrılmaz birer parçası olmuştur. Ancak, bütün bunlar, müslümanları dinlerinden koparmak ve kilisenin istediği ölçüde hristiyan yapmak için yeterli olmamıştır. Bu durum, hristiyan İspanya'yı, bir asırdır tatbik etmekte olduğu imha siyasetinin son adımını atmaya, yani Endülüs müslümanlarını 1609 senesinde İspanya'dan sürmeye sevketmiştir. Böylece, 1492'de yahudiler için kullanılan sürgün mekanizması, bu sefer müslümanlar için harekete geçirilmiş ve bu suretle en az yarım milyon insan, kendi öz yurtlarından kovulmuşlardır.

KÜMEYT b. ZEYD el-ESEDÎ ve HÂŞİMİYYÂT'I -I-

(İslâm Tarihi Açısından Bir Değerlendirme)

Doç . Dr. İbrahim SARIÇAM

GİRİŞ

Şairlerin İslâm tarihinde meydana gelmiş olan siyasî ve itikâdî olaylarla büyük ölçüde alakası bulunmaktadır. Bu alakanın, Arap şiirinin geliştiği ve yenilik kazandığı Emevîler döneminde daha sıkı olduğu görülmektedir. Siyasî mücadelelerde ve kabile çekişmelerinde aktif rol oynayan şairler, bir bakıma o devirde bugünkü basın-yayın organlarının görevini yerine getiriyorlardı. Bu bakımdan, hemen her kabile ve grup, kendisini savunan, düşmanlarını kötüleyen ve kamuoyunu kendi lehine yönlendiren şair veya şairlere sahip bulunuyordu. Mesela, iktidardaki Ümeyye ailesi, Cerir, Ferezdak, Ahtal ve Benî Şeybân'dan Nâbiğa gibi şairleri himaye ediyor; bu şairler de Benî Ümeyye'yi övüyor, savunuyor ve rakiplerine şiirleriyle hücum ediyorlardı. Abdullah b. Kays er-Rukiyyât başta olmak üzere bazı şairler Zübeyr ailesini tutuyor ve onları herkesten üstün görüyordu. Bir kısım şairler de Haricîlerin görüşlerini benimsemişler, onların dışındakileri bid'at ve dalâlet ehli olarak kabul etmişlerdir. Tırımmah b. Hakîm, Hâricî şairlerinden birisidir. Benî Hâşim taraftarı olan şairler de bu aileyi savunuyor ve düşmanlarına hücum ediyorlardı. Ebu'l-Esved ed-Düelî, Mervan b. Ebî Hafsa ve Kümeyt b. Zeyd el-Esedî bu şairler arasında yer almaktadır. Siyasî ve itikâdî grupların sözcüsü durumunda olan bu şairlerin sayısı çok fazla olmakla beraber, burada sözü uzatmamak için, verdiğimiz misallerle yetinmek istiyoruz.

Yukarıda verdiğimiz bilgiler, tarihçi olarak bir şair ve divanı üzerinde çalışmamızın sebebini kısmen de olsa ortaya koymaktadır. Buna ilave olarak söylememiz gerekir ki, tarih ile edebiyat arasında çok yakın alaka mevcuttur. Bilindiği üzere birer edebî tür olan şiirler, hutbeler ve mektuplarla, edebiyat kitapları, İslâm tarihinin en başta gelen kaynakları arasında yer almaktadırlar. Bunlar arasında şiirin önemli ve özel bir yeri vardır. Çünkü şiir, edebî bir tür olmanın yanında, iki anlatım (nesir-nazım) tar-

zından birisidir. Bu bakımdan, siyâsî şiirler ve divanlar, İslâm tarihinin ve bilhassa kabile ve fırka mücadelelerinin en başta gelen kaynaklarıdır. Konuya bu açıdan bakıldığında Kümeyt'in Hâşimiyyât'ı Edebiyat araştırıcısından ziyade tarihçiyi ilgilendirir. Özellikle, Emevî-Hâşimî mücadelesi üzerinde çalışmamız hasebiyle Hâşimiyyât bizim için önemli bir kaynak olduğundan, bu divanı ve Kümeyt'in hayatını araştırmak istedik. Şiir olması dolayısıyla divanın elbette edebî yönü vardır; ancak ihtiva ettiği konular itibariyle ve Emeviler devrinde tartışılan bazı meselelerin ortaya çıkarılması bakımından son derece önemli bir tarih kaynağıdır. Bu bakımdan biz, Hâşimiyyât'ın edebî yönü üzerinde durmayacağız. Bununla beraber, gerekli gördüğümüz yerlerde onu edebî açıdan inceleyen çalışmalara atıfta bulunmakla iktifa edeceğiz.

Çalışmamızı İki Bölüm halinde hazırladık. Önce kaynakları tanıtıp, daha sonra, Kümeyt'i bir şâir, şiir râvisi, muallim, lugat âlimi, hâfız ve Benî Hâşim taraftarı olarak yetiştiren muhiti ortaya koymak maksadıyla şairin yaşadığı dönemde Kûfe'deki siyâsî ve ictimâî hayatı ortaya koyduk ve Benî Esed kabilesini tanıttık. Bu ilk Bölüm'ü, Kümeyt'in hayatına ve siyâsî olaylardaki yerine ayırdık. Derginin müteakip sayısında yayınlanacak bölüm'de Hâşimiyyât'ı inceleyeceğiz. Bu bölümde Hâşimiyyât'ı genel olarak anlattıktan sonra şairin üzerinde durduğu temel konular üzerinde duracağız. Şiirlerden örnekler verirken fazla tafsilata girmemeye özen göstereceğiz.

A- Kaynaklar

Kümeyt b. Zeyd el-Esedî'nin hayatına ve Hâşimiyyât'ına ayırdığımız bu çalışmamızı, edebiyat kitapları başta olmak üzere şuarâ tabakâtları ve genel İslâm tarihi eserlerinin vermiş oldukları haberler ile bizzat *Hâşimiyyât* üzerine dayandırdık.

Edebiyat kitapları arasında önemli bir yere sahip olan el-Isfahânî'nin *"Kitabu'l-Eğânî"* adlı geniş hacimli eseri, Kümeyt'le ilgili haberlerin başlıca kaynağı olması bakımından özel önem arzetmektedir. Eserde şairimizle ilgili olarak müstakil ve uzunca bir bölüm bulunmaktadır. el-Isfehânî'nin konuyla ilgili verdiği bilgilerden büyük bir kısmı, ondan önceki kaynaklarda nakledilmiş olmakla birlikte, bir kısmı da ilk olarak bu müellif tarafından verilmektedir. Eserde Kümeyt'in nesebi, yetişmesi, şairlerle alakası, hapsedilmesi, halife Hişam ve Halid el-Kasrî ile ilişkileri, Benî Hâşim'le münasebetleri geniş bir şekilde anlatılmakta, rivayet ettiği hadislerden bir kısmı nakledilmekte, Zeyd b. Ali'nin isyanındaki tutumu ve öldürülmesi hakkında bilgiler verilmektedir. Eserde ayrıca konumuzla ilgili haberleri rivayet edenler arasında Kümeyt'in ravisi Muhammed b. Sehl, oğlu Müstehil ve kardeşi Verd'in yanında, Ebû Saîd es-Sükkerî,

Nasr b. Müzâhim, Muhammed b. Habîb, Ömer b. Şebbe gibi meşhur ve güvenilir raviler ve müellifler yer almaktadır[1].

Aynı şekilde el-Câhız'ın eserleri de, Kümeyt'le ilgili bilgiler bakımından çok önemlidir. Çünkü el-Câhız, eserlerinde Kümeyt'in şiirlerine sık sık yer verir, şairle ilgili haberleri nakleder ve zaman zaman onu eleştirir. el-Câhız'ın eserleri, şairimizin bize ulaşan pek çok şiirinin ilk kaynağı olma özelliğine sahiptir[2]. Çalışmamızda müellifin *"el-Beyân ve't-Tebyîn"* ve *"el-Hayavân"* adlı eserleriyle *"Resâil"* inden geniş ölçüde faydalandık.

el.Meydânî de, *"Mecmau'l-Emsâl"* adlı eserinde, kaydettiği atasözlerinden bazılarını izah için Kümeyt'in şiirlerinden örnekler nakletmektedir[3].

Muahhar edebiyat kaynaklarından olan el-Bağdâdî'nin *Hızânetu'l-Edeb*'inde Kümeyt'le ilgili bilgiler geniş bir şekilde yer almaktadır. Şu kadar var ki bu bilgiler, daha ziyade önceki kaynaklardaki haberleri destekleyici özelliğe sahiptirler[4]. el-Abbâsî, *"Meâhidu't-Tansîs"* adlı eserinde, Kümeyt'le ilgili haberlere geniş bir bölüm ayırmıştır. Eserdeki bilgiler, *el-Eğânî*'deki haberlerin bir özeti mahiyetindedir[5]. el-Âmilî, *"el-Keşkûl"* adlı eserinde, Kümeyt'in Ferezdak'la olan ilişkilerine ve Ferezdak'ın, Kümeyt'in şiirlerini övmesi ile ilgili haberlere yer vermiştir[6]. İbn Reşîk, *"el-Umde fî Sınâati'ş-Şi'r ve Nakdih"* adlı eserinde Kümeyt'in şiirini eleştirenlerin görüşlerini nakletmektedir[7]. ez-Zücâcî, *"Mecâlisu'l-Ulemâ"*sında Kümeyt'in Hammâd er-Râviye, Tırımmah b. Hakîm ve diğer bazı şairlerle olan sohbetlerine yer vermektedir[8].

Şuarâ tabakâtlarına gelince, bu eserler, araştırmamızın başlıca temel kaynakları arasında bulunmaktadırlar. Bu grup eserler arasında yer alan İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ (Tabakâtu'ş-Şuarâ)*'sı,[9] el-

---

1. el-İsfahânî; *Kitabu'l-Eğânî*, tah. İbrahim el-Ebyârî, I-XXXI, Kahire 1969-1979; el-İsfahânî'nin *"Mekâtilu't-Tâlibiyyin"* adlı eserinden de istifade ettik; tah.: es-Seyyid Ahmed es-Sakar, Beyrut 1987.

2. el-Câhız, *el-Beyân Ve't-Tebyîn*, tah. Abdüsselâm Harun, I-IV, Beyrut trz.; a. mlf., *el-Hayavân*, tah. Abdüsselâm Hârun, I-VII, Kahire 1965, a. mlf. *Resâlu'l-Câhız*, tah. Abdüsselam Harun, I-IV, Kahire, 1979, el-Câhız, *Kitâbu'l-Osmâniyye*, tah. Abdüsselâm Harun, Beyrut 1991; el-Câhız, *Selâsu Resâil*, neşr. J. Finkel, Kahire 1926.

3. el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, tah. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, I-IV, Kahire 1978-79.

4. el-Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb ve Lübbu Lübâbi lisâni'l-Arab*, I-VIII, Bulak, 1299.

5. el-Abbâsî, *Meâhidu'l-Tansîs Alâ Şevâhidi't-Tahlîs*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1947.

6. el-Âmilî, *el-Keşkûl*, tah. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Kahire 1961.

7. İbn Reşik, *el-Umde fî Sınâati'ş-Şi'r ve Nakdih*, I-II, Mısır 1325.

8. ez-Zücâcî, *Mecâlisü'l-Ulemâ*, tah. Abdüsselam Harun, Kahire 1983.

9. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ (Tabakâtu'ş-Şuarâ)*, tah. Müfid Kumeyha ve arkadaşı, Beyrut 1985; İbn Kuteybe'nin *"el-Maârif"* adlı eserinden de istifade ettik, tah. Servet Ukkâşe, Mısır 1969.

Merzübânî'nin *"Mu'cemu'ş-Şuarâ*[10] ve *"Ahbâru Şuarâi'ş-Şîa"*[11] adlı eserleri, el-Kureşî'nin *Cemheretu Eş'âri'l-Arab'ı*[12] ve İbn Sellâm el-Cumahî'nin *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şuarâ*'sından[13] istifade ettik. Bu eserlerin konumuz açısından ortak özelliği, şâirin hayatıyla ilgili bilgilere az, şiirlerine ise geniş yer vermiş olmalarıdır.

Kümeyt'in *Haşimiyyât*'ı araştırmamızın başlıca kaynağını ve ikinci Bölümünün konusunu oluşturmaktadır. Eserin Ebu Riyâş el-Kaysî (339/950) tarafından yapılan şerhinin dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır[14]. Eser, Josef Horovitz tarafından tahkik edilip aynı zamanda Almancaya tercüme edilmiş, Almanca bir giriş eklenmek suretiyle asıl metinle birlikte 1904 yılında Leiden'de basılmıştır[15]. *Hâşimiyyât* bu arada Muhammed Şâkir en-Nablûsî tarafından tashih edilmiş ve Kahire'de yayınlanmıştır[16]. Daha sonra Muhammed Mahmud er-Râfiî tarafından şerhedilerek, şiirin esas metni sayfanın üst kısmında, şerhi de alt kısmında olmak üzere Kahire'de basılmıştır[17].

Bağdat Üniversitesi öğretim üyelerinden Davut Sellûm ve Nuri Hammûdî el-Kaysî, Hâşimiyyât'ı, Milano, Kahire ve Şam'da bulunan el yazmaları ile Horovitz'in neşrini esas alarak yeniden tahkik etmişler; ayrıca, Kümeyt'in *Hâşimiyyât* dışındaki şiirlerinin en önemlilerinden biri olan "en-Nûniyye" veya "el-Müzehhebe" adlı kasideyi de eserin sonuna ilave ederek neşretmişlerdir[18].

---

10. el-Merzubânî, *Mu'cemu'ş-Şuarâ*, neşr. Krinkov, Kahire 1925.

11. el-Merzubânî, *Ahbâru Şuarâi'ş-Şîa*, tah. Muhammed Hâdî el-Emînî, Necef 1968.

12. el-Kureşî, *Cemheretu Eş'âri'l-arab fil-Câhiliyye ve'l-İslâm*, tah. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire 1981.

13. İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şuarâ*, Şerh: Mahmud Muhammed Şakir, I-II, Kahire 1974.

14. Bu yazmalar için bkz.: Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden 1938-49; I, 63; Suppl., I, 96; Fuat Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schriftums*, Leiden 1975, II, 347-49; arapça ter., *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, ter., Mahmud Fehmi Hicâzî, Riyad 1983, II/3, 51-56.

15. Ebû Riyâş el-Kaysî, *Şerhu Hâşimiyyâti'l-Kümeyt*, tah. Josef Horovitz (Alm. ter., *Die Hâşimijjat des Kumeyt*, ter., Josef Horovitz), Leiden 1904. Dipnotlarda bu eseri "*Hâşimiyyât* (Leiden)" şeklinde gösterdik. Tercümesinde de gerekli yerlerde "Alm. ter." şeklinde işaret ettik.

16. el-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî, *el-Kasâidu'l-Hâşimiyyât*, tashih: Muhammed Şâkir en-Nablusî, Kahire 1312.

17. Muhammed Mahmud er-Râfiî, *Şerhu'l-Hâşimiyyât*, kahire 1329.

18. Ebû Riyâş el-Kaysî, *Şerhu Hâşimiyyâti'l-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî*, tah. Davud Sellûm ve Nuri Hammudî el-Kaysî, Beyrut 1986. Eser son derece itinalı bir şekilde tahkik edilip basıldığından, tercümelerde bu baskının metnini esas aldık. Dipnotlarda "*Haşimiyyât* (Beyrut)" şeklinde gösterdik.

Kümeyt'in, Mudar kabilelerini övdüğü ve yemen kabilelerini kötülediği "en-Nûnuyye" adlı kasidesi aslen 312 beyitten oluşmaktaydı. Bu kasidenin IV. Hicrî asrın ortalarında vefat etmiş olan Ahmed b. Ebî Hâşim el-Yemâmî tarafından yapılan şerhli metninin bir nüshası son zamanlarda Yemen'de bulunarak eş-Şeyh Hamd el-Câsir tarafından tahkik edilmiş ve "el-Arab" dergisinde neşredilmiştir. Ancak şiirin baş tarafından 29

Burada, Ebû Riyâş el-Kaysî'nin *Hâşimiyyât* şerhi hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz. Şerh'te bazı kelimelerin lugat manası verilmiştir. Bazı beyitler ise şerhsiz olarak geçirilmiştir. Bazen şiirde sıfatları zikredilen şahısların adları açıklanırken, yer yer zamirler izah edilmiştir. Bazı kelimelerin Kur'an-ı kerim ve eski şiirlerde kullanışından örnekler verilmiştir. Bu bakımdan Şerh, asıl metnin anlaşılmasına büyük ölçüde yardımcı olmaktadır.

Araştırmanın kaynakları arasında yer alan genel İslâm tarihi eserlerine gelince; et-Taberî, *"Tarihu'l-ümem ve'l-Mülûk" adlı eserinde*, zaman zaman Kümeyt'in şiirlerine yer verir. Eser, Kümeyt'in 117/735 yılında Horasan halkını Benî Ümeyye aleyhine ayaklanmaya teşviki ve şâirin bu konuyla ilgili kesidesini bize nakleden ilk kaynak olması bakımından önemlidir[19]. İbn A'sem el-Kûfî, eserinde Kümeyt'in Benî Hâşim'le münasebetlerine, Halife Hişâm ve Hâlid el-Kasrî ile ilişkilerine geniş yer ayırmıştır. Eserdeki bilgilerden çok az bir kısmı orijinal olmakla birlikte, pek çoğu diğer kaynaklardaki bilgileri destekler mahiyettedir[20]. el-Mes'ûdî, *"Murûcu'z-Zeheb"* adlı eserinde Kümeyt'in şiirlerini Ferezdak'a ve Benî Haşim'e arzetmesi ve Yemen-Nizar asabiyetinde Kümeyt'in yeri gibi konularda geniş bilgiler vermektedir[21].

ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm"* ve *"Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ"* adlı eserlerinde müstakil bölüm ayırdığı şairin edebî kişiliği, hadis rivayetindeki yeri, Benî Hâşim'le ve şairlerle ilişkileri üzerinde durmakta ve şiirlerinden örnekler vermektedir[22].

Bibliyoğrafik eserden İbnü'l-Nedîm'in *el-Fihrist'i*,[23] Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunûn'u*[24], Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Literatur*'u[25] ve Fuat Sezgin'in *Geschichte des Arabischen Schrifttums*'u[26]

---

beyitlik kısmı kaybolmuş, geriye kalan 283 beyit yayınlanabilmiştir. Bkz.: el-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî, "Nüniyyetu'l-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî, tah., eş-Şeyh Hamd el- Câsir, *el-arab*, IX-X, Riyad 1979, ss. 686-770. Dâvud Sellum ve Nuri Hammûdî, muhakkikten izin almak suretiyle kesideyi neşretmişlerdir. Bkz. *Hâşimiyyât* (Beyrut), s. 233-330. el-Mes'udî ve el-Isfahânî tarafından bazı beyitleri nakledilen bu kasidenin, Horovitz, yaklaşık üçte birinin muhafaza edildiğini belirtmiştir. Bkz.: "Kümeyt", İA, VI, 1081.

19. et-Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, I, XI, Beyrut trz.

20. İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, I-IV, Beyrut 1986.

21. el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, I-IV, Kahire 1964.

22. ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm (Havadis ve Vefeyât* 121-140), tah: Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut 1988; a. mlf., *Siyeru A'lâmin-Nübelâ*, tah. Şuayb el-Arnavud-Hüseyin el-Esed, I-XXIII, Beyrut 1984-88.

23. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut trz., 105.

24. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn, an Asâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, I-II, İstanbul 1941, 1943, I, 808; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli Alâ Keşfi'z-Zunûn*, I-II, İstanbul 1945-1947, II, 716.

25. Brockelmann, *GAL*, I, 63; Suppl., I, 96.

26. Fuat Sezgin, *GAS*, II, 347-49 (Arapça ter., II/3, 51-56).

Kümeyt'e ve *Hâşimiyyât*'ına yer veren eserler arasında yer almaktadırlar.

İlk Siyer-Meğâzî müelliflerinden İbn Hişâm *es-Siretu'n-Nebeviyye*'sinde Kümeyt'in nesebini vermekte, bazı kelimeleri izah ederken sık sık onun şiirlerini şâhid olarak zikretmektedir[27].

Kümeyt ve şiirleri çeşitli araştırmaları da konu olmuştur. Son devrin Edebiyat araştırmacılarından Şevki Dayf, Emevîler döneminde şiir alanında kaydedilen gelişme ve değişmelere dair kaleme aldığı *"et-Tatavvur ve't-Tecdîd Fi'ş-Şi'ri'l-Emevî"* adlı kıymetli çalışmasında Kümeyt'i müstakil başlık altında ele alarak, onun şiirdeki metodu ve Arap şiirine getirdiği yenilikten uzun uzun bahsetmektedir. Ayrıca şairin yetişmesi, kişiliği, Emevîlerle ve şairlerle mücadelesi, Benî Hâşim'i övmesi gibi yönlerini işleyerek *Hâşimiyyât*'ın bazı beyitlerini tahlil etmektedir. Ayrıca, tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Kümeyt'in Zeydiyye ile alakası üzerinde ilk olarak bu yazar durmuştur[28].

Ahmed Muhammed el-Hûfî, Emevîler dönemindeki siyâsî edebiyatı tüm yönleriyle, ciddî ve geniş bir şekilde işlediği *"Edebu's-Siyâse fi'l-Asri'l-Emevî"* adlı çalışmasında Kümeyt'e ayrı bir bölüm ayırmış ve fırkaların edebiyatla alakasını ele alırken de şairin edebî yönlerine temas etmiştir. Yazar, şairin hayatı, teşeyyuu, ahlakı, şairlerle alakası ve şiirinin konusunu incelemiş, ayrıca şiirlerinden örnekler vermiştir[29].

Ahmed eş-Şâyib, İslâm öncesinde Hicrî II. asrın ortalarına kadar siyasî şiir tarihini özet olarak kaleme aldığı *"Târihu'ş-Şi'ri's-Siyâsî ilâ Muntasafi'l-Karni's-Sânî* adlı kıymetli çalışmasında, şiirimizin kısaca hayatını, şahsiyetini, şiirinin temel özelliklerini ve siyâsî şiir içinde Kümeyt'in şiirinin yerini ortaya koymuştur[30].

Abdülhasib Taha Humeyde, *"Edebu'ş-Şîa"* adlı eserinin, Kumeyt'e ayırdığı geniş bir bölümünde onun, yetişmesi, ilham kaynakları, eleştiricilerin onun hakkındaki görüşleri, Kümeyt'in Benî Hâşim ve Benî Ümeyye'ye bakışı gibi konulara yer vermiştir[31].

Dâvud Sellûm, şairin *Hâşimiyyât* dışındaki şiirlerinin bir kısmını derleyerek *"Şi'ru'l-Kumeyt b. Zeyd el-Esedî"* adı altında neşretmiştir.

---

27. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, tah. Mustafa es-Sakkâ ve ark. Kahire 1955.

28. Şevki Dayf, *et-Tatavvur ve't-Tecdîd fi'ş-Şi'ri'l-Emevî*, Kahire 1991; Ayrıca bu yazarın *"Târihu'l-edebi'l-arabî, el-Asru-İslâmî"* adlı eserinden de istifade ettik, Kahire 1978.

29. Ahmed Muhammed el-Hûfî, *Edebu's-Siyâse fil-Asri'l-Emevî*, Kahire trz.

30. Ahmed eş-Şâyib, *Târihu'ş-Şi'ri's-Siyâsî ilâ Muntasafil-Karni's-Sânî*, Kahire 1976.

31. Abdülhamid Taha Humeyde, *Edebu'ş-Şîa ilâ Nihâyeti'l-Karni's-Sânî el-Hicrî*, Kahire 1989.

Yazar bu çalışmasında şiirlerin rivayet farklılıklarına işaret etmekte ve kaynaklarını vermektedir. İki cilt halinde yayınlanan eserin I. cildinin baş tarafında Kümeyt'in hayatı, çevresi ve şiirinin özellikleriyle ilgili uzunca bir giriş yer almaktadır[32].

Hamdân Abdurrahman Hamdân, *"Şi'ru'l-Kumeyt b. Zeyd el-Esedî beyne'r-Rağbe ve'r-Rehbe"* adlı çalışmasında Kümeyt'in yaşadığı dönemi, hayatını *Hâşimiyyât*'ını ele almakta, şiirlerini edebî açıdan değerlendirmekte, Hâşimîleri ve Emevîleri övdüğü şiirleri de karşılaştırmalı olarak incelemektedir[33].

Yusuf Huleyf, *"Hayâtu'ş-Şi'r fi'l-Kûfe ilâ Nihâyeti'l-Karni's-Sânî li'l-Hicre"* adlı hacimli çalışmasında Kümeyt'e de geniş yer vermekte, şairin hayatını ele almakta ve *Hâşimiyyât*'ın bazı beyitlerinin tahlilini yapmaktadır. Ayrıca Kümeyt'in Ebu Hanife ile ilişkisine ilk olarak bu eserde temas edilmektedir[34].

Lübnan Üniversitesi öğretim üyelerinden Ali Necib Atvî, *"el-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî beyne'l-Akîde ve's-Siyâse"* adlı eserinde, Kümeyt'in nesebini, kültürünü ve akidesini ortaya koyduktan sonra *Hâşimiyyât*'ı ve el-Müzehhebe'yi tahlil etmiş; daha sonra eleştiricilerin şair hakkındaki görüşlerini ele almıştır. Ancak kitabın baskısında, gerek şiirlerde ve gerekse diğer metinlerde okuyucuyu yanılgıya sevkedecek ölçüde hatalar mevcuttur. Bazen noktalar ve bazan de harfler yanlış basılmıştır. Bu bakımdan bu eseri ihtiyatla kullandık[35].

B- Kûfe'nin Kuruluşu ve Emevîler Devrindeki Sosyal Yapısı

Kûfe, Hz. Ömer zamanında, 17/638 (18 veya 10 olduğu da söylenir) yılında, İslâm Ordusu için sabit bir karargâh merkezi olarak kuruldu. Bu karargâh, askerî fonksiyonunu yerine getirmeye devam etmekle beraber, zamanla bir şehir haline geldi. Arap yarımadasından Kûfe'ye gelen muharipler, halifeden bir savaş veya çeşitli cephelerde savaşan İslâm ordularını destekleme emri gelinceye kadar burada konaklarlardı. Nitekim sahâbî Ebû Şüreyh el-Huzâî cihad bölgesine yakın olabilmek için Medine'den Kûfe'ye taşınmıştır[36].

İslâm fetih hareketlerinde çok önemli ve etkili rol oynayan Kûfe'ye ilk yerleşme kabile esasına göre gerçekleşmiştir. Ordunun sefere çıkışı,

---

32. Davud Sellum, *Şi'ru'l-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî*, I-II, Bağdat 1969.
33. Hamdân Abdurrahman Ahmed Hamdân, *Şi'ru'l-Kümeyt b. Zeyd beyne'r-Rağbe ve'r-Rahbe*, kahire 1989.
34. Yusuf Huleyf, *Hayatu'ş-Şi'r fi'l-Kûfe ilâ Nihâyetil-Kârni's-Sânî li'l-Hicre*, Kahire 1968.
35. el-Atvî, *el-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî beyne'l-Akîde ve's-Siyâse*, Beyrut 1988.
36. et-Taberî, IV, 272.

savaş düzeni ve ganimetlerin taksiminde kolaylık sağladığı için böyle bir sisteme gidildiği anlaşılmaktadır[37]. Sa'd b. Ebî Vakkas, Hz. Ömer'le istişare ettikten ve onun onayını aldıktan sonra, Neseb bilginlerinin ve ileri gelen şahsiyetlerin de yardımıyla Kûfe'yi 7 askerî bölgeye ayırarak kabileleri yerleştirmişti[38]. Sa'd'ın bu taksimi, 50/670 yılında Ziyad'ın Kûfe valiliğine tayin edilişine ve şehri 4 bölgeye ayırışına kadar devam etmiştir[39]. Kûfe'de her kabilenin hususî mahallesi bulunuyordu, ki buraya ancak o kabilenin çölden şehre gelen mensuplarıyla antlaşmalıları (halif) yerleşebilmekteydi. Şehrin büyük camiinin yanında, her kabilenin hususi mescidi ve mezarlığı vardı[40].

Kûfe'ye ilk yerleşen ordunun bir kısmı Yemen, diğer kısmı da Nizâr kabilelerinden oluşmaktaydı. Irak'ın genelinde Nizârîler ekseriyeti teşkil etmekle birlikte Kûfe'de Yemenliler çoğunlukta idiler. İlk yerleşmede Yemenlilerin 12 bin, Nizarlıların 8 bin kişi olduğu görülmektedir[41]. Yemenlilerin en meşhur kabileleri Mezhic, Hemdân ve Kinde idi ki bu sonuncunun, kalabalık oluşundan dolayı şehirde önemli bir nüfuzu vardı.

Kûfe şehrine müslümanların yanında hristiyan Araplar da yerleşmiştir[42]. Şu halde, Kûfe'nin Arap unsurunun, Yemen'li ve Nizârlı müslümanlarla, Tağlib Nemir, İyâd ve Necran'lı hristiyanlardan oluştuğunu söyleyebiliriz.

Kûfe'ye arapların yanında İranlılar da yerleşti. Bunlar, genellikle tüccar ve sanatkarlar ile savaş esirlerinden oluşmaktaydı. Kûfe'nin ictimâî hayatında, İslâmiyeti kabul etmiş Arap dışı unsurlardan meydana gelen "mevâlî"nin önemli bir yeri vardır. Bunların büyük çoğunluğu başlangıçta harp esiri olarak şehre gelmişler ve daha sonra İslâmiyeti kabul ederek efendileri tarafından azad edilmişlerdir.

Bütün bunların yanında Kûfe'ye yerleşmiş Nabatîler de bulunuyordu. Bunlar Âramca konuşan Araplardır[43]. Diğer bir unsur da Süryânîlerdir ki bunların bir kısmı İslâmiyeti kabul etmekle beraber diğer bir kısmı Nastûrî kilisesine mensup hristiyanlar olarak kalmışlardır. Kûfe'de daima birisi Nastûrî, diğeri Ya'kubî kilisesine mensup iki papaz bulunmaktaydı[44].

---

37. Yusuf Huleyf, 29.
38. Yusuf Huleyf, 33.
39. Yusuf Huleyf, 31.
40. Bu bölgelere yerleşen kabilelerin isimleri için bkz. et-Taberî, IV, 48; Yusuf Huleyf, 29 vd.
41. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, tah. Abdullah Enîs et-Tabbâ ve arkadaşı, Beyrut, 1987, 389.
42. et-Taberî, IV, 40.
43. E. Honigmann, "Nabatîler" İA, I, 2.
44. Yusuf Huleyf, 156.

Kûfe halkı, Hz. Ömer zamanındaki sistem üzere kabileler halinde yaşamaya ileriki yıllarda da devam etmiştir. Bu yapı, Abdülmelik zamanında (65-86/685-705) da varlığını korumaktaydı. Mu'sab b. Zübeyr'in 71/690 yılında öldürülmesinden sonra Abdülmelik Kûfe'ye girdiğinde halk ona biat etmek için kabileler halinde geldi; Kudâa, Mezhic, Hemdân, Cu'fî, Kinde ve Bekr b. Vâil kabileleri peşpeşe biat ettiler. Arap kabileleri arasındaki çekişmeleri çok iyi bilen Abdülmelik b. Mervan, Kudâa kabilesi biat ederken onlara şunu sordu: "Azlığınıza rağmen Mudar'dan nasıl korundunuz?" Abdülmelik bu soruyla Yemenliler ile Mudarlılar arasındaki eski kabile mücadelelerine işaret etmekteydi. Mezhic ve Hemdân geldiğinde "Bunlar varken Kûfe'de başkalarının üstünlük sağlayacağını sanmıyorum" demiştir[45]. Halife bu sözüyle de Kûfe'de Yemen kabillerinin diğer Araplara hakim oluşuna işaret etmekteydi.

İlk kuruluş yıllarında Kûfe'ye pek çok sahabî yerleşmiştir. İbn Sa'd bunlardan 150'sinin biyografisini vermektedir ki, aralarında Bedir gazvesine iştirak etmiş 70 kişi bulunuyordu[46]. Bu sahabilerin Kûfe'nin ilim ve kültür hayatına önemli ölçüde katkıları olmuştur.

C- Kümeyt'in Yaşadığı Dönemde Kûfe

1- Siyâsî Durum

Kûfe, kuruluşundan Hz. Ali dönemine kadar Medine'de bulunan halife tarafından tayin edilen valilerle yönetildi. Hz. Ali, halife olunca hilâfet merkezini Medine'den Kûfe'ye taşıdı. Onun 40/661 yılında şehid edilmesinden sonra yerine geçen oğlu Hz. Hasan'ın kısa süren hilafeti süresince de burası başşehir olarak kaldı. Kûfeliler, Hz. Hasan'la anlaşarak hilâfeti ele geçiren Muaviye b. Ebî Süfyân'ı halife olarak tanımak zorunda kaldılar. Bundan sonra Kûfe başşehir olma özelliğini kaybederek Abdullah b. Zübeyr dönemi hariç, Emevî devleti boyunca Şam'dan tayin edilen valilerle yönetildi. Muaviye'nin iktidarı döneminde Kûfe'de Muğire b. Şu'be (41-50/661-670), Ziyad b. Ebîh (50-53/670-672-673), Ubeydullah b. Hâlid b. Esîd (55/674-675), Dahhâk b. Kays (56-58/675-677), Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem (59/678) ve Nu'man b. Beşîr valilik yaptılar. Bu sonuncusu, Yezid b. Muaviye devrinde (60-64/680-684) de bir müddet görevini sürdürdü. Ancak Müslim b. Akîl'in halktan Hz. Hüseyin adına bîat alması üzerine Yezid, Nu'man b. Beşîr'i başarısız bularak azletti; Basra ile birlikte Kûfe'nin idaresini de Ubeydullah b. Ziyad'a verdi. Bu vali, Yezid'in vefatına kadar görevini sürdürdü.

Yezid b. Muaviye'ye bîat etmeyi reddeden ve Kûfelilerin ısrarlı davetî üzerine aile efradı ile birlikte buraya doğru yola çıkan Hz. Hüseyin

45. et-Taberî, VI, 162; İbnü'l-Esîr, IV 329-330.
46. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut 1985, VI, 5 vd.

ve beraberindekiler, birkaç kişi hariç, Kerbelâ'da 10 Muharrem 61/10 Ekim 680'de Ubeydullah b. Ziyad'ın askerleri tarafından şehid edildiler. Bu feci olay, tüm müslümanları ve Kûfelileri derinden üzdü. Başta Yezid olmak üzere Emevî halifelerine ve valilerine karşı halkın nefreti arttı. Yezid'in ölümünden sonra Hz. Hüseyin taraftarları Süleyman b. Surad'ın liderliğinde ayaklandılarsa da 65/685 yılında Ubeydullah b. Ziyad'ın askerleri tarafından ortadan kaldırıldılar., Yezid'in ölümü üzerine Basra halkından kendi adına bîat olan Ubeydullah, Kûfe'ye bir elçi göndererek bu şehir halkının da kendisine biat etmesini istedi. Ancak Kûfeliler bunu reddederek bu sırada Hicaz'da halifeliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr'in hakimiyetini kabul ettiler. 66/685 yılında Muhammed b. Hanefiyye adına ayaklanan Muhtar es-Sakafî döneminde (14 Rebiulevvel 66/14 Ramazan 67) Kûfe'de birbuçuk yıl kadar sıkıntılı günler yaşandı. 71/691 yılında Abdülmelik Kûfe'ye girdi ve Abdullah b. Zübeyr'in buradaki hakimiyetine son verdi[47]. Abdülmelik önce Kûfe'ye Katan b. Abdullah el-Hârisî'yi, sonra onu azlederek kardeşi Bişr b. Mervan'ı tayin etti[48]. 75-95/694-714 yılları arasında bütün Irak'ın idaresi sert yönetimiyle meşhur Haccac b. Yusuf es-Sakâfî'ye verildi. Süleyman b. Abdülmelik (96-99/715-717). Yezid b. Mühelleb'i Irak umumî valiliğine tayin etti. Süleyman'ın yerine geçen Ömer b. Abdülaziz (99-101/717-720) ise Yezid'i azlederek Irak'ı iki idarî bölgeye ayırdı ve Kûfe'ye Abdülhamid b. Abdurrahman b. Zeyd b. Hattab'ı tayin etti. Ömer b. Abdülaziz'den sonra hilafete geçen Yezid b. Abdülmelik zamanında (101-105/720-724) Irak valisi olan Ömer b. Hübeyre Kûfe'nin idaresini de üstlendi. Kays kabilesine mensup olan bu vali, Mühellebîleri destekleyen Ezd ve Yemen kabilelerine karşı takındığı tavır yüzünden, kabileler arasında Ömer b. Abdülaziz devrinde küllenmeye yüz tutmuş olan rekabeti yeniden alevlendirdi. Halife Yezid, birleştirici olacağı yerde bizzat kendisi taraf tutarak bu rekabeti körükledi[49]. Hişam b. Abdülmelik'in (105-125/724-743) tahta geçmesini müteakip Ömer b. Hübeyre azledilerek yerine Yemen'li Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tayin edildi. 15 yıl süreyle (105-120/724-738) Irak'ı yöneten Halid, Kayslılardan uzaklaşarak Yemenlilere dayandı. O, Haccac kadar sert olmamakla birlikte, isyancılara asla müsamaha göstermemiştir. Hişam onu 120/738 yılında azlederek yerine Yusuf b. Ömer es-Sakafî'yi tayin etti. Bu valinin zamanında, Benî Hâşim'den Zeyd b. Ali idam edildi. Kümeyt de bu vali zamanında öldürüldü (126/743).

Emevîler devrinde Kûfe başta olmak üzere Irak'ta, bölgeye tayin edilen valilere göre kabilelerin güç kazandıkları veya kaybettikleri görülmektedir. Buna göre yönetimde bulunan valinin kabilesi güç kazanıyor; aynı kabile vali azledilince de bu gücünü kaybediyordu. Ömer b. Abdülaziz hilafet makamına geçince Yemen kabilelerini tutan Yezid b. Mühel-

47. İbnü'l-Esîr, IV, 323.
48. İbnü'l-Esîr, IV., 331.
49. Hakkı Dursun Yıldız, "Yezid b. Abdülmelik," *İA*, III, 410.

leb'i Irak umumî valiliğinden azlederek Basra'ya Adiy b. Ertât el-Fezârî'yi, Kûfe'ye de Abdülhamid b. Abdurrahman b. Zeyd b. Hattab'ı tayin etmişti. Bu tayinle Kays güçlendi. Ömer b. Abdülaziz vefat edip yerine Yezid b. Abdülmelik geçince Yezîd b. Mühelleb isyan etti; Temîm ve Kays, Adiy b. Ertât'ı desteklerken, Ezd ve Rebîa, Yezid b. Mühelleb'in bayrağı altında toplandı. Hişam b. Abdilmelik, aşırı bir Kays taraftarı olan Ömer b. Hübeyre'yi azledip yerine Yemen kabilelerini tutan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi tayin edince Yemenliler güç kazandı. Aynı halifenin, Hâlid'in yerine tayin ettiği Yusuf b. Ömer es-Sakâfî devrinde ise Kays tekrar eski nüfuzunu elde etti.

Emevîler Kûfe'yi daima kendi iktidarlarını tehdit eden ciddî hareket ve ayaklanmaların kaynağı olarak görmüşler ve bu sebeple burayı sürekli kontrol altında bulundurmuşlardır. Özellikle Benî Hâşim ve taraftarlarının iktidara baş kaldırmalarına ve yönetim aleyhinde propaganda yapmalarına asla müsamaha göstermemişlerdir.

2- Dinî İlimler, Dil ve Edebiyat

Kûfe'de dinî ilimler, diğer İslâm kültür merkezlerinde olduğu gibi Kur'an-ı Kerim, Fıkıh ve Hadis alanlarında olmak üzere başlıca üç dalda gelişmiştir. Kufe halkı Kur'an-ı Kerim'in ezberlenmesi, kıraatı ve tefsiri ile erken bir devirde meşgul olmaya başlamıştır. "Kûfe'nin ilk muallim"i ta'bir olunan meşhur sahabî İbn Mes'ud'dan ve diğer sahabilerden ders alan Kûfeliler, buranın kıraat ve tefsir ekolünün ilk öğrencileridir. Kısa bir süre sonra Kûfe'de önemli bir kitle haline gelen "kurra", zaman zaman siyasî olaylara da karışmışlardır. Nitekim Haccac'a karşı isyan eden İbnü'l-Eş'aş'ın ordusunda kurra, bir birlik oluşturarak savaşmışlardır[50]. Meşhur kıraat imamlarından Âsım, Hamza ve Kisâî Kûfelidirler. Kisâî[51] ve A'meş, Kümeyt'in kabilesi Benî Esed'in azadlısı idiler. Bu bakımdan biz, Kümeyt'in, tahsil hayatına Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek ve ezberlemekle başlamasının sebebini kolayca anlayabiliyoruz.

Kûfe'nin fıkıh ekolünün öncüsü olarak da İbn Mes'ud[52] başta gelmektedir. O, pek çok talebe yetiştirmiştir. Alkame b. Kays en-Nehâî (62/681)[53] bunlardan birisidir. Emevîler devrinde Kûfe'de yaşamış meşhur fakihler, İbrahim en-Nehâî (95/713)[54], O'nun öğrencisi Hammâd b. Ebî Süleyman (120/737-738)[55] ve onun öğrencisi, Hanefî mezhebinin kurucusu İmam-ı A'zam Ebû Hanife (150/767)[56]dır. Ebû Hanife'nin önderlik ettiği

50. Yusuf Huleyf, 246.
51. Moh. B. Cheneb, "Kisâî", *İA*, VI, 824.
52. İbn Sa'd, VI, 13.
53. İbn Sa'd, VI, 86-92.
54. İbn Sa'd, VI, 270-5.
55. İbn Sa'd, VI, 332-4.
56. İbn Sa'd, VI, 368-9.

Kûfe fıkıh ekolü, Hicaz'daki Hadis ekolüne mukabil "Rey ekolü" olarak bilinmekte ve Irak Tefsir ve Fıkıh ekollerinde re'y ve kıyasa önem verildiği görülmektedir.

Kıraat, Tefsir ve Fıkıha nisbetle Kûfelilerin hadisleri toplama ve tedvin yönü zayıf ve Kûfe halkı hadis rivayeti ile az iştigal etmiş olmakla beraber burada da pek çok muhaddis yetişmiştir. Eş-Şa'bî[57] ve Süfyan es-Sevrî[58] bunların en meşhurları arasında yer almaktadır.

Kûfe'de dil ve edebiyat çalışmalarına gelince, bir liman şehri olan Basra'nın, yabancı unsurların sıkça gelip gittiği bir yer olması hasebiyle, orada lugat ve nahiv ilminin gelişmesine mukabil; Kûfe, Arap kabilelerin bir uğrak yeri olduğu için şiir ve tarih rivayetinin önemli bir merkezi olmuştur. Bununla birlikte, Kûfe'de de bir dil ve nahiv ekolü gelişmiştir. Burada şiir ve tarih rivayetinin gelişmesinde, Kûfe'nin bir Arap aristokrat şehri olmasının da önemli etkisi olmuştur. Çünkü şiir ve ahbâr, Arap kabilelerinin kültürünün bir parçasıdır ve Kûfe uleması bu kültürü muhafaza etmeye çalışmışlardır[59]. Burada bazı âlimler, şiir ve ahbar rivayetlerini toplama konusunda özel çaba sarfetmişlerdir. Bunların en meşhurları Mufaddal ed-Dabbî ile Hammâd er-Râviye'dir. Birincisinin "el-Mufaddaliyyât" adlı eseri, yaklaşık 1280 kasideden ibarettir[60]. Bugün elimizdeki nüsha, 47'si Câhiliye, 14'ü, hayatlarının çoğunu Câhiliyye'de geçirmiş olan Muhadramûn şairleri, 6'sı da İslâm döneminde yaşamış olan 67 şaire ait 126 kasideden oluşmaktadır[61].

Kümeyt'in çağdaşı sayılan Hammâd er-Râviye, şiir ve ahbâr rivayeti ile şöhret bulmuş ve er-Râviye (çok rivayet eden) lakabını almıştır. Fakat Hammad asıl şöhretini el-Muallekâtu's-Seba'yı derlemesi ve İmrü'l-Kays'ın Divanını rivayet etmesine borçludur[62].

Bu iki râviden başka Kûfe'de eski ve muâsır şairlerin rivayeti ile ilgilenmiş olan şahıslar da bulunuyordu. Benî Esed'in azatlı (mevlâ)sı Ebû Vâsıl[63], İbrahim b. Abdullah et-Talhî, Kümeyt ve Tırımmah'ın râvileri Muhammed b. Sehl ve İbn Künâse[64] bunlardandır.

Kümeyt'in yaşadığı dönemdeki Kûfe'nin ilmî durumunu bu şekilde özetledikten sonra bu şehirdeki Zühd ve eğlence hayatı hakkında bilgi vermek istiyoruz.

---

57. İbn Sa'd, VI, 61.
58. İbn Sa'd, VI, 371-4.
59. Yusuf Huleyf, 260-61, 268.
60. İbnü'n-Nedîm, 102.
61. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire, trz. II, 275.
62. Yusuf Huleyf, 278.
63. İbnü'n-Nedîm, 135.
64. Aynı eser, 105.

3. Zühd Hayatı

Bu dönemde Irak'ın genelinde olduğu gibi Kûfe'de de zühd hayatı yaşayanlar (zühhâd) bulunuyordu. İbn Sa'd'ın Tabakât'ı incelendiğinde Kûfe'de bu dönemde zâhidlerin sayısının hayli fazla olduğu görülmektedir. İbn Sa'd bu zatlar hakkında "el-Ubbâdu'l-Müctehidûn" tabirini kullanmaktadır[65]. Bunlar, dünyanın ve dünya nimetlerinin fâni, âhiret hayatının ise daimî olduğunu düşünüyorlar, çevresindekilere de bu düşüncelerini açıklıyorlardı. Biz burada Kûfe'de bu anlayışta bulunan şahısların fikirlerini ve yaşayışını ortaya koymak maksadıyla birkaç misal vermek istiyoruz.

Mesrûk b. el-Ecda' bu zâhidlerden birisidir. O, aynı zamanda kadı idi; meşhur kadı Şüreyh, zaman zaman kendisiyle istişare ederdi. Ancak Mesrûk, kadılık mesleğinden her hangi bir gelir temin etmezdi. İbn Sa'd'ın verdiği bilgiye göre Mesrûk bir gün yeğeninin elinden tutarak Kûfe çöplüğüne (Künâse), götürmüş ve şunları söylemiştir: "Sana dünyayı göstereyim mi? İşte dünya! Yediler, tükettiler; giydiler, eskittiler; bindiler, zayıflattılar; orada birbirinin kanını akıttılar, haramları helâl saydılar; sıla-i rahmi terkettiler." Öldüğünde Mesrûk'un kefen parasını karşılayacak kadar dahi malı bulunmamaktaydı[66].

Bir diğer ünlü zâhid de, meşhur Üveys el-Karanî'dir. Bir gün Murad kabilesinden bir adam ona gelerek, içinde bulundukları zamanı değerlendirmesini ister, Üveys el-Karanî şu cevabı verir: "... Ölüm mü'minde neş'e bırakmadı. Mü'minin Allah'ın hakkını bilip gözetmesi de onda altın ve gümüş bırakmadı. Allah'ın emrini yerine getiren mü'minin dostu kalmadı. İnsanlara iyiliği emrediyor, kötülükten nehyediyoruz. Bizi düşman kabul ediyorlar. Bu tutumlarında kendilerine fâsıklardan yardımcı da buluyorlar..."[67]

Üveys el-Karanî'nin bu sözleri, onun zâhid bir insan olduğunu gösterdiği gibi, devrinin genel ictimâî durumunu da ortaya koymaktadır. O, iyiliği emreden ve kötülüğü nehyeden kimseyi düşman kabul edenlerin bulunduğunu belirtmektedir. Bu noktadan hareketle, o dönemde kötülüğün çoğaldığı ve iyilik işleyenlerin azaldığı kanaati hasıl olmaktadır.

Bir diğer meşhur zâhid de Rebi' b. Huseym'dir. Onun zühdü, kendi ifadesiyle 9 esası ihtiva etmekteydi: Tesbih, tehlil, tekbir, hamd, ma'rufu emir, münkerden nehiy, Kur'an okumak, iyiyi talep etmek ve kötülükten korunmak[68].

---

65. İbn Sa'd, VI, 160.
66. İbn Sa'd, VI, 82-83.
67. İbn Sa'd, VI, 160.
68. İbn Sa'd, VI, 185.

Şüphesiz işaret ettiğimiz bu zühd hayatının temel dayanağı Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler olmakla beraber, Irak'taki ve özellikle Kûfe'deki zühd hareketinin temelinde bölgedeki siyasî karışıklıkların tesiri bulunmaktaydı. Emevî iktidarı boyunca siyasî istikrardan mahrum kalan Kûfe'nin sükunetsiz ortamı bazı kimseleri, biraz sonra sözünü edeceğimiz, eğlence hayatına ve olayları umursamazlığa iterken, bazılarını da zühd hayatı yaşamaya sevketmiştir. Burada, Kûfe'de tasavvufun da bilindiği ve bir akım olarak geliştiğini; hatta ilk defa "sûfî" diye isimlendirilen şahsiyetin Ebû Hâşim el-Kûfî (105/724) olduğunu[69] kaydetmekle yetindikten sonra buradaki eğlence akımına değinmek istiyoruz.

4. Eğlence Hayatı

Emevîler devrinde Kûfe, zühd ve tasavvuf hayatının yanında eğlence hayatına da sahne olmuş; şarkı, musikî, eğlence ve içki (nebiz) düşkünleri ortaya çıkmıştır. Bu akımın başlangıcını Kûfe'nin ilk kuruluş yıllarına kadar götürmek mümkündür. Nitekim Hz. Osman'ın Kûfe valisi Velid b. Ukbe'nin içki içtiği, şarkı dinlediği, geceleri eğlence tertip ettiği, Tağlib hıristiyanlarından Ebu Zübeyd et-Tâî ile -bu şahıs daha sonra islâmiyeti kabul etmiştir- masa arkadaşlığı yaptığı rivayet edilmektedir[70]. Yıllar geçtikçe Kûfe'de eğlenceye düşkünlük artış gösterdi. Burada şarkı söylenen evler vardı ki halk oralara gidip şarkı dinlerdi[71]. Kûfe yakınında bulunan Hıristiyan Hîre bölgesinin burada şarkı ve eğlencenin yayılmasında önemli rolü olmuştur. Hîre'li Hıristiyan şarkıcı ve aynı zamanda şair olan Huneyn el-Hîrî'ye, Abdülmelik b. Mervan zamanında Kûfe valisi olan Bişr b. Mervân, vilayet konağının kapılarını açmıştı[72]. Hîre'ye diğer bölgelerden gelip şarkı eğitimi gören sanatçılar da adı geçen valinin sarayında himaye görüyorlardı. İbn Süreyc bunlardan biridir[73]. Hişam b. Abdilmelik zamanında Irak valisi olan Halid b. Abdullah el-Kasrî, şarkı söylenmesini yasaklamıştı; ancak Huneyn'in bir şarkısını dinleyince ağlamış ve sadece ona izin vermiştir[74]. Bu devirde Kûfe'de Huneyn el-Hîrî dışında başka şarkıcılar da bulunuyordu. "İblis'in arkadaşı" denilen Abdullah b. Hilâl bunlardan biridir. Bu şarkıcılar Velid b. Yezid'le[75] birlikte çoğalmıştır. Adı geçen Halife, Hakem el-Vadî'den Kûfe'li Muti b. İlyas'ın bir bestesini dinleyince beğenmiş ve Kûfe'ye haber göndererek bu şarkıcıyı Şam'a davet etmiştir[76]. Demek oluyor ki Kûfe, Emevî devrinin sonlarına doğru devletin başşehri, hatta halifenin sarayına sanatçı yetiştiren eden bir merkez haline gelmişti.

---

69. Yusuf Huleyf, 202-3.
70. et-Taberî, IV, 273-4.
71. Yusuf Huleyf, 206-7.
72. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, II, 764.
73. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, II, 771.
74. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, II, 766.
75. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, II, 2441 vd.
76. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, II, 2361; Şairin biyoğrafisi için bkz. Aynı eser, XIII, 4736-4862.

Kûfe'de eğlencenin bu derece artmasına etki eden âmiller nelerdi? Bu bölgede buhranlı bir siyasî hayatın bulunduğunu ve bunun bir kısım insanı zühde sevkederken, bir kısmını da eğlenceye yönelttiğini daha önce belirtmiştik. Bu siyâsî âmilin yanında ictimâî bir âmil daha vardır ki o da şehirdeki yabancı ve özellikle de Hîreli ve İranlı unsurlardır. İranlılar daha fetihlerin başlamasından itibaren Kûfe'ye gelmişler, İran örf ve adetlerinin ve hatta eski İran inançlarının buraya taşınmasında etkili olmuşlardır. Bir diğer ictimâî âmil de Kûfe'deki zengin tabakanın eğlenceye düşkün olmasıdır. Bu tabaka Kûfe'deki şarkıcı evlerinde (Büyûtu'l-Kıyan)[77] ve eşrafın köşklerinde şarkı ve gazel dinlemekle vakit geçirirlerdi. Bu akıma meyleden idarecileri biraz evvel zikretmiştik. Bu siyasî ve ictimâî amillerin yanında o dönemde musikînin bir sanat dalı olarak gelişmesinin de eğlence hayatının yaygınlaşmasına katkısı olmuştur[78].

Kûfe ve çevresindeki fikir akımlarından ve şairlerin bunlara olan desteğinden daha önce kısaca bahsettiğimizden, burada sözü uzatmamak için aynı konuya tekrar dönmek istemiyoruz.

Görüldüğü gibi Kümeyt b. Zeyd el-Esedî'nin yetiştiği ve yaşadığı Kûfe, etnik bakımdan çok farklı unsurların bünyesinde barındığı, dinî hayatta birbirine zıt iki yaşayışın bulunduğu, dinî ilimlerle, lugat ve edebiyat çalışmalarının geliştiği bir şehir olarak karşımıza çıkmaktadır.

D- Kümeyt'in Kabilesi Benî Esed

Benî Esed, Adnânîlerin önemli bir koludur. Kabilenin ceddi Esed b. Huzeyme'nin şeceresi şöyledir: Esed b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyas b. Mudar b. Nizâr. Benî Kâhil, Benî Ganm b. Dûdân, Benî Âmir ve Benî Sa'd b. Sa'lebe; Benî Esed'in belli başlı kollarıdır[79]. Kümeyt bunlardan Benî Sa'd b. Sa'lebe'ye mensuptur. Benî Esed, Necid bölgesinin kuzeyinde; Medine'den Fırat'a kadar uzanan geniş arazi üzerinde yerleşmişlerdi[80]. Ancak bölge üzerinde dağınık bir halde bulunduklarından bu toprakların tamamına hakim değildiler. Harpçi bir kabile olarak bilinen Benî Esed, Câhiliye devrinde, Kinde emirleri olan Hucr ve onun oğlu İmrü'l-Kays ile aralarında meydana gelen ihtilaflarla tanınmışlardır.

Kabilenin İslâmiyet'le olan ilk münasebetlerine gelince, Benî Abdişems'in halifleri olan bazı Benî Esed mensupları ilk müslümanlar arasında yer almışlardır[81]. Bunlardan Abdullah b. Cahş ve kardeşi Ubeydullah,

---

77. el-Câhız, *Selâsu Resâil*, neşr., J. Finkel, Kahire 1926, 52-75.
78. Yusuf Huleyf, 218-9.
79. İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, tah. Abdüsselam Harun, Kahire 1962, 190-196.
80. Esed Kabilesinin yerleştikleri bölge için bkz.: Hüseyin Mu'nis, *Atlasu Târihi'l-İslâm*, Harita 32-35.
81. İbn Hişâm, I, 323.

I. Habeş hicretine katıldılar. Yine Esed'den Ahmed b. Cahş, Ukbe b. Vehb, Şuca' b. Vehb, Erbed b. Hümeyyire, Medine'ye ilk hicret eden sahabîler arasında olup[82], daha sonra Bedir mücahidleri arasında da yer almışlardır[83].

Benî Esed'in bir bütün olarak müslümanlarla ilişkileri Uhud savaşından sonra başlamıştır. Bu savaştan 4 ay kadar sonra kabile eşrafından iki kişinin tahriki üzerine Medine'ye baskın düzenlemeyi planlamışlarsa da onlar henüz toparlanıp ayaklanmaya fırsat bulamadan Hz. Peygamber bunlara karşı Ebu Seleme komutasında 150 kişilik bir kuvvet göndermiştir. Esedîler kaçmak suretiyle kurtulmuşlarsa da müslümanların eline pek çok ganimet bırakmışlardır[84].

Esed kabilesi Hendek savaşında müslümanlara karşı Tuleyha b. Huveylid'in başkanlığında Mekke Müşrikleri ve Fezare kabilesiyle birlikte hareket etti[85].

İslâm'a girmek maksadıyla 9. Hicrî yılın başında Benî Esed'in Medine'ye bir hey'et gönderdiğini görüyoruz[86]. Kabile daha sonra irtidat etmiş ve islâm ordusu Ridde harplerinde onlarla savaşmıştır. Daha sonra Kâdisiyye'de Sa'd b. Ebî Vakkas komutasında savaşan orduda yer aldılar. 19/640 yılından sonra Kûfe'ye yerleşen Benî Esed'in burada hususî mahalleleri olduğu ve şehir halkının önemli bir kısmını teşkil ettiği görülmektedir[87].

Hz. Ali, Muhtâr es-Sakafî, Mühelleb b. Ebî Sufra ve Yezid b. Mühelleb'in ordularında Kûfeli Esedîlerden askerler bulunuyordu[88]. Hucr b. Adiy'e karşı Ziyad b. Ebih'in gönderdiği şahıslar arasında bu kabileden bazı kimselerin bulunduğu da bilinmektedir[89]. Hz. Hüseyin Kûfe'ye doğru ilerlerken iki Esedli ona Kûfe halkına güvenmemesini ve geri dönmesini tavsiye etmişlerdi[90]. Diğer taraftan Ubeydullah b. Ziyad'ın askerleri arasında Peygamber torununa karşı savaşan Benî Esed mensupları yer almaktaydı[91]. Keza Hz. Hüseyin'i ve Kerbelâ şehitlerini defnedenler bu kabiledendi[92]. 70 Kerbela şehidinin başından 6'sını Ubeydullah b. Ziyad'a

82. İbn Hişâm, I, 472.
83. İbn Hişâm, I, 679.
84. İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-eser*, tah. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî ve ark. Beyrut 1992, II, 59.
85. Aynı eser, II, 86.
86. İbn Sa'd, I, 297-8.
87. et-Taberî, V, 237.
88. et-Taberî, VI, 39, 65, 85, 591.
89. et-Taberî, V, 268.
90. et-Taberî, V, 397.
91. et-Taberî, V, 448; Ö. Rıza Kehhâle, I, 21-23.
92. et-Taberî, V, 455.

Benî Esed'e mensup askerler götürmüştü[93]. Bütün bu bilgilerden, Kabilenin bir bütün olarak Benî Hâşim taraftarı veya aleyhtarı olduğunu söylemek son derece zordur. Onlardan, iktidardaki Benî Ümeyye'yi ve valilerini destekleyenler olduğu gibi, isyanlara katılanlar da bulunmaktaydı. Şu kadar var ki, Kerbelâ olayına katılanların daha sonra pişmanlık duydukları görülmektedir. Zira kabilenin daha sonra, genelde Âl-i Beyt'e dost olduğu ve onları desteklediği dikkat çekmektedir[94].

Bütün bu bilgilerden ortaya çıkan şudur ki, Benî Esed gerek İslâm öncesi ve gerekse İslâm sonrası siyâsî gelişmelerde yer almış faal bir kabiledir.

KÜMEYT'İN HAYATI VE SİYASİ OLAYLARDAKİ YERİ

A- Ailesi ve Yetişmesi

Kümeyt b. Zeyd, Mudar'ın büyük ve önemli bir dalı olan Beni Esed (b. Huzeyme) kabilesinin Sa'd b. Sa'lebe koluna mensuptur[95]. 60/679 yılında Kûfe'de dünyaya gelmiş ve bu şehirde, kabilesi arasında büyümüştür.

Dolayısıyla şâir, şehirlidir, çölde yetişmemiştir. Babasının adı Zeyd b. Huneys (bazı rivayetlerde Ahnes)'tir. el-Merzübânî[96], Kümeyt'in, meşhur şâir Ferezdak'ın kız kardeşinin oğlu olduğunu kaydetmektedir; ancak kaynaklarda onun annesinin ismi ve kimliği hususunda başka bir bilgiye rastlayamadık. Kümeyt, amcası Abdülvâhid'in kızı Hubbâ ile evliydi[97], Hubeyş ve Müstehil adında iki oğlu vardı.Oğlu Müstehil'e nisbetle Ebü'l-Müstehil künyesi ile şöhret bulmuştur. el Câhız[98], Umâre adında bir oğlu daha bulunduğundan dolayı ona Ebû Umâre denildiğini kaydetmektedir. Kümeyt'in Verd isminde bir kardeşi vardı[99]. Kaynaklarda, amcası ve aynı zamanda kabilenin reisi olan Abdülvâhid'in Kümeyt'i şiir söylemeye teşvik ettiği bildirilmektedir[100].

Kümeyt tahsil hayatına Kur'an-ı Kerim'i ezberlemekle başlamış ve aynı zamanda hadis ilmi tahsil etmiştir[101]. Ferezdak, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır, Ikrime ve diğerlerinden rivayet ettiği hadisler bulunmakta

93. et-Taberî, V, 468.
94. el-Atvî, 15-16.
95. Nesebi için bkz. Ibn Hişâm, I, 56, 85; *el-Eğânî*, XVIII, 6259; el-Kureşî, 783; Ibn Hazm, 193.
96. *Ahbâru Şuarâi'ş-Şîa*, 65.
97. Ibn A'sem, IV, 297.
98. *Resâil*, II, 136.
99. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6300.
100. ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm* (121-141), 211.
101. Yusuf Huleyf, 706.

ve güvenilir bir râvi olduğu kabul edilmektedir. Ondan da şâir Vâlibe b. el-Habbâb, Hafs b. Süleyman, Ebân b. Tağlib ve diğer râviler hadis rivayet etmişlerdir[102]. el-Isfahânî[103], onun rivayet ettiği hadislerden bir kısmını nakletmektedir. Ancak Kütüb-ü Sitte'de onun rivayetlerine rastlayamadık. Kaynaklarda Kütüb-ü Sitte müelliflerinin Kümeyt'in hadislerine yer vermemeleriyle ilgili bir değerlendirmeye de rastlayamadık. Şu kadar var ki bu müellifler ya bildikleri halde itimat etmemişlerdir veya Kümeyt hadis ravisi olarak şöhret bulmadığı için rivayetlerini almamışlardır.

Kümeyt, Arap dili, şiir, eyyâmü'l-Arab ve bilhassa neseb sahalarında âlim idi. Bu son alanda kendisine müracaat edilir ve bilgisine güvenilirdi. Aynı zamanda şiir râvisi idi. İyi bir hat ustasıydı ve güzel yazı yazardı. Şiiri gibi hitabeti de kuvvetliydi[104]. Halife Hişam'ın huzurunda yaptığı konuşmalar, edebî yönden son derece kıymetli olarak kabul edilmektedir. Benî Esed'in menkıbelerini çok iyi bilirdi. Bu bilgisini, ninelerine borçlu olduğu bildirilmektedir. Söylendiğine göre Câhiliye devrini de idrak etmiş olan anneannesi ve babaannesi Kümeyt'e çölü ve çöl hayatını tasvir ederler, o dönemde meydana gelmiş olayları, şairlerin hayatlarını ve şiirlerini anlatırlardı. Kümeyt bir şiirde ve haberde tereddüt ettiği zaman derhal onlara başvururdu[105]. Kümeyt'in, ayrıca ulemanın derslerine devam ettiği, sistemli ve iyi bir eğitim gördüğü de muhakkaktır. Aksi takdirde kendisini "muallim" olarak kabul ettiremezdi. Zira kaynaklar ittifakla onun mesleğinin öğretmenlik olduğunu ve Kufe mescidinde talebe okuttuğunu belirtmektedir[106]. Bu bakımdan Kümeyt, Dahhâk b. Müzâhim, Atâ b. Ebî Rebâh, Abdülhamîd b. Yahyâ ve Haccâc b. Yusuf gibi Emevî devrinin ünlü muallimleri arasında yer almaktadır. Muhtemelen o, öğrencilerine lugat, ensâbü'l-arab ve eyyâmü'l-Arab okutuyordu[107].

Meşhur şair Ferezdak'la henüz çocuk iken görüştüğüne dair haberlerin dışında, kaynaklarımızda Kümeyt'in çocukluğu ve gençliği ile ilgili bilgiler son derece azdır. Şayet Ferezdak'ın yeğeni olduğu yolundaki rivayet doğru ise, bu ünlü şairle sık sık görüştüğü söylenebilir. Bu görüşmelerle ilgili haberlerden birine göre Ferezdak'ın Kûfe'ye yaptığı bir seyahatte Kümeyt onun sohbetinde bulunur. Can kulağıyla konuşmayı dinleyişi Ferezdak'ın dikkatini çeker. Sohbetten sonra Ferezdak Kümeyt'e "ister misin ben senin baban olayım?" der. Kümeyt ona "Babamın yerine bedel olmanı istemem; ancak annem olursan sevinirim" diye cevap verir. Ferezdak bu cevap karşısında söyleyecek söz bulamaz ve etrafında-

102. ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm* (121-141), 210.
103. *el-Eğânî*, XVIII, 6300-302.
104. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 45.
105. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6299.
106. İbn Habîb, 477; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 547; a. mlf., *es-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, 385; el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6266; Ahmed Emin, III, 305.
107. Şevki Dayf, *et-Tatavvur ve't-Tecdîd*, 269.

kilere dönerek: "Bu çocuk gibisine rastlamadım," der[108]. Bu rivayetten, Kümeyt'in daha çocukluğunda parlak bir zekaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun Ferezdak'la yetişkinlik çağında da görüştüğüne dair bilgiler bulunmaktadır. Bu hususa biraz sonra değineceğiz.

B- Edebî ve İlmî Çevrelerle İlişkileri

Emevî devrinin önde gelen ilim yuvalarından Kûfe mescidinde öğretmenlik yapmış olan Kümeyt, devrinin tanınmış şahsiyetleriyle ve özellikle ilim çevreleriyle irtibat halinde bulunmuştur. Nitekim kaynaklar, şairin ünlü edebî şahsiyetlerle ilişkilerinden uzun uzadıya bahsederler. Bu şahsiyetler arasında Hammâd er-Râviye, Tırımmah, Ferezdak ve Hakîm b. Ayyâş başta gelmektedir.

el-Isfahânî[109], Hammâd er Râviye ile Kümeyt arasında Kûfe mescidinde meydana gelen bir ilmî tartışmayı nakletmektedir ki bu tartışma, Kümeyt'in Arap şiiri, Neseb ve eyyâmu'l-arab konusundaki derin bilgisine bir delil teşkil etmektedir. Buna göre ilmî bir sohbette Hammâd ona muhalefet eder ve kendisinin daha geniş bilgi sahibi olduğu iddiasında bulunur. Kümeyt bunu hazmedemez ve Hammâd'ı Arap şairleri hakkında soru yağmuruna tutar; ancak doyurucu cevap alamaz. Tartışma o kadar uzar ki dinleyiciler sıkılırlar. Şairler hakkında yeterli cevap alamayan Kümeyt bu defa bir beyit sorarak açıklamasını ister; fakat Hammâd izah edemez. Cevabını hazırlaması için bir hafta mühlet verir; ancak Hammâd yine başarısız olur. Bunun üzerine Kümeyt beyitlerin kelimelerini tek tek izah eder.

Burada Hammâd'ın Kümeyt'in şiiri ile ilgili bir görüşünü vermek istiyoruz. Hammâd, Kümeyt'in şiirini bir hutbeler mecmuası olarak görmektedir. Her ne kadar Hammâd bununla Kümeyt'in şiirinin bir munâzara olduğunu, cedel (diyalektik) ihtiva ettiğini ve onda deliller kullanıldığını ifade etmek ve bu suretle şairi eleştirmekle beraber, Hâşimiyyât'ın sanat yönünden önemli bir özelliğini de ortaya koymuş olmaktadır[110].

Kümeyt'in ünlü şair Ferezdak'la irtibatının küçük yaşta başladığını ve çocukluğunda onun sohbetinde bulunduğunu daha önce belirtmiştik. İki şair arasındaki görüşmelerin daha sonra da devam ettiği görülmektedir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Kümeyt, II. Hâşimiyye'yi yazdıktan

---

108. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, 384; el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6290; el-Bağdadî, I, 69.

109. *el-Eğânî*, XVIII, 6267 vd.; Ayrıca bkz.: ez-Zücâcî, 166.

110. Abdülmun'im Hafâcî, *el-Hayâtu'l-Edebiyye, Asru Beni Ümeyye*, Beyrut 1987, 203.

sonra şiirini arzetmek maksadıyla Basra'ya Ferezdak'ın yanına gitti, ona şöyle dedi: "Bana ilham geldi ve bir kaside yazdım. Sen Mudar'ın şeyhi ve şairisin, şiirimi arzetmek istiyorum. Eğer beğenirsen neşrini emredersin, beğenmezsen gizli tutmamı tavsiye edersin..." Ferezdak dinlemek istedi. Kümeyt II. Hâşimiyye'nin ilk beyitlerini okudu. Şair bu beyitlerde coştuğunu, heyecanlandığını; fakat bunun kadınları arzulamasından, eski diyarlara ve diğer eğlendirici şeylere özleminden değil, Peygamber'in kabilesi Benî Hâşim'e olan sevgisinden kaynaklandığını, onların sevincini ve üzüntüsünü paylaştığını belirtmektedir[111]. Ferezdak Kümeyt'in şiirini beğenmiş ve övgü dolu sözler söyleyerek neşrini emretmiştir[112]. el-Isfahânî'nin[113] bir başka rivayetinde Ferezdak'ın Kûfe'ye geldiği zaman Kümeyt'in ona şiirini arzettiği bildirilmektedir. Şimdi Kümeyt'in diğer bazı ünlü şairlerle alakasına temas etmek istiyoruz.

Emevî devrinin ünlü şâir ve râvilerinden, aynı zamanda güçlü bir hitabeti olan Tırımmah ile Kümeyt arasındaki ilişkiler, şairimizin ahlak ve sadâkatının delili olarak kabil edilmektedir[114]. Tırımmah[115], Suriye çölünde doğup büyümüş ve gençliğinde Kûfe'ye yerleşerek burada hâriciliği benimsemişti. Kûfe camiinde tahsil görmüş ve lugat konusunda dersler vermişti. Tırımmah, Hâricî olması yanında aynı zamanda Yemen kabilelerini savunuyordu. Kümeyt ise, Benî Hâşim taraftarı idi; Mudar kabilelerini tutar ve Yemen'e hücum ederdi. Fakat bu farklılıklara rağmen iki şair arasında dostluk mevcuttu. Bunun sebebi sorulduğunda Kümeyt şu cevabı vermiştir: "Biz halkın nefreti üzerinde birleştik"[116]. Kümeyt'in Muhalled b. Yezid'den aldığı armağanı Tırımmah ile paylaşması, aralarındaki dostluğun açık bir vesikasıdır. iki şair beraberce Muhalled'i ziyarete giderler. Muhalled her ikisini de oturtur. Önce şiir okumak üzere Tırımmah'ı yanına davet eder ve ayakta okumasını ister. Tırımmah bunu kabul etmez. Muhalled onu yerine gönderir ve Kümeyt'i çağırır. Kümeyt şiirini ayakta okur. Muhalled, Tırımmah'a bir şey vermezken Kümeyt'e elli bin dirhem verir. Dışarı çıktıklarında Kümeyt paranın yarısını arkadaşına verir[117].

Burada Kümeyt'in, meşhur şair Zü'r-Rimme ile edebî sohbetlerde bulunduğuna[118] işaret etmekle yetindikten sonra önemine binaen Yemenli

---

111. Bkz. *Hâşimiyyât* (Leiden), 27 vd.; (Beyrut), 43 vd.

112. el-Mes'ûdî, III, 242-3, el-Isfahanî, *el-Eğânî*, XVIII, 6296-98; el-Âmilî, I, 231-2.

113. *el-Eğânî*, XVIII, 6295-6.

114. Abdülhasîb Tâhâ, 274 vd.

115. Biyografisi için Bkz. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, II, 4201-4211.

116. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 46; İbn Kuteybe, *eş-Şir ve'ş-Şuarâ*, 385; el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6266-7. Şair bu sözüyle muhtemelen, her ikisinin de halkın kin beslediği Benî Ümeyye'ye düşmanlıkta birleştiklerini ifade etmektedir.

117. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, X, 149.

118. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6298.

şair Hakîm b. Ayyâş el-Kelbî ile münasebetleri üzerinde durmak istiyoruz.

Kümeyt'in edebî ve siyâsî hayatında Hakîm b. Ayyâş ile mücâdelesinin önemli bir yeri vardır. Çünkü onun, şairler arasındaki en ciddi muhalifi bu zattır. Ayrıca Kümeyt'in *Hâşimiyyât* dışındaki şiirlerinin en önemlilerinden olan "el-Müzehhebe" adlı kasidesini yazmasının sebeplerinden birisi, bu şairin Mudar kabilelerine ve Benî Hâşim'e dil uzatmasıdır. Kümeyt 312 beyitten oluşan bu kasideyi[119], Yemen kabilelerini hicvetmek maksadıyla kaleme almıştır. Horovitz'in[120], yaklaşık üçte birinin muhafaza edilebildiğini ifade ettiği ve bazı beyitleri el-Mes'ûdî[121] ve el-Isfahânî[122] tarafından nakledilen bu kasidenin bugün tamamına yakını neşredilmiş durumdadır.

Kümeyt'in adı geçen şairle ilişkisine dair *el-Eğânî*'de iki farklı rivayet mevcuttur. Birinci rivayete göre[123] Hakîm b. Ayyâş Mudar kabilelerini hicvediyor ve Mudar şairleri de ona cevap veriyorlardı. Kümeyt henüz mücadelenin dışındaydı ve Mudar şairlerine "Hakîm sizden daha iyi şiir söylüyor" diyordu. Esediler Kümeyt'e gelerek Hakîm'e cevap vermesini istediler. Ancak Kümeyt "Halid b. Abdullah el-Kasrî bana iyilikte bulunuyor, onu karşıma alamam"[124] diyerek özür beyan etti ve mücadeleye girmek istemedi. Çünkü Hâlid de Yemenli idi ve kabilesinin desteğine ihtiyacı vardı. Kümeyt, Yemenli Hakîm'e cevap verirse Halid'i kızdırmış olacaktı. Fakat Mudar şairleri gelip "Hakîm amcanın ve dayının kızları hakkında neler söylüyor bir dinle!" diyerek ona bazı beyitlerini okudular. Bu defa Kümeyt Mudar'ı savunmak ve Hakîm b. Ayyâş'a cevap vermek maksadıyla "el-Müzehhebe" adlı kasidesini yazdı. Bu kaside Halid'in kulağına gidince Kümeyt'i öldürmeye karar verdi ve durumu derhal halife Hişam'a bildirdi.

İkinci rivayete göre[125] de Kümeyt'in Yemen kabilelerini hicvetmesinin sebebi Hakîm b. Ayyâş'tır. Benî Ümeyye'ye son derece bağlı olan

---

119. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6285.
120. "Kümeyt", İA, VI, 1081.
121. el-Mes'ûdî, III, 244-5.
122. *el-Eğânî*, XVIII, 6274-5.
123. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6274-5.
124. Mudar şairlerinin Kümeyt'e gelip Hakîm'e karşı yardım istediklerinde Kümeyt'in "Halid bana iyilikte bulunuyor, ben onu karşıma alamam" sözünü söylemiş olabileceği bazı çağdaş araştırmacılar tarafından kabul edilmemektedir. Bunlardan Şevki Dayf *(el-Tasavvur ve't-Tecdid, 271)* olayların Hâlid'le Kümeyt arasında dostluk ve muhabbet bulunmadığına, bilakis düşmanlık mevcut olduğunu gösterdiğini ifade ederek Kümeyt'in bu sözü söylemiş olamayacağını ileri sürmektedir. Halbuki el-Isfahânî *(el-Eğânî*, XVIII, 6303-4), Kümeyt'in Hâlid'i medhiyle ilgili şiirler nakletmektedir. Bu sebeple, her hangi bir sebeple Kümeyt'in Halid'i medhetmiş olması mümkündür. Ayrıca bize göre bu konuda önemli olan Kümeyt'in Hâlid ile aralarının iyi olduğuna dair yukarıdaki sözü söylemiş olması değil, neticede Hakîm b. Ayyâş'la mücadele içine girmiş olmasıdır.
125. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6305-7.

Hakîm, Ali b. Ebî Tâlib başta olmak üzere tüm Benî Hâşim'e hücum ediyordu. Kümeyt de ona cevap verip muhalefet edince iki şair arasındaki düşmanlık arttı. Fakat Kümeyt, Hişam'ın kulağına gider endişesiyle Hakim'e cevap olmak üzere Ali b. Ebî Talib'i öven şiirler söylemekten çekiniyordu. Bu sebepten husûmeti başka bir alana çekti ve Yemen kabilelerini hicvetmeye başladı. İki aile dışında tüm Yemen kabilelerini, kusurlarını sayarak hicvetti. Dil uzatmadığı iki aile, İsmail b. es-Sabbâh ile Alkame b. Vâil aileleridir. Bunlar Hakim b. Ayyaş'ın şiirine cevap veriyorlardı. Ayrıca Alkame ailesi, Şam'a kaçacağı gece Kümeyt'i evlerinde misafir etmiştir[126]. İsmail b. Sabbah'ın annesi de Esedli idi. Oğlu Müstehil, Kümeyt'in Hakîm'i eleştirme tarzına hayret ederek babasına şunu sormuştur: "Kelbli'yi hicvettin, Benî Ümeyye ile övündün. Halbuki sen Benî Ümeyye'nin kâfir olduğuna şahitlik ediyorsun. Onların yerine Ali ve Benî Hâşim ile iftihar etseydin ya"! Kümeyt oğluna şu cevabı vermiştir: "Oğulcuğum! Sen Hakîm'in, Ali'ye düşman olan Benî Ümeyye ile dost olduğunu biliyorsun. Şayet ona cevap olarak ben de Ali'yi savunup övseydim, bu defa bana cevap vermeyi bırakır, Ali'ye dil uzatırdı. O zaman ben Ali'yi hakarete maruz bırakmış olurdum. Haliyle, Benî Ümeyye de Ali'yi savunmazdı. Mudar'ı medhetmekle Benî Ümeyye'yi de övmüş oldum; bunu da şu düşünceyle yaptım: "Eğer bana cevap verirse Benî Ümeyye onu öldürür. Cevap veremeyip susarsa kederinden ölür. Her iki durumda ben galip gelmiş olurum." Kümeyt'in tahmini gerçekleşmiş ve Hakîm ona cevap vermeye cesaret edemeyerek susmuştur.

el-Isfahânî'nin[127] naklettiği bir başka rivayet iki şair arasındaki mücadelenin ne derece geniş boyutlara ulaştığını ortaya koymaktadır. Buna göre Halid b. Abdullah el-Kasrî Kümeyt'i hapse atmıştı. Şair, kendisini ziyarete gelen hanımının elbisesini giyerek hapisten kaçmış, hanımı ise hapishanede onun yerinde kalmıştı. Kümeyt Hişam'dan eman istemek üzere Şam'a gitti. Burada olayı öğrenen Hakîm, hapishane görevlilerinin Kümeyt'in hanımıyla çirkin ilişkilerde bulunduğunu dile getiren şiirler söylemiş, Kümeyt de ona "el-Müzehhebe" adlı kasidesiyle cevap vermiştir.

Mudar kabilelerini övmek ve Yemen kabilelerine hücum etmek suretiyle Benî Hâşim'in en büyük düşmanlarından birisi olan Hakim b. Ayyâş'ı susturması, Kümeyt'in zeki ve ileri görüşlü bir şair olduğunu ortaya koymaktadır[128].

Yukarıdaki rivayetler gösteriyor ki, neticede Hakîm b. Ayyâş susmuş; ancak Kümeyt'le Hâlid b. Abdullah el-Kasrî arasında amansız bir mücadele başlamıştır. Kümeyt'in Hakîm ile çekişmesinin gerçek sebebi,

126. İbn A'sem, IV, 298.
127. *el-Eğânî*, XVIII, 6285.
128. Ahmed el-Hâfî, 483.

birinci rivayete göre Yemenli şairin genel olarak Mudar kabilelerine ve Kümeyt'in yakınlarına saldırması; ikinci rivayete göre ise Ali b. Ebî Talib'e ve Benî Hâşim'e hakaret etmesidir. İkinci rivayet iki şair arasındaki husumetin gerçek sebebini daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kümeyt bu şairi susturmak için çekişmenin boyutunu genişletmiş; konuyu Yemen-Mudar asabiyetine çekmiştir. Sonuçta Kümeyt, hem Hakîm'in sesini kesmiş ve hem de Zeyd b. Ali'ye karşı düşmanlık besleyen Irak Valisi Halid el-Kasrî'ye cephe almış oluyordu. Fakat ileride Kümeyt'te kabile asabiyetini ele alırken değineceğimiz üzere, gerçekte, mesele kabile asabiyeti değil, siyasî bir meseleydi. Bir başka deyişle Kümeyt, kabile asabiyetini Benî Ümeyye'ye, Halid el-Kasrî'ye ve Hakîm b. Ayyâş'a karşı silah olarak kullanmıştır. Asıl maksadı da Benî Ümeyye'ye ve Halid el-Kasrî'ye karşı ayaklanma hazırlıkları yapan Zeyd b. Ali'nin hareketine bu suretle yardımcı olmaktı. Bunun için Kümeyt, kabile asabiyetini körüklemek suretiyle halkı Halid'e karşı tahrik etmiş; Yemen taassubu olan valinin karşısına Mudar asabiyyeti ile çıkmıştır[129].

Kümeyt'in hem iyi ilişki ve hem de çekişme içinde bulunduğu edebî şahsiyetlerin toplumda yüksek mevkilere sahip kimseler oldukları görülmektedir. Buradan biz, şairin ictimâî mevkiinin yüksek olduğunu ve kültür düzeyi yüksek şahsiyetlerle ilmî tartışmalar yapabilecek kapasiteye sahip bulunduğunu anlıyoruz. Bu ilişkiler çerçevesinde dikkati çeken bir husus da Kümeyt'in irtibat halinde bulunduğu şairlerin inanç bakımından ılımlı şahsiyetler olmalarıdır. Bu bakımdan Kümeyt'in aşırı fikirlere sahip şairlerle düşüp kalktığı görülmemektedir. Mesela aynı kabileye mensup, Hattâbiyye fırkasının lideri olan ve Câfer es-Sâdık'ın ilah olduğunu iddia eden Ebu'l-Hattâb el-Esedî (143/760) ile alakasından hiç bahsedilmemektedir. Husumet içine girdiği şairlerin fikirlerini de güçlü bir şekilde reddettiği ve onların etkisinde kalmadığı müşahade edilmektedir.

Kümeyt'in ilmî çevrelerle alakasına gelince, çağdaş yazarlardan bazıları kaynak göstermeden onun Vâsıl b. Atâ, Hasan el-Basrî ve Ebû Hanife ile ilişkisinden bahsetmektedirler. Ancak biz, temel kaynaklarda Kümeyt'in adı geçen alimlerle doğrudan teması bulunduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Günümüz edebiyat araştırmacılarından Şevki Dayf[130], Kümeyt'in Vâsıl b. Atâ ile irtibatı bulunduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Yazar, Zeyd b. Ali'nin Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olması[131], Kümeyt'in, şiirinde Vâsıl'ın metodlarından etkilenmiş bulunması ve Zeydiyye'nin de Mu'tezile mezhebine mensup olması noktalarından hareket ederek bu sonuca ulaşmaktadır. Hatta Kümeyt'in bizzat kendisinin de Mu'tezilî oldu-

129. Şevki Dayf, *et-Tatavvur ve't-Tecdîd*, 269; a. mlf., *el-Asru'l-İslâmî*, 325.
130. *et-Tatavvur ve't-Tecdîd*, 276.
131. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, tah. Muhammed Bedran, Kahire, 1952, I, 303.

ğunu, devrinin cidâl ve tartışma metodları kültürüne sahip bulunduğunu ve bu metodları şiirinde uyguladığını, dolayısıyla Vâsıl'ın fikirlerinden etkilenmiş olduğunu belirtmektedir. Gerçekten Kümeyt'in Benî Hâşim'in haklarını savunurken ve Benî Ümeyye'ye hücum ederken kullandığı üsluptan, onun, devrinin kelam ulemasıyla ilişki içinde bulunduğu ve bu çevrenin düşünce ve metodlarından istifade ettiği anlaşılmaktadır. *Hâşimiyyât* tetkik edildiğinde Benî Hâşim lehine ve Benî Ümeyye aleyhine pek çok deliller kullanıldığı görülür. Benî Hâşim "âdil" olarak vasıflandırılırken, Benî Ümeyye "zalim" olarak tavsif edilir. Hâşimîlerin geçmişte İslâm'a yaptıkları hizmetten bahsedilirken, Emevîlerin İslâm'a düşmanlığı anlatılır. Sonuç olarak Kümeyt, sistemli bir şekilde delil kullanır. Bu bakımdan biz de şairin kelâm çevreleriyle ve özellikle Vâsıl b. Atâ ile irtibatının bulunabileceğini burada belirtmek istiyoruz.

Aynı şekilde Şevki Dayf[132], Kümeyt'in *Hâşimiyyât*'ta Benî Hâşim'in haklarını savunurken takip ettiği metodu tamamen Hasan el-Basrî ile arkadaşlarının ve talebelerinin kader meselesinde yapmış oldukları mücadeleye benzetmekte ve dolayısıyla bu büyük alim ile irtibatına telmihte bulunmaktadır. Şüphesiz Kümeyt'le Hasan el-Basrî'nin mücadele uslubundaki benzerlikten hareket ederek, bu alakayı kurun yazarın görüşüne biz de katılıyoruz.

Kümeyt'in kelâm çevreleriyle irtibatının bulunmuş olması imkan dahilinde olduğu gibi, devrinin fakihleriyle ve özellikle de Kûfe'de faaliyetini sürdüren Ebû Hanife ile temas halinde bulunmuş olması da mümkündür. Gerçi Ebû Hanife'nin gerek hocaları ve gerekse talebeleri arasında onun ismine rastlanmamaktadır. Ancak Ebu Hanife'den, hocalarından, talebelerinden ve onların ilmî faaliyetlerinden Kümeyt'in habersiz olabileceğine ihtimal vermiyoruz. Nitekim bazı araştırmacılar onun, Ebu Hanife ve hocaları gibi Kûfe'de sünnî fıkıh öğretimi ile meşgul olan ulema ile ilişki içinde bulunmuş, ömrünün sonlarına doğru Ebu Hanife'nin derslerinden istifade edip cedel, kıyas, ve hüküm istinbatı konularında ondan etkilenmiş olabileceğini belirtmektedirler[133].

Öte yandan, Kümeyt'in çok yakın ilişki içinde bulunduğu Zeyd b. Ali ve Ca'fer es-Sâdık ile Ebû Hanife arasında sıkı ilişkiler bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Ebu Hanife, Emevîlere karşı isyan ettiği zaman Zeyd'e 30 bin dirhem para yardımında bulunmuştur[134]. Bu hoktadan hareket edildiğinde Kümeyt ile Ebu Hanife arasında irtibat bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

---

132. *et-Tatavvur ve't-Tecdîd*, 276.

133. Yusuf Hüleyf, 706, 712; el-Atvî, 55-56.

134. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, İstanbul 1993, 6. baskı, 128.

C- Benî Hâşim İle Münasebetleri

Hâşimiyyât'ında Benî Hâşim'i öven ve haklarını savunan Kümeyt'in bu ailenin ileri gelenleriyle bizzat görüştüğü görülmektedir. Hatta bu görüşmelerin hayatının erken bir döneminde başladığı söylenebilir. Nitekim Zeynelabidin Ali b. Hüseyin'i ziyaret ettiğine dair kaynaklarımızda bilgiler mevcuttur[135]. Ali b. Hüseyin 94/712 yılında vefat etmiş olduğuna[136] göre Kümeyt, hayatının erken bir döneminde, 34 yaşından önce onunla görüşmüş olmalıdır. Şair -muhtemelen Medine'de- Ali b. Hüseyin'i ziyaret ederek ona I. Hâşimiyyesini okumuştur. Ali b. Hüseyin Kümeyt için dua ederek, kendi servetinden ve Ehl-i Beyt'ten topladığı dörtyüz bin dirhemi ona teklif etmiş; ancak Kümeyt kabul etmeyerek, elbisesini verirse hayır ve bereket için giyeceğini belirtmiştir. Bunun üzerine Ali b. Hüseyin üzerindeki elbisesini çıkararak Kümeyt'e vermiş ve onun için şöyle dua etmiştir: "Allahım! İnsanların kıyamadığı bir zamanda Kümeyt nefsini Resûlünün ve onun neslinin yoluna adadı. Başkaları hakkı gizlerken o açıkladı. Onu şehid olarak huzuruna al. Mutlu olarak yaşat. Bir an önce mükafatını ver. Gelecekte de bol mükafat ihsan eyle. Biz onu mükafatlandırmaktan aciz kaldık!" Kümeyt daha sonraları şunu söylemiştir: "Hâlâ onun duasının bereketini hissediyorum"[137].

Kümeyt'in görüştüğü ve şiirinden parçalar okuduğu Hâşimîlerin başında, siyasî hüviyetinden çok ilmî şahsiyetiyle tanınan Câfer b. Muhammed es-Sâdık (148/765) gelmektedir. Bununla ilgili bilgi, bizzat Kümeyt'in şiirlerinin râvisi olan Muhammed b. Sehl tarafından nakledilmiştir. Buna göre Eyyâmu't-Teşrîk'te-muhtemelen hac ibadeti esnasında- Kümeyt, Câfer es-Sâdık'ın yanına gelerek gerekli hürmeti gösterdikten sonra IV. Hâşimiyye'yi okumuştur. Şâir bu uzun kasidede Benî Ümeyye'ye karşı isyan fikrini işlemekte, onların yaptığı zulümleri dile getirerek Hz. Hüseyin'in şehadetinden ve Benî Hâşim'in faziletlerinden bahsetmektedir[138]. Kümeyt kasideyi okurken dinleyenler heyecanlanarak ağlamaya başlamışlardır. Şâir, Hz. Hüseyin'in şehadetinden bahsettiği beyitlere[139] geldiğinde Ca'fer es-Sâdık ellerini havaya kaldırarak: "Allahım! Kümeyt'in işlediği ve işleyeceği, gizli ve aşikar günahlarını affet! ona hoşnut olacağı şeyleri ihsan et!" diye dua etmiş ve bin dinar ile bir elbise

---

135. Şevki Dayf, Zeyd b. Ali'nin, babası hayatta iken isyana teşebbüs etmediği ve kendisine davet etmediği noktasından hareket ederek, Kümeyt'in Ali b. Hüseyin'i övmüş olabileceğine ihtimal vermemekte ve bununla ilgili rivayetlerin doğru olamayacağını ifade etmektedir. (bkz. *et-Tatavvur ve't-Tecdîd*, 279). Ancak biz, *Hâşimiyyât*'ın tamamının Zeyd b. Ali'den ve görüşlerinden bahseden bir manzumeler topluluğu olmadığı, Kümeyt'in bütün faaliyetlerinin Zeyd b. Ali etrafında dönmediği ve ayrıca, şairin, diğer Hâşimîlerle, Zeyd b. Ali'nin hatırı için görüşmüş olmadığı noktalarından hareketle yazarın bu konudaki görüşüne katılmıyoruz.

136. İbn Sa'd, V, 221.

137. ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (121-140), 212; a. mlf., *Nübelâ*, V, 388; el-Bağdâdî, I, 69-70.

138. *Hâşimiyyât* (Leiden), 110-114; (Beyrut), 146-187

139. *Hâşimiyyât* (Leiden), 127 vd.; (Beyrut), 166 vd.

takdim etmiştir. Kümeyt ise "Ben sizi dünya menfaati için sevmedim. Dünya malını isteseydim, onu elinde bulunduranlara giderdim. Lakin ben size ahiret için muhabbet besledim. Vücudunuza değmiş olan elbiseyi bereketi için kabul ediyorum. Fakat parayı almam", demiştir[140].

Ca'fer es-Sâdık'ın ravilerinden İsa b. A'yan, Kümeyt'in şiiri hakkında Ca'fer'in değerlendirmesini şu sözleriyle anlatır: "Ben Ebu Abdullah'a Kümeyt'in şiirlerini okurdum. Benî Ümeyye'yi medhettiği şiirlere geldiğimde" Ne güzel şiir söylemiş" derdi. Benî Hâşim hakkındaki şiirlerini okuduğumda "İşte bizim şairimiz, Ehl-i Beyt'in şairi" derdi. Kabileler hakkında yazdığı şiirleri okuduğumda "Nesebi iyi biliyor" derdi"[141].

Kendi zamanında ortaya çıkan birçok sapık şiî fırkasını lânetleyen ve onların liderlerini huzurundan kovan Câfer es-Sâdık'ın Kümeyt hakkındaki görüşleri ve aralarındaki ilişkiler, şairin aşırı şiî fikirlere sahip olmadığını ve normal şartlar dahilinde Ehl-i Beyt'i desteklediğini göstermektedir.

Kümeyt'in ziyaret ettiği bir başka Hâşimî, Muhammed el-Bâkır (117/735)'dır[142]. Kümeyt ona "el-Mîmiyye" de denilen I. Hâşimiyye'yi okumuştur. Kaside bittikten sonra Muhammed el-Bâkır, Kümeyt'in Ehl-i Beyt'i desteklemesini, meşhur şair Hassan b. Sâbit'in Resülullah'ı şiirleriyle desteklemesine benzetmiştir. Bazı rivayetlerde Muhammed el-Bâkır'ın Kümeyt'e para teklif ettiği; ancak onun kabul etmediği ve Muhammed'in de dua ettiği kaydedilmektedir[143].

Kümeyt, Hz. Hüseyin'in kızı Fatıma'yı da ziyaret etmiştir. el-Isfahânî ve İbn A'sem, bize bu ziyaretle ilgili olarak iki ayrı haber rivayet etmektedirler.

el-Isfahânî'nin[144] haberini rivayet eden Kümeyt'in mevlası Saîd, hadiseyi şöyle anlatır: "Fatıma bt. Hüseyin" Bu, bizim şairimiz, Ehl-i Beyt'in şairidir" dedi. Kümeyt'e bir bardak meşrubat ikram etti ve 30 dinar ile bir binek hayvanı verilmesini emretti. Kümeyt ağlamaya başladı ve şöyle dedi: "Vallahi kabul etmem. Ben sizi dünya için sevmedim."

İbn A'sem'in[145] rivayetinde Kümeyt'le birlikte Fatıma'yı ziyarete giden Dâvud b. Mus'ab'dır ve şunları anlatmaktadır: "Kümeyt'le beraber Fatıma bt. Hüseyin'i ziyaret'e gittik. Bize minder verdi ve oturduk. Fatı-

---

140. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6291, 6292; el-Bağdâdî, I, 70; el-Abbâsî, III, 96.
141. İbn A'sem, IV, 304.
142. İbn Sa'd, V, 320-324.
143. İbn A'sem, IV, 304; el-Mes'ûdî, III, 243; el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6291-2; el-Merzubânî, *Ahbâru Şuarâ, 68-73;* el-Abbâsî, *III*, 96.
144. *el-Eğânî*, XVIII, 6291-2; Ayrıca bkz. el-Abbâsî, III, 96.
145. İbn A'sem, IV, 305.

ma Kümeyt'e şunları söyledi: 'Allah seni hayırla mükafatlandırsın. İnsanlar bize buğzederken sen sevdin. İnsanlar bize galebe çalarken sen medhettin. Herkes ilişkiyi keserken sen ilgilendin.' Fatıma daha sonra şöyle dedi: 'Yâ Eba'l-Müstehil! Biz sana bir binek ve 60 dinar verilmesini emrettik'. Kümeyt ağlamaya başladı, onları kabul etmedi ve kalkıp gitti".

Yukarıdaki iki rivayetten, Kümeyt'in Fatıma bt. Hüseyin'i birden fazla ziyaret ettiği anlaşılmaktadır.

Ömer b. Hasan b. Ali, Kümeyt'in kendilerini ziyaretini şöyle anlatır: "Kümeyt Medine'ye yanımıza geldi. Bir gün, şiir okumasını istedik. Resulüllah hakkında yazdığı kasideyi[146] okudu. İnsanlar ağladılar. Kümeyt kaldığı eve gitti. Arkadaşlarımız onun için para, elbise ve daha başka şeyler topladılar... Fakat o, parayı almadı, elbiseleri aldı ve daha sonra onları giydi"[147].

Bir diğer Hâşimî, Abdullah b. Hasan b. Ali, kendisini ziyaret edip şiir okuyan Kümeyt'e dört bin dinara satın aldığı bir araziyi bağışlamak ve yazılı bir belgesini vermek ister. Kümeyt önce kabul etmez, ancak Abdullah'ın ısrarı üzerine alır. Fakat aradan bir müddet geçtikten sonra geri getirip iade eder.

el-Mes'ûdî[148] Abdullah b. Câfer'in torunu olan Abdullah b. Muaviye'nin Kümeyt'i mükafatlandırmak için bir faaliyetinden bahsetmektedir. Abdullah b. Muaviye, Benî Hâşim'in evlerini dolaşarak "Ey Benî Hâşim! İnsanlar sizin faziletlerinizi söylemeyip sustukları bir sırada Kümeyt sizinle ilgili şiirler söyledi ve kendisini Benî Ümeyye'nin hedefi haline getirdi. İmkanınız ölçüsünde onu mükafatlandırın" dedi. Bunun üzerine yüz bir dirhem değerinde para ve eşya toplandı. Hatta kadınlar zinetlerini bağışladılar. Abdullah bunları Kümeyt'e takdim etti. Ancak o kabul etmeyip sahiplerine iade edilmesini istedi. Bu esnada Abdullah, Kümeyt'ten, halk arasında kargaşalık çıkarmaya yarayacak olan Mudar -Yemen asabiyyetini tahrik etmesini istedi. Bunun üzerine Kümeyt, Nizâr kabilelerini övdü ve Yemen-Nizâr çekişmesini alevlendirdi.

Kümeyt'in meşhur Zeyd b. Ali ile alakasına gelince, kaynaklarda buna dair bilgi, Zeyd'in isyanı öncesine aittir. Zeyd b. Ali, Emevîlere karşı isyan etmeye karar verince Kümeyt'e bir mektup yazarak kendisini desteklemesini ve yanında yer almasını istemiş; Kümeyt ise kabul etmemiştir. Benî Hâşim'i diliyle desteklediğini, fakat kılıcıyla savaşmayacağını dile getiren Kümeyt, Zeyd'in isyanına katılmamıştır. Ancak Râfizîlerin

146. *Hâşimiyyât* (Leiden), 154-155; (Beyrut), 200-201.
147. İbn A'sem, IV, 306.
148. el-Mes'ûdî, III, 243.

yaptığı gibi Zeyd'e karşı çıktığı için değil; başka sebeplerden dolayı Zeyd'in hareketine iştirak etmemiştir. Çünkü şair, Kûfe halkının psikolojisini iyi tanıyordu; isyan konusu gündeme geldiğinde Zeyd'i desteksiz bırakacaklarını biliyordu. Nitekim tahmini doğru çıkmıştır. Bununla birlikte, bu hareketinden dolayı, olaydan sonra kendi kendisini ayıplamış ve üzüntüsünü dile getirmiştir. İsyana katılmadığı ve Zeyd'i desteklemediği için üzülmüştür. Bu konuyu "Zeyd b. Ali'nin isyanındaki tutumu" başlığı altında biraz sonra ele alacağız.

Kümeyt'in Benî Hâşim ile irtibatıyla ilgili olarak yukarıda naklettiğimiz bilgiler, şairin bu aileyle son derece samimi ilişkiler içinde bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu bilgilere dayanarak Kümeyt'in faaliyetlerinin Benî Hâşim tarafından benimsendiğini ve hatta desteklendiğini söyleyebiliriz. Şiirlerindeki fikirlere Benî Hâşim'in her hangi bir tepki gösterdiği görülmemektedir. Bu da gösteriyor ki Kümeyt'in *Hâşimiyyât*'ı genel olarak şairin görüşlerini ihtiva etmesinin yanında, Benî Hâşim'in görüşlerini de yansıtmaktadır.

Bunun yanında, bu ilişkiler, Kümeyt'in Benî Hâşim adına, onlardan habersiz ve asla bu ailenin adını kullanarak ve istismar ederek faaliyette bulunmadığını göstermektedir. görüldüğü üzere Kümeyt, *Hâşimiyyât*'ın büyük bir bölümünü teşkil eden I. ve IV. kasideleri Benî Hâşim'e okumuştur.

D- Kümeyt'te Kabile Asabiyeti

Kümeyt'te Kabile Asabiyeti konusuna girmeden önce, her şeyden evvel şairde dinî duygularının ağır bastığını ve Benî Hâşim'e kabile asabiyeti cihetiyle değil; bilakis Peygamber'e olan yakınlıkları dolayısıyla sevgi beslediğini ifade etmemiz gerekir. Onun Hâşimîlerle ilgili şiirleri, kabile asabiyetinin bir ürünü olan "el-Müzehhebe" sinden farklıdır. Yukarıda bu kasidenin te'lif sebeplerinden birisi olan Hakîm b. Ayyâş'la aralarındaki husumet üzerinde durmuştuk. Şimdi kasidenin bir başka te'lif sebebine temas etmek istiyoruz. Bu sebep de, Kümeyt'in Arıplar arasında Yemen-Mudar asabiyetini körüklemeyi Emevî iktidarını sarsmak gayesiyle yapmış olmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi şair bu kasidesinde, iki aile hariç tüm Yemen kabilelerini kötülemişti. Halbuki Benî Ümeyye büyük ölçüde Yemen kabilelerinin desteği sayesinde iktidarını sürdürüyordu. Hişam b. Abdilmelik zamanında 15 yıl süreyle Irak valiliği yapmış olan Hâlid el-Kasrî de Yemenli idi ve aşırı bir şekilde Yemenlileri tutuyordu. Kümeyt bu valiye ve Benî Ümeyye'ye rağmen Yemen kabilelerine hücum etmiştir. Kümeyt'in kabile asabiyeti ile ilgili faaliyeti hakkında bilgi veren el-Mesûdî'ye göre şair, Mudar b. Nizâr'ın menâkıbını zikrettiği, faziletlerini saydığı, uzun uzadıya vasıflarını açıkladığı ve Kahtanîlerden üstün olduklarını ifade ettiği şiirleri Yemen-Nizâr

kavgasını körüklemiştir. Yemen, Nizâr'a; Nizâr da Yemen'e karşı iftihar etmeye başlamış, neticede halk fırkalara bölünmüştür. Bu bölünmenin boyutları o derece genişlemiştir ki kabile asabiyeti bedevî ve hadarî tüm Arapları etkilemiştir. Bu ortam nihayet Emevî devletinin yıkılmasına yol açmıştır[149]. el-Mes'ûdî'nin konuyla ilgili olarak verdiği bilgiler arasında, daha önce sözünü ettiğimiz Yemenli şair Hakîm b. Ayyâş, olayın içinde bulunmamaktadır. Ancak biz, hadisenin içinde Hakîm'in bulunmasını uzak bulmadığımız gibi, üstelik el-Isfahânî'nin rivayetlerinden, Kümeyt'in kabile mücadelelerine karışmasında bu şairin açıkça rolünün bulunduğunu öğrenmekteyiz.

Aslında Benî Hâşim taraftarı bir şairin kabile asabiyetine bulaşmaması gerektiği düşünülür. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi Kümeyt'te kabile asabiyeti zâhirî bir durumdur. Onu, yani kabile asabiyetini Benî Hâşim'i savunmak, Benî Ümeyye ve valileriyle, Hâşimîlere düşman olan şairlere karşı bir silah ve siyâsî bir araç olarak kullanmıştır.

Kümeyt'te kabile asabiyetinin etkisi, şairin hayatı boyunca devam ettiği gibi, yankıları ölümünden sonra da sürmüş ve şairleri etkilemiştir. Hatta onun bu konuyla ilgili şiirleri üzerindeki tartışmalar, vefatından yüz yıl sonra devam ediyordu. Nitekim şair Di'bil el-Huzâî ve İbn Ebî Uyeyne, Kümeyt'in el Müzehhebe'sini eleştiren şiirler yazmışlardır. Benî Hâşim'ın azatlısı Ebu'z-Zelfâ el-Basrî de bu ikisine cevap vermiş ve reddiye yazmıştır[150].

Kabile asabiyeti Kümeyt'te büyük ihtimalle Halid el-Kasrî'nin Irak valiliği esnasında ortaya çıkmıştır (105-120/723-737). Çünkü şair bu tarihten önce Benî Ümeyye'ye şiddetli bir şekilde hücum etmediği gibi; Yemen kabilelerine de nefreti yoktu. Nitekim Süleyman b. Abdilmelik (96-99/714-717) zamanında babası tarafından Horasan Valiliğine tayin edilen Muhalled b. Yezid'i medhetmişti[151].

E- Horasan Halkını İsyana Teşviki

Hişam b. Abdilmelik 117/735 yılında Asım b. Abdullah'ı Horasan valiliğinden azlettikten sonra Irak genel valisi Hâlid el-kasrî, kendi kardeşi Esed'i buraya ikinci kez vali olarak tayin etti. Bunun üzerine Kümeyt, etkili bir kaside yazarak Horasan halkına gönderdi ve onları Emevî devleti ve valileri aleyhine isyana teşvik etti. et-Taberî tarafından nakledilen bu kasidenin bazı beyitlerini kaydetmek istiyoruz.

---

149. el-Mes'ûdî, III, 244-5.
150. el-Mes'ûdî, III, 245.
151. el-Isfahânî, *Eğânî*, VII, 6290, Ahmed el-Hûfî, *Edebü'l-Siyâse*, 488-9.

أَلا أَبْلِغْ جماعَةَ أَهْلِ مَرْوٍ على ما كانَ مِنْ نَأْيٍ وَبُعْدِ
رِسالَةَ ناصِحٍ يُهْدِي سَلاماً ويَأْمُرُ في الذي رَكِبُوا بِجَدِّ
....
فلا تَهِنُوا ولا تَرْضَوْا بِخَسْفٍ ولا يَغْرُرْكُمُ أَسَدٌ بِعَهْدِ
وَإِلاَّ فارْفَعُوا الراياتِ سُوداً على أَهْلِ الضَّلالَةِ والتَّعَدِّي
....

Her ne kadar uzakta bulunsalar da Merv halkına tebliğ et!

Nasihat eden, selam gönderen ve onların görüşlerini teyid edenin mektubunu.

...

Gevşemeyin, zillete razı olmayın. Esed sizi bir muahede ile aldatmasın.

Aksi takdirde dalalet ve zulüm ehline karşı siyah bayrakları çekiniz.

...[152]

Kümeyt bu mektubu ile Horasan halkını vali Esed, kardeşi Halid ve dolayısıyla Benî Ümeyye'ye karşı açıkça ayaklanmaya davet ediyordu. Nitekim şairin arzusu gerçekleşmiş; Horasan halkı ayaklanarak, bu mektuptan 15 yıl sonra Emevî devletini yıkmışlar ve yerine Abbâsileri iktidara getirmişlerdir.

Acaba Kümeyt, Abbâsiler lehine faaliyette bulunmuş mudur? O, *Hâşimiyyât*'ında bu ailenin bazı fertlerini zikretmekte ve kısaca övmektedir. Ancak biz Abbas oğullarıyla ve abbâsî hareketinin liderleriyle işbirliği içinde olduğuna, görüştüğüne dair bir bilgiye ve bizzat Abbâsî propagandacıları arasında onun ismine rastlayamadık. Şu kadar var ki yukarıdaki mektubunda kullandığı "siyah bayraklar" tabiriyle isyan ifade etmiş olmasının yanında, Hâris b. Süreyc'in kullandığı siyah bayrakları kasdetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Aynı zamanda bu şiirler bu tarihten itibaren Horasan'ın Benî Hâşim taraftarlarının yoğun bir şekilde fa-

152. et-Taberî, VII, 99-100.

aliyet gösterdikleri önemli bir merkez olduğunu göstermektedir. Esed b. Abdullah, daha önce Horasan valiliği yaptığı sırada 107/725 yılında Abbâsî propagandacılarından eline geçirdiklerini idam etmişti. Bu vali aynı şekilde 117/735 yılında da bu propagandacılardan bir grubunu yakalatarak bir kısmını katletti, bir kısmının uzuvlarını kesti ve bir kısmını da hapsetti[153].

Ayrıca bu mektup, Kümeyt'in Irak ve Horasan'da Benî Ümeyye aleyhine gizlice faaliyet gösteren güçlerden birisi olduğuna da delil teşkil etmektedir[154].

F- Kümeyt'in Tutuklanması, Firarı ve Halife Hişam Tarafından Affedilişi

Kümeyt'in Benî Hâşim lehine ve Benî Ümeyye aleyhine propaganda yapmasından Emevî ailesinin ve Irak valilerinin rahatsız olduğu muhakkaktır. Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra duraklama devresine giren Hâşimî isyanlarının yeniden canlanabileceği iktidarın gözünden kaçmıyordu. Üstelik şairin Yemen kabilelerine hücum etmesi, Irak valisi Halid el-Kasrî'nin Kümeyt'e olan kinini artırmıştı. Neticede vali, iktidar aleyhine yürüttüğü propaganda sebebiyle Kümeyt'i halife Hişam'a şikayet etmiş; Hişam da şairin idam edilmesini emretmiştir. Fakat Kümeyt hapishaneden kaçıp Şam'a giderek halifeye kendini affettirmeyi başarmıştır. Kaynaklarda bu olayın cereyan tarzıyla ilgili haberler değişik ravilerden bazı farklılıklarla anlatılmaktadır. Biz bu rivayetlerden önemli bulduklarımızı özetlemek suretiyle kaydetmek istiyoruz.

1. Kümeyt'in oğlu Müstehil'in rivayetine göre şair, Yemen kabileleri aleyhine yazdığı kasidesini neşredince Halid el-Kasrî'nin öfkesini üzerine çekti. Halid ondan öç almak gayesiyle Hişam'a hediye etmek üzere hazırladığı bir cariyeye Hâşimiyyât'ı ezberletti. Kümeyt'le ilgili bilgileri de bir mektuba yazarak Hişam b. Abdilmelik'e gönderdi. Halife mektubu okuyup câriyeden de Hâşimiyyât'ı dinleyince öfkelendi. Derhal Halid'e bir mektup yazarak şairin dilini ve elini kesmesini emretti. Halifenin emri gereğince Halid'in yakalatıp hapsettirdiği Kümeyt, dostu ve Vâsıt âmili Ebân b. el-Velîd el-Becelî'nin verdiği fikirle, kendisini ziyarete gelen hanımının elbisesini giyerek hapishaneden kaçmayı başardı. Bu arada Hâlid, kocasının yerine hapishanede kalan Hubbâ'yı sorguya çekti. Ancak Benî Esed'in ayaklanması üzerine kadına işkence yapmaktan vazgeçti ve serbest bıraktı. Kümeyt bir müddet Benî Alkame'nin yanında gizlendikten sonra, yanında Benî Esed'den bir grup insanla birlikte bir gece vakti halifeden emân talep etmek üzere Şam'a doğru yola çıktı. O, yıldızlara bakarak yol takip etme bilgisine sahip olduğu için gündüzleri

153. İbnü'l-Esîr, V, 136, 190.
154. Şevki Dayf, *et-Tatavvur ve't-Tecdîd*, 272.

gizlenip geceleri yürüyorlardı. Şam'a vardıklarında, burada oturan Benî Esed'le Benî Temîm arasında bir müddet gizlendi. Bu arada haber göndererek yardım istediği Kureyş büyükleri, hatırı sayılır bir şahsiyet olan Anbese b. Saîd b. el-As'a giderek Mudar'ın sözcüsü olan Kümeyt'in kendilerine sığındığını; halbuki halifenin onun katlini emretmiş olduğunu bildirdiler. Anbese'nin, halifenin bir müddet önce vefat etmiş olan oğlu Muaviye'nin Deyr-i Hanînâ'da bulunan kabrine sığınmasını tavsiye etmesi üzerine Kümeyt, mezarın üstüne çadırını kurdu. Ayrıca Anbese, Mesleme b. Hişâm'ın nezdinde girişimde bulundu. Mesleme babasına giderek, Mudar şairi Kümeyt'in emân istemek maksadıyla geldiğini haber verdi. Halife de emân verdiğini belirterek, Mesleme'den Kümeyt için bir meclis tertiplemesini istedi. Kümeyt bu toplantıda söylediği şiirde Hişam'ı medhetti ve ölen oğlu Muaviye için mersiye okudu. Halife ağladı ve Kümeyt'e 40 bin dirhem verdi, ayrıca Mesleme de 20 bin dirhem bağışladı. Hişâm, Hâlid b. Abdullah'a bir mektup yazarak Kümeyt'e ve ailesine emân verdiğini belirtti[155].

2. Abdurrahman b. Davud b. Ebî Ümeyye el-Belhî'nin rivayetine göre Hâlid b. Abdullah el-Kasrî ile Kümeyt arasındaki düşmanlığın sebebi ve olay şöyledir: Yemenli şair Hakîm b. Ayyâş el-Kelbî, şiirlerinde Mudar'a ve özellikle Mudar kadınlarına hakaret ediyordu. Mudar şairleri durumu Kümeyt'e haber vererek ondan Yemenli şaire cevap vermesini istediler. Fakat Kümeyt, Hâlid'in kendisine ihsanda bulunduğunu belirterek, önce cevap vermek istemediyse de Mudar kadınlarına Yemenli bir şairin hakaret etmesine tahammül edemeyerek "el-Müzehhebe" adlı kasidesini yazdı. Şairin Yemen kabilelerine hücum ettiği bu kaside Halid el-Kasri'nin kulağına gidince Kümeyt'i öldüreceğini söyledi. 30 kıymetli cariyeye Haşimiyyat'ı ezberleterek Hişam'a gönderdi. Cariyelerden Hâşimiyyat'ı dinleyen halife öfkelendi ve şiirin Kümeyt'e ait olduğunu öğrenince Halid'e bir mektup yazarak şairin öldürülmesini ve başının kendisine gönderilmesini istedi. Halid Kümeyt'i bir gece vakti tutuklattı. Tepkileri kendi üzerine çekmemek için Benî Esed'e Hişam'ın mektubunu okuyarak, sadece verilen emri uyguladığını belirtti. Kümeyt'in hapishaneden kaçışı ve Şam'a gidişi bir önceki haberle aynıdır. Başkente ulaştığında Mesleme b. Hişam onu himayesine aldı ve yeni vefat etmiş olan Muaviye b. Hişam'ın kabrinin üzerine çadırını kurmasını tavsiye etti. Sabahleyin Hişam, mezarın üzerinde Kümeyt'in çadırını görünce kızdı ve huzuruna çağırdı. Ancak merhumun çocukları Kümeyt'in eteğinden tutarak, dedelerinden, babalarının kabrine sığınan bu şahsın affedilmesini istediler. Bunun üzerine kalbi yumuşayan Hişam, Kümeyt'i sorguya çekti ve Benî Ümeyye'yi kötüleyen şiirlerinden örnekler okudu. Kümeyt, kısmen nesir ve kısmen de şiir olarak söylediği sözlerle Hişam'a cevap vererek onu yatıştırdı ve övdü. Hişam onun şiirini beğendi. 40 bin dirhem

155. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6268-74.

para ile 30 elbise verilmesini emretti. Halid'e de bir mektup yazarak Kümeyt'in hanımını serbest bırakmasını emretti[156].

3. Bir gün Hişam'ın kapısının önünde, üzerinde beyitler yazılı olan bir kağıt parçası bulunur ve halifeye gösterilir. Hişam şairleri huzuruna davet ederek bu şiirin kime ait olduğunu sorar. Onlar da Kümeyt'e ait olduğunu söylerler. Bunun üzerine halife, Vâsıt'ta bulunan Hâlid b. Abdullah'a durumu yazarak bilgi ister. Vali Kümeyt'le ilgili bilgileri toplar, Benî Ümeyye'yi kötülediğini ve Benî Hâşim'i övdüğünü bildirir; şiirinden bazı örnekler gönderir. Halife'nin, öldürülmesini emretmesi üzerine, Kümeyt tutuklanır. Daha sonra hanımının yardımıyla hapishaneden kaçar. Halifenin emri üzerine idam cezası uygulanmak için hapishaneye gidildiğinde Kümeyt'in yerinde hanımının bulunduğu görülür ve durum derhal Halid'e bildirilir. Bu arada Şam'a giden Kümeyt, Mesleme b. Abdilmelik'i över. Mesleme onu himayesine alır. Muaviye b. Hişam'ın kabrine sığınan Kümeyt sonunda halife tarafından affedilir[157].

4. İbn A'sem el-Kûfî'nin Ca'fer es-Sâdık'ın Hâcibi İsa b. A'Yen'den rivayetinde şairin hapsedilmesi şu şekilde anlatılır: Kümeyt'in yollara oturarak Benî Hâşim'i öven ve Benî Ümeyye'yi kötüleyen şiirler okuduğunu Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye bildirdiler. Halid şairi yakalatıp hapse attırdı. Sonra Hişam'a durumu bildirdi. Hişam da Kümeyt'in öldürülmesini emretti. Durumdan haberdar olan Ebân b. el-Velid el-Becelî'nin verdiği fikir doğrultusunda Kümeyt, hanımının yardımıyla hapishaneden kaçtı. 20 gün Benî Alkame'nin yanında gizlendikten sonra Benî Esed'den bazı kimselerle yola çıktı. Halid, kocasının yerine hapiste kalan Kümeyt'in hanımına iyi davrandı ve serbest bıraktı. Tutuklunun kaçtığını da bir mektupla Şam'a bildirdi. Gece vakti başşehire ulaşan Kümeyt, Mesleme b. Abdilmelik'e sığındı ve onu öven şiirler söyledi. Mesleme, ona Muaviye b. Hişam'ın kabrine sığınmasını tavsiye etti. Halife, yanında Benî Ümeyye'nin ileri gelen şehsiyetleri olduğu halde mezarı ziyarete geldiğinde Kümeyt onu karşılayarak şiirler okudu; nesir olarak da bazı övücü şeyler söyledi. Kümeyt'in fesâhati Hişam'ın hoşuna gitti, onu bağışladı ve ayrıca 10 bin dirhem verdi. Mesleme de 5 bin dirhem bağışladı. Buna ilaveten Hişam, kendisine eman verildiğini belirten yazılı bir fermanı Kümeyt'e verdi[158].

5. İbn Abdirrabbih'in kaynak göstermeden verdiği bilgiye göre Kümeyt b. Zeyd el-Esedî, Benî Hâşim'i övüyor ve Benî Ümeyye'yi kötülüyordu. Bundan dolayı Hişam onun yakalanmasını emretti. Kümeyt de 20 yıl gizlendi, Hişam'dan korkusuna istikrarsız bir hayat yaşadı. Mesleme b. Abdilmelik bir gün avlanmaya çıktığında Kümeyt ve arkadaşlarına

156. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6294-81; Ayrıca bkz. el-Abbâsî, III, 96 vd
157. el-Câhız, *el-Hayavân*, II, 364; el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6282-6.
158. İbn A'sem, IV, 296-304.
159. İbn Abdurrabbih, II, 56-58.

rastladı. Kümeyt şiir okuyarak onu övdü. Kümeyt'in fesâhât ve belâğatı Mesleme'nin hoşuna gitti. Halife'nin ona kızgın olduğunu bildirdi. Şairi emanı altına alıp Hişam'ın huzuruna götürdü. Kümeyt burada bir konuşma yaptı. Nihayet Hişam onu affedip mükafatlandırdı[159].

Kümeyt'in halife huzurunda yaptığı konuşma, hitabet sanatı açısından değerli olarak kabul edilmektedir[160].

Olayla ilgili rivayetleri bu şekilde kaydettikten sonra bu haberler üzerinde kısa bir değerlendirme yapmak istiyoruz. Birinci, ikinci ve döndüncü rivayetlerde hadise detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. İkinci rivayette Halid ile Kümeyt arasındaki husûmet hakkında uzun uzadıya bilgi verilirken beşinci rivayette bundan hiç bahsedilmemektedir. Birinci ve ikinci rivayetlerde Halid'in öç almak maksadıyla şairi Hişam'a şikayet ettiği belirtilmektedir. Ayrıca Kümeyt de Hişam nezdinde Halid'i kötülemiştir. Hişam o derece âlicenab davranmıştır ki Kümeyt'in hanımının serbest bırakılmasını bile emretmiştir. Kümeyt'in valiyle olan husûmetinin daha fazla olduğu görülmektedir. Çünkü vali ile arasının düzelmeyeceğini veya kendisini affetmeyeceğini bildiği için ona hiç müracaat etmemiş, af dilememiş ve çareyi doğrudan doğruya halife gitmekte bulmuştur. Bağışlanmasını müteakip derhal Kûfe'ye dönmüş ve Halid de bu arada azledilerek yerine Yusuf b. Ömer es-Sakafî tayin edilmiştir.

Kaynaklar, Kümeyt'in tutuklanması, firarı ve Hişam tarafından affedilişiyle ilgili olayın meydana geliş tarihi hakkında bilgi vermemektedir. Ancak Muaviye b. Hişam'ın vefat ettiği tarihlerde cereyan ettiği kesindir. Muaviye 119/737[161] yılında vefat ettiğine göre bu hadise de zikredilen tarihte meydana gelmiş olmalıdır.

Burada Kümeyt'in Emevîleri övmesi üzerinde bir değerlendirme yapmak istiyoruz. Görüldüğü gibi şair Benî Ümeyye'yi yıllardır kötülemesine, onların aleyhine halkı isyana teşvik etmesine, hilafette hakları olmadığına dair propaganda yapmasına ve bu sebepten idama mahkum edilmesine rağmen Hişam'ın hoşnutluğunu kazanmış, mükâfaatına erişmiş, kendisi ve hanımı için emân almaya muvaffak olmuştur. Bütün bunlara da Hişam'ı ve Mesleme'yi, dolayısıyla Benî Ümeyye'yi övmesi sayesinde nail olmuştur. Hişam'ın affına mazhar olduğunda 59 yaşında idi. Acaba Kümeyt Benî Ümeyye'yi övmesinde gerçekten samimi mi idi? sorusu akla takılabilir. Her şeyden önce şunu söylemek gerekir ki, özellikle işin içine can korkusu girdiği zaman muhalif tarafı övme, şairler arasında sık sık görülen bir davranıştır. Gerçekten Kümeyt'in bu övgüyü ne zaman, nasıl ve hangi şartlarda yaptığı ortadadır. O, hayatından ümit kesmiş, halifenin yakınları da dahil, hayatta olan hiç kimse Kümeyt'in can

---

160. *Hâşimiyyât*, Alm., ter. IX.
161. İbn Hazm, 92.

güvenliğini sağlamaya tam cesaret gösterememişti. Hişam'a da en zayıf anında, ölen oğlu Muaviye'nin acısının bağrını yaktığı bir zamanda yaklaşabilmiş, oğlunun mezarına sığınarak kendini affettirebilmiştir. Dolayısıyla bu medihlerin aslında şairin canını kurtarmak için söylediği sözlerden ibaret olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Şu halde Benî Ümeyye'nin zulmünden korkması Kümeyt'i bu aileyi o an için övmeye sevketmiştir. Dolayısıyla şairin Hâşimiyyat'taki ilham kaynağı ile Benî Ümeyye'yi övdüğü şiirlerini hazırlayan sebepler farklıdır.

Kümeyt'in şiirlerini inceleyen çağımız yazarlarından Hamdân[162], şairin Benî Hâşim ve Benî Ümeyye hakkındaki şiirlerini edebî açıdan ayrı ayrı mukayese etmektedir. Bu çerçevede Benî Ümeyye ile ilgili şiirlerinin Hâşimîler hakkındaki şiirlerinden zayıf olduğunu, Hâşimîleri dinî sıfatlarla överken, Emevîleri dünyevî sıfatlarla övdüğünü; üstelik Benî Ümeyye'ye karşı Benî Hâşim'i asla kötülemediğini kaydetmektedir.

Acaba Kümeyt'in Emevîleri övmesine Benî Hâşim'in tavrı ne olmuştur? Benî Hâşim, Kümeyt'in kendilerini samimi olarak desteklediğini bildikleri için bunu anlayışla karşılamışlardır. Hatta Muhammed el-Bâkır'ın şaire bu konuda izin verdiği rivayet edilmektedir[163].

Benî Hâşim ve taraftarları Kümeyt'in Benî Ümeyye'yi sevdiği için övmediğinin bilincinde olduklarından, onun bu davranışını Benî Hâşim'e karşı bir vefasızlık olarak görmemişlerdir. Çünkü Halid b. Abdullah el-Kasrî gibi Yemenli ve sert bir valinin idaresi altındaki Kûfe'de yaşayan Benî Hâşim yanlısı bir şairin gerçek fikirlerini gizlemesi, tabiî karşılanması gereken bir durumdu. Kümeyt, ölümden kurtulmak ve kendi yerinde hapishanede kalan hanımını kurtarmak için Hişam'ı ve onun oğlunu övmek zorunda kalmıştı[164].

Kümeyt'in Benî Ümeyye'yi övmesinin yankıları Abbâsîler döneminde de etkisini sürdürmüştür. Nitekim Abbâsî Halifesi Mehdî (169/785), kendisini ziyarete gelen ve babasının Hâşim oğullarını övdüğünden dolayı ilgisini bekleyen Müstehil'e babasının Benî Ümeyye'yi övdüğü şiirleri hatırlatarak huzurundan kovmuştur[165].

G- Zeyd b. Ali'nin İsyanındaki Tutumu

Zeynelabidin Ali b. Hüseyin (ö. 94/712)'in oğlu olan Zeyd (80-122/699-740), halife Hişam zamanında Kûfe'de kendisine biat eden 15 bin kişiye güvenerek isyan etmiştir. Zeyd b. Ali'nin isyan konusunda istişare ettiği kardeşi Muhammed el-Bâkır, Kûfelilere güvenilemeyeceğini söyle-

---

162. *Şi'ru'l-Kumeyt*, 95 vd; Kümeyt'in Benî Ümeyye'ye övdüğü beyitler için bkz. et-Taberî, VII, 210. el-İsfahânî *el-Eğânî*, XVIII, 6278, Davud Sellûm, *Şi'ru'l-Kumeyt b. Zeyd*, II, 7 vd.

163. el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6300-6302.

164. Ahmed el-Hûfî, 482-3; Ahmed eş-Şâyib, 240.

165. İbn Selläm, II, 320.

miş ve kardeşine isyan etmemesini tavsiye etmişse de Zeyd dinlememiştir. Zeyd'in Hz. Ebubekir ve Ömer'e hakaret etmemesi şeklindeki görüşünü beğenmeyen Kûfelilerden büyük bir kısmı onu terketmişler; bunun yanısıra yöneticilerin tam isyan sırasında halkı şehrin büyük camiine kapatmaları sonucu çok az sayıda taraftarı ile birlikte Yusuf b. Ömer'in ordusuna karşı savaşmış ve öldürülmüştür. Daha sonra cesedi kabrinden çıkarılarak idam edilmiş ve yakılmıştır[166].

Zeyd b. Ali, isyana teşebbüs ettiği sırada Kümeyt'e bir mektup yazarak kendisiyle birlikte hareket etmesini istemiştir. Ancak Kümeyt, Zeyd'in bu talebine olumsuz cevap vermiş ve onun isyanına katılmamıştır. Şairin bu davranışındaki gerekçesi Râfızîlerinkinden farklıdır. Râfızîler, Zeyd'i, Hz. Ebubekir ve Ömer hakkında iyi düşünceler beslediği, onları gâsıp olarak görmediği için terketmişlerdi. Fakat Kümeyt, ilk iki halife hakkında Zeyd ile aynı görüşte olmakla beraber, başka sebeplerden dolayı ayaklanmaya katılmamıştır. Çünkü, Kümeyt, Kûfe halkını çok iyi tanıyor ve iş ciddiye binince onların Zeyd'i desteksiz bırakacaklarını tahmin ediyordu. Üstelik isyan vaktinin henüz gelmediğini savunuyordu[167]. Bununla birlikte, Zeyd'in hareketine katılmadığından dolayı, olaydan sonra kendi kendini kötülemiş ve üzüntüsünü şu beyitlerle dile getirmiştir:

"Rasûlün oğlu beni davet etti, fakat ben icabet etmedim.

Mutlaka gelecek olan ölüm korkusundan. Ölümden uzaklaştıracak her hangi bir yol da yoktur"[168].

Zeyd'in isyanının başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra, 126/743 yılında vuku bulan ölümüne kadar geçen 4 yıl zarfında Kümeyt'in hayatı hakkında pek fazla bilgi yoktur. Şu kadar var ki bu süre zarfında Hâşimîlerle irtibatını kesmediği anlaşılıyor. Özellikle Câfer es-Sâdık'la zaman zaman görüştüğü ve ona şiirler okuduğu bilinmektedir. Aynı şekilde, Kümeyt'in vefatından bir yıl sonra isyan edecek olan Abdullah b. Muaviye ile görüştüğü de rivayet edilmektedir.

H- Kümeyt'in Şîiliği Meselesi

Bu konuya girmeden önce, İslâm tarihinin ilk döneminde "Şîâ" nın durumuyla ilgili kısa bir giriş yapmayı gerekli görüyoruz."Şîa", sözlükte yer alan "taraftar" anlamına uygun olarak Hulefâ-i Râşidîn döneminde, taraf olunana izafe edilerek kullanılan genel bir tabirdir. Bu anlamda ilk dört halifenin şîası olduğu gibi, Muaviye b. Ebî Süfyan'ın şîası, yani taraftarı mevcuttu. Fakat sonradan ortaya çıkan bazı olaylar üzerine bu ta-

---

166. et-Taberî, VII, 181 vd.; E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikad İslâm Mezhepleri*, 91-92.

167. Şevki Dayf, *et-Tatavvur ve't-Tecdîd*, 275.

168. *Haşimiyyât* (Leiden), 157; (Beyrut), 203.

raftarlık, Hz. Ali ve soyu için daha belirgin bir hal almış ve "Şîa" denilince sadece Hz. Ali ve soyunun taraftarları anlaşılır olmuştur. Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra Hz. Ali ve soyuna gösterilen ve o zamana kadar normal sınırlar içinde seyreden sevgi ve taraftarlık, yavaş yavaş ona ve nefsine kutsiyet atfetme ve devlet yönetiminin (imamet) Hz. Ali ve nesline ilahi bir emanet olarak verildiğini iddia etme noktasına gelmiştir. Fakat bu noktada ayırım yapmak zorundayız. Hz. Ali ve soyuna sevgi besleyen, halifenin onlardan olmasını arzu eden, yani iktidar mücadelesinde onların tarafını tutan Şîa ile Hz. Ali ve nesline kutsiyet atfederek onları masum kabul eden, Hz. Ali'yi Peygamber ve ilah seviyesine çıkaran Şîa (Gulât) arasında kesin bir ayırım yapmak gereklidir[169]. İlk devir İslâm tarihinde, pek çok meşhur şahsiyetin iki tür şîadan birincisine, yani Hz. Ali ve soyuna sevgi besleyen, Emevî zulmüne karşı onları destekleyen ve iktidar mücadelesinde onların tarafını tutan Şîaya mensubiyetinden bahsedilir. Nitekim Ebu Hanife'nin hocası Hammâd'ın şeyhi olan İbrahim Nehâî, Ehl-i Beyt muhibbi ve taraftarı olarak, meşrû halifenin Hz. Ali olduğunu söylerken, Muaviye'nin halkın tercihine bakmaksızın hilafeti gasbettiğine inanıyordu. Bu sebepten İbn Kuteybe Nehaî'yi Şîa'dan saymaktadır[170].

Kümeyt'in şîiliği meselesini ele alırken bu iki tür şîa ayırımını dikkate almak gerekir. Çünkü Kümeyt, şîiliğin mezhepler ve akideler şeklinde henüz istikrar bulmadığı bir dönemde yaşamıştır.

Bu girişten sonra Kümeyt'in şîiliği üzerinde durmak istiyoruz. Kaynaklarımızda onun Şîa'ya mensubiyetinden ve teşeyyuundan bahsedilmektedir. Bu kaynaklar arasında şairi aşırı Şîa'dan gösterenler olduğu gibi, Şîa'nın Ehl-i sünnet'e en yakın kolu olan Zeydiyye'ye mensup olduğunu ileri sürenler de mevcuttur. el-Câhız[171] onu Gulât-ı Şîa'dan saymakta; es-Seâlibî[172] de râfızî olarak kabul etmektedir. el-Isfahânî, bir taraftan Benî Hâşim sempatizanlığı ile bilindiğini kaydederken, diğer taraftan sadece Şîî olduğundan bahsetmektedir[173]. Aynı şekilde ez-Zehebî[174], el-Makrizî[175] ve el-Abbâsî[176] onun yalnızca Şîî olduğunu belirtmektedirler. el-Bağdâdî'ye[177] göre Kümeyt Şîa'nın fakihidir ve ilk defa teşeyyu' konusunda açıkça tartışmıştır.

---

169. el-Cahız, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 6; E. Ruhi Fığlalı, *İmamiye Şiası*, 107-108; İ. Hakkı Ünal, "Câfer es-Sâdık-Ebu Hanife Münasebeti çerçevesinde Özlenen İslâmî Birlik", *İlim ve Sanat* Temmuz 1993, Sayı 35-36, s. 87-88.
170. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 624.
171. *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 46.
172. *Simâru'l-Kulûb*, 313.
173. *el-Eğânî*, XVIII, 6265, 6267.
174. *Nübelâ*, V, 388.
175. *Fazlu Ali'l-Beyt*, 78.
176. *Meâhid*, III, 95.
177. el-Bağdâdî, I, 69.

Çağdaş yazarlar, daha ziyade onun Zeydiyye mezhebine mensup olduğunu ileri sürmektedirler[178].

Burada ilk önce şairi aşırı Şîî inançlara sahip bir şahsiyet olarak gösteren müelliflerin görüşlerini tartışmak istiyoruz. Her şeyden evvel belirtmemiz gerekir ki, şairin Hâşimiyyât'ında, Hâşimî imamları tavsifte aşırılık yoktur. Onda, İmamların masum oluşları, zâhirî; bâtınî bütün ilimleri ihata edişleri gibi inanışlar da mevcut değildir. Kümeyt, her hangi bir kutsiyet atfetmeksizin ve sihirbaz gibi insanları aldatan bir kimse olarak göstermeksizin, İmamın sadece âlim olması gerektiği üzerinde durur. Aynı şekilde Kümeyt'te aşırı Şîî fırkaların savundukları gaybet (imamın gizlenmesi), rec'at (imamın tekrar dönmesi), bedâ (Allah'ın iradesini değiştirmesi), tenâsuh (ruhların beden değiştirmesi), hulûl (Allah'ın imamların şahsına hulûl etmesi) gibi aşırı inanışlar bulunmamaktadır[179].

Bu bakımdan el-Câhız'ın[180] "Kümeyt Gulât-ı Şîa'dan idi" sözü gerçeği yansıtmamaktadır. Muhtemelen bu müellif, şairi, Abbâsîlerin gönlünü hoş tutmak için bu şekilde tanıtmıştır. Çünkü Abbâsîler, peygamberin mirasının sahiplerinin kendileri olduğunu iddia ediyorlardı. Bu sebepten, Peygamberin vârislerinin Hz. Ali, Fatıma ve onun oğulları olduğunu cesur bir şekilde söyleyen Kümeyt'e kızıyorlar, onu sevmiyorlar ve hatta oğluna iyi davranmıyorlardı. el-İsfahânî[181], Abbâsîlerin Kümeyt'in oğlu Müstehil'i hakir gördüklerini, rahatsız ettiklerini ve hatta dövdüklerini kaydetmektedir. Yine aynı müellif, bir defasında gece bekçisinin Müstehil'i yakalayıp hapsettiğini, bunun üzerine şairin Ebû Ca'fer Mansur'a bir mektup yazarak düşmanları olan Benî Ümeyye'nin iktidarı döneminde korku içinde yaşadıklarını; Abbâsîler zamanında da bu korkunun ve musibetin devam ettiğini belirttiğini kaydetmektedir. Mansur bu mektubu okuyunca "Müstehil doğru söylüyor" demiş ve onun serbest bırakılmasını emretmiştir[182].

es-Seâlibî'nin iddia ettiği gibi Kümeyt'i bir râfızî olarak kabul etmek asla mümkün değildir. Bilakis Kümeyt'in fikirleri ile râfızanın fikri taban tabana zıttır. Çünkü "Râfızî" tabiri Hz. Ebûbekir ve Ömer'i reddetmediğinden dolayı Zeyd b. Ali'yi terkeden Kûfeliler için kullanılmaktadır[183]. Kümeyt ise bu konuda Zeyd ile aynı görüştedir ve râfızîlerden ayrılır.

Kümeyt'in Zeydiyye ile alakasına gelince, şairin yaşadığı devir, Zeydiyye'nin henüz bir mezhep olarak teşekkül etmediği bir dönemdir. Çünkü bu mezhebin görüş bakımından önem kazanması ve müstakil bir

178. Şevki Dayf, *es-Tatavvur ve'l-Tecdîd*, 286; Nu'man el-Kâdî, 615.
179. Krş. Numan el-Kâdî, 615.
180. *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, I, 46.
181. *el-Eğânî*, XVIII, 6288.
182. el-Isfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6288.
183. et-Taberî, VII, 180.

itikadî bünyeye kavuşması Kümeyt'in ölümünden çok sonra, Abbasîlerin ilk dönemlerinde olmuştur[184]. Bu bakımdan Kümeyt'in fikirlerinin Zeydiyye'den önce, çağdaşı olan Zeyd b. Ali'ninkilerle karşılaştırılması gerektiği kanaatindeyiz. Zeyd isyana teşebbüs ettiği zaman kendisine Hz. Ebubekir ve Ömer hakkındaki düşüncesini soranlara, onlar hakkında hayırdan başka bir şey düşünmediğini açıklamıştı. Zeyd'e göre hilafet Benî Hâşim'in hakkı olduğu halde ellerinden alınmıştır. Ancak bu hakkı onların elinden alan ilk iki halife küfre düşmemişlerdir. İlk iki halife âdil idiler. Benî Ümeyye ise zâlimdir. Bu ikincilere karşı onun için isyan etmektedir[185]. Zeyd'in Hz. Ebubekir ve Ömer hakkındaki görüşü daha sonraları efdal var iken mefdulün imametinin caiz olduğu şeklinde Zeydiyye mezhebinin esası haline gelmiştir[186].

Kümeyt, hilafet konusunda Hz. Ali'den yana düşünmekle beraber, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e sövmeye razı olmaz. İlk iki halifenin, Rasûlullah'ın kızı Fatıma'ya mirasını vermemelerini hoş karşılamamakla birlikte onları küfürle suçlamaz. Meseleyi Allah'a havale eder. Bu hususta şunları söyler:

Emîru'l-Mü'minîn Ali'yi seviyorum. Ebubekir ve Ömer'e sövmeye de razı olmam.

Her ne kadar onlar Rasûlullah'ın kızına Fedek'i ve mirasını vermedilerse dahi "kafirdirler" demem.

Kıyamet günü özür beyan ettikleri zaman ne mazeret ileri süreceklerini Allah bilir[187].

Kümeyt ayrıca Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e la'net edilmesini hoş görmemektedir[188].

Görüldüğü gibi Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer hakkında Zeyd b. Ali ile Kümeyt aynı görüştedirler. Hatta Câfer es-Sâdık ve babası Muhammed el-Bâkır'ın fikirleri de aynıdır. Câfer es-Sâdık'ın Hz. Ebubekir'e saldıran râfızîlere kızdığı söylenmektedir[189]. Muhammed el-Bâkır da ilk iki halifeye asla sövmediği gibi, onların dostlarına dost, düşmanlarına da düşmandı[190].

Kümeyt, Hâşimiyyât'ta Benî Hâşim imamlarının âlim, zâhid, âdil, şecaat sahibi ve cömert olduklarından sık sık bahseder. Ancak belli bir Fâtımî'nin imametinde ısrar etmez. Genel olarak Ali oğullarından, hatta

184. E. Ruhi Fığlalı, *İtikadî İslâm Mezhepleri*, 93.
185. et-Taberî, VII, 180-181.
186. Bkz.: eş-Şehristânî, I, 306.
187. *Hâşimiyyât* (Leiden), 156; (Beyrut), 202.
188. *Hâşimiyyât* (Leiden), 152; (Beyrut), 197.
189. ez-Zehebî, *Nübelâ*, *VII*, 258-59.
190. ez-Zehebî, *Nübelâ*, *VII*, 255.

Câfer b. Ebî Talib'den, Abbas ve oğullarından da bahseder. Horovitz[191], Abbas ve oğullarından bahsedilen beyitlerin Abbâsîler döneminde uydurulduğu görüşündedir. Bu kesin değildir. Ancak Abbas ve oğullarıyla ilgili beyitlerin dışındakileri esas alarak dahi, Kümeyt'in belli bir Hâşimînin imameti üzerinde ısrar ettiğini söylememiz mümkün değildir.

Kümeyt'in bu fikirlerini Zeydiyye'ninkilerle mukayese edecek olursak, Zeydiyye imamların âlim, âdil, zâhid, şecaat sahibi, cömert ve ayrıca Fatıma'nın neslinden olmalarını şart koşarlar[192].

Kümeyt ise Hâşimî imamların âlim, zâhid, âdil, şecâat sahibi ve cömert olduklarını söylemekle birlikte, övgüsünü sadece Fatıma'nın nesline tahsis etmediği gibi, imameti de onun nesli ile sınırlamaz. Zeydiyye bu konuda Kümeyt'ten ayrılır. Kümeyt Fatıma oğullarının dışında Ca'fer et-Tayyâr ve İbnü'l-Hanefiyye'den de bahseder. O halde diyebiliriz ki Kümeyt, Emevîlere karşı, Benî Hâşim'den kim olursa olsun desteklemekte ve onun iktidarına razı olmaktadır.

Bu durumda Kümeyt'in Zeyd b. Ali ile irtibatı olmasına rağmen sadece Zeyd'in ve Zeydiyye'nin şairi olduğunu söylemeyeceğimiz gibi, Hâşimiyyât'ın da Zeydiyye'nin esaslarının tamamını kapsadığını ifade edemeyiz. Hatta onun Zeyd'in isyanına katılmayıp ona muhalefette bulunduğunu da biliyoruz.

Kümeyt'in, yaşadığı dönemdeki Hâşimîlerden belli bir şahsın imamlığını kabul ettiğini söylemek de son derece zordur. Şâir, Şîa'da henüz imamlar silsilesinin teşekkül etmediği bir dönemde yaşadığından, onda, imamların silsilesini göremiyoruz. Sadece Benî Hâşim'i över, Hz. Peygamber'in Gadîri-Hum'da Hz. Ali'yi seçtiğini belirtir. Ondan vasî diye bahsetmesinin dışında Hz. Ali'den sonraki imamların açık ve gizli naasla mı yoksa ümmetin seçimi ile mi tayin olunacağına dair tafsilat bulunmamaktadır.

Kümeyt'in "takiyye" konusundaki görüşüne gelince, korunmak, sakınmak demek olan "takiyye", pekçok mezhebin kabul ettiği bir görüştür ve Ehl-i Sünnet'le Şîa arasındaki ihtilaflı konulardan biridir. Elinde kuvvet ve iktidar bulunan kâfir ve zalimlerin can, mal ve diğer varlıkları tehdidi üzerine müsaade edilmiştir[193]. Buna göre insan canını ve malını kurtarmak için gerçekte sahip olduğu görüş ve inancı saklayabilir veya aksini açıklayabilir[194].

---

191. "Kümeyt", *İ.A.*, VI, 1081.
192. eş-Şehristânî, I, 306.
193. Kur'an-ı Kerim'de bu hususla ilgili ayet-i kerimeler mevcuttur. Bkz. 3 Âl-i İmrân 28; 16 Nahl 106; 40 Mü'min 128.
194. E. Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 224.

Kümeyt, IV. Hâşimiyye'nin 86 dan 107. beytine kadar 22 beyitte[195] Benî Hâşim'e olan sevgisini ve onlara yardım etmek istediğini açıklar. Bununla birlikte bu isteğini uygulama alanına koyamaz. Mesela eline kılıcı alıp savaşamaz, kendisini ölümün kucağına atamaz, bu konuda nefsiyle mücadele eder; kendini her ne zaman onlara açıkça yardıma ve fânî hayatı bâki hayata mukabil feda etmeye zorlasa nefsini ikna edemez. Benî Hâşim'den isyan etmeyenleri zikreder. Bu suretle kendisini avutmaya çalışır. Devamında, merhametsiz olarak gördüğü Benî Ümeyye'ye nefretinden ve onlara karşı beslediği kinden bahsederek, onlarla muamelede en iyi aracın "takiyye" olduğunu açıklar. Şüphesiz bunu da Benî Ümeyye'nin şerrinden korunmak için yapar.

Kümeyt'te, Hâşim oğullarına mahsus bir karizma anlayışı yoktur. Üzerinde durduğu konulardan, Gadîri Hum gününde Hz. Ali'nin "velâyet"inden bahsedişi ve buna bağlı olarak hilafet makamını Hz. Muhammed'in Benî Hâşim'e bıraktığı bir miras olarak telakki etmesi ile "takiyye" nin, daha sonraki dönemlerde gelişen şîî anlayışla bağlantısı kurulabilir. Bunun dışındaki fikirleri, normal şartlar dahilinde Benî Hâşim'e sempati duymak ve bu aileyi desteklemekten ibarettir.

I- Kümeyt'in Öldürülmesi

Kümeyt, Halid el-Kasrî'nin yerine 120/738 yılında Irak valisi tayin edilen Yusuf b. Ömer es-Sakafî zamanında öldürülmüştür.

Şair 122/740 yılında Zeyd b. Ali'yi öldürmesinden dolayı Yusuf b. Ömer'i şiddetli bir şekilde kötülemiştir; hatta valiyi ve onu tayin edenleri "habis" ve "zânî" olarak vasıflandırmak gibi ağır ithamlarda bulunmuştur[196]. Fakat bir müddet sonra aynı Kümeyt'in, daha önce muhalefet ettiği valinin huzuruna bu defa onun medhetmek üzere çıktığını görüyoruz. Muhtemelen, bize göre şair, selefinden daha acımasız olan bu valinin şerrinden emin olabilmek için huzuruna gitmiştir. Olay, Yusuf b. Ömer'in Halid el-Kasrî'yi öldürmesinden sonra meydana gelmiştir. Valinin makamında Kümeyt, şiirler okuyarak Yusuf b. Ömer'i övdü ve eski valiyi kötüledi. Bu sırada Yusuf'un yanında bulunan Yemenli ve Halid taraftarı askerler kılıçlarıyla saldırarak Kümeyt'i öldürdüler (126/743)[197].

Valinin başında duran ve muhtemelen onu korumakla görevli olan askerlerin, valiyi öven ve selefini kötüleyen şairi validen izinsiz olarak öldürmeye cesaret edebileceklerine ihtimal vermiyoruz. O halde, acaba askerleri Kümeyt'i öldürmeye bizzat vali mi teşvik etmiştir? Bize göre bu

---

195. *Hâşimiyyât* (Leiden), 152; (Beyrut), 197; Şia'nın takiyye anlayışı için bkz. İhsan İlahi Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, ter. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984, 140-192.

196. *Hâşimiyyât* (Leiden), 156; (Beyrut), 202.

197. el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 6287; el-Bağdâdî, I, 69.

sorunun cevabı "evet" olmalıdır. Çünkü Yusuf b. Ömer, Zeyd b. Ali'nin öldürülmesi üzerine kendisine yaptığı ağır hakaretlerden dolayı Kümeyt'en intikam almak maksadıyla şairin öldürülmesini emretmiş olabilir[198].

Kümeyt, oğluna yaptığı vasiyete uyularak Kûfe'nin "Mekrân" adlı bölgesine defnedilmiştir. el-Isfahânî, buranın kendi zamanında Benî Esed'in kabristanı olduğunu kaydetmektedir[199].

Kümeyt'in Hâşimiyyât'ını Fakültemiz dergisinin müteakip sayısında yayınlanacak olan makalemizde İslam tarihi ve kültürü açısından tahlil edeceğiz. Aynı zamanda Kümeyt'in hayatı, siyâsî olaylardaki yeri ve Hâşimiyyât'ı hakkında genel bir değerlendirme yapacağız.

---

198. Brockelmann, Halid el-Kasrî hutbe okurken, Ca'feriyye'nin ona karşı isyanı sırasında askerlerin Kümeyt'i 126/743 yılında öldürdüğünü kaydetmektedir (GAL, I, 61). Ancak bu yanlıştır. Çünkü Halid 120/738 yılında valilikten azledilmişti. el-Isfahânî, Kümeyt'in ölümüyle ilgili olarak verdiği bilgiden önce, Halid'in hutbe okuduğu esnada Ca'feriyye'nin isyanından bahsetmektedir (*el-Eğânî*, XVIII, 6286-7). Brockelmann muhtemelen iki olayı birbirine karıştırmıştır.

199. *el-Eğânî*, XVIII, 6310.

BABANZÂDE AHMED NAÎM'İN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

Doç. Dr. Recep KILIÇ

GİRİŞ

"İslâmcı" düşünce çizgisinin önemli bir siması olan A. Naîm, daha çok üç eseri ile tanınır. Sözünü ettiğimiz bu eserler şunlardır: Hadisçiliğini ön plana çıkaran *"Tecrîd-i Sarîh Tercümesi"* [İlk üç cildi], Ahlâk anlayışını açıkladığı *"Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları"* ve İslâmcılık düşüncesini temellendirdiği *"İslâm'da Da'vây-ı Kavmiyet"*. Müteaddit defalar sadeleştirilerek basılan zikrettiğimiz bu eserler, onun Cumhuriyet neslince, özellikle klasik İslâmî ilimler alanında söz sahibi olan bir düşünür olarak tanınmasına sebep olmuştur. Oysa A. Naîm, klasik dinî ilimler alanında olduğu kadar sosyal bilimlerde de söz sahibi bir mütefekkirimizdir. Macit Gökberk'in ifadesiyle o, "geçmişe bağlı ve görüşlerinde tutarlı bir müslüman Osmanlı aydını"[1]dır.

1914-1919 ve 1922-1933 yılları arasında Darülfünûn Edebiyat Fakültesi'nde onbeş yıl genel felsefe, metafizik, psikoloji ve mantık dersleri okutmuş olmasından da anlaşılacağı gibi, onun esas ihtisas alanı *felsefe*dir. Felsefe alanında yazdığı *"Felsefe Dersleri"* isimli hacimli telif eseri ile G. Fonsgrive'den geniş hâşiyeler ilave ederek *"Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs"* adıyla yaptığı tercüme, felsefî konulardaki kapasitesini göstermek için yeterlidir. Felsefe ve Sanat terimlerinin bizdeki karşılıklarının bulunması konusunda A. Naîm'in son derece ilmî ve titiz çalışmaları olmuş, Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin hazırladığı *"Felsefe Istılahları"* ve *"San'at Istılahları"* isimli eserlerin hazırlanmasında önemli katkıları olmuştur. Ayrıca G. Fonsgrive'den yaptığı tercümeye yazdığı hâşiyelerde pek çok felsefî terime geniş açıklamalar getirmiş, yapılan yanlış tercümelere işaret etmiş ve bu felsefî terimlere yeni karşılıklar teklif etmiştir[2].

---

1. Arslan Kaynardağ, Felsefecilerle Söyleşiler, İstanbul, tarihsiz. Elif Yayınları: 24, s. 16.

2. Yanlışlara işaret ederek yeni tekliflerde bulunduğu felsefî terimlere **Pensee** ve **Plaisir** kavramlarını örnek olarak verebiliriz.

Ahmed Naîm'in dile getirmeye çalıştığımız ihtisas alanını ön plana çıkaran felsefî çalışmaları, sâdeleştirilerek Cumhuriyet neslinin istifadesine sunulamamıştır. Bu sebepten esas mesleği olan Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi'ndeki felsefe hocalığı çoğu kez gözardı edilmiştir. Felsefeciliği mesleği olmasına karşılık klasik İslâmî ilimler alanındaki kazanımlarının tamamı, kendi özel gayretlerinin sonucudur.

Bu çalışmamızda biz; A. Naîm'in sözünü ettiğimiz eserlerinden hareketle, önce felsefe ile ilgili görüşlerini tesbit etmeye çalışacağız. Yanlış çağrışım yaptırmayan doğru karşılıklarını bulabilmeki için üzerinde çalıştığı felsefî terimlerin hiç değilse bir kısmına işaret edeceğiz. Daha sonra da ahlâkî, dinî ve siyasî konulardaki diğer görüşlerini ele alacağız. Ancak genel okuyucu için önce, onun hayatı ve eserleri hakkında kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

"Pensee: Istılah encümeni Pensee'ye mutlak surette *"mefhum"* ve *"düşünme"*... demeğe karar vermiştir. Fikrime göre Pensee'nin Türkçesi *"düşünce"* ve *"düşünülen şey"* olabilirse de "mefhum" kelimesi mutlak surette ona muvafık bir mukabil olamaz. Buna karşılık "fikir", "fikret", "nazar" ve Penser masdarına masdar manası ile yine *"fikir"*, *"nazar"* bazen *"mülahaza"* kelimelerinden birini istimal etmek yerine göre daha mülayim düşer.

Penser masdarı Latince *Pensare* masdarından müştaktır ki, tartmak, muvazene etmek, mukayese etmek gibi manalara geldiği gibi teemmül ve mülahaza etmek, istidlal etmek ma'nalarına da gelir. Masdarî manayı isniyete nakledince *Pensee*'nin manası *Idees*'leri biribiriyle meze ve mukayese etmek, tetkik eylemek fiiline ve kuvvesine ıtlak olunuyor ki, Latincesi *Cogitatio* veya *Putatio*'dur. Birincisinin manası düşünüş, ikincisinin manası hesab, takdir, muvazenedir. Biz buna *"fikir"* deriz.

Bizim ıstılah-ı meşhurumuzca fikir; zihnin metâlibden mebadiye ve mebadi'den metâlib'e doğru intikal ve hareketidir. Nefsin ma'kûlâtta (yani mahsûsâtın dışında) tasarruf ederek, inip çıkarak önccülleri tertip etmesidir.

Nazar da meçhûle müteeddî olsun yani meçhûle varsın diye umûr-u mâlûmeyi tertib etmektir diye tarif ediliyor ki, malumât-ı tasavvurîden meçhûlât-ı tasdîkiyyeyi kesbetmek demektir. Her iki tarifin meali, malumâttan meçhulü tahsil ve iktisab olduğuna nazaran kavl-i meşhûra göre fikir ile nazar müteradiftirler.

Bu tafsile göre *Pensee*'ye... *"fikir* ve *"nazar"* demek lazım gelir [Ahmed Naîm, Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs, s. 192-193].

"Plaisir: Plaisir'in *"haz"* ile tercümesi yanlıştır. Bin bu kadar yıldan beri herhangi bir ilim dalına dair kitaplara bakılsa, *"lezzet"* ve *"elem"*e tekabül eden iki tabire tesadüf edilir. *"Haz ve Elem"* diyen hiçbir müellife rastgelinmez. Haz; nasib ve hisse, hem de hayırlı bir nasib ve hisse demektir. Bu manadan menkul olarak elem'e hiçde tekabül edemiyen manalarda da ilmî bir ıstılah olmak üzere kullanılmıştır. Meselâ Nahiv'de "Fulan kimsenin i'rabdan hazzı yok" denir. Lakin bunun bize taalluku yoktur. "Sizi görmekle mahzuz oldum" cümlesinden kastedilmiş olan da, lezzet-i mecazdır. Hele "hazzettim" tabiri, kadın lügatnamesinden lisana intikal etmiş terkip ve manaca sekîm bir ibareden başka bir şey değildir. Kadınlar "teşrih gibi adam"da derler. Bunu da kabul edecek miyiz?

Hazzı lezzet'e tercih edenleri şaşırtan şey, lezzet'in *"zevk"* manasında yine avâmın lisanında zebanzed olmasıdır. Şüphesiz zaikaya hoş gelen şey lezizdir. İnsanların avamı, hoş gelmeyen şeye "tatsız" dedikleri gibi ondan naklen de "lezzetsiz" demişlerdir. Avamın hatası, bin yıllık ilmî ıstılahı terke nasıl sebep olabilir? Istılah Encümeni'nin canlı lisanı riayet edeceğiz diye "lezzet" ilmî tabirini "haz" tabir-i âmiyânesine feda etmesi hiç de hoş bir şey olmadı. Bu nazariyeye göre takriben "sebep" müradifi olan "illet"i de avam-ı nâs hastalık manasına kullanıyor diye terk etmeğe razı olacak mı?' [Ahmed Naîm, Mebadi-i Felsefeden İlmu'n-Nefs, s. 42].

HAYATI

1872 (1290) yılında Bağdat'ta doğan Ahmed Naîm'in babası, Mustafa Zihni Paşadır.

Mustafa Zihni Paşa, 1848'de Suleymaniye'de doğmuş, öğrenimini Bağdat'ta tamamlamıştır. Midhat Paşa Bağdat Valisi iken "mühürdar"ı olmuş, böylece memuriyet hayatına başlamıştır. Sonra Bağdat "mektupçu"su olmuş, sırasıyla Irak, Yemen, Antalya ve Bolu'da "mutasarrıf"lıklarda bulunmuştur. Daha sonra Adana, Yanya, Hicaz gibi vilayetlerde valilik yapmıştır.

1929'da 81 yaşında iken İstanbul'da vefat eden M. Zihni Paşa'nın *"İlim ve İslâm"*, *"Mikyâsu'l-Ahlâk*, *"Kuvây-ı Mâneviyye"*, *"İslâm'da Hilâfet"* isimli eserleri vardır.

Mustafa Zihni Paşa'nın Ahmed Naîm'den başka "İsmail Hakkı, Hüseyin Şükrü ve Hikmet" adında üç oğlu daha vardır.

İlk tahsilini Bağdat'da tamamladıktan sonra İstanbul'a gelen *Ahmed Naîm*, 1891'de Galatasaray Lisesi'ni, 1894 yılında da Mülkiye Mektebi'ni bitirir. Medrese'de öğrenim görmemiş olmasına rağmen, döneminde Medrese'de okunmakta olan İslâmî ilimlerle Arapçayı kendi özel gayretleriyle öğrenir.

Osman Ergin'in ifadesiyle "Galatarasay Lisesi'nde bir Garp diliyle modern müsbet ilimlerin mebadisini ve Mülkiye mektebinde idareciliği öğrenen Ahmed Naîm, bunlarla da kalmıyarak ve kanmıyarak medreselerde okunan İslâmî ilimleri ve bu arada Arap dilini de öğrenmiş ve bu yüzden Şark kültürünün anahtarını da elde etmiştir"[3].

Memuriyet hayatına 1984'de Hariciye Nezareti Tercüme Kalemi'nde Arapça mütercimi olarak başlayan A. Naîm, 1895'de ek görev olarak Galatasaray Lisesi'nde Arapça hocalığına başlar. Bu görevlerinde yaklaşık on seneden fazla bir süre çalışır. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanından sonra tamamen "Maarif Nezareti"ne geçer.

Maarif Nezareti'nde bulunuğu görevler, tesbit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

Eylül 1908'de Meclis-i Kebir-i Maarif İlmî Daire Azalığı,

Aralık 1908'de Rüşdiye Mektebleri İdaresi Müdürlüğü,

Ocak 1911'de Tedrisât-ı Âliye Umum Müdürlüğü,

---

3. Osman Ergin, "Ahmed Naîm: Zatı ve Eserleri", Babanzâde A. Naîm, İslâm Ahlâkı'nın Esasları, Sadeleştiren Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1945, içinde, s. 7.

Ekim 1915'de Dârülfünûn Edebiyat ve İlahiyât şubesi müderrisliği (öğretim üyeliği)'ne atanan A. Naîm, Ekim 11918-Ekim 1919 tarihleri arasında kısa bir süre Dârülfünûn'un umum müdürlüğünü (rektörlük) de yapar. 1919 yılında A'yân Meclisi'ne üye olur.

A. Naîm Bey önceleri kabul etmediği halde, sonradan *'Bu işe layık görüldüm, Ulü'l-Emr'e itaat gereklidir'* diyerek A'yân Meclisi'ne, Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Sultan Vahdeddin'e tavsiyesi ile Hürriyet ve İ'tilaf Partisi'nden aza (senatör) olur. Senatörlüğü 4 Kasım 1922'de İstanbul Hükümeti'nin tasfiyesi ile son bulur.

İstanbul Hükûmeti'nin ilgâsından sonra T.B.M.M. Hükûmeti Maarif Vekilliği tarafından hakkında *cevaz-ı istihdam* kararı verilerek müderrislik vazifesine devam eden A. Naîm, Darülfünûn Edebiyat Fakültesi'nde Genel Felsefe, Metafizik, Psikoloji, Ahlâk ve Mantık dersleri okutmuştur.

Maarif Nezareti Tercüme Dairesi üyesi olduğu yıllarda Islahat-ı İlmiye Encümeni'nin çalışmalarına katılır. Bu Encümen'in hazırladığı *"Felsefe Istılahları"* ve *"Sanat Istılahları"* isimli eserlerin hazırlanmasında önemli katkıları olur.

1933 Üniversite reformuyla yeni kurulan İstanbul Üniversitesi'ne öğretim üyesi olarak kabul edilmeyerek emekliye sevkedilir. Yapılan bu Üniversite reformuyla "Darülfünûn hocaları geniş ölçüde elenmiş, 151 kişiden yalnız 59'u yeni Üniversiteye alınmıştır. Öğretim kadrosu asıl başka iki kaynaktan sağlanmıştır: a) Batı'da okuyup gelenler doktora şartı aranmaksızın doçent olarak atanmışlardır, b) Nazi baskısından kaçan Alman ve Orta Avrupa'lı profesörlere kapılar açılmıştır"[4].

Mayıs 1933'deki Üniversite reformuyla emekliye sevkedilen A. Naîm; 13 Ağustos 1934 günü secdede iken vefat eder. Ertesi günü Edirnekapı mezarlığına defnedilir.

En yakın arkadaşlarından ikisi Mehmet Akif ve M. Hamdi Yazırdır. "Naîm'in vefat haberi, üzerime dağ gibi yıkıldı"[5] diyen Akif için A. Naîm, ilmine güvenilebilecek iki insandan biriydi. Bu konuda Mâhir İz şunları söyler: "Âkif Bey'in Hamdi Efendi'nin ilmine itimadı vardı. Ben bir kere, Ankara'dayken ulemamız hakkında fikrini sorduğumda, bana: "Hamdi ve Naîm, bunlar sika'dandır, ne derlerse öyledir, sözleri senet teşkil eder' demişti"[6].

Halvetî tarikatına mensup olan A. Naîm'in tasavvufî yönü de vardır. Fâtih türbedârı Amiş Efendi, onun "hem kayınpederi, hem de

4. Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1982'ye), Ankara 1982, s. 223.
5. Mâhiz İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 145.
6. Mâhir İz, Yılların İzi, s. 144.

şeyhi"[7]dir. "Babanzâde Naîm Bey, erbâb-ı ilim ve irfanla temâsı pek severdi. Zâhir ve bâtın ilimlerinde tanınmış her kimi işitirse, mutlaka onunla görüşürdü"[8].

İleride üzerinde duracağımız gibi İslâmcı fikir akımının temsilcilerinden olmasına rağmen ilk dönemlerinde, genel olarak idaresinden şikayetçi olduğu Abdulhamit'in aleyhindedir. "Mustafa Sabri, Elmalılı Küçük Hamdi, Adanalı Hayret Efendi, dersiâmlardan tanınmış kimseler, Mehmet Âkif Bey gibi"[9] devrin tanınmış fikir adamları yanında o da, Abdulhamit hakkında ilk dönemlerde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin fikirlerine paralel fikirler savunmuş, fakat bu dönem çok kısa sürmüştür. Meşrutiyet'in ilânından bir sene bile geçmeden bu konudaki fikrini değiştirmiştir[10].

ESERLERİ

A. KİTAPLARI

1. Temrinat: "Sarf-ı Arabîye Mahsus Temrinat, İstanbul 1316" ve "Mekteb-i Sultaniye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrinat, İstanbul 1323" gibi isimlerle basılmıştır. Eser, Galatasaray ders nazırı Mustafa Cemil Bey'in "Arapça Sarf Risalesi"nin uygulama ve alıştırma kitabı haline getirilmiş şeklidir.

2. Hikmet (Felsefe) Dersleri: [Eserin tam ismi: "*Ulûm-u Âliye-i Diniyye Şubesinde Tedris Olan Felsefe-i İslâmiyye'den Hikmet (Felsefe) Dersleri*"dir]. İstanbul 1329, Mabaa-i Hukukiyye.

3. İslâm'da Da'vayı Kavmiyet, İstanbul 1330. Bu eser; Abdullah Işıklar, Ömer Lütfi Zararsız ve M. Ertuğrul Düzdağ tarafından farklı tarihlerde sadeleştirilmiştir. Eser, A. Işıklar tarafından, *İslâm ırkçılığı Menetmiştir* adıyla 1963'de; Ö.L. Zararsız tarafından, "*İslâm'da Irkçılık ve Milliyetçilik* adıyla 1979'da (2. bs); M.E. Düzdağ tarafından, *Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi* içinde 1976'da yayımlanmıştır.

---

7. Mâhir İz, a.g.e., s. 161.

8. "Berlin Sefiri Kemaleddin Sâmi Paşa'nın zevcesi ve Prens Abbas Halim Paşa'nın kerimesi Prenses Emine Hanım ile Topkapı'da işittiği büyük bir zâtı ziyarete gidiyordok. Vâsıtamız Çarşıkapı'da trafikten durakladı. Karşıdaki turşucunun yanındaki camiin önünde Eskici Ali Baba diye tanınan bir adamın karşısına arkalıksız hasır bir iskemleye Naim Bey oturmuş onu dinliyordu. Prenses karşıdan Nâim Bey'i farkedince şaşırıp kalmıştı" Mâhir İz, Yılların İzi, s. 261-262.

9. Mâhir İz, a.g.e., s. 38-39.

10. Bknz. Mâhir İz, a.g.e., s. 176. Ahmed Naîm'in Hayatı hakkında istifade ettiğimiz diğer eserler şunlardır: M. Ertuğrul Düzdağ, **Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi,** İstanbul 1976, s. 29-32; İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi,** İstanbul 1986, c. I, s. 275-76; **TDV İslâm Ansiklopedisi,** c. IV, İstanbul 1991, "*Babanzâde Ahmed Naîm*" maddesi; Ahmed Nedim Serinsu, **Babanzâde Ahmed Naim Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri,** Ankara 1978 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hazırlanmış yayınlanmamış Lisans Tezi).

4. Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs, İstanbul 1331. G. Fonsgrive'den birçok dipnot ekleyerek tercüme ettiği bu eserin sonuna A. Naîm, 100 sayfalık adeta bir *Felsefi Terimler Sözlüğü* de ilave etmiştir.

5. İlm-i Mantık, İstanbul 1338. Eli Rabier'den tercüme.

6. Kırk Hadis, İstanbul 1343. Nevevî'nin "el Erbaûn" isimli eserinin tercümesidir.

7. Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi, 1. ve 2. ciltler, 1928 yılında tamamlanmıştır. 3.cü cildin müsveddelerini Ahmed Naîm hazırlamıştır. Vefatı üzerine Kamil Miras bu müsveddeleri gözden geçirerek yayımlamıştır. 1.ci cilde *"Mukaddime"* olarak yazdığı yaklaşık 500 sayfalık kısım, son derece seviyeli bir "Hadis Usûlü" kitabıdır. Ahmed Naîm bu "Mukaddime"de hadisçilerin tarih ilmine yaptıkları katkıları anlatır, tarih tenkidciliği hakkında bilgiler verirken tarih felsefesi de yapar.

8. Ahlâk-ı İslâmiye Esasları, İstanbul 1342. Ömer Rıza Doğrul bu eseri *İslâm Ahlâkının Esasları* adıyla 1945 yılında sadeleştirip yayımlamıştır.

B. MAKALELERİ[11]

Ahmed Naîm'in oldukça fazla makalesi vardır. Biz; *Servet-i Fünûn, Sırât-ı Müstakîm, Sebîlürreşad ve Dâru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası* dergilerinde yayımlanmış olanlarını tesbit etmekle yetiniyoruz.

a. Servet-i Fünûn Mecmuası'nda Yayımlanmış Olanlar

1. ***"İbn-i Fâriz'den"***, c. 15, sayı 385, 16 Temmuz, 1314/1896, s. 330.
2. ***"Fâzıl bin Yahya İle Bir Arabî"***, c. 15, sayı 387, 30 Temmuz, 1314/1896, s. 359.
3. ***"Ferizdek'in Bir Kasîdesi"***, c. 15, sayı 389, 13 Ağustos, 1314/1896, s. 391.
4. ***"Bir Şâir-i Bahâdır Yahud Bişr bin Ebî Avâne"***, c. 15, sayı 390, 19 Ağustos 1314, s. 406.
5. ***"Semev'el'in Bir Fahriyesi"***, c. 16, sayı 392, 13 Eylül, 1314, s. 23.
6. ***"Esef-i Azîm"***, c. 16, sayı 395, s. 71.
7. ***"İbn-i Fâriz'den"***, c. 16, sayı 396, 1 Teşrin-i Evvel, 1314, s. 87.
8. ***"Yine İbn-i Fâriz'den"***, c. 16, sayı 398, 15 Teşrin-i Evvel, 1314, s. 118.

---

11. A. Naîm'in makalelerini tesbit ederken aşağıdaki eserlerden de oldukça istifade ettiğimizi belirtmemiz gerekir: Abdullah Ceyhan, **Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi,** Ankara 1991; Ahmed Nedim Serinsu, *Babanzâde Ahmed Naîm, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri,* Ankara 1978 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hazırlanmış basılmamış Lisans Tezi).

9. ***"Yine İbn-i Fâriz'den"***, c. 16, sayı 400, 29 Teşrin-i Evvel, 1314, s. 151.
10. ***"Ebu'l-Ulâ el-Ma'rî'nin Fahriyesi"***, c. 16, sayı 402, 12 Teşrin-i Sani, 1314, s. 187.
11. ***"Kays-ı Âmirî'nin Garâmiyyâtından"***, c. 16, sayı 404, 26 Teşrin-i Sani, 1314, s. 215.
12. ***"Kays-ı Âmirî'nin Hikâyâtından"***, c. 16, sayı 407, 17 K. Evvel 1314, s. 267.
13. ***"Intara'nın Hamâsiyyâtından"***, c. 16, sayı 409, 24 K. Evvel 1314, s. 298.
14. ***"Intara mı, Hamâsiyât mı?"***, c. 16, sayı 411, 14 K. Sani 1314, s. 327.
15. ***"Sefü'd-Devle Hakkında, Mütenebbî'den"***, c. 16, sayı 415, 11 Şubat, 1314, s. 388.
16. ***"Yine Mütenebbî'den, Hüseyin b. İshak Hakkında"***, c. 17, sayı 418, 3 Mart, 1315, s. 21.
17. ***"İbn-i Zeyd'in Bir Gazeli"***, c. 17, sayı 421, 25 Mart, 1315, s. 71.
18. ***"İbn-i Zerîk'den"***, c. 17, sayı 425, 22 Nisan, 1315, s. 130.
19. ***"Ebu'l-Hasen el-Enbârî'nin Bir Mersiyesi"***, c. 17, sayı 426, 29 Nisan, 1315, s. 150.

b. Sırat-ı Mustakîm'de Yayımlanmış Olanlar

1. ***"Vâizler"***, c. 1, sayı 2, 8 Şaban, 1326, s. 22-23.
2. *"Devr-i İstibdat'da Mekteb-i Sultânî'de Verilen Derslerden:* ***İlm-i Tevhid'in Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti"***, c. 1, sayı 3, 14 Şaban 1326, 37-38.
3. ***"İlm-i Tevhid'in Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti"***, c. 1, sayı 4, 21 Şaban, 1326, s. 55-57.
4. ***"Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı"***
   c. 1, sayı 5, 28 Şaban 1326, s. 75-76.
   c. 1, sayı 7, 12 Ramazan 1326, s. 101-102.
   c. 1, sayı 8, 19 Ramazan 1326, s. 120.
   c. 1, sayı 9, 26 Ramazan 1326, s. 137-138.
5. ***"İlm-i Tarih Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye-i Cenâb-ı Peygamber'in Sûret-i Neş'et ve Zuhûrile İsbat Eder"***, c. 1, sayı 10, 1 Şevval 1326, s. 153.
6. ***"Sıdk-ı Nübüvvet'in Tarihen Sübûtu-Mâba'd"***
   c. 1, sayı 11, 10 Şevval 1326, s. 172-173.
   c. 1, sayı 15, 9 Zi'l-Ka'de 1326, s. 232-233.
   c. 1, sayı 19, 7 Zi'l-Hicce, 1326, s. 296-297.
7. ***"Lisan Mes'elesi-Edîb-i Muhterem Süleyman Nazîf Beyefendiye"***, c.

3, sayı 55, 8 Ramazan, 1327, s. 39-41.

8. ***"S. Müstakîm Cerîde-i İslâmiyesi Müessisîn-i Muhteremesine"***, c. 5, sayı 120, s. 257-258.

9. ***"Et-Tecrîdu's-Sarih"***

c. 5, sayı 120, 121-131,

s. 258-260, 273-277, 289-292, 305-309, 321-323, 337-339, 353-355, 369-372, 385-388, 401-403, 417-419.

c. 65, sayı 131-140, 149, 151,

s. 4-7, 20-22, 36-38, 51-54, 67-69, 84-85, 101-103, 115-116, 131-132, 148-150, 289-291, 321-322.

c. 8, sayı 205, 206, s. 456,

c. 9, sayı 212, 214, 221, s. 63, 102, 231.

c. Sebîlürreşad'da Yayımlanmış Olanlar

1. ***"Felsefe: Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları"***,

c. 9, sayı 224-234,

s. 279-280, 295-297, 310-311, 327-329, 344-345, 358-359, 379-381, 396-398, 409-410, 421-422, 439-440.

c. 10, sayı 235-237, s. 5-7, 17-18, 38-39.

2. ***"Hadîs-i Şerîf"***,

c. 11, sayı 283, s. 354-356,

c. 12, sayı 294, 295, 301-303, 305-308,

s. 133, 150, 261, 277, 295, 325, 345, 357, 373.

c. 13, sayı 314-324, 326-336,

s. 11, 17, 25, 33, 41, 50, 57, 65, 74, 80, 88, 105, 113, 119, 127, 135, 151, 168, 184.

c. 14, sayı 361, s. 197-199.

c. 15, sayı 366, s. 23-26.

3. ***"Ta'lîm-i İlim de mi Haram?"***, c. 11, sayı 282, 27 Zi'l-Hicce, 1331, s. 177.

4. ***"İslâmiyetin Esasları, Mazisi ve Hâli"***, c. 11, sayı 284, 23 R. Evvel, 1332, s. 369-376.

5. ***"İslâm'da Da'vayı Kavmiyyet"***, c. 12, sayı 290, 293; 2/27 C. Ulâ, 1332, s. 68, 114.

6. ***"Müdafaa-i Dîniyye: Taaddüd-ü Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?"***, c. 12, sayı 298, 300; 3/17 Receb 1332, s. 216, 248.

7. ***"Taaddüd-ü Zevcât Hakkındaki Makaleye Zeyl"***, c. 12, sayı 304, 15 Şaban 1332, s. 309.

8. ***"Yine Taaddüd-ü Zevcât'a Dair"***, c. 12, sayı 308, 21 Ramazan, 1332, s. 376.

9. ***"Tesettür İşine Zabıta Karışmasın mı?*** *(Ebu'z-Ziyazâde Velîd Beye-*

fendiye)", c. 16, sayı 391, s. 13-14.

10. ***"Yine Tesettür Mes'elesi; Ahmed Cevad Beyefendiye"***, c. 16, sayı 393, 26 C. Evvel, 1337, s. 37.
11. ***"Müdafaa-i Diniyye: Li'l-Batıli Savletin...*** *(Batılın Dehşetli Bir Savleti Olabilir, Ama Çok Sürmez, Muzmehil Olur)*", c. 12, sayı 304, s. 309-14.
12. ***"Müdafaa-i Diniyye: İnsafın O Yerde Nâmı Yok mu?"***, c. 12, sayı 306, 27 Şaban, 1332, s. 351.
13. ***"Bir Cevap"***, c. 14, sayı 363, 23 Şevval, 1333, s. 236.
14. ***"Tevfik Fikret'e Dair; Feylesof Doktor Rıza Tevfik Beyefendiye"***, c. 15, sayı 373, 8 sayfalık müstakil kitapçık şeklinde makale, İstanbul 1336.
15. ***"Bizde Din ve Devlet"***, c. 15, sayı 380, 23 Safer, 1337, s. 293.
16. ***"İslâm Tarihi Hakkında, Hüseyin Cahid Beyefendiye Açık Mektup"***, c. 25, sayı 638, s. 211-213.
17. ***"İslâm Tarihi Hakkında"*** *(Tanin'den)*, c. 25, sayı 640, 641, s. 244-249, 260-263.

d. Dâru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası-Tercüme Kısmı'nda Yayımlanmış Olanlar

1. ***"Felsefe Bir İlim midir?"*** (Paul Janet'den tercüme), c. 1, sayı 1, İstanbul 1332.
2. ***"Felsefenin Yeni Birkaç Tarifi"*** (Paul Janet'den tercüme) c. 1, sayı 2, İstanbul 1332, s. 197-221.
3. ***"Felsefede Musaddak"*** (Paul Janet'den tercüme), c. 1, sayı 5, İstanbul 1333, s. 508-553.
4. ***"Geçen Ders Hakkında Bazı İzâhat"*** (Paul Janet'den tercüme), sayı 6, İstanbul 1333.

FELSEFE ANLAYIŞI

Düşünürümüze göre felsefenin bizdeki ismi "ilm-i hikmet"tir. Ancak "hikmet" kavramının "tabiî hikmet" olarak isimlendirilen "fizik" ile karışma ihtimali vardır. Bu sebepten o, "hikmet kadar yaygın olan felsefe tabirini kullanmayı"[12] tercih eder.

Felsefe'nin kavram olarak ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için A. Naîm, önce halk arasında "filozof" ve "felsefe"ye hangi anlamların verildiğini araştırır. Sonra da terim olarak felsefenin konusunu ve kısımlarını araştırıp, halk arasında anlaşılan felsefenin tarifi ile terim olarak felsefe-

12. Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs, s. 29.

nin birbiriyle örtüşüp örtüşmediğini inceler.

Halk arasında "filozof" ve "felsefe" kavramları, A. Naîm'e göre birbirlerinden farklı anlamlarda olmak üzere üç şekilde kullanılır.

Bunlardan bir kullanıma göre "filozof", sıkıntılı günlerinde tam bir sabır ve ağır başlılıkla zorluklara göğüs geren, zamanın getirdiği acıları hiçe sayan, sevinçli günlerinde de her türlü aşırılıktan kaçınarak orta yolu muhafaza yetisini edinmiş olan bir kimsedir. Buna göre felsefe "hikmet", filozof'da "hikmet sahibi bir kişi"[13] demek olur.

Halk arasında verilen ikinci bir anlama göre de filozof, "her gördüğü şeyin mâhiyetini anlamaya çalışır, uluorta verilen sıradan açıklamalara güç inanır, gördüğü ve işittiği her şeyi aklı ile tartmağa uğraşır. Kısaca, bir madde hakkında hüküm vermeden uzun uzun araştırma yapmaktan üşenmeyen, meraklı ve düşünceli kimseye filozof denir"[14]. Buna göre de felsefe, "inceleme ve araştırma hürriyeti" (hürriyet-i tedkik ve tefahhas) demektir.

Halkın felsefe ve filozof kavramlarına verdiği başka bir anlam da şöyledir: Filozof, beşerî bilgilerin hangi türünde olursa olsun yalnız bellediği şeylerle yetinmez. Duyularla idrak olunan olay ve bilgilerin üstüne çıkarak bu olaylar arasında nisbetler keşfeder. Bu nisbetleri yerine göre ya tek bir ilkeye indirger veya nitelik olarak birbirinden farklı görerek sınıflandırır. Tikel bir hâdiseden evrensel kanunlar çıkarır. Birbiri ardınca gelen hâdiselerden feyz alarak evrensel hakikat ve ilkelere yükselir. Buna göre de felsefe, "tümel hakikatlerin, varoluşun ilkelerinin araştırılması demek olur"[15].

Gündelik hayatta kullanılan birbirinden farklı bu felsefe tariflerinden hareket eden A. Naîm şöyle bir felsefe tarifine ulaşır: "Felsefe, inceleme ve araştırma hürriyeti ile idrak olunan ilkelere dayalı hikmettir"[16].

Ahmed Naîm felsefenin konusunu belirleyebilmek için önce ilimlerin konularının belirlenmesi gerektiğine inanır. Çünkü ona göre, felsefenin konusu, ilimlerin mahiyet olarak inceleme konusu yapmadığı alanlar arasında olacaktır. "İlimlerin mevzûlarını tam olarak belirledikten sonra bahsedilmemiş bir mevzû bulursak onu felsefeye mal edeceğiz"[17].

Görülüyor ki düşünürümüzün felsefeye konu olarak seçtiği alanı tes-

13. Ahmed Naîm, Felsefe Dersleri, İstanbul 1329, s. 3.
14. A. Naîm, a.g.e., s. 3.
15. A. Naîm, a.g.e., s. 3-4.
16. A. Naîm, a.g.e., s. 4.
17. A. Naîm, a.g.e., s. 7.

bit edebilmemiz için onun ilim anlayışı ve ilimleri tasnifini görmemiz gerekecektir.

FELSEFE-İLİM İLİŞKİSİ

İLİM ANLAYIŞI VE İLİMLERİ SINIFLANDIRMASI[18]

A. Naîm ilmi, "illet ve kanunların araştırılması"[19] olarak tarif eder. Oluş ve varlığa geçiş keyfiyetine "kanun", hâdise ve şeylerin oluş ve varlıklarını gerektiren şeye de "illet" adını verir. Dolayısıyla ilim, bir taraftan "meydana gelmeden önce şeyleri keşfetmek", diğer taraftan da "keşf olunan şeylerden istifade etme gücü"[20] demektir.

İlimleri sınıflandırabilmek için varlık dünyasını kendi içinde gruplandıran A. Naîm; âlemi, "his" (La monde physique) ve "mânâ" (La monde moral) âlemi olmak üzere ikiye ayırır. Duyularımızla algıladığımız fizik âlem'e "his âlemi", insanın duyularının dışında sahip olduğu bir takım zihnî özellikleri ile yetilerine de "mânâ âlemi" adını verir.

Duyularla algıladığımız fizik dünyada ilk defa dikkatimizi çeken,cisimlerdir. Cisimler de; a) "cansız ve gayr-i uzvî", b) "canlı ve uzvî" olmak üzere önce ikiye ayrılır. Bu ayırımdan iki ilim dalı doğar: 1. İlm-i hayat (Biologie), canlı cisimlerden bahseder. 2. İlm-i tabiî (Physique), cansız cisimlerden bahseder.

Canlı cisimler "bitkiler" ve "hayvanlar" olmak üzere ikiye ayrıldığına göre, ilm-i hayat ta ikiye ayrılır. 1a. İlm-i nebatât (Botanique), 1b. İlm-i hayvanât (Zoologie).

İlm-i tabiî (Physique)'nin konusu olan cansız cisimlerin bizzat kendileri ile, ancak bu cisimlerde ortaya çıkabilen arazları (fenomenleri) birbirinden ayırmak gerekir. "Mesela bir taş parçası, hava, su, bunlar birer şey, birer ayn (chose)'dır. Bunlarda tesadüf ettiğimiz ses, ışık ve sıcaklık ise birer 'hâdise (phenomene)'dir. Ses, ışık ve sıcaklığın mevcud olabilmesi için işitilen, ışık veren ve sıcaklık veren bir şey olmalıdır. Hâdise (Phenomen)'ler arazlar türünden olup kendi başlarına mevcud değildirler"[21]. İşte bizzat cisimlerin kendilerinden değil de bu cisimlerde ortaya çıkan fenomenlerden bahseden ilme de "hikmet-i tabiiyye (physique)" denir.

Cisimlerde ortaya çıkan fenomenlerden değil de, bizzat cisimlerin

18. İlim anlayışı ve ilimlerin tasnifini Felsefe Dersleri adlı eserini takip ederek ortaya koyacağız. Bakınız: s. 7-15.
19. A. Naîm, Felsefe Dersleri, s. 7.
20. A. Naîm, a.g.e., s. 6.
21. A. Naîm, a.g.e., s. 8.

kendilerinden bahseden *'ilm-i tabiî'* de, yöneldiği cisimlere göre kendi içinde sınıflandırmaya tâbi tutulur:

2a. İlm-i Hey'et (Astronomi) ve Kozmoğrafya, yıldızlarla;

2b. İlmü'l-Arz (Geologie), üzerinde yaşadığımız gezegen ile;

2c. İlm-i Meâdin (Mineralogie), yeryüzünün maddesini teşkil eden mineraller ile;

2d. Kimya (Chimie), cisimlerin terkip ve tahlili ile, ilgilenir.

İlimlerin bu şekilde sınıflandırılması, duyularımızla algıladığımız varlık dünyası açısındandır. Ancak insanın bir de "soyutlama" (tecrid: abstraction) yetisi vardır. Bu yetiyle insan, yalnız dış dünyada gerçekliği olan varlıklarla değil aynı zamanda bazı niteliklerle de ilgilenme imkanına kavuşur. "Bu nitelikler maddî şeylerden çıkarıldığı halde maddî değildirler. Bunlar adeta zihnî birer tasavvurdur. Mesela birçok ağaç, taş... görürüz. Fakat bu ağaçların, taşların miktarını öğrenmek istersek duyularımız yetersiz kalır. Bu konuda bazı zihnî işlemlere, bu zihnî işlemlere yardım edecek bir takım işaretlere muhtaç oluruz"[22]. İşte bu zihnî işlemlerin ilke ve kuralları ile kullanılacak işaretlerin anlamlarını öğreten ilme "Hesab ilmi (Arithmetique)" denilir. Bu ilme "Adedler ilmi (La Science des nombres)" de denilir. Zira eşyanın miktarını ancak aded ile ifade edebiliriz. "Aded ise duyular ile idrak olunmamakla beraber, eşyadan ayrılmayan soyut bir niteliktir"[23].

Daha önce de ifade edildiği gibi ilimlerin bu şekilde sınıflandırılması duyularla algıladığımız "his âlemi" adı verilen fizik dünya açısındandır. Fakat varlık dünyası sadece "maddî ve tabiî âlem"den ibaret değildir. Maddî âlemin yanında bir de "manâ âlemi" (Le monde moral) adı verilen manevî dünya da vardır. Sözü edilen bu manevî dünyanın merkezinde insan bulunur. İnsanın sahip olduğu zâtî (essentiel) özellik ve yetileri söz konusudur. İşte bu yetiler göz önüne alındığında manevî dünya ile ilgili olarak manevî ilimler ortaya çıkar.

*Manevî ilimler*in birincisi "Tarih ilimleri"dir. "Geçmişi hatırlamak, zamanı ölçmek, söylemek, yazmak yetileri mevcud olan insan; kendisine, âilesine, kabilesine, milletine ve bütün insanlık âlemine ait olayları önce şifahen nakledip açıklamaya, sonra da yazı ile tesbit ve kaydetmeye muktedir olmuştur"[24]. İnsanın bu yetisinden "Tarih" veya "Tarih ilimleri" adı verilen bir grub ilim doğmuştur. Bunlar da şunlardır: Asıl Tarih İlmi, Eski Eserler İlmi (Archeologie), Mahkûkât ve Menkûşât İlmi (Epigraphie), Meskûkât-ı Kadîme İlmi (Numismatique) ve Coğrafya.

22. A. Naîm, Felsefe Dersleri, s. 9.
23. A. Naîm, a.g.e., s. 10.
24. A. Naîm, a.g.e., s. 13.

Manevî ilimlerin ikinci grubu, "Lisan ilimleri"dir. Lisan ilimleri de şunlardır: İlm-i Mukayese-i Elsine (Philologie), İlm-i İştikâk (Etymologie) ve Paleografi.

Manevî ilimlerin üçüncüsü "İctimaî İlimler"dir. İctimaî ilimler de, Siyaset (La politique), Hukuk (La jurisprudence) ile Servet (L'economie politique) ilimlerinden ibarettir. Bu ilimlere vücud veren âmil, insanların yalnız ve sadece cemiyet içinde yaşayabildikleri gerçeği, başka bir deyişle tabiatları gereği medenî oluşlarıdır.

İlimlerin sınıflandırılması açısından burada önemle işaret edilmesi gereken konu şudur: Bahsettiğimiz manevî ilimler, insanın manevî dünyasının dış tecellilerini inceler. "İnsan fıtratındaki manevî olaylar; fikir (pensee), duygulanım (tahassüs, sentiment) ve irade (volonte) gibi doğrudan doğruya meşâir ile idrak edilemeyip, kimde vaki oluyorsa yalnız o kimse tarafından içte yaşanarak bilinen hâdiselere derler. Manevî ilimler bu hâdiselerin yalnız dış tecellilerini araştırırlar, bizzat kendilerini araştırmazlar. Fikrin tercümanı olan lisan, fikrin kendisi değildir. Kısaca içtimaî, tarihî ve lisan ile ilgili hâdiselerin tamamı, insan ruhunun yalnız dış görünüşünden ibaret olup, ruhun kendisi değildir"[25]. İşte dış tezahürlerini değil de insan ruhunun ve ruhî yetilerinin bizzat kendilerini araştırma konusu eedinen ilimler de vardır. Bu ilimlere de "Ruhî İlimler" (Sciences Psychologiques) adı verilir.

Maddî ve manevî varlık dünyasını konu edinen ilim dallarını bu şekilde sınıflandırdıktan sonra A. Naîm, "Felsefenin konusu nedir?" sorusunun cevabını bulmaya çalışır.

FELSEFENİN KONUSU VE KISIMLARI

Düşünürümüze göre felsefenin konusu, her ilmin özel olarak ulaştığı sonuçlar arasında bir senteze ulaşmak, böylece varlığın bütünü hakkında kuşatıcı ve doğru bir kanaate varmaktır. "Gerçekte her ilmin konusu belirlendi... Fakat her birisinde araştırılmaya ve tamamlanmaya ihtiyaç duyulan büyük birer noksan kalıyor, ki o da varolanlar arasındaki cihet-i vahdettir. Bu ilimler sayesinde varolanların her biri başlı başına öğreniliyorsa da varolanlar arasındaki bağlar ve ilişkiler meçhul kalıyor. Böylece varolanların tamamı hakkında sahih bir fikir edinilemiyor. Demek ki, ruhun özel ilimler aracılığı ile henüz karşılanmamış olan fakat ihtiyaç duyduğu bir konu daha kalıyor ki, bu da terkib (synthese) ihtiyacıdır"[26].

Görülüyor ki A. Naîm, tek tek ilimleri inceledikten sonra, bu ilimlerin varolanların bütünü hakkında kuşatıcı, doğru bir fikir vermekten uzak olduğu sonucuna varır. Çünkü varolanların bütünü hakkında doğru bir

25. A. Naîm, Felsefe Dersleri, s. 15.
26. A. Naîm, a.g.e., s. 17.

fikir edinebilmek için ilimlerin ulaştığı sonuçlar arasında değişik açılardan irtibatlar kurmak, terkibler yapmak gerekmektedir. Aksi halde varolan, ancak bir boyutuyla tanınabilecektir. İşte sözü edilen bu terkibin yapılabilmesi için ilimlerin temel ilkelerinin bir üst disiplin tarafından sorgulanması gerekmektedir. Bu disiplin felsefedir.

Adı geçen terkibin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için, ayrıca ilimlerin müştereken kullanmakta oldukları belirli temel kavramların da sorgulanması gerekir. Bu kavramların sorgulanmasını yapacak olan da, yine felsefedir. "Bu kavramlar, ilimlerin tamamı arasında müşterek olup, insan ruhunun lazım-ı gayr-i mufarıkıdır. Bunlar bütün hükümlerimize, akıl yürütmelerimize karıştığı gibi bütün hâricî hakikatlere de karışır. Adı geçen bu kavramlar; *vücûd (existence), cevher, illet, kuvvet, fiil ve infiâl (action et reaction), kanun, gaye, hareket...* gibi şeylerdir. Bütün ilimlerin temellerini teşkil eden bu ilkeler, aynı zamanda insan aklının da ilkeleridir. Bundan dolayı bu ilkeler, ister ilimlere, ister insan aklına ait olsun, herhalde bu ilk ilkelere mahsus müdevven bir ilmin olması zaruridir"[27]. İşte düşünürümüzün sözünü ettiği zorunlu ilim dalı felsefe olmaktadır.

Demek ki A. Naîm'e göre felsefe, esas olarak, ilimlerin ulaştığı sonuçlar arasında terkip yapmakta, böylece varolanların bütünü hakkında insanın doğru bir fikre ulaşmasına yardımcı olmakta ve ilimlerin temel ilke ve kavramlarını sorgulamaktadır. Ayrıca felsefe, ilimlerden farklı olarak, tek tek varolanların değil de bütün olarak *Varlık*'ın illetini aramaktadır. "Her ilim, yalnız kendi araştırma dairesine has olan illetleri araştırır. Oysa bu illetlerin de birer illeti vardır. Lakin acaba silsilenin sonu olacak nihaî bir illet'e varmaksızın illetten illete mütemadiyen yükselebilir miyiz? Varlık dünyasını teşkil eden varolanların her birinin illetini ayrı ayrı araştırmak gerekirse, Varlık'ın bütününün illetini aramak neden gerekmesin?"[28].

Görülüyor ki felsefe, esas olarak ilimlerin sonuçları arasında terkip yapan, onların temel ilkelerini, müştereken kullandıkları temel kavramlarını sorgulayan ve büyük harfle yazılan "Varlık"ın illetini arayan üst seviyeden bir disiplin durumundadır. "Felsefe, artık bütün ilimleri kuşatamıyorsa da, konusu 'ilk ilkeler' yahut 'evrensel ilkeler'dir. Her özel ilim dalının kendi ilkeleri ise, bu ilk, evrensel ilkelere tabidir. Onlardan feyz alarak vücûd bulur. Her ilim eşyanın illetlerini araştırıyorsa, felsefe illetlerin illetlerini araştırır"[29].

Düşünürümüzün açıklamalarından da anlaşıldığı gibi ilimlerin konularını belirledikten sonra felsefenin esas olarak inceleyeceği iki ana konu kalmaktadır. Bunların birincisi; *insan ve sahip olduğu manevî yetiler,*

27. A. Naîm, Felsefe Dersleri, s. 18.
28. A. Naîm, a.g.e., s. 18.
29. A. Naîm, a.g.e., s. 19.

ikincisi de *ilk illet ve ilkeler*dir. "Asıl ilimlerin daire-i ihatasından hâriç en az iki mevzu kalıyor. Bu iki mevzûnun biri; şuur, vicdan vasıtasıyla daima kendini müdrik olan nefs-i insanî, diğeri ilk illet ve ilkeler ismini verdiğimiz en yüce, en genel ve en kapsamlı hakikatlerdir. İşte bu iki mevzudan bahseden ilme felsefe denir. Bundan dolayı felsefe de, *'felsefe-i nefsi nâtıka'* (philosophie del'esprit humain) ile *'felsefe-i ûlâ'* (philosophie premiere) isimleriyle ikiye ayrılır"[30].

Başka bir ifade ile söylemek gerekirse Ahmed Naîm'e göre felsefenin birinci dereceden iki konusu vardır. Bunlar da "insan" ve "Allah"tır. İlgilendiği bu konular açısından felsefe iki kısıma ayrılır. İnsanı konu edindiğinde "felsefe-i nefsiyye" veya "felsefe-i nefsi nâtıka", Allah'ı konu ettiğinde ise "felsefe-i ûlâ" isimlerini alır.

"Görülüyor ki felsefenin temel taşı insan, en yüce zirvesi de Zât-ı zu'l-Celâl oluyor.. Yeryüzünde Yaratıcı kavramını tasavvur edebilen yegane yaratık insandır. Hegel *'insanın hayvandan farkı, hayvanın dinsiz olmasındadır'* diyor. Eski asırlardan bu asra kadar hangi felsefî akım araştırılsa, çözümü ile uğraşılan meselenin *'insan nedir?'*, *'Allah nedir?'* suallerinde tecelli ettiği görülür. Bundan dolayı felsefenin yukarki tariflerini daha basit bir ifadeye dökersek "ma'rifetullah ve'n-nefs" yahut "ma'rifetullah'a mukaddime olmak haysiyetiyle ma'rifetu'n-nefs" diye tarif edebiliriz"[31].

İlgilendiği konulara göre felsefeyi önce ikiye ayıran A. Naîm; insanı konu edinen felsefe-i nefsiyye'nin dallarını *psikoloji, mantık, ahlâk ve estetik* olarak görür. Allah'ı konu edinen "felsefe-i ûlâ"yı da *metafizik* ve *ilahiyat* dallarına ayırır.

Görüldüğü gibi düşünürümüze göre insan mâhiyetinin tabi olduğu kanunlardan bahseden *"felsefe-i nefsiyye"*, psikoloji, mantık, ahlâk ve estetik gibi dallara ayrılmaktadır. Psikoloji, ruhî yetilerimizi *oldukları hal üzere* (alâ mâ hiye aleyh) inceleyen, onlardan "hakiki hallerine göre bahseden" bir ilimdir. Mantık, ahlâk ve estetik ise ruhî yetilerimizi, *olmaları gereken hal üzere* inceleyen, onları yetkinlik halleri (hâlet-i kemaliye) açısından ele alan felsefe dallarıdır. "Mesela müdrikenin kemâl kanunlarını tedkik eden ilme mantık; irade'nin kemal kanunlarını tedkik eden ilme ahlâk denir"[32].

Aklın yetkinliği hatadan korunması, iradenin yetkinliği ise günahtan uzaklaşmasıdır. Dolayısıyla *mantık*, hatadan korunmuş olan akla aid ilim; *ahlâk* da günahtan korunmuş olan iradeye aid ilim dalı olur. Ancak insanın yetkinlik kanunlarına tabi olan ruhî yetileri akıl ve irade'den ibaret

30. A. Naîm, a.g.e., s. 20.
31. A. Naîm, Felsefe Dersleri, s. 21-22.
32. A. Naîm, a.g.e., s. 23.

değildir."Nitekim *'mütehayyile'* (L'imagination) de böyledir. Akıl istediğini tasavvurda, irade istediğini tercihde serbest olduğu gibi, mütehayyile de istediğini tahayyülde serbesttir. Ancak müdrikenin rast gele her şeyi tasavvur etmemesi; iradenin de rast gele her şeyi tercih etmemesi lazım geldiği gibi mütehayyile'nin de rast gele her şeyi tahayyül etmemesi gerekir. Böyle olunca mütehayyile'nin konusunun tâbi olduğu kemâl kanunları olan *'ilm-i mehasin' (Esthetique)*[33] adıyla üçüncü bir kısım daha vücud bulmuş oluyor"[34].

Görüldüğü gibi düşünürümüze göre, mütehayyile'nin tabi olması gereken yetkinlik kanunlarıyla ilgilenen felsefe dalının adı *estetik* olmaktadır. Dolayısıyla konusu *'güzel'*dir. "Müdrikenin gayesi hakikat, iradenin gayesi hayır, mütehayyile'nin gayesi de hasen'dir. Bundan dolayı hakikat mantığın, hayır ahlâkın, hasen ilm-i mehasin'in konularıdır"[35].

İnsanı konu edinen "felsefe-i nefsiyye"nin kısımlarını bu şekilde belirleyen A. Naîm, ilk illet ve ilkelerden bahseden "felsefe-i ûlâ"yı da *"metafizik"* ve *"ilahiyât"* dallarına ayırır.

"Felsefenin ikinci kısmı olan 'felsefe-i ûlâ' da, eskiden beri birçok kısımlara ayrılmıştır. Biz ise daha basit bir taksimle bu ilme, ilkelerden genel ve soyut bir şekilde bahsetmesi haysiyetiyle 'metafizik'; Zât-ı Ecell-i A'lâ'dan, ilk illetlerden bahsetmesi haysiyetiyle 'İlahiyât' diyece-

33. Ahmed Naîm, "ilm-i mehâsin" diye karşıladığı Estetik kavramını şu şekilde açıklar.

"Esthetique: Bu kelime lisanımıza en evvel *"hikmet-i bedayi"* terkibi ile tercüme edildiyse de kelimenin gerek medlûl-ü lafzîsi ve gerek iştikakı, terkine bâis olmuştur. Bu kelime *"kuvvet-i hissiyye"* veya *"hassasiyet"* demek olan Yunanca *Aisthesis* lafzından muştak olup harfiyyen tercümesi lazım gelse "ilm-i his" demek icab eder. Bu ilmin mevzuu "hasen" olup hasen'in bizde uyandırdığı ihtisasât da bu mevzua bittab' dahil olabilirse de kuvve-i hissiyyeye ait şuûn-u nefsiyye bu itibarla evvelen ve bizzat bu ilmin haricinde kalıp ancak saniyen ve hasen'e teban bu mevzûa dahil olacaklarından yine esas itibariyle Esthetique'in mevzûu "hasen" olmuş olur. Bundan dolayı birkaç sene önce buna mukabil *"ilm-i mehâsin"* tabirini vazetmiştim. Bu tabir Dârülfünûn hey'et-i muhteremesince mazhar-ı kabul oldu idi. Ve bu ders bu nâm ile tedris edildi.

Istılah Encümeni hey'et-i fâzılası ise *"bedîiyyât"* lafzını ihtiyar etti. Ancak bu ilim -riyaziyyât gibi- sonuna *"yât"* harflerini ilaveye lüzum gösterecek derecede henüz tevessü' ederek dalbudak salmamış yeni bir ilim olduğu gibi "bed'" kelimesi de muhassinât-ı lafziyye ve maneviyyeden bahseden ve edebiyatın bir şubesi bulunan diğer bir ilmin ismi olmak dolayısıyla başkaca dâ-i iltibas olduğundan yine *"ilm-i mehasin"* demeyi tercih ettim.

Bazı zevâtın itiraz ettiği üzere bu ilimde "kubuh"tan yani çirkinlikten de bahsedilmesi bu tesmiyeye mani değildir.

"Mehâsin" güzel manasına *"hasen"*in cem'idir. Ve Fransızca *"beau"* mukabildir. *"Beaute"* manasına gelen *Le Beau* ise hem "husn", hem de "mehasin"in müfredi olan "hasen" manasınadır*[Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs, s. 377-378]*.

34. A. Naîm, Felsefe Dersleri, s. 23-24.

35. A. Naîm, a.g.e., s. 24.

36. A. Naîm, a.g.e., s. 25.

giz"[36].

Düşünürümüz bir başka açıdan da felsefeyi, geleneğe uyarak genel bir ayırımla "nazarî" ve "amelî felsefe" olmak üzere iki kısma daha ayırır. "Felsefe; psikoloji ve metafiziği kapsamak üzere *'nazarî felsefe'*, mantık ile ahlâk'ı kapsamak üzere 'amelî felsefe' kısımlarına ayrılır ki, bunlara eskiden *'hikmet-i nazariyye'* ve *'hikmet-i ameliyye'* derlerdi"[37].

FELSEFÎ KAVRAMLARI TESBİT PROBLEMİ

Düşünürümüzün felsefe alanındaki önemi, felsefî terimlerin bizdeki karşılıklarını tesbit etme konusunda gösterdiği ince hassasiyet ve derin analizlerde aranmalıdır. Felsefî terimleri belirleyebilmek için getirdiği izahlar; onun hem İslâm felsefesini, hem de Batı felsefesini bilen, her iki kültürün temel dinamiklerini iyi kavramış gerçek anlamda bir düşünür olduğunu göstermek için yeterlidir. Felsefî terimleri belirlerken takip ettiği metodu, George L. Fonsegrive'in **Elements de Philosophie** isimli eserinin birinci kısmından yaptığı *"Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs"* adlı tercüme eserden, çok açık bir şekilde takip etmek mümkündür.

Ahmed Naîm'e göre, herhangi bir konuda ilmî bir eserin tercüme edilerek Türkçe'ye kazandırılması önemli olmakla birlikte, daha da önemlisi, ilmî terimlerin belirlenmesi meselesidir. Çünkü bu terimler gerektiği şekilde belirlenmedikçe, dilimizdeki "çetrefilliğin" gitmesi mümkün değildir.

Diğer disiplinlerle mukayese edildiğinde felsefî terimlerin belirlenmesi, çok daha zor bir iştir. Çünkü felsefe bizim kültürümüzde yeni ortaya çıkmış bir disiplin değildir. Yeni bir disiplin olmuş olsaydı, o disiplinde söz sahibi birkaç ilim adamının her kelimeye karşılık bir terim üzerinde ittifak etmeleri ve o terimleri kullanmaları yeterli olabilirdi. Oysa felsefenin bizim kültürümüzde oldukça gerilere giden parlak bir geçmişi vardır. Buna karşılık Batı felsefesini bilen felsefecilerimiz ise, felsefenin bizdeki geçmişini bilmemektedir.

Bu konuyu A. Naîm şöyle dile getirir: "Felsefe bizde yeni ortaya çıkmış bir ilim olsaydı ıstılahlarını vaz'etmek o kadar zor bir iş olmazdı. Birkaç muallimin her kelimeye karşılık vaz'ında ittifak ederek talebe arasında neşr ve ta'mim etmeleri yeterli olurdu. Fakat işin nazik tarafı, felsefenin Garb'ı bilenlerimizce meçhul olduğu halde "Ulum-u Arabiyye" denilen ilimlerle iştigal edenlerimizce -medrese dersleri meyanında- bu asra kadar intikal etmiş epeyce parlak bir mazisi olması ve her iki tarafın yekdiğerinden haberdar olmaksızın çalışmasından dolayı ileride içinden

37. A. Naîm, a.g.e., s. 25.
38. Ahmed Naîm, Mebâdi-i Felsefe'den İlmü'n-Nefs, G.L. Fonsgrive'den tercüme, İstanbul 1331, Matbaa-i Âmire, s. 4.

çıkılmaz kargaşalıklara yol açılmak korkusudur"[38].

Görüldüğü gibi, düşünürümüze göre, felsefî terimleri belirlerken bu terimlerin hem Batı felsefesindeki anlamlarının, hem de bu anlamı İslâm felsefesinde karşılayan kavramların bilinmesi zorunlu olmaktadır. Terimler bu hususlar gözardı edilerek belirlendiği takdirde, içinden çıkılmaz kargaşalıkların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.

A. Naîm'e göre, bizim geçmişten bu güne devam edip gelen ve hala dipdiri yaşamakta olan bir felsefe geleneğimiz vardır. Ancak sözünü ettiğimiz bu felsefenin terimleri bütünüyle Kelâm ilmine karışmış bulunmaktadır. Bundan dolayı *felsefî terimleri belirleme konusunda bugün yapmamız gereken şey, yeni terimler uydurmaktan ziyade eski terimleri keşfetmek olmalıdır.* Felsefede kullandığımız eski terimleri görmezden gelerek yeni terim koyma teşebbüsü, geçmiş ile alâkamızın kesilmesine yol açacağı gibi içinde yaşadığımız zaman dilimini de doğru değerlendirememize sebep olur. Bu da kimliğimizin ikiye bölünmesi gibi istenmeyen bir durumun ortaya çıkmasına yol açar.

"O halde bugün bizim felsefe için yapacağımız şey -tabiatıyla müstağni olamayacağımız- vaz'-ı cedîdden ziyade keşf-i kadîmdir. Binaenaleyh bir mebhase ait Fransızca bir ıstılahın karşılığını ararken daima o mebhasın bizdeki şekline de bakmak ve kadîmden beri bizde ne gibi lafızların mustalah olduğuna nasb-ı nazar-ı dikkat eylemek ve her iki taraftaki manalar mütevafik ise eski tabiri tereddütsüz kabul etmek, arada bir fark hâsıl olmuş ise o farkı gözeterek yine mevzua münasib tağyir-i yesir ile işi halletmek lazımdır"[39].

Demek ki A. Naîm'in esas endişesi, geçmişimizle irtibatın kesilmesi yanında içinde yaşanılan hâli de doğru anlayamama ve sonuçta bir kimlik bunalımına düşme korkusudur. Düşünürümüz felsefî terimlerin doğru bir şekilde belirlenebilmesi için dikkat edilmesi gerektiğine inandığı ilkelere, çalışmalarında sonuna kadar bağlı kalmıştır. G.L. Fonsegrive'in "Elements de Philosophie" isimli eserinden adı geçen tercümeyi yaparken metinde geçen her felsefî terimin bizdeki karşılığını gösterebilmek için, kendisinden sonraki nesle örnek olacak bir tarzda, oldukça büyük bir gayret sarfetmiştir. Felsefî sahadaki yetkinliğini göstermeye tek başına yeterli olabilecek kapasitede olan bu çalışmasında, Istılah Encümeni'nin tesbit ettiği veya daha önceden kullanılmaya başlanmış olan felsefî terimlerin derin tahlillerini yapmıştır.

Sözünü ettiğimiz bu tahlilleri yaparken genellikle şöyle bir yol izler: Önce Batı dilinden dilimize geçmiş olan terimlerin Yunanca veya Latince'deki köklerinin hangi anlama geldiklerini tesbit eder. Bu anlamı karşılayan bizde hangi kelimelerin mevcut olduğunu araştırır. Sonra Istılah

39. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 5.

Encümeni'nin teklif ettiği kavramların; bir kere anlamı tam olarak karşılayıp karşılamadığını, bir kere de dilin yapısına uygun olup olmadığını inceler. Bu kavramlar arasında kendine göre yanlış bulduklarına işaret eder ve yeni kavramlar teklif eder.

Mesela Istılah Encümeni'nin *"meleke"* ile tercüme ettiği **"Faculte"**nin karşılığı, düşünürümüze göre meleke değil *"kuvve"*dir[40]. Aynı şekilde *"sevk-i tabiî"* diye tercüme edilen **"instinct"**; *"haz"* diye tercüme edilen **"plaisir"**; *"usûl"* ile tercüme edilen **"methode"**; *"vicdan"* ile tercüme edilen **"conscience"**; *"his"* ile tercüme edilen **"sens"**; *"mefhum"* ile tercüme edilen **"pensee"** ve daha pek çok kavram. Ona göre yanlış

---

40. Yine bir örnek oluşturması için Faculte'ye getirdiği açıklamayı çok az bir kısaltma ile olduğu gibi verelim:

"Faculte: Benim burada *"kuvve"* dediğim şey Fransızların *Faculte* dedikleridir. Bunu merhum Emrullah Efendi *"meleke"* ile tercüme etmeyi tercih ediyordu. Istılah Encümenince de re'yi galebe edip *"meleke"*nin "faculte" mukabili olduğu biraz acele edilmiş bir hüküm ile tasdik edildi.

Vakıa Faculte kelimesi "kolay" manasına Latince *Facul*'den müştak olup Fransızca lügat kitaplarında kah "fiil ve terke kudret *Pouvoir*" ile [Goblo'nun Felsefe Lügatçesi]; kah da "bazı fiilleri icada veya bazı tagayyuratı kabule bais olan tabiî istidad *"Aptitude Naturelle"* ile [Yeni Larousse Ansiklopedisi] tefsir edilmektedir. Sonra bu manay-ı eam itibar ederek hassaten ecsam-ı camideye taalluk ettiğinde *"Propriete"* yani "hâssiyet" şuûn-u hayaviyyeye; fizyoloji mevzuuna taalluk ettiğinde *"Fonction"* yani "fiil" veya "vazife" demişlerdir. Mesela mıknatısta demiri cezbetmek hâssiyeti vardır...

İlmü'n-nefs'deki manasında ise felasifenin ihtilafı vardır. İskoçyalı filozoflar ile bazı Fransız mülleffikası "Faculte"ye metafizik bir mana vererek "şuûn-u nefsiyyeden ayrı olarak mevcud olup onları ta'lil ve beyan eden -bizim tabirimizce onlara sebep olan- kudret-i nefsiyyedir. Ve sesbebi aranacak ne kadar şuûn varsa o kadar da "Facultes" vardır" derler. Bunlarca zihin, şuûn-u akliyyeyi; his, şuûn-u hissiyyeyi icad eden kudrettir...

Gelelim "kuvve" ile "meleke" lafızlarına:

"Meleke" mahalde yani mevzuda rasih, zevali müteassir veya müteazzir bir keyfiyettir, ki mukabili "hal" veya "hâlet"dir. Gayr-i rasih olan yani zâil olabilen keyfiyete hal veya hâlet denir... Bu tafsile göre meleke, aşağı yukarı *"Habitude"* mukabili olmuş oluyor. "Faculte"den maksud olan mana ise, bir görüşe göre keyfiyyât-ı nefsaniyyenin kendileri, diğer görüşe göre yalnız bu keyfiyyâta mebde' olabilecek faaliyet olup onda tekevvür-ü fiil veya usret, zeval veya adem-i imkan-ı zeval mülahazaları yoktur...

İsti'dâd; diğer bir manaca işte "bu kuvvet"in müradifi olup, bir şeyin yok iken var olmak şanından olmasına, bir şeyi hasıl değil iken hasule salih olmasına ıtlak olunur, ki bu manaca Fransızca *"Puissance"* dedikleri şeydir ve "fiil(acte)'in kısmıdır. Bu ıtlaka göre isti'dad ve kuvvet tabirleri hep müteradiftir...

Kuvve bir manaca, *Puissance* manasına fiil'in kısmı olup imkan-ı isti'dadî demektir. Kuvve ve mâbihi'l-kuvve manalarında da kullanılır ki, Faculte'nin de aslında "kudret-i fiil" manasında olması ona "kuvve" demeğe hak verdirecek delailden biridir.

Bunlardan başka "kuvve"nin en ziyade şayi' olan bir manası daha vardır ki "mutlakan mebde-i fiil"dir... Burada mebde'den maksadları sebepdir.

Faculte'nin *"kuvve"* olduğuna şüpheye mahal bırakmayacak delillerin en ikna edicisi ise Fizik ile Kimyadaki *Propriete* yani Hâssiyet, ilm-i hayattaki *Fonction* yani Vazife veya Fiil medlullerinin esasen Faculte'nin medlul-ü camında dahil olduğunun müellifler tarafından tasrih edilmesidir, ki bunların hepsine birden bizde kudemanın istılahınca *"kuvve"* denilmiştir Kuvve-i fâile, kuvve-i âkile, kuvve-i müfekkire, kuvve-i hâfıza... gibi. *[A. Nalm, Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs, s. 67-70].*

tercüme edilmişlerdir. A. Naîm sadece yanlışlara işaret etmekle yetinmez. Bunların niçin yanlış olduklarını ve doğru karşılıklarının ne olması gerektiğini de uzun tahlillerle izah eder.

Genelde felsefî çalışmalarında, özelde felsefî terimler konusunda Ahmed Naîm'in dile getirdiğimiz ölçüler içinde ne kadar titiz çalıştığını göstermesi açısından onu yakından tanıyan M. Cevdet'in anlattıklarının özel bir değeri vardır:

"Ahmed Naîm velûd dedikleri çok yazıcılardan değildi. Fakat ne yazarsa Şark ve Garb kaynaklarından tetkik eder, öyle yazardı. Felsefe meydanında mukallit değil, mütefekkirdi. Fransızca bir ıstılahın mukabilini bulmak için nice geceler kitap karıştırdığını biliriz.

Bir zamanlar **metod-methode** karşılığı olarak merhum Emrullah efendi **enhâ** kelimesini kullanır ve (enhây-i ilmiyeye tevfîkan), (nahvi ilmîye göre) şeklinde onu yaşatırdı. Ahmed Naîm, Emrullah Efendi'nin bu kelimeyi hangi şark filozofundan aldığını nasılsa sormayı unutmuş, fakat bir aralık *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn* adındaki basma eserin mukaddemesinde bulabilmiş, başka yerde görmemişti.

Ahmed Naîm, asırlarca evvel bu kelimeyi kullanmış yüksek bir Şark filozofu arıyordu. Farabi ve İbni Sina'nın bu kelimeyi ıstılah sırasına geçirmediklerini, bu iki filozofun yüzlerce sayfalarını okuyarak anlamıştı. Herkese danıştığı sırada bir gün tenezzülen bu fakire de sormuştu. Dedim

41. M. Cevdet, **Müderris Ahmed Naîm**, İstanbul 1935. Ülkü Matbaası, s. 9-10. M. Cevdet'in dikkat çektiği "*Methode*" kelimesine A. Naîm'in hangi kelimeyi teklif ettiğini görmek onun bu konudaki tavrının anlaşılmasında faydalı olur diye düşünüyorum.

"Methode: Bu kelime "usûl" ile tercüme edilmek yeni âdet olmuştur. Halbuki küllîyen yanlıştır. "Asıl"; bir şeyin temeli, istinadgâhı demektir. Ve "fer'" mukabilidir. Bir ağacın aslı köküdür. Fer'i de dalıdır. Bu manadan ahzederek "usûl ve fürû'" diyoruz. Usûl, babalar ve dedeler ile anneler ve büyük annelerdir. Fürû' da evlâd ile torunlardır. Aynı şekilde "Falan şey usûlü dairesinde yapılıyor" deriz ki müstenid olduğu kaidelere muvafık olarak yapılıyor demektir.

Burada "methode" ise, muayyen bir neticeye ulaşmak ve özellikle hakikatı keşf için fikrin takip edeceği istidlal yoludur. Bu kelime Yunanca "beraber" manasına gelen "meta" ile "yol" manasına gelen "Odos" kelimelerinden türemiştir.

Bu Yunanca kelime Arapça ilmî kitaplara "tarik" lafzıyla geçmiştir. Bundan dolayı örf-ü ehl-i ilimde "methode", şüphesiz "tarik"dir. **"Methodologie"** de "ilm-i turuk" olmak lazım gelir.

Emrullah Efendi merhum bu kelimeleri "nahiv" ve "ilm-i enhâ" ile tercüme ediyordu. Vâkıa nahv'in bir manası da tarikdir ancak felsefe ve kelam uleması arasında bu tabir yaygın değildir. Bununla beraber Emrullah Efendi merhum'un ıstılahı, lafız ve mana itibariyle "usûl"den çok daha iyidir. Bir ilmin "usûl"ü, o ilmin istinâd edebileceği külli ilke ve kaideler olabilirse de "tarik-i tavassulü" değildir. Bir de bu kelimeyi tekil itibar edersek, çoğulu ne olacak?

Herhalde Istılah Encümeni'nin avâmın kullanımında bile şâhidi bulunmayan bu yeni ortaya çıkmış olan hatayı iltizam ederek methode'a "usûl" ve methodologie'ye "usûliyyet" demesi şayan-ı kabul olmasa gerektir. *[Ahmed Naîm, Mebâdi-i felsefe'den İlmü'n-Nefs, s. 49-50].*

ki: İbni Rüşd'ün *Faslu'l-Makal*'ine bakınız; o, bunu tamamıyla metod mukabili olarak kullanır. İbni Sina *El-İşarat*'ta **enmat** kelimesini ileri sürmüştür. Fakat bu, daha ziyade **procede** karşılığı olmağa yaraşır sanıyorum, dedim. Beraberce *El-İşarat* ile *Faslu'l-Makal*'i karıştırmağa başladık ve bulduk"[41].

M. Cevdet; felsefî terimlerin karşılıklarını bulma konusunda yaptığı çalışmalar açısından Ahmed Naîm'i, Huneyn bin İshak'a benzetir. "Yunan ıstılahlarına Arapça karşılık bulmakta çok isabet gösteren Huneyn bin İshak ve Sabit bin Kurre gibi ilk Abbasîler devrinin parlak mütercimleri yanında onbir asır sonra Türk topraklarının yetiştirdiği meşhur riyaziyeci İshak Hocayı zikretmek ne kadar doğru ise, felsefe ıstılahında da en değerli mütercim olarak Ahmed Naîm'i tanımak ve onu Türk dilinde ikinci bir Huneyn olmak üzere kaydetmek kat'iyyen haksız değildir.

İlmü'n-Nefs'i yazarken Ahmed Naîm'in kullandığı 1900 ıstılah iyi tetkik edilir ve eserin aslına ne kadar uygun şekilde ve ne büyük bir isabetle tercüme edilmiş olduğu araştırılırsa, bu hakikat teslim edilmiş olur"[42].

Gerçekten de düşünürümüz; Georges L. Fonsegrive'in *Elements de Philosophie* isimli eserinden yaptığı tercüme içinde haşiyeler halinde yaptığı kavram tahlilleri yanında, eserin sonuna da *"Felsefî Terimler Sözlüğü"* adını verebileceğimiz 100 sayfalık bir **"lügatçe"** hazırlamıştır.

Ahmed Naîm'in seviyeli ve derinliği olan çalışmaları olmasına rağmen, tercih etiği felsefe dili yüzünden kendisinden gereği gibi yararlanıla-

---

42. M. Cevdet, Müderris Ahmed Naîm, İstanbul 1935. Ülkü Matbaası, s. 9.

43. Sözünü ettiğimiz tavrının daha iyi anlaşılabilmesi için *Art* ve *Sympathie* terimlerine getirdiği izahları görmekte fayda vardır:

"Art: Bu kelimeyi *"san'at"* ile tercüme etmek âdet olmuş ise de *"sınâ'at"* ile tercümesi daha sahihtir. Bu kelimelerin her ikisi de *"san'"* veya *"sınâ'"* masdarından türemiştir ki Arapça sözlüklerin müttehiden beyanına göre "icâdetü'l-fi'l" yani -Kamus mütercimlerinin tabirince- "güzel işlemek" demektir. Bu tefsire göre *"sınâ'"* veya *"san'"*, fiilden de amelden de ehasdır.

Amel, kasd ve niyet ile olan fiildir. Sun' veya san' ise, kasd ve niyet ile güzel yapılmış bir iştir. Her san'(sun')'a fiil denilirse de, her fiile san' denilemez. San'(Sun')'da güzelleştirme manası kastedildiği için hayvan ve cansız varlıklardan ortaya çıkan fiile itlâk sahih değildir. Bu aslın manasında güzelleştirme ve hudâgat mefhumu dahil olduğu içindir ki, maharetli işçiye "sana'a'd-din", eliyle hünerli işler çıkaran kimseye "sâni'": sâni'in ameline "san'at"; sâni'in hurfetine "sınâat" denir.

Bizde zebanzed olan *"sınâyi"* kelimesi: san'at'ın değil, sınâ'at ile -iyilik manasına gelen- sanî' ve sanîa'nın çoğuludur. "San'at" da, "san'" gibi ve fakat kıyasî bir masdar olduğu için çoğulu kullanılamaz.

Sınâ'at'ın ise, hem ulema arasında ötedenberi bilinen ve yaygın olan kullanıma göre "sınâ'ât", hem de yeni kullanımımıza göre "sınâ'i'" olmak üzere iki çoğulu vardır. "Reaux arts" terkibinin "sanayi'-i nefise" diye tercüme edilmekte olduğundan da anlaşılıyor ki, tabiri ilk koyanlar bununla "sınâ'ât"ı kastetmiş iken mukallidleri her nasılsa tekilde yanılarak "san'at" demişlerdir.

mamıştır. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi onun bu konudaki ilkesi; yeni kavram icad etmek değil, eski kavramları keşfetmekti. Bunun tabiî sonucu olarak da, Batı dillerindeki felsefî terimleri Türkçe'ye Arapça kavramlarla taşımayı tercih etti. Bu da kendisinden yapılacak istifadeyi en asgarî seviyeye indirmiştir[43].

Düşünürümüz esasen Türkçe'nin sadeleştirilmesi gerektiğine inanıyor; çıkarılması gereken yüzlerce terkibin bulunduğunu düşünüyordu. Ama bütün bunlar konuşma dili için geçerliydi. İlmî terimler söz konusu olduğunda en ufak bir değişikliğe razı olmuyordu. "Gerçi falan ve filan şeyler için yeni Türkçe kelimeler bulunmasını kabul ediyordu. Ancak yerleşmiş ilim ıstalahlarını söküp atmağa razı değildi. O, bu noktada ifrata gidiyordu. Hatta Türkçede kullanılan bir Arapça ıstılahın yerleşmiş olmasına da bakmaz, asıl Arapçasını arardı. Meselâ dikkat: attention karşılığı iken tahdik demelidir, diyordu... Demek ki merhum her noktada yaşıyanın ve kullanılanın hakkını veremiyor ve şe'n dediği realite'yi her vakit göremiyordu"[44].

...İnsanın meşgul olduğu her işe lügaten "hırfet" denebilir. Bunun bizdeki karşılığı "iş, güç" tabiridir. Türkçe'de "ci/cı" ekinin ilavesiyle yaptığımız ne kadar kelime varsa, cümlesi birer hırfet ismi demektir. Hırfet'in Fransızca tamamıyla karşılığı "metier"dir.

Bu izaha göre "sanâ'at", sâni'in hırfetidir" denilince ne anlaşılması lazım geleceği, bir dereceye kadar belirlenmiş ve "sanâ'at", adeta hırfet müradifi olmuş olur.

Ehl-i ilim arasında şayi olan manaya göre "san'": adem ile mesbuk olan bir şeyi icad etmektir. Adem ile mesbuk olan şeye de "masnu'" ıtlak olunur. Sanâ'at'ın ise lügaten delalet ettiği hırfet manasından alınmış iki manası vardır:

1. Örf-ü âmmede sanâ'at: müzâvele-i amel ile hasıl olan ilimdir. Terzilik, berberlik,... gibi husûlü müzâvele ve mümâreseye bağlı olan işler birer san'attır. Bunu Ebu'l-Bakâ'nın tahkikine göre "sanâ'at" diye okumak lazım gelir.

2. Örf-ü hâssede sanâ'at: Keyfiyet-i amele müteallik olan ilim manasına gelir. Bu ilimden maksud olan yine ameldir. Bu ilim, ister terzilik ve emsali gibi müzâvele-i a'mâl ile hasıl olsun; ister ilm-i fıkh, ilm-i mantık, ilm-i nahv ve hikmet-i ameliyye (ilm-i ahlâk) gibi husûlü müzavele-i a'mâle bağlı olmasın... *[Ahmed Naîm, Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs, s. 21-23].*

"Sympathie: Bu lafız Yunanca *"Sun"* ile *"Pathos"*dan türemiş olup teessürde iştirak manasını ifade eder. Felsefe ıstılahında, "başka kimselerde zahir olan âsâr-ı teheyyüc ve ihtisas-ı mahza idrak etmekle o teheyyücât ve ihtisâsâta bir dereceye kadar bizzat maruz kalmak"tan ibaret olan kanun-u hissiye ıtlak olunur. Sevdiklerimizin sevincine kendileri gibi sevinmek, bir musibetzedeyi görünce musibete kendimiz uğramışçasına müteellim olmak gibi. Bunun zıddı Antipathie'dir ki, hoşlanmamak halidir.

Sympathie'yi Dârulmuallimîn hey'et-i ta'lîmiyesi *"alâka"* ile tercüme etmişlerdi. Ancak -Tercüme-i Kâmus'a göre- alâka, aslında *"ilişki"* demek olup, bu ilişkilerin kendilerine "sympathie" denilemez.

Istılah Encümeni ise *"tecâcüb"*ü teklif etti ki *"attraction"* mukabilidir. Fransızca lafızdan matlub olan mana, cezb ve incizab değildir.

Emrullah Efendi merhumun teklif ettiği *"muvâsât"* da muvafık değildir.

Âcizleri ise evvelki tercümelerimde kullandığım *"teattuf"*u teklif ediyorum. *"Atafe"* lügatte bir şeyi eğip bükmek ve bir şeye meyletmek demektir.

Antipathie'ye de "tenâkür" diyorum... *[Ahmed Naîm, Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs, s. 148-149].*

44. Osman Ergin, *"Ahmed Naîm, Zatı ve Eserleri"*, s. 15.

AHLÂK ANLAYIŞI

Ahmed Naîm; zaman, mekan ve kültüre göre değişen relatif bir ahlâk anlayışını kabul etmez. Ona göre *"ahlâk yasası"* evrenseldir. Evrensel olması, bu yasanın insanlar için olmasında aranmalıdır. Ahlâk yasasının insanlar için olması demek, sözünü ettiğimiz yasanın insan türünün bütün ferdlerince mantıklı olması ve kendisine tâbi olunacak değerde olması demektir. Bu da ancak, ahlâk yasasının insanlığın bütün ferdlerinin müşterek yaratılışına uygun olmasına bağlıdır.

Ahlâk yasasının evrenselliğini düşünürümüz şu cümleleriyle dile getirir: "Kısaca kanun-u ahlâkî insanlar içindir. Ve insanların bunca şehevât, ihtiyacât ve ihtirasât-ı gûnagûn arasında gerek kendilerinin, gerek başkalarının fitraten müteveccih oldukları gaye-i kemâlâta rehzenlik etmiyecek fiil ve hareketlerinin tâbi olduğu küllî kanunun bilumum efrâd-ı nev-i beşerce ma'kûl ve şayân-ı ittiba olması herhalde cümlesinin müşterek fitratına muvafik olmasına bağlıdır"[45].

Görüldüğü gibi A. Naîm'e göre ahlâk yasasının evrensel olması, bu yasanın insan türünün bütün ferdlerinin müşterek yaratılışına uygun olmasına bağlıdır. Burada *"acaba A. Naîm **'naturalist'** bir ahlâk anlayışını mı savunmaktadır?"* sorusu akla gelir. Bu sorunun cevabını bulabilmemiz için ise önce bir başka soruyu cevaplamak gerekecektir. Cevaplamamız gereken soru şu olmalıdır: *Ahlâk yasası, insan ferdlerinin "fitrat-ı müşterekesine" ne zaman ya da hangi hallerde uygun olur?*

Düşünürümüze göre ahlâk yasasının evrensel olması ya da insanların müşterek tabiatına uygun olması, özellikle *ilahî vahiy*'den kaynaklandığı zaman mümkün olur. Akıl ile temellendirilen ahlâk yasasının da, teorik olarak evrensel olması mümkündür. Ancak bu durum, pratikte gerçekleşme imkanı bulamaz. Çünkü ahlâk yasasının, A. Naîm'e göre evrensel bir yasa olabilmesi, aynı zamanda bu yasanın doğruluğuna kuvvetle iman eden insanların varlığı ile mümkün olabilir. Oysa sırf akıl ile temellendirilen ahlâk yasasının doğruluğuna kuvvetli bir iman seviyesinde inananlar olsa olsa sınırlı bir mütefekkir zümresi olabilir. "Bu grubun azlığına delil aramak bile gereksizdir. Geçici arzularını lüks bir hayata değişmeyi işden bile saymayan geniş halk yığınları için ise bu felsefî teoriler, hiçbir zaman uyulması gerekli olmak faziletini haiz olamaz. İnsanların büyük çoğunluğunu geniş halk yığınlarının oluşturduğu ise, gayet açıktır"[46].

Demek ki A. Naîm'in ahlâk anlayışı, "naturalist" bir anlayış değildir. Aksine o, ahlâkın din ile temellendirilmesi gerektiğini düşünür. Düşünü-

45. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 67.
46. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 6. Alıntılar kısmen sadeleştirilerek yapılmaktadır.

rümüze göre, ahlâkî kuralları, insan hayatını düzenleyen ilişkilerin dayandığı ilkeleri insanlara ilk defa öğreten din'dir. Milletleri mutluluk ve ilerleme duraklarına ulaştırmayı hedefleyen bu kural ve ilkeler, hangi milletin dininde daha açık ve ayrıntılı ise, o millet dünya sahnesinde daha güçlü ve sürekli olmuştur. Ayrıca o millet, insanlığa faydalı olmak bakımından da, daha derin izler bırakmıştır.

Aynı şekilde herhangi bir millette bu kural ve ilkeler, istenilen seviyedeki mutluluğu sağlamaktan âciz kalmışsa, dinin bu yöndeki eksikliğini o milletin filozofları tamamlamağa çalışmıştır.

A. Naîm'e göre felsefî fikirlerin milletlerin hayatı üzerindeki tesirleri inkar edilemeyecek kadar büyüktür. Bununla beraber araştırmacıların gözünden kaçmayan önemli bir nokta vardır ki, o da şudur: "Felsefî teoriler; geniş halk kitlelerinin zihnî gelişimine hizmet ettikleri halde, kalblere tesir etme ve ahlâk ilkelerini ruhların derinliklerine indirip orada yaşatma konusunda, din ve inanç kadar başarılı olamamaktadırlar. Felsefî teorilerin birbirleriyle çelişmelerine ilave olarak, felsefenin fikir hürriyeti ve akıl yürütmeye açtığı geniş yol, bu başarının elde edilmesine engeldir"[47].

Görüldüğü gibi ahlâkın temeli, düşünürümüze göre din'dir. O, ahlâkın sadece psikolojik açıdan değil, aynı zamanda mantıkî açıdan da din ile temellendirilmesi gerektiğini düşünür.

Ahlâk'ın "psikolojik açıdan" din ile temellendirilmesinden; ahlâkî buyrukların eyleme dönüştürülmesi aşamasında din'in, ferde psikolojik bir katkı sağladığını kabul etmek olarak anlıyoruz. "Mantıkî açıdan" ahlâk'ın din ile temellendirilmesinden de; ahlâkî önermelerin, mantıken, dinî önermelerden çıkarılması gerektiği düşüncesini anlıyoruz.

Kanaatimizce A. Naîm, sözünü ettiğimiz her iki anlayışın da savunucusu durumundadır. O insanlık tarihinin her sayfasının ahlâkî açıdan bize bir hakikatı gösterdiğini düşünür. Bu hakikat de şudur: Seçkinleri ve halk kitlesini hayran eden faziletlerin ve en hayırlı işlerin gelişme devirleri, daima inanç ve imanın en köklü olduğu zamanlara rastlar. İnanç sisteminin bozulduğu devirlerde ise, hertürlü ahlâkî kötülük ve rezillik toplum hayatına hakim olur. Çünkü "Ahlâk kurallarının en kuvvetli müeyyideleri dindedir. Ahlâk ilkelerinin en büyük bekçisi ve koruyucusu, mutlak bir güç ve kuvvet sahibi olan Allah'ın, âhiret gününde kullarını ödüllendireceğine veya cezalandıracağına olan kuvvetli imandır"[48].

Demek ki düşünürümüze göre ahlâkî buyrukların eyleme dönüştürülmesi noktasında, insan üzerinde düşünülebilecek en kuvvetli yaptırım gücü din'de bulunmaktadır. Mutlak bir güç ve kuvvet sahibi olan

47. Ahmet Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 5.
48. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 6.

Allah'ın, âhiret gününde kullarını ödüllendireceği veya cezalandıracağı hususunda kuvvetli bir imana sahip olan insan, ahlâkî görevlerini yerine getirmekte zorlanmayacaktır. Çünkü insan, sahip olduğu iman ile psikolojik olarak kendisini buna hazır hale getirmiştir.

A. Naîm, ahlâkî mantıkı açıdan da din ile temellendirir. Çünkü o, ahlâk sistemlerinin en yetkini olarak kabul ettiği İslâm ahlâkı'nda ahlâkî önermeler ile dinî önermeler arasında bir özdeşlik ilişkisi kurar. "Bizde ahlâkî görev ve haklar dinî emirler ile içiçedir; ahlâk ile din adeta tek bir şeydir. Hiçbir ahlâkî buyruk yoktur ki, aynı zamanda dinî ve insanî bir buyruk olmasın"[49].

İSLÂM AHLÂKI

Genel olarak Ahlâk'ı din ile temellendiren A. Naîm'e göre, İslâm ahlâkının temeli de İslâm denidir, "din-i celîl-i Muhammedîdir". Ahlâkî faziletlerin, halkın en aşağı tabakasından en yüksek sınıfına kadar, toplumun her kesimi arasında yayılıp genel kabul görmesine sebep olan "Şeriattır"[50]. Ahlâkî kötülüklerden korunmak, ahlâkî faziletlerle bezenebilmek için, "Kitap" ve "Sünnet"ten başka ilim ve feyz kaynağına ihtiyaç duymamış olan müslümanlar, seçkin Ashab ile Tabiîndan başka rehber ve modellere de kıymet vermemişlerdir.

İslâm ahlâkının "vahiy" veya "din" ile temellendirilmiş olması, ahlâkî sahada "*akıl*"ın önemini azaltmadığı gibi, İslâm dininde ahlâkî görevlerle ilgili buyrukların oldukça çok olması da, yine İslâm ahlâkına aklî niteliğinden bir şey kaybettirmez. Düşünürümüze göre insanın, kendi dışındaki bir otorite tarafından belirlenmiş olan bu ahlâk buyruklarına itaat etmesi, gerçekte, yine ahlâkî görev tasavvurunu, akıl'dan alması demektir. Çünkü başlangıçta "insanın esasen müslüman oluşu, iman etmesi, zaten aklî delillendirme sonucu gerçekleşmiştir"[51].

Görüldüğü gibi A. Naîm'e göre, aklî delillendirme (istidlâl-i aklî) neticesinde dini kabul eden müslüman için ahlâk buyruklarını din'den almak, esasen onları akıl'dan almak anlamına gelir. Çünkü daha başlangıçta din'in kabûlü, aklî istidlâl ile gerçekleşmiştir.

A. Naîm'in anlayışında akıl'ın önemi, sanıldığından da büyüktür. Ahlâk'ı din ile temellendiren Naîm, din'i de akıl ile temellendirir gibi gözükür. Ona göre "dinimizin mebnâsı, mebâdi-i akliyyedir"[52].

Din'in temelinin akıl ilkeleri olduğunu söyleyen bu satırlar, Aydın-

---

49. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 16.
50. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 6.
51. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 43.
52. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 19.

lanma felsefesinin her şeyi akıl ile temellendiren filozoflarını akla getirir. Ancak düşünürümüzün çıkış noktası olduğu kadar, varış noktası da sözünü ettiğimiz filozoflardan tamamen farklıdır.

Bir kere A. Naîm, İslâm dini'nin temelini, akıl ilkeleri olarak görürken Peygamberimizin bir hadisinden hareket eder. Sözünü ettiğimiz hadis şudur: *"İnsanın dini aklıdır, aklı olmayanın dini de yoktur"*. İkinci olarak aklın dinî delillerden biri olduğunda bütün İslâm bilginlerinin görüş birliği içinde olduğunu düşünür. Ayrıca o, din'in bir iman işi olduğunu, iman'ın da son tahlilde "bir emr-i kalbî"[53] olduğunun farkındadır.

"Dinin temeli akıl ilkeleridir" derken A. Naîm'in vurgulamak istediği, iki esas konu vardır: Bunlardan birisi, İslâm'da taklidî imanın önemli olmadığını vurgulamak; ikincisi de İslâm dini'ndeki iman ilkeleri ile Hristiyanlıktaki iman esasları arasındaki farka dikkat çekmektir.

Sözünü ettiğimiz bu vurguları onun şu ifadelerinde açıkca görürüz: "İman denilen şey, kalbî bir iş ise de, her halde aklen güzel görülmesi de gerekir. İslâm ulemasının büyük çoğunluğu taklid seviyesindeki imana pek o kadar hoş bir gözle bakmazlar"[54].

"İmanın esası ve dayanağı bizde akıldır. Gerek Allah'ın varlığına ve gerek şerefli Nebî Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğine ve bildirdiklerinin Allah tarafından indirildiğine iman eden her müslüman, her halde aklî delillere baş vurarak bu hakikatleri kabul eder.

Getirilen delillerin zayıflık ve kuvveti, şekil ve görünüşü değişik olsa da, iman esası hiçbir zaman, bir şekilde delillendirilmekden uzak kalmaz. Aynı şekilde İslâm dininde aklın keşfedemiyeceği nitelikte sadece iman edilmesi gereken sır yoktur. Hiçbir kimseye *'aklın alsın almasın herhalde İman ile yükümlüsün. İman edilmesi gereken konuları tartışmaya aklın yetkisi yoktur'* denilmemiş ve denilemez"[55].

Görüldüğü gibi Ahmed Naîm; İslâm dini'nin temeli olarak akıl ilkelerini gösterirken, taklîdî seviyede kalan imanın önemsiz olduğunu dile getirmek ister. İkinci olarak da İslâm dinindeki iman esaslarının, Hristiyanlıkta olduğu gibi, aklın alamayacağı sırlarla dolu olmadığını, hepsinin aklî izahlarının mümkün olduğunu vurgular. Hatta o; kalbî iman gerçekleştikten sonra bile, dinî nasslar ile kesin aklî deliller arasında bir çatışma olduğunda dinin yorumlanması yoluna gidilmesini de, İslâm dininde akıl'a verilen önceliği göstermesi açısından önemli bulur.

---

53. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 40.
54. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 39-40.
55. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 42.

Düşünürümüze göre din'e iman eden insan, bu iman ile birlikte mantîken başka bir takım temel ilkeleri de kabul etmiş olur. Bu kabul, birtakım bilgileri de beraberinde getirir. Bu bilgilerin en önemlileri şunlardır: a) Aklî delillendirme sonucunda İslâm dini'ne inanmış olan her insan, aynı zamanda varlığına iman ettiği Aşkın Zât'ın kainatın yaratıcısı olduğunu bilir. b) Yaratıcı Zât'ın, insanî yaratılışın her türlü inceliklerini bildiği için insanın ulaşabileceği yetkinlik seviyesini yakalayabilmesinde gerekli olan irade terbiyesinin nasıl olması gerektiğini de insandan daha iyi bileceğini bilir. c) Yaratılmış varlık dünyasından hiçbir şeye ihtiyacı olmaması dolayısıyla Yaratıcı Zât'ın emirlerinin daima iyilikle ilgili, yasaklarının da daima kötülükle ilgili olduğunu bilir. Ayrıca din'in koymuş olduğu buyrukların, emir veya yasakların fayda ve zararları da sayılmış, bu konuda yapılan açıklama ve yorumlar ile hidayet yolu da aydınlatılmıştır.

Demek ki İslâm dini buyruklarını ortaya koyarken o buyruklara itaat etmenin aklî temellendirmesini de birlikte yapmaktadır. "Dinî emirlerle yükümlü olan müslüman, dinî buyrukların her zaman iyiliğe ulaştırdığına, dinî yasakların ise kötülükten uzaklaştırdığına aklen kanaat getiriyor. Madem ki insana akıl nurunu veren, iyi ve kötü, mutluluk ve mutsuzluk, doğru ve yanlış gibi ilk ilkeler ile aklı donatan Yaratıcı Zât'tır. Yine Yaratıcı Zât'ın bazı emir ve yasaklar ile insanî görevlerin detaylarını bir lütuf olarak bildirmesi, aklın aydınlatma hizmetini kolaylaştırması, aklı sahip olduğu yüce seviyeden neden aşağılara indirsin?"[56]

Bütün bunlar Ahmed Naîn'in *vahiy ve akıl ilişkisi* konusunda Maturidî gibi düşündüğünü gösterir. İmam Maturidî de; Allah'ın peygamberler gönderip, vahiyle emir ve yasaklarını bildirmesini "akıl için bir kolaylaştırma ve hafifletme kabilinden yardım ve irşad"[57] olarak görmektedir.

Sonuç olarak A. Naîm, akıl ve vahiy ilişkisi konusunda ahlâk yasasının vahiy ile temellendirilmiş olmasının, Kant gibi düşünmemize engel olmadığını söyler. "İslâm dininde hakikaten ahlâkî gâyenin, diğer ifadeyle ahlâkî kanun'un, mutluluk rehberi olacak evrensel kuralın, noksanlık ve istisna kabul etmeyen evrensel ve zorunlu bir kanun'un kaynağı, İlâhî

56. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 44.

57. Maturidî Kitabu't-Tevhid, İstanbul 1979, s. 185.

58. Bu kuralın Kant'ın sistemindeki adı, *"kesin buyruk"* diye tercüme edebileceğimiz *"categorical imperative"*dir. Kesin buyruk, herhangi bir gaye ile ilgi kurmadan eylemi objektif, zorunlu olarak emreder ve mutlak bir prensip olarak geçerlidir. Kant, A. Naîm'in işaret ettiği bu buyruğu başka formüller halinde de ifade eder. "Aynı zamanda evrensel bir kanun olmasını isteyebileceğin maksime göre hareket et" formu bunlardan birisidir. Geniş bilgi için bkz: Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, trans. by H.J. Paton, New York 1964, s. 88-89; Ayrıca Recep Kılıç, Ahlâkın Dinî Temeli, Ankara 1992, s. 39-40.

59. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 44.

vahiydir. Fakat bunun böyle olması, Kant'ın genellikle kabul olunan *'öyle hareket et ki, iradenin tabi olduğu evrensel kural, yani itaat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun'*[58] meşhur kuralını kabul etmemize hiç de engel değildir. Engel olmak şöyle dursun, bizim tabi olduğumuz ahlâkî kanun da zaten bundan ibarettir diyebiliriz. Çünkü hadis-i şerif'de Peygamberimiz *'hikmet mü'min'in kaybolmuş malıdır, onu nerede bulsa alır'* buyurmuştur"[59].

KANT AHLÂKI'NIN TENKİDİ

Ahmed Naîm'in çeşitli ahlâk felsefeleri içinde "en doğru ve ruhunu İslâm'a en uygun"[60] bulduğu ahlâk teorisi, rasyonalist ahlâk teorisidir. Bu sebepten İslâm ahlâkının üstünlüğünü gösterebilmek için zaman zaman rasyonalist ahlâk anlayışı ile bazı kıyaslamalar yapar. Ancak yeri geldiğinde onları tenkit etmekten de geri durmaz. Bu cümleden olmak üzere İslâm ahlâk yasası'nın kaynağının vahiy olmasının, Kant'ın "categorical imperatif" adını verdiği kesin buyruğu kabul etmemize mani olmadığını vurgular. Çünkü İslâm ahlâkı'ndaki temel ilkelerin Kant'ın *kesin buyruğunu* da içine alacak kadar şumüllü olduğunu düşünür.

Kant'ın *"categorical imperatif"* adını verdiği *kesin buyruğuna* karşılık olarak İslâm'ın temel ahlâk buyrukları düşünürümüze göre şu hadislerde ifade edilmiştir:

"İyilik, kalbinin mutmain olduğu şeydir. Sana aksine fetva verseler de aldırma. Tekrar ederim ki sana aksine fetva verseler de, aksine aldırma"

"İyilik, güzel ahlâktır. Günah ise, kalbde yerleşip de insanların bilmesini istemediğin şeydir"

"Senden ortaya çıkmasını halkın görmesini istemediğin şeyi yalnız iken de, kendi kendine yapma"

İşte asıl evrensel ahlâk yasası, bu hadislerde insanların akıllarına daha kolay nüfuz edebilecek en yetkin bir yöntemle ifade edilmiştir. Bunu görebilmek için, ahlâkî görevlerimizin detaylarına ve uygulamalarına ait tikel buyrukları bir tarafa bırakmamız gerekir.

Hadis'de *iyilik, "kalbinin mutmain olduğu şey"* olarak tarif edilir. "Malumdur ki, bir fiilin iyi olduğuna kalbin mutmain olması, herhalde aklın delaletine ve aydınlatmasına bağlıdır"[61]. *Kötülük* ya da günah ise, *"kalbde yerleşip de insanların bilmesini istemediğin şey"* olarak tarif edilir. İnsanların bilmesini istemediğimiz şey ise, düşünürümüze göre aklın

60. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 19.
61. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 45.

evrensel bir kural olarak tanımak istemediği, beğenmediği şeyden başkası olamaz. Bu sebepten iyilik ve kötülüğün niteliklerini belirleyen bu ilkelerin, Kant'ın evrensel ahlâk yasasını da içine aldığını yine aklımız bize söyler. Çünkü Kant'ın adı geçen yasası, yalnız fiillerimizi yani organlarımızın eylemlerini kapsar gibi görünür.

Kant'ın kesin buyruğundaki eksiklik, A. Naîm'e göre niyet ve maksatlarımızı yani kalbî eylemlerimizi ihmal etmesidir. Kant; kuvvede kalmış, yani niyet olarak kalıp uygulamaya geçirilmemiş eylemlere sorumluluk yüklendiğini o kadar açık göstermez. Kant'ın *"öyle hareket et ki, iradenin tabi olduğu evrensel kural, yani itaat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun"* şeklinde dile getirdiği buyruktaki *"hareket et"* emir kipinin içerdiği anlamı, niyetlerimizi de içine alacak kadar genişletsek bile, hadis-i şerifin ifade tarzındaki yetkinlik ve mükemmelliğe ulaşması mümkün olmaz.

Kant'ın sisteminde bütün insanları, birbirlerine karşı kötülük etmek kasdıyla yüklü farz etsek bile, *kötülük iradesi* eylem olarak fiilen hariçde tecelli etmedikçe kimseye bir zarar gelmez. Bu sebepten Kant'ın "kesin buyruğu", ahlâk yasasını ve ahlâkî görevi adeta yalnızca eylemlere has kılar gibi gözükmektedir.

Oysa İslâm'ın ahlâk yasasının ifade edildiği hadis-i şerifde, iyi olsun kötü olsun, niyetlerimizin hepsinden sorumlu olduğumuz açıkça anlaşılır. Bundan dolayı dinî ahlâk yasası'na göre biz, eyleme dönüşmemiş niyetlerimizden de sorumlu oluyoruz. Bu sorumluluk; *"Nefsinizde olanı açığa da vursanız, kendinize de saklasanız, Allah Teâlâ sizden hesabını soracaktır"*[62], *"şüphesiz kulak, göz ve kalb, bunların hepsinden dolayı sual sorulacaktır"*[63] âyetleriyle de pekiştirilmiştir.

"Bizce insanın ahlâkî değeri, eylemlerinden ziyade niyetiyledir. Peygamber (S.A.V.) efendimiz eylemlerimizin değerinin niyetlerle ölçüleceğini anlatmak için şöyle buyurur: *'Eylemlerin değeri ancak niyetler iledir'*.

Bir hadis-i şerif'de *'Allah Teâlâ sizin dış görünüşlerinize, eylemlerinize bakmaz. Kalblerinize, niyetlerinize bakar'*, buyururken, diğer bir hadiste de *'Mü'min'in niyeti eyleminden hayırlıdır'* buyurur.

Kant'ın kuralı ise, demin söylediğimiz asıl evrensel olan dinî kuralın bir fer'i olup *'her neyi ki halk tarafından sana yapıldığını istersen onu yap. Her neyi ki, halk tarafından sana yapıldığını istemezsen, onunla halkı rahatsız etme'* hadis-i şerifine benzer"[64].

62. Bakara, 284.
63. İsra, 38.
64. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 47.

Görüldüğü gibi A. Naîm; genelde rasyonalist ahlâk'ı, özelde ise Kant'ın ahlâk anlayışını, diğer ahlâk felsefeleri arasında en tutarlı ahlâk teorisi olarak görür. Bununla beraber Kant'ın kesin ahlâk buyruğunun; kuvve halinde kalıp da eyleme dönüşmemiş olan niyetlerimizi görmezden geldiğini, bu açıdan da eksik olduğunu tesbit eder. Sözünü ettiğimiz bu tesbit, sadece *"kesin buyruk"* açısından değerlendirilirse son derece yerindedir. Ancak Kant'ın ahlâk teorisinin bütünlüğü açısından bakılırsa, bu tesbitle Kant'a haksızlık yapılmış olur. Çünkü *"niyet"* (will; isteme), Kant'ın ahlâk sisteminde anahtar terimlerden birisidir ve kayıtsız şartsız iyi diye nitelendirilecek tek ilke durumundadır.

Kant'ın "Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi" isimli eseri *"Dünyada 'iyi niyet (veya iyi isteme)'den başka kayıtsız şartsız iyi diye isimlendirilecek başka birşey tasavvur etmek imkansızdır"*[65] cümlesi ile başlar. *"İyi niyet"*in önemini açıklarken dikkat çektiği hususlar şunlardır: Servet gibi haricî şeylerle zekâ gibi zihnî yetilerin kötüye kullanılmaları her zaman mümkündür. Aynı şey cesaret gibi karakter özellikleri için de geçerlidir. Kötü bir hedefe ulaşmak için kullanılmaları mümkün olduğundan bunların kayıtsız şartsız iyi olmaları mümkün değildir. Buna karşılık "iyi niyet/isteme"; hiçbir halde kötü olmayıp, her zaman kayıtsız şartsız iyidir[66].

Kant, eylemlerin ahlâkî değerini, insanı o eyleme sevk eden niyette arar. Ona göre ahlâkî açıdan önemli olan; eylemin sonucu değil, arka planındaki niyettir. Bu sebepten Kant için 'kuvve halinde kalmış niyetleri görmezden geliyor' şeklinde yapılacak bir tenkit uygun olmaz. Ancak sözünü ettiğimiz tenkidi, *"öyle hareket et ki, iradenin tâbi olduğu evrensel kural, yan itaat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun"* tarzında dile getirilen "kesin buyruk"a yönelttiğimizde, tenkit yerinde olur. Gerçekten de Kant'ın kesin buyruğu, sadece eyleme yönelik bir buyruk görünümünde olup, eylemin arka planını oluşturan niyet'i gözardı etmektedir.

A. Naîm, İslâm ahlâkı'nı Kant ahlâkı ile bir de *"vazife için vaezife"* ilkesi açısından mukayese eder. Sonuçta İslâm ahlâkı'nı bu açıdan da üstün bulur. Çünkü Kant'ın sistemindeki iyi neyit'in de kaynağı olan "vazife fikri"nin, sırf teorik bir niteliğe sahip olarak kaldığını, fiilen kalblerde yer edemediğini, son tahlilde ise ahlâkçıların hayallerini süsleyen "sırıf bir temenni"[67] seviyesinden öteye geçemediğini söyler. Çünkü bu ilkenin, düşünürümüze göre insanlar üzerinde hiçbir yaptırım gücü yoktur. Sadece boş bir form durumundadır.

---

65. Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, s. 61.

66. Geniş bilgi için bkz: Kant, Groundwork, s. 61-62; H. Heimsoeth, İ. Kant'ın Felsefesi, çev: T. Mengüşoğlu, İstanbul 1986, s. 126, 145-146; Recep Kılıç, Ahlâkın Dinî Temeli, s. 33-37.

67. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 52.

"Rasyonalistlerce 'vazife için vazifenin yerine getirilmesi ilkesi'nden anlaşılan ahlâkî ve amelî anlam ne ise, müslümanlarca da 'bir vazifeyi Allah'ın emri olduğu için yerine getirmek'deki anlam, yaklaşık olarak odur...

Fiil ve eylemlerimizin Allah rızası için yapılması gerektiği hususu, müslümanların seçkinleri ve geniş halk kesimlerince bilinen müşterek bir fikirdir. Çünkü Kur'an'da dünyevî ve uhrevî mutluluğun türleri sayıldıktan sonra *'Cenab-ı Hakkın rızası, bunların hepsinden büyükdür. En büyük başarı, işte bu rızayı kazanmaktır'*[68] buyuruluyor... Herhangi bir eylemin, ahlâken iyi olması için 'sadece Allah için yapılmış' olması gerekeceğini bilmeyen müslüman yoktur"[69].

Görüldüğü gibi düşünürümüze göre İslâm ahlâkı'nda en büyük gaye *"Allah rızası"*dır. Buna göre bir eylemin ahlâken iyi olmasının ölçüsü Allah için yapılıp yapılmamasına bağlı olmaktadır.

İslâm ahlâkı'nın Kant ahlâkı'ndan veya genel olarak rasyonalist ahlâk teorilerinden üstünlüğü, sadece teeoik açıdan değildir. Aksine İslâm ahlâkının esas üstünlüğü, teorik açıdan daha çok uygulamada kendini gösterir. A. Naîm'e göre İslâm ahlâkı, vazife fikrinin çeşitli halk tabakaları arasında yayılmasında hiçbir felsefî teorinin gösteremediği bir başarı göstermiştir. Önemli olan da vazife fikrini, bir avuç düşünürler grubunda uyandırmak değil, geniş halk yığınlarına kabul ettirebilmektir ki İslâm ahlâkı, bu noktada başka hiçbir felsefî teori ile kıyaslanamayacak kadar başarılıdır. Bu başarının sebebi nerede aranmalıdır?

İslâm ahlâkının sözünü ettiğimiz başarısının arka planında yatan esas sebep, düşünürümüze göre şu noktada aranmalıdır. "İslâm dini, insanların çoğunluğuna göre mücerred hakikatleri telkin etmenin, ahlâkı terbiye ve güzelleştirmek için yeterli bir yöntem olmadığını dikkate alarak, somut (concret) teşvik ve cezalara, uhrevî mutluluk ve mutsuzluk durumlarının detaylarına oldukça fazla itina etmiştir"[70].

Halkın çoğunluğu, sadece *"Allah rızası"* için eylemde bulunmak gibi ulvî bir gayeyi yalnız tasavvur etmekle yetinir. Geniş halk kitlelerinden böyle bir gayeye yönelmelerini beklemek haksızlık olur. Geniş halk yığınını eyleme geçiren esas saik, kıyamet günündeki sevab ve cezalandırma tasavvurudur. Yani *menfaat fikri*dir. Onlardaki bu sevab kazanma veya azabdan korkma fikri, hakiki vazife fikrine karıştırmaktan kendilerini alamadıkları gizli bir saikden başka bir şey değildir.

Gerçekten de ahlâkî olgunluğa ulaşmak için insanların maddi teşvik

68. Tevbe, 73.
69. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 46-47.
70. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 51.

ve cezalara olan ihtiyacı inkar edilemez. Çünkü işin başlangıcında insanın kendisinden menfaat fikrini söküp atması imkansızdır. Ayrıca menfaat fikrinin, insanda ilk ortaya çıkışında fikir ve ruh terbiyesini kolaylaştırıcı bir işlevi de söz konusudur. İradenin, kıymeti olan bir gayeye kolayca yönelmesine menfaat fikrinin yine müsbet yönde bir katkısı vardır. "İlim ve irfan arttıkça, akıl ve dirayet genişleyip yükseldikçe, gaye de yükselir. Gayelerin gayesi ise, sonunda mutluluğun tamamını içeren Allah rızasına dönüşür. Hakiki vazife fikri de, işte o zaman tamam ve kemali üzere fiilen gerçekleşir"[71].

A. Naîm'e göre, İslâm dininin insanları ahlâkî kemale ulaştırmak için yaptığı hitapların konusu iki boytuludur. Bir tarafta Allah rızası; öbür tarafta ise sevap ümidi ile ceza korkusu vardır. Başlangıçda herkes sevap ümidi ve ceza korkusundan hareket eder. Çünkü sırf Allah rızası'ndan dolayı harekete geçebilmek, büyük bir kemâl seviyesini kazanmaya bağlıdır.

Hedefledikleri ahlâkî gayeler açısından insanlar üç gruba ayrılırlar. Bu grupları "dünya ehli", "âhiret ehli" ve "Allah ehli" olarak isimlendiren Naîm, bu sınıflandırmayı şu hadis-i şerif ile temellendirir: *"Dünya âhiret ehline, âhiret dünya ehline; dünya ile âhiretin her ikisi de Allah ehline haramdır"*.

Düşünürümüze göre "dünya ehli" olarak isimlendirilen insanların ahlâkî kıymetlerinin olmadığına işaret eden pek çok âyet ve hadis vardır. Ahlâkî kıymeti haiz olanlar, "âhiret ehli" ile "Allah ehli"dir. Asıl kemal ehli ise, Allah ehlidir.

İşte sırf "Allah rızası"nı hareket noktası yapabilenler, sadece "Allah ehli" olan insanlardır. Bunlar, "iman ve bilgide, iyilik ve kurtuluş yolunda ilerlemek için hiçbir sınır ve engel olmadığını düşünmekten bir an uzak durmayan, gayretlerini mutlak kemal seviyesini elde etmeye yönelten faziletli insanlardır.

Kur'an-ı Kerim'de haklarında *'haberiniz olsun! Allah dostları için hiçbir korku yoktur. Hüzün de nedir bilmezler'* âyet-i kerimesi inmiş olan bu faziletli insanların yapıb etmelerindeki ölçüleri *'iki âmı birbirine eşit olan kimse aldanmıştır, zarardadır'* sözüdür"[72].

HÜRRİYET PROBLEMİ VE KADER İNANCI

Hürriyet probleminin Ahlâkta merkezî bir önemi vardır. Bu önemin farkında olan düşünürümüz, İslâm ahlâkı'nda hürriyet probleminin nasıl ele alındığını ve kader inancıyla insan hürriyetinin bir arada savunulup

71. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 50-51.
72. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 52.
73. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 20.

savunulamayacağını ele alır. Burada cevabını aradığı esas soru "İslâm'daki kader inancının, eylemlerin ahlâkî değerini azaltıp azaltmadığı" sorusudur. Bu meseleyi ele almasını gerekli kılan esas sâik; müslümanların kadere iman ettikleri için sıkça eleştirilmeleridir. Kadere (predestination, prescience) inandıkları için "müslümanlarda eylemlerin ahlâkî bir değeri bulunmadığını düşünenler eksik değildir. Halbuki biz müslümanların kadere nasıl iman ettiğimizin anlaşılamadığına inanmaktayız"[74].

Hürriyet probleminin İslâm ahlâkı'nda nasıl çözüldüğünü ele alabilmek için önce kader inancı konusunda yanlış anlaşılmaların düzeltilmesi gerektiğine inanan A. Naîm, İslâm'daki kader inancının "fatalizm" ile karıştırıldığına inanır. Oysa "Cebriyecilik" şeklinde tercüme edebilecek olan "fatalizm" teorisini savunan bazı felsefî teorileri unutup da bu kavram ile İslâm dini arasında ayrılmaz bir bağ tasavvur etmek büyük bir haksızlıktır.

"İslâm dini" ile "cebr"i savunan fatalizm arasında ayrılmaz bir bağ tasavvuru büyük bir haksızlıktır. Çünkü gerek dinlerin gerekse felsefî teorilerin hiçbiri kader ve hürriyet problemini tam olarak çözüme kavuşturamadığı halde, bu meseleyi "tam bir ciddiyetle" ele alan müslümanlar olmuştur.

A. Naîm'e göre İslâmdaki kader inancı, eylem ve niyetlerin ahlâkî değerini noksanlaştıracak nitelikte değildir. Müslümanlar hem kadere iman ederler, hayır ve şerrin yaratıcısının Yüce Allah olduğuna inanırlar; hem de Allah tarafından kendilerine gösterilen mutluluk yolu ile mutsuzluk yolundan hangisine girseler kendi seçimleriyle girdiklerine inanırlar.

•

Düşünürümüz kader inancı ile insan hürriyetini bir arada savunmanın İslâm düşüncesinde mümkün olduğunu savunur. Bunu temellendirmek için dünyada hiçbir din'in; bir taraftan beşerî eylemlerin olmazsa olmaz şartı olan sorumluluk (responsibilite) vasfını insandan kaldırıp, diğer taraftan da buyruk ve yasaklar koymasını düşünmenin, mümkün olmadığı noktasından hareket eder. Ona göre eğer insan hürriyeti yoksa, hürriyetin güzel bir şekilde kullanılmasından başka anlamı olmayan dinî kanun ve emirlerin ne anlamı kalacaktır? İnsanın seçme gücü olmadığı takdirde, ona niçin bazı şeyleri serbest, bazılarını da yasak kılalım?

Bu sorularıyla o, insana hitap eden dinî ve ahlâkî buyrukların bir anlam ifade edebilmesinin zorunlu şartı olarak "insan hürriyetini" gördüğünü açıkca ifade etmiş olur. Çünkü seçme gücü olmayan bir varlığa birtakım emir ve yasaklar koymak son derece anlamsız olacaktır. Bu noktadan bakıldığında din ve ahlâk kurumlarının bizzat kendileri, insanı

74. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 21.
75. Sözünü ettiğimiz âyet ve hadisler için bkz: Ahmed Naîm, a.g.e., s. 22 vd.

peşinen hür bir varlık olarak kabul etmektedirler. Çünkü bağlılarından sorumluluk fikrini kaldıran herhangi bir din, ona göre idam kararını kendisi vermiş olur. Oysa "inançlara, ibadetlere, beşerî ilişkilere, cezalaraa âit İslâm dini kadar buyruk ve yasakları çok olan bir din adeta yok gibidir. İnsanın iradesini terbiye etmeyi hedef edinmiş bir dinin insan hürriyetini yok sayması, esasen kendi geleceğini yıkması demek olur"[74]. Ayrıca insanın eylem ve niyetlerden sorumlu olduğuna açıkça işaret eden pek çok âyet ve hadis vardır[75].

Felsefî akımların müslümanlar arasında yayılmasından sonra gerçekten fatalistler gibi insanın seçme gücünü yani insan hürriyetini yok sayan bir kelâm ekolü ortaya çıkmışsa da, bu anlayış müslümanlar arasında genel kabul görmemiştir. Müslümanlar arasında genel kabul gören İslâm bilginleri, insanda bir "seçme gücü" veya bir "cüz'î irade"nin varlığını isbat ederek rasyonalistlerin delillerine yakın deliller geliştirmişlerdir. Böylece İslâm'da "beşerî irade" ile "ilâhî irade" arasında bir ayırıma gidilmiş, ahlâkî sorumluluk "beşerî irade" ile temellendirilmiştir.

"İlahî irade"; varlıkla ilgili bütün olgusal olayları, ilahî kudretin eseri olan beşerî eylemleri yaratmada müstakildir. Gerek âlemi tanzim ve tedbir eden evrensel kanunların, gerek bu evrensel kanunların gereği olarak ortaya çıkmış olan cüz'î olayların yoktan yaratıcısı, ilahî irade sahibi olan Yüce Zât'tır. İlâhî irade sahibi olan bu Yüce Zat, sonsuz kudreti ile istediği her şeyi yapma gücüne sahıptir.

Düşünürümüze göre Yüce Yaratıcı'ya bu şekilde inanmak başka, "hakiki fail Allahtır" diyerek ferdî sorumluluğu yok farz etmek, yaşamak için gerekli olan şeyleri sağlamaktan kaçınmak, kendini tembelliğe vermek, tehlikeye karşı kendini savunmayı lüzumsuz görmek başkadır. Bu iki düşünce tarzının arasında kapanması imkansız olan bir uçurum vardır. "Müslümanlar ahlâk kanunu'nun, sorumluluğun üzerine temellendirildiği bir *'cüz'i irade (Liberte personelle)*'nin, bir de sonsuz güç ve kudret sahibi kainatın bir Yaratıcısına, Yüce İlâhî Zât'a âit bir *'küllî irade (volonte divine)*'nin varlığına ve sevap ile cezanın yani sorumlulğun cüz'î iradeyle ilgili olduğu sonucuna ulaşmışlardır"[76].

Kader inancı ile birlikte gündeme gelen İslâm'ın tevekkül anlayışı da düşünürümüze göre, çoğu kez yanlış anlaşılmaktadır. Oysa "İslâm dininde tevekkülün şartı, tabiat kanunlarının gereğini gözden uzak tutmamak, tuttuğu takdirde başına gelen şeylerden dolayı kendini kınayıp; günahını, hatasını kadere yüklememektir. Tabiat kanunlarından gaflet etmek, onları hiçe saymak, ya müslümanlığı bilmemekten ya da acz ve miskinlikten kaynaklanır. Hatta tabiat kanunlarının Kur'an dilindeki adı "sünnetullah"tır"[77].

76. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 28.
77. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 35.

Demek ki A. Naîm'e göre İslâmdaki kader inancının dolayısıyla tevekkül anlayışının, insanı âcizlik ve miskinliğe düşüren anlayışlarla, hangi şekliyle olursa olsun örtüşmesi mümkün değildir. Çünkü kader inancı aynı zamanda tabiat kanunlarını bilmeyi ve gereğini yerine getirmeyi gerektiren dinamik bir inançtır. Bu dinamik kader inancının uygulamada da müslümanlar üzerinde medenî, siyasî, ilmî ve ahlâkî ilerleme açısından son derece müsbet etkileri olmuştur. Çünkü İslâm devletinin bir asır içinde bilinen derecede sınırlarını genişletmesi, düşünürümüze göre bu imanın bahşettiği azim ve dayanıklılık sayesinde gerçekleşmiştir. Müslümanların yine bu kadar müddet içinde ümmîlik ve çöl kültüründen en medenî milletlerin medeniyet imkanlarına kavuşmaları da yine bu sayede olmuştur. Sosyal ve tabiî ilimlerde bugünkü Avrupa düşünürlerinin zamanında üstadlığını yapmış olmalarında dahi bu yüce ilkenin küllî bir tesiri olduğuna şüphe yoktur.

Ahlâkî sahada ise kadere imanın insan üzerindeki olumlu tesirlerini görememeyi, A. Naîm insan ruhunun çok az araştırılmış olmasıyla irtibatlandırır. Çünkü cömertlik ve ikram, askerî ve medenî cesaret, felaketlere karşı sabır ve tahammül, menfaati ve hayatı küçümseme gibi ahlâkî faziletlerin kazanılmasında böylesine dinamik bir imanın olağanüstü katkıları olacaktır.

SÜNNETULLAH KAVRAMI IŞIĞINDA DİN-İLİM İLİŞKİSİ

Ahmed Naîm'e göre ilim ile gerçek din'in her ikisi de hakikat olduğu için aralarında herhangi bir çatışmanın olması düşünülemez. İslâm dini, bilimsel metodlarla doğrulanarak varsayım olmaktan kurtulmuş hertürlü bilimsel gerçeği iman ile telif eder. Ayrıca vahye ve mücizeye iman etmenin, akıl ilkeleriyle çelişen bir tarafı yoktur.

Kur'an'ın gayesi, düşünürümüze göre, insanın vahiyden bağımsız olarak kendi aklıyla keşfedebileceği ilmî hakikatler hakkında insanı bilgilendirmek değildir. Bununla beraber, bilimsel konularla ilgili Kur'an ifadelerinin doğrulanmış ilmî hakikatler ile çelişmesi de söz konusu olmaz. Kısaca vahyin gayesi bilimsel bilgi vermek olmamakla birlikte bilimsel bir konuda bilgi vermişse, bu bilginin yanlışlanması da mümkün olmaz. Aksi halde Kur'an'a iman etmenin, geçerli bir sebebi kalmaz.

"Kur'an'ın ibarelerindeki bu hal, hayret vericidir ki binüçyüz seneden beri insanlığın bilgi birikimine kalbden kalbe girmiştir. Tecrübî ve felsefî ilimler bu kadar değişime uğramışken yine müslümanların inancını sarsacak ciddi ve makul bir sebep bulunamamaktadır. Aksine, insanlığın bilgi birikimi hangi seviyede olursa olsun, Kur'an-ı Kerim onları elde etmeğe, mümkün ise ileri götürmeğe teşvik eder"[78].

78. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 36.
79. Fetih, 23.
80. Melaike, 41.

A. Naîm'e göre dünyada ilim ve felsefeden hiçbiri olmamış olsaydı, müslümanlar kainatta hüküm süren birtakım kanunların **-ilahî sünnet**'in mevcud olduğunu yine bileceklerdi. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de *"İşte bu, öteden beri gelip duran **sünnetullah**'tır. Yani Allah'ın âdetidir. Sünnetullah'ın ise **tebdil edildiğini** göremezsin"*[79]. Diğer bir yerde de *"Sünnetullah'ın tebdil edildiğini göremiyeceğin gibi, Sünnetullah'ın **tahvil edildiğini** de göremezsin"*[80] buyurulur.

Bu âyetler, hem İslâm inancındaki doğruluk ve sâfiyetin, hem de Kur'an'da insanları âciz bırakacak kadar güzel ve eşsiz nitelikteki anlatımın birer örneği durumundadır. İşte aynı zamanda, kainatı idare eden tabiat kanunlarının mahiyetini de açıklayan bu âyetlerden hareket eden A. Naîm, İslâm dini ölçeğinde, din ile ilim ilişkisine dikkat çeker.

Bir kere bu âyet-i kerimedeki açıklama tarzı, ilim ile hakiki din arasındaki çatışma ve çakışmanın anlaşılmaz bir şey olduğunu gösterecek ilahî uyarılardan biridir. İkinci olarak âyet; tecrübî ilimleri öğrenmenin müslümanlar üzerine bir borç olduğunu bildirmekte ve bilimsel keşiflerden istifade etmeyi teşvik etmektedir. Bütün bunları A. Naîm maddeler halinde şu şekilde sıralar[81]:

1. Tecrübî ve müsbet ilimlerin varsayım halinde olmayan önermeleri, bu âyet-i kerimeye göre kabul edilebilir niteliktedir. Gökyüzü ve yeryüzü hakkında bilgi edinmeyi emreden diğer pek çok âyetin delaletiyle bu ilimleri öğrenmek müslümanlara borçtur. Çünkü ilahî âyetleri tefekkür etmek farzdır. İlâhî âyetler ise olgusal (kevnî) kanunları -Kur'an'ın isimlendirmesiyle sünnetullah'ı- bilmedikçe tefekkür edilemez.

2. Âyet-i kerime, sünnetullah'da değiştirme ve değişim görülemeyeceğini gösteriyor ki bu, tecrübî ilimlerin konusu olan kanunların değişmeyeceğini ifadeden başka bir şey değildir. Bu da bilimsel keşiflerden istifade etmeyi teşvik etmektedir.

3. Âyet-i kerimedeki tekrarın özel bir önemi vardır. Bu tekrar, olgusal kanunlara saygı gösterilmesi gerektiğini göstermekten başka, bize iki hakikat bildiriyor. İncelik, tekrar edilen ibarede değişen kelimelerin "tebdil" ve "tahvil" kelimeleri olmasındadır. Âyet-i kerimenin siyakı; bugünkü olgusal kanunların değişip de yerlerine diğer kanunların konulmasını, değiştirilmesini hatırdan sildiği gibi, mevcut kanunların da değişmeksizin hükümlerini şaşırmadan yerine getireceğine işaret etmektedir. Böyle bir inanç ile olgusal hakikatleri keşfetmeğe koyulan bir hakikat araştırıcısının duyacağı aşk ve şevki tarife ihtiyaç yoktur.

4. Âyet-i kerimede tekil olarak *"sünnetullah"* terimi geçmekte, çoğul şekli olan "sünenullah" denmemektedir. Bundan da yine ilim dalla-

81. A. Naîm'in maddeler halinde yaptığı tesbitleri hakkında daha geniş bilgi için bkz: Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 36-37.

rının, şimdiye kadar birbirinden ayrı zannedilen farklı kanunları tek bir kanuna indirgemek için harcadığı mesâînin pek yerinde olduğunu anlıyoruz.

5. Dile getirdiğimiz bütün bu düşüncelerden daha önemli olanı; âyette "tebdil ve tahvil yoktur" denilmeyip de "tebdil ve tahvilin meydana geleceğini göremiyeceksin" denilmesidir. Bu da tecrübî ilimlerle ilgili olan kesinlik derecesine âiddir.

Tabiî ilimlerin önermeleri hakkındaki kesinliğin, matematikteki kesinlik ölçüsünde kuvvetli olmadığı, ilim adamlarınca bilinen bir konudur. Tümevarım yoluyla illet olarak tanıdığımız hadiselerin bazıları, hakiki illetlerden değildir. Hakiki illetlerden olanlarının da zorunlu olduğunu isbat edebilecek ilmî bir yol yoktur. Tabiî kanunlar değişmez kabul edilmekle beraber, bu inanç hiçbir zaman zorunlu olarak bilinen kesin hakikatler kuvvetinde değildir.

Buna göre sosyal ve tabiî ilimler ne kadar gelişirse gelişsin, hadiseler için bilinen illet veya illetlerden başka bir illet tasavvuru her zaman kendiliğinden mümkün olur. Çünkü yüzdeyüz derecesindeki matematik kesinliği elde etmek, gerek olgular dünyasının bütününde, gerekse ezelden ebede kadar bütün hâdiseler üzerinde tam tümevarım yapmağa bağlıdır. Bunun da imkansız olduğu son derece açıktır. Bundan dolayıdır ki, tecrübî ilimlerde illet olarak tanınmış olan bir önceki hâdisenin illetliğini geçersiz kılan ikinci dereceden bir hâdisenin ortaya çıkmaması, kanaat ve kesinliğin hâsıl olması için yeterli sayılır.

Semavî dinlere inananlar tecrübî ilimlerde vahiy ve mucize hakkındaki imanlarını zedeleyecek bir önerme, bir kural bilmezler. Bu takdirde âyet-i kerime: *"siz, sünnetullah'ı öğrenebildiğiniz kadar bilirsiniz. O bildiğiniz miktarda ise değişme bulamazsınız. Ne tebdil, ne de tahvil edildiğini göremezsiniz. Bununla beraber şu keşfettiğiniz sünnetin görünen eserleri de zorunlu değildir. Bunlar kâinatın yaratıcısının hür iradesiyle ortaya koyduğu eser ve işlerinden ibarettir. Bu eserlerin kendi içinde (bizâtihâ) değişmesine imkan vardır"* gibi bir manayı içermiş olur.

İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ VE AHMED NAÎM

"Osmanlı devleti çöküntüden nasıl kurtulur?" sorusu, A. Naîm nesli Osmanlı aydını'nı en fazla meşgul etmiş olan siyasî sorulardan belki de en önemlisiydi. O dönemde bu soruya cevap olmak üzere geliştirilmiş olan bilinen formüller ve çözüm şekilleri vardı. Bernard Lewis'nin de işaret ettiği gibi[82] "Osmanlı devleti çöküntüden nasıl kurtulur?" sorusunun cevaplandırılması, büyük ölçüde bir başka sorunun cevaplandırılma-

82. Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev: Metin Kıratlı, Ankara 1991, s. 232.

sına bağlıydı ve bu durum yeni farkedilmişti. İmparatorluğun çöküntüden veya devrilmekten nasıl kurtulacağı sorusunu tartışırken karşı karşıya gelinen sözünü ettiğimiz bu "yeni ve radikal sorun", *kurtarılacak olan varlığın tabiatını belirleme* meselesiydi.

Kurtarılması gereken devletin tabiatını belirleme meselesi önem taşıyordu. Çünkü söz konusu olan devlet, çok uluslu ve çok dinli bir yapıya sahipti. İlk zamanlar *"ittihad-ı anâsır"*dan yani Osmanlıya tâbi olan müslim gayr-i müslim, Türk gayr-i Türk unsurların birlikteliğini muhafaza ve daha da pekiştirme fikri sanki genel kabul görür gibiydi. Bunu gerçekleştirebilmek için bir dizi bilinen siyasî ve idarî düzenlemelere gidildi. Sonradan gelişen hadiselerin akışı, Osmanlılık fikrini imkansız bir faraziye olarak baştan beri reddeden bir kısım düşünürü haklı çıkarırcasına "ittihad-ı anâsır" fikrinin gerçekleşebilirliğini fiilen imkansız hale getirdi. İmparatorluğun tâbi halkları arasında milliyetçilik fikirlerinin yayılması, çok uluslu ve çok dinli bir imparatorluğun, "eşit ve barışçıl bir uluslar birliği şeklinde devamını öngören Osmanlıcı rüyayı"[83] da sona erdirmiş oldu.

Osmanlıcılık fikrinin gerçekleştirilebilme ümidinin yitirilmesi üzerine bu defa birbirinden farklı iki görüş üzerinde ısrar edildi. Bu görüşlerden birisi, "ittihâd-ı anâsır" yerine *"İttihâd-ı İslâm"*ı ikame ederek, hiç değilse Osmanlı'nın müslüman tebâsının birlikteliğinin muhafazasının gerekliliğini savunuyordu. Diğer görüş ise "ittihâd-ı İslâm"ın da hayata geçirilme şansının olmadığı düşüncesinden hareketle, Türkler arasında bir birlik tesis edilmesinin lüzumunu savunuyordu. İşte Ahmed Naîm, "İslâm kardeşliği" temel tezinden hareketle *"İttihâd-ı İslâm"*ı savunan görüşün en önemli temsilcileri arasındadır.

A. Naîm'e göre Osmanlıyı meydana getiren müslim ve gayr-i müslim unsurları bir arada tutmak mümkün olmayabilirdi ama müslim tebânın birlikteliği kesin olarak muhafaza edilmeliydi. Çünkü müslümanları birbirine bağlayan köklü ilkeler mevcuttu. Bu ilkelerin başında da *"kardeşlik"* prensibi geliyordu. Dolayısıya bu kardeşlik prensibini zedeleyecek, birliğin dağılmasına vesile olabilecek hertürlü düşünce ve eylemden kaçınmak gerekirdi. Bu sebepten Meşrûiyet'in ilk ayında İstanbul'da "Uhuvvet-i Arabiyye-i Osmaniyye" isminde bir dernek kurulması üzerine düşünürümüz şunları yazmıştı:

"İnsaf ediniz. Biz bugün gayr-i müslim vatandaşlarımızı Osmanlı bayrağı altında toplamaya çalışıyoruz. Tanışalım, barışalım, sevişelim, diye onları âgûşumuza alıyoruz. Ecnebilere bile kendimizi sevdirmeye gayret ediyoruz. Böyle bir sırada, müslüman kardeşlerimizin İslâm ara-

83. Bernard Lewis, a.g.e., s. 217.

84. Ahmed Naîm, "Arap Kardeşlerimize Bir Nasihatımız", İttifak Gazetesi, İstanbul, 17 Ağustos 1324/30 Ağustos 1908, sayı: 14; M. Ertuğrul Düzdağ, Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi, İstanbul 1976, s. 116-117'den nakil.

sındaki birliğe aykırı bir mana hissettiren bir nâm altında toplanmak gibi cefalarına tahammül edebilir miyiz? Tahammül etsek bile, o canımızdan muazzez bildiğimiz, iki dünya saadetine yegane vesilemiz olan dinimizce mesul olmaz mıyız"[84]?

Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği sağlamayı gaye olarak gören A. Naîm, bu birliği bozabilecek en tehlikeli fikir olarak *"asabiyye-i kavmiyye ve cinsiyye"*yi görür. Çünkü O'na göre *"asabiyye-i kavmiyye ve cinsiyye"*, kardeşliğe karşı düşmanlık, birliğe karşı ayrılık esaslarını getiren bir düşünce sistemidir. "Bu asabiyet eşitsizliği, eşitsizlik de zulmü doğurdu. Zulüm bizi medeniyetten mahrum etti. Medeniyetsizlik ise bizi medenî olan diğer kavimlere esir kıldı. Hepimizin bildiği, gördüğü zillet derecesine düşürdü. Bizi bundan sonra bu aşağılıktan yükseltecek, terakkinin tepesine eriştirecek olan ittihaddır"[85].

Cins ve kavim iddiası ile ilgili olarak A. Naîm'in temel tezi şu ifadelerinde kendini bulur: "Cinsiyet davası, şer'an kötü görülmüş ve reddedilmiştir. Şer'î açıdan bir cahiliyyet davâsıdır. İslâm'ın kıvam ve bekâsına, müslümanların refah ve saadetine en müthiş darbedir. Hemen hemen bütün İslâm diyarının küfür diyarına dönüştüğü sırada, buradaki bir avuç müslümanın ben Türk'üm, ben Arab'ım, ben Kürd'üm, ben Laz'ım, ben çerkez'im gibi iddialarla yekdiğerine karşı muhabbet bağlarını zerre kadar gevşetmeleri cinnettir. Ayrıca asabiyye-i kavmiye bayrağını ellerinde tutanların aldığı manaca da vatanperverliğe münafidir.

Din ve iman, akıl ve iz'an sahasından uzaklaşılsa bile, saadet-i kavmiye serabının ardından koşan Arnavud kardeşlerimizin başına gelen büyük musibet, bize müthiş bir ibret dersi olmalıdır. Aynı sebepler aynı neticeleri doğurur kaidesine binaen bu meslekde devam ettiğimiz takdirde, ergeç bizim de başımıza gelecek musibet budur. Bu gidişle İslâm'ın son sığınağı olan bu diyar, Allah korusun -Arnavudluk gibi-dârü'l-küfr'e dönüşecektir"[86].

Görüldüğü gibi Ahmed Naîm asabiyet fikrine, hem dinî değerlerimiz hem de millî menfaatlerimiz açısından karşı çıkmaktadır. Dinî açıdan

85. Ahmed Naîm, "Arap Kardeşlerimize Bir Nasihatımız"; M. Ertuğrul Düzdağ, Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi, s. 118'den nakil.

86. Ahmed Naim, İslâm'da Davây-ı Kavmiyet, İstanbul 1332, s. 5-6.

87. Musa Kazım Efendi İslâm Mecmûası'nda yayınlanan bir yazısında [2 Şubat 1329/15 Şubat 1913, sayı 3]; İslâm dini'nin en önemli esaslarından birinin "mü'minlerin kardeşliği" ilkesi olduğunu, bu kardeşliği bozacak iddiaların başında "kavmiyet ve cinsiyet iddiası"nın geldiğini öne sürer. Bunun üzerine "Takip ve Tenkid Mecmuası" sahibi Nüzhet Sabit, yazıyı yayınlayan İslâm Mecmuası'nın cevaplamasını istediği bir dizi soru sorar. İslâm Mecmuası bu sorulara cevap vermeyince, A. Naîm kavmiyet ve cinsiyet davasını ele alan bir yazı yazma gerekliliğini duyar.

Sözünü ettiğimiz yazıda Musa Kazım'ın ileri sürdüğü fikirler şunlardır: "İslâmiyetin mühim esaslarından birisi de kardeşliktir (uhuvvettir). İslâm dini 'mü'minler kardeştir' âyet-i kerimesiyle müslümanlar arasında kardeşlik esasını tesis eylemiştir.

karşı çıkar, çünkü şer'an yerilmiş bir cahiliyye düşüncesi olarak değerlendirir. Millî açıdan da vatanseverliğe aykırı bulur. Çünkü sonuçta bu fikir, Osmanlı vatanının dağılmasına ve İslâm diyarının küfür diyarı olmasına sebep olmaktadır.

A. Naîm'in dinî ve ahlâkî gerekçelerle karşı çıktığı "asabiyye"nin neliği problemi, bugün de zaman zaman tartışma konusu edilen bir problem durumundadır. Düşünürümüzün "İslâm'da Da'vây-ı Kavmiyet" isminde bir kitap yazmasına sebep olan sorulardan[87] birisi de *"Iddiây-ı kavmiyet ne derecede memnûdur ve hangi şekli memnûdur?"*[88] sorusuydu. İşte A. Naîm, büyük ölçüde bu sorunun cevabını açıklığa kavuşturmaya çalışacaktır.

Bir kere düşünürümüze göre, müslümanların dünyada gerçekleştirmeleri gereken en büyük gaye, birlik ve beraberliklerini tesis etmektir. Bu gayenin gerçekleşmesine engel olması sebebiyle "asabiyye" dinen yasaklanmıştır. "Kavmiyet zokası zehirlidir... Asabiyye-i cinsiyye'nin menhiyyât-ı şer'iyyeden olması, dünyada gâye-i kusvâ olan vahdet-i müslimîni vücûda getirmek içindir"[89].

Asabiyye'nin dinen kesin olarak yasaklanmış olmasını bu şekilde belirten düşünürümüz; yasaklanmış olan asabiyye türünün ne olduğuna da şu ifadelerle açıklık getirir: "Asabiyye-i kavmiyye şer'an memnûdur, mezmûmdur. Fakat hangi şekilde? Bir insan kavmine sırf kavmi olduğu için mutlak surette asabiyyet gösterirse, kabihdir. Kavmine hak dairesinde ve hiçbir tarafa düşmanlık göstermeksizin yardım ederse, aksine müstahsendir"[90].

İslâm dini bu mühim esası gayet metin bir şekilde koyduktan sonra bunu ilelebed muhafaza edecek sebepleri de ihzâr etmiştir. Bu dinde zekâtın, teâvun ve tenasurun farz ve meşru kılınması, düşmanlık ve husûmetin, gıybet, yalan, nifak, aynlık, fitne, fesad ve iddiây-ı kavmiyet ve cinsiyetin kesin olarak yasaklanması, hep İslâm kardeşliğini ilelebed muhafaza edecek sebepler cümlesindendir.

Gerçekten ...bir millet... iddiây-ı cinsiyet ve kavmiyetten şiddetle men edilmezse o millet arasında kardeşlikten eser bulunamaz. Binaenaleyh öyle bir milletin yaşaması da kabil olmaz" (Ahmed Naîm, İslâm'da Da'vây-ı Kavmiyet, s. 3-4).

Musa Kazım'ın bu fikirlerden hareketle Nüzhet Sabit'in cevaplandırılmasını istediği sorular da şunlardır:

1. "İddiây-ı kavmiyet ve cinsiyetin şiddetle yasaklanması hakkında açıklamada bulunmayı memleket için pek faydalı buluyoruz... İddiây-ı kavmiyet ne derece memnûdur? Ve hangi şekli memnûdur?

2. "Ben Arabım ve benden daha Arabı yoktur" diye bir hadis-i şerif vardır, deniliyor. Eğer mevzû değilse, bu hadîs-i şerifden ne kastedilmiştir?

3. Türkçe yahud Çince konuşan bir müslüman: Türk'üm, Çinli'yim demekle iddiây-ı kavmiyet etmiş olacak mı? Yoksa asıl maksat, diğer kavmiyet ve milliyetleri zelil görmemek midir? [Ahmed Naîm, İslâm'da Davây-ı Kavmiyet, s. 4].

88. Ahmed Naîm, İslâm'da Davây-ı Kavmiyet, s. 4.

89. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 16.

90. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 45.

Görüldüğü gibi A. Naîm'e göre asabiyye'nin; a) dinen kötü (kabih) görülen, b) dinen güzel (müstahsen) görülen olmak üzere iki boyutu vardır.

Dinen kötü görülen asabiyye fikri; İslâm'ı ve İslâmî iman anlayışını reddederek, yeni bir "din" ve yeni bir "iman" anlayışı geliştirmeyi hedef edinen düşünce sistemidir. A. Naîm bu düşüncenin aşılamak istediği şeyin açıkca dinsizlik mefkûresi olduğunu söyler. Çünkü bunlar "büsbütün yeni bir mefkûre (müşterek gaye demek olacak) ihdâs etmek, eski an'aneler ile ilişkileri keserek yeni an'aneler meydana getirmek, 'yeni bir iman' ile 'yeni bir kavim', 'yeni bir millet' isâğa etmek iddiasındadırlar"[91]. Ayrıca "yasaklanmış asabiyyet kavmine zulüm üzerine yardım etmektir"[92] hadisiyle düşünürümüz bu konudaki görüşünü temellendirir.

Ahmed Naîm; *Asabiyye'nin dinen güzel görülen boyutunu*, "En hayırlınız, aşiretini müdafaa edendir, lakin Şer'in hilafına müdafaa edip de günaha girmemek şartıyla"[93] hadisinden hareketle tarif eder. Buna göre "Şeriat'ın çizdiği hudud dahilinde kavmine yardım etmek, taraftarlık etmek yine İslâm dini'nin emrettiği bir şey"[94]dir. Dolayısıyla Türkler; "Türk lisanına, edebiyatına, san'at'ına, ticaretine hizmet ederlerse alıyyulalâ bir iş görmüş olurlar"[95].

Görüldüğü gibi düşünürümüzün karşı çıktığı asabiyye fikri, kavim veya cins fikrini İslâm'ın yerine ikame etmek isteyen, böylece adeta yeni bir "değerler sistemi" oluşturmaya teşebbüs eden düşünce akımı olmaktadır. İslâmî değerlere bağlı kalarak insanın mensup olduğu milletin kalkınması, kendi kültürünün zenginleşmesi için çalışmasının, dinen yasaklanması şöyle dursun İslâmî bir emir olduğunu düşünür. Ancak bütün bunlar yapılırken, yapılan işlerin belli bir kavim adına değil de İslâm adına yapılmasını ister. Çünkü kavmin öne çıkarılmasının müslümanların birliğine zarar getirebileceğinden korkar. Onun bu konudaki fikirlerini, şu uyarılarında açıkca görmek mümkündür:

"Türk'ü bundan sonra da zararına sebep olacak yorgunluklara salıp, dünya ve âhiret saadetini düşünemeyecek hale getirmek revây-ı hak değildir. Onun içtimaî durumlarını yüceltmek, istihsal kuvvetini çoğaltmak, maneviyatını kuvvetlendirmek, yüksek hasletlerini geliştirmek, kötü alışkanlıklarını gidermek gerçekten takdir edilecek, hem Allah'ın hem de kulların katında makbul olan hayırlı bir iştir. Buna ulaşmak için lisanına hizmet etmek, edebiyatını gerçekten ruha gıda olacak hale getirmek, kavmin ilmî ve amelî kuvvetini artırmak pek mübarek bir vazifedir. Hatta bu

91. Ahmed Naîm, İslâm'da Davây-ı Kavmiyet, s. 7-8.
92. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 46.
93. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 46.
94. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 47.
95. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 47.

vazifede, aslen Türk olmadığı halde Türk lisanıyla konuşan diğer müslümanların da size yardıma koşmaları dinî bir vazifedir. Nitekim bizim yaptığımız, başka bir şey değildir.

Lakin bu içtimaî hizmetlerin ifası, hiçbir zaman sizleri hadd-i cevazın ötesine geçerek cahiliyye davasına, soy sop ile, eski atalar ile övünmeye sevk etmemelidir. Lisan, lügat bir anlaşma vasıtasından ibarettir. Bunu iyi kullanınız da kötülüklere âlet etmeyiniz. Türk'ü; muhtaç olduğu dinî, dünyevî ilimlerin hepsini anlayacağı basit ve yüce bir lisan ile âşinâ ediniz... Fakat daima... kendisine, 'Ey Türk!' diyecek yerde 'Ey Müslüman!' diye hitab ediniz. Kendisine daima müslümanlığından bahsediniz... Türk'ün tarihini İslâm tarihinden ayırmayınız'"[96].

SONUÇ

Belirli konulardaki temel düşüncelerini incelediğimiz Ahmed Naîm; hem İslâm felsefesini, hem de Batı felsefesini bilen, her iki düşünce dünyasının temel dinamiklerini iyi kavramış olan nadir düşünürlerimizden birisidir. Felsefe yapabilmenin öncelikli şartı olarak felsefî kavramların belirlenmesini görür. Felsefî kavramları lâyıkıyla belirleyebilmek için sadece Batı felsefesini bilmeyi yeterli görmez. Çünkü millet olarak bizim İbn-i Sina'lara kadar uzanan köklü bir felsefe geleneğimiz vardır. Felsefî kavramların belirlenip yerleşebilmesi için, kavramların sözünü ettiğimiz gelenek ile irtibatlandırılmaları gerekir. Bu sebepten felsefî kavramlar konusunda; yeni kavram icadı yerine, eski kavramların keşfedilmesi gerektiğini savunur. Eskinin keşfi, bizi hem geçmişimize bağlayacak, hem de bugünümüzü sağlıklı değerlendirmemize zemin hazırlayacaktır. Felsefe dili olarak Arapça'yı tercih etmesine sebep olmuş olan bu düşüncesi, felsefe konusunda kendisinden istifadeyi ya asgarî seviyeye indirmiş ya da tamamen engel olmuştur.

Normatif bir ahlâkın mümkün olabilmesi için "ahlâk yasası"nın evrensel olması gerektiğini düşünür. Ahlâk yasasının evrensel olabilmesi ise, "vahiy" ile temellendirilmesine bağlıdır. Bu sebepten "vahiy" ile temellendirilmiş olan "İslâm Ahlâkı"nı, felsefî ahlâk teorilerinin hepsinden daha üstün görür. Rasyonalist ahlâk anlayışını, özellikle de Kant ahlâkını felsefî teorilerin en tutarlısı olarak kabul eder. Buna rağmen bunlara ciddi tenkitler yöneltir. Rasyonalist ahlâk anlayışlarını müeyyideleri olmadığı için tenkit eder. Kant'ı tenkit ederken, evrensel ahlâk yasasını tam olarak temellendiremediğinden hareket eder. Kant'ın sisteminde ahlâk yasasının temeli olan kesin buyruğun, kuvve halinde kalıp da eyleme dönüşmemiş olan niyetlerimizi görmezden geldiğini vurgular. Bütün bu konularda İslâm ahlâkının son derece tutarlı ve yetkin olduğunu temellendirmeye

96. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 11-12.

çalışır.

Sadece teorik açıdan değil pratikte de üstün olduğuna inandığı İslâm ahlâkı, "*vazife fikri*"nin geniş halk tabakaları arasında yayılmasında hiçbir felsefî teorinin gösteremediği bir başarı göstermiştir. Çünkü İslâm ahlâkı; sadece soyut gayeler belirlemekle yetinmemiş, bu gayelerin hayata geçirilebilmesi için gerekli olan somut teşvik ve cezaları da koymuştur.

Ahlâk konusunda "hürriyet" problemini işlerken, İslâm'ın kader inancını da ele alır. İslâm'ın kader inancı ile "fatalizm"in farkına işaret ederek, kader inancı ile insan hürriyetini bir arada savunmanın nasıl mümkün olduğunu gösterir. Bu konudaki yanlış anlaşılmaları düzeltebilmek için orijinal yorumlar getirir. Buna göre kader inancı; insanı miskinliğe sevk eden bir düşünce şekli değil, tabiat kanunlarını bilmeyi ve gereğini yerine getirmeyi gerekli kılan dinamik bir inanç unsurudur.

Kader inancıyla ilgili olarak "sünnetullah" kavramını yorumlarken, İslâm dini ile doğrulanmış bilimsel gerçekler arasında çatışmanın değil uyuşmanın olduğu sonucuna varır. Kur'an-ı Kerim'in bilim kitabı olmamasına rağmen, bilimsel bir konudaki hükmünün mutlak anlamda doğru olduğunu; bu özelliğinin, Mutlak Varlık olan Allah'ın kelamı olmasından kaynaklandığını vurgular.

Siyasî anlamda "ittihâd-ı İslâm" fikrini savunan Ahmed Naîm, İslâm kardeşliğine zarar veren "asabiyye" kavramına doyurucu açıklamalar getirir. Asabiyye fikrini yorumlayarak dinî açıdan "kabih" görülen anlayış ile "müstahsen" görülen anlayışları birbirinden ayırır.

Dile getirdiğimiz bütün bu konuları incelerken Ahmed Naîm; kendi içinde tutarlı, ilkelerine sonuna kadar bağlı, Doğu'yu ve Batı'yı bir arada değerlendirebilecek çapta bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Ancak özellikle tercih ettiği felsefe dili yüzünden kendisinden gerektiği şekilde istifade edebildiğimiz söylenemez. Bu sebepten "*Felsefe Dersleri*" isimli telif eseri ile "*Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*" isimli tercüme eserinin sadeleştirilmesi, Türk kültürü için bir kazanç olacaktır diye düşünüyorum.

KUR'ÂN-I KERÎMİ OKUMA YARIŞMALARI

Demirhan ÜNLÜ

Bugün dünyada çeşitli dallarda; bir milletin kendi bünyesinde veya milletlerarası yarışmalar düzenlenmektedir. Bu; müzik yarışması, film yarışması, bilgi yarışması, tavla yarışması, bilardo yarışması, matematik yarışması, satranç yarışması, sporla ilgili yarışmalar, Kur'ân'ı ezberden okuma, tefsîr etme, yüzünden veya ezbere tecvîdli okuma yarışması gibi yarışmalardır.

Bütün bu yarışmaların temelinde; yarışılan dalın daha yaygın hale gelmesi, daha geniş çevreye duyurulması, daha fazla kalite sağlanması, o ana kadar bilinmeyen yeni bir takım ilmî gelişmelerin ortaya çıkması, teknik veya teknolojik cihetten elle tutulur bir takım verilerin temin edilmesi... yatmaktadır. Bunun yanında, fertler veya milletler arasında fevkalâde müessir kültür mübadelesi bulunmaktadır.

Bir milleti; diğerlerine her cihetten en doğru ve sıhhatli anlatabilmenin, öğretebilmenin ve de tanıtabilmenin yolu bu gibi yarışmalardan geçer dersek mübalağa etmiş olmayız.

Bu yarışmalar arasında özellikle İslâm ülkelerini birbirine her yönü ile öğreten, anlatan, tanıtan, tanıştıran ve yaklaştıran Kur'an okuma yarışmalarıdır. Sosyal ve kültürel faydaları yanında siyasî ve diplomasi açıdan da taraflara çok yönlü müsbet hizmetleri bulunmaktadır. Duraklamış, tıkanmış hatta kopmuş olan her türlü faaliyetlerin yeniden başlamasına vesile olduğu görülmektedir. İslâm ülkeleri arasındaki müsbet hizmetleri yanında, müslüman olmayan bir ülkede sıkışıp kalmış müslüman azınlığın varlığından ve onun her türlü halinden haber alma imkanını da vermektedir.

Çok yönlü faydaları olan Kur'ân-ı Kerîmi okuma yarışmaları; bilhassa müslüman genç neslin arasında; Kur'ânı ezberleme yönünden, hatta O'nun manalandırılması ve tefsîrini yapma yönünden teşvik edici mahiyette çok büyük rolü bulunmaktadır. Gelecekteki yarışmalarda dereceye girebilmek, yüksek seviyede verilen ödüllere sahip olabilmek, kendi vatanı içerisinde yapılacak veya yabancı ülkelere tertiplenecek seyahatlere ka-

tılabilmek için gayretli olmayı, hızlı ve hırslı bir şekilde çalışmayı ve en güzel şekli ile yetişmeyi temin etmektedir. Bu durum: Kur'ânı ezberleme hususunda, okuma kaidelerini en güzel şekilde tatbik etme babında, terceme veya tefsîrinde sayının artması, kalitenin yükselmesi yönünde büyük mesafelerin alınması ve elle tutulur hale gelmesi demektir. Arzu edilen de budur. Bunun yanında ekonomik açıdan da yarışmacılara ferahlık getirmektedir.

İslâm ülkeleri arasında Kur'ân-ı Kerîmi okuma yarışmaları; bildiğim kadarı ile iki safhada ceryan etmektedir:

1. Yarışmayı düzenleyen memleketin kendi sathında yapılan yarışma olup buna vatanî deniliyor.

2. Milletlerarası yarışma.

Vatanî yahut sadece yarışmayı düzenleyen ülkeyi ilgilendiren müsabakalar, o ülkedeki değerleri ortaya çıkarmakta, ülkelerarası yapılacak yarışmalara gidebilecek adayları tesbit etmekte rol oynadığı gibi, dahilde gerekli teşviki de yapmaktadır.

Bugün kendi hudutları içerisinde Kur'ânı ezberden yahut tecvîdli güzel okuma veya tefsîrini yapabilme yarışmalarını düzenleyen İslâm ülkeleri bulunmaktadır. Bunların başında kendi vatanımızı, Türkiyemizi sayabilirim.

Diyanet İşleri Başkanlığımız, kendisine bağlı Kur'ân kurslarında okuyan öğrenciler arasında her sene hem hafızlık hem de tecvîdli olarak Kur'ânı güzel okuma yarışmaları tertip etmektedir. Her bakımdan çok iyi neticeler almakta, milletlerarası yarışmalara katılacak adayları bu vesile ile tesbit etmektedir.

Zaman zaman hakem heyetinde bulunma şerefine nâil olduğum bu müsabakalar fevkâlade heyecanlı, kaliteli ve zevkli olmaktadır. Hizmeti geçenlerden Allah razı olsun.

Bir diğer kuruluşumuz olan Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, kendisine bağlı İmam-Hatip Liselerinde okuyan öğrenciler arasında hafızlık, tecvidli güzel okuma ve hatta hutbe yazma ve okuma yarışmaları düzenlemektedir. Bu faaliyeti; her şekli ve neticesi ile çok güzel ve faydalı olan bir hizmet olarak telakki ediyorum. İlgilileri tebrik ediyor, kesintisiz devam etmelerini diliyorum.

Diyanet İşleri Başkanlığımız olsun, M.E.B. Din Öğretimi Genel Müdürlüğümüz olsun; yarışmayı önce, her Kur'ân Kursunun veya İmam-Hatip Lisesinin kendi bünyesinde yapıyor. Seçilen adaylar; il bazında müsabakaya katılıyor. Burada dereceye girenler; birden fazla illerden teşek-

kül eden bölgelerde yarışmaya tabi tutuluyorlar. Bölgelerde birinci olan yarışmacılar finale çağırılıyorlar. Finaldeki yarışma ile de Türkiye birincisi, ikincisi, üçüncüsü... seçiliyor. Özellikle finaldeki yarışmaların çok doyurucu ve heyecan verici olmaları yanında hayırsever müslüman fertlerin veya kuruluşların manevî ve bilhassa maddî mükafaatları hadiseye ayrıca bir değer ve ehemmiyet kazandırmaktadır. Allah hepsinden razı olsun.

Her iki kuruluşumuzun final de dahil olmak üzere takip ettiği sıra çok yerinde olup takdire şâyandır.

Ancak; âdil olmayı, objektif bulunmayı, tarafsız davranmayı sağlamak, hemşehrilik ve hatta bölgecilik duygularını önlemek için bir takım tedbirlerin alınması da zarûrî hale geliyor. Bu husus ileride "yarışma nasıl yapılmalıdır?" bölümünde zikredilecektir.

Diğer taraftan yeni olmakla beraber çeşitli Üniversitelerimize bağlı İlâhiyat Fakülteleri öğrencileri arasında "Kur'ânı Güzel Okuma" müsabakaları başlatılmıştır. Önce kendi bünyelerinde yarışmayı düzenleyerek birincilerini seçiyorlar. Daha sonra bu birinciler arasında yapılan finalle Türkiye birincisi ortaya çıkıyor. Neticede finale katılan adaylara çeşitli kuruluş ve kişilerce tatminkâr hediyeler veriliyor. Yarışma esnasında yüce kitabımız Kur'ânın ehemmiyeti, ta'limi ve tedrîsi ile ilgili olarak yapılan konuşmalarla müsabakayı takibedenlere gerekli ve hoş bilgiler demeti sunuluyor, finale katılan adaylar tebrik ediliyor ve bunlar, müstakbel yarışmacılara örnek gösteriliyor.

Yukarıda isimlerini zikrettiğim kuruluşlarımızın ve çok değerli yöneticilerinin gösterdikleri gayret ve fedakarlıkların neticesinde yapılan yarışmalar, şu ana kadar sadece Türkiyemiz dahilinde yapılabilmiştir. Milletlerarası bir seviyeye gelebilmiş değildir. Gelemez mi idi? Elbette gelirdi. Belki de milletlerarası yapılanların en güzeli, en kalitelisi ve en verimlisi olabilirdi. Fakat düşünemedik. Düşünenlere kulak veremedik veya vermedik. Hatta milletlerarası yarışmalara şu veya bu görevle katılan uzmanların; ilgilileri uyarıcı mahiyetteki raporlarını elimize alıp okumadık. Sadece dosyalayıp rafa kaldırdık. Milletlerarası yapılacak Kur'anı güzel ve tecvidli okuma, yahut ezberden okuyabilme (Hıfız) ve tefsîr edebilme yarışmasının, memleketimize ve milletimize çok büyük ve teferruatlı faydalar temin edeceğini bir türlü anlayamadık.

Sayın yetkililerimizin tensipleri ve müsaadeleri neticesinde yurtiçi ve milletlerarası Kur'ân'ı güzel okuma yahut ezberden okuma ve tefsîr etme yarışmalarına; bazan yarışmacı daha ziyade hakem olarak katıldım. Her görevin akabinde beni vazifelendiren makamlara raporlar sundum. Raporlarımda, olup bitenlerle ilgili bilgilerin yanında bizim memleketimizde de böyle bir yarışma yapılırsa neler kazanabileceğimizi dış dünya-

ya özellikle; hakkımızda menfi kanaat sahibi olan İslâm ülkelerine hakîkî hüvviyetimizi anlatabileceğimizi izaha çalıştım. Üzülerek ifade edeyim duyuramadım.

İlgili makamlara sunduğum raporlardan bazı bölümleri zikretmeyi faydalı buluyorum.

"Şunu unutmamak gerekir ki; memleketimizi her yönü ile tanıtabilmenin çarelerinden biri de bu gibi yarışmaları fırsat telakki edip en iyi yarışmacımız ve idarecilerimizle, davet edilen ülkelerde; milletimizi temsil etmek; tarihî, coğrafî, kültürel, dînî ve daha başka yönleriyle tanıtabilmektir. Bütün bunlar için de yeteri kadar İngilizce, Arapça hatta gidilecek ülkenin lisanı ile kitap ve broşürler hazırlayıp dağıtmak ve kitaplıklarına hediye etmektir. Bu faaliyetlerin en müessiri ve faydalı olanı; Uluslararası Kur'ân Okuma yarışmalarını periyodik halde her sene ülkemizde de tertip etmektir.

Memleketimizin gerçekleri: Sahillerimizde giyim ve kuşamı ile; dinimize ve ahlakımıza tamamen aykırı olan ve utanma mefhumundan uzak yabancılaşmış kişilerin görüntüleri demek değildir.

Biz, bizim olmayan şeylerle millet ve memleketimizi tanıtamayız. Ancak dînimize uygun, kitabımız olan Kur'ânla mütenasip, örf ve ahlakımıza zıt düşmeyen, coğrafi ve tarihî yönden isabetli hakiki değerlerimizi tek kelime ile öz kültürümüzü görüntülemek, resimlemek ve yazmakla tanıtabiliriz.

Diğer birçok İslâm ülkeleri indinde; Müslüman olmayan, kâfir yahut Hıristiyan Türkiye olarak vasıflanan yurdumuzu ve milletimizi, bu aslı olmayan haksızlıklardan kurtarmanın yollarından biri ve belki de birincisi, yurdumuzda bilhassa güzel İstanbul'umuzda Uluslararası Kur'ânı güzel okuma ve hafız yarışmasının tertiplenmesidir.

Böyle bir müsabakada dereceye girmek güzel bir hadisedir. Bununla beraber, diğer İslâm ülkelerinden gelecek; değişik dile, kıyafete, renge, fiziki yapıya, düşünceye, davranışa... sahip yarışmacı veya hakem yahut diğer müsafirlerle çeşitli konularda fikir alışverişinde bulunmak, tanışmak ve memleketi aynı zamanda insanları hakkında sıhhatli bilgi sahibi olmak mümkün olacaktır. Bilhassa, kendimizi, yaşayışımızı, imanımızı, ahlâkımızı, milletimizi, ülkemizi anlatmanın ve de tanıtmanın en güzel fırsat ve zamanını yakalamış oluruz.

Hasılı; her yönü ile faydalı olacak böyle bir yarışmanın yapılmasına yardımcı olmalarını hatta omuzlamalarını Diyanet İşleri Başkanlığımızdan yahut, Türkiye Diyanet Vakfından bekliyoruz. Bu organizeyi ayrı ayrı yapabilecekleri gibi müştereken de yapabilirler. Daha başka kuruluşların yardımlarını da isteyebilirler. Teşebbüs yapıldığı takdirde beklenme-

dik seviyede maddî ve manevî desteğin verileceğini kesin olarak şimdiden görür gibi oluyorum".

Milletlerarası Kur'ân Okuma Yarışması Düzenleyen Ülkeler:

Bugün İslâm Ülkelerinden, evvelâ kendi bünyelerinde daha sonra da uluslararası olmak üzere Kur'ân okuma yarışmaları düzenleyenlerin başında; Malezya, Suûdi Arabistan, İran, Libya, Endonezya, Brunei, Pakistan gelmektedir. Bunlardan; Malezya her sene olmak üzere otuzbeşincisini, Suûdi Arabistan onüçüncüsünü yapmış bulunmaktadırlar. Diğerleri; kesintili olmakla beraber, yarışmaları devam ettirmektedirler.

Malezya; tertip ettiği milletlerarası Kur'an okuma yarışmasına, bütün İslâm Ülkelerinden ve azınlıkta bulunan İslâm Cemaatlerinden, bir bay bir de bayan olmak üzere yarışmacı davet etmektedir. Ayrıca dilediği ülkeden dinleyici isteyerek müsafir etmektedir. Her sene ortalama otuza yakın ülkeden kırk elli (40-50) arası değişen miktarlarda yarışmacı istirak etmektedir. Yarışma; Malezyanın başşehri Kuala-lumpur'da yapılmaktadır.

Başta Malezya olmak üzere; Mısır, Suûdi Arabistan, İran, Libya, Birleşik Arap Emirlikleri, Endonezya, Tayland, Brunei ve Türkiyeden davet ettiği uzman kişilerle de hakem hey'etini (jüri) teşkil etmektedir.

Malezya Devleti adına; Malezya İslâm Merkezi, yerli veya yabancı bütün müsafirlerin her türlü ihtiyacını en üst seviyede karşılamakta, en sıcak şekilde ilgilenmekte, yapılması gerekeni en mükemmel vaziyette icra etmektedir. Kusur bulmak, hata görmek mümkün değildir. Ben bu yazdıklarımı yaşadığım ve gördüğüm için ifade ediyorum, allah kendilerinden razı olsun.

Malezya Devleti adına, Malezya İslâm Merkezinin tertip ettiği ve neticelendirdiği "Kur'ânı Güzel Okuma Yarışması": Bildiğimiz kadarı ile, Mali Cumhuriyeti Madibo Keita yönetiminde 1957 de bağımsızlığını ilân ettiği günden bu yana yapılagelmektedir.

Çok güzel bir organizasyonla tahakkuk ettirilen, Kur'ânı Güzel Okuma Yarışmasını, münasip bir törenle bizzat Malezya Meliki, beraberinde; Meclis Başkanı, Başbakan ve diğer üst düzey görevlileri olduğu halde bir konuşma ile başlatmakta ve yine sonunda bir konuşma ile kapamaktadır. Görev alan herkes; yaptıkları konuşmalarıyla, hareketleriyle, oturma ve kalkmalarıyla İslâmın ruhuna sımsıkı bağlı olduklarını göstermekteler. Dinî ve ahlâkî havayı; yerli, yabancı yarışmayı takip eden herkese teneffüs ettirmektedirler. Kendi ifadelerine göre televizyon; yarışmanın her ânını kesintisiz ve canlı olarak Malezyanın bütününe, ayrıca civar devletlere aktarmaktadır.

Teferruatına inmeden ana hatlarıyla anlatmaya çalıştığım Malezya'da yapılan Kur'ân yarışmalarının bir kaçında jüri üyesi olarak vazife yapma şerefine nâil olduğum için seviniyor ve mutluluk duyuyorum.

Davet edilenlerin her türlü ihtiyaçları karşılandığı gibi, gidiş-dönüş uçak biletleri de temin edilmektedir. Ayrıca münasip orânda para ve değişik hediyeler verilmektedir.

Milletlerarası Kur'ân-ı Kerîmi güzel okuma yarışmalarını her sene düzenleyen ülkelerden biri de Suûdi Arabistandır.

Mekke-i Mükerremede yapılan bu yarışmanın tam adı: "Kur'ân-ı Kerîmi Okuma, O'nu Tecvîd ve Tefsîr etme" oluyor. Bu yarışma daha ziyade Kur'ân-ı Kerîmi anlayarak ezberlemeye teşvik sadedinde yapılıyor. Müslüman gençliğin sürekli olarak Allah'ın kitabına dönüş ve yönelişini amaçlıyor.

Yarışma beş bölümde cereyan ediyor.

Birinci bölüm: Tecvîdli ve usulüne uygun olarak Kur'ân-ı Kerîmin tamamını ezbere okumak ve seçilen herhangi bir cüz'ün tefsirini yapmak. Bu bölüme yarışmacı olarak katılan aday; Kur'ân-ı Kerîmin tamamını ezberlemiş olacak, kırâat usullerine ve hükümlerine, aynı zamanda seçtiği kırâât rivayetine (on kırââttan biri) yarışma esnasında bağlı kalacak. Tefsîri istenilen Cüz'ü, açık bir arapça ile tefsîr edebilecek.

İkinci bölüm: Tecvîdli olarak Kur'ân-ı Kerîmin tamamını ezbere okumak.

Üçüncü bölüm: Tecvîdli olarak Kur'ân-ı Kerîmin yirmi cüz'ünü ezbere okumak.

Dördüncü bölüm: Tecvîdli olarak Kur'ân-ı Kerîmin on Cüz'ünü ezbere okumak.

Beşinci Bölüm: Güzel ses ve tecvîdle bir tam cüz'ü ezbere bilerek makamlı okumak. Bu bölümde yarışan, güzel sesini ve iyi okuyuşunu ifade ve isbat edecektir.

Yarışmacı hangi bölümde yarışırsa yarışsın; kendisinden isteneni ezberlemiş olmalı, seçtiği rivâyete (Kırâât rivâyetine) yarışma esnasında bağlı kalmalı ve kırâât usul ve hükümlerinden ayrılmamalıdır.

Suûdi Arabistan Krallığı Milletlerarası Kur'ân-ı Kerîm Yarışması Genel Komitesi, böylesi yarışmaya iki grubu davet etmektedir.

1. İslâmi İşler Bakanlıkları veya Müslüman Devletlerde bunların yerini tutan resmî devlet makamları.

Davet edilen her devlet; mümkün ise bölüm başına ortalama bir yarışmacı katılacak şekilde yalnız beş kişiyi gönderme hakkına sahiptir.

2. Müslüman olmayan devletlerde bulunan İslâm Merkezleri, İslâm Cemiyetleri ve Kuruluşları. Bu cemiyetler yalnız iki yarışmacı gönderme hakkına sahiptirler. Sözü edilen her iki yarışmacı da gerekirse, beşinci bölüm yarışması dışında, diğer bölümlere birlikte girme hakkına sahiptirler.

Hac ve Evkâf Bakanlığına bağlı Milletlerarası Kur'ân-ı Kerîm Yarışması Genel Komitesi; yarışmacı ve refakatçilerini, Suûdi Arabistan Krallığında kalacakları süre müsafir ederek her türlü ihtiyaçlarını karşıladığı gibi oraya gidiş ve dönüş uçak biletlerini de temin etmektedir. Yarışmacı olsun veya refakatçi bulunsun davet edilen herkese münesip oranda para verilmekte, ayrıca değişik hediyeler sunulmaktadır. Her yönü ile dört dörtlüktür diyebilirim. Çünkü yaşadım. Bir seferinde özelliklerini arzettiğim Suûdi Arabistanda yapılan yarışmada jüri üyesi olarak bulunmak nasip oldu. Takdir buyurup beni görevlendirenlere müteşekkirim. Allah tekrarını nasip buyursun.

Bunun yanında, yarışmacılardan her bölüme göre ilk beş dereceye girenlere yüksek miktarlarda Suûdi riyali verilmektedir.

Böyle bir yarışma münasebetiyle Suûdi arabistana davet edilmiş kimseler; dinimizin kutsal saydığı mekanları ziyaret edebiliyor, bir kaç defa umre yapabiliyor, Kabe-i Muazzama'da, Mescid-i Nebevîde bol bol namaz kılabiliyor, dua edebiliyor, yüksek seviyede manevî hazza erebiliyor. Cenab-ı Allah Cümle Muhammed Ümmetine nasip buyursun.

Her sene olmamakla beraber İran ve Libyada, Kur'ânı Güzel Okuma veya ezberden okuma şeklinde yarışmalar düzenlenmektedir. Şu ana kadar İran'dakine iştirak etmek nasip olmadı.

1982 yılında Libyanın başşehri Trablusgarp'te yapılan yarışmaya mütesabık olarak katıldım. Yarışma iki bölümde tertiplenmişti.

a) Kur'anı ezbere okuma.

b) Kur'anda gösterilen herhangi bir yeri tecvîd, makam ve belli tavırla güzel okumak.

Ben bunlardan ikincisine iştirak ettim. Sıralamada dereceye de girdim. Bir miktar para ödülü de aldım. Malezya ve Suûd'da olduğu gibi, bütün davetlilerin her türlü masrafı Libya tarafından karşılandı. Hediye ve harçlıklar verildi.

Zikrettiğim ülkelerin dışında, Kur'ân Okuma yarışmaları yapılan diğer İslâm ülkeleri ve yaptıkları yarışma hakkında bilgim olmadığı için bir şey söyleme imkanım yoktur.

Kur'ân Yarışmaları ve Prensipleri:

Kur'an'ı okuma yarışmaları iki şekilde düşünülebilir:

1. Kur'ân'ı ezberden, tecvîdli okuma yarışması. Daha önce zikrettiğim gibi Suûdi Arabistan'ın beş bölüm halinde yaptığı yarışma, buna en güzel örnektir.

2. Kur'ân'ı tecvîdle yüzünden veya ezbere ağır ağır ve tedebbür ile okuma yarışması. Bu bölüme de Malezyanın yaptığı yarışma şekli bir misâl teşkil edebilir.

Her iki yarışma şekli; bazı esas ve prensiplerin yokluğu ile beraber memleketimizde yapılmaktadır. Yarışmayı milletlerarası yapamayışımız, hıfız yarışmasında, Suûdi Arabistanın beş bölüm halinde yaptığının sadece bir bölümünü tatbik edişimiz, yarışmacının, uyması gereken prensipler açısından çok sathi kalışına göz yummamız bu yokluklardan bazılarıdır.

Kur'an Okuma Yarışmalarında uyulması gereken Prensipler:

Yarışmanın şekli veya bölümü ne olursa olsun; hem yarışanlar hem de yarışmayı değerlendiren hakem hey'eti (jüri) açısından uyulması gereken bir takım prensiplerin bulunması gerekir. Bu prensipler; iki şekilde düşündüğümüz Kur'ân yarışmalarında ortak da olabilir. Sadece birini ilgilendirip diğerini ilgilendirmeyebilir.

Düşünebildiğimiz kadarı ile bu prensipleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Her iki yarışma şeklinde, yarışmacılar tecvîdin bütün kurallarına uymak zorunda olmalıdır.

2. Okuyuşlarında sür'atten kaçınmalı, mümkünse ağır ağır okuma şekli veya keyfiyyeti olan tahkîk usulünü uygulamalıdırlar. Hıfız yarışmasına katılan orta süratte okuma keyfiyyeti olan tedvîr'i uygulayabilir.

3. Her iki yarışma şeklinde de mütesabık (yarışmacı), istediği veya alıştığı uslûbu (lahın, ağız, tavır, stil, tarz) kullanabilmelidir. Arap lahni veya ağzı ile, İstanbul lahni veya ağzı ile... okuyabilmelidir.

Yarışmacıyı, tek tavır, lahn veya ağızla okumaya, mesela: sadece Arap Lahni ile okumaya mecbûr etmemelidir.

Lahn (لَحْن) konusunda Hz. Peygamber (S.A.V.) Efendimiz, rivâyet edilen bir Hadis-i Şeriflerinde "... Kur'ân'ı Arap lehnine göre -Yani; Arap tavrı, uslûbu, ağzı veya ezgisiyle- okuyunuz. Fısk ve kitap ehlinin - ki, Yahudi ve Nasârâdır - lahn ve ezgisinden kaçınınız...." buyurmaktadır.

İslâm Dini, kavmiyetçiliğin diğer bir ifade ile ırkçılığa dayanan milliyetçiliğin karşısındadır. Kur'ân-ı Kerîmde "... Allah katında en keremliniz, O'ndan en fazla korkanınızdır." (O'nun emirlerine en fazla sarılan, nehîlerinden en fazla kaçınanınızdır) buyurarak, bu gerçek; ifadesini bulmuştur. Ayrıca Rasûlullâh (S.A.V.) Efendimiz "... Arabın aceme, acemin arab'a üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvâdadır..." buyurarak bu hususu teyit etmiştir.

İslâm Dini; âleme gönderilen bir dindir. O'nu bize tebliğ eden Peygamber de âlemin peygamberidir. Belli bir bölgenin, bir kavmin, bir milletin dini veya peygamberi değildir. Daha önce gönderilmiş Hristiyanlık, mûsevilik... gibi diğer bütün semâvi dinler, İslâmiyetin gelmesiyle ortadan kalkmış, Allah indinde dinin; sadece İslâm Dini olduğu, İslâmın dışında benimsenen dinlerin hiçbir kıymet ifade etmeyeceği, kabul görmeyeceği âyet-i kerimelerle gayet net bir şekilde ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber (S.A.V.) Efendimiz; sözleriyle, hareket ve davranışları ile, İslâm Dininin cihanşumul vasfını daime korumuş, belli bir kimsenin veya kavmin inhirasında olmadığını her zaman ve her yerde isbat etmiştir. Kur'ân'ın kırâatı, tertîli veya okunuşu yönünden de bu hususa çok önem vermiştir. Benâenaleyh; O'nu telaffuz ederek okuyacağımız zaman, kullanacağımız uslûbu, (sitili, ağzı, tavrı) Arap tavrı veya lahni ile kayıtlaması, sınırlandırması mümkün değildir. Böyle bir kayıtlama; kavmiyyetçilik olurdu.

Değişik dil, âdet, anlayış ve yaşayışa sahip kavimlerin islâmiyetle müşerref olduktan sonra, Kur'an okuyuşlarında arap lahnini, kullanmalarını istemek; belki de hiç başaramayacakları bir tavırla Kur'an okumaya zorlamak olacaktı. Her fırsatta, dinin kolaylık olduğunu ve kolaylaştırmamız gerektiğini tavsiye eden bir peygamber (S.A.V.), Kur'ân tilâveetinde de elbette kolaylık gösterecekti. Öyle de yapmıştır. Müslüman her kavmin veya milletin kendisine has bir tavrı, uslûbu, sitili veya ağzı olabilir. Yeterki ortak noktamız olan tecvîd ve kırâ'at esaslarını, kaidelerini hakkı ile uygulamasını bilelim. Ecdadımız; "... Arab lahni ile Kur'ânı okuyunuz..." mealindeki Hadis-i Şerifini anladığım kadarıyla, Kur'ânı tecvîd kaidelerine riayet ederek, her harfin lazımî ve arızî sıfatlarına sadık kalarak okumak şeklinde anlamış öyle yetişmiş ve öyle de yetiştirmiştir. Bundan dolayı Müslüman Türk halkına has bir tavır, lahn, uslûb ortaya çıkmıştır. İstanbul ağzı dediğimiz bu tavır bize mahsustur. Bu tavırla; ne bizden olan birini ne de yabancı bir müslüman kardeşimizi Kur'an okumaya zorlayabiliriz. İsteyen istediği, daha doğrusu kolayına gelen tavırla, kitabını okuyabilmelidir, hatta okumalıdır.

İslâmî mîmarîde de; İslâm ülkeleri arasında tarz veya uslûb yönünden çok farklılıklar vardır. Hiçbir kimse, mescidi Arap mimarî sitilinde veya Osmanlı mimarî tarzında yapacaksın diye bir başkasını zorlayamaz.

Esefle kaydedelim ki; Müslüman Arap devletlerinde veya Malezya gibi milletlerarası Kur'an okuma yarışması düzenleyen diğer İslâm ülkelerinde yapılan yarışmalarda, Arap Lahni ile okuma mecburiyeti koymuşlardır. gerçi Malezya, Endonezya, Tayland, Brunei gibi uzak doğu ülkeleri Arap lahnini, Araplardan daha iyi ve daha güzel kullanmaktadırlar. Buna Yakinen şahidim. Bizde de aynı tavırla veya lahinle okumak isteyen ve de okuyabilen vardır. Hiçbir itirazımız olamaz. Bizim karşı olduğumuz itiraz ettiğimiz; okuyucuya, belli bir lahinle Kur'an okumayı mecbur etmektir.

4. Müsabakaya katılan kişi; kırâât-ı Aşereden, yani on sahih kırâättan hangisini talim veya tedris etmiş ise onunla okumalıdır. Meselâ; Hafs Kırââtını bilen O'nunla, Verş Kırââtını öğrenmiş olan O'nunla, Kâlun Kırââtını tedris etmiş olan O'nunla... kur'ânı okumalıdır. Tatbik edilen kırââtın bütün değişik vecihlerine ve özelliklerine riâyet etmelidir.

5. Hakem hey'etinde (jüride) bulunanlar; yarışmacıyı yarışma anında görmemelidir. ismini ve nereli olduğunu bilmemelidir. Yarışmacının ismi, cismi ve de memleketi en azından o günkü yarışma sona erinceye kadar jüriden saklı tutulmalıdır.

6. Hakemler vazifesini; yarışma salonunun dışında başka bir odada, camide yapılıyor ise, yarşanı göremeyecek bir köşede kulaklıklar kullanarak yapmalıdır.

Eğer yarışma hıfız yarışması ise; jüri ile yarışmacının karşı karşıya bulunmasında, birbirini görmesinde fayda olmakla beraber biraz da mecbûriyet vardır. Yarışmacı, şaşırdığı veya okuyacağı yeri hatırlayamadığı an ona yol göstermek, yardımcı olmak gerekecektir. işte bu mecbûriyet buradan doğmaktadır. Bununla beraber, yine ismi ve memleketi saklı tutulmalıdır.

7. Hakem hey'eti arasında puan vermeden evvel, yarışmacının sevabı veya günahı hakkında sözlü veya hareketli hatta mimikle dahi herhangi bir tutum olmamalıdır. Her üye vereceği notu sadece ve sadece kendi insiyatifi ve kararı ile vermelidir.

8. Hakem heyeti üyeleri; hafız olan, on sahih kırâât bilen, mümkün ise takvâ ehli olan, âdil davranabilen ve benzeri güzel vasıfları bulunan kimselerden seçilmelidir.

9. Eğer yarışma, milletlerarası yapılıyor ise; müslümanlar indinde ortak lisan haline gelen Arapçayı rahat konuşabilen veya dünyada en fazla yaygın bulunan Lisana vakıf kimselere, jüride yer verilmelidir.

10. Jüri üyesi, hatıra binâen yahut kadroyu tamamlamak için değil ehil kimselerden seçilmelidir.

11. Yarışma ülke düzeyinde yapılıyorsa hakem hey'eti; en az beş üyeden, milletlerarası oluyorsa en az on üyeden teşekkül etmelidir. Bunların ekserisi meselâ sekiz tanesi; diğer İslâm Ülkelerinden, şöhrete kavuşmuş mütehassıs kişilerden seçilmelidir.

Ayrıca yarışmayı baştan sona takip ve idare edecek, değerlendirmede katkısı olmayacak, yerli olması gereken bir baş hakem seçilmelidir. Baş hakem; müsabaka yerli olsun milletlerarası olsun her türlü organizeyi yapan, baştan sona resmî veya gayri resmi bütün işlerden sorumlu olan bir komitenin de başı olmalıdır. Baş hakem; jürinin bulunduğu yerde olmalı ve yapılan işleri denetlemelidir.

12. Baş hakem ve onun başkanlığını yapacağı komiteye "Merkez Hakem Kurulu" diyebiliriz. Bu kurul, yarışmacılara not verme veya onların okuyuşlarını değerlendirme yetkisine sahip olmamalıdır.

Merkez Hakem Kurulunun vazifelerini aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

a) Baş hakemin nezaretinde, asıl değerlendirmeyi yapacak jürinin işini tanzim eder ve o işlerin incelik ve gizliliğinden sorumludur.

b) Değerlendirmelerde, notların yazılacağı formları hazırlar.

c) İştirak eden yarışmacıların, Kur'â ile okuma sıralarını ve zamanını tesbit eder.

ç) Yarışmacıların okuyacakları yerleri yine Kur'â ile belirler. O yerin ikinci bir yarışmacı tarafından okunmasının önüne geçer.

d) Davet edilecek yarışmacıların; yaşını, cinsini, miktarını ve hangi ülkeden olacağını kararlaştırır. Giyecekleri kıyafetlerin tam ve mümkünse resmî olmasını sağlar.

e) Müsabakadan önce Merkez Hakem Kurulu, başkanın isteği ve iştiraki ile toplanır. Yapılmakta olan ve yapılacak işleri gözden geçirir. Yerli yabancı uzmanlardan oluşan jüri üyelerinin toplanacağı günü ve gündemi hazırlar.

f) Hakemleri; ihtisasına göre yarışmada değerlendirme yapılması gereken bölümlerde ikişer üçer görevlendirir. Her hakemin sadece kendi bölümünü değerlendirebileceğini takib eder.

g) Gelmeyen hakemin yerine başka birini seçer veya tayin eder.

ğ) Müsabaka sonuçlarını, hakem hey'eti ile beraber tasdik ve ilân eder.

h) Gerektiğinde, jüri üyelerinin değerlendirme yaptıkları bölümleri değiştirir. Bu işlem; her sene yarışma düzenleyen ve bir sene evvelki hakem heyetini bir sene sonraki yarışmaya aynen davet eden ülkelerde yapılabilir... Yapılmasında da fayda vardır.

Yarışmaların Değerlendirilmesi:

A) Yapılan yarışma hıfız yani Kur'ânı ezberden okuma yarışması ise; aşağıdaki esaslar dahilinde yarışmacı takip edilmeli ve değerlendirilmeye alınmalıdır. Değerlendirme yüz (100) puan üzerinden yapılmalıdır.

1. Hıfız; ezberdeki kuvvet derecesi ve sıhhati olup elli (50) puanlık derece düşünülebilir.

2. Tecvîd; Okuma kaidelerinin tatbikatı olup otuzbeş (35) puan üzerinden değerlendirilebilir.

3. Tilâvet ve Tertîl; güzel sesle, usulüne uygun, yine tecvîdi tatbik ederek ezip büzmeden nazmın mânâ ile münasebeti ve lisan fesahat ve belâğatı hakkı ile gözetilerek rûhî ve manevî bir mutabakatla manayı duymak ve mümkün olduğu kadar duyurarak okumak olup onbeş (15) puan üzerinden derecelendirilebilir.

Yarışmacı; ezber yönünden hata yaparsa, şaşırır devam edemezse hatırlatılır. Yine devam edemezse ikinci hatırlatma yapılır. Bu durumda bir tap puanı düşürülür. Hatırlatmada ısrar edilmez.

Değişik âyet-i kerimelerde yapılan her iki ikazı müteakip doğrusunu hatırlayamayan yarışmacının ezber puanından bir tam puan düşülür, devamındaki âyetten okuması istenilir. Okumaya çalışacağı o bölümde muvaffak olmayan yarışmacının üç (3) tam puanı düşürülür. Bu her ayrı bölüm için geçerli olmalıdır.

Tecvîd tatbikatında yapılan her hata için bir tam puan düşürülür.

Üçüncü maddedeki esasla ilgili olarak istenileni veremeyen, Kur'âna yakışmayan teganni ile okumaya çalışan, manaya nüfuz etmediği anlaşılan yarışmacının o bölümle ilgili puanından en fazla üç (3) puan düşülür. Bu miktar okuyucunun genel durumuna göre ayarlanır.

B- Yapılan Yarışma; Kur'ânı tecvîd ile yüzünden veya ezbere tahkîk keyfiyyeti (usûlü) ile yavaş yavaş okuyarak ve tertilin bütün unsurlarını şamil kılarak yapılan bir yarışma ise, aşağıdaki esaslar dahilinde yarışmacı takip edilmeli ve değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Değerlendirme yüz (100) üzerinden yapılmalıdır.

1. Tecvîd. Okuma kaidelerini tatbik ederek, her harfin hakkını teslim ede ede okuyuş olup tam puanı (40) olabilir.

2. Terennüm. Makam uygulaması olup puanı yirmibeş (25) olabilir.

3. Ses. Tam puanı onbeş (15) düşünülebilir.

4. Fesâha. Okuyuşta dikkat, teenni (ağır ağır, tane tane), tedebbür (manayı düşünerek) ve telaffuzda açıklık olup puanı yirmi (20) olabilir.

Tecvîd esasına göre yarışmacıdan istenilen şeyler:

a) Tecvîdin bütün hükümlerini muhafaza etmek.

b) Harflerin seslerini tam telaffuz etmek.

c) Bir harfi, başka bir harfin sesi ile telaffuz etmemek.

Sâd (ص) harfini sîn (س) in sesiyle, dâd (ض) harfini zâ (ظ) nın sesiyle, zel (ذ) harfini ze (ز) nin sesiyle, ta (ط) harfini dâd (ض) ın veya te (ت) nin sesiyle okumamaya dikkat etmek.

ç) Terkîk ve tefhîm (incelik-kalınlık) hükümlerini, bilhassa lâm (ل) ve râ (ر) dakilerini muhafaza etmek.

d) Tabiî meddi hiçbir zaman terk etmemek, daima bir elif miktarı (iki hareke kadar) uzatmak..

e) Medd-i lâzımı dört eliften aşağıya düşürmemek. Yukarıya çıkarmamak.

f) Medd-i muttasılı iki eliften aşağı beş eliften yukarı; medd-i munfasılı bir eliften aşağı beş aliften yukarı çekmemek.

g) Yarışmacı hangi imamın kırââtını biliyor veya okuyorsa; muttasıl veya munfasıl medlerde o imamın tekdir ettiği mertebeyi veya mertebelerden birini tatbik etmek. Meselâ; Âsım kırââtının Hafs rivayetine göre, muttasıl medlerde iki, üç, dört elif miktarı uzatmak mümkündür. Okuyucu bu mertebelerden birini seçecek ve bu seçtiği mertebeyi okuyuşunun başından sonuna kadar kaç yerde bulunursa bulunsun her muttasıl ve

munfasıl med'de uygulayacak. Verş veya Hamza kırââtı okuyan birinin muttasıl ve munfasıl medlerde daima beş elif uzatmak zorunda olduğu gibi.

h) Âriz ve lîn medlerinde bütün kurraca benimsenen tûl, tevassut veya kasr vecihlerinden birini seçip sadece onu uygulamak.

ı) Sâkin (cezmli) olan harfe hareke vermemek. Harekeli bir harfi sâkin kılmamak.

i) Tecvîdin bütün kaidelerinin tatbikatında mübalağadan kaçınmak. Bilhassa ğunneyi gerektiren ihfâ, idğam, iklâb gibi yerlerde ölçüyü aşmamak.

j) Yarışmacı; Okuduğu yerde sahih kırââtlardan hangisini tatbik ediyorsa, onunla ilgili bütün değişik vecihleri uygulayacak. Meselâ: Hafs rivayeti ile yarışmaya katılan yerli veya yabancı her mütesabık, okuduğu yerde eğer var ise; Hafsın yaptığı işmamı, sekteyi teshîli, ibdâli, sılayı ve imâleyi... icra edecek.

k) Yarışmacının vasl (geçiş) halinde nefes almaması.

l) Vakf (durak) işaretlerine dikkat etmek. İşâret bulunmayan yerlerde durulacak yeri iyi seçmek. Cümle sonu, terkip sonu, ism-i mevsûl ve sıla cümlesini beraber, kelimelerin sonuna eklenmiş şu veya bu takıyı ayırmadan okumak. Yeniden ibtidâ (başlama) ederken de cümle evvilenden başlamak. Manayı bozacak veya zayıflatacak duruş ve kalkışlardan kaçınmak.

m) Sâkin zel (ذْ) ve dâd (ضْ) harflerinde kalkale denilen ses titreşimini yapmamak.

Bu ve benzeri tecvîd esaslarına riayetsizlik hata sayılır ve her bir hata için bir puan düşürülür.

Terennüm esasına göre yarışmacıdan istenen şeyler:

a) Makamları Kur'ân kırââtına yakışır şekilde ve O'nun yüceliğini hissederek kullanmak.

b) Yarışmada okunan bölümde üç çeşit makamdan az olmamak üzere makam kullanmak. Daha doğrusu birden fazla makam tatbik etmek.

c) Hangi makamla okumaya başlanılmış ise onunla bitirmek.

ç) Makamdan makama geçerken, maharetle geçiş yapmak

d) Makamlardaki ses tabakaları olan pes, orta ve tis tabakalarını her makam seyrinde gösterebilmek. İniş ve çıkışlarda makama tam hakim olmak.

e) Makamları birbirine karıştırmadan edâ etmek.

f) Her makamı eda etmekteki başarıyı; meşhûr olan herhangi bir okuyucuyu tam olarak taklit ederek ortaya koymamak.

g) Tecvîd ve usul kaidelerinden çıkmadan, âyetin manasına uygun bir makamı tatbik etmek.

ğ) Eşsiz ve güzel bir lahni (tavrı-uslûbu) uygulamak.

h) Belirli vakti aşmamak şartı ile istenilen miktardaki makamı (meselâ üç ayrı makamı) sıra ile göstermek.

Yukarıda belirttiğimiz esaslara uymamak hata sayılır ve her hata için bir puan düşülür.

Ses esasına göre yarışmacıdan istenen şeyler:

a) Sâde bir sese sahip olmak.

b) Akıcı, açık, parlak ve rahatlıkla çıkartılabilen ses olmalı.

c) Kırâât esnasında; alçaltmak ve yükseltmekte baştan sona değişmeyen, istenilen esnekliği verebilen bir ses.

d) Zorlamadan güzel nağmeler sunan bir ses.

e) Cinse göre uyum sağlayan bir ses. (Erkeğe veya kadına göre)

f) Sesin hareketli ve dinç olması, kalınlaşıp kasılmaması, belirli perdelerde çatlamaması, genliğinin çeşitli olmaması.

g) Tabakalarında veya perdelerinde makamların kolayca uygulandığı, değişmeyen kesiksiz bir sesin bulunması.

ğ) Tilâveti bozan kısık ve zorla çıkan sesin olmaması.

h) Şiddetli pes halinde âniden daha aşağıya düşemeyen veya tis halinde daralıp ve titremeyen daha doğrusu güçlük çekmeden çıkarılan bir sesin olması.

ı) Öksürük, aksırık, balgam ve boğaza gelen çeşitli ses engelleriyle özelliğini yitiren sesin bulunmaması.

Bunların zıddı meydana gelen durumlarda her hata için bir puan düşülür.

Fesâha esasına göre yarışmacıdan beklenen şeyler:

Kur'ân-ı Kerîmi tilâvet ederken en açık şekilde, en belğ şekilde okuma haline fasih okuma denilir. Bu açıklığa, netliğe ve güzelliğe de el-Fesûha" (اَلْفَصَاحَةُ) denilir.

a) Okuyuşta çok dikkatli olmak.

b) Teennî ve tedebbürü elden bırakmamak. Yani; okuyucunun Kur'ân ayetlerini iyiden iyiye düşünerek, manasını anlayarak ve ibret almasını bilerek tâne tâne okuması.

c) Güzel sesle usulüne ygun, ezip büzmeden, metnin mana ile münasebetini bozmadan, çok güzel ve düzgün bir şekilde telaffuz edilerek okunması.

ç) Manaya göre sesi yükselterek veya alçatarak okumak.

d) Manaya göre makam uygulayabilmek, "(duâî ayetlerde, rast yerine hicaz veya sabâ makamı uygulamak gibi)

e) Kur'ân'ın okunuşunu mahallî melodilere benzetmemek.

f) Telâffuzda açıklık ve akıcılığı sağlamak.

g) Şedde, hareke... gibi okuma işaretlerini muhafaza etmek, değiştirmemek. Bazı harf veya kelimeleri terk etmemek.

ğ) Vakf ve ibtidâ (duruş ve başlama) larda manayı bozacak veya noksan kılacak hareketlerden sakınmak. (İzâfet ve sıfat terkiplerini, ism-i mevsûl ve sıla cümlesini, müpteda ve haberini, istisnâ edatı ile müstesnâyı... birbirinden ayırt etmeden vakfetmek veya ibtidâ etmek.

h) Peygamber Efendimizin (S.A.V.) ve Cibril-i Emînin yaptığı vakıflara ve şekillerine uymak.

i) Mübalağadan uzak kalarak; harflerin teleffuzunda ziyadelik ve noksanlık yapmadan mutedil bir okuyuşa sahip olmak.

l) Kırâât esnasında nefes almamak

j) İki âyet arasında uzunca durmamak

k) Kırââta tahsis edilen vakti tam kullanarak, okuyuşu erken bitirmemek, vakti fazla kullanmamak.

l) Okunması istenilen bölümden herhangi bir âyeti terk etmemek.

m) Okumaya başlarken hata yapmamak.

n) Kur'â ile tesbit edilen okunacak yeri değiştirmemek.

n) Kur'â ile tesbit edilen okunacak yeri değiştirmemek.

o) Okunan ayetlerin, dinleyiciler tarafından meâlen anlaşıldığını peşinen kabul edip bütün okuma kaidelerine riayetin yanında yukarıda zikrettiğimiz esasları da dikkate alarak Râsûlüllahın (S.A.V.) tâne tâne, yavaş yavaş ve Allah'tan nâzil olduğu şekliyle okuduğu gibi okumak.

Bütün bu esaslara uyulmadığı takdirde yarışmacının fesâha bölümü ile ilgili puanından her hata için bir puan düşürülür.

Başarıyı Tayin Etme Yolu:

1. Hakem heyetinin, her bölüm için verdiği puanların toplamına göre; en fazla puan alan birinci sayılır. Sonra onu takibeden ikinci sırayı alır. Yrışmacı, aldığı toplam puanın miktarına göre sıralamada yerini bulur.

2. Aynı puanda olanlar bulunur ise;

a) Tecvîd bölümündeki puanı yüksek olan ön sıraya geçer.

b) Eşitlik devam ederse fesâha bölümüne bakılır. Yine eşitlik varsa sıra ile terennüm ve ses derecelerine bakılır. Derecesi yüksek olan ön sırada yerini alır. Eşitlik devam ederse kur'â çekilir.

Demirhan ÜNLÜ
Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
Öğretim Görevlisi

TEVRAT'IN TAHRİFİ MESELESİNE MÜSLÜMAN VE YAHUDİ CEPHESİNDEN BİR BAKIŞ

Dr. Baki ADAM

GİRİŞ

Tevrat, bugün yaşayan dinlerin en eskilerinden biri olan Yahudiliğin kutsal kitabıdır. Tevrat'ı diğer kutsal kitaplardan ayıran önemli bir özellik vardır. Bu, onun bir kutsal kitap olmasının yanında bir milletin karakterini yansıtmasıdır. Tevrat, Yahudi milletinin üçbin yıllık tarihini bugüne taşıyan yazılı bir kutsal metindir. Onda, bu milletin karakteri, ahlakı, cesareti, korkaklığı, başarıları ve hezimeti nakşedilmiştir. Bunların yanında, onların Tanrıyla ilgili dini tecrübeleri, kanunları da Tevrat'ta yeralmıştır. Bugün çoğu Ortodoks Yahudinin, bütün harf ve kelimeleriyle Tanrı'nın Musa'ya yazdırdığı bir kutsal kitap olarak gördüğü Tevrat, Yaratılış Teorisi ve ihtiva ettiği tarihî bilgiler dolayısıyla modern kutsal metin kritikçilerinin dikkatini çekmiş ve hakkında birçok çalışma yapılmıştır.

Tevrat'ın dikkati çeken bir başka özelliği, onun, kendinden sonraki iki büyük, evrensel nitelikli din olan Hıristiyanlık ve İslâm'ın kutsal kitapları İncil ve Kur'an'da zikrinin geçmesidir. Tevrat'tan sonra nâzil olan İncil ve Kur'an, zaman zaman onu tasdik etmiş, ona atıflarda bulunmuştur. İnciller'de Hz. İsa, Tevrat'ı tamamen ortadan kaldırmak için değil, tamamlamak için gönderildiğini söylemiştir[1]. Aynı şekilde, Kur'an'da da Tevrat'ın aslı tasdik edilmiş[2], onun nur ve hidayete sevkeden bir kitap olduğu vurgulanmıştır[3].

Aynı kaynaktan gelen Tevrat, İncil ve Kur'an arasındaki böylesi bir münasebet ve uzlaşma, daha sonra, bu kitapların sahipleri olan Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında çatışmaya dönüşmüştür. Yahudiler, ilkönce, kendi aralarından çıkan Hz. İsa'nın getirdiklerine, geleneklerine ters düştüğü için, şiddetle karşı çıkmış, Hz. İsa'yı ölüme göndermiş-

1. Bkz. Matta, 5:17.
2. Bkz. Ahkaf, 12; Maide 48; Bakara, 40.
3. Maide, 44; En'am 91.

lerdir. Daha sonra, Hz. İsa'nın öğretilerini saptıran Hıristiyanlar, Pavlus'un önderliğinde, M.S. 49'da, ilk konsil olan Kudüs Konsili'nde aldıkları kararla, dört mesele dışında Tevrat'ın hükümlerinin bağlayıcılığını kaldırmışlardır[4]. O günden beri Hıristiyanlar, Tevrat'ın hükümlerinin iptal edildiğine inanmakta, öte yandan, Asli Suç ve Teslis gibi Hıristiyanlığın temel doktrinlerini Tevrat'tan delillendirmektedirler[5].

Yahudilerle Hıristiyanlar arasındaki bu durum, daha sonra Müslümanlarla Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında cereyan etmiştir. İslam'ın kendi miraslarına sahip çıktığını, Kur'an'ın Tevrat'ın temeline oturduğunu gören Yahudiler hırçınlaşmış ve İslam'ı yoketmek için çeşitli entrikalara başvurmuşlardır. Yahudiler, o günden bugüne, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in bir derlemesi olduğunu, onun muhtevasını kendilerinden çaldığını iddia edegelmişlerdir[6]. Buna karşılık, Müslümanlar da Yahudilerin Tevrat'ı tahrif ettiğini savunmuş ve Yahudilerle polemiğe girmişlerdir. Biz burada, Müslüman kültürünün reddiye literatüründe önemli bir yer tutan "Tevrat'ın Tahrifi" meselesini çeşitli yönleriyle ele alacak ve Müslüman bilginlerin bu meseleyle ilgili görüşlerini, Yahudi cephesinden sağlamasını yaparak, bir kritiğe tâbi tutacağız.

A. İslâm'daki Tevrat Anlayışının Mahiyeti Hakkında Genel Bilgiler

1. Kelime Olarak "Tevrat"

Kur'an'da ve İslâmî literatürde, Yahudilerin kutsal kitabına ad olarak kullanılan "Tevrat" kelimesinin iki şekilde yazılışı/okunuşu vardır. Bunlardan biri "Tevrât" diğeri "Tevriye"dir. Bunların mânâsı da farklıdır. "Tevriye", "gizlemek"[7]; "Tevrat" ise, Ferra'ya göre, "ziya" ve "nur" anlamındadır. Kendisiyle hak sudur ettiği için bu kitap, "Tevrât" ismini almıştır[8].

Bu kelime, Kur'an'da, daima "Tevriye" şeklinde yazılmakta, fakat "Tevrât" olarak telaffuz edilmektedir. Kelimenin yazılışı ile okunuşu arasında fark bulunmaktadır[9].

---

4. Bkz. Resullerin İşleri, 15: 19-20.

5. Bkz. Saadya Gaon, The Book of Beliefs and Opinions, Arapça ve İbranice'den çevi. Samuel Rosenblatt USA 1976 (ikinci baskı) 8:9.

6. Bkz. Bkz. Abraham Geiger, Judaism and İslam, Almanca'dan İngilizce'ye Çev: F.M. Young, Zohar Books, Tel-Aviv 1969.

7. Bkz. Ebu Mansur Muhammed bin Ahmed El-Ezherî, Tehzîbu'l-Lugati, Kahire 1967, XV/304.

8. Bkz. Fahreddin Razi, Et-Tefsîru'l-Kebîr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tahran?, VII/159.

9. İslâm müellifleri bu kelimeyi, çoğunlukla, "Tevrât" şeklinde yazmışlardır. Bkz. İbn Hazm, El Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal, Daru'l-Marefah, Beyrut 1986, I/198-199; Şehristânî, El-Milel ve'n-Nihal, Darul-Maferah, Beyrut 1990, I.

Kur'an'da "Tevriye" şeklinde yazılması dolayısıyla, klasik Arap dilcileri bu kelimenin fiil kalıbı hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Kökü'nün "Verâ" illetli sülasî fiiline dayandığında ittifak etmekle birlikte, hangi vezinden olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Gramercilerin tartışmasına temel olan konu, bu kelimenin "Tef'ıle" vezninden mi, yoksa "Fev'ale" vezninden mi olduğudur. Basra ekolüne göre bu kelimenin vezni "Fev'ale"dir. Çünkü, bu veznin kullanımı Arap dilinde daha yaygındır. Onlara göre, "Tevrat"ın aslı "Vevrât"tır. Birinci "vav", "te"ye dönüşmüştür[10]. Kûfe ekolü ise, bu kelimenin "Tef'ıle" vezninden "Tevriye" olduğunu ileri sürmüştür[11]. Ferra da aynı görüştedir. Ona göre, Tayy Kalibesi'nin dilinde "Tef'ıle" vezninden "Tevsıye" kelimesi "Tevsât", "Nâsiye" kelimesi de "Nâsât" şeklinde telaffuz edilmektedir[12].

Basra ve Kûfe ekolüne bağlı sarf ve nahivcilerin bu kelimenin vezni hakkındaki tartışmaları ve ihtilafları, kıraat imamlarına da yansımıştır. Kıraat imamları, bu kelimenin imâleyle mi, yoksa tefhîmle mi okunacağı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları, imâle ile "Tevriye", bazıları da tefhîm ile "Tevrât" şeklinde okumuşlardır[13]. Ebu Amr, İbn Zevkân ve Kisâî, bütün Kur'an'da imale ile "Tevriye"; Nâfi ile Hamza bazen imâle, bazen de tefhîm ile "Tevriye" ve "Tevrât"; Kâlûn ise diğer imamlar gibi tefhîm ile, "Tevrât" şeklinde telaffuz etmiştir[14].

Basra ve Kufe ekolünün görüşlerini tetkik eden bazı bilginler, Kur'an'daki "Tevrât/Tevriye" lafzının Arapça olmadığını ve bu kelimeye Arapça temel bulmaya çalışmanın beyhude olduğunu söylemişlerdir[15]. Meşhur Şiî müfessir el-Tabatabaî, bu lafzın İbranîce kökenli bir kelime olduğunu belirtmiştir[16].

Beyrut 1986, I/198-199; Şehristânî, El-Milel ve'n-Nihal, Darul-Maferah, Beyrut 1990, I /250-251. Arapça yazan bazı Yahudilerden Karaî Yakub el-Kirkisanî, "Tevriye" (bkz. Yakub el-Kirkisanî, Kitabu'l-Envâr ve'l-Merakıb, Leningrad Devlet Halk Kütüphanesi ve British Museum'daki yazmalardan tahkik edip neşreden: Leon Nemoy, The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York 1939, II, 19), Samirî Ebu'l-Feth ise hazen "Tevriye", bazen de "Tevrat" şeklinde yazmıştır. Bkz. Ebu'l-Feth, Tarihu Ebi'l-Feth, yazmalardan tahkik edip letince girişle neşreden: Eduardus Wilmar, Gothe MDCCCLXV, 6, 95 (Latince tam künyesi: Abul Fathi, Annales Samaritani, Editid et Prolegomeis, Instruxit Eduardus Wilmar, Gothe MDCCCLXV).

10. Bkz. Muhammed Murtaza ez-Zebidî, Tacu'l-Arus, Mısır 1306, X/389; El-Ezherî, XV/307-308; İbn Manzur, Lisanu'l-Arap, Beyrut?, III/917, (IV Cilt).

11. Bkz. Ez-Zebidî, X/389.

12. Bkz. El-Ezherî, XV/308; Ez-Zebidî, X/389.

13. Bkz. Fahreddin Razi, VII/159.

14. Bkz. El-Beydâvî, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, Editit Indicibusque Instruxit, H.O. Fleischer, Biblio Verlag Ornabrück 1968, I/144.

15. Bkz. Ez-Zebidî, X/389.

16. Bkz. Muhammed Hüseyin el-Tabatabaî, el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân, Beyrut

Son dönem dilcilerin çoğu, bu lafzın İbranîce "Torah" kelimesinin Arapçalaşmış bir şekli olduğu kanaatindedir[17]. Kasdettiği anlam itibariyle, en doğrusu ve en ilmî olanı da budur. Çünkü, Yahudiler'in "Torah" dedikleri kutsal kitabı tanımlamak için kullanılmaktadır.

2. Tevrat Musa'ya Verilen Kitap mı?

Kur'ân'da, onsekiz yerde zikredilen "Tevrât" kelimesinin anlamı ve kapsamı açık değildir. Bu kelimenin kullanıldığı âyetlerden, Tevrat'ın Benî İsrail'e indirilmiş bir kitap olduğu anlaşılmakla birlikte, hangi peygamber vasıtasıyla verildiği meselesi kapalıdır. İncil'in İsa'ya, Zebur'un Davud'a verildiği apaçık belirtilmekteyken, Tevrat'ın verildiği peygamber ismi zikredilmemiştir. Kur'ân âyetlerinden, Tevrat'la Musa'ya verilen "kitab"ın mı, yoksa Eski Ahidin'in mi (Tanakh) kasdedildiğini anlamak zordur. Muhtevası ve kapsamı hakkında detaylı bilgi bulunmadığından, bugün Yahudiler'in elinde mevcud olan Eski Ahid'le karşılaştırıp hangi bölümüne tekabül ettiğini çıkarmak da kolay değildir. Bununla birlikte, Tevrat inmezden evvel Yakub'un kendi nefsine haram kıldığının dışında bütün yiyeceklerin İsrailoğullarına helâl olduğunu bildiren âyet[18], Eski Ahid'in ilk beş kitabı olan ve Musa'ya atfedilen Tevrat'ın (Torah=Pentatök) Tekvin, 32:33. cümlesine tekabül etmektedir[19]. Tevrat'ta İsrailoğulları için cana can, göze göz, dişe diş, buruna burun, kulağa kulak karşılığında kısasın farz kılındığını bildiren Mâide 45. âyet de, Tevrat'ın Levililer (Vayıkra=Torat Kohanim) 24:19-21. cümlelerine tekabül eden bir âyettir. Bu iki âyetin dışında Kur'an'da, Tevrat'ın muhtevasına açıkça değinen başka âyet bulunmamaktadır. Bundan dolayı, bu iki âyetten hareket ederek, Kur'an'daki "Tevrat"ın neye delâlet ettiğini belirleyebilmek zordur. Kurân'da, Musa'ya verilen "kitap" için "Tevrat" isminin kullanılmaması ve sadece "El-Kitap"[20] denilmesi bu zorluğu daha da artırmaktadır.

1983 (Beşinci Baskı), III/9. Arapça'daki yabancı lafızlar üzerine karşılaştırmalı ve titiz bir çalışma yapmış olan Ebu Mansur El-Cevâlikî (465-540 H.), Arapça'ya giren yabancı kelimeler arasında "Tevrat" kelimesine yer vermemiştir. Cevâlikî, buna karşın, "İncil" kelimesinin yabancı bir kelime olduğunu ileri sürmüştür (bkz. Cevâlikî, El-Muarrab Mine'l-Kelâmi'l-A'cemiyy Alâ Hurufi'l-Mu'cem, Beyrut 1990). Cevâlikî'nin eserine hâşiye hazırlayan İbrâhim es-Samarrâî de "Tevrat" kelimesine yer vermemiştir (bkz. es-Samarrâî, Fi'l-Ta'rib ve'l-Muarrab, Beyrut 1985). Bu konuda ayrıca bkz. Ömer Rıza Kahhâle, El-Alfâzu'l-Muarraba ve'l-Mevsuatu'l-Vâridatu fi's-Senavâti'l-Aşr er-Râbia, Dımaşk 1972.

17. Bkz. Ahmet Rıza, Mu'cemu Metni'l-Luğati, Beyrut 1958, I/414; Butros el-Bustanî, Kitabu'l-Muhîti'l-Muhît, Beyrut 1870, I/176; Tobiya el-Anisî el-Halebî el-Lübnanî, Kitabu'l-Teysîr el-Alfâz el-Dâhiliyye fi'l-Luğati'l-Arabiyye Maa zikri Aslihi bi Hurûfihâ, Lübnân 1932, 19. Bu konuda ayrıca bakınız. Yaşar Kutluay, İslam ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1945, 114

18. Bkz. El-i İmrân, 93.

19. Bkz. Tekvin, 32:33.

20. Bkz. İsrâ, 2; Mü'minun, 49; Furkan, 35; Kasas, 43; Secde, 23; Saffat, 117; Fus-

Müfessirler, Kur'an'daki "El-Kitab"ın mahiyeti hakkında çeşitli yorumlar getirmişlerdir. Kur'an'da, Bakara Suresi'nin ikinci âyetinde ilk defa zikri geçen "El-Kitab" hakkında yorum yapan müfessirlerden bazıları, buradaki bu lafzın gaybî bir lafız olduğunu, bazıları da Tevrat ve İncil'e işaret ettiğini ileri sürmüştür. Müfessirlerin çoğunluğu ise, buradaki "El-Kitab"ın Kur'an olduğunu belirtmiştir[21]. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Bakara Suresindeki "El-Kitap" lafzını esas alarak, bu lafız hakkındaki daha kesin bir yorum getirmiştir. Ona göre, buradaki "El-Kitab" dan kasıt, mutlak surette, Kur'an'dır. Kur'an, "El-Kitap" olarak tanımlanabilecek tek kitaptır. Diğerleri, bu lafızla tanımlanmaya layık değildir. Bunun içindir ki, Müslümanlar arasında, "El-Kitab" denilince, ancak, Kur'an anlaşılır. Hatta, Hadislere bile kitap denmez, Sünnet denir"[22].

Hamdi Yazır, bundan sonra, "El-Kitab"ı şöyle tarif etmiştir: "Peygamberimiz Muhammed Mustafa sallallahu aleyhi vesellem Efendimize inzal edilmiş olup, her bir suresi i'caz ifade eden ve ondan bize tevatüren menkul ve o suretle Mushaflarda mektub bulunan nazmı beliğ ki, hem mecmuuna, hem ba'zına ıtlak olunur"[23].

"El-Kitab"ı bu şekilde tarif etmekle birlikte, Hamdi Yazır, "Ona Kitabı, Hikmeti, Tevrat'ı ve İncili öğretti"[24] âyetindeki "El-Kitab"ı, kitabet manasında masdar olarak yorumlamıştır. Ona göre, buradaki "El-Kitab", İsa'ya yazı yazmanın öğretildiği mânâsına gelmektedir[25]. O, Bakara Suresindeki "Musa'ya o kitabı ve furkanı verdik" âyetinde geçen "El-Kitab"ı ise, Tevrat olarak açıklamakta ve Musa'ya verilen "Kitab"ın Tevrat olduğunda ihtilafın bulunmadığını belirtmektedir[26].

Netice olarak, Muhammed Hamdi Yazır'ın ifade ettiği gibi, müfessirlerin, hemen hemen tümü, Musa'ya "kitap" verildiğini bildiren âyetlerdeki "El-Kitab"ı Tevrat olarak açıklamıştır[27]. Onlardan hiçbiri,

---

21. Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkani, Fethu'l-Kadir, Daru'l-Fikr, Beyrut 1973, I/33 (v cilt); Tabrasi, Mecmaul Beyan Fi Tefsiri'l-Kur'an, Mektebetu'l-Ilmiyyeti'l-İslamiyye, Tahran?, I/36 (V cilt).
22. Bkz. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, I/162.
23. Bkz. Hamdi Yazır, I/162.
24. Ali İmran, 48.
25. Bkz. Hamdi Yazır, II/1103.
26. Bkz. Hamdi Yazır, I/352.
27. Bkz. Şevkani, I/85; Tabrasi, I/111; Muhammed Ali Es-Sâbuni, Safvetu'l-Tefâsir, Beyrut 1981, I/58;

İncil'in isa, Zebur'un Davud'la[28] birlikte zikredilmesine rağmen, Tevrat'ın Musa ile birlikte zikredilmemesinin sebebi üzerinde durmamıştır.

Bütün bunlardan, Kur'an'da Musa'ya verildiği belirtilen "El-Kitab" ile Tevrat arasındaki münasebet hususunda, açıklanması zor, önemli bir problemin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kur'an, Tevrat'ın Musa'ya verildiğini açıkça bildirmediği gibi, Tevrat'ın muhtevası hakkında detaylı bilgi de vermemektedir. Bunun yanında, Yahudilerin elinde mevcud olan kitapların hangilerinin Tevrat'a dahil olup olmadığı hususunda bir açıklamada da bulunmamaktadır. Bu yüzden, Tevrat'ın mahiyeti ve kapsamı hakkında açık bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Fakat, İsa döneminde derlenen Eski Ahid'in, Kur'ân'ın geldiği dönemde son şeklini almış olduğu, tarihen sabittir. O zamanki Yahudiler, "Tevrat"ın İbranice karşılığı "Torah"dan, Tanahk'ın (Eski Ahid) tümünü anlamaktadırlar. Dolayısıyla, Yahudilerle münazarada Kur'an, onların diliyle hitap etmiş[29], bir tashihde bulunmamış ve "Tevrat" lafzını onların anladığı anlamda kullanmıştır[30], denilebilir. İçinde "Tevrat" lafzı geçen ayetlere baktığımızda, altısının hitap zamanının Hz. İsa, onunun hitap zamanının ise Hz. Muhammed'in nübüvvet döneminin olduğu farkedilmektedir. İçinde Tevrat lafzı geçen ayetlerin muhatabı, Hz. İsa ile Hz. Muhammed dönemindeki Yahudilerdir. Daha önceki Yahudilerin söz konusu edildiği âyetlerde ise, "Tevrat" yerine, "El-Kitap" lafzı geçmektedir[31]. Bununla birlikte, Hz. Muhammed dönemindeki Yahudilere hitap eden bazı âyetlerde de "El-Kitap" lafzı bulunmaktadır. Bu âyetlerdeki "El-Kitap" lafzının "Tevrat"dan bedel olduğu anlaşılmaktadır[32].

Netice olarak, içinde Tevrat lafzı geçen onaltı âyetle Hz. İsa ve Hz. Muhammed zamanında Yahudilerin elinde mevcud olan vahiy mecmuu kitaplar kastedilmektedir. Kur'an herhangi bir ayıklamada bulunmadığına göre, bu vahiy mecmuu kitapların içine, Musa'nın, Işaya'nın, Yerem-

---

28. Muhammed Hamdi Yazır, İsra Suresi'nde Zebur'un Hz. Davud'un ismiyle birlikte zikredilmesinin hikmeti üzerinde durmuştur. Ona göre, bunun üç sebebi vardır. Bu üç sebepten biri şudur: Kureyş, Peygambere karşı mücadele için Yahudilere müracaat ediyor, Yahudiler de "Musa'dan sonra peygamber, Tevrat'tan sonra kitap yoktur" diyorlardı. Bu âyetle onların iddiası nakzedilmiştir (bkz. Hak Dini Kur'an Dili, V/3182). Hamdi Yazır, bu açıklamasının kaynağını belirtmemiştir. Yahudilerin Tevrat'tan başka kitap tanımadıkları açıklaması, tutarlı değildir. Çünkü Zebur, Yahudiler nezdinde Tevrat'tan sonra en önemli kitaptır.

29. Muhammed Abduh, Allah'ın Kur'an'da, ayetlerin indiği dönemde yaşayan topluma kendi terimleri ve dilleri ile hitap ettiğini belirtmektedir. Bkz. J.J.G. Jansen, Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar, çev: Halilrahman Açar, Ankara 1993, 65.

30. Krş. Hüseyin Atay, İslam'ın İnanç Esasları, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fak. Yay., Ankara 1992, 169-170.

31. Mesela bkz. Nisa, 54; Araf, 169; Gâfir, 53; Nahl, 45.

32. Bu âyetler şunlardır: Bakara, 44, 78, 146; Ali İmran, 78; Nisa, 15.

ya'nın, Eyup'un, Samuel'in ve Eski Ahid'de yeralan diğer bir çok peygamberin kitapları girmektedir. Bütün bu kitapların mecmuuna Kur'an'da "Tevrat" denmektedir.

Kur'an'da muhtevası ve sınırları tam olarak açık olmayan "Tevrat"ın Hadis külliyatındaki durumu daha karmaşıktır. İbn Mace, Ebu Davud, Buhari ve Müslim'de, "Tevrat"ın Musa'ya verilmiş bir kitap olduğu açıkça belirtilmektedir[33]. "Biz Tevrat'ta şöyle buluyoruz" diye başlayan hadislere bakıldığında, bu hadislerin çoğunun konusunun recimle ilgili olduğu görülmektedir[34]. Dolayısıyla, bu hadislerdeki "Tevrat" lafzından, Eski Ahid'in Musa'ya verildiğine inanılan ilk beş kitabının kastedilmiş olduğu anlaşılabilmektedir. Ancak, Nesaî'de nakledilen bir rivayet, bunun tersini göstermektedir. Kâ'bu'l-Ahbar, bu rivayette, denizi Musa'ya yol eden Allah'a yemin ederek, şöyle demektedir: "Tevrat'ta, Davud A.S'ın namazdan sonra şöyle dua ettiğini buluyoruz: Allah'ım, cehennem azabından ve zalimlerin zulmünden korunmak için bir sığınak yaptığın dinimi benim için hayırlı kıl. Rızkımı temine vasıta kıldığın dünyayı da benim için hayırlı yap..."[35]. Kâ'b, Musa'dan üç veya dört asır sonra yaşamış olan Davud'a ait bir duayı "Musa Kitabı"ndan (Torah=Pentatök) zikretmeyecek kadar akıllı ve bilgilidir. O, Davud'un bu duasının Mezmurlar'da yeralması gerektiğini bilmektedir.

Ka'bul-Ahbar hakkındaki şüpheler ileri sürülerek, Nesaî'de yeralan bu rivayetin sağlam delil olamayacağı iddia edilebilir. Ancak, Tevrat'ın muhtevası hakkında bilgi veren şahıslara bakıldığında, bu kimselerin, genellikle, Yahudi, veya, Kabu'l-Ahbar ve Vehb İbn Münebbih gibi, Yahudi kökenli olduğu görülmektedir. Ebu Davud'da nakledilen recm rivayetinde, Tevrat'ta recmin yazılı olduğunu söyleyenler, Suriya isimli bir Yahudinin iki oğludur[36]. Bunların dışında, Yahudi veya Yahudi kökenli olmayıp, Tevrat'ta bizzat okuduğunu belirterek Tevrat'ın muhtevası hakkında bilgi veren kimseler de vardır. Cabir b. Abdilleh[37] ve Abdullah b. Amr El-Âs[38], bunların başında gelmektedir. Bu şahısların Tevrat hakkındaki bilgiyi nereden elde ettiği, İbranice bilip bilmediği meçhuldür. Ancak, onlardan nakledilen hadis metinlerine bakıldığında, yapı olarak, Kab'dan nakledilenlere benzediği görülmektedir. Meselâ, Darimî'de, Kur'an'ın fazileti ile ilgili Kab'dan nakledilen bir metinde yeralan ifade-

---

33. Bkz. İbn Mace, Sünen, Çağrı Yayınları, İst. 1981, Mukaddime 10:80; Ebu Davud, Sünen, Çağrı Yayınları, İst. 1981, Kitabu'l-Akdiyye, 27; Buhari, Sahih, Çağrı Yayınları, İst. 1981, Tevhid, 19; Müslim, Sahih, Çağrı Yayınları, İst. 1981, Kitabu'l-Hudud, 28.

34. Bkz. Ebu Davud, Hudud, 26 (Recmu'l-Yehudeyn); Buhari, Tefsiru'l-Kur'an: Ali İmrân, 6.

35. Nesâî, Sünen, Çağrı Yayınları, İst. 1981, Sehv, 89.

36. Bkz. Ebu Davud, Sünen, Hudud, 26 (Recmu'l-Yahudeyn).

37. Rivayetleri için bkz. Ebu Davud, Sünen, Hudud, 26 (Recmul Yahudeyn).

38. Rivayetleri için bkz. Buhari, Sahih, Kitâbu'l-Buyu, 50; Tefsiru'l-Kur'an, Feth, 3.

lerle yine Kur'an'ın fazileti ile ilgili olarak Buhari'de Abdullah b. Amr El-As'dan nakledilen rivayet metni arasında çok büyük benzerlik bulunmaktadır[39].

Netice olarak, Hadis külliyatındaki "Tevrat" lafzının kapsamı da, Kur'an'da olduğu gibi, kapalıdır. Hadislerde, Kur'an'dan farklı olarak, "Tevrat"ın Musa'ya verildiği açıkça ifade edilmektedir. Ancak, Musa'ya verilen "Tevrat"la, Eski Ahid'in ilk beş kitabının mı, yoksa tümünün mü kasdedildiği anlaşılmamaktadır. Zira, Yahudilerin elinde o zaman mevcud olan kitapların hangilerinin Musa'ya verilen "Tevrat"a dahil olduğu hususunda, Hadisler'de de herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Tevrat'ın muhtevası hakkında bilgi veren kimselerin Yahudi veya Yahudi kökenli olması sebebiyle, Yahudilikteki anlayışın Hadis külliyatına yansıdığı düşünülebilir. Muhtemelen, Hadis külliyatındaki "Tevrat" mefhumu, Eski Ahid'in bütününü ifade etmektedir. Müslüman bilginler ise, genelde, "Tevrat" lafzıyla Eski Ahid'in ilk beş kitabını kasdetmektedirler[40].

B. Müslüman Bilginlere Göre Tevrat'ın Tahrifi Meselesi

Tevrat'ın tahrifi meselesinde Müslüman bilginler üç farklı görüş beyan etmişlerdir. Bazıları, Tevrat'ın ekseri kısmının, lafız ve mânâ bakımından tahrif edildiğini iddia etmiştir. Onlara göre, bu kitabı Allah'a atfetmek, O'na iftira etmek demektir. Bu kitap hürmete layık değildir, bilakis onunla teharetlenmek caizdir. Bunun aksi kanaate sahip olanlara göre ise, tahrif ve tebdil Tevrat'ın lafzında değil, tefsirinde meydana gelmiştir. Bu iki grup arasında orta bir yer tutan üçüncü bir grup, Tevrat'ın lafzının pek az kısmının tebdil edildiği, asıl tebdil ve tahrifin onun tefsirinde meydana geldiği kanaatine varmıştır[41]. Biz bu çalışmada, bu üç gruptan bazılarının görüşlerini burada ele alacak ve yeri geldiğinde, Yahudi kaynaklarından onların görüşlerinin sağlamasını yapacağız.

1. Tevrat'ın Ekseri Kısmının Tahrif Edildiğini Savunanlar

a. İbn Hazm (Ö.H. 456/M. 1064)

Tevrat'ın çok kısmının lafız ve mânâ bakımından tahrif edildiğini savunan grubun başında İbn Hazm gelmektedir. İbn Hazm, Tevrat'ı sistem-

---

39. Bkz. Darimi, Sünen, Fedailu'l-Kur'an, 1; Buhari, Sahih, Tefsiru'l-Kur'an, Feth, 3.

40. Abraham Geiger, Ahmed ben Abdalhalim isimli birinin elyazması eserinde, İslam kültüründe Hz. Muhammed'in sıfatlarıyla ilgili olarak bahsedilen Tevrat lafzının bütün Eski Ahid'i kapsar şekilde tarif edildiğini belirtmekte ve bu tarifin metinlerini vermektedir. Bkz. Geiger, Judaism and Islam, 32, 4. dipnot.

41. Müslüman bilginlerin Tevrat'ın tahrifi ve tebdili meselesindeki görüşlerinin detayı hakkında bkz. İbn Teymiyye, El-Cevabu's-Sahîh Limen Beddele Dine'l-Mesih, Kahire 1964, I/359-368. Krş. Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II", Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Der. Sayı V, Ankara 1982, 254-256.

li bir şekilde tenkid eden ve tahrif meselesini geniş bir şekilde ele alan ilk Müslüman bilgindir[42]. Tevrat hakkındaki bilgisinin doğruluğu Yahudi araştırmacılar tarafından da takdir edilen[43], modern kritikçilerin usullerine yakın bir usulle Tevrat'ı detaylı olarak kritik eden İbn Hazm[44], her konudaki aşırı ve keskin ifadesiyle, Yahudilerin "Hamişa Humşey Tora" (Tevrat'ın Beş Kitabı) dedikleri ve Musa'nın Tevrat'ı olduğunu söyledikleri Tevrat'ın mel'un ve mekzup bir kitap, yazıcısının ise Allah'a, peygamberlerine ve kitaplarına hakaret eden bir zındık olduğunu belirtmiştir[45]. O, Tevrat'ın metninde tahrif ve tebdilin olmadığını ileri süren Müslümanları cahillikle, Kur'an ve Sünnete gereken ihtimamı göstermemekle suçlamıştır[46]. İmam Nevevî gibi bazı Müslüman alimler Kur'an'a gösterilen saygının Tevrat ve İncil'e de gösterilmesini, bu kitaplara küfreden kimsenin kafir olacağını belirtirken[47], İbn Hazm, tahrif edilmiş kitaplara hürmet gösterilemeyeceğini söylemiştir. O, "Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal" isimli eserinin Tevrat'ın tetkikine ayırdığı yüzonsekiz sayfalık bölümünde, Tevrat'taki tarihî ve sayısal çelişkileri bir bir ortaya koymuş, Yahudilerin elinde bulunan Tevrat nüshalarının Hz. Musa'ya ait olmadığını ispat etmeye çalışmıştır[48]. Onun bu çalışmaları, Avrupa'da Tevrat'a yapılan ilk tenkid girişimlerinin prototipini oluşturmuştur[49].

İbn Hazm'ın tenkid noktalarından bazıları, Yahudi bilginlerin de dikkatini çekmiştir. Bunlardan biri, Yakub'un çocuklarının sayısı ile ilgilidir. İbn Hazm, Yakub'un otuzüç çocuğunun bulunduğu belirtilen Tekvin 46:15. cümlenin yanlışlığını tesbit etmiş, Tekvin'de adları belirtilen Yakub'un çocuklarının sayısının aslında otuzüç değil, otuziki olduğunu ortaya koymuştur[50]. Karaî[51] Yahudilerden İsmail el-Ukbarî de, yaptığı tetkikler sonucu, Tekvin'in ilgili cümlesinin yanlış olduğunu belirtmiş ve bu cümlenin "Kızları ve oğulları, hepsi otuzüç idi" değil, "kızları ve oğulları, hepsi otuziki idi" şeklinde olması gerektiğini söylemiştir[52].

---

42. Bkz. İbn Hallikan, Vefayâtu'l-Ayân, Tahkik: İhsan Abbas, Beyrut 1970, III/329.

43. Bkz. H. Hirschfeld, "Mohammed and Critisizm of The Bible", The Jewish Quarterly Review, The Original Series as Published in England, Ktav Publishing House, New York 1966, yıl 1901, XIII/228.

44. Bkz. Goldziher, agm. 260.

45. Bkz. İbn Hazm, Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal, Daru'l-Merefa, Beyrut 1986, I/155.

46. Bkz. İbn Hazm, I/215.

47. Goldziher, agm. 256.

48. Bkz. İbn Hazm, I/116-224.

49. Goldziher, agm. 260.

50. İbn Hazm, I/143-150.

51. Karaî, İslam sonrasında Irak'da ortaya çıkmış Karaîm (Karailer) mezhebine bağlı olan kimsedir. Karaîm mezhebine mensup olanlar, Rabbanî Yahudilerin vahiy mahsulü saydığı Talmudu ve diğer Rabbanî kaynakların otoritesini kabul etmezler.

52. Kirkisanî, Kitabu'l-Envâr, I:15.1.

İbn Hazm, Tesniye kitabının son babında Musa'nın ölümünün ve defninin anlatılmasına, "Onun kabrini şimdiye kadar hiçkimse bilmedi. Musa öldüğünde yüzyirmi yaşında idi" gibi ifadelerin yeralmasına dikkat çekerek, bu kitabın Musa'ya indirilmiş kitap olamayacağının âşikar olduğunu savunmuştur. O, Tevrat'ın bu kısmının, onun, çok uzun zaman sonra, başka biri tarafından telif edildiğini açıkça gösterdiğini ileri sürmüştür. İbn Hazm'ın dikkate sunduğu Tevrat'ın bu son kısmı, Yahudiler arasında da çok önceden tartışma konusu olmuştur. Rabbiler[53] Tesniye'nin "Musa burada öldü"[54] cümlesi de dahil, son sekiz cümlesinin yazılması ve yazarı konusunda iki farklı yorum getirmişlerdir. Yeşu Kitabı'nın "Ve Yeşu bu sözleri Allah'ın Tevrat Kitabı'na yazdı"[55] cümlesini temel alan bazı rabbiler, Tesniye'nin bu son sekiz cümlesini Yeşu'nun yazdığına hükmetmişlerdir. Bu görüşte olan rabbiler, Musa'nın, öldükten sonra, "Musa burada öldü" cümlesini ve takibeden cümleleri yazmasını mümkün görmemişlerdir. Onlara göre Musa, bu cümleye kadar olan kısmı yazmış, sonrasını ise Yeşu tamamlamıştır[56]. Rabbi Şim'on ve Rabbi Meir[57] gibi bazı rabbiler ise, Tevrat'ın "ve Musa bu Tevrat'ı yazdı"[58] ve "Bu Tevrat kitabını al"[59] cümlelerini delil göstererek bu görüşe karşı çıkmışlardır. Rabbi Meir, Tevrat'ın bir harf dahi eksik olarak Musa'ya verilmiş olmasını mümkün görmemiştir. Ona göre Allah, Musa'ya anlatmış; Musada, ölmeden önce, ölümüyle ilgili kısmı bu şekilde yazmıştır[60]. Rabbi

---

53. İbranice "Rabbî" kelimesinin asıl kökü "Rav"dır. "Rav", "efendi", "üstad" demektir. "Rabbî" ise, "efendim", "üstadım" anlamlarına gelmektedir. Yahudi kültüründe bu terim, Müslüman kültüründeki "imam" terimi gibi, geniş anlamda kullanılmıştır. Yahudiliğin fıkıh kurallarını tesbit eden Mişna bilgini hahamlara "Rabbî" dendiği gibi, Havrada ibadeti yöneten sıradan bir hahama da bu ünvan verilmiştir. Daha detaylı bilgi için bkz. Yacov Newman-Gavriel Sivan, Judaism A-Z: Lexicon of Terms and Concepts, Jerusalem 1980, 179-179. Rabbilerin menşei ve tarihçesi hakkında ayrıca bkz. Jacob Neusner, There We Sat Down: The Story of Classical Judaism In the Period In Which It Was Taking Shape, Abingdon Press, Nashville 1972, 51-54.

54. Tesniye, 34:5.

55. Yeşu, 24:26.

56. Bkz. Talmut Bavli (TB), İbranice-İngilizce çevirinin genel editörü Yehezkel (İzidor) Epstein, Soncino Press, London 1984-1990, Baba Batra, 15a; TB, Menahot, 3a; TB, Makkoth, 11a. Sifre on Deuteronomy, Giriş ve Notlarla İbranice'den çev: Reuven Hammer, USA 1986, Piska 357. XII. asırda İspanya'da yaşayan ve Rabbani Yahudiliğin önde gelen tefsircilerinden biri olan Abraham İbn Ezra (1092-1167), Tesniye'nin son sekiz cümlesinin yazarının Yeşu olduğu kanaatindedir. Ona göre, İşaya Kitabı'nın son yirmialtı bâbının yazarı da İşaya değildir. Bkz. Bernard M. Casper, An Introduction To Jewish Bible Commentary, London 1960, 71.

57. Rabbi Meir, Tannaîm'in üçüncü neslindendir. Önce Rabbi Yismael'in, daha sonra da Rabbi Akiba'nın öğrenciliğini yapmıştır. Rabbi Meir, Mişna'yı, Akiba ekolünün öğretilerine göre, ilk defa derleyen kimsedir. Onun çalışması, Rabbi Yehuda Ha-Nasi'ye temel olmuştur. İsmi Mişna'da en çok zikredilenlerdendir. Bkz. Herman L. Strack, Introduction to the Talmud and Midrash, New York 1983, 115.

58. Tesniye, 31:9.

59. Tesniye, 31:26.

60. Sifre, on Deuteronomy, Piska, 357.

Şimon da, Rabbî Meir gibi, "Musa burada öldü" cümlesinden itibaren Allah'ın Musa'ya dikte ettirdiğini ve Musa'nın, bu son bölümü, öncekiler gibi tekrarlamaksızın, ağlaya ağlaya, yazdığını söylemiştir[61]. Diğer bazı rabbiler ise, Musa'nın ölmediğini, yükseklere çıkıp kalan kısmı oradan tamamladığını iddia ederek bu durumu kurtarmaya çalışmışlardır[62].

İbn Hazm, Tevrat'ın metnini çeşitli açılardan tetkik ettikten sonra, onun tarihini ele almıştır. Eski Ahid'de anlatılanlardan hareket ederek İbn Hazm, Yahudilerin bir devlete sahip olduğu dönemlerde bir tek Tevrat nüshasının bulunduğunu, onun da baş kohenin yanında olduğunu belirtmiştir[63]. Onun anlattığına göre, putperestliğe meyleden krallardan Yehuahaz ben Yoşiya baş kohenden Tevrat'ı almış ve ondan Allah'ın isimlerini çıkarmıştır. Ondan sonra yerine geçen Elyakim ben Yoşiya da onu yakmıştır[64].

İbn Hazm'ın bu anlattıkları Eski Ahid'de yeralmamaktadır[65]. Ancak Babil Talmudu'nda İbn Hazm'ın anlattıklarına benzer bilgiler bulunmaktadır[66]. Bu bilgiler, olayın failleri farklı da olsa, İbn Hazm'ın söylediklerini doğrulamaktadır[67].

İbn Hazm'ın Yahudi kaynakları tarafından doğrulanan diğer bir görüşü, Yahudilerin devlete sahip olduğu dönemde Baş Kohen'in (Kohen Ha-Gadol) yanında bulunan Tevrat nüshası dışında başka nüshanın bulunmadığı iddiasıdır. İbn Hazm'dan iki asır önce yaşamış olan Karaî Yakub el-Kirkisanî'nin[68] Kitabu'l-Envâr ve'l-Merâkıb isimli eserinde verdiği bilgiler, onun bu iddialarını teyid etmektedir. Kirkisanî, Arapça yazdığı Kitabu'l-Envâr ve'l-Merâkıb isimli eserinde, Yahudilikte ana grubu oluşturan Rabbanî[69] Yahudilerin şu iddialarda bulunduklarını nakletmektedir:

Rabbaniler, bugün Yahudilerin elinde mevcud olan Tevrat'ın

---

61. TB, Menahot, 3a.
62. Sıfre on Deuteronomy, Piska, 357.
63. Bkz. İbn Hazm, I/193.
64. İbn Hazm, I/193.
65. Yoşiya'nın oğulları Yehuhaz ile Elyakim'in krallıkları, II. Krallar'da ve II. Tarihler'de anlatılmaktadır. Bkz. II. Krallar 23. Bap; II. Tarihler 36. Bap.
66. Bkz. TB, Sanhedrin, 102b; TB, Sanhedrin, 103b. Ayrıca bkz. Midraş Rabah (MR), Hazırlayan: Moşe Uriyah Mayerkin, Hotsaat Yavneh, Tel Aviv 1956-1964, Ester Rabah, X:11; Ruth Rabah, X:7.
67. Babil Talmudu'ndaki ve diğer Rabbanî kaynaklardaki bu olayla ilgili bilgiler için "Tevrat'ın Tahrifi hakkında Yahudilerin Görüşleri" kısmına bakınız.
68. X. Asırda yaşamış olan Yakub el-Kirkisanî, Karaî bilginlerin önde gelen isimlerinden biridir. Onun, Arapça Kitabu'l-Envâr ve'l-Merâkıb isimli eseri, Karaîlik literatüründe önemlidir. Kirkisanî, bu eserin bir ve ikinci kitaplarında Yahudi mezhepleri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Ayrıca, Rabbanî Yahudiliği, gayet ilmî metodlarla, tenkid etmiştir. Diğer son üç kitapta ise, Karailiğin esaslarını açıklamıştır.
69. "Rabbanî" terimi, ibranice'deki "Rav" ın (efendi, üstad) Aramca karşılığı olan "Rabban" kelimesinden türetilmiş bir isimdir; "Rabbilere ait olan" manasına gelmektedir.

Musa'ya verilen Tevrat olmadığını iddia etmişlerdir. Tevrat'ın Tesniye Kitabı'nın "Musa bu Tevrat Kitabını yazdı ve onu Kohenlere verdi"[70] âyeti ile "Bu Tevrat Kitabını alın ve onu Rab Allah'ın Ahit Sandığı'nın yanına koyun"[71] âyetini delil getiren Rabbaniler, Musa'nın bir tek nüsha yazdığını ve Yahudilerin elinde krallıkların sonuna kadar (güneydeki son Yehuda krallarından Yoşiya'nın krallığına kadar) başka Tevrat nüshası bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Rabbanî Yahudiler, bu iddialarına destek olarak Tevrat'tan ve Eski Ahid'in diğer kitaplarından başka deliller de getirmişlerdir. Tevrat'tan getirdikleri diğer bir delil, "Ve, vaki olacak ki, krallığının tahtına oturduğu zaman Kohenlerin ve Levililerin önünde olandan bu Tevrat'ın bir nüshasını bir kitaba yazacak"[72] âyetidir. Rabbaniler, bu ayetten hareketle, insanların elinde bir nüshadan fazla Tevrat bulunmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre, eğer İsrailoğullarının elinde birden fazla nüsha mevcud olsaydı, kralın, tahta çıktığı zaman Kohenler'den ve Levililer'den Tevrat yazması emredilmiş olmazdı.

Her yedi senede bir defa Tevrat'ın okunmasını emreden Tesniye 31:10-11. âyetleri de, onların bu konuda getirdiği delillerdendir. Onlar, devletin bulunduğu günlerde herkesin yanında Tevrat nüshası mevcud olsaydı, herkes Tevrat'ı kendiliğinden okur, dolayısıyla, her yedi senede bir defa Tevrat okunması emredilmezdi, demişlerdir[73].

Kiskisanî, Rabbanî Yahudilerin bu görüşlerine, Kohen Hilkiya'nın Kral Yoşiya zamanında Mabed'de Tevrat'ı bulması hadisesini de delil olarak getirdiklerini zikretmektedir. Eski Ahid'in II. Krallar ve II. Tarihler Kitaplarında anlatılan bu olayda[74], Kohen Hilkiya'nın "Rabbin Evinde Tevrat Kitabı'nı buldum"[75] ifadesi yeralmaktadır. Rabbanî Yahudiler, Hilkiya'nın bu ifadesine dikkat çekerek, Tevrat ümmetin elinde yaygın olsaydı, Hilkiya "Tevrat'ın Kitabı'nı buldum" sözünü söylemez, "Tevrat'ın bir kitabını buldum" derdi, iddiasında bulunmuşlardır. İfadelerinden bir Rabbaniyle tartıştığı anlaşılan Kirkisanî, muhatabının, özetle, ona şöyle söylediğini nakletmektedir. "Bana öyle geliyor ki, ümmetin elinde bugün mevcud olan Tevrat, Musa'nın getirdiği Tevrat değildir. (Devletin bulunduğu günlerde) Tevrat tek nüsha idi. Bu nüsha, ya Mabed'in tahribiyle yok olmuş, ya da 'Kral Yoşiya, sonun geldiğini, düşmanın Beyt'i yıkaca-

---

Biz, bu terimi, çalışmamızda, iki anlamda kullandık. Birincisinde, bu terimin lugat anlamını kasdettik. "Rabbanî kaynaklar" deyimi, bu anlama dahil olmaktadır. İkincisinde ise, "geleneği kabul eden, öncekilerin mirasına bağlı olan" anlamında, Yahudilikteki Ortodoks anlayışı benimseyen dinî mezhebi tanımladık. "Rabbanî" ve "Rabbanî Yahudilik" deyimleri bu anlamdadır. Rabbanîlik hakkında bkz. Neusner, There We Sat Down, 101-108, 137-140.

70. Tesniye, 31:9.
71. Tesniye, 31:26.
72. Tesniye, 17:18.
73. Kirkisanî, Kitabu'l-Envâr, II: 19.1
74. Bkz. II. Krallar, 22:8-11; II. Tarihler, 34:14-19.
75. II. Tarihler, 34:15.

ğını anlayınca, gasbedilmesinden veya yakılmasından korktuğu için Ahit Sandığı'nı (Tevrat'la birlikte) gömdü'[76] denildiği gibi, gömülmüştür"[77].

Rabbanîlerin görüşlerini bu şekilde nakleden Kirkisanî, sonra onlara cevap vermeye çalışmış ve onlarla polemiğe girmiştir[78]. Fakat, Eski Ahid'in II. Tarihler ve II. Krallar kitaplarında anlatılan Kohen Hilkiya'nın Mabed'de bulduğu Tevrat deliline cevap verememiş, sadece, bu hikaye, onların iddiasında bir şeye delil olmaz, demekle yetinmiştir[79].

Kirkisanî'nin, eserinin Yahudi mezhep ve grupları ile bunların görüşlerine ayırdığı I. kitabın "Rabbanîler'in Ayrıldığı Noktalar" başlıklı 3. bâbında naklettiği Rabbanî görüş daha ilginçtir: "Rabbanîler demişlerdir ki, şu anda İsrailoğullarının elinde bulunan Tevrat, Musa'nın getirdiği Tevrat olmayıp, Ezra'nın telif ettiği Tevrat'tır. Onlar, Musa'nın getirdiği Tevrat'ın kaybolduğunu ve sonra unutulduğunu iddia etmişlerdir[80]. Bu iddia, dinin tamamen sakıt olması demektir. **Eğer Müslümanlar, Rabbanîlerin bu iddialarını bilselerdi, bizi tan etmede ve bizimle tartışmalarında başka bir delile ihtiyaçları kalmazdı. Zaman zaman, Müslüman kelamcılar 'Sizin elinizde mevcud olan Tevrat, Musa'nın getirdiği Tevrat değildir' diye saldırıda bulunur ve biz onları yalancılık ve iftiracılıkla suçlarız. Onların bunu, bizimle tartışmak için uydurduklarını iddia ederiz. Fakat, Allah korusun, eğer Rabbanîlerin bu iddialarına vâkıf olsalar, bize karşı başka delile ihtiyaçları kalmaz"**[81].

İbn Hazm, Tevrat'ın diğer tercüme ve versiyonları hakkında da bilgi vermiştir. Yetmiş şeyhin (İbranîce: Zıkanîm) Kral Batlamyus (II. Ptolemy) için tercüme ettiği Tevrat'la Ezra'nın yazdığı Tevrat arasında birçok farklılığın bulunduğunu belirten İbn Hazm[82], Samirîlerin[83] farklı bir

---

76. Bu ifade Kudüs Talmudu'nde geçmektedir. Bkz. The Talmud of the Land of Israel, İngilizce çevirinin genel editörü: Jacob Neusner, Netherland 1982-1991, (Not: Bundan sonra Kudüs Talmudu kaynak gösterilirken, İbranice isimin baş harfleri olan "TY" (Talmud Yeruşalmî) kullanılacaktır), Şekalîm, VI: 1, 2.

77. Kirkisanî, Kitabu'l-Envâr, II:19.2

78. Kirkisanî, Kitabu'l-Envâr, II:20.1-2.

79. Kirkisanî, Kitabu'l-Envâr, II:20.3

80. Babil Talmudu'nda, Tevrat'ın İsrail'de üç defa unutulduğu; birincisinde Ezra, ikincisinde Tannaim'den Rabbi Hillel, üçüncüsünde ise Rabbi Hiyya ve oğulları tarafından yeniden tesbit edildiği ifade edilmektedir. (Bkz. TB, Sakkah, 20a; TB, Sahnedrin, 21b). Leon Nemoy, Abraham Harkavy'nin Kirkisanî'nin Talmud'un bu cümlesini yanlış yorumladığını söylediğini nakletmektedir. Bkz. Leon Nemoy, "Al-Qirqisanî's Accaount of the Jewish Sects", Hebrew Union College Annual, Cincinnati 1930, Cilt. VII/331.

81. Bkz. Kirkisanî, Kitabu'l-Envâr, I:3.3. Ayrıca Bkz. Leon Nemoy, "Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects" Cilt. VII/331; Geoffrey Khan, "Al-Qirqisani's Opinions Concerning the Text of the Bible And Parallel Muslim Attitades Towards the Text of the Qur'an", The Jewish Quartarly Review, Philadelphia 1990, Cilt. LXXXI/62.

Tevrat nüshasına sahip olduğunu bildirmektedir. O bu konuda şunları nakletmektedir: "Samirilerin elinde Yahudilerinkinden farklı bir Tevrat bulunmaktadır. Samiriler, ellerindeki Tevrat'ın Musa'ya indirilen Tevrat olduğunu, Yahudilerin Tevratı'nın tahrif ve tebdil edildiğini iddia etmektedirler. Yahudiler de onlarınkinin muharref ve mübeddel olduğunu ileri sürmektedirler. Filistin dışına çıkmasına izin vermediklerinden, Samirilerin Tevratı bize ulaşmamıştır. Bununla birlikte biz, onların Tevrat'ının da muharref ve mübeddel olduğunu burhan-ı zarurî ile bilmekteyiz"[84]. İbn Hazm'ın verdiği bu bilgi, Yahudi ve Samirî kaynaklarınca doğrulanmaktadır. Samirilerle Yahudiler, birbirlerini ellerindeki Tevrat nüshalarını tahrif etmekle suçlamışlardır. Yahudilerin Samirîleri suçlaması, genelde, yorumda tahrif hususunda olmuştur. Bu da, kıble ve ölümden sonra dirilme meseleleriyle ilgilidir. İbn Hazm'ın da bildirdiği gibi[85], Samirîler, kutsal mekan ve kıble olarak Şekem'deki Gerizim Dağı'nı kabul etmiş ve Tevratlarından buna delil getirmişlerdir[86]. Yahudiler, metin farklılığı üzerinde pek durmamış, fakat Gerizim Dağı'nın seçilmişliği ve kutsallığına Samirîlerin delil olarak getirdiği Tekvin 12:6. cümledeki "... ve Abram Şekem denilen yere, More meşeliğine kadar olan memleketi geçti...." ibaresindeki "More meşeliği"nin neresi olduğu hususundaki tartışmada Samirîleri yorumda tahrif ile suçlamışlardır[87].

Yahudilerin Samirileri yorumda tahrif suçu ile suçladıkları diğer bir konu, ölümden sonra dirilmeye inanmakla ilgilidir. Yahudiler, ölümden sonra dirilmeye inanmanın Bir Tevrat doktrini olmadığını söyleyen Samirîleri Tevratı yanlış yorumlamakla itham etmişlerdir[88].

Yahudilerin Samirileri yorumda tahrifle suçlamalarına karşı, Samirîler de onları metinde tahrifle suçlamışlardır. Samiriler, kendi metinlerine uymayan noktalarda, Yahudilerin bu yerleri kasten değiştirdiğini iddia etmişlerdir. Bunların başında, Gerizim Dağı'nın seçilmiş kutsal

---

82. İbn Hazm, I/198.

83. Samiriler; irken Yahudi olmadıkları için Yahudiler tarafından gerçek Yahudi kabul edilmeyen Musevîlerdir. Babil Sürgünü dönüşünde Ezra onları Yahudi cemaatinden tamamen dışlamış, Yahudilerin onlarla her türlü münasebetini yasaklamıştır. Samirilerle Yahudiler arasında bir çok farklılık bulunmaktadır. Tevratları farklıdır. Samiriler, Eski Ahid'in Yeşu'dan sonraki kısmını kutsal kitap olarak kabul etmemektedirler. Kutsal mekan ve kıble olarak da Yahudilerin Kudüs'ünü değil, Şekemdeki Gerizim Dağı'nı kabul etmektedirler. Bugünkü nüfusları pek azdır. İsrail'de Nablus'da ve Tel-Ayiv yakınlarındaki Holon'da yaşamaktadırlar. İsrail hükümeti onların dinî hizmetleri için bütçeden pay ayırmaktadır.

84. İbn Hazm, I/117.

85. Bkz. İbn Hazm, I/98-99.

86. Amran İshak, Mount Gerizim: The One True Sanctuary, Greek Convent Press, Jerusalem?, 9-27.

87. Bkz. TB, Sanhedrin, 90b; Sifre on Deuteronomy, Piska, 56.

88. Bkz. TB, Sanhedrin, 90b. Yahudi rabbiler, bu iki meselede, yani ölümden sonra dirilme ve kıble meselelerinde kendilerine uydukları takdirde, Samirîlerin Yahudi cemaatine alınabileceğini söylemektedir. Bkz. TB, Kutim, II:7.

mekan ve kıble oluşunu ifade eden yerler gelmektedir. Samirîler, Gerizim Dağı'nın seçilmiş kutsal mekan ve kıble olduğuna işaret eden cümleleri Yahudilerin kendi Tevrat'larından kasten çıkardığını ileri sürmüşlerdir[89].

Yahudilerle Samiriler arasındaki tahrif suçlamalarından haberdar olan İbn Hazm, onların Tevratları ve diğer Tevrat nüshaları arasında metin karşılaştırması da yapmıştır. O, Yahudilerle Samirilerin birbirlerini, ellerindeki Tevrat nüshalarını tahrif etmekle itham ettiklerini naklettiği kısmın devamında, Yahudi ve Samiri Tevrat nüshalarıyla Yahudi Tevratı'nın Yunanca tercümesi Septuagint ve adını vermediği başka bir nüsha arasında, Adem'in cennetten kovuluşundan Tufan'a kadar geçen zaman hakkında verilen tarihleri karşılaştırmıştır. Onun naklettiğine göre, bu Tevrat nüshalarında verilen tarihlerin toplamından şu rakamlar ortaya çıkmaktadır:

Samiri Tevratı: 1367 yıl.

Rabbanîlerle Ananîlerin[90] Tevratı: 1650 yıl.

Yetmiş şeyhin (İbranice: Zıkanîm) Kral Batlamyus (II. Ptolemy) için çevirdiği ve Hıristiyanların otorite kabul ettiği Tevrat (Septuagint): 2242 yıl.

Yahudi gruplarından birine ait olan başka bir Tevrat: 657 yıl[91].

İbn Hazm'ın sözünü ettiği Tevrat nüshalarına bakıldığında, onun verdiği bu tarihlerin doğru olduğu görülmektedir. Ancak, burada müstensihin hatasından kaynaklandığını tahmin ettiğimiz eşleme hataları bulunmaktadır. İbn Hazm'ın adı geçen eserinin elyazmasında, Samiri Tevratı'nda, Adem'in cennetten kovuluşundan Tufan'a kadar geçen zamanın toplamının 1367 yıl olduğu belirtilmiştir. Abraham-Ratson Sadaqa isimli iki Samirî kardeşin Yahudi Tevratıyla karşılaştırmasını yapıp aralarındaki farkları gösterdiği İbranîce nüshada bu tarih 1650[92]; Rabbanîlerle Ananîlerin (Yahudilerin) matbu Tevrat'ında 1307[93]; Septuagint'te ise

---

89. Bkz. Ebul Feth, 96 (Wilmar'ın Arapça neşri); Amran ishak, 22-23. Modern araştırmacılardan bazıları, Samiriler için önemli olan Ebal Dağı ile ilgili Tesniye 27:4. cümleyi Yahudiler'in tahrif ettiği görüşündedir. Bkz. C.C. Torrey, **Ezra Studies,** Chicago 1910, 329.

90. Ananiler, Karailiğin ilk kurucusu Anan ben Duvid'in taraftarlarıdır.

91. Bu kısım el-Faslın matbu nüshalarında bulunmamaktadır. Bunu, Hartwig Hirschfeld, British Museum Or. 842'de kayıtlı elyazma nüshadan "Mohemmadan Criticism of the Bible" isimli makalesinde, metin olarak, naklettiştir. Bkz. Hirschfeld, agm, 235 (ek. 1). İbn Hazm'ın çağdaşı olan meşhur Müslüman dinler tarihçisi Biruni de Tevrat nüshalarından bu hususta tarihleri vermiştir. Onun naklettiğine göre bu tarih Yahudilerin Tevratı'nda 1656, Samirilerin Tevratı'nda 1307, Hıristiyanların Tevratı'nda ise 2242 olarak çıkmaktadır. (Bkz. Günay Tümer, Biruni'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, Ankara 1986, 186). Biruni'nin verdiği tarihler, Septuagint dışında, İbn Hazm'ın verdiği tarihlerle uyuşmamaktadır.

92. Bkz. Hamişa Humşey Torah: Noseah Yehudi Noseah Şomronî, Hazırlayan: Abraham-Ratson Sadaqa, Tel Aviv 1964-1966, Bereşit 3-4. baplar.

2242'dir[94]. İbn Hazm'ın adını vermediği bir Yahudi grubuna ait olduğunu söylediği nüshanın hangisi olduğu belli değildir. Yahudi mezhepleri arasında Samirilerden başka farklı Tevrat nüshasına sahip olan bir grup bilinmemektedir. İbn Hazm, bununla, Yahudi Tevratı'nın Aramca Targum'larını, Süryanice Peshitta'yı veya Latince Vulgate'i kasdetmiş olabilir. Ancak bunu tesbit edebilmek zordur. Bizim ulaşabildiğimiz targum'lardan Targum Onkelos'ta ve Katoliklerin benimsediği Vulgate'te söz konusu tarih 1656 çıkmaktadır[95]. İbn Hazm'ın verdiği rakam, baştaki "elf" (bin) kelimesinin istinsah hatasından dolayı düştüğü gözönüne alınırsa, bu iki nüshada verilen rakamlara, bir rakamlık hata payıyla, yakın düşmektedir.

Görüldüğü gibi, İbn Hazm'ın eserinde verilen tarihler doğru, fakat ait oldukları nüshalar, yani tarihlerle nüshalar arasındaki eşleme, Septuagint dışında, yanlıştır. Bizim tesbit ettiğimiz tarihler gözönüne alındığında, Samirî Tevratıyla ilgili tarihin Rabbanî ve Ananîlerin Tevrat'ına, Rabbanî ve Ananîlerin Tevratıyla ilgili tarihin de Samirî Tevratı'na ait olması gerekmektedir. Buradaki 1367 rakamı da 1307 olmalıdır. Bu düzeltmeden sonra, İbn Hazm'ın verdiği esas tarihlerle bizim tesbit ettiğimiz tarihlerin birbirini tuttuğu görülmektedir. Bundan da, onun Yahudilik hakkında doğru bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın bilgilerini kritik eden Hirschfeld, onu doğrulamakta ve onun bu bilgileri Yahudi kaynaklarından derlediği kanaatine varmaktadır[96].

Netice olarak, lafzın zahirine fazla itibar etmesi dolayısıyla bazı haksız ve yersiz tenkidlerde bulunsa da, İbn Hazm'ın tenkidleri sağlam temele dayanmaktadır.

b. El-Karafî (Ö.H. 684/M. 1286)

Tevrat'ın ekseri kısmının tahrif ve tebdil edildiğini savunan başka bir isim, meşhur Mâliki fıkıhçı El-Karafî'dir. Yahudi kaynaklarına vâkıf olan ve tenkidlerini Yahudi kaynaklarına dayandıran El-Karafî, "Kitabu'l-Ecvibeti'l-Fâhira ani'l-Es'ileti'l-Facira" isimli reddiyesinde, Eski Ahid'in kitap ve bölümlerinin ibranice isimlerini kullanmış, İbranice metinleri Arapça transkripsiyonla vermiştir. O, İbn Hazm gibi, Tevrat'ın çok

93. Bkz. Torah- Nevîim- Ketuvîm, İbranice- İngilizce, ingilizce metni gözden geçiren: Herold Fisch, Hotsaat Koren Yeruşalayım, Yeruşalayım 1989, Bereşit 3-4. baplar

94. The Septuagint version of The Old Testament, İngilizce tercümeyle birlikte yayınlayan: Zondervan Publishing House, 1976, Genesis 3-4. baplar

95. Bkz. Targum Onkelos, (The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel On The Pentateuch With The Fragments of the Jerusalem Targum, Keldanî dilinden İngilizce'ye çev: J.W. Etheridge, Ktav Publishing House, New York 1968, içinde), Genesis 3-4; The Jerusalem Bible, General Editör: Alexander Jones, Gr. Britain 1974, Genesis 3-4.

96. Bkz. Hirschfeld, agm, 228.

kısmının tahrif ve tebdil edildiği kanaatindedir. Ona göre, Musa Tevrat'ı yazmış ve onu Harunoğullarına vermiştir. Böylece Musa, Tevrat'ı Yahudiler'den gizlemiştir. Musa, onlara sadece "Haazinu" (Tesniye 32. Bap) suresinin yarısını öğretmiştir. Yahudiler, Tevrat'ın kalan kısmından haberdar olmamışlardır. Tevrat'ın kendilerine teslim edildiği Harunoğulları ise onu korumanın gerektiğine inanmamışlardır. Sonra Buhtunnasr, Yahya bin Zekeriyya'nın kanından dolayı, Harunoğullarını katletmiştir. Buhtunnasır'ın onları Babil'e sürmesinden yetmiş sene sonra Ezra, Kohenlerin yanında bulunan parçalardan Tevrat'ı derlemiştir. Bundan dolayı Yahudiler, Ezra'ya mubalağalı saygıda bulunmuşlardır[97]. Bugün onların elinde bulunan kitap, hakikatte Allah'ın kitabı olmayıp, Ezra'nın kitabıdır. Bu kitaba bakıldığında, onu, rabbanî sıfat ve nebevî edeb iddiasındaki cahil bir adamın derlediği kolaylıkla anlaşılmaktadır[98].

El-Karafî, bundan sonra Hz. Muhammed'in peygamberliğini tebşir eden âyetleri ele almıştır. O, Kitab-ı Mukaddes'ten ellibir âyetin Hz. Muhammed'in peygamberliğini açıkça beyan ettiğini belirtmiştir[99]. Bunlar'dan yedisi Tevrat'tan, Onbiri İncillerden, kalanı da Kitab-ı Mukaddes'in diğer kitaplarındandır. Ona göre, Hz. Muhammed'in peygamberliğini tebşir eden âyetler tahrif ve tebdilden korunabilmiştir. Dolayısıyla, Tevrat'tan yedi, İncillerden de onbir âyet sağlam kalmıştır[100].

El-Karafî, adıgeçen eserinde, Tevrat hakkında daha bir çok bilgi vermiştir. Verdiği bu bilgilerin çoğu, esas itibariyle Rabbanî kaynaklarda anlatılanlara benzemekle birlikte, nakillerde ve tahlillerde hatalar bulunmaktadır. O, bir yerde, Musa'nın ölümünü ve defnini anlatan Tesniye kitabının 34. babını Tevrat'ın sonu olarak tanıtırken[101], başka bir yerde Davud'un soyunun anlatıldığı Samuel kitabını da Tevrat'a dahil etmektedir[102]. El-Karafî, Tevrat'ı tetkinin sonunda, İbn Hazm gibi, Musa'ya vahyedilen kitapta onun ölümü ve defninin anlatılmasına dikkat çekerek böyle bir kitabın ilahi olamıyacağını iddia etmektedir[103].

El-Karafî, ibn Hazm'dan farklı olarak, Tevrat'ın Yunanca çevirisi Septuagint'te yetmiş rabbînin ittifakla yaptığı onüç kasıtlı değişiklikle ilgili haberi de eserinde zikretmiştir. Bu haber, bir çok Rabbanî kaynakta

---

97. Yahudi Rabbiler, Ezra'yı Musa ile mukayese etmiş ve onun da Musa gibi Tevrat'ı almaya layık olduğunu ileri sürmüşlerdir. Rabbilere göre, Musa önce gelmeseydi, Tevrat Ezra'ya verilmiş olacaktı. Fakat Musa önce gelmiş ve Tevrat ona verilmiştir. Bkz. TB, Sanhedrin, 21b; Tosefta, Sanhedrin, 4:7.

98. Bkz. El-Karafî, Kitabu'l-Ecvibeti'l-Fahira ani'l-Es'ileti'l-Fâcira (Paçacızade'nin "El-Farık Beyne'l-Mahluk ve'l-Halık" Mısır 1322 H isimli eserinin kenarında), sf. 109-111.

99. El-Karafî, 235-265.

100. Bkz. El-Karafî, 245-246.

101. Bkz. El-Karafî, 120.

102. Bkz. El-Karafî, 112.

103. Bkz. El-Karafî, 120.

yeralmıştır. Ancak o, bu haberi hatalı nakletmiş ve Tevrat'ın aslıyla alakalandırmıştır. Onun nakline göre, İsa'dan sonra, Kayser zamanında, yetmiş kâhin (İbranice: kohen) biraraya gelmiş ve Tevrat'tan onüç harfi (cümleyi) tebdil etmiştir. Rabbanî kaynaklarda, bu olayın, Ptolemy Hanedanlığı'ndan Kral II. Ptolemy (Ptolemy Philadelphus: MÖ. 285-246 yıllarında hüküm sürmüştür) zamanında cereyan ettiği belirtilmektedir. II. Ptolemy'nin isteği üzerine, yetmişiki rabbî (kohen, haham), yetmişiki günde, Eski Ahid'in tamamını Yunancaya çevirmiştir. Eski Ahid'in bu tercümesine, yetmişiki kişi tarafından tercüme edildiği için[104], "Yetmiş" anlamında, Yunanca "Septuagint" denmiştir. Çevirmenler bu septuagint'te onüç tane kasıtlı değişiklik yapmışlardır. Bu olay üzerine, İsrailoğullarının Musa zamanında buzağıya taptıkları günde olduğu gibi, dünya tamamen karanlıkta kalmıştır.

Karafî, farklı mezhep mensupları arasında cereyan eden tartışmaları da eserinde yer vermiştir. ibn Hazm'ın Eski Ahid'i tetkiki neticesinde ileri sürdüğü bir hususu o, Yahudilerin ağzından naklederek, bütün Yahudilerin, Tevrat'ın sadece bir nüshasının olduğunu, onun da Kohen'in yanında bulunduğunu ittifakla söylediklerini belirtmiştir[106]. Bunun yanında o, Samirilerle Yahudiler arasındaki tahrif suçlamalarına da eserinde değinmiştir[107].

c. İbn Kayyim El-Cevziyye (Ö.H. 751/M. 1351).

Gerek metodu, gerek ele aldığı konular itibariyle El-Karafî'yi taklid ettiği görülen İbn Kayyim el-Cevziyye, Hidayetü'l-Hıyara Fi Ecvibeti'l-Yehud ve'n-Nasarâ isimli eserinde Tevrat'ın tahrifi ve tebdili meselesine genişçe değinmiştir. O, Kur'an'da Allah'ın belirttiği tahrifin birkaç şeklinin bulunduğunu ileri sürmüştür. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ehli Kitab'ın, Hz. Muhammed'in peygamberliğine delalet eden âyetlerin lafızlarını tebdil ettiğini, bu âyetlerin mânâlarında tevile gittiğini, tevilde tahrif yaptığını belirtmiştir[108]. O, Hz. Muhammed'in peygamberliğine delil olan âyetleri Ehli Kitab'ın lafız ve mânâ bakımından nasıl tahrif ettiğini örneklerle göstermiştir. İbn Hazm, Şehristânî, el-Karafî ve diğerleri tarafından da Hz. Muhammed'in peygamberliğinin en bariz delili olarak gösterilen "Kardeşleri arasından İsrailoğulları için senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve kelamımı onun ağzına koyacağım" (Tesniye 18:18) ayetini Hıristiyanlar, mânâsını Hz. İsa'ya hamlederek tahrif etmişlerdir. Yahudilerin bu âyeti tahrifi ise hem lafız ve hem mânâ yönünden olmuştur. Ayeti

104. Bkz. Soferim, I:8; Sefer Torah, II:8 (Mesakhtot Kıtanot, İbranice-İngilizce, İngilizce çevirinin genel editörü: Avraham Kohen, Soncino Press, London 1984, içinde); TB, Megillah, 9a.

105. Bkz. TB, Megillah, 9a; Soferim, XI:1 (Mesakhtot Kıtanot içinde).

106. Karafi, 121.

107. Karafi, 121.

108. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Hidayetü'l-Hıyarâ fi Ecvibeti'l-Yehud ve'n-Nasarâ (Abdurrahman Beğ Paçacızade'nin "El-Fârk Beyne'l-Mahlûk ve'l-Hâlık", Mısır 1322 H. isimli eserinin kenarında), 355-356.

Arapça cümle yapısıyla gözönüne alan ibn Kayyim el-Cevziyye'nin ifade ettiğine göre Yahudiler, bu ayetin başında mahfuz istifham-ı inkârî edatının bulunduğunu, dolayısıyla anlamının "Onların kardeşleri arasından bir peygamber mi çıkaracağım" şeklinde olduğunu iddia etmiş ve böylece kelimenin yerini değiştirerek tahrifte bulunmuşlardır. Onlar bu âyetin manâsını Samuel'e ve ahir zamanda çıkacağını söyledikleri başka bir peygambere hamletmek suretiyle de mânâ bakımından tahrif etmişlerdir[109]. Onların bu tahrifi, Hz. Muhammed'in bir mucizesi olarak Allah tarafından haber verilmiştir[110].

Bununla birlikte İbn Kayyim el-Cevziyye, Hz. Muhammed'le ilgili bazı yerlerin Tevrat'tan silinerek tahrif edildiği anlayışını şiddetle reddetmiş ve bunu cahilce bir iddia olarak görmüştür. O, bu konuda şunları söylemiştir: "Yahudi ve Hıristiyanların biraraya gelerek, Rablerinden indirilen kitapların bütün nüshalarından Hz. Muhammed'le ilgili yerleri silmesi aklın alacağı bir şey değildir. Müslüman alimleri arasında hiç kimse böyle bir iddiada bulunmamıştır. Allah bu hususta Kur'an'da bir şey buyurmadığı gibi, onun Resulü de bunu söylememiştir. Sahabeden, imamlardan, tefsir ulemasından ve tarihçilerden hiç kimse de böyle bir görüş beyan etmemiştir. Avamdan bazıları Peygambere yardım amacıyla böyle bir iddiada bulunmuştur. Cahil dostun zararı, akıllı düşmanın zararından daha çok olur denmiştir. Onlar, Kur'an'ı anlamadaki zayıflıklarından dolayı, "Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları ümmî Peygambere uyanlar" (Araf 157) âyetinin mânâsını yanlış anlamış, Tevrat ve İncil'deki ismin has Arapça isim olduğunu zannetmişlerdir. Bu, elbette olmaz. Allah, Hz. Muhammed'in Arapça isminin Tevrat ve İncil'de sarih olduğunu haber vermemiştir. Tevrat ve İncil'de mezkur olan, onun sıfatlarının ve zuhur edeceği yerin tasviridir. Bunlar her iki kitapta da, ileride göstereceğimiz gibi, halen mevcuttur"[111].

İbn Kayyim el-Cevziyye, Tevrat nüshaları arasındaki farklılıkları öne sürerek Tevrat'ta eklemelerin ve çıkarmaların bulunduğunu, ilimde râsih olanların bunların Allah'ın indirdiği Tevrat'tan olmadığını kesin olarak anladığını savunmuştur[112]. Onun, ayrıca Rabbanî kaynaklardaki Tevrat'la ilgili bazı haberlere vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. O, adıgeçen eserinde, Hz. Muhammed'le ilgili âyetlerin tüm Tevrat nüshalarından silinmiş olabileceğini mümkün görmezken, Yahudilerin, yetmiş kahinin biraraya gelerek Tevrat'tan onüç cümleyi ittifakla değiştirdiğini itiraf ettiklerini belirtmektedir[113]. El-Karafî'den nakledildiğini tahmin ettiğimiz bu bilgi, va'ka olarak, Rabbanî kaynakların bir çoğunda yeralmaktadır[114].

---

109. İbn Kayyim el-Cevziyye, 359.
110. İbn Kayyim el-Cevziyye, 361.
111. İbn Kayyim el-Cevziyye, 340-342.
112. İbn Kayyim el-Cevziyye, 353.
113. İbn Kayyim el-Cevziyye, 37.

Ancak değiştirme işi, Tevrat'ın aslında değil, Yunanca çevirisi Septuagint'te olmuştur. İbn Kayyim el-Cevziyye, meselenin bu kısmını karıştırmıştır.

2. Tevrat'ta Tahrifin Olmadığını Savunanlar

İbn Hazm'ın başını çektiği grubun bu yaklaşımına karşı, bir grup Müslüman âlim ise, Kur'an'ın, Yahudilerin Tevrat'ı tahrif ve tebdil ettiği ifadesini yorumda tahrif ve tebdil olarak anlamış; Yahudilerin Tevrat metnini Allah'ın vahyettiği şekilde değiştirmeden rivayet ettiğini ileri sürmüştür. Bunların başında da İbn Haldun gelmektedir.

a. İbn Haldun (Ö.H. 808/M. 1406)

İbn Haldun, tahrif ve tebdilin Tevrat'ın metninde değil, te'vilinde olduğu görüşündedir. O, "İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarındadır" âyetini temel alarak, içinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat'ın lafızlarının değişmediğini ileri sürmektedir. Ona göre, Tevrat'ın tahrifi ve tebdili hususunda Kur'anda zikredilen ayetlerin mânâsı, te'vilde tahrif ve tebdildir. Bununla birlikte, gaflet ve diğer sebepler dolayısıyla Tevrat'ın bazı kelimelerinde tebdil meydana gelmiştir. Özellikle, devletin yıkıldığı ve Yahudilerin dört bir yana dağıldığı dönemlerde bu mümkün olmuştur. Ancak, onların ulemasından ve ahbârından kasıtlı bir tahrif ve tebdil vaki olmamıştır[115].

---

114. Bkz. TB, Megillah, 9a-9b; TY, Megillah, I:9; Soferim, I:8-9; Sefer Torah, I:9; Midraş Tanhuma Al Hamişa Humşey Torah, Yeruşalayim 1927, Şemot 22.

115. Bkz. İbn Haldun, Tarihu İbn Haldun el-Müsemmâ bi Kitebi'l-Iber ve Divani'l-Mübteda ve'l-Haber, naşir: Muhammed Mehdî el-Hibabî, Kahire 1936, I/8. Onun meşhur tarihinin Mukaddimesi'nin hemen başında yeralan Tevrat'ın tahrifi ile ilgili bu sözleri, Mukaddime'nin çoğu baskısında bulunmamaktadır. Biz sadece Muhammed Mehdi Hibabi tarafından neşredilen tahkikli baskıda bu kısmı bulabildik. Ayrıca Goldziher "Ehli Kitaba Karşı İslam Polemiği" adı altında Türkçe'ye çevrilen makalesinde bu kısmı Mukaddime'nin Bulak baskısından nakletmiştir. Bkz. Goldziher, agm, 257.

İbn Haldun'un Tevrat'ın tahrifi hakkındaki görüşünün yeraldığı bu kısımda, İbn Abbas'ın Buhari'nin Sahih'inde nakledilen bir sözüne atıfta bulunulmaktadır. Burada İbn Haldun ile İbn Abbas'ın sözü birbirine karışmaktadır. Goldziher'in, adıgeçen makalesinde naklettiği metnin dipnot açıklamasından, Yahudi alimlerin Tevrat'tan bazı yerleri değiştirdikleri görüşünün, İbn Abbas'ın Buhari'nin Sahih'inin Kitabu'ş-Şehade 29. da nakledilen sözüne dayandığı anlaşılmaktadır (İbn Abbas, şöyle demiştir: "Ey Müminler! nasıl oluyor da Ehl-i Kitab'a sorabiliyorsunuz. Allah'ın Peygamberine vahyettiği kitabınız Allah hakkında en doğru haberleri vermektedir. Siz o kitabı değiştirilmemiş haliyle okuyorsunuz. Allah size, Ehl-i Kitab'ın Allah'ın yazdıklarını değiştirdiklerini, kendi elleriyle kitabı tahrif ettiklerini ve bu Allah katındandır diyerek az bir değere değiştirdiklerini haber vermiştir"). Goldhizer, adıgeçen makalesinin başlarında da buna açıkhk kazandırmaktadır (Bkz. Goldhizer, agm (I. kısım), İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara 1980, sayı IV, 154). Hibabî'nin tahkikli neşrinde ise, bunun tam tersi ortaya çıkmakta, İbn Abbas'ın Buhari'nin Sahih'inde nakledilen sözüyle Tevrat'taki tahrifin te'vili tahrif olduğunun beyan edildiği görülmektedir. Metinde yapılan noktalama işaretleri bunu açıkça göstermektedir (bkz. I/8). Ayrıca, Emir Şekib Arslan'ın Hibabi neşrini esas alarak Mukaddime üzerine müstakil bir cilt halinde yazdığı talikâtta bu daha açık görülmektedir. İbn Haldun'un bazı görüşlerini kritik ettiği bu talikâtta Emir Şekib Arslan, İbn Haldun'un "İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarındadır" âyetini temel alarak Tevrat'ın teb-

b. Makrizî (Ö.H. 845/M. 1442)

Te'vilde tahrif grubuna dahil olan başka bir Müslüman tarihçi, Makrizî'dir. Makrizî'nin görüşleri daha farklıdır. O, Kur'an'da bahsedilen tahrifin Tevrat'la değil, onun tefsiri olan Mişna[116] ile ilgili olduğunu ileri sürmüştür. O, Musa'ya gelen vahiy ve yazılı metinleri hususunda Yahudi kaynaklarında anlatılanları benimsemiştir. Ancak o, bazı bilgileri yanlış anlamış, Tevrat'la Mişna'nın konumunu birbirine karıştırmıştır. Makrizî'ye göre, Tevrat'ta bulunan ilahî kelâmın tefsiri durumundaki Mişna'yı, Allah'ın Tevrat'taki buyruğu üzerine, Musa kendisi yazmıştır. Sonra İsrail'in başına geçen bütün krallar için Musa'nın bu Mişnasından nüshalar yazılmıştır. Babil Sürgünü sonrasında, İkinci Mabed'in imarından üçyüz küsur sene sonra İsrailoğulları, dinlerinde büyük bir ihtilafa düşmüşlerdir. Davud'un ehlinden bir taife, Mabed'den ayrılmış, atalarının önceden yaptığı gibi, doğuya gitmiştir. Onlar yanlarında, Musa Mişnasından krallar için yazılmış nüshalardan da götürmüşlerdir. Bu taife mensupları, Kudüs'ten çıkışlarından Allah'ın İslam dinini ortaya koyduğu zamana kadar ellerindeki Mişna'larla amel etmişlerdir. Kudüs'de kalanlar ise Titus'un Kudüs'ü ikinci defa harap etmesine kadar dinlerinde ayrılığa ve ihtilafa devam etmişlerdir. Titus'un Kudüs'ü tahribi sırasında Mişna nüshaları kaybolmuştur. **Onların yanında Tevrat'tan ve Nebilerin kitaplarından başka şeriat kitaplarından bir şey kalmamıştır.** Titus'un Kudüs'ü tahribinden sonra Beni İsrail yeryüzüne dağılmıştır. Sonra, Hillel ve Şammay[117] adında iki adam Tiberya kentine gitmiş ve orada Musa'nın Mişnasına atfen Mişna adını verdikleri bir kitap yazmıştır. Bu ikisi, yazdıkları Mişna'ya kendi sözlerini de katmıştır. Onların yazdığı bu Mişna altı bölümden müteşekkil olup, Tevrat'taki fıkhî ahkama müştemildir. Onu, Hillel'in soyundan Yehuda adında biri tamamlamıştır. Yehuda, Yehudileri Mişna'dakilerle amel etmeye sevketmiştir. Bu

---

diline inanmadığını belirtmektedir. Onun naklettiğine göre ibn Haldun, "Eğer Yahudiler Tevrat'ın lafızlarını değiştirmiş olsalardı, içinde Allah'ın hükmü bulunan kitap yanlarında olmazdı" demiştir. O, bu görüşüne delil olarak, İbn Abbas'dan şu sözü nakletmiştir. "Bir milletin kendi peygamberine indirilen kitabı kasden değiştirmesinden Allah'a sığınırım". Bkz. Tarihu İbn Haldun, Mulhak Li'l-Cüz'i'l-Evvel (Emir Şekib Arslan'ın ta'likâtı), 51.

116. Mişna, Eski Ahid'in ilk klasik tefsiridir. Knesset Ha-Gadol (Büyük Meclis)üyesi Soferim ile MÖ I ile MS II. Asırda yaşamış Tannaim'in Tevrat hakkındaki yorum ve görüşlerini ihtiva etmektedir. MS II. Asırda, Rabbi Yehuda Ha-Nasi tarafından derlenmiş ve yazıya geçirilmiştir.

Muhtevası, daha çok fıkıh ağırlıklı olan Mişna, esas olarak, altı bölümden meydana gelmektedir. Bu bölümlerden Zeraîm, tarım; Mo'ed, kutsal günler ve bayramlar; Naşîm, kadınlar, evlenme ve boşanma; Nezikîn, medenî ve ceza kanunları; Kodaşîm, kurban ve Mabed işleri; Tohorot, temizlikle ilgili kurallar ve kanunlardan bahsetmektedir. Bu altı bölüm, toplam olarak, altmışüç alt bölüm ihtiva etmektedir. Rabbanî anlayışa göre Mişna, Musa'ya Sina'da verilen vahiy kapsamına girmektedir.

117. Şammay ve Hillel, MÖ. 30 ile MS. 10 yılları arasındaki dönemde adını duyurmuş iki Tanna'dır. Tannaim'in ilk neslindendirler. Birbirine muhalif olan Şammay ve Hillel'in görüşleri, daha sonra birer ekol oluşturmuştur. Bkz. Strack, 109.

Mişna, Musa'nın Mişnasının yanı sıra Yahudi ekabirinin görüşlerini de ihtiva etmektedir.

Mişna'nın vaz'ından elli sene sonra, Sanhedriyyun[118] denilen bir grup ortaya çıkmıştır. Bunlar, Mişna'nın tefsirinde kendi reyleriyle tasarrufta bulunmuş ve Talmud[119] adında bir kitap yazmışlardır. Onlar, bu kitabı yazarken Mişna'daki bir çok şeyi gizlemiş ve kendi reyleriyle ortaya koydukları ahkamı ona katmışlardır. Kendi elleriyle yazdıkları ve görüşlerini kattıkları bu Talmud'un içindekileri Allah'a nisbet etmişlerdir. Makrizi, Bakara Suresi 79. âyetin mânâsını, Mişna metninde yapılan tebdil ve tahrif olarak yorumlamıştır. Ona göre Allah, Tevrat'ın tefsiri olan Mişna'yı tahrif etmeleri ve kendi sözlerini kattıkları Talmud'u yazıp bu Allah'tandır demeleri sebebiyle, Yahudi ahbârı bu âyetle zemmetmiştir[120].

Makrizî'nin bu bilgileri hangi Yahudi kaynaklarından derlediği belli değildir. Yahudiler'in, Mişna'yı Musa'ya verilen ilahi kitap olarak inandıkları doğrudur[121]. Yahudi kaynaklarında, Musa'nın Tevrat'ı yazdığı bil-

---

118. Sanhedriyyun, Roma hakimiyeti döneminde Kudüs'de kurulan ve yüksek mahkeme konumunda olan Sanhedrin üyeleridir. İsmi, Yunanca "Sunedrion" (Konsil) kelimesinden adapte edilmiş Sahnedrin'in yetmiş üyesi vardır. Ölüm cezasını gerektiren suçların davaları ve diğer önemli meseleler bu yüksek mahkemede görüşülür ve karara bağlanırdı. Bu yüksek mahkeme, ayrıca, kanun koyma ve kaldırma yetkisine sahip tek otorite idi.

119. Kelime olarak, "öğrenme", "çalışma" anlamına gelen Talmud, Mişna ve Gemara (kelime anlamı: "tamamlamak") olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir. Bu bölümlerden Gemara, Talmud'un esas kısmını teşkil etmektedir. Talmud, yani Gemara, konu itibariyle, iki kısma ayrılmaktadır. Dinî kural ve kanunları ihtiva eden kısma "Halakhah", tarihî kıssaları ihtiva eden kısma da "Haggadah" (kıssa, menkıbe, destan) denilmektedir. Bunlar, Talmud'un içinde ayrı ayrı düzenlenmiş değildir.

Talmud'un iki versiyonu bulunmaktadır. Bunlar, Babil ve Filistin Talmudlarıdır. Babilde yaşayan Amoraîm tarafından oluşturulan ve MS V. asırda, bugünkü Bağdat yakınlarındaki Sura'da, Rav Aşi tarafından derlenen Talmud'a, Babil Talmudu (Talmud Bavlî) denilmektedir. Filistin'de yaşayan Amoraîm tarafından oluşturulan ve Mabed'in Romalılar tarafından yıkılmasından (MS 70) üç asır sonra, Rabbi Yohanan tarafından derlenen Talmuda da Kudüs Talmudu (Talmud Yeruşalmî/Talmud Eretz Yisrael) adı verilmektedir. Kudüs Talmudu, Babil Talmudu'nun üçte biri kadardır. Babil Talmudu'nda mevcut olan bir çok konu onda yoktur. Konuların işlenişi Babil Talmudu'ndaki gibi sistemli ve detaylı değildir. Anlaşılması zordur. Hükümleri bakımından da, Babil Talmudu kadar bağlayıcı değildir. Bu sebepten dolayı, Talmud denilince, Yahudi dünyasında Babil Talmudu akla gelmektedir. Babil Talmudu'nda konular detaylı ve derinlemesine işlenmiştir. Bir konu hakkında ileri sürülen bütün yorum ve görüşler toplanmıştır. Meselelerin tartışılmasında oldukça serbest davranılmıştır. Tartışmalarda, herhangi bir sınır ve ölçü konulmamıştır. Tevrat'a muhalif görüşlere bile yer verilmiştir.

120. Bkz. Takiyyüddin Ebü'l-Abbas bin Ali el-Makrizî (H. 845), Kitabu'l Mevâız ve'l-İ'tibâr Bizikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr El-Mâ'ruf Bi'l-Hıtati'l-Makriziyye, Mektebetu's-Sakafuti'd-diniyye, Kahire?, II/475 (II cilt).

121. Bkz. TB, Berakot, 5a; İbn Habib, Yaakov, En Yaakov, İbranice-İngilizce, İngilizce'ye çev: S.H. Glick, New York 5682 (V cilt), Berakot 5; TY, Megillah, IV; 1; İsrael Friedlander, Selections From The Arabic Writings of Maimonides, Leiden 1909, 35-36.

dirilmekte[122], ancak, Mişna'yı yazdığına dair bilgi bulunmamaktadır. Yahudi kaynaklarına göre, Musa Tevrat'ı yazmış, onun tefsiri olan ve Allah tarafından kendisine öğretilen Mişna'yı ise sözlü olarak nakletmiştir. Musa, başlangıçta Mişna'yı da yazmak için Allah'tan izin istemiş, fakat Allah uygun bulmamıştır. Midraşik türde bir Rabbani kaynak olan Pesikta Rabati'de anlatıldığına göre, Allah, bunun gerekçesini şöyle açıklamıştır: "Zaman gelecek, Yahudi olmayanlar Tevrat'ı tercüme edecek ve diyecekler: 'Biz, gerçek İsrailiz; Allah'ın gerçek oğulları biziz'. O zaman İsrail diyecek: 'Biz Allah'ın gizli Tevrat'ına sahibiz. Allah'ın Sözlü Tevrat'ını emanet ettiği ve güvendiği halk, onun gerçek oğullarıdır"[123]. Bu yüzden, Sözlü Tevrat'ın yazılması, rabbiler tarafından müsaade edilmemiştir[124]. Bununla birlikte, dış tesirler sebebiyle kaybolmasından korkulduğundan, MS II. Asırda Mişna yazıya geçirilmiştir.

Makrizî'nin Mişna'yla ilgili olarak anlattıkları, aslında Tevrat'la ilgilidir. Ancak, Makrizî'nin tahrif ve tebdil olayını Mişna ile ilgilendirmesi ilginçtir. Titus'un Kudüs'ü ve Mabed'i tahrip etmesinden sonra **"Onların yanında Tevrat'tan ve Nebilerin kitaplarından başka şeriat kitaplarından bir şey kalmamıştır"** demesi, onun, bütün Eski Ahid'in sahih olduğuna inandığını göstermektedir[125].

3. Tevrat'ta Kısmî Tahrifi Savunanlar

Tevrat'ın tahrifi ve tebdili meselesinde, bu iki grubun yanında, orta yol takip eden bazı Müslüman bilginler de bulunmaktadır. Bunlar, Tevrat'ın metninde tebdil ve tahriflerin bulunduğunu söylemekle birlikte bunu Tevrat'ın ekseri kısmına teşmil etmemektedirler. Bunların başında da İbn Teymiyye gelmektedir.

a. İbn Teymiyye (Ö.H. 728/M. 1328)

İbn Teymiyye, Kıbrıslı Rahip Pavlus'un Hristiyanlığın sahihliğini savunan bir risalesine cevap olarak yazdığı el-Cevabu's-Sahih Limen Beddele Dine'l-Mesîh isimli eserinde, İncil'in yanında, Tevrat'ın tahrifi

---

122. Bkz. TB, Baba Batra, 14b-15a.

123. Pesikta Rabati, İbranice'den İngilizce'ye çev: William G Braude, New Haven 1968, Piska 5. Pesikta Rabati'de yeralan bu rivayetin benzeri Semoth Rabah'da da bulunmaktadır. Burada, yazılması müsaade edilmeyen Sözlü Tevrat'ın, Mişna, Talmud ve Haggadah olduğu belirtilmektedir. Bkz. MR, Şemoth Rabah, XLVII:1.

124. Babil Talmudu'nun Gittin bölümünde, Tevrat'ın ezberden, Mişna'nın (torah şebualpeh = Sözlü Tevrat) da yazılı metinden okunamıyacağı belirtilmiştir. Bkz. TB, Gittin, 60b.

125. Tahrifin Tevrat'ın asıl metninde olmadığı görüşünde olan başka bir Müslüman alim, Hindistanlı Şah Veliyullah Dehlevî'dir. Dehlevîye göre tahrif, Tevrat'ın asıl metninde değil, tercümelerinde olmuştur. Bir âyeti, mânâsının gayrına hamletmek suretiyle de Tevrat'ın yorumunda tahrif yapılmıştır. Bkz. Şah Veliyyullah Dehvelî, El Fevzu'l-Kebir Fi Usuli't-Tefsir, Türkçe'ye çev: Mehmed Sofuoğlu, Çağrı yayınları, İstanbul 1980, 13.

ve neshi meselesinde de görüş belirtmiştir. O, bu eserinde, önce müslüman bilginlerin Tevrat ve İncil'in tahrifi hususundaki görüş farklılıklarına değinmiş ve sonra kendi kanaatini ortaya koymuştur. Ona göre, bu iki kitap, lafızları (kısmen) tağyir ve tebdil edilmiş olsa da Allah'ın hükümlerini ihtiva etmektedir. Buhtunnasr'ın Mabed'i yıkmasından sonraki dönemde, Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinden sonraki dönemde de daima Tevrat'ta Allah'ın hükmü varolmuştur. Hz. Peygamber zamanındaki Medine Yahudileri'nin ellerindeki Tevrat'ın bazı lafızlarının tağyir edildiği bilinen bir şey değildir. Tevrat ve İncil nüshalarının çoğu birbiriyle müttefiktir, ancak pek az lafızda aralarında farklılık vardır. Bir kimsenin Tevrat'ın bütün nüshalarını toplaması ve tebdil etmesi mümkün değildir[126].

Tevrat'ın bütününde bazı ufak tefek lafzî tağyir ve tebdilin olabileceğini kabul etmekle birlikte İbn Teymiyye, onun hükümlerinin lafzında bunu mümkün görmemektedir. Ona göre, hiç kimse Tevrat'taki hükümlerin lafızlarında tebdil olduğunu iddia edemez[127].

Bununla birlikte İbn Teymiyye, Samiri Tevratı ile Yahudi Tevratı arasında bir çok farklılığın bulunduğunu, hatta On Emir'de bile bu ayrılığın meydana geldiğini belirtmekte, fakat, sahih olan Tevrat'ın, Yahudi Tevratı olduğunu söylemektedir[128].

b. Elmalılı Muhammed Yazır (Ö.H. 1361/M. 1942)

Ülkemizin son dönem tefsircilerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a göre tahrifin ekserisi, ayetlerin gizlenmesi veya manalarının yanlış verilmesi suretiyle olmuştur. Yahudiler, bazı âyetlerin mânâsını gizlemek suretiyle tahrifatta bulunmuşlardır[129]. Mesela, onlara "hıtta" deyiniz, yani orada yükünüzü yıkıp ikamet ve istiğfar ediniz denildiği halde, güya "hannıthu" deyiniz denilmiş gibi, "hannıthu hannıthu" diye bağırmaya başlamış ve Tevrat'ı böyle tahrif etmişlerdir. Fakat bunu yapanlar, Yahudilerin hepsi değildir. İçlerinden bir grup bunu yapmıştır[130]. Bunlar kendi yazdıkları fikirleri, tevilleri, tercemeleri, aslı Tevrat ile karıştırmış, seçilmez bir hale getirmiş ve bazan da, Hz. Muhammed'in sıfatları hakkında yaptıkları gibi, kitaplardaki ayetleri saklamışlardır[131]. Elmalılı Hamdi Yazır, bu sözleriyle, Yahudilerin, Tevrat'ı yorumda ve başka dillerde tercümede tahrif ettiklerini ifade etmektedir. Fakat o, İslâm'da peygamber

126. Bkz. İbn Teymiyye, El-Cevabu's-Sahih Limen Beddele Dine'l-Mesîh, Matbaatu'l-Medenî, Kahire 1964, I/367-369 (IV cilt).
127. İbn Teymiyye, I/369.
128. İbn Teymiyye, I/380.
129. Elmalılı, I/506.
130. Elmalılı, IV/2310.
131. Elmalılı, I/336.

olarak tanınan Nuh ve Lut gibi şahısların hayatları hakkında Tevrat'ta ahlak dışı haberlerin yeralmasını, metinde tahrif olarak kabul etmekte ve bunda şüphe bulunmadığını söylemektedir[132].

c. Süleyman Ateş

Diyanet İşleri eski başkanlarından Süleyman Ateş, Yahudi ve Hıristiyanların cennete girip giremeyeceği meselesiyle ilgili olarak yazdığı yazılarda Tevrat'ın tahrifi meselesini aktüel hale getirmiştir. O, yazılarında, Tevrat'ın sahihliği ve geçerliliğini savunmuştur. Bakara 40, Maide 48, âyetin yanında Kur'an'dan bir çok âyeti de delil olarak getiren Ateş, Kur'an'ın indiği sırada, Kitap Ehli'nin elinde bulunan "Kitab"ı, yani Tevrat ve İncil'i doğruladığını öne sürmüştür[133]. Yahudiler'in Tevrat ayetlerini değiştirdiğini bildiren Kur'an âyetlerinin manasının, Tevrat'ın asıl metninin tahrif edildiği anlamına gelmediğini belirtmiştir. Ona göre, "Yahudiler'in elleriyle yazdıkları Kitap, Tevrat değil, onun âyetleri üzerine yaptıkları tefsirler, şerhler, Tevrat âyetlerini arzuları doğrultusunda yorumlayarak meydana getirdikleri ahkâm kitaplarıdır. Yani, Tevrat'ın tefsiri -ki Talmud en meşhurdur- ve fıkıh kitaplarıdır. Din adamları, yazdıkları şerhleri, kitabın aslında bulunmayan ayrıntılara dair ictihad hükümlerini Allah'ın buyrukları olarak görüyor ve halka bunların da Tanrı buyruğu olduğunu söylüyorlardı"[134].

Ateş, yukarıdaki bu görüşünü, Kur'an'ın Yahudileri Tevrat'ın hükümlerini uygulamaya çağıran âyetleriyle desteklemiştir. O, "Eğer Kur'an indiği sırada Tevrat ve İncil muharref, aslı yok ve Kur'an onları tamamen neshetmiş, ortadan kaldırmışsa, nasıl Yahudilere Tevrat'ın hükümlerini uygulamaları emredilir?" sorusunu sorarak, bu hususa dikkat çekmiştir[135]. Ona göre, Kur'an'ın Yahudileri Tevrat'ın hükümlerini uygulamaya çağırması, Tevrat'ın muharref ve mensuh olmadığını göstermektedir[136].

---

132. Elmalılı, I/411.

133. Bkz. Ateş, Kur'an'ın Evrensel Mesajına Çağrı, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990, 17-35.

134. Ateş, 19.

135. Ateş, 22.

136. Süleyman Ateş'in savunduğu bu görüşün delillerini, Hindistan'da misyonerlik faaliyetlerinde bulunan Protestan Rahip C.G. Pfander de "Mizânu'l-Hak" isimli eserinde aynen kullanmıştır. Rahmetullah el-Hindî'nin "İzhâru'l-Hak" isimli, İslam'ı savunan ve Hıristiyanlığı tenkid eden eserine karşı yazdığı bu kitapta Rahip Pfander, Kur'an'ın kendi zamanındaki Tevrat ve İncil'i tanıdığını, onların geçerli olduğunu açıkladığını belirtmektedir. Hindistan'daki başarılı çalışmaları üzerine İstanbul'a gönderilen, fakat İstanbul'da aynı başarıyı gösteremeyip bir sene sonra İngiltere'ye dönen Rahip Pfander'in bu eseri daha sonra "Gerçeğin Ölçütü" adı altında, küçük risaleler halinde, Türkçe'ye çevrilmiştir. Rahip Pfander'in Kur'an'ın kendi zamanındaki Tevrat ve İncil'i doğruladığı iddiası, "Tevrat ve İncil'de Tahrif Yoktur" adını taşıyan risalede yer almaktadır. Bkz. Tevrat ve İncil'de Tahrif Yoktur, Gerçeğin Ölçütü (Mizanu'l-Hakk I) Birinci Kısım, Sevgi Yayınları, Kardeşler Matbaası, Ankara ?.

Ateş'in, Kur'an-ı Kerîm'in Evrensel Mesajına Çağrı isimli kitabında yeralan yukarıdaki bu görüşleri[137], aynı kitabın "Tevrat ve İncil'in Tahrifi Sorunu" arabaşlığını taşıyan kısmında tekrar edilmektedir. Ancak, Ateş burada, yukarıdaki sözlerinin Tevrat ve İncil'de hiç tahrifat olmadığı anlamına gelmediğini söylemektedir. Kur'an'ın indiği dönemde sahih olan Tevrat'ta, daha sonra, değişmeler olmuştur. Müstensihlerin, kasıtlı-kasıtsız hatasından kaynaklanan birçok değişiklik Tevrat'a girmiştir. Ateş, İsrail peygamberleri hakkında Kur'an'da anlatılan kıssaların bazı bölümlerinin bugünkü Tevrat'ta bulunmamasını bu kabil değişikliklerden saymaktadır. O, Tevrat'ın Kur'an indikten sonra değiştirildiği iddiasına, Kur'an'ın muhtevasından delil getirmektedir. Ateş, Kur'an'ın Kitap Ehli'ne, yani Yahudilere hitaben bu anlattıklarının kendi kitaplarında mevcud olduğunu, istedikleri takdirde kitaplarını getirip karşılaştırmalarını, Hz. Peygambere de, eğer kendisine indirilenden şüphe duyuyorsa Kitap Ehli'ne sormasını emrettiğini (Yunus, 94) belirtmekte, dolayısıyla bugünkü Tevrat nüshalarında bulunmayan bu kıssaların Kur'an'ın indiği dönemdeki Tevrat'ta bulunduğuna işaret etmektedir. Ateş, bu konuda kendine Muhammed izzet Derveze'den de destek bulmaktadır[138].

Ateş, Kur'an'ın indiği dönemde sahih olan Tevrat'ın sonradan değişikliğe uğradığını, belki de İzzet Derveze'den etkilenerek, söylemekte, ancak daha sonra, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Tevrat'taki delillerinin tahrif edildiği görüşünü saçma bulmaktadır. O, bu hususta şunları söylemektedir: "Bir kavim, Hz. Peygamber'in sıfatlarını Tevrat'tan silmek için, herkesin üzerine titrediği Kutsal Kitab'ın metniyle oynayamaz. Hiç kimse bunu yapamaz. Her halde Tevrat, tek nüsha değildi ve Yahudi milleti de Medine'de oturan üç kabileden ibaret değildi. Her kabilenin elinde Kutsal Kitab'ı vardı. Bunların hepsinin birden değiştirilmesi ma'kul mudur?"[139]. Ateş'in bu son cümlesi kendi içinde mantıklı ve tutarlıdır. Hakikaten, Yahudi cemaatleri sadece üç kabileden ibaret değildi. Birinci ve İkinci Sürgün'de, Yahudiler Filistin'den dünyanın dört bucağına dağılmıştı. Kur'an'ın indiği dönemde, Yemen'de, Filistin'de, Irak'da, Hindistan'da, Habeşistan'da ve Afrika'nın muhtelif ülkelerinde Yahudi cemaatleri yaşamaktaydı. Bağdat yakınlarındaki Sura ve Pumbethia Talmud akademilerinde, Filistindeki akademilerde (Bet-Midraş) yahudilik çalışmaları devam etmekteydi. Bu cemaatlerin ellerinde Tevrat nüshaları mevcuttu. İlk dönemde Müslümanlarla muhatap olanlar da sadece Medine ve civarındaki Yahudi cemaatleridir. Dolayısıyla, bu cemaatler böyle

137. Süleyman Ateş'in Tevrat'ın tahrifi meselesiyle ilgili görüşleri için ayrıca bkz. "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", İslâmî Araştırmalar, Yıl 1989, Cilt III, sayı I.

138. Ateş, 127-129.

139. Ateş, 134-135.

bir değişiklik yapmaya kalkışsa bile, bu teşebbüs, diğer bölgelerdeki, özellikle Irak ve Filistin'deki cemaatlerden tepki görecekti. Çünkü o cemaatler için henüz Hz. Muhammed'in ve İslam'ın bir değeri yoktu. Ayrıca, Tevrat'ın Aramca (Targum), Süryanice (Peshitta), Yunanca (Septuagint), Latince (Vulgate) ve diğer bir çok dilde tercümeleri bulunmaktaydı. İbn Teymiyye'nin deyimiyle, bütün bu nüshaların değiştirilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan, Ateş'in bu sözü tartışmasız doğrudur. Ancak, Tevrat'ın tahrifini savunan muhatabını bu mantıklı cevabı veren Ateş, Kur'an indikten sonra müstensihlerin kasıtlı-kasıtsız değişiklik yaptığını, İsrail peygamberleri hakkındaki kıssaların bazı bölümlerinin Tevrat'ta bulunmamasının bundan kaynaklandığını söylemektedir[140]. Bu ise, yukarıdaki mantıklı cevapla tamamen çelişmektedir. Çünkü, Hz. Muhammed'in sıfatlarını ihtiva eden âyetleri bütün Tevrat nüshalarından kaldırmak nasıl mümkün değilse, İsrail peygamberlerinin kıssalarını kaldırmak da mümkün olmamalıdır.

Ateş'in başka bir çelişkisi de şudur: Tevrat'ta tahrifin olduğunu savunan muhatabına cevap verirken şöyle demektedir: "Kaldı ki, Peygamber'in Tevrat'ta vasıfları yazılı olsa bile bunu tahrif etmelerine ne gerek var? Kendileri inanmadıktan sonra bu vasıfların Hz. Muhammed'e uymadığını söylerlerdi. Kendilerini inanmaya zorlayan mı vardı? ... Tevrat, Arapça değil, İbranice idi. Onun dilini Araplar anlamıyorlardı... Tevrat Arapça olmadığına ve Araplar onu anlamadıklarına göre, Yahudiler, Hz. Muhammed'in sıfatlarını silmek için ne diye Tevrat'ı değiştirsinler? Tevrat'ta böyle şeyler yoktur, deyip çıkarlardı. Aksini kim ispat edecekti? Tevrat'ın dilini bilmeyen, yazısını okuyamayan insanlar mı?"[141].

Ateş'in Hz. Muhammed'in sıfatları için öne sürdüğü bu gerekçe, İsrail peygamberlerinin kıssaları için de geçerli olmalıdır. Kur'an indikten sonra, Kur'an'da var diye veya başka sebeplerden dolayı Yahudi müstensihlerin İsrail peygamberleri hakkındaki kıssaların bazı bölümlerini Tevrat'tan ve diğer kutsal kitaplardan silmiş olmaları mümkün değildir. Eğer bu gerekçeleri gözönünde bulundurarak Eski Ahid'i müstensihler değiştirmeye kalksalardı, Kur'an'da da varolan, Yahudileri lanetleyen, onların sefil davranışlarını hikaye eden, inançsızlıkdaki direnişlerini anlatan bölümleri de kaldırmaları gerekirdi. Halbuki Kur'an'ın anlattıklarıyla mutabık olan bu bölümler, bugünkü Tevrat nüshalarında halen yeralmaktadır. Muarızına cevap verirken, Hz. Peygamber'in sıfatlarını silmek için hiç kimsenin, üzerine titrenilen Tevrat'ın metniyle oynayamıyacağını, buna kimsenin cesaret edemeyeceğini söyleyen Ateş'in, bu durumu İsrail pey-

---

140. Ateş, 127-138.
141. Ateş, 135.

gamberlerinin kıssalarında gözönüne almaması, izahı mümkün görülmeyen bir çelişkidir[142].

C. Tevrat'ın Tahrifi HakkındaYahudilerin Görüşleri

Rabbanî Yahudilik kaynaklarında Tevrat'ın tahrifi ve kaybolması ile ilgili olarak, İbn Hazm ve diğer Müslüman bilginlerin farkına varmadığı bir çok bilgi bulunmaktadır. Yahudi rabbiler, Musa'ya verilen Tevrat'ın mahiyeti, yazılması, yazarları, neshi, çelişkili ifadeleri, düzeni ve benzeri konularda etraflıca tartışmışlardır. Burada, Müslüman bilginlerin farkına varmadığı bu konularla ilgili rivayet ve haberleri nakletmek, Tevrat'ın tahrifi meselesinin açıklığa kavuşması açısından faydalı olacaktır.

1. Musa'ya Verilen Tevrat'ın Tahrifi ve Kaybolması

Rabbanî Yahudilik kaynaklarında, Musa'ya verilen Tevrat'ın tahrif edildiğine dair bir çok haber bulunmaktadır. Hattı bu kaynaklarda, Musa'ya verilen Tevrat'ın kaybolduğu ve bugünkü Tevrat'ın Ezra tarafından tesbit edildiği de belirtilmektedir.

Bâbil Talmudu'nda yeralan bir habere göre, MÖ 841'de tahta geçen Yehuda kralı Ahazya[143] Musa'ya verilen Tevrat'tan Allah'ın kutsal isimlerini çıkarmış ve yerlerine putların isimlerini koymuştur[144]. MÖ 736-716 yılları arasında hüküm süren Kral Ahaz[145], Tevrat okumayı yasaklamış ve bunu sağlamak için, Mabed'deki Tevrat'ı mühürlemiştir[146]. Amon[147] (MÖ. 642-640) ise Tevrat'ı yakmıştır. Yehuda kralları arasında Tevrat'a karşı en katı düşmanlığı Menasseh (M.Ö. 687-642) gütmüştür. Menasse, Ahazya gibi, Tevrat'tan Allah'ın isimlerini çıkartmış, yerine putların isimlerini koydurmuştur[150]. Bu Kral zamanında Tevrat'ı yoketme çabaları o kadar başarılı olmuştur ki, Musa'nın yazdığı söylenen ve Mabed'de muhafaza

---

142. Ateşin çelişkileri bu kadar değildir. O, yazılarında "Tevrat" lafzını da rastgele kullanmıştır. Tevrat'ın levhalar halinde Musa'ya verilen kitap olduğunu belirten Ateş (bkz. Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı, 17; "Bazı Ayetleri Müteşabih Olan Kitab Kur'an mıdır?", Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu, 6.), Davud, Süleyman ve Eyyub'un kıssalarını da Tevrat'ın konularına dahil etmektedir (bkz. "Ayetleri Müteşabih Olan Kitab Kur'an mıdır", 13). Onun Musa'dan yedi sekiz asır sonra yaşamış Davud ve Süleyman'ın kıssalarını Musa'ya verilen Tevrat'a dahil etmesi, izaha muhtaç bir meseledir. O, "Tevrat"ı, Musa'ya verilmiş bir kitap olarak görmekle beraber, Eski Ahid'in tümünü tanımlamak için kullanmıştır.

143. Ahazya hakkında geniş bilgi için bkz. II. Krallar, 8:25-29.

144. Bkz. TB, Sanhedrin, 102b.

145. Ahaz hakkında bkz. II. Krallar, 16:1-20.

146. Bkz. TB, Sanhedrin, 103b. İbranice metin şöyledir: "Ahaz butal et ha Avoda ve hatam et Ha-Torah" (ahaz, kurban takdimini ibtal etti ve Tevrat'ı mühürledi).

147. Amon hakkında bkz. II. Krallar, 21:19-26.

148. TB, Sanhedrin 103 b.

149. Menasse hakkında bkz. II. Krallar, 21:1-18. Menasseh'in krallığı Amon'dan öncedir. Tevrat'a karşı en şiddetli baskı onun zamanında olduğundan, Menasseh'i Amon'dan sonra aldık.

150. TB, Sanhedrin, 103 b.

edilen standart ana nüshanın varlığı herkesten gizlenmiştir. Bu Tevrat nüshası, Mabed'in gizli bir yerine saklanmış[151], son krallardan Yoşiya'nın (MÖ 640-609) zamanına kadar da bulunamamıştır.

Rabbanî kaynaklardan ve Eski Ahid'in II. Krallar ile II. Tarihler kitaplarındaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, Menasse krallığı döneminden Yoşiya'nın krallığına kadar Yahudiler Tevratsız yaşamıştır. Bu dönemde din, tamamen "Soferim" denilen kişilerin keyfî tasarruflarına kalmıştır. Yoşiya zamanında peygamberlik yapan Yeremya, bu kimseleri Allah'ın dinini değiştirmek ve Tevrat'ı tahrif etmekle suçlamıştır[152].

MÖ. 640 yılında tahta geçen Yoşiya, seleflerinin putperest adetlerini terketmiş ve tekrar hak yola dönmüştür. O, Mabed'deki putları ve bunlarla ilgili eşyaları kaldırtmış ve önceki putperest krallar tarafından tahrib edilen Mabed'i tamir ettirmeye başlamıştır[153]. Tamirat esnasında, Baş Kohen Hilkiya, tesadüfen, Mabed'de Tevrat'ı bulmuştur. Bu olay, II. Tarihler Kitabında şöyle anlatılmaktadır: "Ve Rab evine getirilmiş olan gümüşü çıkardıkları vakit, Kohen Hilkiya, Musa'nın eliyle verilmiş olan Rabbin Tevrat'ının Kitabı'nı (Sefer Torat Yehova) buldu. Ve Hilkiya, katip Şafan'a dedi: Rab evinde Tevrat'ın Kitabı'nı buldum[154]. Ve Hilkiya Kitab'ı Şafan'a verdi. Ve Şafan, Kitab'ı Kral'a götürdü. Ve Kral'a haber verip dedi: ... Kohen Hilkiya bana bir kitap verdi. Ve Şafan, Kral'ın önünde ondan okudu. Ve, vaki oldu ki, Kral, Tevrat sözlerini işitince, elbiselerini yırttı"[155].

II. Tarihler ve II. Krallar kitaplarının bu olayın devamındaki ifadelerine göre, Kral Yoşiya, Tevrat'ın sözlerini daha önce hiç duymamış gibi tepki göstermiş, anlamak için bilen birisini aramıştır. Onu Mabed'de bulan büyük Kohen Hilkiya dahi anlayamamıştır. Kralın adamları, Hulda adında bir kadın peygambere giderek ondan Tevrat'ın bu sözleri hakkında bilgi istemişlerdir[156]. II. Tarihler ve II. Krallar kitaplarında bu olayla ilgili anlatılanlardan öyle anlaşılıyor ki, İsrailoğullarının elinde Mabed'e saklanmış olan bu Tevrat nüshasından başka nüsha bulunmamaktadır. Bu, gerek Büyük Kohen Hilkiya'nın, gerek Katip Şafan'ın ve gerekse Kral Yoşiya'nın davranışlarından açıkça anlaşılmaktadır.

---

151. Albo, Josepf, Sefer Ha-İkkarim, İbranîce-İngilizce, Tahkikli İbranice Metni İngilizce Tercümesiyle Birlikte Neşreden: Isaac Husik, Philadelphia 1946 III:22. (IV cilt).

152. Bkz. Yeremya, 8: 8-9.

153. Bkz. II. Krallar, 22. bâp; II. Tarihler, 34. bâp.

154. Bu ibarenin İbranice tam metni şöyledir: "Matsa Hilkiyahu Ha-Kohen et Sefer Torat Yehova beyad Moşe ve yaan Hilkiyahu ve yo'mer el Şafan Ha-Sofer Sefer Ha-Torah matsa'ti be Bet Yehova" (II. Tarihler, 34: 14-15).

155. Bkz. II. Tarihler, 34: 14-19; II. Krallar, 22:8-11.

156. Bkz. II. Tarihler, 34: 20-23; II. Krallar, 22: 14-15.

Daha sonra, Bâbil Kralı Nebukednazzar'ın Yehuda devletine girmesi ve Kudüs'ü kuşatması üzerine, Kral Yoşiya, içinde On Emir yazılı Taş Levhalar ile bu Tevrat'ın muhafaza edildiği Ahit Sandığını, Süleyman tarafından hazırlanmış olan Mabed'deki katakompa saklamıştır[157]. Ondan sonra da bu sandık ve dolayısıyla Musa'nın yazdığı söylenen Tevrat bir daha bulunamamıştır. **Kudüs Talmudu'nun ifadesine göre bu Tevrat, bugün hala saklandığı yerde durmaktadır**[158].

2. Ezra'nın Tevrat'ı Yeniden Tesbit Etmesi

Bazen Malaki olarak da isimlendirilen Ezra[159], Yahudi din ve tarihinde önemli bir isimdir. O, bir peygamber değildir, fakat peygamberden de ötede bir konuma sahiptir[160]. Rabbiler onu Musa ile mukayese etmiş ve onun da Musa gibi Tevrat'ı almaya layık olduğunu ileri sürmüşlerdir. Rabbilere göre, Musa önce gelmeseydi, Tevrat Ezra'ya verilmiş olacaktı[161].

Ezra'nın Yahudi tarihinde ön plana çıkışı, Babil Sürgünü'nden dönüşünden sonra olmuştur. Hikmet sahibi, bilgili bir kimse ve Tevrat'ın usta yazıcısı (Sofer) olarak tanınan Ezra[162], Sürgünden dönen ilk kafile arasında yeralmamış[163], çalışmalarını hocası Baruh ben Neriah'la tamamlamak için Babil'de kalmıştır[164]. Ezra'nın bu çalışmalarının neler olduğu belli değildir[165].

İkinci kafile ile Babil'den göçeden Ezra, İkinci Mabed'in yapımına katkıda bulunmuştur. Ezra'nın yaptığı en önemli iş, Tevrat'ın yeniden oluşması ve Yahudi hayatında yerini almasıdır. Ezra, İsrail topraklarında yaşayan Yahudiler arasında sözlü yorumu ile birlikte tamamen unutulan Tevrat'ı, Babil'den gelip yeniden oluşturmuştur[166].

Ezra'nın Tevrat'ı tesbit etmesi şöyle olmuştur: Allah, Ezra'ya, yanına beş deneyimli yazıcı almasını ve ıssız bir yere gitmesini, orada kırk gün onlara Tevrat'ı yazdırmasını emretmiştir. Ezra, Allah'ın bu buyruğu üzerine, Sarga, Dabriah, Seleucia, Ethan ve Eziel'i yanına alarak inzivaya çekilmiştir. Bir gün sonra, kendisine verilecek şeyi içmesi için ağzını aç-

---

157. TY, Şekalim, VI: 2.
158. TY, Şekalim, VI: 2.
159. TB, Megillah, 15a.
160. Mendell Lewittes, Studies In Torah Judaism, New York 1966, 18.
161. Bkz. TB, Sanhedrin, 21b; Tosefta, Sanhedrin, 4:7.
162. Bkz. Ezra, 7:6.
163. Bkz. Ezra, 1-7. baplar.
164. Judah Nadich, Jewish Legends of the Second Commeawealth, Philadelphia 1983, 18.
165. Babil Talmudu'nda, Ezra'nın Eski Ahid'in Tarihler Kitabı'nın kendi nesline kadar olan kısmını yazmakla meşgul olduğu için birinci kafileyle gelmediği bildirilmektedir (bkz. TB, Baba Batra, 15a).
166. TB, Sukkah, 20a.

masını isteyen bir ses duymuştur. Bu sesin ardından ona, içinde su gibi akıcı bir sıvının bulunduğu bir tas sunulmuştur. Ezra, ağzını açmış ve sıvıyı içmiştir. Bir daha da, kırk gün boyunca, ağzını kapayamamıştır. Ezra, yorulmaksızın, kırk gün müddetince, beş yazıcıya yeni harf karakterli Tevrat'ı yazdırmıştır. Yazıcılar, bu yeni harfleri anlamadan, Ezra'nın sözlerini yazmışlardır. Kırk gün sonunda Allah, Ezra'ya, Eski Ahid'in yirmidört kitabını herkese yaymasını, geriye kalan yetmiş kitabı ise hikmet sahibi kimseler için saklamasını emretmiştir[167].

Ezra, yeni Tevrat'ı halkın huzuruna getirip okumuş[168], hükümlerini, Yahudilere tek tek açıklamış ve hayat tarzı olarak benimsemelerini istemiştir. O, Tevrat'ı haftalık okuma parçalarına ayırmış ve haftalık Tevrat okuma geleneğini oluşturmuştur. Halkın toplanma günleri olan Pazartesi ve Perşembe günlerini ise toplu Tevrat okuma günleri ilan etmiştir[169].

Talmud'a göre Ezra, yeni Tevrat'ta bir takım değişiklikler yapmıştır[170]. O, Musa'ya ilkel İbranî yazı karakterinde verilmiş olan Tevrat'ın yazı karakterini, kare karakterli Asurî yazı sitiline çevirmiş[171], öncekini Samirîlere bırakmıştır[172]. Talmud'da, Tevrat'ın yazı karakterinin değişmesi, Ezra'nın faziletlerinden sayılmıştır[173].

Ezra, bunun dışında, senenin başlangıç ayını da değiştirmiştir. O, Mısır'dan çıkışın anısını hatırlatan Nisan yerine, Babil'den çıkışın anısını hatırlatan Tişri ayını benimsemiştir[174].

Ayrıca o, Tevrat'ın bazı harfleri üzerine noktalar koymuştur[175]. Babil Talmudu'nun 'Mesaktot Kıtanot' (Küçük Risaleler) bölümünden olan

---

167. Nadich, Jewish Legends, 23.

168. Nehemya, 8. bâp.

169. Bkz. TB, Baba Kamma, 82b; Lewittes, 19.

170. Rabbiler tarafından, Ezra'nın Tevrat'ta ve gelenekte on tane değişiklik yaptığı belirtilmektedir. Ezra'nın yaptığı bu değişiklikler, "Takkanoth" olarak isimlendirilmektedir. Bkz. George F. Moore, Judaism In the First Centuries to the Christian Era, Harvard University Press, Cambridge 1950, I/29-30.

171. Rabbiler, Tevrat'ın orijinal vahiy dili ve yazı karakteri hakkında ihtilaflıdır. Tannaîm'in son neslinden olan ve Mişna'yı derleyen Yehuda Ha-Nasi (Talmud'da, sadece "Rabbi" denir), Musa'ya verilen Tevrat'ın orjinal yazısının Asurî yazı karakterinde olduğunu, bu yazının İsrailoğullarının günahları sebebiyle bozulduğunu belirtmiştir (bkz. TB, Sanhedrin, 22a). Babil Amoraîmi'nin altıncı neslinden olan Mar Zutra (bkz. Strack, 133), Tevrat'ın Musa'ya İbranî harfleriyle, İbranice; Ezra'ya, Asuri yazı karakteriyle, Aramca olarak verildiğini söylemiştir (bkz. Sanhedrih, 21b). Tannaîm'in ikinci neslinden olan Modi'im'li Rabbi Elezar (hakkında bkz. Strack, 112) ise, Tevrat'ın orijinal yazısının ve dilinin hiç değişmediğini ileri sürmüştür (bkz. TB, Sanhedrin, 22a).

172. TB, Sanhedrin, 21b-22a; TY, Şekalim, V:1.

173. Bkz. TB, Sanhedrin, 22a. Krş. Tosefta, Sanhedrin, IV:7.

174. Albo, III/146-147.

175. Tevrat'ın harfleri, o zaman, noktasız ve harekesiz idi. Daha sonra, Soferim, birbirine benzeyen harfleri noktalama işaretleriyle ayırmıştır.

Avot de Rabbî Natan'da nakledildiğine göre, Ezra, bu noktaları, Tevrat metninde anlaşılması zor, müphem bazı harfler üzerine koymuştur. O, bunu, ilgili yerlerin doğru anlaşılıp anlaşılmadığını Peygamber İlya'ya[176] danışmak için yapmıştır. Onun onayını aldıktan sonra bu noktaları silecektir[177]. Fakat, öyle anlaşılıyor ki, Ezra, Peygamber İlya ile karşılaşma imkanı bulamamıştır[178]. Çünkü bu noktalar, bugünkü Tevrat nüshalarında halen korunmaktadır[179]. Bu noktalar meselesi, Rabbanî anlayışın aksine, Ezra'nın Tevrat'ı ya değişik nüshalardan, ya da hafızasından yazdığı düşüncesini akla getirmektedir.

3. Knesst Ha-Gadol ve Yeni Tevrat'a Katkıları

Knesst Ha-Gadol (Büyük Meclis), Ezra tarafından kurulmuş, yüzyirmi üyeli bir büyük meclistir[180]. Bu yüzyirmi üyenin otuzunu Nevi'îm[181] (peygamberler), geri kalanını ise Hakhamîm (Hahamlar), Zıkanîm (İleri Gelenler) ve Soferîm teşkil etmektedir[182].

Başlıca görevi Eski Ahid'in tam metninin tesbit edilmesi olan Knesst Ha-Gadol[183], Yahudilikle ilgili olarak, şunları yapmıştır: 1) Tevrat'ı Yahudi hayatının esası kılmıştır. 2) Bütün adet ve gelenekleri toplamış ve bunları Yahudiliğin iskeleti haline getirmiştir. 3) Eski Ahid'in metnine yeni eklemelerde bulunmuştur[184]. Bu

---

176. İlya, (İbranice Eliyahu), putperest Yehuda Kralı Ahap (MÖ 874-853) zamanında yaşamış bir İsrail peygamberidir. II. Krallar Kitabı'nda anlatıldığına göre, tekrar geri gelmek üzere Allah'ın katına çıkmıştır. (Bkz. II. Krallar, 2. Bâb). Yahudi inancında, İlya'nın halen yaşadığı ve Mesih'i müjdelemek için beklediği anlayışı yeralmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Philip Birnbaum, Encylopedia of Jewish Concepts (EJC), New York 1991, 36-38.

177. Bkz. Avot de Rabbî Natan (Masekhtot Kıtanot içinde) XXXIV:5.

178. Rabbanî kaynaklarda, İlya'nın zaman zaman yeryüzüne inip dolaşması ile ilgili hikayeler vardır. Bkz. TB, Baba Metzia, 59b.

179. Bkz. Tekvin, 16:15; 18:19; 19:23; 33:4; 38:12; Sayılar, 3:39; 9:10; 21:30; 29:15; Tesniye, 29:28.

180. TB, Megillah, 17b.

181. Yahudilikte peygamber anlayışı farklıdır. Peygamber anlamındaki "Nevi", "Allah adına insanlara hitap eden kimse" demektir (bkz. Birnbaum, EJC, 405). Bu bakımdan, insanları uyaran, onları doğruluğa teşvik eden azizlere de peygamber denmektedir. En büyük peygamber olan Musa'dan sonra Peygamberler, dereceleri bakımından, iki gruptur. Birinci gruba, İşaya, Yeremya ve Ezekiel gibi Eski Ahid'de kitapları yeralan peygamberler girmektedir. Samuel, Natan ve Elişa gibi peygamberler ikinci gruptandır. Bu gruba giren peygamberlere, "Roe" (gözeten, çoban) ve "Hoze" (uyaran) gibi isimler verilmektedir (bkz. Newman-Sivan, 169). Bu tür peygamberler, İsrail tarihinde çoktur. Aynı zamanda ve aynı bölgede, bu gruptan bir çok peygamber görev yapmıştır (I. Krallar'da, Putperest Kral Ahab'ın birçok peygamberi öldürdüğü nakledilmektedir. Bkz. I. Krallar, 19:1, 14). Bu bakımdan, buradaki "otuz peygamber" ifadesi, yanlış değildir.

182. Nadich, Jewish Legends, 161.

183. Nadich, Jewish Legends, 161.

184. Moore, I/32-36.

Meclis, ayrıca, inanç alanında da bir takım yeni şeyler ihdas etmiştir[185].

4. Soferim ve yeni Tevrat'ta Yaptığı Değişiklikler

Soferîm'in[186], Babil Sürgünü dönüşünde Malaki ile son bulan peygamberlik kurumundan sonra[187], Ezra'nın önderliğinde ortaya çıktığı söylenmektedir[188]. Fakat, Eski Ahid'e bakıldığında, Soferîm'in, Ezra'dan önceki dönemde de var olduğu anlaşılmaktadır. Hatta, Yaremya Kitabı'nda verilen bilgiden, Soferîm'in, II. Mabed Dönemi'nde olduğu kadar, I. Mabed Dönemi'nde de, aynı şekilde, etkin olduğu anlaşılmaktadır. Yehuda kralı Yoşiya zamanında (MÖ 640-609) peygamberlik yapan Yaremya, Tevrat ve din kuralları üzerindeki keyfî tasarrufları sebebiyle Soferîm'i suçlamaktadır. Yaremya, kendilerinin hikmet sahibi, Allah'ın Tevrat'ının tek temsilcisi olduğunu ileri süren Soferîm'i yalanlamakta, onların kalemlerinin düzmece yalan şeyler yazdığını, hikmetle hiçbir ilgilerinin bulunmadığını söylemektedir[189]. Yaremyanın bu sözleri, Soferîm'in sadece II. Mabed Dönemi'nde Ezra'nın önderliğinde ortaya çıkmadığını, önceden de var olduğunu göstermektedir. Yaremya'nın bu sözlerinden, Soferîm'in Tevrat metni üzerinde I. Mabed Dönemi'nde de oynamış olduğu anlaşılmaktadır.

Rabbanî kaynaklarda, Ezra'dan önceki Soferîm hakkında pek bilgi verilmemiş, daha çok II. Mabed Dönemi'ndeki Soferîm ve faaliyetleri konu alınmıştır. Bu bakımdan Soferîm, II. Mabed Dönemi'ne ait bir kurum olarak bilinmiştir. Bu kurum, görev ve yapı bakımından, Rabbanî kaynaklarda, sık sık, Knesst Ha-Gadol'la aynı görülmüştür. Talmud'dan anlaşıldığı kadarıyla, Knesset Ha-Gadol, kanun koyucu ve düzenleyici bir organ konumundadır. Bu meclisin üyeleri olmakla birlikte, Soferîm ise, üstadları Ezra'nın metodunu takip ederek, Eski Ahid'i ve Knesset Ha-Gadol'un kararlarını yorumlayan bir kurum durumundadır. Başka bir ifadeyle, Soferîm, Knesset Ha-Gadol'un halka uzanan koludur[190].

---

185. Talmud, Eski Ahid'de mevcut olmayan bir çok kanun ve hükmü, bu Meclise atfetmiştir. Bkz. J. Newmann, Halachic Sources From the Beginning to the Nineth Century, Leiden (EJ Brill) 1969, 7.

186. "Soferîm" kelimesi, "kitap" anlamındaki İbranice "Sefer" kelimesinden türetilmiş 'Sofer"in çoğuludur. "Sofer"in lugat anlamı, "müstensih" ve "yazar" demektir. Eski Ahid'in yorumunda en yüksek yetkili kimseler olarak görülen ve Knesset Ha-Gadol'un mensubu olan kimselere verilen "Soferîm" ünvanının kelime menşei, Babil Talmudu'nda, "saymak" anlamındaki "Siper" fiiline dayandırılmıştır. Bu kimselere "Soferîm" denmesinin sebebi, onların Tevrat'ın harf ve kelimelerini, tek tek sayması, kelimelerini ayırmasıdır. Soferim hakkında bkz. Birnbaum, EJC, 435; TB, Nedarim, 37b; TB, Megillah, 19a; TB, Kiddushin, 30a.

187. Bkz. TB, Sanhedrin, 11a.

188. Bkz. Birnbaum, EJC, 435.

189. Bkz. Yeremya, 8:8-9.

190. J. Newmann, Halachic Sources, 11.

Rabbanî kaynaklara göre, Knesset Ha-Gadol'un üyesi olan Soferîm, Tevrat'ın metninin yazım şeklinin tesbitinde tek tabiî yetkilidir. Onların elinden çıkan Tevrat metinleri, bütün yönleriyle, sahihtir. Kelimelerin, "Mitzraim-Mitzroim" "Eretz-Aretz", "Şamaim-Şomaim" gibi farklı kıraatlarda okunuşu, hepsi, Sina Dağı'nda Musa'ya verilen vahye dayanmaktadır[191]. Rabbilerin anlayışına göre, Soferîm'in yaptığı her şey vahiy kaynaklıdır[192]. Bununla birlikte, Rabbiler, Soferîm'i Eski Ahid metninde kasıtlı bir takım değişiklikler yapmakla suçlamış[193] ve bu değiştirme işini "Tikkuney Soferîm" terimiyle isimlendirmişlerdir[194]. Türkçe'ye, "Soferîm'in Tamiratları=Düzeltmeleri" şeklinde tercüme edilebilecek olan Tikkuney Soferîm'in sayısı, Rabbanî kaynaklarda, onbir[195] ile onsekiz[196] arasında, değişik rivayetler halinde zikredilmiş, tam listesi, toplu olarak, ünlü bilgin Yakub el-Kirkisanî'nin Kitabu'l-Envar ve'l-Merâkıb isimli eserinde verilmiştir[197]. Bu değiştirmelerin dört tanesi Tevrat metninde yapılmıştır.

Tevrat metninde yapılan bu değiştirmelerin ilki, Tekvin 18:22. cümlede yeralmıştır. Bu cümlenin bugünkü metnindeki şekli şöyledir: "... ve Abraham hala Rabbin önünde duruyordu". Rabbiler, bu cümlenin aslının, "... ve Rab, hâlâ Abraham'ın önünde duruyordu" olduğunu, Soferîm'in bunu değiştirdiğini iddia etmiştir. Rabbilere göre, gerçekte, Allah, Abraham'ı beklemekteydi. Soferîm, bu ifadeyi, Allah'a layık görmediğinden, değiştirmiştir[198].

İkinci değişiklik, Sayılar Kitabı'nın "...ve eğer gözünde lütuf buldumsa, beni hemen öldür; sefaletimi görmeyeyim"[199] cümlesinde olmuştur. Rabbiler, bu cümlenin aslının "... ve eğer gözünde lütuf buldumsa, sefaletini görmeyeyim" şeklinde olduğunu, Soferîm'in "sefaletini görmeyeyim" ifadesini "sefaletimi görmeyeyim" şeklinde, Musa'nın aleyhine, değiştirdiğini söylemiştir[200]. Yahudi bilginler, bu iki cümledeki

---

191. TB, Nedarim, 37b.

192. Babil Talmudu'nun Megillah bölümünde, bununla ilgili olarak, Rabbi Yohanan'dan naklen Rabbi Hiyya şöyle demektedir: "Ve Rabbin dağda sana söylediği bütün sözlere göre, onların üzeri yazılı idi" (Tes. 9:10) âyetinin manası nedir? Bu, bize şunu öğretir: Allah, Musa'ya Tevrat'ın bütün inceliklerini, Soferim'in işlerini ve Soferim tarafından Tevrat'a sokulan yenilikleri göstermiştir". TB, Megillah, 19b.

193. Albo, İkkarim, III/200; Liebermann, 21.

194. Bkz. Midraş Tanhuma, Beshallah 15.

195. Mekilta de Rabbi İshmael, Şirata 6.

196. Midraş Tanhuma, Beshallah 15.

197. Bkz. Kirkisanî, Kitabu'l-Envar, II:21.

198. Bkz. Midraş Tanhuma, Beshallah 15; Midraş Tanhuma (buber versiyonu), İngilizceye çev: John T. Townsend, Ktav Publishing House, Hoboken 1989, cilt. I/1:4; MR, Vayikra Rabah, XI:5; el-Kirkisanî, Kitabu'l-Envar, II:21.1; Albo, İkkarim, III/200.

199. Sayılar, 11:15.

200. Bkz. Mekilta de Rabbi İshmael, Şirata 6; Midraş Tanhuma, Beshallah 15; Kirkisanî, Kitabu'l-Envar, II:21.2; Albo, İkkarim, III/200.

değişikliğin sebebini, orjinal cümledeki ifadenin Allah'ın şanına uygun düşmemesine bağlamıştır[201]. Bu anlayış, Babil Talmudu'nun **"Allah'ın bir ismini hafife almaktansa, Tevrat'tan bir harfi söküp atmak daha evladır"**[202] ifadesine dayandırılmıştır[203].

Üçüncü değişiklik, yine Sayılar Kitabı'ndadır. Rabbilerin suçlamasına göre, bu Kitab'ın "Rica ederim, o, etinin yarısı yenilmiş olarak anasından doğan bir ölüye benzemesin"[204] cümlesi, aslında, "Rica ederim, etimizin yarısı yenilmiş olarak anamızdan doğan bir ölüye benzemeyelim" idi. Soferîm, (Musa'yı tenzih etmek için) bu cümleyi değiştirmiştir[205].

Bunların dışında, sadece Karaî bilgin Kirkisanî'nin zikrettiği ve münferit kaldığı bir cümle daha vardır ki, o da Sayılar Kitabı'ndadır. Bu kitabın 16. bâbındaki "Bu adamların gözlerini kör mü etmek istiyorsun"[206] cümlesi de Rabbilere göre Soferîm'in bir değiştirmesidir. Bu cümledeki "onların gözlerini" ifadesi, aslında, "(senin) gözlerini" idi. Soferîm bunu değiştirmiştir[207].

Rabbilerin Tevrat'ın metninde yapılan değişikliklerden Soferîm'i sorumlu tuttuğu diğer bir mesele, "İttur"dur. İttur, lugat anlamı itibariyle "yerleştirme" demektir. "İttur Soferîm" ise, ıstılahda, Soferîm'in Tevrat metninde yaptığı edebi süsleme, güzelleştirme" manasına gelmektedir[208]. Üç şekli bulunmaktadır.

Musa'ya Sina'da verilen kural olarak ittur: Bu ittur, Tevrat'ın metnini daha şiirsel veya linguistik bakımdan daha tesirli göstermek için yapılan süslemedir. Bunun örneğini Tekvin Kitabı'nda bulmaktayız. Tekvin 18:5. cümlenin bugünkü Tevrat metnindeki şekli şöyledir: "Bir parça ekmek getireyim de yüreğinizi kuvvetlendirin, ve ondan sonra geçersiniz". Bu cümledeki "ve ondan sonra geçersiniz" anlamındaki "âhar taâvarû" ifadesi, aslında, "ve geçersiniz" anlamında, "ve taâvarû" şeklin-

---

201. Bkz. Albo, İkkarim, III/200.
202. TB, Yabemaoth, 79a.
203. Bkz. Lieberman, 36.
204. Sayılar, 12:12.
205. Bkz. Midraş Tanhuma, Beshallah 15; Mekilta de Rabbi İshmael, Şirata 6; Kirkisanî, Kitabu'l-Envar, II: 21.2.
206. Sayılar 16:14.
207. Kirkisanî, Kitabu'l-Envar, II:21.2. Tikkuney Soferim konusu Carmel McCarthy tarafından İsviçre'nin Frioburg Üniversitesi'nde doktora tezi olarak işlenmiştir. McCarthy, bu tezinde, bütün Rabbani kaynakları, el yazmaları ile birlikte tetkik etmiş ve analitik bir çalışma yapmıştır. Tez, Frioburg Üniversitesi'nin yayınları arasında, 1981'de, basılmıştır. Bkz. Carmel McCarty, The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of The old Testament, Üniversitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & rubrecht Göttingen 1981. Tikkuney Soferim ile ilgili olarak ayrıca bkz. Lieberman, 29-37.
208. Cordoza, 41.

de olmalıydı; yani, "ahar"sız (sonra) sadece, "ve taâvarû" olarak, "vav" bağlacı kullanılmalıydı. Bununla birlikte, "ahar taâvarû" ifadesi, linguistik bakımdan daha uygun bulunmuştur. Bu ifade, lüzumsuz bir ifade olarak görünmekle birlikte, Musa'ya Sina'da verilmiştir[209].

Bir âyeti doğru anlamak için yapılan ittur: Bir zamanlar, halk, kendi özel nüshalarının kenarlarına, müzakere yoluyla doğru anladıklarını belirtmek için notlar düşmüştür. Yine, Tekvin 18:5. cümle buna bir örnektir. Yukarıda izah edildiği gibi, bu cümledeki "sonra geçersiniz" anlamındaki "âhar taâvarû" ifadesinin yanına halk, doğru anlamak için "ve taâvaru" ibaresini not düşmüştür[210]. Çünkü, mevcud şekliyle Tekvin'in bu cümlesi yanlış anlam içermektedir. Dikkat edilirse, "ve taâvarû" yerine, linguistik bakımdan daha şiirsel yapmak gayesiyle "âhar taâvurû" ibaresi kullanılan bu cümle, Tevrat'taki yazılı şekliyle, "Bir parça ekmek getireyim de yüreğinizi kuvvetlendirin ve ondan sonra geçersiniz" anlamından ziyade "bir parça ekmek getireyim de yola çıktıktan sonra yüreğinizi kuvvetlendirirsiniz" anlamını kazanmaktadır. Halbuki, bu cümlede ifade edilmek istenen, ekmeği yiyip kuvvet bulduktan sonra yola çıkmaktır; ekmeği yanında götürüp yolda yemek kasdedilmemiştir. Tevrat'ta, yirmi kadar, bilinen, böyle ittur vardır[211].

Bu ilk düzeltmelerin kaldırılması ile ilgili ittur: Tevrat'ın geleneksel yorumu herkesin müşterek bilgisi haline geldikten sonra önceden yapılan bu tashihler kaldırılmıştır[212].

Tevrat metni üzerinde tasarruf yetkisi olan ve yaptıkları her şey Rabbiler tarafından Musa'nın Sina'dan aldığı vahye dayandırılan[213] Soferîm'in "Tikkun" ve "İttur" türündeki faaliyetleri, şüphesiz, yukarıda ele aldıklarımızdan ibaret değildir. Yahudilik üzerinde Hellenistik dönemde daha etkin olan Soferîm'in[214], Milattan sonra ikinci asra kadar, bir kurum olarak, varlığını devam ettirdiği tahmin edilen Knesset Ha-Gadol ve önde gelen üyeleri Soferîm[215], Tevrat metni üzerinde çeşitli faaliyetlere devam etmiştir. Abraham Geiger[216] gibi bazı modern Yahudi tevrat araştırmacıları, Rabbani kaynaklarda zikredilmemiş ekstra değişiklikler tesbit

209. TB, Nedarim, 37b.
210. Cordoza, 42.
211. Bkz. Cordoza, 42.
212. Cordoza, 42.
213. Bkz. TB, Nedarim, 37b.
214. Hellenistik dönemde Soferim, bilimi tekeline almış seçkin ve imtiyazlı bir sınıf durumundaydı. Tevrat'ı yorumlama ve hüküm çıkarma yetkisi sadece onlara aitti. Moore, I/341-342.
215. J. Newmann, Halachic Sources, 12.
216. Geiger, Soferim'in Rabbani kaynaklarda zikredilen onsekiz Tikkun'u dışında yirmi iki tane daha Tikkun tesbit etmiştir. Bkz. McCarthy, The Tiqqune Sopherim, 20, 11. dipnot.

etmiş ve Soferim'in bu düzeltme faaliyetlerinin Milattan sonra ikinci asra kadar sürdüğü kanaatine varmıştır[217].

5. Yahudi Rabbilerin Tevrat Tenkidleri

Rabbilere göre, Ezra'nın tesbit ettiği Tevrat'ta kronolojik düzen bakımından hata ve yanlışlıklar vardır. Rabbanî bir kaynak olan Midraş Rabah'da[218], Tevrat'ta bu şekilde on tane hatanın bulunduğu bildirilmektedir[219]. Rabbî Yismael, "Düşman dedi: Takip edeceğim, üstesinden geleceğim"[220] cümlesinin, İlahi'nin (Çıkış, 15. bâbın); "... ve sekizinci günde vaki oldu"[221] cümlesinin, Levililer Kitabı'nın; Tesniye 29:9. cümlenin de Tesniye Kitabı'nın başında olması gerektiğini belirtmiştir[222]. Rabbi Yismael, bu düzensizliğin sebebini, Tevrat'ta olayların anlatımında kronolojik düzene çok sık uyulmamasına bağlamıştır[223]. Rabbî Mesela ben Tahlifa'nın Rab'dan[224] rivayetine göre, Sayılar Kitabı'nın 1:1. cümlesiyle 9:1. cümlesi arasında çelişki vardır. 1:1. cümlede, "Mısır'dan çıkışın ikinci yılında, ikinci ayın birinci günü Rab, Sina çölünde, Toplanma Çadırı'nda, Musa'ya dedi:" denilmektedir. 9:1. cümlede ise, "ikinci yılın birinci ayında, Rab, Sina çölünde hitap etti" denilmekte ve böylece, önceki cümleyle çelişkili bir ifade sergilenmektedir. Bu çelişkili ifade, Tevrat'ta kronolojik düzenin bulunmadığını göstermektedir[225]. Çıkış 20:16. cümle ile sayılar 10:15-16. cümlelerin yeri de rabbilerin dikkatini çekmiştir. Rabbi Yehuşua (Yeşu) ben Levi[226], Çıkış Kitabı'nda On Emir'in akabinde yeralan "Bizimle sen konuş, biz işitelim" cümlesinin, ilk iki veya üç emirden

---

217. Lieberman, 31.

218. Midraş kelime olarak "çalışma", "yorumlama" demektir. Literatürde ise, Eski Ahid'in ahlakî, tasavvuffî, menakıbî ve fıkhî açılardan yorumunu ihtiva eden eserlere Midraş adı verilmektedir. Midraşların tarihi, MÖ I. Asırla MS XIV. Asır arasını kapsamaktadır.

Muhteva ağırlığına göre Midraş'ların, Midraş Halakhah ve Midraş Haggadah olmak üzere, iki türü bulunmaktadır. Midraş Halakhah, Eski Ahid metinlerinden çıkarılan kanun ve hükümlerin, Midraş Haggadah ise ahlakî ve tasavvuffî hikayelerin, mesellerin detayıyla ilgilenmektedir.

Midraş Rabah, Eski Ahid'in Torah adı verilen ilk beş kitabı ile Hameş Megillot denilen ve Sinagogta çeşitli vesilelerle okunan Neşideler Neşidesi, Rut, Yeremya'nın Mersiyeleri, Vaiz ve Ester kitaplarının klasik Rabbanî tefsiridir. Derlenişi, farklı zamanlarda olmuştur.

219. Bkz. MR, Kohelet Rabah, I:11.

220. Çıkış, 15:9.

221. Levililer, 9:1.

222. Bkz. MR, Kohelet Rabah, I: 11; Mekilta de Rabbi Yismael, Şirata 7.

223. Bkz. Mekilta de Rabbi Yismael, Şirata 7.

224. Babil Amoraîm'inden olduğu sanılan Rab'ın gerçek adının ne olduğu bilinmemektedir. Strack, 120.

225. TB, Pesahim, 6b.

226. Yehuşua ben Levi, Filistin Amoraîmi'nin ilk neslinin önde gelen isimlerinden biridir. III. Asrın ilk yarısında yaşamıştır. Strack, 120.

sonra yeralması gerektiğini söylemiştir[227]. Sayılar 10:15-16. cümleler de, Rabbilerin çoğunun görüşüne göre, başka bir yere aittir[228].

Rabbiler, bu kronolojik düzensizliklerin yanında, Tevrat'ta bazı edebî hataların, bilgi yanlışlıklarının bulunduğunu da söylemişlerdir. Babil Talmudu'nda anlatıldığına göre, Nuh'un oğullarının yaşları hakkında Tevrat'ın Tekvin 11:10. cümlesinde verilen bilgileri tahkik eden rabbiler, Sam'ın yaşının Tevrat'ta verilenden iki yaş daha fazla olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak, onlar, bu tenkidi inanç alanına yansıtmamış, Tevrat'ta verilen sayının hikmet yaşını gösterdiğini söyleyerek tevile gitmişlerdir[229]. İsmail el-Ukbarî, Talmud rabbilerinin bu tenkidine benzer olarak, başka noktalarda da Tevrat cümlelerini tenkid etmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Ukbarî'ye göre, Tekvin 4:8. âyetindeki "ve Kain (Kabil) kardeşi Hevel'e (Habil) dedi" cümlesi eksiktir. Çünkü, Kain'in ne dediği bu cümlenin devamında belirtilmemiştir. Bu cümlenin devamı "Kalk kıra gidelim" olmalıdır. Muhtemelen, bu ibare metinden düşmüştür. Çıkış 20:15. âyetteki "ve bütün halk sesleri gördü" cümlesinin aslı, "sesleri işitti" şeklindedir. Çünkü, ses görülmez, işitilir. Çıkış 16:35 âyetteki "İsrail man yedi" cümlesi, anlamı itibariyle, Tevrat'taki genel kronolojik düzene uymamaktadır. İsrail'in man yemesi, daha sonra, ileride gerçekleşeceğinden, bu cümlenin "İsrail man yedi" değil, "israil man yiyecek" şeklinde olması gerekmektedir. Ukbari'nin tenkid ettiği bir diğer cümle, Tekvin 46:15. cümledir. Bu cümlede, Yakub'un çocuklarının sayısı verilmekte, "Kızları ve oğulları, hepsi otuzüç idi" denilmektedir. Ukbarî'ye göre, Tekvin'de adları belirtilen Yakub'un çocuklarının sayısı otuzüç değil, otuzikidir. Dolayısıyla bu cümle, "Kızları ve oğulları, hepsi otuziki idi" olmalıdır[230].

*

6. Tevrat'ta Nesh Meselesi

Rabbiler, Tevrat'ta neshin olup olmadığını da tartışmışlardır. Babil Talmudu'nun Megillah bölümünde, İsrail'e kırksekiz erkek ve yedi kadın peygamberin geldiği, bunların Tevrat'ta herhangi bir tasarrufta bulunmadığı belirtilmiştir[231]. Rabbî Helbo[232] Levililer'deki "Tanrı'nın Musa'ya emrettiği kanunlar bunlardır"[233] cümlesinin yeni bir kanun yapmaya mani olduğunu söylemiştir. Onun bu cümleyi yorumuna göre, hiçbir peygam-

227. Bkz. MR, Şir Ha-Şirim Rabah, I:2.2.
228. Bkz. TB, Şabat, 116a.
229. Bkz. TB, Sanhedrin, 69b.
230. Bkz. Kirkisanî, Kitabu'l-Envâr, I:15.1.
231. Bkz. TB, Megillah, 14a.
232. Rabbi Helbo, Filistin Amoralmi'nin dördüncü neslindendir. Strack, 128.
233. Levililer, 22:34.

bere yeni bir kanun yapma izni verilmemiştir[234]. Buna karşılık, Rabbi Yose ben Hanina[235] ve diğerleri, Tevrat'tan bazı hükümlerin neshedildiğini iddia etmiştir. Rabbi Yose ben Hanina'ya göre, Musa dört hüküm koymuş, fakat dört peygamber gelip bunları iptal etmiştir[236]. Bu peygamberler, Yeremya, İşaya, Ezekiel ve Amos'dur[237]. Rabbi Simlaî ise, daha ilginç bir iddiada bulunmuştur. Onun ifadesine göre, Musa'ya altıyüz onüç kanun verilmiştir. Fakat, Davud gelmiş, Mezmurlar'da, bunların sayısını onbire indirmiştir[238]. Davud'un onbire indirdiği bu kanunları, daha sonra, İşaya, altıya[239]; Mika, üçe[240]; Amos, bire[241] indirmiştir[242]. Talmud'un Şabat bölümünde nakledilen bir haberde ise, Tevrat'ın tamamen neshedildiği belirtilmiştir. Tannaim'den Rabban Gamaliel'in[243] kızkardeşi İma Şalom, babasından kalan mirası almak için mahkemeye başvurmuştur. Rabban Gamaliel, Tevrat'ın "oğulun sağ olduğu durumda kızın miras alamayacağı"[244] hükmünü hatırlatmış ve kız kardeşinin isteğine itiraz etmiştir. Hakim, sürgünden sonra Musa'nın Tevratı'nın neshedildiğini, oğul ve kızın eşit miras hakkına sahip olduğunu bildiren yeni bir kitabın nazil olduğunu söyleyerek Rabban Gamaliel'in itirazını geçersiz bulmuştur[245].

SONUÇ

Müslüman bilginlerin Tevrat'ın tahrifi hakkındaki görüşlerinin ele alındığı ve Yahudi cephesinden kritiğinin yapıldığı bu çalışmada, Tevrat'ın, Musa'ya verildiği şekliyle bugüne ulaşmadığı neticesi ortaya çıkmıştır. Müslüman bilginlerin bu husustaki kanaatleri, Yahudi kaynakları tarafından da doğrulanmıştır. Ancak meselenin başka bir boyutu daha bulunmaktadır. Tevrat'ın tahrif edildiğini savunan Müslüman bilginler, ge-

---

234. Bkz. MR, Ruth Rabah, IV:5.

235. Yose ben Hanina, Filistin Amoraîmi'nin ikinci neslindendir. Strack, 123.

236. İptal edilen bu hükümler şu cümlelerde yeralmaktadır: Çıkış, 34:7; Levililer, 26:38; Tesniye, 29:65, 33:28.

237. Bkz. İbn Habib, En Yaakov, Makkoth 24.

238. Bu onbir kanun için bkz. Mezmurlar, 15: 2-5.

239. İşaya'nın kabul ettiği bu altı kanun için bkz. İşaya, 33:15.

240. Bkz. Mika, 6:8.

241. Bkz. Amos, 5:4.

242. Bkz. TB, Makkoth, 24a; TB, Baba Batra, 24a. Ayrıca bkz. Albo, III/284.

243. Rabbanî literatürde iki tane Rabban Gamaliel vardır. İkisi de Tannaîm'den olup, biri ilk nesilden, diğeri, ikinci nesildendir. İlk nesilden olan Rabban Gamaliel, genellikle, "Ha-Zaken" (İhtiyar, önde gelen) lakabıyla anılmaktadır. Bu Rabban Gamaliel, aynı zamanda, Pavlus'un hocasıdır. İkinci nesilden olan Rabban Gamaliel ise, Rabban Şim'on ben Gamaliel'in oğludur ve Tannaîm'in ekol sahibi isimlerinden biridir (bkz. Strack, 109-111). Yukarıdaki Rabban Gamaliel, muhtemelen, bu ikinci Rabban Gamaliel'dir.

244. Bkz. Sayılar, 27:8.

245. Bkz. TB, Şabat, 116b. Musa'nın Tevrat'ını nesheden kitabın hangi kitap olduğu burada belirtilmemiştir. Olayın Hıristiyanlığın ortaya çıkışından sonra meydana geldiği gözönüne alınırsa (Rabban Gamaliel'in mensubu bulunduğu ikinci nesil Tannaîm, MS 90-130 yılları arasında etkin olmuştur. Bkz. Strack, 110), bu kitabın İncil olduğu düşünülebilir. Ancak, bugünkü İncillerin hiçbirinde böyle bir hüküm yoktur.

nellikle tarihî kısımları ele almış, ahkâm âyetlerinde değişiklik yapıldığını gösterememişlerdir.

Tevrat'ın metin olarak kasten değiştirildiği iddiasında bulunan Müslüman bilginler, Kur'an'ı ölçü almış ve Tevrat'ın muhtevasını onunla mukayese etmişlerdir. İbn Kesir, Kur'an'da zikri geçen Ad ve Semud'dan Tevrat'ta bahsedilmemesini Tevrat'ın kusuru olarak değerlendirmiştir[246]. Yine, Tevrat'ın tahrif edilmediği iddiasında bulunan ve Kur'an'la Tevrat'ın muhteva birliğini savunan Süleyman Ateş, çelişkili bir duruma düşerek, Kur'an'da bahsi geçen Beni israil peygamberlerinin bazı kıssalarının Tevrat'ta bulunmamasını, daha sonra, tahrif babından saymıştır. Ayrıca, Tevrat'ın metin olarak tahrif edildiğini savunan Müslümanlardan bazıları, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Tevrat'ta müjdelenmesi ile ilgili Kur'an âyetlerinin karşılığını, açık anlamda, Tevrat'ta aramış, bulamayınca, Yahudilerin Tevrat'ın lafızlarını değiştirdiğine, bazı kelime ve cümleleri çıkardığına kani olmuşlardır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tanımıyla avâm tabakasından olan bu Müslümanlar, Yahudilerin Tevrat ayetlerini kendi arzuları doğrultusunda değiştirdikleri yolundaki Kur'an âyetlerini lafzî anlamda anlamış, bu değiştirmenin kalem ve silgi kullanarak, kasten, Tevrat'ın metninde yapıldığına hükmetmişlerdir. Halbuki Kur'an, Yahudilerin Tevrat'tan hangi ayetleri değiştirdikleri hakkında detaylı bilgi vermemektedir. Hatta Tevrat'ta yanlış olarak zikredilen, kendi nakline aykırı olan olaylarda bile Kur'an, Tevrat'ı ve Yahudileri suçlamamaktadır. Mesela, Tevrat'ın Çıkış Kitabı'nda İsrailoğullarının tapınması için "altın buzağı"yı Harun'un yaptığı belirtilmektedir[247]. Kur'an'da da anlatılan aynı olayda buzağıyı yapanın Samirî adında biri olduğu ifade edilmektedir[248]. Tevrat'ın beyanı, bir peygamber olan Harun'u şirke öncü olarak göstermektedir. Kur'an, bunu düzeltme hususunda sessiz kalmış, Yahudileri bu konuda tahrif yapmakla suçlamamıştır.

Kıssalar'daki farklılık hususunda bu şekilde sessiz kalan Kur'an, şer'î ve ahlakî hükümlerde değişiklik yapmakla Yahudileri suçlamıştır. Ama bu suçlama Tevrat'ın metninde değişiklik yapmakla ilgili değildir. Hz. Yakub'un (İsrail) kendi nefsine haram kıldığının dışında bütün yiyeceklerin helal olduğunu, aksini iddia eden Yahudileri Tevrat'ı getirip okumalarını davet eden Al-i İmrân 95. âyet, Yahudileri yorumda ve davranışta değişiklik yapmakla suçlamaktadır. Kur'an'ın belirttiği bu hüküm, Tevrat'ın Tekvin 32:33. âyetine tekabül etmektedir, yani Tevrat'ın bu âyetinde bu hüküm yazılıdır. Yine, Tevrat'ta İsrailoğulları için cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak karşılığında kısasın farz kılındığını hatırlatan Mâide 45. âyet de, Yahudileri, Tevrat'ta açıkça yazılı olan bu

246. Bkz. İbn Kesir, el-Kâmil fi't-Tarih, Beyrut 1982, I/93.
247. Bkz. Çıkış, 32: 1-20.
248. Ta-Ha, 85-97.

hükmü[249] değiştirmekle itham etmektedir. Bugünkü Tevrat'ta hâlâ mevcud olan bu hüküm Talmud rabbileri tarafından diyete çevrilmiştir[250]. Talmud rabbilerinin yaralamaların cezasını maddi diyete çevirdiği hüküm, Yahudi şeriatı Halakhah'da yürürlüğe girmiş[251], Tevrat'ın kısas hükmü ise Tevrat'ta yazılı kalmıştır[252]. Bunun dışında, zina, katl vb ölüm cezası gerektiren suçların cezası Tevrat'ta ölüm olarak tesbit edilmişken, Talmud rabbileri bunu da değiştirmiş[253], suçun çeşidine göre ceza tesbit etmişlerdir. Hz. Peygamber döneminde zina eden iki yahudinin katranlanarak eşeğe ters bindirilip halk arasında gezdirilmesi, muhtemelen, buna dayanmaktadır.

Netice olarak, Tevrat'ta bir takım metin değişiklikleri olmuştur. Bu değişiklikler kasıtlı tahriften değil, Tevrat'ın metnininin farklı zamanlarda, farklı kişiler tarafından derlenmesinden kaynaklanmıştır. Tevrat'ta aynı olayla ilgili ifadeler arasında çelişkilerin bulunması bundan meydana gelmektedir. Bu çelişkili ifadeler, kronolojik düzene uymayan anlatımlar Yahudi rabbilerin de dikkatini çekmiştir. Harun'un şirke öncülük yapan biri olarak gösterilmesi, onların zihnini karıştırmıştır. Bununla birlikte onlar, bu gibi yerleri Tevrat'ın metninde düzeltme yoluna gitmemişlerdir.

KAYNAKLAR

Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat ve Yahudi Hayatındaki Yeri,* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1994.

Albo, Josepf, Sefer Ha-İkkarim, *İbranice-İngilizce,* Tahkikli İbranice Metni İngilizce Tercümesiyle Birlikte Neşreden: Isaac Husik, Philadelphia 1946 (IV cilt).

Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1992.

Ateş, Süleyman, *Kur'an'ın Evrensel Mesajına Çağrı,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990.

Ateş, Süleyman, *"Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir",* İslami Araştırmalar, Yıl 1989, Cilt III, Sayı 1.

Ateş, Süleyman, *"Bazı Ayetleri Müteşabih Olan Kitab Kur'an mıdır?",* Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu, Samsun 1992.

Avot de Rabbi Nathan, (Mesakhtot Katanot, İbranice-İngilizce, İngilizce Çevirinin Editörü: Avraham Koben, Soncino Press, London 1984, içinde).

---

249. Tevrat, Levililer, 24: 19-21.

250. Bkz. TB, Baba Kamma 83b-84b.

251. Yahudi Şeriatı Halakha'yı Talmud'dan derleyerek sistematik olarak düzenleyen Maimonides (Moşe ben Meymun), Mişne Tora isimli eserinde Tevrat'ın bu hükmünü Talmud'daki değiştirilmiş şekliyle almıştır. Bkz. Mişne Tora, English Abridged edition by Philip Birnbaum, Hebrew Publishing Company, New York 1985, 226-227.

252. Tevrat, Levililer, 24:19-21.

253. Bkz. TB, Baba Kamma, 83a-83b.

Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları,* Konya 1989.

Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,* Editit Indicibusque Instruxit H.O. Fleischer, Biblio Verlag Ornabrück 1968.

Birnbaum, Philip, *Encylopedia of Jewish Concepts,* New York 1991.

El-Bustanî, *Butros,* Kitabu'l-Muhîtü'l-Muhît, Beyrut 1870.

Casper, Bernard M., *An Introduction To Jewish Bible Commentary, London 1960.*

El-Cevâlikî, Ebu Mansur, *El-Muarrab Mine'l-Kelâmi'l-A'cemiyy Alâ Hurufi'l Mu'cem,* Beyrut 1990.

Cordoza, Nathan T. Lopes, *The Infinite Chain: Torah, Massorah and Man,* Targum/ Feldheim, Jerusalem 1989.

Darimi, Sünen, *Çağrı yayınları,* İstanbul 1981.

El-Dehlevî, Şah Veliyyullah, *El Fevzu'l-Kebir Fi Usuli't-Tefsir,* Türkçeye çev.: Mehmed Sofuoğlu, Çağrı yayınları, İstanbul 1980.

Ebu Davud, *Sünen,* Çağrı Yayınları, İst. 1981.

Ebu'l-Feth Hasan Es-Samirî, *Tarihu Ebi'l-Feth,* Yazmalardan Tahkik Edip Latince Girişle Neşreden: Eduardus Wilmar, Gothae MDCCCLXV, (Latince tam künyesi: Abul Fathı, Annales Samaritani, Editid et Prolegomeis, Instruxit Eduardus, Gothae MDCCCLXV).

Ebu'l-Feth Hasan Es-Samirî, *Kitab Al-Tarikh of Ebu'l-Feth,* Tahkik Edip İngilizce'ye Çev: Paul Stenhouse, Studies in Judaica, University of Sydney, Sydney 1985.

El-Ezherî, *Ebu Mansur Muhammed bin Ahmed,* Tehzîbu'l-Lugati, Kahire 1967.

Friedlander, Israel, *Selections From the Arabic Writings of Maimonides,* Leiden 1909.

Gaon, Saadya, *The Book of Beliefs and Opinions,* Arapça ve İbranice'den Çev: Samuel Rosenblatt, Yale Judaica Series, New Haven 1976.

Geiger, Abraham, *Judaism and Islam,* Almanca'dan İngilizce'ye Çev: F.M. Young, Zohar Books, Tel Aviv 1969.

Goldziher, Ignaz, *"Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği I",* Çev.: Cihat Tunç Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara 1980, sayı IV.

Goldziher, Ignaz, *"Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II",* Çev.: Cihat Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara 1982, Sayı V.

Hamişa Humşey Tora: *Noseah Yehudi-Noseah Şomroni,* Hazırlayan: Abraham-Ratson Sadaqa, Tel Aviv 1964-1966.

Harman, Ömer Faruk, *Yahudi Kutsal Kitapları, (Basılmamış Doçentlik Tez Çalışması),* İstanbul 1988.

Hirschfeld, H., *"Mohammedan Criticism of The Bible"*, The Jewish Quarterly Review, The Originals Series as Published in England, Ktav Publishing House, New York 1966, Cilt. XIII.

İbn Davud, Abraham, *The Exalted Faith (HaAmunah Ha-Ramah)*, İngilizce'ye Çev: Norbert M. Samuelson, Fairleigh Dickinson University Press, USA 1986.

İbn Habib, Yaakov, En Yaakov, *İbranice-İngilizce*, İngilizce'ye Çev: S.H. Glick, New York 5682 (V cilt).

İbn Haldun, ***Tarihu*** *İbn Haldun el-Müsemmâ bi Kitebi'l-İber ve Divani'l-Mübteda ve'l-Haber, Nazir: Muhammed Mehdî el-Hıbabî*, Kahire 1936.

İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-Ayân, Tahkik: İhsan Abbas*, Beyrut 1970.

İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal, Daru'l-Marefa*, Beyrut 1986.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidayetü'l-Hıyarâ fi Ecvibeti'l-Yehud ve'n-Nasarâ* (Abdurrahman Beğ Paçacızade'nin "El-Fârık Beyne'l-Mahlûk ve'l-Hâlık, Mısır 1322 H" isimli eserinin kenarında).

İbn Kesir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1982.

İbn Mace, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İst. 1981.

İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut? (IV cilt).

İbn Teymiyye, *El-Cevabu's-Sahih Limen Beddele Dine'l-Mesîh, Matbaatu'l-medenî*, Kahire 1964 (IV cilt).

İshak, Amran, *Mount Gerizim: The One True Sanctuary, Greek Convent Press, Jerusalem?*

Jonsen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, Çev: Halilrahman Açar, Ankara 1993.

Kahhâle, Ömer Rıza, *El-Alfâzu'l-Muarraba ve'l-Mevzuatu'l-Vâridatu fi's-Senavâti'l-Aşr er-Râbia*, Dımaşk 1972.

El-Karafi, *Kitabu'l-Ecvibeti'l-Fahira ani'l-Es'iletü'l-Fâcira* (Paçacızade'nin "El-Farık Beyne'l-Mahlûk ve'l-Halık" Mısır 1322 H) isimli eserinin kenarında.

Khan, Geoffrey, *"Al-Qirqisani's Opinions Concerning the Text of the Bible And Parallel Muslim Attitudes Towards the Text of the Qur'an"*, The Jewish Quarterly Review, Philadelphia 1990, Cilt LXXXI.

El-Kirkisani, Yakub, *Kitabu'l-Envâr ve'l-Merâkib, Leningrad Devlet Halk Kütüphanesi ve British Museum'daki Yazmalardan Tahkik Edip Neşreden: Leon Nemoy*, The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York 1939.

Kitab-ı Mukaddes

Kur'an

Kutluay, Yaşar, İslam ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965.

Liberman, Saul, *Tobiya el-Anisî el-Halebî, Kitabu't-Teysîr el-Alfâz el-Dâhiliyye fi'l-luğati'l-Arabiyye Maa Zikri Aslihi bi Hurûfihâ,* Lübnan 1932.

Maimonides, M., *"Epistle To Yemen", Crisis And Leadership: Epistles of Maimonides,* Notlarla İngilizce'ye Çev: *Abraham Halkin,* Philadelphia 1985.

Maimonides, M., *Commentary on the Mishnah Tractate Sanhedrin,* İngilizce'ye Çev: Freed Rosner, New York 1981.

Maimonides, M., *Mişne Torah, Kısaltarak İbranice'den İngilizce'ye Çev: Philip Birnbaum,* New York 1974.

El-Makrizî, *Takiyyüddin Ebi'l-Abbas Ahmed bin Ali (H. 845), Kitabu'l Mevâiz ve'l-i'tibar Bizikri'l-Hıtat ve'l-Âsar El-Ma'ruf Bi'l-Hıtati'l-Makriziyye, Mektebetu's-Sakafati'd-diniyye,* Kahire?, (II cilt).

McCarthy, Carmel, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of The Old Testament, Univesitatsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & rubrecht* Göttingen 1981.

Midraş Rabah, Hazırlayan: Moşe Uriyah Mayerkin, *Hotsaat Yavneh,* Tel Aviv 1956-1964.

Midraş Tanhuma (Buber Versiyonu), *İngilizceye Çev: John T.* Townsend, *Ktav Publishing House,* Hoboken 1989.

Midraş Tanhuma Al Hamişa Humşey Torah, Yeruşalayım 1927.

Mishnah, *Giriş ve Kısa Açıklama Notlarıyla İbranice'den İngilizce'ye Çev: Herbert Danby, Gr.* Britain 1972.

Moore George F., *Judaism In the First Centuries of the Christian Era,* Harvard University Press, Cambridge 1950.

Müslim, Sahih, Çağrı Yayınları, İst. 1981.

Nadich, Judah, *Jewish Legends of the Second Commenwealth,* Philadelphia 1983.

Nemoy, Leon, *"Al-Qirqisani's Accaount of the Jewish Sects", Hebrew Union College Annual,* Cincinnati 1930, Cilt. VII.

Neusner, Jacob, *There We Sat Down: The Story of Classical Judaism In the Period In Which It Was Taking Shape,* Abingdon Press, Nashville 1972.

Newman, Yacov-Gavriel Sivan, Judaism A-Z: *Lexicon of Terms and Concepts,* Jerusalem 1980.

Newmann, J., *Halachic Sources From the Beginning to the Nineth Century,* Leiden (EJ Brill) 1969.

Pesikta de Rab Kahana, *İbranice ve Aramca'dan İngilizce'ye Çev: William G., Braude-Israel J. Kapstein,* Philadelphia 1975.

Pesikta Rabati, *İbranice'den İngilizce'ye Çev: William G. Braude,* New Haven 1968.

Pfander, G. *Tevrat ve İncil'de Tahrifat Yoktur, Gerçeğin Ölçütü (Mizanu'l-Hakk I) Birinci Kısım*, Sevgi Yayınları, Kardeşler Matbaası, Ankara ?.

Pirke de Rabbi Eliezer, *Viyana'lı Abraham Epstein'e Ait Yazma Metinden İngilizce'ye Tercüme Ederek Yayına Hazırlayan: Gerald Friedlander*, London 1916.

El-Razi, Fahreddin, *Et-Tefsîru'l-Kebîr, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye*, Tahran ?.

Rıza, Ahmet, *Mu'cemu Metni'l-Luğati*, Beyrut 1958.

El-Sâbunî, Muhammed Ali, *Safvetu'ı-Tefâsîr*, Beyrut 1981.

El-Samarrâî, İbrahim, *Fi'ı-Ta'rib ve'l-Muarrab*, Beyrut 1985.

Sefer Torah, (Mesakhtot Kıtanot içinde)

Sifre on Deuteronomy, *Giriş ve Notlarla İbranice'den Çev: Reuven Hammer*, USA 1986.

Soferim, *(Mesakhtot Kıtanot, içinde).*

Strack, Herman L., *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1983.

El-Şehristanî, *El-Milel Ve'n-Nihal, Darul-Marefah*, Beyrut 1990.

El-Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr, Daru'l-Fikr*, Beyrut 1973, (V cilt).

El-Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1983 (Beşinci baskı).

El-Tabrasi, *Mecmau'l-Beyan Fi Tefsiri'l-Kur'an, Mektebetu'l-İlmiyyeti'l-İslamiyye*, Tahran? (V cilt).

Talmud Bavli, *İbranice-İngilizce, İngilizce Çevirinin Editörü Yehezkel (İzidor) Epstein, Soncino Press* London 1984-1990.

Tanyu, Hikmet, *"Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları"*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1967, Yıl 1966, Cilt XIV.

Targum of Palestine, *(The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel On The Pentateuch With The Fragments of The Jerusalem Targum, Keldani dilinden İngilizce'ye Çev: J.W. Etheridge, Ktav Publishing House, New York 1968, içinde).*

Targum Onkelos, *(The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel On The Pentateuch With The Fragments of The Jerusalem Targum, içinde).*

***The* Jerusalem Bible,** Genel Editör: Alexander Jones, Gr. Britain 1974.

The Septuagint Version of The Old Testament, *İngilizce Tercümesiyle Birlikte Yayınlayan: Zondervan Publishing House, 1976.*

The Talmud of the Land of Israel, *İngilizce Çevirinin Editörü: Jacob Neusner*, Netherland 1982-1991.

Tora-Nevîim-Ketuvîm, *İbranice-İngilizce, İngilizce metni gözden geçiren: Herold Fisch, Hotsaat Koren Yeruşalayım,* Yeruşalayım 1989.

Torrey, C.C., *Ezra Studies,* Chicago 1910.

Tosefta, *İngilizce çevirinin editörü: Jacob Neusner,* New York 1979.

Tümer, Günay, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1986.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili,* Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

El-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tacu'l-Arus,* Mısır 1306.

HADİS'TE YENİ-EFLATUNCU VE GNOSTİK UNSURLAR[1]

Ignaz GOLDZIHER

Çev: Dr. Ömer ÖZSOY

Hadis olarak rivayet edilmiş bulunan zengin malzemenin içerisinde, Yeni-Eflatuncu ve gnostik öğelerin de pekala yer almış olabileceği, varsayımının imkanını peşinen teslim etmek için fazla ayrıntıya inmeye gerek yoktur. Tam aksine, İslam'ın tipik 'kendine maletme' tutkusu hesaba katıldığında, yayıldığı bölgelerde temsil edilen yukarıda anılan fikirlerin, İslam'ın dini metinlerinde yer almaması tuhaf olurdu. Zira bu metinleri Peygamber'in hadisi şeklinde formüle edenler, kendi çevrelerinin fikri zenginliklerinden pek çok şeyi iktibas etmişlerdir.

Yeni-Eflatuncu ve gnostik düşünceleri İslam'a ilk uyarlayan, genellikle tasavvuf olmuştur. Bu dini doktrinin dayandığı esasları meşrulaştırıcı mahiyetteki uydurma hadislerin çoğunun kaynağı, yine bu Sufi çevrelerdir. Nitekim, Sünni Hadis tenkitçileri, sufi eğilimli hadisler uydurmakla suçlanan pek çok kişiyi ismen zikrederler[2]. Onların hemen ardından, sufi çevrenin dışında yer alan Ihvân-ı Safâ gibi din felsefecileri gelmektedir. Bunlar da felsefi-teolojik sorunlara ilişkin kendi görüşlerini yansıtan bir Peygamber sözü nakletmekten büyük zevk alırlar. Öte yandan, Yeni-Eflatuncular'ın fikirlerini toplumsal ve siyasal yaşama taşımış bulunan İsmaililer de, bu uğraşta seçkin bir yer işgal etmektedirler. İşte bütün bu çevrelerden Peygamber'i adeta Yeni-Eflatuncu ve sezgici fikirlerin mütercimi olarak takdim eden büyük bir hadis külliyatı neş'et etmiştir.

---

1. XV. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde (Kopenhag) "İslam" Bölümünde tebliğ olarak sunulmuştur.

2. Örneğin, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Huseyn es-Sulemî es-Sûfî en-Nîsâbûrî (330-412); tasavvufi yaklaşımla *(te'vîlâtu'l-bâtıniyye)* bir tefsir telif etmiştir *(Haqâ'iqu't-Tefsîr)*. Biyografi sahipleri ondan şöyle söz etmektedirler: *ve kâne yada'u li's-sûfiyyeti'l-ahâdîs;* Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffâz*, III. 249; Subkî, *Tabaqâtu'ş-Şâfi'iyye*, III. 60'ın sonu.

Öyle anlaşılıyor ki, bu çevreler sözkonusu malzemenin tamamını sıfırdan uydurmamışlardı; bilakis, bunların bir kısmını hazır olarak bulmuş ve kendi hedefleri yönünde bunlardan yararlanmışlardı. Ancak, böyle açık bir tutum ve maksatlı bir eğilim olmadan da, yabancı unsurların Müslüman çevrelere sirayet ettiği oluyordu. Sözkonusu Müslüman çevreler de, bu malzemeyi biraz işledikten sonra, ona kendi sistemleri içerisinde -bu unsurların, geldikleri yerde bile ulaşamadıkları- seçkin bir yer verebiliyorlardı.

Bu tür hadislerden birisini, Yeni-Eflatuncular'ın 'sudur' nazariyesini yansıtan bir hadisi burada zikretmek istiyorum.

Daha önceki dönemlerde ahlak alanında Aristocu 'orta yol' öğretisinin Hadis biçiminde ortaya çıkması gibi[3], Yeni-Eflatuncu 'sudur' nazariyesinin tipik bir ögesi de, bir Peygamber sözü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cevherden ilk ve doğrudan doğruya sudur eden şeyin akıl *(Weltintellekt)* olduğu görüşü, şu sözlerde ifadesini buluyor: "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır. Allah ona: "Öne doğru yürü!" dedi, o da öne doğru yürüdü; "Geriye doğru yürü!" dedi, o da geriye doğru yürüdü. Bunun üzerine Allah şöyle dedi: "İzzetime ve Celalime yemin olsun ki, katımda senden daha değerli hiçbir şey yaratmadım. Seninle alır, seninle veririm (yani bütün hüküm sürüşüm seninle gerçekleşmektedir); seninle ödüllendirir, seninle cezalandırırım".

أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال الله عزّ و جلّ و عزّتي و جلالي ما خلقتُ خلقاً أكرمَ عليّ منك ، بك آخذ و بك أعطي و بك أثيب و بك أعاقب .

Kur'an'ın yaratılışla ilgili anlatımlarıyla bağdaşması mümkün olmayan bu anlayış, Peygamber sözü olarak kabul edilmekte ve örneğin Gazzali[4] tarafından, aklı övüp yücelten başka sözlerle bir arada hadis olarak zikredilmektedir. Bu bağlamda aşağıdaki hadisi de kayda değer görüyorum: Yahudi Abdullâh b. Selâm Peygamber'e Allah'ın tahtının *(el-'arş)* keyfiyetine dair sorular sorar. Onun sorusuna cevabı mahiyette söyledikleri içinde Peygamber şu sözlere de yer verir: "Melekler: "Ey Rabbımız! Senin arşından daha yüce bir şey yarattın mı?" diye sordular ve Allah'dan şu cevabı aldılar: "Evet, aklı yarattım".[5] Hiç şüphe yok ki, bu hadisler, aklın ilahi varlıktan ilk sudur eden cevher olduğu fikrinden etkilenmiştir. Bunlar, benzer mahiyetteki bir düzine hadisten sadece ikisi idi. Bunların bir kısmı, muhtemelen, Gazzali'nin alıntıda bulunduğu Basralı Davud b.

3. Krş. *Muhammedanische Studien*, II. 398.
4. *İhyâ'* (1. Basım), I. 82, 20; ayrıca krş. Dussaud, *Hist. et relig. Nosairis*, s. 50.
5. a.g.e., I. 88, 12 aşağıya bak.

Muhabbir (ö. 206)[6]'in eseri olan *Kitâbu'l-'Aql*'da yer almaktaydılar. Bugün elimizde hiç bir nüshası bulunmayan sözkonusu eser, aklın faziletlerine dair haberlerden oluşan bir mecmuadır. Bu kitabın oldukça garip bir hikayesi vardır[7].

Ayrıntılarıyla ele alındığında, hakim islami düşüncelerle uzlaştırılması imkansız olan mezkur hadis, Plotinci fikirleri İslam'a ithal eden, daha doğrusu, kendi 'İslam'larını Plotinci bir tarzda inşa eden hür fikirli Müslüman çevrelerde (Ihvan-ı Safa, İsmaililer ve Sufiler gibi) çok kolay yayılıyordu. Ancak sözkonusu hadis, bu çevrelerde ortaya çıkmış değildir. Buna rağmen, onlara çok ikrama geçmiş olmalı ki, kendi görüşlerine yaradığı ölçüde ora sarılmış ve ona istinad etmişlerdir. Sünniler ise, onu, bu çevrelerin uydurdukları bir mevzu hadis olarak reddetmişlerdir[8]. Buna Gazzali'nin de sahip çıkmış olması, onlar açısından pek de önemli değildir. Zira İslam'ın bu en büyük otoritesi, Hadis tenkidi bakımından, kendisine hayranlık duyanlarca dahi[9] pek iyi yadedilmez: "O, hiç bir mevsukiyeti olmayan haberleri, büyük bir serbestlikle kullanmaktadır"[10].

Gnostik çevrelerde dolaşan yine oldukça yaygın bir diğer hadis ise, o kadar itirazla karşılaşmamıştır. Rivayete göre Peygamber şöyle demiş: "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Onun emriyle, kalem (Henüz diğer mahlukat yaratılmamışken), gelecekte vuku bulacak herşeyi yazmıştır"

---

6. Murtazâ, *İthâfu's-Sâde* (1293 Kahire neşri), X. 31.

7. bkz. EK I.

8. İbn Teymiyye, *Tefsîr Sûreti'l-İhlâs* (Na'asânî neşri, Kahire 1323), s. 58; Yeni-Eflatuncular'ın ezelî rûhî cevherle ilgili görüşlerini izah ettikten sonra şöyle der:

و الملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بني عبيد كأصحاب رسائل إخوان الصفا و غيرهم كملاحدة المتصوفة مثل ابن عربي و ابن سبعين و غيرهما يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع "أول ما خلق الله العقل".

9. Subkî, *Tabaqâtu'ş-Şâfi'iyye*, IV. 127:

فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحيث يد باسطة و عامة ما في الاحياء من الأخبار و الآثار مبدّة في كتب من سبقه من الصوفية و الفقهاء و لم يسند الرجل لحديث واحد.

Abdurrahmân el-'Irâqî (ö. 806) de *Tahrîc Ahâdîs İhyâ'i'l-'Ulûm*'anda sık sık yerici, eleştirici açıklamalar getirmektedir.

10. Bu husus, karşıt görüşlü kelamcılar (Hanbeliler) tarafından da sık sık vurgulanır. Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, sırf bu konuya tahsis ettiği bir risale yazmıştır. Onun torunu (Sıbt İbni'l-Cevzî) da bu kanıyı paylaşmaktadır:

قال أبو الفرج ابن الجوزي قد جمعت أغلاط الكتاب و سميته إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء أشرت إلى بعض ذلك في كتاب تلبيس إبليس ، و قال سبطه أبو المظفر وضعه على مذاهب الصوفية و ترك فيه قانون الفقه فأنكروا عليه ما فيه من الأحاديث التي لم تصحّ.

Âlûsî, *Celâ'u'l-'Ayneyn*, s. 74. Gazzâlî'nin hadis referanslarında gösterdiği ehliyetsizliğe ilişkin bkz. (İbn Hacer el-'Asqalânî ve 'Aynî'nin tartışmaları) Qastallânî, XI. 360 (*K. er-Riqâq*, No: 51). Gazzâlî, İbn Teymiyye tarafından son derece olumsuz bir şekilde tavsif edilmektedir; bkz. *Tefsîr Sûreti'l-İhlâs*, s. 72'nin sonu:

Bu söz Taberi tarafından da bazı farklılıklarıyla birlikte zikredilir[11]; oysa aynı Taberi akıl hadislerinden ise hiç söz etmez. Katı geleneğe uygun yaratılış hikayelerinde -örneğin, Salebi'nin *'Arâ'is*'inde[12] olduğu gibi- kalem hadislerine yer verilirken[13], akıl hadislerinin tamamen sükut geçildiği görülmektedir. Birinci görüş, -belli ki, 'kalem'in Kur'an'da da geçiyor olmasından dolayı- diğer İslam anlayışlarıyla kolayca uzlaşabildi ve dolayısıyla, hadis mecmualarının müelliflerinin hoşgörülerine nail olabildi[14]. Akıl hadisi ise, böyle bir beklenti içerisinde olamazdı.

Ne var ki, böyle bir hadis vardı ve ne anlamı, ne de doğuracağı etki göz önünde bulundurularak, düşüncesizce tekrar edilip duruyordu. Ona bir isnad yakıştırmak hiç de zor değildi. Temkinli insanların yapmaları gereken tek şey, hiç olmazsa onun mahzurlu yönünü gidermekti. İşte bu iş, metinde ufak bir değişiklik yapmak suretiyle, çok erken bir dönemde halledildi. Metin şu şekle sokuluyordu: "Allah aklı yarattığında..." *(lemmâ halaqa'llâhu'l-'agl...)*; yani, "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır" değil... Aklın Allah tarafından yaratılmışlığı rahatlıkla kabul edilebilirdi. Bu daha az tehlikeli yeni ifade biçimiyle, aynı hadis 'merfu hadis' olarak geniş Sünni çevrelerde ciddi kabul gördü. Ahmed b. Hanbel'in oğlu, babasının *Kitâbu'z-Zuhd*'ü üzerine yaptığı Zevâid'de *(Zevâ'idu'z-Zuhd)* bu hadise yer vermiştir. Taberânî'de ise, aynı hadisin, zaten her isnadı götürebilen bir isim olan Ebû Hureyre'ye kadar ulaşan bir isnadı vardır. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye gibileri ise hadisi, Sünniliğe uyarlanmış bu metniyle de kabul etmemişlerdir: *"lâ yasıhhu fi'l- aqli hadîsun:* Akılla ilgili hiç bir sahih hadis yoktur"[15]. Öte yandan, daha müsamahakar olanlar, ihtilaf konusu olan her hadise hemen 'mevzu' damgasını vurmanın pek uygun olmadığını düşünüyorlardı[16]. Aslî metne verilen yeni formun, zamanla birbirini izleyen yeni ilavelerle süslendiğini görüyoruz: Allah yarattığı aklı sadece öne ve geriye yürütmekle kalmıyor; ona oturmasını, konuşmasını ve susmasını da emrediyordu. Bununla da kalmayıp, akla izafe edilen faziletlere de yenileri eklendi: "Senin sayende bilinirim, senin sayende bana hamdedilir ve senin sayende bana ibadet edilir"[17]. Ancak bütün bu ilave vasıfların, *evvel mâ halaqa*...diye başlayan başka bir varyanta ait olmaları da pekala mümkündür.

فانه لم يكن يعرف ما قاله أحمد و لا ما قاله غيره من السلف في هذا الباب و لا ما جاء به القرآن والحديث .

11. Anales, I. 29-38.
12. Halebî neşri, Kahire 1312, s. 10, 22.
13. Bu tür haberlerle ilgili olarak, krş. *ZDMG* LVII, s. 396 (6 nolu hot)
14. İbn Ebî Şeybe ve Dâraqutnî'nin Müsnedlerinde yer alan muhtelif versiyonlar için bkz. *Kenzu'l-'Ummâl*, No: 3306, 3314 vd.
15. bkz. Suyûtî, *ed-Dureru'l-Muntesire (Fetâvî Hadîsiyye*'nin hamişinde, Kahire 1307), s. 197.
16. bkz. Kavukcu, *Kitâbu'l-Lu'lu'i'l-Mersû'fi-mâ lâ asle lehû ev bi-aslihî mevdû'* (bir mevzu hadis mecmuasıdır), Kahire, Baruniyye Matbaası, ty., s. 64; *ve haysu'hulife fîhi lâ yahsunu'l-hukmu 'aleyhi bi'l-vad'i.*
17. *Kenzu'l-'Ummâl*, No: 1928.

Aynı akıl hadisi, Kudüs Tarihi'nin giriş bölümünde Mucîruddîn'in naklettiği versiyonda, daha köklü bir değişikliğe uğramıştır. Bu haberde akıl, Levh-i Mahfûz ve kalemin yaratılmasıyla başlayan yaratma sürecinin başlangıcını değil, sonunu teşkil etmektedir: Allah, bütün harikuladeliğiyle evreni yarattıktan sonra son olarak aklı varoluşa çağırdı. Hadisin bu versiyonunda da akla yönelik hitap, yukarıda zikredilenle aynıdır[18]. Burada da meşhur akıl hadisini herhangi bir şekilde anlaşılabilir kılmaya çalışan başka bir çabayı gözlemliyoruz.

Ehl-i Sünnet'in en katı kelamcılarından birisi bu metne gramatik bir yorum getirmek suretiyle metni Plotinci kullanımdan uzaklaştırmayı denemişti. Onun böyle bir zorunluluk hissetmesi, bu merdud metnin, Ehl-i Sünnet'in bütün karşı koymalarına ve ravilerin bütün te'villerine rağmen, üstelik orijinal formuyla İslam Kelamı'na ne denli nüfuz edebildiğini belgelemektedir. Bu yoruma göre, metnin anlamı "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır *(evvelu mâ halaqa'llâhu'l-'aql)*" değil, "Allah aklı ilk yarattığında *(evvele mâ halaqa'llâhu'l-'aql...)*" şeklindedir (
başlangıçta yarattı). Bu yorumda, Yeni-Eflatuncular'ın tam aksine[19], diğer mahlukatın yaratılışı, aklın yaratılışına takaddüm etmiş olmaktadır. Bu ise Kur'an'a uygun düşmektedir. Bu zekice takdir tarzının mucidi İbn Teymiyye'nin, bununla, seleflerinin *evvelu mâ...* ifadesini *lemmâ*'ya çevirmek ve cümlenin sözdiziminde değişiklik yapmakla hedefledikleri amaca ulaşmak istediğini görüyoruz.

II

Her ne kadar Sünni nübüvvet sistemine mekanik olarak eklemlenmiş olsa da, Ehl-i Sünnet tarafından özümsenmeye elverişli görünen[20] yabancı bir unsur olarak, Muhammed'in varlığının önceliği *(Präexistenz)* anlayışıyla karşılaşmaktayız. Bu anlayış, gnostik ve mistik ekollerin bir öğretisi olarak karşımıza çıkmamaktadır. Aksine, bu anlayış, son derece güvenilir ve sünni çevrelerde yaygın birtakım hadislerde tezahür etmektedir. Biz bu hadislerde, sözkonusu anlayışın bizzat Peygamber'in sahip olduğu bir kanaat olarak takdim edildiğini görüyoruz.

Örnek olarak, oldukça meşhur olan aşağıdaki hadise bakalım: "*kuntu nebiyyen ve âdemu beyne't-tîni ve'l-mâ'i;* Adem (henüz) çamur ile su arasında iken (yani allah Adem'i bu maddelerden yoğurmadan önce) ben peygamberdim". Bir başka varyant ise şöyledir: "Daha ne Adem, ne de (Adem'in yaratıldığı) çamur ve su var iken ben peygamberdim". Katı hadis tenkitçiliği bu görüşün ifade edildiği yukarıdaki metinleri kesinlikle reddetse de[21], kendi biçimsel ölçütleri gereği aynı görüşe yer veren başka

18. *El-İnsu'l-Celîl*, s. 12.

19. *el-Furqân beyne Evliyâ'i'llâhi ve Evliyâ'i'ş-Şeytân*, s. 54:
و عندهم ان جميع جواهر العالم العلوي و السفلي صدر عن ذلك العقل .

20. krş. *ZDMG* LXII, s. 13, 26 vd.

21. İbn Teymiyye'nin, birtakım sokak vaizlerince sıkça kullanılan mevzu hadislerin değersizliklerini ortaya koyduğu risalesi *Fî'l-Kelâm 'alâ'l-Qussâs (Resâ'il*, II, 340). Aynı sözlere, Sahavî'ye istinaden Kavukçu (s. 31) da yer vermektedir.

metinlerin mevsukiyetini ister istemez kabul etmek zorunda kalmıştır. Örneğin, Tirmizî'nin, Hadis mecmuasında (II. 282) *'hadîsun hasenun sahîhun ğarîbun'* mülahazalarıyla birlikte yer verdiği bir hadiste bu fikri kabul etmişlerdir. Sözkonusu hadiste Ebû Hureyre'nin anlattığına göre, Peygamber, kendisine peygamberliğin ne zaman tevdi edildiğinin sorulması üzerine şu cevabı vermiş: *"ve âdemu beyne'r-rûhi ve'l-cesed:* Adem henüz ruh ile beden arasında iken". Hadis tenkitçiliğinin muvafakat ettiği bir diğer metin de[22], İbn Sa'd'ın *Tabaqat*'ında (I. 1, 96, 2) sahabi İrbâd b. Sâriye maddesi altında da görmek mümkün olan şu hadistir: Peygamber dedi ki: *"innî 'abdullâh ve hâtemu'n-nebiyyîne ve âdemu le-muncedilun fî tînetihî[23]:* Adem henüz çamur halinde (insan biçimini almamış halde) debelenirken ben Allah'ın kulu ve peygamberlerin mühürü idim". İbn Sa'd kendi şeyhlerinden aldığı malumata dayanarak, bu fikrin muhtelif versiyonlarını özel bir bölümde toplamıştır (I. 95, 15 vd). Bütün bu hadislerde ifade edilenin, Muhammed'in varlığının önceliği telakkisinden başka bir şey olmadığını, Basralı Katâde (ö. 117)'ye isnad edilen şu haber açıkça ortaya koymaktadır (I. 96, 16): "Peygamber dedi ki: "Ben yaratılışta insanların ilkiyim *(evvelu'n-nâs fî'l-halq),* dirilişte ise sonuncusum"; yani, bütün diğer insanlardan önce ben yaratılmıştım.

Benzer faraziyelere en uç yorumları veren, Şii nübüvvet anlayışının teşekkülü olmuştur. İmamlar olağanüstü bir doğaya sahip kılındığı ve bu kişilerin doğa-üstü alemde bir yerlere yerleştirildiği Şii tasavvurlar gereği, tabii ki, Muhammed de imamların atası sıfatıyla, Şiiliğin Ehl-i Beyt etrafında ördüğü mitolojiden payını aldı: Allah Adem'i yarattığında Muhammed, Ali, Fâtıma ve bunların oğulları Hasan ile Hüseyin'i nurani cevherler halinde Adem'in beline koydu[24]. Onların nurları üst-alem ve alt-alemin bütün mekanlarını aydınlattı. Allah'ın meleklerden istediği ve sadece İblis'in karşı koyduğu Adem'in önündeki secdenin nedeni, işte onun bedenine konulmuş olan bu mücevherler idi. Daha sonra Allah Adem'e, bakışlarını arşın tepesine çevirmesini emretti; bunun üzerine

22. Sözkonusu İrbâd hadisi, reel önceden varoluş düşüncesini zayıflatma amacına yönelik gibi görünen bir tahrifatla nakledilmiş olsa gerek. Herevî (ö. 401) bu hadisi *Ğarîb*'inde nakleder. Ayrıca bkz. *Nihâye*, I. 149 *(c-d-l* fiili); *Lisânu'l- 'Arab*, XIII. 109'un sonu: أنا خاتم النبيين في أم الكتاب و إن آدم لمنجدل الخ

Bu versiyonda sözkonusu olan, Muhammed'in peygamberlik payesinin, daha Adem yaratılmadan ilahi iradece kararlaştırılmış olduğudur. Hiç şüphe yok ki, orijinal metin İbn Sa'd'ın verdiği metindir.

23. İbn Teymiyye, l. c.; İbn Qayyım el-Cevziyye, *Hidâyetu'l-Hayârâ*, Kahire 1323, s. 63: إني عند الله لمكتوب خاتم النبيين إلخ .

24. Bu önceden varoluş teorisi, Ehl-i Beyt mensuplarının ruhlarının bedenlerinden 2000 yıl önce yaratıldığı şeklinde bir telakki ile daha da geliştirilmiştir. Quleynî, *el-Usûl mine'l-Câmi'i'l-Kâfî* (Bombay), s. 276'nın sonu:

و خلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام .

Adem, Muhammed'in ve Ehl-i Beyt'in diğer fertlerinin nurani cisimlerinin, tıpkı insanın yüzünün temiz bir aynadaki aksi gibi arşa aksettiğini gördü[25] (bkz. EK II).

Bu mesel, Şiiler tarafından İmam Hasan el-Askerî'ye maledilen tefsirde ayrıntılı olarak anlatılır ve buna Ehl-i Beyt mensuplarının isimlerine dair bir mülahaza eklenir: Allah Adem'e bu beş ismin, anlam bakımından Allah'ın isimlerine yakın olduğunu öğretti *(şaqaqtu lehum ismen fi'sml)*. Bu yüzden Allah'a en tesirli nida bu isimlerle yapılabilir.

Bu seçilmiş şahsiyetlerin suretlerinin arşa aksetmesi tasavvuruna gelince; kanımca bu, Yahudi fikirlerden etkilenmiş bir telakkidir ve Şiiler'in İmamet anlayışının kaynaklarının, yalnızca İran bölgesinde aranmaması gerektiğini göstermektedir. Bir Egadi *(agadisch)* efsanesine göre de, semavi arşın üst kısmında bulunan insan sureti (Hezekiel 1, 26), Yakub'un arşa yansımış şeklidir. Göğün merdiveni üzerinde inip çıkan melekler, uyuyan yolcuların simalarındaki o ilk örneği tanırlar[26]. Yahudiler'deki, İsrailoğulları'nın ilk atasının suretinin arşa yansıdığı şeklindeki kadim gelenek, öyle görünüyor ki, imamların ilk atalarının suretinin de aynı yüce makama yansıdığı fikri için bir model görevi görmüştür.

Bu Şii efsanesi bize şu konuda kesin bir bilgi vermemektedir: Acaba Ehl-i Beyt mensuplarının suretleri -Yahudiler'in Yakub'un suretine ilişkin tasavvurlarında olduğu gibi- Allah'ın arşında ezelden beri parıldamakta ve ilelebet parıldayacak mıdır, yoksa bu görüntü yalnızca -Adem'in temaşa etmesi için takdir edilmiş- geçici bir parlamadan mı ibarettir? Bununla birlikte, burada incelenen efsane bize her halükarda, Muhammed'in varoluşunun önceliği inanışına tahsis edilen ifade biçimleri hakkında bir fikir vermektedir.

Bununla yakından alakalı bir diğer konu da, nesilden nesile tevarüs olunan Peygamber'in nuraniyeti telakkisidir (Bu telakkinin, Peygamber'le çağdaş bazı şairlerin, onu, kainata ışık saçan[27], kendisiyle aydınlanılan[28] bir ışık *(nûr)* olarak anmaları ile aynı anlama gelmediği açıktır).

---

25. *Tefsîru'l-'Askerî*, s. 88:
انظر يا آدم إلى ذروة العرش فنظر آدم و رفع نور اشباحنا من ظهر آدم إلى ذروة العرش فانطبع فيه صور أنوار اشباحنا التي في ظهره كما ينطبع وجه الانسان في المرآة الصافية فرأى اشباحنا فقال يارب ما هذه الاشباح ؟ قال الله يا آدم هذه اشباح أفضل خلائقي و براياي هذا محمد إلخ .

26. *Babil Talmudu*, Hullin 91b:
"Çıkıyorlar ve semadaki arşın suretini temaşa ediyorlar"; *Rabah Tekvini* 68 (Jes. 49, 3b'ye istinaden): אתה הוא שמאיכונין שלך חסוסה למעלה
("Suretini arşa (göğe) nakşedeceksin"); *Kudüs Targumu*, Tekvin 28, 12 (Aramca):
אתון חמון יעקב חסידא דאיקונין דיליה קביע בכורסי יקרא
Ayin şiirlerinde de geçmektedir (Kaduşa, *2 Yeniyal Musafi*, Başlangıç kısmı לכף רגל):
תבנית חם יפן חקוקה בכסא ("Mükemmel suretini arşa nakşetti");
Ofan, *Şabat Nahamu* (Beer, *Abodath Jisrael*, 776, 8): אביר חם בכם נחתם
("Mükemmel güç, arş-ı âlâ'ya mühürlendi").

27. Hassân b. Sâbit, İbn Hişâm, 1025, 2.

28. Ka'b b. Zuhayr, *Bânet Su'âd*, 51.

Burada üzerinde durmamız gereken asıl konu, Peygamberlik karakterinin yüceltilmesiyle ortaya çıkan, onda maddi anlamda nurani bir cevherin mündemiç olduğu inancıdır. Bu nuraniyet başlangıçta Adem'in alnında idi, daha sonra, nesiller boyu ilahi vahyin taşıyıcılarına intikal etti ve nihayet Peygamber'in neseben ataları tarafından taşınarak onun şahsında tecelli etti[29]. Şiilik zemininde bu telakki de aşırı ayrıntılarla şişirildi. Ancak bu telakkinin ilk unsurları, Sünni İslam anlayışında da kabul gördü ve Sünni çevrelerde de uzun uzun hikayelerin doğmasına yol açtı: "Allah ilk insana biçim vermek için meleklere yeryüzünün dört bir tarafından toprak getirttikten sonra, Cebrail'e bir avuç parlak beyaz toprak getirmesini emretti; bununla Muhammed'e şekil verecekti. Cebrail hemen cennet melekleri Kerubiler'in başına geçip yeryüzüne indi ve Peygamber'in müstakbel kabrinin bulunduğu yerden bir avuç toprak aldı, beyaz ve parlak... Bu toprak cennetteki Tesnim pınarının suyuyla yoğruldu; adeta bir inci gibi parlıyordu; onu cennetin bütün ırmaklarına batırdılar. Allah bu parlayan inciye nazar eyledi ve bunun üzerine inciden Allah korkusuyla 124 bin damla döküldü. Bu damlaların herbirinden bir peygamber meydana geldi. Böylece bütün peygamberler Muhammed'in nuraniyetinden ortaya çıkmış oluyordu. Allah onu meleklere gösterdi, daha sonra onu, Adem'in yaratılacağı oradaki toprakla birlikte yoğurdu. İşte Adem'in alnındaki, karanlık gecedeki ay gibi parlak *'Nur-ı Muhammedi'* buradan gelmektedir. Sonuç olarak melekler de Muhammed'i Adem'den önce tanımış oluyorlar[30].

Bu telakkinin ifade edildiği Sünni metin ile Şii metin arasındaki temel fark, Şii metne göre, nesilden nesile intikal edegelen nuraniyeti Ali'nin de paylaşmasıdır. İlk insanın yaratılmasından 14 bin yıl önce Ali ile Muhammed'in nurları bitişik olarak Allah'ın huzurunda bulunmaktaydı[31]. İlk insanın yaratılmasından sonra da bu nur hiç bölünmeksizin "temiz ve aziz insanların sulbünde taşındı". Abdulmuttalib'e gelince bu ilahi nuraniyet bölündü ve bir parçası Muhammed'in babası Abdullâh'a, diğer parçası da Ali'nin babası Ebû Tâlib'e geçti.

Şii gelenek[32], bu anlamda Muhammed'e Ali hakkında şunları söyletmektedir:

---

29. Kısasu'l-Enbiya'nın sistematik anlatışına göre Nûr-ı Muhammedî, Adem'in alnından ilk olarak Şit'e, sonra İdres'e, Ken'an'a vd. ve en sonunda İsmail kanalıyla Peygamber'in ecdadına geçmiştir. Krş. İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-Zuhûr fî Vaqâ'i'i'd-Duhûr* (Castelli neşri), Kahire 1296, s. 44 vd.

30. Sa'lebî, *'Arâ'is* (Halebi neşri), Kahire 1312, s. 16'nın ortaları ve s. 17'nin sonu.

31. İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfu'l-Yaqîn fî Fadâ'ili Emîri'l-Mu'minîn* (Olcayto Hudâbende'nin emriyle yazılmış olup, 1298'de Bombay'da aynı müellifin büyük eseri *Kitâbu'l-Elfeyni'l-Fâriq beyne's-Sıdq ve'l-Meyn*'in ekinde neşredilmiştir. Bu kitapta, Ali'nin imametine dair 1000 delile ve karşıt görüşlülerin 1000 deliline yer verilmektedir; bkz. Brockelman, II. 164), s. 4: Selman, Peygamber'den naklediyor:

كنت أنا وعلي نورا بين يدي الله قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة فلمّا خلق الله آدم سلك ذلك النور في صلبه إلخ .

المتردد معي من الارحام الزاكيات و المنقلب معي في الاصلاب الطاهرات و الراكض معي في مسالك الفضل و الذي كسب ما كسبته من العلم و الحلم و العقل و شقيقي الذي انفصل مني عند الخروج إلى صلب عبد الله و صلب أبي طالب .

III

Şurası muhakkak ki, Sünnilik, 'Nûr-ı Muhammedî' telakkisinden Şii İslam kadar katı sonuçlar çıkarmamıştır. Ancak, yine de, Sünniliğin de gelişimi süresince ve gerçek bir Nübüvvet kültü oluştururken Şii Nübüvvet teorisine yakınlaşmaktan fazla çekindiği söylenemez. Aşağıdaki örnek bunu göstermektedir.

Sünni Kelam, Şii düşünüşün aksine, başlangıçta, Muhammed'in ecdadının masumiyeti fikrini kabul etmemiştir. Bazı erken dönem rivayetleri şöyle bir inancı temellendirirler: Peygamber'in annesi ve babası, oğulları peygamber olmadan önce, kafir olarak ölmüşlerdir; ancak, Peygamber'in duasıyla, sırf iman etmek üzere yeniden diriltilmişlerdir. Peygamber yalnızca bu anlamda mümin bir ebeveynin oğludur. Hatta bir Kur'an ayeti (28. Kasas/56), Peygamber'in babası Abdullâh'ın Cennet'e sokulmadığına delil gösterilmiştir[33]. Ali'nin babasının kafir olarak öldüğü ise, Sünni tarafca Şiiler'e karşı haydi haydi delillendirilir[34]. Bu görüş Sünni çevrelerde o kadar önemle öğretilir ki, Ebû Hanife'ye izafe edilen akaid kitabı *el-Fıqhu'l-Ekber*'e bile sokulmuştur[35] (Tabii ki, bu görüşün sözkonusu kitapta başlangıçta yer almakta olduğu ve sonradan oradan çıkartıldığı kabul edilmek istenmezse). Peygamber'in nesebinin sahih ve şaibesiz olup olmadığı sorunu ise bundan bağımsız bir konudur. Onun nesebinin son fertleri kafir olsalar da, Peygamber'in genetik yapısını oluşturan bütün evlilikler, ilk nesillere kadar, islami açıdan mükemmel ve İslami yargılara uygun olmak durumundadırlar[36]. Sıradan bir Arap için yeterli bir hakaret sebebi olan herhangi bir nesebî lekeye, Peygamber'in nesebi için asla izin verilemezdi. Örneğin, onun nesebinde asla bir *nikah-ı makt*

32. *Tefsiru'l-'Askerî*, s. 73.
33. *Kâmil*, 788, 7 vd.
34. Nöldeke, *ZDMG* LII, 27; krş. '*Uyûnu'l-Ahbâr*, s. 311, 10.
35. Örneğin Ali el-Kârî'nin şerhettiği metinde böyledir (Kahire 1323, s. 96-97);
و رسول الله صلعم مات على الايمان و أبو طالب عمّه صلعم و أبو عليّ رضي الله عنه مات كافرا
Yukarıdaki bu pasaj, cildin sonunda verilen *Metnu'l-Fıqhi'l-Ekber*'de yoktur. *El-Fıqhu'l-Ekber*'in bazı tenkitli basımlarına, peygamber'in ebeveyninin kafir oldukları görüşü bile sokulmuştur; bkz. Muhammed b. Şeneb, *Revue Africaine* 1906, s. 263.
36. Bu kanaati aşağıdaki hadisler yerleştirmiş olmalı (Fahreddîn er-Râzî, Mefâtîh, VI. 548, 26. Şuarâ/219'un tefsiri):
1. لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات
2. ما زلت أخرج من نكاح كنكاح الاسلام حتى خرجت من بين أبي وأمّي
3. كلنا نكاح ليس فينا سفاح
Ulema, bu son cümleyle çelişir mahiyette zuhur eden bazı zorlukları (Peygamber'in soykütüğünde bazı sifah-ilişkilerinin sübut bulması gibi), Peygamber'in nesebinde yaptıkları bazı tarafgir düzeltmelerle kendi kanaatlerine uygun hale getirmişlerdir.

vuku bulmuş olamazdı. Bir rasyonalist olan Câhız bile, bunu kabul etmeyen ve Peygamber'in nesebinde herhangi bir bozukluk ihtimalini reddetmeyen kişiyi kafir ilan etmektedir[37].

Zaman içerisinde, Sünni İslam'ın Nübüvvet anlayışının[38] gelişimi esnasında Sünni sistemde de Adem'in Muhammed'e kadar süregelen *Nûr-ı Nübüvvet* telakkisinden sürekli yeni sonuçlar çıkarıldı. Peygamber'in, bırakın ebeveynini, ecdadından herhangi birinin kafir olması ihtimalini dışlayan, işte böyle bir inanıştır. Kur'an'a göre müşrikler 'pislik' kabul edilmelidir (9. Tevbe/28); böyle birşey Peygamber'in pak ecdadı için nasıl geçerli olabilirdi ki? Tam aksine, Peygamber'in soyağacını teşkil edenler arasında Adem'den bu yana hiçbir müşrik yoktur. O zaman kelamcı Fahreddin er-Râzî, bu inancın militanlarındandı. Celâleddîn es-Suyûtî de, tefsirinde[39] bu görüşü benimsediği için, kendisini Râzî'ye karşı fazlasıyla medyun-ı şükran hissetmektedir:

من آدم لأبيه عبد الله ما • فيهم اخو شرك و لا يستنكف

فالمشركون كما بسورة توبة • نجس و كلّهم بطهر يوصف

و بسورة الشعراء فيه تقلب • في الساجدين [2] فكلهم متحنّف

هكذا كلام الشيخ فخر الدين في • اسراره هبطت عليه الزُّخرف

فجزاه ربّ العرش خير جزائه • و حباه جنّات النعيم تزخرف[3]

Bu itibarla, Suyûtî açısından, en azından Muhammed'in ebeveyninin kafir olmaları imkansızdır. Peygamberlik nuru Abdullâh'ın alnında parlamış, eşi Amine de eşinden bu nuru almıştı (Bu, Peygamber'in ana rahmine düşmesi ve doğumu ile ilgili eski bazı haberlerin tasdik ettiği[42] ve halk inanışında Mevlid efsanesine ebediyen konu olacak[43] bir tasavvurdur). İslami literatürde bu öğretinin en fanatik savunucusu Suyûtî'dir. Onun, bu görüşün müdafasına tahsis ettiği en az sekiz[44] risale vardır. bunlar 1316'da Haydarabad'da birarada basılmıştır[45].

37. bkz. *Kitâbu'l-Asnâm*; aynı pasaj, Demîrî tarafından da iktibas edilmiştir, bkz. II. 292'nin sonları *(q-r-ş* fiili):

و من اعتقد غير هذا فقد كفر و شكّ في هذا الخبر و الحمد لله الذي نزّهه عن كلّ وصم و طهّره

38. Peygamber kültünün kesintisiz nüfuzu ile ilgili olarak bkz. *WZKM* XV. 33.

39. Sanırım burada kastedilen yer VI. 548'dir.

40. 26. Şuarâ/219.

41. Muhyiddîn 'Attâr'ın *Bulûğu'l-Ereb fî Me'âsiri'l-'Arab* (Lübnan 1319)'da basılmış olan bir kasidede *(qaside fî ebeveyi'r-rasûl)*geçmektedir, s. 79-80.

42. İbn Sa'd, I. 159; İbn Hişâm, 101, 7 vd.

43. Örneğin Ahmed b. 'Ammâr, *Nihletu'l-Lebîb bi Ahbâri'r-Rihle ilâ'l-Habîb*, Cezâir 1902, s. 37.

44. Brockelman, II 147, no: 43-48.

45. İbn Şeneb, *Revue Africaine* 1906, s. 263.

Bu ezeli nuraniyetin intikal ettiği inancı her ne kadar Sünni İslam'a da girmişse de, bu intikal sürecinin Muhammed'in zuhuruyla sona erdiği düşünülmüştür[46]. Şii inanış ise, Nûr-ı Muhammedî'nin intikalini imamlar silsilesi için de devam ettirmişlerdir. Vakıa, bu 'nur' teorisinin, yakın zamanlarda Şii bir bağlamın dışında, politik-teorik hokkabazlıklar için de kullanıldığı olmuştur. Sözkonusu nazariye oldukça enteresan bir biçimde 1520'de Kaşgar ve Yarkent'te gündeme geldi. Martin Hartmann'ın anlattıklarından öğrendiğimiz 'Hoca Hareketi', bu bölgede Muhammed'in nurunun kesintisiz olarak Mahdûm'a kadar geldiği iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Mahdûm'un oğulları arasındaki veraset kavgasının konusu, geçici olarak babalarında tecessüm eden nuraniyetin, bunların hangisine geçtiği sorunu idi[47].

İslam'ın Nübüvvet anlayışındaki bu mitolojik unsurlarla ve bunların uzantılarıyla yakından ilgilenmekteki tek amacımız, bunlarla ilgili en eski belgelere işaret etmektir.

İşte bu tür belgelerden birisini, Kumeyt'in şiirlerindeki bir beyitte bulduğumu sanıyorum. Hâşimiyyât kasidelerinin birisinde (III. 39-40. beyitler), Peygamber'i övmek için o şunları söylüyor: "Senin nesebinden dem vurmak gerekirse, senin bereketli çiçeğin Havvâ'dan Âmine'ye kadar (mütemadiyen) yeşerdi[48]. Nesilden nesile seni birbirlerine aktardılar; senindir onda parıldayan gümüş ve altın"[49].

قرْنا فقرْنا تناسخوك لك * الفضّة منها بَيْضاء و الذّهب

Bu beyitten çıkarabileceğimiz tek anlam şudur: Peygamber'in asil cevheri Havvâ'dan beri mevcuttu ve (burada, parlayan altın ve gümüşe benzetilen)[50] bu cevher, kesintisiz bir biçimde nesilden nesile aktarıldı.

---

46. el-Kettânî, *Selvetu'l-Enfâs*, Fas 1314, II. 190; burada Faslı teolog Seyyidî Muhammed b. el-Hâşimî (ö. 823)'ye *en-nûru'l-muhammedî* lakabının, karşılaştığı herkese "Hoşgeldin ey Nûr-ı Muhammedî!" demesinden dolayı verildiği anlatılmaktadır. Böyle bir selam ancak bir seyyid veya şerif'e verildiği takdirde anlamlı olabilir.

و كان إذا رأى أحدا يقول أهلا بالنور المحمدي حتى لُقِّبَ بذلك

47. M. Hartmann, *Der islamische Orient*, I. 335; yine aynı yazarın *Chinesich-Turkestan'ı*, s. 17.

48. Horovitz şöyle anlam vermiştir: "Senin sürekli yeşeren soyağacın böylece kaplamıştır..."; yine de '*amme* fiilinin VIII. babının anlamı ve delilleri için bkz. *Lisânu'l-'Arab*, XV. 320, 13 vd. Hadisten örneği, "*ravdatun mu'temmetun:* sürekli yeşil bitkili koridor", bkz. Qastallânî, X. 186 (*Kitâbu'l-Tefsîr*, no: 47).

49. *Hâşimiyyât Qumeyt* (Horovitz neşri), s. 84, 39 vd. Bu nazariye, kendisine isnad edilen bir hutbede bizzat Ali'ye söyletilmektedir, bkz. *Nechu'l-Belâğa* (Abduh neşri), Beyrut 1307, s. 95, 10.

50. Bunun, Yeni-Eflatuncular'ın ve Gnostikler'in Tanrı'dan sudur eden cevherleri değerli madenlere ve incilere *(ez-zehebu'l-ibrîz)* benzetmeleriyle bağlantılı olması da ihtimal dışı değil, bkz. *Theol. Arist.* (ed. Dieterici), s. 52, 6 vd.; ayrıca Hıristiyan gizemcilerinde incinin intikali *(Transmission)* tasavvuruyla da karşılaştırılabilir, bkz. Usener, *Theologische Abhandlungen* (C.V. Weizsaecker'e ithaf olunmuştur), s. 201 vd.; *Kebra nagast* (ed. Bezold), tercüme, s. 66-67.

Yani, Peygamber'in cevheri Adem'den beri mevcut bulunmaktaydı ve asil bir cevher olarak bir neslin taşıyıcılarından diğer neslin taşıyıcılarına geçmişti; ta ki, Muhammed'in şahsında açığa çıkıncaya kadar. Burada önemle kaydetmek istediğimiz husus, Kumeyt'in bu intikal için, tam anlamıyla 'ruhgöçü'[51] kavramının ifadesi olan *tenâsuh* kelimesini kullanmış olmasıdır. Bu kelime, daha sonraki literatürde de düzenli bir biçimde, ilahi ruhaniyetin bir imamdan bir diğerine intikali için kullanılacaktır[52].

Bütün bunlardan, Ali taraftarı çevrelerde Peygamber'in ezeli asil cevherinin intikali anlayışının ne kadar erken dönemlerde yerleşmiş olduğunu anlıyoruz. Zira kabul etmeliyiz ki, burada şair, kendi çevresinde[53] yaygın olan bir nazariyeyi şiirsel olarak kullanmaktadır.

IV

Muhammed'in varoluşunun önceliği kanaati en geniş ifadesini, Muhammed'in, ilahi ruhaniyetin daha önceki bütün tecellileriyle özdeş olduğu öğretisinde buldu. Peygamberler sadece dış görünümleri itibarıyla farklıdırlar. Hakikatte ise bu, muhtelif zamanlarda muhtelif bedensel görünümlerde Allah'ın iradesini haber vermek için yeryüzüne gönderilen Allah'ın aynı elçisidir.

Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed birbirinden ayrı değildir. Bunlar aynı ilahi şahsiyetin muhtelif bedensel görünümlere girmiş şeklidir. Hepsinin özü aynı olup, sadece görünümleri farklıdır.

---

51. Ruhgöçü için kullanılması adet olan bu terimin -ve aynı kökten gelen *el-munâsaha* kelimesi (Câhız, *Resâ'il*, Kahire 1324, s. 128, 1), aynı şekilde bkz. İbn Halliqân (Wüstenfeld neşri), IV, 136'nın sonu: *fe'dde 'â'r-ruhûbiyyete min tarîqi'l-munâsaha-* yanısıra aynı anlamda *taqnîs/taqmîs* kelimesi de kullanılmaktadır. Bu kelime, bir elbiseden *(qamîs)* diğerine geçmek anlamına gelir (krş. *el-Qâmûsu'l-Muhît);* ayrıca bkz. *Maşrıq*, IX. 1020, 17. 18: *mezhebu ashâbi't-taqammus*. Cezayir Arapçasına çevrilmiş bir Siddur tercümesinde (Elisahu Chaj Gedschi, סדר תפלה בכל לשון (Bütün dillerde dua düzeni"), Livorno 5643 A.M.) şöyle geçmektedir: סוא פי תקניץ האדה או ולה פי תקניץ אכר Ibrancası: בין בגלגול זה בין בגלגול אחר -Ruhgöçü ile irtibatlı bir kelime olan *qimsân* için bkz. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, Paris 1900, s. 123 (Bakırın Süleymaniyye'den, no: 2). *qamîs* kelimesinin, kişisel ruhun geçici olarak gizlendiği elbise anlamında kullanıldığına dair bkz. *Me'ânî'n-Nefs*, s. 46* (56, 24 metin ve kısmi açıklama). Gazzâlî'ye isnad edilen bir şiirde (*Maşrıq*, X. 606, 4. Beyit) ölümsüzlük servetine ulaşan ruh, sâbık bedeni için şunları söylemektedir: *kâne beynî ve qamîsî zemenen-* Muqaddesî, s. 450, 8'de ölüm meleğinden *qâmisu'l-ervâh* diye sözedilir; gerçi aynı iskelet rahatlıkla *qâbid* şeklinde de okunabilir.

52. bkz. Şehrestânî, s. 133, 3: *tenâsuhu'l-cuz'i'l-ilâhiyyi fi'l-e'immeti;* a.g.e., s. 113, 3 ve 114, 6: *nûrun yetenâsahu min şahsin ilâ şahsin*.

53. Herhalde, meziyetlerinin daha Adem'in sulbünde şekillenmiş olduğunu duymak Abbasiler'in de boşuna giderdi; bkz. *Eğânî*, IX. 60, 6'nın aşağısında geçen Me'mûn'a yazılmış medhiye: إن الذي قسم الفضائل حازها * في صلب آدم للامام السابع

Bu anlayış, köken itibarıyla Hıristiyan Gnostisizmi'ne, Sahte-Klementinci Kitab-ı Mukaddes yorumlarında *(pseudo-clementinische Homilien)* dile getirilen fikirlere kadar gider *(Homilien*, 18, 13): "Tek gerçek peygamber, her dönem Allah tarafından yaratılıp Kutsal Ruh ile donatılan, dünya varolduğundan beri isimlerini ve görünümlerini değiştire değiştire dünyanın bütün safahatını yaşamak suretiyle, kendisi için belirlenen sürenin sonunda, üzerine aldığı görev nedeniyle ilahi rahmetle kutsanmış olarak ebedi dinginliğe ulaşan insanın kendisidir"[54]. Bu nazariye, Müslüman fırkalar bünyesinde ve tasavvufi oluşumlara yol açan siyasal hareketlerde yeniden geçerlik kazanmıştır. Bu görüşün en eski temsilcilerinden biri, Abbasi devrinin ilk dönemlerinde *el-Muqanna'* (peçeli) adıyla şöhret bulan sahtekar provakatör[55] olsa gerektir. Şayet Bîrûnî[56], Muhammed b. Hasan b. Sehl[57] ve Mes'ûdî[58]'nin 'Mübeyyıza Hareketi'ne (far. سپید جامگان) ilişkin verdikleri bilgiler bize ulaşmış olsaydı, onun dini düşünceleri hakkında daha iyi bilgi sahibi olurduk. bu hareketin dini vechesi hakkında özellikle Narşâhî (takriben 332'lerde yazmıştır)[59] ve İbn Hallîkân[60]'dan elde ettiğimiz bilgilere göre, Mukanna'nın tebliğinin özünü, Allah'ın periyodik olarak tekerrür eden tecessümü olma iddiası oluşturmaktadır. Buna göre o, Adem'den bu yana bütün peygamberler -hatta bir rivayete göre, bütün alimler ve hakimler[61]-, sonunda Ebû Muslim ve nihayet kendisi aracılığıyla sürekli yeniden tezahür eden uluhiyetin görünebilir suretlerinden birisidir; yani Adem, Nuh, İbrahim vd.'den farklı değildir. İlahi tabiat, Mukanna suretindeki bu son tecellisinde kendisini daha önceki tezahürlerinden daha net ızhar ettiği için, bu diğerlerinden daha üstündür. Daha önceki tecelliler hissi mahiyette idiler; bu ise, salt ruhani mahiyette bir tecellidir[62]. Onun yazdığı mektuplar da bu meyandadır. Bu yüzden sünni vakanüvis (başka bir ifadeyle; onun yazıla-

---

54. f. Chr. Baur, *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte* (3. Basım), Tübingen 1863, s. 224.

55. İstanbul uleması ve dünya filozoflarına hitabında Bahâullah da onun ay mucizesine atıfta bulunur: "Sizler ay mucizesini gösterenden daha mı bilgesiniz? O ki, bir punarın başında doğdu, sonra başka bir sarnıçta batı ve üç fersahlık mesafeyi aydınlattı. Allah onun izlerini sildi ve toprağa geri gönderdi. Onun haberini daha önce duymaşsunuzdur, veya (şayet duymadıysanız) şimdi (benden) duyuyorsunuz". *Resâ'ilu'ş-Şeyhi'l-Bâbi Bahâ'illâh* (Rosen neşri), Petersburg 1908, s. 65, 20 vd.

56. bkz. *Chronologie* (ed. Schau), s. 211.

57. bkz. Mes'ûdî, *Murûc*, VIII. 140.

58. a.g.e., p. 33.

59. *Description topographique de Boukhara;* texte persan publie par Charles Schefer, Paris 1892, s. 64, 3:

من آنم که خودرا بصورت آدم بخلق نمودم و باز بصوت نوح و باز بصوت إبراهيم و باز بصوت موسى و باز محمد و باز بصوت أبو مسلم و باز باين صوت كي مي بينيد

60. İbn Halliqân, no: 431; krş. E.G. Browne, *A Litterary History of Persia*, I. 320.

61. İbn Halliqân, I. c. IV. 136, 3 (Wüstenfeld):

62. Narşâhî, I. c. 65, 2: ايشان نفساني بودند ومن روحاني أم

rını Farsça hülasa eden) Narşâhî'nin bu küfür ifadelerini sık sık خاکش بدهان veya خ بر دهان parantezleriyle bölmesine şaşmıyoruz[63].

Aynı öğreti, sistematik tutarlılık içerisinde İsmaililik'te yeniden ortaya çıkmaktadır. Ancak, bu kez sözkonusu olan Allah'ın belli aralıklarla yeniden tecelli etmesi değil, Yeni-Eflatuncu sudur nazariyesine dayanan, aklın çevrimsel olarak 'nâtık'larda tecelli etmesidir. Bu ise, İslam dairesinde en son ifadesini Bab'da bulan dünya görüşünün ta kendisidir. Bab kendisini şöyle anlatıyordu: "Ben Nuh devrinde Nuh, İbrahim devrinde İbrahim, Musa devrende Musa idim; İsa, Muhammed ve Ali'nin zamanlarında da onlardım. Allah'ın gelecekte ızhar edeceği kişi de ben olacağım. Böylece, gelecekteki bütün tecellilerde de yine ben bulunacağım. (Geçmiş, gelecek) bütün tecellilerde Allah'ın alemlere delili benim"[64].

Nebevi ruhun, Muhammed'den sonra da tecellilerine devam ettiği görüşünün Sünni İslam'a sokulması, *hâtemu'l-enbiyâ'* dogması nedeniyle gerçekten de imkansızdı, zira bu dogma bu tür rafıziliklerin önünü peşinen kesmiş bulunuyordu[65]. Bununla birlikte, öyle anlaşılıyor ki, aynı fikrin, Klementinci Kitab-ı Mukaddes yorumlarında yer alan daha ılımlı ifadesi, Sünni literatüre de serpiştirilebilmişti. Buna göre, Peygamber'in yeniden tezahür etmesi, dinginliğe ermeyle (ἀνάπαυσις) son bulmaktadır ve peygamberliğin Muhammed'le birlikte sona ermesi dogmasıyla uyum arzetmektedir. Örnek olarak, İbn Sa'd'ın naklettiği bir haberde Muhammed'in kendinden önceki peygamberlerle ayniyeti telakkisine rastlamaktayız. İbn Sa'd, Peygamber sözü olarak dolaşan şu sözü muhafaza etmiştir: "Ben, içinde yaşadığım bu dönemde gönderilmeden önce, her dönemde en iyi insanların nesillerinden (Allah tarafından) hep gönderiledurdum". Şayet doğru anlıyorsam, bunun anlamı şudur: Bütün dönemlerde insanlar arasında zuhur eden, hep aynı Peygamber'dir; ta ki, nihayet Muhammed suretinde ortaya çıkmıştır. Bu öğretinin, "*ve taqallu-*

---

63. a.g.e., 64, 4.; 65, 9; 71,2; 72,2; bu formülasyonla ilgili olarak krş. *ZDMG* XLII. 589.

64. E.G. Browne, "Cataloque and Description of 27 Babi Manuscripts", *JRAS* (1892), s. 473. Bahailer'in bunu "*identity of all the prophets*" (bütün peygamberlerin aynı olduğu) şeklinde anladıklarına dair bkz. Browne, *A Year amongst the Persians*, Londra 1893, s. 399.

65. Daha önce de, Kufe valisi Yûsuf b. Ömer tarafından 120/738'de ölüm cezasına çarptırılan Ebû Mansûr el-İclî de, peygamberliğin zaman içerisinde, mesela Muhammed'le son bulmadığını ilan etmişti: "Peygamberler bitmez ve risalet sona ermez". Ebû Mansûr pek çok öğretide olduğu gibi, mecâzî-bâtınî tefsir ve gerçek imama inananlar için Şeriat'ın bağlayıcı olmadığı görüşlerinde de İsmaililer'e takaddüm etmektedir. Ayrıca o, İsa ve Ali'nin önceden varoluşları iddiasına da sahipti; krş. Şehrestânî, s. 136; el-'İcl-Cürcânî (1239 İstanbul baskısı) s. 625.

buke fi's-sâcidîn: senin secde edenler arasında dolaşman" (26. Şuara/219) ayetinin yorumuna bile sokulmuş olmasından[66] anlıyoruz ki, bu, aynı öğretinin safça takdim edilmiş halidir. Yani, farklı dönemlerin müminlerine farklı bedensel tezahürlerle görünen öz, aynı Peygamber'dir[67].

Bütün bunlardan, en eski hadislerin bile gnostik fikirleri içine almaya ne kadar elverişli olduğunu görüyoruz.

EKLER

EK I (7. Dipnota Ek)

Zehebi, metruk ravilere dair kitabında Dârakutnî'ye dayanarak *Kitâbu'l-'Aql* ile ilgili şu malumatı vermektedir[68] (Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinin kitabın müellifi hakkındaki olumsuz değerlendirmelerini sıraladıktan sonra der ki): "Aslında bu kitabın müellifi (Evza'î'nin öğrencisi) Meysere b. Abd Rabbih'tir[69]. Sonradan Dâvûd b. el-Muhabbir bu kitabı ondan çalmış ve orada yer alan haberlerin önüne, Meysere'ninkilerden farklı olan kendi isnadlarını koymuştur[70]. Daha sonra aynı kitabı Abdulaziz b. Ebî Recâ çalmış ve en sonunda kitap aynı yolla Süleymân b. İsâ es-Senceri'ye (yazımı şöyledir: السحري) malolmuştur". Görüldüğü üzere, intihaller çorap söküğü gibi gidiyor. Yalnız, Doğu'nun edebi terminolojisinde *seraqa* kelimesi, bizim bu kelimenin Almanca'daki karşılığına yüklediğimiz adi anlamı (çalmak) taşımaz. Mesela, şiirde en seçkin isimlerin bu kelimeyle nitelenmesinde bir sakınca görülmez[71]. Kelimeye, 'almabenzetme' anlamlarını da kuşatacak geniş bir kapsam verildiği, *Hamâsetu'l-Hâlidiyyeyn*'in (Brockelmann, I, 147) *sereqat* bölümünde

---

66. Taberî, tefsirinde (XIX. 69) bu izaha hiç temas etmez; Fahreddîn er-Râzî ise, kelime izahının yanısıra şu kadarcık bir ifadeye yer veriyor:

ان الله تعالى نقل روحه من ساجد إلى ساجد

67. İbn Sa'd, I. 1 5,9 vd.

68. *Mîzânu'l-I'tidâl*, I. 288.

69. *fadâ'ilu'l-qur'ân* ile ilgili hadisleri uyduran kişidir, bkz. *Muhammedanische Studien*, II. 156, 11. Emsalsiz yemek düşkünlüğünden dolayı kendisine *el-ekkâl* lakabı verilmiştir.

70. Peygamber'in sözlerine kişisel uğraş sonucu ulaşmış gibi görünmek az rastlanan bir tutum değildir. Bu iş, başkasının topladığı hadislere, bu hadislerin başına düzmece bir isnad koymak saretiyle, ya hadise olduğu gibi, ya da ufak bazı değişiklikler yaparak sahip çıkmak şeklinde cereyan etmektedir. İbrâhîm el-Masîsî: *kâne yesriqu'l-hadîs ve yusevvihi* (Hadis'i uyarladı); Alî b. Muhammed ez-Zuhrî:

كان كذّابا سرقه (الحديث) من ابن أبي علاج و جعل له اسنادا آخر

bkz. Sıbğatullâh el-Medresî'nin İbn Hacer el-'Asqalânî'ye yazdığı zeyl *el-Qavlu'l-Musedded*, 79, 8; 92, 4.

71. *ZDMG* XL VI. 42 vd.

açıkça görülmektedir[72]. *Naqa'id*'in şarihi, bir şiirinde (65, 10) *izdehir* (kendini sakın) kelimesini kullanan Cerîr hakkında şöyle söylemektedir: "*sereqahâ min kelâmi'n-nabat*[73]; O bu kelimeyi Nabat dilinden çalmıştır". Bu da bize hemen hemen göstermektedir ki, sözkonusu kelime edebi bağlamda her zaman yüzkızartıcı bir anlam ifade etmemektedir. Süleymân es-Sencerî -aynı zamanda *kezzâbun musarrıhun* olarak nitelenmektedir-, aslında iki bölümden oluşan *Kitâb Tafdîli'l-'Aql* adlı bir eserin müellifi olarak anılır. Onun tarafından uydurulan hadislerden birisini özellikle zikretmek gerekir[74]: "Ümmetimin üzerinden 380 yıl[75] geçince onlara bekarlık ve uzlet hayatı helal olur"

إذا اتت على أمتي ثلثمائة و ثمانون سنة حلّت لهم العزبة و الترهب على رؤس الجبال

Sufiler tarafından diğer haberlerin kerih addettiği hayat tarzları *(er-rahbâniyye)* için hüccet olarak kullanılan bir hadis[76].

EK II (s. 117'ye Ek)

Şiiler bu efsaneleri, ılımlı şii otoritelerin reddettikleri bir sürü abartılı unsurla bezemişlerdir. Şii literatürde genellikle *eş-Şeyhu'l-Mufîd* namıyla anılan Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân (ö. 413; krş. Loth, *Catalogue India Office* 129 a), kendisine tevcih edilen bu tür efsanelerle ilgili bir soru üzerine şu cevabı verir:

---

72. Arapça aylık mecmua *el-Muqtebes*, III. 751'de genellikle *a-h-z* kelimesi kullanılmaktadır, ancak, s. 752, 10'un sonunda ise şu ifade geçmektedir: طرائف السرقات

73. *The Naqa'id* (Bevan neşri), s. 690, 11.

74. *Mîzânu'l-i'tidâl*, I. 377.

75. Belli başlı birtakım olayların tam tarihiyle ifade edildiği, hadis formunda daha başka sözler de vardır; örneğin:

إذا كانت سنة خمس و ثلاثين و مائة خرجت شياطين حبسهم سليمان بن داود في جزائر البحر فلعب منهم تسعة أعشارهم إلى العراق يجادلونهم بالقرآن و عُشر بالشّام

(Bu söz tam o tarihte hüküm süren mezhep kavgalarından neşet etmiş olmalı). Bir diğer örnek:

لو رئي أحدكم بعد الستين و مائة جرو كلب خير من أن يرى ولدا

(Bu da (sözkonusu tarihte) toplumda beşerî münasebetlerin yozlaşmasını hesaba katan bir sözdür). Ancak aşağıdaki kehanetin hangi olayı ima ettiğini tahmin edemiyorum.

إذا كانت سنة خمسين و مائة فخير اولادكم البنات

En geç tarihi sanırım şu hadis içermektedir:

لا يولد بعد الستّمائة مولود و لله فيه حاجة

Bütün bu sözleri krş. Kavukçu, *el-Lu'lu'u'l-Marsû'*, s. 20; 65; 102.

76. *Qûtu'l-Qulûb*'da zikredilen bu hadiste bu dönüşüm noktasının tarihi 200 olarak belirtilmektedir, bkz. *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVII. 314. Ayrıca krş. Gazzâlî, *Ihyâ'*, II. 21:

خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذ الذي لا اهل له و لا ولد

(*Itâfu's-Sâde*, V. 291'de bu hadisin başka varyantları ve tenkidi yer almaktadır).

ان الاخبار بذكر الاشباح تختلف الفاظها و تتباين معانيها و قد نبّت الغلاة عليها أباطيلَ كثيرة وصنّفوا فيها كتابا لغوا فيها وهزءوا فيما اثبتوا منه في معانيها و اضافوا (باحوية) الكتب إلى جماعة من شيوخ اهل الحقّ و تحرّصوا الباطل باضافتها اليهم من حملتها الكتاب سمّوه كتاب الاشباح و الأظلّة نسبوه في تاليفه إلى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحّة ما ذكروه في هذا الباب عنه و ان كان صحيحا فان ابن سنان قد طُعِن عليه وهو متّهم بالغلوّ فان صدقوا في اضافة هذا الكتاب اليه فهو ضلال ضالٌ و ان كذبوا فقد تحمّلوا اوزار ذلك .

Bundan sonra da kendisine mevsuk olan Eşbah hikayelerini söyler (Dildar Ali, *Mir'âtu'l-'Uqûl fî 'İlmi'l-Usûl*, Lucknow 1319, II. 144) - Muhammed b. el-Hasan b. Sinân III. yy'ın ilk yarısında yaşamıştır; bkz. Tusi, *List of Shi'a books* no: 638; *ve-qad tu'ine 'aleyhi ve-du"ife*.

EIN ÜBERBLICK ÜBER ENTWICKLUNG DES ḤADIṮ UND SEINEN FORMALEN ASPEKT

Dr. Ali DERE

Die spärlichen Aufschlüsse über die Entwicklung des Ḥadīṯ im ersten Jahrhundert haben dazu Anlaß gegeben, daß die dadurch entstandene Erkenntnislücke durch einige widersprüchliche Theorien gefüllt wurde. Da über diese Phase Eindeutiges zu sagen ziemlich schwer ist, obwohl wir auch darüber etwas zu schildern versuchen werden, werden wir im zweiten Teil dieser Darstellung das Wesen des Ḥadīṯ gemäß der Methodologiebücher (uṣūl al-Ḥadīṯ), die uns mehr über den Zustand des Ḥadīṯ nach seiner Aufzeichnung in einzelnen Werken als über seinen früheren Zustand sagen, zu skizzieren versuchen.

Für den Ḥadīṯ, der die Handlungen und Aussprüche des Propheten (nach anderer Beschreibung auch seiner Gefährten) beinhaltet[1], bildet die Differenzierung dessen, was vom Propheten auf Nachkommene übertragen werden sollte, den Knotenpunkt. Während im Koran immer betont wird[2], daß der Prophet kein übermenschliches Wesen sei und sein Lebenswandel das bewies, konnte trotzdem eine Überzeugung wie die auf klarste Weise von ibn Ḥazm (-456/1064) formulierte entstehen[3], die jedes Wort Muḥammeds mit der Offenbarung verknüpfte und als verbindlich

---

1. Vgl. Okiç, Tayyib: *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, 2, İstanbul 1953; al-Ǧazāirī, Ṭāhir b. Ṣāliḥ: *Tawǧīh an-naẓar ilā uṣūl al-aṯar*, 3; Beirut, o. J.

2. "Sag:Ich bin nur ein Mensch wie ihr, dem als Offenbarung eingegeben wird, daß euer Gott ein einziger Gott ist". Übersetzung aus Paret: Der Koran, Sure 18/110. Siehe dazu auch 23/33; 41/6.

3. " 'Amr b. al-'As erzählte, daß der Prophet ihn mit der Armee nach Ḏāt as-Salāsal schickte. Als er wieder zurückgekommen war, fragte er den Propheten danach, wen er am liebsten habe. Er antwortete: " 'Āiša'. Als er wissen wolte, wer ihm unter den Männern am liebsten ist, erwiderte er: "Ihr ('Āišas) Vater, dann 'Umar" und zählte einige Männer auf". Nachdem ibn Ḥazm die obige Erzählung erwähnt, fügt er hinzu: "Gott, der über alles erhaben ist, sagt: "Und er spricht nicht aus persönlicher Neigung. Es ist nichts anderes als eine insprierte Offenbarung" (Sure 53/3-4). Darum sei Muḥammeds Rede auch (eine Rede) durch Offenbarung, wenn er sagt, daß 'Aiša ihm am liebsten sei" (Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmad: *Risāla fī al-mufāḍala bain aṣ-ṣaḥāba*, 188-189, ed. Sa'īd Afġānī,

ansah. Angesichts dieser Unklarheit über die Tragweite der auf der Offenbarung beruhenden prophetischen Vorbildichkeit ist bei der Haltung der dem Propheten während seiner Lebenszeit nahe stehenden Personen zu bemerken, was für eine ablehnende Einstellung sie der Überlieferungstätigkeit gegenüber hatten. Dafür lassen sich zwei Gründe nennen. Erstens, gemäß der Meinung mancher, wie beispielswise 'Umar b. al-Ḫattāb (-23/644), hatte der Prophet schon durch sein Leben den Gläubigen gezeigt, wie sie den Islām praktizieren sollten. Und was den Gläubigen zukomme, sei die Fortführung der in Medina von Muḥammed gebildeten gesellschaftlichen Struktur[4] unter Berufung auf den Koran. Diese Gedanken werden von 'Umar geäußert[5], nachdem er auf die Sammlung der Traditionen mit der Begründung verzichtet hatte, daß die Muslime sich dann mit den Traditionen befassen und den Koran vernachlässigen würden, obwohl er die Sammlung zuvor bechlossen hatte[6]. So sagt Sprenger, daß 'Umar und seine Zeitgenossen die Weisungen und das Beispiel des Propheten nicht gering schätzten, "wenn sie dieses getan hätten, würden sie sich den Boden unter ihren Füßen untergraben haben, aber sie ließen sich mehr vom Geiste als von Worten leiten"[7].

Der zweite Grund defür lag in der Ängstlichkeit und Behutsamkeit bei der Tradierung. Denn dabei konnte dem Propheten etwas in den Mund gelegt werden, was er eigentlich nicht gesagt hatte. "Von 'Abdallāh b. Mas'ūd (-32/652) läßt man Leute, die lange in seiner Gesellschaft zubrachten, erzählen, daß sie kaum irgend einen Ḥadīṯ aus seinem Munde hörten, gab er einmal etwas im Namen des Propheten, so stand ihm der

Beirut, 1969; *Id.*: al-Muḥallā, 11/31). S. a. Dere, Ali: *Die Ḥadīṯanwendung bei imām Mālik b. Anas-im Spiegel der an ihn von aš-Šaibānī und aš-Šāfi'ī gerichteten Kritik*, 134-135, Aachen, 1995. Vgl. Günther, Sebastian: *Quellenuntersuchungen zu den "Maqātil aṭ-Ṭālibiyyin" des Abū al-Faraǧ al-Iṣfahānī*, 22, Diss. Halle 1990. Auch wenn diese Ansicht nicht so viele Vertreter gefunden hat, kann man teilweise die Tatsache damit vergleichen, daß die Sunna (oder der Ḥadīṯ vor allem mit Šafi'īs terminus tecnicus) des Propheten bei allen Rechtsgelehrten nach dem (oder mit dem) Koran als Rechtsquelle gilt. Freilich 'the early islamic literature strongly saggests that the Prophet was not a pan-legist' (Fazlur Rahman: *Islamic Methodology in History*, 11 ff, Islamabad 1964).

4. Vgl. Nagel, Tilman: *Die Geschichte der islamischen Theologie*, 79-80, München 1994.

5. Aḥmad b. Ḥanbal: *"Ilal al-Ḥadīṯ*, 1/94, ed. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, İstanbul 1987.

6. Sezgin, Fuat: *GAS* 1/62. Abū al-Ḥasan kommentiert 'Umars Aussage damit, daß die Angelegenheiten (die Religion) stabil geworden sei. Nun bringe die Vermehrung der Überliferung keine neuen Bestimmungen darüber, was ursprünglich pflichtmäßig sein sollte. Außerdem könne man davor sicher sein, daß ein Tradent bei der Vermehrung der Überliferungen einer Selbsttäuschung erlegen gewesen sein könnte ('Alī b. Muḥammad b. Ḫalf al-Qābisī: *al-Mulaḫḫaṣ limā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ḥadīṯ al-musnad*, 8b, Ms. Şehid Ali 2/390.

7. Sprenger, A: *Das Leben und die Lehre Mohammeds*, LXXX, Berlin 1869.

Angstschweiß vor der Stirn, der Stock, den er in der Hand hielt, zitterte und selbst an seinen Kleidern war das Zittern seines Körpers bemerkbar"[8]. Anas b. Mālik (-93/711) stellt ebenfalls seine Angst vor Fehlern bei der Tradierung wie folgt dar: "Wenn ich keine Angst vor Irrtum hätte, würde ich euch viele Sachen, die ich selbst vom Propheten gehört habe, überliefern"[9]. Ṣuhaib b. Sinān (-39/652) scheint auch ähnliche Besorgnisse zu haben, wenn er sagt: "Kommt, ich verkünde euch etwas über eure Kriegszüge, aber ich sage nicht «Der Prophet sagte...». Nein, das sage ich nicht"[10].

Neben dieser zögernden Haltung, entstand die Notwendigkeit, die Menschen, die nicht lange in der Gesellschaft des Propheten verbracht hatten oder niemals dort gewesen waren, über die Pflichten in Kenntnis zu setzen. Zweifellos wollten die sich zum Islām Bekennenden diese Religion und ihren Propheten näher kennenlernen. Unter den Bedingungen dieser Zeit wurde die Erfüllung dieses Bedürfnisses nur durch die Benachrichtigung derer, die in der nähe des Propheten waren, möglich. Deshalb hat Muḥammed seit früher Zeit zu diesem Zweck Gelehrte zu verschiedenen Stämmen, die weit von Medina entfernt ansässig waren, zu entsenden gepflegt. Ihre Aufgabe besteht darin, die Stammesangehörigen aufzuklären und auf die gestellte Fragen zu antworten. Mit der gleichen Absicht schickten manche Stämme aus ihren Reihen Vertreter nach Medina, die nach ihrer Rückkehr ihre Landsleute davon verkündigten, was sie gelernt und gesehen hatten. Desgleichen kamen anläßlich der jährlichen Pilgerfahrt viele Gläubige aus verschiedenen Regionen nach Mekka und Medina und bemühten sich während dieses kurzen Aufenthalts darum, ihr Wissen über die Religion und Handlungen Muḥammeds durch seine Gefährten voranzutreiben. Bald erwachte diese Wißbegierde und trug zur Gründung der den Arabern nicht unbekannten Überlieferungskunde bei[11]. Deswegen scheint es uns schwer akzeptabel, daß der Beginn der Überlieferungtätigkeiten nur mit der Gerichtsverwaltung in Zusammenhang gebracht werden kann, wie Sprenger das tut. Nach ihm habe "den ersten Anstoß zu einem bestimmten Festhalten an den Aussprüchen und Antecedentien des Propheten die Gerichtsverwaltung ge-

8. Goldziher, Ignaz: *Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṯ im Islām*, 860, In: ZDMG Bd. 61, 860-872, 1907.

9. Muḥammed Zakariyyā al-Kandahlawī: *Awǧaz al-mesālik ilā Muwaṭṭa' Mālik*, 98; 1-3 Kairo 1973.

10. *ibid.*

11. Caetani meint dahingegen, daß die Araber im Gegensatz zu den anderen Kulturkreisen von den Überliferungstätigkeiten keine Ahnung hatten. L. Caetani: *İslam Tarihi*, 1/72-73, trans. Hüseyin Cahit, İstanbul 1924-25.

geben..."[12]. Es scheint auch den historischen Urkunden zuwider, die Meinung zu teilen, daß die meisten Überlieferungen nicht wirklich glaubwürdige Berichte über die prophetischen Überlieferungen sein und die deren Entstehung dadurch erklärt, daß sie vielmehr Meinungen zum Ausdruck brächten, die in den ersten Jahrhunderten nach Muhammeds Tod in maßgeblichen Kreisen zur Geltung gekommen seien und die man erst damals dem Propheten zugeschrieben habe[13]. Goldzihers Meinung nach sollen die Theologen bei der Entstehung dieser unglaubwürdigen Berichte eine wichtige Rolle gespielt haben. "Die Theologen, welche die Theorie im Einklang mit den Übungen des Lebens erhalten wollten, mußten zu solchen Schlichen greifen. Diese Rücksicht bildete einen der hauptsächlichsten Factoren in der Geschichte des Wachstums des Ḥadīṯ"[14]. Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß im gesamten Ḥadīṯmaterial Verfälschungen oder unglaubwürdige Überlieferungen zutage getreten sind[15]. Die Beschäftigung Überlieferungskundiger seit der frühen Zeit mit der Traditionskritik bildet für diese Tatsache den klarsten Beweis. Hätten sie keine Angst vor der Verfälschung oder Verbreitung der unglaubwürdigen Berichte gehabt, hätten sie sich unbestreitbar nicht an die kritische

12. Sprenger, LXXXI. Auch Günther teilt diese Meinung in der Art, daß die Nachfrage nach solchen Ḥadīṯen, die bei juristischen Entscheidungen in erster Linie als Richtlinien galten, wurde schließlich so groß, daß Überlieferungen in großen Umfang auch erfunden oder gefälscht wurden (Günther: *Quellenuntersuchungen*, 39, a. Fußn. 49).

13. Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2/70. Wir können als Beispiel auch Schachts Verallgemeinerung nennen, wo er Goldzihers Meinung bestätigt: "the traditions from the Prophet and from his Companions do not contain more or less authentic information on the earliest period of Islam to which they claim to belong, but reflect opinions held during the first two and a half centuries after the hijra" (Schacht: *A Revaluation of Islamic Traditions*, 143, In: JRAS. 1949). Laut Schacht gehören sogar Rechtsrelevante Ḥadīṯe zu dieser Annahme vorzüglich. Mit seinen eigenen Worten sagt er: "It is certain, too, that the great mass of legal traditions which invoke the authority of the Prophet, originated in the time of Shafi'i and later" *(ibid.* 145).

Dagegen betont Motzki, daß die pauschale Verwerfung des Ḥadīṯ-materials als mögliche historische Quelle für das 1. Jahrhundert H., für die H. Lammens, I. Goldziher in ihrem Gefolge J. Schacht und viele andere angetreten sind, die historische Forschung einer bedeutenden, brauchbaren Quellengattung beraube (Motzki, Harald: *Anfänge der islamischen Jurisprudenz-ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, 151, Stuttgart 1991). Ebenfalls für Kritik dieser Haltung vgl. Fazlur Rahman: *Islamic Methodology in History*, Islamabad 1964; Dere, *Die Hadītanwendung*, 143-144).

14. Handwörterbuch des Islams, 147, (Hrsg.) A.J. Wensinck, Leiden. An dieser Stelle ist van Ess's Erklärung anzuführen: "Die Zeit nun war dem Hadīt ungemein günstig; nach dem Tode der letzten Prophetengenossen wurde jedem bewußt, daß der Kontakt mit der Zeit des Propheten abzureißen drohte. So verwundert es nicht, daß man sich das politische Beweismaterial eben im Ḥadīṯ geschaffen hat, und zwar offenbar in breiterem Maße" (Van Ess: Zwischen Hadīt und Theologie, 68).

15. Das haben nicht einmal die Muslime selbst angenommen. Motzki: *Die Anfänge*, 151.

Methode gewandt. Aber mit einem definitiven Ausdruck, die Verallgemeinerung zu wagen, daß alle uns erhaltenen Werke mit unechten Bestandteile gefüllt seien, stimmt mit den durch feine geschichtliche Schlußfolgerungen erlangten Ergebnissen nicht überein. Hier dürfen wir Fücks Erklärung übernehmen: "Wenn es somit aus inneren und äußeren Gründen den islamischen Kritikern nicht gelang, alle unechten Bestandteile aus der Überlieferung auszuscheiden, so wäre es dennoch eine unberechtigte Verallgemeinerung, wollte man nun alles Zutrauen zu ihr verlieren. Die islamische Tradition enthält einen echten Kern. Die Ansicht, daß sie eine Erfindung der beiden ersten Jahrhunderte sei und nur zeige, wie sich spätere Geschlechter den Propheten und seine Zeitgenossen vorgestellt hätten, verkennt völlig den überragenden Einfluß, den die machtvolle Persönlichkeit Moḥammeds auf seine Anhänger ausgeübt hat"[16]. Freilich soll unterstrichen werden, daß in der ersten Generation mehr Wert auf die Durchführung der vom Propheten beschriebenen Lebensform gelegt wurde, als auf die Übertragung einzelner Nachrichten[17]. Das Wichtigste war immer, die ursprünliche Gesellschaftstruktur in ihrer verwurzelten Form zu bewahren. Dieses charakteristische Merkmal stellt sich in einem lehrreichen Beispiel heraus: "Ḥammād b. Zaid überlieferte von Ayyūb, daß dieser gesagt habe "Überliefert den Leuten nicht, was sie nicht wissen, vielleicht könnt ihr ihnen dadurch schaden"[18]. Es scheint sich auch bei der Übernahme der neuen unbekannt gebliebenen Überlieferungen seitens der Überlieferer um eine ähnliche Haltung gehandelt zu haben. Obwohl man einst nach ibn 'Abbās (-68/687) jemandem gespannt zugehört habe, der vom Propheten erzählte, hätte man später, nachdem einige Menschen willfährig, die anderen halsstarrig geworden sein, nur solche Überlieferungen von ihnen angenommen, die man schon gekannt habe[19].

16. Fück, J.: *Die Rolle des Traditionalismus im Islam*, In: ZDMG, 1-32, Bd. 93, 1939. 'That Hadith from the Prophet must have existed from the very beginning of Islam is afact which may not reasonably be doubted' (Rahman: *Islamic Methodolgy*, 31 ff); denn 'How could the Companions, who accepted even the Word of God on the authority of Prophet, reject that very authority of Prophet as a whole? *(ibid*, 49). S.a. Nagel, Tilman: *Die Festung des Glaubens*, 208, München 1988.

17. Vgl. Fazlur Rahman, 10-11; 15. Man muß an dieser Stelle auf den Unterschied und Beziehung zwischen dem Ḥadīṯ und der Sunna in der Rahmans Definition hinweisen, obwohl der Hadit und die Sunna letztens allgemein als synonym betrachtet werden (Okiç: *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, 2; Abū Zahw, M. Muḥammed: *al-Ḥadīṯ wa l-Muḥaddiṯūn*, 9, Kairo, o.j.), bekommen diese Begriffe bei Rahman Nuance. Der Ḥadīṯ, so Rahman, 'represents the interpreted spirit of the Prophetic teahing -it represents the "living Sunnah"; "the Hadith is nothing but a reflection in a verbal mode of this living Sunnah' (Rahman, 74; vgl. *ibid* 45, 78).

18. Ibn Ḫalfūn, Muhammed b. Ismā'īl: *Esmā' šuyūḫ Mālik*, 11a, Ms. Escur. 1747.

19. Muqaddima Ṣaḥīḥ Muslim, 1/20; Vgl. Ḥariṯ Sulaimān ad-Dārī: *Imām az-Zuhrī wa aṯaruhu fī'as-Sunna*, 312-13.

İbn 'Abdalbarr, der das gleiche von ibn 'Abbās erzählte, berichtet, daß ibn 'Abbās sogar anläßlich dieser Umwandlung nicht mehr tradierte. Aus diesem Bericht zieht ibn 'Abdalbarr den Schluß, daß ibn 'Abbās schon damals Lügen über den Propheten wahrgenommen habe[20]. Wir wollen auf diesen Beleg beruhend den Beginn des sorgfältigen Verhaltens dem Ḥadīṯ gegenüber in seiner späteren Form mit dieser erwähnten Umwandlung datieren[21]. Zudem erscheint es uns logisch, ibn Sīrīns (-110/728) Aussage über den Anfang der Isnād (Überliefererkette) anwendung auf diese Zeit, in der ibn 'Abbās am Leben war, zu beziehen. Darin, daß er die Ursache für die Isnādanwendung mit dem Ausbruch der Fitna (Unruhe) verknüpft und betont, daß bis zu diesem Ausbruch nicht nach den Gewährsmännern gefragt worden sei, liegt die Schwierigkeit bei der Datierung dieses Ausbruchs. Nach unserer Ansicht könnte mit diesem Wort *'Fitna'* die Spaltung und die Unruhe gemeint sein, die den Höhepunkt der Geschehnisse bildet, die mit der Ermordung des Kalifen 'Uṯmān (-36/657) begonnen und dadurch die Konfrontation zweier Gefährtengruppen zuerst bei Kamelschlacht (9. Dezember, 656), dann bei Schlacht bei Ṣiffīn (26-27. Juli, 657) sich verschärfte[22]. Horovitz, der sich in seinem Artikel dieser Frage widmet, kommt dazu, daß der Isnād seinem ersten Einzug in die Literatur des Ḥadīṯ nicht später als im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts der Hiǧra gehalten habe[23]. Obwohl Schacht ebenfalls in dieser Frage auf das gleiche Wort 'Fitna' stützt, legt er dieses Wort mit dem Bürgerkrieg, der nach der Ermordung des Kalifen Walid b. Yazīd (-126/744) ausbrach, aus[24] und weist das Zuschreiben dieser Überlieferung auf ibn Sīrīn mit der Begründung zurück, daß dieser schon im Jahre 110 d.H. gestorben sei[25].

---

20. İbn 'Abdalbarr: *at-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa l-asānīd*, 1/44; Bd 1-5, Rabat 1981.

21. Natürlich kann man nicht behaupten, daß der Isnād schon vom Anfang an kontinuierlich und in seiner bekannten Form zu benutzen gepflegt wurde.

22. Vgl. ad-Dūrī: *Imām az-Zuhrī*, 313-14.

23. Horovitz, Josef: *Alter und Ursprungs des Isnāds*, 43-44, In: Der Islam 7, 1917. Während Herr Nagel in seinem Aufsatz erklärt, daß die älteste Form der Nennung von Prophetenworten ohne Isnād auskam (Nagel, Tilman: *Ḥadīṯ-oder: Die Vernichtung der Geschichte*, 119, In: ZDMG-Suppl. 10, 1994); beruht er originell die Aufgabe des Isnād. Er sieht darin ein Streben "nach Verlebendigung und Vergegenwärtigung, nach Überwindung der Distanz zu der immer stärker idealisierten Zeit "am Anfang" *(ibid.* 125-126), oder "Ein Streben nach Unmittelbarkeit und lebendiger Vergegenwärtigung *(ibid.* 122). Für eine andere Funktion dieser Methode s. Richter, Gustav: *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters*, 8, Tübingen 1933.

24. Schact: *The Origens of Muhammedan Jurisprudence*, 37; Oxford 1953; s.a. Motzki: *Die Anfänge*, 26.

25. Nach Sprenger wurde die Traditionswissenschaft erst durch die Bürgerkriege begründet. Er sagt: "Um ein bestimmtes Datum zu haben, nehme ich das Jahr 40 nach der Flucht als die Zeit an, in der die Überlieferung erst eigentlich in Aufschwung kam" (Sprenger: *Das Leben*, LXXXII).

Der großte Teil des Überlieferungsguts wurde in früher Zeit, ohne auszuschließen, daß viele schriftliche Ḥadīṯe seit der Zeit des Propheten vorhanden gewesen waren, ursprünglich mündlich weitergegeben[26]. Dagegen wurde das schriftliche Festhalten dabei als eine Art Hilfe für das Gedächtnis betrachtet und die mündliche Wiedergabe immer gefordert[27]. Das schon in der Ǧahiliyya mit Lob bedachte schriftliche Festhalten von Aussprüchen, war für die Araber nichts außergewöhnliches[28]. Außerdem können wir in den Quellen Hinweise darüf finden, daß einige Propetengefährte Ḥadīṯe aufgeschrieben und in Heften zusammengestellt haben[29]. Als Beispiel können wir die Ṣaḥīfa von 'Abdallāh b. 'Amr b. al-'Aṣ (-63/682)[30] 'Amr b. Ḥazm (-51/671)[31] Anas b. Mālik (-93/711)[32] und Abū Huraira (-58/677)[33] nennen[34]. Einige Gefährte hatten geschriebene Ḥadīṯe[35], wenn diese keine Hefte bilden konnten, wie Sa'd b. 'Ubādas (-11/632) Schriften[36]. Wir erfahren, daß sogar die Frauen Ḥadīṯe geschrieben haben[37]. Nichts steht der Voraussetzung im Wege, daß die Genossen und Schüler Aussprüche und Verfügungen des Propheten durch schriftliche Aufzeichnung vor Vergessenheit bewahren wollten. Wie hätte man denn die Fortdauer der Aussprüche des Propheten dem Zufall mündlicher Aufbewahrung überlassen können in einem Kreise, in welchem man die Weisheitssprüche gewöhnlicher Menschen in Ṣaḥīfas schriftlich aufbewahrte[38]. Im Bezug auf den Inhalt dieser Ṣaḥīfas ergänzt v. Kremer diese Angaben dadurch, daß er darauf hinweist, "daß schon in der ältesten Zeit nebst dem Koran gewisse wichtige Gesetzesbestimmungen, die wegen

26. Muqaddimat Awǧaz, 14.

27. 'Ilal Aḥmad, 1/138.

28. Ibn Sa'd sagt: "Bei den Arabern in der Ǧahiliyya und am Anfang des Islāms galt nur derjenige als ein wolkommener Mensch, der Arabisch schrieb... (*Ṭabaqāt*, 1/43).

29. ad-Dārī: *Imām za-Zuhrī*, 273-74.

30. Ṣuḥḥī Ṣāliḥ: *'Ulum al-Ḥadīṯ wa mustalaḥuh*, 32; Beirut 1978.

31. Fasawī: *Kitāb ma'rifat wā 'l-tārīḫ*, 2/216; ed. Akram Diyā' al-'Umarī, 3Bd. Baǧdad 1401/1981.

32. *ibid.* 2/823.

33. Diese Ṣaḥīfa, die Ḥammām b. Munabbih tradierte, wurde von M. Ḥamīdullah und später ein weiteres Mal von Rif'at Fawzī editiert (Ṣuḥḥī Ṣāliḥ, 32).

34. Über das schriftliche Festhalten von Ḥadīṯen von den Prophetengefährten ist eine Dissertation von Talat Koçtiğit mit dem Titel "*Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tesbiti*" Ankara 1957, zu nennen. A'zamis Werk "Dirāsāt fī al-Ḥadīṯ an-Nabawiyya", daß zuerst als Dissertation in England vorgelegt und später überarbeitet auf Arabisch in Riyād veröffentlicht wurde, ist auch eine umfangreiche Arbeit. Die spätere Phase betreffend kann Ri'āt Fawzīs "*Tawṯīq as-Sunna fī'al-qarn aṯ-ṯānī al-hiǧrī*" zitiert werden.

35. S.a. Sezgin, Fuat: *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, 9, İstanbul 1956.

36. Ibn 'Abdalbarr: *at-Tamhīd*, 2/147, 148, 149.

37. al-A'zamī, M.S.: *Dirāsāt fī'l-Ḥadīṯ an-nabawī*, 145; 1-2 Riyād.

38. Goldziher: *M. Studien*, 2/9; s.a. Günther: *Quellenuntersuchungen*, 22.

der größeren Ausdehnung des Textes oder wegen der darin enthaltenen Zahlenangaben nicht durch das Gedächtnis allein mit Sicherheit überliefert werden konnten, schriftlich überliefert wurden"[39]. Die folgende Tat 'Alīs, des Schwiegersohns des Propheten, bestätigt diese Meinung. Er hatte sich Satzungen über Totschlag, über die Erlösung von Gefangenen und über die Armenssteuer aufgeschrieben und band diese Rolle an seinen Säbel[40]. Aber der inhaltliche Vergleich der Sahīfas[41] ermöglicht nicht die Verallgemeinerung dieser Erklärung. Wie dem auch sei, diese Mitteilungen und die Errichtung eines Papierladens *(bayt al-qarāṭīs)* etwa ein viertel Jahrhundert nach dem Tode des Propheten in Medina neben 'Uṯmāns Haus[42] zeigen diese Neigung zur Aufzeichnung[43].

Wie bei angeführten Beispielen gesehen werden kann, war bei den Gefährten mit der Überlieferung des Verlaufs des Lebens, das sich um dem Propheten herum gestaltete, sowohl mündlich als auch teils schriftlich begonnen worden. Da es allen Gefährten nicht gelingen konnte, sich stetig in der Gegenwart des Propheten zu befinden, benachrichtigten sie sich gegenseitig. Als Abū Huraira, der ein berühmter Tradent der ersten Generation war, gefragt wurde, ob er seine betreffende Erzählung unmittelbar vom Propheten gehört habe, antwortete er hin und wieder, daß er diese nicht direkt von ihm gehört, sondern jemand sie ihm ausgerichtet habe[44]. Darüber hinaus bringt Anas, der einer Überlieferung zufolge eine Kamelladung voller Hefte mit Aussprüchen direkt vom Propheten aufgeschrieben und ihm dann vorgelesen haben soll[45], diesen Punkt zum Ausdruck, wenn er sagt: "Wir haben alle, was wir euch überbringen, nicht vom Propheten gehört. Ein Teil unserer Überlieferungen ist unmittelbar von ihm, aber der andere über den Umweg von Tradenten von ihm"[46].

---

39. Kremer, Alfred von: *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, I/475, Wien 1877.

40. Sprenger, XCV.

41. Z.B. Abū Hurairas erhaltene Ṣaḥīfa.

42. al-A'ẓamī: *Dirāsāt*, 96.

43. Wenn es auch nicht in so früher Zeit fällt, sehen wir als Bespiel, daß ibn Isḥāq eine Kopie von seinem Werk dem Kalifen al-Manṣūr zum Geschenk machte (Samūq, Sa'dūn Muḥammed: *Die historischen Überlieferungen nach ibn Isḥāq-eine Synoptische Untersuchung*, Diss. Frankfurt 1973). Dieses Beispiel weist darauf hin, daß auch in früherer Zeit die berühmten Autoren eine Kopie ihrer Werke dem Kalifen als Geschenk geben., dazu ihre Werke vervielfältigen und das dafür nötige Schreibmaterial finden konnten.

44. Ibn 'Abdalbarr: *al-istiḏkār li-maẕāhib fuqahā'i-amṣār*, 2/226, 1-2, Kairo 1971.

45. Fasawī, 2/823.

46. Ibn 'Abdalbarr: *al-istiḏkār*, 2/226.

Wir wollen im Gegenteil zu Sprenger, demgemäß die meisten Lügen von jüngeren Gefährten des Propheten erfunden wurden[47], nicht daran glauben, daß in der dem Propheten nahen Kreisen der Gefährten solche Lügen vorsätzlich entstanden sind, ohne den Faktor der menschlichen Fehlbarkeit auszuschließen. Es ist in Anlehnung an historische Beispiele schwer anzunehmen, daß dieser erwähnte Gefährtenkreis einen freien Spielraum finden konnte, in dem niemand sich eingemischt hätte, wenn sie sogar dem Propheten hätten sagen lassen wollen, was eigentlich nicht vom ihm geäußert wurde, abgesehen von der persönlichen Frömmigkeit.

Wir sehen diese Unduldsamkeit den Überlieferungsfehlern gegenüber in 'Aiŝās Verhalten. Sie warf einigen gefährten das Mißverständnis oder den Irrtum bei der Tradierung vor[48]. Hingegen müssen wir bedauerlicherweise zugeben, daß diese unter den Gefährten vorhandene sorgfältige kritische Haltung nicht mehr lange hatte behalten werden können. Daß die Gefährten von folgenden Generationen bei ihrer Tradierung als unfehlbar betrachtet worden sind, hat nach Hatiboğlus Ausdruck einen großen Verlust für die *Ḥadīṯkritik* zur Folge gehabt[49].

Wie anfangs angedeutet wurde, beginnen nach dem Bürgerkrieg, bei dem zwei müslimische Gruppen miteinander konfrontiert waren, die ersten Anzeichen der tendenziösen *Ḥadīṯ-Verschiebung* oder Umdeutung in diese Materie. Daß während dieser Konfrontation viele Menschen von beiden Seiten auf dem Schlachtfeld gefallen waren und noch wichtiger, daß sie nach so kurzer Zeit nach Muḥammeds Tod wieder wie in alten Tagen in einen bewaffneten Konflikt gerieten und Unheil gestiftet hatten, plagte ihnen ihr Gewissen. Zur Entlastung dieser Gewissensqualen "verdammten sich die beiden Parteien aneinander und wenn der Koran nicht hinreichte das Verdammungsurteil zu rechtfertigen, beriefen sie sich auf Aussprüche des Propheten"[50]. Für den Fall, daß im Ḥadīṯ kein 'Erleichterungsmittel' gefunden wurde, konnten tendenziöse Erzählungen, die von eigennützigen Personen an den Tag gebracht wurden, die die Religion auf dem Weg zur Erlangung ihrer weltlichen Macht als ein günstiges Mittel ansahen, in dieser schwer geladenen atmosphäre rasch Anklang finden[51].

---

47. FasawT, 2/823.

48. Badruddīn az-Zarkaŝī hat diese Beispiele in seinem mit dem Titel *"al-iṣāba li-'irād mā-istadrakatha 'Āiŝa 'alā ṣ-ṣahāba"* veröffentlichten Werk gesammelt. Ed. Sa'īd al-Afġānī, Beirut 1980.

49. Hatiboğlu, M. Said: *İslamda Tenkit Zihniyeti ve Hadis*, 40, Diss. Ankara 1962.

50. Sprenger, LXXXII.

51. Über den Einfluß politischer Geschehnisse im ersten Jahrhundert d.H. auf Ḥadīṯmaterial und Entstehung einiger Glaubensbekenntnisse ist Hatiboğlus ungedruckte Habilitation mit dem Titel *"Hz. Peygamberin Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar*

Um diesen Erzählungen vorzubeugen, wurde damit begonnen, den Ursprung und die Erfinder solcher Überlieferungen anhand des Isnāds festzustellen, wenn auch diese Gewährsmännerprüfung nicht im strengen Maße benutzt worden ist. Da die in dieser Zeit gestallteten Wissenschaftszentren so klein waren, kannten sich die Gelehrten gegenseitig und den Charakter der anderen gut. Diese Eigentümlichkeit ergibt sich aus 'Abdallāh b. al-Mubarraks (-191/809) Ausdruck, daß jeder seine Landsleute besser als andere kannte[52]. Deswegen konnte man in einem bekannten Kreise den Isnād ausfallen lassen, genauso wie bei der Berühmheit einer Überlieferung in Medina auf ihren Isnād verzichtet werden konnte[53]. Zuhrīs (-124/744) Antwort auf die Frage nach seiner Tradierung, von wem er sie wiedergibt, sieht ähnlich aus: "Zuhrī antwortete: «Die Leute stimmen darin überein, du kannst nicht bei jeder Überlieferung einen isnād finden»"[54]. Für den gelegentlichen Verzicht auf den Isnād in früher Zeit können wir einen anderen Grund anführen, nämlich kulturelle Voraussetzungen. "Es ist bekannt, daß in der Epoche der Gefährten bei der Überlieferungskritik der Matn (Text) stärker berücksichtigt wurde als der isnād, weil ein Zeitgenosse, der den Islām verinnerlicht hatte, ohne Zögern seine Meinung über die angeführte Riwāya (Überlieferung) äußern konnte und es meistens für unnötig hielt, den Tradenten mit in Betracht zu ziehen. Bei der den Prophetengefährten folgenden Generation begann man, eine größere Sorgfalt bei der Anerkennung oder Ablehnung einer Riwāya zu beobachten. Daß ein Nachfolger (tabi'ī) dazu imstande gewesen sein konnte, eine Riwāya klar zu beurteilen, indem er nur den Matn in Rechnung stellte, ist unvorstellbar. Das war nämlich vor allem eine Sache der Kultur"[55].

Doch können wir diese Beurteilung der Glaubwürdigkeit eines Ḥadīṯes, ohne den Isnād in Rechnung zu stellen, nicht nur auf die erste Generation beschränken. In späteren Generationen begegnen wir einer ähnlichen Einstellung bei denen, die sich dazu imstande fühlten. Ibn al-Qayyim al-Ǧawziyya weist in seinem Werk, das sich mit glaubwürdigen und unglaubwürdigen Ḥadīṯen beschäftigt, in Beantwortung der Frage, ob es ein glaubwürdiger Ḥadīṯ, ohne den Isnād in Rechnung zu stellen, durch die allgemeinen Regeln von einem unglaubwürdigen Ḥadīṯ, unterschie-

Siyasī-İçtimaī Hādiselerle Hadis Münasebeti"; Ahmet Akbulut's Dissertation *"Sahabe Devri Siyasī Hādiselerin Kelāmī Problemlere Etkileri"* (Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992 und Van Ess's Werk *"Zwischen Ḥadīṯ und Theologie"* zu nennen).

52. Fasawī, 3/47.

53. Muqaddimat Awǧaz, 134.

54. al-Istiḏkār, 2/46.

55. Hatiboğlu, 87.

den werden kann[56], darauf hin, daß die Entscheidung über Anerkennung und Anwendung eines Ḥadīṯes nicht nur vom Isnād, sondern vielmehr vom Matn abhängig gewesen war. Eine Bestätigung dieser Meinung könnte man bei as Sam'ānī sehen. Gemäß as-Sam'ānī kann man einen vollkommenen Ḥadīṯ nicht nur durch die Überlieferung der vertrauenswürdigen Gewährsmänner, sondern vielmehr durch die Auffassungsgabe, die Sachkenntnis und die Häufigkeit des Anhörens erkennen[57]. Deswegen kann sich ein Rechtsgelehrter von der Echtheit einer Überlieferung -falls deren Isnād keinen unglaubwürdigen Tradenten enthält- durch den Einklang ihres islamischen Rechtswissenschaft überzeugen[58]. Zudem bildet die Nichtanwendung einer Überlieferung auf Grund der Nichtübereinstimmung mit 'Amal (Praxis) ein Beleg für diese Verhaltensformel[59].

Die Meinungen einiger europäischer Wissenschaftler mögen durch die ausschließliche Betrachtung der Ḥadīṯmethodologiebücher beeinflußt worden sein. Das brachte sie dazu, die angewandte Ḥadīṯkritik lediglich als eine Kritik des Isnād zu betrachten[60]. Weil in Ḥadīṯmethodologiebüchern nur auf die Erklärung äußerlicher und formaler Gegenstände, nämlich den isnād, Wert gelegt wurde, muß man sich für die Erlangung der nötigen Kenntnisse über die Matnkritik an die Furū'bücher (Bücher der islamischen Rechtswissenschaft) wenden. Nach dieser allgemeinen Beschreibung können wir den den Isnād betreffenden äußerlichen aspekt des Ḥadīṯ behandeln.

Der formale Aspekt des Ḥadīṯ gemäß der Methodologiebücher

Jeder Ḥadīṯ (Tradition) besteht aus einer Überliefererkette (Isnād) und aus einem Text (matn). Nicht alle Ḥadīṯe werden als gleichwertig betrachtet, sondern je nach der Vollständigkeit ihres isnāds, der Zu-

---

56. Ibn al-Qayyim al-Ǧavziyya (-751): *al-Manār al-munīf fī ṣ-ṣaḥīḥ wa ḍ-ḍa'īf*, ed. Abu Gudda, Halab 1970.

57. Muqaddimat Awǧaz, 134.

58. *ibid.*

59. Dere, *Die Ḥadīṯanwendung bei al-Imām Mālik b. Anas.*

60. Schacht, J.: *The Origins*, 3 ff. Nach Paret legten die Muslime bei der Ḥadīṯkritik das Hauptgewicht auf die Überprüfung der Isnāde und betrachteten die Texte der Überlieferungen als Aussagen aus der Zeit des Propheten, wenn sie von daher lückenlos mit lauter als zuverlässig anerkannten Tradenten belegt sind (Paret, Rudi: *Das Verhältnis von Offenbarung und Tradition im Islam*, 54,, In: Glauben an einen Gott, (Hrsg.) A.C. Falaturi; S. a. Kurbaşoğlu, M. Hayri: *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 200, Ankara 1993). Dahingegen rührt A. Noth die ähnliche Anhaltspunkte der islamischen und europäischen Ḥadīṯkritik, welche sich nicht ausschließlich auf den Isnād beschränkt (Noth, A.: *Gemeinsamkeiten muslimischer und orientalischer Ḥadīṯ-Kritik*, In: Festschrift für Falaturi, 1991).

verlässigkeit ihrer Gewährsmänner und anderen Kriterien, in verschiedene, mit bestimmten termini tecnici bezeichneten Kategorien eingeordnet. Die Behandlung des Wesens des vollkommenen Ḥadīṯ anhand der dafür erforderlichen Bedingungen, stellt den angemessenen Anhaltspunkt für die Darlegung des allgemeinen Gefüges der Ḥadīṯeinteilung und ihre Problematik dar, da in dieser Einteilung die Erfüllung der für ein einen glaubwürdigen Ḥadīṯ nötigen Vorausseetzungen eine entscheidende Rolle spielt und angesichts der Mangelhaftigkeit dieser Voraussetzungen die anderen, in ihrer Wertigkeit unter dem vollkommenen Ḥadīṯ stehenden Überlieferungen eingeordnet werden.

Ohne daß absolute Übereinstimmung unter den Ḥadīṯgelehrten in der Definition des Ḥadīṯ aṣ-Ṣaḥīḥ (glaubwürdig) herrscht, wird es im allgemeinen wie folgt beschrieben: Ein Ḥadīṯ aṣ-Ṣaḥīḥ ist eine Überlieferung, deren isnād durch die Zuverlässigkeit und Genauigkeit der in ihm aufgeführten Gewährsmänner und durch ihre ununterbrochene Reihenfolge bis zum Ausgangspunk und deren Text und Isnād, dadurch, daß sie keine Schwäche und keine Einsamkeit in sich schließen[61], gekennzeichnet ist. Daneben ist es bei Ḥākim auffällig, daß er diese Art von Traditionen im Gegensatz zu dieser allgemeinen Beschreibung, die die Aussage sowohl von dem Propheten als auch von den Gefährten umfaßt, auf diejenigen beschränkt, die nur prophetische Aussprüche enhalten[62]. Nach Ḥākim sollte eine Tradition von einem bekannten Gefährten nach dem Propheten und dann von zwei Nachfolgern nach diesen Gefährten überliefert und ferner von den Ḥadīṯgelehrten anerkannt und unter ihnen im Umlauf sein, um die Eigenschaft der Vollkommenheit gewinnen zu können[63]. Auf Mulims (-261/875) Meinung in Bezug auf dieses Thema, die er in der Einleitung seines Werkes ausdrückt, werden wir später zurückgreifen, nachdem wir die der obigen Beschreibung innewohnenden Gegenstände in Betracht gezogen haben, die in vier grundlegenden Punkten zusammengefaßt werden können:

1- Zuverlässige und genaue Überlieferer,

2- Ohne Schwäche,

3- Ohne Einsamkeit,

4- Ununterbrochene Kette.

---

61. as-Suyuṭī, *Tadrīb ar-Rāwī*, 1/63.
62. Ḥākim, Muḥammad b. 'Abdallāh an-Naisābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīṯ*, 62.
63. ibid.

Zuverlässigkeit und Genauigkeit des Überlieferers

a) Zuverlässigkeit ('Adāla):

Bei der Zuverlässigkeit des Rāwī wird untersucht, ob er den Islām richtig praktiziert, volljährig[64] und im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte ist. Die Widergabe eines Nichtmuslims, eines Geisteskranken, sowie eines Kindes[65] darf nicht angenommen werden[66]. Dieser Rāwī soll außerdem von dem Verdacht der Sündhaftigkeit und dessen, was seine Anständigkeit in Frage stellt, frei sein. Nach Baġdādī (-463) soll unter dem Begriff "Zuverlässiger" derjenige verstanden werden, der die göttlichen Vorschriften erfüllt, sich daran hält, was ihm befohlen wurde, sich von Unanständigkeit fernhält und in seinem Umgang und Handeln bestrebt ist, sich richtig und angemessen zu verhalten. Wenn jemand diese Merkmale besitzt, wird er als zuverlässig in seiner Religion und aufrichtig in seiner Überlieferung bezeichnet[67]. In der Tat ist der Ansporn zur Forschung der Zuverlässigkeit eines Berichtes und dessen Verkünders im Koran[68] zu erkennen. Jedoch fällt im strengen Sinne die Anwendung dieser Methode, İbn Sīrīns Aussage zufolge gegen das Ende des ersten Jahrhunderts d.H.. Er stellt dar, daß man damit, nach den Gewärsmännern zu fragen, erst begann, nachdem die Fitna ausbrach. Die Zuverlässigkeit des Überlieferers ('adāla ar-Rāwī)) wird danns als erwiesen anerkannt, wenn die Bestimmung zweier anerkannter Gelehrter, oder die Beurteilung eines der berühmten Experten, wie Mālik (-179/795), Sufyān b. 'Uyaina (-193/808), Sufyān aṯ-Ṯawrī (-161/777), aš-Šafi'ī (-204/819), sie als eine solche festlegt[69].

b) Genauigkeit (Ḍabṭ):

Hierfür gilt als Bedingung, daß der Rāwī wach und achtsam sei und seine Überlieferung mustergültig auswendig rezitiere, wenn er aus dem Gedächtnis tradiert. Wenn er aber von seinem Buch vorliest, so soll er es vor Fälschungen bewahren. Ferner ist es eine unversichtbare Bedingung, daß er so scharfsinnig ist, daß er erkennt, welchen Bedeutungswandel es

---

64. Siehe auch, Ḫaṭīb al-Baġdādī, *al-Kifāya fī 'um ar-Riwāya*, 100.
65. ibid.
66. *Tadrīb*, 1/300.
67. Ṣubḥī Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṯ*, 129; *al-Kifāya*, 80.
68. "Ihr Gläubigen! Wenn ein Frevler mit einem Gerücht zu euch kommt, dann paßt genau auf (ob die Sache auch stimmt), damit ihr nicht Leuten in Unwissenheit etwas antut und ihr dann (nachträglich) über das, was ihr getan habt, Bedauern (und Ärger) empfindet". Sura 49/6.
69. Tadrīb, 1/301.

haben kann, wenn er einen Begriff gegen einen anderen austauscht[70]. Ein Tradent kann dann für seine Genauigkeit gelobt werden, wenn seine Überlieferungen größtenteils mit denen, die von anderen gewissenhaften, vertrauenswürdigen Leuten tradiert wurden, in Einklang steht, auch wenn es nicht wortwörtlich, sondern nur hinsichtlich der Bedeutung sei. Wenn aber dieser verlangte Einklang selten ist und Widersprüche sich sogar vermehren, dann wird seine Genauigkeit abgelehnt und man darf mit ihm nicht argumentieren[71].

Ohne Schwäche (Defektivität, Krankheit) ('Illa):

In dem Fall, daß in einer Überlieferung eine Defektivität (wörtlich: Krankheit) aufgehellt wird, darf man diese Überlieferung nicht als glaubwürdiger Ḥadīṯ bezeichnen. Es kann machmal möglich sein, daß eine Riwāya dem Äußeren nach solange als von irgendeiner Krankheit unversehrt betrachtet werden kann, bis sie ein scharfsinniger Traditionkundiger ausfinding gemacht hat. Zur Enthüllung dieser in der Tradition verborgenen Krankheit, benötigt man einen weitreichenden Einblick, ein gutes Gedächtnis und eine mit Feinfühligkeit ausgestattete Auffassungsgabe. Denn diese an und für sich die Vollständigkeit beschädigende Ursache kann sogar für die Traditionkundigen, die sich mit dieser wissenschaftlichen Disziplin befassen, verborgen bleiben[72]. Diese Tatsache können wir nachdrücklich in 'Abdarramān b. Mahdī (-198/813) Aussage sehen, in der er zugesteht, daß er es eher vorzieht, eine Schwäche in seinen Überlieferungen zu entdecken, als zwanzig neue ihm fehlende Überlieferungen zu schreiben[73].

Ḥākim, der diesem Thema in seinem Werk einen nicht zu unterschätzenden Platz einräumt, bringt zum Ausdruck, daß eine Überlieferung aus verschiedensten Gründen der Unvollständigkeit verdächtigt werden kann, ohne dabei etwas mit den unglaubwürdigen Gewährsmännern in den Überliefererkette zu tun zu haben, weil viele solcher Schwächen sich sogar bei der Übertragung der gewissenhaften Trendent ergibt, bei der auch sie sie nicht haben bemerken können[74]. Wegen dieser Schwierigkeit bei der Herausstellung der unbemerkten Schwäche, wird darauf hingewiesen, daß dafür irgendeine Inspiration nötig sei, weil es in dieser Beziehung das Fassungsvermögen vieler Sachverständiger überschreiten

70. ibid.
71. *Tadrīb*, 1/304.
72. Ṣubḥī Ṣāliḥ, 180.
73. *Ma'rifa*, 112.
74. ibid, 112-113.

könne. Die die erwähnte Inspiration betreffende Äußerung finden wir wiederum in Ibn Mahdīs folgendem Satz: "Die Traditionerkenntnis ist (eine Art) Inspration. Hättest du einen Gelehrten, der einer Überlieferung gegenüber einen Einwand vorbringt, nach dem Grund dafür gefragt, weswegen er sie mit der Schwäche belegte, so hätte er dafür vielleicht kein Argument gehabt"[75]. In gleicher Weise läßt es sich unterstreichen, daß diese schwer erklärbare inspirative Begabung keine von der Person abhängige Entschleidung herbeiführt. "Jemand fragte Abū Zur'a ad-Dimašqī (-281 d.H.), was für einen Beweis er dafür habe, wenn er eine Überlieferung widerlegt. Seine Antwort darauf war folgende: "Der Beweis dafür ist, daß du mich nach einer unvollkommenen Überlieferung fragst, und ich dir deren Schwäche erkläre. Danach gehst du zu Muslim b. Warrāʾ und fragst ihn auch danach, ohne ihm zu sagen, daß du mich zuvor danach gefragt hast. Dann wird er dir etwas ähnliches mitteilen. Ebenso gehst du dann zu Abū Hātim und er gibt dir die gleiche Antwort. Falls du, nachdem du alle Erwiderungen auf diese Frage analysiert hast, zwischen uns einen Widerspruch findest, dann wisse, daß jeder von uns subjektiv gesprochen hat. Aber wenn du andererseits eine Übereinstimmung siehst, dann erkenne die Wahrheit dieses Wissens an"[76]. Dem Ausdruck dieses Mannes zufolge, hat er es versucht und entsprechend Abū Zur'as Beweisführung eine Übereinstimmung zueinander beobachtet. Diese die Vollkommenheit schändigende Ursache, ist sowohl im Text als auch im Isnād zu finden. An dieser Stelle seines Buches, dienen Hākims Beispiele dazu, uns die mit diesen vergleichbare Fälle ahnen zu lassen. Wir werden uns nun mit nur zwei Beispielen, eins für den Matn, das andere für den Isnād, begnügen.

Zunächst das Beispiel für den Isnād:

"Zuhair b. Muḥammad tradierte nach 'Uṯmān b. Sulaimān[77] nach dessen Vater, daß er den Propheten gehört habe, wie er beim Abendgebet die Sura Tur rezitierte".

Nach Abū Abdallāh ist diese Überlieferung aufgrund von drei Ursachen verletzt worden, erstens 'Uṯmān ist ibn Abī Sulaimān (und nicht 'Utman b. Sulaiman), zweitens 'Utman hat sie nach Nāfi' b. Gubair b. Mut'im und dieser nach seinem Vater überliefert, drittens sein

75. ibid.

76. ibid.

77. Bei ar-Rāzī ist er 'Uṯmān b. Sulaimān b. Abī Ḥaṯma al-Qurašī und er tradierte von seinem Vater, Sulaimān b. Abī Ḥaṯma. *(al-Ǧarḥ wa at-ta'dīl*, 6/151).

Ausspruch, daß er den Propheten rezitieren gehört haben soll, denn Abū Sulaimān hat den Propheten weder gehört noch gesehen[78].

Jetzt für den Text:

Nachdem Ḥākim eine lange Überliefererkette für "Salātu'l-Lail wa'n-nahār matnā matnā" nannte, sagte er, daß in der Kette dieses Ḥadīṯ vorhandenen Leute glaubwürdig und gewissenhaft seien, aber das Wort an-Nehār ein Irrtum sei[79].

Um über die Unvollkommenheit einer Überlieferung ein entscheidendes Urteil sprechen zu können, braucht man eine ausreichende Untersuchung vorhandenen Ḥadīṯmaterials, die durch eine Zusammenstellung und einen Vergleich abweichender Texte und Isnāde möglich wird, 'Alī b. al-Madīnī vertrat auch die Ansicht, daß eine Schwäche im Ḥadīṯ nicht herausgefunden werden kann, bevor seine verschiedenen Überlieferungswege zusammengesetzt worden sind[80].

Einsamkeit der Überlieferung (Šāḏḏ):

Die Begriffsbestimmung ist wegen der Uneinigkeit der Meinungen darüber ziemlich schwer[81]. Aber wir dürfen auf die Formulierung der Vertreter von zwei bemerkenswerten Erklärungsweisen hinweisen. Nach aš-Šāfi'ī und einer Gruppe von higazischen Gelehrten gilt als Šāḏ, was einglaubwürdiger tradiert, wobei er damit anderen Glaubwürdigen widerspricht[82]. Demgegenüber hebt Ḥākim hervor, daß Šāḏ die Überlieferung eines einzelnen Glaubwürdigen ist, ohne anderen Glaubwürdigen zu widersprechen[83]. Sei es ein glaubwürdiger oder unglaubwürdiger Tradent, mit seiner alleinigen Überlieferung ist es nach der Meinung Abū Ya'lā al-Ḫalīlī schon ein Šāḏ. Aber wenn dieser Šāḏ sich als eine Übertragung eines unglaubwürdigen Tradenten erweist, dann wird er abgelehnt. Und falls er glaubwürdig ist hält man dort an und darf damit nicht argumentieren[84]. Weil der Grund dieses Šāḏ eine latente Schwäche sein kann, darf man, bis sie ausfindig gemacht wird, die Überlieferung nicht ablehnen, jedoch auch nicht damit argumentieren[85].

---

78. *Ma'rifa*, 115. Für die von Hakim korrigierte Form siehe, *al-Muwaṭṭa*, 1/78.
79. ibid, 58; *al-Muwaṭṭa'*, 1/123.
80. *Tadrīb*, 1/253.
81. Subḥī Ṣāliḥ, 196.
82. *Tadrīb*, 1/232; *al-Kifāya*, 187.
83. *Ma'rifa*, 119.
84. *Tadrīb*, 1/233. Für bezügliche Beispiele s. *Tadrīb*, 1/234-235; *Ma'rifa*, 119-122.
85. Siehe *Ma'rifa*, 119-120.

Ununterbrochene Kette (Muttaṣil)

Die Überlieferer sollen sich alle bis zum Ausgangspunkt aufeinanderfolgend in der Kette befinden. Hier bemüht man sich festzustellen, ob die Tradenten wirklich zusammengekommen sind und voneinander Ḥadīṯe gehört haben können. In manchen Fällen wurden die Ḥadīṯe direkt von einem Überlieferer übernommen und auch als solche bezeichnet. Andererseits gab es daneben Ḥadīṯe, die vom gleichen Überlieferer stammten, jedoch von einem Vermittler überbracht wurden, der nicht genannt wurde. Zweifollos kann eine solche Kette, deren äußere Form ununterbrochen ist, nicht als Muttaṣil berücksichtigt werden. Wenn die Kette Lücken enthält, dann wird sie als *Munkaṭi'* (Unterbrechung) bezeichnet. Nun können wir anhand der erwähnten Begriffe die Klassifizierung der Überlieferungen zusammenfassend behandeln:

Ṣaḥīḥ, *Ḥasan* und *Da'īf* bilden eine Klasse, in der etwas über den Wert und die beweiskräftige Gültigkeit der Tradition ausgesagt wird[86]. Wir werden mawḍu' (erdichtet), die dem Propheten in den Mund gelegten Aussprüche, nicht zu einer Gattung dieses Bereichs zählen[87]. Wenn eine Überlieferung die bisher in den vier Hauptpunkten behandelten Voraussetzungen gänzlich beibehält, so ist sie eine glaubwürdige Tradition. Wenn aber der Ḍabṭ eines Tradenten nicht so stark ist wie beim Ḥadīṯlieferungen als Ḥasan[88] bezeichnet[89]. Deswegen hat aṭ-Ṭībī es als eine Stufe zwischen Ṣaḥīḥ und Ḍa'īf eingeordnet. Diesen feinen Unterschied zwischen Ṣaḥīḥ und Ḥasan sieht man bei Ḥākim und Muslim b. Ḥaǧǧāǧ offensichtlich nicht. Wenn Muslim seine Methode, die er für die Auswahl der Berichte verfolgte, darstellt, so sagt er, daß er in erster Linie in sein Werk solche Überlieferungen eingetragen habe, deren Gewährsmänner im Ḥadīṯ als gewissenhaft und aufrichtig bekannt sind und deren Überlieferungen keine starken Widersprüche und keine großen Verwechselungen umfassen[90]. Aus dieser Darstellung können wir schlußfolgern, daß bei Muslim Ṣaḥīḥ und Hasan indifferent sind.

Die dritte Klasse dieser Gruppierung bildet das Ḍa'īf (schwaches Ḥadīṯ).Umfassender Beschreibungen zufolge schließt diese Art weder die Merkmale von Ṣaḥīḥ noch von Ḥasan in sich ein[91] (zum Beispiel Mursal, Munqaṭi', Mu'ḍal, mu'allal, Maqlūb, Šāḏ, Munkar, usw.).

---

86. Risch Friedrich: *Commentar des Izz ad-Dīn Abu Abdullah über die Kunstausdrücker der Traditionswissenschaft*; 38. Leiden 1885.

87. Ṣubḥī Ṣāliḥ, 142.

88. *Tadrīb*, 1/156.

89. ibid, 1/157.

90. Muqaddima Ṣaḥīḥ Muslim, 1/10.

91. Ṣubḥī, 165; *Tadrīb*, 1/179-181.

Mawḍu' (erdichtete Berichte):

Außerhalb dieser Klassifizierung existiert eine Art von Überlieferungen, die nichts mit den prophetischen Aussprüchen zu tun haben, sondern erfunden, ihm in den Mund gelegt wurden. Desöfteren trägt diese Erdichtung den Stil und den Isnād des Erfinders selbst[92]. Als 'Abdallāh b. al-Mubarak (-181/797) gefragt wurde, wie man über diese Erfindungen hinwegkommen könne, entgegnete er, daß es einsichtige Gelehrte gebe, deren Verständnis alles enthüllt[93]. Auf die Frage, wodurch diese Berichte zu deffinieren seien, darf als Beispiel mit einigen Indizien geanwortet werden:

1- Durch das Geständnis des Erfinders selbst[94].

2- Durch seine Tradierung von einem Schaih, der schon gestorben ist, bevor der Tradent überhaupt nicht geboren wurde[95].

3- Durch einen derartigen Widerspruch dieser Überlieferung gegen die Vernunft, daß sie keine Auslegung zuläßt und außerdem mit den klaren Hinweisen des Buches und der allgemein anerkannten *Sunna* unvereinbar ist[96].

4- Dadurch, daß die Überlieferung nur von einem tradiert wird, obwohl sie eine Angelegenheit betrifft, die eigentlich zu den Grundsätzen der Religion gehört und vielen bekannt und von ihnen überliefert worden sein müßte.

5- Dadurch, daß diese Berichte harte Drohung für Lapalien und große Verheißungen für geringe Handlungen enthalten[97].

6- Durch den Widerspruch gegen die Deutlichkeit des Korans[98].

7- Durch die zukünftige Daten in der Überlieferung[99].

8- Durch die Blässe und die Widerwärtligkeit des Stils der Überlieferung[100].

9- Durch den Widerspruch zu den Grundsätzen der Religion[101].

---

92. ibid, 263.
93. *Tadrīb*, 1/282.
94. Ṣubḥī, 263.
95. *Tadrīb*, 1/275.
96. ibid, 1/276; Ṣubḥī, 265.
97. ibid, 1/276; Ṣubḥī, 265.
98. *al-Manār al-Munīf*, 80.
99. ibid. 63, 110.
100. ibid, 99; Ṣubḥī, 275.
101. *Tadrīb*, 1/276.

Weil das Interesse der Ḥadīṯwissenschaft nicht nur darauf gerichtet war, die glaubwürdigen Ḥadīṯe zu sammeln, sondern zugleich die Erdichtungen in dazu bestimmten Büchern registriert worden sind, sind viele lehrreiche Beispiele in den diesem Problem gewidmeten Werken (Kutūb al-Mawḍū'āt) der Autoren, wie ibn al-Ǧawziyya, as-Saḫawī, as-Suyūṭī, 'Alī al-Qārī, zu beobachten.

EK: 1 - Makalenin Türkçe Tanıtımı

Hadisin ilk hicri asırlardaki gelişimine dair sınırlı malumat ve sahip olunulan peşin fikirler yanında gereken titizlik ve uygun metodun takip edilmemesine bağlı olarak Oryantalist çalışmalarda Hadisin ortaya çıkış ve gelişimine dair bir takım tutarsız oldukları daha sonra ortaya konulan ve Hadis malzemesinin aslen tarihi gerçekliği yansıtmadığı etrafında yoğunlaşan bazı varsayımlar ileri sürülmüştü. Bununla birlikte İslam dünyasında da zaman içerisinde gelişen Hadis literatürünün ne tür bir malzeme sunduğu konusunda sağlamaları tam yapılmamış bir takım kanaatlar savunulagelmişti.

Bu makalede, Hadis malzeme ve disiplinin nasıl geliştiği yolundaki bu tür farklı düşünceler ele alınarak, Hadis malzemesinin, Peygamberin işgal ettiği konum itibariyle peygamberi izahlara olan ihtiyaç, toplumda bilginin aktarılması metodu olarak rivayetin önceden bilinir olması gibi hangi şartlar ve zorunluluklar altında ortaya çıktığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Özellikle oryantalistlerin Hadis'e ya sırf batıda uygulanan anlamıyla tarihi tenkit yöntemiyle yaklaşıp ilk iki asırlık döneme ait rivayet malzemesinin neredeyse tamamını herhangi bir asıldan mahrum addetme, bunun yanında Hadis usulü eserlerinde ortaya konan metodun subjektif değerlendirmeden başka bir şey olmadığı yolundaki temayüllerinin kökenleri üzerinde durularak, daha geniş bir bakış açısının sergilenmesine çalışılmıştır. Bu noktada varılan kanaat, Hadis malzemesinin İslam kültürü ve ilimleri içerisinde oynadığı rol ve tesirin kendini, özellikle de erken dönem üzerinde, tam belirleyebilmenin, ancak o malzemenin kullanıldığı farklı disiplinlerin furu'unda gösterebileceğidir. Zira usul kitaplarında sunulan şema Hadisin kullanımı ve yorumlanması hakkında tam bir bilgi sunmaktan uzakdır. Bu yüzden Hadis malzemesi ve belli dönemde geliştirilen Hadis usulünün birbiriyle kontrollü olarak ele alınması gereği, Hadis tasnifi ve bu tasnifin dayandığı prensiplere dair çizilen bir tablonun yardımıyla gösterilmeye çalışılmış, bu uygulamanın bazı müslüman alimlerce kullanıldığına işaret edilmiş, hatta bu noktada zikredilen iki yönlü bakış açısını benimseyen yeni oryantalist çalışmalardan örnekler verilmiştir.

BİR AVRUPA'LI GÖZÜYLE 1955-60 YILLARI ARASINDA TÜRKİYE'DE MÛSİKÎ HAYATI

*Yazan: Kurt ve Ursula REINHARD**
Terc.: Dr. Bayram AKDOĞAN

Türkler Mûsikîyi ne Zaman ve Nerelerde İcra Ederler?

Türk halkı mûsikîyi sever. Bayram günleri ve törenlerde her ne zaman biraraya gelseler şarkı söyler ve oynarlar. Özel hayatta ise, yalnız olan çobanın vakit geçirmek için yaptığı gibi veya birinin, kalbinde yer verdiği aşkını ilân etmek için bir enstrümanı ele alması veya bir şarkı söylemeye başlaması gibi bir fırsatı da kaçırmazlar. Bu müziksel alışkanlıklar günümüzde de köylerde varlığını sürdürmektedir. Ne yazık ki bu değişikliğin ilk alâmetlerinin köylerde görünmeye başlamasına rağmen, küçük şehirlerde bu durum daima başka türlü olmakta ve aynı zamanda saygı duyulabilen aktüel bir gelişme olarak ortaya çıkmaktadır. Bu deği-

---

Not: Bu makale yazarın "Turquie Les Traditions Musicales" adlı eserinden alınmıştır.

* Kurt Reinhard, Alman asıllı olup 1914'te Giessen (Frankfurt'un kuzeyinde bir kasaba)da doğmuş, gençliğini Wetzlar'da geçirmiş ve mûzikoloji öğrenimine 1933'te Cologne ve Leipzig'de başlamıştır. Hemen ardından beste ve piyano yüksek öğrenimine başlamıştır. Çalışmalarını Münih'te Prof. Rudolf Von Ficker ve Kurt Huber yanında sürdürmüştür. İkinci uzmanlık alanı olarak Etnolojiyi seçmiş, 1938'e kadar, kendini Avrupa dışı kültürlerin mûzikolojilerini incelemeye adamıştır. Doktora tez konusu olarak Birmanya Mûsikisi (Birmanya, Asya'nın güney-doğusunda, Bengal körfezi kıyısında federal bir Cumhuriyet) konusunu almış, savaşa kadar Berlin'de Devlet Müzik Aletleri Koleksiyonu (Collection d'Etat des Instrument de Musique)'nda görev yapmıştır. Savaştan sonra müzik ve eleştiri profesörü olmuş, 1948'den itibaren Berlin'de "Universite Libre" de mukayeseli mûzikoloji dersleri okutmuştur. 1950'de profesör ünvanını almış ve 1957'den sonra bir kürsü profesörü olarak çalışmıştır. 1948'de Berlin'de Von Hornbostel'in bir çok yollar yöneticiliğini yapmış olduğu ve savaş esnasında hemen hemen tamamen yıkılmış olan Kaydedilmiş Arşivler'de (Archives Enregistrées) görev almıştır ki, bunlar şimdi Müzik Etnoloji Müzesinin bir bölümünü oluşturmaktadır. Kurt Reinhard 1955'den itibaren Türkiye'de araştırma gezilerine başlamıştır. Bu araştırmalarda eşi ursula'da ona yardımcı olmuştur. Onun Klâsik Müzik ve Halk Mûsikisi üzerinde, bir çok kayıtları birleştiren araştırmaları vardır ki, araştırma seyahatlerinin ilk neticeleri bir Türk Mûsikisi Kataloğunda yayımlanmıştır. Onun, genel müzik soruları üzerindeki çalışmalara ait yayımlanmış çokca eseri vardır. "Turquie Les Traditions Musicales" adlı eseri de bunlardan birisidir.

şiklik radyo tarafından, transistörlü alıcılar vasıtasıyla, geri kalmış mahallerde teşvik edilmektedir. Tabiatı gereği göçebe olan köylüler, modern taşıma araçları sayesinde kolayca yer değiştirmektedir. Dışarıya iş aramak için giden bir çok gurbetçi, bilinmeyen ve yeni izlenimlerle zenginleşmiş olarak baba ocağına dönmektedir. Radyoda işitilen ve başkalarının yapmış oldukları şeylerin hepsi -görüş ve düşünce açısından- en iyidir ve taklit edilmelidir görüşü büyük ölçüde yaygın olan bir görüştür. Radyonun yayımladığı ve dışarda bilinenler ise, bunlar gerçeklikten uzak, tatsız ve yüzeysel, popüler sitilde bestelenmiş veya uyarlanmış, günün zevkine göre hazırlanmış fakat gerçek folklora dalacak derin kökü olmayan, kısa süreli işler olarak kalan, kalitesiz şarkılardan başka bir şey değildir de nedir? En üera köy sakinlerinin, yaylalarda yaşayan göçebelerin artık kimse onları söylemiyor, kimse onları bilmiyor bahanesiyle en güzelim halk şarkılarını söylemekten kaçındıklarını bir çok defa gözlemledik. Daha önce de bahsettiğimiz gibi bu çekimserlikte elbetteki dinî faktörü de unutmamak gerekir. Onlar, yabancılarla karşı karşıya olduklarında az çok dindar görünmek isteyebilirler. Müziğin bir günah aracı olduğu konusunda halk'a yeterince vaaz edilmiştir. Kendi aralarında başbaşa kalınca bu yasağı hafife alıyorlar ve asla tamamiyle riayet ettikleri bir yasak da değildir. Bununla birlikte biz, din adamları tarafından yorumlanmış olan din-dışı şarkıları da kayıt edebildik. Fakat onlar, mümkün olan bütün yaklaşımlarımıza bir utanma ve apaçık bir sıkılganlık göstererek kendilerini - teklifimiz karşısında- güven altına alıyorlardı. Bu da "ayıp" kelimesidir ki, anlamı yaklaşık olarak "güzel ahlâka aykırı davranmak" olup, bir işi yapmamak için kullanılan boş sözler arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte genellikle tartışma ateşindeki tatsızlık giderilir, bunda başarı sağlanır, köylülerin güveni kazanılır ve serbest kalırlarsa, yavaş yavaş mûsikîye kendilerini verirler. Ziyaret ettiğimiz yüzlerce köy arasında, sadece birinden kesin olarak red cevabı aldık. Genel olarak (şarkı söylemeye şöyle başlarlar); o civarda oturanlardan birisi şarkı söylemeye başlar, bu bir başkasını, o da bir diğerini harekete geçirir. Bir şarkı söylemek için özel bir fırsat kollamak zorunlu değildir. Belli sayıdaki kişilerin bir araya gelmesi enstrüman çalmak ve şarkı söylemek için yeterli bir fırsattır. Bir an olsun, içinde müzik çalınmayan bir köye ulaştığımız çok nadirdir. Bu, daha az insan topluluklarının bulunduğu yerlerde bir kahvehanede saz çalmakta olan bir müzisyen olabilir, bir şenlik anında bir halk sanatçısı veya kendini gösteren bir ozan yahut da davul-zurna sesiyle oynayanlar olabilir.

Şenlikler, millî tatil günleri, Ramazan ayının sonunda olduğu gibi dinî günler ve özellikle düğünlerdir. Düğünler, köylülerin monoton olan yaşamlarında önemli fasılalardır. Şenlikler üç gün devam eder ve gece geç vakitlere kadar sürer. Bütün işler yarıda bırakılarak köyün tamamı şenlik yerinde toplanır. Davul-zurna sesi sabahtan akşama hatta gece yarısına yakın saatlere kadar yankılanır. Erkekler, evlenecek olan gencin evinin avlusunda veya köy meydanında yuvarlak halka şeklinde oynamak

için toplanırlar. Oyunlarda karşılıklı (eşli) oynanır, sürekli oyuna girilir veya oyun durdurulur. Bu arada oynayanlar değişir. Oyuncuların başındaki öncü de değişebilir. Diğerleri sakin hale gelince, zaman zaman aralarından birisi ileriye doğru çıkar ve bir şarkı söyler. Bazen zurna çalan kişi şarkıya eşlik eder. Karşı grup, önde giden oyuncuların havalarına girer. Serbest ve canlı bir sesle arkadan gelen uzunhava, ilgiyi çeken bir büyü gibidir. Şenliğin amacı eğer düğün ise, söylenen şeyler genellikle aşk şarkıları, yöresel nağmeler veya gür ve canlı sesle söylenilen bozlak olur. Bazen şarkıcı sadece bir dörtlük söyler, bazen şarkının tamamını okur. Bazen bir başka şarkıcı yerini alır ve bazen bir başkası tarafından kesilmeyen bir hava uzar gider. Bu işlerde bir kural yoktur. Hepsi bir anlık nefes almaya bağlıdır.

Müzik, zaman zaman evlilik törenine uyar, özellikle son gün, damat ve gelin her biri köşelerinde giyinmiş ve süslenmiş olduğu zamanda, uzun bir düğün alayı, çeyizi köyün yollarına doğru taşırken gelin de onu takip eder. Gelinin, müstakbel kocasının evine doğru yaptığı bu yolculuk, daha çok at sırtında olur.

Kadının asla kahvehanede görülmemesi din tarafından emredilen ve kadın için alçaltıcı bir durumdur. Düğünlerde sadece erkekler aktif olarak oyunlara katılabilirler. Böyle zamanlarda kadınlar evlerinin içinde kendi aralarında eğlenirler, onların özel oyunları vardır ve şarkılarına def ile eşlik ederler. Bazen mesleği çalgıcılık olan bir müzisyen gelir ve onlar için saz çalar. Bazı bölgelerde, erkekler ve kadınlar birlikte şarkı söyler ve oynarlar, özellikle memleketin güney tarafları böyledir. Bize öyle geliyor ki, bu yörenin insanları daha serbest ve orada islâm öncesi orijinal ve gerçek Türk geleneklerine daha yakın olarak kalmışlardır. Bunlar hemen hemen daimi göçebe olan ve bu köylere yerleşmiş bulunan topluluklardır. Bunlar "Yörük" (yani gezgin, göçebe demektir) lerdir ki genel olarak Türkmenler diye isimlendirilirler ve hayatlarını aşiretlerde sürdürmüşlerdir. Burada günlük yaşamda folklorik adetlerden rastgeldiğimiz başka bir husus vardır ki, şenliklerde söylenenler hariç, kadınların repertuvarlarındaki bazı şarkıların, erkeklerin repertuvarlarından tamamiyle farklı olmadığıdır. Kadınların şarkıları, beşik sallayan kadınların nağmelerine benzer olup, ölüler için inîltili olarak ağıt söyledikleri zaman bunlar, atalardan kalma bazı geleneksel nağmelere benzemektedir. İşte bazı toplumların neden sulugöz olduğunu anlamak için bu yeterlidir.

Kadınlar ve erkekler arasındaki farkların bir diğeri, kadınlardan enstrüman çalanın çok az oluşudur ki, burada, kadınların erkeklere nazaran daha az müsikişinas olduklarını söylemeden konuyu tamamlamak hata olacaktır. Kadınlar kabiliyetlerini geliştirme açısından çekingenlikleri ve dinî duygularının güçlü olması, onların erkekler kadar toplum önünde ısrarlı ve serbest olmalarına engel olmaktadır. Yabancılar, bir köyün kadınları arasındaki gerçek müzik hayatının daima bozuk olduğu kanaatine

sahip olmuşlardır. Meselâ Béla Bartók 1936'da kadınları kayda almada başarı sağlayamamıştır. Eğer biz bu işte biraz başarı sağladıysak bunu, zamanla toplumun yavaş da olsa özgürlüğe doğru ilerlemesine ve özellikle apartmanların içine girebilen, evlere girerek kadınları kayıt için ikna edebilen bir meslektaşımızın olmasına bağlıyoruz.

Halk Şairleri, Destan Şairleri ve Amatör Şarkıcılar

Halk Mûsikîsinin, yani köylerde çalınan ve söylenen müziğin repertuvar durumunu sormak gerekirse, bu sosyolojik bir tasnif ile ilgili bir sorudur ki, nağmeleri yerleşmiş bir melodi tarzına bağlı olandır. Bu form, bizde olan şeklinden çok farklıdır. Türkiye'deki halk şarkıları zorunlu olarak anonim (adsız, bestekârı veya yazarı meçhul) değildir. Genellikle bir parçanın şair veya bestekârının hayatta olup olmadığı veya bu eserin geçmiş nesle ait olduğu bilinmektedir. Gerçi, geleneksel repertuvardan memnun olmayanlar da vardır, bunun için yeni şarkılar bestelemektedirler. Kuşkusuz bu besteleme yeteneği herkes için geçerli olmamakla birlikte, hemen hemen her köyde bu kabiliyete sahip olan bir kaç erkek veya kadına rastlamak mümkündür. Bunların gerçek bestekâr olduğunu söylemek mümkün olmamakla birlikte, onlar, istiareli semboller ve eğretileme sanatlarını basmakalıp kullandıkları renkli bir dilde bestelenmiş olan şiirlerden seçilmiş zengin bir repertuvara sahiptirler. Sevgilisi için bir aşk şarkısı söylemek isteyen kişi, ızdırabını dile getirmek için veya beşiğini sallayan bir kadının bu geleneksel repertuvardan tamamen sade bir parça seçmesi ve onu nakletmesi veya yeni pasajlar eklemesi mümkündür. Böylece meydana gelen şarkıları da yeni ve orjinal olur. Eğer şarkı güzel olur ve başkalarının hoşuna giderse, halk arasında o şarkı çok okunur ve yayılır. Bir şarkının uzun süre varlığını devam ettirebilmesi, ifade etme gücüne, güzelliğine ve genel olarak kıymetine bağlıdır. İşte böyle bir şarkıyı besteleyenlerin isimleri sonraki kuşaklara ulaşır.

Köy ozanı yeni parçalar ortaya koyar, fakat aynı zamanda yeni havalar tesbit eder. Ozan, şiirlerinde, yerleşmiş bir vezne ve klâsik bir mısra sayısına riayet eder. O, form'a bağlı kalır. Nağmeler bakımından da oturmuş bir şekle bağlıdır. Şayet uzunhava söylemek isterse, formun esasının az bir kısmını bile bozmamakta, eğer bir dans şarkısı söylemek istiyorsa tamamen serbest davranmaktadır. Ozan, tamamiyle havayı yenilemeye kadar gitmez, şeklin içinde kalır, araya başka yerden aynen alınmış olan nağmeler sokar veya yavaşça değişmeye eğilim gösteren bir şekilde kalır. Şüphesiz ki her şair veya amatör şarkıcı, söylediği parçanın kendisine ait olduğunu ileri sürecektir. Her ne kadar meşhur ve popüler şairlerin yaptıkları şeylerin aynısını yapsalar da, söylenilmek istenen şeyi iyi anlamak için, mübalağalı anlatımlara inanmamak yeterlidir. Her sanatçının bir süresi vardır, süresi dolanın önemi de azalır.

Herkes doğaçlama ile bir şarkı söyleyebilir. Beste olaylarının çoğunda gelişmeler birbirine benzemektedir. Şarkıcı, bir parçayı doğaçlama

olarak başka şekilde okuyabilme -eksikse- onu tamamlayabilme veya başka bir nağmeye sokabilme yeteneğine sahiptir. Türkiye'de amatör müzisyen ve köylü şarkıcı, Avrupa'ya nazaran büyük bir serbestlikten yararlanmakla birlikte, farklı popüler şarkı türlerinin önemli bir sayıda tanzimine sahip olan Avrupa'lılara kıyasla daha çok kesinleşmiş bir modeli takip etmektedir. Orijinal bir işi yapmayı arzu etmeyip, bilinen bir havayı terennüm etmek istedikleri zaman tüm imkânları sonuna kadar seferber etmektedirler. Bunun yanında, başka yerde meskûn bulunan bir şarkıcı taklit edilmeye sıra gelince, nağmeler nota nota takip edilir. Ülkenin tamamında bilinen tabii havalar değer taşımaktadır. Bunları çok az farklarla söylemektedirler. Klâsik müsikî örneğinde, köyün şarkıcısı, geleneksel repertuvar değişikliğinin en doğru olanına sahiptir. Bu değişikliğin, içerden gelen değişiklik ve dışardan getirilen değişiklik olmak üzere iki çeşidi vardır. Birinci değişiklikler nağmeler hattındaki değişmelerdir ki besteden besteye kendini göstermektedir. İkinciler ise kökeni dış kaynaklı olan değişikliklerdir ki, bunlar çok kuvvetli olup, muhtelif bölgelerde şarkıcılar arasındaki yorumlama farklılıklarının sebep olduğu değişikliklerdir. Ünlü şairlerin aynı parçaları, özgürlük havası içinde olan şarkıcılar tarafından değişikliğe uğramaktadır. Aynı şiirin bir çok suretlerini göz önünde bulundurduğumuz zaman neticeyi elde edebiliriz. Bunun gibi çoğu zaman ortaya konulan ilgi çekici bir parça, sadece, bir şahaser sahibinin yeni kaleme almış olduğu bir eserdir.

Halk Şairleri

Şaheserlerin meydana gelişini sağlayanlar ünlü halk şairleridir ki, âşıkların altın çağının son bulmasına rağmen, bunlardan bazıları zamanımızda varlığını sürdürmektedir[1]. Bunlar, daha çok başka meslekle uğraşmakta ve boş zamanlarını -ister serbest isterse kendilerine sipariş verenleri memnun etmek için olsun- şiire adamış kişilerdir. Bunlar, şiirlerini bağlama veya divan sazı eşliğinde halk arasında söylemektedirler. Onlar, özel aile günleri ve düğünlerde bu fırsatı bulmaktadır. Halk onları özellikle bu uygulama için tutmakta ve -böyle günlerdeki katkılarından dolayı- onlara para vermektedir. Bunların kullandıkları müzik, temelde daima uzunhava tipinde ve kendi bestelerinden oluşmaktadır. Bazıları da halk tarafından beğenilmiş olan bir parçaya adapte edilen aynı nağmeleri tekrar edip dururlar ve bu nağmeye göre, dinleyen kişinin, bu şiirin yazarını kolaylıkla bulması mümkündür.

Müziğin niteliği, yapıcısının gücü, şarkıcının yetenekleri ve şairin kabiliyetine bağlı olarak çok değişmektedir. Bir şair, sadece bir küçük hareket alanına sahiptir. Bir diğeri tamamiyle ona rakip olan bir isim olurken, üçüncüsü de, şarkıları radyoda yayımlanan, kaydedilen, şiirleri bası-

1. Bu makale yazıldıktan sonra yaklaşık 34 yıl geçtiği için maalesef bunların çoğu ahiret âlemine intikal etmiştir.

lan veya basılmadığı halde yayımcıdan okuyucuya ve dinleyiciye kadar herkesçe bilinen, bir müzik faslına eşlik edilen havaların sözlerini teşkil eden şiirlerin sahibi olmak gibi genel bir şöhretten yararlanmaktadır. Ne yazık ki bu durum, sanat mûsikîsinde görüldüğü kadar, son iki yüzyıldan beri elimizde kalan eserlerin nağmeleri haricinde eski şarkı metinlerinde görülmemektedir. Aslında bu şiirlerin metinleri genellikle aşk şarkıları, tabiat tasvirleri, koşuklu masallar ve medhiyelerdir. Bu sonuncular daha çok âşıkların bir şenliğe davet edildiği zamanda istek üzerine söyledikleri parçalarda olmaktadır. Onlar, şenlik yerine ayrı ayrı gitseler de evin veya otelin şanına ait bir şarkı söylemeyi ihmal etmezler. İşte geleneklerdeki bu durum, onları zorlukla vazgeçirerek kayıt yapmaya sevketmiş ve kaydedilen halk şarkıları, genellikle daha önce çalışmalarını kaydetmiş olan kişinin medhiyelerinden olmak zorunda kalmıştır.

Zamanımız âşıklarının en büyüklerinden birisi Orta Anadolu'da Sivas yakınlarında ve çevresinde yaşamıştır. Âşık Veysel denilen bu zat halen çok meşhur bir halk şairi olup[2] aynı zamanda bu bölgenin yerlisidir. Âşık Veysel 1894'te doğmuş ve yedi yaşından itibaren gözleri kör olmuştur. Anadolu'da herkes onu tanımakta ve sevmektedir. Halk arasında söylediği ve okuduğu şiirleri plâklardan ve radyodan dinlenmektedir. Bu durum gösteriyor ki, ozanların önde gelenleri tamamiyle tükenmemiştir. Ortaya koymaya çalıştığımız bu mûsikî, halen yaşayan halk mûsikîsinin sadece bir alanda olanıdır. Diğerleri de anlatılmıştır. Bir çok halk mûsikîsi yorumcusu vardır ve bunları halk mûsikîsindeki formları bakımından birbirinden tamamen ayırmak mümkün değildir. Bunlar, kendi parçalarını olduğu kadar, diğer köylülerin parçalarını da son derece güzel çalabilme hususunda cesaretlidirler. Bazen, birinci gelen ozan havaya kaldırılır ve köylüler onun radyoda söylediği şarkıları söylemeye başlarlar. Bu şarkılar bazen Âşık Veysel'in bestelerinden olabilir. Daha çok, gündemle ilgili şarkılar söylenir. Diğer yönden köylüler tabii edebleri nedeniyle, modern çağda daha az yaygın olan öz şarkılarına çok saygı göstermektedirler. Bunun sonucu olarak yapılması zorunlu olan şeylerden birisi de gerçek olan Türk Halk Musikisinin övülmesi ve öneminin ilân edilmesi, uzun zamandan beri ihmal edilmiş şarkılarının ve gönlü kırık yorumcularının ihya edilmesi için yeniden ele alınması hususudur. İşte bu, büyük bir mutluluğa ulaşmak için çok önemli bir sebeptir. Folklorun gerilemesi ve öneminin azalması özellikle şehirlerde hissedilmektedir. Ne var ki Halk mûsikîsinin bu yayılma kavramı aşağılarda kalmayacak ve geleneksel müzik dilinin paha biçilmez değeri yeniden idrak edilecektir[3].

Biz Âşık Veysel'i hâlâ çok meşhur olan büyük ozanlar ve geçmişteki şairler ve modern sanatçılar arasında andık. Onlar, sadece kendi maneviyatlarının azaldığını dile getirmekle kalmayıp, toplumun fertlerindeki bu

2. Âşık Veysel o tarihlerde hayattaydı.
3. Nitekim zaman bunu göstermiştir. Takriben 16 yıl sonra Türk Müziği Devlet Konservatuvarı İstanbul'da açılmıştır.

düşüşü de yorumlamışlardır. Onlar, günlük taklitlerde diğer şekilleri de kullanmışlardır. Halk onları sevmekte ve onların isimlerini bilmektedir. Çünkü, onların isimleri şiirlerinin sonunda yazılıdır. Biz bu şairlerden iki tanesinin ismini burada veriyoruz: Karacaoğlan ve Dadaloğlu. İkisi de klâsik şairlerin karşıtıdır. Onlar aynı zamanda modern çağda sözlü ve yazılı çeviri ile aktarılmış olan şarkıları da sadece kopya etmemişlerdir. Karacaoğlan XVII. yüzyılda yaşamış, fakat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Onun, Güney Anadolu yerlisi olduğu ve orada toprağa verildiği zannedilmektedir. O, Türkiye'nin kuzey taraflarına kadar seyahatler yapmıştır. Onun, güzellik ve açıklama gücü bakımından Yunus Emre'nin şiirleriyle aynı seviyede olan koşma ve türküleri, bu büyük mutasavvıfın şiirleriyle mukayese edilmiştir.

Dadaloğlu da Karacaoğlan gibi Güney Anadolu yerlilerindendir. Çünkü bu bölge eski Türklerin mirasını ve geleneklerini çok uzun sürdüren bir çevredir. Dadaloğlu XVIII. yüzyılda yaşamıştır. Eserlerinin çoğu kaybolmasına rağmen, koşma ve kahramanlık destanlarından oluşan yapıtları başka dillere çevrilebilmiştir.

Destan Şairleri

Destan şairleri hâlâ halk ozanlarından daha büyük bir ünden yararlanmaktadır. Onlar, millî kahramanların şanında büyük halk hikâyelerini söylüyorlar. Onlar, atalarının zengin repertuvarlarındaki bu destanları alarak yeni nesillere aktarıyorlar. Yoksa, kendilerinin yaratıcı vasıflarını kanıtlamak istemiyorlar.

Batı'da Troubadour (ozan)'ların savaş ve aşk serüvenlerini anlatarak, şehirden şenire dolaşarak söyledikleri parçalar gibi, destanlar da aynı yüzyıllarda halk kahramanlarından bahsetmektedir. Gerçek ve efsane, destanda birbirine karışırken, ona yeni ilâveler yapılmış, eski parçalar yavaş yavaş bilinmeyen süslere bezenmiştir. Bu destanlar asla başka yerlerden aktarma değil, orijinaldir. Modern ozanlar bu geleneklere sözlü olarak bağlı kalmışlar ve onları kendilerine ait bir tarzda yorumlamışlardır. böylece farklı tercümeler, her biri orijinal inceliklere sahip olan şekliyle zamanımıza aktarılmış, aralıksız olarak herbiri değişik çeşniye sahip olan sitilde ve dilde yeni öyküler ortaya çıkarılmıştır. Bu destanımsı şiirler daima bir müzik formunda takdim edilmemiştir. Oysa ki bunlar, her ozanın kabiliyetine göre yüksek bir dramatik seviyede ve çok sade bir dilde oynadığı ve aynısını yapmaya çalıştığı şeylerin düz yazıdaki anlatımının özüdür. Bu takdim, bazen Türkçeyi bilmeyen bir kişinin, bir eylemin oluşmasını takip edebildiği gibi çok esnek olmaktadır. Bu destanlar genelde 20 saat veya daha çok devam edebilecek kadar çok uzundur. O zaman bunlar, bir çok gün devam edecek şekilde başlıklara ayrılır ve bestelerin şurasından burasından eşit olarak kesme yapılır.

Ozanların akıllı başlı olması ve güzel bir sese sahip olması ve uzun kollu ud[4] çalmasını bilmesi geekir. Kesin bir kural olmamakla birlikte, nesir halindeki parçalar daha çok yeni bir parçanın başlamasına kadar 20 dakika civarında sürmektedir.

Şarkılar, sanki bir destanın yaratıcısı veya bizzat kahramanı tarafından yeni keşfedilmiş gibi dikkatlice göz önünde bulundurulur. Bunlar, aşk konusunda veya uzunhava tipinde nağmelerin eşlik ettiği lirik şarkıların çoğunda olmaktadır. Bu cinsten bir halk destanı, büyük bir çaba sonucu, gerçek bir sanatın geliştirilmesi düzeyine ulaşmıştır. Destanlar, birbirini takip eden şarkılar, lirik nağmeler ve nesir halindeki dramatik sahnelerin tamamının bizzat kendisinde bulunduğu bir devirdir.

Bize ulaşan bir çok destan arasında çok tanınmış olanları belirtelim:

Köroğlu, bu isimdeki kahramanın hayat hikâyesini anlatır. Türk toplumunda, birbirinden az farklı bir çok yorumlarına rastlanmaktadır. Türklerin, Köroğlu'nun soyu sopu hakkında XVI. yüzyıla ait tarihi bir resme sahip oldukları ihtimaline rağmen, gerçekler ve değişik zamanlardaki verilerin farklılığı hepsi birlikte bir darboğaza sıkışıp kalmaktadır. Köroğlu bir ozandı. O, daha çok, kılıcı ve lir çalgısıyla serbestçe dolaşan serüvenci Kahraman Rinaldo Rinaldi[5] ye benzetilmektedir.

Köroğlu, iyi kalpli zenginlerden fakirlere doğru bir şeyler götürmek için çabucak giden, bazen duyarlı ve tatlı bir ruha sahip olup, sert olarak bilinen, büyük bir incelikle şarkılar besteleme ve onları ud[6] ile çalabilme yeteneğine sahip bir kişiliğiyle toplumun çoğunun efsanelerinde yaşamaktadır. Onun serüvenlerinin cereyan ettiği eylem alanı Hindistan'a kadar uzanmaktadır. Bu isim "Körün Oğulları" anlamına gelmektedir. Memleketi, doğum yeri olan, hakkında bir çok türküler söylenmiş bulunan Sivas'ın kuzey-batısında Bolu yakınlarında Çamlıbel (Köknar ağaçlar dikili olan tepe) diye isimlendirilen dağlar arasında kurulmuştur.

Zamanımızda ozanlar gittikçe azalmaktadır. Bunlar daha çok Güney Anadolu'da varlıklarını sürdürmektedir. Burası, Wolfram Eberhard'ın araştırmalarını yaptığı ve bizim de kaybolmaya yüz tutmuş halk sanatının önemli iki temsilcisiyle karşılaştığımız bir bölgedir ki; bunlardan birisi Gaziantep'li Hasan Devren'dir. Türk destanlarını inceleyen Eberhard'a göre bu adam, Köroğlu destanlarını en iyi bilen ve yorumlayanlardan birisidir. Bizim, onunla karşılaşmamız Türk halkının davranışlarının en belir-

---

4. Uzun kollu ud'dan bağlamayı kastedildiğini zannediyoruz. Pek yaygın olmamakla birlikte Lavta da olabilir.

5. Bizdeki ozanlara benzer, gezgin ve ozan tipli bir şahıs.

6. Bağlama ile olması gerekir.

gin özelliklerinden olmuştur ve bu atasözüne geçmiştir: "Gelecek kuşaklar, sanatçılarının anısına bir çelenk bile öremeyecektir". Wolfram Eberhard bize Hasan Devren'den bahsetmişti ve biz de Gaziantep'te onunla görüşmek istiyorduk. Heyhat ki, hiç bir kimse onu tanımıyor ve müzik alanında onun yetkili olduğunu da bilmiyordu. Onu bulabilmek için bütün eserlerini ortaya koyduk ve nihayet onu günlerce aradıktan sonra bulabildik ki, şehrin çok fakir mahallelerinden birinde acınacak halde yaşıyordu. Muayyen bir süreden beri hastaydı, halkın önüne ozan olarak çıkmaktan vazgeçmek zorunda kalmış ve yeniden onların huzuruna çıkmak için hiç bir şeyi kalmamıştı. Bazı ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla sazını satmak zorunda kalmıştı ki, aldığı bu para da onun ihtiyaçları için fazla gitmezdi. Ziyaretimizi kabul ettiği zaman, kayıt için derhal hazır olduğunu açıklaması, gözlerinin yaşlı ve davranışlarındaki heyecanlılığıyla onu anımsıyoruz. Bize -eski gücünden bir şey kaybetmeksizin- büyüleyici bir sesle Köroğlu'nun iki hikâyesini sundu. Kahramanlarının dünyasından kaçmış gibi dalgın bir havayla öyküleri anlatmaya başladığında, konsantre olmak için zaman zaman gözlerini kapama tarzını hiç unutmuyoruz. Müzik pek başarılı olarak icra olunmadı, çünkü bizim ona çalması için verdiğimiz enstrümana yeterince aşina değildi. Hasan Devren bizim ziyaretimizden az sonra 1960'da ölmüştür.

Bahsedeceğimiz ikinci bir ozan ve yorumcu İsmail Güngör daha tatmin ediciydi. Béla Bartók onunla 1936'da karşılaşmış fakat onun yetenekleri hakkında yeterince fikir sahibi olmak için gereken zamana sahip değildi. Wolfram Eberhard 1951'de onu kaydetti. Biz, 1955, 1956 ve 1963'te olmak üzere üç ayrı zamanda onu ziyarete gittik. Hâlâ önemli faaliyetler yapmasına rağmen, çevresinde yerleşmiş bulunan ilkokul öğretmenlerinden hiç birisi onu tanımıyordu. Belli ki, geleneksel halk sanatı artık onları ilgilendirmiyordu. Onu bulmak için günlerce tarif ettik. Son ziyaretimizde o, Adana'nın kuzey-doğusunda bir yörede, bir dağın denize bakan yamacı üzerinde, toplumdan uzak bir halde oturuyordu. Yaşı 70 den fazla olmasına rağmen o çok seyahat ediyordu. Dinçliği ve kişisel kuvveti ona onursal ünvan olan Kır İsmail (saçları gri olan adam) adını vermişti. O da tıpkı Hasan Devren gibi okumamıştı. Fakat, mevcut olan bütün destanları biliyor ve onları en ufak bir tereddüt etmeksizin anlatabiliyordu. Onun büyük yetenekleri üzerinde bir kanaate sahip olmak için, uygun bir eda ile okuma esnasında orada bulunmak gerekir. Net ve pürüzsüz sesindeki virtüozluğu ve kullandığı ses tonundaki doyurucu özelliği karşısında şaşırıp kalmamak mümkün değildir. Destanlar arasına kattığı türküleri, tipik uzunhava nağmesi, uzayıp giden taşlama notları ve ilâhiler gibi dinlenebilir nitelikteki son notlarının hepsi aynı havadadır. Bu sanat, Türk folklorunun en gelişmiş bir kısmından olup, Kır İsmail'de bunları yorumlayan çok yetenekli birisidir.

Türklerin Şarkı Söyleme ve Sazları Çalma Tarzları

a) Söyleme ve Okuma Tarzları:

Sanat Mûsikîsinde şarkı söyleme uslûbunda ve sitilinde görülen en belirgin özellik, gayet hafif ve sessiz bir okuyuş şekli ortaya koymasıdır. Çok çeşitli mûsikî içinde takdim edilen bu geleneksel form'a Türkiye'de şarkı adı verilmektedir ki bu daha çok halk mûsikîsi içinde geçmektedir. Ses, bu mûsikîde sıkışık ve mümkün oldukça tize çıkmakta, çok hızlı ve kuvvetli olmaktadır. Bu bir ifade şekli olup, kendinden geçerek kontrolü mümkün olmayan bir hale düşmektir. Dînî otoriteler tarafından öğrenilmesi yasaklanan bir cins müziktir. Fakat tuhaf şeydir ki, tabii gelişme sürecinin dışlamış olduğu bu tür müzik, uzunhava gibi formlarda görülmektedir ki, bu, dinin toleransından yararlanmak için bir tip sesli dînî mûsikîye benzetilmiştir. Bu çelişki şöyle açıklanabilir: Bu hayranlık veren söyleme şekli, eski resimlerde ve bazı kabartmalarda görüldüğü gibi atalardan kalma yakın-doğu geleneklerinden intikal etmiş cezbe halini gösteren bir durumdur. Bu sebepledir ki, islâmın tenkid çalışması bu noktada öteden beri sürmektedir. Bundan başka eski Türk çobanlarının nağmeleri, yakın-doğu tarzının etkisiyle şarkı ve uzunhava formuna dönüşmüş ve günümüzde olduğu şekilde kalmıştır. Türklerin kendilerine özgü süslü ve zengin ifadeli okuyuşları olmasına rağmen ezan hususunda -mûsikî cihetinden aktif olmaları- dînî naslar tarafından engellenmiştir[7]. Aynı durum, farklı bir tarzda yayılmış olan din-dışı metinlerde de uygulanmıştır, buna rağmen, nağme ve uzunhava şekli, bir tavrın bütününü ortaya koymaktadır. Uzunhavada duyulmakta olan ses titreşimi, hiç bir kayıtta bulunmaz. Bunu iyi anlamak için şu fasıllardan birinde bulunmak, onları görmüş ve dinlemiş olmak gerekir. Öyle ki okuyucu şöyle bir yerde oturmuş, oyun grubundan ayrılıp çekilen neşeli kişilerle etrafı çevrilmiş ve -bu bir düğün ise- davetliler önünde ileriye doğru çıkmış saygı duruşu göstermiş ve önceden tam hazırlığını yapmış olsun. O, öncelikle bir çobanın yüksek ve kuvvetli bir sesle bağırmaya başlamadan önce kendini zorladığı gibi nefesini alır. Bütün nefes hazırlıkları çok büyük bir kasılma durumu içinde olur ve nağme tam anlamıyla çınlamaya başlar. Ciğerlerde depolanmış hava tamamen sona erdiği zaman kasılma bir an gevşer ve okuyucu nefesini tekrar alır, boynundaki atardamarları patlamaya hazır oluncaya ve yüzü kıpkırmızı kesilinceye kadar yeniden ciğerlerini hava ile doldurur ve nağme tekrar devam eder. Okuyucu, parçanın mısralarına ve melodik seyrine göre nefes alır. Bu esnada meydana gelen kasılma olayı, nefes verme, sesteki azalmalar ve formun iniş göstermesi hepsi birlikte bir bütündür. Bu işte zekânın fazla bir payı yoktur ve söyle-

7. Tam aksine dînî naslarda özellikle Hadîs-i Şeriflerde ezanın nağme ile okunması, Kur'an'ın güzel sesle okunması teşvik edilmiştir. Ezanın yapısını bozmamak şartıyla mûsikîyle okunmasında her hangi bir engel yoktur. Yazarın bu kanaatine katılmak mümkün değildir.

nen metin de düzenli bir bölünmeye tabi değildir. Çünkü, uygunsuz bir dağılımı olan uzunhavanın özelliklerinden birini hâlâ hatırlayamıyoruz. Bazen okuyucu, parçanın tamamını söyleyebilmek için gereğine uyabiliyor. Okuyuş şekli başından sonuna kadar tek solukla sürmektedir. Bu da sesin melodik seyrinin son iki dörtlük üzerinde titreşmesine sebep olmaktadır. Okuyucu eşit olarak usûlü ters kullanabilmekte, başlangıçta ağızla mırıldanmakta ve parçanın uzayıp giden son notası üzerindeki kelimeleri okumaktadır.

Okuma esnasındaki kasılma olayı, içteki bir konsantrasyona uygun düşmekte, hafif naturel ses perdesi ve sesin değişmesi dinleyenler tarafından hissedilmektedir. Serbestlikteki bu temayül, eşit bir çekimserlikle dengelenmektedir. Okuyucunun gözleri kapalı görünüyor, böylece içten gelen sese kulak verip hariçle irtibat kesilmiş oluyor. Genellikle okuma esnasında elini yanağına koyar. Aslında müezzinlerin yaptığı bu hareketi, onların, anlamını bilmeden aldıklarını zannediyorum. Bu hareket çok eskidir. Bu hareket, eski Mısır'lıların resimlerinde önceden görülmüştür fakat anlamı bilinmemektedir. Bunun hakkında bir çok yorum yapılmıştır. Fakat hiç birisi akla yatkın ve inandırıcı değildir. Bazıları, bu şekilde söylenen şarkının daha iyi dinlendiğini söylemektedir ki, diğerlerinin gürültüsü onun kafasını karıştırmamaktadır. Bir başka görüş de bu şekilde daha iyi okuyabildiği veya söyleyebildiğidir. Kaynakların çoğu, uzunhavaların daima böyle söylendiğini açıklamaktadır ki, bu da asıl tavrın yapmacıklı olanıdır. Söylemenin çok coşkulu olan bu tarzının kırık havada, dans şarkılarında ve buna benzer formlarda bulunmadığını belirtmeye gerek yoktur. Bu arada, sözlü musikînin bu çeşidinin sadece erkeklere özel olduğunu belirtmemiz gerekir. Kadınlar da köylerde bu amaçla, erkeklerin söylediklerine nisbetle çok sade bir şekilde uzunhavalar söylerler. Özellikle kadınların ölüler için ağlayıp sızlamalarında son derece heyecanlı bir gerilim havası görülmektedir.

b) Türklerin Enstrümanları Çalma Tarzları:

Türklerin enstrüman çalma tarzları hakkında bir kısım bilgileri önceden vermiştik. Bu bilgiler bir kaç enstrümental formu ve tamamlayıcı bazı bilgileri içine almaktadır.

Köylerde davul ve zurna çalınması çokca görülen bir uygunluktur. Davulcu ve zurnacı Profesyonel olarak sanatlarını icra eder ve genellikle bunlar aynı ailenin fertleri olurlar ve bir çok yıl birlikte enstrüman çalarlar. Geleneklere göre bunlar daha çok yerleşik hayat yaşamak zorunda kalan çingenelerdir. Çingenelerin bu faaliyetleri Türkiye ile sınırlı olmayıp, onlara Balkanlarda ve Orta Doğu'da olduğu kadar Kuzey Afrika'da da rastlanmaktadır. Davul ve zurna'nın birlikte çalınması âdetinin ve onları çalanların bir çok noktalardan benzediği için, Hindistan'dan gelme olduğu zannedilmektedir. Hiç bir şey yüzyıllar boyu bu eski âdeti değiştire-

memiştir. Buna sosyolojik bir düzen olayını katmamız gerekir ki: Çingeneler, toplumun hakir gördüğü bir tabakaya mensup olan insanlardır. Çingene olmayan bir takım kişiler bazı tahminlerde bulunarak, bu enstrümanları çalabilmek için gerekli olan zekânın üstünlüğünü kabul etmemektedirler. Bu çeşit müzisyenler her memelekette mevcut olup, her grup çeşitli köylerde sanatını icra etmektedir. Hiç bir kimse, genellikle ekip olarak çalışan veya en az iki müzisyenden oluşan bir müzik topluluğu olmaksızın bir düğünü kutlamayı düşünmemektedir. Onları iyi seyretmek için bolca para verip coşturmak lâzımdır. Bazen bu çingene grubunun gençleri, yöresel elbiseler giyerek ve dansederek gösteriye bütünlük getirmektedir. Biz Türkiye'nin güneyinde Gaziantep'in doğusunda küçük bir köyde bu çeşit bir gruba rastladık. Bize, her bölgenin kendine özgü âdetleri olduğu söylendi. Köylerde davul-zurna çalan hatta oynayan çingene grupları vardır. Geçimlerini böylece sağlayabilmeleri için, halk onların bulunduğu yere çağrılır. Bu müzisyenler abdallar aşiretinden olduklarını ileri sürüyorlar. Abdal kelimesi bazılarının diğerlerinden ortaya çıktığı ihtimali olan bir çok anlama sahip, çok enteresan bir kelimedir.

Le Coq, bu aşiret üzerinde çok güçlü bir araştırma yapmıştır. Fakat o, Abdalların aslen çingene olduğuna inanmamaktadır. "Abdal" veya "aptal", ozan veya kafadan sakat olan anlamlarına gelmektedir. Aşağıda gelen ifadeler bu iki anlam arasına oturtulabilir:

Çingeneler genellikle müzisyen olup, toplumun yoksul tabakasından gelme oldukları için onlara aptal denilmektedir. Abdal kelimesi ise gezgin müzisyen anlamında ele alınmıştır. Bu adlandırma daha sonra çok büyük halk ozanlarına onursal bir ünvan olarak uyarlanmıştır. Bu durum, çingenelerin üzerlerinde taşıdıkları aşağılık hislerine rağmen, diğer yönden toplumun müziksel yaşamında önemli rol oynadıklarını göstermektedir.

Uzunhavalara eşlik etmek için bağlama tercih edilmektedir. Uzun saplı ud[8] da bunun gibi yüksek bir sanat çeşidini ihtiva etmektedir. Fakat çalması güç olduğu kadar, çok uzun uygulama istemesi, fabrikasyon olarak imal edilememesi[9], fiyatının çok yüksek oluşu ve köylerde ud çalan amatörlere çok az rastlanması gibi özellikleri sebebiyle bağlama kadar yaygın değildir. Ud, diğer enstrümanlar bulunmadığı zaman bir resital vermek (recital = solist konseri) veya oynayanlara eşlik etmek için solo olarak çalınabilmektedir. Ud sadece oyun havalarında değil, uzunhavalarda hep bas sesler çalarak şarkıların boşluklarını dolduran aranağmeleri çalmada da kullanılmaktadır. Ud, genel anlamda orkestrada kullanılan bir âlet değildir.

---

8. Bundan maksat Lavta denilen ve ud'a benzeyen âlet olabilir.
9. Günümüzde fabrikasyon olarak da imal edilmektedir.

Köylerde çalınan diğer enstrümanlar flüt ve madenî tanbur (cümbüş) dür[10]. Bunlar genellikle birlikte çalınır. Bu âletlerle, oynayanlara eşlik edilmekte ve bunlar her türlü müzikte kullanılmaktadır. İstisnai durumlar hariç yalnız deblek[11] çalınmaz. Buna karşılık flüt, kaval ve düdük çalınabilir, zaten bunlar solo enstrümanlarıdır. Flüt aynı zamanda Türkiye'de halen çobanların kullandığı enstrümandır, özellikle bunlar tarafından çalınmaktadır. Gezilerimizde, çömelmiş veya yürürken bir nağme çalan çobanlara çokca rastladık. Bu nağmeler bazen bilinen parçalardan olduğu gibi, çobanların kendilerinin uydurdukları parçalardan da olmaktadır. Halkın, çoban havaları gibi meşhur olan bir çok nağmeleri vardır. Bunlar uzunhavalar değildir ama çok da basit formdaki oyunhavaları da değildir. Onlar bu ikisi arası bir formdadır. Flüt, çobanların tercih ettikleri mûsikî âletidir, çünkü bu âlette parmak basması kolay olup, özellikle büyük sürü çobanları bu tabii konuşma şekli olan kaval çalmaya devamlı ihtiyaç duymaktalar, çaldıkları havalar, belirli bir sahanın dışına taşmamasına rağmen, nağme açısından zengindir. Diğer yönden flüt, çobanlar açısından pratikliğe sahiptir. Çobanlar onu, sürüyü çağırmada kullanır ve bununla özel çağrı şekilleri icad etmişlerdir. Çobanlar koyunları geri çekmede bilinen havaları çalarlar. Onlar, çağrı amacıyla koyunlarını su yalağına sürmek ve gece olunca da ağıla döndürmek amacıyla flüt çalarlar. Türkiye'de rastlanılan çok sayıdaki tarihi enstrümanların orijinalleri de yine orada olabilir. Robert Lachmann Tunus'a ait bir müzik parçasına dayanarak, çoban havalarıyla eski müzik arasında var olan bir alâkayı ispatlamıştır. Ne yazık ki Türkiye'de besteli olan bu şiirler başka bir dile çevrilmemiştir.

Kırsal kesimdeki bu müzisyenlerin sadece işleri ve hareketleri değil, düşünce ve konuşmaları kadar, bir enstrüman üzerindeki kabiliyetleri tasavvur olunduğunda hayran olmamak mümkün değildir. Adı geçen yazarın notlarına göre bir Altay Türk'ü için deniz kıyısında coşkun bir dalga görünümünde veya bir kervanın geçişinde şarkı söylemek çok kolaydır. Fakat tüm hikâyeyi bir enstrümental nağme sayesinde yeniden yaşatmak çok zordur. Bu iki tipik Türk hikâyesini anlatalım: Bunlardan birisi bağlama hakkında anlatılmış, diğeri de flüt hakkında söylenmiş olup, aynı zamanda çok yaygındır. İşte öncelikle güzel Leylâ'nın hikâyesi:

Demircinin birisinin çok güzel bir karısı vardı. bir gün karısı hamama gitmek için kocasından izin ister. Demirci önce tereddüt eder ve ona evde yıkanmasını söyler. Fakat karısı (sitemle) daima ona itaat ettiğini belirtince, kocası da onu gidip gitmeme konusunda serbest bırakır. Kadın, hamama gider, dönüşte kralın sarayının önünden geçer. Kral onu farkeder ve onun kimin karısı olduğunu öğrenmek ve hakkında bilgi toplamak için

10. Aslında cümbüşle birlikte daha çok klarnet çalınmaktadır.

11. Deblek, düblek veya dümbelek, gövdesi topraktan saksı gibi yapılan bir çeşit darbuka. Bazı yörelerde şenliklerde sadece darbuka çalındığı bilinmektedir.

derhal adamlarını gönderir. Kral, önceden bilgi edindiğinden demirciyi getirtir ve ona gelecek gece boyunca çekiçle döğerek demirden elli kental çivi yapmasını emreder, şayet yetiştiremezse kafasını keseceğini bildirir. Demirci evine dönmüş ve hıçkırıklar çıkararak karısına kralın emrini ve onun emrettiği şeyin -bütün Türkiye ona yardım etse bile- gerçekleşmesinin imkânsızlığını anlatmış ve onun hamama gitmiş olmasına kızarak, eğer o hamama gitmeseydi böylece kendisinin öldürülmeyeceğini ve karısının da elinden alınmayacağını sitemle anlatmış. Karısı onu teselli etmiş, Allah bize yardım eder diyerek yatmaya gitmiş. O gece demirciyi uyku tutmamış. Sabahleyin kapı çalınmış, kralın öldüğü haber verilmiş ve tabutuna çakmak için acele çivi yapmak zorunda olduğu bildirilmiş. İşte bu olayı aşağıdaki şarkı şöyle dile getirmektedir:

Hiç bir kötü insan cezadan kurtulmaz,
Kötü yongalar nafile, asla tutuşmaz,
Leylâ'ya sesleniyorum fakat uyanmaz,
Bu çiviler tabut için mi olacaktı?
Bilmiyorum.

Kader kalbime acı doldurdu,
Bana şifa bulmaz keder bıraktı,
Leylâ'nın ateşi kalbimi yaktı,
Su getir bana su Leylâ'm
Ölür gibiyim.

Karakoyun (siyah koyun) hikâyesi flüt hakkında anlatılan ve Anadolu'nun tamamında bilinen bir hikâyedir. Bu bir tipik çoban havası olup çokca çalınır. Hikâyenin özü hemen hemen şöyledir:

Fakir bir çoban, sürü sahibi bir zenginin kızını seviyordu. Genç kızı isteyince, kızın babası gerçekleşmesi imkânsız bir şartla olur der. Genç adam koyunlarını su yalağına götürmeksizin önce tuzla doyurmak zorundaydı. Altı gün boyunca serbest yayılan koyunlara flütüyle çok güzel nağmeler çalacak, koyunlar susadıkları halde pınara koşacakları yerde flütü dinlemek için orada kalacaklar, bırakıp gitmeyeceklerdi. Genç adam kendisine denileni yaptı ve o esnada hayvanlarına hitap eden çok güzel bir nağmeyi buldu ve başarılı olarak sevgilisine kavuştu.

Türkiye'de Müzik Toplulukları ve Müzik Eğitimi

Polüler müziğin gelişmesine katkıda bulunan topluluklar ve örgütler, son zamanlarda toplumun müzik hayatının yok olmasına da sebep olmuş-

lardır. Bunlar tabii olarak geleneksel organizasyonlar değil, halk mûsikîsinin batışının ilk adımı olan gözlemlere, kendi varlıklarını sürdürebilmek için karşı olmak zorundaydılar. Aynı gelişmeleri son yüzyılda Avrupa'da biz de yaşadık. O vakitlerde halk mûsikîsine, korolar sayesinde yeni bir hayat kazandırmak için yeniden te'lif ve adaptasyonlar denenmiştir. Bu teşebbüs, halk şarkılarını hayata kazandırmaya çalışan gençlik hareketlerinin hepsinde olduğu gibi bir başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Halk mûsikîsi hâlâ büyük bir kurtarıcı gücü beklediği halde, Türkiye'de cereyan eden bu hareketlerin başlangıcı çok erkendir.

Son yıllarda Halk Müziği Dernekleri kurulmuş, orta derecede önemli topluluklarda ve hemen hemen büyük şehirlerin tamamında tesis edilmiştir. Bu durum bizleri, köylerdeki halk mûsikîsine hâlâ el atılmadığına, modern kültür içerisinde, manevi veya entellektüel gücünün de orada sürdürülmek istenildiği kanaatine götürmektedir ve bu müzik yok olma yolundadır. Bu derneklerin etkileri ve işleri üzerinde bir kanaate varmak çok erkendir[12]. Bunun öncülüğünü yapanların iyi niyetlerinden şüphe edilemez ama, bu müzik gerçek köy folkloruna -yapmacıklı olarak- başka bir şekil vermek isteyip yeni formlar kullanan belli gruplarda çalınmaktadır. Netice itibariyle halk mûsikîsi ve şarkılar köylerde tekrar ediliyor, oyunlar da orijinal olma niteliğini kaybedip, şarkılar aynen kopya edilen notalarda sıkışık olarak durdukça, halk mûsikîsinin bir çeşidi olan doğaçlama olarak çalma ve söyleme de kaybolmaktadır. Türk Halk Musikîsi'ndeki bu belirgin yenilik, orkestra oluşturma çabasıdır. Çünkü bazen altı veya daha fazla sazı birlikte çalanlara rastlanmaktadır. Bunlar farklı boyutlarda olup, çeşitli rollere sahip olabilirler. Bazıları nağmeleri çalarken, diğerleri onlara eşlik etmektedir ki, bu köylülerin gelenekleriyle çok az bir benzerlik meydana getirmektedir.

Uzun kollu ud, bir solo enstrümanıdır[13] ve özellikle uzun havalara eşlik etmede kullanılır. Müzik derneklerinde koro ile okunduğu için kırık havalar tercih edilmektedir. Bir tek okuyucunun bir andaki ilhamıyla sözlü olarak yorumlamış olduğu serbest bir usûlle söylenmiş ve uzatılmış olan bir nağmeyi, bir koronun sesli olarak bir uyum içerisinde söylemesi mümkün değildir. Şayet bir uzunhavanın tamamı seçilse bile melodiye bir zaman ölçüsü ve ritmik bir şekil vererek basitleştirmek suretiyle tecrübe etse, bu defa da nağmeleri yanlış kullanmış olur.

Buna rağmen, Müzik Derneği'nin büyük faydalarını bilmezlikten gelerek sadece tenkidini yapmak istemiyoruz. Çünkü onların faaliyetleri iyi niyetlerle doludur. Biz, gerçek müzik anlamını kökünden yıkan ve popü-

---

12. Aradan yaklaşık 35 yıl geçmesine rağmen Türk Mûsikîsi'nin durumu geçmiştekinden pek farklı sayılmaz. İstanbul'da Türk Müziği Devlet Konservatuvarı'nın çalışmaları haricinde önemli bir faaliyet de ne yazık ki göremiyoruz.

13. Genellikle uzunhavalara bağlama ile eşlik edilmektedir. Yazarın "uzun kollu ud" ifadesiyle hangi enstrümanı kasdettiği tam olarak bilinmemektedir.

ler şekli çok fazla taklit eden bu yüzeysel ve derleme mûsikînin yayılmasını onlara durdurtmak zorunluluğunu kendimizde hissettik[14]. Bu derneklerde, oyunlarındaki ritme uygun bateri ve dümbelek çalma öğretilmekte, geleneksel davul-zurna veya flüt çalanlar bulunmakta ve solistler bile olmasına rağmen, müzik derneklerinde ne saz toplulukları ve ne de korolar meydana getirilmemektedir. Bu gruplar bazen gerçek halk türkülerini söyleyen birisini veya bir âşıkı getirtmekte ve onun okuyacağı havalara gönüllü olarak eşlik eden, aynı ekibin gençleri önünde şarkılarını okutturmaktadır. Biz gezilerimizde klâsik müzik okuyan böyle bir ûdî'ye rastladık. Önceden işaret edilmiş olan tehlikelerin yakın bir gelecekte ortaya çıkması ihtimali vardır[15] ve küçük müzik gruplarında, büyük klâsik toplulukları taklit etme arzusundan vazgeçilerek, yabancıların müzik âletlerini halk mûsikîsine sokmak gibi bir müzik uygulamasına dönülmektedir.

Türkiye'de müzik eğitiminin problemleri de aynıdır. Türkiye'de, idarenin yaptığı işlerin tamamı değer ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Atatürk, Türkiye'ye bir Avrupa ülkesi olarak yeni şekil vermeye başladığı zaman genel hayatın bütün görünümlerine modern ve Batı'nın temel kuruluşlarını iyice yerleştirmeyi emretti. Müzik hayatı yok oluyordu. O, Ankara'da senfoni orkestrasını yeniden hazırlayan ve bir opera düzenleyen Millî Konservatuvarı kurdu. Okullarda, Avrupa ülkeleri görünümünde bir pedagojik müzik formasyonu vermek için talimatlarını verdi. Köy okullarında öğretime çağrılan öğretmenler Batı Mûsikîsi Tarihi okutuyor ve Batı müziğinde kullanılan enstrümanları çalıyorlardı. Öğretmenler, bizde (Batı'da) olduğu gibi başkentte kurulmuş olan yüksek müzik eğitimine hazırlanıyorlardı. Böylece öğrencilere, bir müzik hocasından az, kendi seviyelerine göre küçük bir aşamada, kişisel ünvana bir şey kazandırmayan bu boşluğu bilerek, bir kaç parçadan başka bir şey öğretemiyorlardı. Çok az zamanlarda, genellikle koro halinde söylenen bir halk türküsü öğretiyorlardı. Bazen bir Türkçe parça üzerinde aynı anda Alman Halk Havalarından söyleniyordu. Bu metod, öğretmenlerin sahip oldukları bilgilerle, köylerde küçük yaşlarından itibaren çevresini dinleyen ve onlarla ilişkide olan aynı karakterdeki çocukların folkloruna bir katkıda bulunmuyordu. Fakat bu durum şehirlerde gençlerin Türk Mûsikîsi mirasıyla ilgi kurması, kişisel öğretim teşebbüsleri ve geleneklere bağlı bir arkadaşın nasihatleri sayesinde köylerde olduğu gibi olmamıştır. Buna rağmen bizim, çağdaş müzik hocaları reformunu yapmak zorunda olduğumuz gibi, yeni bir şeklin ortaya konulması pozitif bir manzara arzediyordu. Atalardan miras kalan müzik formlarını tamamen unutturmaya gitmeyecek şekilde, yerli

14. Batı'lı bir ilim adamı, Türk Mûsikîsi'ndeki bu yozlaşma tehlikesini bundan 35 yıl önce görüyor ve bizleri (yani Türkleri) bu konuda uyarmayı vicdanî bir görev biliyor. Ne yazık ki mûsikîmizde halen tüm hızıyla devam eden bu yozlaşma nereye kadar gidecek onu okuyucularımızın takdirine bırakıyoruz.

15. Nitekim bu tehlike ortaya çıkmıştır bile. Org.'un yayınlaşmasıyla orijinal enstrümanlar terkedilmeye başlanmış, bununla birlikte millî mûsikîmiz tabiî ve orijinallikten sıyrılıp, metalleşmeye doğru gitmektedir.

mûsikîyi bilmeyen çocuklara Batı Müziği'nden çok kolay parçaları öğretmek için ses eğitimi dersleri konulmuştu. Bundan da, Türk Halk Türküleri ile Batı formları arasında aralık bakımından aynı mesafede olan tamamen özel bir mûsikî türü meydana gelmiştir. Araştırmacı, hocalar ve bestekârlar tarafından bilinçli olarak, Türk Halk Mûsikîsi'nin zaten çok zengin olan repertuvarının son bir geliştirme safhasında, çok müsait şartlarda pek çok eser meydana getirilmiştir.

"SİRETU İBN-İ HİŞAM"IN ARAPÇASI İLE BUGÜNKÜ ARAPÇA'NIN BİR MUKAYESESİ*

Dr. Muhammed Hasan BAKALLA
Çeviren: Necmettin YURTSEVEN

Bu araştırmada, İbnu Hişâm'ın *es-Sîretu'n-Nebeviyye* isimli kitabının birinci cildindeki, dilin tarihî değişimini ortaya koymaya çalışacağız.

Dilin, üslûb, ses, yapı, gramer (sentaks) ve mana bakımından geçirdiği değişikliklere ait örnekleri arzedeceğiz. Ayrıca dil ile ilgili kaynakların, tarihî kaynaklar olmasının yanı sıra 'tarihî mîras'ın da kaynakları olduğunun önemini göstermeye çalışacağız.

Bu çalışmanın hedefi, tarihle uğraşan kişilerin, tarihî gerçekleri uydurma haberlerden ayırabilmeleri için, fasih Arapça'ya hakim olmaları (gerektiği)'nin önemini vurgulamaktır.

Tarihî Mîras Dili

Yeni dilciler, dilin, belirli ve gelişmiş (bir takım) unsurları (içeren) bir sistem olduğunda hem-fikirdir. Bu unsurlar ise;

a) Cümlenin ve kelimelerin manalarına ilişkin olan (Dilâlî),

b) Gramer (Nahv=kelimelerin cümle içinde doğru olarak dizilişi),

c) Kelimelerin yapısını belirten Sarf,

d) Fonoloji (Harflerin okunuşundan meydana gelen sesler), ve

e) Uslûbdan ibarettir.

Yine bu dil bilimcilerine göre dil, canlı olduğu sürece 'değişebilir' özelliğe sahip bir sistemdir. Ancak bu değişim dilden dile farklılık gösterir.

---

* Bu makalenin Arapça aslı, Suudî Arabistan'da yayınlanan aylık al-Faisal dergisinin Kasım 1977 tarihli 6. sayısında Dr. Muhammed Hasan Bakalla tarafından لغة التراث التاريخي adıyla neşredilmiştir.

Bir dil, tarihî gelişimi tamamlamış ve kuralları oturmuş ise; sadece konuşma dili olan, yazılmamış ve kuralları oturmamış dillere nazaran daha az değişikliğe uğrar. Bu bahsettiğimiz genel kurallar diğer diller için olduğu gibi Arapça için de geçerlidir. Arapça, kendisini diğer dillerden ayıran malum ve birçok unsurları nedeniyle özel bir konuma sahiptir. Fasih Arapça'da (yukarıda izaha çalışılan hususlara benzer) dille ilgili bazı değişikliklerin meydana geldiğine inanıyoruz.

Arapça'daki bu değişikliği, bir tarih kitabından, islam ve arap tarihinin temel kaynaklarından kabul edilen Sîretu İbn Hişâm'ın I. cildinden örnekler vererek açıklamaya çalışacağız. Bunun için de adı geçen kitaptan alacağımız örnekleri, günümüz fasih Arapça'sı ile karşılaştıracağız.

Mana Değişimi (Dilâlî)

Aşağıdaki A tablosunda görüleceği gibi bahis konusu kitaptaki bazı kelimelerin mânâları günümüz fasih Arapça'sında başka anlam kazanmıştır.

A TOBLOSU

Kelime	Ibnu Hişam'daki Manası	Bugünkü anlamı	Meydana gelen değişiklik
سيارة	Kafile, insan topluluğu	Bir çeşit ulaşım aracı	-
عيب آلهتنا	عاب 'nin masdarıdır. Cem'i yoktur.	-	-
أسلم	عيب / عيوب Teslim oldu	عيب / عيوب فقط İslâm'a girdi	Mana daraltılmış Mana özelleşmiş
يعزّ	Galib gelir	Ender olur	Mana daraltılmış
مضيفا إلى	ملتصقا بها / و ملحقا بها	ملحقا ومتبعا به	Mana daraltılmış
شرب	مورد الماء	مصدر	
أمواله	متاعه	جمع مال	

Yine birçok kelime de, aşağıda görüleceği gibi, eskiden kullanıldığı halde günümüzde kullanılmamaktadır.

B TABLOSU

Kelime	Terkedilmiş Manası
بطع بها	اشتدت عليه
أمص	شك (بلغة حمير)
أصفقوا على	اجتمعوا على
تهراق	تهرق
يهريقون	يهرقون
ذمرهم	حضهم
جهده	بمعنى أجهده
الحزاة	المنحمون
نحماس	رأس
وجاه	طعنه

Gramer Bakımından Farklılık

Bu farklılıktan, cümle kuruluşunun ve öğelerinin gramer kurallarıyla olan ilgisini kasdediyoruz. Meselâ: Fiil-fail-mef'ûl, Câr-mecrûr, Muzâf-muzâfün ileyh ilişkisi gibi. Bu araştırmamız sırasında aşağıda görüleceği gibi, sözkonusu kitaptan aldığımız örneklerle günümüz fasih Arapça'sı arasında cümle kuruluşları (sentaks) bakımından bazı farklılıklar tesbit ettik:

a) كاد قومه *(es-Sîre 13)*

Görüldüğü gibi, fiil, harf-i cersiz olarak mef'ûl almıştır. Halbûki günümüz fasih Arapça'sında genellikle " ل " harf-i ceriyle " كاد لقومه " şeklinde müteaddî olur.

b) " و كان تخلف " *(es-Sîre 13)*

Günümüz Arapça'sında " وكان قد تخلف " deriz. es-Sîre'nin 248. sayfasında yine şöyle bir ibâre vardır: بلغني عما كان وضع عيسى

c) " وكتمه ما قال سطيح " *(es-Sîre 18)*

Bu cümlede كتم fiilinin iki tane mef'ûl aldığını görmekteyiz. Halbuki günümüz Arapça'sında bu fiil كتم زيد السر da olduğu gibi bir mef'ûl alır. Yahut عن harf-i ceriyle müteaddî olur. كتم زيد السر عن فلان

d) " أكثر من ستين أو سبعين يمضين من السنين " *(es-Sîre 17)*

Yukarıdaki ibarede يمضين fiili cem'-i müennes sâlim sîgasında kullanılmıştır. Halbuki günümüz fasih Arapça'sında bu tür bir cümle akışı içinde müfred müennes sîga kullanılabilir.

أكثر من ستين أو سبعين تمضي من السنين

Aşağıda da göreceğimiz gibi çoğu zaman Arapça'nın kuralları üslub ve beyan mülahazalarıyla bozulmaktadır.

e) " سلّحه إياه " *(es-Sîre 12)*

Bu cümlede سلّح fiili iki mef'ûl almıştır. Çağdaş Arapça'da سلّحه veya سلّحت الدولة الجيش بأسلحة حديثة örneklerinde olduğu gibi bir mef'ûl almaktadır.

f) ما زلت أنظرك و أقول متى هو جاء *(es-Sîre 34)*

Bu cümledeki أنظر fiili tek başına müteaddîdir. Halbuki bugünkü Arapça'da bu fiil إلى harf-i ceri ile meteaddî olur. Ayrıca bu cümlede mana bakımından da bir değişiklik söz konusudur. " أنظرك ", " أنتظرك " manasına kullanılmıştır.

g) عاب دينها *(es-Sîre 368)*

Görülüyor ki gerek es-Sîre'de ve gerekse eski tarih kitaplarında عاب fiili ya tek başına müteaddî yahut lâzım fiil olarak kullanılagelmiştir. Çağdaş Arapça'da bu iki kullanıma ilaveten على harf-i ceri ile kullanılışı da vardır. و عاب عليه ثرثرته

h) ثم توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رأى جبريل توضأ *(es-Sîre 261)*

Çağdaş Arapça'da böyle bir cümle terkîbi yoktur. Bu tür bir ibare, ثم توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رأى جبريل يتوضأ أو قد توضأ şeklinde ifade edilir.

Bazı dilcilerin iddiasına göre âid zamiri alması gerektiği halde, zamirsiz kurulmuş cümleler, bu tür kalıpların sıkca kullanıldığı Fransızca ve İngilizce gibi avrupa dillerinde bulunur. (Bu nedenle) meselâ aşağıdaki şu cümlelerin özgün Arapça cümle kuruluşuna uygun olduğu hakkında şüpheler vardır. لم يعجبه الثوب الذي اشتريت Bu araştırmamızda, es-Sîre'de aşağıdaki örneklere rastladık.

فلما نظر بحيرى في القوم لم ير الصفة التي يعرف و يجد عنده

Yapısal (Sarfi) Değişim

Araştırmamız esnasında (yukanda olduğu gibi) cümle kuruluşu ile ilgili değişik kullanımların azlığına karşın sarfî (yapısal) değişiklikle ilgili çeşitli ve bol örnekler bulduk. Burada bazılarını belirtelim:

a) فولد معد ابن عدنان أربعة نفر *(es-Sîre 18)*

لئن ولد له عشرة نفر *(es-Sîre 160)*

Dikkat edilirse iki örnekte de نفر kelimesi çağdaş Arapça'da tekil olarak kullanıldığı halde burada çoğul olarak kullanılmıştır. Bugün ise, نفر واحد ، أربعة أنفار ، نفر من الناس şeklinde kullanılmaktadır.

b) فأمر أصغر ولده لا أقيم ببلد لطم وجهي فيه أصغر ولدي *(es-Sîre 13)*

فالعرب كلها من ولد إسماعيل *(es-Sîre 8)*

Bu örneklerde de ولد kelimesi çoğul yerinde kullanılmıştır. Günümüz Arapça'sında müfred olarak kullanılmaktadır. Yukarıdaki örnekleri bugünkü Arapça ile yazarsak, şöyle dememiz gerekir: فأمر أصغر أولاده - لا أقيم ببلد لطم وجهي فيه أصغر أولادي

فالعرب كلهم من أولاد إسماعيل

Ayrıca son cümledeki العرب kelimesi gayr-ı âkıl çoğul olarak kullanıldığı halde bugün, âkil çoğul olarak فالعرب كلهم şeklinde kullanılmaktadır.

c) ولكنكم ضيف و قد أحببت أن أكرمكم *(es-Sîre 192)*

Bu örnekte de, ضيف kelimesi diğer örneklerde olduğu gibi çoğul olarak kullanılmıştır. Bilindiği gibi, günümüzde bu kelime tekil olup, ولكنك ضيف ve ولكنكم ضيوف şeklinde kullanılmaktadır.

Öte yandan isim ve fiil kalıplarında da değişiklikler tesbit ettik:

1) ولكن أهله حالوا بيننا و بينه بالدما التي يهريقون عنده *(es-Sîre 25)*

ثم هدما ذلك البيت فبقاياه اليوم آثار الدمار التي كانت تهراق عليه *(es-Sîre 28)*

Yukarıya aldığımız örneklerdeki fiilin إفعال vezninde olduğu anlaşılıyor. Ancak bu vezin, Arapça vezinlerden değildir. Bunun başka bir Sâmî dilinden alınmış olması muhtemeldir. Bugün ise, أهرق fiili أفعل vezninde kullanılmaktadır. es-Sîre'de kullanılan أهراق fiili ise tamamen terk edilmiştir.

2) أول دم هريق في الإسلام

Bugünkü Arapça'da bu fiile rastlanmaz. Ancak أريق fiili vardır. Kanaatimizce أهرق fiili Sarfî yönden أهراق fiilinden, أهراق fiilli de هراق fiilinden türetilmiştir. Bu konuyla ilgili geniş bilgiyi ileride ses değişikliği ile ilgili bölümde vereceğiz.

3) فلما جهده ذلك سأل الأطباء و الحزاة *(es-Sîre 29-30)*

Kanaatımıza göre geçmişte mana bakımından müteradif olan iki fiil arasında bir yarışma olmuş ve أفعل kalıbı فعل kalıbına galip gelmiş.

4) فيحزنه ذلك *(es-Sîre 257)*

جهد fiili için yukarıda söylediğimizi burada أحزن manasında kullanılan حزن fiili için söylemek mümkün. Çağdaş Arapça'da ise I. Kalıp kullanılmakta iken diğeri terk edilmiştir.

5) *(es-Sîre 261)* وافترضت الصلاة عليه

Yukarıdaki cümle de, fiil sigaları arasındaki yarışın bir başka örneği. Buradaki yarış فعل ve افتعل arasındadır. Şu var ki افترض fiili halen kullanılmaktadır.

6. فقدمها و هو محمع لا حرابها *(es-Sîre 21)*

Bugünkü Arapça'da أحرب kullanılmamaktadır. Bunun yerine فعّل kalıbından müteradifi تحريب ، محرّب ، حرّب gibi birçok iştikakları kullanılmaktadır.

Ses Değişikliği

es-Sîre'yi incelememiz sırasında, "Tarihî Ses Değişikliği" olduğunu gösteren deliller bulamadık. Bununla beraber ses değişikliğine delalet eden bazı örnekler bulduk.

a) Yukarıda geçen هراق fiili 'ه 'nin 'أ 'ye dönüşmesiyle أراق olmuş. Ancak bu değişikliğin ne zaman olduğunu tesbit edemedik.

b) تقول العرب التحنث و التحنف يريدون الحنفية ... *(es-Sîre 251)*

وحدث و حدف يريدون القير

İkinci örnekte görüldüğü gibi, ف ، ث şeklinde telaffuz edilmektedir. Başka yerlerde de buna benzer ibdaller vardır. Meselâ: ثومها ، فومها manasında kullanılmaktadır. Bazı arap lehçelerinde ثم ، فم 'e dönüşmüştür.

Üslup Değişiklikleri

İncelememiz esnasında gördük ki, her bölümde kullanılan tek bir üslup yoktur. Üslup, konuya göre değişmektedir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, kitapta en az üç üslup vardır:

a) "Doğrudan İslâm'a davet" konularıyla ilgili araştırmalarda belâğatla süslü fasih bir üslup... Bu konular işlenirken birçok âyet-i kerîme zikredilmekte ve tabiatıyla üslup -konu gereği- Kur'ân-ı Kerim'in fesâhatından etkilenmektedir.

b) Buna karşılık, Rasûlu'llah (a.s.)'ın peygamberliğinden önceki konular işlenirken ve olaylar anlatılırken üslup tutukluğa meylediyor. Bazı yerlerde Arapça dışındaki dillerin etkisinde kalmış, Arapça'ya uymayan bir üslup gözleniyor. Meselâ: s. 248'de İncil'deki Rasûlu'llah'ın sıfatı Babı:

صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الإنجيل :

قال ابن إسحاق :

و قد كان ، فيما بلغني عما كان وضع عيسى بن مريم فيما جاءه من الله في الإنجيل لأهل الإنجيل من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مما أثبت يحنس الحواريّ لهم ، حين نسخ لهم الإنجيل عن عهد عيسى بن مريم عليه السلام ، في رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم أنه قال : من أبغضني فقد أبغض الربّ ، و لولا أني صنعت بحضرتهم صنائع لم يصنعها أحد قبلي ما كانت لهم خطيئة و لكن من الآن بطروا و ظنوا أنهم يعزونني ، و أيضا للربّ ، و لكن لابدّ من أن تتم الكلمة التي في الناموس : أنهم أبغضوني مجانا أي ، باطلا فلو قد جاء المنحمنا هذا الذى يرسله الله إليكم من عند الربّ ، (و) روح القدس ، هذا الذي من عند الربّ خرج ، فهو شهيد عليّ و أنتم أيضا ، لأنكم قديما كنتم معي ، في هذا قلت لكم لكيما لا تشكوا .

و المنحمنا (بالسريانية) : محمد ، فهو بالرومية : البرقليطس ، صلى الله عليه و على آله وسلم .

Latince ve Yunanca'nın yanı sıra, tercümedeki hıristiyanlık tesiri de gayet açıktır. Meselâ:

فلو قد جاء المنحمنا هذا الذي يرسله الله إليكم من عند الرب و روح القدس

sözünde, "Allah" için 'Rab'dan ayrı bir makam tesbit edilmiş ve ikisi birbirinden ayrılmış. Ayrıca Allah, Rab ve Rûhu'l-Kudüs'ten bahsedilirken, teslis inancının etkisini kuvvetli bir şekilde görmek mümkündür.

c) Fasih Arapça ile karşılaştırdığımızda, çok açık bazı nahiv hatalarının olduğunu gördük: أكثر من ستين أو سبعين بمضين من السنين

1) Doğrusu, تمضي من السنين şeklinde olacak. Belki de burada kural, yazar tarafından kasıtlı olarak 'seci' yapmak için bozulmuş olabilir.

2) و خرج الحيران بمصاحفهما في أعناقهما متقلديها (es-Sîre 27)
Doğrusu و خرج الحيران بمصحفيهما في عنقيهما متقلدين إياهما

3) وخرج الحيران بمصاحفهما في أعناقهما تعرق جباهما
Doğrusu: وخرج الحيران بمصحفيهما في عنقيهما تعرق جبهتاهما

4) Burada bahse değer bir başka enteresan şey de aşağıdaki örneklerde görüleceği gibi, يهود kelimesinin hep nekre olarak kullanılmasıdır.

وهذا الحي من الأنصار يزعمون أنه إنما كان حتى تبع على هذا الحي

من يهود الذين كانوا بين أظهرهم .

Buradaki يهود kelimesini ma'rife olarak alırsak, cümle düzelmiş olur. يهود kelimesini -cümlede olduğu gibi- nekre kabul edersek yanlış olur. En doğrusu من يهود كانوا بين أظهرهم denmesidir.

d) Özellikle bi'set öncesi meydana gelmiş olaylarla ilgili birçok konularda 'seci' üslubunun kullanıldığına dair fazla söze gerek olmadığı malumdur.

SONUÇ

Kanaatımıza göre, yukarıda verdiğimiz örnekler de açıkca gösteriyor ki, tarihçinin, İslam tarih literatürünün dilini anlaması, gerçek olayları tesbit edebilmesi için zorunludur. Böylece, çeşitli üslup ve seviyeleri bakı-

mından tarihî metinlerin dili hakkında bilgiye sahip olmasa bile (herhangi bir) tarihî metnin orijinal olup olmadığına yahut o metinde bulunabilecek yanlışlara vakıf olur. Bu çalışmamızda şöyle bir sonuca varmış bulunuyoruz:

İbn-i Haldun, İbn-i Kesir, İbn-i Sa'd, Taberî Tarihi ve İbn-i Hişâm'ın Sîresi gibi tarih kitaplarında her anlatılana güvenmek mümkün değildir.

Peygamber efendimiz (s.a.s.)'nin devri ile arap tarihinin yazılış zamanı arasında mesafe ne kadar uzun olursa, efsaneler ile diğer dillerden, dil bakımından etkilenmiş haberler, dinî bakımdan da isrâiliyyât ve nasrâniyyât o nisbette artmaktadır.

Burada isbat ettiğimiz hususların, "tarihçinin yukarıda sayılan kaynaklardan yararlanarak tarihî gerçekleri bulması mümkün değildir" şeklinde anlaşılmasını istemiyoruz. Eğer tarihçi, bir yandan bilimsel tarihî araştırma yapacak seviyede olursa, diğer yandan da dilinin çeşitli değişikliklerin ve kullanışlarının bilincine vararak idrak etmişse tarihî gerçeklerle çeşitli haberleri birbirinden ayırabilir. Gerçekten de bu kitaplarda Sîret-i Nebî kitaplarından başka yerde bulamayacağımız ve Peygamber efendimiz (s.a.s.)'in hayatına ışık tutan çok kıymetli gerçekler vardır. İnanıyoruz ki, modern dil bilimi tarihçiyi, tarihî gerçeklere ulaşma amacını gerçekleştirmeye yardım edecek amaçlarla donatabilir. Öte yandan, İslam tarih literatürü, dilcinin, uzun tarihi boyunca dilde meydana gelmiş değişiklikleri keşfetmesine yardımcı olur.

GAZZÂLİ'NİN TASAVVUF EKOLLERİNE ETKİSİ VE GAZZÂLİ'DEN SONRA ORTAYA ÇIKAN TARİKATLAR

*Ebu'l-Vefâ TAFTAZÂNÎ**
*Çev: Dr. Mustafa AŞKAR***

GİRİŞ

Hicri VI. ve VII. asırlarda İslâm dünyasında gelişen felsefî tasavvuf anlayışının yanında, yine aynı asırlarda *Gazzâli* sayesinde hız kazanan ve gelişen Sünnî tasavvuf anlayışı, tarikat erbabı şeyhlerin elinde, tüm İslâm dünyasında geniş bir yayılma ve gelişme gösterdi.

Gazzâli'ye göre sufî tarikatlar, müridlerine mücahede yoluyla kötü sıfatlarını yoketmelerini, bu sıfatlarla olan alakalarını kesmelerini ve tamamen Allah'a yönelmelerini sağlayan müesseselerdir. Yine bu tarikatlar, sâliki mânen temizler, tasfiye ve tezkiye yoluyla kalpleri Allah aşkına hazır hali getirir. Bunu da yaparken tarikat-şeyh, mürid-şeyh ilişkilerini, halvet kurallarını, açlık, seher, zikir, vs. gibi konularda geniş bir şekilde âdab ve sulûk kaideleri ortaya koyarlar.

Gazzâli'nin tarikatın merhaleleri, riyâzet şekilleri ve amelî metodlar hakkındaki tasavvuru, kendisinden sonra gelen ve kendisini beğenen tarikat şeyhleri üzerinde büyük etki yapmıştır. Bu, onun tasavvufa ilmî metodlarla yaklaşımı ve tasavvufla Ehl-i Sünnet inancını bağdaştırmasından kaynaklanmaktadır. Bu şeyhlerin tasavvuf anlayışı genelde *Gazzâli*'nin anlayışına paraleldir. Bundan sonra Sünnî tasavvuf anlayışında ilmî bir dönem başlamış ve günümüze kadar da gelmiştir. *Gazzâli*'nin başlattığı bu dönem, tasavvuf tarihi açısından ilk klasik dönem kadar önem arzetmektedir. Çünkü bu yeni dönemde tasavvuf, müslümanların çoğunluğunun benimsemesiyle bir yaşam felsefesi haline gelmiş, tasavvufun kendi-

---

* *Ebu'l-Vefâ Taftazânî*, Kahire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İslâm Felsefesi ve Tasavvufu Öğretim Üyesi iken 1994 yılı Haziran ayında vefat etmiştir. Bu makale müellifin, *Medhal ile'l-Tasavvufi'l-İslâmî, Kahire 1991* künyeli eserinin son bölümüdür. Eserde, *Tarikat Erbabının Tasavvuf Anlayışı* başlığıyla kaydedilen bu bölümü, yukarıda belirtilen başlıkla yayınlamayı uygun gördük.

** A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

ne özgü prensipleri ve özel merasim şekilleri ortaya çıkmaya başlamıştır. *Gazzâlî*'den önce farklı bölgelerde ortaya çıkan şeyhler, ondan sonra bir bütünlük ve iletişim içine girmişlerdir.

Tarikat kavramı, daha sonra gelen sufîlerce belirli bir şeyhe intisab eden, sülûk konusunda bir takım kuralları kabul eden, zaviye ve tekkelerde cemaat hayatı veya belirli gün ve gecelerde periyodik olarak bir araya gelen, düzenli zikir ve ilim meclisleri tertipleyen sufîlerden oluşan gruplara verilen bir ad olmuştur.

İslâm dünyasında, gerçekte hepsi tek bir amacı hedefledikleri halde tarikatlar kurucularının isimlerinden dolayı farklı şekilde adlandırıla gelmişlerdir. Eskiden olduğu gibi günümüzde de tarikatlar arasında mevcut farklılıklar, sadece giyim, vird, zikir vs. gibi şekli uygulamalardadır. Bu durum aynen şuna benzer. Eğitimde amaçları, hedefleri aynı olduğu halde, bu hedefe ulaşmada öğrencilerine en uygun gördüğü kural ve metodları uygulayan eğiticilerin farklılığı sebebiyle, değişik metodlar kullanan okullara benzerler. Gerçek şu ki; sufî tarikatların genel amacı, İslâmın istediği faziletlerden tevekkül, başkalarını sevme, huşû, sabır, iş ve sözde doğruluk gibi ahlâki değerleri gerçekleştirmektir.

GAZZÂLÎ'DEN SONRA ORTAYA ÇIKAN BELLİ BAŞLI TASAVVUF EKOLLERİ (H. VI. ve VII. Yüzyıllar)

1- Sonradan gelen *(müteahhir)* tarikat[1] şeyhlerin büyüklerinden biri de *Kâdiriye Tarikatı*'nın kurucusu *Şeyh Abdulkâdir Geylânî*'dir. H. 470/1077/1078 yılında *Cîlân*'da doğmuştur. 478/1085 yılında Bağdad'a gitmiştir. Hanbelî fıkhını öğrenmiştir. Orada tasavvuf yoluna girmiş; 521/1127 yılında vaazlar vermeğe başlamış ve çok büyük bir şöhrete ulaşmıştır. İlim adamları gibi giyinirdi. Öğrencileri tarikatını *Yemen, Suriye, Mısır* gibi İslâm topraklarına yaymışlardı. Daha sonra bu tarikat *Hindistan, Türkiye* ve *Afrika*'da yayılmış[2], en meşhur tarikatlar arasına girmiştir. *Trimingham*'ın da tesbit ettiği gibi[3], *Abdulkâdir Geylânî* günümüze kadar gelmiş eşi benzeri olmayan ve milyonların ilham kaynağı olmuş bir zattır. *Abdulkâdir Geylânî* 561/1166 yılında Bağdat'ta vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir[4]. Tarikatı *Mısır*[5], *Sudan, Asya* ve *Afrika* ülkelerinin pek çoğunda halen mevcut olup, çok yaygındır.

---

1. *Müteahhir tarikat* sözünden kastımız, Hicrî VI. asırdan sonra ortaya çıkmaya başlayan tarikatlardır. Biz bu terimi Hicrî III. asırda basit şekliyle ortaya çıkan müesseseleşmiş, Muhasibiye, Cüneydiye vb. gibi tarikatlardan ayırmak için kullandık.

2. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, ss. 40-44, s. 97, Oxford Un. Press 1971.

3. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 41.

4. Abdülkadir Geylanî'nin menâkıbı hakkında bir çok kitap yazılmıştır. Bazıları şunlardır: *Behçetü'l-Esrar*, Kahire 1304; Ayrıca hayatı için bak; *Abdurraûf el-Münâvî, el-Kevâkibu'd-Dürriyye*, c. II, ss. 88-89, (Tarihsiz); *Şa'rânî, et-Tabakatü'l-Kübra*, ss. 108-109, Kahire 1343.

5. Mısırda günümüzde Kadiriye tarikatının Kasımiye ve Faridiye adında iki kolu vardır. Bu konuda geniş bilgi için bak: *Ebu'l-Vefâ Taftazanî, et-Turuku's-Sufiyye fî Mısr*, s. 49, Kahire 1991, (Bu eserin büyük bir kısmı tarafımızdan dilimize kazandırıl-

Abdulkâdir Geylânî, tasavvufu, Kitap ve Sünnetle irtibatlandırması, usûl ve furu' açısından iyi bir fakih olması[6] yönüyle *İmam Gazzâlî*'ye çok benzemektedir. Bunun içindir ki, *İbni Teymiyye* kendisinden övgüyle bahseder ve ondan şu sözleri nakleder: "...*Nefsin üzerinde kontrolünü devam ettirdikçe, Rabbin tarafından sevilirsin*[7]... *Ahiret sevgisinin alâmeti dünyadan yüzçevirmek, Allah sevgisinin alâmeti, ondan başka herşeyden yüzçevirmektir*[8]". O da *Gazzâlî* gibi, *Hallâc-ı Mansur*'un hatasını görüyor ve şöyle diyor: "*Hallac'ın ayağı tökezledi fakat kendi zamanında kimse Onun elinden tutmadı*[9]".

Şeyh Ali İbnu'l-Heyfî[10] Onun tarikatındaki tasavvuf anlayışını şöyle tavsif ediyor: "*Onun tarikatı, Ubudiyyet makamında huzurlu bir şekilde tevhid üzerine yoğunlaşmakdır*[11]".

Bu konuda *Ady b. Musafir*[12] Onun tarikatının özelliklerinden olarak şunu söyler: "*Onun tarikatı, kalb ve ruhun uyumuyla, müridin kaderin akışına boyun eğmesi, zahir ve batının kaynaşmasıyla, nefsin kötü sıfatlarından arınması iledir*[13]".

2- Aynı şekilde Abdulkâdir Geylânî'nin çağdaşı olan Iraklı şeyhlerin önde gelenlerinden, Rıfaiye Tarikatının kurucusu *Ahmed Rıfâî* de aynı asırda ortaya çıkmıştır. Arap kabilelerinden *Beni Rıfaa*'ya mensubtur. *Bataih* bölgesine yerleşip, hayatını orada sürdürdü. 578/1182 yılında vefat etti[14]. Etrafına bir çok mürid toplandı ve Rıfaiye veya Bataihiye[15] adıyla anılageldiler. Bu tarikatta *Kadiriye* gibi geniş bir coğrafyada yayıldı. Günümüzde halen *Mısır*'da[16] ve diğer İslâm ülkelerinde yaygındır. Bu tarikatı Mısır'a, öğrencisi, *İskenderiye*'de yaşamış, orada 570/1174 yılında vefat

---

maş olup *Mısır'da Sufi Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları* adıyla A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisinin XXXV. cildinde yayımlanmıştır. ss. 535-552). (Çevirenin Notu).

6. Bu dipnot dizgi hatası olarak asıl metinde unutulmuştur (Ç.N.).

7. el-Münâvi, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye*, s. 90.

8. a.g.e., s. 90.

9. Şa'rani, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, c. I, s. 108.

10. Iraklı sufilerdendir. Abdulkadir Geylani'nin çağdaşıdır. Hicri 564'de vefât etmiştir. Bkz. Şa'rani, *et-Tabâkatu'l-Kübrâ*, c. I, ss. 125-126.

11. Şa'rani, a.g.e., s. 110.

12. Abdülkadir Geylani ile çağdaş olup, 577/1181'de vefat etmiştir. Bkz: Şa'rani, *et-Tabâkatu'l-Kübrâ*, c. I, s. 126.

13. a.g.e., s. 110.

14. Bkz. Şa'rani; *et-Tabâkatu'l-Kübrâ*, c. I, s. 121 vd; Yine hayatı ve menkıbelerini anlatan Ebu'l-Huda es-Sayyâdî'nin *Kıladetü'l-Cevâhir*, Beyrut 1301 künyeli eserine bakınız.

15. Münâvi, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, c. II, s. 75.

16. Ebu'l-Vefâ Taftazanî, *et-Turuku's-Sufiyye fi Mısır*, s. 43.

etmiş *Ebu'l-Feth el-Vasitî*[17] getirmiştir. *İbn-i Hallikan*, Ahmed er-Rıfâî'den şöyle bahseder: *"O çok salih, fakih, Şafiî mezhebinden bir zat idi*[18]". İmam Şa'rani onun tasavvuftaki yerine işaret ederek şöyle der: *"Tarikat ilminde zirve bir şahıs olup, tarikat ehlinin hallerini açıklamış, makamlarda karşılaştıkları problemleri çözmüş, bir çok insan sohbetlerinden istifade etmiş ve kendisine sayılamayacak kadar kimse mürid olmuştur*[19]".

Ahmed Rıfâî'nin, *Şa'rani*'nin[20] kaydettiği gibi tasavvufa dair bir çok sözü vardır. Zühd konusunda şöyle der: *"Hallerin esası ve yüce mertebelerin temeli zühddür. Allah'a tevekkül edenlerin, Allah'dan razı olanların, Allah'a yönelenlerin ilk adımı zühddür, kim ki zühd konusunda temelini sağlamlaştırmaz ise, ondan sonraki hiç bir şeyi sıhhatlı olmaz*[21]".

Ma'rifet konusunda şöyle der: *"Müşahade, ilme'l-yakin ve Hakka'l-Yakîn ile mukayyed kurb (yakınlık) anlamına gelen bir huzurdur*[22]". Ve yine; *"Sevgi dili kişiyi Allah'a karşı teslimiyete, marifet dili ise fenâ ve mahviyyete ulaştırır*[23]".

İbn Hallikan, O'nun ilahî sevgi konusunda söylediği beyitleri zikreder. Orada şeyh şöyle söyler[24]:

Gece olunca, kalbim seni anmaktan aşkla dolar,
Gerdanlı güvencinin kuğurdadığı gibi kuğurdarım.
Başımdaki bulutlar üzüntü ve keder yağdırmada,
Altında hüzün okyanusları coşmaktadır".

3- Hicrî VI. ve VII. yüzyıllarda ortaya çıkan tarikatlardan, biri de Sühreverdiye Tarikatıdır. Bu tarikatın kurucusu *Şehabeddîn Ebu Hafs Ömer* ve amcası *Ebu'n-Necîb es-Sühreverdi* ö.563/1168[25] dir. *Avârifu'l-Maarif* adlı bu tarikatın adab ve erkanını içeren eserin yazarı *Şehabettin Ebu Hafs es-Sühreverdî*'dir. Tarikatın esas kurucusu sayılan genellikle bu zâttır. O kendi döneminde sadece öğrencilerine değil, bütün tarikat şeyhlerine etki etmiş büyük bir muallimdir. Sühreverdî kendi alanında çok meşhur idi. Kendisinden, İranlı şair *Sâdî Şirâzî* çok etkilenmiştir[26].

---

17. Hayatı için bkz. Şa'rani, *Tabakât*, s. 176.
18. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan*, c. I, s. 68.
19. Şa'rani, a.g.e., c. I, s. 121.
20. Şa'rani, *Tabakât*, c. I, s. 121.
21. Aynı yer.
22. Aynı yer.
23. Şa'rani, Tabakât, c. I, s. 12.
24. İbn Hallikan, *Vefâyat*, c. I, s. 68.
25. Hayatı ve bazı tasavvufi görüşleri için bkz. *Şa'rani, Tabakât*, c. I, ss. 120-121; İbn Hallikan, *Vefayât*, c. I, s. 376.
26. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 38.

Suhreverdî yukarda adını verdiğimiz eserinde halvet, sema', rabıta gibi riyâzet uygulamalarının yanında, marifet, haller, makamlar gibi bir çok tasavvufî konuyu ele alır.

4- Hicrî VI. ve VII. asırlarda sufî tarikatlar sadece doğuda değil, batıda da* aynı şekilde ortaya çıkmış ve yayılmışlardır. Bunlardan biri de, *Şâzeliye Tarikatıdır.* Bu tarikat batıda ortaya çıkmış ve sonra Mısır'a gelmiştir. Oradan da diğer İslâm bölgelerine yayılmıştır.

Bu tarikat, aslı Tunus'un Şâzele kasabasında doğan *Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî*'ye nisbet edilir. Şeyh, daha sonra öğrenci ve müridlerinden bir grupla *Mısır*'a gelip yerleşmiş, *İskenderiye*'yi vatan edinmiştir. Bu olay, yaklaşık 624/1244 m. yılında gerçekleşmiştir. Sonra İskenderiye'de aynı adla meşhur tasavvuf ekolünü oluşturdular. Onunla birlikte Mısır'a gelenlerden biri de hayatında ve kendisinden sonra tarikatın sorumluluklarını üstlenen *Şeyh Ebu'l-Abbas el-Mürsî*'dir. O bu görevi vefat ettiği 686/1287 m. yılına kadar sürdürmüştür. Kendisinden sonra da talebeleri arasında temayüz edenlerden *İbn Ataullah İskenderî* bu görevi yürütmüştür[27].

Şâzeliye tarikatının esaslarını oluşturan *Şâzelî, Ebu'l-Abbas el-Mursi ve İbn-i Ataullah*'ın tasavvuf anlayışları, İbn-i Arabî ekolü cereyanından ve onun görüşü *vahdet-i vücûd*'dan uzak idi. Onlardan hiçbiri bu konuda bir görüş beyan etmemiştir.

Onlar, kanaatımızca *İbn-i Arabî*'nin görüşlerine ne kadar uzaksa, *Gazzâlî*'nin Kur'an ve Sünnete dayalı[28] tasavvuf anlayışına da o kadar yakın ve bir o kadar da etkilenmişlerdir.

Bizim burada, onların yanında *Gazzâlî*'nin değerini anlamamız için, *İbn Ataullah el-İskenderî*'nin *Letâifu'l-Minen* adlı eserinde *Şâzelî ve Mursî*'den rivayet ettiği bazı cümleleri aktarmamız yeterli olur sanırız. Onlar *Gazzâlî*'yi takdir etmekle kalmıyorlar, bilakis müridlerini ona uymaya ve onun yolunu izlemeye çağırıyorlardı.

Şâzelî müridlerine *Gazzâlî* hakkında şöyle diyordu: *"Allah'tan bir şey isteyeceğiniz zaman, İmam Ebu Muhammed Gazzâlî ile tevessül ediniz*[29]*"*. Yine müridlerine nasihatla; *"Gazzâlî'nin İhya adlı eseri sana ilim,*

---

* Müellif burada batı kelimesiyle İslam coğrafyasının batı kısmında yer alan Fas, Tunus bölgelerini kastetmektedir (Ç.N.)

27. Biz bu zatın hayatı, tarikatı hakkında ayrıntılı şekilde Yüksek Lisans tez konusu olarak *İbnu Ataullah el-İskenderî ve Tasavvufuhu* başlığıyla çalıştık. Bkz. Ebu'l-Vefâ Taftazanî, *İbnu Ataullah el-İskenderî ve Tasavvufuhu*, İkinci Baskı, Kahire 1969.

28. Şa'rani, *Tabakât*'ında Şazeli'nin bir müridine söylediği şu sözü zikreder: *"Keşfin, Kur'an ve Sünnetle çelişttiği vakit, keşfi terket. Kur'an ve Sünnete sarıl ve kendi Allah bana Kur'an ve Sünnetle bildirdiği konuların doğruluğu hakkında teminat verdi, keşf konusunda vermedi diyerek ikna et...*", c. II, s. 4.

29. İbn Ataullah el-İskenderî, *Letâifu'l-Minen*, s. 62, Kahire 1322.

Ebu Talib el-Mekki'nin Kûtul-Kulûb'u nur verir" derdi[30]. *Ebu'l-Abbas* el-*Mursî, Gazzâli*'den bahisle şöyle derdi: *"Biz O'nun yüce sıddıkıyet makamında olduğuna şehaadet ederiz*[31]".

İbn Ataullah'da şeyhi *Şâzelî*'ye uyarak eserlerinin bir çok yerinde övgüyle *Gazzâli*'den bahseder ve tasavvuf anlayışında bazan ondan etkilendiğini hissettirir.

Şâzelîye Tarikatının prensipleri şu beş maddede özetlenebilir. 1. Gizli ve alenen Allah'tan çekinmek (takva), 2. Fi'îli ve kavlî sünnete uymak, 3. Gizli ve alenen halktan yüzçevirip, Allah'a yönelmek, 4. Verdiklerine az veya çok demeden Allah'tan razı olmak, 5. Bollukta ve darlıkta Allah'a yönelmek[32].

Bu tarikatın en önemli prensiplerinden ve tarikatın tamamıyla üzerine temellendirildiği anlayışlarından biri de, tedbirin ıskâtı meselesidir[33]. Bu aynı zamanda, *İbn Ataullah*'ın derinlik getirdiği ve tasavvufa tam bir anlayış olarak kazandırdığı bir prensiptir[34].

Gerek *Şâzelî*, gerekse öğrencisi Mürsî tasavvufa ait hiçbir yazılı eser bırakmadılar. Her ikisinin de bıraktığı, tasavvuf konusunda söyledikleri sözler, bir takım dua ve hizipler olmuştur. Her ikisinin hayat hikayelerini, dualarını, vasiyetlerini, sözlerini toplayan ilk kimse *İbn Ataullah el-İskenderî* olmuştur. O, Şâzelî Tarikat kültürünün muhafazasını sağlamıştır. O olmasaydı bu kültür kaybolur giderdi. Bunun yanında tarikatın adabını açıklayan ve tanımlayan geniş eserler te'lif eden ve kendinden sonrakiler için tarikatın usullerini bu şekilde aktaran ilk kimse, yine *İbn Ataullah*'tır[35].

Şâzelî Tarikatının, İslâm âleminde etkisi oldukça büyüktür. Her tarafta yayılmış, Endülüs'e kadar ulaşmıştır. H. VII. asırda Endülüs'teki en önemli temsilcisi *el-Hikemu'l-Ataiyye* şârihi[36] *İbn İbâd er-Randî* (vefatı 790/1388)'dir. Bu tarikat, doğuda Malay adalarına kadar gitmiş, kuzeybatı Afrikada yayılmış ve halen Mısır[37]'da ve Arap ülkelerinin bir çoğunda varlığını sürdürmektedir.

---

30. a.g.e., s. 62.
31. a.g.e., s. 62.
32. Ebu'l-Vefa Taftazanî, *İbnu Ataullah el-İskenderî ve Tasavvufuhu*, s. 59.
33. Burada tedbirden maksat işlerin sonucunu gözetmek demektir. Bu sadece Allah'ın yapacağı bir iştir. İnsana düşen şu anda işini tam olarak yapmak, gelecekte sonucun ne olacağı ile ilgilenmemektedir.
34. Ebu'l-Vefa Taftazanî, *İbnu Ataullah el-İskenderî ve Tasavvufuhu*, s. 59.
35. Aynı yer.
36. Bu şahısla ilgili olarak şu adla uzun bir açıklama yaptık; *İbn İbâd er-Randî Hayatuhu ve Müelleflâtuhu*, İslami İlimler Enstitüsü Gazetesi, c. 6, 1-2, Madrid 1960.
37. Şazelîye Tarikatının Mısır'daki kolları şunlardır: Kasımiye, Medeniye, Selâmiye, Handüşiye, Kavukçiye, Feydiye, İdrisiye, Cevheriye, Vefâiye, Azmiye, Hamidiye, Muhammediye, Faysiyye, Haşimiye. bkz. Ebu'l-Vefâ Taftazanî, *et-Turuku's-Sufiyye fi Mısır*, s. 73.

5- Yine *Şâzelîye* ile çağdaş, Mısır'da ortaya çıkan tarikatlardan biri de *Ahmediye* Tarikatıdır. Bu tarikat *Seyyid Ahmed Bedevî* ö. 675/1276 tarafından kurulmuştur. *Ahmed Bedevi*, Mağrib'den Mekke'ye göçetmiş, sonra da oradan Mısır'a gelip yerleşmiş ve 634/1237 yılına kadar orada ikamet etmiştir. Mısır'da Tanta'da oturmuş ve insanları Allah yoluna çağırmıştır[38]. Vefât ettiği zaman tarikatın idaresini öğrencisi *Abdu'lâl el-Ensâri* (ö. 733/1333)'ye bırakmıştır.

Seyyid Ahmed Bedevî'nin tarikatı kitap ve sünnete dayanmaktadır. Bunun içindir ki: "*Bizim tarikatımız, kitap, sünnet, sıdk, safâ, vefâ-karlık, eziyetlere tahammül ve ahdlere bağlılık üzerine kurulmuştur*" der.

Yine O, "*Sizin ahlâkı en güzel olanınız, iman olarak da en güçlü olanınızdır; Allah'ı uyanık bir kalple zikrediniz, gafletten sakınınız. Çünkü gaflet kalpte kasvet meydana getirir*" buyurur.

Şu sözler onun öğrencilerine söylediği en güzel sözlerdendir. "*Kimin ilmi yoksa, onun dünyada da, ahirette de kıymeti yoktur. Kimin de hilim sıfatı yoksa, ilmi ona fayda vermez. Kimin cömertliği yoksa onun malından nasibi yok demektir. Kimin Allah'ın yarattıklarına acması yoksa, Allah'ın o kimseye şefaatı yoktur. Kimin sabrı yoksa, onun işlerinde selamet yoktur. Kimin takvası yoksa, onun Allah katında değeri yoktur. Kim de bu niteliklerin hiçbiri yoksa, onun cennette yeri yoktur*[39]".

Aynı şekilde, *Ahmed Bedevî* de diğer tarikat şeyhlerinin izlediği ahlakî çizgiyi izledi. Tarikatı Mısır'da yayıldı ve günümüze kadar da geldi[40]. Dairatu'l-Maarifi'l-İslamiyye'ye *Ahmed Bedevî* maddesini yazan *Vollers*, şeyhten şöyle bahseder; "*O, Mısır velîlerinin en büyüğü ve O'nun kabri asırlardan beri en çok ziyaret edilen yerlerden biridir*[41]".

6- Mısır'da *Ahmediye* ile aynı asırda ortaya çıkan tarikatlardan biri de *Berhâmiye* Tarikatıdır. Bu tarikatı *Şeyh İbrahim el-Desûki el-Kuraşî* (ö. 676/1277) kurmuştur. Şeyh, Mısır asıllı olup, Desuk'ta vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. *Şa'rani* Tabakat'ında onun hayatından bahisle geniş bir yer ayırır[42]. Tarikatı, Mısır[43] ve Mısır'ın dışında Suriye, Hicaz, Yemen ve Hadramut'ta yayılmıştır[44].

---

38. Hayatı için bkz. Şa'rani, *Tabakât*, c. I, s. 157 vd.

39. Şeyhin menkıbeleri ve görüşleri için bkz. Abdussamed Zeynü'ddin, *el-Cevâhiru's-Seniyye fi Kerâmeti'l-Ahmediyye* (tarihsiz).

40. Bedeviyyeden bir çok tarikat kolu türemiş, onlardan bir kısım büyük şubeler olarak gelişmiştir: *Murâzika, Kenâsiye, İmbabiye, Münâfiye, Selâmiye* bunlardandır. Bazıları da küçük şubeler olarak adlandırılır ki, *Halebiye, Şa'biye, Tıkyaniye, Hamudiye, Zahidiye* bunlardandır. Günümüzde Mısır Arap Cumhuriyetinde halen bu kollar vardır. Bkz. *et-Turuku's-Sufiyye fi Mısr*, s. 73, Kahire 1991.

41. Vollers, İA "*Ahmed Bedevî*" Maddesi.

42. Şa'rani, *Tabakât*, c. I, ss. 143-158.

43. Bu tarikattan, *Şehâviye, Şemâbiye, Şaidiyye* kolları türemiştir.

44. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 36.

Diğer tarikat şeyhleri gibi, Desûkî'de tasavvufta şeriatın esaslarına uymanın zorunluluğunu vurgular. Bu konuda şöyle der: "*Şeriat asıldır, hakikat fer'dir. Şeriat, meşru kılınan tüm ilimleri, hakîkat tüm gizli ilimleri kapsar. Tüm manevi makamlar da her ikisinin içindedir*[45]".

7- O dönemde arab dünyasının dışında bir çok sufî tarikat ortaya çıkmıştır. Bunların hepsini burada zikretmemiz mümkün değildir. Yine Fars bölgesinde H. VI. ve VII. asırlarda bazı tarikatlar zuhur etmiştir. Bunlardan biri de *Şeyh Necmeddin Kübrâ* (ö.616/1219)'ya nisbet edilen *Kübrevîye*[46] Tarikatıdır. Ferideddin Attar'da bu tarikata mensub idi. Devam eden asırlarda bu tarikattan kollar çoğaldı. Türkistan'da *Ahmed Yesevî* (ö. 562/1167)'nin kurduğu *Yeseviye Tarikatı* o dönemde ortaya çıkan tarikatların en önemlilerindendir. Bu tarikat, Trimingham'ın da dediği gibi[47] Türkler'in İslâm'a girmelerinde önemli rol oynamıştır. Bu arada Orta Asya'da *Çiştiyye* tarikatı ortaya çıkmıştır. Kurucusu *Muîniddin Hasan Çişti*'dir. Sicistan'da yaklaşık 318/930 yılında doğmuş, 623/1226 yılında vefat etmiştir. Bu tarikat özellikle Hindistan yöresinde etkili olmuştur.

8- İslam dünyasında devam eden asırlarda tarikatlar ortaya çıkmaya ve yayılmaya devam etmiştir. H. VIII. asırda *Bahaeddin Nakşibendî* (ö. 791/1389) kurduğu *Nakşibendîye* Tarikatı ortaya çıkmıştır. Bu tarikat bir çok İslâm ülkesinde yayılmıştır[48]. Yine Fars asıllı[49] *Halvetiye* Tarikatı ortaya çıkmış ve Mısır'da Mustafa Kemalettin el-Bekrî (ö. 1162/1749) tarafından yayılmıştır. Bu tarikatın silsilesinde *Suhreverdiye* Tarikatının kurucusu *Ebu'n-Necib es-Suhreverdi*'de yer alır. Bu tarikat Mısır'da oldukça yaygındır[50]. Yine *Hacı Bektaş-ı Veli* (ö. 738/1338)'nin kurduğu ve *Yesevîliğin* bir kolu olan[51] *Bektaşiye* Tarikatını zikredebiliriz. Bunun yanında *Celaleddin er-Rûmî*'nin kurmuş olduğu *Mevlevîye* Tarikatı da oldukça yaygındır. Bu tarikatın müridleri, zikir meclislerinde mûsikiyi kul-

---

45. Şa'rani, *Tabakât*, c. I, s. 144.

46. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, ss. 55-58.

47. Aynı yer.

48. Aynı yer. Ayrıca müellifin tahkik ettiği ve *et-Turuku's-Sufiyye fi Mısr* adlı eserin sonunda bulunan *Kitabu'r-Turuku's-Sufiyye* adlı esere bakınız, s. 76.

49. Müellif her ne kadar Fars asıllı diyorsa da bu tarikat kurucularından itibaren sonuna kadar silsilesinde Türk mutasavvıfların yer aldığı bir Türk tarikatıdır. Bkz. Harîrîzade, *Tıbyanu Vesaili'l-Hakaik, fi Beyâni Selâsili'r-Terâik*, Süleymaniye Kıb (İbrahim Efendi Bölü.), no: 430, vv. 343b-346a; Sadık Vicdanî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halveti-yye*, ss. 4-7, 1338-1341 İstanbul; Öztürk, Y. Nuri, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, s. 159, İstanbul 1988 (Sidre Yayıncılık). (Ç. N.).

50. Ebu'l-Vefâ Taftazanî, *Kitabu'r-Turuku's-Sufiyye fi Mısr*, ss. 82-84. Günümüzde Mısır'da Halvetiye'nin şu şubeleri vardır; *Semâniye, Dayfiye, Sıbâiye, Haddadiye, Habîbiye, Mervâniye, Müslimiye, Heraviye, Muslihiye, Guneymiyye* (Bu son Halvetilik kolu, bu makalenin müellifi Ebu'l-Vefâ Taftazanî'nin kendi kurup devam ettirdiği bir tarikat idi. Şeyh vefat ettiği Haziran 1994'e kadar hem bu tarikatın hem de Mısır'daki tüm tarikatlardan sorumlusu idi (Ç.N.).

51. Trimingham, a.g.e. s. 81.

lanırlar. Bu sebeple bu tarikatın dervişleri günümüzde Avrupalılar tarafından *whirling dervishes* (dönen dervişler)[52] olarak bilinirler.

SONUÇ

Bu şekilde sufî tarikatlar, İslam dünyasında ortaya çıkmış ve geniş bir alana yayılmışlardır[53]. Bu tarikatlardan bir kısmı hala günümüzde faaliyetlerini sürdürmektedirler. Ancak son asırlarda, özellikle Osmanlılar döneminden sonra gerilemeye başlamışlar, orjinal eserler yerine, önceki sufîlerin yazdığı tasavvufî eserlere şerh ve ek yazmakla yetinmişlerdir. Neticede bu tarikatların müntesipleri yavaş yavaş şekil ve merasime boğulmaya başlamışlardır. Tasavvufun esas özünden uzaklaşmışlar, bir çoğu daha önceki şeyhlerin itibar etmedikleri menkabe ve kerametleri konuşmaya dalmışlar, bir takım evham ve abartmalar içinde kaybolup gitmişlerdir. Bunun içindir ki, son asırlardaki tarikatlar ve sufî anlayış, Muhammed Abdulvehhab ve takipçilerinin şiddetli tenkid ve eleştirilerine hedef olmuştur.

Diğer taraftan *Kadiriye, Şâzelîye, Ticaniye* gibi tarikatların günümüzdeki faaliyetleri de unutulmamalıdır. Bu tarikatların müridleri İslâmı yayma çalışmaları yapmışlar ve özellikle Afrika'da başarılı olmuşlardır. *Coppolani*'nin de ifade ettiği gibi, dervişler bunu başarmak için bazen tüccar kılığında, bazen de misyoner şeklinde çalışmış, fetişist Afrika kabilelerini İslâmlaştırmışlardır. Bu dervişler Kuzey Afrika'dan, Sudan'ın en uzak bölgelerine kadar geniş bir coğrafyada yeni tekke ve zâviyeler bina etmişler, tasavvuf kanalıyla İslâm'ı yaymışlardır[54].

Şüphesiz ki, tarikatların, ruhu ve ahlakı güzelleştirmedeki metodları oldukça etkin ve güçlüdür. Çünkü onlar temelde insanın iç dünyasına yönelmektedirler. *Üstad Muhammed Abduh*, tasavvufun eğitim, dini ve içtimaî ıslah konusundaki etkin metodunun farkındaydı. Bir gün *Reşid Rıza*'ya şöyle demişti: *"Eğer bir gün Ezher'in ıslahından ümidini kesersem, on tane ilim talebesi seçip, Ayn-ı Şems'te özel bir yerde onları tasavvuf terbiyesine göre eğitmeyi düşünüyorum"*. Aynı düşünceyi *Cemaleddin Efgâni* ile birlikte Paris'de *Urvetu'l-Vuskâ* dergisini çıkarırlarken ona da önermişti. *Reşid Rıza* bunun üzerine sonradan şöyle derdi; *"Üstadu'l-İmam (Muhammed Abduh) bu planını düşündüğü şekilde gerçekleştirebilseydi, yapmış olduğu en faydalı iş olurdu*[55]*"*.

---

52. a.g.e., s. 62.

53. Massignon İslam Ansiklopedisine yazdığı *Tarikat* maddesinde kabarık bir sayıda tarikatlardan bahseder. Ayrıca günümüzdeki ve özellikle Kuzey Afrika'daki tarikatlardan bahseden şu çalışma oldukça önemlidir; Octave Depont-Xavier Coppolani, *Les Conpre'fies Religieuses Musulmanes*, Alger 1897; kanaatimizce Trimingham'ın 1971 Londra'da basılan *The Sufi Orders in Islam* adlı eseri de tarikatları ele alan en geniş çalışmalardan biridir.

54. Şekip Arslan'ın, Studart'ın *Hâdıru'l-Âlemi'l-İslâmî*, c. II, s. 392, Kahire 1353 adlı kitabına yazdığı yorumlara bakınız.

55. Muhammed Reşîd Rıza, *Tarihu'l-Üstâdu'l-İmâm*, c. I, s. 130, Kahire 1931.

KİTAP TANITIMI

Doç. Dr. İdris ŞENGÜL

Mehrân, Prof. Dr. Muhammed Beyyûmî, Dirasatun Tarihiyyetun Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2. baskı, 1988-Beyrut, Lübnan.

Prof. Dr. Muhammed Beyyûmî Mehrân, Mısır'ın aşağı güney bölgesinde (es-Sa'idi'l-Aksâ) doğup, muhafazakâr İslâmî bir çevrede yetişmiş, 10 yaşlarında Kur'ân- Kerîm'i ezberlemiş, bizzat kendi ifadeleriyle hayatını hep ilim öğrenme ve ilmî araştırmalar yolunda geçirmiş Mısır'ın yetiştirdiği önemli bir ilim adamıdır. Mehrân, ellili yıllarda İskenderiye Üniversitesi Tarih Bölümü'ne girmiştir. Altmışlı yılların sonlarına doğru aynı bölümde Mısır ve Yakın Doğu Eski Çağ Tarihi sahasında mastır ve doktorasını tamamlayarak İskenderiye Üniversitesi'ne Eski Çağ Tarihi öğretim üyesi olarak tayin edilmiştir. Yetmişli yılların sonlarına doğru Suudî Arabistan'ın İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi Tarih Bölümü'ne öğretim üyesi olarak göreve başlamış ve uzun süre burada görev yapmıştır. Yazarın sahasıyla ilgili birçok araştırmaları ve eserleri vardır. Ancak eserleri arasında şimdi tanıtmaya çalıştığımız en önemli ve hacimli eseri "Dirasatun Tarihiyyetun Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm" adlı araştırmasıdır. Bu eser 5 kitaptan müteşekkil olup Kur'ân kıssaları sahasında yapılan çalışmalar arasında metot açısından farklı bir öneme sahiptir. Hatta sahasında bu türde yapılan ilk ciddi eser olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Eserin birinci baskısı İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi'nin imkânlarıyla 1980'de yapılmıştır. İkinci baskısı ise merkezi Beyrut'ta olan "Dâru'n-Nahdati'l'Arabiyye" adlı yayınevi tarafından 1988'de yapılmıştır.

Müellif eserinde Kur'an kıssalarını; tarihen gerçek olaylar oluşu, tarihî bilgi açısından kıssaların değeri ve özellikle eski çağ tarihi açısından Kur'ân kıssalarının önemi gibi noktalardan ele almaktadır. Yazar bu araştırma eserinde ele aldığı Kur'ân kıssalarını incelerken Kitâb-ı Mukaddes'teki aynı kıssalarla ilgili bilgilerden de istifade ederek bir değerlendirme yapmaktadır. Ayrıca tarihî bilgi ve arkeolojik bulgulardan da faydalanarak Kur'ân kıssalarının tarihî gerçek olaylar olduğu hakikatini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Araştırmacı farklı ülke ve bölgelerde cereyan etmiş Kur'ân kıssalarını genel olarak dört ayrı bölgeye ayırarak tasnif etmiş, bunlardan herbirini bir kitabına konu edinmiştir. Konular her bir kitapta, kendi içinde belli bölümlere ayrılarak işlenmiştir.

Eserin birinci kitabı arap ülkelerinde geçen Kur'ân kıssalarına tahsis edilmiş olup, bir sunuş yazısı ve 11 bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde şüphesiz araştırmanın temel kaynağı olan Kur'ân konu edinilmekte, ana başlıklarla; Kur'ân Tarihi, Tarihî Bir Kaynak Olarak Kur'ân, Kur'ân ve Tevrat Kıssalarının Mukayesesi gibi konulara yer verilmektedir (1/19-88). İkinci bölümde araştırmanın ikinci kaynağı Hadis-i Şerifler hakkında genel bilgiler sunulmaktadır (1/91-98). Üçüncü bölümde yine genel olarak Tefsir hakkında bilgilere yer verilmiştir (1/101-112). Daha sonraki bölümlerde de sırasıyla İbrâhim a.s. (1/113-180), Ka'be Tarihi (1/183-235), 'Ad Kavmi (1/239-262), Semûd Kavmi (1/265-288), Şu'ayb (a.s.)'ın Kavmi (Medyen Ahalisi) (1/289-307), 'Arim Seli (1/311-352), Ashâb-ı Uhdûd Kıssası (1/353-387) ve Fil Vak'ası (1/389-410) gibi kıssalar incelenmektedir.

İkinci kitap, Mısır'da cereyan eden Kur'ân kıssalarını ihtiva etmektedir. Konular; Peygamberlik ve Peygamberler (2/9-35), Yûsuf (a.s.)'ın (2/39-135) ve Mûsa (a.s.)'nın Hayatı (2/135-447) şeklinde üç bölümde işlenmektedir.

Üçüncü kitap, Şam (veya diğer adıyla Filistin) bölgesinde yer alan ülkelerde cereyan etmiş Kur'ân kıssalarını içermektedir. Dâvûd (a.s.)'ın (3/11-91) ve Süleyman (a.s.)'ın Hayatı (3/91-209), Eyüp (a.s.)'dan Yahya (a.s.)'a kadarki peygamberler (3/209-275) ve Meryemoğlu İsâ (a.s.) (3/275-355) şeklinde kıssalar dört ana bölümde ele alınmıştır.

Dördüncü kitap da Irak'ta cereyan eden belli başlı Kur'ân kıssalarına tahsis edilmiştir. Üç bölümden oluşmaktadır. Sırasıyla Nuh (a.s.)'ın Hayatı (4/9-105); Irak'ta Allah'ın Sevgili Dostu İbrâhim (a.s.)'ın (4/105-175) ve Yûnus (a.s.)'ın Hayatı (4/175-192) şeklinde Kur'ân kıssaları tafsilatlı bir şekilde incelenmiştir.

Beşinci kitap ise bizzat Yazar'ın ifadelerinden anladığımıza göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına tahsis edilmiştir. Ancak henüz elde etme imkânını bulamadığımızdan bu son kitap hakkında fazla bilgiye sahip değiliz.

Şimdi bu kıymetli eserin daha iyi tanınması açısından faydalı olacağı kanaatiyle bu değerli ilim adamı ve araştırmacı Prof. Dr. M. Beyyûmî Mehrân'ın eserinin birinci kitabının başına koyduğu "Sunuş" yazısını aynen çeviriyoruz.

SUNUŞ

Şüphe yoktur ki, tarihî açıdan Kur'ân- Kerîm mutlak surette en doğru ve en sıhhatli bir kaynaktır. Çünkü, O, rivayet açısından son derece güvenilirliğe sahiptir. Daha da önemlisi Kur'ân-ı Kerîm; bizzat âyetin ifadesiyle: "Ne önünden ne de arkasından bâtılın yanaşamadığı, herşeyi hikmetle yaratan ve her türlü övgüye layık (Allah'tan) indirilmiş (bir kitap) tır"[1].

Binaenaleyh Kur'ân metninin sıhhati konusunda herhangi bir şekilde şüpheye mahal yoktur. Çünkü bu açıdan Kur'ân tartışma götürmeyen tarihî bir güvenilirliğe sahiptir. Bu özelliğe sahip olması şüphesiz Kur'ân-Kerîm'in, başlangıçta bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emriyle yazıya geçirilmesi (Tedvin), sonra da her vesile ile okunması (Tilavet) ve nihayet Hz. Peygamber (s.a.v.) Refîk-ı A'lâ'ya intikal etmeden önce de Cebrâil'in (a.s.) huzurunda ezberden okuyarak (Hıfz) nihaî arza ile tasdik edilip perçinlenmiş olmasından ileri gelmektedir[2]. Bunun içindir ki, Kur'ân vahyinin muhtevasında yer alan kıssalar da hayalden herhangi bir şeyin karışmadığı ve gerçekten başka bir şeyin girmediği tarihî haberler ve olaylardır[3].

Ayrıca şu bir hakikattir ki, bizzat Allah Te'âlâ, Kur'ân'ı her türlü tahrif ve değiştirmekten koruyacağını; "Muhakkak Zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik ve O'nu koruyacak da biziz"[4]. meâlindeki âyetle, "Şüphesiz Onu (senin kalbinde) toplamak ve Onu (sana) okutmak bize düşer. O halde sana Kur'an'ı okuduğumuz zaman onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak bize düşer"[5]. âyetleriyle taahhüd etmiştir. Allah (c.c.) korumasını bizzat uhdesine almayıp, "... (Kendilerini Allah'a adamış) Rabbâniler ve alimler de "Allah'ın kitabını korumakla görevlendirildiklerinden Onunla (Tevrat'la) hüküm verirlerdi..."[6] âyetinin de deliliyle insanların korunmasına bırakmış olması sebebiyle Kur'ân'dan önce gönderilen semâvî kitaplara arız olan tahrif, değiştirme ve rivayet kopukluğu gibi hususlar Kur'ân'a arız olmamıştır.

Bu ayrımda saklı olan sır şudur: Kur'ân'ın dışındaki kutsal kitaplar belli bir zaman diliminden geçerli olmak üzere gönderilmiş olup, ebedi değillerdir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm ise kendisinden önce gönderilmiş bütün kutsal kitapları doğrulayıcı, onları kollayıp gözetici olarak (Kıyamet'e kadar geçerli olmak üzere) indirilmiştir. Allah Te'âlâ bu konuda; "Sana da kendinden önceki kitabı doğrulayıcı ve onu kollayıp koruyucu olarak bu kitabı (Kur'ân'ı) indirdik..."[7] buyurmaktadır.

---

1. 41. Fussilet: 42.
2. Draz, M. Abdullah, Medhalun ile'l-Kur'âni'l-Kerîm, s. 49.
3. el-Hatîb, Abdülkerîm, el-Kasasu'l-Kur'âni, s. 52.
4. 15. Hicr: 9.
5. 75. Kıyame: 17-19.
6. 5. Maide: 48.
7. 5. Maide: 48.

Buradan da anlaşılıyor ki, Kur'ân-ı Kerîm, daha önce gönderilen kutsal kitaplardaki değişmez gerçekleri ihtiva ettiği gibi, Onda Allah'ın (c.c.) dilediği miktarda yeni ilave hükümler de mevcuttur. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm diğer kutsal kitapların yerini tutmakla birlikte, Kur'ân'ın yerini tutabilecek başka herhangi bir kutsal kitap yoktur. Bu özelliğine uygun olarak da Allah Te'âlâ Kıyamet'e kadar hüccet, rehber olarak kalmasını dilemiştir. Allah bir şeyi dilediği zaman onun meydana gelmesi için gerekli sebepleri kolaylaştırır. O herşeyi hikmetle yaratan ve herşeyi bilendir[8].

Bütün bu sözkonusu gerçeklere rağmen -hayrettir ki, -Eski Çağ Tarihi ile ilgili araştırma sahası bu zengin Kur'ân kaynağından mahrum bırakılmıştır. Kanaatim o ki, Eski Çağ Tarihi araştırmaları sahası yakın zamanlara kadar nerede ise tamamen müsteşriklerin (oryantalistlerin) ve onların gayr-i müslim olan arap öğrencilerinin inhisarında kalmıştır. Gerek batılı oryantalistler gerekse onların müslüman olmayan arap öğrencileri, araştırmalarında Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen tarihî olaylara hiç yer vermemişlerdir. Çünkü kabul etmek gerekir ki, Kur'ân'ı ilgilendiren tarihî bir araştırma onların gayelerinden uzaktır. Yine Kur'an'da zikri geçen tarihî olaylarla ilgili araştırma sahası şu veya bu sebeplerden dolayı işlerine gelmemektedir. Hatta gayr-i müslim olan arap müsteşrikler Kur'ân'da anlatılan tarihî olayları çalışma ve araştırmalarında ele aldıklarında, onlara bu zor geliyordu.

Sebep ne olursa olsun böylece Eski Çağ Tarihi ile ilgili araştırma sahası kesinlikle kaynaklarının en doğrusunu ve en sıhhatlisini zayi etmiştir. Hatta müslümanlardan bir grubun Eski Çağ Tarihi uzmanlık alanına girmesinden sonra bile durum değişmemiştir. Hatta ve hatta bir iki kişiyi geçmiyen bu müslüman araştırmacılardan azınlıktaki bir grup, sözkonusu sahadaki çalışmaların da, eserlerinde Kur'ân-ı Kerîm'deki bilgileri kaynak göstermelerinden sonra bile Yakın Doğu Eski Çağ Tarihi (Târîhu'ş-Şarkı'l-Edna'l-Kadîm) sahasındaki mütehassıslar, tarihî araştırma dallarından biri olan Yakın Çağ Tarihi araştırmaları için alışılagelmiş klasik kaynaklara güvenmeye devam ederken Kur'ân-ı Kerîm'i güvendikleri kaynaklardan saymamışlardır.

Enteresandır ki, batılı olsun doğulu olsun, müslüman olsun gayr-i müslim olsun günümüz tarihçileri, rivayet açısından güvenilir olmadığı konsunda nerede ise ittifak etmelerine ve eldeki Tevrat metninin güvenilirliği meselesinde hatta bu metnin şu veya bu şahsa nisbeti konusunda hepsi de uzun tartışmaları getiren -şu anda eldeki Tevrat'a inanmayan mü'minler bir tarafa- Tevrat'a inananların ortaya koyduğu yüzlerce araştırmaların varlığına rağmen, Yakın Doğu Eski Çağ Tarihi'nin belirli dönemleriyle ilgili bir araştırma için Tevrat'a hâla temel kaynak olarak bakmaktadırlar[9].

---

8. Draz, M. Abdullah, en-Nebeu'l-'Azîm, s. 13-14.
9. Bkz. Tevrat'la ilgili olarak "İsrâil" adlı kitabımız, 1973-Kahire, s. 19-159.

Bütün bu gerçeklere rağmen Eski Çağ Tarihi sahasında uzman tarihçilerden hiçbiri Kur'ân-ı Kerîm'e müracaat etmeyi düşünmemiştir. Yüce Kitap Kur'ân-ı Kerîm ki, dünyadaki bütün ilim adamlarının görüşleri metninin güvenilirliğinde ittifak etmişlerdir. Mesela, İslâmiyet'e karşı düşmanlıkta son derece taassupta olan Sir William Muir Kur'ân hakkında şöyle demektedir: "Dünyada Kur'ân-ı Kerîm'den başka tam 14 asırdır elde mevcut metniyle hiç değişmeden olduğu gibi kalan ikinci bir kitap yoktur"[10].

İngiliz ilim adamı W. Muir eserinde bir defa daha aynı konuya temas edip bu konudaki görüşünü şöyle teyid etmektedir: "(Hz.) Osman tarafından aslî nüshadan istinsah ettirilen mushaf elden ele herhangi bir tahrife maruz kalmaksızın bize kadar intikal etmiştir. Bu nüsha kesinlikle herhangi bir değişikliğe uğramadan, geniş İslâm ülkelerinde yaygın olan sayısız nüshalarla son derece itina ile korunmuştur ki, her asırda ve her devirde bütün İslâmî mezhepler için tek bir Kur'ân'dan başka bir Kur'ân olmamıştır[11]. İşte her devirdeki bütün müslümanlarca makbul olan aynı mushaf metninin ittifakla kullanılması elimizde mevcut, Allah tarafından indirilen asıl metnin sıhhatine en büyük bir delildir[12].

Aynı gerçeği Leblois da; "Şüphesiz günümüzde Kur'ân-ı Kerîm, kendisinde herhangi bir değişikliğin olmadığı yegâne ilâhî bir kitaptır"[13].

---

10. Bkz. Muhammed Hüseyin Heykel, es-Sıddîk Ebûbekir, 1964-Kahire s. 323; ve yine bkz. Sir William Muir, The Life Of Mohammed and History of İslâm, Edinburgh, 1923.

11. Kur'ân'la ilgili olan bu gerçeği, herkes tarafından kabul edilen Tevrat'la ilgili gerçekle karşılaştırınız. Tevrat'la ilgili bu gerçek şudur: Biri İbrânî yahudileri için, diğeri Sâmirî yahudileri olmak üzere yahudilerde Tevrat'ın iki nüshası vardır. Bu iki nüshadan herbiri, gerek bölümlerinin sayısı bakımından gerekse metinlerinin çoğunda diğerinden ayrılır. Hıristiyanlar açısından da Tevrat'la ilgili durum yahudilerin durumundan daha iyi değildir. Hıristiyanlar farklı İncil nüshalarına inandıkları gibi, kutsal kitap olarak Tevrat'a da inanmaktadırlar. Hıristiyanlar katında bu konudaki durum en azından Tevrat'ın (Eski Ahit) iki baskısının bulunduğudur ki, birisini Protestan kiliseleri, diğerini de Katolik kiliseleriyle Doğu Ortodoks kiliseleri kullanmaktadır. İkincisinin diğerinden birçok bölümleri fazladır. Protestanlar bu ikinci nüshadaki fazalık bölümleri "Apokrif=Uydurma" bölümler olarak kabul etmektedirler. Protestanların kullandığı Tevrat bölümlerinin sayısı ile Katoliklerin kullandığı Tevrat bölümleri arasındaki farklılıktan da öte, bizzat Tevrat bölümlerinin isimleri konusunda bile Protestanlarla Katolikler arasında ihtilaf sözkonusudur. Halen de devam etmektedir. Son olarak Tevrat'la ilgili olarak diğer bir anlaşmazlık; yahudiler katında muteber olan Tevrat'ın bölümlerinin tertibi ile hıristiyanlarca muteber Tevrat'ın bölümlerinin tertibi arasındaki farklılıktır. (Bu konuda bkz. "İsrâil" adlı kitabımız, s. 20-21; Ve yine bkz. Kâmûsu'l-Kitâbi'l-Mukaddes, I/451, Beyrut-1964; Hasan Zaza, el-Fikru'd-Dîni'l-İsrâilî, Kahire-1971, s. 248-249; Habîb Sa'îd, el-Medhal ile'l-Kitâbi'l-Mukaddes, Kahire, s. 67-68 Fuad Hasaneyn, et-Tevrâtü'l-Hiyeroğlifiyye, Kahire-1968, s. 14-15; Aynı şekilde bkz. M.F. Unger, Unger's Bible Dictionary, Chicago, 1970, s. 144.

12. Draz, M. Abdullah, Medhalun ile'l-Kur'âni'l-Kerîm, s. 40; W. Muir, The Life of Mohammed, Zikreden: B. st. Hilaire, Mahomet et le Koran, s. 33.

13. Draz, M. Abdullah, a.e.s. 40; Leblois, Le Koran et la Bible Hebraique, Paris-1987, s. 47.

ifadesiyle teyid ederken, Nöldeke de; "Muhakkak ki, Kur'ân metni, olgunluk ve aslına uygunluğu açısından en güzel şekilde kalan bir kitaptır." demektedir[14].

İşte açıktır ki, dünyadaki bütün alimler; Hz. Ebûbekir Sıddîk döneminde cemedilip yazılan mushafın, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde tedvin edilen mushafın aynısı olduğunu ve yine Hz. Osman döneminde istinsah edilip çoğaltılan mushafın da aynı mushaf olduğunu teyid etmektedirler.

O halde bu gerçeğe bağlı olarak ikinci önemli nokta farklı kıraat şekillerinin Kur'ân metniyle uyuşmasının vacip olduğudur. Çünkü, Kur'ân metni konusunda şüphe etmek inkâra götürür. Kur'ân metnine herhangi bir ilavede bulunmak da caiz değildir. Çünkü bu metin nazil olduğu şekliyle bize kadar tevatüren ulaşmış ve Kıyamet'e kadar da aynen devam edecek olan Kur'ân'dır[15].

Şüphe yok ki, Kur'ân-ı Kerîm -kıssalar üslûbuyla- modern keşiflerin tamamen teyid ettiği İslâm öncesi asırlarla ilgili gerçekten doğru ve önemli bilgileri, İslâm'dan önceki devletlerle ilgili haberleri bize vermektedir. Mesela, Kur'ân bize Mûsa (a.s.) kıssasıyla, firavunlar sülalesinin hükmettiği Mısır'daki ilahlık iddiasında bulunan krallarla, o günkü Mısır'ın sosyal, ekonomik ve politik durumlarıyla ilgili önemli bilgiler sunmaktadır[16]. Kur'ân'da anlatılan İbrâhim (a.s.)'la ilgili kıssa için de durum aynıdır. Bu kıssa ile de Kur'ân bize eski Çağ dönemindeki Irak'la ilgili birçok bilgileri vermektedir[17].

Kur'ân'ın isrâiloğullarından bahsetmesine gelince, bizzat Tevrat da dahil; şüphesiz Kur'ân gibi, İsrâiloğullarından uzun uzadıya bahseden, yahudilerin özellikleri, durumları, ahlakları konusunda etraflı bilgi veren ve yahudilerin peygamberlere karşı takındıkları tavrı açıklayan başka bir semâvî kitap yoktur. Bu konuda Allah Te'âlâ Kur'ân'da şöyle buyurmaktadır: "Muhakkak ki, bu Kur'ân, İsrâiloğullarına; kendilerinin, hakkında ihtilaf ettikleri şeylerin çoğunu anlatıyor"[18].

Kur'ân'ın arap ülkelerinden bahsetmesine gelince; bu konuda da Allah'ın yüce kitabı Kur'ân-ı Kerîm'de önemli miktarda âyet-i

---

14. Bkz. T. Nöldeke, Geschichte des Korans, 1961, s. 16.

15. Muhammed Ebû Zehra, el-Kur'ân, s. 43; Tefsîru'l-Kurtubî, 1/80-86; Fetâvâ ibn-i Teymiye, 13/420-421; Muhammed Hüseyin Heykel, Hayât-u Muhammed, s. 51-55; aynı şekilde bkz. W. Muir, Opcit, s. XIV-XIXX.

16. Bkz. Mûsa (a.s.) kıssası için: 2. Bakara: 47-74; 7. A'râf: 103-155; 10. Yûnus: 75-93; 20. Tâhâ: 9-99; 26. Şu'ara: 10-68; 28. Kasas: 3-44; 40. Gafir (Mü'min):23-54.

17. Bkz. İbrâhim (a.s.) kıssası için; 2. Bakara: 258; 6. En'âm: 74-83; 14. İbrâhim: 35-41; 19. Meryem: 41-50; 21. Enbiya: 51-73; 26. Şu'ara: 69-89; 37. Sâffât: 83-113.

18. 27. Neml:76.

kerîmelerin bulunduğunu görürüz. Mesela Kur'ân, İslâm'dan önce Arap Yarımadası'nın güneyinde kurulmuş olan Sebe' Krallığı'ndan bahsetmektedir. Yine Kur'ân-ı Kerîm; 'Âd[19] ve Semûd[20] kavimleri gibi, tarihte helak olan arap kavimlerini anlatma konusunda da bugün elde mevcut semâvî kitaplar arasında tektir. Bunlara ilaveten Kur'ân, Ashâb-ı Kehf (Mağara Arkadaşları) kıssasından[21], 'Arim Seli[22] ve Ashâb-ı Uhdûd[23], Ashâbu'l-Fil[24] kıssalarından ve İbrâhim (a.s.)'ın, oğlu İsmâil (a.s.)'la birlikte, Hicaz'ın kutsal bir yeri olan Mekke'ye hicretlerinden ve daha sonra da İsmâil (a.s.)'ı oraya yerleştirmesinden[25] bahsetmektedir.

Konu ile ilgili gelecek âyet-i kerîmelerde Allah Te'âlâ şöyle buyurmaktadır:

"(Ey Muhammed!) bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Daha önce ne sen ne de kavmin bunları bilmiyordunuz. O halde sabret, sonuç müttakilerindir"[26].

"(Ey Muhammed!) bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Meryem'in bakımını hangisi yüklenecek diye kurra çekerlerken sen onların yanında değildin. Bu konuda onlar aralarında çekişirlerken de yanlarında değildin"[27].

Ancak bütün bunlar kesinlikle Kur'ân-ı Kerîm'in tarihçilerin anlattığı gibi, tarihte geçmiş milletlerin haberlerini anlatan bir tarih kitabı olduğunu ifade etmez. Muhakkak ki, Kur'ân-ı Kerîm, insanları en doğru yola hidayet edip irşad eden bir kitaptır[28]. Allah Te'âlâ bu kitabı, müslümanlar için bir düstur, hayatlarında üzerinde yürüyecekleri bir metot, yol olması ve onları Tevhid'e[29], nefisleri kötülüklerden arındırmaya, ahlak konusunda temel prensipleri[30], adalet için gerekli ölçüleri[31] koymaya ve gerekli bazı hükümleri istinbat etmeye[32] çağırması için indirilmiştir. Buradan hareketle diyebiliriz ki; Kur'ân-ı Kerîm'de tarihî bir olay anlatılmışsa bu da sadece ders ve ibret içindir[33].

---

19. 7. A'râf: 65; 11. Hûd: 50-60; 26. Şu'ara: 123-140.
20. 7. A'râf: 73-79; 11. Hûd: 61-68; 26. Şu'ara: 141-159.
21. 18. Kehf: 9-26.
22. 34. Sebe': 15-19.
23. 85. Burûc: 4-10.
24. 105. Fîl Suresi tamamı.
25. 2. Bakara: 124-131; 14. İbrâhim: 35-41.
26. 11. Hûd: 49.
27. 3. Âl-i 'İmrân: 44.
28. Bkz. 17. İsrâ: 9.
29. Örnek olarak bkz. Nûh (a.s.) kıssası için; 71. Nûh: 2-20; Yûsuf (a.s.) kıssası için, 12. Yûsuf: 37-40; İsa (a.s.) kıssası için, 4. Nisa: 171-172; 3. Âl-i 'İmrân: 59; 5. Maide: 71-76.
30. Bkz. örnek için; 2. Bakara: 44; 7. A'râf: 85-87; 11. Hûd: 84-88.
31. Bkz. Dâvûd (a.s.) kıssası, 38. Sâd: 21-26.
32. Bkz. 5. Maide: 27-32, 42-50; 2. Bakara: 178-179.
33. Bkz. Kur'ân'ın hedef ve gayeleri konusunda, Tefsîru'l-Menâr, 1/206-293.

Bütün bunlarla beraber her zaman ve sürekli olarak aklımızdan çıkmaması gerekir ki, Kur'ân kıssaları apaçık bir gerçekten başka bir şey değildir., Bu hususta Allah Te'âlâ birçok âyetlerinde şöyle buyurmaktadır:

"Sözce Allah'tan daha doğru olan kim var"[34].

"Muhakkak ki, (İsâ a.s. hakkında) bu (anlatılanlar) gerçek kıssadır"[35].

"(Ey Muhammed!) Biz sana onların (Mağara Arkadaşları'nın) haberlerini gerçek olarak anlatıyoruz"[36].

"Kitaptan sana vahyettiğimiz gerçektir"[37].

"Muhakkak ki, Biz sana kitabı gerçek olarak indirdik"[38].

"Bunlar Allah'ın âyetleridir ki, Biz sana onları gerçek olarak okuyoruz. Allah'tan ve O'nun âyetlerinden sonra hangi söze inanacaklardır?"[39].

"... Rableri tarafından Muhammed'e indirilen gerçeğe inananlar..."[40]

"Bunlar allah'ın âyetleridir ki, bunları sana gerçek olarak okuyoruz. Şüphesiz sen gönderilen elçilerdensin"[41].

"Şüphesiz sana kitabı gerçek ile indirdi"[42].

Allah biliyor ki, 20. asrın ellili yıllarında İskenderiye Üniversitesi Tarih Bölümü'ne intisap ettiğimden beri, Kur'ân-ı Kerîm'in kısa veya tafsilatlı olarak değindiği tarihî olayları okurken kendi kendime soruyordum; niçin müslüman tarihçiler-ki onların birçoğu dînî terbiyelerinin gereği Kur'ân-ı Kerîm'den az veya çok ezberledikleri, birçoğu da, ilmî araştırmalarının gereği Kur'ân'da anlatılanları bildikleri halde- Kur'ân'a müracaat etmiyorlar? Ve Kur'ân-ı Kerîm'de tarihî olaylarla ilgili anlatılan bilgileri kullanmıyorlar? En azından Allah'ın yüce kitabında anlatıldığı miktardaki tarihî olayların doğru veya yanlış olduklarını tesbit etmeleri için Kur'ân'a müracaat etmeleri gerekli değil miydi? Ancak tatmin olacağım veya en azından müslüman tarihçilerin işaret edilen bu tavırları karşısında izleyeceğim tutumumu belirleyen herhengi bir cevaba ulaşamamıştım.

---

34. 4. Nisa: 87.
35. 3. Âl-i 'İmrân: 62.
36. 18. Kehf: 13.
37. 35. Fâtır: 31.
38. 39. Zümer: 2, 41.
39. 45. Câsiye: 6.
40. 47. Muhammed: 2.
41. 2. Bakara: 252.
42. 3. Âl-i 'İmrân: 3.

İşte böylece bu konuda kararsızlık içinde kaldım. Fakat mastır ve doktoramı tamamlayıp 20. asrın altmışlı yıllarının sonlarında İskenderiye üniversitesi eski Çağ Tarihi öğretim üyesi olarak tayin olunca her türlü kaynağın üzerinde bir değeri olan yüce Kur'ân kaynağına yönelmeye başladım. Açıktır ki, benim böyle bir kaynağa yönelişimi kolaylaştıran şey, ihtisas alanımın Mısır ve Yakın Doğu Eski Çağ Tarihi konusunda olmasıdır. Bunun yanında benim Kinane Ülkesi'nin (Mısır) aşağı güney bölgesinde muhafazakâr İslâmî bir çevrede yetişmem de, 10'u fazla geçmeyen bir yaşımda Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemem için uygun bir ortamı hazırlamıştı. Buna ilaveten İslâmî araştırmalarda bulundum. Akademik hayatımın erken ilk yarısını öğretmen enstitülerinde bu İslâmî araştırmalar yolunda geçirdim. Son olarak İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi Tarih Bölümü'nün tedris kurulu üyeleri arasında olmam da Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan tarihî olayları araştırmaya yönelmem hususunda şüphesiz güzel bir fırsat olmuştur.

Böylece Allah'a istiharede bulunduktan sonra sadece Kur'ân'ın ele aldığı tarihî olaylar hakkında 5 kitap halinde **"Dirasâtun Tarihiyyetun Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm"**[43] adıyla araştırmalar serisini yazmaya karar verdim. Yüce Allah'tan aşağıda belirtilen şekilde güzel bir tarzda bu eserleri ortaya koymaya muvaffak kılmasını diliyorum:

1- I. Kitap: Dirasâtun Tarihiyyetun Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Bilâdi'l-'Arab (Arap ülkelerinde veya Arap Yarımadası'nda meydana gelen Kur'ân kıssalarını ele almaktadır).

2- II. Kitap: Dirasâtun Tarihiyyetun Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Bilâdi'l-'Irak (Irak topraklarında yaşanan Kur'ân kıssalarını ele almaktadır).

3. III. Kitap: Dirasâtun Tarihiyyetun Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Mısır (Mısır'da geçen Kur'ân kıssalarını ele almaktadır).

---

43. Türkçe çevirisi "Kur'ân-ı Kerîm'den Tarihî araştırmalar" olan bu başlık şunu ifade etmektedir: Müellifin işaret edilen 5 kitap halindeki araştırması Kur'ân-ı Kerîm'in dışında anlatılan tarihî olayları asla ele almayacaktır. İnşaallah bu seri eserin muhtevası, sadece Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan ve Arap Yarımadası'nda, Irak'ta, Mısır'da ve Sûriye'de geçen dinî, siyasî, iktisadî, sosyal v.b. konuları içeren tarihî kıssalar olacaktır. Bu seri araştırma eserlerinin son kitabı da (5. kitap) Kur'ân-ı Kerîm'deki şekliyle, öncekilerin ve sonrakilerin en şereflisi rahmet ve barış Peygamberi'nin hayatı hakkında olacaktır ki, bu da adeta serinin misk gibi güzel bir koku bırakan bitirilişi olacaktır. Zannediyorum bu özlü ifadeler "Dirasâtun Tarihiyyetun Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm" adlı bu seri eserin ismini açıklayacaktır. Yani bu eser sadece Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan tarihî olayları inceler. Başka bir deyişle Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılmayıp klasik tarihî kaynaklarda (mesela Kitâb-ı Mukaddes'te) anlatılan tarihî olaylar bu araştırma serisi eserlerini ilgilendirmemektedir.

4- IV. Kitap: Dirasâtun Tarihiyyetun Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Sûriye (Filistin). (Sûriye veya filistin bölgesinde geçen Kur'ân kıssalarını ele almaktadır).

5- V. Kitap: Dirasâtun Tarihiyyetun Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm fi's-Sîreti'n-Nebevviyeti'ş- Şerîfe (Hz. Peygamber'in s.a.v. yüksek peygamberlik hayatını ele almaktadır).

Bu serinin birinci kitabı, Kur'ân'ın anlattığı ve özellikle arap Yarımadası'nda cereyan eden veya olayın ilk cereyan yeri arap toprakları olan tarihî olayları ele almaktadır. Dolayısıyla bu birinci kitapta Allah'ın dostu İbrâhim (a.s.)'ın, Kâbe'yi Mu'azzama'nın, Hûd (a.s.)'ın kavmi olan 'Ad Kavmi'nin, Sâlih (a.s.)'ın Kavmi Semûd Kavmi'nin, Şu'ayb (a.s.)'ın kavmi Medyenlilerin anlatıldığını görürüz. Ayrıca İslâm'dan önceki arap tarihinde meşhur olmuş 'Arim Seli, Ashâb-ı Uhdûd kıssası ve son olarak da Fil Hadisesi gibi olaylar da bu kitapta ele alınmaktadır. fil Olayı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberliğinden önce meydana gelmiş ve Onun peygamberliğine işaret eden birçok olaylardan birisidir (İrhasât). Bu olay peygamberlerin sonuncusu, seyyidi ve alemlerin rabbı olan Allah'ın son elçisi Hz. Muhammed'in doğduğu Mekke-i Mükerreme'de güneş doğmadan önce meydana gelmiştir.

Birinci kitabın ilk üç bölümü, bu araştırma eserin ilk ve temel kaynağı olma sıfatıyla Kur'ân-ı Kerîm'e, sonra da Allah'ın yüce kitabının iki tefsiri, açıklayıcısı olması sıfatıyla Hz. Peygamber'in hadeslerine ve Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirine dayanması sebebiyle; sırasıyla Kur'ân-ı Kerîm, Hadîs-i Şerîf ve Tefsir ilmi ile ilgili bahisler teşkil etmektedir. Bu nedenle bu araştırmamızın temel kaynaklarını özetle okuyucuya vermek üzerimize düşen bir görevdir.

Kur'ân-ı Kerîm, Hadîs-i Şerîfler ve Tefsir İlmi'nin dışındaki kaynaklara gelince, bunların bu araştırma mahsûlü eserimize şüphesiz katkıları olmuştur. Fakat bunlar müstakil bir bahis içinde ele alınmamıştır. Çünkü bu eserler yardımcı ve ikinci derecedeki kaynaklardır. Sözkonusu kaynaklara sadece bazı olayların yorumu veya bazen bizim de katıldığımız, bazen de karşı çıktığımız farklı görüş açılarını sunmak için başvurduk. Ancak bunlar her halükârda beşerî kaynaklar olup semâvî kaynaklar değildir. Tekrar ifade edecek olursak bu kaynaklar "Dirasâtun Tarihiyyetun Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm" adı altında yapılan bu araştırmada birinci derecede kaynaklar değildir.

Bütün bunlardan sonra şunu ifade etmeliyim ki, yüce Allah ihsanını bu araştırmanın sahibine bol bol verirken eserini de inayetine mazhar kılması şüphesiz güzel bir talihlilik, bahtiyarlıktır. Yüce Allah'ın inayetidir ki, bu eserin güzel bir şekilde insanlara sunulması, yayınlanması için İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi'ni bir vesile kılmıştır. Bu

İslâm Üniversitesi'nde eserin yayınlanmasını gerçekleştirenleri Allah Te'âlâ bu güzel işlerinden dolayı en güzel mükâfatla mükâfatlandırsın.

Son olarak şunu belirtmeliyim ki; bu eser tarihî araştırma alanında yeni bir türdür. Bu alanın dalgalı denizinin derinliklerine dalmadan önce çok korkmuştum. Ancak sonunda durum ne olursa olsun bu konuda tereddüt etmenin ilmî araştırmanın gayesi ile örtüşmediğini anladım. Ayrıca ben -böyle bir araştırmaya girmekle- yolun başında dikkatle adımlarını atan bir araştırmacı olmaktan başka bir konuma sahip değilim. Dolayısıyla bana düşen bu alandaki yüksek sarayın binasına bir tuğla koymaktır. Diğer araştırmacıların da görevi bu binanın yapılışına daha sağlam ve sarsılmaz tuğlalar koymalarıdır. Böylece önceki müslüman nesillerin Kur'ân-ı Kerîm üzerine kurulan arap Dili, Fıkıh ve diğer araştırma dallarındaki yüksek bilim saraylarını kurdukları gibi, sonraki nesiller de gelip Kur'ânî çerçevedeki tarihî araştırmaların yüksek sarayını kursunlar. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, geçmişte "Alimlerin doymadığı, müttakilerin usanmadığı, sürekli ve çok okumakla eskimeyen ve harikalıkları bitmeyen ilâhî bir kitap olduğu gibi, şimdi de öyledir. Gelecekte de ebediyyen aynı kalacaktır.

Yüce Allah'tan en büyük dileğim, bu araştırmamın rızasına nail olmasıdır.

"Muvaffak olmam yalnız Allah'tandır. O'na dayandım ve Ona döneceğim."

PROCEEDINGS OF THE 14th CONGRESS OF THE UNION EUROPEENNE DES ARABISANTS ET ISLAMISANTS: -PART ONE- BUDAPEST, 29th AUGUST-3rd SEPTEMBER 1988.

Edited by Alexander Fodor. Budapest: Eötvös Lorand University Chair for Arabic Studies and Csoma de Korös Society Section of Islamic Studies, (The Arabist: Budapest Studies in Arabic 13-14), 1995. XX+341+1-2 pages. ISSN 0239-1619 $ 45 Hardback.

Tanıtım ve Değerlendirme: Dr. Osman TAŞTAN[1]

Alexander Fodor tarafından hazırlanan bu eser birçoğu İngilizce, bir kısmı da Fransızca ve Almanca olmak üzere üç dilden, *Avrupa Arap ve İslam Bilimciler Birliğ*inin 29 Ağustos-3 Eylül 1988 tarihleri arasında Budapeşte'de yapılan 14. Kongresine sunulan, giriş metni de dahil toplam 26 ayrı tebliğ metninden oluşmaktadır. Bu tebliğ metinleri, Georges Hazai'nin giriş metnini müteakiben, editör Fodor tarafından iki bölüm halinde düzenlenmiştir. I. Bölüm: "Felsefe ve Teoloji", II. Bölüm: "İslâm'da Popüler Kültür" adını taşımaktadır.

Macaristan Bilimler Akademisi mensubu Georges Hazai'nin, Csoma de Körös Derneği'nin başkanı sıfatıyla sunduğu giriş konuşması metni "Hungary and the Orient" (Macaristan ve Şark) adını taşımaktadır. Hazai, Macaristan hakkında tarihi bilgi vermekle konuya başlayıp, 18. yüzyılın ilk dönemlerinden 19. yüzyılın ortalarına kadar Macaristan'da gittikçe ön plana çıkan bir çok milli uğraş konuları arasında kimlik arama sorununun çok önemli bir yer tuttuğunu söyler. 18. yüzyılın ilk on yıllarından itibaren özellikle Alexander Csoma da Körös'un gerek Transylvania'daki Nagyenyed Enstitüsünde ve gerekse daha sonra Göttingen'deki tahsili sırasında Macarların Şark kökenleri konusunu merak ettiğini ve bu yolda bir uğraşa koyulduğunu belirtir. Hazai'ye göre, Macarların, Şark kökenle-

1. Fransızca metinlerin okunmasında yardımcı olan hocam Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'a ve Almanca metinlerin okunmasında yardımcı olan arkadaşım Dr. Ali Dere'ye teşekkür ederim.

rini merak edip araştırmaları bir yandan bir milli kimlik arayışı konusu olsa bile, bu aslında Oryantalismin ortaya çıkmasına sebeb olmuştur. Csoma de Körös'tan başlayarak Goldhizer'e kadar birçok ünlü Oryantalist'in ismini zikrederek ve konusunu çok başarılı bir panorama çizerek işleyen Hazai, son olarak günümüzde de Macaristan İslam Araştırmalarının Profesör Karoly Czegledy'nin yönetiminde çok aktif bir seyir içinde devam etmekte olduğunu söyler.

I. Bölüm: "Felsefe ve Teoloji", Tefsir'den Kelama, Felsefe'den sosyo-politik konuları kadar farklı bir çok temayı kapsar. Bu bölümde bu çeşitliliğin getirdiği bir sonuç olarak, işlenen konular arasında tam bir homojenliğe rastlamak kolay değildir. Mesela Johannes J.G. Jansen'nin "Şeyh Şa'rawi'nin dini vaazlarının siyasi ehemmiyeti", ve Alfonso Carmona Gonzalez'in "Endülüs Ulemasının Oyun ve Eğlenceye Karşı Tutumları" gibi bazı konuların II. bölüm olarak organize edilen "İslamda Popüler Kültür" muhtevasına dahil edilmesi daha uygun olabilirdi. Ancak, İkinci bölümün kapsamında yer alan yazılar arasında bir uyumdan söz etmek çok daha kolaydır. II. bölümün her makalesinde bölüm başlığını oluşturan "popüler kültür" ve "İslâm" denklemine rastlamak mümkündür. Ancak, buna rağmen, kitabın muhtevasını oluşturan makaleler arasında temel bir ayırımın yapılış biçimi genel anlamda oldukça başarılıdır, ve Alexander Fodor'un edisyon kabiliyetini burada takdir etmek gerekir.

I. Bölümde yer alan yazarlardan John Burton "The Inpterpretations of Q 43,81 and the techniques of the exegetes" adlı makalesinde, tefsir ilmindeki birikimin müfessirleri Kur'anı açıklarken kolay değil de karmaşık yöntemlere sevkettiğini ve müfessirlerin çoğu kez kolayı zorlaştırma eğilimi gösterdiklerini, ayrıca sözkonusu Zuhruf/43,81 ayetiyle ilgili olarak Kur'an'da linguistik hata olabileceğini hiç düşünmediklerini kapsamlı bir anlatım ve örnekler çerçevesinde ileri sürer. Alfred L. Ivry "Philosophical Commentaries and Popular Culture in Islam" adlı makalesinde, İslam felsefe literatürünün daha çok halk kültürünün egemen olduğu bir ortamda nasıl şekil alıp ortaya çıktığını kapsamlı bir şekilde anlatır ve konuyla ilgili olarak Kindi, Farabi ve İbn Rüşd arasında sistemli bir mukayese yapar. Mübahat Türker-Küyel, "Le Philosophie d'Ibn Sina et son ethique" adlı makalesinde İbn Sina'nın kısaca hayatına yer verdikten sonra, onun etik anlayışını değerlendirir. Johannes J.G. Jansen, "The Preaching of Shaykh al-Sha'rawi: Its Political Significance" adlı makalesinde, Mısır'daki "militan İslam"ı akımlarla ilgili olarak, aslında Dr. Farag Foda tarafından yapılan üçlü ayrım üzerine kapsamlı yorumlar yapar: 1. Geleneksel Akım, 2. Devrimci Akım, 3. Zengin (müreffeh) akım. Jansen, Şeyh Şa'rawi'nin bu üç akım çerçevesinde nerede yer aldığını tesbit etmek için farklı analizler yapar. Jansen'in yazısı günümüz Mısır'ında din-siyaset ilişkisini anlamak için önemli bazı ipuçlarını ele verir mahiyettedir. Alfonso Carmona Gonzales "La actitud de los ulemas andalusies ante el juego y la diversion" adlı yazısında, Endülüs'te yetişen ve genelde

Zahiri ve Maliki olan fakihlere referansta bulunarak, müzik, oyun ve eğlence, ve bunlarla ilgili ayetler hakkında bilgi verir ve 'ulema'nın bu tür şeylere genelde cevaz vermediğini belirtir. Joaquim Chorao Lavajo, "Sources du dialogue islamo-chretien hispanique" adlı makalesinde, sözkonusu Endülüs İslam ve Hıristiyan diyaloğunun kaynaklarını teolojik, siyasi-coğrafi, sosyo-ekonomik, ve oryantal kaynaklar olarak dört grupa ayırarak ele alır. Teolojik kaynaklar olarak Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'i göstererek, herbirinin dini hürriyete ve toleransa yer verdiğini ve İsa ve Muhammed'in diyalog taraftarları olduğunu belirtir. Ancak, diğer kaynaklara referansla diyalog olarak işlediği şeyler diyalogdan çok polemiği andırıyor. Özellikle, İspanya'nın Reconquest'inden (Hıristiyanlar tarafından yeniden fethinden) önceki polemiklere yer verip, bu polemiğin İslamın doğuşuyla başladığını ve St. John Damascus'un (Yahya al-Dımışki'nin) bugünkü diyaloğun kaynağı olduğunu söylüyor. Ancak, diyaloğu polemikte arayan Lavajo'nun aslında diyalog ile polemiği gereği gibi ayırd edip edemediği tartışma ve kuşkuya konu olabilir, çünkü St. John Damascus diyalogtan çok tam aksine çatışmaya ışık tutmasıyla bilinen bir şahsiyettir. Tilman Nagel "Inwieweit ist das Theorem der Sakularisierung auf die islamische Geschichte anwendbar? adlı makalesinde, Avrupa'da sekülarizmin nasıl başarılı bir şekilde oluştuğunun geniş bir analizini yapar ve İslam dünyasında sekülerleşme sorununu Avrupa ile mukayese ederek işler. Şafi'i'den Cuveyni'ye, Maverdi'den İbn Haldun'a kadar geniş bir perspektiften konuyu inceleyen Nagel, islam düşüncesinde sekülerleşme eğilimine veya izlenimine zaman zaman rastlansa bile, Avrupa'da olduğu anlamıyla bir sekülerleşmenin İslam dünyası için muhtemelen hayal olduğu sonucunu çıkarır. Bununla da yetinmeyen Nagel, sekülerleşmenin tarihte bir kez vaki olduğunu ve bunun da sadece Avrupa'ya mahsus olarak kalabileceğini söyler. Nagel'in çıkardığı bu sonucun çok keskin ve belki de gereğinden fazla cesur olduğu göze çarpmaktadır. Wilfred Madelung, "A treatise on the Imamate dedicated to sultan Baybars" adlı yazısında, Bodleian kütüphanesinde bulunan MS Or 579 nolu elyazma bir eserin tanıtım ve değerlendirmesini yapar. Madelung, eserin kapak sayfasının mevcut olmadığını, ancak iç sayfalardan birinden anlaşıldığı kadarıyla eserin *Misbah al-Hidaya fi Tariq al-Imama* adını taşıdığını, ve mevcut olan ipuçlarına göre Bahri[2] Mamluk sultan Baybars as-Salihi (658-676/1260-1277) için kaleme alındığını belirtir. Madelung, eserin yazarı hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber, onun sultan Baybars'ın kahini Şeyh Hadir Ibn Abi Bakr Ibn Musa al-'Adawi al-Mihrani tarafından yazıldığını tahmin edenlerin olduğunu belirtir. Made-

2. Yazar Madelung'un Rukn al-Islām wa'l-Muslimin al-Sultan al-Malik al-Zahir, Baybars al-Salihi, için kullandığı "Bahri" ünvanı ile ilgili olarak bir açıklama yapmayı faydalı buluyorum: Memluk'ların iki buçuk asırlık hükümranlıkları döneminde sultanlar arasında Bahri ve Burci şeklinde bir ayırım yapılmıştır. Muhafızlarının karargahını Nil'deki Rawza adasında kuranlar Bahri sultanlar, Kahire şehrinin kalesinde kuranlar ise Burci sultanlar olarak anılmışlardır. Bkz. C.E. Bosworth *The Islamic Dynasties: A Chronological and genealogical handbook*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1980, s. 65.

lung, eserin içeriği itibariyle Kelami açıdan İmamet'in zaruretinden bahsettiğini ve geleneksel bir muhtevaya sahip olduğunu söyler. Madelung, eserin yazıldığı dönemde, Moğol akınını müteakiben zayıflamış olan Abbasi hilafetinin desteğe muhtaç olması durumu ile eserin içeriğinin imamet konusuna atfettiği zaruret veya önem arasında bir ilişki arar.

II. Bölümden, J.M.S. Baljon "Indian ulama's views on popular culture" adlı makalesinde, halk kültürü çerçevesinde Barelwi ve Deobandi Müslüman cemaatleri arasındaki ihtilaflardan uzun uzun bahseder ve bu ihtilafların sözkonusu cemaatlerin alimleri arasındaki görüş farklılıklarıyla yakından alakalı olduğunu vurgular. Ancak, Baljon'un yazısının asıl önemi onun Müslüman ve Hindu kültürleri arasında ilginç örnekler vererek yaptığı mukayesede yatar. Maribel Fierro "The celebration of 'asura in sunni İslam" adlı makalesinde, temelde 'aşure ile Yahudilikteki Yom Kippur'u mukayese eder ve Ramazan farz kılınıncaya kadar Müslümanların Yahudilerin Yom Kippur'u ile aynı güne tekabül eden 'aşure gününde oruç tuttuklarını ileri sürer. Fierro, Ramazan'ın farz oluşundan sonra 'aşure'nin nafile bir oruç haline geldiğini söyler. Bir aşamada da 'aşure'nin Sünni cemaatte, cömertçe harcama yapılmasını veya birşeylerin tasadduk edilmesi öngörülen, ve ayrıca Allah'tan özellikle rahmet ve mağfiret beklenen bir gün, ve gittikçe bir mutlu gün şeklinde algılandığını ileri süren Fierro, 'aşure'nin Şi'i cemaat tarafından da Hüseyin'in Kerbela'da öldürüldüğü güne tekabül ettiği gerekçesiyle bir matem ve hüzün günü olarak algılandığına da temas eder. Gerek Baljon'un ve gerekse Fierro'nun sözkonusu makaleleri, hem Mukayeseli Dinler ve hem de Mukayeseli Mezhepler açısından zengin ve önemli bir içeriğe sahiptir. Expiracion Garcia, "Normas dieteticas a traves de los calandarios andalusies" adlı makalesinde, Endülüs'lü Müslüman "Kutubu'l-Anwa" yazarlarının takvimlerini inceler, içerikleri hakkında kısaca bilgi verir ve onlarda belirtilen diyetik normları çizelge halinde sunar. Beslenme ve cinsel hayatla ilgili bilgi veren Garcia, Endülüs'teki kültür hayatının bir yönünü böylece takdim eder. David A. King, "Applications of folk astronomy and Mathematical astronomy to aspects of Muslim ritual" adlı makalesinde, Müslümanların özellikle "Takvim", Namaz Vakitleri", ve "Kıble" tayini konularında bilimsel astronomik hesaplardan yararlandıkları kadar halk arasında mevcut olan geleneksel astronomi bilgisinden de yararlandıklarını geniş bir şekilde açıklar ve bu alanda daha çok araştırmaya ihtiyaç olduğunu belirtir. O.B. Frolova "Koran Quotations in the 'Dictionary of Common People' by Yusuf al-Magribi" adlı yazısında St. Petersburg Üniversitesinin İlmi Kütüphanesinin (Scientific Library) Oryantal bölümündeki Şeyh Tantawi kolleksiyonunda yer alan Yusuf el-Mağribi'nin "Dictionary of Common People" (Halk Sözlüğü) adlı elyazma eserinde, halk kültürü olan masal ve hikayelerde kullanılan çok sayıda kelimenin karşılığı için Kur'an dilinin referans verildiğini söyler, ve Arapça diyalektleri ile standart Arapça arasında büyük fark olduğunu savunanların dikkatini çekmeye çalışır. Değerlendirmesini yaptığımız eserin editörü Alexander

Fodor ise, "Popular Religion and Politics in the Middle East (Miracles in Muslim and Coptic Egypt)" edli makalesinde son derece akıcı bir uslupla Mısır örneğinde din ile halk kültürü arasındaki ilişkiyi kapsamlı bir şekilde takdim eder. Fodor, olağanüstü siyasi olaylar, savaş, ve kriz gibi hallerde mucize türünden ve esrarengiz haberlerin halk arasında tedavüle nasıl girdiğini ve normal dışı hallerde olağanüstü haberlerin halk tarafından nasıl kabul edildiğini hem Hristiyan ve hem de Müslüman cemaatten zengin örnekler vererek anlatır. Fodor'un bahsettiği bu konu tabii ki Mısır'a mahsus olmayıp, Ortadoğu'nun diğer ülkeleri için de söz konusudur. Kitlesel kriz anlarında, halk kitlelerinin bu tür gizemli ve aklen anlatılamayan bir psikoloji içine girme eğilimi, tabii ki halkın duygularını manipule etmek isteyen politikacılar veya yöneticiler için de önemli bir pratik fırsat şeklini alır. Jacques Waardenburg "Popular and official Islam: Contemporary developments with special reference to Iran" adlı yazısında "halk İslam'ının "resmi" veya "devlet destekli" İslam'a karşı ne kadar güçlü ve dinamik olduğunu inceler. Waardenburg, konusuyla ilgili genel bilgi verdikten sonra, yirminci yüzyılda "Halk İslam"ının durumunu özellikle Türkiye örneği üzerinde durarak anlatır. Son olarak Waardenburg, "resmi İslam"a karşı "halk İslam"ını İran örneğinde ayrıntılı bir şekilde ele alır.

Sözkonusu ettiğimiz eser, ayrıca şu metinleri de içermektedir:

Michael G. Carter, "Predication tests, copula, and a possible link with 'Asharism";

Nana V. Kiladze, "On the Terminology of the Liber de Causis";

Miklos Maroth, "The Ten Intellects Cosmology and its origin";

Ulrich Rudolph, "Kalam im antiken Gewand: das Theologische Konzept des Kitab sirr al-haliqa";

Gösta Vitestam, "at-Tabari and the seeing of God";

Giovanni Canova, "Remarques sur l'histoire de 'Aziz ben Haleh du cycle epique hilalien";

Ulrich Marzolph, "Popular narratives in Galaloddin Rumi's Masnavi";

Yordan Peev, "Vision populaire de la femme en Syrie aux VIIe/XIIe et XIIIe siecles";

Urbain Vermeulen, "Unaytara, la fille de 'Antar".

Netice olarak, sözkonusu eserin, İslam hakkında veya Müslüman halklar ve kültürleri gibi sahalarda çalışma yapan öğrencilere ve araştırmacılara yararlı bir kaynak olacağı kanaatindeyim.

PROF. DR. HİKMET TANYU'NUN HAYATI, ESERLERİ VE FİKİRLERİ*

Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

a) HAYATI VE ŞAHSİYETİ

Hocam Merhum Prof. Dr. Hikmet Tanyu, 9 Ocak 1918'de Ankara'da doğmuştur. Babası Kayserili Çivicioğullarından emekli subay Mehmet Nuri; annesi Kafkasyalı Fahriye'dir. Gazi İlkokulu'nu ve Gazi Lisesi'ni bitirdikten sonra, babasının vefatı üzerine, liseden sonraki tahsiline bir süre ara vermiştir ve kısa bir süre Gazete yazarlığı yapmıştır. Daha sonra İçişleri Bakanlığı'nda Fen ve Arşiv memurluğu görevinde bulunmuş, "Meskun Mahalleler Kılavuzu"nun hazırlanmasında görev almıştır. Askerlik görevini, üç yıl, Yedek Subay olarak yerine getirmiştir.

Merhum Hikmet Tanyu, 1944'de bir grup arkadışiyle birlikte "Turancılık" yaptıkları iddiasıyla tutuklanmış; "tabutluk" işkencelerine maruz tutulmuştur. Yapılan mahkeme sonunda, arkadaşlarıyla birlikte beraat etmiştir. 1947 yılında kendisine ve ardakaşlarına işkence yapanlar hakkında Danıştay'da dava açmış; işkence yapan ve buna alet olanların Yüce Divan'da yargılanmalarını ve sanık sandalyesine oturmalarını sağlamış; ancak 1950 yılında çıkarılan Af Kanunu ile sanık durumunda olanlar, mahkum olmaktan kurtulmuşlardır.

Prof.Dr. Hikmet Tanyu, 1947-1948 öğretim yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'nden mezun olmuştur. Ona, Felsefe öğretmeni olarak görev verilmemiş; Pınarbaşı ve Kayseri Mustafa Özgür İlkokullarında ilkokul öğrtmeni, daha sonra Osmaniye Ortokulu'nda ortaokul öğretmeni olarak görevlendirilmiştir. Arifiye Köy Enstitüsü ve Öğretmen Okulunda meslek dersleri, Çocuk Edebiyatı ve Din Bilgisi öğretmenlikleri de yapmıştır.

Okumaya, araştırmaya olan tutkusu, ilk gençlik yıllarında kendini göstermiş, makale ve kitap yazmıştır. İlim yapma azmi ve kararlılığı için-

---

* Bu makale,Dinler Tarihi Derneği tarafından, 16.6.1995 tarihinde, Ankra İlâhiyat Fakültesi Yunus Emre Konferans Salonu'nda "Ölümünün Üçüncü Yılında Prof.Dr. Hikmet Tanyu" konulu anma programına tebliğ olarak sunulmuştur.

de Tanyu, 1955 yılında, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi asistanı olmuştur. "Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri" adlı teziyle, 1959'da, Türkiye'de ilk Dinler Tarihi Doktoru ünvanını almıştır. 1960 yılında Fakültece bir müddet Almanya'ya; 1962-1963 yıllarında ise İsrail'e gönderilmişir. "Türkler'de Taşla İlgili İnançlar" adlı teziyle, 1966 yılında, Doçent olmuştur. 1968 yılından 1982 yılına kadar Dinler Tarihi Kürsüsü Başkanlığı görevini yürütmüştür. Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki görevi yanında, 1966- 1969 yılları arasında, Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Mukayeseli Dinler Tarihi dersi vermiştir. 1971-1972 yıllarında Almanya, İngiltere ve Fransa'da sahasıyla ilgili inceleme ve araştırmalarda bulunmuştur. "Yehova Şehitleri" isimli çalışmasıyla, 1973 yılında, Profesör olmuştur[1].

Prof. Dr. Hikmet Tanyu, 1977-1980 yılları arasında, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dekanlığı görevini yürütmüştür. Dekanlığı sırasında Fakülte'den bir grup arkadaşıyla, 1979 yılında, Rusya ve Türk Cumhuriyetlerine araştırma-inceleme seyahati yapmıştır. 1982 yılında, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Başkanı olarak görev yaparken, yaş haddinden emekliye ayrılmıştır. Almanca, İngilizce ve İbranice bilen Tanyu, Fakülte'den emekli olduktan sonra da ilmî çalışmalarla alâkasını kesmemiş; "Nuh'un Gemisi (Ağrı Dağı) Ermeniler - Bütün Olayların İçyüzü" ile "İslâm Dininin Düşmanları ve Allah'a İnananlar" adlı iki kitabı yayına sunmuş, altı cilt olarak düşündüğü Dinler Tarihi kitabı için çalışmlarını sürdürmüştür. Bu arada haftalık Yeni Düşünce gazetesinde de makaleler yazmış ve rahmetli olduktan iki gün sonra son makalesi yayınlanmıştır. Hocam Tanyu, 11 Şubat 1992 tanihinde kalp rahatsızlığı sonucu, 77 yaşında, Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur.

İlim ve fikir dünyamızın bu büyük insanı, sıkıntı ve meşakkatlerle dolu hayatının tamamını Türk Milletine, Türkiye'ye, Türk Dünyasına ve İslâm Dini'ne hizmete harcamıştır. O, Milliyetçiliği, milletine hizmet olarak benimsemiş; çok genç yaşlardan itibaren, çeşitli gazete ve dergilerde yazmaya başlamış; ilmî ve fikrî birçok esere imzasını atmıştır.

Şahsiyeti:

Bir Türk Beyefendisi, insan sarrafı ve bir mücadele adamı olan Tahyu Hocamız, düşmanları karşısında çok sert, dostlarına ve kendine yakın olanlara karşı çok yumuşaktı. Hayatında hep başı dik, alnı açık olmuş ve kimsenin karşısında eğilmemişti. Şahsı ile ilgili meselelerde çok yumuşak, millî meselelerde çok sert ve tavizsizdi.

---

1. Bkz. Hikmet Tanyu, Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler, (Genişletilmiş ve Yeniden Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı), İstanbul 1979, I/5-7.

Merhum Hikmet Tanyu, yaptıklarının ve yazdıklarının neticesine de katlanırdı. Millî dâvâ bildiği konuda yaptıkları ve yazdıklarından pişmanlık duymazdı. 1944 yılında "Irkçılık-Turancılık" adı ile meşhur olmuş olaylarda tutuklanması, özlük dosyasına da işlenmişti. Bunun hem Emniyetteki, hem Rektörlükte'teki dosyasından çıkarılması istendiğinde şiddetle muhlefet etmiş ve "o benim için bir şereftir" demişti. Emekli olduğu zaman, emekli Sandığı'na yazılan sicil özetinde de "Turancılık Davası'nda tutuklanmıştır" gibi ifadenin yer aldığını hatırlamaktayım.

Hocam dostlarından, kararlılık, kuvvetli bir şahsiyet ve güvenirlilik beklerdi. Asistan olarak almak ve yanında doktora yaptırmak istediklerinde şu özellikleri ararda:

1- Şahsiyet,

2- Hayat tecrübesi, gerçekleri görebilmek ve gerçek hayatı bilmek,

3- Çalışkanlık,

4- Dinî ve millî değerlere saygı ve bağlılık.

Hocam, bu dört özlliğe sahip olan insanın, diğer bilgi ve ilmî eksikleri çalışma ile halledeceğine inanmaktaydı. O, insan sarrafıydı. İnsanları, bir bakışta tanıma yeteneğine sahipti. Çok az yanıldığını söylerdi. Herkese referans olmazdı, yakînen tanımadıkça kimse hakkında müsbet ve menfi şey söylemezdi.

İlmî konularda, ilmî ahlakâ bağlıydı. Nereden bir şey almışsa, onu mutlaka zikrederdi. Bilgiye önem verirdi, metodu ikinci planda görürdü. Daha sonra o konuda çalışanların daha iyisini yapacağı inancını taşırdı.

Hikmet Tanyu, mütevazi, dürüst ve namuslu bir hayat sürmüştür. Hiç kimseye ismiyle hitap ettiğine rastlanmamıştır. Mevkisi, makamı ne olursa olsun herkese, hep isminin başına, "Bey", "Efendi" ekleyerek hitap etmiştir. Şahsî münasebetlerinde bu kadar hoşgörülü, çok müşfik ve yumuşak görünüşlü olan Hocam, Türk Milleti'nin millî meselelerinde, İslâm ve Türklükle ilgili konularında tavizsizdir. Bu konularda zararlı gördüğü fikir ve eylem karşısında, tabir caizse, "Aslan misali" kükremiştir. Bu kararlılığını, hayatında uyguladığı gibi, yazdıklarında, yanında doktora yapanlara tavsiye ettiği konularda da göstermiştir. Onun, yıllar önce, önemli görüp tez olarak verdiği konular, günümüzde önemli konulardan olmuştur (Hazarlar, Gagauzlar, Dönmeler, Ortodoks Patrikhanesi, Biruni, Reddiyeler vb...).

İslamî ve millî konulardaki tavizsizliğini ve hassaslığını emekli olduktan sonra da göstermiştir. İslâmî konulardaki hassasiyetine örnek, İslâm'a bilerek veya bilmeyerek zararlı olan görüş ve düşüncelere cevap

veren "İslâm Dininin Düşmanları ve Allah'a İnananlar" kitabıdır[2]. Millî hasssiyetini de "Nuh'un Gemisi-Ağrı Dağı-Ermeniler, Bütün Olayların İçyüzü" adlı eseriyle göstermiştir. Bu eserde; Ağrı Dağı efsanesinin, Ermeni olaylarının, "Van Tatil Köyü" hadisesinin arka planına, Türk Devleti ve Milleti üzerine oynanmak istenen oyunlara dikkat çekmiş ve ışık tutmuştur[3].

b) ESERLERİ:

1- Türkçülük ve Gerçek Demokrasi, İstanbul 1945.

2- Türk Gençliğinin Kükreyişi (Türk Milliyetçilerinin Davası ve Hedefleri, Komünizmin ve Komünistlerin Tahlil ve Tenkidi), Ankara 1947

3- Türkçülük Davası ve Türkiye'de İşkenceler, Kayseri 1950

4- Ziya Gökalp, Yeni Türkiye'nin Hedefleri, Ankara 1952

5- Niçin Komünist Oluyorlar? (İkinci Basım), Ankara 1958

6- Atatürk ve Türk Milliyetçiliği (Birinci Basım), Ankara 1961, (İlaveli İkinci Basım Ankara 1981)

7- (H.Fethi Gözler ile birlikte) Ortaokullar İçin Türkçemiz I-III. Cilt, İstanbul 1971

8- Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliği, İstanbul 1962

9- Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967

10- Türkler'de Taşla İlgili İnançlar, Ankara 1968 (İkinci Baskı, Kültür Bakanlığınca yapıldı, Ankara 1987).

11- Tevfik Fikret ve Din, İstanbul 1972

12- Yehova Şahitleri, Ankara 1973

13- Dinler Tarihi Araştırmaları, Ankara 1973

14- Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler, I-II, İstanbul 1976, (Genişletilmiş İkinci Basım 1979)

15- Ziya Gökalp: Kızılelma, Hazırlayan: Hikmet Tanyu, Ankara 1976

16- Türkler'in Dinî Tarihçesi, İstanbul 1978

17- İnsan ve Dünya (Şiirler), Ankara 1978

18- İslâmlıktan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı, Ankara 1980

19- Cihan İçinde Bir Cihan (Şiirler), İstanbul 1980

---

2. Bkz. Hikmet Tanyu, İslâm Dininin Düşmanları ve Allah'a İnananlar, İstanbul 1989.

3. Bkz. H.Tanyu, Nuh'un Gemisi (Ağrı Dağı)-Ermeniler-Bütün Olayların İçyüzü, İstanbul 1989, 68-76, 159-172, 327-367 vd.

20- Ziya Gökalp'in Kronolojisi, Ankara 1981

21- Atatürk İçin Şiirler, Ankara 1981

22- Nuh'un Gemisi Ağrı Dağı-Ermeniler-Bütün Olayların İçyüzü, İstanbul 1989

23- İslâm Dininin Düşmanları ve Allah'a İnananlar, İstanbul 1989

Kitap olarak yayınlanmış bu eserleri yanında, çeşitli konularda yazılmış 300'den fazla makalesi bulunmaktadır. Makaleler, genel olarak Dinler Tarihi, Din Fenomenolojisi, Etnoloji, Türk Dini ve Kültürü, Türk Halk İnanışları (Dinî Folklör) ve Türk Dünyası ile ilgilidir.

C) FİKİR VE DÜŞÜNCELERİ:

Fikir ve Düşüncelerini şöyle gruplandırmak mümkündür.

1- Türk Tarihi ve Kültürü ile ilgili olanlar,

2- İslâm ile ilgili olanlar,

3- Dinî Folklorla ilgili olanlar,

4- Türkçülük, Milliyetçilik ve Demokrasi ile ilgili olanlar,

5- Dinler Tarihi ile ilgili olanlar;

a) Türk Dinî Tarihi ile ilgili olanlar,

b) Yahudilik ve Masonlukla ilgili olanlar,

c) Hıristiyanlıkla ilgili olanlar,

d) Türklüğe ve İslâm'a yabancı fikir ve akımlarla ilgili olanlar,

e) Diğer dinlerle ilgili olanlar (Altı cilt olarak düşündüğü Dinler Tarihi'nin büyük bir kısmı hazırdı).

Prof. Dr. Hikmet Tanyu, Türk Milletinin yetiştirdiği değerlerden biridir. O, kimseden birşey talep etmemiş, hiç kimsenin hatırı için de doğru bildiklerinden taviz vermemiş; 50 yıllık hizmet hayatını hep alnının teri ve hakkı ile elde etmiştir. 70'i aşkın yaşına rağmen, ülküsünden, azminden ve çalışma şevkinden birşey kaybetmemiştir. Emekli olduktan sonra, kitapları kapatıp bir köşeye çekilmemiş; her güne, yeni bir şevk ve azimle başlamıştır.

Hikmet Tanyu, Türkiye'de Dinler Tarihi sahasında doktora yapan ilk akademisyendir. Dinler Tarihi'nin ilmî esaslara uygun gerçek ve saygın bir bilim dalı haline gelmesinde emeği büyüktür. O, Batı'da yapılmış çalışmaların çoğunda görülen dinin menşeini belli nazariyelere dayandırma şartlanmışlığına ve taklitçiliğine kapılmamış; bu nazariyeleri reddederek

dinin menşeinin ilâhî olduğunu ve "Tektanrı"esasına dayandığını savumuş; bu konuda derin ve kapsamlı çalışmalar yapmayı önermiştir.

Hocam, ilmî çalışmaları dinine, vatanına ve milletine bir hizmet vasıtası olarak görmüştür. Bu nedenle o, çalışmalarını genel dinler alanından özele kaydırmış; Türkiye, Türk Milleti ve İslâm Dini'ni ilgilendiren meseleleri öncelikli olarak çalışmayı esas almıştır. Nitekim kendi yaptığı ve yanında çalışanlara yaptırtmış olduğu araştırmaların/tezlerin hemen tamamında bu esaslara bağlı kalmış olduğu görülmektedir.

H.Tanyu, Türk kültürü ve dinî folkloru da büyük önem vermiş, folklordaki dinî unsurları tesbite çalışmıştır. O, halk inanışları arasından dinle ilgili olanları değişik yönleriyle ele alarak tasnif etmiş; bu inanışların mitolojiyle, Din Fenomenolojisiyle ve Dinler Tarihiyle ilgisini ortaya koymaya çalışmıştır. Hocam, kendisi bu çalışmaları yaparken, lisans öğrencilerine de, mezuniyet tezi olarak, çeşitli il ve ilçelerin halk inançlarını çalıştırtmış; böylece adeta, Türkiye'nin bir halk inanışları coğrafyasını çıkarttırmıştır.

Halk inanışları ve Türkler'in eski dinine yönelik çalışmaları neticesinde Tanyu, o zamana kadar farklı bilinen bir gerçeği de ortaya çıkarmıştır. O, Türkler'in eski dinine dair Abdülkadir İnan'ın "Şamanizm" ve Ziya Gökalp'in "Toyunizm" iddialarını reddetmiş; eski Türk dininin "Tek Tanrıcı Bir Din" olduğunu ortaya koymuştur. Bu tesbitiyle Hikmet Tanyu, bugün Batı'da da, Türkiye'de de kabul gören bir gerçeği su yüzüne çıkarmış; böylece Türk Kültür Tarihine ve Dinler Tarihine büyük bir katkı sağlamıştır[4].

Millî ve dinî meselelerde oldukça hassas olan Tanyu, Yahudilik, Siyonizm ve Masonluk üzerinde durmuş; Yehova Şahitleri ve Bahailer gibi grupların Türkiye'ye yönelik misyonerlik faliyetlerine dikat çekmiştir[5]. O Yehova Şahitleri'nin Yahudilikten büyük oranda etkilenmiş bir Hıristiyan mezhebi olduğunu, İslâm düşmanlığı yanında, millet ve devlet düşmanlığı da yaptığını kitabında açıklamıştır[6]. Bahailik'in de, emperyalist güçlerce ortaya çıkarıldığını Hıristiyan ve Yahudilerce İslâm'a karşı kullanılan yıkıcı bir hareket olduğunu belirtmiştir[7].

Hocam, Ağrı Dağı'nda Nuh'un Gemisini arama faaliyetinin arkasındaki Ermeni tez ve fikirlerini destekleme çabasını ortaya koyarak, bu hususa, dikkat çekmiştir. Bu çalışma ile millî konulardaki hassasiyetini, milliyetçiliğini ve vatanperverliğini göstermiştir. Karabağ Meselesi ve

4. Bkz. Hikmet Tanyu, Türklerin Dinî Tarihçsi, İstanbul 1978, 7-30; H.Tanyu, İslâmıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, Ankara 1980, 1-25, 176, 206. Hikmet Tanyu'nun Türklerin dininin "Tektanrı İnancı" olduğu yolundaki tezi ile ilgili görüşlerinin gelişim çizgisi için bkz. Abdurrahman Küçük, "İslâmiyetten Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı", Boğaziçi Dergisi, İstanbul 1984, sa: 22, sf. 28-31.

5. Bkz. H.Tanyu, Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler, I/200-260, II/602-637.

6. Bkz. H.Tanyu, Yehova Şahitleri, Ankara 1973, 56-58, 143-156.

7. Bkz. Tanyu, Tarih Boyunca Yahudiler..., I/268-270.

bugünkü bölücülük hadiselerine dikkat çekmiş; Ermenilerin Kürtçülüğü kullanmaya çalıştığına ve Yunanlılar'ın bunu böyle istediğine yer vermiştir[8]. Hikmet Tanyu, çok genç yaşlardan itibaren Türklük'e, Türk Milliyetçiliği dâvâsına gönül bağlamış; bu uğurda birçok sıkıntıya göğüs germiştir. O, milliyetçiliği, insanlığın tabiî bir tutumu, kişinin kendi vatanını, milletini sevmesi ve devletini yaşatıp yüceltmesi duygusu olarak görmüştür. Türk Milliyetçiliğinin ise Türk Milletini, Türklüğü yaşatmak, yüceltmek düşünce ve ülküsü, bu idealle toplumsal adâlete, refaha sahip çıkmak ve hakimiyeti gerçek anlamda millete vermek olduğunu ifade etmiştir. Milliyetçilikte, başta Türk dili, İslâm Dini ve Türk Tarihinin geldiğini belirtmiştir. O, milliyetçiliğin birçok manevî dinamiğinin İslâm'dan kaynaklandığını ve bu nedenle milliyetçiliğe düşman olanların bilmeden İslâm düşmanlığı yaptıklarını dile getirmiştir[9]. Kendisiyle yapılan bir röportajda da Tanyu, İslâmî temele dayalı bir Türk Milliyetçiliği'nin şer güçlerin korkulu rüyası olduğunu vurgulamış; bu nedenle de gençlerin "İslâmcı" ve "milliyetçi" gibi sun'i ayrımlara götürüldüğünden şikayet etmiştir. Ona göre bu iki unsur birbirine zıt şeyler olmayıp aksine birbirinin mütemmimidir. Nitekim o, "Türk Milliyetçiliği derken, bunun içinde İslâm dininin esaslarıyla birlikte, manevî, ahlâkî yönüyle kaynaşmış, bütünleşmiş bir milliyetçilik anlıyorum. Yoksa Batılı, materyalist, kozmopolit bir milliyetçilik anlayışının bizim milliyetçiliğimizle alâkası yoktur"[10] demiştir. Bütün bunlara rağmen o, Türk olmayan veya yabancı güçlerce aldatılan bazı kimselerin, Türk Milliyetçiliğini İslâm'a aykırıymış gibi gördüklerini ve bunu da İslâm'ı savunuyor tavrıyla yaptıklarını belirtmiştir.

Hikmet Tanyu, Milliyetçiliği'nin tabiî bir sonucu olarak, Türk kültürü ve Türk dili konusunda son derece hassastır. Bugünkü resmî iletişim vasıtalarının arzulanan kültür politikasından oldukça uzak olduğunu ve gençliği yozlaştırdığını ifade etmiştir. O, millî kültür, sanat ve estetiğin genç nesillere tanıtılıp sevdirilmesine büyük önem vermiştir. Kültür ve estetiğin iletilmesinde en önemli unsur olan dilin, yıllar süren hoyratça tutumlardan dolayı, can çekişir hale getirildiğinden yakınmıştır. Türklük âleminde, çok eski zamanlardan beri, özellikle yöneticilerde, dil konusunda bir zaaf olduğuna, bunların ya özenti ya da bilgiçlik olsun diye yabancı dil, kelime ve hatta gramer değiştirme teşebbüslerinde bulunduğuna işaret etmiştir. Günümüzde de elli-altmış yıldan beri süren öz Türkçe gibi manâsız bur tutumla birçok kelimenin dilimizden sökülüp atıldığı, Batılı kavram ve kelimelerin ise hiçbir denetime tabi tutulmadan Türkçe'ye sokulduğu çelişkisine dikkati çekmiştir[11].

---

8. Bkz. Tanyu, Nuh'un Gemisi...., 226-282, 304-373.

9. Bkz. H.Tanyu, "Türk Milliyetçiliği Ülküsü ve Temelleri", Yeni Düşünce Gazetesi, 6 Ekim 1989.

10. Zaman Gazetesi, 24 Eylül 1989, sf. 7.

11. Bkz. Tanyu, "Yok Mudur Kurtaracak Bahtı Karu Türkçeyi?", Yeni Düşünce Gzetesi, 25.5.1990, sf. 5; Tanyu, "Türk Gençliği Bir Bütün Olarak", Yeni Düşünce Gazetesi, 20 Ekim 1989, 5.

Tanyu Hoca, Türkiye üzerinde oynanan oyunların bitmediğini, Türk Milletinin kaderi ve geleceği üzerinde tuzaklar kurulduğunu, bölünmesi için çalışıldığını, dört taraftan kuşatıldığını belirtmiş ve bunlardan kurtulmak için öneriler ileri sürmüştür. Bu öneriler arasında; yıkıcı ve bölücü örgütlere, derneklere ve çalışmalara karşı tedbir alınması; bunların tanıtılması, hukukî, iktisadî ve kültürel tedbirler yanında, millî ve manevî eğitime önem verilmesi bulunmaktadır[12].

Hikmet Tanyu, ilk gençlik yıllarından itibaren, dış Türkler ve Türkistan'ın bağımsızlığı meselesiyle çok yakından ilgilenmiştir. Bu haklı meseledeki düşüncelerinden dolayı, dönemin siyasîleri tarafından, arkadaşlarıyla birlikte, "Irkçılık-Turancılık" yaptıkları iddiasıyla cezalandırılmıştır. O, bütün zorluklara rağmen, düşüncelerinden en ufak bir taviz vermemiş ve zaman kendisini haklı çıkarmıştır. Ömrünün son yıllarında, Sovyetlerin hâkimiyetindeki Batı Türkistan coğrafyasındaki Türk devletlerinin peşpeşe bağımsızlıklarını ilân ettiklerini görme mutluluğuna ulaşmıştır. Hocam, bu defa, hemen herkesin dikkatinden kaçan Doğu Türkistan meselesine yazılarında yer vermeye başlamıştır. Vefatından önce gazetedeki köşesinde yazdığı son yazılarında Doğu Türkistan'da yapılan zulümlere kamuoyunun dikkatini çekmeye çalışmış ve buradaki Türkler'in bağımsızlıklarını kazanması için yapılması gereken işleri belirtmiştir. Doğu Türkistan'daki Türkler'in dil ve dinlerini daha fazla muhafaza etmiş olmalarına rağmen, sürekli bir Çin zulüm ve asimilasyonuna maruz kaldıklarını, aralarına nifak sokularak birlik çabalarının engellendiğini belirtmiştir.

Tanyu, Doğu Türkistan'ın bağımsızlığını kazanması için tüm dünyadaki Türkler'e ve Batı Türkistan devletlerine yükümlülükler düştüğünü belirtmiştir. Batılı devletlerin de Sovyetlerin çöküşüyle, Batı Türkistan'da Çin lehine bozulan güç dengesini gözönünde bulundurarak, yeni kurulan Türk devletlerini ve Doğu Türkistan'ın bağımsızlığını kazanmasını desteklemesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunların yapılabilmesi için de Batı Türkistan'daki devletlerin bir federasyon birliği oluşturmalarının gerektiği, dünyanın her bölgesindeki Türkler'in dernekler ve benzeri kuruluşlar oluşturarak, Doğu Türkistan meselesini dünya kamuoyuna çok iyi bir biçimde anlatmalarının şart olduğunu ifade etmiştir. Yeni Düşünce Gazetesi'ndeki "Doğu Türkistan'ın İstiklâl ve Hürriyeti Yolunda İlk Adımlar-2[13]" başlıklı son yazısında Hocam, boynu bükük "Doğu Türkistan Meselesi"nin takibini, yazısının son cümlesinde "şimdi her Türk'ün görevini bilmesi gerekiyor" ifadesiyle vasiyet olarak bizlerce bırakmıştır. Tanyu, bir "ekol"dü ve onun etrafında Türkiye'de "Dinler Tarihi Ekolü" oluşmuştur.

---

12. Bkz. Tanyu, Tarih Boyunca Yahudiler...., II/1286.

13. Bkz. Tanyu, "Doğu Türkistan'ın İstiklâl ve Hürriyetleri Yolunda İlk Adımlar-1,2", Yeni Düşünce Gazetesi, 7, 14 Şubat 1992, sf. 4.

SONUÇ

Hocam, yetmiş yıllık hayatını Türk-İslâm davâsının yerleşmesi ve yaygınlaşması yolunda harcamış, en zor şartlarda bunları dile getirmiş ve çizgisinden zerre kadar sapmamış, fikirlerinden taviz vermemiştir. O, 1944'lerde başlayan çizgisinde zikzaka rastlanmayan, İslâm'ı temel alan, Türk Milliyetçiliğinin temsilciliğini yapan bir fikir, düşünce ve ilim adamıdır. İslâm'ın müdafiî olan Hocam, Türklük konusunda da İslâmî ölçüler içerisinde kalmış; yazdıklarında İslâm'a aykırı bir şey bulunmamasına çok dikkat etmiştir. Başkalarının yazdıklarında da bu ölçüyü aramış; yanında doktora yapanlara verdiği tez konularında da İslâm'a ve Türk Milletine faydayı esas kabul etmiştir.

İnanç, irade timsali ve örnek bir insan Hikmet Tanyu, sadece ilmî eserler vermekle kalmamış, dinlenme saatlerini de şiir yazmakla değerlendirmiştir. Üç tane şiir kitabı bulunmaktadır. Duygu ve düşüncelerini şiirlerde de göstermiştir. "İnanmak Meselesi" başlıklı şiirinde Âhiret'i hatırlamakta ve hatırlatmaktadır. Bu şiirde şöyle demektedir:

"Ahirette bulunsaydım
Ve deselerdi ki
Şu günahkârların ızdırap ülkesi
Şu iyilerin saadet bahçesi
Şunlar melek, şunlar
Dünya'da inanılmayanlar!...

Nihayet Ahiret'teki Hakk'a,
Cennetine, cehennemine
İnanırım Tanrım..."[14]

"İki Âlem ve Allah" şiirinde de dünyayı garip, Ahireti gerçek sayıyordu:

"İki âlemi gördüm uyanık, açık ve parlak
Bir ayağım dünya üzerinde, yuvarlak
Bir ayağım yıldızlardan ötelerde, enginlerde apak.
Birden kâinatın sırrını anlayarak,
Birden secdeye vardım Allah'ı anarak.
Bir garip Dünya, bir gerçek Ahiret var.
Gözlerde, gönüllerde, akılda parlar..."[15]

Merhum Prof. Dr. Hikmet Tanyu, çeşitli marşlar da yazmıştır. 1978 yılında yazdığı "İlâhiyatçıyız Biz" başlıklı marş şöyledir:

---

14. Hikmet Tanyu, İnsan ve Dünya, Ankara 1978, 27.
15. Tanyu, İnsan ve Dünya, 46.

"Allah'ın nurunda parlar gerçeğe yürürüz biz
Hak yolunda ilerleriz, İslâmcıyız, Türkü z Biz
Ahlâkçıyız, imanlıyız, iyilikte hürüz Biz
Doğru yolda, şanlı yolda, fedâyiyiz, eriz Biz.

Yürü zulmetin üstüne, yürü, durma ileri.
İnançla aydınlat yurdu, yürü, yılma ileri.
Kur'an'la huzur getir, milletin gülsün yüzü,
Karanlıklar kalksın yerden, ver özlenen gündüzü.

İlâhiyatçıyız, elde Ayyıldızlı Bayrakla,
Milletin umuduyuz Biz, şehit dolu toprakla,
Yürürüz bilgi ve nurla, Bir Tekbirle Bismillah
Dilimizde, gönlümüzde, ufkumuzda, Bir Allah"[16]

Yukarıda sadece özelliklerinin bir kısmına işaret ettiğimiz inanç ve ideal timsali, büyük âlim ve mütefekkir insan Prof.Dr. Hikmet Tanyu, 11 Şubat 1992 Salı günü Hakk'ın rahmetine kavuşmuş ve ebedî hayata intikal etmiştir. Hayatı tam bir "derviş" edası içinde geçmiş, gösterişten ve yaldızlı övgülerden kaçınmış, kişilerin takdirini değil, hasbî olmayı, Allah'ın rızasını kazanmayı düşünmüş; mevki-makam peşinde koşmamış, kimseye yaranmak için inanç ve ideallerinde tavize gitmemiş örnek bir insandır. Türkiye Cumhuriyeti döneminde yetişmiş, ilmiyle âmil, memleket gerçeklerini bilen, milletiyle bütünleşen önder akademisyenlerden biridir. O, geriye eser ve nesiller bırakmayı hedef edinmiştir.

Bir Türk Beyefendisi, âlim, fâzıl ve mütevazi Hocamız Hikmet Tanyu'nun hayatından, çalışma azminden ve iradesinin sağlamlığından alınacak çok dersler vardır. Bana göre onun ölümü, "bir yıldızın düşmesi"dir.

Ruhu şad ve mekânı cennet olsun. Allah rahmet eylesin.

---

16 H.Tanyu, İnsan ve Dünya, 128.

PROF. DR. HİKMET TANYU'DAN GÜNÜMÜZE DİNLER TARİHİ ÇALIŞMALARI*

Dr. Baki ADAM

Türkiye'de Dinler Tarihi'nin eğitim ve yayın tarihi, 1874 yılında başlamıştır. 1874'ten 1955'e kadar Dinler Tarihi çeşitli medreselerde ve yüksek okullarda okutulmuş ve Dinler Tarihiyle ilgili bazı kitaplar ve makaleler neşredilmiştir[1]. Akademik bir disiplin olarak Dinler Tarihi, 1949'da açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ders programında yeralmıştır. Haftada iki saat olmak üzere, ilk defa, Hilmi Ömer Budda tarafından Mukayeseli Dinler Tarihi okutulmuştur. 1955'te merhum Hikmet Tanyu'nun Dinler Tarihi Kürsüsü'ne asistan olmasından sonra Türkiye'de bu sahadaki akademik çalışmalar başlamıştır. Daha sonra, 1951'de açılmaya başlayan İmam-Hatip Okulları (Liseler) ile 1959'da İstanbul'da açılan ilk Yüksek İslam Enstitüsü'nün I ve III sınıflarında Mukayeseli Dinler Tarihi dersine yerverilmiştir. Atatürk Üniversitesi bünyesinde 1971'de faaliyete geçen İslamî İlimler Fakültesi'nin ders programına da Dinler Tarihi dersi konmuştur. 1982'de yürürlüğe giren 2547 sayılı YÖK ve Üniversiteler Kanunuyla, Yüksek İslâm Enstitüleri ve İslâmî İlimler Fakültesi'nin İlahiyat Fakültesi olarak yeniden yapılandırılmasından sonra yeni kurulan bu İlâhiyat Fakültelerinde Dinler Tarihi Kürsüleri kurulmuş ve Dinler Tarihi dersinin okutulmasına devam edilmiştir. Daha sonra, Urfa'da açılan İlâhiyat Fakültesiyle akademik seviyede Dinler Tarihi çalışmaları yapılan fakültelerin sayısı dokuza ulaşmıştır. 1991'de, İlahiyat Fakültelerinde yeralan bölüm ve anabilim dallarının yeniden yapılandırılması üzerine, Dinler Tarihi Anabilim Dalı; Dinler Tarihi, Mukayeseli Dinler Bilimi ve Din Fenomenolojisi olmak üzere, üç alt

---

* Bu makale, Dinler Tarihi Derneği tarafından 16 Haziran 1995 Cuma günü, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yunus Emre Konferans Salonu'nda yapılan "Ölümünün Üçüncü Yılında Prof. Dr. Hikmet Tanyu" konulu anma programında tebliğ olarak sunulmuştur.

1. Türkiye'de Dinler Tarihi'nin tarihçesi hakkında bkz. Hikmet Tanyu, "Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi", Ank. Ü. İlah. Fak. Der. sayı VIII, yıl 1960; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1993, II. baskı, sf. 21-23; Osman Cilacı, Cumhuriyet Devri Öncesi Dinler Tarihçilerinden M. Şemsettin ve Tarih-i Edyân'ı", Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Samsun 1992, sf. 161-163.

bilim dalına ayrılmıştır. Ayrıca, Dinler Tarihi dersinin yanında, seçmeli olarak, Günümüz Dinlerarası İlişkiler dersi de lisans dersleri arasına konmuştur. 1993 yılında açılmaya başlayan yeni fakültelerle İlâhiyat Fakültelerinin sayısı yirmiyi geçmiştir. Bu Fakültelerin Dinler Tarihi Anabilim Dallarına alınan araştırma ve öğretim görevlileriyle Türkiye'deki akademisyen dinler tarihçilerinin sayısı oldukça artmıştır. Halen bu Fakültelerin yaklaşık üçte birinde lisansüstü Dinler Tarihi çalışmaları yapılmaktadır.

Prof. Dr. Hikmet Tanyu, akademik çalışmalarında Türk kültürü ile ilgili çalışmalara büyük yer vermiştir. Onun dinler tarihçiliği, bir bakıma Türk kültür tarihçiliğidir. Adak, taş, dağ vb. konularla ilgili çalışmaları, Eski Türk Dini ile ilgili araştırmaları, onun akademik çalışmalarının temelini teşkil etmektedir. Prof. Dr. Hikmet Tanyu, ilk Türk akademisyen dinler tarihçisi olarak, Dinler Tarihi çalışmalarını genelden özele indirgemiş, Türk Dinî Tarihi'ne yöneltmiştir[2]. O, yanında çalışanlara da genelde bu alanda tezler vermiş ve onları bu alanda yönlendirmiştir. Onun, dinler tarihi çalışmalarını Türk Dinî Tarihi'ne yöneltmiş olması, Dinler Tarihi'nin Türkiye'ye özgü bir bilim olarak gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Hikmet Tanyu'nun bu yöndeki çalışmaları yabancı dilde yayınlanıp dışarıya tanıtılabilseydi, kanaatimce, Batıdaki Dinler Tarihi çalışmalarına önemli bir katkıda bulunulmuş ve Türkiye'nin bu alanda adı duyurulmuş olurdu.

Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun "Tarih Boyunca Türkler ve Yahudiler", "Yehova Şahitleri", "Nuh'un Gemisi-Ağrı Dağı-Ermeniler", "İslam Dininin Düşmanları ve Allah'a İnananlar" gibi Türk Dinî Tarihi dışında, diğer dinlerle ilgili çalışmalarına baktığımızda, onun, genelde, savunmacı ve eleştirici bir tavır takındığını görmekteyiz. Millî ve manevî değerlere çok önem veren, Türkiye üzerinde oynanan oyunlara karşı hassasiyet gösteren Hoca'nın bu çalışmaları bir boşluğu doldurmak için yapılmıştır. Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun yetiştiği ortam, bu tür çalışmaların yapılmasını gerekli kılmıştır.

Merhum Prof. Dr. Hikmet Tanyu, Ankara İlahiyat Fakültesi'nde, Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalıştığı yıllarda birçok dinler tarihçisi yetiştirmiştir. Prof. Dr. Günay Tümer, Prof. Dr. Mehmet Aydın ve Prof. Dr. Abdurrahman Küçük onun yanında asistan olarak yetiştmiş dinler tarihçileridir. Onların doktora ve doçentlik tezini yönetmiş, onları yönlendirmiştir. Merhum Hoca, ayrıca İslam Enstitülerinde Dinler Tarihi öğretim görevlisi olarak çalışanların öğretim üyeliği takdim tezlerini de yönetmiş, daha sonra onların bir çoğunu doktora yaptırmıştır. Bunun dışında, dışardan Hoca'nın yanında doktora yapanlar da olmuştur. Türkiye'de bugün İlahiyat Fakültelerinde profesör ünvanıyla

2. A. Küçük, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları ve Prof. Dr. Hikmet Tanyu", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, yıl 1994, sayı 5, Kayseri 1994, sf. 23.

dinler tarihçisi olarak çalışanların hemen hemen hepsi, merhum Hoca'nın eğitiminden geçmiştir.

İlk Türk Dinler Tarihi akademisyeni Prof. Dr. Hikmet Tanyu Hoca'nın danışmanlığında yapılan tez çalışmalarına baktığımızda, onun amacının ve ilkelerinin bu çalışmalara da yansıdığını görmekteyiz. Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun yanında yapılan bu tez çalışmalarını, konuları itibariyle şu kategoriler altında toplayıp, genel bir çerçeve çizebiliriz. Prof. Dr. Hikmet Tanyu, yanında çalışan dinler tarihçilerine şu konularda tez yaptırmıştır:

1. Müslüman bilginlerin dinler tarihçiliği yönüyle ilgili çalışmalar (Günay Tümer'in "Biruniye Göre Dinler ve İslam Dini", Ö. Faruk Harman'ın "Dinler Tarihi Açısından Şehristani ve el-Milel ve'n-Nihal" isimli doktora tezleri)

2. Türkiye'deki İslam dışı dinî cemaatler, Kiliseler ve bunların Türkiye ile ilgili yönleri hakkında çalışmalar (Süreyya Şahin'in "Fener Patrikhanesi ve Türkiye", Abdurrahman Küçük'ün "Sabatay Sevi ve Cemaatı Üzerine Bir Araştırma" isimli doktora tezleri)

3. Müslüman olmayan Türk kavimlerinin dinleriyle ilgili çalışmalar (Şaban Kuzgun'un "Hazar ve Karay Türkleri: Türklerde Yahudilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi", Harun Güngör'ün "Gagauzların Dinî İnanışları Üzerine Bir Araştırma" isimli doktora tezleri)

4. Karşılaştırmalı fenomen çalışmaları (Mehmet Aydın'ın "İlahi Dinlerde Şeytan", Osman Cilacı'nın "İlahi Dinlerde Dua" isimli doktora tezleriyle Günay Tümer'in "Hıristiyan ve İslam Dinlerinde Meryem" isimli doçentlik tezi bu alanda yapılan çalışmalara örnektir)

5. Eski Türk Dini ile ilgili çalışmalar (M. Turan Özdemir'in "Eski Türklerde Şamanlıkla İlgili İnançlar Üzerine İncelemeler" isimli doktora tezi)

6. Dinin menşei ile ilgili teoriler üzerine çalışmalar(Ali Galip Erdican'ın "Totemizmin Mahiyeti Üzerine Bir Araştırma" isimli doktora tezi)

7. Belli bir din üzerine genel çalışmalar (Cenap Yakar'ın "Pali Kaynaklarına Göre Budizm" isimli doktora tezi)

8. Reddiyelerle ilgili çalışmalar (Mehmet Aydın'ın "Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları" isimli doçentlik tezi).

Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun doğrudan öğrencisi olmayan fakat çalışmalarını onunla sürdüren Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu'nun "Dinlerde

Mehdi İnancı ve Tasavvurları" isimli doçentlik tezini "Karşılaştırmalı fenomen çalışmaları" kısmına dahil edip, "Lefayaette Ron Hubbard ve Sayentoloji Mezhebi" isimli Profesörlük takdim tezini İslam dışı dinî mezheplerle ilgili bir çalışma sayıp ayrı bir kategoriye dahil edebiliriz. Yukarıda maddeler halinde sıraladığımız çalışma alanlarını gözönüne aldığımızda, Prof. Dr. Hikmet Tanyu ile genelden özele, Türk Dinî Tarihi'ne indirgenmiş Dinler Tarihi çalışmalarının tekrar, onun nezaretinde, genele çıkıp bir çok alana yayıldığını görmekteyiz. Bu ilk nesil dinler tarihçilerinin tez dışı çalışmalarını da hesaba kattığımızda, yukarıda zikrettiğimiz kategorilerin sayısı daha da artmaktadır.

Merhum Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun yanında yetişen akademisyenlerin yeni kurulan İlahiyat Fakültelerine dağılmasından sonra, Dinler Tarihi'nin her alanında tez çalışmaları yapılmaya başlamıştır. Bugüne kadar, Ankara, İstanbul, Konya, Bursa, Kayseri, Samsun ve Erzurum İlahiyat Fakültelerinde Dinler Tarihi sahasında bir çok yüksek lisans ve doktora tezi yapılmıştır[3]. Elde ettiğimiz bilgilerden hareketle, halen yapılmakta olan tezler de dahil olmak üzere, bu tez çalışmalarının konularını şu şekilde kategorilere ayırıp, Türkiye'deki Dinler Tarihi ile ilgili çalışmaların bugünkü durumunun bir panoramasını oluşturmak mümkündür[4]:

1. Bölgesel folklorik çalışmalar (Yahyalı çevresindeki Varsakların Dinî Folkloründe Gelenek ve Değişmeler, İzmir ve Çevresindeki adak Yerleri Üzerine bir Araştırma)

2. Müslüman bilginlerin dinler tarihçiliği yönüyle ilgili çalışmalar (İbn Hazm, Makdisi, Ebu'l-Maalî, Fahreddin Razi vb. Müslüman bilginlerle ilgili çalışmalar, bunların başlıcalarıdır)

3. Belli bir dindeki bir fenomeni inceleme çalışmaları (Yahudilikte Şabat, Hıristiyanlıkta Kıyamet)

4. Bir fenomeni birden fazla dinde mukayeseli olarak inceleme çalışmaları (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Adem, Dinlerde Hac İbadeti, Dinlerde Temizlik Anlayışı, İlahî Dinlerde Tövbe, İlahi Dinlerde Bereket, İlahi Dinlerde Melek, İlahi Dinlerde Semboller, İlahi Dinlerin Kutsal Kitaplarında Peygamberlik Anlayışı)

---

3. Dinler Tarihi öğretim elemanları Samsun'a geçtiği için Erzurum ile yardımcı doçent seviyesinde öğretim elemanı bulunmadığı için İzmir ve Van'daki Dinler Tarihi tez çalışmaları ya başka disiplinlerdeki öğretim elemanlarının veya diğer illerdeki Dinler Tarihçilerinin nezaretinde yapılmaktadır. Yeni kurulan Elazığ İlahiyat Fakültesinde lisensüstü Dinler Tarihi çalışmaları başlamıştır. Sivas, Sakarya ve Isparta İlahiyat Fakülteleri de yardımcı doçent seviyesinde Dinler Tarihi öğretim elemanına sahip olduğundan, yakında bu İlahiyat Fakültelerinde de Dinler Tarihi lisansüstü çalışmalarının başlaması beklenmektedir.

4. Burada katagorilere dahil olan bütün çalışmalar verilmeyip, sadece örnek olarak bazı çalışmalar zikredilmiştir.

5. Bölgesel dinler üzerinde yapılan çalışmalar (Eski Anadolu Dinleri, İslam'ın İlk Geldiği Dönem'de Hicaz Bölgesindeki Diğer Dinler)

6. Tek bir din üzerinde genel çalışmalar (Sabilik, Sihizm ve Yahudilik üzerine yapılan çalışmalar bunlardandır)

7. Mezhepler üzerine yapılan çalışmalar (Unitaryanizmin Doğuşu ve Buna Sebep Olan Amiller, Antakya Süryani Kilisesi Doğuşu ve Gelişmesi, I-IV Asırlarda Süryani Kilisesi, Keldani Kilisesi)

8. Kur'an'da adı geçen eski kavimlerle ilgili çalışmalar (Ad ve Semud Kavmi)

9.Türk Dünyasının dini ile ilgili çalışmalar (Kafkasya'da Yaşayan Türklerin Dini Üzerine Sosyo-Kültürel Bir Araştırma, Azerbaycan Dinî Tarihi)

10. Reddiyeler üzerine yapılan çalışmalar (Ali b. Rabben et-Taberi ve Eseri er-Redd Ala'n-Nasârâ)

11. Türkiyedeki azınlıklarla ilgili çalışmalar (İstanbul Yahudileri, Fatih Dönemi Hıristiyan Azınlıkların Sosyal ve Dinî Durumu, XVII yy da Konyada Yaşayan Gayri Müslimlerin Sosyal ve Dinî yaşayış Durumları)

12. Dinlerdeki herhangi bir olayın incelenmesi ile ilgili çalışmalar (Kadıköy Konsili, II. Vatikan Konsili)

13. Kutsal metinler üzerine yapılan çalışmalar (Hint Vedaları, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat ve Yahudi Hayatındaki Yeri)

14. Arşiv vesikalarına dayalı çalışmalar (Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Yahudilik, Tanzimattan Cumhuriyete Kadar İstanbuldaki Gayri Müslim Okullar)

15. Kur'an'daki dinlerle ilgili çalışmalar (K. Kerim Açısından İslam Dışı Dinler, Kur'an-ı Kerimde Adı Geçen Dinler)

16. İslam kültürü açısından diğer dinlerle ilgili çalışmalar (İslam Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Akıbeti Meselesi, Kütübü Sitte'de Hz. İsa, Hadislere Göre Yahudiler ve Yahudilik)

17. Dinlerarası ilişkilerle ilgili çalışmalar (Hz. Peygamberin Ehli Kitapla ilişkileri; XVII. yy İkinci Yarısında Konya'da Yaşayan Müslüman ve Gayrı Müslim ilişkileri).

18. Misyonerlikle ilgili çalışmalar (Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Misyoner Faaliyetleri)

Burada kategoriler halinde sıraladığımız ve örnekler verdiğimiz çalışma alanlarında yapılan tezler, birkaç tanesi hariç, Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun yanında yetişmiş dinler tarihçilerinin nezaretinde yapılan veya halen devam eden yüksek lisans ve doktora tezleridir. Kitap, makale, tebliğ vb çalışmaları gözönüne aldığımızda, bu çeşitlenme daha da artmaktadır.

Yukarıda aksettirdiğimiz bu manzara, Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan günümüze kadar Türkiye'de Dinler Tarihi adına her türlü konunun işlendiğini göstermektedir. Ağırlık, Yahudilik ve Hıristiyanlığa verilmiştir. Hint dinleriyle ilgili birkaç çalışmanın dışında, diğer dinler ve dinî sistemlerle ilgili tez çalışmaları, bizim tesbit edebildiğimiz kadarıyla, yoktur. Taoizm ve Konfüçyanizm gibi Çin dinleri, Japon dinleri, Mitraizm, Maniheizm, Zerdüştîlik, Mecusîlik gibi eski ortadoğu dinleri, bugüne kadar yapılan tez çalışmalarında ihmal edilmiş görünmektedir. Halbuki bugün, Türkiye'nin ihtiyaçları açısından, bu dinler üzerinde de tez çalışmaları yapmak gerekmektedir. Özellikle, Taoizm, Buddizm ve Hinduizm'le ilgili tez çalışmalarına biraz daha fazla önem verilmelidir. Bu dinler, bugün Türkiye'de etkisini hissettirmekte, Ruh ve Madde Yayınları ve Metapşisik Tetkikler ve İlmî araştırmalar Derneği gibi kurumlar vasıtasıyla bunlarla ilgili telif ve çeviri çalışmalar Türkçeye aktarılmaktadır. Zerdüştîlik ve diğer eski Ortadoğu dinleriyle ilgili çeviri ve telif çalışmalar da gazeteci ve benzeri amatörlerce yapılmaktadır. Bütün bu çalışmalar, İlahiyat Fakültelerindeki Dinler Tarihi çalışmalarının hedef ve amaçlarına aykırı bir amaç taşımaktadır[5].

Yukarıda zikrettiğimiz dinler üzerinde çalışılmaması, Türkiye'de Dinler Tarihi'nin İlahiyat Fakültelerinin bünyesinde yeralmasından kaynaklanmaktadır. Yahudilik ve Hıristiyanlık dışındaki dinler ve dinî sistemler İslâmî bilimleri doğrudan ilgilendirmediğinden, bu dinler üzerinde çalışmak gereksiz bir lüks gibi algılanmaktadır.

Dinler Tarihi sahasında yapılan tez çalışmalarını fakülteler bazında dikkate aldığımızda, karşımıza şöyle bir manzara da çıkmaktadır. İstanbul'da, Yahudilikle ilgili çalışmalar ağırlık merkezini teşkil etmektedir. Bursa'da, genelde, ilahî dinlerde karşılaştırmalı fenomen çalışmaları ön plana çıkmaktadır. Ankara, Konya ve Kayseri İlahiyat Fakültelerinde, hemen hemen, yukarıda zikrettiğimiz her kategoride çalışmalar sürdürülmektedir.

---

5. Mesela, M. Sıraç Bilgin tarafından hazırlanan "Zarathustra (Zerdüşt): Hayatı ve Mazdaizm" (Berfin Yayınları, İstanbul 1995) isimli Zerdüştilikle ilgili bir çalışmada ayrımcılık yapılmaktadır. Bu çalışmada, Zerdüşt'ün bir Kürt peygamberi, Zerdüştiliğin de -yazar bu dini "Bahdini" olarak tanımlar- Kürtlerin gerçek dini olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, akademisyen bir dinler tarihçisi olmadığı için, bu çalışmasında metod ve bilgi bakımından bir çok yanlışlık da yapmıştır.

Türkiye'de, Dinler Tarihi'nin alt disiplini olan Din Fenomolojisi sahasında çalışan akademisyen henüz yoktur. Bu disiplin, Türkiye'de el atılmamış sahadır. Fenomenolojik bir çalışma olduğu ileri sürülen bir kaç tez çalışması yapılmışsa da, bunların salt karşılaştırmalı çalışmalardan farkının ne olduğu belli değildir. Yüksek lisans ve doktora dersleri arasında bu disiplinle ilgili bazı dersler verilmekteyse de, mahiyeti, konusu, sınırları ve metodolojik yapısı hakkında bir kaç çeviriden başka çalışma bulunmamaktadır.

Bir danışmanın nezaretinde çok fazla kategoride tez çalışmalarının yapılması, bir çok konunun günyüzüne çıkarılması yanında olumsuz bir netice de doğurmaktadır. Tezlerin bilimsel muhtevalarının kontrolünün zorluğu dolayısıyla, yetersiz tezler ortaya çıkmaktadır. Bazen, muhteva bakımından mükerrer tezler yapılmaktadır (Kur'an-ı Kerim'de Adı Geçen Dinler tezi ile Kur'an-ı Kerim Açısından İslam Dışı Dinler isimli tezler buna örnektir)[6]. Hatta, yapılmış başka bir tezden veya kitaplardan intihallere de rastlanmaktadır*.

Dinler Tarihi sahasında yapılan tez çalışmalarının geneline göz attığımızda, ilahî dinlerle ilgili mukayeseli çalışmaların ekseriyette olduğu görülmektedir. Diğer çalışma alanlarına göre kaynağın bol olması ve örnek çalışmaların çokluğu sebebiyle, konuyu işleme bakımından kolay bir çalışma tarzı olmasından, bu tür çalışmalara fazlaca itibar edildiği görülmektedir. Bu tez çalışmalarında, genellikle, İslam'a merkezî yer verilmekte; Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki fenomenler, İslâm esas alınmak suretiyle incelenmektedir. Neticede, daima, İslam'daki fenomenlerin Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki fenomenlerden üstün olduğu, açık ifadelerle vurgulanmaktadır. Bu tür karşılaştırmalı fenomen çalışmalarında tasvir edilicilikten ziyade değer biçici metod uygulanmaktadır. Böyle çalışmaların İslam'a ve Türk kültürüne ne gibi reel değerler kazandıracağı tartışılabilir. Dinler Tarihi disiplinin İlahiyat Fakültelerinde yeralması dolayısıyla, bu teolojik tutum normal karşılanabilir. Çünkü, bu alanda çalışanların

---

6. Krş. Abdurrahman Küçük, "Türkiye'de Dinler Tarihi Sahasında Yapılacak Çalışmalar Üzerine Düşünceler", Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sampozyumu, Samsun 1992, sf. 110.

* Hadi Tezokur tarafından 1992'de Konya'da hazırlanan "Yahudilik'te İbadet ve İnanç Esasları" isimli doktora tezinde intihallere bolca rastlanmaktadır. Tezokur, Yahudilikte hac ibadetini incelediği kısımda, tarafımdan 1989'da Ankara'da hazırlanan "Dinlerde Hacc İbadeti üzerine Bir Araştırma" isimli yüksek lisans tezinden, cümlelerde bazı takdim-tehirler yaparak, bazılarını kısmen değiştirerek, amatörce, intihallerde bulunmuştur. Tezokur, Kitab-ı Mukaddes cümleleri için gösterdiğim dipnotları bile, dikkatsizce davranarak, benim kendi yorum cümlelerime koymuştur (bkz. Tezokur, sf. 216. Krş. Adam, sf. 19). "Tarihî Haclar" arabaşlığını ve başlık altındaki bilgileri, cümleleri kısmen değiştirerek, aynen nakletmiştir (bkz. Tezokur, sf. 220-225. Krş. Adam, sf. 24-28). Tezin ilgili kısmının ekserisi, benim tezden aktarılmıştır. Krş. Hadi Tezokur, Yahudilikte İnanç ve İbadet Esasları, Konya 1992, (Basılmamış Doktora Tezi); Buki Adam, Dinlerde Hacc İbadeti Üzerine Bir Araştırma, Ankara 1989 (Basılmamış yüksek lisans tezi).

çoğu, orta öğrenimini İmam-Hatip Liselerinde görmüştür. Yanı, Türkiye'deki dinler tarihçileri ilahiyat eğitim ve öğretiminden geçmiştir. Bu yüzden, dinler tarihçileri her şeyden önce ilahiyatçıdır. Ayrıca, şunu da belirtmek gerekir ki, Dinler Tarihi dersleri sadece din eğitimi veren okul ve fakültelerde okutulmaktadır. Bunun açık ifadesi şudur: İlahiyat Fakültelerindeki Dinler Tarihi disiplini objektif sosyal bir din bilimi olmaktan ziyade bir ilahiyat (teoloji) disiplinidir. Dinler Tarihi, Karşılaştırmalı Din Çalışmaları ve Din Fenomenolojisi Batı'da da ilk başlarda birer ilahiyat disiplini olarak çalışılmıştır. Dinler Tarihi ve özellikle Din Fenomenolojisi çalışmalarının yaygın olduğu Hollanda'da C.P. Tiele (1830-1902)[7], P.D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920)[8] ve Gerardus Van der Leeuw (1890-1950)[9] gibi meşhur isimler, ilahiyat eğitimi almış ve Kiliselerde görev yapmış kimselerdir. Chantepie de la Saussaye, Hıristiyanlık dışı dinler üzerinde çalışmayı Hıristiyanlığı daha iyi anlamanın yolu olarak görmüştür. Ona göre, diğer dinleri Hıristiyanlık nokta-i nazarından bakarak anlamaya çalışmanın bir anlamı vardır. Çünkü, Hıristiyanlık, diğer dinleri tamamlayan bir din olarak en yüksek dindir[10]. Chantepie de la Saussaye'nin öğrencisi olan Van der Leeuw de diğer dinleri incelerken Hıristiyanlığı merkez almış ve Hıristiyan inancını normatif kabul etmiştir. Din Fenomenolojisinin ilk temsilcisi olarak görülen Van der Leeuw, bu disiplini de Hıristiyanlığa araç olarak görmüştür. Ona göre, bu disiplin, fenomenlerin seçiminde ve tasnifinde, Hıristiyan toplumunun inanç normunu esas almalıdır. Böyle bir fenomenolojik çalışmadan şu neticelerin çıkması beklenmektedir: 1. Hıristiyanlığın ve diğer dinlerin gerçek karekteri ortaya çıkacaktır. 2. Böylece, genel beşerî olanla Hıristiyanlığa has olanın bilgisi belirginleşecek ve Hıristiyanlığın eşsiz bir din olduğu anlaşılacaktır. Böylece, Hıristiyanlar Hıristiyanlığın pozitif bir din olduğunun şuuruna varabilecektir[11].

---

7. Tiele, Amsterdam Üniversitesinde ve Remonstrants (Alman Protestanlığına bağlı yarı liberal bir Kilise) Kilisesinde ilahiyat okumuştur. 1877'den 1900'e kadar Leyden Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yeni kurulan Dinler Tarihi kürsüsünde çalışmıştır (bkz. Jacques Waardenburg, "Religion Between Reality and Idea: A Century of Phenomenology of Religion in the Netherlands", Numen: International Review for the History of Religions, November 1971, Cilt XIX, sf. 131, 9. dipnot).

8. Chantepie de la Saussaye, Utrecht Üniversitesinde ilahiyat eğitimi görmüş ve Alman Reform Kilisesinde başkanlık yapmıştır. 1878'den 1899'a kadar Amsterdam Üniversitesinde yeni kurulan Dinler Tarihi Kürsüsünde görev yapmıştır (bkz. Waardenburg, sf. 136, 27. dipnot).

9. Van der Leeuw, Leyden Üniversitesinde İlahiyat eğitimi almış ve o da Chantepie de la Saussaye gibi Alman Reform Kilisesinde başkanlıkta bulunmuştur. 1918'de, Groningen Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yeni kurulan Dinler Tarihi Kürsüsüne atanmıştır. Bir dönem bakanlık da yapan Van der Leeuw, kendini "etik teoloji" olarak isimlendirilen bir hareketin üyesi olarak tanımlamıştır (bkz. Waardenburg, sf. 161, 89. dipnot).

10. Waardenburg, sf. 142-144.

11. Waardenburg, sf. 177 - 178. Ayrıca bkz. G.A. James, "Phenomenology and the Study of Religion: The Archaeology of an Approach", Journal of Religion, Chicago 1985, July, Sayı 65, sf. 314, 333.

Dinler Tarihi çalışmalarındaki bu teolojik yaklaşıma rağmen, bu disiplin, akademik bir disiplin olarak, İlahiyat Fakültelerinde gelişme göstermiştir. Diğer bazı fakültelerde de çalışmalar yapılmakla birlikte, Dinler Tarihi dersleri İlahiyat Fakültelerinde okutulmuştur. Bu bakımdan, Hollandayla Türkiye arasında benzerlik vardır. Türkiye'de olduğu gibi, Hollanda'da İlahiyat Fakültelerinde Dinler Tarihi'ne karşı tavır alınmış, bu disiplinin Hıristiyanlığa zarar vereceği düşünülmüştür. Bundan dolayı Dinler Tarihi profesörleri disiplinlerini diğer teologlara karşı savunmak zorunda kalmışlardır[12]. Hollanda, zaman içerisinde, bu zorlukları aşmış, diğer dinleri objektif olarak, kendi mutlaklığı çerçevesinde, inanırlarının kalbinde ve yaşayışında olduğu gibi incelemeyi metodolojik prensip olarak benimseyen ve bu yönde çalışmalar yapan dinler tarihçileri ve din fenomenologları yetiştirmiştir.

Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin bünyesinde yeralan Dinler Tarihi disiplini, en azından şimdilik, İslam'ın ve Türk kültürünün ihtiyaçları açısından bir "ilahiyat" disiplini olarak kalmak durumundadır. Çünkü, bu disiplinle, İlahiyat eğitiminden geçmiş kimseler uğraşmaktadır. Bu bakımdan Türkiye'deki dinler tarihçilerinin, çalışmalarının İslâm'a ve Türk kültürüne ne gibi katkılar sağlıyacağını gözönünde bulundurması kaçınılmazdır. Bir ilahiyatçıdan, dinini paranteze alarak diğer dinleri incelemesi beklenemez. İlahiyat eğitiminden geçmiş, dogma (akaid) okumuş bir dinler tarihçisi de bir tefsirci, bir kelamcı kadar, yeri geldiğinde, dogmatik olma hakkına sahiptir. Ancak, ilahiyatçı kimliği ile, normatif değil, objektif ve deskriptif bir din bilimi olan Dinler Tarihi arasındaki dengenin iyi ayarlanması gerekmektedir. İlahiyatçı bir dinler tarihçisi, ilahiyatçı kimliğini belirgin bir şekilde daima ön plana çıkararak, yersiz yorumlara, çarpıtmalara gitmemelidir. Böyle bir dinler tarihçiliğinin inandırıcılığı, ciddiliği olmadığı için hiçbir yere faydası da dokunmaz. Sadece, yanlışlar ve çarpıklıklar üzerine kurulmuş bir din kültürünün oluşmasını sağlar. Bunu, akademisyen olmayan amatörler zaten yeterince yapmaktadır. Akademisyen bir dinler tarihçisinin görevi, kamuoyunun hazır bulunmuşluğunu gözönüne alarak, önyargılarla örülü çalışmalar sunmak değildir. Dinler Tarihinin dinî kültürün yenilenmesinde önemli vasıta olduğunun şuuruna varan akademisyen bir dinler tarihçisi, bazen toplumda yerleşmiş olan, faydadan ziyade zarar getiren yanlış inanışların, tasavvurların ve hatta ideolojilerin tersine olan çalışmalar da yapmalı ve bunları kamuoyuna sunmalıdır. Bilimsel gerçeklikten uzak olarak, kuru kuruya İslâm'ın üstünlüğünü savunmak gibi çabaya da girmemelidir. İslâm, kendi sınırları içinde, inanırlarının kalbinde ve yaşayışında üztünlüğünü ispat eden bir dindir.

---

12. C. Jouco Bleeker, "Comparing The Religio-Historical and the Theological Method", Numen XVIII, 1 (April 1971), sf. 10-11; Waardenburg, sf. 129-130.

***

Türkiye'deki Dinler Tarihi çalışmalarının bugün geldiği nokta açısından belirtilmesi gereken başka bir husus da şudur: İlahiyat Fakültelerinde yapılan çalışmaların dışında, hiç de azımsanmayacak derecede, dışarda da Dinler Tarihi çalışmaları yapılmaktadır. Hatta sosyal bir din bilimi olarak Dinler Tarihi'nin İlahiyat Fakültelerinin dışında geliştiğini söylemek, fazla abartılı bulunmamalıdır. Dinler Tarihi'nin ilk klasiklerinin çevirisi dışarda yapılmıştır. James Frazer'in Altın Dal'ı (Golden Bough), Malinowiski'nin "Büyü, Bilim ve Din"i (Magie, Wissenschaft und Religion Undandere Schriften), Freud'un "Totem ve Tabu"su (Totem und Tabu), Durkheim'in "Dinî Hayatın İbtidai Şekilleri" (Formes elementaires de la vie Religieuse) isimli eseri dinler tarihcisi olmayanlarca Türkçeye çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Bunların dışında, Türkiye'de ismi en çok bilinen Mircae Eliade'ın dört çalışması[13] ve mitoloji ile ilgili birçok Batılı çalışma da Türkçeye çevrilmiştir[14]. Netice olarak, Türkiye'deki Dinler Tarihi çalışmaları iki koldan sürdürülmektedir. Fakat, bu kollar arasında bir iletişim bulunmamaktadır. İkinci kolda çalışma yapanlar, İlahiyat Fakültelerindeki çalışmalardan habersizdir.

Belli bir dönem İlahiyat Fakültelerinde olumsuz tavır takınılan Dinler Tarihi sahasında çalışma yapma eğilimin artması ve bu alanda akademisyenlerin çoğalması, Dinler Tarihi'nin Türkiye'de gelişmesi açısından olumlu bir neticedir. Özel alanlara kayıp özgün ve kaliteli çalışmalar veren dinler tarihçileri bulunmaktadır. Prof. Dr. Harun Güngör, çalışmalarını bir Türk kavmi olan Gagauzlar üzerine yoğunlaştırmıştır. Prof. Dr. Harun Güngör, Gagauzlar üzerine yaptığı özgün çalışmalarla ismini yurt içinde ve yurtdışında duyurmuştur. Samsun İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Şinasi Gündüz, Sabiiler, İzmir İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Ali İhsan Yitik de Hint Dinleri üzerindeki çalışmalarıyla özel alana kaymışlardır. Yeterli imkan sağlandığında, Dinler Tarihi sahasında kaliteli akademisyenlerin önümüzdeki yıllarda artacağı bir gerçektir. Bunun işaretleri görülmektedir. Öyle inanıyoruz ki, ileriki yıllarda Türkiye'deki Dinler Tarihi çalışmaları rayına oturacak ve bu alanda çalışanların birbiriyle iletişim kurup işbirliğine gitmesiyle Türk kültürüne ve İslâmi bilimlere katkı yapacak daha kaliteli çalışmalar ortaya çıkacaktır. Böylece, yıllardan beri İlahiyat Fakültelerinin bünyesinde iğreti bir şekilde duran Dinler Tarihi disiplini

13. Bunlardan sadece "The Quest Meaning and History in Religion", akademisyen bir dinler tarihçisi olan Prof. Dr. Mehmet Aydın tarafından "Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu" adı altında Fransızca'dan çevrilmiştir. Diğer çeviriler de şunlardır: İmgeler ve Simgeler (Images et Symboles), Kutsal ve Dindışı (Le Sacre et le Profane), Ebedi Dönüş Mitosu (Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition) ve Mitlerin Özellikleri).

14. Mesela, İnge Kitabevi tarafından Joseph Campbell'ın Bütün mitolojik çalışmaları son yıllarda Türkçeye kazandırılmıştır. Bunlar: Batı Mitolojisi, İlkel Mitoloji ve Yaratıcı Mitoloji'dir.

ağırlığını hissettirecek ve İlahiyat disiplinleri arasında kendine önemli bir yer açacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Dinler Tarihinin, mukayeseli din çalışmalarının önemi ilahiyat Fakültelerinde hissedilmeye başlanmıştır. Hadis, Tefsir gibi temel İslam bilimleri sahasında yapılan çalışmalarda, farkında olunmadan, Dinler Tarihi sahasına girilmiş bulunmaktadır. Dinler Tarihi'nin metodolojisine, yapısına ve kavramlarına vâkıf olunmadığından bu tür çalışmalarda eksiklikler tesbit edilmektedir. Bunun için dinler tarihçilerine önemli görevler düşmektedir. Merhum Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun koyduğu ilkeler ve amaçlar çerçevesinde, Türk Kültürüne ve İslamî disiplinlere katkı sağlayacak çalışmalar yapmak, yeni yetişen dinler tarihçilerinin görevi olmaktadır.

Şu anda, Türkiye'de Dinler Tarihi çalışmalarının geldiği nokta açısından sevindirici, önemli bir gelişme meydana gelmiştir. Köklü bir geleneğe ve misyona sahip olan dinler tarihçileri, İlahiyat Fakültelerinde ilk defa bir şeyi gerçekleştirmiş, bir araya gelerek bir dernek kurmuşlardır. Merhum Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun ismiyle özdeşleşen Dinler Tarihi adına, "Dinler Tarihi Derneği" adı altında artık bir dernek bulunmaktadır. Bu derneğin altmışı aşkın kayıtlı üyesi vardır. Önümüzdeki yıllarda bu sayı daha da artacaktır. Derneğin amacı, Türkiye'de Dinler Tarihi sahasında çalışanlar arasında işbirliğini ve bilgi alışverişini sağlamak, toplantılar düzenlemek, Dinler Tarihinin konu ve problemleriyle ilgili sempozyum, panel vs yapmak, yayınlarda bulunmaktır. Dernek sayesinde, yukarıda belirtilen problemlerin çözüm yolları aranacak; Türkiye'de çalışılması gereken konular belirlenip çalışmaların bir plan dahilinde yürütülmesi sağlanacaktır. Böylece, Dinler Tarihi sahasında çalışanlar ortak projeler üretebilecek, ortak çalışmalar yapabilecektir. Dinler Tarihiyle ilgili çalışmalar bir merkezde toplanacak, bunları yayınlama imkanları araştırılacaktır. Dinler Tarihçisi için bu dernek, her türlü konuda, bir başvuru mercii olacaktır.

Dernek, ilk faaliyeti olarak, Türkiye'de Dinler Tarihi çalışmalarının kökleşmesini sağlayan merhum Prof. Dr. Hikmet Tanyu'yu anmak için bir toplantı düzenlemiş ve dinler tarihçilerini bu toplantıya davet etmiştir. Bir ekolün mensubu olduğunun şuuruna varan dinler tarihçileri, Sakarya'dan, İstanbul'dan, Bursa'dan, İzmir'den, Isparta'dan, Samsun'dan, Erzurum'dan, Elazığ'dan, Kayseri'den ve Ankara'dan, maddî ve manevî külfete katlanarak, bu davete icabet etmiş ve toplantıya katılmıştır. Bu durum, merhum Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun ruhunu şad etmiş ve "Hikmet Tanyu" ile "Dinler Tarihi"nin birlikteliğini ve özdeşliğini bir kez daha perçinleyerek onun adını yüceltmiştir.

DİNLER TARİHÇİSİ OLARAK PROF. DR. HİKMET TANYU VE TÜRK DİNİ TARİHİ ÇALIŞMALARINA KATKISI*

Prof. Dr. Harun GÜNGÖR

Yurdumuzda gerek İslâm öncesi Türk dini, gerek günümüz dini hareketleri konusunda araştırmalar yapmış ve bu hususta eserler meydana getirmiş ilim adamlarının başında Hikmet Tanyu gelmektedir. Ancak Tanyu'nun Türk Dini Tarihi konusundaki çalışmalarına geçmeden önce, kısa da olsa Türk Dini Tarihi ile ilgili çalışmalara göz atmak gerekir.

Ülkemizde Dinler Tarihi çalışmalarının başlangıcı oldukça yenidir. Özellikle Orta Asya Türk dini inanışları hakkındaki araştırmalar; kaynak yetersizliği, Türk kavimlerinin çok geniş bir coğrafi alan üzerine yayılmış olmaları ve muhtelif Türk kavimlerinin farklı zamanlarda farklı inanışlara sahip olmaları sebebiyle dün olduğu gibi bugün de yetersiz kalmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmaların çoğunun konusunu ise, İslâm öncesi Türk dini inanışının geçirdiği evreler, mahiyet ve özünden daha çok, ona verilen veya verilmesi gereken ismin ne olduğu hususu oluşturmaktadır.

Çin kaynaklarının verdiği bilgiler bir yana bırakılırsa, Türk dini ile ilgili en özlü bilgilere VIII. yüzyılda Orhun Nehri kenarına dikilmiş olan Orhun Kitabeleri'nde rastlamaktayız. Bu abidelere Türk dini ile ilgili olarak tanrının birkaç vasfı yanında **Tenri- Iduk, Yir-sub, Umay** terimleri zikredilerek Türk dini sisteminin temel esasları verilmekte ve dikotomik bir karakter arz eden Türk kozmogonisi **"üze kök tenri asra yagız yir kılındukda ekin ara kişi oglı kılınmış"**[1] cümlesi ile özlü bir şekilde ifade edilmektedir.

Kitabelerde verilen bilgiler dışında, İslâm öncesi Türk dini inanışları hakkındaki bilgilere X. yüzyıldan itibaren klasik İslâm tarih ve coğrafya-

---

* Bu makale, 16 Haziran 1995 tarihinde, Ankara İlahiyat Fakültesi Yunus Emre Konferans Salonunda Dinler Tarihi Derneği tarafından düzenlenen "Ölümünün Üçüncü Yılında Prof. Dr. Hikmet Tanyu" konulu anma programına tebliğ olarak sunulmuştur.

1. Talat Tekin, **Orhun Yazıtları**, Ankara, 1988, s. 8.

cıları ile seyyahların eserlerinde rastlamaktayız. Özellikle yaşadıkları çağda mevcut Türk inanışları ile ilgili bilgi veren bu tarihçi ve seyyahlardan bazılarını zikretmek gerekirse; Avfî, İbn-i Hurdadbih, İbn-i Havkal, Mes'ûdî, Makdisî, Birunî, İbn Nedim, Yakûbî, ibn Fazlan... vb. saymak yeterlidir[2].

İslâm öncesi Türk dini inanışları hakkında en geniş bilgileri İtil (Volga) Bulgarlarına gönderilen elçilik heyeti içerisinde yer alan İbn Fazlan'ın **Seyahatnâmesi**'nde bulmak mümkündür. Oguz, Peçenek, Başkurt, Bulgar ve Hazarlar'ın hayatını anlatan İbn Fazlan, "içlerinden biri zulme uğrar veya sevmediği bir şey görürse başını semaya kaldırıp *Bir tanrı* der. Bu, Türkçede Bir Allah demektir., Zira Türkçede "Bir" vahid, "Tanrı" ise Allah anlamına gelir" demektedir[3]. Çok geniş olmamakla birlikte Mervezî ve Ebu Dülef de yazdıkları seyahatnamelerde konu ile ilgili bilgiler vermişlerdir.

İbn Fazlan dahil daha önce ismini zikrettiğimiz bütün bu tarihçi, coğrafyacı ve seyyahların verdikleri bilgilerin çoğu detaylı ve teknik araştırmaların yerine basit gözlemlere dayanmakta olup, küçük bir gruba ait olan bir inanışın bütün Türk kavimleri için genelleştirilmiş olması sebebiyle her zaman tartışmaya açık özellikler taşımaktadır.

Türklerin İslâmı kabullerinden sonra, Kaşgarlı Mahmud'un 1072-1074 yıllarında kaleme aldığı **Dîvânü Lugati't-Türk** adlı eseri ile daha sonra vücuda getirilmiş olan **Dede Korkut** hikayeleri de İslâm öncesi Türk dini inanışları hakkında verdikleri bilgilerden dolayı oldukça önemlidir. Bu konuda Süryani Mihail ve Ebu'l-Ferec'in (Barhebreaus) de eserlerini zikretmek gerekir[4].

Türkler Müslüman olmadan önce Budizm, Hıristiyanlık, Maniheizm, Musevilik vb. bir çok dini kabul etmiş olmalarına rağmen bu dinlerden hiç biri onların soy kütüklerini değiştirerek Tevrâtî bir soy kütüğü edinmelerine sebep olmamıştır. Ancak İslâmı kabul onları eski inanışlarının reddi yanında, onlarla ilgilenmenin de gereksiz olduğu düşüncesine itmiş, dinler tarihi ile ilgili bilgiler sadece Kur'ân'da zikredilen dinlere münhasır kalmıştır. Böyle olmakla birlikte yine de biz Selçuklu dönemi medreselerinde Dinler Tarihi ile ilgili bir dersin okutulup okutulmadığını bilmiyoruz. Osmanlı İmparatorluğu'nun başlangıç ve gelişme dönemlerinde de medrese ders programlarında böyle bir derse yer verilmemiştir. Ancak XIX. yüzyılda Avrupa'da başlayan Dinler Tarihi çalışmaları Osmanlı ül-

---

2. Daha geniş bilgi için bakınız; Ramazan Şeşen, **İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri**, Ankara, 1985.

3. **İbn Fazlan Seyahatnamesi**, Hzr., Ramazan Şeşen, İstanbul, 1975, s. 31; Rızaeddin Fekreddinev, **Bolgar ve Kazan Türkleri**, Kazan, 1993, s. 46-48.

4. Bkz. Harun Güngör, "Süryani Kaynaklarına göre Türklerin Menşei, Dini İnanış ve Adetleri", **Türk Dünyası Araştırmaları**, İstanbul, 1986, Sa. 40, s. 77-87.

kesinde de etkisini göstermiş, Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi programına "*Târîh-i Umûmî ve İlm-i Esatîr-i Evvelîn*" dersi konulmuş, II. Meşrûtiyetin ilanından sonra da Tarih-i Din-i İslâm ve Tarih-i Edyan dersleri verilmeye başlanmıştır[5].

Ülkemizde ilk Dinler Tarihi Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) tarafından 1911-1912 yıllarında yazılmıştır. Ne var ki, bu kitapta Budizm, Konfüçyanizm, Musevîlik, Hıristiyanlık vb. dinlere dair bilgiler verilirken Türklerin İslâm öncesi dinlerinden söz edilmediği gibi, yine Türklerin yukarıda adı geçen dinlerle temasından da hiç söz edilmemiştir. Ancak bu kitapdan sonra Türk Töresi ve Türk Medeniyeti Tarihi adlı eserinde eski türk dinine büyük bir yer vermiş olan Gökalp, **"Avrupa alimleri, eski Türk Dinini Şamanizm'den ibaret zannederler. Halbuki Şamanizm eski Türk dini sistemleri değil, sihrî sistemleridir"**[6] diyerek önemli bir gerçeği dile getirmiştir. Gökalp'in başlattığı bu çalışmalar Köprülü[7], İnan[8], Kafesoğlu[9], Tanyu[10], Ögel[11] tarafından devam ettirilmiştir.

Abdülkadir İnan'ın çalışmaları bir yana bırakılırsa, diğer araştırmacılar sadece vecd ve istiğrak tekniği olarak nitelendirilen Şamanizm'in bir din olmadığı, özellikle de eski Türk dinine bu adın verilemeyeceği görüşünde birleşmektedirler. Aslında İnan da Şamanizm adlı kitabında Türklerin bugünkü Şamanizmden daha gelişmiş bir şamanizmi kabullendiklerini ifade etmesine rağmen, Eski Türk Dini Tarihi adlı eserinde yine de "İtibari Şamanizm" ifadesini kullanmaktadır[12].

Günümüzde Batıda Türk dini tarihi ile ilgili olarak Jean Paul Roux ve Mircae Eliade'ın çalışmalarından da söz etmek yerinde olacaktır. Roux, Orhun Kitabeleri'ni esas alarak yaptığı çalışmada Türk dinini **Devlet** ve **Halk Dini** olarak ikiye ayırmakta[13], devletin temsil ettiği dinin Tanrı etrafında merkezleştiğine dikkat çekmekte, eski Türk dininin birçok

---

5. Hikmet Tanyu, "Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi, I", **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1961, VIII, s. 109.

6. Ziya Gökalp, **Türk Medeniyeti Tarihi**, (Hzr., Kazım Yaşar Kopraman - İsmail Aka), İstanbul, 1976, s. 117.

7. M. Fuad Köprülü, **Türk Tarih-i Dinisi**, Darülfünun ilahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul, 1341. [1925]

8. Abdülkadir İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, II. Baskı, Ankara, 1972; **Eski Türk Dini tarihi**, İstanbul, 1976.

9. İbrahim Kafesoğlu, **Eski Türk Dini**, Ankara, 1980.

10. Hikmet Tanyu, **Türklerin Dini Tarihçesi**, İstanbul, 1978; **İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı**, Ankara, 1980.

11. Bahaeddin Ögel, Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İstanbul 1988, s. 697-756.

12. İnan, **Eski Türk Dini...**, s. 2.

13. Jean Paul Roux, "La Religion des Turcs de l'Orkhon des VII et VIII Siecles", **RHR**, Paris, 1961, 1, s. 7.

yönden Şamanizmi aştığını kabul etmesine rağmen yine de eski Türk dinini Şamanizim olarak isimlendirmektedir[14]. Buna rağmen 1984 yılında kaleme aldığı ve Türkçeye **Türklerin ve Moğolların Eski Dini** adıyla çevrilen kitabında ise Roux, Türklerin din konusunda ikiyüzlü (Hypocrite) davrandığını ifade etmekte[15], saldırgan ve kan dökücü bir kavim olan Türklerin ölümden de en çok korkan bir millet oldukları[16] gibi tamamen indî ve ilmi olmayan bir yargıyla konuyu ele almaktadır. Hiç şüphesiz kitabın dikkat çekici özelliği sadece bu olmayıp Türkiye Yazarlar Birliği tarafından 1994 çeviri ödülü de kazanan kitapta Dinler Tarihçisi olarak Hikmet Tanyu'nun en önemli kitaplarından biri olan **İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı** kitabına yer verilmediği gibi diğer araştırmacıların da çalışmalarına yer verilmemiştir.

Eliada ise, Türklerin Gök-Tanrı'ya inandıklarını[17], yine Roux'ya dayanarak Ma'şeri şuur'un bir ifadesi olan Tanrının imparatorlukların parçalanmasına paralel olarak çoğaldığını ifade etmektedir[18].

Yukarıda özetlemeye çalıştığım bu durumdan ve özellikle de bu noktadan hareketle Tanyu'nun Türk kültürü çerçevesi içinde İslâm öncesi ve sonrası Türk dini tarihine katkılarından, onun Türk dini tarihi araştırmalarındaki mümtaz yerinden bahsedebiliriz. Ancak bu konuya da geçmeden önce, onun yayınlanmış eserlerini zikretmek gerekir. Merhum Tanyu'nun yayınlanmış eserlerini iki ana başlık etrafında toplayabiliriz.

I- Kitaplar

a- Dinler Tarihi ile İlgili Kitapları

1- **Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri,** A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.

2- **Türklerde Taşla İlgili İnançlar,** A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, (2. Basım), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

3- **Dinler Tarihi Araştırmaları,** A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973.

4- **Yehova Şahitleri,** Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1973, (2. Basım), Ankara, 1980.

---

14. Roux, **a.g.m.**, II, s. 230.
15. Jean- Paul Roux, **La religion des Turcs et des Mongols**, Paris, 1984, s. 43.
16. Roux, **a.g.m.**, II, s. 230.
17. Mircae Eliade, **Traité d'Histoire des Religions**, Paris, 1974, s. 62-66.
18. Mircea Eliade, Histoire des Croyances et des Idées religieuses, Payot Paris 1983, III, 12.

5- **Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler,** Bilge Yayınları, 1976, II. Cilt, (Genişletilmiş 2. Basım), Bilge Yayınları, İstanbul, 1979.

6- **Türklerin Dini Tarihçesi,** Türk Kültürü Yayınları, İstanbul, 1987.

7- **İslamlıktan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı,** A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980, (2. basım), Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1986.

8- **Nuh'un Gemisi (Ağrı Dağı) Ermeniler, Bütün Olayların İç Yüzü,** Burak Yayınevi, İstanbul, 1989.

9- **İslâm Dini'nin Düşmanları ve Allah'a İnananlar,** Burak Yayınevi, İstanbul, 1989.

b- Diğer kitapları

1- **Türkçülük ve Gerçek Demokrasi,** İstanbul, 1945.

2- **Türk Gençliğinin Kükreyişi (Türk Milliyetçiliğinin Davası ve Hedefleri, Komünist ve Komünistlerin Tahlil ve Tenkidi),** Ankara, 1947.

3- **Türkçülüğün Davası ve Türkiye'de İşkenceler,** Kayseri, 1950.

4- **Ziya Gökalp ve Yeni Türkiye'nin Hedefleri,** Ankara, 1956.

5- **Niçin Komünist Oluyorlar,** Ankara, 1958.

6- **Atatürk ve Türk Milliyetçiliği,** (Orkun Yayınları), Ankara, 1961.

7- **Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliği,** (Toprak Yayınları), İstanbul, 1962.

8- **Tevfik Fikret ve Din,** Anda Yay., İstanbul, 1972.

9- **Ziya Gökalp, Kızıl Elma,** (Hazırlayan: Hikmet Tanyu), Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 1976.

10. **Türkçemiz,** 3 cilt, (H. Fethi gözler ile birlikte yazmıştır ve Orta okulların resmi ders kitabıdır), (14. Basım), İstanbul, 1976.

11- **Ziya Gökalp Kronolojisi,** Kültür Bak. Yay., Ankara, 1981.

e- Şiir Kitapları

1- **Cihan İçinde Bir Cihan,** Cenk Yayınları, 1980.

2- **Atatürk İçin Şiirler,** Özleyiş Yayınları, Ankara, 1981.

3- **İnsan ve Dünya,** Emel Yayınları, Ankara, 1978.

II- Makaleler

Hikmet Tanyu'nun çeşitli dergi ve gazetelerde yazdığı ilmi ve siyasi yazılarla kongrelerde sunduğu ilmi nitelikte olan bir çok sayıda inceleme, araştırma ve makaleleri yayınlanmıştır. Ayrıca Onun İslâm Ansiklopedisi ve Türk Ansiklopedisi'nde Dinler Tarihi konularıyla ilgili yazmış olduğu ansiklopedi maddeleri de vardır.

Merhum Hoca'nın özellikle Dinler Tarihi ile ilgili eserleri metot açısından ele aldığımızda, onun, eserlerinde deskriptif, fenomenolojik, karşılaştırma ve filolojik metotları başarılı bir biçimde uyguladığını, bununla birlikte yine de araştırma ve incelemelerinde metottan ziyade muhtevaya ağırlık verdiğini görmekteyiz. (Bu zikredilen hususlar, yukarda adı geçen kitaplar incelendiğinde görülecektir).

Kanaatimce, merhum Hoca'yı daha iyi anlayabilmek ve onun Türk dini tarihine bakışını tesbit edebilmek için, küçük bir kitapçık halinde yayınlanmış olan, **Türklerin Dini Tarihçesi** isimli kitabını iyi değerlendirmek lazımdır. Ben bu yazımda adı geçen kitabı değerlendirecek ve yeri geldikçe de diğer kitap ve makalelerinden söz edeceğim.

Burada neden diğer kitapları değil de bu kitabı değerlendirmeye aldığım hususunda bir soru akla gelebilir. Bu soruya şöyle cevap vermek uygundur.

1- Merhum Hoca'nın bu kitapta ortaya koyduğu ve ileri sürdüğü görüşlerin hemen hepsi gelişen şartlar ve daha sonraki çalışmalar sonucunda doğrulanmıştır.

2- Türk siyasi tarihi nasıl bir bütünlük arz ediyorsa, Türk dini tarihi de aynı bütünlüğü ifade etmektedir. Zira, Hocam kitabında dini, tarihçilerin sadece tarihi bir fenomen olarak kabul etmelerine karşı, onun sadece tarihi bir fenomen olmadığını, bir inanış, pratik ve ahlaki değerler bütünü olan dinin, translistorique (= tarihi aşan) bir yönünün de bulunduğunu anlatmaya gayret etmektedir. Bu husus sadece zikri geçen kitapta değil **İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı** adlı eserde de kendini göstermektedir. İşte dinin bu şekilde algılanış ve kavranışı dinin anlaşılması hususunda tarihçilerle dinler tarihçileri arasındaki farkı da ortaya koymaktadır.

Eski Türk dininin Monoteizm[19] olduğunu kabul eden Tanyu, söz konusu kitabında eski Türk dini ile ilgili çalışmalarda yapılan başlıca iki yanlış üzerinde durmaktadır. Bunlar:

1- Altay ve Yakut manevi inancını, bütün olarak eski Türk inancı şeklinde kabul etmek, bunları eski Türk dini ile özdeşleştirmek. Halbuki burada şunu ifade etmek gerekir ki, çok önceleri anayurttan ayrılan Yakutlar kuzeye çekilmiş ve Türklerin tarihi hayatına katılmamışlardır.

2- Eski türk dinini Şamanizm olarak kabul ve takdim etmek (s. 9).

Günümüz Türk araştırmacılar bir yana, Batılı araştırmacılar; Eliade, Coulino ile Gennep vb. tarafından Şamanizm'in bir din olmadığı açık bir biçimde ortaya konulmuş olmasına rağmen, hala Türkiye'de neyin din olup olmadığını, neye din denip denilmeyeceğini bir türlü kavramak istemeyen kimselerce Şamanizm'in ilk Türk dini olarak kabul edilmesi ilginçtir[20].

Sadece Türk ülkelerinde değil, dünyanın birçok bölgesinde rastlanılan, büyüsel bir takım pratik ve terapi uygulamaları yığını olarak karşımıza çıkan Şamanizm konusunda *"Şamanlık diye bir ad ve din yoktur"* diyen merhum Tanyu, Abdülkadir İnan'ı eski Türk dinini Şamanizm olarak nitelediği, Gökalp'i de Türk dinini Toyonizm olarak takdim ettiği için eleştirmektedir.

Merhum Tanyu, bazı Türk kabilelerinin Tobalar'da olduğu gibi Budizm'i; Gagauzlar'da olduğu gibi Hıristiyanlığı; Hazarlar'da olduğu gibi Karaîliği benimsemiş olmalarına rağmen, asıl ana kitlenin daha önce eski Türk dininde, sonra da Müslümanlık'ta karar kıldığını belirtmekte bu kabul edişin sebeplerini ve daha sonra kısa da olsa Müslüman Türklerce kurulan devletleri ayrı ayrı ele alıp onlarla ilgili bilgiler vermektedir (s. 123-132).

Yayınlandığı dönemde, özellikle Türkiye'de bazı çevrelerce büyük bir tarihi keşif takdim edilen Arthur Koestler'in **13. Kabile (La Tréizıme Tribu, l'émpire Khazar et son Héritage)** adlı eserini eleştiren Tanyu, Hazarlar'ın çeşitli devletlerle ilişkileri üzerinde durmakta, tam bir Yahudi mezhebi olmayan **Karaîlikle** Ortodoks Yahudilik arasındaki farkları tek

---

19. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz., Hikmet Tanyu, **İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı**, İstanbul, 1986.

20. Din tanımları hakkında bkz., Yves Lambert, "La "Tour de Babel" des Definitions de la Religion, **Social Compass**, Louvain- La Neuve, (Mars, 1991), 38, (1), 73-85.

tek saymakta, Koestler'in konuyu bilinçli olarak saptırdığını anlatmaktadır[21]. (s. 72-73).

Tanyu, kitabında sadece Karaîlere değil, Hıristiyan Türklere örnek teşkil etmesi açısından, Gagauzlar'a da yer vermiş, eldeki mevcut kaynaklara göre onların soy, din, dil ve yaşadıkları bölgeleri de anlatmış, özellikle de Gagauz inançlarının Hıristiyanlıktan ayrıldığı noktalara dikkat çekmiştir (s. 98-99).

Merhum Tanyu sözkonusu kitabının **Din ve Medeniyet** bölümünde son yıllarda tartışma konusu yapılan ve gündemde tutulmaya çalışılan din-milliyet ilişkisi üzerinde durarak **islam İmanı koruyan milliyetçiliğe asla karşı değildir.../Türkiyeli bazı kişilerin Türklüğü ve Türk milliyetçiliğini inkarı da sapık bir anlayışın olduğu kadar, bilgisizliğin hatta gaflet ve ihanetin de bir belirtisi olarak görülebilir** demektedir (s. 139).

Dinler Tarihi ile ilgili makalelerinde ise daha özel konuları ele alan Tanyu, yukarıda görüldüğü üzere günümüzde tartışılan ve çoğu bilgi eksikliğinden kaynaklanan sapmalara cevap vermeye, onların doğru anlaşılması hususunda yardımcı olmaya gayret etmiştir.

Ayrıca üzerinde durulması gereken diğer bir nokta da, Tanyu'nun eserlerinin sadece geçmişe yönelik, tarihi problemlere hasredilmiş olmamasıdır. O, eserlerinde geçmiş tarihi problemleri değil, **Yehova Şahitleri, İslam Dininin Düşmanları ve Allaha İnananlar, Nuh'un Gemisi (Ağrı Dağı) Ermeniler ve Bütün Olayların İçyüzü** gibi her biri büyük bir emek mahsülü olan kitaplarında din perdesi altında Türk kültür ve milli bütünlüğüne yönelen tehditlere dikkat çekmektedir. Onun bu tür konular üzerinde durması birçok riski de beraberinde getirmiş, birçok cemaat ve kimse ona karşı düşmanca bir tavır içine girmiştir.

Bütün bu kısa açıklamalardan sonra şunu söylemek mümkündür. Tanyu, gerek kişiliği, gerekse ilmi çalışmalarıyla örnek alınacak değerli bir Türk ilim adamıdır. Araştırmalarında filolojik, deskriptif, karşılaştırma ve fenomenolojik metotları ustalıkla kullanmıştır. İncelemelerini belli bir metot çizgisinde ele almakla birlikte kesin bir sonuç elde etmek için diğer metotlardan da yararlanmıştır. Çalışmalarında metot meselesine dikkat ettiği gibi konunun okuyanlar için yarar sağlamasına da dikkat etmiştir. İncelediği problemleri ve verdiği tez konularını İslâm Dini'ne ve Türk Milletinin temel kültürel problemlerinin çözümüne katkıda bulunacak hususlardan seçmeye özen göstermiştir.

---

21. Daha geniş bilgi için bkz. Hikmet Tanyu **Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler**, İstanbul 1979, C. I-II.

Tanyu, araştırmalarında en ufak ayrıntılara dahi dikkat eden, problemler arasındaki mantıkî ilişkiyi çok iyi belirleyen, güçlü tahliller ve yorumlar yapan ilmi bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Rahmetli hocamız Dinler Tarihi yanında çeşitli tarihi, kültürel ve etnolojik konularda da birçok incelemelerde bulunmuştur. Bunlar da onun çok yönlü bir ilim adamı olduğunu ortaya koymaktadır.

O, Eski Türk Dini ve inançlarını ilmi bir üslup ile ortaya koymasıyla Türk Din ve Kültür Tarihi'ne büyük katkılarda bulunmuştur. Bu alanda ortaya koymuş olduğu en önemli yenilik, Eski Türk Dini'nin isimlendirilmesinde Gök Tanrı Dini terminolojisini, Dinler Tarihi literatürüne kazandırarak, bu konudaki karmaşaya son vermiş olmasıdır.

Gerek Türk din tarihi, gerekse diğer çalışmaları ile bize rehberlik eden merhum Hocam'ı rahmetle ve şükranla anıyorum.

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY

Vol. XXXVI

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN 975-482-013-9 (TK. NO)
ISBN 975-482-391-X (36. CİLT)
ISSN 1301-0522

Fiyatı : 1.000.000 TL.