

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



CİLT : XXXIX



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXIX



*Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına
aittir.*

ISBN: 975 - 482 - 472 - X

ISSN: 1301 - 0522

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1999

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği</i>	1
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>Genel Olarak Rûşid Halifeler Dönemi Olayları; Sonuçları ve Etkileri</i>	27
Prof. Dr. Nesimi YAZICI <i>Tanzimat Döneminde Ekonomi Basını "Takvim-i Ticaret"</i>	55
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ <i>Din-Felsefe Etkileşimi</i>	69
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>Türkçe Kur'an mı?</i>	79
Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU <i>Şemseddin-i Tebrizî'nin Kur'an-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İleri Yorumlar</i>	107
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR <i>Endülüs'de Bir Emevi Mehdisi</i>	115
Doç. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL <i>İslam Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hâmid-i Veli'nin Hadis-i Erbeli Şerhi</i>	137
Doç. Dr. İrfan AYCAN <i>Emeviler Dönemi İç Siyasal Gelişmeleri</i>	147
Doç. Dr. Şamil DAĞCI <i>İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I (Devamlı Evlenme Engelleri)</i>	175
Doç. Dr. Sönmez KUTLU <i>İlk Mürcî Metinler: İrcü Kasidesi (I) ve İrcü Kasidesi (II)</i>	239
Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER <i>XV. Yüzyıla Kadar Arap, İran ve Türk Musikisinin Kısa Tarihçesi</i>	253
Yrd. Doç. Dr. Sabri ERDEM <i>Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine</i>	273
Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR <i>Rivâyet İlimlerinde Eser Karlıması ve Müslim'in el-Lâmiu's Sahîh'i</i>	287
Dr. Mehmet GÖRMEZ <i>Gazâli Felsefesinde Varlık Mertebeleri Bakımından Hadislerin Anlaşılması ve Yorumlanması</i>	357

Dr. Gülay CEZAYIRLI	
<i>"Şehir Bütün Bağları Çözer" Sözü'nün Düzündürdükleri</i>	369
Dr. Bayram AKDOĞAN	
<i>Bazı Ayet ve Hadisler Doğrultusunda İslam Açısından Musiki Sanatının Değerlendirilmesi</i>	379
Dr. Seyfettin ERŞAHİN	
<i>Kırgınlara İslamlaşması Üzerine Bazı Mülâhazalar</i>	393
Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU	
<i>Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiyu) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları</i>	439
Dr. Bünyamin ERUL	
<i>Sahabe Döneminde "Tekzib" Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti</i>	455
Dr. Recai DOĞAN	
<i>Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din eğitimi Açısından Husbeler</i>	491
Dr. Mustafa AŞKAR	
<i>Bir Türk Tarikatı Olarak: Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlihi</i>	535
Dr. Hasan KURT	
<i>Orta Asya'da Peygamber Ailesinden Bir Sahabi: Kusam B. Abbas</i>	565
Ar. Gör. Zülfiyikar GÜNGÖR	
<i>Tahiri'ü'l-Mevlevi'nin "Hallûc-Mansûr'a Dâir" Risalesi</i>	581
Ar. Gör. Nurullah ALTAŞ	
<i>Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)</i>	599
Ar. Gör. Osman AYDINLI	
<i>Dınar B. Amr ve Mu'tezile'nin Tezekkül Sürecindeki Yeri</i>	661
Ar. Gör. Eyüp BAŞ	
<i>İbn Asâkir ve Tarihi Dimeşk'i Üzerine</i>	691
KİTAP TANTIMI	
Dr. Abdurrahman ACAR	
<i>Abdülmeccid Ebu'l-Fütuh Bedevi</i>	707
Ar. Gör. Eyüp BAŞ	
<i>Thomas Walker ARNOLD, İntişâr-ı İslam Tarihi</i>	715
Ar. Gör. Murat AKARSU	
<i>Doç. Dr. İbrahim SARIÇAM, "Emevî Hâşimî İlişkileri, (İslam Öncesi'nden Abbâsîlere Kadar)</i>	725
ÇEVİRİLER	
Dr. Abdulvahid Zennun TAHA (Çeviren: Ar. Gör. Mustafa HİZMETLİ)	
<i>Endülüste Arap Tarih Yazıcılığının Doğuşu</i>	731

MEZHEPLER VE DİNLER ARASI EĞİTİM VE İŞBİRLİĞİ

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

Seksenli yılların başında ders notlarımı yeniden düzenlerken, "Din Öğretiminde Yeni Yönelişler" diye bir bölüm açmışım. Orada, Türkiye'nin eğitim politikası ve İslam dininin bütünlüğü açısından, okullarımızda din derslerinin mezhepler üstü olarak uygulandığını anlatmışım.

İslam dini, başlangıcından beri Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanmada bütün insanları birleştirmeyi amaç edinmiş bir dindir ve bu özelliği ile evrenselidir. Müslümanların evrenselliği gözardı ederek mezhep ayrılığını öne çıkarmaları, İslam dininin ruhuna aykırı olur. Mezheplerin doğuşu ve gelişmesi ile ilgili araştırmalar göstermiştir ki, onlar, dinin ilkeleri ile ilgili en doğru yorumu ve uygulamayı bulmak için yapılmış çalışmaların sonunda benimsenmiş olan yollardır.

Mezheplerin niteliği, doğuşu ve gelişmesi ile İslam dininin telkin ettiği evrensel görüşün bütün olarak işlenmesinden, milli ve mezhepler arası eğitim ve işbirliği açısından olumlu sonuçlar alınacağı şüphesizdir. İslam hakkındaki temel bilgi temel eğitim seviyesinde, mezheplerin üzerinde birleşmiş olduğu ana ilkeler açısından verildikten sonra mesleki ve yüksek öğrenimde, şüphesiz daha önce aile içinde, ayrıntılara girilebilir.

Mezhep ayrılıklarının tanınmış olduğu Hıristiyan ülkelerde, devlet okullarında ve kiliselere bağlı okullardaki din derslerinde, öğrenciler ailelerinin üyesi olduğu kiliseye ve mezhebe göre sınıflara ayrılırlar veya ailelerinin bağlı olduğu mezhebin kilise okullarına gönderilirler. Mezhep ayrımına karşı olan ailelerin çocukları için "Ahlak dersi" geliştirilmiştir. Ahlak dersine Etik dersi de denilmektedir. Etik dersi felsefi-teorik anlamda bir ders değildir, o da Hıristiyan değerleri ile damgalıdır ve davranış bilgilerinin yanısıra Hıristiyan din bilgileri de verir, fakat bu bilgiler, mezheplerin özel yorumlarına dayalı olmayan, genel din bilgileridir. Bu sebeptendir ki, mezheplere bağlı olan Din dersi ihtiyaridir, yani öğrencilerin mezheplerden birinin eğitimini almaları mecburi değildir ama, Din ve Ahlak kültürünü almaları mecburidir, bu alanda tamamen kültürsüz yetişmeye izin yoktur, cahillik ihtiyarı değildir.

Türkiye'de Din Bilgisi dersi okullarda mecburi dersler arasında okutulmaya başlanınca (1982), adının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi olarak değiştirilmesinin sebebi, bu dersin mezheplerden birini dayatmayacak, aksine mezheplerin hepsine temel olacak, genel bir İslam din ve ahlak kültürü vereceğini garanti etmektir. Bu amaca hangi ölçüde erişildiği tartışılabilir. Fakat Türkiye eğitim politikasının izlediği bu yol, çağına göre önde olan, takdire değer bir yoldur. Çağına göre önde olmaktan neyi kasdettiğimi biraz sonra, Avrupa Kiliselerinin yeniden uzlaşma çabalarının örneklerini verdiğim zaman daha iyi anlatabileceğim.

Mezheplere göre ayrı kiliselerin ve derslerin olduğu ülkelerde mezhepler arası ayrılıklar giderek büyümüş, Ortodoks, Katolik, Protestan, Anglikan v.b. mezhepler adeta ayrı dinler manzarası almışlardır. Günün değişen şartları ve yeni ihtiyaçlar ise yeni yönelişleri getirmişlerdir. Din bilimindeki, özellikle Din Eğitimi bilimindeki araştırmalar, mevcut uygulamaların yetersizliğini ortaya çıkarmıştır. Artık tartışılan, din eğitiminin verilip verilmemesi değil, mezhepler-arası, kültürler-arası, hatta dinler-arası eğitimin şeklidir. Değişik din ve kültürlerle bağlı insanların birarada yaşadığı ülkelerde, aynı okula giden çocukların din dersinde, dinlerine veya mezheplerine göre ayrı sınıflarda eğitilmeleri yerine, aynı sınıfta, farklılıklarının bilincine vardırıılarak, nasıl birarada, barış içinde yaşayacaklarının deneyimini kazanmaları daha doğru olmaz mı?

Küçük sınıfların programları, mezhepler ve dinler ile ilgili ayrıntıya girilmeden, bütün dinlerin ve kültürlerin üzerinde birleştiği inanış ve davranış kuralları olarak, öğrencilerin bütününe cevap verecek şekilde düzenlenebilir. İleri sınıflarda ise, yine her mezhepten ve dinden öğrenci bir arada ders görmeye devam eder, fakat bu defa mezhepler ve dinlerle ilgili ayrıntılar gözardı edilmez. Aksine mezhepler ve dinler tanıtılıp inceleme konusu yaptırılarak, onların, hakikati daha doğru olarak tanımlayıp yorumlayarak yaşamak istemekten doğan, dindarlık farklılıkları olduğu vurgulanır. Böylece dindarların, dinlerin ve mezheplerin, aynı hedefe farklı yollardan ulaşmaya çalışmakta birleştikleri farkettirilerek, farklılıklara karşı saygı davranışı geliştirmeleri istenebilir.

Bir öneri: Fenomenolojik Din Öğretimi

Britanya'da, milletler topluluğu halinde yaşamaktan doğan yeni ihtiyaçlar karşısında din öğretiminde eski yöntemler yetersiz olmuş, yeni yöntem arayışları ve denemeler başlamıştır. Bu ülkede okullar farklı uygulamaları denemekte serbesttirler. Gerçi devletin din öğretimi için de yönlendirmeleri ve resmi öğretim planları vardır. Fakat yine de öğretim kurumları ve öğretmenler farklı yöntemleri deneyebilmektedirler. Britanya'da okulların çoğu, özellikle temel eğitim okulları kiliseye, büyük çoğunluk olarak da Anglikan kilisesine bağlıdır. Birleşik Krallığın başı aynı zamanda Anglikan kilisesinin başıdır. Bu sebeple okullarda öğretim kendiliğinden Anglikan özelliği taşımaktadır.

Devlet yine de laiktir ve devlet okulları din öğretimi yolu ile kiliselerden veya mezheplerden sadece birinin öğretimini yaparak onu savunmaz. Devlet okulları çocuklara nötr, yani mezheplere bağlı olmayan bir Hıristiyan inancı vermek, hatta Hıristiyanlığın yanısıra diğer dinleri de tanıtmak durumundadır. Fakat mezheplere bağlı Hıristiyan okullarında da artık farklı din ve kültürlerle mensup ailelerin çocukları öğrenim görebilmektedirler. "Öğrencilerin hepsine Anglikan özelliği verilmeli midir?" sorusu ortaya çıkmıştır. Bu soruya henüz ne okul idareleri ne öğretmenler ortak bir cevap verebilmişlerdir.

Eğitimciler problemin aslında daha da derinlerden kaynaklandığını, bu yüzden fikir ayrılıklarının söz konusu olduğunu söylemektedirler. Problem şudur: Din öğretimi mutlaka bir dinin damgasını taşımalı mıdır? Yani Hıristiyan okullarındaki din dersleri Hıristiyan damgası taşımalı mıdır? Son 20 yıldır Britanya'da en çok tartışılan konu budur. Çünkü aynı tartışma Hıristiyan mezheplerine bağımlı olmak veya olmamak konusundaki fikir ayrılığı için de söz konusudur.

Araştırmalar göstermektedir ki, tek mezhepli veya tek dinli din dersi, genel olarak, öğrencilere sıkıcı gelmektedir. Öğrenciler temas halinde yaşadıkları diğer insanların hayat ve hakikat hakkında nasıl düşündüğüne neye inandıklarını, kendi düşünceleri ve inançları ile mukayese edebilmeyi istemektedirler. İşte asıl bu sebepten din dersi için yeni bir yöntem olan fenomenolojik din dersi denenmektedir. Fenomenolojik din dersi ile kastedilen, mezheplere ve hatta dinlere bağımlı olmayan din dersi'dir. Fenomen, olay, olgu demektir. Fenomenoloji olaylara ve olgulara kuramlardan ve önkabullerden bağımsız yaklaşma yöntemidir. Bu anlamda fenomenolojik din dersi, farklı dinlere bağlı insanların birarada yaşaması olgusunun yarattığı ihtiyaçları karşılama amacı ile ortaya konulmuş bir çalışmadır. Farklılıklar yargılanmadan anlaşılmalı ve anlatılmaya çalışılır ve bunların hepsinin yanyana, barış içinde nasıl yaşayacağı öğretim konusu yapılır. Fenomenolojik din dersine bütün öğrenciler birlikte girerler, mezheplerin ve dinlerin hepsi ayrı ayrı öğretim konusu yapılır, her öğrenci kendi dininin işlenmesine katkıda bulunur.

Fenomenolojik din öğretimi, farklı din ve mezhep mensuplarının dinlerini veya mezheplerini değiştirmeyi değil, onlara Hıristiyan inancını kabul ettirmeyi hiç değil, sadece herkesin kendi dinini öğrenmesini ve diğerlerinininkinden farklılıkları ne ise onların farkında olmasını amaçlar, denilmektedir.

Din öğretimi dinler tarihi şeklinde vermeyi öneren görüşler de vardır. Fakat dini tarih bilgisi olarak, antidogmatik bir biçimde öğretmek, soğuk bir öğretim olarak karşılanmaktadır. Böyle bir öğretimde din, insanlık tarihi içinde herhangi bir olay şeklinde ele alınabilmektedir. Buna karşılık mezheplere veya dinlere bağımlı olmayan, fenomenolojik din öğ-

retimi denemesi, müminlerin halihazırdaki duygu dünyasına girmeyi, onların düşünce biçimini izlemeyi, yaşama biçimlerini olabildiğince farketmeyi gerektiren canlı bir öğretimdir.

Fenomenolojik din dersi henüz ideal gelişmesine ulaşmış değildir, fakat gelişmektedir. Bu derste öğrenciler başlangıç olarak, hiç eleştiride bulunmaksızın birbirlerinin dinlerini öğrenmektedirler. Tabii dinlerin yanısıra kültürler de karşılıklı olarak tanınmaktadır. Böylece ileri sınıflardaki, karşılaştırma ve eleştirmelerle derinlemesine öğretime hazırlık da yapılmış olmaktadır. Fenomenolojik öğretim, her din mensubu için, kendi din ve kültürünün bilincine varmak açısından bir imkandır. Ayrıca böyle bir imkan mezhep ayrılıkları sebebi ile karşılıklı içe kapanmayı önlemeye, müminlerin aralarındaki yanlış anlamaları ve peşin fikirleri ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Dinlere veya mezheplere bağlı din dersinin bu amacı karşılamaya yetmediği ise tecrübe ile sabittir.

Britanya'da okullar yarım gündüktür ve hıristiyan çocuklar öğleden sonra serbest kalırlar. Müslüman çocuklar ise, ek olarak anadilde kültür dersleri okutmak için, saat 15:00 veya 16:00'ya kadar okuldadırlar. Bundan sonra onlar ikişer saatlik Kur'an kursuna gitmektedirler. Kur'an kurslarının sert havası din dersi için bir dezavantajdır, bunu cami imamlarının çoğu da kabul etmektedirler. Bir çözüm bulmak üzere müslüman cemaatinden bir grup sözcü, İslam din derslerinin de devlet ve kilise okullarında yapılması için müracaat etmiştir. Veliler, okulun derslerinden ayrı saatlerde, program dışı din derslerini benimsememektedirler, öğretmenler de ayrı saatte ders yapmayı istememektedirler.

Fenomenolojik açıdan velilerin, öğretmenlerin ve öğrencilerin istekleri bütünü ile desteklenmektedir. Eğer müslüman öğrenciler için ayrı okullar imkanı bulunmuyorsa, karşılıklı anlayış, hoşgörü ve saygı içinde yapılacak ortak din dersinin değeri öyle büyüktür ki, onun mahzurları katlanılmaya değerdir, demektedirler. Mahzurlar her din için daima aynı büyüklükte olacaktır. Fenomenolojik din dersi şimdilik sadece çok kültürlü ortamlarda, farklı din ve kültürlerden öğrencilerin bir arada öğrenim gördüğü okullarda, bu tür öğrenim için özel olarak yetiştirilmiş öğretmenler yolu ile uygulanmaktadır.

İslam'ın birleşmeye çağrısındaki önceliği

Kur'an'da İslam Peygamberi'nin, peygamberler zincirinin bir devamı olduğu, müslümanların ondan önceki bütün peygamberlere ve onlara verilmiş kitaplara inanmaları gerektiği bildirilmiştir. Allah katında din, Allah'a teslimiyet anlamında bir tektir ve bütün peygamberler bu bir tek olan dinin tebliğcileridirler. Kur'an İslam Peygamberi yolu ile bütün inanları bu bir tek ortak ilke üzerinde birleşmeye çağırmıştır. Üzerinde birleşilmesi teklif edilen ilke, Kur'an'ın tabiri ile, en güzel kelime, "La

ilâhe illallah = Allah'tan başka ilâh yoktur" ilkesidir. Bu ilkedeyse, Allah ilâhlardan birisi veya tanrılardan birisi değildir; Allah, bütün varlıkların varoluş sebebi olan varlığın Arap dilindeki adıdır.

Kur'an'dan önceki kitaplara ve Hz. Muhammed'den önceki peygamberlere inanmak, şüphesiz onların bütün devirler boyunca ve zamanımızdaki bütün uygulamalarına inanmak demek değildir. Onların, en güzel kelimeye, yani Allah'ın bir ve tek oluşuna inanmakta birleşmeye çağrılmaları da, şüphesiz müslümanların bütün yorumlarına ve uygulamalarına inanmaları anlamında değildir. Tıpkı mezhep farklılıklarına rağmen aynı dinin müminleri olmakta birleştiğimiz gibi, aynı Allah'ın yaratıkları olarak da O'na inanıp teslim olmakta birleşebiliriz.

Bütün varlıkların sebebi, her türlü benzetmeden uzak, bir ve tek olan Yaratıcı'ya inanmakta, O'na en güzel isimleri ve sıfatları vermekte birleşiyoruz. Bazılarımız bu anlamda mümin olmuyor, onlar varoluşu bir Yaratıcı kabulü ile açıklanıyorlar. Fakat onların da varoluş üzerinde herhangi şekilde düşünceleri vardır, onlarla da insan olmakta ve varoluş üzerinde düşünmekte birleşiyoruz. Birbirimizden öğreneceklerimizle kendi inancımızı daha iyi anlamamız mümkün olabilir.

Çağımızda dünyanın küçüldüğünden, insanların birbirlerine yaklaştıklarından söz ediliyor. Fakat dünya eskiden beri aynı büyüklüktedir ve insanlar da eskiden beri bu dünya üzerinde yaşamaktadırlar. Değişen sadece yaşama biçimidir. Eskiden birbirimizden habersiz yaşarken şimdi birbirimizden haberli yaşıyoruz, istesek de istemesek de böyle yaşamak zorundayız. Ulaşım ve iletişim insanlara saklanacak yer bırakmamıştır. Yok etmek, sürgün etmek, temizlemek yolu ile birbirimizden kurtulmamız artık geçerli değildir, çare de değildir; birbirimize katlanmayı öğrenmek zorundayız. Öğrenmek diyorum, çünkü bu gerçekten bir öğrenme işidir.

Avrupa Birliği'ne dinlerden destek

Avrupa'nın siyasi birliği için yapılan çalışmaların dini-kültürel çalışmalarla desteklenmesi prensip olarak kabul edildiğinden beri, orada pek çok farklı kültürlerin, mezheplerin ve dinlerin bir arada yaşanmasının geri döndürülemez bir vakıa olduğu kabul edilmiştir. Mezhepleri ortadan kaldırmak veya onlardan birinde birleşmek mümkün olmadığı gibi haçlılık veya misyonerlik zihniyeti ile, orada yaşayan diğer dinlerin mensuplarından kurtulmak da mümkün değildir. Öyleyse ne yapılacaktır?

Pedagoglar, teologlar, din bilimciler ve sosyal bilimciler, politikacılar ve okul yöneticileri birlikte şu soruyu soruyorlar ve üzerinde düşünüyorlar: "Acaba sadece içe kapanma ve yeni düşmanlıklar geliştirme tehlikelerine götüren yol mu vardır; yoksa birbirini tanımak, anlamak,

birbirine saygı göstererek, geleneklerini karşılıklı olarak korumak ve geliştirmek için ortaklaşa izlenecek başka bir yol da var mıdır?

Avrupa'da üniversitelerin yanısıra kiliseler de, Avrupa birliğine katkıda bulunmak üzere, Avrupa'da yaşanan farklı mezheplerin ve dinlerin mensuplarını karşılıklı saygı davranışı ile iletişime geçirecek çalışmalar yapmaktadırlar. Mezheplerin ve dinlerin birbirine karşı düşmanlık değil, müminler olmaktan kaynaklanacak bir dostluk davranışı, bir ekümenik hareket içinde ele alınmaları gerekiyor. Bu vesile ile burada önce Kiliseler Birliği ve Ekümenik Hareket hakkında bazı bilgiler vermek, sonra da 23-27 Haziran 1997 tarihinde Avusturya'nın Graz şehrinde düzenlenmiş olan İkinci Avrupa Ekümenik Birleşimi'nden söz etmek istiyorum.

Kiliseler Birliği ve Ekümenik Hareket

Kilise Yunanca ekklesia'dan alınma, toplanılan mekan, meclis anlamında bir kelimedir. Eski Ahit'in ilk çevirisinde bu kelime, Yahudi halkının Tanrı yasalarını dinlemek üzere bir araya geldiği toplantıları belirtmek için kullanılmıştı. Yeni Ahit'te ise bu kelime, hem belli bir bölgedeki hem de bütün dünyadaki Hıristiyan cemaatleri belirtiyordu. Ekümen, üzerinde insan yaşayan her yer, Ekümenik Hareket ise Hıristiyanların dünya çapında işbirliğini amaçlayan, Hıristiyan kiliselerinin evrenselliğini vurgulayan bir çabadır.

Hz. İsa'nın çarmıha gerildikten sonra dirildiğine, havarilerini ve kendisine bağlı herkesi İncil'i yaymakla görevlendirdiğine inanan Hıristiyanlar bütün yerel cemaatlerin bağlı bulunduğu Kilise teşkilatını kurdular. Birliğini yüzyıllar boyunca koruyabilen Kilise, 1054 de Doğu ve Batı diye ikiye ayrıldı; 16. yüzyıldaki Protestan Reform hareketinden sonra Batı kilisesi de bölündü. Başlangıçta evrensel kilise anlamında kullanılan Katolik (evrensel) terimi de Roma Kilisesi ile özdeşleşti.

Hz. İsa'nın dünyada görünür tek bir kilise, birleşmiş tek bir Hıristiyan cemaati kurmak istediğine inanan bir çok Hıristiyan, kiliselerin birliğini yeniden kurmak çalışmalarından vazgeçemediler. Çeşitli kiliseleri ortadan kaldırmayı değil, fakat tek ve evrensel kilisenin tarihsel köklerini araştırarak, çeşitlilik içinde birliği prensip edinen çağdaş Ekümenik Hareket, 17. ve 18. yüzyıllardaki gelişmelerin sonunda canlanabildi. Misyoner etkinlikleri, aydınlanma, kilise ile devletin ayrılması, din özgürlüğüne saygı gösterilmesi vb. etkinlikler, mezhepler arasında işbirliği imkanlarını ortaya çıkardı. Ulusal Evanjelikler Birliği (1943), Dünya Kiliseler Konseyi (1948), Hıristiyan Birliğini Geliştirme Sekreterliği (1961), Tüm Ortodokslar Konferansı v.b. kuruldu.

Katolik kilisesi, tarihinde ilk defa II. Vatikan Konsili (1962-1965) ile, ayrı kiliselerin varlığını resmen tanıdı ve Ekümenik Hareket'i, "Kilise

yaşamını bütününü ile yenileme" olarak tanımladı. II. Vatikan Konsili ayrıca, Hz. İsa'nın bütün insanların kurtuluşu için yeryüzüne geldiğini vurgulayarak, Ekumenik Hareket'in dünya üzerinde yaşayan bütün insanların birliğini ya da işbirliğini ifade edeceğini ilan etti.

İnsanlarla diyalog içinde bulunmak, ihtiyaç sahibi herkese hizmet götürerek adaleti ve barışı sağlamak dinlerin genel yükümlülüğüdür. Fakat hizmet yakından uzağa, merkezden çevreye doğru işlemelidir. Ekumenik Hareket, bu prensibe uygun olarak, dört aşamada düşünülmüş bulunuyor: Birinci aşama, Hıristiyan mezhepleri arasında iletişimi ve işbirliğini sağlamaktadır. İkinci aşama, Hz. İbrahim'e inanmakta birleşen üç ilahi din arasında iletişimi ve işbirliğini sağlamaktır. Üçüncü aşama, hangi dine olursa olsun, inananlar arasında iletişimi ve işbirliğini sağlamaktır. Dördüncü aşama ise, bir inancı olsun veya olmasın, bütün insanlar arasında iletişimi ve işbirliğini sağlamaktır.

İkinci Avrupa Ekumenik Birleşimi

Birinci Avrupa Ekumenik Birleşimi, Avrupa Kiliseler Meclisi ve Avrupa Piskoposlar Meclisleri Konseyi tarafından, 1989 yılında İsviçre-Basel'de "Barış, Adalet ve Yaratılmışın Korunması" sloganı ile gerçekleşmişti. İkinci Avrupa Ekumenik Birleşimi aynı Meclisler tarafından, bu defa Avusturya-Graz'da 23-29 Haziran 1997 de, "Uzlaşma-Tanrı'nın Lutfu ve Yeni Bir Hayatın Kaynağı" sloganı ile gerçekleşiyordu. Kıtaların bütün Hıristiyan mezheplerini biraraya getirmeyi amaçlayan Ekumenik Birleşim, 700 resmi delegeye ilave olarak, 43 devletten 10 000 in üzerinde katılımcı hesabı ile düzenlenmişti.

Birleşimin arifesi olan 22 Haziran pazar yağmurlu bir gündü ve kiliselerdeki pazar ayinleri ile ilk açılışlar yapılmıştı. Birleşime şahsen katılamayan Papa II. John Paul, pazar günkü ibadet sırasında mesajını vermişti. Atlantik'ten Urallar'a kadar, Avrupa'nın bütün halklarının, aynı şekilde bütün insanlığın barışa büyük ihtiyaçları vardı. Bölünmüş durumdaki Hıristiyanları kardeşliğe çağıran Papa, ekumenizmin zorluklarından yakınmış, üçüncü bin yılın eşiğinde, Hıristiyanların daha çok birlik ve beraberlik çabasında olmasını dilemişti.

23 Haziran pazartesi güneşli bir gün oldu. Yerel gazetenin muhabiri durumu şu cümlelerle bildiriyordu: "Gökyüzü kendini dostça gösteriyor; gökgürültüsü ve yağmurlu bir geceden sonra bulut örtüleri yırtıldı ve güneş göründü. Graz kongre binalarının en büyük salonu 43 ülkeden 700'ün üzerinde delegeye dar geldi."

Açılıшта, kiliselerin başkanları özel kıyafetleri ile yerlerini aldıklarında, salon ana baba günü görünümündeydi. İlk defa olmak üzere Yahudi ve Müslüman delegeler de davet edilmişlerdi. Delegelerin oturacakları

yerler önceden ayrılmış olduğu halde, mesela benim için yeniden bir yer ayarlamaları gerekti. Herkes çok önemliydi ve hiç kimsenin, herhangi bir şekilde oturmuş olduğu yer değiştirilemiyordu. Diğer salonlara ve geniş bahçeye hoparlörler konulmuştu, konuşmalar her yerden dinlenebiliyordu.

Kilise başkanlarının yanyana oturmaları, barış içinde bir kilise görüntüsü aksettiriyordu. Açılış konuşmaları ve selamlamalar birleşmiş bir Avrupa beklentisinin yanı sıra, açılacak adalet ve barış yolunun Doğu-Batı ihtilafını da, milliyet duvarlarını da aşabileceği umudunu dile getiriyordu; fakat sert eleştiriler ve hayal kırıcı manzaralar da bulunuyordu. Mesela Moskova patriği II. Aleksî'nin, "1989 da Kominizmin çöküşünden beri Doğu ile Batı arasındaki uçurum daha da derinleşmiştir. Yabancı misyonerlerin faaliyetleri devamlı düşmanlık şeklindedir. Ekumen kavramı, kilise üyelerinin çoğunluğunun vicdanında tehlikeli ve hiç de makbul olmayan bir şey olarak yerleşti" sözleri, zirvedeki çatlak olarak gazetelere manşet oldu.

Patrik Aleksî, "Soğuk Savaşın sona ermesinden ve totalitarizmin çökmesinden sonraki yalancı rahatlama savunulamaz şekilde gösterdi ki, pek çok insanın maddi yaşama şartları daha da kötüleşti, ümitler ümitsizliği dönüştü; ideolojik-politik bölünmeden sonra mutlu halklardan ve devletlerden oluşan bir cemaatin ortaya çıkacağı rüyası hayal kırıklığına dönüştü; Batı Avrupa'da entegrasyon genişlerken Doğu Avrupa çöküyor, iktisadi uçurum genişliyor ve derinleşiyor, eski 'Demir perde' yeni bir 'Gümüş perde' ile yer değiştirecek, devletler ve ülkeler arasına kesin bir ayırım çekecektir!" diye devam ediyordu.

Aleksî, ülkesindeki yabancı misyonerlerin mezhep propagandasını proselitizm (Karşı taraftan adam çalma) ve invasion (istila) olarak nitelendirdi. Ona göre, Batı kiliseleri misyonerlik yapacaklarına, yoksulluk içinde acı çeken kardeşlerine diakonik (yardımseverlik) görevlerini yapmalıydılar; çünkü onlar bunun için Allah'a karşı sorumluydular.

Gümüş perde, Graz Birleşimi'ne katılanların birçoğu için bir gerçekti. Mesela öğretim üyesi Achim Cristoph Stoia-Zakel, 30 öğrencilik grubu ile, Romanya'dan Graz'a bütün yolu ancak otobüs ile gelebilmişti. Masraflar, Sibiu Protestan İlahiyat Fakültesi profesörlerinin yurtdışı konferanslarından biriktirdikleri paralarla sağlanmıştı. Achim'e gelecek pek parlak görünmüyordu. Romanya'da kiliselerin yeniden canlanması ile başlayan Katolik ve Ortodoks kiliseleri anlaşmazlığı devam ederken, gelecekte ümitli olması mümkün değildi.

Avrupa Kiliseleri Konferansı başkanı, Anglikan John Arnold, basına bildirisinde, "Avrupa kardeşleşmiş değildir" diyordu, "aynı şekilde onun kiliseleri de kardeşleşmiş değildir. Kiliselerin kendileri uzlaşmamışken,

başkalarını uzlaşmaya çağırılmaları bir skandaldır. Atom silahlarının yokediciliği ve genel ihtilafı durumlardan kaynaklanan korkular, ki bunlar sekiz yıl önce Basel'deki toplantıyı etkilemişti, bugün nihilizm ve milliyetçilikten kaynaklanan yeni korkulara dönüştü. Fakat Graz toplantısının ümit verici yanı da vardır. Bütün Avrupa'dan, özellikle Doğu Avrupa'dan bu kadar çok insanın biraraya gelmesi, Hıristiyanlığın kaynaklarından tazeyici ve kardeşleştirici bir yudum içmek gibidir. Yeniden uzlaşma, insanları yönetmek ve kendinden yapmak için değil, onlara hizmet etmek için, uzun tartışmalardan sonra kabul edilmiştir. Uzlaşma dinamik bir kavramdır, geçmişti kapatma değil, fakat değişime ve geleceğe açılma hareketidir."

Aleksis ile birlikte, Birinci Ekumenik Birleşim'in eşbaşkanlarından, Kuzey İtalya'dan Kardinal Martini de Avrupa'nın kaygı verici bir resmini çizmiş ve şöyle söylemişti: "Sekiz yıl önceki katılımcıların çaresizlikle tesbit ettikleri hayal kırıklığına uğramanın yerini aklını başına toplama almalıdır; bugün Avrupa'da yeniden ekonomik bloklaşmalar ve askeri maceralar oluşmakta, moral ve ruhsal çöküşler daha da artmaktadır, bu durum düşündürücüdür; herkesin Allah tarafından rahmet olduğunun anlaşılması, Hıristiyanları, Avrupa ve dünya halkları ve kiliseler için yeni bir hayatın işareti ve aracı kılyor."

Komünist totaliter sistem zamanında, uzun yıllar zorluklara katlanmış olan Rus kilisesinin zayıf bir durumda bulunduğuna, bu sebeple Ortodoksluk'un yüksek hassasiyet gösterdiğine, ancak zamanla ve açık tavır alışlarla güvensizliklerini aşabileceklerine inanılıyordu. Aslında Moskova'nın ruhanisine teşekkür edilmeliydi. Çünkü bu vesile ile sorunlar masaya yatırılmış oluyordu. Sorunlar bir tarafa itilemezdi, kiliseler bu konuda tartışmalıydılar, barış sloganı kağıt üzerinde kalmamalıydı. Esasen II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden beri gergin kilise politikaları üzerinde gerçekçi bir çalışmanın eksikliği söz konusuydu.

Çözülen hiç bir sorun yok, fakat barış ve uzlaşma konusunda sessiz kalınmaz

Birdenbire büyük çapta bir ilerleme beklenmiyordu. Fakat birleşme artık sadece kiliselerin değil, müminlerin de ortak isteği ile oluşuyordu, sadece bu bile çok büyük bir şeydi. Kiliseler büyüklerinin ve delegelerin sayısı 700 dü, bu sayı 10 000 in üzerindeki genel katılım içinde çok küçük bir sayıydı.

Avrupa'da ve bütün dünyada savaşlardan çekilen acılar, insanların barışa özlemlerini arttırmıştır. Pek çok bölgede ulusal ve uluslar arası barışa yönelik, çareler arayıcı toplantılar düzenlenmekte, bunların etkilerini sürekli kılacak örgütler kurulmaktadır. Bu çalışmaları tanımak ve barışa eğitim yolu ile nasıl katkıda bulunulacağı üzerinde kafa yorup denemeler

yapmak, bütün eğitim sistemlerinin ve dinlerin görevidir. Böyle toplantı ve çalışmalarından elde edilen en önemli sonuç, dinlerin ve kültürlerin bir arada yaşanmasının, yaşantılarımızı zenginleştirecek, ufkumuzu genişletecek bir imkan olduğunun ifade edilmesidir.

Alman protestan ekumenist Reinhard Frieling, Hıristiyan kiliseler için daha yakın işbirliğine şans tanıyordu. Bensheim'de Protestan Mezhepler araştırması müdürü olan Frieling'e göre, bu ikinci birleşim artık birincisi gibi sansasyonel karakter taşımıyordu, fakat kiliselerin ekumenik yolda devam ettiklerini gösteriyordu. Ortak Pazar'dan daha fazla bir şey olması gereken Avrupa Birliği kiliselerinin yardımına muhtaçtı. Ekumenik hareket içinde yükselişler ve inişler beraberlik davasının yürümesini engellemezdi.

Frieling, şöyle devam ediyordu: "80'li yıllarda Avrupa'da beraberlik davası 'Değişim'in son derece önemli bir bölümü idi. Hatta o zaman beraberlik davası "sağ" ve "sol" arasındaki ideolojik tartışmaların bile önüne geçmişti. Bazı temsilciler hala birleşme davasında grupların ve akımların etkili olabileceğinden endişededirler. Bu konuda protestan anlayışı açısından açıkça ortaya konulmalıdır ki, genel olarak ruhaniyeti ve denildiği gibi laikliği ciddiye alınmanın "sol" ile bir işi yoktur, tam tersine o, kilisenin ve protestanlığın yapısı gereğidir".

Frieling bu İkinci Birleşim için "Uzlaşma" konusunun seçilmesi konusunda sorulunca şu açıklamayı yapmıştı: "1989 değişiminden sonra "Uzlaşma" konusu doğudan ve batıdan, halkların ve kültürlerin barışı ve uzlaşması olarak, sıkıştırıyordu. O zamandan beri çözülen hiç bir sorun yoktur. Fakat deşilen sosyal eşitsizliklerin de güçlendirilmiş olan demokratik ilişkilerin de yoluna devam etmesi engellenemez. Bu arada en çok kadınlar, gençler ve çocuklar, Avrupa'nın büyük bölümünde sıkıntı çekmektedir. Böyle bir durumda, uzlaşma konusunda, Ekumenik Birleşim sessiz kalmaz.

Çeşitliliğin içinde birliği koruyan bir teoloji ihtiyacı

Resmi ünvanı ile "Bütün Ermenilerin Katalikosu Kutsal Karokın I" in açıklamalarını gazeteciler şöyle vermişlerdi: İnanılır şey değil! Egzotik giyimli, tecrübeli, Uzak Urallar'dan, sağlam inancın gururunu taşıyarak geliyor ve batılı gazetecilere, şaşırtıcı bir açıklık ve kesinlikle, ekumenden ne anladığını anlatıyor: 'Çeşitliliğin içinde birliği koruyan, yeni bir teoloji geliştirmeliyiz. Bunu başaramazsak, ekumen için bir şans görmüyorum', diyor. Moskova temsilcisi meslekdaşı Aleksı'nın Roma Katolik kilisesine yönelttiği eleştirilere katılıp katılmadığı sorusuna ise şöyle cevap veriyor: 'Biz bir kaba yarı dolu veya yarı boş olarak bakabiliriz. Onu doldurmak önemlidir, eleştirmek değil.' Görünüşte kaldırılmaz olan ritüellerin devamlı değiştiği, Ermeni Katalikosu'nun dört tane kadının or-

tasında oturduğu, bunu 550 yıl önce kimin tasavvur edebileceği, hatırlatması üzerine Karekin, "Bazı kiliseler sadece inançta taviz vermeme ile hayatta kalabiliyor. Benim fikrime göre, tebliğinde bugünkü hayatla bağlantı kurmayan kilise, kilise zihniyeti içinde hareket etmiyor demektir" şeklinde cevap verdi.

Tek olan hakikat kendini çeşitli şekillerde ifade eder

Kiliseleri birleştirme hareketinin öncüsü, karizmatik, yaşlı (77) Chiara Lubich Hanım, açılış masasında, kilise temsilcilerinin arasında oturuyordu. Onun konuşması, uzlaşmanın ve barışın olmazsa olmaz şartı sevgi üzerineydi ve bu konuşma sık sık alkışlarla bölünüyordu. Hıristiyanlığın en önemli ibadet şekli olan komünyon, bayan Lubich'e göre, ekmeğin ve suyun (şarabın) paylaşılması yolu ile, sadece Hıristiyanlar arasındaki birliği değil, aynı zamanda diğer dinlerin insanları ile de diyalog için kapı açıyordu.

Eğer Hıristiyanlar 3000. yılın eşiğinde, 2000 yıllık tarihlerine dönüp bakarlarsa, içlerine bir hüznün çökerdi, çünkü gördükleri fikir ayrılıkları, çatışmalar ve tartışmalar olurdu. Dikişsiz olarak dokunmuş olan Hıristiyan beden elbisesi, ki o kiliseydi, pek çok yerinden yırtılmış bulunuyordu. Bunun sebebi sevgisizlikti. Bayan Lubich, "Bu kötü durumdan kurtulmak ve yeni bir başlangıç yapmaya güç bulmak için, bakışlarımızı inançlarımızın kaynağına çevirmeliyiz, yani Allah'a, ki O sevgidir; Allah tarafından sevdiğimiz hakikati, bize başkalarını sevmeye yolunu açabilir; bizler yeryüzünde sahipsizmişiz gibi yaşıyoruz, sanki bizim her şeyimizle ilgilenen bir sahibimiz yoktur; fakat O, bizim başımızdaki saçların tellerini bile sayar; O bizi her şeyimizle tanır. Allah sevgisi, bizim bu teveccüh karşısında hiç bir şey yapmadan durmamıza izin vermez. Bizler de bireyler ve kiliseler olarak, O'nun sevgisine cevap vermeliyiz" diyordu.

Üçüncü bin yılının şafağında bu diyalog, karşılıklı çıkan en önemli ve en acil meydan okumalardan biri idi. Eğer Hıristiyanlar kendi birliklerine diğerlerinin tanıklığını sağlayabilirlerse, daha da önemlisi, İncil'de öğretildiği gibi sevebilmeyi başarırlarsa, diğer dinlerde de var olan sırrı tohumlarını görüp keşfetmek için daha fazla ışığa sahip olabilirlerdi. Hıristiyan olmayan dinler de çoğu zaman Hz. İsa'nın ortaya koyduğu gerçeğin birer hüzmelerini yansıtırlardı. Bu keşif onları, daha da yakınlaştırıp karşılıklı anlayışa götürebilirdi. Mesela hemen bütün dinlerde ortak altın kuralları vardır. "Sana yapılmasını istediğin şeyi sen de başkasına yap; sana yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkasına yapma!" Bu altın kurallara dayanarak, karşılıklı sevgi ilişkisi kurmak mümkün olacaktır.

"Hepsinin ötesinde" diyordu Bayan Lubich, "Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek gözden çıkarılmasının sırrı bize bu yolda fırsatlar sağlayacaktır. Hz. İsa'nın kendisini hiçleştirmesi örneği bizim Asya dinleri ile diyalogu-

muzu sağlayabilir, çünkü onlar kendini hiçleştirme üzerinde dururlar. Bizler de Hz. İsa gibi kendimizi hiçleştirerek onları anlayabiliriz. Hz. İsa gibi yapmalıyız, kendi irademizi değil, Allah'ın iradesini yerine getirmeliyiz. Hz. İsa'nın Zeytin dağındaki acılarını gözümüzün önüne getirmeliyiz. O, acıları ile, insanların Allah'tan ayrı kalmalarını ve birlik olamamalarını aşabildi. Eğer böyle bakabilirsek görürüz ki, çarmıha gerilmiş ve terkedilmiş İsa, bütün yıldızlardan daha parlak bir şekilde ekumen yolunu aydınlatmaktadır. Bakış açımızı, düşünme ve sevmeye şeklimizi, İncil'e göre yeniden düzenlemeliyiz."

Kiliselerin yüzyıllardır kendi içlerinde katılaştıklarını; katılaştıklarının sebebinin, birbirlerine karşı kinlenme değilse de aldırma ve anlayış eksikliği olduğunu iddia eden Lubich'e göre, "Kiliselerin herbirinde sevgi çoğalmasına ihtiyaç vardır, sevgi akımı Hıristiyanlığı sarmalıdır. Hakikat bir tektir, fakat kendini çeşitli şekillerde ifade eder, çeşitli bakış açılarından açılır ve ifadelerinin çeşitliliği içinde bütün zenginliğini ortaya çıkarır. Bu demek değildir ki şu veya bu kilise ölmelidir, onlardan herbiri birlik içinde yeniden var olmalıdırlar. Bir Hıristiyan birliği, yeni ve sevgi ile damgalı bir diyalog sonunda, bütün dinler arasında bir birliğe imkan sağlayacaktır. Başkasının dinini anlamak, başkasının bedeninde yürümek ve dünyayı onun gözleri ile görmek, Hindu, Budist, Müslüman ne demekse onu anlamaktır."

Bayan Lubich'e göre bir de inanmayanlarla diyalog söz konusu idi. Çarmıha gerilmiş İsa'nın acılarında, diğer insanların çektiği acılara, onların kalplerine kazınmış olan şeylere ve günümüz kültürünün yarattığı pek çok sorgulamalara cevaplar bulunabilirdi.

Yüzyılın fotoğrafı ve diyaloga yatkınlık

Otel odalarımızın kapısına bırakılan yerel gazeteler hemen bütün sayfalarında bu toplantıya yer ayırmışlardı. Ayrıntılı bilgileri bu sayfalardan izleyebiliyorduk. Filizlenen bir tohum toplantının sembolü idi ve o, toplantıdan haber veren her sayfada görülüyordu. Gazeteler şöyle manşetler atmışlardı: "Uzlaşmanın sesi - Şehrin üzerinde seslerden akseden bir halı!" "Ülkelerin başlıcalarından 22 koro, Graz şehir merkezindeki "Hoş geldin" şenliği sırasında maneviyat dolu bir aksiseda bulutunun içine gömüldü." "Binlerce ziyaretçi, Graz kiliselerinin gönüllü ikramında çabucak kaynaştılar."

Halktan gönüllü kişiler yemek hazırlama işine katılmışlardı. Bunlardan biri şöyle anlatıyordu: "Bu son hafta içinde 84 saat çalıştım. Fakat ne zaman ki kutlamalara gelen insanları gördüm, o zaman anladım: Yorgunlukların bir anlamı varmış, işlerimiz boşa gitmemiş!" Öğrenciler bir örnek kırmızı tişörtleri ile yol gösterme ve danışma görevini yapıyorlardı, yine gönüllü olarak.

En ilginç olanı, dünya basınına geçilen bir fotoğrafın, yüzyılın fotoğrafı olarak gösteriliyor olmasıydı. Fotoğrafta, cyalet başkanı Bayan Waltraud Klasnic, İkinci Avrupa Ekumenik Birleşimi münasebetiyle verdiği öğlen yemeğinde, misafirleri olan ruhaniler, kardinaler, ekselanslar, başkanlar ve Hıristiyan kiliseleri temsilcileri ile birlikte görünüyordu. Yemek masasındaki yerleşim ise bayan başkan için fotoğrafta görüldüğü kadar kolay olmamıştı. Başkan hanım belki aynı masada kabul görebilirdi, fakat Canterbury başpiskoposu evli idi ve onun hanımı da protokole dahildi. Huzursuzluğa yol açmamak veya patrik Aleksî'nin bir itirazına mahal vermemek için, başkan hanım da yerinden vazgeçti ve kendi masasında bir hanımlar grubu oluşturdu.

Hanımlar için ayrı yemek masası uygulamasını Malezya'nın başkenti Kuala Lumpur'da düzenlenen İslam Üniversiteler Birliği Kongresi sırasında görmüştüm. Aralarda verilen çay molalarında da hanımlar ve beyler için ayrı masalar oluşturuluyordu. Büyük kongre salonunda girişin sağ yanı hanımlara, sol yanı erkeklere aitti ve hanımlar sadece dinleyici idiler. Gezi otobüsünde bir ayırım yapılmamıştı, herkes istediği yere oturuyordu. Graz'daki Avrupa Ekumenik Birleşimi'nde ayrı yemek masası oluşturulması bende, Hıristiyan da olsa Müslüman da olsa dindarlar arasında kadınlar konusunda ortak bir zihniyetin devam ettiğini, bunun diyalog ve işbirliği açısından belki bir avantaj (!), fakat hanımlar açısından bir dezavantaj olabileceği endişesini uyandırdı.

Başkan hanım selamlama konuşmasında, kardeşliğin ve barışın gücüne güvendiğini, Graz'ın ve Avusturya'nın varlığında çeşitli kültürlerin etkisini taşımaktan dolayı diyaloga yatkınlığın bulunduğunu savunmuştu. Patrik Aleksî de cevap konuşmasında, bu ekumenik toplantının sorumluluğuna dikkat çekmiş, gelecek bin yıla hangi yüzle gireceğimiz buna bağlı olacaktır, demişti.

Başkan hanımın, Avusturya'nın varlığında, çeşitli kültürlerin etkisini taşımaktan dolayı, diyaloga yatkınlığın bulunduğunu savunması, benim birkaç yıl önce, maalesef çoktan beri tasarruf tedbirleri sebebiyle yayınlanması durdurulmuş olan Din Öğretimi dergisinde yazdığım "Tarihi tecrübemizden yeni dünya düzenine nasıl katkı sağlarız?" isimli makalemi hatırlattı. 30 mart-2 nisan 1993 de, Avusturya'nın başkenti Viyana'da düzenlenen "Uluslar arası Müslüman-Hıristiyan Diyalog Konferansı" izlenimlerimi anlattığım bu makalede şu cümleler de yer alıyordu:

"Bugün Avrupa'da, diğer dinlerle birlikte yaşamaktan başka bir çarenin kalmadığı bir dönemde, dindar halkın şüphe ile bakmasına rağmen, yöneticilerin ve aydınların çareler aramaya girişmeleri karşısında Türkiye'ye de görev düşmektedir. Türkiye, asırların biriktirdiği çok dinli yaşama ve yönetme tecrübesine sahip olduğu halde, bugün nedense, dünya karşısında bu tecrübelerini kullanmaktan geri durmakta, insiyatifi, bu

alana yeni el atmış kişilere kaptırmaktadır. Toplumumuz tecrübe birikimi ile günümüz anlayışlarına örnek olmak durumundadır. Avrupalılar çok geç de olsa, birlikte yaşamanın yollarını aramaya başlamışlardır. Bize düşen, onların önlerindeki çetin yola kendimizden bir ışık katmak olabilir. Uluslar arası barış, adalet, insan hakları ve azınlıklar alanındaki faaliyetlere sadece temsilci gönderme seviyesinde kalmak, Türkiye gibi büyük bir ülke için yeterli olamaz, olmamalıdır."

Bir tohum filizleniyor: Uzlaşma ve Barış

Açılış gününün öğleden sonrasında, Graz şehrinin eski merkezindeki Hürriyet meydanında, bütün katılımcılar ile birlikte gerçekleştirilen ayinde, kendi tanımlamaları ile, bir inanç ve ümit festivali yaşandı. Toplantının sloganlarını taşıyan dövizler, "Tanrı'nın bağıışı ve yeni bir hayatın kaynağı-Uzlaşma ve barış", "Yaratılışın korunması-adalet ve barış için birlikte" "Avrupa kıtası için daha çok adalet" şeklindeydi.

Güneşin ve yağmurun birlikte yaşandığı Hürriyet meydanında, 40'in üzerinde Kilise'den 10.000 in üzerinde Hıristiyan ile İslam ve Yahudi temsilcileri, Avusturya Piskoposlar Konferansı başkanı Johann Weber tarafından "Bir tohum filizleniyor; Avusturya sanat, kültür ve dostça yaşantılar açısından büyük bir zenginlik sergiliyor; fakat o, geçmişten ve günümüzden acıları ve 'açık yaraları' da tanıyor" sözleri ile selamlandılar. 'Açık yara' tabiri, bugün hala savaşlardan acı çeken ülkelerden gelen insanlar üzerinde etkili oldu, onlar özellikle bu tabirle ilgilendiler.

Avusturya Kiliseler Ekumenik Danışmanlığı başkanı, Yunan asıllı ortodoks metropolit Michael Staikos temin etti ki, "Biz hizmet için varız, hükmetmek için değil. Aksi halde biz Allah önünde ve tarih önünde, pozisyonumuzu kötüye kullanmaktan hesaba çekiliriz. Şunu acı tecrübe ile öğrenmiş olmalıyız ki, eskinin güce dayanan düşünce tarzları barışa zarar vermiştir. Şimdi ihtiyaç duyulan şey, karşılıklı itibar ve alçak gönüllülüktür." Staikos İkinci Avrupa Ekumenik Birleşimi'nin amacını şöyle ifade etti: "Kıtamızın bütün insanlarına daha fazla dayanışma, adalet, insanlık ve hürriyet için irade beyanı". Staikos'un ibadete katılanlardan ricası, "Eğer bizden ümitsizseniz, lütfen uyarıcı sesinizi yükseltiniz, biz de böylece yükümlülüklerimizizin peşine düşelim" oldu.

Fener Patriği, Ekumenik patrik Bartholomaios I, bir karışıklık sebebi ile Partikler Zirvesi ile aynı tarihe rastladığı için, Graz Birleşimi'ne gelmemiştir, selam mesajında anlayış rica ediyor, Birleşim'e başarılar diliyordu. Eyalet başkanı Bayan Waltraud Klasnik bu defaki konuşmasında, barışın kalp ritmine ihtiyacı olduğunu, fakat Avusturya markının güneydoğuya köprü olma fonksiyonuna da dikkat edilmesini istiyordu.

Graz belediye başkanı Alfred Stingl, Graz'ın toplantı yeri olarak seçilmesinde başlangıçtan beri emeği geçenlerdendi, konuşmasında, ekumen ruhuna "dinler arası diyalogun gücünü ihmal etmeme" konusunda cesaret verdi. Yerel komite başkanı da aynı cesaretle, "Ayrılıklar ve kızgınlıklar kimseye yarar getirmez; çoğunluk yorulsa bile, hiç bir şey ve hiç kimse, hatta hiç bir engelleme barışın yolunu kapatamayacaktır" dedi.

Strazburg'dan gelen bir evanjelik papaz hanım, Elisabeth Parmentier, açılış ayınındeki vaazında "Avrupa, korku ve ümit isimli ikizlere gebedir. Bize korkuyu ve ümidi ayırmak düşmez, onlar bizim insanlığımız içinde birbiriyle ayrılmaz şekilde bağlıdır, fakat ümit korkuyu aşmalıdır. Bunun için biz, daha önceki bir doğum haberine dikkat çekmek istiyoruz. Bu doğum karanlıklarda kalmış, farkedilmemişti. O bir oğuldu ve adı 'Uzlaşma' idi. 1989 sonrasında yaratılan beklenti ve sonunda karşılaşılan hayal kırıklığı yeniden uzlaşmanın kazandıracağı ruh ile, ruhu olan yeni bir Avrupa yaratabilecektir, diyordu.

Elisabeth Parmentier, bir tehlikeye de işaret ediyordu ki, o tehlike kurtuluşu sadece kiliselerin getirebileceğini sanmaktır: "Kilise hiç bir zaman kardeşliği tamamlayabilmiş bir cemaat olamamıştır. Bugün Hıristiyan cemaatleri birleştiren şey, cemaata katılma veya herhangi şekilde beraber olma değildir, fakat sadece ve sadece Allah'ın lutfudur. Bu bize hayatımız için de ölümümüz için de yeter". Diğer konuşmacılar da konuşmalarını yaptıktan sonra, mezheplerin önde gelen temsilcileri ilahiler söyleyerek halkın arasına karıştılar.

Mesaj istatistikten daha önemlidir

Ertesi günlük gazetelerde, Hürriyet meydanındaki ayın, "Etkileyici bir inanç ve ümit festivali", "Hıristiyan inancı ve barıştan uzak dünyada en azından barışı arama iradesi" ifadeleri ile veriliyordu. Haberler arasında, "Avrupa'dan güncel ihtilaflar sürüsü" başlığı altında, kanlı haberler ve barış ihtiyacı içindeki insanların sözleri de yer alıyordu. Haberlerin altında, Hırvatistan ve Bosna'nın çok sayıda barış inisiyatifinin merkezinde yer aldığı bildiriliyordu. Bir Hırvat askeri olan İvan Reso'nun "Kine karşı deklarasyon" başlığı altındaki bildirisi şöyleydi:

"Ben Hırvatistan'ın bir köyündenim, burası henüz işgal altındadır. Altı yıl önce savaştan dolayı evimizi boşaltmak zorunda kaldık. Ben asker olarak çoğunlukla ön saflarda bulundum. Köyümün evlerini, sadece birkaç kilometre uzaklıktan görebiliyordum. İçimde birbiri ile çatışan duygular vardı. Bir yanda kendi yaşımıdaki diğer genç insanlar gibi yaşama arzusu duyuyordum, diğer yanda katı gerçek vardı: Ateşe verilmiş evler, sürülmüş insanlar ve savaşı sürdürmesi gereken ben. Aynı zamanda arkadaşlarımdan birkaçının karşı tarafta olduğunu bilmem ve düşman olmam zorunluluğu. Onların yüzlerini görüyorum ve kendi kendime soruyorum: Niçin, niçin bu çılgınlık? Savaş sona erdiğinde normal bir hayata başlamayı denedik. Hıristiyan inancının temellerinden hareketle kini

kalplerden çıkarmayı ve yaraların acısını yatıştırmayı ve tabii her gün karşılaştığımız ihtiyaçları karşılamayı. Ben şu tecrübeyi kazandım ki, ancak sevgi buna bir cevap olabilir.”

Gazeteler okuyucu tepkilerini de yayınlamışlardı. İki okuyucunun mektubundan alıntılar şöyleydi: “Çeşitli kiliseler için, üye istatistiklerinde mümkün olduğu kadar çok insanın görünmesi daha önemli oldukça, Hz. İsa'nın mesajındaki emri yerine getiremeyiz ve ilerde 10. Ekumenik Birleşim boş bir tiyatro salonu olarak kalır.” “Teolojik tartışmalardan bağımsız olarak, ben düşünüyorum ki, kiliseler üyelerini, özellikle aktif olmayan üyelerini, ancak İncil yolu ile ulaşılması gereken insanlar olarak görmek yerine, ‘mal’ olarak görmeye devam ettikleri sürece, bir barış imkânına ulaşamayacaktır. İnsanları İncil ile, kendi anlayışları üzere karşılaştırma söz konusudur.”

Barış sadece sözlerle teoride kalmamalı, eylemlerle somut olarak bireylere gösterilmeliydi. Bu tür girişimlerden olmak üzere, Avusturya'dan, Macaristan'dan ve Slovenya'dan, 82'nin üzerinde grup çalışmalarından örnekler sunulmuştu ve bazıları şöyleydi:

On yıldır Hartmannsdorf pazarının ‘atık’ danışmanlığını yapan Klaus Schnalzer, atık ayırma ve atıktan kaçınma için savaş veren biri. Çevrenin korunması ile ilgili tecrübelerini Avrupa Ekumenik Birleşimi çerçevesinde diğer ülkelerin insanları ile paylaşmak istiyor ve onları kilisesine davet ediyor.

Evlilik ve din görevliliği meselesini çeşitli kiliselerin görüşleri açısından tartışmak, Aziz Stefan “Rahibe Kadınlar” teşkilatınca istenmiş, “Boşandıktan sonra tekrar evlenenler” konusunda bir Workshop yapılacak ve bu alanda diğer kiliselerin neler yaptıkları araştırılacak. Azınlıklar için yükümlülükler de İncil çalışmaları ile müşahhaslaştırılacak.

Barış konusu ve onun filmlerde nasıl dile getirildiği veya anlatıldığı, uluslararası “Şiddet-kurban-din” sempozyumunda yer alıyor. Filmler daima toplumların temel yapısındaki şiddeti bir miktar yansıtırlar. Fakat sanat yolu ile filmlerde ihtilafları öne çıkarmak veya arkaya çekmek mümkündür, uluslararası ruhbilimciler bu konuyu tartışacaklar. Böylece Ekumenik Birleşim'in Graz'dan taşması ve diğer bölgelerle aktif olarak bağlanması sağlanmış olacak.

Militan kilise ve sinagog sergisi

Graz Belediyesi'nde “Militan Kilise ve Din” konulu bir sergi açılmıştı. Sergi, Yahudiliği Hıristiyan Sanatı içinde, erken orta çağdan itibaren sergiliyordu. Bütün Avrupa sanat eserlerinden fotoğraflarla gösterilmek isteniyordu ki, Yahudilerin dışlanması 19. yüzyılın Yahudi

düşmanlığından çok evvel başlamıştır. Belediye başkanı Alfred Stingl her iki dinin çözülmesi güç suçlamaları üzerine bir konuşma yapmıştı.

Kadınların sesi artık "ancak hafifçe" duyulmayacak

Avrupa Ekumenik Birleşimi Kadınlar Programı, Kadınlar Bakanı Barbara Prammer hanım tarafından açıklarken anlamlı mesajlar veriliyordu. Çünkü konu kadınların iş alanlarındaki dışlanmışlıkları idi. Konuşmanın odak noktası, kadınlara eşit şans verilmesi, ücretli çalışmada ve ücretsiz, özel ev ve aile hizmetlerinde adil paylaşım idi.

Kadınların çoğunluğunun yaşam kalitesi herhalde eskiden beri rollerin paylaşımına dayanıyordu. Bakan Prammer, "Bu durumda bir şeylerin değişmesi gerekiyorsa, temelden, bünyevi ve toplumsal değişmelere ihtiyaç vardır. Bu kaçınılmazdır, çünkü kadınlar bu rol paylaşımının sonuçlarını hayatları boyunca taşımaktan gına getirdiler" dedi.

Ben bu yazıyı yazarken, Türkiye'de II. Aile Şurası (25-27 Mayıs 1998) yapılabildi henüz birkaç ay oluyordu. Şura'nın Eğitim komisyonu başkanı idim ve sonuç bildirisinde, ev ve aile hizmetlerinde adil rol paylaşımı konusunu dile getirmiştik. Son günkü genel kurulda, raporlar okunurken, rollerin adil paylaşımı cümlesi bazıları tarafından eleştirilmişti. Rol paylaşımı ne demekti, bu çok yanlış anlamalara sebep olabilirdi, erkeğin erkekliği ve kadının kadınlığı gözardı edilmemeli, korunmalıydı. Bu eleştiriye şöyle cevap vermiştim:

"Mesleğimin bir parçası olarak çocukların ve gençlerin sözlerini dinler, davranışlarını izlerim, notlar alırım, böylece onlardan çok şey öğrenirim. Notlarımdan biri bu rol paylaşımı ile ilgilidir. Küçük kızım henüz ana okuluna giderken, ablası ile kendisinin büyüyüp anne olacaklarından söz ediyorduk. Hani adettir ya, kız çocukların anne, erkek çocukların baba olmaya hazırlanılıp özendirilmesi terbiyenin bir parçasıdır. Küçük kızım demişti ki, 'Hayır ben anne olmayacağım, ben baba olacağım, yemekten sonra ablam bulaşıkları yıkayacak, ben gazeteleri okuyacağım!' Buyurun bakalım, her ne kadar sözel olarak kız çocukları anne rolüne özendirmeye çalışsak da çocuk gördüğüne göre karar veriyor. İzlediği anne rolü çocuk için özendirici olmuyor, tam tersine caydırıcı oluyor. Özendirici olmak için, hizmetlerde adil paylaşımı öneriyoruz."

250 sayfalık Graz Birleşimi Düzenleme Takvimi'nde zengin pek çok faaliyet daha vardı. Diyalog toplantıları, İniyatifler, Heraringle, Workshoplar, Kadınlar Merkezi faaliyetleri, çocuklar ve gençler için törenler ve zengin kültür programları. Bunların yanısıra üzerinde kolay anlaşılabilir konulardan da korkulmamıştı, homoseksüellikten, Yakındoğu, Kıbrıs, Yugoslavya, Kuzey İrlanda gibi politik konulara kadar her alana cesaretle yönelinmişti.

Bu ayrıntılara niçin yer veriyorum

Türkiye’de mezhepler üstü olarak son derecede ileri bir uygulamadan ne yazık ki dönülme eğilimleri vardır. Avrupa’nın çoktandır uyguladığı, fakat zararını görerek dönmeye çabaladığı, “Mezheplere göre din öğretimi”ni miras mı alacağız? Ne kötü bir teşebbüs! Bize düşen, geriye değil ileriye bakarak, çeşitlilikte birliği sağlayacak olan mezhepler arası din öğretimine, daha sonra da dinler arası öğretimi geçmektir. Hıristiyanlık’ın yaşadığı bölünmenin ibret, Avrupa kiliselerinin gösterdiği birlik çabalarının da örnek oluşturması ümidindeyim. Şimdi de benim katıldığım forumu anlatmak istiyorum.

Diğer Dinler ve Kültürlerle Diyalog Forumu

Dinler ve Barış Dünya Konferansı (WCRP)’nin Avusturya Bürosu’nun düzenlemiş olduğu Diğer Dinler ve Kültürlerle Diyalog Forum’unun, benim katıldığım bölümünün başlığı “Geçmiş hatırlatmak ve ondan öğrenmek: Tarihle bir karşılaşma” idi. Amaçlar şöyle belirlenmişti: 1. Şimdiye kadarki dinler arası ve kültürler arası anlaşmazlıklarımızı ve onları çözmekteki başarısızlıklarımızı telafi için çözüm önerileri getirmek 2. Dini ve kültürel mirasımızın ortak ve farklı kaynaklarını tanımak, hatırlamak ve kabullenmek. 3. Çokkültürlü eğitim yolu ile ortak ve farklı geleneklerimizi ve kaynaklarımızı yeniden keşfetmek, farklılıklara saygı göstermek.

Muhtemel sorular şunlardı: Haçlı Seferleri, din savaşları, Shoah-soykırım v.b. hatıraları nasıl iyileştirebiliriz? Düşmanlık imajlarını nasıl ortadan kaldıracabiliriz? Kabile dinlerinden sekülerliğe geçiş gözönüne alınarak, Avrupa’nın, çok kültürlü mirası ile Hıristiyan İncil’ini nasıl ilişkilendireceğiz? Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudilerin uzun birarada yaşama tecrübesinden neyi nasıl öğreneceğiz? Aydınlanmadan ve gittikçe artan kilise-devlet ayrışımından neyi nasıl öğreneceğiz? Toplumun çoğunluğunu oluşturanlar azınlıkta ve diasporada olanlardan neler öğrenebilirler? Yeni dini ve seküler hareketlerden kaynaklanan veya onlara yönelik muhtemel düşmanca davranışlar karşısında nasıl bir tavır alınmalıdır?

İncil’den bir ayet bu bölüme slogan yapılmıştı: “... Benimle sizin ve yaşayan her beden sahibi mahlukun arasındaki ahdimi hatırlayacağım...” Tekvin, 9.15.

Başkanın açış ve sunuş konuşmalarından sonraki birinci bölümde iki teoloğun giriş tebliğleri dinlenecekti. Bunlardan biri Vatikan- Dinler arası diyalog Pontifikal Konsili’nden Piskopos Michael Fitzgerald, diğeri Fransa Yahudileri Hahambaşı Rabbi Sirat idi. Tartışmalar ve aradan sonra, üç eğitimcinin, Dr. Abraham (Hollanda), M. Saimir Mile (Arnavutluk), Beyza Bilgin (Türkiye), 15 er dakikalık tebliğleri sunulacaktı.

Michael Fitzgerald'ın zamanını aşan uzun tebliği, diyaloga duyulan evrensel ihtiyaç ve Avrupa'nın buna cevapları konusundaydı. Fitzgerald özetle şöyle söylüyordu.

"Geçmiş unutmak mümkün mü, geçmiş bizi şekillendiriyor. Geçmiş reddetmek kendimizin bir parçasını reddetmek olmaz mı? Yetişkin birisinin çocukluğunu görmesi mümkün mü? Ancak geçmişin bizi engellemesinin önüne geçilmesi gerekir. Sadece gerçek bizi kurtaracak ve özgürlüğe kavuşturacaktır. Geçmişe bakmak, hatırlamak, öğrenmek ve eğitmek için gerekli olabilir. Avrupa'da İslam ve Yahudiliğin katkıları ile ortak ve zengin bir kültür oluşturulmuştur. Hıristiyan geleneği, geçmişte ve bugünde başka dinlerin de var olduğunu unutturmamalıdır. Avrupa'da Arap-Yahudiler Hıristiyanlıktan önce vardılar. İmparatorluk Hıristiyanlığa geçtikten sonra devletin gücü Yahudilere karşı kullanıldı, din de buna alet edildi.

Aziz Augustinus birlikte yaşamının çaresini Yahudiler'in daha da zenginleşmesinin önüne geçilmesinde buldu, böylece yahudilerin fiziksel şiddet görmeleri engellenmiş oldu, hepsi göçetmeye başladılar. İspanya-Toledo'da toprak alıp ticaret yapabiliyorlardı. Önce Hıristiyanlar reddedilmişti, kendileri güçlendiğinde aynı şeyi Yahudilere yaptılar. Din kullanılarak düşmanlık alevlendirildi. Haçlı seferleri sırasında, yahudilerin rakamlarına göre, sadece Avrupa'da yaklaşık bir milyon Yahudi öldürüldü. Yahudilerin suçlamaları olduğu gibi, suçlanmaları da vardır. Mesela kendilerinin bir holokost suçlaması var, kendilerine karşı da bir uluslar arası 'Yahudi Komplosu' suçlaması var.

İslam dışardan gelen tehlike olmuş. Arap ve Osmanlı fetihleri de var. Genelde birlikte yaşama seyrek, ancak İslam'ın hükmettiği yerlerde Yahudiler de Hıristiyanlar da yaşamaya devam etmiş. Doğru bilgi edinme komşuya saygı göstermenin en iyi yoludur. Düşmanlık, bilmeden konuşmaya ve önyargı ile bilginin karıştırılmasına sebep oldu. İspanya'da yaşayanlar, Hıristiyan düşmanlığına hazırlık gibi görüldü.

Haçlı Seferleri bir miktar bilgi sağladı ise de, ideolojik rekabet bilgilerin saptırılmasına sebep oldu. Hz. Muhammed hakkında saptırılmış bilgiler aktarıldı. Aziz Peter doğru bilgilenmenin sağlanması için Kuran-ı Kerim'in Latinceye çevrilmesini önerdi. Sonra akılcı fikir yürütmeye çağrısında bulunuldu. Toledo'da zaten Arap filozofların kitapları okutuluyordu. Üniversitelerde de Arapça ve Yunanca okutulması önerildi ama bu gerçekleşmedi, çünkü o arada Avrupa karıştı. Moğol istilası sonrasında İslam'ın düşüşü başladı. Osmanlı canlanması bile yükselmeyi sağlayamadı.

Rönesans ile İlkçağ Yunan kültürüne geri dönüldü ve Araplar aracılığı ile öğrenilenler unutuldu. Bu arada Amerika keşfedildi, İslam bir

kenara itildi ve unutuldu. Şarkiyatçılar İslam'ı bir gizem olarak gördüler ve İslam mistisizmi ile ilgilendiler. İslam'daki akılcılık emperyalizm hareketinin başlaması ile bir kenara itildi.

Bugün Avrupa'da dinlerin önemi artıyor. Avrupa'daki müslümanların hem sayısı hem de girişkenliği artıyor. Budistlerin de sayısı artıyor. Farklılıkları tanıyarak birarada yaşamayı öğrenmek gerekiyor. Gerçek meydan okuma kilisenin temeline yönelmiş durumda: "Tanrı'nın birliği-insanların birliği" "Cemaatlerden oluşan bir cemaat" düzenlemeleri ile birey ve devlet arasındaki bağ oluşturulabilir. Ancak cemaatler arasında da bağ kurulmalıdır. Hıristiyanlar diyaloga önayak olmalıdırlar."

Yahudi hahambaşı Rabbi Sirat'ın bildirisi, Allah'ın tüm insanlarla ve yaratıklarla olan ahitlerini unutmayacağı konusundaki Tekvin ayetine dayalıydı. O şöyle söylüyordu: "Hıristiyanlıktaki misyonerlik uygulaması birarada yaşamayı problemlili hale getiriyor. İspanya'daki orta çağ tecrübesi bunun bir örneğidir. Müslümanlık ise Ehli Kitap'ı kabul ediyor. Bütün inananları ateistlerden ayıran ortak noktalar var, yaratılış gibi. Hayatın yorumu, din önemli; farklılıkların yarattığı sorumlulukların üstlenilmesi, sadece dini farklılıkların değil, sosyal ve ekonomik farklılıkların getirdiği sorumlulukların da üstlenilmesi kolay değildir.

Rabbi Sirat, Doğu ve Batı hıristiyanlarının tutumları arasındaki fark ile ilgili bir soruya şöyle cevap verdi: "Doğu Avrupa Yahudiliği ve İslam'ı Batı Avrupa gibi görmüyor. Haçlılar Hıristiyanlığın felaketi olmuş, Doğu Avrupa kendisini Müslümanlara daha yakın görüyor. Doğu Avrupa her iki tarafın da kurbanı olmuş."

Yahudi soykırımı hatıralarının nasıl ele alınacağı, dindar ve laik yahudiler arasındaki diyalog konusunda çalışan Dr. Abraham (Hollanda), "Bir Auschwitz daha olmaması eğitimin temel önceliği olmalıdır" diyor. Onun teklifi şöyleydi:

"Eğitim barbarlığın önlenmesi için kullanılmalıdır, holocaust (Yahudi soykırımı) öğretilmelidir. Sevgi genel eğitimin bir parçası yapılmalıdır. Sevgisizlik, başkası ile kendini ilişkilendirmemek, kendini başkasının yerine koymamak, sempati duyma eksikliğidir. Başkasının duygularını hissetmek ve bu kabiliyeti geliştirmek gerekiyor. Kişi kendi seçimini kendi yapmayı, çoğunluğun peşinden gitmemeyi öğrenmelidir. Kişinin kendi kendini yönetme kabiliyetinin gelişmesi lazımdır. Eğitim, Auschwitz'in geçmişimizin bir parçası olduğunu verebilmelidir. Auschwitz'in tarihi yeniden yazılmalıdır. Auschwitz aynı şekilde olmasa da bir şekilde yeniden yaşanabilir, farklı ve ayrı olan başkalarının da başına gelebilir.

Eğitimci kendini Auschwitz'i yapanların yerine koymalıdır. Auschwitz'i yapanlardan başka Auschwitz'de kurban olanlar ve olanları gör-

mezden gelenler de vardı. Eğitimci kendisini bunların yerine koymalıdır. Eğitimci, şiddetin mekanizmalarını ve motivasyonunu bulmaya ve anlamaya yönelmelidir. Yoketmenin yapısını öğrenmeye çalışmak, yıkıcı yapıları hem anlamaya çalışmak hem de onlardan bağımsız hareket kabiliyetini muhafaza etmek gereği vardır. Hem eğitim, hem de genel anlamda kamunun bilgilendirilmesi gereklidir.”

Dr. Abraham, konusunun ağırlığı ile sık sık heyecanlanıyor ve bildirisini okumakta zorlanıyordu. “Eğitimciler soykırım ile ilgilenmelidirler” diyordu, “Auschwitz hem insanın ne kadar kötü olabileceğini, hem de başkalarına yardım ederek ne kadar yücelebileceğini öğretir. Anlaşmazlıkları ve çatışmaları diyaloga çevirmek gereklidir, çünkü bazı anlaşmazlıklar çözülemeyecektir. Reddetmek, unutmak ölümlerin mezarlarını yıkamak, suçu yoketmek, ölenleri tekrar yoketmek demektir. Beni davet etmeniz bunu değiştirme çabasına bir işarettir. Bunun için teşekkür ediyorum.”

Roman temsilcisi gelmedi, onun bildirisi okundu. Romanların pek çok değişik dini kabul ettiklerinden, kendilerini dinlerin ve kültürlerinin birleştirdiğinden bahsediyordu. Onların haccı bütün dinlerden olan Romanların biraraya gelmesi ile oluyormuş. Romanlar bölünme sonrasında Yugoslavya’dan kaçmak zorunda kalmışlar. Amerika’daki Romanlar tarikat kimliğine bürünüyorlarmış. Tek bir Tanrı, adalet, hakikat ve yaşam üzerinde duruyorlarmış.

Sıra bana geldiğinde, başkan beni, “Prof. Beyza Bilgin, Türk üniversitesinde İslam öğreten, Avrupalılara İslam konferansları veren bir müslüman kadın olarak, tecrübelerini anlatacak” diye takdim etti. Benim bildirim, İslam’ın başlangıçtaki birlik çağrısı ve Ehli Kitap kavramına dayanıyordu ve özetle şöyleydi:

“İslam’ın Hıristiyanlığa ve Yahudiliğe karşı özel bir tutumu vardır. Bu özel tutum Hıristiyanlar ve Yahudiler için meçhul kalmamalıdır. Müslümanlara göre, her üç din de vahiy ürünü olan kutsal kitaplara sahiptirler ve bu sebeple onlar kafirlerden ve müşriklerden ayrılırlar, onlar ‘Ehli Kitap’lılar.

Maalesef müslümanların hıristiyanlara karşı bir güvensizlikleri de vardır. Müslümanlar, Hıristiyanların misyonerlik hareketlerinin hiç bir zaman sona ermeyeceğine, ancak şekil değiştireceğine inanmışlardır. Bu inanç ile onlar, Hıristiyanlar karşısında kendilerini daima tetikte tutmak isterler. Müslümanların bu kanaatleri hiç değişmemiştir. Hıristiyanlar Müslümanlara karşı misyonerlik yapmayacakları hakkında kesin teminat vermelidirler.

İslam dünyası günümüzde, Batı'nın kültürel meydan okuyuşu karşısında nasıl bir tutum takınılacağına arayışı içindedir. Çünkü Müslümanlar, dünyaya yön verebildikleri, üstün bir bilimsel-politik dönemi yaşamışlardır. Fakat onlar bu üstünlüklerini kaybetmişlerdir ve bunu bir türlü kabullenememektedirler.

Memnuniyet verici olan husus şudur ki, bugün artık bazı Avrupalı eğitimciler gerçekleri söyleyip yazmaktan çekinmemektedirler: Avrupa, tanıdığı ilk çağ felsefecilerini İslam kütüphanelerine borçludur. İslam olmaksızın Avrupa düşünce akımları ve aydınlanma düşünülemezdi. Tarihi olarak ortaçağ Hıristiyan-İslam karşılaşması sona erdirmiştir. Doğu ile Batı arasındaki bilimsel uzaklık aşılmalıdır. Müslüman öğrenciler öğrenmelidirler ki, Batı'daki bilimsel gelişme ve aydınlanma, aynı zamanda onların kendi kültürlerinin katkısı ileler. O gelişmenin ve aydınlanmanın içinde kendilerinin de payları vardır. Onlar bu payı unutmazlarsa, ona yeni katkılarda bulunabileceklerine inanırlarsa, onu gayri islami olarak görmezler ve kendileri için yeni bir aydınlanmayı başarabilirler.

Şüphesiz bu tarihi-bilimsel gerçekler Hıristiyan öğrencilere de öğretilmelidir. Eğer onlar da İslam kültürünün kendi kültürlerine katkısını bilirlerse, bu onlara, İslam'a bir din ve kültür olarak saygı ile bakmayı sağlayacağı gibi, onların Müslüman öğrencilere bakışlarını da değiştirecektir. O zaman belki Müslüman ve Hıristiyan gençlerden bir bölümünün şiddete başvurması gerekmeyecek, insanlar olarak kimliklerini ve ihtiyaçlarını saygı ile karşılamaya ve yardımlaşmaya yöneleceklerdir. Hıristiyanların ve müslümanların yeniden karşılaşması, bize yeni bir uzlaşma ve barış çağını açabilir, kim bilir! Şüphesiz bunun için hep birlikte dua da etmeliyiz."

Uzlaşma yolunda karşılıklıktan fazlası

İkinci günün akşamında, pek çok olan yan faaliyetten birini seçmek için programa bakınca, papaz Heinz Klautke'nin ismini gördüm. Heinz Klautke, İstanbul'da uzun yıllar papazlık görevi yapmış, şimdi Hannover'de Hıristiyan olmayan dinler ile ilişkiler masasında çalışan, bizim fakültemizde de konferanslar vermiş olan biridir. Eşi Türk minyatürlerini de değerlendiren sanatkar ve Türk dostu bir hanımefendidir. O programa gitmeye karar verdim.

Salonda Almanca, İngilizce ve Fransızca anlamaya göre gruplara ayrılmamız istendi. Her grupta, diğer dillerden biri ile konuşulduğunda tercüme edecek kişiler seçildi. Böylece herkes konuşulanı anlayacak ve katkıda bulunmak istediğinde bunu başarabilecekti. Önceden bir metin hazırlanmış ve üç dilde çoğaltılmıştı, bunları dağıttılar. Metnin başlığı "Uzlaşma yolunda karşılıklıktan fazlası - Müslümanlarla adalet, barış ve sevgi içinde yaşamak üzerine düşünceler" idi. Burada öncelikle "Karşılık-

lilik" kavramı üzerinde duruluyordu. Karşılıklılık, kısas anlamına gelebilirdi. O zaman ilişkiler, "Sen bana nasılsan ben de sana öyle" ahlakına indirgenirdi. Fakat bunun ötesine geçilmeliydi.

Avrupa Kiliseler Konferansı ve Avrupa Piskoposlar Konferansı Kon-sili'nin birlikte oluşturduğu "Avrupada İslam Komitesi" düşünmeye bu karşılıklılık kavramı ile başlamış, Hıristiyanlarla Müslümanların kişisel ve özel hayatlarında karşılaştıklarında nasıl davranacakları ile ilgili pek çok güzel öğüt vermiştir. Komşu, meslekdaş, arkadaş ve vatandaş olarak Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında karşılıklı saygı ve dostluk için pek çok fırsat oluşmuş, aralarında iyi ilişkiler kurulmuştur. Fakat kamusal alanda araştırıldığında, sadece olumsuz sonuçlar ortaya çıkıyor, bunun sonrasında da karşılıklı ilişkiler zarar görüyor. Metin özetle şöyle devam ediyordu:

"Karşılıklılık kelimesi kullanıldığında kastedilen, karşılıklı saygıya ve yardıma dayalı bir ilişkidir. Yoksa bir inanç grubunun diğerine yaptığı adaletsiz ve katı davranışın diğer grubun aynı şekilde davranışı ile karşılaşması kastedilmemektedir. "İslam ve Hıristiyanlık" veya "Müslümanlar ve Hıristiyanlar" yerine sürekli "İslam ve Batı" hakkında yazılır ve konuşulur. Oysa İslam dünyası Müslüman toplumların bütünü demek olmadığı gibi, "Batı"da Hıristiyan toplumların bütünü demek değildir.

Müslüman toplumlardan da bazıları çok dinlidir ve hepsi de radikal üyelerince kamusal alanda, mesela hukuk sisteminde, yeterince İslami olmadıkları için eleştirilmektedirler. Müslümanların kiliselere yönelik şikayetlerinden biri, müslümanların kendi Müslüman toplumlarını, mesela İslam Hukuku olan Şeriat'a geçerek 'daha Müslüman' yapma denemelerine, Hıristiyanların karşı çıkmalarıdır.

Her iki dinin cemaatlerinde kaynağından gelen bir benzemezlik (asimetri) söz konusudur. Hz. İsa siyasi gücü reddetmiş, Yeruşalem'de, Roma siyasal gücü tarafından çarmıha gerilerek idam edilmiştir; Hz. Muhammed ise Mekke'den göç etmiş ve Medine'de kendi devletini kurmuştur. Ayrıca fetihler, haçlı seferleri, sömürgecilik, iktisadi ve kültürel üstünlükler ile tarihin ağırlığı da hesaba katılmalıdır.

Kur'an'a uygun davranmak veya İncil'e uygun davranmak meselesine gelince, fakat her şey kutsal metinlerin herhangi durumda nasıl yorumlandığına bağlı değil midir? Kutsal kitaplarına uygun yaşadığını iddia edenlerin, ondan ne anladıklarına kendileri karar verebilmelidirler. Böyle olunca, eğer her iki dinin cemaatleri birlikte yaşamak için olumlu yollar bulmak istiyorlarsa, her iki kutsal kitabın yorumu için, bir zemine veya belki de ortaklaşa kabul edilmiş bazı prensiplere ihtiyaç olacaktır.

Avrupa'da pek çok insan İslam'ı az gelişmiş ve geri görmeye devam ediyor. Hıristiyanlarla müslümanları uzlaştırmanın temel ve uzun vadeli görevi, Hıristiyan ve Müslüman liderleri eğitmektir. Pek az kimse Kur'an'daki, İslam düşünce kültüründeki ruhanîyet, felsefe ve sanat zenginliğinden haberdardır. Pek az kimse, Avrupa'nın tarih, felsefe, sanat, mimari, optik ve tıp alanındaki gelişmesinde, İslam toplumuna olan tarihsel borcunu kabullenmektedir. Her iki tarafta da, eğitim sistemlerinde ve medyada kendini gösteren, ciddi bir bilgi ve anlayış noksanlığı sorunu vardır. Bu durum ciddiye alındığında, bir kısım Batı medyasında İslam'ı canavar gösterme alışkanlığı gerçekçiliğe dönüşebilecektir. Bizler meslekdaşlarımızla birlikte bu tür bir terbiyeye kendimizi adanmış bulunuyoruz. Gerçek bilginin yerini hiç bir şey tutamaz. Bizler kiliselerimiz üyelerine düşmanlığa değil uzlaşmaya götürecektir bir İslam anlayışı sunmak için çabalyoruz.

İslam'ı anlamak yetmez, sadece anlamak, Müslümanlarla ve onların Avrupa'daki varlığının ortaya çıkardığı konularla meşgul olmakla aynı şey değildir. Müslümanların bir dini cemaat olarak hukuken tanınması, iş, eğitim, iskan v.b. alanlarda din yüzünden farklı davranılmasının hukuken engellenmesi, kamu görevlerine seçilme, dini yayın yapma hakkı ve Müslüman okullara devlet fonunun sağlanması gibi eşit vatandaşlık haklarından yararlandırılması bunlardan bazılarıdır. Devletlerin kendi tarihlerinden ve dine karşı genel tavırlarından kaynaklanan nedenlerle değişik tepkiler verecekleri daha pek çok konu vardır."

Toplantıda Bulgaristan'dan gelmiş bir delege de dinlendi. Bu delege diyordu ki, "Biz diyalog yapmıyoruz, çünkü diyaloga ihtiyacımız yoktur, biz bir aile gibi yakınız birbirimize. Osmanlı idaresinde de böyleydi bu, Rusya." İsviçre temsilcisi bir genç hanım da eğitim üzerinde yoğunlaştıklarını anlattı: "Derslerde ve kurslarda bir dini anlatan tek bir kitap yerine farklı dinleri anlatan bir kaç kitap okutuluyor, bazı bölümler herkesin kendi dini ile ilgili oluyor, bazı bölümler de birlikte işleniyor. Böylece her din aynı derste işlenebiliyor. Kendi inancını güçlendirme, diğerine katlanmayı kolaylaştırıyor."

Ben bir haftalık Birleşim programının sadece ilk iki gününe katılmıştım. Birleşim'in sonuncu pazar günü kiliseler cemaatleri ve papazlar şehrin büyük meydanında kapunış ayini yapacaklardı; Komünyon denilen bu ayinde 10 000 in üzerindeki katılımcılara kutsanmış ekmecek ve içecek sunulacaktı.

Sonuç

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Din Eğitimi Anabilim Dalı olarak, yüksek lisans ve doktora seviyesinde, 1988 yılından beri, Türkiye'de ilk defa olmak üzere "Kültürler arası eğitim" ve "Din öğretimi"

minde yeni yönelişler” derslerini başlatmış bulunuyorum. Hem Türkiye’deki İslam anlayışları ile, hem de diğer dinlerle ilişkilerimizde bu dersin yardımcı olacağına inanıyorum.

Türkiye’de artık Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde mezhepler üstü tutum ve davranışın yanısıra mezhepler arası tutum ve davranışa geçme zamanı gelmiştir, kanaatindeyim. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının ve diğer derslerin kitaplarının bu zihniyetle gözden geçirilmesi gerekecektir. Sadece okullardaki ders kitaplarının değil, cami vaaz ve hutbelerinin de bu doğrultuda yeniden yapılanması bir ihtiyaçtır. Merkezde Din İşleri Yüksek Kurulu ve İlahiyat Fakültelerinin, vilayetleri de müftülerle din görevlilerinin ortak çalışmalar yaparak yeni ihtiyaçlara uygun yeni bilgiler ve davranışlar geliştirme çalışmaları başlamalıdır. Barışın ve hoşgörünün gerçekleşmesi için, doğru bilgiye ve ilgiye dayalı yeni davranışlar geliştirmeyi eğitimimize katmalıyız.

GENEL OLARAK RÂŞİD HALİFELER DÖNEMİ OLAYLARI: SONUÇLARI VE ETKİLERİ

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ

İslâm peygamberi Hz. Muhammed (SAS) Milâdî 20 Nisan 571'de Mekke'de doğdu ve 8 Haziran 632 yılında Medine'de vefat etti. Böylece, İslâm tarihinin Peygamber devri sona erdi; artık müslüman toplum Peygamber'in hayatta olmadığı bir döneme girdi. Bu dönemde müslümanlar, Hz. Muhammed'in seçkin sahabileri tarafından yönetildiler. Sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali'nin devlet başkanı oldukları bu 30 yıla yakın devire, İslâm tarihinde "**Râşid Halifeler Devri**" denilmiştir.

Hz. Muhammed, Veda Hutbesi'nde müslümanlara ve özellikle de Ashâb-ı Kirâm'a şöyle seslendi: "Ey insanlar! Benden sonra küfre sapıp birbirinizi boğazlar hale gelmeyin. Gerçekten ben size öyle bir şey bırakıyorum ki, ona sıkı sarılırsanız sebat ederseniz asla sapıklığa düşmezsiniz; bu bıraktığım şey Allah'ın Kitabıdır".

Veda Hutbesi'nde müslüman topluma hem İslâm'ı özetleyen hem de son öğütlerini yapan Hz. Muhammed, yeryüzünde şahid olunan en büyük İnkılap kabul edilen "**İSLÂM İNKILABI**"nı gerçekleştirdikten ve dünyada çok hayırlı bir "*Ümmet*" yetiştirdikten sonra, hayata ve ashâbına veda etti.

Doğal olarak Hz. Muhammed'in ölümü müslüman toplumu çok üzdü ve yasa boğdu. Öyle ki, O'nun ölüp ölmediğini soranlar, öldüğüne inanmak istemeyenler bile görüldü. Ayrıca, birçok problemle karşı karşıya kalan müslümanlar, Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünneti'nin rehberliğinde sorunlarını çözmeye, birlik ve beraberlik içinde varlıklarını sürdürmeye çalıştılar. Hz. Muhammed'in onlara bıraktığı "**tecrübe mirası**" veya "**tecrübe serveti**" de çeşitli meseleleri barışçı yollarla sonuçlandırmada onlara "**örneklik**" etti ve "**ölçü**" oldu. Aynı şekilde "**Lâ ilâhe illallah**" temeline dayanan akide sayesinde oluşan "**din ve inanç**

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

kardeşliği", onların sosyal ve ekonomik yaşantılarını düzenleyen, huzur ve güven içinde varlıklarını sürdürmelerini sağlayan bir başka faktördü.

Bununla birlikte, Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında müslüman toplum birtakım idâri, siyâsî, içtimâî ve askerî hâdiseler ile karşılaştı. Bunların en önemlisi "**hilâfet meselesi**" ya da "**devlet başkanlığı**" konusu idi. Öyle ki bu olay, "**Râşid Halifeler Devri Müslümanları**" arasında meydan savaşları yapılmasına kadar varan kanlı olaylara, bölünmelere ve parçalanmalara sebep olduğu gibi, müslüman ümmetin gündeminde günümüze kadar kalmayı da başaramamıştır.

Kur'ân âyetleri ve sûrelerinin iki kapak arasına bir kitap halinde toplanması, ümmet'in birlik ve beraberliğinin, İslam Devleti'nin bekâsının sağlanması, Üsâme b. Zeyd komutasındaki ordunun sefere çıkarılması, sosyal adalet ve barışın temin edilmesi, anarşi ve teröre karşı mücadele edilip asayişin yerleştirilmesi, İslâm'ın Arap Yarımadası dışındaki milletler ve devletler arasında tebliğ edilmesi ve yayılması, devletin yapılması Râşid Halifeler devrinin başlıca olaylarını teşkil etmektedir. Bu olayları ve oluşan kurumları şu başlıklar altında tasnif etmek mümkündür:

1. Siyasi Olaylar veya Hilâfet Meselesi:

Hz. Muhammed (SAS)'in vefatından sonra en önemli konu, müslüman toplum için, kimin halife-inam (devlet başkanı) olacağı meselesi idi. Çünkü Hz. Muhammed, ölmeden önce, müslüman ümmet'i yönetmek üzere, yerine geçecek kişiyi tayin etmedi. Kur'ân-ı Kerim'de de, Hz. Muhammed'den sonra, ümmet'in başına kimin geçeceğine; devletin adının ve şeklinin ne olduğuna dair bir hüküm bulunmamaktaydı. Böylece halifeyi veya devlet başkanını belirleme işi ve sorumluluğu müslüman toplumun hür iradesine bırakılıyordu. Dolayısıyla bu meselenin İslâm Dini'nin esaslarından olmadığı, halkın işi olduğu açıkça ortaya çıkıyordu.

İslâmiyet halkın işlerinin "müşâvere" (danışma) yoluyla yürütülmesini öngörmektedir. Siyâsî hâkimiyetin halkın hür iradesinden kaynaklandığını; halk için ve halk tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla halkın işlerinden olan devlet başkanı tayininin serbest seçimle olmasından yanadır.

Bu durumda, İslâm'da siyâsî iktidar, halkın iktidarındır, teokratik (Allah'a dayanan) değildir. Siyâsî iktidar teokratik olsaydı, yani devletin adı, şekli ve devlet başkanının kim olacağı ilâhî nas tarafından ortaya konsaydı ve Hz. Muhammed de halifeyi tayin etseydi; yönetim erki belli bir ailenin veya zümrenin elinde olacak ve "dini mansıb" haline gelecekti. Üstelik yönetimin ve devlet başkanının "**nâs ve vasiyet**"le belirlenmesi, müslümanlara ya da insanlara, ehliyetli kişileri yönetime getirme ve icraatlarını denetleme, gerekirse sorgulayıp yargılama hak ve yetkisini

verdi. Toplumunu oluşturan her bireyi yönetimde söz sahibi kıldı ve halkın hür irâdesine saygılı olundu. Râşid halifelerden Hz. Ebû Bekir (ö. 634) ve Hz. Ömer'in (ö.644) halife seçildikten sonra halka yaptıkları konuşmalarında, yönetimde ve icraatta hata işledikleri takdirde kendilerini düzeltmelerini istemeleri, halkın "re'y"ine muhtaç olduklarını söylemeleri, halkın da bunları yapacaklarını ve hatta, gerekirse icraatları itibariyle yanlış yolda olan Devlet başkanını kılıçlarıyla Doğru Yol'a getireceklerini ifade etmeleri bu gerçeğin açık delilleridir. Nitekim Hz. Osman (ö.18 Zilhicce 35/17 Temmuz 656) ve Hz. Ali'nin (ö. 21 Ramazan 40/28 Ocak 661) yönetim tarzları ve icraatları bazı sahâbiler ve müslüman topluluklarca eleştirilmiş, sorgulanmış ve yargılanmıştır. Dört halifeden üçünün eceliyle ölmeyip, bazı müslümanlar tarafından öldürülmüş olması, Cemal, Sıffin ve Nehravan savaşlarında Ashâb-ı Kirâmın karşı karşıya gelmesi; meydana savaş yapıp birbirlerini öldürmesi siyasi iktidar ve yönetim işinin müslüman toplumunda ne kadar çok önemsendiğini, halkın siyasi ve idari erkle ne denli yakından ilgilendiğini ortaya koyan olaylardır.

Ne var ki, siyasi iktidar, yani halkı yönetme işinin bir zorunluluk olmasına ve Şâri' Teâlâ'nın bu zorunluluğu halka bırakmasına rağmen, müslüman ümmet, tarih boyunca "siyasi iktidar hakkı"nı akıllıca ve istenilen şekilde kullanmamıştır. Bunda siyasi kültürlerinin ve anlayışlarının, tarihi şartların önemli rolü olmuştur. Netice itibariyle yönetimde yeterince ve etkili şekilde söz sahibi olamamışlar, idarî erki ellerinde bulunduramamışlar, kendilerine özgü "yönetim biçimleri" veya "devlet modelleri" ortaya koymamışlar; çok farklı ideolojilerin yönetimi altında yaşamak durumunda kalmışlar, çoğunluk olmalarına karşın azınlık muamelesine maruz kalmışlardır. Oysa bir müslüman için bu konuda önemli olan, siyasetin ve siyasi faaliyetlerde kullanılan vasıtaların İslâm'ın temel ilkelerine aykırı olmamasıdır. Tamamen dinin veya dinî hükümlerin gölgesinde siyaset yapma anlayışını da kabul etmemesi; İslâm'da teokratik devletin olmadığını bilmesidir.

Bununla birlikte, dünyanın krallıklar, feodal sistemler ve diktatör yöneticiler tarafından idare edildiği bir çağda, halkın özgür seçimine ve tayinine dayanan "Halifelik" yönetimini ihdas etmeleri Müslümanlar için büyük bir başarıdır. Dünyanın en yeni düzenlerinden olan halifelik saltanata dönüşmeden yaşasaydı çok büyük hizmetler gerçekleştirilebilirdi.

Hz. Muhammed'in ölümünden sonra müslüman toplum "siyasî iktidarı" ele geçirme mücadelesine girdi. İslâm devleti'ni ve ümmetini idare edecek kişinin "kimliği" konusunda ihtilaf etti. Kimin Devlet Başkanı (halife-imam) olacağına ve siyasi iktidarı kimin elinde bulunduracağına dair ortaya çıkan bu ihtilaf, başlangıçtan bu yana, müslümanlar arasında bir ayrılık ve bölünme unsuru oldu. "Ehî-i sünnet", "Havâric" ve "Şîa" v.s. şeklinde alt başlıklarla ifade edilen ve tanımlanan birer "siyasî oluşum" olan; farklı siyasi anlayışları ve söylemleri ortaya çıkardı.

İslâm tarihinde Hz. Muhammed'in vefatından sonra, devleti ve ümmeti yöneten kişiye genellikle "halife", yönetimine de "hilâfet" denmiştir. Halife yerine "imam" veya "emîru'l-mü'minîn", hilâfet yerine "imâmet" isimleri de kullanılmıştır. Şiiler "imam" ve "imâmet" kelimelerini, sünniler ise "halife" ve "hilâfet" tabirlerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Ancak gerek Hz. Muhammed'den sonraki devirde seçimle işbaşına gelen dört örnek yönetici, gerekse Ümeyye, Abbâsi ve Osmanlı Hanedanlığı yöneticileri için tarihte genellikle "halife" ünvanı kullanılmış; "Râşid halifeler, Abbâsi halifeleri ve Osmanlı halifeleri" ifadeleri Ümmet arasında iştihâr etmiştir.

Hilâfet bir idare şeklidir; hükümet etmek anlamını ifade eder. Müslümanlara özgü bir yönetim sistemi olan halifelikte insan unsuru esastır. Milletın seçilmiş yöneticiler tarafından yönetilmesi ilkesine dayanır. Halk doğrudan egemenlik erkini kullanır ve yönetimi zamanın gereklerine göre düzenler ve şekillendirir. Halife de ümmetin halifesidir. Allah'ın veya Peygamber'in halifesi değildir. Çünkü halk tarafından seçilmiş ve atanmıştır; halkın işlerini idare etmek sorumluluğunu taşımaktadır.

Hilâfet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanlar tarafından kurulan ilk devletin adıdır. İslâmiyet belli bir devlet düzeni telkin etmemiş olduğundan, Hz. Muhammed'den sonra peygamber olmadığından ve müslüman ümmet yöneticilerini bizzat seçimle belirlediğinden, dolayısıyla İslâm'da teokratik devlet olmadığından halifelik bir "dini nizam" değildir ve kendisinde kutsallık yoktur. Nisa sûresi 59 ve 83. âyetleri de yönetici tayinin nâsla olmadığına delil teşkil etmekle birlikte, "ulü'l-emr" kavramının ifade ettiği kişilerin de âlimler, ordu komutanları, sahasında uzman, ehil ve yetkili kimseiler, valiler ve halifeler olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü "ulü'l-emr" kelimesi, çokluk ya da ikiden çok kişi ifade etmektedir.

Kaysertlik, kiralık, meliklik ve emirlik yönetimlerinin egemen olduğu Ortaçağ'da, seçim esasına dayanan halifelik yönetimi, o çağın en orijinal ve en gelişmiş yönetim şekli sayılabilir. Arap siyasi kültürü ve kabilecilik anlayışı ile İslâmi ilkelerin bileşiminin ürünü olan bu yönetim biçimi yüzyıllar boyunca müslüman milletler ve devletlerin varlık ve bekâsının temel dinamiklerinden olmuştur. Ne var ki, dünyadaki siyasi ve idari sistemlerin en yenilerinden biri olan halifelik, Râşid Halifeler devrinden sonra, Muâviye b. Ebî Süfyan'ın oğlu Yezid'i veliahd tayin etmesiyle saltanata dönüşmüş; çeşitli hanedanlıklar bünyesinde babadan oğula kalan bir "miras" şeklini almıştır. Müslüman toplumlar İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren halk egemenliğine dayanan, seçim ve beyat yoluyla gerçekleşen bir devlet idaresini ortaya koymuşlar, çoğulcu anlayışı benimseyip kurumlaştırmışlarsa da, Râşid Halifeler devrinden sonra devamlı olarak veliahdlık temeline dayanan "Hanedanlık düzeni" ile yönetilmiş-

lerdir. Oysa hilafet düzeninin iki temel ögesi vardır: **intihab** ve **beyat**. Bu iki temel ilke egemen kılınarak hükümet olunduğunda devlet-millet bütünlüğü kolaylıkla sağlanabileceği gibi, halk yönetiminde doğrudan ve etkin şekilde sözsahibi olabilecek; seçip tayin ettiği yöneticileri her zaman denetleyip sorgulayabilecektir. İşte bu mekanizmanın hayata geçirilemeyişi yöneticileri baskıncılığa ve keyfiliğe sevketmesinin yanında, ehliyetsiz kişilerin halkın idaresini ele geçirmesine, halkın da köleleşmesine ya da köleleştirilmesine, teslimiyetçi ve mutlak itaatkâr insan tipinin teşekkülüne yolaçmıştır. Kanaatimce, isim itibariyle de olsa ondört yüzyıllık geçmişi bulunan halifelik idaresini çeşitli yönleriyle ve tarihteki fonksiyonlarıyla ele almak; olumlu ve olumsuz boyutlarıyla değerlendirmek siyaset anlayışımıza yeni ufuklar açacaktır.

Hız. Ebû Bekir'in Halife Seçilişi: Medineli müslümanlar (Ensâr), Hız. Muhammed'in vefat ettiği gün, Saideoğulları Çardağı'nda (Sakifetu Benî Saide) toplandılar. Evs ve Hazrec kabileleri Sa'd b. Übâde'nin devlet başkanlığı konusunda anlaşdılar. O sırada yaşlı ve hasta durumda bulunan Sa'd b. Übâde tıpkı diğer Ensâr gibi, hilafetin Evs-Hazrec hakimiyetinde kalmasını istiyordu ve bu yüzden başkanlık teklifini kabul etti.

Devlet başkanı (halife) seçimi toplantısına çok az sayıda Mekkeli müslüman katıldı. Büyük çoğunluğunu Hâşimî ve Ümeyye kabilelerinin oluşturduğu Kureyş, belki tartışmayı göze alamadıkları ya da hakimiyetlerini tehlikeye sokmak istemedikleri veyahut haberdar olmadıkları için, bu toplantıda hazır bulunmadı. Ancak hilafet konusunda, başlangıçta Ensâr'ın iç yapısından (Evs-Hazrec mücadelesi) kaynaklanan zaafı kullandı, daha sonra da yüzyıllar boyunca çeşitli çatışmalarda zaferle çıktığı öteki Arap kabileleriyle hesaplaştı; İktidarı ele geçirdi. Müslüman toplum gerek Râşid Halifeler gerekse Ümeyyeliler ve Abbâsiler devirlerinde Hâşimî-Ümeyye kabileleri temsilciliğindeki Kureyş hakimiyetinde yaşadı.

Hız. Ebû Bekir'in devlet başkanı seçilmesiyle sonuçlanan Saideoğulları Çardağı'ndaki "*seçim toplantısı*"nda Muhacirlerin tavrını, nübüvvet-Hâşimî ilişkisi, yani hilafetin nübüvvet sahibine yakınlığın bir nimeti olduğu hususu ile Kureyş'in ticaret ve turizm toplumu olma özelliği belirledi; Hız. Muhammed'e yakınlık ile Mekkeli ve aristokrat Kureyş'e mensubiyet ilkeleri iki etkili faktör olarak kullanıldı. Ensâr ise hilafet hakkını, nimet-külfet ilişkisi çerçevesinde değerlendirdi. Ancak, kabilecilik ananesi, İslâm'a girişte öncelik, kimlik ve kişilik gibi unsurlar da bunda etkili oldu. Herşeye rağmen, Saideoğulları Çardağı'ndaki seçmenler kendi tezlerini desteklemek ve muhaliflerininkini reddetmek amacıyla da olsa, Kur'an ve Sünnet'ten delil getirmediler, teokratik yaklaşımlar sergilemediler. Oysa Kur'an ve Sünnet'ten bir delile çok ihtiyaçları vardı. Nâssın olduğu yerde tartışma veya cedel sona erecek, ihtilaf ortadan kalacaktı.

Gerçekte Kur'ân, devlet şeklinin ne olduğunu açıklamadığı gibi Resûlullah (SAS) da kendinden sonra İslâm devletini ve milletini yönetecek kimse hakkında yazılı veya sözlü bir açıklamada bulunmadan ölmüştü. Yani Kur'ân ve Sünnet bu konuda sessizdir. Toplantıda yaptığı konuşmada Hz. Ebû Bekir'in "Yöneticiler Kureyş'ten olur" (el-Eimmetü min Kureyş) sözü, kendilerinden birini devlet başkanı yapmada ısrarlı olan Ensâr'a Hicaz bölgesindeki "Arap kabile reisliği ananesi"ni hatırlatmaya yönelik idi.

Yapılan konuşmalar ve şiddetli tartışmalardan sonra Hz. Ebû Bekir, Ömer b. el-Hattab ve Ebû Ubeyde gibi Muhacir müslümanlar tarafından devlet başkanlığına aday gösterildi. Saideoğulları Çardağı'ndaki toplantıya katılanlar da onun adaylığını benimsediler ve tartışmayı durdurdular. Hz. Ebû Bekir'i halife seçtiler ve kendisine beyat ettiler. Ertesi gün Medine Mescidi'nde yapılan "umumi beyat"la başkentteki müslümanlar-Haşimoğulları'na mensup birkaç kişi ile Sa'd b. Übâde dışında- Hz. Ebû Bekir'in hilafetini tanıdılar ve onayladılar.

Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi bir yandan Hâşimiler ve Ümeyyeliler, diğer yandan da Evs ve Hazrec kabileleri ile Arap yarımadasının öteki kabileleri arasındaki dengelere dayanan bir uzlaşma olarak değerlendirilebilir. Kureyş soyundan oluşu, müslüman olmadaki önceliği, Resûlullah'a yakınlığı, mal ve can ile İslâm'a hizmetleri Müslüman topluma başkanlık yapabilecek olgunlukta görünmesi ve benzeri özellikleri de Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde etkili oldu.

Hz. Ebû Bekir'in belirtilen şekilde halife seçilmesiyle "hilafet meselesi" çözümlenmiş gibi görünürse de onunla ilgili tartışmalar, spekülasyonlar ve kavgalar süregelmektedir. Hz. Ebû Bekir'in halifelğine ilk itiraz Hâşimoğulları'ndan geldi, fakat kısa sürede ortadan kalktı. Ancak Hicrî I. yüzyılda ortaya çıkan "Şîa", onun halifelğini tanımadı. Hilafetin "Nâs" ve "Vasiyet"e dayandığını ileri süren Şîa, seçimle halife olunamayacağını savundu; dolayısıyla Saideoğulları Çardağı'ndaki seçimi de Hz. Ebû Bekir'in halife tayin edilmesini de geçersiz saydı. Onlara göre seçimle işbaşına gelen Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifelikleri de geçerli değildir. Şîi inancına göre İmam, Kur'ân'da ve Sünnette kendisine isim ve sıfatları itibariyle işaret edilen Hz. Ali'dir. İmâmet, ondan sonra da Ehl-i Beyt'indir. Ne var ki Hz. Ali de, tıpkı selefleri gibi seçim yoluyla devlet başkanı oldu.

Şîa'nın dışındaki birtakım çevreler de Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi olayını tartışmaktadır. Eleştiriler ve iddialar şu noktalarda toplanmaktadır:

1. Ensâr ve Muhâcirler Hz. Peygamber'in vefatından çok önce "siyasî iktidar hesabı" yapıyordu; yönetimi ele geçirmek için çeşitli plan

ve projeler geliştirmişlerdi. Yani ashâb-ı kirâm siyâsî iktidar mücadelesi-ne çok önceden hazırdı.

2. Saideoğulları toplantısı oldu-bittiye getirilmiş, iş alelacele neticelendirilmeye çalışılmıştır. Hâşimoğulları'na haber verilmediği gibi, toplantıya katılanlar da düşüncelerini ve bildiklerini serbestçe açıklama imkanına sahip olamamışlardır.

3. Kureyş'in katılmamasından, Ensâr'ın da zaafından yararlanılarak Hz. Ebû Bekir halife seçilmiştir.

4. Efdal varken mefdulün imâmeti geçerli değildir; dolayısıyla gerçek imam Ali'dir, Ebû Bekir değildir.

5. İmâmet seçimle değil, nâs ve vasiyetledir.

İslam tarihçileri ve siyaset bilimciler eserlerinde bu eleştiriler ve iddialara cevap teşkil edebilecek açıklamalarda bulunmuşlardır.

Hilafet meselesinin Hz. Peygamber'in ölümünden sonra, müslüman toplumda siyâsî ihtilafların ve kanlı kavgaların kaynağı olduğu doğrudur. Ancak Ashâb-ı Kirâm'ın siyâsî iktidarı ele geçirme çalışmaları içinde oldukları, bu konuda Hz. Peygamber hayattayken plan ve projeler yaptıkları, birtakım hileler yoluyla iktidarı gasbettikleri iddiaları mesnetsizdir; sadece söyleyenlerin kişisel iddiaları ve yorumlarından ibarettir. Öte yandan Saideoğulları Çardağı'nda toplananlar hilafet konusunu ve kimin halife olması gerektiği hususunu uzun uzadıya müzakere etmişlerdir. Konuşmak isteyen herkes konuşmuş, görüş sahipleri de görüşlerini açıklamışlardır. Bazı sert tartışmaların olması, farklı tezlerin ortaya atılması ve çeşitli tavırların sergilenmesi bunun açık delillerindendir.

Saideoğulları Gölgeği'ndeki seçimde, hararetle aranmasına ve ihtiyaç duyulmasına rağmen, Muhâcir ve Ensar çevrelerinden hilâfet konusunda ne bir âyet ne de bir hadis delil olarak gösterilmiştir. Bu durum, imamet-hilafetin, yani devlet başkanının tayininin nâs ve vasiyetle değil, seçim yolu ile olduğunu göstermektedir. "En erdemli" varken "erdemli"nin Devlet Başkanı olamayacağı tezi ise, sadece şilik içinde marjinal sayılabilecek bir topluluğa aittir; tarih boyunca Zeydilik gibi Şii topluluklar da dahil olmak üzere müslümanlar tarafından kabul edilmemiştir. Kaldı ki, en erdemli veya erdemli olmak görecelidir; birine göre en erdemli kişi, diğerine göre erdemli, diğerinin erdemli dediği de en erdemli olabilir.

Gerçekte Hz. Ebû Bekir çok zor şartlarda ve sıkıntılı günlerde devlet başkanı oldu. Müslüman toplumun birlik ve beraberliğinin yeniden sağlanmasında, mürtedlerle mücadele edilmesinde, İslam devletinin güçlenip büyümesinde ve fetihlerin zaferlerle sonuçlanmasında büyük katkı bu-

lundu. Bilgisi, Rasulullah'tan kazandığı devlet tecrübesi, dirayeti ve cesareti, saygınlığı ve yöneticilik yeteneği ile hilafetinde başarılı görüldü.

Halk, bu verimli ve yararlı hizmetleri sebebiyle, ondan hoşnut idi. Hastalanınca yanına geldiler ve yerine birisini vasiyet etmesini istediler. O da, Hz. Ömer'i yerine devlet başkanı olarak vasiyet etti. Hz. Ömer de, Hz. Ebû Bekir'in vasiyeti, müslüman toplumun beyatı ile halife seçildi. 634 yılında hilafet makamına geçen Hz. Ömer 10 yıl süreyle halifelik yaptı; çok faydalı hizmetlerde bulundu, fetihlerin İran, Irak, Şam ve Filistin topraklarında başarı ile sürmesini sağladı; adaleti ve dirayetli iktidarı ile tarihte ün yaptı.

Ancak Hz. Ömer adaletinin kurbanı oldu ve 644'de Ebû Lü'lü isimli İranlı bir köle tarafından yaralanarak öldürüldü. O'na da yerine kimin halife olması sorulmuş; Hz. Ömer de tek bir kişiyi vasiyet etme yerine, altı sahabeyi bu konuda yetkili kılmış, eşit düzeyde devlet başkanı adayı göstermiştir. Abdurrahman bin Avf'ın başkanlığındaki "Intihab Heyeti" (Seçici Kurul) de uzun müzakerelerden sonra, Hz. Osman'ı halife tayin etmiştir. Medineli müslümanların da beyat etmesiyle birlikte, 644'de halife seçilen Hz. Osman 12 yıl halifelik yapmıştır. 656'da, Medine'yi işgal edip kuşatma altında tutan asi müslümanlarca şehit edilince, yerine Hz. Ali halife seçilmiştir.

Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halife seçilişlerine müslüman toplumun herhangi bir kesiminden muhalefet olmamasına karşın, bazı sahâbiler ve önemli sayıda bir topluluk Hz. Ali'nin hilafetini tanımamışlardır. Hz. Ali'nin hilafeti 5 yıl kadar sürmüştür. Hz. Ali'nin H.17 Ramazan 40/ miladî 20 Ocak 661 senesinde öldürülmesiyle birlikte Raşid halifeler devri sona ermiştir.

Raşid halifeler devri, özgün İslam'ın egemen olduğu, devletin yapılandığı ve büyüdüğü, fetihlerin başarıyla gerçekleştiği, insanların topluluklar halinde müslüman oldukları, refah ve huzurun yaşandığı bir dönem olarak tarihteki yerini aldı ve müslüman milletler tarafından "örnek ve model dönem", kabul edildi.

Siyaset ve hilafet konusu, müslüman toplumların yüzyıllardan beri en önemli gündem maddesi olmuştur ve gelecekte de aynı özelliği koruyacaktır. Bu bakımdan hakkında en çok konuşulan ve yazılan alanlardan biridir. Müslüman ve müslüman olmayan yazarlar, bilim adamları ve düşünürler bu konuda pek çok eser vermişlerdir. (*)

(*) Bu eserlerden bazıları şunlardır: İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut, Daru'l-Kalem, 1978 (çev. Zakir Kadiri Ugan, I-III, İstanbul 1990); Muhammed Ziyâeddin Reis, *el-İslâm ve'l-Halife fi'l-asri'l-Hadis*; *Nakd Kitâbi'l-İslâm ve Usûlül-Hükûm*, Dîru't-Turûs, Kahire 1976, *el-Ahkâmü's-Sultâniye*; As. Sanhory, *Le Califat*, Paris 1924; Ab-

2. Devletin Yapılanması ve İdari Olaylar:

Râşid halifeler devrinin önemli olaylarından biri de devletin yapılanmasıdır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafeti dönemlerinde devletin her alanda yapılanmasına büyük önem verilmiştir. Fetihlerden ve ticaret malları vergilerinden elde edilen gelirlerin önemli bir bölümü devletin yapılanmasına ve kurumlaşmasına harcanmıştır. Bu konuda hem Arapların idarî ve içtimai ananelerinden hem de Bizans ve Fars imparatorlarının tecrübelerinden yararlanılmıştır.

Tarihte çok çeşitli devlet şekli vardır; mahallî, millî ve evrensel olması; teokratik, monarşik, oligarşik, demokratik karakter taşımasına göre birtakım adlar almıştır. Müslüman milletler ve devletler tarihinde siyasi iktidar ve yönetim hilafet, devlet, emirlik, hanedanlık, beylik ve cumhuriyet gibi isimler almıştır. Devlet kurumunun oluşturulmasında, isimlendirilmesinde ve işletilmesinde önemli bir sorun yaşanmamıştır. Ancak siyasi iktidar erkinin, devlet otoritesinin kimde ve nerede olacağı hususları sorun olmuştur.

İslam'da devlet evrensel niteliklidir; halka dayanır, iktidarı temsil eden bir hükümet bulunur ve herkese eşit olarak uygulanan kanun vardır. Hz. Muhammed tarafından kurulan, Râşid Halifeler devrinde gelişen ve kurumlaşan devlet yapısında bu üç unsur varolmuş, İslam milletleri ve devletleri tarihinde de yaşatılmıştır. Bu devlet, kavramları, temelleri, ilkeleri ve kurumları itibarıyla büyük ölçüde orjinaldir ve evrensel değerler üzerine kurulmuştur. İrk, renk, cinsiyet ve din ayrımı yapmaksızın herkese insanca yaşam hakkı tanımış ve her konuda hukuku üstün tutmuştur. Siyasi iktidar halka dayanmış, seçim ve beyat yollarıyla yasallaşmıştır. Hz. Muhammed'in ve Râşid Halifelerin devlet başkanlıkları bir çeşit taahhüt olan beyatla hukukleşmiştir. Zaten halife tayini dini değil siyasi bir konudur. Önderini seçme hakkı, halka bırakılmıştır.

İki yıllık hilafeti döneminde (632-634) Hz. Ebû Bekir bir yandan "*Ridde Savaşları*"ndan zaferle çıkıp toplumsal huzur ve barışı sağlarken

dalvhabab Hallaf, *es-Siyâsetü'l-Şer'iyye ve Nizâmü'd-Devleti'l-İslâmiyye fi'l-Şuunü'd-Düsturiyye ve'l-Hariciyye ve'l-Mâliyye*, Dâru'l-Ensâr, Kahire 1977; İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri*, İz Yay., İstanbul 1994; Ethem Ruhi Fırlı, *İmâmîyye Şiâsi*, Selçuk yay., İstanbul 1997; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Şekillendirdiği Kelam Meseleleri*, İstanbul 1992; Ebû Amr Osman b. Bahr, *Kitabu'l-Osmaniyye*; Sabri Hizmetli, "Kitabu'l-Osmaniyye'ye Göre Cahız'ın İmâmet Anlayışı", AÜİFD, XXVI, Ankara 1983; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğü*; M. Said Hatipoğlu, "Hilafetin Kureyşlîliği", AÜİFD, XXIII, Ankara 1978; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Beyrut 1985; M. el-Muzaffer, *es-Sakîfetü*; M. ed-Devlîbî, *İslam'da Devlet ve İktidar*, çev. M. S. Hatipoğlu, Dergah yay., İstanbul 1995; Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1991; Taberî, *Tarih*, I. Cilt; H. İbrahim Hasan, *Siyasi- Dini -Kültürel ve Sosyal İslâm Tarihi*, terc. Komisyon, I. Cilt, İstanbul 1978; *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, II. Cilt, İstanbul 1992.

bir yandan da vilayetler şeklinde idarî bölümlere ayırarak idare ettiği İslam ülkesinin yapılanmasına ağırlık vermiştir.

Hz. Ömer dönemine de iki olay damgasını vurmuştur: Birincisi fetihler, ikincisi ise devletin yapılanmasıdır. Denebilir ki, İslam devletinin idarî, siyasî, askerî, iktisadî, içtimai, adlî ve mali alanlarda yapılanması ve kurumlaşması Hz. Ömer'in hilafeti döneminde olmuştur. Bazı çevreler Hz. Ömer'i İslam devletinin idarî teşkilatının ilk kurucusu olarak kabul etmişlerdir.

Adil yönetimi ile dillere destan olan Hz. Ömer devleti bizzat kurucusu olduğu "**divanlar**" aracılığı ile yönetmiştir. Günümüzdeki daire başkanlıkları, genel müdürlükleri ya da bakanlıkları anımsatan bu divanların kurulması sayesinde devlet çok aktif ve fonksiyonel konuma kavuşmuştur. Hz. Ömer de, icraatları ve adil uygulamaları sebebiyle, halkın gözünde sembolleşmiş ve ilgi ile takip edilmiştir.

Hz. Ömer, valilerin doğrudan halk tarafından denetlenmesi ve yöneticiler hakkındaki kamuoyunun halifeye aktarılması yönünde hizmet üzere "*Mezâlim Divanı*" (Divanu'l-Mezâlim) kurdu. Bu kurum daha sonra siyasî iktidarı ellerinde bulunduran Ümeyyeliler ve Abbâsiler devrinde "*Mezâlim Kurumu*" veya "*Mezâlim Mahkemeleri*" olarak varlığını sürdürdü.

Devletin yönetimini Kitap ve Sünneti esas ittihaz ederek ve selefinin icraatını örnek alarak yürütmeye çalışan halife Hz. Ömer, müslüman toplumu ilgilendiren işleri, kamu hizmetlerini "*şura meclis*"i ile istişare ederek yürütürdü. Çok önemli konularda Muhacir ve Ensardan oluşan "*Genel Kurul*"u toplantıya çağırır, görüşlerine başvururdu. Mesela, Suriye ve Irak'ın fethi sona erdikten sonra, fethedilen yerlerin gaziler arasında paylaşılması konusunda ısrar edilmesi üzerine, bu genel kurulu toplantıya çağırması; günlerce süren toplantıda tam bir hürriyet havası içinde herkes fikrini beyan etmiştir. Nihavend savaşı sırasında da yine böyle bir "Genel Kurul Toplantısı" yapmıştır.

Ayrıca, Hz. Ömer zamanında Mescid-i Nebevî'de toplanarak günlük olayları müzakere eden, Muhacirlerden ve Ensardan müteşekkil bir meclis vardı. Hergün İslam Devletine bağlı vilayetlerden ve eyaletlerden (emsâr) gelen haberler ve şikâyetler Hz. Ömer tarafından bu meclise gönderilir, meclis onları müzakere eder ve karara bağlardı. Üstelik halkın yönetimlerinde doğrudan muraabe hakkı vardı. Kûfe, Basra ve Şam gibi şehirlerde vergi âmillerini, haraç tahsildarlarını halk kendisi seçer, vâliler de vilâyet halkının istekleri gözönünde bulundurularak tayin edilir, halkın sevmediği vâliler değiştirildi. Mesela; Kûfe vâlisi Sa'd b. Ebî Vakkas, idaresinden memnun olmayan halkın isteği üzerine değiştirilmiştir.

Bu görünüm ile Hz. Ömer'in hükümeti, günümüz demokrasi yöntemlerinde görülen millet meclisi, bakanlar kurulu, mahallî ve bölgesel kurullar vb. yönetim organlarına sahipti ve bunlara dayalı olarak icraatta bulunurdu.

Hız. Ömer, İslam tarihinde, ülkeyi illere, ilçelere, bucaklara ve köylere göre idarî taksime tutan ilk devlet başkanıdır. Bu bölümlenmeye göre İslam ülkesi şu sekiz bölgeye ayrılmıştır: Mekke, Medine, Suriye, Cezîre, Basra, Kûfe, Mısır, Filistin. Bu bölgeler kendi içlerinde çeşitli bölümlere tabi tutulmuşlardır. Fethedilen ülkelerin eski yönetim tarzı çoğunlukla mevcut haliyle korunmuştur. Vâililer, kâtipler, divan kâtipleri, kâdi, sahibu'l-harac, sahibu beyti'l-mal ve ihdâs (şurta) vilâyetlerde devlet adına memuriyette bulunan üst düzeyde yöneticileri oluşturmuştur. Ehliyet ve liyakat ilkesine göre tayin edilen devlet memurlarına kendilerine yetecek nisbette maaş verilmiştir.

İslam tarihinde ilk adli teşkilatı kuran ve kaza işlerini öteki vazifelerden ayıran da, yine adaletiyle dünyaya ün salmış olan Hz. Ömer oldu. İfta ve kaza mahkemeleri kurdu, kâdılar ve müftileri büyük bir titizlikle seçti ve devamlı olarak murakabe etti. Kendisi de kapısını devamlı olarak halka açık tuttu. Medine meclisinde halkın şikayetlerini dinledi ve sonuçlandırdı, gece ve gündüz onların yanından ayrılmadı.

Hız. Ömer, sosyal adaletin gerçekleşmesi konusuna da önemle eğildi; fakirleri, yetimleri, yaşlıları, düşkünleri ve mazlumları korudu. Tüm vatandaşlara adalet ve eşitlik ilkeleri doğrultusunda davranılmasını hem yazılı emirleriyle hem de özel ulakları aracılığı ile yöneticilere duyurdu.

Çeşitli halk kitleleri arasında sosyal adaleti sağlamaya özen gösteren Hz. Ömer, mülki ve askerî erkânı yılın belli bir döneminde, özellikle de hac mevsiminde toplar, her bakımdan icraatlarından hesaba çekerdi. Ayrıca onları denetleyen müfettişleri vardı.

Ülkenin eğitim ve öğretim meselelerine, ilim ve irfanına büyük önem verilen Hz. Ömer devrinde, fethedilen ülkelerin her tarafına adaletle icraatta bulunacak idareciler, kâdılar, komutanlar ile Kur'an-ı Kerim ve İslam'ın öğretilerini öğretecek alimler gönderildi; ilim ve ahlak öğretimi veren kurumlar kuruldu. Devletin yapılanmasında ve yeni kurumların tesisinde komşu ülkelerden ve medeniyetlerden istifade edildi.

Hız. Osman ve Hz. Ali'nin devlet başkanlığı döneminde devlet yönetiminde önemli düzenlemeler yapılmadıysa da, düzenli bir polis teşkilatı ve hapisane kuruldu. Fey ve maaşların adil bir şekilde dağıtılmasına, vergilerin toplanmasına yönelik tedbirler alındı. Vilâyetler ve eyâletlerin imarına önem verildi.

3. Askerî Teşkilât ve Fetihler:

Râşid Halifeler dönemine damgasını vuran olaylardan biri de askerî yapılanma ve askerî hareket veya fütuhâtıdır. Bu dönemdeki askerî teşkilât ile bir yandan müslüman Arap toplumunun Arabistan dışına çıkıp başka medeniyetlere ve dinlere mensup topluluklarla birlikte yaşamasına, diğer yandan Sâsâni ve Rum-Bizans İmparatorluklarına ait beldeler ve bölgeler başta olmak üzere pek çok ülkenin ve halkının İslam'a açılmasına sebep teşkil eden fetih hareketinin karakteristiğini, araçlarını, amaçlarını, sonuçlarını ve etkilerini ele almadan önce İslam'ın bir barış, huzur, güven ve kurtuluş dini, Resulullah (SAS)'ın da sevgi ve sulh peygamberi olduğunu, ailemlere rahmet olarak gönderildiğini vurgulamak istiyoruz. Bu bağlamda, bazı kavramları açıklamayı, birtakım yanlış anlayışları da düzelterek konuya yaklaşmayı yararlı görüyoruz.

İslam Peygamberi Hz. Muhammed (SAS), Allah'ın vahyettiği Din'i barışçı yollarla ve yöntemlerle tebliğ etmekle görevlendirilmiş olup kanlı savaşlar, kan davaları, yağmalama, kundaklama, anarşi ve terör olayları yüzünden bunalıma, korku ve dehşete düşmüş bulunan Arap yarımadası halkına ve bütün insanlık dünyasına emniyet, sulh ve saadet yolunu göstermekle vazifelendirilmiştir.

O, her türlü muamelesinde, savaş ve barış hallerinde sevgi, barış ve rahmet peygamberi olduğunu ortaya koymuştur. Kendisine söz veya eylemle kötülük edenlere, İslam'a ve müslüman topluma düşmanlıkta bulunanlara aynı yollarla ve yöntemlerle mukabele etmemiş; müşriklere yahudi ve hristiyanlara itikam ve husumetle yaklaşmamış; tersine herkesle iyi geçinme ve barış içinde olma yollarını aramıştır. İslam'a ve onun ilk taraftarları olan sahabilere hunharca işkence ve kötülükler yapmaktan çekinmeyen Mekke'li müşriklerle şiddet ve kuvvete dayanan, kan dökülmesine yol açan, bir mücadele içinde olmak yerine, vatani Mekke'den ayrılmayı, müslümanlar için yeni bir yurt bulmayı tercih etmiştir. Kur'an'ın içerdiği gerçekleri en uygun metotlarla halka öğretmiş; hasımları ve müşriklerle olan mücadelesini "**Rabbinin yoluna güzel öğütle, hikmetle çağır, onlarla olan mücadeleyi de en iyi yolla yap**" (Nahl: 125) ilahi kelamı doğrultusunda yürütmüştür.

İslam'ın oniki yıllık Mekke döneminde savaşmaktan kaçınan Hz. Muhammed (SAS), Medine'ye hicret ettikten sonra da savaşmaya karşı olmuştur. Medineliler Sözleşmesi ve Hudeybiye Musalahasını bu anlayışla gerçekleştirmiştir. Ne var ki, putperestler ve başka dinlere mensup olan kimseler onu ve Ashab-ı Kirâmı rahat bırakmadılar; sürekli şekilde işkence ve baskı altında tuttular, zorla savaş meydanına çektiler.

Ancak gerek merhametli ve halim bir kimse, gerekse bir nebi olarak Hz. Muhammed (SAS) savaşta ve savaşmaktan hoşlanmazdı. Zorunluluk halinde düşmanla savaşmaya karar verirdi. Zaten Mekke'deyken

maruz kaldıkları kötülöklere sabretmeleri söylenen müslümanlara, ancak müşriklerin saldırıları genelleşip topluca savaş durumuna dönüşünce savaşma izni verildi. Şu âyetler konumuz açısından anlamlıdır:

"Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de onlara yanaş ve Allah'a dayan, çünkü O, iştendir, bilendir." (Enfâl: 61)

"Eğer onlar (savaştan ve küfürden) vazgeçerlerse, Allah bağışlayandır, esirgeyendir." (Bakara: 192)

"Ancak sizinle kendileri arasında anlaşma bulunan bir topluma sığınanlar; yahut ne sizinle ne de kendi toplumlarıyla savaşmak (istemedikleri)nden yürekleri sıkılarak size gelenler hariç. Allah dileseydi, onları sizin başınıza musallat ederdi, sizinle savaşırlandı. O halde onlar, sizden uzak dururlar, sizinle savaşmazlar ve sizinle barış içinde yaşamak isterlerse, Allah size, onlara saldırmak için bir yol vermemiştir." (Nisâ: 90)

Gerçekte İslam'a göre savaş hiç de arzulanan bir şey değildir. Ancak, öyle durumlar olur ki, savaş kaçınılmaz hale gelir. İşte böyle durumlarda, malî ve nefsi gücü ölçüsünde Allah yolunda cihad etmek her müslümana (kadın ve erkek) farz olur. Megâzî literatürüne bakıldığında, gazvelerin ve seferlerin herşeyden önce savunma amacına yönelik olduğu görülecektir. Yani ne Hz. Muhammed (SAS) dönemindeki askeri hadiselerde ne de Râşid Halifeler devrindeki fütühâtta, savaşarak, insan kanı dökerek, kılıç korkusu ve mal-mülk tehdidi yollarıyla İslam'ı kabul ettirme ve çeşitli halklar arasında yayma yoluna gidilmemiştir. En son çare olarak savaşa razı olunmuştur. Bir bakıma *"denenecek en son çare dağlamak, en son deva da kılıçtır"* sözü uygulanmıştır.

Hz. Muhammed, düşmana sulh yoluyla galip gelmeyi politikasının temeli yapmıştır. Savaşmak zorunda kaldığında ise, **"savaşta barış yöntemi"**ni uygulamıştır; düşmanı tamamen yok etmemek, en az ölçüde can ve mal kaybı ile savaştan zaferle çıkmak istemiştir. Bunu da, düşmana ekonomik ve psikolojik baskı uygulayarak, düşman kuvvetlerini aniden yakalayarak, savunmaya, askerî güce ve istihbârata önem vererek gerçekleştirmeye yoluna gitmiştir. Askerî harekâtın hedefini gizli tutmak, düşmanın ikmal yollarını kesmek ve gözünü korkutmak, savunma ve saldırı harekâtına elverişli yer seçmek, savaşta parola tespit etmek, geri çekilmek, kuşatma ve mübâreze yapmak onun savaş kuralları ve taktiklerinin başlıcaları olmuştur.

Savaş meydanında bile barış politikası takip edilmesine, zorunlu olmadıkça savaşılmamasına, yenilgiye uğratılan veya ülkeleri fethedilen halklara yönelik **"İslamlaştırma operasyonu"** yapılmamasına rağmen, bazı çevrelerce gazvelerin ve Râşid Halifeler dönemindeki fetihlerin;

a) Zorla İslam'ı kabul ettirmek ve insanları İslamlaştırmak,

b) Ganimet elde etmek,

c) Yayılmak, amaçları için gerçekleştirildiği ileri sürülmüştür. Neticede müslümanlar ve İslam hakkında olumsuz bir imaj meydana getirilmiştir. Müslümanlar kan dökücü silahşörlere, barbarlar, teröristler; İslam da savaş ve terör dini olarak takdim edilmiş ve tanıtılmıştır.

Bu imajın kaldırılması ve yanlış anlayışların düzeltilmesi öncelikle "fetihler felsefesi"nin açıklanması; cihad, harb, fetih, dâvet, dâr vs. kavramların doğru algılanıp ortaya konulmasıyla mümkün olacaktır.

Rasulullah'ın gösterdiği hedefler doğrultusunda Râşid Halifeler döneminde başlayan ve müslüman milletler tarihi boyunca sürüp giden fetihler, beşeriyete son ilahi dini duyurmak, İslam'ın getirdiği gerçekleri tebliğ etmek, dâvette bulunmak ve insanların "İslamlaşma" sını sağlamak amaçlarına yöneliktir. Başka bir deyişle İslam'ın sesini duyurmak, ülkeleri ve halklarını İslam'a açmaktır. İstila, işgal, islamlaştırma, baskı ve korkutma yollarıyla köleleştirme, öldürme, asma-kesme gibi şeyler "İslam fetihleri felsefesi"ne uymayan eylemlerdir.

Aynı şekilde cihad, kılıçla kalkanla, topla tüfekle savaşmak, insanların Allah'ın Dini'ne sokmak, İslam'ı kabul ettirmek için mal ve canı ile harbetmek olarak anlaşılmalıdır. Cihad, arapça bir sözcük olup, çalışmak, iş yapmak, iyi işler işlemek, düşünmek ve düşünce, görüş üretmek, malı ve canı ile Allah yolunda çalışmak, gerekirse savaşmak anlamlarına gelmektedir. Öyleyse ümmet'in ya da insanlığın iyiliği veya bir sorununu çözmek, bir kötülüğünü gidermek için kişinin maddî ve manevî gücü nispetinde çalışması cihaddır. Karşılaşılan problemlerin ve zorlukların aşılması, ya da yeni oluşumlar ve gelişmelerin sağlanması yolunda bir yönetici, alim, komutan, işadama, tâcir veya başka birisinin çaba göstermesi, fikir üretmesi veya imkan sağlaması, herhangi bir şekilde katkıda bulunma v.s. de birer cihaddır. Gerektiğinde malı ve nefsi ile savaş meydanında, din, devlet, millet, vatan, bayrak, iffet ve namus uğrunda, Allah yolunda savaşmak da cihaddır; barışçı yollarla insanlara din'i tebliğ etmek, Hak'kı bildirmek, eğitim ve ilim yoluyla aklı ve kalbi aydınlatmak, kişileri irşad etmek kültür ve medeniyete katkıda bulunmak da birer cihaddır.

Ayrıca, fetihler hareketinde ne ülkeleri ve halkları İslamlaştırma ne de ganimet elde etme temel amaçlardır. Kaldı ki, fetihler tarihinde ne insanların iradeleri olmaksızın İslamiyeti kabul etmeleri ve cizye, harac vermeleri, ne de devletin ve ordunun bolca ganimet elde ederek zenginleşmesi için fetih hareketi tertiplenmiştir. Allah'ın vahyettiği son dini herkesin bilip tanınması ve ondan nasiplenmesi, İslam Devleti'nin kuvvet ve

kudretinin artması, İslam'ın evrensel sesinin bütün insanlığa duyurulması fetihlerde asıl gaye olmuştur. Ancak, ganimet elde edilmesi, siyasi haki-miyet sağlanması, İslamlaşma olayının gerçekleşmesi, vergiler alınması vs. fetihlerin sonuçları ve kazandırdıkları arasında yer almaktadır.

Râşid Halifeler dönemindeki fetihlerin felsefesi işte bu idi. Müslü-manlar için stratejik önemi bulunan, İslam'ın tebliğ edilmesinde engel oluşturan ya da İslam ve müslüman toplum için tehdit teşkil eden, veya-hut kültür ve medeniyeti, yeraltı ve yerüstü zenginlikleri bakımından Ümmet'e büyük yararlar sağlayacağı düşünülen ülkelere ve bölgelere fe-tihler düzenlenmiştir. Buraların bir kısmı savaşarak bir kısmı da savaşıl-madan barışçı yolla fethedilmiştir. Fetihler sonrasında herkese din ve vic-dan, ibadet hürriyeti tanınmış, **İslamlaştırma politikası** takip edilmemiştir. Eğer böyle olmasaydı, fethedilen ülkelerde yaşayan herke-sin müslüman olması; hiçbir gayr-i müslimin ve camiden başka bir mabe-din bulunmaması gerekirdi. Ayrıca, eğer İslamlaştırma politikası uygu-lanmış olsaydı, daha sonra müslümanların hakimiyetinin kalkmasıyla birlikte insanlar eski dinlerine dönerdi. Oysa İslam tarihi, müslümanlarla gayr-i müslimlerin fethedilen ülkelerde birlikte yaşadıklarını, camilerle kiliselerin ve havraların yanyana bulduklarını, irtidat olayının olmadı-ğını açıkça ve pek çok örnekleriyle ortaya koymaktadır.

Râşid Halifeler dönemi askerî olaylarının genelde iki yönü vardır: **Birincisi**; iç barış, huzur, güven, birlik ve beraberliği sağlamaktır. **İkinci-si**; Devletin ve Ümmetin varlığını korumak ve güçlü bir şekilde yaşat-maktır. Halife Hz. Ebû Bekir zamanındaki Ridde Savaşları, Hz. Osman zamanındaki vergi vermeyenlerin ve siyasi iktidarı ele geçirmek isteyen-lerin isyan olayları, Hz. Ali devrindeki Cemal, Sıffin ve Nehrevan savaş-ları birincisine; Üsâme b. Zeyd komutasındaki ordunun sefere gönderil-mesi, Irak, İran, Şam, Filistin, Mısır, Kuzey Afrika, Türkistan illerine seferler düzenlenmesi ikincisine örnek teşkil etmektedir.

Hz. Muhammed'in, vefatından önce, İslam Devleti'nin güvenliğini tehdit eden, müslümanların ekonomik ve ticarî yararları bakımından büyük önemi bulunan, stratejik değere haiz olan Suriye yönüne gitmek üzere hazırladığı orduyu halife olduktan hemen sonra (26 Safer 11/24 Mayıs 632), Şam'a bağlı Belka Vâdisi istikametine yolcu eden halife Hz. Ebû Bekir, Ümmet'in birlik ve bütünlüğü, devletin varlığı ve bekası işini öncelikle ve önemle ele aldı. Ülkede, bir kısmı Hz. Muhammed'in sağlı-ğında bir kısmı ise ölümünden sonra ortaya çıkan irtidat hareketleri vardı. İrtidat edenler Esved-i Ansî bakiyesi ile Secâh, Tuleyhâ, Müseyleme ve Selma'nın etrafında toplanan kabilelerdi. Bu sahte peygamberler ile taraf-larını hem mürted olmuşlardı, hem de İslam'ın ve İslam Devleti'nin var-lığına son vermek emelindeydiler. Ayrıca, "*tevhid kelimesi*"ni tasdik ve ikrar etmekle birlikte, zekat vermek istemeyen ya da bazı dini mükellefi-yetlerden muaf tutulmak düşüncesinde olan "mürteciler" vardı. Halife,

Halid b. Velid, İkrime ve benzeri seçkin komutanlar yönetiminde sevkettiği kuvvetlerle hem mürtedleri hem de mürtecileri kısa zamanda yola getirerek veya bertaraf ederek, irtidat ve irtica hareketlerini büyük bir kararlılıkla bastırarak yeniden müslüman toplumun birlik ve bütünlüğünü, huzurunu ve iç barışını sağladı.

İslam Devleti, o zamanlar dünyanın en büyük iki devleti olan Bizans ve Fars İmparatorlukları ile komşu idiler. Ancak bu iki devlet köhnemişti ve pek çok yönden çöküntü sürecine girmişti. Birbiriyle savaş halindeydi. Sıkça yaşanan iç karışıklıklar, din ve mezhep kavgaları, her iki devleti iyice zayıflatmıştı.

İç barış ve güvenliği sağlayan, İslam Devleti'nin temellerini yeniden atan Hz. Ebû Bekir, Hz. Muhammed'in başlattığı fetih hareketlerine yöneldi. Komşu Arap ülkelerinin fethi zamanı gelmişti. Ala b. el-Hadrami, Müsennâ b. Harise, Halid b. Velid, Sâd b. Ebî Vakkas, Ebû Ubeyde gibi komutanları Irak, İran ve Suriye (Şam ve Filistin)'nin fethine memur etti. Hire, Hufeir, Enbâr, Aynu't-Temr, Dûmetu'l-Cendel, Ecnâdin, Yermuk, el-Cezîre, Humus gibi yerlerde İslam orduları İran ve Bizans orduları ile savaştı ve galip gelerek buraları fethetti.

Halife seçilen Hz. Ömer (hilafeti 13-23/634-644), selefi döneminde Irak, İran ve Suriye istikametlerinde düzenlenen "**fetihler hareketini**" sürdürdü. Başta Kadisiye ve Nihâvend savaşları olmak üzere onun zamanında önemli zaferler kazanıldı. Irak, İran, Suriye, Filistin, Mısır ve İskenderiye fethedildi.

Sözkonusu yerlerin fethedilmesiyle, İslam ülkesinin sınırları genişledi, siyasi hakimiyet alanı büyüdü, nüfusu yoğunlaştı, ekonomik durumu iyileşti ve refâh düzeyi arttı. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemi fetihleri her bakımdan büyük faydalar sağladı; önemli miktarda malî gelir getirdi. Devlet hazinesi de gazilerin cepleri de doldu. Koşa koşa cephelere giden ve fetih hareketlerine katılan mücâhidler, bir yandan Allah'ın rızasını kazandılar, diğer yandan da büyük servet sahibi oldular. Ayrıca gittikleri ve fethettikleri yerlerin kültür ve medeniyetlerini tanıdılar. Bir kısmı ülkelere dönerken bir kısmı da fethedilen yerlerde kaldılar. Müslümanlar, müslüman olmayanlarla karıştılar, birlikte yaşamaya başladılar. İslam kültür ve medeniyeti de Bizans-Rum ve Sâsâni medeniyetlerine komşu oldu, farklı medeniyetler birbiriyle yanyana yaşama sürecine girdiler. İslam tarihinde "*karışma (ihtilat) dönemi*" diye adlandırılan devir başladı; müslüman toplum da çok yönlü bir "**etkileşim**" olayı yaşadı.

Hz. Osman Hicrî 23 yılı sonları, 24 yılı başlarında (644) halife olunca, üç önemli şey devraldı:

1) Devletin yapılanması ve kurumlaşarak büyümesi olayı,

2) Fetihler hareketi ve Bizans'ın İskenderiye'ye saldırısı,

3) İran'da Rey, Hemedan ve İstahr halklarının, Azerbaycan ve Ermenistan topluluklarının isyanları.

İran'ın anılan havâililerdeki toplulukları ile Azerbaycan ve Ermenistan halkı, vergilerini ödemek istemeyerek isyan ettiler. Hz. Osman gerek bu âsiler gerekse İskenderiye'ye saldıran Bizans üzerine ordular sevk etmek durumunda kaldı. Her iki yöndeki askeri harekâttan zaferle çıktı.

Hz. Osman dönemindeki fetihler özellikle iki yönde, Doğu'da ve Batı'da yapıldı. Doğu'da ve Batı'da varabileceği veya varması gereken yere kadar vardı. Daha ötelere gidilemezdi; gidilse de geçici olurdu veya geri çekilmek gerekirdi. Fütühât neticesinde Devlet'in sınırları alabildiğine genişledi ve en ileri noktasına ulaştı. Asya'da Türkistan, Rusya, Çin ve Anadolu'ya; Afrika'da Kuzey-Batı Afrika (Mağrib) içlerine, Avrupa'da İspanya'dan Portekiz ve Fransız sınırlarına kadar dayandı.

Ancak Hz. Osman devri fetihlerinin karakteristiği seleflerinkinden farklıdır. Şöyle ki; Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer devirlerindeki askeri harekât ya komşu Arap ülkelerine ya da yine komşu olan Bizans ve Sâsâni Devletlerinin topraklarına yönelikti. Buralar Arabistan'a yakın yerler olduğundan askeri harekât fazla masraflı ve sorunlu olmuyordu. Üstelik sözkonusu yerler dünyanın en eski medeniyetlerinin beşiği durumundaydı; zengin, münbit topraklardı; medenî ve müreffeh bir yaşantının sürdürüldüğü yerleşim yerleriydi.

Buna karşılık Hz. Osman zamanında Medine'den çok uzakta olan yerlere sefere çıkıldığından, askeri harekât çok masraflı ve sıkıntılı oluyordu. Fethedilen ülkeler de fakirdi; Devlet hazinesine önemli bir katkı sağlamadığı gibi, gaziler de ganimetle ceplerini dolduramıyordu. Buna ek olarak devlet fethedilen ülkelere yardım etmek; imar ve iskan, eğitim ve ilim hizmetleri götürmek durumunda kaldı; Beytulmâl'den harcamalar yaptı. Neticede birtakım sosyal ve ekonomik sorunlarla karşılaştı ve bunları aşmaya çalıştı. Halife, Hz. Ömer zamanında halka bağlanan maaşları kesmek durumunda kaldı, birçok insan bu durumdan etkilendi ve devlete karşı tavır aldı; halk arasında maddî sıkıntı ve ekonomik bunalım başgösterdi. Zaten Hz. Osman'ın hilafetinin sonlarına doğru fütühât durma noktasına geldi; Hz. Ali'nin hilafeti döneminde ise durdu.

Askerî teşkilâta gelince, gerek Hz. Muhammed ve gerekse Râşid halifeler dönemlerinde halkın ve devletin hem dış hem de iç güvenliğini sağlamak İslam'ın tanınma ve yayılma hürriyetini korumak amaçlarıyla hizmet eden bir askeri kuvvet (ordu) vardı. Askerlik, Allah rızasını kazanmak, uhrevî mükâfata nâil olmak amaçlarına yönelik bir hizmetti. Bu bakımdan teşkil edilen ordularda gönüllülük esastı. Gerektiğinde zorunlu

askerlik vardı ve Hz. Ömer'in "Divan"ı kurması ile daha da belirgin hale geldi. Askere alma, cihad için teşkil edilen orduya yapılan çağrıya uyarak katılmak yoluyla gerçekleşti, daha sonra ise bu işi "Divanu'l-Cünd" yürüttü.

Ordunun bir başkomutanı ile onun komutasında sevk ve idare sorumluluğu taşıyan komutanlar vardı. Komutanlık devlet başkanının görevlerindendi. Ancak durumu müsâit olmadığında kendi yerine layık birini tayin ederdi.

Ordu komutanlarının tayininde olduğu kadar askerî birliklerin teşekkülünde de ehliyet, liyakat ve kabileler arası denge faktörleri gözönünde bulundurulurdu. Devlet merkezindeki ordunun yanısıra, gerektiğinde çeşitli yerleşim birimlerinde ve stratejik yerlerde askerî merkezler ve askerî birlikler hazırlanırdı. Bu birliklere asker alma işi bazen valiliklere bazen de komutanlara verilirdi. Bazı durumlarda -Tebük gazvesi, Hz. Ömer döneminde Suriye seferinde olduğu gibi-, askere çağırma ve orduya katılma herkes için zorunluluk ifade ederdi. Nitekim birtakım Kur'ân âyetleri böyle bir zorunluluğu işaret ederler: (Tevbe sûresi 36, 39, 41; Enfâl sûresi 15-16, 71-74; Nisâ sûresi 75, 77).

Ordu birlikleri hizmet alanlarına göre sınıflara ayrılırdı. Hz. Peygamber zamanında yaya, okçu ve süvari birlikleri olmak üzere üç kıta vardı. Ayrıca, sağlık, iletişim, keşif hizmetleri yapan birlikler de bulunurdu. Râşid Halifeler döneminde bu kıtalara veya birliklere levâzım birliği ile deve süvarileri birliği, lağımıcılar, istihkamcılar, mancınıkcılar, nakkâbler eklendiler. Seyrû seferde orduda hizmet gören ve ordu divanında yer alan memurları da bunlara katmak mümkündür.

Orduda hizmet görenler ârif, nâkib, vâzî, hâdî, kaid, emir, seriyye komutanı, başkomutan rütbelerini hâizdiler. Ancak askerlerin ve komutanların, renkleri ve şekilleri bakımından farklı olan özel kıyafetleri yoktu. Seferdeki kıyafetleri hazardakinin aynı idi. Orduda bayrak ve sancaklar vardı. Askerlerin ve komutanların gelirleri, ganimetler ile kendilerine verilen maaşlardı.

Râşid Halifeler döneminde, bilhassa Hz. Ömer zamanında askerî teşkilâtta önemli düzenlemeler yapıldı. Sınırlarda ve uç bölgelerde karakollar ve kışlalar kuruldu. Küfe ve Kayravan gibi, askerî harekâтта üs veya karargah görevi yapacak şehirler inşa edildi. Vilâyetlerde 4-5 bin kişilik dâimî garnizonlar tesis edildi. Askerlerin her türlü ihtiyaçları devlet tarafından karşılandı ve divan tarafından kendilerine ve ailelerine maaş bağlandı. Askerî araçlar ve techizat yenilendi. Ordu disiplin altına alındı ve düzenlendi. Bunlara ek olarak bazı araziler kamulaştırıldı ve askerî harekât için hazır halde tutulan hayvanların beslenmesine tahsis edildi.

Askerler ve komutanlar askerî hareketteki başarı ve kahramanlıklarına göre çeşitli şekillerde ödüllendirildi. (*)

4. Dinî Teşkilât ve Olaylar:

Hız. Muhammed zamanında müslümanlar bizzat Rasulullah'a başvurarak dinî meseleleri hallederlerdi. Râşid halifeler döneminde bu işi gö-nüllü olarak Ashâb-ı Kirâm yürüttüler; verdikleri fetvalarla dinî soruları çözüme kavuşturdular. Ayrıca bu vazifeye ilgili olarak tayin edilen kadı-lar vardı. Devlet tarafından görevlendirilen öğretmenler de halka Din'in esaslarını ve Kur'ân okumayı öğretirlerdi.

Râşid Halifeler döneminde birtakım dinî nitelikli olaylar cereyan etti. Bunların ilkinin dinden dönme (irtidat) ve bazı dinî vecibeleri yerine getirmeme (ric'at) hareketleri teşkil eder. Hız. Muhammed'in vefatı önce-sinde başlayan irtidat olayı, Hız. Ebû Bekir'in hilafetinin ilk günlerinde de devam etti, ric'at hadisesiyle de yeni bir boyut ve güç kazandı. Halife, mürtetleri de mürtecileri de kısa zamanda temizledi.

Aslında her insanın din ve vicdan hürriyeti vardır. İsteddiği bir dini seçme, hoşuna gitmediğinde de ondan dönme özgürlüğü mevcuttur. Ancak bu sonuncu durum, bireysel hak ve özgürlük olmaktan çıkar. Dine ve devlete, ümmete ve mukaddesatına düzenli veya topluca saldırma, tehdit oluşturma vs. görünümler alır, tehlikeli boyutlar kazanırsa, işte o zaman mürtedlerle de mürtecilerle de savaşılır. Hız. Osman döneminde Azerbaycan ve Ermenistan'da vergi vermek istemeyerek devlete karşı isyan edenlerle bu düşünceyle savaşılmıştır.

İrtidat ve irtica olaylarını dinî değil, siyasî sayanlar vardır. Buna göre Hız. Ebû Bekir zamanındaki irtidat ve irtica hareketleri, doğrudan İslâm'la ve ümmetle ilgili olmayıp mevcut siyasî iktidara yöneliktir. Mevcut halife-yi ve siyasî iktidarı onaylamayanlar, zekat vermek istemeyerek veya vergi vermeyerek veyahut başka gerekçeler göstererek isyan etmişler ve müslüman toplumdaki ayrılmışlardır.

Gerçekte herhangi bir olay birkaç boyutlu olabilir. İrtidat ve irtica olaylarının hem dinî hem de siyasî boyutlu olduğu da bir gerçektir. Ancak irtidat olayları Hız. Muhammed'in hayatında başlamıştı; Müseyleme,

* Askerî teşkilat ve fetihler politikası konusunda geniş bilgi için bakınız: M. Zeki Terzi, *Hız. Peygamber ve Hulefâ-ı Râşidin Döneminde Askerî Teşkilât*, Samsun 1990; Mustafa Fayda, *Hız. Ömer'in Divan Teşkilâtı; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1986, C.II, 107-175; M. Ağırman, *Hız. Peygamber'in Savaş Stratejisi*, Erzurum 19; Mahmut Şit Hatıab, *Komutan Peygamber*, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul 1988; Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük*, I-XII, Beyrut tiz; Sadık Eraslan, *Hız. Ömer Dönemi Fetihlerinin Sosyal ve Ekonomik Sonuçları*, Ankara 1997; Belâzuri, *Futûhu'l-Buldân*, thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Mısır 1932; M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1980; *Hız. Peygamber'in Savaşları*.

Esved-i Ansî ve Tuleyha gibi sahte peygamberler ve taraftarları O'nun ölümünden önce ortaya çıkmışlardı. Yine onun sağlığında Sakifeoğulları gibi şartlı olarak İslâm'a girmek isteyenler ve bazı dinî mükellefiyetlerden muaf tutulmak arzusunda olanlar vardı. Bu kimseler hangi siyasî otoriteyi tanımamak veya hangi kişinin başkanlığını meşru saymamak gerekçesiyle böyle bir durumdaydılar? Kaldı ki zengin müslümanlardan alınarak fakir müslümanlara ve diğer ihtiyaç sahiplerine verilmesi Kur'an tarafından belirtilen (Tevbe: 60) zekatın bizzat devlet başkanı veya halife ile siyasî iktidarın meşruiyeti ile ne alakası vardır? Toplanan zekat, devlete ve devlet başkanının kendisine değil, Kur'an ve Sünnet'te açıklanan kimselere dağıtılmaktadır. Devletin vazifesi ise amilleri ve memurları aracılığı ile zekatı toplamak ve âcil olarak kendilerine zekat verilmesi gerekenlere dağıtmaktır. Yani devlet bu işin organizatörüdür. Ayrıca zekat, gerektiğinde mahallinde, gerektiğinde de hilafet merkezinde taksim edilip dağıtılmaktadır. Ancak bunun nerede ve ne şekilde olacağına yine devlet karar verir. Durum böyle olmasına karşın dinî bir olayı siyâsîleştirmek ve bazı ideolojik söylemler çerçevesinde açıklayıp yorumlamak bilimsel ve gerçekçi bir yaklaşım değildir. Zekatın öncelikle malî bir ibadet olduğu gerçeği de gözardı edilmemelidir.

Râşid Halifeler döneminde dinî karakterde başka olaylar da meydana geldi; Kur'ân-ı Kerim'in, Hz. Ebû Bekir zamanında toplanması ve Hz. Osman zamanında istinsah edilmesi, resmî Kur'ân nüshasının dışındaki nüshaların yakılması ve yok edilmesi; teravih namazlarını cemaatle kılma örfünün yerleşmesi, gayr-i müslimlerle medenî, iktisadî ve ticarî münasebetlerin düzenlenmesi, Kâbe'nin ensâbının yenilenmesi, Mescid-i Nebevî'de bazı ilaveler yapılması, Cuma namazından önce iç ezanın ihdas edilmesi, Beytulmal'ın 1/8'ine el konması, Mina'da namazın mukim olarak kılınması ve tahkime razı olunması bunların başlıcalarıdır. Ne var ki bu tür dinî yenilikler veya gelişmeler daha sonra bazı çevrelerce siyasî istismar konusu yapıldı. Râşid Halifeler de bu alanlardaki icraatları sebebiyle hem övüldü hem de eleştirildi ve suçlandı.

5. Ekonomik Teşkilât ve Olaylar:

Râşid Halifeler döneminde devlet ve millet ekonomik yönden çok güçlendi. Ganimetler, fey'ler, cizye ve haraç gibi vergiler, dış ticaret, ekonominin belli başlı kaynaklarını oluşturdu.

İlk iki halife zamanında Irak, İran ve Suriye'ye yapılan fetihler sonucunda çok önemli miktarda ganimet elde edildi. Halkın cebi, devletin de hazinesi zenginleşti. Devlet memurlarına yeterli ölçüde maaş bağlandı. Özellikle Hz. Ömer Döneminde, zekat, öşür, humus, fey ve cizye gibi gelir kaynakları ile ticaret mallarından elde edilen gelirler "Divan Teşkilat"ı aracılığıyla ülkenin imarı ve devletin yapılması için harcan-
dı.

Raşid Halifeler döneminde halkın refah düzeyi yükseldi, kişi başına düşen gelir oranı arttı; yaşantı değişti. İran ve Bizans'ta, Suriye, Mısır, Kudüs, Şam vs. bölgelerdeki hayat standardına benzer yaşama arayışları doğdu. Artık müslümanlar da değişik elbiseler giyiyorlar, bir vakitte bir kaç çeşit yemek yiyorlar ve görkemli evlerde oturuyorlardı. Bunu lüks ve israf sınırlarına dahil edenler de vardı. Meselâ Ebû Zerr gibi sahâbiler bu tür yaşantıyı İslâm'a aykırı görüyor, zenginlerin malik oldukları serveti ellerinde tutmamalarını ve kısa zamanda ihtiyaç sahiplerine dağıtmalarını istiyorlardı.

Bizans ve Sâsâni medeniyetlerinin merkezi konumundaki ülkelerin, Irak, Suriye, İran, Filistin ve Mısır gibi münbit ve zengin yerlerin İslâm devletine dahil olması müslüman toplumun mali durumunu iyileştiren bir başka etken oldu. Gerek Arabistan'ın gerekse Mezopotamya'nın dünya ticaret yolları üzerinde bulunması da İslâm ülkesinin başlıca gelir kaynaklarından birini teşkil etti.

Raşid Halifeler döneminde ülke ekonomisi "Divan Teşkilatı", "Beytü'l-mâl" tarafından yönetilip düzenlendi. Özellikle Hz. Ömer döneminde devletin gelir kaynakları ve vergileri kurumlaştırıldı; ganimet gelirleri, zekat, öşür, humus, cizye, harac, ticaret malları vs. tarzında bölümlere ayrıldı. Gayri müslim halktan toplanan vergilerin ve elde edilen gelirlerin düzenli bir şekilde toplanıp ilgili yerlere dağıtılması işini divan teşkilatı yürüttü. Valiler, kâtipler, divan kâtipleri, sâhibu'l-harac, sâhibu'l-beytü'l-mâl ve ihdas, yerleşim birimlerinde bu vazifeye yürütmekle yükümlü kişilerdi.

Vergi ve zekat memurları için genel olarak "âmîl" ismi kullanılırdı. Bu memurlar zekat, ganimet, cizye, haraç gibi gelirleri toplamak ve dağıtmak gibi işleri yaparlardı. Hazineدارlar ise, buldukları yerin hazinesi (beytül-mâl)nden sorumlu memurlardı. Yazı yazmayı ve hesap yapmayı bilen kişiler arasından seçilirdi.

Beytül-mâl Hz. Ebû Bekir döneminde kurulmuş olup devletin mal varlığının tamamını kapsamaktaydı. Hz. Ömer zamanında kurumlaşmasını tamamladı ve gelişerek Osmanlılar devrine kadar yaşadı. Sadaka Beytü'l-Mâlî ve Haraç Beytü'l-Mâlî diye iki ana kısma ayrılarak fonksiyonda bulundu, emanet mallar sadaka Beytül-mâl'inde korundu. Devlet bu bölümde muhafaza edilen malları kullanma ve tüketme yoluna gitmedi; saklayıp sahiplerine dağıtma faaliyetinde bulundu. Sadaka Beytül-mâl'ından kendilerine sarfedilenler Tevbe Süresi 60. âyetinde zikredilen sekiz sınıf insandı: "Zekatlar, Allah'tan bir farz olarak yoksullara, düşkünlere, onu toplayan memurlara, kalpleri müslümanlığa ısındırılacaklara verilir; kölelerin, borçluların, Allah yolunda olanların ve yolda kalanların uğrunda sarfedilir. Allah bilendir, hâkimdir."

Harac Beytül-mâl'ı devlete ait malların korunduğu bölümdü. Tamamen devletin sorumluluğu altındaydı ve kamu hizmetlerine sarfedilirdi. Zira, kamu harcamalarının Beytül-mâl'den yapılması zorunluluğu vardı. Zekat, sadaka, ganimet, fey, cizye, harac vesaire ile mirasçısı belli olmayan mallar Beytül-mâl'in bu bölümünde toplanırdı. İslam devlet anlayışında, sahibi belli olmayan mallar da Beytül-mâl'e aittir.

Râşid Halifeler döneminde ekonominin temel unsurları arasında arazi-toprak mülkiyeti ve ticaret bulunuyordu. Arazi mülkiyetinin asıl kaynağı fetihlerdi. Savaşılmadan alınan topraklar, İslâm'ı kabul etmeseler de, eski sahiplerinin elinde bırakılır ve onlardan öşür alınırdı. Savaşılarak ele geçirilen yerlerin arazisi ise, devlet başkanının isteği doğrultusunda işlem görürdü; isterse gaziler arasında paylaşılır ve ferdi mülkiyete dönüştürür, isterse Beytül-mâl'e ait sayar, isterse de iyi işlenmeleri için eski sahiplerine bırakır, sadece vergi alırdı. Ancak bulunan arazi ve ganimet mallarının beşte biri, herhalukarda Beytül-mâl'e ayrılırdı. Savaşsız fethedilen yerlerde Beytül-mâl'e birşey ayrılmazdı.

Ticaret ve ticaret mallarından alınan vergiler devletin en önemli gelir kaynaklarındandı. Herkesi ticaret yapma hakkına sahip kılan İslam, ticaret işini de belli ilkelere, ahlâki değerlere bağladı. Alış-veriş ticaretin temeli yaptı. Ancak ticaretin helal yoldan, insan şeref ve özgürlüğünü zedelemeyen yapılmasını öngördü. (bkz. Bakara 282; Mutaffifin 17 âyetleri).

Ganimet, ekonomik yapıda çok önemli bir yere sahiptir. Raşid halifeler, Enfâl sûresindeki hükümlere uygun olarak ve Hz. Muhammed'in uygulamalarını da örnek alarak ganimet taksim ederlerdi: Ganimetin beşte birini üçe bölerler; üçte birini muhtaçlara, üçte birini yolda kalmışlara, üçte birini de Beytül-mâl'e ayırırdı. Hz. Ömer'in Irak fâtilhlerinden Sa'd b. Ebî Vakkâs'a yazdığı mektup ganimet taksiminin bu şekilde yapıldığının açık bir belgesidir.

Raşid halifeler dönemi ekonomik olaylardan biri de, İran'ın Rey, Hemedan ve İstahr yerleşim merkezlerindeki halklar ile Azerbaycan ve Ermenistan topluluklarının vergi vermemek istemeleri ve bu gerekçe ile isyan etmeleridir. Hz. Osman bu durumu değerlendirdi ve asiler üzerinde ordu sevk ederek isyanları bastırdı, vergileri de aldı.

Fedek arazisinin kızı Fatıma'ya Hz. Peygamber'in mirası olarak intikal edip-etmemesi meselesi ile Kuzey Afrika fetihleriyle ilgili ganimetlerin taksimi; ganimetin askeri harekâta ve ülkelerin fethedilmesinde teşvik unsuru olarak kullanılması, dolayısıyla Mervan b. el-Hakem gibi kişilere farklı ganimet payı uygulanması, Ebû Zerr'in tutumu vs. Raşid Halifeler döneminin önemli ekonomik olaylarındandır.

Hz. Ebû Bekir, Fedek'ten elde edilen gelirleri Rasûlullah'ın harcadığı yerlere harcamıştır. Fedek, diğer üç halife döneminde de Beytül-mâl'de kalmış ve aynı statüsünü korumuştur.

İslam tarihinde ilk sikkeyi vücuda getiren kişi olarak tanınan Hz. Ömer de, devletin mâlî yapısının gelişmesine ve kurumlaşmasına, sosyal adaletin gerçekleşmesine, fakirliğin azalmasına yönelik önemli icraatta bulundu. O'nun halka maaş bağlayabilecek kadar zengin bir hazinesi (Beytü'l-mâl) vardı. Devletin gelirlerini ve savaşlardan elde edilen ganimetleri, herkesin derecesine göre eşit tarzda dağıttı. Ancak kendisi orta direktan biri gibi yaşadı.

Askerlerin tarım, ticaret ve sanatla ilgilenmesini, meslek erbâbı olmasını istemeyen Hz. Ömer, askerî personel ihtiyaçlarını devlet hazinesinden karşıladı ve onlara rütbelerine, hizmet yerlerine göre maaş verdi.

Hız. Ebû Bekir döneminde bazı müslümanların zekat vermek istememesi olayı sosyal düzeni ve adaleti, ekonomik dengeleri bozabilecek, toplumda huzursuzluk ve karışıklıklara yol açabilecek, sevgi, barış ve İslâm kardeşliği gibi yüce değerleri yok edip fitne, fesad, hased ve husûmete sebep olabilecek karakterde görüldü. Zekat vermeyenlerle savaşılması, dine ve devlete tam olarak itaat edinceye kadar mücadele edilmesi kararlaştırıldı. Bu kimseler üzerine askerî kuvvetler sevk edildi, isyan, irtidat ve irtica hareketleri büyük bir kararlılıkla bastırıldı; huzur ve iç barış yeniden sağlandı (*).

6. Sosyal Olaylar ve İç Karışıklıklar

Râşid Halifeler devri önemli olaylarından biri de iç karışıklıklardır. Gerek İslâm tarihçileri gerekse doğubilimciler Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci altı yıllık döneminde ortaya çıkan ve Hz. Ali'nin halifeliği zamanında meydan savaşlarına dönüşen iç karışıklıklara eserlerinde geniş yer ayırırlar. Ancak bu olayların ele alınışı ve yorumlanması bir yazardan diğerine, bir tarih araştırmacısından ötekisine önemli farklılık gösterir. Çünkü râviler ve tarihçilerden herbiri onları, kendi ideolojileri, siyasî ve sosyal eğilimleri, din ve mezhep telakkilerine göre açıklayıp değerlendirmektedir. Üstelik dayanılan kaynaklar ve rivayetlere göre farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Mesela, Hz. Osman dönemi olaylarını ve iç karışıklıkları araştıran kişi, Seyf b. Ömer'in rivayetlerini esas alırsa, olayların ve karışıklıkların asıl müsebbiplerinin Abdullah bin Sebe' ve Sebeyye

(*) Râşid Halifeler dönemi ekonomik yapı ve olayları hakkında geniş bilgi için bkz.: Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, çev. Ali Özek, İstanbul 1970; Osman Zümrüt, *İslâm Kurumları (Aydınlatılmasına Doğru Tasnifi)*, Samsun 1998; Mustafa Fayda, *Hız. Ömer'in Divan Teşkilatı; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, II, 107 vd.; M. Erkal, "âmîl" mad., T.D.V.İ.A., İstanbul 1991, III, 59-60; "Beytulmâl" mad., VI, 91-94; Ebû Ubeyde, *el-Emvâl*, Kahire 1353; D. Sourdel, *Le Vizirat Abbaside*, Damas 1960; Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, Kahire thz.; Hasan I. Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel ve Sosyal İslâm Tarihi*, C.I, İstanbul 1987; M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1980; İbrahim Sarıçam, *Hız. Ebû Bekir*, T.D.V. yay. Ankara 1996.

olduğu kanaatine varır. Şayet Ebû Mihnef ve Vâkidî'nin haberlerine dayanırsa, anarşi ve terör olaylarının elebaşlarının Hz. Aişe, Hz. Ali, Talha ve Zübeyr gibi seçkin sahabiler olduğunu söyler. Welhausen, M. Watt ve benzeri oryantalistler de Râşid Halifeler dönemi iç karışıklıklarından anılan sahabileri sorumlu tutarlar.

Bu durumda, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetleri döneminde meydana gelen olaylar ve iç karışıklıklar konusunda doğru bilgilere ulaşmak için, öncelikle haberlere eleştirel bakışla el atmalı, sonra da onları râvilerine göre tasnif edip değerlendirmelidir. Aslında böyle bir yaklaşım bilimseldir ve tarih metodolojisinin gereğidir. Her türlü tarihi olaya da bu şekilde bakmak icabeder.

Gerçekte Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin ilk günlerinde, başkanlık seçimi, irtidat ve irtica hareketleri gibi birtakım sosyal yönleri de olan kitlesel olaylar yaşanmış ise de, kalıcı ve toplumsal barışı bozucu etkileri olmadı. Hz. Ömer zamanında da huzur, barış ve güvenliği tehdit eden olaylar yaşanmadı. Buna karşılık Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerindeki sosyal olaylar, iç karışıklıklara ve meydan savaşlarına yol açan boyutlar kazandı.

Hz. Osman zamanında iç karışıklıkların çıkmasına ve uzun bir kuşatmadan sonra halifenin öldürülmesine sebep gösterilen başlıca olaylar şunlardır:

1. Mushafların yakılması ve Resmî Nüsha'nın teşkil edilmesi.
2. Bazı arazilerin devletleştirilmesi
3. Halifenin ashâba muamelesi
4. Tayin ve nakilleri
5. Yenilikleri
6. Eris Kuyusu'na Rasûlullah'ın mührünü düşürmesi
7. Akrabaya düşkünlüğü ve Ümevî yanlılığı
8. Gizli el- veya -arka plan
9. Fetihlerin durması
10. Halifenin çok yumuşak ve merhametli oluşu.

Hz. Ali'nin hilafeti dönemindeki iç karışıklıklara gelince Hz. Ali, iç karışıklığın egemen olduğu, toplum düzeninin bozulduğu, ünmet'in birliğinin parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu bir ortamda devlet başkanı oldu. Yani o kendini iç karışıklıklar içinde buldu. Çünkü başkentte işgal ve anarşi vardı ve Hz. Osman'ın katilleri olan anarşistler duruma hakimdiler. III. Halife Hz. Osman'ın şehid edilmesi, müslüman toplumu iç karışıklığa, hesaplaşmaya ve mezhep kavgalarına, hizipleşmeye, siyasi iktidarı ele geçirme mücadelesine sevketti.

İşte bu gürültüler ve çekişmeler içerisinde siyasi iktidarın başına geçen Hz. Ali, gerçekte, İslâmî esaslara uygun hareket ederek yönetiminde bulunmak için halife oldu. Zengin bir devlet deneyimi vardı; çünkü o, gerek Hz. Muhammed'in hayatında gerekse selefleri ilk üç halife devirlerinde, bilgisi ve yetenekleriyle İslâm'a aktif biçimde hizmet etti, onlara danışmanlık yaptı. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle birlikte ortaya çıkan olayları ortadan kaldırmak için canla-başla çalıştı, fakat başarılı olamadı. İç karışıklıklar, kardeş kavgaları ve meydan savaşlarının egemen olduğu bir siyasi iktidar yaşadıkdan sonra kendisi de öldürülen halifelerin kervanına katıldı.

Hz. Ali dönemi iç karışıklıklarının nedenleri:

1. III. Halife'nin katillerini cezalandırma girişimleri; Hz. Ali bu işi -belki de zaman kazanmak amacıyla- süratle ele almadı; bir kısım sahâbi bu tutumu eleştirdi ve halifeyi Hz. Osman'ın katillerini yakalayıp cezalandırmamakla, işi savsaklamakla suçladılar.

2. Hz. Osman'ın katillerinin başkent Medine'yi işgal altında tutması; katillerin ve âsilerin Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra da Medine'yi terketmemesi ve hatta mevcut siyasi iktidarla anlaşarak burada kalması Hz. Ali'ye ve iktidarına karşı muhalefet cephesi oluşturulmasında etkili oldu.

3. Bazı Sahabilerin ve özellikle de Muaviye'nin kendisine beyat etmemesi; sayıları yirmiden fazla olan sahâbi ile Suriye genel vâlisi ve Şamlıların Hz. Ali'ye beyat etmemeleri, birtakım karışıklıkların ve savaşların çıkacağına dair sinyaller veriyordu.

4. Hz. Ali'nin asîler ve katilleri ordusuna alması; Hz. Ali, Osman'ın katillerini ve âsileri Medine'den uzaklaştırmak bir yana, Cemal ve Siffin savaşlarında onlarla işbirliği yaptı, ortak cephe oluşturdu.

5. Hz. Osman'ın valilerini ve âmillerini görevden alması; Birtakım danışmanlarının ve yakınlarının tavsiyelerinin tersine, alelacele Hz. Osman'ın valilerini ve amillerini görevlerinden alması Hz. Ali'ye olan muhalefeti ve husumeti güçlendirdi.

6. Hz. Ali'nin Tahkim'e razı olması; bu durum ordusunda bulunan bir grubu rahatsız etmiş ve bunlar Halife'yi küfürle suçlayarak ordusundan ayrılmış ve Harure'de ayrı bir hükümet kurmuştur.

7. İslâm fetih hareketinin durması; İslam fetihlerinin durması, halkın gelir kaynaklarının azalmasına büyük bir işsizler topluluğunun ortaya çıkmasına, dedikoduların artmasına ve kanlı olayların çıkmasına önemli ölçüde etki etti.

Hız. Ali Dönemi'nin Önemli Olayları:

1. Cemel Olayı; ilk defa müslümanların birbiriyle meydan savaşı yaptığı, kardeş kanı döktüğü bir hadisedir. Hız. Ali ordusunun galibiyetiyle sonuçlandı.

2. Ali-Muaviye Mücadelesi ve Siffin Savaşı; Siyasî iktidarı ele geçirmek isteyen Muaviye ile meşru halife Hız. Ali arasındaki siyasî mücadele savaş meydanında da devam etti; Siffin savaşında her iki taraftan çok sayıda müslüman öldü.

3. Tahkim olayı ve Hariciler; Hız. Ali'nin tahkime razı olması, ordunun bölünme ve parçalanmasına yolaçtı. Büyük çoğunluğu bedevi araplar ve Medine'yi işgal eden âsilerden meydana gelen askerler, Tahkime razı olması sebebiyle kafir olduğunu iddia ettikleri halife Hız. Ali'nin ordusundan ayrıldılar. Hurkus b. Zübeyr'in başkanlığında Harure'de müstakil bir hükümet kurdular. Siyasî tavırları ve dinî görüşleri sebebiyle İslâm'dan ve müslüman toplumdaki ayrılmış oldukları ifade edilen bu kimselere "**Hâriciler**" denildi.

4. Haricilerle Mücadele ve Nehrevân Savaşı; Hız. Ali ordusundan ayrılarak kendisini güçsüzleştiren, sonra da tekfir edip ayrılan ve muhalif bir hükümet kuran Hâriciler ile her platformda mücadele etti. Barışçı yollarla onları itaat altına alamayınca, meydan savaşları yapmak zorunda kaldı. Nehrevan savaşında Haricileri tamamen etkisiz hale getirdi (*).

Olayların Sonuçları ve Etkileri:

Râşid Halifeler devri olaylarının önemli sonuçları ve birçok alanı kapsayan etkileri olmuştur. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Müslüman toplum, Hız. Muhammed'in hayatta olmadığı bir döneme girdi ve kendi başına ayakta durmaya çalıştı. Bu amaçla, mürtedler, mürteciler, âsiler ve bölücülerle savaşıldı. İslam toplumunun birlik ve bütünlüğü yeniden sağlandı.

2. Devlet kurma, yapılanma ve kurumlaşma geleneği teşekkül etti.

3. Siyâset ve iktidar meselesi, Hız. Peygamber'in vefatıyla birlikte müslümanların gündeminin ilk maddesini teşkil etti.

(*) *Râşid Halifeler Dönemi Sosyal Olayları konusunda geniş bilgi için bkz.: Taha Hüseyin, el-Fitnetü'l-Kübrâ; Taberî, Tarih, C.I-IX, Beyrut thz.; İbn Sa'd, et-Tabakât; Ya'kübî, Tarih; Sabri Hizmetli, "İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İçtimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme" AÜİFD., Ankara 1983, XXVI, 653-680; İslam Tarihi, Ankara 1995; Ahmet Akbulut, Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Şekillendirdiği Kelâm Meseleleri, İstanbul 1992; H. İbrahim Hasan, Siyasî-Dinî-Kültürel ve Sosyal İslâm Tarihi, terc. Komisyon, I. Cilt, İstanbul 1987; E.R. Fiğlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1992.*

4. Seçim esasına dayalı bir hilafet nizamı kuruldu.

5. Kureyş aristokrasisi, kabilecilik törelerinden ve Ensâr'ın iç yapısından kaynaklanan zaafî kullanarak siyasî iktidarı ele geçirdi, uzun yıllar boyunca ve çeşitli hanedanlıklar aracılığı ile iktidarını sürdürdü.

6. Saideoğulları Çardağı'nda yapılan devlet başkanı seçimi demokratik yöntemlerle ve özgür bir ortamda gerçekleşti. İlk olarak serbest seçim esasına dayanan bir yönetim kuruldu.

7. Hz. Ebû Bekir'in kendinden sonra yerine Hz. Ömer'i halife tayin etmesi, Hz. Ömer'in de halife seçimi işini, tamamen Kureyş kabilesine mensup kişilerden ibaret olan altı kişilik komiteye bırakması, Kureyş aristokrat ve bürokratlarının yönetim erkini kendi dışındaki müslüman topluluklara bırakmak istemediği inancını doğurdu. Bu durum da Hz. Osman zamanında patlak veren isyanlara, Arap kabilelerinin "**Hariciler**" diye yeni bir siyasî, sosyal ve dinî oluşum meydana getirmelerine; Kureyş'e karşı bir muhalefet cephesi teşkil etmelerine, hatta savaşarak da olsa siyasî iktidarı ele geçirme mücadelesi vermelerine sebep oldu.

8. Siyasî iktidar mücadelesi iç karışıklıklar ve kanlı olaylar ortaya çıkarmasının yanında, siyasetin dinin esaslarından olup olmadığı tartışmalarını da başlattı.

9. Gerek Kureyş'in ne şekilde olursa olsun hilafeti elinde tutmaya çalışması gerekse Ensâr başta olmak üzere birtakım Arap kabilelerinin siyasî iktidara gelme mücadelesi Ümmet'in yönetimi işi (hilafet)nin Kureyş'e ait bir hak olmadığı gerçeğini ortaya çıkarmasının yanında halife (devlet başkanı) tayininin-Şiâ'nın iddia ettiği gibi- nâs ve vasiyetle olmadığını; tersine halkın hür iradesine dayandığını ispatladı.

10. Râşid Halifelerin tayinleri, İslâm'da yönetimin (devletin) teokratik olmadığının açık delilini teşkil etti.

11. Hilafet bir idare şeklidir; doğrudan millet iradesine ve hakimiyetine dayanır; kutsal bir kurum değildir, zamanın gereklerine göre yapılır.

12. Râşid Halifelerin hilafetleri, müslüman milletler ve devletler tarihi için model teşkil etmiştir. Ancak Ümmeyyeliler döneminden itibaren saltanata dönüşmüştür.

13. Siyasî iktidar mücadeleleri müslüman ümmetin birlik ve bütünlüğünü parçalayan en büyük faktör oldu. Teokratik, demokratik yaklaşımlar paralelinde, seçimciler, nâsscılar, birleştiriciler vs. şeklinde gruplara ayrıldılar; Şia, Havâric ve Ehl-i Sünnet gibi siyasî-dinî topluluklar meydana getirdiler.

14. Farklı siyasî anlayışlar ve hizipleşmeler veya hilâfet-imâmet telakkileri müslüman toplum arasında itikâdî mezheplerin doğmasına sebep oldu.

15. Birçok dinî kavramların tanımına, büyük günah ve kader gibi meselelerin açıklamalarına siyasî ve ideolojik yaklaşımlar önemli etkide bulundu. Çünkü siyasî kanaatler ve farklılıklar inanç ve amel alanlarına taşındı. Başlangıçta tamamen siyasî nitelik taşıyan konular ve farklılıklar zamanla fikrî ve dinî görünümler kazandı; İslâm akâidini ilgilendiren hususlar arasında değerlendirildi. Hâriciler ve Şiiilerin birçok dinî anlayışı bu cümledendir. Ehl-i Sünnet, Şiâ, Havâric kavramlarını ve topluluklarını tanımlayan temel etken siyasettir, siyasî telakkidir.

16. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, sahâbiler arasında siyasî ihtilaflar ve kanlı olaylarla sonuçlanan iktidar mücadelesinin varlığı, İslâm siyasî nizamının dine dayanmadığını, sahâbilerin de masum kimse-ler olmadıklarını gösterir. Gerçekte İslâm, yönetim biçimini ne adlandı-
mış ne de şekillendirmiştir; fakat devletin temel ilkelerinin neler olduğunu açıklamış; adalet, meşveret, emanet, ehliyet gibi hususları siyasî nizamın esasları olarak ortaya koymuştur.

17. Hilafete ömür biçen haberler ve sahâbileri masum gibi gösteren rivayetler esas itibariyle, müslümanlar arasındaki iç çekişmeler, karışık-lıklar ve kavgalara mazeret niteliği taşımaktadır; bu amaçla çeşitli çevre-lerce söylenmiştir.

18. Fetih hareketleri İslâm'ın sesinin duyurulması; Arap yarımadası dışında kalan ulusların ve ülkelerin kapılarının yeni dine açılması amacı-na yönelik olarak yapıldı. Dini zorla kabul ettirme, İslamlaştırma amacı taşımadı.

19. Fetihler, müslüman topluma maddî ve manevî önemli faydalar sağladı; İslâm kültür ve düşüncesinin oluşmasında, yeni medeniyetin teşekkülünde etkili oldu.

20. Fetihlerle birlikte "karışım" (ihtilat) dönemine girildi; müslüman toplum her alanda hızlı bir değişim olayı yaşadı.

21. Hz. Osman ve Hz. Ali zamanındaki kanlı olaylar ve savaşlar müslüman millet ve devletin birlik-bütünlüğünü zedeledi, birtakım bölün-me ve hizipleşmelere yol açtı, farklı sosyal, politik, dinî ve ameli yakla-şımilar ortaya çıkardı.

TANZİMAT DÖNEMİNDE EKONOMİ BASINI: “TAKVİM-İ TİCARET”*

Prof. Dr. Nesimi YAZICI

Ekonomik hayatın önemli öğelerinden birinin ticaret olduğu, ticaretin geliştirilebilmesi için de, düzenli haberleşmeye ihtiyaç duyulduğu bilinir. Nitekim günümüz ticaretini, gittikçe gelişen ve genişleyen haberleşme ağı olmadan, düşünmenin bile imkânsız olduğu bir vakiydir. Bugün için geçerli olan bu durum, geçmişte de, vasitalarda farklılığa rağmen, esasta aynıydı. Bu konunun en önemli kanıtı, Anadolu'nun ilk yazılı belgelerini oluşturan ve M.Ö. 1950-1800 tarihlerini taşıyan Asurlular'a ait çivi yazılı tabletlerdeki ticarî mektuplardır. Bu başlangıç, çok uzun bir yol izledikten sonra, haberlerin düzenli bir biçimde ve belirli aralıklarla yayılması olgusunu, yani g a z e t e yi de ortaya çıkardı (Anvers 1605).

Basın genel ismi altında topladığımız süreli yayınlarla e k o n o m i nin ilişkisi, başlıca iki yönden ele alınabilir. Bunlardan birincisi ekonomi ile ilgili teorik bilgilerin yayılmasına basının katkısı, ikincisi ise üretici ile tüketici açısından aynı derecede önem taşıyan ticarî haberleşmeyi gerçekleştirmesidir. Avrupa'da ilk gazetelerin görünmesinden 200 seneden fazla bir zaman geçtikten sonra, günümüz Türkiye'si sınırları içindeki ilk Türkçe gazete çıktığında, Osmanlı ülkesinde basın-ticaret ilişkisi gerek Avrupa'dan intikal eden bilgiler dolayısıyla ve gerekse İmparatorluğun ticaret merkezlerinden İzmir'de çıkan gazeteler vasıtasıyla iyice anlaşılmiş bulunuyordu. Zaten bizde gazeteciliğin zuhuruyla Batı'dan bu kanalla iktisadî konulardaki bilgilerin gelmesi arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır¹. İlk örneklerinden itibaren, zaman içinde gelişen **Türk Basını**, iktisadî konuları teorik olarak ele aldığı gibi, tüccar için gerekli haber dağıtım işlevini de üstlendi. Bu durumun örneklerini **Tanzimat** gazete ve dergilerinde görmekteyiz. Biz bu tebliğimizde, bir girişten sonra Tanzi-

* Bu metin Orta Doğu Teknik Üniversitesi (Ankara 6-7 Kasım 1989)'ince düzenlenen **Tanzimatın 150. Yıldönümü Sempozyumu**'na sunulmuş, hiç bir yerde yayınlanmamıştır.

1. Z. Fahri Fındıkoğlu, *Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihiçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilâtı*, İstanbul, 1946, s.20.

mat basınında ekonomi konusuna kısaca temas edecek, nihayet doğrudan doğruya bir ekonomi ve ticaret gazetesini, 18 Ramazan 1282/22 K. sâni Rumî/3 Şubat 1866'da ilk sayısı çıkmış olan *Takvim-i Ticaret (Le Moniteur du Commerce)*'i ele alacağız². Onun dönemi Osmanlı ekonomisi ve Basın Tarihimiz açısından önemini göstermeye çalışacağız.

TANZİMATTA TİCARET VE BASIN

Tanzimat dönemi, Osmanlı ekonomisi ve ticareti açısından önemli bazı değişikliklerin görüldüğü bir devre olarak değerlendirilir. Biz özellikle ticaret üzerinde duracak olursak görürüz ki, 1838'den itibaren Osmanlı dış ticareti tamamıyla yeni bir oluşum içerisindeydi. Bu tarihte Osmanlı-İngiliz ticaret antlaşması yapılmış, müteakiben gümrüklerde ıslahata girişilmiştir. Daha sonra ikinci bir devre olarak ilki 29 Nisan 1861'de başta Fransızlarla olmak üzere, Avrupa devletleriyle bir dizi ticaret antlaşması imzalanmıştır. Bu arada ticaret hayatını düzenleyen kanunlar çıkarılmıştır. Bunlar arasında 1850'de çıkarılan **Kanunnâme-i Ticaret**, 1861'de **Usul-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnamesi**, 1863'te **Ticaret-i Bahriyye Kanunnâmesi**, yine 1860'da **Ticaret Kanunnâme-i Hümayûnuna Zeyl** hemen hatırladıklarımızdır³.

Tabiatıyla bu arada ülkede ziraat, sanayi ve ticareti geliştirmek isteyen tanzimatçıların, anlayışlarının gereği kurumlar ve bürokrasiyi de oluşturma gayreti içerisine girdiklerini belirtmek gerekir. Daha 1838'de **Hariciye Nezareti**'ne bağlı **Ziraat ve Sanayi Meclisi**'nin kurulduğunu, kısa bir süre sonra Meclis'in çalışma alanına eğitim-öğretimin de dahil edilerek **Meclis-i Umûr-ı Nâfia** ismini aldığını görüyoruz. Meclis, 1839'da **Umûr-ı Ticaret ve Ziraat Nezareti**'nin kurulmasıyla oraya bağlanır. Benzer kurumların daha sonra da kurulduğuna şahit olunur⁴. 1856 **Islahat Fermanı**'nda ülkede sanayi ve ticaretin geliştirilmesi önemli bir hedef olarak yine öne çıkarılır. 1860'da **İslâh-ı Sanayi Komisyonu** kurulur. Bu tebliğin amacı bu gelişmeleri takip etmek olmadığından bu kadarlık bir hatırlatma ile yetinelim. Fakat bu vesileyle şunu ifade etmek gerekir ki, gerek yabancı devletlerle yapılan antlaşmalar, gerekse çıkarılan yasalar ve oluşturulan, değiştirilip geliştirilen kurumların ve bunlara istikamet veren anlayışın, dönemin basınında da aksini bulmaması imkânsızdır. Nitekim gelişen basınımızla birlikte bu konunun örneklerinin artarak yer bulduğunu tesbit etmekteyiz.

Bilindiği gibi Tanzimat'ın ilanı sırasında Osmanlı başkentinde yalnızca bir Türkçe gazete vardır ve o da devletin resmî gazetesi **Takvim-i**

2. Yukarıda verilen tarih gazetesinin ilk sayısının üzerinde kayıtlıdır. Gün isminin Cumartesi olduğu belirtildiğinden 18 Ramazan'ı 17 şeklinde düzeltmek gerekir.
3. Zafer Toprak, *Türkiye Tarihi Osmanlı Devleti (1600-1908)*, İstanbul, 1988, c. III'teki *İktisat Tarihi*, bölümü, s.191-246.
4. Rifat Ünsöy, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii ve Sanayileşme Politikası*, Ankara, 1988, s.37-45.

Vekayi'dir. Onu daha ilk yıl bitmeden bir yenisi, **Ceride-i Havadis** takip edecektir. Devletin Takvim-i Vekayi'i çıkarmasının en önemli nedeni; politikası çevresinde bir kamuoyu oluşturmak, ülkede gelişen olayları kendi açısından ele alarak yorumlamak, taşradaki idarecilere merkezin düşüncelerini iletmektir. Bununla birlikte gazetenin hedefleri arasında; "...*funân-ı bediâ ve sanayi-i hasene ve es'âr-ı erzak ve emtia ve emr-i ticarete dair mevâdd dahi neşr ve beyan*" etmek de bulunuyordu. Bunun yapılması; "*cümle idâd ve sükkân-ı bilâd haklarında vücuhla fâideli, mülk ve millete hayırlı bir keyfiyet*" idi⁵. Gerçekten de Takvim-i Vekayi, bir resmî gazete olmanın sınırları içerisinde, ekonomi için gerekli haberleşmeyi temin etmeye çalışmış, dolayısıyla da ticarete katkıda bulunmuştur. Nitekim onun her sayısında olmasa bile, sıkça **Ticaret ve Es'âr, Mevâdd-ı Ticaret** ve **Ticaret** başlığı altında bölümlere yer ayırdığını görürüz. Ayrıca ülkeye gelen-giden gemiler, giren-çıkan ürün çeşitleri onun sahifelerinde belirtilir. Bütün bu nedenler dolayısıyla ki, Takvim-i Vekayi tüccar tarafından rağbet görmüştür. Bu durumu, onun ilk yıllarına ait abone kayıtlarından kolayca öğrenmekteyiz⁶.

Temmuz 1840'da yayınlanmaya başlayan **Ceride-i Havadis** ve ondan yirmi sene sonra Ekim 1860'da ilk sayısı çıkan **Tercüman-ı Ahval**'in bu konuda daha ileri adımlar attığını düşünmek gerekir. Nitekim **Ceride-i Havadis**, ilk sayısındaki **Mukaddime**'sinde; *havâdisât-ı nâfia vesâir hüner ve maârifle ilgili konular yanında, "sanayi ve ticarete dair ihbarât ve ifadât-ı lâzimeyi havf olarak"* yayınlanacağını belirtirken, buna ek olarak; "*Satılık hane ve dükkan vesâir akârı olanlar ve hane ve dükkanını icara vermek isteyenlerin gelüb yerli yeriyle haber verdikleri halde, gazete-i mezkûra derc ve ilân olunacağı keyfiyeti*"ne işaret edilmiştir. Gerçekten de **Ceride-i Havadis**'in iç ve dış sahifelerinde geniş çapta ilanlara yer verilmiş ve 1852'de bu ticarî ilanlar gazetenin 1/3'ünü kaplayacak hale gelmiştir. **Ceride-i Havadis**'te **Münif Paşa**'nın ekonomi konusundaki muhtelif yazılarını da bu vesile ile hatırlamak gerekir⁷. Bir Türk tarafından çıkarılan ilk müstakil Türkçe gazete olarak tanınan **Tercüman-ı Ahval** ise, ticarî haberleşmeyi sağlayan haber ve ilanlar yanında,

5. Bu ifadeler 8 Ekim 1831'de çıkan *Takvim-i Vekayi*'in *Mukaddime*'sinden alınmıştır. Benzer görüşler *Takvim-i Vekayi*'in çıkış hazırlıkları sırasında ve daha sonra da ileri sürülmüştür. Bkz. Serasker Paşa'nın lâihasından; "*tüccar ve sarraflar ve esnaf tâîfesi havadis hususuna İslâmdan ziyade mecbur olduklarından...*" Bkz. Nesimi Yazıcı, *Takvim-i Vekayi "Belgeler"*, Ankara, 1983, s.28-29, 69, 71-72, 75, 86, 100, 110, 114.
6. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliyeden Müdevver Defter*, nr. 7080. İstanbul'daki esnaf ve tüccarın 150 gazeteyi ihtisap Nazırı vasıtasıyla aldıkları görülüyor (s.14). Sarraflar 65, poliçeciler 20 adet alıyorlar. Aynı şekilde Bursa, İzmir, Karaman, Vidin, Halep gibi şehirlerde tüccar *Takvim-i Vekayi*'e geniş çapta abone olmuştur.
7. Z. F. Fundukoğlu, A.g.e., s.20 vd.; Ayr. bkz. R. Önsoy, "*Tanzimat Döneminde İktisadî Düşüncenin Teşekkülü*", Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri, Ankara, 1987, s.91 vd.; Aynı yazar, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayileşme Politikası*, Ankara, 1983, muhtelif sahifeler.

özellikle de **Mehmed Şerif**'in ekonomiyle ilgili makaleleriyle bu sahada önemli yer tutar⁸.

Bu konuyu daha fazla uzatmadan, Tanzimat döneminde basının ekonomik konulara olabildiğince ciddi bir biçimde eğildiğini ve ticarî haberleşmeyi üstlenmiş olduğunu vurgulayalım⁹. Nitekim bu durum ilk dergiler için de geçerlidir. Popüler bir fen dergisi niteliğine sahip olarak **Münif Paşa**'nın geniş katkılarıyla Haziran 1862'den itibaren 47 sayısı yayımlanan **Mecmua-i Funûn**'da da, ekonomiyle ilgili makalelerin sık sık yer aldığını görürüz. Bu dergiyi çıkaran **Cemiyet-i İlmiye-i Osmanîye**'nin **Nizamname**'sinin ikinci maddesinde dergi ile ilgili olarak; "*Cemiyet, ulûm ve maarife ve ticaret ve sanayie dair Mecmua-i Funûn namıyla be-her mâh ibtidasında bir gazete çıkaracak...*" denilmektedir¹⁰. Bu hedef çok sayıda makale ile gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

1860'lardan itibaren yenilenen ticaret antlaşmalarıyla birlikte, genelde ekonomi ve özelde ticaretle ilgili müstakil gazetelerin çıkarılması gündeme gelmiştir. Burada **Ticaret Nazırı Edhem Paşa**'nın sonuçsuz kalacak bir girişimi üzerinde durmak gerekecektir.

MECMUA-İ NEZARET-İ TİCARET

Ticaret Nazırı Edhem Paşa 18 Şevval 1279/26 Mart 1279/7-8 Nisan 1863'te **Nezaret-i Umûr-ı Ticaret** 210 sayılı yazı ile **Sadaret**'e müracaat etmiştir. Paşa, **Mecmua-i Nezaret-i Ticaret** isimli bir gazete çıkarmak istemektedir. Konuyla ilgili görüşlerini etraflıca kaleme almış, ayrıca gazetenin içeriğini tam olarak gösteren bir yönergeyi yazısına eklemiştir. Paşaya göre bu gazete; ticaret, sanat ve ziraat konularında yayınlar yaparak her sınıf ahaliye faydalı olacaktır. Çünkü ülkenin bir yerindeki ziraat ve sanatın durumu, fiyatların vaziyeti diğer bir tarafta bilinmemekte ve bu durum da bir çok sıkıntıları ortaya çıkarmaktadır. Edhem Paşa, bu gerekçeyi ifade ettikten sonra gazetenin hangi konularda yayın yapacağını on madde halinde ayrı ayrı açıklamaktadır. Buna göre çıkarılacak gazetede; **Ticaret, Mehâkim-i Ticaret, Umûr-ı Ticaret, Es'âr,**

8. M. Nihad (Özön). *Yüz Senelik Gazeteciliğimiz, Ayın Tarihi*, c.XXV, s.86 (Ankara Mayıs 1931), s.7449; Server İskit, *Husulî İlk Türkçe Gazetemiz Tercüman-ı Ahval ve Ağâh Efendi*, Ankara, 1937, s.23 vd. *Tercüman-ı Ahval*'in ilk sayfasında, isminin altında yer alan kısımda; "*İşbu gazete ahvâl-i dahiliye ve hariciyeden müntehab bazı havadisî ve madrif ve sanayi-i mütenevvia ile ticaret vesâir mevâdd-ı nâfiyaya müteallik mebahisi fâmil olduğu halde...*" deniliyor.
9. Tanzimat basınında Ekonomi, Abdüllatif Şener tarafından 31 Ekim-3 Kasım 1989'da T.T. Kurumu tarafından düzenlenen Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu'nda bir bildiri çerçevesinde çok güzel değerlendirilmiş bulunuyor: *Osmanlı Mali Düşüncesinin Çağdaşlaşması (Tanzimat Dönemi)*, Ankara, 1994, s.215-242.
10. *Mecmua-i Funûn*, c.I, S.1 (İstanbul Muharrem 1279), s.2.

Eshâm ve Evrâk-ı Hazine ile Kumpanya Hisselerinin Kıymeti, Sefâyinin Limanlara Amed ü Şüdü, Sinaat, Ziraat, Umûr-ı Ebniye, Mevâdd-ı Müteferrika, İlânât-ı Resmîye ve Gayr-ı Resmîye başlıkları altında toplanabilecek konular yer alacaktır. Gazete Ticaret Nezareti'nce çıkarılacak resmî bir süreli yayın olacaktır. Haftada bir yayınlanarak, senelik abone ücreti 100 kuruş olmak üzere belirlenecek ve 500 müşterisi bulunabilecektir. Bu takdirde kendi kendini ianesiz idare edebilecektir. Gazetenin haber toplaması ise; "Memâlik-i ecnebiyede mukim Devlet-i Aliyye şehbenderleri ve ziraat müdürleri caniplerinden havadis gönderilmesi" ile mümkün olacaktır¹¹.

Bu hususlar Bâb-ı Âlî'de olumlu bulunmuş ve; "Filhakika mezkur gazeteye derc ile neyr ve ilan olunacak mevâdd tevsi-i ticaret ve teshîl-i ziraat ve sinaat için müstelzim-i muhassenât-ı adide olacak keyfiyâtta bulunmasıyla" arz tezkeresi düzenlenmiş 8 Z. kâde 1279/27 Nisan 1863 tarihli irade ile de Mecmua-i Nezaret-i Ticaret'in çıkışı kesinleşmiştir.

Mecmua-i Nezaret-i Ticaret, isteğe rağmen çıkarılmamış olmalıdır. Nitekim Takvim-i Ticaret'in ilk sayısında bu konudaki teşebbüsün, çok sayıda dile yayınlanma gereği dolayısıyla sonuçsuz kaldığı ifade edilmiştir. Bununla birlikte kesin sebep bilinmemektedir. Bu münasebetle basın tarihimiz açısından önemli olabilecek bir hususu da vurgulamakta yarar vardır. Bilindiği gibi Aralık 1864'te Matbuât Nizamnâmesi'nin çıkışına kadar ülkemizde yerli tebaanın gazete çıkarma ruhsatı almak istediğinde müracaat mercii Maarif-i Umumiye Nezareti'dir¹². Buna mukabil yabancılar Hariciye Nezareti'ne müracaat ederlerdi. Halbuki burada Ticaret Nazırı doğrudan Sadaret'e yazmıştır. Bu durum çıkacak yayının resmî olmasıyla ilgilidir. Nitekim Vakayi-i Tıbbiye'nin 1849'da çıkışında da aynı yol izlenmiştir¹³. Bunun bir başka örneği de (21 Safer 1276/19 Eylül 1859) Ceride-i Havadis-i Harbiye adlı gazetenin çıkarılma işleminde görülür¹⁴. Gazetenin 500 adet satabileceğinin düşünülmesi ve haber kaynaklarının tamamıyla resmî makamlar olması da dikkat çekicidir.

TAKVİM-İ TİCARET (LE MONITEUR DU COMMERCE)

Takvim-i Ticaret, bugüne kadar hakkında çok az bilgimiz bulunan süreli yayınlarımızdan biri idi. Onun hakkında söylenenler, hemen herkes tarafından aynen tekrarlanan birkaç cümleden ibarettir. Selim Nüzhet,

11. *Irade, Dahiliye*, 34421. Gazetenin içeriği ile ilgili yönerge Ek I'de verilecektir.

12. Bkz. *Tercüman-ı Ahval, Tasvir-i Eşkar ve el-Cevâib* gazetelerinin çıkışı için yapılan işlemler. *Irade, Meclis-i Mahsus*, 822; *Irade, Meclis-i Vâlâ*, 1983.

13. *Irade, Meclis-i Vâlâ*, 3636.

14. *Irade, Dahiliye*, 29221.

Türkiye'de çıkan gazeteleri tanıttığı eserinde 1865 yılı için; "Takvim-i Ticaret gazetesi çıkmıştır. Hiç bir nüshasını görmediğim bu gazeteyi Ebülziziya Tefik Bey, British Museum'un gazete koleksiyonları arasında görmüş (Ebülziziya Mecmuası, No:89, s.24) bakınız ne diyor: "Takvim-i Ticaret isminde bir gazete olduğunu unutmuştum. Orada görünce zamanı neşrinde ne kadar ehemmiyetle telakki olunduğuna ve hatta muharriri Hasan Fehmi Paşa olduğunu tahattur ettim" dediğini kaydediyor¹⁵. Hasan Refik Ertuğ ise; "Hasan Fehmi Paşa tarafından çıkarıldığı bilinen bu gazete, Türkiye'nin iktisat ve ticaret sorunlarını ele alan ilk mevkûtedir... Çıktığı tarihte diğer gazetelerde bu yeni mevkûteden çok bahsedilmiştir" dedikten sonra; Türkiye kütüphanelerinde hiçbir nüshanın bulunmadığını, British Museum da birkaç nüshasının olduğunu ilave eder¹⁶. Bunlar haricinde Takvim-i Ticaret, bazı yazarların çalışmalarında ya bir cümle veya ismen yer almıştır. Burada dikkatleri çeken ondan bazan gazete,¹⁷ bazan da dergi olarak bahsedilmiştir¹⁸.

Mecmua-i Nezaret-i Ticaret'in kuvveden fiile aktarılamaması ve ihtiyacın giderek artması bu sahada yeni girişimcilere imkân vermiştir. Nitekim Berlin Sefiri Jean Aristarchi Bey ile Constantin Calliady, Georg Guarracino ve Alexandre Carathéodory 20 Eylül 1865'te müşterek bir dilekçe vermişlerdir¹⁹. Bunlar dilekçelerinde; Başkent ve taşrada sanayi, ticaret ve seyrül sefayine mahsus bir gazete olmadığını, halbuki son ticaret antlaşmalarının böyle bir süreli yayını zorunlu hale getirdiğini ifade ettikten sonra, ülkede sanayi ve ticaretin gelişmesine yardım etmek üzere değişik dillerde yazılmış kısımlar içeren **Takvim-i Ticaret** adlı bir gazete çıkarmak üzere kendilerine müsaade verilmesini istiyorlardı. Ayrıca bu kişiler, böyle bir gazete çıkarma külfetine karşılık olarak; mahkemelerle ilgili ilanlarla, ilanât-ı nizamiyenin münhasıran kendi gazetelerinde neşrin talep etmekteydiler. Şimdiki uygulamanın yetersiz olduğunu ve **Gazette de Londre** ve **Moniteur** gibi, bu konuların tek bir gazetede yer almasının gerekliliğini belirtiyorlardı. Erbâb-ı Mesâlih ilanlarını bu gazete ile birlikte istedikleri başka gazeteye verebileceklerse de, resmî makâmlar karşısında ancak bu gazetelerdeki ilanlar geçerli kabul edilecektir.

15. Selim Nüzhet (Gerçek), *Türk Gazeteciliği*, İstanbul, 1931, s.41-42. Halbuki gazetenin bizim tesbit edebildiğimiz Millî Kütüphane'deki tek ve eksik koleksiyonunda son iki sayının üzerinde S. Nüzhet mührü bulunmaktadır. Anlaşılan yazar bu nüshaları kitabını yazdıktan sonra ele geçirmiştir.
16. Hasan R. Ertuğ, *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, İstanbul, 1970, c.I, s.209-210.
17. Korkmaz Alemdar, *Türk Basını*, Türk Ansiklopedisi, c.XXXII, s.66; M. Nuri İnşur, *Basın ve Yayın Tarihi*, İstanbul, 1982, s.204.
18. Vedat Günyol, *Matbuat*, İslâm Ansiklopedisi, c.VII, s.368; R. Manery-V. Günyol, *Basın*, Meydan Larousse, c.II, s.178.
19. *İrade, Hariciye*, 12526.

Bu dilekçe Sadaret kanalıyla Padişah'a sunuluyor ve 29 C. evvel 1282/20 Ekim 1865 tarihli irade ile gazetenin çıkışı kabul ediliyor. Bu arada gazetenin yayın ilkeleri ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen 11 maddelik bir **Şartname** hazırlanıyor. Birinci maddesindeki gazetenin sahiplerini gösteren kısım hariç bu Şartname 3 Şubat 1866'da çıkan bir numaralı **Takvim-i Ticaret**'te aynen yayınlanmıştır. Burada yer alan belli başlı esaslara göre Takvim-i Ticaret;

- Ticaret, denizcilik, sanayi, şirketler konularında yayın yapacak, politik ve dinî konulara katıyken girmeyecektir. (Politika ve din konularına girmemek hususu Mecmua-i Funûn için de geçerlidir. Fakat daha sonra bu dergiye politika ile ilgili özet yayın hakkı tanınmıştır).

- Haftada en az bir defa yayınlanacak olan gazete 40x60 cm boyunda olacaktır.

- Gazetenin her sayısının Türkçe kısmında ticaret, denizcilik, sanayi konusunda bir baş makale ve bu konularda muhtelif maddeler yer alacaktır.

- Gazete "*mevâdd-ı kanuniyye ve hukukiyyeye dair ilanâtın derci*" konusunda resmî gazete olarak değerlendirilecektir. Ticaret, bahriye ve sair kanun ve nizamnamelerle, halen yürürlükte olan ve bundan sonra çıkacak yasalara göre yapılacak ilanlar, bu gazetede neşredilecektir. Başka gazetelerde yapılacak ilanlar hükümet nazarında geçerli kabul edilmeyecektir.

- Devlete ait ilanlar ücretsiz olacak, buna mukabil devletçe alınacak 250 nüsha, Dersahdet ve taşra mahkemelerinin kapı ve divanhanelerine asılacaktır. Özel ilanlar için tarife belirlenmiştir (Md. 8).

- Gazetenin gelir ve gideri sahiplerine ait olup, basım şekli, haftada kaç sayı çıkacağı vb. hususlarda sahipleri serbesttir. Bununla birlikte politika ve din konularında yayın yapmama ve 5. maddedeki yayın ilkeleriyle, Matbuât Nizamnamesi ahkâmına riayeti gazete kabul etmektedir.

- Gazete hiçbir şekilde resim ödemeyecek ve üç ay içinde yayınına başlacaktır.

1. TAKVİM-İ TİCARET'İN İÇERİĞİ:

Takvim-i Ticaret çok sayıda gazetemizde olduğu gibi önemli ölçüde mazinin karanlıklarına gömülmüş, basın tarihiyle ilgilenenlerce yalnızca ismi hatırlanabilir hale gelmiş bir gazetemizdir. Çünkü uzun bir süre Türkiye'de hiç bir sayısının bulunmadığı kabul edilmiştir. Temennimiz, bizim olan bu ve diğer süreli yayınlarımızın, günümüzün artan teknik imkânlarından da faydalanılarak, tekrar kütüphanelerimize kazandırılması

ve araştırmacıların hizmetine sunulmasıdır. **Takvim-i Ticaret** üzerine bizim incelememiz, gazetenin 1866 senesindeki; 1-26, 28, 31-33, 36-37, 40-42, 44-46, 1867 senesindeki 48-49, 51-65, 1872 senesindeki 74 ve 1873 senesindeki 114. sayılarını ihtiva eden, ülkemizde tesbit edebildiğimiz yegâne kolleksiyonuna dayanmaktadır²⁰. Bu kolleksiyonda görülen, **Takvim-i Ticaret**'in kendisi için belirlenen yayın ikelerine uyarak, her hafta cumartesi günleri çıktığıdır. Doğrudan devlet politikasıyla ilgili hiç bir yayına yer vermeyen **Takvim-i Ticaret**, din alanından da devamlı uzak durmuştur. Bu vesileyle onun, sokakların temizlik ve düzeni dolayısıyla bir defasında, büyük din bilgini **İmam Gazali**'nin meşhur eseri **İhyâu Ulumi'd-Din**'in **Babu'l-Münkerât** bahsinin **Münkerâtü'ş-Şevâri** bölümünün tercümesini (s: S.13) verdiğini belirtelim.

Takvim-i Ticaret'in içeriğini burada eksiksiz olarak göstermek gibi bir amaç taşımamaktayız. Bununla birlikte onun muhtevasını göstermek bakımından, yer verdiği yazıları kabaca tasnif ederek dört bölüm halinde takdim edebiliriz:²¹

a. Başmakale ve sürekli yazılar: **Pamuk Ziraatine Dair Risale** (S. 2, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 11); **Cebel-i Kazan çevresinde zeytinciliğin geliştirilmesi** (s.5); **Pamuk ziraatinin teşviki** (S.9); **İddihar (rehin) Sandıkları** (S.12, 13); **Fevâid-i Şirket** (S. 13, 14. Mecmua-i Funûn'dan); **Umûmen Demiryolları Hakkında Bazı Mülâhazât** (S.16, 17); **İngiltere'nin Nüfus Durumu** (S.19); **Filâhat ve Ziraat Beyanındadır** (S.19, 20); **Her yıl Padişah'ın Bâb-ı Âli'yi ziyaretinde okunan mazbata** (S. 22, 23, 24); **Vazâyif-i Ticariyye** (S.23); **Kara ve Deniz Ticaretinin Geliştirilmesi** (S.28). **Ülkede İlköğretimin durumu ve ıslah yolları** (S.31); **Demiryollarının gerekliliği** (S.32); **Şirketler** (S.37. Çok geniş); **Bankalar** (S.44); **Sergi açılmasının önemi** (S.48); **Suriye'de ziraat** (S.46); **Eğitim ve ülke kalkınması** (S.49); **Ticaretin önemi** (S.51); **Yardımlaşmanın önemi** (S.56) **Limanların önemi ve İstanbul limanı** (S.57); **Suriye vilayetinin iktisadî gelişmesi** (S.60); **Paris sergisi** (S.62); **Coğrafya ilminin faydaları** (S.63); **Vapur kumpanyaları** (S.64).

b. Nizamnâmeler: **Memâlik-i Şahanede Pamuk Zer'inin İntişarına Sa'yeyleyenler ve İşbu Tohumu Zer'eyleyenler ile Pamuk Tathirine Mahsus Makine Vaz' ve Küşâd Eyleyenlerin Suret-i Mükafaatına Dair Nizamnâme** (18 Ramazan 1282. Ş.2); 14 C. evvel 1282 tarihli **Turuk ve Meâbir İdaresi'nin Suret-i Teşkiline Dair Nizamnâme** ve aynı tarihli **Turuk ve Meâbir Müdiriyet-i Umûmiyesinin Vezâyif-i**

20. *Millî Kütüphane, Süreli Yayınlar*, 1962 ŞÇ.89.

21. Bu yazıların çoğunda başlık olmadığından, burada verilenler içerikleri gözönünde bulundurularak tarafımızdan tesbit edilmiştir. Büyük harflerle yazılanlar ise aynen alınmıştır.

Müterrettebesini Havî Nizam (S.6); **Müskirât satışı yapanların ödeyecekleri vergi** (S.18, 19); **Cemiyet-i Amelperver Nizamnâmesi** (S.41, 46, 47, 49. Bununla ilgili çok sayıda haber var); **Kontrato Nizamnâmesine Zeyl** (S.53); **Matbuât Hakkında Âli Kararname** (S.58, Fransızcası S.59. Burada Âli Kararname Takvim-i Vekayi'den daha önce neşredilmiştir); **Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye Nizamnâmesi** (S.61, 62); **Osmanlı Ziraat ve Sanayi Bankası Namıyla Teşkil Edilecek Anonim Şirketin Nizamnâme Lâyhası** (S.114).

c. Muhtelif Haberler: Geçen sene Amerika'ya göç eden İngilizler, dünyadaki denizaltı telgraf kabloları, Avusturya-İngiltere ticaret antlaşması, demir ve karayolu yapımı, İstanbul yangınları, Yemen'de kolera, Ticaret ve Nafia Nezaretlerinin ayrıldığı, ülke içi ve dışında bazı vilayetlerin iktisadî durumu, vilâyet teşkilâtının yerleşmesi... **Hülâsa-i Ahvâl-i Muâmelât-i Ticariye** (S.19, 20); **Hülâsa-i Ahvâl-i Maliye ve Mesâlih-i Borsa**; **Hülâsa-i Ahvâl-i Muâmelât-ı Ticariye ve Fiât-ı Hazıra-i Emtia-i Dersaadet** (S.22, 23); **Hülâsa-i Muâmelât-ı Borsa ve Muâmelât-ı Borsa** (S. 23, 24, 25, 26, 28, 31, 32, 33); **Dersaadet'de Es'âr**.

d. İlanlar: Örnek: Ticaret Nezareti'nden; Bir Yunanlı ve bir Osmanlı tüccarı arasındaki davaya Ticaret Mâhkemesi'nin verdiği 7 Ramazan 1282/2 K. sâni 1281 tarihli karar (S.2); İflas ilanları, demiryolları, posta ve telgraf, gümrüklerde kalan eşyalar, şirket toplantıları...

Burada Takvim-i Ticaret'in özellikle Türkçe bölümü göz önünde bulunduruldu. Gazetenin Fransızca ağırlıklı kısmında da dönemin Osmanlı ekonomisi ile ilgili ipuçları taşıyan önemli makaleler ve muhtelif yazıların bulunduğunu belirtelim.

2. BASIN TARİHİ AÇISINDAN TAKVİM-İ TİCARET

Takvim-i Ticaret, Osmanlı Basını'nın çeşitlendiği, değişik gazete ve dergilerin yayımlanmaya başladığı bir dönemde yayınlanmıştır. Her hafta Cumartesi günleri çıkan gazete, 34x47 cm. boyutlarındadır. Dört sahifelikdir ve dışarıdaki iki sahifesi Türkçe (Osmanlıca), içerideki iki sahifesi ise Fransızca ağırlıklıdır. Genelde önemli bölümlerin Fransızca olarak neşredildiği iç sahifelerde yer alan ilanlar ise İtalyanca, Rumca Ermenice... gibi değişik dillerde olmuştur. Elde bulunan koleksiyondan tesbit ettiğimize göre ilk dönemde gazete **Ceride-i Havadis Matbaası**'nda basılmıştır, idare merkezi ise **Galata'da Kivork Bey Hanı**'dır. 1872'den sonra **Takvim-i Ticaret Mithat Efendi Matbaası**'nda basılmış, bu sırada idarehanesi **Perşembe Pazarı** civarında **Bakır Sokakı**'ndaki hanın 2 numaralı odası olmuştur. Tek tek veya abone kaydı şeklinde okuyucuya ulaştırılan gazetenin bir sayısı 2 kuruştur. Üç aylık

30 kuruş, altı aylık yarım, bir yıllık abone bedeli ise bir Osmanlı Lirası'dır.

Sahiplerini bildiğimiz Takvim-i Ticaret'de kimlerin yazı yazmış olduğunu çok iyi bilemiyoruz. Bununla birlikte Türkçe'de **Hasan Fehmi Paşa**'nın yazı yazdığı Basın Tarihçileri tarafından öne sürülmektedir. Bu durumda özellikle başmakalelerin onun tarafından yazılmış olması gerekir²² Gazetenin çıkışı sırasında Matbuat Nizamnamesi yürürlükte olduğu halde yönetici ismi konulmamıştır. 1872'deki nüshalarda ise Fransızca kısımda **Directeur-Gérant** olarak **Antuvan de Peraldi** ismi geçer. Takvim-i Ticaret'in sahipleri arasında yabancıların da bulunması dolayısıyla çıkış izninde Hariciye Nezareti devreye girmiştir. Bu durum, Aralık 1864 tarihli Matbuat Nizamnamesi'nin gereğidir.

Takvim-i Ticaret kaç sayı yayınlanmıştır? Bunu bilemiyoruz. Bununla birlikte 1872'deki sayılarında 2' ieme anné (ikinci sene) denmesi dolayısıyla onun bir süre yayınına ara verdiği anlaşılmaktadır. Gazetenin haftada bir yayınlandığını biliyoruz. Baştan itibaren haftalık çıkış sayısı devamlı artırılmak istenmişse de bunda başarılı olunamamıştır.

Gazetenin bazı merkezlerde muhabirlerinin bulunduğunu düşünmek mümkündür. Nitekim Pire (S.14) ve Selanik (S.57)'te muhabir bulunduğunu yayınlarından tesbit etmekteyiz. Bizim görebildiğimiz gazetede tek tashih 28. sayısındadır.

Takvim-i Ticaret, kendi döneminde yayınlanan bir çok gazeteden sütunlarına haberler nakletmiştir. Bu gazeteler arasında: **İbretnüma**, **Ceride-i Havadis**, **Ruznâme-i Ceride-i Havadis**, **Tasvir-i Efkâr**, **Basiret**, **Mecmua-i Funûn** gibi başkentte yayınlananlar bulunduğu gibi, **Tuna**, **Bosna**, **Suriye** gibi vilâyet gazeteleri ve **Vakayi-i Misriye**, **Ruznâme-i Vakayi-i Misriye** ve çok sayıda Avrupa gazetesi bulunmaktadır.

Takvim-i Ticaret'in tam bir koleksiyonuna sahip olamadığımızdan kaç sayı çıktığını kesin olarak bilememekteyiz. Bununla birlikte 28 Şevval 1296/15 Ekim 1879'da gazeteye siyasi haberler yayınlama müsaadesi verildiğini görmekteyiz²³. Bu müsaade sonuçta onun kapanmasına neden olmuştur. Çünkü o dönemdeki sahibi **Vitaker**, bir makalesinde **Zaptiye Nazırı Hafız Paşa**'ya verilen nişan konusunda uygunsuz ifadeler kullandığı gibi, Saray erkânı hakkında hakaretâmez yazılar yazmıştır. Bunun üzerine **Takvim-i Ticaret** "*müebbeden tatil edilmiştir*".²⁴ Bu vesileyle

22. Hasan Fehmi Paşa (ö. 1910). Osmanlı döneminde önemli görevler üstlenmiştir. Bkz. *Türk Ansiklopedisi*, c.XVIII, s.12-13.

23. İrade, Dahiliye, 64302.

24. İrade, Dahiliye, 64698; Y.A. Hus., 163, 63.

daha sonra 1312-1313/1894-1895 senelerinde *Takvim-i Ticaret* adıyla iki salnâmenin çıkarılmış olduğuna da işaret etmek gerekir²⁵.

Sonuç olarak *Takvim-i Ticaret (Le Moniteur du Commerce)*'in, Tanzimat dönemi Osmanlı gazetelerinden biri olması dolayısıyla Basın Tarihimizde haklı bir yere sahip olduğunu vurgulamak isteriz. Aynı zamanda da bu gazete, dönemi Osmanlı ekonomik hayatını anlamamızda bize önemli katkılar olabilecek bir yayın organı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle bu konularla ilgilenenlerin kaynakları arasına *Takvim-i Ticaret*'i de katmalarının yerinde olacağı açıktır.

EK-1: Mecmua-i Nezaret-i Ticaret'in içeriğini gösteren yönergesi (İrade, Dahiliye, 34421).

Mecmua-i Nezaret-i Ticaret

Ticaret, Sanaat, Ziraat ve Ebnîyeye Dair Gazetedir.

Ticaret

Mahâkim-i Ticaret, Umûr-ı Ticaret, Es'âr-ı Eshâm, Evrâk-ı Hazine ile kumpanya hisselerinin kıymetlerine ve sefâynin limanlara amedü şüdüne dair olan bendleri şâmilirdir.

Mahâkim-i Ticaret

Gerek Dersaadet ve gerek taşralarda bulunan ticaret mahkemelerinin verdikleri ilamlardan şayân-ı itina olan ilâmât veyahut hülasaları ve kavanin ve nizâmât-ı ticarete dair vukû bulacak tadilât ve ıslahatın müceddeden küşad olunacak mahâkim-i ticaret ile memurlarının tayin ve tebdilleri ve umûr-ı iflâsiye vesaireye dair mahâkim-i ticaretten vuku bulacak ilânât-ı resmîye.

Umûr-ı Ticaret

Tevsî-i dâire-i ticaret hakkında taraf-ı Devlet-i Aliyye'den icra ve ita buyurulacak olan her güne teshilât ve imtiyazât ile ticaret şirketlerinin suret-i teşkilî ve nizâmâtı ve ticarete vuku bulacak terakkiyât ile Memlûk-i Mahrûse-i Şahane'nin ithalât ve ihracâtı hakkında kesbolunabilecek malûmât-ı muvassaka.

Es'âr

Gerek Dersaadet ve taşralarda ve gerek memlûk-i ecnebiyenin bazı mahallerinde erzak ve eşya-yı sairinin kesret ve nedreti ve revâc-ı kıymeti.

Eshâm ve Evrâk-ı Hazine ile Kumpanya Hisselerininin Kıymeti

Memlûk-i Şahâne ve gerek Avrupa piyasalarında Devlet-i Aliyye'nin eshâm ve evrâk-ı hazinesiyle kumpanya hisseleri ve bazı devletlerin dahi bu makûle evrâk ve hisseleri fiyatı.

Sefâynin Limanlara Amed ü Şüdü

25. Birinci defa çıkan *Takvim-i Ticaret*'te (Kostantiniye, 1314) Muharriri K. Adil, Sahip ve Nâşiri A. İrfan olarak kaydedilmiştir. Ertesi sene yayınlanan ikinci *Takvim-i Ticaret*'te muharrir belirtilmemiş, Mürettib, Sahip ve Nâşiri olarak A. İrfan gösterilmiştir. Her iki salnâme de değişik renkte sahifeler ihtiva etmektedir.

Osmanlı sefîneleriyle süfün-i ecnebiyenin Memâlik-i Şahane limanlarıyla bazı ecnebi limanlarına amedü şüdü.

Sınâat

Umûr-ı sınıtiyenin ahvâline dair malumât ile tevsi ve ıslahı hakkında taraf-ı Devlet-i Aliyye'den gösterilecek teshilât ve teşekkül edecek sanayi cemiyetleri ve bunların nail olacakları imtiyazât ve beynlerinde mün'akid mukâvelât ve emr-i sınıdâtın edeceği terakkiyât.

Ziraat

Umûr-ı ziraatın kezdâlik ahvâline dair malumât ile tevsi ve ıslahı emrinde icra buyurulacak teshilât ve verilecek imtiyazât.

Umûr-ı Ebniye

Ebniye İdaresi'nce vukûbulacak ıslahât ve inşâât ve deîvî ile tesviye-i turak ve müzayede ve münâkasaya dair hususlar.

Mevâdd-ı Müteferrika

Gerek erbâb-ı sanayi ve ticarete ve gerek zürrâ' ve mimarâna malumât verecek mevâdd-ı nâfia.

İlanât-ı Resmîye ve Gayr-ı Resmîye

Ticaret Nezâret-i celîlesinden ve gerek devâir-i resmîye-i sâireden verilecek ilanât ve bazı kesân taraflarından itâ olunacak ilanât-ı gayr-ı resmîye işbu gazete ile neşr ve ilan olunacaktır.

LE MONITEUR DU
COMMERCE



تکلیف

قاری المجدد ۱۲۷۰ سے ۱۲۷۷ تک مہتمم رہے اور انھیں پہلا آفسیسر بن کر بلاں خانہ میں بٹیکہ وغیرہ چھاپنے سے آغاز کیا اور انھیں پہلے پہلے ممالک پر دوڑ کر دولت مندوں کو قدامتوں اور اصلاحات کے سلسلے میں اور آخری تمام آگاہیوں میں پہلے پہل ممالک پر دوڑ کر

پہلے پہل ممالک پر دوڑ کر اور انھیں پہلا آفسیسر بن کر بلاں خانہ میں بٹیکہ وغیرہ چھاپنے سے آغاز کیا اور انھیں پہلے پہلے ممالک پر دوڑ کر دولت مندوں کو قدامتوں اور اصلاحات کے سلسلے میں اور آخری تمام آگاہیوں میں پہلے پہل ممالک پر دوڑ کر

پہلے پہل ممالک پر دوڑ کر اور انھیں پہلا آفسیسر بن کر بلاں خانہ میں بٹیکہ وغیرہ چھاپنے سے آغاز کیا اور انھیں پہلے پہلے ممالک پر دوڑ کر دولت مندوں کو قدامتوں اور اصلاحات کے سلسلے میں اور آخری تمام آگاہیوں میں پہلے پہل ممالک پر دوڑ کر

پہلے پہل ممالک پر دوڑ کر اور انھیں پہلا آفسیسر بن کر بلاں خانہ میں بٹیکہ وغیرہ چھاپنے سے آغاز کیا اور انھیں پہلے پہلے ممالک پر دوڑ کر دولت مندوں کو قدامتوں اور اصلاحات کے سلسلے میں اور آخری تمام آگاہیوں میں پہلے پہل ممالک پر دوڑ کر

پہلے پہل ممالک پر دوڑ کر اور انھیں پہلا آفسیسر بن کر بلاں خانہ میں بٹیکہ وغیرہ چھاپنے سے آغاز کیا اور انھیں پہلے پہلے ممالک پر دوڑ کر دولت مندوں کو قدامتوں اور اصلاحات کے سلسلے میں اور آخری تمام آگاہیوں میں پہلے پہل ممالک پر دوڑ کر

INSERIONS
Assurances, court
de commerce, etc.
à forfait 10 %

LE MONITEUR DU COMMERCE

ABONNEMENTS
à Constantinople
10 fr. par an
En avance

SAMEDI 13 JUILLET 18

CONSTANTINOPEL

ANNEE - N° 74

حقیقاری

اقدم

عقدوقدم

در سعادت و کامیالی سازه شاهانزده صاحب و تجارت و سرمایه توسعه یافتنی مخصوص بر غیرت از جهت تجارت سعادت اخصیه می باشد بوی که اخصیه
 کوخته که کوشش استوار بوظیفه ایکنه و تجارت و سرمایه توسعه یافته و کلیسی در جمعیت بی هر که استوار شده بوی که بوی که بوی که بوی که بوی که
 با آنچه آورده تقوی تجارت نایله بر غیرت نایینه رخصت اخصیه می کند سعادت و کوشش استوار بوی که بوی که بوی که بوی که بوی که
 فدای کار بقدره مقابل مکافاته محاکم ستمانه عدلیات ایداع عدلیات تقی به نایله تقوی استوار بوی که بوی که بوی که بوی که بوی که
 هفتادیم موسیوقالیاری و غیره و وقت ظهور در بی نظیر و در وقت ترجمه به با بر حله و تقسیم اولدی بودی بر غیرت نایله تقی استوار بوی که بوی که
 مسکنات محضه جناب یاری جمل جمیل شده اولدی جمعده منکر غیرت نایله تقی استوار بوی که بوی که بوی که بوی که بوی که
 هر نوع عظیم امر فایده جناب صیبا نایله تقی استوار بوی که بوی که بوی که بوی که بوی که

در خصوص حاکمیت لریه که
 رسیده دست تنظیم اولاده استوار کرده ساید امضا در وقت اولاده معروفه منظور عالی
 جناب سید یاری بوی که در وقت استوار شده منکر غیرت نایله تقی استوار بوی که بوی که بوی که بوی که بوی که
 نفعان و در خصوص در بوی که استوار شده سید حضرت شخصی نظیر و بنفیده اولدی
 اولاده در وقت تنظیم نایله تقی استوار بوی که بوی که بوی که بوی که بوی که



۱۳۳۵
 ۲۴

DİN-FELSEFE ETKİLEŞİMİ*

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Konumuza "din" ve "felsefe"nin tanımları ile başlamanın uygun olacağını düşünüyorum. Bu nedenle de önce "din" için yapılan tanımlardan bazılarını belirterek işin içine gireceğim.

"Din, aşkın varlıktan, yani Allah'tan kaynaklanan değerler sistemidir."¹ "Din, ferdi ve içtimaî yani bulunan, fikir ve tabiat açısından sistemleşmiş olan, insanlara bir yaşam tarzı sunan onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O bir değer koyma, değer biçme ve yaşam tarzıdır."² "Din içtenlikle kabul edildiği ve tam manası ile kavrandığı takdirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte bir genel hakikatler sistemidir."³

Kur'an-ı Kerim'de geçen bir tanımda ise din şöyle belirtiliyor: "...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinize olan nimetimi tamamladım. Ve sizin için din olarak İslâma razı oldum..."⁴ Kur'an-ı Kerim'in bu son ayeti ile dinin tamamlandığı açık olarak belirtiliyor. Tamamlanan Kur'an'dır. Dolayısı ile gerçek din Kur'an'dan ibaret olup, Kur'an'ın muhtevî olduğu esas ve değerlerdir. Buradan hareketle hak dinin sadece Allah tarafından vaz' edilebileceğini kesin olarak söyleyebiliriz.⁵

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974)'in şu görüşünü belirterek felsefenin bazı tanımlarını vermenin uygun olacağını düşünüyorum: "Dini inancın

* İstanbul Büyükşehir Belediyesince, 24-27 Ekim 1996'da İstanbul'da düzenlenen "Türkiye 1. İslâm Düşüncesi Sempozyumuna" tebliğ olarak sunulmuştur.

1. Prof. Dr. Necati ÖNER, Millî Zihniyet ve Millî Birlik, Ank, 1986, S.20.
2. Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Din Felsefesi, İzmir, 1987, S.5.
3. Muhammet İktbal, İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. Dr. Ahmet ASRAR, İst. 1984, s.18.
4. Kur'an 5/Maide 3.
5. Fahreddin er-Râzî, Tefsir-i Kebir, Çev. Prof. Dr. Suat YILDIRIM, Doç. Dr. Lütfullah CEBECİ, Doç. Dr. Sadık KILIÇ, Öğretim Görevlisi C. Sadık DOĞRU, cilt 8, Ankara 1990, S.466.

kabul ettikleri ile duyu ve zihin verileri arasında ne bir çelişme ne de bir tamamlanma vardır. O, bu verilerden tamamen müstakil olarak işler."⁶ Zihin verilerinden olup dinle çatışmayan felsefenin tanımlarına gelince:

Genel olarak felsefenin ne olduğunu, felsefe lügatleri bize şöyle tanıtır: "Felsefe, akli bilgi, kelimenin en geniş manası ile ilimdir. İster bilgi sınıfını (ordre), isterse tüm insan bilgisini az sayıdaki yönetici ilkelere indirgemeye yönelen ve genelliğin yüksek bir derecesini sunan düşünce veya çalışmaların tümü, felsefeyi meydana getirir. Nesnelere ayrı ve tabiatın zıttı sayılması yönüyle, zihinle (esprit) ilgili çalışmaların tümüne felsefe denir. Olaylara (choses) yüksekten bakmaktan, bireysel yararların üstüne yükselmekten ve dolayısı ile hayatın arızalarına sükûnetle katlanmaktan ibaret olan manevî (morale) bir duruma da felsefe denir"⁷

Platon'a (M.Ö. 427-347) göre "felsefe, doğruya varmak, var olanı bilmek için düşüncenin yöntemli bir çalışmasıdır."⁸

Aristoteles'e (M.Ö. 384-322) göre felsefe, hakikatın bilgisidir.⁹ Yine Aristoteles felsefenin, var olanın ilk temellerini ve ilkelerini araştıran bir bilim olduğunu söyler.

Charles Bourdel'e göre "felsefe yahut hikmet en umumî, binaenaleyh insan aklını en fazla ilgilendiren ilmi meselelerin tetkikidir"¹⁰

Bu tanımlara istinaden felsefe için şöyle bir ifade kullanabileceğimizi zannediyorum. Felsefe, varlık, bilgi, ve değer alanlarında rasyonel, objektif, şumullü ve tutarlı bir şekilde düşünmektedir.

Verilen bu tanımlar ışığında düşündüğümüz zaman felsefenin, hayatın her alanında kullanıldığı ortaya çıkıyor. Felsefenin uğraştığı problemlerin bazılarını Takiyettin Mengüşoğlu (1905-1984)'nın deyişi ile şöyle belirtebiliriz: "Bilgi nedir? Onun niteliği ve ilgilendiği kaynak nedir? Bilimlerin ortak noktaları var mıdır, yok mudur?"¹¹ Doğa, varlık bütünü olarak nedir? Organik ve anorganik alanlar arasında nasıl bir ilişki bulunur?¹² Sanat nasıl bir varlık niteliğine sahiptir? Sanat eserleri ile hayat ve insan arasında nasıl bir ilişki vardır? Dilin varlık niteliği, dilin varlık dünyası ile bağı; insanın varlık-yapısı, kendisinin ne olduğu, onun kosmosta-

6. Hilmi Ziya ÜLKEN, Felsefeye Giriş, C. II, Ankara 1958, s.229.

7. André Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris, 1980, S.774-776.

8. Prof. Dr. Bediye AKARSU, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ank. 1979, S.78.

9. Aristoteles, Metafizik, Çev. Doç. Dr. Ahmet ARSLAN, C.I, İzmir, 1985, S.150.

10. Charles Bourdel, İlim ve Felsefe, Çev. Mehmet Ali AYNİ, İst. 1339, S.C.

11. Takiyettin MENGÜŞOĞLU, Felsefeye Giriş, İst. 1983, S.19, 20.

12. A.g.e., S. 21.

ki yeri, onun varlık koşulları ve başka canlı varlıklarla olan bağı gibi problemler¹³; gerek olup-biten, gerekse olması gereken eylemlerle bunları yöneten ilkeleri, bu ilkelerin varlık nitelikleriyle olan bağlantısına; devletin varolan kurum olarak nasıl olması gerekir ve onun sorumluluğu nedir? Hak ve adaletin gerçekleşmesini sağlamak için ortaya konulan yasaların hak ve adaletin gerçeğe çıkmasını sağlamak için ahlak değerleri ile nasıl bağlantısı vardır? Yasaların belirlediği özgürlükle ahlâki özgürlük, insanın otonomisi arasında nasıl bir bağ vardır ve benzeri problemlerle; din bilimleri, ümit ve inanmanın insan için ne anlam taşıdığı, insanla transcendantal varlık arasındaki bağın nasıl bir bağ olduğu; acaba transcendantal varlıkla insan¹⁴ arasındaki bağ, Pascal'ın deyişi ile bir (ordre du coeur) olamaz mı? Ölüm nedir? İnsan hayatının bir anlamı var mıdır, yok mudur? Ruh ile beden arasında nasıl bir ilişki vardır? İnsan ot gibi biter ve ot gibi yiter mi? Yoksa onun sürüp giden hatta ölümden sonra da sürüp giden bir hayatı var mıdır? Kosmos sonlu mudur, yoksa sonsuz mudur? Kosmosun bir başlangıcı, bir kaynağı var mıdır? Dil nedir? Dil insanla birlikte mi doğmuştur? Neden bir değil de birçok diller vardır? Bilginin, canlının, devletin, hak ve adaletin kaynağı nedir? İşte bütün bu ve bunlara benzeyen problemlerle felsefe uğraşır.¹⁵

Tanım ve kullanım alanlarını böylece belirtmeye çalıştığımız "felsefe"nin "din" ile özdeşliği sözkonusu olabilir mi? Veya mahiyet itibarı ile bir benzerliği var mıdır? Hemen belirtelim ki her iki soru için de cevabımız elbette olumsuz olacaktır. Çünkü felsefe tecrübe ve akla, din ise tamamıyla vahye ve imana dayanır¹⁶. Dinde bir tapınma, kulluk sözkonusudur, felsefede ise böyle birşey olmaz.

Din felsefeden ve ahlaktan daha eskidir¹⁷. Dolayısı ile Emile Boutroux'ya göre "felsefe bazı yönleri ile, bizzat dinden doğmuştur"¹⁸. Bu durumu, Bergson (1859-1941) şu görüşü ile bir bakıma destekler gibi görünüyor: "Geçmişte bulunduğu gibi bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz toplumlar olacaktır. Fakat dinsiz bir toplum asla"¹⁹. Ayrıca "din var olmak için felsefeye muhtaç değildir. Fakat Hegel (1770-1831)'in dediği gibi felsefe ruhu, bilgi ile; dinî doğruyu, zeka ile uzlaştırmak için kendini dine vermeye mecburdur."²⁰

13. A.g.e., S.23.

14. A.g.e., S.24, 25.

15. A.g.e., S. 26.

16. İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İst. 1341, S.514.

17. Henry Dumery, *Phénoménologie et Religion*, Paris, 1962, S.77; Geddes Macgregor, *Ahlâk ve Dinin Sınırları*, Paris, 1952, S.29.

18. Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefe İlim ve Din*, Çev. Yard. Doç. Dr. Hasan KATIPOĞLU, İst. 1988, S.2.

19. Henry Bergson, *Les Deux Sources de La Morale et de la Religion*, Paris, 1948, P.105.

20. Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron, *Introduction à la Philosophie de La Religion*, Cerf, 1989, P.16.

Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle "Allah, alem ve insan felsefi düşüncenin üç esaslı konusunu meydana getirir. Bu üç temelden birinin ortadan kalkması bütün varlık mertebelerini sarsabilir."²¹

Din, daima düşünmeyi dolayısıyla bir bakıma felsefeyi emretmektedir. Cenab-ı Allah Kur'an'da, "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime de hikmet verilmişse muhakkak o birçok hayra erdirilmiş olur. Bundan muhakkak ki akıl sahibi olanlardan başkası ibret almaz."²² "Ey basiret sahipleri! İyice düşünüp değerlendiriniz."²³ "İnsanları Rabbinin yoluna hikmet ile ve güzel sözlerle davet et. Onlarla en güzel şekilde mücadele yap. Çünkü kimin yoldan saptığını herkesten daha iyi bilen, kimin doğru yolda olduğunu da herkesten çok iyi bilen muhakkak senin Rabbindir."²⁴ "Allah ona kitabı, hikmeti, tevrata ve incili öğretecek,"²⁵ şeklinde buyuruyor. Bunlar gibi ilim ve düşünmeyi teşvikle ilgili ayetlerin sayısı 750'yi aşmaktadır. Ayrıca Kur'an'da "akıl" ve türevlerini 49, tefekkür 18, tedebbür 4, kalp sahipleri 16, kalp 132 ayette geçmektedir.

Allah'ın Resülü ise düşünceyle ilgili olarak şunları söylüyor: "Hikmet, mü'minin kaybolmuş malıdır. Nerede bulursa onu almağa o, herkesten daha layıktır."²⁶ "Bir saat düşünmek bir yıl ibadet etmekten -diğer bir lafızda- 60 yıl ibadet etmekten hayırlıdır."²⁷ "Hikmet şerefli bir insanın şerefine büyük pay ilâve eder, (o kadar ki) köleleri de padişahların seviyesine çıkıncaya kadar yükseltir."²⁸

Dinin ortaya koyduğu bu esaslar karşısında inananların düşünce ve hikmet sahaları ile de uğraşmak mecburiyeti kendiliğinden ortaya çıkıyor. Zaten yukarıda belirtilmeye çalışılan felsefe alanlarını düşündüğümüz zaman, bu sahayı reddetmek, insan hayatını, medeniyeti reddetmek kadar abes olacaktır. Elmalılı (1878-1942)'ya göre, muhtelif fenlerin içtimâî kıymetini verecek şey felsefi içtihadıdır. Felsefi içtihadın dinî içtihad ile mutlak tesanüdü de umûmî hayatın intizam ve ahengini temin eder. Asıl içtimâî nefis ise bu ahenk ile payidar olur²⁹.

21. Hilmi Ziya ÜLKEN, a.g.e., S. 234.

22. Kur'an, 2/Bakara, 269.

23. Kur'an, 59/Haşr, 2.

24. Kur'an, 16/Nahl, 125.

25. Kur'an, 3/Âli İmran, 48.

26. Taç Tercümesi, C.I, İstanbul, tarihsiz, S.46.

27. Aclûnî, Kesfî'l-Hafa ve Müzîlû'l-İlbas, Ammâ İştehera Mine'l-Ehâdis Alâ Elsinetinnas, C.I, Beyrut, 1351, S.310.

28. Gazâlî, İhyâ-i Ulûm-id-dîn, Çev. Ali Arslan, C.I, İst. 1971, S.83.

29. Paul Janet, Gabriel Séaaille, Metalib ve Mezahip, Çev. Elmalılı M. Hamdi YAZIR, İst. 1978, S. XXXIV.

Çok zaman olur ki ciddi ve saf avvâmın bazı hadiselerden hissettikleri neticeleri münevver sayılan havas, ruhlarındaki nifak vesvesesinden dolayı hissedemezler. Bu yüzden, havasın dine hakiki bir aşkla sarılması lazım gelir ki bu aşk ve sarılma sayesinde, havas arasındaki zıttiyetler çekici anlaşmalara dönüşsün ve saadeti devam edebilsin. Bu ise ilim ve fener ile felsefe ile dinin karşılıklı emniyeti sayesinde husule gelir³⁰. (...) Eğer son Avrupa feylezoflarının mensup oldukları milletlerin dini İslâm olsa imiş bugün garb felsefesi büsbütün başka bir haakikat rengi ile ortaya çıkabilecektmiş. Bugün müslümanlara düşen en büyük vazifelerden biri de bu noktayı tamamlayabilmektir.”³¹

Görüldüğü gibi Elmalılı da felsefenin önemini vurguluyor ve son Avrupa filozofları gibi yetişmiş Müslüman felsefeci istiyor. Gerçekten de günümüz insanlığının huzur ve sükunu gerçek vahyi esas alan bir felsefe ile ancak sağlanabilecek gibi görünüyor. Protagoras (482-411)'ın, insanı her şeyin ölçüsü kabul etmesi toplumun sükûn ve selâmetini sağlayamadı. Ölçüyü sağlam tutmak gerekirse Platon (427-437)) gibi, “her şeyin ölçüsü insan değil daha çok Tanrıdır”³² demek uygun düşer gibi görünüyor. Çünkü “aile, soy, kabile ve ulusun oluşturduğu doğal birlik, ortak din sayesinde kesinlikle güçlenir. (...) Din çok çeşitli biçimlerde devleti, hukuku; fiiliyet, şekil ve muhteva bakımından etkiler ve yönlendirir”³³

Durum böyle olunca din-felsefe etkileşimini iyice anlamak ve biri adına diğerini reddetmemek gerekir. İnsan varlığı sözkonusu olduğu zaman bu varlığın bütün halinde düşünülmesi gerekir. “Bilim, din ve felsefe üç farklı alanı teşkil ederler. İnsan içinde yaşadığı toplumla birlikte var olan bu yönleri uyumlu hale getirmenin bir yolunu bulmak zorundadır. Aksi takdirde kişiliği parçalanacaktır. (...) Platon, Aristoteles, Farabi (872-950), İbn Sina (980-1037), Gazâlî (1058-1111), İbn Rüşd (1126-1198), Descartes (1596-1650), Kant (1724-1801) v.s. gibi filozofların büyüklüğü, bu üç disiplinden her birinin, hem bilgi hem eylem alanında ait olduğu sınırlara yetiştirilmesinde yatar”³⁴

Felsefeyle uğraşanların %90 gibi büyük bir çoğunlunun dinî eğitimi almış kimselerden oluşması dinin, düşünceye verdiği değerden kaynaklandığını vurgular gibi görünüyor. Dine muhalif filozofların, çoğunlukla kendine göre bir din kurması çabası göstermeleri, ayrıca bazı ateist filo-

30. A.g.e., S.XXXV.

31. A.g.e., S.XXXVII.

32. Platon, Yasalar, Çev. Candan ŞENTUNA-Saffet BABÜR, C.I, İst. 1988, S.168.

33. Jachim Wach, Din sosyolojisine Giriş, Çev. Battal İNANDI, Ankara, 1987, SS. 20, 21.

34. Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ, İbn Rüşd'e Göre Din-Felsefe İlişkisi, Felsefe Dün-yası, sayı 11, Ankara 1994, S.13.

zofların teizme geçişleri felsefenin, dine geçmeyi sağlayabildiğini gösterir. Bir Augustinus (354-430)'yu bir René Guénon (1886-1951), bir Roger Graudy (1913-?) yi düşündüğümüz zaman, felsefede ilerlemenin gerçek bir dine ulaştırma ihtimalini artırdığını görüyoruz. Hatta her ateist filozof, Tanrı'yı reddetse de, kendini tanrılaştırması bakımından, Tanrısız olunamayacağına açık bir delil gibi görünüyor.

Akıl kullanılmadan vahyin gerekleri takdir edilemez. Bu bakımdan din ile akıl birbiri ile çelişik değildirler. Çünkü "din" Allah'ın vaz' ettiği bir sistem, "akıl" ise Allah'ın insanlara, bu sistemi anlamak için lutfettiği yetilerden biridir. Bununla dinin teklifleri araştırılır ve anlaşılır. Aklı olmayana zaten din kendi teklifini iletmez. Bununla beraber akıl kendi güç ve kuvvetinin sınırlarını da bilmelidir. Ali Tusî (?-1482)'nin belirttiği gibi "görme yetisi görülebilecek bütün şeyleri göremez; işitme yetisi işitilebilecek her şeyi işitemez; cazibe yetisi her istediğini çekemez; uzaklaştırma yetisi sahibinin istemediği şeylerin hepsini kendisinden uzaklaştırılmaz. İnsanın diğer yetileri de böyledir.

Anlama yetisi -bununla insan aklını kasdediyorum- insan yetilerinin en eksiksizi ve güçlüsü ise de her şeyin hakikatını ve durumunu idrak etmekten uzaktır. Herhangi bir şüpheye yer kalmayacak şekilde Tanrısal konuları kesin bir şekilde anlayamaz. Durum böyleyken filozoflar akılla tek başına ilahiyat meselelerini çözdüklerini nasıl iddia edebilirler³⁵. (...) Bu konuların bazıları hakkında akıl, delil getirmek için serbest ise de çoğu konularda yalnız başına doğruyu bulamaz. Ancak Yüce Tanrı'nın açık ayetleri, ve Peygamberin getirdiği mucizelerle desteklenen akıl doğruyu bulabilir. Sağlam tutunmak budur, sarılmak için akıllının bunu tercih etmesi daha iyi olur.

Filozoflar matematik, geometri ve mantık gibi konularda ilerlemişler, birçok şeyi açıklamışlar, açıklayıcı sistemler ortaya koymuşlardır. Fakat sahiboldukları bu büyük nimete şükretmeyerek bu başarıların kendilerinden kaynaklandığını düşünmüşler ve kendi görüşlerini beğenir olmuşlardır, bu da onları akıllı kimselerin aşmaması gereken sınırları aşmaya götürmüştür.³⁷

Ali Tusî ve Kant'tın kiritisizminden daha önce, aklın bir ölçü ve sınır içinde işgörebildiğini Gazâlî ele almıştır. Bilindiği gibi Gazâlî, her organ ve yetinin belli bir güç ve belli bir alanda geçerli olduğunu savunmuştur. O, burun ve kulaktan görmeyi; gözden de tatmayı nasıl bekleyemiyorsak, akıldan da her şeyi bilmesini, her şeyi çözmesini beklemememiz gerektiğini haklı olarak ortaya koymuştur.³⁸

35. Alîeddin Ali Tûsî, Tehâfütü'l-Felâsife, Çev.Dr. Recep DURAN, Ankara, 1990, S.8.

36. A.g.e., S.9.

37. A.g.e., S.10.

38. Doç. Dr. Murtaza KORLAELÇİ, Gazâlî'ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi, (El-Gazâlî, Kayseri, 1990 içinde) S.151.

Elmalılı da bu hususta şunları söylüyor: "Aklın tecrübeden doğan keşifler karşısında vaziyeti ne ise dinî keşifler karşısında da vaziyeti odur. Alemde hiçbir tecrübe aklen muhal olanı isbat etmediği gibi dinî keşifler de aklen muhal olanların arasına giremez. Hasılı, aklın idrakteki kusuru, mümkün olmayanlar sahasında değil, mümkün olanlar sahasındadır."³⁹ "Müslümanların akli feda etme pahasına ilhamı vurgulamaları inanç bozukluğuna kapı aralamıştır. (...) Aynı şekilde ilhama dayalı iman feda etme pahasına akıl konusunda aşırı titizlik, onu maddecilik, yararcılık, makinalaşmak ve amaçsızlık derekesine indirerek akli ifsat etmektir."⁴⁰

Elmalılı'nın diğer bir görüşüne göre ise Garb akli bütün cereyanları ve seyri ile bizim dinimiz olan Allah'ın Birliği ilkesine doğru koşmuştur. Bu nedenle Descartes'le başlayan modern çağ felsefesi ile Müslümanların tanışması sağlanmalıdır. Ona göre "Descartes'le başlayan son asır felsefesi ile tanışmamız sağlanabilirse, felsefenin İslâmdan maada bütün dinlere haram olacağını bil fiil isbat etmek mümkün olacaktır."⁴¹

Elmalılı'nın bu görüşüne benzer bir ifadeyi, asırlar önce Kindî (796-866) şöyle dile getiriyor: "Vahy ile felsefî bilginin amacı ayındır; ikisi de insanın yetkinliğini ve mutluluğunu esas almıştır. Bunun da ötesinde Allah'ın varlığı ve birliği gibi problemler, hatta tüm yararlı olanlara yönelme ve zararlılardan sakınma gibi hususlar felsefenin temel meselesidir. Öte yandan Peygamberin Allah'tan getirdiği bilgiler de tümüyle bu tür bilgilerdir. O halde gerçeğe sahibolanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) biz de sahibolmalıyız."⁴² Kindî bu fikirlerine açıklık getirerek felsefî bilginin hiçbir zaman vahiy bilgisi kadar insanı tatmin edemeyeceğini de söylüyor.

İbn Haldun (1332-1406) ise felsefeyle uğraşanlar için şöyle diyor: "Onu tetkik etmek isteyen bir kimse şer'i ahkâmı dolu, tefsir ve fıkha vakıf olduktan sonra tetkik etmelidir. İslâmî ilimlerden habersiz olan bir kimse bunun üzerine düşünmemelidir."⁴³

Taşköprülüzâde (1495-1561)'ye göre de felsefe (hikmet) ile şer'i ilimler arasında ihtilaf yoktur. O bu husustaki görüşlerini şöyle dile getiriyor: "Zanneyleme ki ulûm-ı hikemiye muhalif-i ulûm-ı şer'iyye ola, değil. Bilâ hilaf ancak birkaç mesâil-i yesirededir, kesirede değildir. Bazı mesâil gerçi zahiren muhaliftir. Lakin tahkik olunursa her veçhile muvafık, her

39. Paul Janet, Gabriel Séaille a.g.e., S.XLIII.

40. Prof. Dr. İsmail FARUKİ, Bilginin İslâmîleştirilmesi, Çev. Fehmi KORU, İstanbul, 1985.

41. Paul Janet, Gabriel Séaille, a.g.e., S.LII.

42. Kindî, Felsefî Risâletler, Çev. Prof. Dr. Mahmut KAYA, İst. 1994, S.XXVIII.

43. İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Süleyman ULUDAĞ, C.II, İst. 1983, S. 1255.

biri diğeri ile müsafih (el sıkışmış) ve muanıktır (birbirinin boyunun sarılmışlardır)"⁴⁴

Felsefe ile uğraşmanın helâl olduğunu belirten Taşköprülüzade bu ilimlerle uğraşmayı da bir şarta bağlayarak şöyle diyor: "İlim ismi takılan her şey öğülen ilimlerden değildir. Bil ki ulûmdan her nesne ki şeriate muhalif ola elbette ki mezmumdur. lakin şol kimse ki kalbinde şeriat kaidelerini tam derinliği ile bile, ve kalbi Nebi-i Kerimin azameti ile dolu olup hıfz-ı kitap ve sünnet ve zapt-ı furu-i ahkâm-ı şeriat ile akîde ve dinini takviye eyleye ona, felsefe ilmüne nazar etmek helâldir."⁴⁵

Felsefenin şeriate muhalif olmadığı, hatta bazı müslüman düşünürlerle göre felsefeyle uğraşmanın vacib olduğu ortaya atılmıştır. Bu görüşü savunan İbn Rüşd şöyle diyor: "Doğrusu bu sözden maksadımız şer'i bakış açısı ile felsefeye ve mantık ilimlerine bakmanın şeriatta mübah mı, yoksa yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu araştırmaktır. Emredilmiş ise mendup olarak mı, vacib olarak mı emredilmiştir."⁴⁶ İbn Rüşd, Haşr 3, A'raf 184, ve Gaşiye 17. ayetlerinden hareketle felsefenin vacib olduğu hükmünü çıkarıyor.⁴⁷

Kâtip Çelebi (1609-1657) ise felsefeyi reddedenlerin Allah'ın bazı ayetlerinde geçen, düşünme manasındaki "nazara" kelimesini, öküz gibi göğe bakmak zannettiklerini ifade ediyor. O, Fatih Sultan Mehmet Han'ın, Semaniye Medreselerini yaptıınca **Haşiye-i Tecrit** ve **Serh-i Mevakif** derslerinin öğrenimini vakfiyesine şart olarak kaydettiğini belirtiyor. Daha sonra gelen bazı müftülerin bu dersler felsefiyattır diyerek tedrisattan kaldırdıklarını ifade eden Katip Çelebi bu durumu şöyle dile getiriyor ve diyor ki "felsefe ve hikmet ilimleri, İslâmın fethinden sonra, Osmanlı Devletinin orta devrelerine kadar Anadolu'da da faydalı oldu. Bu asırlarda kişinin şerefi, akli ve nakli ilimlerde elde ettiği bilgiler ve bu sahadaki tahsilinin miktarı ile orantılı idi. Bu asırda hikmet ve şeriatı birleştiren allâme Şemseddin Fenari, Fazıl Kadızâde Rumî, allâme Hocazade, allâme Ali Kuşçu, Fazıl İbn Müeyyed, Mirim Çelebi, Allâme İbn Kemal ve Fazıl Kınalızâde gibi derin alimler vardı. Kınalızade bunların sonuncusudur. Gerileme devri başlayınca bazı müftülerin, felsefeyi tedrisattan kaldırıp onun yerine **Hidayet** ve **Ekmel** derslerini koymaları sebebi ile ilim rüzgarı durdu ve ilimler bütünüyle yok oldu."⁴⁹

44. Taşköprülüzâde, *Mevzuât'ul-Ulûm*, Çev. Kemaleddin Mahmud Efendi, C.I, İstanbul, 1311, S.345-346.

45. A.g.e., S.58.

46. İbn Rüşd, *Fasılül-Mekâl*, Çev.Doç. Dr. Bekir KARLIĞA, İst. 1992, S.63.

47. A.g.e., S.64, 65.

48. Kur'an, 7/Araf, 185.

49. Kâtip Çelebi, *Keşf-üz-Zunûn an Esmâil-Kütüb ve'l-Fünûn*, C.I, İstanbul, 1971, S.680.

Buraya kadar sunmaya çalıştığımız bilgilerden de açık olarak anlaşılacağı gibi "din", bir bakıma felsefeyi emrediyor, "felsefe" de dinin zorunlu olarak varolması gerektiğini vurguluyor. Emile Boutroux (1845-1921)'nin de belirttiği gibi, "din güçten önce fiili ortaya koyarak aklın tereddüt ve şüphelerine son veriyor. Böylece akıl olgunluğunu dinde buluyor."⁵⁰ "Akıl, tabiatla Tanrı, ibilimle varlık arasında bira raç oluyor. (...) Akıl dünyada mevcut olan düzeni meydana çıkarıyor ve üstün telkinlere göre, insan dünyasında saf tabii düzenden daha iyi bir düzeni açığa çıkarmaya çalışıyor."⁵¹

Din ile hemen hiçbir benzerliğe sahip olmayan, aklın bir ürünü olan felsefeyi dinden uzaklaştırmak değil, onu gerçek vahyin emrine vermek gerekir gibi görünüyor. Günümüz insanlığının problemleri ancak bu şekilde çözülebilecek gibi bir durum arz ediyor.

Felsefenin tedrisattan kalkmasıyla, şer'î ilimlerin de dumura uğradığı, Kâtip Çelebi tarafından açık bir şekilde belirtilmektedir. Bilindiği gibi, Osmanlı Medreselerinde Tefsir, Hadis, Kelâm, İslâm Hukuku v.b. derslerin tedrisattan kaldırılması tarihen vuku bulmamıştır. Fakat felsefenin tedrisattan kaldırılması ile ilmin canlılığını yitirdiği reddedilmez bir gerçek gibi görünüyor. Durum böyle olunca felsefeyi hafife almak değil, bilhassa ciddiyetle üzerinde durmak gerekir gibi görünüyor. En seçkin zekaları bu alana yönlendirerek, bu sahayı layıkı veçhile değerlendirmek- gerek ülkemiz, gerekse İslâm âlemi için yapılacak en önemli hizmetlerden biri olacaktır.

50. Emile BOUTROUX, La Nature et L'Esprit, Paris, 1926, P.208.

51. A.g.e., S.209.

TÜRKÇE KUR'AN MI?

Doç. Dr. Şevki SAKA*

Kur'an, içermiş olduğu evrensel prensipleriyle 23 senelik bir zaman dilimi içinde, tarihte eşine rastlanmayan bir devrimi gerçekleştirmiş bulunmaktadır. Devleti, hükümeti, sultanı olmayan, hatta okuma yazması bulunmayan bir peygamber vasıtasıyla, sanattan, ilim-irfandan uzak, taşlara ve ağaçlara tapan bir topluma tebliğ edilen bu kitap, onlardan her devirde insanlara örnek olabilecek derin bir hukuk anlayışına sahip bir toplumun ortaya çıkmasını sağlamıştır.

İşte bu, ancak Kur'an'ın mucizevî irşadı ile mümkün olmuştur. Onun kuşatıcı muhtevası, gönülleri okşayan üslûbu, dost-düşman herkesi kendisine hayran bırakmıştır. Hatta hasımları bir taraftan onu dinlemekten kendilerini alamazken¹, diğer taraftan da "Onu dinlemeyin, okunurken gü-rültü çıkarın ki, etkisinde kalmayasınız."² diye birbirlerini uyarıyorlardı. Ancak onların bu olumsuz çabası, Kur'an'a karşı olan ilgiyi azaltmadı, tam tersine gönüllere sığmayan bir aşkla ona bağlananların sayısını milyonlara ulaştırmıştır. Günümüzde de bu coşku artan bir tempo ile devam etmektedir.

Ne yazık ki dün, Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek isteyen Mü-seylemetü'l-Kezzap, Tuleyha b. Huveylid ve İbnu'l-mukaffâ gibi yalancılar ortaya çıkmıştı. Bugün de onların izinden giden bir takım ölçü tanı-maz kimseler görülmektedir. Bunların ortak amacı, Kur'an'a karşı artarak devam eden ilgiyi azaltmaktır. Bunun için onlar, zaman zaman "Türkçe Kuran", "Türkçe İbadet" gibi, bir takım iddiaları gündeme getirerek zi-hinleri karıştırmaya çalışmaktadırlar. Bunları muhatap almanın doğru ol-madığını bilmekle birlikte, bazı temiz ve saf zihinlerde yapacakları tahri-batı dikkate alarak, çerçevemizin müsaade ettiği ölçüde bu konuyu araştırmaya ve açıklamaya çalışacağız. Önce Kur'an'ın tanımını yapalım:

1. Bkz. İbn Hişam, es-Sîre, I.337.

2. Bkz. Fussilet, 41/26.

1- Kur'an Nedir?

a) Kur'an Kelimesinin Sözcük Anlamı:

Bilim adamları Kur'an (كُرْآن) kelimesinin köklü ve anlamı üzerinde çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan bir kısmı bu kelimenin hemzeli, bir kısmı da hemzesiz olduğunu iddia etmişlerdir³.

Hemzeli olduğunu söyleyenlerden Ali b. Hâzım el-Lihyanî (Ö.215/830)'nin görüşü, en güçlüsü ve tercih edilenidir. Buna göre Kur'an (كُرْآن) kelimesi, ğufrān (غُفْرَان) vezninde ve telâ (تَلَا) manasında olan karae (كَرَأَ) kökünden türemiş hemzeli bir masdardır⁴. Bu durumda sözcük yönünden Kur'an, kıraet (قِرَاءَةٌ) kelimesinin eş anlamlısı bir masdar olarak okumak manasına gelmektedir⁵.

Nitekim şu ayet-i kerimelerde geçen Kur'an kelimesinin bu anlamda kullanıldığı görülmektedir: "Onu (senin kalbinde) toplamak ve okunmasını sağlamak bize düşer. Sana Kur'an'ı okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et."⁶

3. Ebu İshak ez-Zeccûc (Ö. 311/923) da "Kur'an" kelimesinin toplama anlamında (الْقُرْآن) kelimesinden türediğini söylemektedir. (Zerkeşi, el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an, I.278; Suyûtî, el-İtkan, I.54). "Kur'an" kelimesini, hemzesiz olduğunu iddia edenlerin başında da meşhur İmam eş-Şafîî (Ö.204/819) gelmektedir. Ona göre el (اِنْ) takısı ile marife kılınan "Kur'an" lafzı, ne hemzelidir, ne de başka bir kelimeden türemiştir. Bu lafız Hz. Peygamber'e indirilen kelâmın özel bir adıdır. (El-Hatîb el-Bağdâdî, Tarihü Bağdad, Mısır 1931, II.62; Subhî Salih, Mebahis fî Ulûmi'l-Kur'an, s.18).

El-Ferra (Ö.207/820)'ya göre de "Kur'an" kelimesi hemzesiz olarak (كُرْآن) kelimesinin çoğulu olan (كُرْآن)'den türemiştir. Çünkü ayetlerin bir kısmı birbirine benzemekte ve birbirini tasdik etmektedir. (Suyûtî, el-İtkan, I.53).

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (Ö.324/936) ve onun görüşünü benimseyen bazı ilim adamları da "Kur'an" kelimesinin, bir şeyi diğer bir şeye yaklaştıran anlamına gelen (كُرْوَن) fiilinden türemiş olduğunu ileri sürmüşlerdir. (Zerkeşi, el-Burhan, I.278; Subhî Salih, Mebahis, s.18).

4. Bkz. Suyûtî, El-İtkan, I.54; Subhî Salih, Mebahis, s.19; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara, 1976, s.32.

5. Bkz. İbni Kuteybe, Tefsiru Garîbi'l-Kur'an, s.500; Ragıb el-İsfahânî, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an, s.606; Zerkânî, Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'an, I.7; Subhî Salih, Mebahis, s.19; Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s.32.

6. Kiyame, 75/17-18.

Ancak isim olarak Kur'an, ismi mefûlün masdarla isimlendirilebileceği kaidesine el-makru' (okunmuş)⁷ anlamında Hz. Peygamber'e indirilen mu'ciz kelâmın adıdır.

2. Kur'an'ın Terim Anlamı:

Kur'an, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e vahiy yoluyla indirilen Allah'ın kelâmının adıdır. O, Hz. Peygamber'in risaletini teyid eden ebedî bir mucizedir. Hiçbir beşer sözü ona benzemez ve onunla mukayese edilemez.

Kur'an'ın tanımı hususunda kelimcilerin biraz farklı değerlendirmeleri olsa da⁸ usûl ve fıkıh alimlerinin üzerinde durduğu en kapsamlı tanım şudur:

Kur'an, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e vahiy yoluyla indirilen, mushafalarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen ve Fatıha ile başlayıp Nâs sûresiyle son bulan mu'ciz kelâmdır. Bu tarif le Kur'an'ın en ayırıcı özellikleri ortaya konulmakta ve erişilmez üstünlüğü vurgulanmaktadır.

Nitekim "Hz. Peygamber'e indirilen lafız" ifadesiyle bütün insanların sözü, sevgili peygamberimizin hadisleri, Tevrat ve İncil gibi Hz. Peygamber'e inmeyen kitaplar tanım dışı bırakılmakta ve Kur'an hükmünde sayılmamaktadır: "Tevatürle nakledilen" sözüyle de tilaveti nesnedilen ve mütevatır olmayan kıraatlar çıkarılmaktadır. Çünkü mütevatır olmayan kıraatlar Kur'an hükmünde değildir. "Tilavetiyle ibadet edilen" ifadesi ise, kudsi hadisleri tanım dışı bırakmaktadır. Zira onlarla ibadet edilmesi sözkonusu olamaz¹⁰.

Ayrıca Kur'an'ın mu'ciz oluşu, onun en önemli bir özelliğidir. İnsanlar onun bir benzerini getirmekten acizdirler. Kur'an on dört asırdan beri insanlığa meydan okumuş ve halen de bu meydan okumaya devam etmektedir. Fakat hiç kimse bu zamana kadar Kur'an'ın meydan okumasına bir cevap verememiş ve bundan sonra da veremeyeceğini Yüce Allah şöyle açıklamaktadır:

"Eğer elçimize indirdiğimiz Kur'andan şüphe ediyorsanız, siz de onun gibi bir sûre getirin ve Allah'tan başka bütün yardımcılarınızı

7. Bkz. Zerkânî, Menahilü'l-İrfan, I.7; Subhî Salih, Mebahis, s.19.

8. Kelamcılar, konuya Allah'ın sıfatı açısından yaklaşarak, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi olarak değerlendirmiş, Kur'an'ın manası da lafzı da Allah'ın kadim olan kelâm sıfatının eseridir, demişlerdir. (Geniş bilgi için bkz. Mustafa Sahri, Mes'eletü Terce-metü'l-Kur'an, s.65-66; Zerkânî, Menahilü'l-İrfan, I.9-11).

9. Zerkânî, Menahilü'l-İrfan, I.11; Muhammed Ali es-Sâbûnî, et-Tıbyan fî Ulûmü'l-Kur'an, s.12; Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s.34.

10. Bkz. Zerkânî, Menahilü'l-İrfan, I.14.

da çağırın; eğer doğru iseniz. Yok eğer yapamazsanız ki asla yapamayacaksınız, o halde yakıtı insanlar ve taşlar olan, inkârcılar için hazırlanmış ateşten sakının”¹¹

Kur'an hem lafız hem de manasıyla mu'cizdir. Onun lafız ve manası birbirinden ayrılmaz bir bütünlük iki parçasıdır. Bunlardan biri olmadığı zaman Kur'an, Kur'an olma özelliğini kaybeder. Onun manen rivayet edilmesi veya tevatüren sabit olmayan kıraatlarla okunması asla caiz değildir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kur'an, Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'e Arapça lafızlarla indirilen, okunmasıyla ibadet edilen tevatürle naklolunan, mushaflarda yazılan, Fatiha ile başlayıp Nâs sûresiyle son bulan Allah'ın mu'ciz kelimeleridir.

İşte bu tanıma uymayan ve bu özellikleri taşımayan hiçbir söze Kur'an denilmez ve Kur'an hükmünde değerlendirilemez.

2. Kur'an Arapça İndirildi

Kur'an, sadece mana olarak değil, lafız ve mana müşterek olarak Hz. Peygamber'in kalbine indirilmiştir. Nitekim bu husustaki ayetlerin anlamı gayet açıktır:

“Şüphesiz Kur'an, alemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Onu Ruh'u'l-Emin (Cebrail) uyarıcılardan olman için senin kalbine apaçık Arapça bir dille indirdi.”¹²

Burada görülüyor ki, “Senin kalbine apaçık Arapça bir dille indirdi.” ifadesi yer almaktadır. Eğer Kur'an Hz. Peygamber'in kalbine yalnız mana olarak indirilseydi, “Arap diliyle indirdi” denilmesinin ne anlamı olurdu? Bu demektir ki Kur'an, Hz. Peygamber'in kalbine sadece mana olarak değil, hem lafız, hem de mana olarak indirilmiştir¹³.

11. Bakara, 2/23-24; ayrıca bkz. İsrâ, 17/88.

12. Şuara, 26/192-195.

13. Burada görülen *أپاچک عربی* “Apaçık Arapça bir dille” ifadesi, ba harfi cerinin bağlandığı kelimeye göre iki manaya gelmektedir: Bunlardan biri, eğer ba harfi (المبذور) kelimesine taalluk (bağlanırsa) ederse o takdirde anlam “Sen apaçık Arapça bir dille uyarılardan olasın diye” olur.

Diğeri ise, ba harfi (نزل) kelimesine bağlanırsa buna göre mana, “Uyarılardan olman için senin kalbine apaçık Arapça bir dille indirdi.” şeklinde olur.

Şayet Yüce Allah Kur'an'ı Arapça'nın dışında başka bir dille indirmiş olsaydı, o zaman müşrikler: “Biz anlamadığımız şeyi ne yapalım” derlerdi. Böylece anlaşılmayan bir dille uyarıda bulunmak mümkün olmazdı. (Zamahşeri, Keşşaf, III. 128; Razi, Mefatihu'l-Gayb, VI.428.

Bu durumda Kur'an, hem Hz. Peygamber'in dili, hem de kavminin dili olan Arapça ile indirilmiştir. Bu da ikinci mananın tercih edilmesi demektir. Çünkü Hz. Peygamber kavmini, Arapça'nın dışında başka bir dille uyarma imkânına sahip değilken” apaçık Arap diliyle uyarman için” denilmesinin bir anlamı olmazdı.

Buna göre Hz. Peygamber'e indirilen lafızların dışında başka sözlerle ifade edilen mana Kur'an değildir. Hatta indirilen lafızların dışında, bırakınız başka dillerle anlatılan mananın Kur'an olmasını, Arapça bile olsa başka sözlerle ifade edilen mananın Allah'ın kelamı olmayıp, ancak mütercimim o lafızlardan anladığı yorumlarıdır. Oysaki Kur'an kavramının içinde sadece mana değil, bir rükün olarak onun lafızları da vardır. Nitekim birçok ayetle Kur'an'ın Arapça olarak indirildiği vurgulanmaktadır:

"Şüphesiz ki biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik."¹⁴

"Böylece biz onu, sana Arapça bir Kur'an olarak indirdik"¹⁵

"Biz, düşünüp anlamamız için onu Arapça bir Kur'an yaptık"¹⁶

Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğini ifade eden bu ayetlerden sadece mananın değil, lafızların da Kur'an kavramının kapsamında olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Fıkıh alimleri de bu ayetlere dayanarak, Kur'an'ın hem lafız hem de manadan ibaret olduğunu söylemişlerdir¹⁷.

Bu konuda Ebu Yusuf ve Muhammed diğer mezheb imamları gibi, lafız ve manayı birlikte değerlendirmişler, bunları Kur'an'ın birbirinden ayrılmaz iki parçası olarak kabul etmişlerdir. Bunlardan birinin olmayışı, Kur'an'ın manasını anlamsız kılmada diğerinden farklı değildir. Kur'an'ın tanımı yapılırken lafız üzerinde fazla durulması, manaya az önem verilmesinden değil, mananın yalnız lafız içinde muhafaza edilmişidir¹⁸.

Ancak Ebu Hanife'nin bu konuda farklı düşündüğü ileri sürülmektedir: Ona göre "Arapça olmak" Kur'an'ın aslı değil, tali bir özelliğidir. Onda aslolan manadır. İ'caz ise, Kur'an'ın lafzında olmayıp, manasındadır. Kur'an'ın kelimeleri Arapça olduğu için ona Kur'an denmiyor, Allah'ın kelamına delalet ettiği için Kur'an deniyor. Bu açıdan diller arasında bir fark yoktur. Aynı mana başka bir dilin kelimeleriyle de ifade edilse, bunlara da "Kur'an" denir¹⁹. Zira Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

"O, evvelkilerin kitaplarında da vardır."²⁰ Yine, "Şühnesiz ki, bu öncekilerin sayfalarında, İbrahim ve Musa'nın sayfalarında da vardır."²¹

14. Yusuf, 12/2.

15. Tâhâ, 20/113.

16. Zühruf, 43/3; ayrıca bkz. Ra'd, 13/37; Nahl, 16/103; Zümer, 39/28 Fussilet, 41/3; Şûra, 42/7; Ahkâf, 46/12.

17. Bkz. Alâu'd-Din el-Kâsânî, Bedai'u's-Sanayi fi Tertîbi'y-Şerâi', II.112.

18. Bkz. Mustafa Sabri, Mese'letü Tercemetü'l-Kur'an, s.65.

19. Bkz. Kâsânî, Bedai'us-sanayi, I.112.

20. Şuarâ, 26/196.

21. A'lâ, 87/18-19.

Demek oluyor ki Kur'an onların kitaplarında ve sayfalarında bu lafızlarla değil, ancak bu manalarla mevcuttur. Yani Kur'an'ın anlamı o kitap ve sayfalarda Arapça'dan başka lafızlarla ifade edilmiştir. Buna göre Yüce Alah onları "Kur'an" diye isimlendirmiştir. O halde Kur'an, hangi dile tercüme edilirse edilsin, o tercüme de Kur'an denir. Önemli olan lafız değil, Allah'ın murat ettiği manaya delalet etmesidir²².

İşte Ebu Hanife'ye atfedilen ve "Kur'an evvelkilerin kitaplarında da vardır." anlamına dayanılarak, Kur'an'ın Arapça lafızlarla değil, manalarla indirildiğini, dolayısıyla tercümelemin de Kur'an hükmünde olduğunu ileri sürülenlerin görüşleri böylece gündeme getirilmektedir. Bu hususu ileride daha genişçe ele alacağız.

Burada yalnız iki ayete dayanılarak ileri sürülen iddiaların zayıf olduğunu ortaya koymaya çalışacağız: Bir kere sözü edilen ayetleri onların anladığı manada değerlendirmek mümkün değildir. Şimdi ilk ayeti ele alalım: "O, evvelkilerin kitaplarında da vardır."²³ anlamındaki ayette geçen zamirin Kur'an'a döndüğü ve bununla da Kur'an'ın isim ve haberinin diğer semavi kitaplarda mevcut olduğu ifade edilmektedir. Müfessirlerin çoğu da en doğru görüş olarak bunu kabul etmişlerdir²⁴. Çünkü daha sonra gelen ayette, "İsrail oğulları bilginlerinin onu bilmesi de onlar için bir delil değil mi?"²⁵ diye buyurulmaktadır. Burada İsrail oğulları bilginlerinin bildiği şey, ancak Kur'an'ın adı ve övgüsüdür. Onların kitaplarında Kur'an'ın adından ve niteliklerinden söz edilmekte, onlar da kitaplarını okudukları için bunları bilmektedirler. Yoksa İsrailoğlu bilginleri henüz nazil olmamış Kur'an'ın içeriğini ve bütün prensiplerini nereden bileceklerdir? Eğer Kur'an sırf manadan ibaret olsaydı ve de önceki kitaplarda mevcut bulunsaydı, onlar Kur'an'dan müstağni olur ve Kur'an'ın indirilmesine bir gerek kalmazdı²⁶.

Ayrıca bu zamirle Hz. Peygamber'in, veya Şuarâ sûresinde geçen kıssa ve haberlerin, yahut da Kur'an'da geçen bütün öğüt ve uyarıların kasdedilmesi ihtimalinin de olduğu belirtilmektedir²⁷.

22. Bkz. el-Cassas, Ahkâmü'l-Kur'an, V.214-215; Şemsü'l-Eimme Muhammed es-Serahsî, el-Mebcut, I.37.

23. Şuarâ, 26/196.

24. Bkz. Et-Taberi, Cami'u'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, XIX, 69; Ebu'l-Ferec el-Cevzi, Zadu'l-Mesri, VI. 144.

25. Şuarâ, 26/197.

26. Bkz. Mustafa Sabri, Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'an, s.39.

27. Bkz. Razi, Mefatih'ul-Gayb, VI.428. Ancak Zamahşeri Keşşaf'ında, buradaki zamirin Kur'an'a döndüğü, bununla da Kur'an'ın adının ve haberinin diğer semavi kitaplarda var olduğu, burada bu anlamın kasdedildiğini belirttiikten sonra, zayıf bir rivayetle de Kur'an'ın önceki kitaplarda mana itibarıyla sabit olduğu anlamına da gelebileceğini nakletmektedir. Ebu Hanife de bu ayete dayanarak namazda Fariça kıraatinin caiz olabileceğini söylemiştir. (Zamahşeri, Keşşaf, III.128).

İşte ayette geçen zamirin içermiş olduğu anlam bu istikamette iken, bundan Kur'an'ın bir bütün olarak önceki kitaplarda mana itibariyle geçtiğini söylemek, asla doğru bir değerlendirme değildir. Kur'an en son, en kapsamlı ve en mükemmel bir kitap olduğuna göre, onun bütün prensiplerinin evvelki semavî kitaplarda tam olarak geçmesinin ne dini, ne de ilmi gerçeklerle bağdaşır bir tarafı yoktur. Yok eğer Kur'an'ın tamamı değil de kıssalar veya uyarılar gibi bir kısmının geçtiği kastediliyor ve buna dayanılarak tercümeyle Kur'an denilmek isteniyorsa, bunun da tutarlı bir görüş olmadığı ortadadır. Çünkü bu mantıkla hareket edilecek olursa, Tevrat veya İncil'e Kur'an demek mümkün olabileceği gibi, Kur'an'a da Tevrat veya İncil demek mümkün olabilecektir. Halbuki bunların farklı farklı kitaplar olduğu herkesçe bilinmektedir²⁸.

İkinci ayete gelince: **"Şüphesiz ki bu, öncekilerin sayfalarında, İbrahim ve Musa'nın sayfalarında da vardır."**²⁹ anlamındaki ayettir. Tercümeyle Kur'an denilebileceğini iddia edenlerin delillerinden biri de budur. Onlar buradaki işaret zamirinin de Kur'an'a döndüğünü ileri sürerek, Kur'an'ın öncekilerin sayfalarında mana itibariyle mevcut olduğunu söylemektedirler³⁰.

Oysaki ayetin öncesine ve sonrasına bakıldığında, buradaki işaret zamiri ile, **"Şüphesiz arınan ve Rabb'inin adını anıp namaz kılan kimse kurtuluşa ermiştir. Ama siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Halbuki ahiret hayatı daha iyi ve daha süreklidir."**³¹ anlamındaki ayetlerde geçen gerçeklere dikkat çekildiği görülmektedir. Yani **"Şüphesiz bu (gerçek), öncekilerin sayfalarında; İbrahim ve Musa'nın sayfalarında da vardır."** denilmektedir. Taberi'nin de ifade ettiği gibi, bu konudaki sözlerin en doğrusu budur³².

Şimdi sözü edilen bu ayetlerdeki zamirlerle, Kur'an'ın veya Hz. Peygamber'in isim ve niteliklerine, yahut da Kur'an'ın genel öğretileriyle ilgili bir olaya veya bir habere işaret edilmişken, bunlarla Kur'an'ın önceki semavi kitaplarda mana olarak geçtiğini söylemek, gerçekleri tahrif etmekten başka ne anlam taşımaktadır? Kur'an'ın bir kısmı zımnan o kitaplarda mevcut olsa dahi, bundan Kur'an'ın lafız değil, yalnız mana olarak indirildiğini ve Kur'an hangi dile tercüme edilirse edilsin, bu tercümenin Kur'an hükmünde olacağını iddia etmek, ilmi gerçeklerle uyuşmayan zorlama bir yorumdur³³.

28. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Sabri, M.T.Kur'an, s.39-40.

29. A'lâ, 87/18-19.

30. Bkz. Razi, Mefatihü'l-Gayb, I.112.

31. A'lâ, 87/14-17.

32. Taberi, Tefsir, XXX. 101; Zamahşeri, Keşşaf, IV.245.

33. bkz. Mevdûdi, Tefhimü'l-Kur'an, IV.58.

Ebu Hanife'ye isnad edilen bir görüşün dışında bütün mezhep imam-
ları, Kur'an'ın hem lafız, hem de manadan ibaret Arapça lafızlarla vahye-
dilmiş mu'ciz bir kitap olduğunda ittifak etmişlerdir³⁴.

Yoksa bazılarının iddia ettiği gibi, Kur'an Hz. Peygamber'in kalbine
yalnız mana olarak vahyedilmiş, sonra da Hz. Peygamber onu kendi diliyle
insanlara ifade etmiştir. Yani Kur'an'ın manası Yüce Allah'a ait, lafız
ise Hz. Peygamber'e aittir, denilmektedir. Hatta Kur'an'ın lafzının Cebra-
il (a.s.)'a ait olduğunu ileri sürenler de olmuştur³⁵.

Hemen ifade edelim ki bu iddialar gerçekleri yansıtmaktan çok uzak-
tır. Bunlar Kitap, Sünnet ve İcma'a ters düşen görüşlerdir. Eğer Kur'an'ın
lafzı Hz. Peygamber'e veya Cebrail (a.s.)'a ait olsaydı, Kur'an nasıl
mu'ciz olacak ve "Kelamullah" olarak nasıl Allah'a nisbet edilecektir?
Görülüyor ki bunlar bir kıymet ifade etmeyen delilsiz ve tutarsız iddialar-
dır³⁶. Kur'an dediği zaman, lafzı da manası da Yüce Allah'a ait olan
mu'ciz sözler mecmuası anlaşılmaktadır.

Kaldığı Ebu Hanife'nin yalnız manaya itibar ettiği, şeklindeki iddia-
ların da bir takım zayıf rivayetler olmaktan öteye geçmediği de bir ger-
çektir. Nitekim bu konuda Mustafa Sabri, Meseletü Tercemetü'l-
Kur'an adlı araştırmasında geniş bir değerlendirme yaparak, Ebu Hani-
fe'nin yalnız manaya itibar ettiği, lafzı Kur'an'ın mahiyetinden saymadığı,
şeklindeki sözlerin onun ilmi otoritesine yakışmadığını ifade ettikten
sonra, bunun nedenini şöyle açıklamaktadır:

"Çünkü Hanefi alimlerinin de içinde bulunduğu Usul alimlerinin
ittifakıyla Kur'an, indirilmiş mütevatir lafızlardan ibarettir, diye
tarif edilmiştir. Abdü'l-Aziz el-Buhari'nin Şerhu'l-Müntehab el-
Husamî adlı eserinde şöyle denilmektedir: Onlardan bazıları,
Kur'an'ın sadece mana için bir isim olduğuna inandılar ve bunu Ebu
Hanife'nin mezhebi olduğunu iddia ettiler. Halbuki İmam'ın böyle
bir şey demediği ortaya çıkmıştır. Bunu ancak Sahibu'l-Bedai' gibi
mezhebinin bazı fıkıh alimleri, Arapça okuyamayan kimsenin, Fars-
ça okumakla namazının caiz olacağı, şeklindeki İmam'ın dönmüş ol-
duğu eski görüşünden yararlanarak ileri sürmüşlerdir."³⁷

Bu demektir ki Kur'an yalnız manadan ibaret değil, o Arapça lafız-
larla indirilmiştir. Manayı terketmek nasıl ki kiraatın hükmünü değiştirir-
yorsa, kiraatı terketmek de manayı değiştirmektedir. Bunun için yalnız
Arapça lafızlarla indirilen vahye Kur'an adı verilmektedir. Farsça veya
başka dillere yapılan tercümelere ise, Kur'an denilmemektedir.

34. Mennau'l-Kattan, Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an, s.319.

35. Bkz. Sâbüf, et-Tibyan, fi Ulumi'l-Kur'an, s.62.

36. Bkz. a.y.

37. Mustafa Sabri, Mes'eletü Tercemetü'l-Kur'an, s.47.

3. Tercüme Kur'an Hükmünde midir?

Tercüme, bir sözün anlamını başka bir dilde dengi bir sözle ifade etmektir³⁸. Bir sözü bir dilden başka bir dile çevirirken yeni söz, asıl sözün bütün özelliklerini taşıyabilecek bir nitelikte olmalıdır. Yani genelde, özelde, açıklıkta, işarette, özde, detayda, kuvvette, isabette, ilimde, sanatta vs. bütün yönleriyle tercüme, asıl sözün anlamını yansıtmalıdır³⁹.

Oysaki her dilin kendine özgü üslup ve anlatım özellikleri olduğu gibi, terkip, deyim ve kelime zenginliği bakımından da diller birbirinden çok farklıdır. Bu yüzden bir sözün bir dilde taşınmış olduğu bütün özellikleri içeren başka bir dilde karşılığını bulmak oldukça zordur. Sırf akıl ve mantığa hitap eden yalın ifadelerle yazılmış bir eseri, başka bir dile tam olarak tercüme etmek belki mümkün olabilir. Fakat felsefi, edebî incelikleri ve sanat güzellikleri bulunan bir eserin, anlam bütünlüğünü ve dil özelliklerini bozmadan başka bir dile çevirmek pek de mümkün değildir⁴⁰.

Hele Kur'an gibi evrensel içeriği ve i'caz özelliği olan bir kitap göz önünde bulundurulacak olursa, bunu tam anlamıyla kelime kelime başka bir dile çevirmenin imkânsızlığı daha net bir şekilde görülecektir. **Kur'an'ın, terkihi, i'caz özelliği, sanatı, azameti, kudsiyeti, fesahat ve belâgatı tercümeyle nasıl aksettirilecektir?** Kur'an'ın asli manalarının yanında bir de tali manaları vardır. Asli manaları cümlelerin terkihi içinde bulunan emir, nehiy, ahkâm, kasas, ahlak ve adabı ifade eden manalardır. Tali manalar ise, belâgat ve i'caz yönünden kelimelerin taşıdığı manalardır. Kur'an'ın hem aslı, hem de tali manalarını tam hakkıyla yansıtabilecek yabancı bir dil bulmak, İslam bilginlerine göre hemen hemen imkânsızdır⁴¹.

38. Bkz. Zerkânî, Menahilü'l-İrfan, II.6; Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn, I.23.

39. Başlıca iki türlü tercüme vardır: Bunlardan biri harfi (lafzi) tercüme, diğeri ise, manevi (tefsiri) tercümedir.

a) Harfi (lafzi) tercüme: Bir sözü kelime, terkip ve üslup özelliklerine bağlı kalarak aynıyle başka bir dile çevirmektir. Diğer bir ifadeyle, bir cümle içindeki kelimelerin bütün özelliklerini içeren yeni dildeki karşılıklarıyla yapılan açıklamadır. Bu tercümede, asıl dildeki kelimeler, diğer dildeki benzer kelimelerle ifade edilmek durumunda. Bu bakımdan harfi tercüme çok zordur.

b) Manevi (tefsiri) tercüme: Bunda kelime ve terkihe bağlı kalmadan, cümlelerin anlamını başka bir dile çevirmektir. Burada asıl amaç, bir cümlelerin bütün özellikleri değil, o cümlelerin taşınmış olduğu anlamı, diğer dilde en güzel şekilde ifade etmektir. Tefsiri tercüme, harfi tercümeyle göre daha kolay olduğundan, günümüzdeki tercüme, daha çok tefsiri tercüme türüdür. (Bkz. Zerkânî, Menahilü'l-İrfan, II. 6-10, Zehebî, et-Tefsîr, I.23-30).

40. Bkz. M. Tayyip Okuç, Hadiste Tercüman, İlahiyat Fak. Dergisi, 1966, XIV, s.27; Cerrahoğlu, Tefsir Üsûlü, s.216.

41. Zehebî, et-Tefsîr, I.24.

Bu demektir ki tercüme, Kur'an'ın belâğat ve i'caz özelliklerinin kaybına neden olacağından, hangi dile yapılırsa yapılsın, Kur'an'ın bütün özelliklerini yansıtmaya mümkün değildir. Bu nedenle Kur'an'ın harfi tercümesinin yapılamayacağı belirtilmiştir⁴². Çünkü harfi tercümede asıl söz ile yeni söz birbirinin aynı olmalıdır. Yani asıl sözün içerdiği bütün özellikleri, yeni söz içine almalıdır. İşte bu durum Kur'an için sözkonusu olmaz.

Eğer Kur'an bütün özellikleriyle tercüme edilebilseydi, bu tercüme Kur'an'ın aynı olmuş olacaktı. Oysaki Yüce Allah bunun mümkün olmadığını en açık bir şekilde ortaya koymuştur:

"De ki, eğer insanlar ve cinler şu Kur'anın bir benzerini getirmek üzere toplansalar, yine onun benzerini getiremezler. Birbirlerine arka olup yardım etseler bile, (bunu yapamazlar)"⁴³

Burada Cenab-ı Hak, "Onun benzerini getiremezler" buyurmaktadır. Bu da, benzeri meydana getirilemeyen Kur'an, aynıyle tercüme edilemez anlamını taşımaktadır. Bilim adamları bu esaslara dayanarak, Kur'an'ın harfi tercümesinin yapılamayacağını söylemişlerdir. Hatta yalnız Kur'an'ın değil, herhangi bir dilde yazılmış edebi bir eseri, bir şiiri bile aynı üslûp ve özellikleriyle başka bir dile çevirmek mümkün değildir⁴⁴. Kur'an'ın hem lafzı, hem de manası ilahi vahiydir. Onun manası başka dillere tercüme edilse bile, yapılan bu tercüme Kur'an değil, insan lafzıdır.

Merhum Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, adlı eserinin birinci cildinin mukaddimesinde bu konuda geniş bir değerlendirme yaparak, Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğini, dolayısıyla Kur'an'ı açıklamak üzere Hz. Peygamberin söylediği sözlere bile Kur'an denilemeyeceğini ifade etmiş ve konuyu şöyle noktalamıştır: "Hasılı terceme Kur'an'dan mütercimın anlayabileceği kadar bazı şeyleri anlatabilse de hakıyla anlatamaz. Anlattığı şeylerde de Kur'an hükmü kıymetini haiz olmaz."⁴⁵

Kur'an'ın tercüme edilemeyeceği hususunda Merhum M. Tayyip Okıç, İlahiyat Fakültesi Dergisinde 1966 yılında yayınlanan "Hadiste Tercuman" adlı makalesinde şöyle demektedir:

"... Tercumanlık veya tercüme işi mühim olduğu kadar zor, çetin ve o derecede mesuliyetli bir iştir. Çünkü bu işle meşgul olanlar, onu hangi

42. Zerkeşi, el-Burhan, I,465; Zehabi, et-Tefsir, I,24.

43. İsrâ, 17/88; ayrıca bkz. Bakara, 2/23; Yunus, 10/38; Hüdâ, 11/13; Tûr, 52/33-34.

44. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Sabri, Mes'ele'tü Tercemeti'l-Kur'an, s. 20-30; Hamdi Yazır, Hak Dini, I. Mukaddime, 9-15.

45. Hamdi Yazır, Hak Dini, I. Mukaddime, 15.

dilden yaparlarsa yapsınlar, daima hataya düşmek tehlikesine maruz kalırlar. Meşhur Arap alim ve ediplerinden el-Cahız'ın "Kitabu'l-hayavan" adlı büyük eserinde Aristoteles (Aristo) ile ilgili bir metnin nakli sırasında söylediği gibi tercüman, bir feylesofun sözlerini tam manası, gerçek metodu ve diğer incelikleriyle hiçbir zaman nakledemez. Bunun en güzel örneğini Hindistan'ın meşhur Brahman şairi Rabindranat Tagore'un Mısır'a yaptığı bir seyahat esnasında ve doğrudan doğruya İngilizce yazdığı eserler dışında Hinduca yazdığı kitaplarını da İngilizce'ye tercüme etmesini isteyenlere verdiği şu cevap teşkil eder: Hinduca yazdığım eserler, kendi fikrimi ihtiva etmiş olsalar bile, onları İngilizce'ye tercüme etmekten acizim. Zira bu tercümede İngiliz dili, Hinduca için elverişli değildir⁴⁶."

Burada açık olarak şu görülüyor ki, bir insan kendi yazmış olduğu bir eseri, başka bir dile çevirmekte bu kadar zorluk çekerse, başkasının yazmış olduğu eseri, diğer bir dile çevirmekte, daha büyük zorluk çekecektir. İnsanların meydana getirmiş olduğu eserlerin tercümesinde bu kadar zorluk olursa, sanatı, üslubu, i'cazı ve derin manası Yüce Allah tarafından ortaya konan bir eserin tam bir tercümesini yapmak nasıl mümkün olacaktır?

Batılı bilginler de Kur'an'ın aynıyle tercüme edilemeyeceği görüşünü paylaşmaktadırlar. Cenevre Üniversitesi Profesörü ve Fahri Rektörü Edourad Montet yaptığı Fransızca Kur'an tercümesinin mukaddimesinde açıkça şu ifadelere yer vermektedir: "Sureler hakkında ileri sürdüğümüz birçok konu üzerinde ne hüküm verilirse verilsin, Arapça olarak Kur'an'ı bilenlerin hepsi, bu dini kitabın güzelliğini, üslubunun son derece mükemmel oluşunu takdir etmekte müttelik olacaklardır ki, Avrupa dillerindeki bütün tercüme, bunu hissettirip ifade etmek imkânından mahrumdurlar."⁴⁷

Yine bu konuda Kur'an mütercimlerinden olan İngiliz Müsteşriki Marmaduke Pickthal da şunları yazmaktadır: "Kur'an tercüme edilemez. En eski İslam alimleri bu kanaatta idiler, ben de bu kanaattayım. Onun için Kur'an'ı tercüme etmeye muvaffak olduğumu iddia etmiyorum. Yalnız Kur'an'ın manalarını nakle çalıştım. Buna muvaffak olduysam kendimi bahtiyar sayarım. Fakat bu tercüme hiçbir vakit asıl Kur'an'ın yerini tutamaz ve hiçbir vakit bu maksadı hedef almıştır."⁴⁸

İşte buraya kadar yapılan açıklamalardan Kur'an'ın bütün özellik ve inceliklerini içeren, mana ve maksadını yansıtan bir tercümenin mümkün

46. M. Tayyip Okıç, Hadiste Tercüman, s.27.

47. Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s.218.

48. Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul, İlk Basımın İlk Sözü.

olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hiçbir tercümenin Kur'an sayılmayacağı ve Kur'an hükmünde değerlendirilmeyeceği de bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır.

Ancak Kur'an'ın aynıyle, yani harfi tercümesinin yapılamayacağını söyleyen bilim adamları, onun tefsiri tercümesinin yapılmasının da gerekli olduğunu belirtmişlerdir⁴⁹. Zira Kur'an yalnız araplara indirilmiş bir kitap değildir. Onun evrensel mesajı bütün insanlık içindir. Bu konuda pek çok ayet-i Kerime bunu ifade etmektedir⁵⁰.

Aynı zamanda "Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik"⁵¹ anlamındaki ayetiyle de Hz. Peygamber'in Arap ve Arap olmayan bütün insanlara gönderilmiş olduğu açıkça belirtilmiştir. Bunun yanında Kur'an'ın insanlara açıklanması ve insanların da Kur'an üzerinde düşünülüp ibret almaları şu ayetlerle istenmektedir: "Sana bu Kur'an'ı indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın da düşünülüp öğüt alsınlar"⁵². "Bu Kur'an çok mübarek bir kitaptır. Onu sana indirdik ki ayetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri ibret alsınlar."⁵³

Bütün bunlar Kur'an'ın iyi öğrenilmesinin ve anlaşılmasının gerekli olduğunu göstermektedir. Ancak her ferdin Arapça öğrenmesi ve Kur'an'dan hüküm çıkarması mümkün değildir. Tefsir ve tercüme yardımıyla herkes kendi düzeyine göre Kur'an'dan birşeyler anlayabilir. Tefsir ve tercüme olmazsa yalnız Arap olmayanlar değil, Araplar bile Kur'an'ın pek çoğunu anlayamazlar. Çünkü Kur'an'ın açıkça anlaşılabilir ayetleri olduğu gibi, açık olmayan ve anlaşılması ancak bazı ilimler yardımıyla mümkün olabilecek ayetleri de vardır.

Kısacası Kur'an'ın evrensel mesajını bilmek, onun mana ve maksadını anlamak, bütün müslümanları, hatta bütün insanları ilgilendirmektedir. Arapça bilmeyen ve Kur'an'ı anlamayan insanlara, onun yüce prensiplerini anlatabilmek için, hem tercümesinin, hem de tefsirinin kurallara uygun olarak yapılması bir zorunluluktur.

Kur'an'ın emir ve yasaklarının, kıssa ve hikmetlerinin, herkesin anlayabileceği bir dilde insanlara anlatılması, müslüman toplumlar için dini bir görevdir⁵⁴. Bu dalda ihtisas yapmış bilim adamlarının özen göstererek

49. Bkz. Zehebi, et-Tefsir, 1/28-29; ayrıca bkz. H. Hüsnü Erdem, Diyanet İşleri Başkanlığı, Meali, Önsöz.

50. Bkz. Bakara, 2/158; En'am, 6/19; İsrâ, 17/82; Kehf, 18/54; Rûm, 30/58; Zümer, 39/27; Fussilet, 41/44.

51. Sebe', 34/28.

52. Nahl, 16/44.

53. Sâd, 38/29.

54. Bkz. Al-i İmran, 3/104, 110; Asr, 103/1-3.

yapacakları tercüme ve tefsirlerle, hem inkârcıların kötü düşüncelerine karşı Kur'an'ı korumaları, hem de yanlış yorumlarla insanları İslam'dan uzaklaştıranlara karşı engel olmaları gerekmektedir⁵⁵. Bu bakımdan harfi tercüme olmasa da, tefsiri tercüme ve tefsire büyük ihtiyaç olduğu ortadadır.

Nitekim müslümanlar bu konunun önemini kavrayarak daha ilk dönemlerde Kur'an'ı tercüme etmeğe başlamışlardır. Ancak yapılan tercüme-ler tıpatıp aslın yerini tutmadığı, bazı yönlerden eksik kaldığı için bunlara tercüme yerine daha çok "meal" adı verilmiştir. Çünkü tercüme aslın yerini tutmaktadır. Meal ise, bir sözü aslına yakın biraz ekisiyle ifade etmek demektir.

Günümüzde Doğu ve Batı dillerine yapılmış pek çok Kur'an tercümesi vardır. Bunların sayısının yüzün üzerinde olduğu ifade edilmektedir. Ez-Zerkânî, "Menahilü'l-İrfan fî Ulumî'l-Kur'an" adlı eserinde, Kur'an tercümelerinin bazı araştırmacılara göre 120 ye ulaştığını yazmaktadır⁵⁶. M. Hamidullah da 1986 yılında İstanbul'da yapılan Kur'an tercüme-leriyle ilgili Uluslararası Konferansa sunduğu tebliğinde, Kur'an'ın kısmen veya tamamen 139 dile çevrildiğini gösteren bir liste takdim etmiştir⁵⁷.

Kur'an-ı Kerim'in ilk Türkçe tercümelerinin Hicrî IV-V, Milâdî X-XI. asırlara kadar çıktığı söylenmektedir. Fakat bugün elde bulunan en eski Türkçe tercümelerin XIV. asra ait oldukları görülmektedir. Türkler ilk dönemlerde uygur alfabesini, daha sonra Arap ve Latin alfabelerini kullanmışlardır. Bu üç ayrı alfabeyle de Kur'an, Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Özellikle Arap ve Latin alfabeleriyle yazılmış pek çok Kur'an tercümesi vardır⁵⁸.

Görülüyor ki bilim adamları tefsiri tercüme-ye yalnız teşvik etmekle kalmamış, aynı zamanda birçok tercümenin altına imzalarını da atmışlardır. Fakat hiçbir bilim adamı bu tercümelerin Kur'an hükmünde değerlendirilebileceğini ve bunların namazda Kur'an yerine okunabileceğini iddia etmemiştir.

4. Kur'an Tercümesiyle Namaz Olur mu?

Namazda kıraat yani bir miktar Kur'an okumak, namazın olmazsa olmaz şartlarından biridir. "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun"⁵⁹ an-

55. Bkz. Zehebî, et-Tefsir, I,29.

56. Bkz. Zerkânî, Menahilü'l-İrfan, II,3.

57. Bkz. M. Hamidullah, Fehmü'l-Kur'an'î'l-Kerim (Tebliğ), en-Nedve, 55-59.

58. Geniş bilgi için bkz. M. Hamidullah, Kur'an-ı Kerim Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyografyası, İstanbul, 1965, s.78-88; Osman Keskiöğlu, Kur'an'ın Başka Dillere Çevrilmesi, D. İ. Başkanlığı Meali, XV-XVIII; Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, 221-223; Hidayet Aydar, K. KERİM'n Tercümesi Meselesi, (Doktora Tezi), 1993, s.53-109.

59. Müzzemmil, 73/20.

lamındaki ayetle bu hususa işaret edilmiş ve Hz. Peygamber de namaz kılmayı bilmeyen bir sahabiye namazı tarif ederken "**Kur'an'dan hafızanda bulunanlardan kolayına geleni oku**"⁶⁰ diye buyurmuştur. Bu demektir ki namazda kıraat Kitap, Sünnet ve İcmâ ile sabit bir farzdır. Kıraatsız kılınan namaz sahih değildir, onun tekrarı gerekir. Çünkü namazda bir miktar Kur'an okumak, namazın rükünlerinden biri sayılmaktadır.

O halde Kur'an nedir? Kur'an, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Yüce Allah tarafından Hz. Peygamber'e Cebrail vasıtasıyla indirilen ve manaya delalet eden Arapça lafızların ismidir. Kur'an, sadece mana değil, Hz. Peygamber'in kalbine lafız ve mana bütünlüğü ile indirilmiştir. Onun lafızları Arapça'dır, Arapça lafızların dışında okunan Kur'an değildir. Buna işaret eden ayetleri geçen maddelerde genişçe izah ettik. Yine hangi dile tercüme edilirse edilsin, hiçbir tercümenin Kur'an hükmünde olamayacağını ilmi delillerle açıkladık.

Bu durumda Arapça lafızlarla indirilmeyene Kur'an denmeyeceğine ve hiçbir tercümenin Kur'an hükmünde sayılmayacağına göre, tercüme ile namazın kılınamayacağı gerçeği de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki namazın ne şekilde kılınacağı, vakıtları ve rekâtlarıyla birlikte Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Nitekim: "**Beni nasıl namaz kılıyor görürseniz siz de öylece kılın.**"⁶¹ anlamındaki hadisiyle bunu en açık bir şekilde belirtmiştir. Aynı zamanda Hz. Peygamber, onun seçkin ashâbı ve onlarca güzelce tabî olan bütün müslümanlar, hayat boyu namazlarını, Arapça lafızlarla okunan Kur'an'la kılmışlardır.

Bunun için mükellef her müslüman, namazda Kur'an okumakla emrolunmuştur: "**Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz**" anlamındaki ayeti bunu ifade etmektedir. Buna göre başka dillere yapılan tercümelemlerle okuyan kimse Kur'an okumuş olmaz. "**Cebrail, onu senin kalbine açık Arapça bir dille indirdi.**"⁶² şeklindeki açık hüküm ortada iken, başka bir dille Kur'an'ın okunabileceğini iddia etmek, ayetleri inkâr anlamına gelmektedir⁶³. Şimdi bu konuda mezhep imamlarının neler söylediklerini özet halinde açıklamaya çalışalım:

a) Hanefî mezhebine göre Kur'an'ı Arapça'nın dışında başka bir dille okumak caiz değildir. Çünkü Kur'an, manaya delalet eden özel lafızların adıdır, o yalnız manadan ibaret değildir. Eğer bir kimse Kur'an'ı

60. Müslim, Sahih, Salat, 45.

61. Buhari, Sahih, Ezan, 18.

62. Şuarâ, 26/194-195.

63. Bkz. Razi, Mefatihü'l-Gayb, I.111.

Arapça'dan başka bir dile tercüme ederek okuyacak olursa, hem anlam, hem de i'caz yönünden bir takım eksikliğe neden olacağından bu okuma şekli tam olarak Kur'an'ı yansıtmamaktadır⁶⁴.

Nitekim Ebu Yusuf'a Muhammed'in bu husustaki görüşleri şöyledir: "Kur'an mu'cizdir, yani muhatapları aciz bırakan insan üstü bir sözdür. İ'caz hem lafız, hem de manadadır. Kişi her ikisini yapabiliyor ise, üzerine vacip olan bunları yapmaktır. Eğer lafzı söylemekten aciz ise, gücü yettiğini yapar. Nasıl ki rukû ve secdeleri yapmaktan aciz olan kimse namazını ima ile kılyorsa, burada da durum aynıdır."⁶⁵

Bu demektir ki Arapça okumaya gücü yeten kimsenin üzerine vacip olan, Kur'an'ın aslını okumaktır. Ancak Kur'an'ı okumaktan aciz olan kimse ise, gücünün yettiğini yapar. Burada aciziyet ne demektir? Bir insanın aciz sayılabilmesi için, onun Kur'an'ı Arapça kelimelerle teleffuz etmeğe güç yetirememesi veya bunu yapmaya imkân bulamaması demektir. Eğer eğitim ve öğretim yoluyla bu aciziyetini giderip, Kur'an'ı Arapça lafızlarla okuyabilecek bir duruma gelirse, bu kimse aciz sayılmaz. Bunun kıraatı Farsça veya başka bir dille okuması halinde namazı sahih olmaz⁶⁶.

b) Şafii'ye göre de Arapça'nın dışında başka bir lisanla Kur'an okumak asla caiz değildir. Bu durum Arapça okuyabilen veya okuyamayan herkes için eşittir. İster namaz içinde olsun, isterse namaz dışında olsun, hiçbir fark yoktur⁶⁷.

Eğer bir kimse namazda Arapça kıraat yerine, Kur'an tercümesini okursa, onun namazı geçerli olmaz. Çünkü Yüce Allah: "Biz onu Arapça bir Kur'an yaptık."⁶⁸ buyuruyor. Yine, "Eğer biz onu yabancı dilde bir Kur'an yapsaydık"⁶⁹ anlamındaki ayetleriyle de Kur'an'ın Arapçadan başka bir dille indirilmediğini vurgulamaktadır. İnsanın üzerine vacip olan namazda Kur'an okumaktır. Arapça'nın dışında ne Farsça ile ne de başka bir dilde okunması Kur'an değil, insan sözüdür. Bunlarla da namaz asla caiz değildir⁷⁰. Şayet Arapça'ya güç yetiremiyorsa, tesbih ve tehlil ile namazını kılar, Farsça tercümeyle okuyamaz. Çünkü Yüce Allah: "Kur'an'dan kolayımıza geleni okuyun" diye buyurmuştur⁷¹.

64. Zerkânî, Menahilü'l-Irfan, II.59.

65. Şemsu'l-Eimme es-Serahsî, el-Mebstut, I.37; Kâsânî, Bedâi'u's-Sanayi', I.112.

66. Bkz. Mustafa Sabri, Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'an, s.32.

67. Bkz. Serahsî, Mestsut, I.37; Kâsânî, Bedâi'u's-Sanayi', I.112; Zerkeşi, El-Burhan, I.464; Suyutî, el-Itkan, I.114; Zerkânî, Menahilü'l-Irfan, II.56-57.

68. Zuhuf, 43/3.

69. Fussilet, 41/44.

70. Bkz. Serahsî, Mestsut, I.37; Kâsânî, Bedâi'u's-Sanayi', I.112; Zerkeşi, el-Burhan, I.465.

71. Kâsânî, Bedâi'u's-Sanayi', I.112.

c) Maliki imamları da Kur'an'ın Arapça'dan başka bir dille okunmasını caiz görmemişlerdir. Eğer bir kimse namazda Fatiha'yı Arapça okumaktan aciz ise, Fatiha'yı bilen birine uyarak namazını kılar. Böyle biri varken, ona uymayıp da namazını başka şeyler okuyarak kılar, namazı batıl olur. Şayet kendisine uyacak bir imam bulamazsa, Fatiha ondan sakıt olur. Çünkü Yüce Allah onun Arapça olarak okunmasını zikretti. Buna göre her mükellefin Fatiha'yı Arapça öğrenmesi ve bu hususta bütün gayretini sarfetmesi gerekmektedir⁷².

Kısacası malikiler de Kur'an tercümesiyle namaz kılmanın hiçbir şekilde doğru olmadığını belirtmişlerdir. Bunun ötesinde malikiler, Arapça'dan başka bir dille yemin etmeyi dahi mekruh görmüşlerdir⁷³.

d) Hanbeli mezhebinde de durum aynıdır. Arapça'nın dışında başka bir dille Kur'an okumak caiz olmadığı gibi, nazil olan lafızlardan başka Arapça lafızlara naklederek okumak da caiz değildir. İster Kur'an'ı Arapça okumaya gücü yetsin, isterse yetmesin, durum aynıdır. Eğer kişinin Kur'an'ı Arapça okumaya gücü yetmezse, o zaman onu öğrenmesi gerekir. Şayet öğrenmeye gücü yettiği halde bunu yapmazsa, onun namazı sahih olmaz⁷⁴.

İbni Kudâme, "Arapça'dan başka bir lafızla kıraat caiz değildir. Kur'an'ın lafzını, Arapça'dan başka lafızlarla değiştirmek de caiz olmaz. Kişi ister Arapça bilsin, ister bundan aciz olsun."⁷⁵

Yine Hanbeli alimlerinden İbni Hazm da "Muhalla" adlı kitabında şöyle demektedir: "Eğer bir kimse namazda Arapçanın dışında başka bir dile, veya Allah Taâlâ'nın indirdiği lafızlardan başka Arapça lafızlara tercüme edilmiş Fatiha'yı veya Fatiha'dan bir parça, yahut Kur'an'dan bir miktar Kur'an kasdıyla okursa, yahut da kasden bir kelimeyi takdim veya tehir ederse, onun namazı bozulmuş, kendisi de fasık olmuş olur. Çünkü Yüce Allah "Kur'anen Arabiyyen" diye buyurmuştur. Arapça'nın dışında olan ne arapçadır, ne de Kur'an'dır. Kur'an'ın Arapça'lığını değiştirmek, Allah'ın kelamını tahrif etmektir⁷⁶. Allah'ın kelamını tahrif edenleri Cenab-ı Hak şu ayetiyle kınamaktadır: "Onlar kelimeleri yerlerinden değiştiriyorlar"⁷⁷.

Bu konuda Ebu Davûd şöyle bir hadis rivayet etmiştir: "Bir kimse Hz. Peygamber (s.a.v.)'e geldi ve şöyle dedi: Ben Kur'an'dan bir şey

72. Zerkânî, Menâhilü'l-İrfan, II.57 (Haşiyetü'l-d-Dusûkî'den naklen)

73. Bkz. a.g.e., 57-58.

74. Bkz. a.y.

75. İbni Kudâme, el-Muğni, I.468.

76. Zerkânî, Menâhilü'l-İrfan, II.58.

77. Maide, 5/13.

okumaya muktedir değilim. Namazımda bana yetecek kadar bir şey öğret. Bunun üzerine Hz. Peygamber'de: Sübhanallahî velhamdü lillâhî vela ilâhe illallâhu vallahu ekber velâ havle velâ kuvvete illâ billâh" söyle, dedi"⁷⁸ Bu demektir ki Kur'an'dan namaz kılacak kadar bir şey bilmeyen kimsenin öğreninceye kadar yapacağı iş budur.

İşte bütün bunlar, namazın Arapça lafızlarla kılınmasının gerektiğini, tercümeyle kılınacak namazın sahih olmadığını göstermektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'den tevarüs edegelen şekil, usul nasılsa, ümmetin de öyle kılması gerekmektedir.

Şimdi Hanefi kitaplarının bazısında Ebu Hanife'ye atfedilen farklı görüşler üzerinde duralım: Bu görüşlerin serdedildiği en meşhur kaynak, Serahsi (Ö. 490/1096)'nin Mabsut'u ile Alâu'd-Dîn el-Kâsânî (Ö.587/1191)'nin Bedâi'u's-Sanayi'i'dir. Biz konuyu uzatmamak için sadece Serahsi'nin Mabsut'unda geçen metni buraya almak istiyoruz. Metinde aynen şöyle denilmektedir:

"Bir kimse namazda Farsça Kur'an okursa Ebu Hanife'ye göre (Allah ona rahmet etsin) bu caizdir, fakat bu mekruhtur. Ebu Yusuf la Muhammed'e göre Arapça biliyorsa caiz değil, bilmiyorsa caizdir. Şafii'ye göre ise Farsça kıraat hiçbir surette caiz değildir. Arapça'yı iyi bilmiyorsa o ümmidir, namazını kıraatsız kılar. Teşehhütte Farsça okuduğunda veya İmam Cuma günü Farsça hutbe okuduğu zamanda da ihtilaf yine böyledir. Şafii Allah ona rahmet etsin diyor ki, Farsça Kur'an değildir. Çünkü Yüce Allah: (Şüphesiz biz onu Arapça bir kur'an yaptık)⁷⁹ buyuruyor. Yine, (Eğer biz onu yabancı dilde bir Kur'an yapsaydık...)⁸⁰ diye buyurmaktadır. Burada vacip olan Kur'an okumaktır. Arapça'dan başkasıyla bu eda edilmiş olmaz. Farsça ise insanların sözüdür, onunla namaz bozulmuş olur.

Ebu Yusuf la Muhammed (Allah onlara rahmet etsin) şöyle dediler: Kur'an mu'cizdir. İ'caz ise lafız ve manadadır. Kişi her ikisini yapabilirse, vacip olan ancak ikisini yapmakla yerine gelir. Eğer lafız söylemekten aciz ise, o zaman gücünün yettiğini yapar. Rükû ve secdeleri yapmaktan aciz olan kimsenin namazını imâ ile kıldığı gibi.

Ebu Hanife şöyle delil getiriyor: İranlılar Selman-ı Farisi'ye mektup yazarak, kendilerine Fatiha sûresini Farsça yazmasını istediler. Onlar, dilleri Arapça'ya alışınca kadar bunu namazda okuyorlardı. Sonra vacip

78. Ebu Davud, Sünen, Salat, 139.

79. Zuhuf, 43/3.

80. Fussilet, 41/44.

olan mu'ciz olanı okumaktır. İ'caz ise manadadır. Çünkü Kur'an bütün insanlara delildir. İranlıların onun benzerini getirmekten aciz olmaları, ancak kendi dilleriyle ortaya çıkar.

Kur'an Allah kelamıdır, mahluk değildir. Sonradan meydana gelmiş değildir. Halbuki dillerin hepsi sonradan meydana gelmiştir. Bundan da anlıyoruz ki, o hususi bir dilde Kur'an'dır, demek caiz değildir. Yüce Allah: **(O, öncekilerin kitaplarında vardır)**⁸¹ derken, nasıl caiz olur? Kur'an orada onların kendi lisanlarıyla vardı...⁸²

Biraz farklı olmakla birlikte Kâsânî'nin de aynı görüşlere yer verdiği görülmektedir⁸³. Bu kaynaklardaki Ebu Hanife'ye atfedilen görüşleri, şu maddeler halinde toplamak mümkündür:

a) Farsça tercüme ile namazın kerahetle caiz olduğu belirtildikten sonra, bunun dayanağının da İranlıların Selman-ı Farisi'ye bir mektup yazarak, kendilerine Fatıha sûresini Farsça olarak yazmasını istemişler, onların da dilleri Arapça'ya alışınca kadar bunu uygulamış olmaları gösterilmektedir.

b) Kur'an hususi bir dilde değil, her dilde Kur'an'dır. Çünkü Yüce Allah: **"O, evvelkilerin kitaplarında vardır"** buyurmaktadır. Burada aslolan lafız değil manadır, denilmektedir.

c) İ'caz Kur'an'ın lafızlarında değil, manalarındadır. Çünkü Kur'an, bütün insanlar için hüccettir.

Sözlü edilen bu maddelerin değerlendirilmesine gelince:

a) Hemen belirtelim ki, Ebu Hanife'ye atfedilen bu görüşlerin gerçekte ona ait olup olmadığı bir tarafa, bu iddiaların dayanağının çok zayıf olduğu ortadadır. Ebu Hanife'nin en yakın iki öğrencisi olan Ebu Yusuf'la Muhammed ve diğer bütün mezhep imamları **"Şüphesiz biz onu Arapça bir Kur'an yaptık"**⁸⁴ anlamındaki ayete ve benzeri diğer ayetlere istinad ederek, yalnız Arapça lafızlarla indirilenin Kur'an olduğunu, Farsça veya başka lafızlarla olanın Kur'an olmadığını ileri sürmüş ve Farsça tercümelemlerle namazın hiçbir şekilde caiz olmadığını belirtmişlerdir. Bunları daha önce geniş bir şekilde delilleriyle açıkladık.

Kaldı ki Selman-ı Farisi'den nakledilen Fatıha tercümesiyle ilgili rivayetlerin hiçbirine sahih hadis kaynaklarında rastlanmamıştır. Ancak birkaç fıkıh kitabında farklı lafızlarla rivayet edildiği görülmektedir⁸⁵.

81. Şuarâ, 26/196.

82. Serahsî, el-Mebsut, I.37.

83. Bkz. Kâsânî, Bedâi'u's-Sanayi', I.112-113.

84. Zuhuruf, 43/3.

85. Farklılık için bkz. Serahsî, el-Mebsut, I.37; Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, el-Mecmu', III. 380.

Öte yandan Selman-ı Farisi'ye yazılan mektubun Hz. Peygamber dönemine ait olduğu zikredilmektedir. Oysaki İran, Hz. Peygamber zamanında değil, Hz. Ömer döneminde fethedilmiştir. Hz. Peygamber zamanında ateşe tapan İranlılar arasında İslamiyeti kabul edip, ibadetlerini yerine getiren kaç kişi vardı ki böyle bir tercüme ihtiyacı hissedilebilir? Bu demektir ki Selman-ı Farisi'ye nisbet edilen bu rivayetin gerek metin ve gerekse senet yönünden itimada şayan bir rivayet olmadığı açıktır⁸⁶.

Zaten Serahsi'nin metni dikkatlice okunursa, Ebu Hanife'nin Farsça ile namazı mutlak manada tecviz etmediğini, aksine bunu mekruh saydığını ve "dilleri Arapça'ya alışuncaya kadar" sözleriyle de bunun geçici bir zaman için sözkonusu olduğu görülecektir. Ayrıca mütevatır olmayan şaz kıraatlar Kur'an'dan sayılmayıp, bunlarla namaz kılınmazken, Selman'ın tercümesi nasıl Kur'an sayılacak ve onun okunması namazda nasıl caiz olacaktır?⁸⁷ Bütün bunlar tevarüs edegelen sünnete ters düşen görüşlerdir. Bunların ilmi bir geçerliliği yoktur.

b1) Kur'an'da aslolan lafız değil, manadır. Çünkü bu, öncekilerin kitaplarında mana olarak vardı, şeklindeki iddia ise, bunun da temel dayaktan yoksun olduğu ortadadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an'ın yalnız manadan ibaret sayılması, Usul ve Fıkıh alimlerinin üzerinde ittifak ettikleri Kur'an tanımına ve "Kur'ânen Arabiyyen" şeklindeki ayetlere tamamıyla ters düşmektedir. Zira Kur'an sadece mana değil, o hem lafız hem de manadan oluşmaktadır. İlahi lafız ve mana ikilisinin adına Kur'an denmektedir.

"Şüphesiz o, öncekilerin kitaplarında vardır"⁸⁸ ayetiyle "Şüphesiz bu, öncekilerin sayfalarında; İbrahim ve Musa'nın sayfalarında da vardır"⁸⁹ anlamındaki ayetinden Kur'an'ın yalnız manadan ibaret olduğu hükmünü çıkarmak asla doğru değildir. Nitekim bu ayetlerdeki zamirlerden hareketle böyle bir neticeye varmanın yanlışlığını daha önce ikinci maddede genişçe açıkladık⁹⁰.

c1) İ'caz Kur'an'ın lafzında değil, manasındadır. Çünkü Kur'an insanlar için bir hüccettir, görüldüğü de yine Kur'an'ın tanımına ve tahaddi ayetlerine ters düşmektedir⁹¹. Zira Kur'an hem lafız, hem de mana itibarıyla mu'cizdir, yani insanlar onun bir benzerini getirmekten acizdirler⁹².

86. Hanefi alimlerinden el-Leknevi, Selman'ın rivayeti hakkında şunları söylemektedir: "Bu hadisi araştırdım, şimdiye kadar hadis kitaplarında buna bir sened bulamadım." Mustafa Sabri, Mes'ele-i Tercemeti'l-Kur'an s.61.

87. Bkz. a.g.e., s.52.

88. Şuarâ, 26/196.

89. A'la, 87/18-19.

90. Bkz. s.7-10.

91. Bkz. Bakara, 2/23-24; Yunus, 10/37-38; Hüd, 11/13; İsrâ, 17/88; Tûr, 52/33-34.

92. Bu konuda geniş bilgi için bkz. el-Bakillâni, İ'cazu'l-Kur'an, s.41-60.

Bu konuda Ebu Yusuf ve Muhammed şöyle demişlerdir: "Kur'an Arap lisanıyla indirilmiştir. Nitekim Yüce Allah: '(Şüphesiz biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.)'⁹³ buyurmaktadır." Bunun için Farsça Kur'an olamaz ve onu okumakla emir yerine getirilmiş sayılmaz. Çünkü Kur'an mu'cizdir, i'caz ise lafız itibariyledir. Arapçası gidince, i'cazı da gider. İ'caz bulunmadığı için Farsçası Kur'an olmaz."⁹⁴

Mustafa Sabri'nin de ifade ettiği gibi, İ'caz, Kur'an'ın en belirgin özelliğidir. Tercüme ya tamamen, ya da kısmen bundan uzak olduğuna göre, ya tercümenin Kur'an oluşunu kabul etmek, ya da Kur'an'ın i'cazını inkâr etmek gerekmektedir. Nitekim Ferit Vecdî ve onun gibi düşünenler, tercümenin Kur'an olduğu iddiası uğruna, Kur'an'ın lafız yönünden i'cazını inkâr etmiş ve büyük hata işlemişlerdir⁹⁵. Oysaki Kur'an'ın lafız yönünden i'cazını inkâr etmek, onun iki temel unsurundan birini inkâr etmektir. Bu ise, Kur'an'ın bütününe inkâr etmeğe eşdeğer sayılmaktadır.

İşte bütün bunlar gösteriyor ki, Ebu Hanife'ye atfedilen Arapça aslıyla Kur'an okumaya gücü yeten kimsenin, Farsça veya başka bir dile yapılan tercümenin okunmasıyla namazına cevaz verdiği iddiası, Kitap ve Sünnet gereğiyle uyusmamaktadır. Kaldıkı Ebu Hanife'nin bu görüşünden, Ebu Yusuf'la Muhammed'in görüşüne döndüğü, birçok bilim adamı tarafından rivayet edilmiştir⁹⁶. Özellikle bu rivayetler, Hanefi mezhebinin önde gelen şu ilim adamlarına nisbet edilmektedir: Bunlar, Nuh b. Mer-yem, Ali b. Câd ve dördüncü asrın meşhur Hanefi alimi Ebu Bekir er-Razi'dir⁹⁷.

Fahrüddîn er-Razî de bu konuda şunları söylemektedir: "Bu meselede Ebu Hanife'nin ilk sözü cidden tuhaftır. Bu sebeple el-Fakîh Ebu'l-Leys es-Semerkanî ile Ebu Zeyd ed-Debûsî, Ebu Hanife'nin bu görüşünden döndüğünü ifade etmişlerdir."⁹⁸

Razi, Ebu Hanife'nin eski sözünden döndüğünü bu şekilde kaydettikten sonra, kendi değerlendirmesini şöyle yapmaktadır:

Gerek Hz. Peygamber, gerek Hulefa-i Raşidîn ile Sahabe ve gerekse dünya üzerindeki bütün İslam toplumları ittifak halinde namazda Kur'an'ı Arapça lafızlarla okumuşlardır. Zira, "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz."⁹⁹ anlamındaki ayetine göre her mükellef müslüman,

93. Yusuf, 12/2.

94. Kâsânî, Bedâi'u's-Sanayi', I.112.

95. Bkz. Mustafa Sabri, Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'an, s.54.

96. Bkz. Razi, Mefatihü'l-Gayb, I.110-112; Zerkeşi, el-Burhan, I.465; Suyutî, el-İtkân, I.114; Mustafa Sabri, Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'an, s.30; Zerkânî, Menahilü'l-İrfan, II.59; Mevdûdî, Tefhimü'l-Kur'an, IV.58.

97. Zerkânî, Menahilü'l-İrfan, II.59.

98. Razi, Mefatihü'l-Gayb, I.110.

99. Müzzemmil, 73/20.

namazda Kur'an okumakla emrolunmuştur. Farsça ile Kur'an okuyan kimse, ne Kur'an okumuş, ne de bu emri yerine getirmiş olur¹⁰⁰.

Kur'an Arapça bir dille indirilmiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) kendi kavminin diliyle gönderilmiş, insanlar ve cinler Kur'an'ın bir benzerini getirmekten aciz kalmışken,¹⁰¹ nasıl olur da Farsça ile veya Tevrat, Zebûr ve İncil'den ayetler okunarak namaz kılınmasına cevaz verilebilir?

Şayet Kur'an'ın başka dillere yapılan tercümesiyle namaz kılmak caiz olsaydı, Selman-ı Farisi'ye Farsça, Rum asıllı Suheyb'e Rumca ve Bilâl-ı Habeşî'ye Habeşçe Kûr'an okumayı uygun görürdü. Çünkü anadilleriyle okumak hem onlara kolay gelir, hem de onlar için bir iftihar vesilesi olurdu. Böyle bir şeye cevaz vermek Kur'an'ın tamamen ortadan kalkmasına yol açacağından, buna hiçbir şekilde cevaz verilmemiştir¹⁰².

Abdu'l-Aziz el-Buhari (Ö.730/1330) de Usul-u Pezdevî şerhi olan Keşfü'l-Esrar adlı eserinde İmam'ın bu ilk sözünden döndüğünü anlatmıştır¹⁰³.

O halde bir müçtehit sözünden döndüğü zaman, artık eski sözü ona ait olmaz ve onunla itham edilmez. Çünkü o sözün doğru olmadığını biz-zat kendisi gördükten sonra ondan dönmüştür. Buna göre Arapça okumaya gücü yeten kimsenin, namazda Arapça'nın dışında başka bir dille Kur'an okuması yeterlidir sözü, Ebu Hanife mezhebine ait bir söz değildir. Dolayısıyla Ebu Hanife'ye atfedilen bu söze dayanılarak, tercüme ile veya tahrif edilmemiş olan Tevrat, Zebûr ve İncil ayetleriyle de namaz kılınabilir iddiası mesnetsizdir. Zira Ebu Hanife'nin de içinde bulunduğu ümmetin ittifakıyla sabittir ki, Kur'an yalnız mananın değil, manaya delalet eden özel lafızların adıdır¹⁰⁴.

Öte yandan tercüme ile namazın kılınabileceği görüşü, eğer Hanefi mezhebinde itimada şayan bir görüş olarak kabul görseydi, İranlılar İslamiyete girdikleri gündən itibaren namazlarını Kur'an'ın Farsça tercümesiyle, Türkler de Türkçe tercümesiyle kılmış olurlardı. Halbuki ne İranlılar ve ne de Türklerde günümüze kadar böyle bir uygulamaya rastlanmamaktadır. Özellikle Selçuklular ve Osmanlılar döneminde namazın Türkçe ile kılınması şeklinde bir konu gündeme gelmediği gibi, onlar önemli eserlerini de Türkçe'den ziyade Arapça ve Farsça ile yazmışlardır.

100. Bkz. Razi, Mefatihü'l-Gayb, I. 111.

101. Bkz. Şuarâ, 26/195; İbrahim, 13/4.

102. Bkz. Razi, Mefatihü'l-Gayb, I. 112.

103. Bkz. Zerkeşi, el-Burhan, I. 465.

104. Zerkânî, Menahilü'l-İrfan, II. 59.

Hiçbir uygulaması görülmeyen ve temenniden öteye geçmeyen birkaç zayıf rivayetin dışında Türkçe Kur'an meselesi, Tanzimatla başlamış, daha sonra Ziya Gökalp'in Türkçülüğü ile hız kazanmış ve nihayet Cumhuriyet döneminde devlet eliyle resmen gündeme getirilmiştir¹⁰⁵. O dönemde Kur'an'ın Türkçe okunması ve namazın Türkçe tercümeyle kılınması hususunda özel gayret gösterilmişse de bunun mümkün olmadığı daha sonra anlaşılacak bundan vazgeçilmiştir¹⁰⁶.

Kıscacı Kur'an, lafız ve manasıyla bir bütün, lafız ve manasıyla mu'ciz olan Allah'ın kelimidir. Hiçbir eser ona benzemez ve onun taşıdığı özellikleri taşıyamaz. Çünkü Kur'an'ın sahibi Yüce Allah'tır. Kur'an'la Tercüme arasındaki fark, yaratana yaratılan arasındaki fark kadar büyüktür. Bunun için tercüme Kur'an hükmünde değerlendirilemez ve hiçbir tercüme ile namaz kılınmaz.

5. Kur'an Evrensel Bir Kitaptır

Farklı dilleri konuşan bütün müslümanların, ibadette ortak bir dili konuşmaları, Kur'an'ın evrensel bir kitap oluşunun gereğidir. Zira Kur'an bütün insanlığın hidayet rehberi ve mutluluk kaynağıdır¹⁰⁷. İnanan herkes onun aydınlığında yürür, onunla ufuk kazanır ve onunla Allah'a yaklaşır. O, kardeşliğin, birliğin, dostluğun, sevgi ve saygının değişmez adresidir. Ona sarılan yolunu şaşırır, onunla hüküm veren doğruluktan ayrılmaz, çünkü o Allah'a giden sağlam bir ip ve kopmaz bir tutamaktır¹⁰⁸.

Kur'an'ın hiçbir ayetinde insanlığı geriye, cehalete ve karanlığa götüren bir hüküm yoktur. Kur'an'ı gönderen Yüce Allah, onu apaçık bir nur olarak nitelendirmektedir. Nitekim Cenab-ı Hak: "Ey insanlar, size Rabb'inizden bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik."¹⁰⁹ buyurmaktadır.

Demek oluyor ki, Kur'an'ın bir adı da ışık, aydınlık, hidayet ve gelecek anlamında "nur"dur. Bütün insanlığa apaçık bir nur olarak gönderilen ve bütün insanlığı tevhid inancında bütünleşmeye çağıran Kur'an'ın evrenselliği tartışılmaz. O, Allah'ın mu'ciz bir kelamı ve benzeri meydana getirilemeyen eşsiz bir mesajdır. Bütün insanlığın bu evrensel özellikleri içeren Kur'an'ın etrafında toplanması istenmektedir. Bu bakımdan ibadet dilinin birliği büyük önem taşımaktadır.

a) İbadet Dilinin Birliği

İbadet dilinin birliği, Kur'an'ın korunmasını ve müslümanların birliğini sağlar. Öncelikle şunu belirtelim ki dili Arapça olmayan müslüman-

105. Geniş bilgi için bkz. Hidayet Aydar, K. Tercümesi M.s.304-309.

106. Bkz. Sebülreşad, XII, sayı 279, s.51.

107. Bkz. Yunus, 10/57; Casiye, 45/20.

108. Bkz. Bakara, 2/256; Al-i İmran, 3/103.

109. Nisa, 4/174; ayrıca bkz. A'raf, 7/157; Tevbe, 9/32; Tağabun, 64/8

lar, Kur'an'ı aslından okumaya ve anlamaya büyük gayret göstereceklerdir. Nitekim memleketimizde olduğu gibi, diğer bütün İslam ülkelerinde hemen herkes Kur'an'ı en az yüzünden okumak için belli bir çaba sarfetmektedir. Bunun da ötesinde henüz küçük yaşta Kur'an'ı ezberleyen insan sayısı, Arap ülkelerindeki hafızların sayısından daha az değildir.

Aradan on dört asır geçmesine rağmen, bugün yeryüzünün her noktasında Kur'an, aynı harf ve aynı kelimelerle okunmaktadır. Onda en küçük bir değişiklik sözkonusu olmamıştır. Dilleri ne kadar farklı olursa olsun bütün müslümanlar, bir Kur'an sesi duydukları zaman, bu okunanın Kur'an olduğunu anlamakta ve bunu dikkatlice izlemektedirler. Türkiye'de okunan Kur'an'la Japonya'da okunan Kur'an arasında bir fark yoktur. Yine, Ka'be'de okunan Kur'an'la Amerika'da okunan Kur'an aynı harf ve aynı kelimelerle telaffuz edilmektedir. Ka'be'de okunan ezan ve kılınan namazla, Amerika'da okunan ezan ve kılınan namaz da aynıdır.

Bu demektir ki dili ve milliyeti ne olursa olsun ve dünyanın hangi noktasında bulunursa bulunsun, bir müslüman Ezan ve Kur'an sesini duyunca, bunların ne anlama geldiğini anlamakta ve orada kılınan namaza rahatça iştirak edebilmektedir. Bir de bunun aksini, yani ibadet dilinin farklı olduğunu düşünelim: Mesela Japonya'da Ezan ve Kur'an'ın Japonca okunduğunu ve Japonca bilmeyen bir müslümanın da bunları duyduğunu farzedelim. O müslüman bunlardan bir şey anlar mı ve Japon diliyle kılınan bir namaza katılabilir mi? Tabii Japonca bilmediği için bunlardan bir şey anlaması mümkün değildir.

İşte ilahî mesajın orjinal metninin dünyanın her yerinde aynı şekilde okunması, bütün müslümanları böyle bir ortak noktada buluşturmaktadır. Bu da hem Kur'an'ın korunmasını, hem de müslümanlar arasında birliğin, kardeşliğin ve dostluğun kurulmasını sağlamaktadır.

Nasıl ki "Kâbe" Namaz ve Hac ibadetlerinde bir simge olarak bütün müslümanların aynı yönde ve aynı noktada toplanmasını sağlıyor ise, Kur'an da gerek kıraatı ve gerekse manasıyla müslümanların iman ve amel bütünlüğünü sağlamaktadır.

Burada denilebilir mi "Hac mevsiminde Kâ'be'yi ve etrafını ziyaret etmeğe ne gerek vardır? Bu çok zor ve meşakkatli bir iştir. Her ülkede Kâbe'yi temsilen dört duvar şeklinde sembolik bir bina inşa edilsin, Hac yapmak isteyenler Kâbe yerine o binayı ziyaret etsinler ve böylece bu vazife kolayca yerine getirilmiş olsun". İşte bu ne kadar tutarsız bir düşünce tarzı ise, Kur'an yerine, onun tercümesiyle namaz kılınabileceğini iddia etmek de o kadar tutarsızdır.

Tevhid inancının kuşatıcı ve birleştirici vasfı, Kur'an'la temsil edilmekte ve Kur'an'la hayata geçirilmektedir. Giderek bloklaşmaya ve bütünleşmeye doğru giden dünyanın en büyük haritasını, Kur'an merkezli bir medeniyetin çizeceğinde şüphe yoktur. İçinde yaşadığı bunalımdan kurtulup, özgürlük, barış ve sevgi dünyasında yaşama özlemiyle bir arayışın içine giren insanlık, Kur'an'ı keşfetme yolunda adım adım ilerlemektedir.

Yeniden yapılanmanın merkezine evrensel prensipleri içeren Kur'an konulduğu gün, hasreti çekilen barış ve huzur ortamı yakalanmış olacaktır. Zira Kur'an insanlığın huzuru ve mutluluğu için gönderilmiştir. İbadet dilinin bir olması, bu huzurun sağlanmasında dünya çapında bir katkı sağlayacaktır. Aksi takdirde Kur'an'ın tahrifatı ve müslümanların ihtilafı kaçınılmaz olacaktır.

b) İbadet Dilinin Farklılığı

İbadet dilinin farklı olması Kur'an'ın tahrifatına ve müslümanların ihtilafına sebep olur. Bugün yeryüzünde yüzlerce ifade edilebilecek sayıda Kur'an tercümesi vardır. Aynı zamanda bunların hepsi az veya çok birbirinden farklıdır. Farklı olan bu tercüme arasında en doğrusu nasıl tesbit edilecek ve hangisine Kur'an denilecektir? Farz edelim ki, uzmanlardan oluşan bir komisyon tarafından bu tercüme arasında en doğrusu olarak bir tanesi seçilmiş ve buna da, İşte "Kur'an" budur denmiş olsa, o zaman Kur'an'ın durumu, İznik Konsilinde yüzlerce İncil'den seçilmiş muharref (bozulmuş) İncil'in durumuna düşmüş olmaz mı?

Öte yandan ilerleyen zaman içinde dillerin de yaşlandığı, insanların zevk, üslup ve ifade tarzlarının değiştiği görülmektedir. Bu arada Kur'an'ın tercüme ve tefsirlerinin de bu değişiklikten nasibini alacağı bir gerçektir. Asırlar geçtikçe sözü edilen değişikliklerin hızı ve nisbeti daha da büyüyecektir. Eğer değişikliğe uğrayan bu tercüme ve tefsirler orjinal metinle kontrol altına alınmazsa, Kur'an'ın bütün prensipleri ilahi maksadın dışında istenilen yönde amacından saptırılmış ve zamanla da "Kur'an" denen kitap ortadan kalkmış olacaktır.

Ayrıca bu tercüme arasında herkes kendi düşünce ve anlayışına uygun bir tercüme tercih ederek namazında onu okumaya çalışacaktır. Tercüme arasındaki farklılıklar, okuyuculara da yansıtılacak, böylece farklı cemaatlar, farklı mescit ve camiler ortaya çıkmış olacaktır. Bu da müslümanlar arasında fitne-fesat ve bozgunculuğu kaçınılmaz bir hale getirecektir. Sonuçta cami, cemaat ve namaz gibi değerler, birleştirici ve kaynaştırıcı olmaktan ziyade, insanları birbirinden ayıran ve uzaklaştıran bir özelliğe bürünmüş olacaklardır¹¹⁰.

110. Bkz. Mustafa Sabri, Mes'eletü Tercemetü'l-Kur'an, s.81-83.

Tercüme ile namazın kılınabileceğini gündeme getirenler, hep şu masum iddiayı ileri sürmüşlerdir: Kişi anlamadığı bir dille Kur'an okuyacağı yerde, anladığı dille okursa daha iyi olmaz mı? Görünürde bu görüş ne kadar makul ve ne kadar masum bir iddiadır. Sanki okuduğunu anlamaya engel bir şey varmış gibi.

Oysaki bu ifadenin arkasında Kur'an'ı tahrif ve tebdil etmek amacı yatmaktadır. Eğer kişi gerçekten okuduğunu anlamak istiyorsa, buna engel olan hiçbir şey yoktur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, günümüzde hem Türkçe'ye hem de başka dillere çevrilmiş yüzlerce tercüme ve tefsir vardır. Bunlardan yararlanarak Kur'an'ı anlamaya ve yaşamaya çalışmak övgüye layık bir davranıştır. Ama namazda Kur'an yerine onun tercümesini okumak iddiası asla doğru değildir. Acziyet hali dışında bunun hiçbir mezhepte caiz olmadığını geçen maddede belirtmiştik.

Bu tür zihin karıştırıcı iddiaların arkasında daha çok Batılı Misyoner ve Müsteşriklerin sinsi plânlarının olduğunu unutmamak lazımdır. Zira onlar müslümanlar arasında ihtilaf çıkarmak ve müslümanları Kur'an'dan, dolayısıyla dinlerinden uzaklaştırmak için büyük gayret sarfetmektedirler. Müsteşrikler kendi anlayışlarına göre Kur'an'ı tercüme etmekle kalmamış, aynı zamanda Kur'an hakkında yalan yanlış sözler ortaya atarak insanları ondan soğutmaya çalışmışlardır¹¹¹. Özellikle bu ibadet dilinin birliğinden onlar rahatsızlık hissetmektedirler. Çünkü müslümanlar Kur'an'a bağlı oldukları ölçüde onları istismar etmek ve onları sömürmek zor olacağından, çeşitli yollarla müslümanları Kur'an'dan koparmaya özen göstermektedirler.

Nitekim 1896 yılında dönemin İngiliz Müstemlekeler Bakanı Gladstone, Lordlar Kamarasında yaptığı bir konuşmada onların bu düşüncelerini şöyle dile getirmiştir: "Kur'an'ı eline alarak, siz müslümanların bu kitapla olan bağlarını koparmadıkça, onların elinden bu kitabı almadıkça, onları yenemezsiniz."¹¹² Demek oluyor ki, Kur'an'la oynamak ve onun kutsal lafızlarını devre dışı bırakmak isteyenler, müslümanların birliğinden ve onların dayanışmasından endişe duyan kimselerdir.

Batılılar hep bu olumsuz düşüncelerinin arkasında olmuş ve bunları plânlı bir şekilde İslam ülkelerinde uygulamaya çalışmışlardır. Ne yazık ki onların etkisinde kalan bir takım müslümanlar da zaman zaman bu konuyu gündeme getirmekten geri durmamışlardır.

Bu arada şunu da ifade edelim ki, Türkçe tercümeleri okuyarak namaz kılmakla, Türkçe duâ etmek birbirinden ayrı şeylerdir. Bunları birbirine karıştırmamak lazımdır. Türkçe ile namaz olmaz ama, Türkçe duâ

111. Bkz. Cerrahoğlu, Tefsir Üsalı, s.102.

112. Hidayet Aydar, K. Tercümesi M. s.128-129.

yapılır. Çünkü duâ kulun Allah'tan istekte bulunması ve Allah'a yalvarıp yakarmasıdır. Bunu da her bireyin kendi lisanıyla yapmasından daha tabii bir şey olamaz. Şükür, zikir, tesbih vs. hususlar da duâ gibi, Türkçe yapılabilir. Bunları sınırlayan ve yasaklayan hiçbir hüküm yoktur.

Bütün bu değerlendirmeler, tevhid inancının bir simgesi olan Kur'an'ı tercümelerle değil, yalnız Arapça orjinal şekliyle okumanın gerekliliğini kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. On dört asırdan beri, bütün dünyada tek uygulama şeklinin bundan başka bir şey olmadığı bir gerçektir. Kitap ve Sünnet ilkelerine uygun olan hüküm de budur.

SONUÇ

Kur'an, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e vahiy yoluyla indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet olunan ve Fatiha ile başlayıp Nâs suresiyle son bulan mu'ciz kelimedir. Bu tanımla ortaya konulan özellikler, Kur'an'ın en ayırıcı özelliklerini oluşturmaktadır. Bu özelliklere uymayan hiçbir söze Kur'an denilemez.

Bu anlamda Kur'an'ın hangi dile tercümesi yapılırsa yapılsın, yani ister Farsça'ya, ister Türkçe'ye, isterse indirilen lafızların dışında Arapça'ya yapılsın, bu tercüme Kur'an'ın bütün özelliklerini ve inceliklerini tam olarak yansıtmadığından dolayı, bunların hiçbirine Kur'an denilmesi doğru değildir. Zira Kur'an kavramının içinde sadece mana değil, bir rûkûn olarak onun lafzı da vardır. Nitekim birçok ayetle Kur'an'ın Arapça lafızlarla indirildiği vurgulanmaktadır.

Ebu Hanife'nin, Selman-ı Farisi'ye nisbet edilen rivayeti dikkate alarak, yalnız manaya itibar ettiği, dolayısıyla tercümelemleri de Kur'an hükmünde saydığı ve tercümelemlerle namazın kılınmasına cevaz verdiği, şeklindeki iddiaların ise, gerçekleri yansıtmadığı bütün delilleriyle ortadadır.

Ebu Hanife'nin en yakın iki öğrencisi olan Ebu Yusuf'la İmam-ı Muhammed ve diğer bütün mezhep imamları "şüphesiz biz onu Arapça bir kur'an yaptık." anlamındaki ayetlere dayanarak, yalnız Arapça lafızlarla indirilenin Kur'an olduğunu, Farsça veya başka lafızlarla okunanın Kur'an olmadığını ileri sürmüş ve Farsça tercümelemlerle namazın hiçbir şekilde caiz olmadığını belirtmişlerdir.

Tercüme ile namazın kılınacağı görüşü, eğer Hanefi mezhebinde kabul görseydi, Türkler İslamiyet'e girdikten sonra namazlarını Kur'an'ın Türkçe tercümesiyle kılmış olurlardı. Halbuki ne Selçuklular, ne de Osmanlılar döneminde Kur'an'ın Türkçe okunması şeklinde bir konu gündeme gelmemiştir. Ancak Tanzimat'tan sonra ve özellikle Ziya Gökalp'in Türkçülüğü ile gündeme getirilmiş ve nihayet Cumhuriyet döneminde

devlet eliyle resmen uygulanmak istenmişse de bunun mümkün olmadığı görülerek ondan vazgeçilmiştir.

Kur'an evrensel bir kitap olarak bütün insanlığa hitap etmekte ve bütün insanlığı tevhid inancında bütünleşmeye çağırmaktadır. Zira Kur'an birliğin, kardeşliğin ve dostluğun simgesidir. İbadet dilinin birliği ise, hem bu amaca, hem de Kur'an'ın yaşama geçirilmesine hizmet etmekte en büyük etkidir.

O halde Kur'an'ı tercümelemlerle değil, onu, Hz. Peygamber'den Sahabe'den ve Tabiin'den beri nasıl Arapça lafızlarla okunarak bize kadar gelmişse, kıyamet gününe kadar da hep öyle okumak, Kitap ve Sünnet'in bir gereğidir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdu'l-Bakî, M. Fuâd, El-Mu'cemül'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut, (t.y.)
- Ahmed Asım, Kamus Tercemesi (el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit), İstanbul, 1305.
- Âlûsî, Şihabu'd-Din Mahmud, Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm, Beyrut, (t.y.)
- Ateş Süleyman, Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali, Ankara, 1977.
- Aydar Hidayet, Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi (Doktora Tezi), İstanbul, 1993.
- El-Bakillânî, el-Kadî Ebu Bekr Muhammed b. Tayyip, I'cazu'l-Kur'an, Mısır, 1370/1951.
- El-Beydâvî, Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed, Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil, İstanbul, 1314/1896.
- Buharî Muhammed b. İsmail, El-Camiu's-Sahih, Beyrut, (t.y.)
- El-Cassâs, Ebu Bekr Muhammed b. Ali er-Razî, Ahkâmu'l-Kur'an, İstanbul, 1335.
- Cerrahoğlu İsmail, Tefsir Usûlü, Ankara, 1988.
- Doğrul Ömer Rıza, Tanrı Buyruğu, İstanbul, 1947.
- Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nahhâs, I'rabu'l-Kur'an, Beyrut, 1409/1988.
- Ebu Davûd, Süleyman İbnu'l-Ej'as es-Sicistânî, Sünen, 1388/1969.
- Ebu's-Suûd, Mehmed b. Muhyi'd-Din el-İmâdî, İryâdu'l-Akîl's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ani'l-Azîm, İstanbul, 1308/1890 (Mefatihü'l-Gayb kenarında)
- Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, (t.y.)
- Gazâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Mısır, 1289.
- Hamidullah M. Kur'an-ı Kerim Tarihi ve Türkçe Tefsirleri Bibliyografyası, İstanbul, 1965.
- Hatib el-Bağdâdî, Tarihu Bağdad, Mısır, 1931.
- İbn Hanbel Ahmed, Müsned, Mısır, 1313

- İbn Hişam es-Siretül'n-Nebeviyye, Mısır, 1375/1955.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida, İsmail, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, 1388/1969.
- İbn Kudâme, El-Muğnî, Riyad, (t.y.)
- İbn Kuteybe, Tefsiru Garîbi'l-Kur'an, Beyrut, 1398/1978.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, Sünen, Mısır, 1373/1953.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, Zadü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr, 1384/1965.
- Kâsânî, Alâü'd-Dîn, Bedâiü's-Sanayi' fi Tertîbi'l-Şerîh, Beyrut 1402/1982.
- Keskioglu Osman, Kur'an-ı Kerim ve Başka Dillere Çevrilmesi Konusunda Açıklamalar, Diyanet İşleri Bşk. İği, Meclî.
- Keskioglu Osman, Kur'an Tercümesi Hakkında İki Fakihün Yazdıkları, (A.D. İ.F. Dergisi, 1960, VIII).
- Mennâü'l-Kattân, Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an, Riyad, 1401/1981
- Merâğî, Muhammed Mustafa, Bahsun fi Tercemeti'l-Kur'ani'l-Kerim ve Aksamiha, Beyrut, 1401/1981.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ, Tefhimü'l-Kur'an, İstanbul, 1986.
- Muhammed İzzet Derveze, et Tefsîrül-Hâdis, Mısır, 1383/1963.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Camiu's-Sahih, Mısır, 1374/1955.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman b. Şuayb, Sünenü'n-Nesâî, Mısır, 1383/1964.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, el-Mecmû', Daru'l-Fikr (t.y.)
- Okîç Muhammed Tayyib, Hadiste Tercüman, (İ. Fak. Dergisi, XIV, 1966).
- Rağîb el-İsfahânî, el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an, İstanbul, 1986.
- Razi, Fahrüddin Muhammed, Mefatihü'l-Gayb, İstanbul, 1308.
- Sâbüñî, Muhammed Ali, et-Tibyan fi Ulûmi'l-Kur'an, (t.y.)
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed, el-Mebsût, İstanbul, 1403/1983.
- Subhî Salih, Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an, Beyrut, 1965.
- Suyûtî, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an, 1306.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, b. Muhammed, Fethü'l-Kadir, Beyrut, 1403/1983.
- Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri Efendi, Mes'elâtü Tercemeti'l-Kur'an, Kahire, 1351.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, Mısır, 1323.
- Tirmizî, Ebu İshâ Muhammed b. İshâ, el-Camiu's-Sahih (Sünenü't-Tirmizî), Mısır, 1385/1965.
- Toshühiko Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, (Çev. Süleyman Ateş) Ankara, 1975.
- Zamahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed, b. Ömer, el-Keşşâf an Hakaikü't-Tenzil ve Uyûni'l-ekavil fi Vücûhi't-Te'vîl, 1397/1977.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn, 1396/1976.
- Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azim, Menahilü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an, Mısır (t.y.)
- Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an, Beyrut, 1391/1973.
- Zuhaylî, Vehbe, et-Tefsîrul-Münîr, Beyrut, 1411/1991.

ŞEMSEDDİN-İ TEBRİZİ'NİN KUR'ÂN-I KERİM AYETLERİNE GETİRDİĞİ BAZI İŞARİ YORUMLAR (I)

Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Bu makalemizde, Mevlânâ Celâleddin-i Rumi'nin maneviyat üstadı. Şemseddin-i Tebrîzî'nin Kur'ân-ı Kerim âyetlerine getirdiği, işarî ve ilginç bazı yorumları ele alacağız.

A- ŞEMSEDDİN-İ TEBRİZİ'NİN HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Kaynaklara göre doğum tarihi belli olmamakla birlikte, miladî onikinci asrın ikinci yarısında dünyaya geldiğini söyleyebiliriz. Tam adı Melikdad oğlu Ali oğlu Muhammed Şemseddin-i Tebrîzî'dir¹. Devletşahın onu bir İsmailî olarak takdim etmesi ve babasının Celaleddin Nev-Moselman olduğunu kaydetmesi, Gölpinarlı'nın da dediği gibi tamamen yanlıştır. Zira Celâleddin Nev-Moselman'ın, Alaeddin adlı oğlundan başka bir oğlu yoktur.² Şemseddin Tebrîzî'nin baştan sonra tedkik ettiğimiz "Makâlât"ında, İsmailîliği öven bir tek satıra rastlamayıpımız, onun heterodoks bir yapılanma içinde olmadığını en büyük delilidir, deriz. Aksine olarak, onun bu eserinde İsmailîleri eleştiren bazı ifadelerin bulunuşu, bu tezimizi te'yîd eder. Bu noktada, Ahmet Kabaklı'nın "veya" kaydıyla Celaleddin Nev-Moselman'ı onun babası olarak göstermesini³ yukarıdaki mülahazalarımız nedeniyle doğru bulmuyoruz.

Şemseddin-i Tebrîzî, rivayetlere göre, Azerî Türklerindendi⁴. Fîrûzanfer'in, Şemseddin-i Tebrîzî'nin doğum tarihini, Mevlânâ ile buluşma tarihinde (642/1245) altmış yaşında olduğunu söyleyerek, 582/1186 şeklinde tesbit etmesi⁵, bizce ihtiyatla karşılanması gereken bir husustur.

1. Mevlâna Celaleddin, Divan-ı Kebîr, c.I., Eskişehir 1992, Haz. Abdülbaki Gölpinarlı'nın "Sonuş"u, s. XLII.
2. Fîrûzanfer, B. Mevlâna Celaleddin, çev.: Feridun Nafiz Uzluk, ss.162-3.
3. Kabaklı, Ahmet, Mevlânâ, İstanbul 1972, s.37.
4. Önder, Mehmet, Mevlânâ Celâleddin-i Rumi, Ankara 1986, s.48.
5. Fîrûzanfer, a.g.e., s.163.

Şemseddin-i Tebrizî, daha çocuk yaşta iken bir takım olağanüstü halere maruz kalmıştı. Makalat'ında, bazan kendisi ile ilgili otobiyografik anlatımlara yer veren Tebrizî, bu durumunu kendisi şöyle anlatıyor: "Çocukluk çağlarında, bana garip bir hal gelmişti. Kimse bu halimi anlayamadı. Babam bile, ne olduğunu bilmiyordu. Bana diyordu ki 'sen divâne değilsin, bilmem ki bu gidişin sebebi ne? Sende bu yola gitmek için gerekli olan ne terbiye var, ne riyâzât var, ne de başka bir şey.' Babama dedim ki: Şu sözü benden dinle! Sen ve ben öyle bir haldeyiz ki, sanki bir kaz yumurtasını bir tavuğun altına koymuşlar.; bu yumurtadan kaz yavrusu çıkmış; biraz palazlaşınca bir su kenarına gelir, yavru hemen suya atlar. Ana tavuk etrafında çirpınır.. Ama o kümes kuşudur; onun suya girmesine imkân yoktur. İşte seninle ben de böyleyiz ey babacığım! Ben kendimi yüzdürecek bir deniz görüyorum, benim yurdum, o denizdir; halim de deniz kuşlarının hali gibidir. Eğer sen benden isen gel! yahut, ben bu derya içinde senden değilsem git, kümes kuşlarına karış. Bu sözlerim sana armağan olsun".⁶ Bu anlattıklarına bakılırsa Tebrizî'de ilâhî aşk fitrı olarak mevcuttur denebilir. Her hangi bir şeyhin maneviyat eğitiminin geçmeden, bu şekilde Hüdâyî nâbit tîründen olmak üzere üveyslik karakteri ağır basan hayli sufi vardır. Ancak, diri tilki ölü arslandan yeğdir, kuralına göre, bu durumda, onların yine de yaşayan bir mürşid-i kâmil'in kontrolü altında sülûk çıkarması tavsiye olunagelmıştır.⁷

Tebrizî'nin çocukluk yaşlarında ne gibi bir eğitim aldığı söylemek, eldeki kaynaklara göre mümkün görülüyor. Genel İslam kültür tarihinin bize verdiği sosyo-kültürel yapılanmayı göz önünde bulundurursak, onun küçük yaşlarda en azından Kur'an-ı Kerim ve Arapça öğrendiğini söyleyebiliriz. Makalât'ını incelediğimizde, onun sık sık Kur'an ayetlerine referanslarda bulunduğunu, bunları lügat olarak anlayıp, işâri bir takım yorumlarla değerlendirdiğini görürüz.⁸ Yine onun Makalât'ını dikkatle inceleysek, eski Yunan felsefecilerinden bahsettiğini, rasyonalistleri, eleştirdiğini, bazı fıkıh hükümleri üzerinde yorumlar yaptığını, sık sık hadisler zikrettiğini, onlara yorumlar getirdiğini görürüz.⁹ Bütün bu genel yapılanmasını gözönünde bulundurduğumuzda, biz onun, bir şekilde, tefsir, fıkıh, hadis, kelim okuduğunu, Arapça ve Farsça bildiğini söyleyebiliriz.

Tebrizî, maneviyat yolunun ustalarından sülûk çıkarmak ve kendini ilerletmek üzere bir şeyhe başvurur. Ancak onun rüyada Hz. Resûlullah (s)'dan hırka giymesi, yolun esas başlangıç noktasını oluşturacak niteliktedir. O, "herkes kendi pirinden söz açar" der ve kendi pirini yani mane-

6. Şems-i Tebrizî, Makalât (Konuşmalar), çev.: M. Nuri Gençosman, İstanbul 1974 ss. 42-3.
7. Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, ss.503-4; Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara 1997, s.737.
8. Tebrizî, a.g.e., ss.51, 59, 62, 63, 66, 67 vd.
9. Aynı eser, ss. 34, 38, 42, 49, 51 vd.

viyat öğretmenini anlatmaya koyulur: "Bize Hz. Peygamber (s), rüyada bir hurka verdi. Fakat bu, iki gün sonra eskiyip yırtılacak, külihanlara atılacak veya bulaşık silinecek hurkalardan değildir. Belki sohbet ve yoldaşlık hurkasıdır. Akıllara sığmayan bir sohbet değil, belki dünü bugünü yarını olmayan bir sohbet. Aşkın, zevk ile bugün ve yarın ile ne ilgisi var¹⁰. Makalat'ındaki otobiyografik anlatımıyla onun ilk şeyhi Hz. Muhammed Mustafa (s)'dır. İkinci, dünyevî anlamda şeyhi de Tebriz'li Şeyh Ebû Bekir Sele-baf olmuştur¹¹. Onun yanında kısa zamanda manevî terakkiye mazhar olan Tebrizî, daha başka maneviyat üstadlarına gitmek ihtiyacını hisseder. Kendisinin anlatımıyla, Şeyh Ebû Bekir, onda olan bir yönü farkedememiş, bu yüzden de o yönünü anlayıp görebilecek bir şeyh arama gereği duymuştur¹². Makalat'ında bu durum şöyle anlatılır: "Benim Tebriz'de Ebû Bekir adlı bir şeyhim vardı. Sepet örür, onunla geçinirdi. Ondan bir çok vilâyetler elde ettim. Fakat bende bir şey vardı ki, şeyhim onu görmüyordu. Hiç kimse de görmemişti ya zâten. İşte onu hüdâvendigârim Mevlânâ gördü"¹³.

İnsanlık sırrına ermek, varoluşun hakikatine ermek üzere, pek çok ülke dolaştı. Pek çok şeyhlerle görüştü. Hiç bir yerde karar etmediği ve sürekliliği için, kendisine Şems-i Perende (Uçan Şems) denirdi¹⁴.

Şems-i Tebrizî'nin görüştüğü şeyhler listesinin çok uzun olduğunu zannediyoruz. Bunlar kimlerdi acaba? Burada bir kısmını kısaca vermekle yetineceğiz. Şemseddin-i Tebrizî, Bağdad'da Evhadüddin-i Kirmânî ile karşılaşmıştı. Ona yönelttiği ilk soru şöyleydi: "Ne alemdesin?" Evhadüddin buna, güzellerde mutlak güzelliği müşahede ettiğini anlatmak üzere "ayı, leğendeki suda seyretmekteyim" cevabını verdi. Şems hemen onu uyarmak üzere hemen şu yönlendirmeyi yaptı: "Esende çıban yoksa, kafanı kaldır da göğe bak, niye gökte görmezsin!"¹⁵

Kaynaklar, onun görüştüğü, fikir alış-verişinde bulunduğu şeyhleri şu şekilde nakleder:

a) Yukarıda az önce bahsi geçen, Şeyh Evhadüddin-i Kirmânî (ö.1237).

b) Muhyiddin ibn Arabî (ö.1240): Vücûdî tevhidin sistemleştiricisi bu ünlü şeyhle, Şam'da görüşmüş, hatta onunla fikir alışverişinde bulu-

10. Tebrizî, Makalât, s. 86-7.

11. Mevlânâ, Divan, ss. XLII.

12. Gölpinarlı, Abdülbaki, Mevlâna Celâeddin, İstanbul 1985, s.50.

13. Tebrizî, a.g.e., s.81.

14. Fürüzanger, Mevlânâ, s.163; ayr. bkz.: Usta, Mustafa, Divan-ı Kebîr'de Mevlânâ'nın Eğitim Görüşü, İstanbul 1995, s.19.

15. Gölpinarlı, a.g.e., s.51.

nurken eleştirilerini sakınmasız bir şekilde ortaya koymaktan çekinmemiştir. Ondan bahsederken Tebrizî'nin ona olan şu serzenişini dikkat çeker: "Şeyh Muhammed (Muhyiddin ibn Arabî)'nin konuşmalarında, filan yandı, feşman hata etti gibi sözler çok geçerdi. Derken, onun da hata ettiğini gördüm, yeri geldikçe kendisine gösterdim. Başını aşağı indirdi, 'oğul!' dedi, pek yaman kamçı vuruyorsun"¹⁶.

c) Suhreverdi-i Maktûl (ö. 1191) Sühreverdi'ye kâfir diyenleri reddeden Şems-i Tebrizî onu şu sözleriyle beraat ettirir: "O köpekler Şihâbeddin Sühreverdi (-i Maktûl)'e açıkça kâfir diyorlardı. Şihâb, nasıl kâfir olabilir ki, o nurânîdir"¹⁷.

d) Rûknüddin-i Secâsî: Vefatı onüçüncü yüzyılın ilk yarısında vukû bulan bu şeyh ile Tebrizî'nin görüşmesi zayıf ihtimalle bile olsa kaynaklarda zikrolunmuştur¹⁸.

e) Cendli Baba Kemâl: zât Şeyh Necmüddin-i Kübrâ (ö.1241)'nin halifesiydi¹⁹.

Tebrizî bu şekilde pek çok ülkeleri gezdi, bir hayli âlim ve suflilerle görüştü. Ancak hiç birine, meşrebi gereği bağlanmadı. Bu arada ufak tefek işlerle uğraşiyor, yaptığı işlerin karşılığında ücret almıyordu. Hatta Eflâkî'nin kaydettiğine göre, bir ara Erzurum'da okul müdürlüğü de yapmıştır²⁰. Yine bir ara ondört ay süre ile Halep'teki medresenin hücrelerinde riyâzette kaldı. Onun sürekli olarak siyah keçeden elbise giydiği kaydedilir²¹.

Acaba Mevlânâ Şam'da kaldığı yıllarda, Şems-i Tebrizî ile hiç görüşmesi, karşılaşması buluşması olmuş muydu? Kaynaklar bu konuda olumlu cevap vermektedir. Eflâkî, bir gün Şam çarşısında, başında külâh bulunan siyahlar giymiş bir adamın, Mevlânâ'nın elini öperek "ey mânâlar âleminin sarrafı! Beni bul, beni anla!" deyip, kalabalığa karışarak izini kaybettirdiğini ve bu kişinin Şemseddin-i Tebrizî olduğu hikâye eder²².

Şemseddin-i Tebrizî'nin Konya'ya gelip Mevlânâ ile buluşması, bütün kaynaklar tarafından yirmi altı Cumade'l-ahîra'sının sabahı altıyüzyük kırk iki senesi (26 Kasım 1244) olarak tesbit etmiştir ki Makâlât bu bilgilerin birinci el kaynağı durumundadır²³.

16. Eflâkî, Menakıbu'l-Arifin, s.170.

17. Gölpinarlı, Mevlânâ, s.56.

18. Fûrûzanfer, Mevlana, s. 168-9.

19. Aynı eser, ss.164-5.

20. Gölpinarlı, a.g.e., s.66.

21. Fûrûzanfer, s.170.

22. Gölpinarlı, Mevlânâ, s.67.

23. Mevlana, Divan, (sunuş), s.XLV.

Tebrizî Konya'ya geldiğinde adeti üzere Şekerfürûşan Hanı'na indi²⁴. O, gittiği her yerde, ne medreseye, ne de tekkeye varıyordu. Bunu kendisi şöyle açıklar: "Kendimi tekkeye lâayık bilmiyorum ki, tekke pişip olmak, yetişip, gelişmek niyetinde olanlar için yapılmıştır. Dileklerine erişememe ihtimali olduğundan, onların vakitleri değerlidir. Ben onlardan değilim. Peki dediler, niçin medreseye gelmiyorsun? İlmî tartışmalara girecek adam da değilim ben. Lafza göre meâlen mana versem bahsedemem. Kendi dilimce bahse girişsem, gülerler, kafir derler. Ben garibim, garibin yeri de kervansaraydır"²⁵.

Tebrizî kaynakların bildirdiğine göre, Mevlânâ ile ilk karşılaşmasında ona, dışı itibariyle paradoks görüntü veren bir soru sorar: "Acaba, Hz. Muhammed (s) mi üstün, yoksa Bâyezid-i Bistâmî mi?" Mevlânâ "bu nasıl sorudur? Hz. Muhammed (s), peygamberlerin sonuncusudur. Bâyezid'in burada sözü mü olur?" deyince, Tebrizî, muammalı sorunun kilidini çözer: "Muhammed (s) neden 'biz seni tam bir bilgi ile bilmedik', Bâyezid ise 'ben kendimi tenzih ederim, benim şânım ne kadar uludur' diyor. Mevlana bu durum karşısında kendini kaybeder düşer. Ayıldığında Tebrizînin elinden tutarak medresesine götürür, orada kırk gün hücresinde beraber kaldılar"²⁶.

Mevlânâ Tebrizî'nin etkisinde kalarak, medreseyi terk eder, öğrencilerinden ayrılır, sadece onunla meşgul olur hale gelir²⁷. Bu durum Mevlânâ'yı sevenleri üzer. Derken kıskançlık ve dedikodu ateşi her tarafı kaplar ve sonunda Tebrizî'yi ölüm ile tehdit ederler²⁸. Bu durum karşısında, Tebrizî Konya'dan ayrılır²⁹. Bir süre ayrılıktan sonra, öğrenciler özür diler. Bunun üzerine Sultan Veled Şam'a giderek, Mevlânâ'nın mektubunu arzeder. Mevlânâ, mektupta Tebrizî'yi Konya'ya davet etmektedir. O da bunun bir emir telakki ederek 645/1247 Mayıs'da Konya'ya geri gelir³⁰.

Üzüntüsünden sapsarı kesilen Mevlânâ artık dostu gelmiş, eskisi gibi neş'esine kavuşmuş, sema'a, şiir yazmaya ve dostlarına ilgisini artırmaya başlamıştır³¹.

Ancak, bu ikinci geliş ile birlikte sönen fitne ve dedikodular yeniden kendini gösterir. Kin ve düşmanlık halkası genişler. Sonunda onu bir

24. Fûrûzanfer, *Mevlana*, s.175.

25. Gölpinarlı, a.g.e., s.67.

26. Eflakî, *Menakıb*, c.I., ss.91-92.

27. Aynı yer.

29. Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, çev.: Tahsin Yazıcı, İstanbul 1977, s.126.

30. Devletşâh, *Tezkire-i Devletşâh*, nşr.: Edward G. Browne, Leiden 1910, s.201.

31. Sipehsâlâr, *Mevlana*, ss. 126-129.

avuç kiskanç güruh 5 Aralık 1247 tarihinde³² şehit ettiler. Kaynakların bazıları yok olduğunu kaydederlerse de, mezarının şu andaki mescidinde olduğu ve Mevlana'nın vefatından sonra, üzerine türbe yapıldığı muhakkaktır³³.

Tebrizî, kabına sığmayan, diyar diyar gezen, diğer şeyhlerle fikir teatisinde bulunmaktan hoşlanan, elinin emeğinin yiyen, sürekli siyah keçeden elbise giyen, insanlara yük olmaktan ısrarla kaçınan, riyadan uzak, özü, sözü doğru, insanlığın hayrını isteyen, hizmet etmekte büyük zevk duyan, bir Allah dostu olarak temayüz etmiştir.

Mevlânâ, babası vasıtasıyla, Kübreviyye tarikatına mürtesib iken, Şemseddin-i Tebrizî aracılığı ile de aşk ve cezbe yolu olan Tarik-i Şuttâr neş'esini elde etmiştir³⁴.

Şemseddin-i Tebrizî garîb olarak yaşadı, bir garîb olarak da ruhunu çok sevdiği Mevlasına teslim etti. Allah rahmet eylesin!

Ondan günümüze yadigar kalan eseri Makâlâtı'dır. Bu eser, M. Nuri Gencosman'ın himmetiyle dilimize kazandırılmıştır. Makalât ile Mesnevî arasında çok sıkı bağlantılar vardır. Mesnevî'yi anlamak için, önce Makalât'ın okunmasında yarar görüyoruz. Tebrizî'nin konuşmalarının derlenmiş bir mecmuası olarak değerlendirilen Makâlât, sık sık âyet ve hadislere dayalı referanslarla, diğer sufilerin sözleri ve şiirleri ile zenginleştirilmiş olarak görülür³⁵. Uzmanlarca, esere zaman içinde batı katmalar olabileceği ileri sürülür.

B. İŞARİ TEFSİR

Kur'an-ı Kerim'in farklı akıllarca değişik olarak yorumlanması, hem İslâm düşünce hayatının canlanması ve buna katı, hem de müslümanların Allah kelamını daha anlama yönüyle yararlı olmuştur. Tefsir çeşitleri metodları açısından ele alınıp değerlendirildiğinde genelde rivayet ve dirâyet açısından ikiye ayrılır. İlk referans olarak Hz. Resûlullah (s)'ın hadislerini gören ve Kur'an yorumunda öncelikle bu hususa öncelik veren, sahabe-nin Hz. Peygamber(s)'den görüp duyduklarına dayanan, nakil yolu tefsirlere Rivâyet Tefsiri adı verilir³⁶. Bu tür tefsirlere "Eser Tefsiri" de den-

32. Gölpınarlı, Mevlânâ, ss. 81-5 Fürtüzanfer, kaybolduğu kanaatindedir, s. 222.

33. Önder, Ahmet, "Tebrizli Şems Olayı ve Konya'daki Türbesi", Mevlânâ ve Yaşama Sevinci, Konya 1978, ss. 81-5.

34. Yılmaz, Hasan Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1994 s. 267.

35. Makalât'ın bir değerlendirmesi için bkz.: Makalât, çev.: M.N. Gencosman, (giriş), ss.7 vd.

36. Zerkeşî, el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an, Mısır 13756, c.II, s.132; Subhî Salîh, Mebâhis fi Ulûmi'l-Hdis, Beyrut 1368, s.289.

miştir. Yine Kur'ân'ın yorumu yapılırken rivayetlerin ötesinde, lügat, edebiyat, esbab-ı nüzül, sarf ve nahiv, nasih ve mensuh gibi hususları devreye sokan tarza da "Dirâyet Tefsiri" adı verilmiştir³⁷. Bu metodu izleyenlerin kendi aralarında "Mezhebî Tefsir", "İlmî Tefsir", "Mevzû'î Tefsir"³⁸ gibi farklı karakterlerde kendilerini ortaya koydukları görülür. İşârî Tefsir ise, "Nazârî Tasavvufî Tefsir" ve "İşârî Tasavvufî Tefsir" alt başlıklarında toplanabilecek iki tür metodik yapılanmaya yönelmiştir. Özellikle Şeyhulekber Muhyiddin ibn Arabî ile vahdet-i vücûd düşüncesinin etkisiyle, zühdî-işârî yorumların ötesinde felsefî ve nazârî teviller ağırlık kazanmıştır; bu anlayış "Nazârî Tasavvufî Tefsir" olarak değerlendirilir. Kalbe doğan ve diğer sufilerce hal ve makama uygun olarak değişkenlik gösteren manalarla oluşmuş, felsefî niteliğinden çok sünî karakteri, geleneksel olarak evam eden dinin pratiğine önem verip yorumlayan sufinin yaşadığı derin riyazet ve cecd haliyle ortaa sezgisel tarzda çıkan tefsire de "İşârî Tasavvufî Tefsir" denmiştir³⁹.

Tasavvufî tefsir okulu ruhî zevke veya, bir anda kalbe doğan pırıltılara dayalı hadsî bir yöne sahip olmasıyla tanınmıştır.

Bu tefsirin tanımı şöyledir: "İlk anda akla gelmeyen, tefekkür ile, âyetin gizli bir işâretinden, sülûk erbâbının kalbine doğan manalar gereği yapılan te'vîl ve tefsirdir"⁴⁰.

Ancak şu hususa işâret etmekte fayda var: Heretik (batınî) temayül-lere saplanarak yapılan, ehl-i sünnet dışı, akîde açısından problemlî tefsirler, içeriğindeki çok yönlü paradokslar sebebiyle makbûl olarak kabul edilmemiştir.

37. Zehebl, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, c.I., s.255.

38. Aynı eser, c.I, ss.367-476; II., s.474; Güngör, Mevlût, Tefsirde Konulu Tefsir Metodu, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Mayıs 12988.

39. Mütevellî, Sabrî, Menhecû Ehlî's-Süûne fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim, Kahire 1986, s.297; Fevre, Mehmed Besyûnî, Mençeu't-Tefsîr ve Menâcihuhû, Mıtar 1986, s.356.

40. Zehebl, a.g.e., c.II, s.340; Ateş, Süleyman, İşârî Tefsir Okulu, s.19.

ENDÜLÜS'TE BİR EMEVİ MEHDİSİ

Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR

Giriş

İnsanlık tarihi üzerinde genel bir göz gezdirildiğinde görülen odur ki, baskıcı idare veya idarecilerin hükmü altında ezilen kitleler, maruz kaldıkları baskılara son vermeye mevcut imkan ve güçleri yetersiz kaldığında, umumiyetle, kendilerini karanlıklardan aydınlığa çıkaracak, olağanüstü vasıflara sahip bir "kurtarıcı"nın hayalini kurmaya başlamış ve böyle bir kurtarıcının zuhurunun beklentisi içine girmişlerdir. Söz gelimi Çin'in esareti altında yaşadıkları yılların, Moğolları, Cengiz Han'ın ölümünden sekiz asır sonra bu esarete son vermek üzere dünyaya döneceğine inanmaya sevketmesi¹; Mecûsilerde, Zerdüşt'ün ölümünden sonra, her bin senede bir onun neslinden bir kişinin dünyayı kurtarma misyonuyla ortaya çıkacağı inancının yerleşmesi²; Habeşlilerin, yabancı istilasına maruz kaldıkları yıllarda, kurtuluşları için ölmüş bulunan güçlü imparatorları Teodoros'un dönüşünü beklemeye koyulmaları³ bu bağlamda değerlendirilmesi gereken fikri olgulardır.

Benzer bir fikir, daha canlı bir biçimde Yahudilik ve Hristiyanlık'ta da mevcuttur. Bilindiği gibi Yahudiler, M.Ö. VI - M.S. I. yüzyıllar arasında, sırasıyla Babilliler, Yunanlılar ve Romalıların esareti altına girmişler ve bu esaret yıllarında değişik baskılara maruz kalmışlardır. Bu baskılar arasında en önemlisi, Kudüs'teki "Kutsal Mabed"in (Beyt-ha-Mikdaş) yıkılmış olmasıdır. Bu önemli olaya bir de meşhur yahudi "diaspora"sı eklenmiştir. İşte bu olay, neticede yahudiler arasında onları sürgünden kur-

1. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 4.baskı, İstanbul 1990, s.267.
2. Zerdüşt'lükte, Zerdüşt'ün doğumuyla yeryüzünde son üç bin yıllık dönemin başladığı, bu dönemi oluşturan her bin yılın başında, Zerdüşt'ün ölümünden sonra doğan oğullarından birinin onun varisi olarak ortaya çıkacağı ve dünyayı kurtarma vazifesini üstleneceği; üçüncü ve son kurtarıcı Saosyans'ın son yargıyı gerçekleştirecek ölümsüzlük şarabını dağıtacağı ve yeni dünyanın yolunu göstereceğine inanılmaktadır. Bkz. A. Cheristensen, *İrân fi Ahdi's-Sasâniyyin* (Ar. trc.: Yahya el-Haşşûb), Kahire 1957, s.137; "Zerdüşt dini", *Ana Britanica*, İstanbul 1993, XXII, 564.
3. Alfred Bel, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi's-Şimâli'l-İfrîki* (Ar.trc.: Abdurrahman Bedevi), Bingazi 1969, s.154.

tarıp "Arz-ı Mev'üd" a yeniden kavuşturacak ve yıkılmış olan "Kutsal Mabed" i yeniden inşa edecek bir "kurtarıcı" nın, yani "Mesih" in (Ha-Meşiha) ortaya çıkaracağı fikrini filizlendirmiştir. Zamanla iyice kök sarılarak iman esasları arasına giren bu fikir, yahudi tarihinde yüzyıllar boyu pek çok kimsenin mesihlik iddiasıyla ortaya çıkmasına zemin teşkil etmiştir⁴.

Yahudilerdeki bu "Mesih" fikri, Hristiyanlık'ta da yer almaktadır; bir farkla ki, yahudilerin Mesih olarak kimliği biraz müphem yeni bir şahsı beklmelerine mukabil; hristiyanlar, gelmesi beklenen gerçek Mesih'in saadece Hz. İsa olduğuna inanmaktadırlar. Bu inanışa göre, Hz. İsa, çarmıha gerilmek suretiyle öldürüldükten üç gün sonra kıyam etmiş, bir süre havarileriyle birlikte olduktan sonra Allah'ın yanına çıkmış ve O'nun sağına yerleşmiştir. O, Kıyamet gününden önce tekrar dünyaya gelecek, inanmayanlardan öc alacak ve her tarafta barış ve adaleti hakim kılacaktır⁵.

Yukarıdan beri sözünü ettiğimiz, farklı kültürlerin âdeta müsterek fenomeni durumundaki "büyük kurtarıcı" veya "beklenen kurtarıcı" fikri, İslâm kültüründe, esas itibariyle "Mehdî" kavramıyla ilintili olarak karşımıza çıkmaktadır. "Mehdî", kelime olarak, "kendisine rehberlik edilmiş, doğru yol gösterilmiş, dolayısıyla da hidayete ulaşmış kimse"⁶ anlamına gelmektedir. Bu anlamda bir övgü sıfatı olarak, başta Hz. Peygamber⁷ olmak üzere, Dört Halife⁸ ve Hz. Hüseyin⁹ için kullanıldığı görülmektedir.

Mehdî kelimesinin Kerbela olayına kadar (61/680) "beklenen kurtarıcı" anlamında kullanılıp kullanılmadığı, henüz yeterince aydınlanmış bir mesele olmaktan uzaktır. Ancak Kerbela sonrasında, Cemal'le başlayıp Siffin'le devam eden ve Kerbela ile doruğa ulaşan siyasî gelişmelerin açtığı yaralar, meydana getirdiği ictimâî sarsıntılar, hilafetin Ehl-i Beyt'in hakkı olduğunu savunan kitleler arasında hem içine düşülen acziyetin hem de toplumsal ümidi canlı tutma arzusunun bir ifadesi olarak, söz konusu sıkıntıların üstesinden ancak olağanüstü niteliklere sahip bir "kurta-

4. Fiğlalı, 247-48; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, s.133. Yahudiler arasında mesihlik iddiasıyla ortaya çıkanlar hakkında bkz. A.M. Hyamson, "Messiahspseudo", *Encyclopaedia of Religion and Ethics (ERE)*, New York 1951, VII, 581-87.
5. Fiğlalı, 250; C.W. Emmet, "Messiah", *ERE*, VII, 570-80.
6. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1956, XV, 354; D.B. Macdonald, "Mehdî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, VII, 475.
7. W. Madelung, "Al-Mahdî", *El*(2), Leiden 1986, V, 1231.
8. İbn Manzûr, XV, 354; Macdonald, VII, 475.
9. Hz. Hüseyin'in "Mehdî" olarak nitelenmesi, daha ziyade aşırı Şii fırkalar arasında rastlanan bir olgudur. Bu bağlamda onun için kullanılan sıfat "Mehdî oğlu Mehdi" şeklindedir. Bkz. et-Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, (Nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut (t.y.), V, 589; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, Beyrut 1979, IV, 178.

rıncı" sayesinde gelinebileceği fikir ve hayalini canlandırmıştır. İşte bu psikolojik atmosferin oluşması neticesindedir ki, "mehdî" kelimesi, yukarıdaki manasına ek olarak bir de "beklenen kurtarıcı" anlamı kazanmıştır. Kelimenin bu yeni anlamıyla nisbet edildiği bilinebilen ilk kimse, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye¹⁰ dir. Nitekim o, henüz hayatta iken, Kerbela sonrasında Emevilere karşı isyan eden el-Muhtar b. Ebû Ubeyd es-Sekafi¹¹ tarafından, kendi rızası hilafına da olsa, "Vasi'nin oğlu Mehdi" anlamında "el-Mehdi b. el-Vasi" olarak adlandırılmış; dahası, vefatının ardından onun ölmediği, Radva dağına yerleştiği ve uygun bir zamanda oradan tekrar döneceği iddia edilmiştir. Böylece Muhammed b. Hanefiyye adı, "el-Mehdiyyu'l-Muntazar"a, yani "Beklenen Mehdi"ye dönüşmüştür¹².

Mehdi kelimesi, kazandığı bu yeni anlamıyla o günkü İslam coğrafyasında öyle bir kabul görmüştür ki, ister iktidar isterse muhalefet olsun, toplumu teşkil eden neredeyse bütün grup ve kesimler, kendilerini bir şekilde bu kavramdan yararlanmak zorunda hissetmişlerdir. Nitekim, Ehl-i Beyt davasını takip ettiklerini söyleyen muhtelif grupların önce Muhammed b. el-Hanefiyye'yi, daha sonra da başka isimleri¹³ "Beklenen Mehdi"

10. Muhammed b. Hanefiyye, Hz. Ali'nin Havlâ isimli hanımından oğlu olup, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinin ardından, Ehl-i Beyt davası adına hareket ettiklerini söyleyenler, onun adını öne çıkardılar, kendi rızası hilafına onun "Mehdi" olduğunu ilan ettiler; ancak o bu iddiayı reddetti. Hz. Ali ailesinden katledilenlerin intikamını almak üzere girişilen hareketlere taraftar olmadı. Ancak Abdullah b. Zübeyr'in baskıları karşısında, kendisini sevmese de Muhtar es-Sekafi'den yardım istemek zorunda kaldı. Esas itibarıyla timmetin üzerinde birleşebileceği bir halifeye biat etme kanaatinde olduğundan, o esnada hilafet iddiasında bulunanların herhangi birine destek vermedi. 698 senesinde, kendisinin arzulanmış olduğu kanaanat birliği gerçekleştiğinden olsa gerek, Emevi hükümdarı Abdülmelik'e biat etmek için Şam'a gitti. 81/701'de Medine'de öldü. Fr. Buhl, "Muhammad b. al-Hanafiyya", IA, VIII, 778-9.
11. Muhtar b. Ebu Ubeyd es-Sekafi, Sakif kabilesine mensup olup, 61 yılında Müslim b. Akil'in Emevi karşıtı isyanına katıldığı için hapsedildi. 64 yılında Abdullah b. Zübeyr'in yanında Emevilere karşı mücadele verdi. Sonra Hz. Ali'nin Havlâ isimli hanımından oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin "mehdi" olduğunu ilan ederek, Ehl-i Beyt davasının bayraktarlığını üstlenme teşebbüsünde bulundu. Güzel ve ateşli hitabetiyle kitleleri kolayca etkileyebildi. 14 Rebiyyülevvel 66/685'da büyük bir isyan başlattı. Kufe başta olmak üzere Irak'ta geniş bir alanı kontrol altına aldı. Ancak bir sene sonra bu isyan bastırıldı ve 14 Ramazan 67/687'de Muhtar öldürüldü. Onun propagandalarının gördüğü rağbet ve heyecan içinde, Şia'nın siyasi bir hareketten dini bir akide haline geçmesini sağlayan fikirlerin birer nüve halinde ortaya çıktığı görülmektedir. Hakiki dinin ıslahçısı olan "Mesih"i Muhammed b. el-Hanefiyye'nin şahsında tecelli ettirmek suretiyle buna imami akidelerle has bir vasıf kazandırın odur. Ölümden sonra kendi adına nispetle Muhtariyye fırkası çıkmıştır. C. Della Vida, "Muhtar", IA, VIII, 513-6.
12. Ebû Mansur Abdülkahir el-Bağdadî, *Mechepler Arasındaki Farklar* (Tr. trc.: E.R. Fiğlalı), İstanbul 1979, s.38-39.
13. Söz gelimi Sebeiyye Hz. Ali'yi, Nâvüsiyye Cafer es-Sadık'ı, Müseviyye Mûsa el Kazım'ı, Muhammediyye Muhammed b. Abdullah (en-Nefsu'z-Zekiyye)'yi, İma-miyye Muhammed b. Hasan el-Askeri'yi "Beklenen Mehdi" ilan etmişlerdir. Bkz. el-Bağdadî, 53-54, 56-58, 212-13; Fiğlalı, 277-78.

ilan etmelerine paralel bir gelişme olarak, bazı şair ve ravilerin Emevi sülalesinden mehdiler ihdas etmekle meşgul olduklarını görmekteyiz. Mesele ünlü şairler Ferazdak, Cerîr ve Nehâr el-Bekrî'nin beyitlerinde Süleyman b. Abdülmelik (96-9/715-17), yahudi ve hristiyan din adamlarının geleceğini haber verdiği, dini sağlamlaştıran, zalimlerden intikam alan ve hakikat yolunu aydınlatan "Mehdî" olarak takdim edilmektedir¹⁴. Keza Ömer b. Abdulaziz de benzer vasıflara sahip bir "Mehdî" olarak nitelenmektedir¹⁵. Bu nitelermelerin, Ehl-i Beyt kavramı etrafında kümelenen grupları kendi silahlarıyla vurak maksadıyla Emevî yönetiminin bilgisi ve insiyatifi dahilinde yapıldığını ayrıca belirtmemiz gerekir.

Emeviler gibi Abbasiler de ilk dönemlerinde "mehdî" kavramına sarılmaktan kendilerini alamamışlardır. Nitekim ilk Abbâsî halifeleri, iktidara geldikten sonra, hilafetin Hz. Ali soyunun hakkı olduğunu iddia eden grupları yanlarından uzaklaştırmaları neticesinde bu grupların bir "mehdî" beklentisi içine girmeleri, daha da ileri giderek Hz. Hasan'ın torunlarından Muhammed b. Abdullah'ın (en-Nefsu'z-Zekiyye)¹⁶ "Beklenen Mehdî" olduğunu propoganda etmeleri ve bunu teyid için "hadis" olduğu iddia edilen bir çok rivayetin ortalıkta dolaşması karşısında, hem "el-Mehdî" hem de ona yakın bir manası bulunan "el-Mansur" ünvanlarını kullanmak suretiyle karşı propogandayı başlatmışlardır¹⁷.

Mehdilik fikri etrafında yoğunlaşan bu propoganda ve mücadele atmosferi içinde, muhtemelen "mehdî" olduğunu iddia ederek ortaya çıkanların arzuladıkları hedeflere ulaşamamaları üzerine, bazı gruplar Mehdî'nin zuhurunu Kıyamete yakın gerçekleşecek bir olay olarak telakkî etmeye başlamışlardır. Önce Şia içinde vücut bulan ve bir inanç

14. Huseyn Atvân, *ed-Da'veta'l-Abbâsiyye*, Beyrut 1984, s.153.

15. Bazı hadisicilere göre Mehdî, Ömer b. Abdulaziz'den başkası değildi. Said b. el-Müseyyib (ö. 93-4/712-13) ve Ebû Kilâbe (ö. 107/725-26)'nin de bu kanaatte oldukları belirtilmektedir. Buna mukabil Tavus b. Keysan (ö. 106/725-26), Ebû Nadra (ö. 109/728) ve Ebu'l-A'lâ el-Amirî (ö. 108/727) gibi raviler Ömer b. Abdulaziz'in Mehdî olduğu fikrine karşı çıkmışlardır. Bkz. Madelung, V, 1231. Krş. Macdonald, VII, 475.

16. Muhammed b. Abdullah (en-Nefsu'z-Zekiyye), Hz. Hasan'ın torunu olup, Velid b. Abdülmelik'in ölümünden sonra, Bakır b. Cafer'in haricindeki Ehl-i Beyt mensup ve taraftarları, Emevilere karşı onun etrafında birleşti. Mutezilenin bile desteğini aldı. Abbasilerin iktidara ulaştıktan sonra Ehl-i Beyt mensuplarını tasfiye etmesi üzerine Recep 129/745'te Medine'de Abbasilere karşı isyan etti. Hareketine bir süre sonra Mekke'den de destek geldi. Ancak 14 Ramazan 129/745'te isyan bastırıldı. Muhammed öldürüldü. Kaynaklar onu boyun-boslu, kuvvetli, esmer tenli, mülayim ve ibadete dâişkün bir kimse olarak nitelermektedirler. Fr. Buhl, "Muhammed b. Abd Allah", IA, VIII, 472-4.

17. Atvân, 172 vd.

esas haline gelen bu telakkî, bazı değişikliklerle Sünnî kültüre de nüfuz etmiş ve zamanla bir "Kıyamet Mehdîsi" fikri iyice yerleşmiştir¹⁸.

Müslüman kültüründe, kazandığı yeni anlamlarla "Mehdî fikrinin genel bir kabule dönüşmesi, iç kargaşaların arttığı, "fitne" ve "fesat" olarak değerlendirilen hareketlerin çoğaldığı, adaletsizliğin yaygınlaştığı dönemlerde, kitlelerde bu sıkıntılara son verecek "Beklenen Kurtarıcı"yı görme arzusunu hep diri tutmuş ve buna bağlı olarak onbeş asırlık İslâm tarihi boyunca İslâm coğrafyasının hemen her tarafında çok sayıda "mehdî'nin zuhuru mesned teşkil etmiştir.

İşte biz bu makalemizde, bu mehdîlerden birinden, daha açık bir ifadeyle Endülüs'de X. yüzyıl başında mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan **İbnu'l-Kutt**'dan söz edeceğiz. Bunun için konuyu başlıca iki kısımda ele alacağız: Önce Mehdi'nin zuhur ettiği ortamın genel bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Daha sonra ise, Mehdi'nin zuhuru ve sonu üzerinde durulacaktır.

1. Mehdi İbnu'l-Kutt'ın Zuhur Ettiği Ortam

138/756 senesinde tarih sahnesine çıkan Endülüs Emevi devletinin ilk bir asrını, kuruluş ve kökleşme dönemi olarak adlandırmak yanlış sayılmaz. Bu dönemde, yeni kurulan devletin iskeleti oluşturulurken, önce Doğu'daki Emevî devlet tecrübesinden yararlanıldı. Daha sonra Abbasi modeli örnek alınarak idarî yapı yeniden düzenlendi¹⁹. Endülüs'ün, Valiler Dönemi'nden farklı olarak, bu atılımlarla daha düzenli bir devlet yapısına kavuşmuş olması, ülkede hem siyasî istikrarın sağlanmasına hem de ekonomik ve kültürel gelişmelerin hızlanmasına imkan sağladı. Bu sebep-

18. Sünnî kültüre Mehdi fikrinin nüfuzu, esas itibariyle hadisler vasıtasıyla olmuştur. Yalnız, Buharî ve Müslim'in Sahihlerinde, Mehdi fikrinin işlendiği veya Mehdi kelimesinin geçtiği hiç bir hadise yer verilmediğini bilhassa belirtmek gerekir. Buna paralel olarak İmam-ı Azam Ebû Hanîfe (ö.150/767), el-Eş'arî (ö. 324/935) ve el-Maturidî (ö.333/944) gibi ilk Sünnî kelâm âlimlerinin de eserlerinde Mehdi kavramı üzerinde durmadıkları görülmektedir. Ancak ağırlıklı olarak muahhar hadis kitaplarında Mehdi ile alakalı birçok hadisin yer aldığı da bir vaki'dir. Bu hadislerin mütekerrek ifadesine göre, Kıyamete yakın bir zamanda, Ehl-i Bey'ten olup Hz. Peygamber'in adını taşıyan bir Mehdi olarak zuhur edecek ve zulümle dolu olan dünyada adaleti hakim kılacaktır. İşte bu ortak kanaat, Sünnî âlemde bir inanç esas haline gelmediyse de, halk kültüründe çok canlı bir dinî motif olarak varlığını muhafaza etmiştir. Bkz. Madelung, V, 1234; Fiğlalı, 273; Avni İhan, *Mehdilik*, İstanbul 1993, s.130vd.
19. Mahmud Ali Mekki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana*, Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid, IX-X (1961-62) s.104 vd.
20. Mesl. bkz. İbnu'l-Hatîb, *A'mâlu'l-A'lâm*, Beyrut 1956, s.20; Halid es-Sâfi, *Tarihü'l-Arab fi'l-Endelus*, Camiatu Karyunus 1980, II, 170-73.

ledir ki, bu ilk asrın son çeyreği, kaydedilen huzur ve gelişmişliğin bir ifadesi olarak tarih kitaplarına "eyyâmu'l-arûs" (düğün günleri) adıyla geçmiştir²⁰.

Ancak, IX. yüzyılın ikinci yarısında, Endülüs'teki bu olumlu seyir çizgisinde bazı ciddi kırılma emareleri gözükmeğe başladı. IX. yüzyılın son otuz yılı içerisinde bu kırılmalar çok daha belirgin bir hal aldı. Daha açık ifade etmek gerekirse, Endülüs'de toplumsal mozayigi teşkil eden Araplar, Berberiler, Müvelledler²¹ ve Musta'ribler²², hem bir ayrışma hem de farklı kombinasyonlar içerisinde kamplaşma ve çatışma içine girdiler. Bu süreçte çatışmanın sabit taraflarından söz etmek mümkün değildir. Bazen bu unsurlardan her biri devletle çatışma halinde olabilmekte; bazen de kendi aralarında benzer bir durumu yaşamaktaydılar.

Endülüs'ü gerek siyasi gerekse ictimai bakımdan kelimenin tam anlamıyla bunalıma sürükleyen bu gelişmelerin elbette bazı temel sebepleri vardı ve bunlardan birkaçı doğrudan devletin tutumuyla alakalı idi. Şöyle ki: Endülüs Emevi devleti, koyu bir merkezîyetçi sistem üzerine kurulu idi. Bu sistemde, özellikle bizim üzerinde durduğumuz dönemde idare, büyük ölçüde Arapların ve Doğulu Mevâliden ailelerin elindeydi²³. Bu durum, ülke nüfusunun çoğunluğunu teşkil eden yerli müslümanların, daha doğru bir ifadeyle Müvelledlerin yönetimde nüfuslarıyla orantılı bir temsil gücüne sahip olmadıkları anlamına gelmekteydi. İşte bu gerçeğin farkında olan yerli halktan mahalli önderler -ki bunlar Vizigot döneminin asilzâdeleri, kontları ve toprak ağalarının torunlarıydılar-, devletten kendilerine daha fazla temsil hakkı verilmesini talep ettiler. Bu hususta dile

21. Müvelled (*Ar. el-Müvelledün/İsp. Mulodles*), Endülüs'ün hristiyan yerli halkından İslam dinine girenler için kullanılan bir terimdir. Bilhassa IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ülkedeki müslüman nüfusun çoğunluğunu teşkil etmeye başlamışlardır. Müvelledlerin sayısının artması, onları devlet karşısında daha fazla hak talep etmeye ve sonuçta merkezi idareye karşı bir çok isyana sevk etmiştir. Bu hareketler hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs'de Müvelledün Hareketleri*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora tezi, Ankara 1989.
22. Musta'ribler (*Ar. el-Musta'ribün/İsp. Los mozarabes*), "kültürel olarak Araplaşmış kimseler" anlamına gelmektedir. Endülüs tarihinde bu terim, aynı anlamından hareketle, fetih sonrasında dinlerini muhafaza etmekle beraber dil, edebiyat, giyim-kuşam, yeme-içme vb. alanlarda müslüman Arapların tesiri altında kalan ve onları taklit eden zimmi hristiyanlar için kullanılmaktadır. İslam kaynaklarında bu cemaat için *Rûmi*, *Acem*, *Nasârd Ehl'i*'z *Zimme* ve çoğu kere de *Muâhidân* terimleri kullanılmaktadır. Bkz. F. Simonet, *Historia de Los Mozarabes*, Madrid 1983, I. "Prologo", VII-XV; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları* (Medeniyet Tarihi), Ankara 1997, s.23.
23. Doğu'dan farklı olarak Endülüs'te Emevi devletinin gerek kuruluşunda gerekse işleyişinde Doğu kökenli Mevâliden ailelerin büyük rolü olmuştur. Bu hizmetlerden dolayı bunlara "Emevilerin Mevâlisi" anlamında "Mevâli Benü Ümeyye" denmektedir. Benü Ebî Abde, Benü Hudayr, Benü Şubeyd, Benü Abdırâuûf, Benü Futays ve Benu Muğis; Endülüs Emevileri döneminde ilmi, idari ve askerî alanlarda söz sahibi olmuş, içlerinden vezirler ve komutanlar çıkmış Mevâliden bazı ailelerdir. Geniş bilgi için bkz. Huseyn Mu'nis, *Fecru'l-Endelüs*, Riyad 1985, s.396-413.

getirdikleri en önemli istek, nüfusun tamamını veya çoğunluğunu teşkil ettikleri şehir ve bölgelerin idaresinin kendilerine bırakılması idi. Ancak devlet, bu taleplere pek kulak asmadı. Merkezî idarenin bu umursamaz tavrı, neticede söz konusu mahalli önderler nezdinde devletin meşru-iyyeti konusunda ciddi bir aşınma meydana getirmekteydi²⁴.

Öte taraftan Endülüs Emevi devleti, esas itibarıyla bir vergi devletiydi. Hazinesindeki gelirlerin neredeyse tamamına yakını, halkın değişik isimler altında ödedikleri vergiler oluşturmaktaydı. Yalnız, kaynaklara yansımış bazı olaylar var ki, bunlar, bilhassa üzerinde durduğumuz dönemde, devlet görevlilerinin vergi toplarken insaf ve adalet çizgisinden ayrıldıklarını, üst üste gelen kuraklık ve kıtlık yıllarının²⁵ meydana getirdiği tahribatı dikkate almaksızın, baskı ve şiddete başvurarak vergi toplamaya çalıştıklarını göstermektedir. Tarihçi İbnü'l-Kütiyye'nin naklettiği rivayetlerden biri konu açısından oldukça aydınlatıcıdır. Özellikle bu rivayete göre, 260/874 senesinde yaşanan büyük kıtlık sırasında, emir Muhammed (238-273/852-886), öşür vb. vergilerden sorumlu Velid b. Gânim'den²⁶ o senenin öşürünün ne durumda olduğunu sorar. Velid, kuraklık sebebiyle halkın toprağını ekemediğini, ekilmeyen topraktan öşür alınamayacağını, bu durumda devletin ihtiyat depolarını devreye sokmasının uygun olacağını söyler. Ancak Muhammed, durum ne olursa olsun, öşürün toplanması gerektiğini ifade ederek, tarihçinin "azgın" ve "zalim" olarak vasıflandırdığı Hamdûn b. Besîl'i²⁷ bu işle görevlendirir. Hamdûn, bu görevi üstlenir üstlenmez kâh halkı kırbaçlamak kâh fazla direnenleri idam ettirmek suretiyle öşürü toplamaya çalışır²⁸.

24. Müvelledlerin devletten istekleri ve devletin bu istekler karşısındaki tutumu hakkında geniş bilgi için bkz. Özdemir, *Müvelledün Hareketleri*, İkinci ve Üçüncü Bölümler.

25. Bu kıtlık ve kuraklık yılları hakkında bkz. İbn Hayyân, *el-Muktebes* (Nşr. M.A.Mekki), Beyrut 1973, s.1, 5, 343; (Nşr. M.Antuña), Paris 1937, s.127, 144, 146; İbn İzâri, *el-Beyanu'l-Muğrib* (Nşr.E.Levi-Provençal-G.S.Colin), Leiden 1951, II, 91-2, 104, 107, 143.

26. Velid b. Gânim, Benü Gânim olarak bilinen, önemli devlet görevleri ifa etmiş olan Mevaliden bir aileye mensuptur. Emir Muhammed tarafından önce *Sahibu'l-Medine* daha sonra da vezir tayin edilmiştir. Mallı ve idarî konulardaki isabetli görüşleri ve basiretli davranışları ile kendisini kabul ettirmiştir. Bkz. İbn Hayyân (Nşr. Mekki), 449-50; İbnü'l-Abbâr, *el-Hulletu's-Siyerâ* (Nşr. H.Mu'nis), Kahire 1963, I, 141, 162.

27. Hamdûn b. Besîl, Mevaliden güçlü ve nüfuzlu bir aileye mensuptur. Dedelerinden Abdusselam b. Besîl, Emevi hükümdarı Hişâm b. Abdülmelik'in mevlası olup, I. Abdurrahman zamanında Endülüs'e gelmiş ve değişik vilayetlerde vali olarak görevlendirilmiştir. Sonra aralarında Hamdûn'un da bulunduğu bu aileye mensup kimseler valilik, kâtiplik, komutanlık ve vezirlik gibi önemli devlet görevlerini ifa etmişlerdir. İbn Hayyân (Nşr. Mekki), 416-17.

28. İbnü'l-Kütiyye, *Tarihu İftitahi'l-Endelüs* (Nşr. İ. el-Ebyârî), Kahire 1982, s.100.

İbn Hayyan'ın rivayetine göre, benzer bir hadise Reyve (veya Reyvu)²⁹ küresinde³⁰ yaşanmıştır. Yukarıda bahsedilen kıtlıktan bir sene sonra, harac ödemekle mükellef olan Reyve halkı, içinde buldukları sıkıntılar nedeniyle ödemeleri gereken miktarın ancak yarısını ödeyebilmişlerdi. Bir sene sonra, bölge valisi, hem o senenin haracını hem de bir önceki yıldan kalan bakiyeyi toplamak için şiddet kullanmaktan çekinmemiş; ancak, valinin bu tavrı, neticede Reyve halkının isyanına sebep olmuş ve bu isyan çok geçmeden Endülüs'ün güneyinde başka birçok şehre de sirayet etmiştir³¹.

Bu dönemde devletle alakalı olarak kaydetmemiz gereken bir başka husus, idarede tecrübesiz ve liyakatsiz kimselerin ağırlık kazanmış olmasıdır. Bu idarecilerin bir diğer özelliği, buldukları yerlerde halkın ve devletin imkanlarını kendi çıkarları için kullanmış olmalarıydı. İbnü'l-Kütiyye, emir Muhammed'den söz ederken, bu bozulmanın nasıl başladığına da değinmekte ve şöyle demektedir: "... Sonra emir Muhammed - Allah rahmet etsin- tahta oturdu... Valilerini seçmede özen gösterirdi. Ancak, (başvezir) Haşim³² iş başına gelir gelmez, idarecileri seçmede Emir'in takip ettiği yolu bırakarak, tecrübeli ve olgun yaştakilerin yerine (chliyetisiz) gençlerin göreve getirilmesini sağladı. Valiler rüşvete yöneltiler. Halk, valileri mallarının yarısına el koymalarından ötürü *münâsifün* olarak isimlendirmişti³³.

29. Kurtuba'nın güneyinde verimli topraklara sahip bir bölgedir. el-Himyari, *Kitabu'r-Ravdi'l-Mi'âr* (Nşr. E.Levi-Provençal), Kahire (t.y.), s.79.

30. Endülüs'te taşramın idaresinde biri *sağâr* (tekil: *sağr*) diğeri *kaver* (tekil: *küre*) adlarını taşıyan iki ana yapı mevcuttu. Birincisinin ana karakteristiği, hristiyan sınırına yakın savunma merkezleri olmaları ve aynı zamanda *Dâru'l-harb*'e düzenlenen seferler için "üss" olarak kullanılmaları idi. Bu bölgeler bir komutan (el-kâid) tarafından idare edilirdi. *Kaver* ise, *Sağâr* dışında kalan vilayetlere verilen isimdi. Bir kürenin içine, o kürenin merkezini oluşturan ve aynı adla anılan şehir (hadra), bu şehre bağlı daha küçük yerleşim birimleri (iklim, nâhiye, karye, husn, kale) girerdi. Kürenin valisinin asker olması gerekmiyordu. Bkz. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, Historia de España serisinden, Madrid 1987, V, 26-9; R. Arié, *España musulmana*, Barcelona 1984, III, 84 vd.; Mu'nis, 576.

31. İbn Hayyân (Nşr. Mekki), 393-94.

32. Devlet tecrübesine sahip, muhtemelen Mevalliden köklü bir aileye mensup olup, Emir Muhammed değişik idari görevlerde bulundu. En nihayetinde vezir olarak tayin edildi. Emir nezdindeki itibar ve nüfuzu, kendisini devletin ikinci adamı konumuna yükseltti. Bir yıla yakın bir süre León sarayında esir olarak kaldı, sonra Muhammed tarafından yüklü miktarda fide verilerle kurtarıldı. Muhammed'in yerine tahta oturan Münzir (273-75/886-888) tarafından vezirlikten azledilerek öldürtüldü (273/886). Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Kütiyye, 96-8, 102-5, 109-14; *Ahbâr Mecmâa* (Nşr. İ. el-Ebyari), Kahire 1981, s.32, 126-32; İbn Hayyân (Nşr. Mekki), 533-34; F.Codera, "Los Benimeruán en Mérida y Badajoz", *Estudios criticos de historia arabe española*, Madrid 1917, s.41.

33. İbnü'l-Kütiyye, 86. Krş. İbn Sald, *el-Muğrib fi Hulê'l-Mağrib* (Nşr. Ş.Dayf), Kahire 1964, II, 94.

Doğrudan devletle alakalı bu tesbitlerin dışında, yine bir şekilde devlet politikasıyla da alakalı olmak üzere, ictimaf bünyeyi teşkil eden farklı unsurlar arasında henüz üstesinden gelinememiş bir husûmet atmosferi de mevcuttu. Mesela Arap şairlerinin beyitlerini bir veri olarak kullanacak olursak, görülen o ki, fetih üzerinden bir asırdan fazla bir süre geçtikten sonra bile, Araplar arasında Müvelledleri, müslüman da olsalar, kendilerine denk görmeme gibi bir anlayış mevcuttu. İlbire bölgesinde³⁴ Araplarla Müvelledler arasında vukû bulan ihtilaflardan söz ederken Arap şair Said b. Süleyman b. Cudî'nin³⁵ yaptığı mukayese, konu açısından son derece ilginçtir. Bu şaire göre Araplar, asil bir kökten gelmektedirler ve bu kökten hep şeref devralmışlardır. Buna mukabil Müvelledler, "köle torunları"dır ve onların atalarından devraldıkları miras, sadece "zillet"tir³⁶. Yine aynı şaire göre, savaş alanında öldürülen yüzlerce Müvelledin kanı, bir tek Arabın kanına denk olamaz³⁷. Müvelledler, Arapların bu tavırlarından son derece rahatsızlık duyuyorlardı. Nitekim, üzerinde durulan dönemde, kesin bir tarihle ifade etmek gerekirse, 265/878 senesinde Güney Endülüs'te büyük bir isyan hareketi başlatan Müvelled lider İbn Hafsûn da, taraftarlarının sayısını artırabilmek için Arapların sözlü edilen bakış açısı ve bu bakış açısı istikametindeki uygulamalarını dile getiriyor ve bununla son derece etkili oluyordu³⁸.

İctimaf bünyeyi teşkil eden unsurlar arasındaki husumet ve sürtüşmeyi, sadece Arap-Müvelled ilişkileriyle sınırlamamak gerekir. Araplarla Berberiler, Berberilerle Müvelledler arasında, hattâ bu üç gruptan her birinin kendi içlerinde de mevzî sürtüşmeler söz konusuydu. Doğrusu bunda bir ölçüde baştaki idarecilerin de rolü yok değildi. Çünkü, fetih yıllarından itibaren, gerek fetih ordularını teşkil eden gerekse sonradan gelen Arap ve Berberiler, Endülüs'e, kabile yapıları dikkate alınarak, ayrı ayrı bölgelere yerleştirilmişlerdi³⁹. Ayrıca, devletin başında bulunanlar, bu kabileleri birbirine karşı kullanmak ve birini diğeriyle dengelemek suretiyle, siyasi istikrarı sağlama metodunu benimsemişlerdi. Ne var ki,

34. Endülüs'ün güneyinde bugünkü Granada bölgesini içine alan en geniş kürelerden biriydi. Mülûkû't-tavâif döneminden itibaren İlbire adı yerine Gurnata adı kullanılır olmuştur. İlbire küresinin merkezi olan ve aynı adı taşıyan şehir, bugün Elvira olarak anılmaktadır. Bkz. el-Himyerî, 29-30; J. Vallvé, *La División territorial de la España musulmana*, Madrid 1986, s.264-73.

35. İlbire bölgesindeki Arapların liderlerinden olup, aynı zamanda, iyi bir şairdi. Süvarilik, cihangirlik, cesaret, haşinlik, ediptik, cömertlik, hatiplik gibi niteliklerle temayüz etmişti. Bkz. İbnü'l-Abbâr, I, 154-60.

36. İbn Hayyân (nşr. Antuña), 66.

37. İbn Hayyân (nşr. Antuña), 59.

38. İbn İzâri, II, 114.

39. Fetih sonrasında Arap ve Berberi kabilelerinin Endülüs'e yerleştirilme şekli ve yerleştirildikleri yerler hakkında bkz. Abdülvâhid Zennûn Tâhâ, *el-Fethu ve'l-İstikrârü'l-Arabîyyü'l-İslâmî fî Şimâli İfrîkiyye ve'l-Endelûs*, Bağdat 1982, s.201-412.

merkezi idarenin güçlü olduğu zamanlarda, iyi işleyen bu taktik, merkezin zayıflama emareleri sergilediği, dolayısıyla da çevre üzerindeki güç ve nüfuzunun daha az hissedildiği anlarda tam aksi istikamette bir işlev görmeye başlamıştır. Daha açıkçası, merkezin güçsüzleşmesi üzerine kabileler arası denge bozulmuş ve neticede bu kabilelerin veya mahalli güçlerin kendi aralarında bir üstünlük mücadelesi içine girmeleri, ülkeyi zincirleme biçimde bir iç savaş ortamına sürüklemiştir⁴⁰.

Bütün bu söylenenlere ilave olarak, bir de kuzeyde vücut bulmuş olan hristiyan İspanyol krallıklarının Endülüs'ü istikrarsızlaştırma arzu ve gayretleri söz edilebilir. Bilindiği gibi, müslümanların daha önce Valiler Dönemi'nde (715-56) yaşadıkları iç savaş, VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Endülüs'ün kuzeyine düşen İspanya topraklarında Asturias, León, Navarra krallıkları ve Katalonya (Catalonia) kontluğunun kurulmasına zemin hazırlamıştı⁴¹. Bu krallıklar, kuruluşlarını tamamladıktan sonra Endülüs için ciddi bir tehdit kaynağı olmaya başladılar. Fırsat bulduklarında doğrudan Endülüs topraklarında hücum ediyorlar, bunun mümkün olmadığı zamanlarda ise dolaylı mücadeleyi, yani Endülüs'te devletle anlaşmazlık içinde bulunan gruplarla irtibata geçip, onları devlet aleyhine ayaklanmaya teşvik ediyor ya da ayaklanma halindekilere fiili destek veriyorlardı⁴².

İşte bütün bu sebep ve saikler neticesinde, Endülüs Emevi devleti, IX. yüzyılın son otuz yılı içerisinde, yukarıda da ifade edildiği gibi, ağır bir krizle karşı karşıya kaldı. Devlet parçalanma sinyalleri vermeye başladı. Nitekim Tuleytula, Batalyevs, Sarakusta, Tudmir, el-Kuveru'l-Müçennede⁴³ olarak bilinen İlbire, İsbiliyye, Ceyyân, Şezûne, Bâce, İsticce ve Ceziretülhadrâ, Reyge gibi şehir ve bölgeler, fiilen devletten koptular ve mahalli aristokrasiler tarafından müstakilen idare edilir hale geldiler. Dahası, bu bölgelerden devlet hazinesine akmakta olan vergi gelirleri tamamen durdu ve bunun neticesinde hazine adeta boşaldı⁴⁴. Hazinesin boşalması, devleti ayakta tutan birinci güç konumundaki ordunun zayıflaması, hattâ dağılması sonucunu doğurdu. Devlet, bu zayıflamış ordusuyla varlığını korumakta büyük bir sıkıntı çekmekteydi. İsyancılar zaman

40. Bu savaşlar hakkında bkz. İbn Hayyân (Nşr. Antuña); İbn İzarî, II, 133 vd.

41. M.T. de Lara-J.V. Baroque-A.D. Ortiz, *Historia De España*, Barcelona 1991, s.77-89.

42. Bkz. Receb M. Abdulhalim, *el-Aldâkât beyne'l-Endeluzi'l-İslâmiyye ve İsbanyâ en-Nasrâniyye*, Kahire (t.y.), s.143-44, 150-53; Özdemir, *Muvellidân Hareketleri*, 190-1, 200-1, 230-31.

43. *el-Kuveru'l-müçennede*, "asker yerleştirilmiş vilayetler" anlamına gelmekte olup, 124/741 senesinde Kuzey Afrika'dan Endülüs'e geçen Şamî askerlerin, fethi gerçekleştiren askerlerle girdikleri iç savaşa son vermek maksadıyla Kurtuba'dan çıkarılarak yerleştirildikleri şehirlere delalet etmek için kullanılan özel bir isimdir. Bkz. Mu'nis, 219 vd.

44. en-Nuveyrî, *Nihayeru'l-Ereb* (Nşr.M. Ebû Dif), Darulbeydâ (t.y.), s.113.

zaman başkent Kurtuba'yı dahi tehdit etmekteydiler. VIII. yüzyıl boyunca hristiyan krallıklar üzerine düzenlenen senelik yaz seferleri (savâif) tamamen durdu. Artık hristiyanlar üzerine değil, müslüman isyancılar üzerine düzenlenen seferler, bu adla anılır oldu⁴⁴. Diğer taraftan farklı etnik unsurlar arasında da yoğun bir çatışma yaşanmaktaydı. İlbire ve İşbiliyye'de Araplarla Müvelledler, biri diğerini imha edercesine savaşıyorlardı. Tuleytula ve civarında Müvelledler ve Musta'ribler, Araplara ve Berberilere karşı müttefik bir cephe halinde mücadele ediyorlardı. Maride ve civarında da benzeri bir durum mevcuttu. Sarakusta ve civarında Müvelled Benû Kasi ailesi ile Arap Tücbîbler savaş halindeydi. Bu dönemin en büyük isyan hareketinin lideri olan İbn Hafsûn, kendi nüfuz alanındaki Arapları öncelikli hedef olarak seçmişti⁴⁵.

Endülüs'ün içine sürüklendiği bu kriz ortamı, tabii olarak, sınırlarını dış tehditlere daha açık bir hale getirmişti. Nitekim Endülüs'ün bu durumunu fırsat bilen hristiyan idareciler, ülke sınırlarına sık sık hücumlarda bulunmaya başladılar, daha da önemlisi bir kısım Endülüs toprağını işgal ettiler. İşgal edilen topraklardaki müslüman yerleşim merkezlerini, müslüman nüfusu katletmek veya sürmek; bunun yerine hristiyanları yerleştirmek, camileri kiliseye çevirmek suretiyle süratle müslüman kimliğinden uzaklaştırıp, birer hristiyan şehrine dönüştürdüler ki, 280/893 senesinde işgal edilen *Semmûra* (Zamora)⁴⁶, bunların arasında en önemli olanıydı.

Buraya kadar söylenenleri bir cümle ile ifade etmek gerekirse, Endülüs, IX. yüzyıldan X. yüzyıla girilirken kelimenin tam anlamıyla bunalımdaydı. Endülüsülülerin gündemini, sadece, bu bunalımdan nasıl çıkılacağı sorusu teşkil etmekteydi. Merkezi idare, yani devlet, kaybolan otoritesini yeniden tesis etmek suretiyle krizi aşmak istemekteydi; ancak en azından o gün için gücü buna yeterli değildi. Ülkede en büyük isyan hareketinin lideri olan İbn Hafsûn ve taraftarları, Arap ağırlıklı mevcut Emevi iktidarının yerine Müvelled ağırlıklı bir yönetimin oluşmasını çözüm olarak görmekteydiler. Halkın bir kısmında ise, artık Endülüs'ün sonunun geldiği kanaati hakimdi. Bu sebeple olsa gerek ki, ülkede büyük isyanlar ve bu isyanlar vasıtasıyla büyük tahriplerin meydana geleceği, erkeklerin öldürülüp kadın ve çocukların esir alınacağı, fesadın ülkenin her tarafını kaplayacağı ve bu durumun kurtuluş ümidi olmayan büyük bir musibet olduğuna dair muhtelif rivayetler ortalıkta bolca dolaşmaktaydı⁴⁷.

44. İbn İzarî, II, 121-4.

45. Bu isyanların etnik temelleri ve siyasi bölünmeyle irtibatı üzerinde duran bir çalışma için bkz. P. Guichard, *Al-Andalus: Estructura antropologica de una sociedad Islámica en Occidente*, Barcelona 1976, s.270-84.

46. İbn Hayyân (Njr. Antuñía), 134; R. Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Madrid 1984, II, 36; Levi-Provençal, IV, 242. *Semmûra*, Endülüs'ün kuzey batısında Roma döneminde kalma önemli şehirlerden biriydi. Bugün 70 bine yakın nüfusuyla Castilla-Leon üzerk bölgesindeki Zamora ilinin merkezi konumundadır.

47. *Ahbâr mecmû'a*, 136.

Aynı dönemde, ne ilginçtir ki, Mağrip'te de Endülüs'tekine benzer bir süreç yaşanmaktaydı. Nitekim bölge, büyük ölçüde Abbasi kontrollünden çıkarak İdrisîler, Rüstemîler, Sufrîler ve Ağlebîler gibi hanedanlar tarafından bölüşülmüş, dolayısıyla da siyasî açıdan bölünmüş vaziyeteydi. Bu bölünmüşlük, Berberî kabile grupları arasında kabilevî ve mezhebî mensubiyetler nedeniyle öteden beri var olan husûmet ve çatışmaları daha da körükledi. Öte taraftan özellikle Ağlebî yönetimi altında yaşayan halk, sırtlarına yüklenen ağır vergiler yüzünden ezilmişlik psikolojisi içerisinde itilmiş, bu nedenle de adalet adına yola çıkan protestocu muhalefet hareketlerini bir ümit ışığı olarak görür hale getirilmişti. Bütün bunlara, bir kısım yöneticilerin dinî emir ve yasaklara uyma konusunda sergiledikleri lakaydlık⁴⁸ ilave edilmelidir. İşte bu şartlardır ki, Mağrip'te IX. yüzyılın ikinci yarısında, Şîf İsmailî dâîler tarafından son derece iyi değerlendirilmiş ve bölge halkı, özellikle de bazı Berberî kabileleri, bütün bu olumsuzlukların üstesinden gelerek adaleti sağlayacak ve sonuçta gerçek dinî hakim kalacak bir "kurtarıcı"nın, yani "Beklenen Mehdi'nin zühur etmek üzere olduğu şeklinde bir beklentinin içine sokulmuştur. Nihayet çok geçmeden 296/909 senesinde Ebû Muhammed Ubeydullah'ın şahsında bu "mehdi" ortaya çıkmış ve bu suretle o andan itibaren İslam coğrafyasında siyasî dengeleri değiştirecek olan Fatımîler devletinin temeli atılmıştır⁴⁹.

Öyle zannediyoruz ki, Mağrip'teki "mehdi" beklentisi, özellikle Berberîler arasında olmak üzere, bir ölçüde ve bir şekilde Endülüs'ü de etkisi altına almıştı. Bu etki neticesinde, merkezî idarenin neredeyse tamamıyla tıkandığı ve toplumsal ümidin yavaş yavaş tükenmeye başladığı bir ortamda, "Mehdi" fikrinin bu sefer Endülüs'lülerin gündemine girdiğine ve İbnu'l-Kitt'in şahsında, kısa bir süre için de olsa, toplumun muayyen bir kesiminde bir umut ışığına dönüştüğüne şahit olmaktayız.

2. Mehdi İbnu'l-Kitt'in Zuhuru ve Sonu

Yukarıda belirtilen şartlar neticesinde İbnu'l-Kitt'in bir siyasî-dinî aktör olarak ortaya çıkışı ile alakalı haberlerin tek kaynağı, İbn Hayyan (ö. 469/1076)'dır. Bu tarihçi, söz konusu haberleri, kendisinin temel kay-

48. Bel, 160.

49. Bu gelişmeler için bkz. İbn İzarî, I, 124 vd.; Abdolaziz Salim, *Tarihü'l-Mağrib fi'l-Asri'l-İslâmî*, İskenderiyye (t.y.), s.507 vd.

50. Razî ailesinin Endülüs'e kazandırdığı üç tarihçinin ortancısıdır. Endülüs'ün meşhur âlimlerinden Kâsım b. Esbağ (ö.240/951)'dan oldukça etkilenmiştir. Tarihîle dair teliflerinin çokluğundan ötürü "et-Tarihî" lakabıyla anılmıştır. İbn Hazm'ın belirttiğine göre Endülüs Emevi emirleri ve Kurtuba hakkında birer eser telif etmiştir. Yine Endülüs'teki Arapların neseblerine dair beş ciltlik *Kiâbu'l-İstîâb*, Endülüs'teki Mevaliden bahseden *A'yânu'l-Mevallî* isimli eserlerinin olduğu bilinmektedir. Bkz. Abdolvahid Zennûn Tâhâ, *Neş'etu Tedvini'l-Tarihî'l-Arabî fi'l-Endelus*, Bağdat 1988, s. 123 vd.; Boigues, 45-7.

naklarından olan İsa b. Ahmed er-Razî (ö. 344/955)⁵¹ ve Muaviye b. Hişam (ö. ?)⁵²'dan nakletmektedir. Ancak, ne yazık ki, her iki kaynak da bugün için henüz gün ışığına çıkmış değildir. Muahhar tarihçilerden İbnu'l-Abbâr (ö. 658/1260) ve İbn İzarî (ö. VII/XIII. yy.sonu) de İbnu'l-Kitt'tan söz etmektedirler. Ancak her iki müellifin de sunduğu bilgiler, İbn Hayyan'daki malumâtın tekrarı veya kısa bir hülasası olup, konuya yeni bir katkı sağlamamaktadır.

İbn Hayyan'ın verdiği bilgiye göre, İbnu'l-Kitt'ın tam adı, Ebu'l-Kasım Ahmed b. Muaviye b. Hişam b. Muaviye b. Hişam b. Abdurrahman b. Muaviye şeklindedir⁵³. Bu şecereden kolayca anlamaktayız ki, o, bir Emevi şehzâdesidir. Asıl adı Ahmed olduğu halde İbnu'l-Kitt şeklinde anılması, babası Muaviye'nin "kedi" anlamında el-Kitt olarak ünlenmesindedir⁵⁴.

İbnu'l-Kitt, diğer bir çok Emevi şehzâdesi gibi ilimle iştilal etmiş, özellikle de astronomi (ilmu'l-hey'e) ve astroloji (ilmu'n-nücüm) alanlarına daha fazla ilgi duymuştu. Fizikî özellikleri, bilhassa yüz hatları itibarıyla son derece yakışıklı olduğu ifade edilmektedir. Bununla beraber yüzünde sinirlilik alameti olan ve bu suretle mizacı hakkında da ipucu veren bir tik mevcuttu. Nitekim rivayette onun "sert" ve "saldırgan" bir yapıya sahip olduğu bilhassa kaydedilmiştir⁵⁵.

İsa b. Ahmed er-Razî'nin rivayetinden açıkça anlaşılan o ki, İbnu'l-Kitt'ı siyasetin içine Ebû Ali es-Serrâc isimli bir kişi çekmiştir. Hristiyan sınırına yakın ribatlardan birinde yaşayan, kendisini zühde vermiş ve cihada adanmış bu gönüllü mücahid, Endülüs'te siyasi krizin doruk noktasına ulaştığı bir sırada, muhtemelen 286-87/899 senesinde İbnu'l-Kitt'la temas kurmuş ve onu, ülkenin içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulması için harekete geçmesi gerektiği hususuna ikna etmiştir. Bu esnada ne yapılması gerektiği de tesbit edilmiştir. Buna göre, *iyiliği yayma, kötülüğü engelleme ve insanları cihada çağırma* İbnu'l-Kitt'ın davasının iki temel esasını teşkil edecekti⁵⁶. İbnu'l-Kitt - Ebû Ali es-Serrâc ikilisinin bu iki

51. Tam adı Muaviye b. Hişam b. Muhammed b. el-Velid b. el-Emir Hişam b. Abdurrahman ed-Dâhil olup, eş-Şebânîsî veya eş-Şebînîsî lakabıyla meşhur olmuştur. Şeceresinden de anlaşılacağı üzere kendisi Emevi sülalesine mensup bir edip ve tarihçidir. Endülüs Emevileri hakkında bir Tarih'inin bulunduğu, keza Hz. Ali'nin sülalesine dair *et-Tâcu's-Seniyyu fî Nesebi Âli Ali* isimli bir neseb kitabı telif ettiği rivayet edilmektedir. İbn Hayyan'ın *el-Muktebes*'in temel kaynaklarından. Bkz. İbn Hayyan (Nşr. Mekki), 443; P. Boigues, *Los historiadores y geografos arabigo-españoles 800-1450 A.D.*, Amsterdam 1972, s.125.

52. İbn Hayyan (Nşr. Antuña), 133.

53. İbn Hayyan (Nşr. Antuña), 138.

54. İbn Hayyan (Nşr. Antuña), 138.

55. İbn Hayyan (Nşr. Antuña), 133.

hususla vurgu yapmaları, o günkü Endülüs'ün temel meselelerinin neler olduğunu anlamamızı büyük ölçüde kolaylaştırmakta ve bizim yukarıda yapmaya çalıştığımız tesbitleri de tamamiyle teyid etmektedir.

İbn Hayyân, Ebû Ali es-Serrâc'ı böyle bir teşebbüste bulunmasından ötürü şiddetle kınamakta ve onu "zühd kılıfının arkasında fitne teşvikçiliği yapan habis ve mürafi bir kimse" olarak nitelemektedir. Bu tenkidin gerisinde, büyük ölçüde, onun bu tür çıkışları cemaati bölücü ve devleti yıkıcı hareketler olarak görmesi yatar. Zira o, cemaatçi bir tarihçidir. Devletin bütünlüğünden yanadır. Onun bu temel çizgisinin tabii neticesi olarak, baştaki "meşru" hükümdara başkaldıranlara tahammülü yoktur; bunlar karşısında üslubu son derece serttir. Ebû Ali es-Serrâc'ı sert bir biçimde tenkid ettiği de işte bu nedenledir⁵⁶.

İbnu'l-Kıtt'ın, yeni bir hareketin başlatılması gerekliliği bu hareketin esasları konusunda Ebû Ali es-Serrâc'la mutabık kaldıktan sonra, davasını anlatmak üzere, muhtemelen 900 senesinde Kurtuba'dan ayrılıp kuzey batı istikametinde sırasıyla Fahu's'l-Bellût (Ilano de los Pedroches), Cebelü'l-Berânis (sierra de Almadén), Tercâlu (Trujillo) ve Nefze'ye gittiği görülmektedir. Onun bu merkezlerdeki faaliyetlerini, hareketin teşkilatlanma çalışmaları olarak değerlendirebiliriz. O, buralarda, önce o sırada iktidarda bulunan emir Abdullah'ı kötülemek suretiyle merkezi idarenin zaten zayıflamış olan otorite ve meşruiyetini iyice sarımsmaya çalışıyordu. Bundan sonra kendi hedeflerini ortaya koyuyor -ki bunlar, az önce de işaret edildiği gibi, hakkı hakim kılıp batılı yok etmek ve hristiyanlar üzerine cihad başlatmaktan ibaretti- ve kendi meşruiyet zeminini oluşturuyordu. Diğer taraftan halkın arasından aynı faaliyetleri kendisini temsilen başka merkezlerde de yapacak "nakîb"ler seçiyor ve bunları Orta ve Aşağı sınır bölgelerindeki⁵⁷ belli başlı yerleşim merkezlerine gönderiyordu.

İbnu'l-Kıtt, işte bu propoganda faaliyetleri esnasında, bir adım daha atarak kendisini **mehdî** ilan etti. Öyle zannediyoruz ki, mehdilik ilanı meselesi, daha Kurtuba'da iken İbnu'l-Kıtt'ın zihninde mevcuttu. Diğer mehdilik ilanında bulunanların da yaptıkları gibi, onun "iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama" ilkesini çıkış noktası olarak tesbit etmesi, bizi böyle düşünmeye sevketmektedir. Ancak o, belirsizliğin hakim olduğu ilk gün-

56. İbn Hayyân'ın tarihçiliğinin bu ve diğer yönleri hakkında geniş bilgi için bkz. *Mecelle'tü'l-Mendhil*, İbn Hayyan Özel sayısı, XXIX (1984) s.1-452.
57. Daha önce Endülüs'te taşra idaresinin *suğûr* ve *kuver* şeklinde ikiye bölündüğünü, bunlardan birincisinin hristiyan sınırına yakın askerî bölgeler olduğunu belirtmiştik. Endülüs Emevileri döneminde *suğûr* üç bölgeden meydana gelmekteydi: 1. es-Sağru'l-A'lâ (Yukarı Sınır Bölgesi): Merkezi Sarakusta idi. 2. es-Sağru'l-Evsat (Orta Sınır Bölgesi): Merkezi önce Tuleytula, sonra Medinetu Salim idi. 3. es-Sağru'l-Ednâ (Aşağı Sınır Bölgesi): Merkezi Mâride şehri idi. Kaynaklar için bkz. 30 no'lu dipnot.

lerde, böyle bir iddiada bulunmak yerine, üzerinde yürüdüğü zemini sağlam ve müsait hale getirmeyi tercih etmişti.

İbnu'l-Kıtt, mehdilik iddiasını pekiştirmek için, insanların akıllarından çok hislerini harekete geçirecek şekilde, bir taraftan ileriye yönelik bazı ümit dolu kehanetlerde bulunuyor, diğer taraftan da bir takım "kerâmetler" gösteriyordu. Bu kerâmetlerden olmak üzere, mesela, bir kaç kuru ağaç dalcılığını kendi kolu ile gömleğinin kolu arasına yerleştiriyor, sonra bunları sıkarak suya benzer bir sıvı maddenin akmasını sağlıyordu. Ona göre bu gösteriler, tamamen Allah tarafından kendisine bağışlanmış kerâmetlerdi ve Allah, şayet takdir edilen "müddet"i geciktirirse, onlara daha fazlasını gösterecekti. İbn Hayyân'ın bu bilgileri kendisinden aktardığı tarihçi İsa b. Ahmed er-Razhi'ye göre ise, bu gösteriler, birer kerâmet değil, tamamiyle sihirbazlık hileleriydi⁵⁸.

Dikkat edilecek olursa, İbnu'l-Kıtt, muayyen bir müddetin Allah tarafından geciktirilmesinden söz etmektedir. Bu ibareyle onun neyi kasdettiği pek açık olmamakla beraber, kendisini mehdî ilan ettiğine göre, asıl maksadının kıyametin kopmasının geciktirilmesi olduğu söylenebilir. Eğer bu tahmin doğru ise, onun kendisini "Kıyamet Mehdisi" olarak gördüğü veya böyle görülmesini istediği anlaşılacaktır.

İbnu'l-Kıtt'ın kehanet ve "keramet" destekli mehdilik iddiası, çok geçmeden hem kendi uğradığı hem de kendisini temsilen elçilerinin gittikleri hemen her yerde büyük bir yankı meydana getirdi. İsa b. Ahmed er-Razi'nin ifadesine göre insanlar adeta bir sel gibi ona doğru akmaya başladı ve sancağı altında toplananların sayısı çok kısa bir süre içinde altmış bini aştı. Belki de Endülüs'te o zamana kadar ilk kez bir kişinin etrafında bu kadar insan toplanmıştı.

Burada dikkatimizi celbeden bir husus, sözü edilen bölgelerdeki Araplara da Mehdî adına tebliğ yapılmış olmasına rağmen, İbnu'l-Kıtt'ın etrafında toplanan insanların neredeyse tamamının Berberi kabilelerinden teşekkül etmiş olmasıdır. Bunun niçin böyle olduğunu ancak bir arka plan analizi yaparak daha iyi anlayabiliriz. Öncelikle şu hususu belirtmeliyiz ki, Berberiler arasında öteden beri mesihî fikirlere bir aşinalık, dahası bir temayül söz konusuydu. Bu sebepledir ki, gerek Kuzey Afrika gerekse Endülüs Berberileri arasında İbnu'l-Kıtt'tan önce de mehdilik ya da bir

58. İbn Hayyân (Nşr. Antuña), 135.

59. Mesela hicri ikinci asrda Berberi Berğavâta kabilesi liderlerinden Ebû Salih'in kendisini önce mehdî, sonra da peygamber ilan ettiği bilinmektedir. Hicri dördüncü asrda Gümra kabilesi içinden çıkan Hâlim'in de benzer bir süreci takibettiği görülmektedir. Endülüs'te 237/851-2 senesinde Berberiler arasında peygamberlik iddiasında bulunan biri ortaya çıkmıştı. İbn Hayyân (Nşr. Mekki 16; İbn İzarî, II, 90, 146-7; İbn Saîd, I, 50; Bkz. Bel, 168-88; Maria Isabel Fierro Bello, *La heterodoxia en Al-Andalus*, Madrid 1987, s.70-4.

adım daha ileri giderek peygamberlik iddiasında bulunan kimseler olmuştur⁶⁰. Bu durum İbnu'l-Kitt sonrasında da değişmeyecektir. Hattâ Berberiler arasında mesihî fikirlere duyulan aşırı ilgi nedeniyle, Mehdî'nin Mağrib'den çıkacağı ve oradan doğu'ya intikal edeceğini ifade eden bir "hadis" bile türetilmiştir⁶⁰. Öte taraftan Berberiler, ister Kuzey Afrika'da isterse Endülüs'te olsun, iktidarın Arap idarecilerin elinde olduğu dönemlerde, bir türlü kendilerini yönetimle bütünleştirememişler; kendilerinin mağdur edildiği hissiyatı içerisinde sürekli düzenle çatışma içerisinde olmuşlardır. Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde Berberilerin protestocu Şif ve özellikle de Haricî fikirlere teveccüh göstermeleri de esas itibariyle bu sebeptendir. Binaenaleyh İbnu'l-Kitt'in iyiliği yaygınlaştırmayı ve kültürlüğü önlemeyi esas alan mehdilik iddiası, Berberi talepleriyle tamamen uyum içerisindeydi.

Bir başka dikkat celbeden husus ise, İbnu'l-Kitt'in cihad çağrısının, bilhassa hristiyan sınırına yakın bölgelerde büyük bir kabul görmesidir. Bunda herhalde, daha önce de bir nebze değindiğimiz gibi, ülkenin uzun bir süredir iç isyanlarla meşgul olması nedeniyle devlet tarafından yaz seferlerinin (*savâif*) terk edilmiş olmasının, hristiyanları Endülüs topraklarına hücum konusunda cesaretlendirmesi ve sık sık bu hücumlara maruz kalan, şehirleri yağmalanan, talan ve tahribe maruz kalan sınır bölgelerindeki müslüman halkın ilk defa ciddi bir "cihad" çağrısına muhatap olmalarının rolü olsa gerektir.

Olayların gidişatından anlaşılan o ki, İbnu'l-Kitt, nihai hedef olarak iktidarı ele geçirmeyi aklına koymuş olmakla beraber, buna, bir anda ve doğrudan Kurtuba'ya yürüyerek ulaşmak yerine, "cihad" çağrısı çerçevesinde, önce herkesin ortak düşmanı durumundaki hristiyan kesimi üzerine yürüyerek, özellikle de daha önce hristiyan hakimiyetine geçmiş topraklardan bir kısmını tekrar müslüman hakimiyetine kazandırmak suretiyle ülkenin her tarafında kendi lehine yankılanma yapacak bir prestij elde etmeyi planlıyor ve bu prestijin iktidar yolunda önüne çıkması muhtemel engelleri daha rahat aşmasına yardımcı olacağını düşünüyordu. İşte bu sebeple, sancağı altında toplanan altmış binin üzerindeki gönüllüye, 288/901 senesinde, yani faaliyete başladığından bir sene sonra, hedef olarak

60. Ebû Abdullah el-Kurtubî (867/1272)'nin *Kitabu'l-Tezkire*'sinde kaydettiği bir "hadis"e göre Mehdî, Mağrib-i Aksâ'nın Sus bölgesinde bağlı Mâsse'de ortaya çıkacak, Berberilerden müteşekkil bir odu ile Endülüs'e geçecek, İsbiliyye Camii'nde müminlere hitabettikten sonra yetmiş kadar Endülüs şehri Hristiyanlardan geri alacaktır. Madelung, V, 1234. Bir başka rivayete göre Endülüs hristiyanların eline geçtikten ve tamamen tahrip olduktan, ayrıca Mağrip'te fitne ve kılık hakim olduktan ve insanlar birbirini yer hale geldikten sonra, Fatıma neslinden olan Mehdî bu bölgede ortaya çıkacaktır. Bkz. Muhammed Ferid vecdî, *Dairatu Karnî'l-İşrin*, Matbaatu Dairatu Karnî'l-İşrin 1967, X, 478.

Kurtuba'yı değil, 280/893 senesinde Asturias-León Krallığı'nın hakimiyetine geçmiş bulunan Semmûra (Zamora) şehrini hedef gösterdi.

Haziran ayında çıkılan Semmûra seferi esnasında, Mehdi İbnu'l-Kitt, askerlerine sürekli kehanet ve vaatlerde bulunuyordu. Bu kehanetlerden biri, doğrudan Semmûre'nin, dolayısıyla da savaşın kaderi ile ilgiliydi. İbnu'l-Kitt'in söylediğine göre, müslüman ordusu, Semmûre önlerine ulaştığında, şehrin surları kendiliğinden yıkılacak ve zafer sonuçta Mehdi'nin ve askerlerinin olacaktır.

Ordusunun başında yürürken, Mehdi, her nedense beyaz renk elbise ve sarık giymeyi, yine beyaz bir kılıç kuşanmayı tercih etmişti. Siyah rengin Abbasîlerin ve Ehl-i Beyt davası iddiasında bulunanların sembolü olmasına mukabil beyazın Emevîlerin sembolü olduğunu biliyoruz. O, bu rengi tercih etmekle kendisinin bir Mehdi olduğunu ve fakat Kuzey Afrika'da tam da bu esnada ortaya çıkan veya çıkacağına dair şayialar yayılan İsmailî Mehdi'den farklı olarak bir Emevî Mehdisi olduğunu mu ima etmek istiyordu? Yoksa bölgenin yerli halkı nezdinde beyaz rengin, Santiago örneğinde olduğu gibi⁶¹, manevî bir değeri vardı da acaba o nedenle mi bu rengi seçmişti?

İbnu'l-Kitt, ayrıca boz renkte ve çok terleyen bir ata binmekteydi. Atının bu aşırı terlemesi, askerlerinin de dikkatini çekmiş ve kendisine bunun sebebini sormuşlardı. O, bu basit soruya cevap verirken bile, meseleyi gaybula iribatlandırarak, taraftarlarının saflığından yararlanmayı ve bu şekilde onların basiretlerini bağlamayı ihmal etmedi. Ona göre kendisi son derece değerli ve aziz bir kimse idi. Bu sebeple bir yerden diğerine geçerken, bir önceki yerin melekleri ile bir sonraki yerin melekleri ona yapışıyorlar, onun kendi bölgelerini şereflendirmesi için bir grup onu bir tarafa öbür grup ise öbür tarafa çekiyordu. İki taraf arasında kalan at, işte bu sebeple çok fazla terliyordu.⁶²

İbnu'l-Kitt, gerek Mehdilik iddiası, gerekse bu iddiayı teyid maksadıyla yaptığı kehanetler ve kendisinin "kerâmet" olarak nitelediği gösterilerle taraftarları üzerinde son derece etkili olmuştu. Hattâ İsa b. Ahmed er-Razî'nin dediklerine kulak verecek olursak, taraftarları onu âdeta "sözünde yalan olmayan bir peygamber" konumuna yerleştirmişlerdi. Bununla beraber herkesin aynı şekilde davrandığını, İbnu'l-Kitt'in davranış-

61. İspanya hristiyanları arasında yaygın olarak kabul edilen bir efsaneye göre Hz. İsa'nın kardeşi olarak da kabul edilen Santiago (Aziz Yakub), fetih sonrasında Endülüs'e yerleşen müslümanları buradan kovmak için bizzat Tanrı tarafından görevlendirilmiştir. Daha önce mezarının nerede olduğu bilinmeyen bu aziz, 822 senesinde Leon kralı I. Ramiro'ya görünmüş ve misyonunun İspanya'yı kurtarmak ve korumak olduğunu belirttikten sonra, konumuzla alakalı şu cümleleri sarfetmiştir: "... Beni yarın beyaz bir atın üstünde, beyaz bir bayrak ve parlayan bir kılıçla müslümanlara karşı savaşırken göreceksin". Bkz. A. Castro, *The Structure of Spanish History*, New Jersey 1954, s. 138.

larını ve davasını samimiyetle benimsediğini söyleyemeyiz. Nitekim Nefze kabilesi, dile getirilen bu husus için ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Bu kabilenin lideri Zağlul b. Yaîş, İbnu'l-Kıtt'ın yanında yer almasına rağmen, kısa bir süre içerisinde onun asıl maksadının iktidarı ele geçirmek olduğunu, mehdiliği ise bu maksada ulaşmak için bir kılıf olarak kullandığını anlamakta gecikmemiş; neticede kabilesi mensuplarıyla anlaşarak, uygun bir zamanda onu terketmeye karar vermiştir.

Mehdi İbnu'l-Kıtt, Semmûra'ya yaklaştığında, savaşmadan önce kral III. Alfonso (866-910) ve devlet ricaline bir mektup göndererek, onları İslam'a davet etti; buna yanaşmadıkları takdirde onları "gök kubbeyi başlarına yıkmak"la tehdit etti. Onun İslama davet işini şeklen yerine getirdiği, asıl maksadının bir an önce düşmanla karşılaşarak zafere ulaşmak olduğu anlaşılıyor. Çünkü, İslama davet için gönderdiği elçiden, hemen cevap getirmesini ve hristiyanların yanında fazla beklememesini istiyordu⁶². Bu kadar kısa sürede İslamın karşı tarafça anlaşılması ve kabul edilmesi nasıl beklenebilirdi? Zaten kral III. Alfonso da bu mektubu hiç ciddiye almadı. Bilakis ordusunu İbnu'l-Kıtt'la savaşmak üzere harekete geçirdi.

İki ordu, 288/901 senesi Temmuz ayında Semmûra yakınlarında karşılaştı. İlk hamlede müslümanlar büyük bir başarı elde ettiler. Hristiyan askerler savaş alanını terk ederek şehre sığındılar. Öyle anlaşılıyor ki, yukarıda zikri geçen Nefze kabilesi lideri İbn Yaîş ve adamları, bu başarıyı pek beklemiyorlardı. Hatta, belki de, ilk hamlede İbnu'l-Kıtt'ın başarısız olacağını ve bunu fırsat bilerek kendilerinin ondan daha çabuk kurtulacaklarını ümit ediyorlardı. Ancak İbnu'l-Kıtt adına kaydedilen bu ilk başarı, onları iyice tedirgin etti. Bunun üzerine daha önce almış oldukları kararı uygulamaya koyarak savaş alanından çekilmeye karar verdiler. Bir taraftan hızla savaş alanından uzaklaşırken diğer taraftan, hristiyanların hücumu geçtikleri, müslümanların bozguna uğramaya başladıkları şayiyesini yayıyorlardı. Bu şayia etkisini gösterdi ve çok sayıda kimse canlarını kurtarmak amacıyla Nefzelilere tâbi oldu.

Müslüman ordusunun dağılmakta olduğu haberini alan III. Alfonso, tekrar hücumu geçti. Savaş alanında kalan müslümanların büyük bir kısmı katledildi; bir kısmı da esir alındı. İşin ilginç olan tarafı şu ki, katledilenler arasında, bu zamana kadar etrafındakileri kehanetleriyle kendine bağlayan, bu cümleden olarak onlara Semmûra'nın kolayca fethedileceğini vadeden Mehdi İbnu'l-Kıtt da bulunuyordu⁶⁴.

62. İbn Hayyân (Nşr. Antuña), 136.

63. İbn Hayyân (Nşr. Antuña), 136; İbnu'l-Abbâr, II, 369.

64. İbn Hayyân (Nşr. Antuña), 137; İbn İzâri, II, 140; Dozy, II, 37-9; Levi-Provençal, IV, 242-43; Muhammed Abdallah İnân, *Devletü'l-İslâm f'l-Endelüs*, Kahire 1969, I/1, 345; Fierro Bello, 106-11.

Sonuçta âleme nizam vermek üzere ortaya çıkan Mehdi İbnu'l-Kıtt, kendi ordusundaki nizamsızlığın kurbanı olmaktan kurtulamadı. Böylece, 901 senesi Temmuz'unun sonlarına doğru, Semmûra şehrinin surları, Mehdi'nin kehanetlerine rağmen yıkılmıyor; aksine Mehdi'nin gövdesinden ayrılmış başının teşhir edildiği bir mekana dönüşüyordu.

Buraya kadar sunulan bilgiler çerçevesinde İbnu'l-Kıtt, hareketinin tabiri caizse bir "saman alevi" niteliği taşıdığı dikkatlerden kaçmamıştır. Bu durumun belli başlı sebeplerinden biri, taraftarlarından bir kısmı tarafından İbnu'l-Kıtt'ın iktidara ulaşmak için mehdilik fikrini bir basamak taşı olarak kullanmak istediğinin ve onun başarılı olması halinde kendi liderliklerinin tehlikeye gireceğinin çok erken keşif ve idrak edilmiş olmasıdır. Bu, aslında, İbnu'l-Kıtt'ın cemaatinin ona gözü kapalı destek verener ve ilk fırsatta onu terketmeye hazırlananlar şeklinde ikiye bölünmesi anlamına gelmekteydi. Bir başka ifadeyle İbnu'l-Kıtt, daha cemaatinin teşekkül döneminde şeklen kendisiyle birlikte hareket eden, hakikatte ise onu ortadan kaldırmayı hedefleyen gizli bir muhalefet cephesiyle karşı karşıya idi. Meselenin İbnu'l-Kıtt açısından daha da vahim olan yanı, onun bu bölünmenin farkında olmayıştı. Bu sebeplerdir ki, o, Nefze kabilesi savaş alanını terkedene kadar, muhalefet cephesini tecrid veya tasfiyeye müteveccih hiç bir tasarrufta bulunmamış, dolayısıyla da yukarıda anlatılan acı sonla karşılaşmıştır. Öte taraftan İbnu'l-Kıtt'ın nizami kuvvetlere ve bu arada daha ufak çaplı bazı askerî başarılarla sahip olmaksızın, etrafında toplanan kalabalığa güvenerek, kendisinininkinden daha tecrübeli ve daha nizami León ordusuna hücum etmesi de, son derece acemice bir tasarruftu. Neticede León ordusu, bu acemice tasarruftan kendi payına yararlanmasını bildi ve her ne kadar ilk hamlede geri çekilmek zorunda kaldıysa da, ikinci hamlede savaş alanında kalan müslüman kuvvetleri kelimenin tam anlamıyla imha etti. León ordusunun bu galibiyeti, sayıca az da olsa düzenli kuvvetlerin, sayıca çok olan düzensiz kuvvetlerden daha üstün olduğu gerçeğini bir kez daha teyid etmiştir.

Müslümanların başarısızlığında, bir ölçüde İbnu'l-Kıtt'ın taraftarlarının moralini yükseltmek için dile getirdiği ölçsüz vaat ve kehanetlerin de rolü bulunduğunu düşünmekteyiz. Zikredilen vaat ve kehanetlerin savaş öncesinde müslüman savaşçıların moral ve cesaretini yükseltme hususunda muayyen bir katkı sağladığı muhakkak olmakla beraber, savaş başladıktan sonra, bunlardan hiç birinin tahakkuk etmemiş olmasının, müslüman savaşçılarda İbnu'l-Kıtt'ın kehanetlerinin içi boş sözler olduğu kanaatini uyandırmış, dolayısıyla da ona olan güveni sarsmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Konu ile alakalı olarak dikkat celbeden bir diğer husus, savaşta karşı cephenin hristiyan kimliğinin, Nefze kabilesinin savaş alanından çekilme kararına bir mania teşkil etmemiş olmasıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse, zikredilen kabile, savaş alanında hristiyan kuvvetler karşısında

kendi dindaşlarını yalnız bırakmakta bir beis görmemiştir. Bu tavırda, siyasi menfaat ve mülâhazaların, dinî duygu ve bağların önüne geçtiği açık bir biçimde görülmektedir. Endülüslerin temel zaaflarından biri olan bu tür davranışlara, Endülüs tarihi boyunca sıkça rastlamak mümkündür. Endülüs'ün hristiyan işgaline uğramasında, bu tür davranışların önemli bir pay sahibi olduğunu bu vesileyle belirtmeden geçmemeliyiz.

Son olarak, İbnu'l-Katt'ın mehdilik ilanında, Mağrip'te aynı sırada yayılan mehdilik fikir ve beklentisinin tesiri hakkında, daha önce söylediklerimize, bir kaç cümlelik bir ilavede bulunmak, konunun vuzuha kavuşması bakımından faydadan hali olmayacaktır. Hatırlanacağı üzere, İbnu'l-Katt, kendisini mehdî ilan ettiği sırada, Ebû Abdullah eş-Şii'nin başını çektiği İsmailî daire⁶⁵, Mağrip'te kendi mezhepleri çerçevesinde bir mehdilik fikrini zaten yerleştirmiş vaziyetteydiler. Eldeki bilgiler değerlendirildiğinde, M.A.Mekkî'nin ifade ettiği gibi⁶⁶, Mağrip'te yayılan bu mehdî fikrinden İbnu'l-Katt'ın büyük ölçüde etkilendiğini söylemek mümkündür. Ya da daha doğru bir ifadeyle İbnu'l-Katt'ın kendi siyasi hedeflerine ulaşmak için, hem söz konusu fikirden hem de bu fikri desteklemek için kullanılan metodlardan yararlandığını söyleyebiliriz. Nitekim onun, mehdilik iddiasını kuvvetlendirmek için "kerâmet" göstermek ve kehanette bulunmak şeklinde Şii dairelerle aynı metodları kullanmış olması, oldukça dikkat çekicidir. Yalnız unutmamak gerekir ki, Mağrip'te beklenen bir İsmailî mehdidi; bu sebeple de Ehl-i Beyt'ten olduğu iddia edilen Ebû Muhammed Ubeydullah mehdî ilan edilmişti. Buna mukabil Endülüs, o günkü İslâm coğrafyasında Sünnî anlayışın en kuvvetli olduğu bölgelerden biriydi. Binaenaleyh, Endülüs'ün Mağrip'teki mehdilik fikir ve beklentisinden bir şekilde etkilendiğini kabul etmek mümkün olmakla beraber, Endülüslülerin Şii niteliklere sahip bir Mehdî'ye teveccüh etmeyecekleri kesindi. Dolayısıyla da Endülüs'te zuhur edecek bir Mehdî'nin hem mevcut mehdilik beklentilerinden yararlanacak hem de ülkedeki hakim anlayışa ters düşmeyecek bir şahıs olması icap ediyordu. İbnu'l-Katt, işte bu niteliklere sahip bir Mehdî olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, onun, Ehl-i Beyt'ten olmadığı halde, taraftarlarına kendi mehdili-

65. Mağrip'e ilk Şii dâire, Yemen'den gönderilmiştir. Mansûru'l-Yemen olarak ün yapan Kufeli ünlü Şii dâli Rüstem b. Havşeb, Yemen'de belirli bir mesafe katettikten sonra Yemâne, Ummân, Bahreyn ve Mısır'la birlikte Mağrip'e de Şii İsmailî fikirleri yayacak dâireler göndermiştir. Makrizî'nin rivayetine göre, bizzat Cafer es-Sâdik; el-Hulvânî ve Ebû Süfyan olarak tanınan iki dâiyi bu bölgeye göndermiş ve onlara "Mağrip'te ekilmemiş bir toprak vardır. Siz gidin ve asıl ekici (sahibu'l-Beyr) gelinceye kadar o toprağı işleyin" demiştir. Bkz. *İtlâzu'l-Hünefâ* (Nşr. C. eş-Seyyâl), Kahire 1948, s.57. Daha sonra İbn Havşeb Mağrip'e Ebû Abdullah eş-Şii (ö.298/910) isimli dâiyi göndermiştir. Orta Mağrip'de özellikle Kütâme kabileleri arasında Şii İsmailî fikirlerin intişarı ve daha sonra Fatımî devletinin kuruluşu onun gayretleri neticesinde gerçekleşmiştir. Bkz. İbn İzzârî, I, 124 vd.; Sâlim, 508 vd..

66. Mahmûd Ali Mekki, "et-Teşeyyu' fi'l-Endelus", *Sahifetu'l-Ma'hedi'l-Mısri li'd-Dirâsati'l-İslâmiyye*, II, 1-2 (Madrid 1954), s.102-3.

ğini nasıl kabul ettirdiği hâlâ karanlıkta kalan bir husustur. Söz gelimi o, mehdilik iddiasında bulunurken Emevî sülalesine mensubiyetini gizlemiş miydi? Veya kendisinin Ehl-i Beyt'ten olduğunu isbat saâdedinde sahte bir nesep mi uydurmuştu? Ya da adaletten, cihaddan ve dinin muhafazasından söz etmesi, bazı "keramet"ler göstermesi ve kehanetlerde bulunması, dinî bilgi ve bilinci eksik kitleler nezdinde onun mehdiliğinin kabulü için yeterli mi olmuştu? Elimizdeki bilgiler, maalesef, bu sorulara doyurucu bir cevap vermemizi mümkün kılmamaktadır.

Sonuç

Mehdilik, kaynağı ister yabancı isterse yerli olsun, İslâm dünyasında ilk asırdan itibaren en dinamik kavramlardan biri olarak varlığını muhafaza etmiş, bu sebeple birçok siyasî-dinî gelişme ve tartışmaya damgasını vurmuştur. Nitekim bu kavram etrafında "hadis" olarak nitelenen bir rivayet yığını oluşmuş ve mehdî olduğunu iddia eden çok sayıda kimse ortaya çıkmıştır.

İslam coğrafyasının diğer bölgeleri gibi Endülüs de bu gelişmelerden nasibini almıştır. Bu ülkede, IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşanan siyasî, ictimai ve iktisadî nitelikli ağır kriz şartları, bir kurtuluş ümidi olarak mehdilik fikrini Endülüslülerin gündemine taşımıştır. Emevî şehzadesi İbnu'l-Kıtt, normal yollardan iktidara ulaşamayacağını bildiği için, hitabettiği kitlelerin dinî bilgi ve bilinç eksikliğinden yararlanarak, ayrıca ülkedeki mevcut atmosferin müsaitliğini görerek mehdiliğini ilan etmiş ve bu kavramı iktidar yolunda bir basamak taşı olarak kullanmak istemiştir.

İbnu'l-Kıtt, hareketine başlarken iyiliği yaygınlaştırma, adeletsizliği ortadan kaldırma, kötülöklere mani olma, düşman saldırılarına karşı dini ve ülke topraklarını koruma gibi Endülüs'ün o gün için muhtaç olduğu doğru tesbitlerle yola çıkmış; ancak mehdilik ilanı, kehanet ve sözde keramet gibi yanlış metodlarla insanların akılları yerine hislerine hitab ederek davasını gerçekleştirmek istemiştir. Ne var ki, doğru hedeflere yanlış metodlarla varılamayacağı, tarih içerisinde çok sayıda olayla tecrübe edilmiş bir gerçektir. İbnu'l-Kıtt hareketi, sonunda dıçar olduğu başarısızlıkla bu tarihî hakikati bir kez daha teyid etmiştir.

İbnu'l-Kıtt hareketi ile, İslam coğrafyasında mehdilik fikri etrafında oluşan istismar halkalarına bir yenisi daha eklenmiştir. İbnu'l-Kıtt bu zincirin son halkası olmadı. Ondan sonra Endülüs içinde ve dışında bu zincire daha birçok halka eklendi ve halen de eklenmektedir. Esas itibariyle mağduriyet psikolojisi yaşayan toplum kesitlerinde canlılık kazanan mehdilik fikri, müslüman zihniyetinde Hz. Peygamber'in adı kullanılarak dinleştirilmiş çoum ve önemini muhafaza ettikçe, âleme nizam verme iddiasıyla ortaya çıkıp, sonunda çoğu kere hem kendilerini hem de arkalarında saf tutan mağdur kitleleri yeni mağduriyetlere sürükleyecek daha bir çok mehdî ile karşılaşmamız sürpriz olmayacaktır.

İSLAM KÜLTÜRÜNDE KIRK HADİS GELENEĞİ VE ŞEYH HÂMİD-İ VELÎ'NİN HADİS-İ ERBAİN ŞERHİ

Doç. Dr. İ. Hakkı ÜNAL

1-Giriş

Hadis literatüründe kırk hadis geleneğinin tarihi oldukça eskidir. Genellikle zayıf¹, hatta mevzû² olduğu kabul edilen bir rivayete dayanan bu gelenek, İslam kültüründe kırk sayısına atfedilen özel önemle de³ birleşince hicri ikinci asırdan itibaren günümüze kadar uzanan süre içinde pek çok kırk hadis derlemesinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Biz bu yazımızda önce bu geleneğin doğmasına sebep olan rivayeti ele alacak, sonra da Şeyh Hâmid-i Velî'nin "Hadis-i Erbaîn Şerhi" üzerinde duracağız.

2. Kırk Hadis Rivayetinin Tahlili

Kırk hadis ezberlemenin faziletini beyan eden haber, bazı rivayet farklılıklarıyla birlikte Sahâbeden Hz. Ali, Abdullah b. Mesud, Muaz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, Ebû Ümâme, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr, Câbir b. Semure, Enes b. Malik ve Büreyde'ye dayandırılarak nakledilmektedir. Bazı rivayet farklılıklarını bir tarafa bırakırsak hadisin metni şöyledir:

من حفظ على امتي أربعين حديثاً من أمر دينها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً.

"Ümmetimden dinle ilgili kırk hadis ezberleyen kimseyi Allah Kıyâmet Gününde fakih ve alim olarak haşreder."⁴ Meşhur olan bu metnin dışında hadisin diğer bir tavrı olarak zikredilen,

1. el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* I-II, 2. baskı, Beyrut (Ofset), II/246.
2. İbnü'l-Cevzi, *el-İlelu'l-Mütendhiye* I-II, 1. baskı, Beyrut 1983, I/126.
3. Abdulkadir Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, Ank. 1991, 7-12.
4. İbn Abdilberr, *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlih* I-II, Beyrut trz. I/43-44; *el-İlel*, I/120.

من ترك أربعين حديثا بعد موته فهو رفيقي في الجنة.

"Ölümünden sonraya kırk hadis bırakan kimse Cennette benim arkadaşımıdır"⁵ rivayeti, kırk hadis derleyicileri için daha açık bir işaret gibi görülmektedir.

Bu rivayetlerin, kendilerinden nakledildikleri bildirilen sahâbilerle isnadının sahih olması halinde, hadis usûlü çerçevesinde bu rivayete mütevatir dememiz bile mümkündür. Çünkü haberin ilk ravileri olarak zikredilen sahâbî sayısı 13 tür ve bazı hadiscilere göre mütevatir hadiste aranan asgarî sahâbî ravî sayısı ondur.

Ancak bu hadisin 24 ayrı tarifini kitabında inceleyen İbnü'l-Cevzî hepsinin illetlerini tek tek sayarak, isnadlarda yer alan bazı ravileri yalancı, hadis uydurucu, münkerü'l-hadis, metrûku'l hadis olarak nitelendirmiştir.⁶ Bu değerlendirmede o yalnız da değildir. İbn Hibbân, İbn Adıyy, İbn Abdilberr, Zehebî gibi alimler de söz konusu ravileri cerhetmişlerdir.⁷

Zehebî bu rivayet için "batıl" derken⁸ İbnü'l-Cevzî de "bu, Resûlullahdan nakli sahih olmayan bir hadistir" demekte⁹ ve şöyle devam etmektedir: "Bir grup ulemâ illetlerini açıkladığımız bu hadise dayanarak kırk hadis mecmuaları tasnif etmişlerdir. Bunlardan bazıları usûl, bazıları fîrû', bazıları zühhd ve rekâik, bazıları da hepsini biraraya toplayan eserlerdir. Bu tür eser yazarlardan ilki Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Mübârek el-Mervezî (ö.181) dir. Ondan sonra Ebû Abdillâh Muhammed b. Eslem et-Tûsî (ö.242), Ahmed b. Harb ez-Zâhid (ö.265), Ebû Muhammed el-Hasen b. Süfyân en-Nevevî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Ali (ö.388), Muhammed b. Abdillâh el-Cevzakî, (ö. 388) el-Hakim Ebû Abdillâh en-Neysâbürrî (ö.405), Muhammed b.el-Huseyn es-Sülemî (ö.412), Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö.430), İsmail b. Abdirrahman es-Sabûnî (ö.449), Ebû İsmail Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî (ö.481), Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö.465) ve bu hadisin illetlerini bilmeyen pekçok kimse bu konuda eser telif etmişlerdir... İlimden sonra bu konuda müsamaha gösterenler hayra teşvik amacını gütmüşlerdir."¹⁰ İbnü'l-Cevzî, bu hayra teşvik gayesini benimsemiş olmalıdır ki kendisi de amellerin faziletleri konusunda bir kırk hadis derlemiştir.¹¹

5. *el-İlel*, I/125.

6. *el-İlel*, I/119-129.

7. İbn Hibbân, *el-Mecrûhin* I-III, (Ofset), II/133; *Câmiu Beyânü'l-İlm*, I/44; Zehebî, *Mizânü'l-Fîridâil* I-IV, Mısır 1963, II/588.

8. *Mizân*, II/588.

9. *el-İlel*, I/126.

10. A.g.e., I/128-129.

11. Karahan, 81. أربعون حديثا في فضيلة الاعمال.

İbnü'l-Cevzî'nin bu hadisi uydurma olarak nitelendirmesini eleştiren el-Aclûnî, onun bu konuda dikkatsiz davrandığını belirtmiş ve sözkonusu rivayetin mevzû değil zayıf olduğunu söylemiştir.¹²

Hicrî 4. asır hadiscilerinden Dârekutnî (ö. 385) bu rivayetin bütün tariklerinin zayıf olduğunu ve bu konuda bir şey sabit olmadığını söyler.¹³

Beyhakî de aynı görüştedir.^{13a}

Hicrî 8. asır muhaddislerinden İbn Hacer de bu hadisin bütün tariklerini toplayan bir cüz hazırlamış ancak illetten sâlim bir rivayet bulamadığını ifade etmiştir.¹⁴

Meşhur kırk hadis musannıfı Nevevî ise eserinin başında, "herne kadar tarîkı çok olsa da hadis hafızlarının bu hadisin zayıflığı konusunda ittifak ettiklerini" söylemiştir.¹⁵

Hadis alimlerince zayıflığında ittifak edilen, hatta uydurma olduğu bildirilen bir rivayetin bu kadar yaygınlaşıp şöhret kazanması ve buna dayanılarak çok sayıda kırk hadis derlemelerinin ortaya çıkmasının sebebi üzerinde durmak gerekir. Buna açıklık getirmeden önce su tesbiti yapmakta fayda vardır: Halk arasında şöhret bulmuş pekçok hadis ya zayıftır veya uydurmadır. Bunları derleyen müstakil eserler vardır.¹⁶ Mesela, "ilim Çinde bile olsa taleb ediniz", "ilim öğrenmek kadın erkek her müslümana farzdır", "kendini bilen Rabbini bilir", "sen olmasaydın kainatı yaratmazdım", "Ben gizli bir hazineydim, tanınmak için mahlukâtı yarattım" gibi pekçok rivayet bu türdendir. Bunlar genellikle muhtevası doğru kısa ve öz sözlerdir. Benimsenmelerinde ve Hz. Peygamber(sav) e dayandırılmalarında içinde taşıdıkları doğruların payı olduğu kuşkusuzdur. Ancak hadiscilere göre uydurma olduğu bilinen bir hadisin Hz. Peygambere isnadı ve mevzû olduğu belirtilmeden nakledilmesi caiz değildir. Bununla beraber yine hadiscilerin beyanlarına göre bazı hadis alimleri genellikle amellerin faziletleri gibi konularda terğib ve terhib cinsinden varid olan rivayetleri incelemede fazla titiz davranmamışlardır. O yüzden bu tür rivayetler kaynaklarımızda yer alabilmiştir.

12. el-Aclûnî, a.g.e., II/246.

13. Aynı yer.

13a. İbnü'd-Deyba', *Temyizu't-Tayyib Mine'l-Habîs*, I. baskı, Beyrut 1981, 183.

14. A.g.e., 183; el-Aclûnî, II/246.

15. Nevevî, *el-Erbaûn en-Nebeviyye* (Forty Hadith), 3. baskı, IIFSO, Kuwait 1985, 19-20.

16. Örnek olarak bkz. es-Schâvî, *el-Mekâsulu'l-Husene*, Mısır 1375h.; İbnü'd-Deyba', *Temyizu't-Tayyib*; el-Aclûnî, *Kefu'l-Hafîs*.

İnsanlık kültürü çeşitli din, ırk ve cinse mensub pekçok büyük şahsiyetin vecize olmuş sözlerine ve kaynağı bilinmeyen anonim hikmet ve atasözlerine sahiptir. «كلام الكبار كبار الكلام»: "Büyüklerin sözleri, büyük sözlerdir." denilmiştir. Çeşitli vesilelerle söylenmiş bu sözlerin, başına ilave edilen senedlerle Hz. Peygambere isnad edilmesi zaman zaman rastlanan bir durumdur. Hz. Peygamber(sav)'in her sözü şüphesiz doğru olmakla beraber, her doğru sözün ona isnadı şart değildir. Ancak konumuzla ilgili rivayette de görüldüğü üzere dinle ilgili bazı emir ve kuralların insanlara daha kolay benimsetilmesine vesile olması açısından kırk hadis ezberlenmesi, derlenmesi, başkalarına şifâhî veya yazılı olarak aktarılmasını tavsiye eden sözkonusu haber hayra teşvik maksadıyla ortaya atılmıştır. Hz. Peygambere dayandırmaktan amaç bu konunun önemini vurgulamak, kabulünü kolaylaştırmaktır. Nitekim bu rivayetin zayıflığını bilen İbnü'l Cevzî ve Nevevî^{16a} gibi hadis alimleri de sırf bu maksatla kırk hadis derlemelerini normal karşılamışlar ve bizzat kendileri de böyle derlemeler yapmışlardır. Neticede Abdükâdir Karahan'ın tesbitiyle dört yüz civarında Arapça, Türkçe, Farsça kırk hadis mecmuası ve bunlar üzerine yapılmış yüzlerce şerhten oluşan muazzam bir kırk hadis literatürü doğmuştur. Burada ele alacağımız Şeyh Hâmid-i Velî'nin "Hadis-i Erbein Şerhi"de bunlardan birisidir.

3. Şeyh Hâmid-i Velî ve Hadis-i Erbein Şerhi

Türkistandan göçeden bir aileye mensub olan Hamidüddin b. Şemseddin Musa h.8./m.14. yüzyılın ortalarına doğru (takriben 730/1331) Kayseride doğmuş, 815/1412 tarihinde büyük bir ihtimalle Darendede vefat etmiştir.

İlk tahsiline babasında başlayan Şeyh Hâmid, Kayserinin diğer alimlerinden de ders aldı. Babasının vefatından sonra çeşitli memleketlere ilim ve irşad seyahatlerinde bulundu. Bir süre Aksaray da kaldı. Daha sonra Bursa'ya yerleşti. Emir Buhârî'nin teklifi üzerine Ulu Camiin açılış hutbesini okudu. Bursa'da fırınında yaptığı ekmekleri halka satarak sade bir hayat sürdürdüğü için kendisine Somuncu Baba denildi. İlmî şahsiyetinden çok mutasavvıf şahsiyetiyle tanınan Şeyh Hâmid-i Velî, Sühreverdiyye tarikatının Ebheriyye koluna mensubtur. Hacı Bayram-ı Velî'nin mürididir. Molla Fenârî (834/1430) ve Emir Buhârî (833/1431)'nin hem dostu, hem ilim ve gönül arkadaşıdır. Yusuf Hakîki ve Halil Taybî isminde iki oğlu vardır.

16a. Nevevî 40 hadis derlerken bu rivayete değil, daha sağlam başka hadislere dayandığını belirtmektedir. Bkz. *el-Erbaîn*, 23.

Şeyh Hâmid-i Veli'nin üç eseri bilinmektedir. Bunların en önemlisi "Şerh-i Hadîs-i Erbaîn"dir. Diğerleri "Zikir Risâlesi" ve "Silahu'l-Mürîdîn" isimli duâ mecmualarıdır.¹⁷

4. Şerh-i Hadîs-i Erbaîn

Yedi yazma nüshası olduğu bildirilen¹⁸ "Şerh-i Hadîs-i Erbaîn"i , merhum Osman Hulûsî Efendi'nin özel kütüphanesinde bulunan ve tercüme edilerek basılan nüshadan inceleyebildik¹⁹. Bu nüsha Hasen b. Muhammed Ali ed-Dârendevî isimli bir alimin bu eser üzerine yapmış olduğu şerhtir. Dârende'de müderris olduğu anlaşılan bu zat hakkında matbû tercümede malumat yoktur. Şeyh Hâmid-i Veli ve eserleri hakkında yapılan araştırmalarda da tanıtıcı bilgi bulunamamıştır.

Hasen Dârendevî, şerhinin girişinde, tedrisle meşgul olduğu için vakit bulup rızaya muvafık bir iş yapamadığından bahisle 50 yaşını geçkin olduğu halde bu kırk hadisın şerhine başladığını, bazı lafızlarını ve zâhirî manalarını açıklamayı murad ettiğini belirtmektedir.²⁰ Hasen Dârendevî her hadisi şerhettikten sonra Şeyh Hâmid-i Veli'nin "el-hıssa", (hisse) başlığı altında zikrettiği kısa açıklamayı olduğu gibi vermiş, ayrıca bunun şerhini yapmamıştır. Kendi yaptığı şerhle Şeyh Hâmid-i Veli'ye ait bu kısa şerh arasında bazan farklılıklar görülmektedir. Mesela kitabda ilk zikredilen "niyyet hadisi"nden çıkan hisse Şeyh Hâmid'e göre şudur: "Bütün dünyevî ve dînî işlerinde halis niyyete sahip olan kimse iki cihan mutluluğunu kazanır."²¹ Halbuki Hasen Dârendevî'ye göre hadisteki amellerden maksat "Allahu Teâla'ya yakınlığı (kurbîyyet) ifade eden şerî amellerdir. Alışveriş gibi niyete ihtiyaç göstermeyen sadece icab ve kabûlün yeterli olduğu dünyevî ameller değildir."²² Halis niyet konusunda daha kapsamlı bir bakış açısıyla dînî ve dünyevî işleri birbirinden ayırmanın Şeyh Hâmid-i Veli'nin yorumu kanaatımızca daha isabetlidir.

Dârendevî'nin yaptığı şerh ağırlıklı olarak gramer tahlillerine ve kelime açıklamalarına dayanmakta, zaman zaman bazı fikhî ihtilafları da ihtiva etmektedir. Hadislerde bulunan edebî sanatları da yeri geldikçe işaret edilmiştir. Teferruata kaçan gramer tahlillerinin bazan sıkıcı olduğunu ve

17. Şeyh Hâmid-i Veli'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba*, İstanbul 1992.

18. A.g.e., 44-45.

19. Şeyh Hâmid-i Veli, *Hadîs-i Erbaîn (Tuhfetü'l-İhvân)*, *Kırk Seçme Hadîs-i Şerif, Meâlî-İzahı*, (çev. M.Şeyhmus Alkoç), İstanbul 1977.

20. A.g.e., vr. 1ab.

21. A.g.e., vr. 4b.

22. A.g.e., vr. 2b.

mana bütünlüğünü bozduğunu söylemek mümkündür. Bu tarz bir şerh muhtemelen onun müderris kimliğinden kaynaklanmaktadır.

Şeyh Hâmid-i Velî'nin kırk hadisine yapılan diğer bir şerh, oğlu Yusuf Hakîkî'ye aittir. Kendisi de bir mutasavvıf olan Yusuf Hakîkî babasının "el-hıssa" başlığı altındaki kısa şerhini "şerhu'l-kıssa" başlığıyla genişletmiş²³ ve daha geniş çaplı tasavvufî bir kırk hadis şerhi ortaya çıkarmıştır. Şeyh Hâmid'in tasavvufî görüşlerini daha iyi tanıyabilmek için kanaatimizce bu şerhin de yayınlanması gereklidir.

Şeyh Hâmid'in kırk hadis şerhini tahlile geçmeden önce basılmış türkçe tercümesini kısaca değerlendirmek istiyorum. Bu çeviri kanaatimce başarılı değildir. Bazı yerler eksik bırakılmış, bazen metinde olmayan ilaveler yapılmıştır. Toplu mana verilmeye çalışıldığı için bazı incelikler bu arada bazı tasavvufî tabirler gözden kaçırılmıştır. Yanlış anlaşılabilir yerler vardır. Ayrıca hadislerin tahriri yapılmamış ve rivayet farklılıkları gösterilmemiştir. Bu kısa değerlendirmeden sonra Şeyh Hâmid-i Velî'nin şerhine geçebiliriz.

Şeyh Hâmid girişte eserinin telif sebebi olarak şunları söyler: "Nebî (sav) ashâb-ı kirâmına, kendisinin tebliğ ettiği ayet ve sahih hadisleri ümmetine tebliğ etmelerini tavsiye etmiş ve "bir ayet bile olsa benden tebliğ ediniz" buyurmuştur. Ayrıca kelimetullahı yüceltmek, sünnetini ihya etmek ve ahdu eymanı yenilemek için, "Allah benim sözümü işiten, ezberleyen, koruyan ve onu olduğu gibi nakleden kimsenin yüzünü ağartsın" hadisini ve benzeri hadisleri söylemiştir. Bu hadislerin kendilerine ulaştığı herkes emre imtisalen bunları tebliğ etmekle yükümlüdür. Bu günahkar fakir Hâmid b. Mûsâ el-Kaysî'ye de salihlerden ve din kardeşlerinden birisi bu hususa işaretle, tahdîs-i nimet olarak ve Hz. Peygamberin emrine imtisâlen kendisi için bir hatırlatma ve öğüt üzere kırk hadis toplamamı istemiştir. Allah onu ve bu esere bakanların hepsini faydalandırsın. Bu kardeşi de, hadisi duyan, itaat eden, ona davet eden, davet edileni de ona icabet eden ve hükmüyle amel eden kimselerden eylesin. Allahu Teâlâ duaları işitendir. Kardeşim için yaptığım duayı da kabul buyursun. İsteğine uyarak gücüm nisbetinde hadisleri toplamaya çalıştım. Yardımcım ve dayanağım Allah'tır."²⁴

Bu girişte dikkati çeken en önemli husus Şeyh Hâmid'in kırk hadisle ilgili rivayeti zikretmeyip bunun yerine aynı mealde daha sağlam rivayetlere yer vermiş olmasıdır. Kırk hadisle ilgili Hz. Peygamber'in tavsiyesi-

23. İhsan Özkes, "Somuncu Baba ve Kırk Hadis Şerhi", Somuncu Baba Sempozyumu, İst. 1991, s. 32.

24. *Hadis-i Erbatn*, vr. 2ab.

ni ima eden şahıs, kendisinden bu eseri yazmasını isteyen kimsedir. Şeyh Hâmid bu isteği kabul etmiş, fakat kırk hadis müelliflerince girişte zikredilmesi mutad olan maruf rivayete, muhtemelen zayıflığına kâil olduğu için, yer vermemiştir. Onun bu özelliği diğer hadisleri tercihinde de kendini göstermektedir.

Nitekim o, eserindeki hadisleri sağlam kaynaklardan derlemiştir. Kırk hadisin otuzaltısı "Kütüb-i Sitte" hadisidir.²⁵ Bu husus şu açıdan önemlidir. Bilindiği üzere mutasavvıflar hadiscilik noktasından en çok eleştirilen kimselerdir. Başta İmam Gazâlî olmak üzere pekçok ünlü mutasavvıf eserlerinde zayıf hatta uydurma rivayetlere yer verdikleri için tenkid edilmişlerdir. Şeyh Hâmid bu konuda titiz davranarak ilmi kişiliğinin hakkını vermiştir.

Kitapta yer alan kırk hadisten altısı kudsi hadistir. Hadislerin senedleri hazfedilmiş, sadece sahâbi ravilere yer verilmiştir. Sahâbi ravi isimleri yazma nüshada, metin dışında sayfa kıyılarına konulmuştur. Bunun, şârihin tasarrufu olabileceği akla gelmektedir.

Hadisler, iman, amel-i sâlih ve güzel ahlakla ilgilidir. Melâmî tavrına delalet eden hadisler dikkat çekicidir. Meselâ, Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği, "Nice kapılardan koğulmuş pejmürde insan vardır ki Allaha yemin etse Allah onu yemininde sadık çıkarır"²⁶ hadisi sanki Bursa'daki Somuncu Baba'nın halkla içiçe halini tasvir etmektedir. Yine kitabına aldığı, "Dünyada bir garib veya yolcu gibi ol, kendini kabir ehlinde say"²⁷ hadisi, şöhretten uzak mahviyetkar tavrına ne güzel uymaktadır. "Zîneti terketmek imandandır"²⁸ hadisi de bu cümledendir.

Zikrin önemini vurgulayan hadisler de bu derlemede yer almaktadır. Meselâ, Buhârî'nin Sahih'inde bulunan, "Allahı zikreden kimse ile zikretmeyen kimse diri ile ölü gibidir" hadisi²⁹ bunlardan biridir. Yine, "Allahu Teâlâyı anmanın amellerin en hayırlısı olduğunu" bildiren hadis³⁰deki zikir tasavvufi manada ele alınmış ve öyle yorumlanmıştır.³¹

Kırk hadisten çıkarılan kırk hisse gayet veciz ve belîğ cümlelerden oluşmaktadır. Şeyh Hâmid muhataba seslenirken çoğu zaman "sâlik" ta-

25. Özkes, 31.

26. Müslim, Birr, 138.

27. Buhârî, Rikâk, 3.

28. Ebû Dâvud, Tereccül, 2.

29. Buhârî, Deavât 67.

30. Muvatta, Kur'ân, 24.

31. Hadis-i Erbaîn, vr. 13b-14a.

birini kullanmakta, bazan da "ey kardeş" ve "ey tâlib" şeklinde hitab etmektedir. Sadece erbâbının anlayacağı tasavvufî terimler kullanmaktadır. Mesela bir hadisin şerhinde şöyle der: "Hafî makamında Allah'ın cema- linden başka güzelliğe meyletmeyen, ahfâ makamında varlığı (vücûdu) gerçek mevcut için tasadduk edip sarfeden kimseyi Allah rahmetinin göl- gesinde gölgelendirir."³²

Tasavvufun nihâî hedefi olan "fenâ fillah"ı şöyle ifade etmektedir; "Bu hadis, Hayyu'l-Kayyûm'un zatiyle kaim olan gerçeğe işaret ediyor ki, sâlik bunu ancak zât, sıfât ve hâl olarak onda fenâ bulmasıyla elde edebilir. Bütün sözleri, filleri, halleri, zâtı ve sıfatlarıyla Allah'ın zikrinde fânî olan kimseyi Allah, o kimsenin aslı isti'dâdı ölçüsünde, efâli, sıfâtı ve zâtıyla tecellî ederek diriltir."³³

Şeyh Hâmid, "Kim Allaha kavuşmayı arzu ederse Allah da ona ka- vuşmayı arzu eder. Kim Allaha mülâkî olmayı arzulamaz, kerih görürse Allah da onunla mülâkî olmayı istemez"³⁴ hadisinin yorumunda şöyle der: "Hz. Peygamber(sav), gelip çatmadan önce ölüme hazırlıklı olmaya teş- vik ediyor. Çünkü sevgi talebi doğurur. Taleb hedefe ulaşmanın sebeble- rini tahsile sevkeder. O da hazırlıktır. Bu hazırlık mü'minler için zâhirî ibadetler, arifler için kalbî muâmeleler, muvahhidler içinse fenâ fillahtır. Her ölüm için tabîî ve irâdî bir hazırlık vardır."³⁵

Hadis yorumlarında az da olsa vahdet-i vücûd'a delâlet eden ifâdeler vardır. Meselâ: "Beden perdeleri zaman ve mekandan soyutlanıp birbiri içine girer, ezel ebedle birleşirse, kul için kendisi (ayn) kalmaz ve o zaman yakınlık ve uzaklık tavsifi yapılamaz."³⁶

Şeyh Hâmid, Nesâî'nin Sünen'inde yer alan "Kim yöneticiye itaat etmez ve cemaatten ayrılırsa cahiliyye ölümü üzere öldr"³⁷ rivayetini ta- mamen tasavvufî manada şöyle şerhetmektedir: "Sultan çoban, şeytan kurttur. Kim velayet sultanına itaat etmezse şeytan onu azgınlık (tuğ- yan)la helak eder. Kim şeriat sultanına itaat etmezse, şeytan onu isyanla mahveder. Kim de tarikat sultanına isyan ederse şeytan ıssız vadilerde onun yolunu şaşırtır."³⁸

Şeyh Hâmid-i Veli'nin hadislerinden çıkardığı hisseler ilim ve irfan sahibi bir gönül adamının imbiğinden süzölmüş vecizeler gibidir. Güzeli

32. A.g.e., vr. 12a.

33. A.g.e., vr. 13a.

34. *Buhârî*, Rikak, 41.

35. *Hadis-i Erbaîn*, vr. 15a.

36. A.g.e., vr. 14b.

37. *Nesâî*, Tahrim, 28.

38. *Hadis-i Erbaîn*, vr. 17ab.

benzetmeler ve hikmetli sözlerle örülmüş bu hadis yorumlarından bazı örnekler vermek istiyorum:

1- "Kim Allah için sever, Allah için buğzeder, Allah için verir, Allah için menederse imanı kemale ermiş olur." mealindeki 3. hadisi şöyle yorumluyor: "Her halukarda Allah'ın hakkını nefsin hazlarına tercih etmek imanın olgunluğundandır."³⁹

2- Samimiyet ve arkadaşlığın bahsedildiği 7. hadisten çıkan hisse şöyle: "Bu hadiste ihlas makamına işaret vardır. bu makama ancak söz fiil ve hal ile sünnete uymakla ulaşılır. Sözü, davasını yalanlayan kimse (من كذب فحواه دعواه .) Allah korusun gizli şirk ile müşrik olmuş olur."⁴⁰

3- Temizliğin imanın yarısı olduğu belirtilen ve Allahı hamd ve tesbih etmenin, namazın, sadakanın, sabrın ve Kur'an'ın önemini beyan eden 10. hadisi yorumlarken Şeyh Hâmid adetâ bir mahkeme kuruyor, delilleri tesbit ediyor, kazanan ve kaybedeni şöyle açıklıyor: "Hz. Peygamber aleyhisselam sâliki şöyle uyarıyor: İman davası ancak "tahliye" ve "tahalliye" (temizleme ve süsleme) delilleriyle sabit olur. Hz. Peygamberin "temizlik imanın yarısıdır" sözü "tahliye" makamına, hadisin geri kalan kısmı ise "tahalliye" makamına işaret ediyor. Kim kalbinin ve kalbının evini tabii pisliklerden ve çirkin fiillerden temizler, orada tahmid ve tesbih gibi ruhânî gıdaların sofrasını kurar ve Allah'ın kopmaz ipine sarılarak namaz ve sabır kandillerini yakarsa, Allah onun iyilik kefesini doldurur, şehvâtın köleliğinden azad eder. Kim de delil getiremezse iman davası sabit olmaz, hüsrana uğrar ve helak olur."⁴¹

4- Şeyh Hâmid, "Allah katında amellerin en sevimsisi az da olsa devamlı olanıdır" hadisini kısaca فَمَنْ دَامَ دَامَ وَثَبَتَ نَيْتٌ . yani, devam eden daim olur, sebat eden sonuç alır"⁴² diyerek özetliyor.

5- Yiyecek, içecek ve giyecekte haramdan sakınmanın ve helal lokmanın önemini vurgulayan 24. hadisten çıkardığı hisse şudur: "Lokma tohum, amel bitkidir. Mü'min lokmasını temiz kılsunki, muhlis kullarının-kini kabul ettiği gibi Allah onun da tâatını kabul buyursun."⁴³

39. A.g.e., vr. 6a.

40. A.g.e., vr. 8a.

41. A.g.e., vr. 10a.

42. A.g.e., vr. 146.

43. A.g.e., vr. 17a.

6- Komşusu kötülüklerinden emin olmayan kimsenin mü'min olamayacağını üç kere yeminle tekid eden 29. hadisi Şeyh Hâmid-i Velî şu vezirle özetliyor:

كن حار حارك يكن حارك حار من لا حار له فمن عكف في حوار ارحم الراحمين يرحم الله به عباده ويجمعه فلا من ضلال رحمة على خلقه.

"Komşuna komşu ol ki sana da komşusu olmayan (yani Allah) komşu olsun. Kim Erhamurrâhîm'in komşusu olursa Allah o kuluna merhamet eder ve onu rahmetinin gölgesinde gölgelendirir."⁴⁴

7- "Dünyada bir garib ya da bir yolcu gibi ol, kendini kabir ehlinde say" hadisinin şerhinde Şeyh Hâmid şu güzel açıklamayı yapıyor:

فيغرب الطالب عن دار الغرور ويتوطن في دار السرور والهمير في مشرع تشريع عن معشر الشرور يمت قبل الموت ويحشر قبل حلول القبور.

"Tâlib aldanış yurdunda garib olsun, neşe yurdunu vatan edinsin. Şer topluluğundan uzaklaşıp şeriat caddesinden yürüsün. Ölmeden önce ölüp, kabre girmeden önce haşrolsun."⁴⁵

5. Sonuç

Eserinden güzel örnekler sunduğumuz Şeyh Hâmid-i Velî, Hakîm Tirmizî (320/932) ile başlayan iş'ârî hadis şârihleri⁴⁶ içerisinde mümtaz yeri olan bir şahsiyettir. Emir Buhârî, Molla Fenârî⁴⁷ gibi büyük alimlerin saygıda kusur etmedikleri bu gönül adamı, Hacı Bayrâm-ı Velî gibi büyük bir mutasavvıfa da müşîdlik yapmıştır.⁴⁸ Osmanlının yükselmesinde, fatihlerin yetişmesinde bu gönül erlerinin payları olduğu şüphesizdir. Mayaları ilim ve irfanla, edeb ve mahviyetle yoğrulmuş Şeyh Hâmid'lere bugün de ne kadar muhtaç olduğumuz ortadadır. Cenâb-ı Hakk'ın rahmeti ve bereketi onların ve bizlerin üzerine olsun.

44. A.g.e., vr. 18a.

45. A.g.e., vr. 19a.

46. Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul 1990.

47. Şeyh Hâmid-i Velî'nin Molla Fenârî ile münasebeti hakkında bkz. Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vâhdet-i Vücut Anlayışı*, Ankara 1993, 40-41, 56-57.

48. Şeyh Hâmid-i Velî'nin Hacı Bayramla Münasebeti Konusunda bkz. Ethem Cebeci-oğlu, *Hacı Bayrâm-ı Velî*, Ankara 1991, 34-47.

EMEVİLER DÖNEMİ

İÇ SİYASİ GELİŞMELERİ (41-132/661-750)

*Doç. Dr. İrfan AYCAN**

1- Muaviye b. Ebi Süfyan ve Emevî Devletinin Kuruluşu:

Emevî devleti 41/661 yılında Muaviye b. Ebi Süfyan tarafından kurulmuştur. Devletin Emevîler adını alması ise kurucusu Muaviye'nin Ümeyyoğulları ailesine mensup olması sebebiyledir. Böylece Muaviye b. Ebi Süfyan'la birlikte İslam toplumunda devlet yönetimi bir hanedanın ya da bir ailenin eline geçmiş oluyordu. Muaviye'nin hicretin 41. yılında Hz. Hasan'la yapmış olduğu anlaşmadan sonra, müslümanlarca bu yıla birlik yılı manasına gelen "Âmü'l-Cemâa" adı verilmiştir¹. Muaviye'nin Kufe'de halktan biat almasıyla son yıllarda farklı iki siyasî ve idarî yapıya bölünmüş olan İslam dünyası yeniden birleşmiş oluyordu. Ancak bu son anlaşma ile iktidar olma yolunda son adımını atan Muaviye'yi bir çok dahilî problemler bekliyordu.

Muaviye, devlet yönetimini ele aldıktan sonra siyasî otoriteyi pekiştirmeye, Irak ve İran bölgesinde sürekli başkaldırı halinde olan Haricî hareketlerini bastırmaya kararlıydı.

Devletin sınırları Buhara'dan Kayrevan'a, Güney Yemen'den İstanbul sınırlarına, oradan Hicaz bölgesine, Şam'a, Cezayir'e, Irak'a, Ermenistan'a, Mısır'a, Fas'a, Anadolu ve İran'a, Horasan ve Ceyhun nehrinin öbür yakasına kadar ulaşmaktaydı². Tabiiyle böylesine çok geniş bir arazinin güvenliğini sağlamak ve üzerindeki insanları idare etmek kolay bir iş değildi. Dolayısıyla kudretli idareciler gerekiyordu. Bu büyük coğrafya idarî taksimat açısından Suriye, Irak, Mısır ve Hicaz olarak dörde ayrıldı. Ardından da bu bölgeleri yönetecek idarecileri belirlemeye koyuldu.

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1. Halife b. Hayyat, Tarih, 203; İbn Abdîrabbih, el-İkdu'l-Ferid V, 109-111; Mes'ûdî, Murûc, III, 4.

2. İbn Abdîrabbih, VII, 275-282; Dayfullah el-Batâiyine, Maliyetü'd-Devleti'l-İslamiyye fî Hilafeti Muaviye b. Ebi Süfyan 136.

Onun üst düzey yönetici olarak belirlediği kimselerden Mervan b. el-Hakem, Abdullah b. Amir, Said b. el-As, gibi kimseler hem Hz. Osman döneminin yöneticileri hem de Ümeyye ailesinin mensuplarıydı. Amr b. el-As, Muğire b. Şube ve Ziyad b. Ebîhi de geçmiş dönemlerde kendilerini ispatlamış becerikli kimselerdi. Muaviye döneminde kabilesi ne olursa olsun kudretli, becerikli ve toplumda nüfuz sahibi kimselere yer verildi.

Muaviye b. Ebî Süfyan, eskiden olduğu gibi yönetimi ele aldıktan sonra da Suriye bölgesini kendi deruhtesinde bıraktı. Devletin yönetim merkezini Şam'a nakleden Muaviye, burada oturur, Suriye bölgesindeki diğer yerleşim merkezlerine yöneticiler tayin ederdi. Ayrıca bu bölgenin yöneticilerini yine bu bölgenin insanlarından seçmeye gayret ederdi.

Mısır ise, iktidarı ele geçirmede Muaviye'ye yardımlarından dolayı Amr b. el-As'a bırakılmıştı³. Amr b. el-As vefat edinceye kadar Mısır'ın siyasi, idari ve ekonomik durumu merkezden özerk olarak kendisinin elindeydi.

Muaviye, Irak'ın yönetiminde ise Sakif kabilesinden yararlandı. Sakif kabilesine bu önceliğin tanınmasının sebebi, bu kabilenin Emevîlerle geçmişe dayanan siyasi, sosyal, ekonomik ve dini ilişkilerle⁴, Muaviye'nin saltanatının devam ettirilmesinde bu kabilenin kilit rol oynamasıdır. Bu konuda Muğire b. Şube ile Ziyad'ın gayetleri zikre değerlidir.

Muaviye, iktidarı boyunca kendi akrabalarından da istifade etti. Ancak onları hiçbir zaman kilit noktalara getirmede, karşısına alternatif bir güç olarak çıkmalarına müsaade etmedi. Emevî iktidarının siyasi gücünün bir simgesi gibi kabul edilen hacc emriyle⁵ Hicaz'ın yönetimi kendi ailesinden kimselere verilmişti⁶.

Muaviye, daha sonra da değineceğimiz gibi, yönetimin başlangıç yıllarında Irak'ta dengeyi birbirine karşı iki kesimi karşı karşıya getirmekle sağladı. Kendisine iktidar yolunu açan askerî ve siyasi gücünü, iç hesaplaşmalarda heba olmaması için onları bu işten uzak tuttu. Özellikle Haricilerin ayaklanmalarında, onlara karşı daha deneyimli olan Hz. Ali taraftarlarından istifade etti. Bu durum valilerce vilayetlerde halktan gizlenme ihtiyacı bile duyulmuyordu⁷. Alınan bütün bu önlemlere rağmen Kufe ve Basra'da idari otorite sağlanabilmiş değildi. Anarşiye müsait bir

3. İbn Abdırabbih, V, 92-93.

4. İbn Hişam, II, 483; Hemdanî, Kitabu'l-İktilâ, II, 230; Yakut, Mu'cemü'l-Buldân, VI, 9-12; Hüseyin Muhammed Süleyman, Rucûlu'l-İdare fi'd-Devleti'l-Eneviyye, 130-131.

5. Yakubî, II, 239.

6. İbn Sa'd, V, 35; Belâzuri, Ensâb, V, 126; Taberî, Tarih II, 176.

7. Taberî, II, 37, 44-45.

ortam mevcuttu⁸. Giderek şikayetlerin arttığı ve idarede aczin ortaya çıktığı Basra'da vali Abdullah b. Amir azledildi. Muaviye, Basra vilayetinin idaresi için uygun bir isim arıyordu. Daha önce üstlendiği görevlerde liyakatını ispatlamış otoriter bir kimse olan Ziyad, Basra varililiği için uygun bir isimdi. Bu sebeple Muaviye, Emevî ailesinin tüm karşı çıkışlarına rağmen Ziyad'ı Ebu Süfyan'a nisbet ederek kendi nesebine bile ilhak etme riskini göze aldı⁹.

Ziyad, hicrî 45(665) yılının ortalarına doğru Basra'ya vali olarak tayin edildiği zaman kendi ekibi ile geldi¹⁰. Basra'da şuyû bulan çeşitli fermalik ve yolsuzlukları sert önlemler alarak yok etmeye çalıştı. Edebi kitaplara konu olan meşhur girişsiz hutbesini burada okudu¹¹. Bu hutbede geçmişte idareden kaynaklanan hataların tekrarlanmayacağını, maaşların ödeneceğini, buna karşılık tam itaat istediğini belirterek, Basra'da gece sokağa çıkma yasağı ilan etti, uymayanları cezalandırdı. Ziyad bunlara ilaveten birçok icraatta bulundu. 500 kişiden oluşan bir muhafız birliği edinerek onlarla resmî geçit töreni düzenledi. Bu özel birlik Basra'nın büyük camiinden hiç uzaklaşmazdı. Ayrıca Ziyad, Horasanı Basra'daki fesat ortamından etkilenmesi sebebi ile idarî yönden dörde ayırdı¹².

Öte yandan daha özerk bir şekilde yönetilen Mısır'ın, vali Amr b. el-As'ın 43/664 yılı Ramazan bayramında¹³ vefat etmesi ile merkeze yeniden bağımlılığı arttı. Bu yüzden Muaviye, Mısır'ı kendisine eskisinden daha güçlü bir şekilde bağlamak için kardeşi Utbe b. Ebî Süfyan'ı vali tayin etti¹⁴. Fakat Utbe'nin yaklaşık bir yıl sonra vefatı ve Mısırluların genel isteği üzerine Amr b. el-As'ın faziletli oğlu Abdullah Mısır'a tayin edildi.¹⁵

Ancak Muaviye, 47/667 yılında Abdullah'ı valilikten azlederek, onların Mısır üzerindeki tekellerine son verdi; bundan sonrada Amr'ın çocuklarını idareye yaklaştırmadı. Çünkü Muaviye, bir valinin bir yerde uzun dönem valilik yapmasının ortaya çıkaracağı mahsurlarının farkındaydı. Bu sebeple o valileri çoğu yerde kısa dönemler için tayin ederek valilerin sadakatlarını ispat etmek için çabaladıkları bir dönemde de kendilerini azlediyordu.

8. Taberî, II, 20, 67-68, 73.

9. Taberî, II, 69-70; İbn Abdîrabbîh, V, 267, 273-274; Mes'udî, Murûc, III, 16.

10. Taberî, II, 71, 79; İbn A'sem, II, 311; İbn Abdîrabbîh, V, 270.

11. Cahuz, el-Beyan, II, 6; Taberî, II, 74; İbn Abdîrabbîh, V, 270.

12. Belazuri, Ensâb, IV, 221; Taberî II, 79; Yakut, Mu'cemu'l-Buldân, I, 65-66, 318, 508; IV, 6-8, 259, 314; V, 112, 396-397.

13. Belazuri, Futûh, 230; Taberî, II, 28.

14. İbni Tagrıberdi, I, 122-124.

15. Belazuri, Futûh, 230; Mes'udî, II, 32.

Abdullah'ın Mısır'dan azledilmesinden sonra, Mısır'ın Muaviye'ye geçmesinde çok emeği geçen ve eskiden beri Hz. Osman taraftarlığıyla bilinen Muaviye b. Hudeyc tayin edildi.¹⁶ Üç yıl valilik yapan Muaviye b. Hudeyc, başka bir Hz. Osman taraftarı Mesleme b. Muhalled'in vali tayin edilmesiyle görevinden azledildi. Mesleme ve onun Mısır bölgesinde tayin ettiği görevlileri Muaviye'nin vafatına kadar görevlerine devam ettiriler.¹⁷ Muaviye'nin iktidarının 10. yıllarına gelindiğinde Irak ve Mısır'ın tek elde toplanması, Medine valiliğinin sık sık el değiştirmesi¹⁸ siyasi otoritenin tek elde toplanması amacına yönelikti. Elbette Muaviye, bu amacını gerçekleştirirken ortaya koyduğumuz bu genel mülâhazalar dışında karşı karşıya kaldığı önemli problemler de vardı ve onlardan en önemlisi haricî hareketiydi.

a- Muaviye b. Ebi Süfyan ve Hariciler:

Haricilik, Hz. Ali ve Muaviye'nin başını çektikleri siyasî hareketlere karşı bir reaksiyon olması sebebi ile, bu türlü cereyanlara mahsus ifrat ve tefrit özelliklerini üzerinde taşıyan bir hareketti. Hariciler, bilhassa tahkimden sonra Hz. Ali'ye karşı ayaklanma girişiminde bulunmuşlardı, üstelik haricî hareketine mensup birisinin, Hz. Ali'ye suikast düzenleyip onu öldürmesi, Hz. Ali taraftarlarının bu harekete karşı olan tutumlarını katı bir düşmanlığa çevirmişti. Muaviye kendi döneminde Hz. Ali taraftarlarının bu duygularını çok iyi değerlendirerek, onlardan Haricî isyanlarının bastırılmasında sonuna kadar yararlandı. Hz. Ali taraftarları ise kendilerini bu hususta gönüllü askerler olarak addedip, imamlarını katleden bu kimseleri amansız takiplerine almışlardı. Bu arada tabii olarak haricîlerin Muaviye ve Hz. Ali taraftarlarınca tek hedef görülmesi veya bu iki taraf Haricilerce aynı düşman gibi kabul edilmesi, ülkede iki taraf arasında siyasî bir yumuşamayı da beraberinde getirmişti¹⁹.

Hariciler, yaklaşık (41/60) 20 yıl süren Muaviye iktidarı boyunca mevcut idareye karşı 16 defa isyan girişiminde bulunmuşlardı. İsyân girişimlerinin bir kısmına 300-500 kişilik bir kısmında 30-40 kişilik gruplarla katılan²⁰ aşırı idealizm malulu diyebileceğimiz bu kimseleri, sayılarının azlığı ve diğer müslümanlar tarafından tepki ile karşılanmaları, onları mücadelelerinden alıkoymuyordu²¹.

16. Taberî, II, 84.

17. Taberî, II, 93, 94.

18. Taberî, II, 164-165.

19. İ. Aycan, Muaviye b. Ebi Süfyan, 208.

20. Belâzuri, Ensâb, IV, 163-168.

21. Bu konuda geniş bilgi için İ. Aycan, 208-224.

Hariciler, genelde bedevilerden oluşmaktaydı. Sert mizaçlılık, şairlik ve hatiplik onların en önemli özelliklerindendi. Herhangi bir bedevî kabilesinin, arada bir anlaşma yoksa, öteki kabilelerin mensuplarını hazır düşman olarak gördükleri gibi, hariciler de kendileri dışındaki herkesi farklı görüşlerdeki müslümanlar olsa bile, kanı dökülebilecek düşmanlar olarak görmekteydi²².

Muaviye'nin Hz. Hasan'la anlaşıp idareyi almasından sonra hariciler "şek ve şüphesi olmayan bir günün gelip çatacağını yani Muaviye ile mücadele zorunluluğunun ortaya çıktığını belirterek isyan bayrağını çekmişlerdir. Hesap dışı bir problem olarak ortaya çıkan bu harekete karşı Muaviye, Şam askerlerinden Haricilerden kat kat fazla olan askeri bir birlik gönderdi. Ancak Şam askerleri yaman hasımlarına karşı açık bir mağlubiyet almıştı²⁴.

Çiçeği burnunda devlet başkanı Muaviye karşılaştığı bu ciddi manzara karşısında, mağlubiyetin faturasını Küfelilere çıkartırken bundan sonra Haricilere karşı yürütülecek politikanında altını çiziyordu. Küfelilere "...bu aşırılarınızın işini halletmedikçe, sizin için benim yanımda rızık ve eman yoktur" diyerek Muaviye, Irak'tan neş'et eden bu problemin yine Iraklılarca halledilmesini istiyordu. Muaviye'nin bu tehdit içeren konuşması karşısında Küfeliler Haricilere karşı asker çıkarmak durumunda kaldılar²⁵.

Haricilere karşı çıkarılan bu askerlerin tamamının Hz. Ali taraftarlarından oluştuğunu, Haricilerin şaşkınlığından ve bu askerlerin konuşmalarından anlayabiliriz. Çünkü Hariciler, bu askerlerin kendileriyle savaşmalarına bir anlam veremiyorlar ve bu askerlere; "Yazıklar olsun size! Bizden ne istiyorsunuz, Muaviye bizim ve sizin düşmanınız değil mi? Bırakın bizi, onlarla savaşalım. Eğer başarısızsa sizi düşmanınızdan kurtarmış oluruz. Eğer onlar bizi mağlup edip, yok ederlerse bu sefer siz bizden kurtulmuş olursunuz"²⁶ diyorlardı.

Özellikle Muğire b. Şube'nin Kufe'ye vali olarak tayin edilmesinden sonra, şehirde tam bir hoşgörü ve toleransın hakim olduğu söylenir. Zira o, düşünceler eyleme dönüşmedikçe insanların farklı farklı düşüncelerinin normal olduğuna inanıyordu²⁷. Ve o, insanları değişik düşüncelerinden dolayı takibat altına almamıştır. Ancak özellikle Hariciler, valinin bu

22. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri 24.

23. Belazuri, Ensâb, IV, 163; Yakut, Mu'cemü'l-Buldân, V, 278, 279.

24. Taberî, II, 10.

25. Halife b. Hayyat, Tarih, 203; Belazuri, Ensâb IV, 164.

26. Taberî, II, 10.

27. Taberî, II, 19-20.

tutumunu fırsat bilerek insanları isyana teşvik ediyordu. Onlar bu hareketleriyle ecir ve sevab umuyorlardı.

Emevîler için başağrısı durumunda olan bu duruma Muaviye de toleranslı yaklaşmak için çabaladı. Kendisinin halife olduğuna şehadet etmeleri, isyan etmeyeceklerine, adam öldürmeyeceklerine söz vermeleri halinde müsamahakar davranılmasını istiyordu²⁸. Ancak Muaviye'nin ve valisinin bu uzlaşmacı yaklaşımları karşı tarafta müsbet ilgi görmedi. Vali, Muğire bu rahatsız edici durumda Kufe'de yerleşik kabilelerden yardım istedi ve bunda da nisbî olarak başarılı oldu. Fakat işler çıkırından çıkınca vali Kufe'nin emniyetinden sorumlu Kabisa'ya "Daha önce Haricîler'le savaşıma hususunda tecrübeleri olan Ali taraftarlarının gönderilmesinin iyi olacağını" belirtiyordu.²⁹ Doğrusu Hz. Ali taraftarları da bu işe pek gönüllü idiler.

Kufe'de patlak veren bu hadiseler giderek yayılma istidadı gösteriyor. Basra'da ve Irak'a bağlı diğer bölgelerde de olaylara sebep oluyordu. Hicri 45/665 yılında Basra'ya vali tayin edilen Ziyad, önceleri meseleye itidalle yaklaşmak istemiş, fakat onun bu tavrı kabul görmeyince sertleşmeye başlamıştı. O, bu konuda Haricîlerin öldürdükleri gibi öldürülmeleleri, Haricîlik'ten vazgeçenlerin de çeşitli mükafatlarla mükafatlandırılmalarını³⁰ emretmiştir.

Hicri 50/670 yılında Muğire b.Şube'nin vefatıyla Irak'ın tamamı Ziyad'ın sorumluluğuna verilmiştir. Ziyad döneminde Irak'ta halkı idareye karşı kıskartan Haricîler'in elebaşları yakalanarak idam edildiler. Öldürülen kimselerin cesetlerinin teşhir edilmesi Haricî sempatanları arasında caydırıcı bir etki uyandırmıştır³¹.

53/673 yılında Ziyad'ın ölümü ile yerine geçen oğlu Ubeydullah zamanında da Haricîler gizliliği terk ederek açıktan açığa Muaviye ve yönetim aleyhindeki faaliyetlerine devam etmişler, vali de babasının politikasını devam ettirerek Haricîler üzerine şiddetle gitmiştir. Haricîlerin, halktan bazılarını sorgusuz sualsiz öldürmeleri, şehir halkınında şartsız olarak idareden yana tavır koymalarına sebep olmuştur. Bu nedenle idarenin bazı operasyonlarında Haricîler polistan ziyade halk tarafından cezalandırılmışlardır.³²

Sonuç olarak Muaviye devlet başkanı olmasıyla birlikte Irak'ta yönetimin, toplumun can güvenliğini ortadan kaldıran Haricîler gibi şedit

28. Belâzuri, Ensâb, IV, 166-167.

29. Taberî, II, 37.

30. Belâzuri, Ensâb, IV, 174.

31. Halife, Tarih, 220-221; Belâzuri, Ensâb, IV, 176-177.

32. Belâzuri, Ensâb, IV, 178-179.

bir düşmanı karşısında buldu. Ancak politik bir deha Muaviye, bu şedit düşmanla mücadeleyi doğrudan üstlenmek yerine, muktedir valileri eliyle eski Iraklı muhaliflerine yaptırması, onun bu işten karlı çıkmasına sebep olmuştur. Ancak 20 yıllık bu dönemde yöneticilerin ve Iraklı kabilelerin haricî hareketini yok edebildiklerini söylemek oldukça zordur. Uygulanan şiddetle cezalandırma ve öldürme politikası Haricîleri inançlarına daha sıkı sarılmaya itmiş ve çok sınırlı da olsa toplumda taban oluşturmalarına sebep olmuştur³³.

b- Muaviye ve Hz. Ali taraftarları

Muaviye ve Hz. Ali'nin temsil etmiş oldukları iki kesimin ilişkilerini incelerken hicrî 30/650-651 yılından başlayarak 41/661 yılına kadar devam edegelen siyasi ve içtimaî hadiseleri gözönünde bulundurmak gerekir. Çünkü Muaviye'nin Hz. Ali veya onun taraftarlarıyla olan münasebetleri Haricîler gibi çok daha yeni ve yalnızca dini anlayış farklılıklarından ziyade, siyasi sebepler ve geçmişteki bir dizi hadiseler üzerine kuruluydu.

Muaviye dönemine gelince iki taraf arasındaki ilişkiler sözkonusu edildiğinde, düşmana karşı kullanılabildikleri ölçüde yönetimin müsamahakar bir tavır içinde olduğunu görmekteyiz. Haricîler gibi şedit bir grubun ortaya çıkışı iki kesim arasında nisbî bir yumuşamaya vesile olmuş fakat bu kalıcı olmamıştır.

Başlangıçta Hz. Hasan'ın idareyi Muaviye'ye teslim etmesini babasının taraftarlarından bir kısım kimselerin hoş karşılamadıklarını söyleyebiliriz³⁴. Nitekim bunlardan bazıları Muaviye ile mücadeleyi terk ettiği veya bu konuda yetersiz kaldığı için onu kınarlarken, Basra'da Humran b. Eban isyan ederek şehri ele geçirmiş³⁵ hatta Hüseyin b. Ali'yi halife olarak başa geçmeye çağırmıştır³⁶. Ancak Muaviye kısa süre içerisinde meselenin dallanıp budaklanmaması için Basra'ya askerî birlik göndererek şehri yeniden teslim almıştır³⁷.

Muaviye ile Hz. Ali taraftarlarının münasebetlerinin menfi bir çizgiye devam etmesinin bir diğer nedeni de Şam'da başlatılan bir geleneğin devam ettirmeye çalışılmasıdır³⁸.

33. Aycan, İ., s.g.e., 224.

34. Fesevî, Kitabü'l-Marife ve't-Tarih, III, 317; Belâzürî, Ensâb, IV, 243.

35. Belâzürî, Ensâb, IV, 243; Taberî, II, 11

36. İbn A'sem, Fütah, II, 298.

37. Belâzürî, Ensâb, IV, 190.

38. İbn Abdîrabbih, V, 114-115; İbn A'sem, II, 292-293.

Basra'da mescitte Busr b. Ebî Ertat'ın Hz. Ali'ye veryansın edip lanet okuması şehir halkı ve özellikle de Ziyad'ın kardeşi Ebu Bekr'e tarafından tepkiyle karşılanmıştır³⁹ Aynı şekilde Kufe'de de Hz Osman'ın tebci edilip Hz. Ali'nin kötülenmesi de Kufe'liler tarafından tepkiyle karşılanmıştır.⁴⁰ Muaviye yönetiminin özellikle Irak bölgesinde siyasi muhaliflerini karalama ve sindirme politikasının yanında ekonomik baskı yolunu da kullandığı görülür. Vali Muğire'nin Kufe mescidinde Hz. Ali ve taraftarlarının aleyhinde konuştuğu bir esnada, Hucr b. Adiy'in yüksek sesle "sen ihtiyarlardan kime sevgi duyacağını şaşırдын. Sen bize kestiğin maaşlarımızı ver, bunu kesmek senin hakkın değil, sen kendinden öncekilerin yapmadığı bir şeye çok düşkün oldun" diye bağırması ve orada bulunanlarca desteklenerek "bizim boş lafa karnımız tok, kesilen maaşlarımızı istiyoruz" demeleri⁴¹ Kufe'de çok kimsenin idareye muhalif olmaları nedeniyle ekonomik baskıyla karşılaştıklarını gösterir.

Bu dönemde idarenin psikolojik, siyasi ve ekonomik baskısından bahsedilirse de daha sonraları bu baskının değişik boyutlara ulaşması neticesinde Hz. Ali taraftarları Muğire'den sonra onun kadar iyi bir valinin gelmediğini itiraf etmek durumunda kalmışlardır⁴². İki kesim arasındaki ilişkiler Ziyad'ın saf değiştirip Muaviye tarafına geçmesiyle değişik bir boyut kazanmıştır. Ziyad'ın Basra'da okuduğu meşhur hutbesinden, bu şehirlerde otoritenin yok olup, kanunsuzluğun hakim olduğunu anlamaktayız. Ziyad hutbesinde bu fesadı ortadan kaldıracığını belirterek, özellikle Muaviye'nin muhaliflerinden el ve dillerini idare üzerinden çekmelerini istemiş ve şehirde yatsı namazından sonra sokağa çıkma yasağı uygulamıştır⁴³.

Muğire b. Şube'nin vefatıyla Kufe valiliğini de üstlenen Ziyad, burada da halkı idareye karşı davranışlarında ölçülü olmaları konusunda uyarılmış⁴⁴ Hatta bu uyarılara uymadığı gerekçesiyle Evfa b. Hısn isminde bir kişiyi öldürtmüştür⁴⁵.

Ziyad'ın Kufe camiinde Hucr b. Adiy'i hedef gösteren konuşması iki taraf arasında iyi gitmeyen işlerin şiddete dönüşme temayülünü ortaya koyuyordu. Hucr'u ikna çabaları⁴⁶ polislin Hucr'u valiye getirme teşebbüsü⁴⁷ hep boşa gitmiştir. Vali Kufe eşrafını topladı ve onlara "...bir elinizle

39. Taberî, II, 12; İbn A'sem, II, 298.

40. Belâzürî, Ensâb, IV, 243; Taberî, II, 112; İsfahani, Kitabü'l-Eğâni, XVI, 2-6 v.d.

41. Taberî, II, 112-113.

42. Taberî, II, 112-114.

43. Belâzürî, Ensâb, IV, 196-197; İbn A'sem, II, 303-304; İbn Abdırabbih, V, 270.

44. Belâzürî, Ensâb, IV, 242-245, 271; Yakubi, II, 230; Temimi, Kitabü'l-Mibn 116.

45. Taberî, II, 89.

46. Belâzürî, Ensâb, IV, 247-250.

47. Taberî, II, 117.

yaralıyor diğer elinizle tedavi ediyorsunuz. Bedenleriniz benimle amma kalpleriniz mecnun, ahmak Hucr ile, sizler benimlesiniz, kardeşleriniz, oğullarınız ve aşiretiniz Hucr ile. Bu sizin hilelerinizdendir. Vallahi ya suçsuzluğunuzu gösterirsiniz ya da öyle bir orduyla gelirimki, onlarla sizin eğri ve kamburlarınızı düzeltirim..." dedi.⁴⁸

Ziyad, bu teşebbüslerinden herhangi bir sonuç elde edememiş, uzun polisiye haberlerden sonra teslim olmaktan başka yol bulamayan Hucr, validen eman talep ederek Muaviye'nin yanına gönderilmesini istemiştir. Hucr, teslim olup hapsedildikten⁴⁹ sonra onun arkadaşlarında peşpeşe tutuklanıyorlardı. Hucr ve arkadaşları, Muaviye'ye olan biatlerini bozmak, insanları fitne ve isyana teşvik etmekle ve halifeye lanet okumakla itham ediliyordu. Ayrıca Hucr, Turabiyye-Sebeiyye sapıklarının reisi olarak vasıflandırılıyordu⁵⁰.

Ziyad'ın tutuklayıp Muaviye'ye gönderdiği ve öldürülerek cezalandırılmalarını istediği bu kimseler hakkında Muaviye biraz tereddütte kaldığı muhakkaktır. Onun bu kararsızlığında elbette Yemen kökenli kabilelerin etkisi büyüktü. Bu kabilelerin arzusu tutukluların öldürülmesinden ziyade sürgün edilmeleri şeklinde idi. Muaviye bu kabilelerin baskısı karşısında ondört tutukludan sekizini affetti. Araya birçok şefaatacinin girmesine rağmen Hucr'un affedilmemesi, Muaviye'nin onu potansiyel bir tehlike olarak görmesindedir⁵¹. Neticede Hucr ve beş arkadaşının idam edilmesi⁵² toplumun her kesiminde infial ile karşılandı. Özellikle Hz. Aişe, Sa'd b. Ebî Vakkas, Hz. Hüseyin, Abdullah b. Ömer, Hasan el-Basrî gibi kimseler açıkça Muaviye'yi tenkit ettiler⁵³.

Sonuç olarak Muaviye döneminde, Hz. Ali taraftarları psikolojik, siyasi ve ekonomik baskıya maruz kalmış, idare onların saygısını kazanacak herhangi bir girişimde bulunmamıştır. Nitekim devletin Hariciler'e karşı seferber ettiği Hz. Ali taraftarları, başkaları adına hareket etmekten memnun olmadıklarını çeşitli vesilelerle ortaya koymuşlardır. Hariciler'in hem Muaviye'yi hem de Hz. Ali taraftarlarını hedef alan tavırlarının ardından bu iki kesim arasında meydana gelen yumuşama isyancıların belirli bir noktaya kadar kontrol altına alınmasıyla birlikte, yerini yavaş yavaş sertliğe terketmiştir. Hz. Ali taraftarlarının sebep oldukları hadiseler, Muaviye ve onun idarecilerinin icraatlarına tepki niteliğindedir. Özellikle Irak'ta ortaya çıkan bu tepkiler, Muaviye'nin valilerince, öldürülme de dahil alınan sert önlemlerle yok edilmeye çalışılmıştır⁵⁴.

48. Belâzürî, Ensâb, IV, 246; Taberî, II, 117-118.

49. Belâzürî, Ensâb, IV, 250-252; Taberî, II, 124-126.

50. Taberî, II, 137.

51. Belâzürî, Ensâb, IV, 257; Taberî, II, 137-140.

52. İbn Habîb, Kitâbü'l-Muhabber, 292; Belâzürî, Ensâb, IV, 259; Taberî, II, 142.

53. Belâzürî, Ensâb, IV, 261-264; Futuh, 299; Taberî, II, 144-146.

54. Aycan, I, 246.

c- Saltanat yönetimine geçiş hazırlıkları

Kendisinden sonra yerine geçecek kimseyi daha hayatta iken ilan etme veya seçme şeklinde ifade edilebilecek olan "Veliahdlık" sistemi, ne İslam öncesi Arap-kabile yönetim sistemine ne de İslamın şura prensibine uygun düşüyordu. Müslümanların tarihinde böyle bir sistemi tesis edip yerleştiren ilk kimse Muaviye b. Ebî Süfyan olmuştur⁵⁵.

Ancak gerek İslam öncesinde gerekse sonradan Araplarda böyle bir sistemin mevcut olmayışı onun hiç bilinmediği anlamına gelmez. Nitekim Hz. Hasan, hilafeti Muaviye'ye devrederken "...halifelüğün kendisinden sonra başkasına geçmeyeceği ve yeni halife seçiminin müslümanlar arasında oluşturulacak şura tarafından yapılacağı" şartını koşmuştu⁵⁶. Fakat uygulama bu şekilde olmadı. Hicri 50'lili yıllara yaklaşıldığında Muaviye'nin yaşı da ilerlemiş durumdaydı. Yezid'in veliahd ilan edilmesi fikri onun hep zihnindeydi. Muhtemeldir ki o fikrin ortaya atılmasını vilayetlerdeki memurlarının organizesiyle olmasını bekliyordu. Bu sebeple o bazı görevlilerine mesele hakkındaki görüşlerini de soruyordu⁵⁷. Ancak bu meseleyi ülke gündemine ilk sokanın siyasi mülahazaları sebebiyle Kufe valisi Muğire b. Şube olduğu da belirtilir⁵⁸.

Her ne suretle olursa olsun o yılların genel idari ve siyasi politikaları incelendiğinde pek de tesadüfi olmayan hadiselerin peşpeşe sıralandığını görmek mümkündür. Hz. Hasan'ın şaibeli ölümü⁵⁹ Yezid'in zorla cihada gönderilmesi⁶⁰ Irak'ın ve Mısır'ın birer valiye bağlanması, bu tarihten sonra Yezid'in hac emirliği yapması⁶¹ Yezid'in Mekke ve Medine'de halkın gönlünü almak için bahşişler vermesi⁶² Muaviye'nin bizzat umre yapma bahanesiyle Hicaz'ı ziyareti, orada görüşmelerde bulunması⁶³ hep Yezid'in veliahdlığı ile ilgili olup, meseleye çok önem verildiğini ortaya koyar.

Muaviye, valilerine mektuplar yazarak şehirlerinden önde gelen kimseleri Yezid'in veliahdlığının tasdiki için Şam'a gönderilmesini istiyordu. Gelen heyetlerin h.49/669 dan itibaren Muaviye ile Şam'da buluşukları

55. Aycan, I, 246.

56. İbn A'sem, II, 293.

57. Yakubi, II, 220; Taberi, II, 174-175; İbnü'l-Esir, el-Kamil, III, 249-250.

58. İbn Kuteybe, el-İmame, I, 142; Taberi, II 173.

59. Hz. Hasan'ın, hanımlarından Ca'de binti el-Es'as b. Kays tarafından zehirlendiği, zehirlenme işini Muaviye'nin bazı vaadleri karşılığında yaptığı, daha sonra bu hanımın Yezid'le evlendiği belirtilir. Bkz. Mes'udî, Murûc, III, 4,5; İbn Ehf Useybia, Tabakatü'l-Enbâ, 174; İbnü'l-Esir, a.g.e., III, 228.

60. İbn Abdırabbih, V, 115; İbnü'l-Esir, a.g.e., III, 227-228.

61. Taberi, II, 156; İbnü'l-Esir, a.g.e., III, 243.

62. İbn Sad, IV, 182; İbn A'sem, II, 333-335; İbn Abdırabbih, V, 117.

63. İbn Kuteybe, el-İmame, I, 149.

belirtilir⁶⁴. Fakat Irak ve Hicaz heyeti Suriye ve Mısır heyetlerinin aksine meseleyi hoş karşılamadıklarını ve erken bulduklarını belirtmişlerdir. Bilahere Ziyad'ın, Yezid'in bir devlet büyüğünde olmaması gereken kötü alışkanlıklarından arınması şartıyla bu işe ikna edildiği⁶⁵ Medine valisi Mervan'ın ise meseleye olumsuz yaklaşması sebebiyle valilikten azledildiği belirtilir⁶⁶.

Muaviye, oğlu Yezid'e biat alabilmek için tam yedi sene uğraş verdi. Her hac mevsiminde insanları ona biate davet etti. Vilayetlerden gelen heyetlerle danışma amacıyla görüşme ve anlaşmalarda bulundu. Bu hususta ancak h. 55 veya 56 da (675-676) belirli bir noktaya geldi. Hicaz da biat etmeyen ve idareye meydan okuyan beş kişi- yani Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Abdurrahman b. Ebibekr- dışında⁶⁷ insanların çoğunluğunun tasvibini aldı. Elbette biat etmeyen bu kimselerin Hicazlılar üzerinde etkileri mevcuttu. Muaviye ömrünün sonuna kadar bu kişileri ikna etmeye çalıştı. Ancak bir sonuç elde etmedi.⁶⁸ Nihayet oğlu Yezid'e muhaliflerine karşı alacağı tedbirleri vasiyet ederek h.60/680 yılında vefat etti.⁶⁹

2- Kerbela olayı:

Muaviye vefatından önce Yezid'e bıraktığı vasiyette "...Hicaz halkını gözet, çünkü senin aslın ve soyun onlardandır. Onlardan senin katına gelene ikramda bulun; yanında oturana gözet, Irak halkını gözet, senden hergün bir valinin azlını isterlerse dahi azlet, çünkü bir valinin azlı, sana karşı yüzbin kılıcın çekilmesinden daha kolaydır, musibetin kimin başına geleceğini bilemezsin. Suriye halkını da gözet, onları sırdaş edin; sana düşmanından herhangi bir tehlike gelirse onu Şamlılarla defet, iş bitince Suriye halkını kendi ülkelerine geri döndür. Başka yerlerde ikamet etmesinler ki ahlakları değişmesin, senin aleyhine ancak üç kişiden korkarım. Bunlar Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer'dir. Hüseyin b. Ali hakkında umarım ki Allah sana kafi gelecektir. Çünkü Allah onun babasını öldürdü, kardeşinide yardımsız bıraktı. Zübeyr'in oğluna gelince o kindar bir beladır. Ona galip gelirsen parça parça et. Ömer'in oğluna gelince, takva onu susturmuştur, sen onu ahireti ile başbaşa bırakırsan o da seni dünya işlerinde serbest bırakır." diyordu.⁷⁰

64. Cahuz, el-Beyân, I, 211; İbn Abdîlhakem, Futûhu Mısır ve Abbâruha 234-235; İbn Abdîrabbîh, I, 156.

65. Taberî, II, 174.

66. İbn Kuteybe, el-İmame, I, 151; İbn A'sem, III, 332.

67. Taberî, II, 175.

68. Halife, Tarih, 213-218; İbn Kuteybe, a.g.e., 153-157; Taberî, II, 176.

69. Dineverî, Ahbarü't-Tivâl 227-228; Taberî, II, 196; İbn A'sem, II, 345-346; İbn Abdîrabbîh, IV, 175; V, 122.

70. Cahuz, el-Beyan, II, 131; Belkûzî, Ensâb, I, 4, 100, 144, 145; Taberî, Tarih, II, 197.

Muaviye vefat ettikten sonra vasiyetinde belirttiği kişiler oğlu Yezid'e biat etmediler. Yezid, Medine valisi Velid b. Ebî Süfyan'a mektup yazarak biat etmeyenlerin biatlerinin alınmasını istedi. Vali, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in biatlerini almaya muvaffak oldu. Biat için vali konağına çağrılan Hüseyin b. Ali ise halkın huzurunda olmayan bir biatın işe yaramayacağını belirterek izin istedi. Abdullah b. Zübeyr, sıranın kendine geleceğini anlayınca gece vakti değişik bir yolla Mekke'ye kaçtı. Arkasından gönderilen askeri bir birlik onun Mekke'ye ulaşmasına engel olamadı. Bu olaydan hemen sonra nahoş olayların olabileceğini farkedenden Hüseyin b. Ali'de aile efradıyla bir gece gizlice Mekke'ye gitti⁷¹.

Muaviye'nin vefatı, iki önemli kişinin Mekke'ye gidişi Kufelileri heyecana getirmişti. Hüseyin b. Ali'ye mektup yazarak Kufe'ye gelmesini istemişlerdi. Abdullah b. Zübeyr bir taraftan "Biz muhacirlerin oğullarıyız, biz bu işe Emevîlerden daha layıkız" diyor, diğer taraftan da Hüseyin b. Ali'ye "Benim de orada taraftarlarım olsa bende giderim" diyerek onu Kufe'ye gitmeye teşvik ediyordu. Hüseyin b. Ali, Kufe'ye gitmeye arzulu idi, kendisinin Mekke'den ayrılmasını teşvik edenlerin niyetlerini de anlamıştı. Fakat bütün bunlara rağmen o bu tehlikeli yürüyüşten geri döndürülemedi.⁷²

Kufe'de Hz. Hüseyin'e çıkarılan davetiyenin heyecanı bir kaynaşmaya dönüşmüş, vali Numan b. Bişr halkı idareye karşı herhangi yanlış bir hareket hususunda uyarma durumunda kalmıştı. Ama gelişmeler tehlikeli görülüyordu. Valinin yetersizliği makamından olmasına neden oldu. Yerine Basra valisi Ubeydullah b. Ziyad tayin edildi. Ubeydullah, sert otoriter mizaçlı bir idareci idi. Kufe halkına şu uyarılarda bulundu. "Halife beni şehrinize vali ve harac işlerinize tayin etti. Bana mazlum olanınıza iyilik etmeyi, yoksullarınızı doyurmayı, devlete itaat edene iyi muamele etmeyi, asi ve fitnecilere karşı katı davranmayı emretti. Ben burada onun emrini uygulayacak, isteklerini yerine getireceğim. İyiliklerinize karşı müşfik bir baba, itaat edenlerinize karşı bir kardeş gibi davranacağım. Kılıç ve kırbacım emrimi kabul etmeyen, bana karşı çıkanların üzerinde olacaktır. Artık herkes dilediğini yapabilir".

Hız. Hüseyin, amcasının oğlu Müslim b. Akil'i şehirdeki durumu izlemesi ve kendisine bilgi göndermesi için Kufe'ye göndermişti. Fakat şehirde ki sıkıyönetim havası Müslim'in hiçbir varlık göstermeden Hani b. Urve'nin evine sığınmasına sebep oldu. Kufe'nin önemli kişilerinden Hani, Müslim'e yataklık etmekten Müslim'de halkı isyana teşvik etmekten suçlanarak idam edildiler.

71. Belâzürî, Ensâb, I, 4, 300-301; Taberî, Tarih, II, 217-220.

72. Halife, Tarih, I, 223-224; Belâzürî Ensâb, I/4, 301; Taberî, II, 23-274.

Öte yandan Kufe'ye doğru tehlikeli yolculuğa çıkan Hz. Hüseyin, sivil ve resmi hüviyetli birçok kimsenin kendisini bu yolculuktan caydırma girişimlerine aldırmadan yoluna devam etti. Sa'lebiye adı verilen yerde Müslim'in öldürüldüğü haberi geldi. Yanındakilerden bazıları, "Allah için buradan geri dön. Kufe'de senin yardımcın ve taraftarın yoktur. Hatta onların sana karşı tavır almalarından korkarız" dediler. Fakat Müslim'in çocukları "Ya intikamımızı alırız, ya da babamız gibi şehid oluruz, ama asla geri dönmeyiz"⁷³ diyerek geri dönülmesine karşı çıktılar. Kısa süre sonra vali Ubeydullah b. Ziyad'ın askerî bir birliği Hz. Hüseyin'in yolunu kesti. Geri dönmek için artık geç kalınmıştı. Hz. Hüseyin'inin geri dönme talebi dahi reddedildi.

Bu birlik Hz. Hüseyin'i Bağdat'ın yaklaşık 100 km güneybatısında ki Kerbelâ adı verilen yere kadar izledi. Burada Hz. Hüseyin'i valinin kendisiyle savaşmak üzere göndermiş olduğu Ömer b.Sa'd b. Ebi Vakkas komutasında başka bir askerî birlik bekliyordu. Ömer, Hz. Hüseyin'i son bir defa Yezid'e biat etmeye çağırdı. O ise bunu reddediyor, geri dönmek istiyordu. Neticede h.61 senesinin Muharrem ayının onuncu gününde (10 Ekim 680) iki taraf savaşa başladı. Tamamı Iraklılardan oluşan Ubeydullah'ın askerleri savunmasız ve çok az sayıdaki Hz. Hüseyin ve adamlarını şehid ettiler. Irak ordusu Hz. Hüseyin'in kesik başını, kızlarını, kızkardeşlerini ve küçük oğlu Ali'yi vali Ubeydullah'a götürdüler. Vali de Yezid'e gönderdi. Meydana gelen bu talihsiz, elim olay bütün müslümanları çok derinden yaralamış ve Yezid ile Emevi hanedanına karşı toplumda nefret hisleri kabarmıştır. Tarih boyunca da bu yara kanamaya devam etmiştir⁷⁴.

Kerbelâ hadisesinden sonra, Yezid döneminde müslümanları derinden yaralayan bir olay da 63/683 yılında meydana geldi. Kaynaklarımızda Harre vak'ası olarak geçen ve İslamın kutsal kıldığı üç şehirden birisi olan Medine, dolayısıyla birçok sahabe ve çocuklarınının Yezid'in gönderdiği askerlerin saldırısına ve hertürlü talanına maruz kalmasıdır. Yezid dönemi ile birlikte müslümanların kutsal saydıkları mekanlar, mefhumlar ve değer verdikleri şahsiyetler eski önemlerini yitirmiş ve Suriye'lilerin saldırılarına uğramıştır. Kısacası Yezid, icraatlarıyla insanların asırlarca sürecek nefretlerini kazanmıştır.

Şam'da Yezid'in yaşantısı Medine'lilerin isyanına sebep olmuş ve hızlarını alamayanlar Medine'de Ümeyyeoğullarını Mervan b. el-Hakem'in evinde ablukaya almışlardı. Yezid'in valileri kanalıyla uyarısı işe yaramadı. Sonunda Müslim b. Ukbe komutasında onbin kişilik bir ordu hazırlayarak Medine'ye gönderdi. Komutanına "onları üç defa teslim olmaya çağır, eğer teslim olmazlarsa onlarla savaş, savaşı kazandığın

73. Taberî, Tarih, II, 274.

74. Taberî, Tarih, II, 369-377.

takdirde onların herşeylerini, mal, silah, hayvan ve yiyeceklerini yağmalamak için askeri serbest bırak, üç günden sonra bir şeye dokundurma..." şeklinde emir verdi.⁷⁵

Yezid döneminde ki üçüncü önemli olay yine 64/684 yılında bu sefer Mekke şehrinin Suriye'li askerlerin saldırısına maruz kalmasıdır. 64 yılı başında Mekkeliler ve Hicazlılar Abdullah b. Zübeyr'e biat etmişlerdi. Medine'ye saldırıdan sonra Kabe'nin de tehdit altında olduğunu gören Hariciler, Medine'den kaçıp kurtulanlar, Muhtar es-Sakafi ve arkadaşlarıyla bir dış askeri yardım niteliğinde olan 200 kişilik Habeşli okçu guru-bu Mekke'ye gelerek Kabe'yi korumaya ve Abdullah b. Zübeyr'e yardımcı olmaya çalıştılar.⁷⁶

Medine'yi tahrib eden ordu Mekke'ye doğru yol alırken, Suriye'li askerlere karşı koyma gücü bulunmayan Abdullah b. Zübeyr, askerleriyle birlikte Kabe'ye sığındı. Ebû Kubeys ve Ahmer dağlarına mancınık kuran Suriye askerleri atılan taşlar ve ateşli mızraklarla Kabe'nin örtüsünün ve ahşap kısmının tahrib olmasına neden oldular. Bu kuşatma Yezid'in ölüm haberi gelmesinden sonra kalkmış ve Suriye'li askerler Şam'a geri dönmüşlerdir. Böylece Yezid döneminde iç politikada meydana gelen bu üç büyük fitne, asırlarca müslümanlar arasına düşünce ayrılığı tohumlarını atan olaylar olmuşlardır.

3- Emevî Devleti'nin Süfyanilerden Mervanilere geçişi:

Yezid b. Muaviye'nin 64/684 yılında vefatından sonra Suriyeliler onun 21 yaşındaki oğlu Muaviye b. Yezid'e biat ederlerken Hicazlılar da Abdullah b. Zübeyr'e biat etmişlerdi. II. Muaviye'nin ya da Muaviye b. Yezid'in sağlıklı bir kimse olmadığı ancak sağduyulu bir kişi olduğu kaynaklarımızdaki bilgiler arasındadır. Üç ay veya kırk gün gibi kısa bir süre yönetimde kalan II. Muaviye bir gün camide insanlara "Benim size halife olamayacağım, bu görevi üstlenmekte aciz olduğum muhakkaktır. Bunu bilmekle beraber size Ebu Bekr'in tavsiye ettiği gibi birini tavsiye edemiyorum. Size Ömer b. el-Hattab'ın yaptığı gibi aralarından birini halife seçecek altı kişilik bir şura tayin etmek istedim. Onları da bulamadım. Artık siz kendi işinizi daha iyi bilirsiniz, dilediğiniz birini kendinize halife olarak seçin" demiş ve halifeliken feragat etmiştir.⁷⁷

Muaviye'ye "Kardeşin Halid'i yerine halife tayin et." diyenlere "Bu işin günahını yüklenemem" şeklinde cevap vererek dedesi Muaviye'ye babası Yezid'e eleştirilerde bulunmuştur. Meselâ babası Yezid için "...bize işlerin en ağır geleni, onun yattığı yerin kötülüğünü bilmemizdir.

75. Mus'ab ez-Zübeyri, Nesebu Kureys, 127; Taberi, Tarih, II, 423.

76. Belkurt, Ensâb, I/4, 343, 347; Mes'udi, Murûc, III, 81.

77. Taberi, II, 468.

Onun vardığı yer ne kötü bir yerdir! Çünkü o Rasulullah'ın torununu katletti, haramı mübah kıldı ve: Kabe'yi tahrib etti. Ben sizin zulmünüzü yüklenip taşıyacak değilim, sizi işinizle başbaşa bırakıyorum. Eğer dünya hayırlı ise biz ondan payımızı almışızdır. Yok şerse Ebu Süfyan'ın soyunun payına düşen onlara yeter"⁷⁸ şeklinde cevap verdiği rivayet edilir. Muaviye b. Yezid bu konuşmasından sonra evine kapanmış, kısa bir müddet sonra da vefat etmiştir.

Muaviye b. Yezid'in bu şekilde devlet başkanlığından vazgeçmesi, dedesi Muaviye b. Ebi Süfyan tarafından kurulan hanedanlığın inkirazi demektir. Hatta bu sırada insanların birçoğu Abdullah b. Zübeyr'e biat ediyorlardı. Üstelik bu düşüncede olan Emevî ailesi mensupları dahi vardı"⁷⁹. Böylesi bir durumda bazı Sakif kabilesi mensupları, dostları Emevîler'e destek ve cesaret vererek onların ülkeyi yeniden kontrol altına almalarına ve hanedanlığın devam etmesine yardımcı oldular"⁸⁰.

64 yılında ortaya çıkan bu otorite boşluğu esnasında Irak'ta önce kendisine biat almak isteyen ancak halkın elinden zor kurtulan vali Ubeydullah b. Ziyad Şam'a kaçtı. Ubeydullah, İbn Zübeyr'e biat etme fikrinde olan Ümeyyeoğullarını Cabiye de toplayarak çok tartışmalı geçen bir toplantıdan sonra Ümeyyeoğullarının en yaşlı üyesi olan Mervan b. El-Hakem'in devlet başkanı olmasını sağladı"⁸¹. Böylece devlet başkanlığı Emevî ailesi içinde kalmakla birlikte, ailenin bir başka koluna, Ebu'l-As b. Ümeyye'nin torunu Mervan b. el-Hakem'e geçmiştir.

Mervan'ın devlet başkanlığına getirilmesinin sebeplerinden biri de Muaviye b. Yezid'in vefatından sonra kendisine biat edilmesi istenilen Yezid'in oğlu Halid'in, Abdullah b. Zübeyr gibi Emevîler'in siyasi muhalifi kimselerle mücadele edebilecek güçte görülmemesindedir. Ayrıca genç Halid'in Emevîler'in ve onların destekçilerinin tamamının birliğini temin edebileceğinden de endişe edilmekteydi. Bu sebeple Mervan, Emevîler'in hatta Kureys'in bir büyüğü olarak başa geçirilmiş, ancak o da istenilen ve arzu edilen neticeyi elde edememiştir. Çünkü Mervan'ın işbaşına gelmesiyle öteden beri Emevîler'i destekleyen ve toplumda Kuzeyli-Güneyli Araplar ya da Kelbiler-Kaysiler şeklinde isimlendirilen kabileler arasındaki denge politikası kaybolmuş, aralarında ciddi çatışmalar çıkmıştır. Artık bu tarihten itibaren Kelbiler ve Kaysiler iktidarı nüfuzları içine alarak müsbet ya da menfi yönde etkileyen güç odakları haline gelmişlerdir. Aynı zamanda kabileler arasındaki bu çatışmaların Emevî Devleti'nin zayıflamasında önemli rolü olmuştur.

78. Yakubi, Tarih, II, 254.

79. Taberî, II, 472.

80. İbn Kuteybe, el-Meârif, 395-396; Taberî, II, 186 v.d.

81. Taberî, II, 460-461, 472-476, 482.

Mervan'ın iş başına gelmesinden sonra teşebbüs ettiği ilk iş, Irak ve Mısır'da kendisini halife ilan eden Abdullah b. Zübeyr'e karşı savaş ilan etmek oldu. Hicaz'a gönderdiği ordu yenilerek perişan bir vaziyette geri döndü. Ancak Mısır'ı ele geçirmek için bizzat kendisi harekete geçti, kısa bir süre içinde de Mısır'ı Abdullah b. Zübeyr'in elinden aldı.

Mervan'ın iktidarı esnasında yaptığı önemli bir değişiklikte veliahdlik meselesidir. Bu dönemden itibaren çok veliahd tayin edilmesi söz konusu olmuştur. Mervan Cabiye'de Emevi ailesine vermiş olduğu, yönetimin kendisinden sonra Halid b. Yezid ve Amr b. Said'e geçeceği şeklindeki sözünü tutmadı ve oğulları Abdülmelik ve Abdülaziz'i veliahd tayin ederek 65 yılı Ramazanında vefat etti. Mervan'ın ölümünde siyasi mülahazaların söz konusu olduğu da belirtilir.

4- Abdülmelik ve Emevîler'in Yükselme Devri:

Mervan'ın vefatıyla yerine geçen oğlu Abdülmelik, babasından sadece Mısır ve Suriye'nin yönetimini devralmıştır. Emevî devletinin ikinci kurucusu sayılan Abdülmelik yönetimi esnasında Hicaz ve Irak'ta Abdullah b. Zübeyr, yine Irak'ta Muhtar es-Sakafi ve değişik küçük yerleşim bölgelerinde hüküm süren Haricîler'le mücadele etmek durumunda kaldı. İçeride siyasi hakimiyeti yeniden tesis etmek, dışarıda devletin eski sınırlarını yeniden egemenlik altına almak onun ilk hedefleri oldu.

a- Muhtar b. Ebî Ubeyd es- Sakafi ile mücadele:

Muhtar, Hz. Ali ve Hüseyin taraftarlığı ve onların davası adına hareket ettiğini belirten bir kimse idi. Fakat Muhtar'ın bu iddiaları söz konusu kimselerin evlatları tarafından da şüpheyle karşılanmış ve samimi bulunmamıştır. Özellikle Yezid b. Muaviye döneminden itibaren o, Emevî karşıtı hareketlerin içinde olmuştur. Kabe'nin kuşatılmasında Yezid'in ordusuna karşı Abdullah b. Zübeyr'le hareket etmiştir. 66/685 yılında İbn Zübeyr'den umduğu ilgiyi göremeyince, ona karşı harekete geçmiş, valiyi şehirden kovarak şehri eline geçirmiştir. Kısa bir süre içinde Basra hariç, Azerbaycan, İsfahan, Hemedan ve Musul'a egemen güç olarak valilerini tayin etmiştir. Gerçi bu durum Abdülmelik'ten ziyade bölgede hakim olan Abdullah b. Zübeyr'i ilgilendiriyordu. Fakat devletin eski sınırlarını egemenliği altına almak isteyen Abdülmelik'i de meşgul ediyordu⁸².

Bu sebeple Abdülmelik, Irak'taki karşı direnişi kırmak için babası Mervan tarafından görevlendirilen Ubeydullah b. Ziyad'dan görevine devam etmesini istedi. Ubeydullah, Irak'ta İbn Zübeyr'i destekleyen Kaysiler'i tesirsiz hale getiren kısmi başarılarından sonra karşısında Muhtar ve komutanlarını buldu. Muhtar'la yapılan ilk savaşta başarı elde eden

82. Taberî, II, 681-694.

Ubeydullah, 67 yılı Muharrem ayında Hazir nehri kenarında yapılan savaşta ordusu yenildi, Ubeydullah ve komutan Hüseyin b. Numeyr bu savaşta öldü⁸³.

Muhtar, Emevîler'e karşı elde ettiği bu başarıdan sonra İbn Zübeyr'e baş vurarak Irak ve bağlı bölgelerdeki durumunun yasallaştırılmasını istedi. Fakat İbn Zübeyr bu isteği reddettiği gibi kardeşi Mus'ab'ı Irak'a vali tayin ederek Muhtar'la mücadeleyi emretti. Gerçekten Mus'ab, Muhtar problemini halletmek için işine dört elle sarıldı. Mus'ab'ın ordusu karşısında tutunamayan Muhtar, 67 yılı Ramazanında Mus'ab'ın askerlerince öldürüldü⁸⁴.

b- Abdülmelik'in Irak seferi:

Muhtar probleminin ortadan kalkması Abdullah b. Zübeyr'i sevindirdiği gibi Abdülmelik'i de sevindiriyordu. Çünkü o uzun vadeli düşünüyor ve bir gün egemenliği altına alacağı bu bölgede bir engelin ortadan kalktığına inanıyordu. Ülke içi istikrara çok önem veren Abdülmelik, hatta o sırada tehlike arzeden Bizans'la anlaşma yoluna giderek, 69/689 yılı yazında Irak'a ilk askeri seferini düzenledi. Abdülmelik, Suriye'den ayrıldıktan kısa bir süre sonra akılda olmayan başa geldi, 65 yılında Cabiye'de Emevî ailesi tarafından Mervan ve Halid b. Yezid'den sonra veliahd ilan edilen fakat Mervan'ın iş başına gelmesinden sonra veliahdlığı iptal edilen Amr b. Said el-Eşdak, kendisini Şam'da halife ilan etmişti. Derhal Şam'a geri dönen Abdülmelik, Amr ve taraftarlarını Şam surları içinde muhasara etti ve onlara teslim olmaları halinde bağışlayacağını söyledi. Teslim olan Amr, bizzat Abdülmelik tarafından kafası kesildi⁸⁵.

Abdülmelik, Şam'daki bu ayaklanma girişimini bastırdıktan sonra yeniden Irak'a yöneldi. Ancak kış şartları sebebiyle herhangi bir başarı elde edemedi ve geri dönmek zorunda kaldı. 71/691 yılında yeniden Irak'a karşı harekete geçen Abdülmelik, Mus'ab'la karşılaşmak için Bağdat yakınlarındaki Meskin'de karargah kurdu, Abdülmelik, Meskin civarındaki Bacumeyra da karargah kuran Mus'ab ve komutanlarına teslim olmaları halinde önemli makam ve mevkiiler vadetti. Ancak Abdullah b. Zübeyr'e ihanet etmeyen Mus'ab, Deyrül-Cesalîk adı verilen mevkiide savaşa başladılar, savaşın ilk başlarında İbrahim b. Malik el-Eşter gibi önemli bir komutanını kaybeden ve bazı askeri birlikleri savaştan kaçan Mus'ab yenilgiden ve ölümden kurtulamadı⁸⁶.

Abdülmelik savaşta bu üstünlüğünden sonra Kufe'ye girdi ve halktan biat aldı. Arkasından da İbn Zübeyr'in önemli komutanları ve Basra

83. Taberî, II, 708-716.

84. Taberî, II, 740-750.

85. Taberî, II, 784-790.

86. Taberî, II, 810.

halkı da Abdülmelik'i tanıdı, Abdülmelik'i tanımayan Horasan valisi ise bir isyan neticesinde öldürüldü. Böylece 71/691 yılı sonlarında Hicaz dışında ki Suriye, Mısır, Irak ve bağlı bölgeler Abdülmelik'in hilafetini tanımış oldu⁸⁷.

c- Mekke'nin kuşatılması ve İbn Zübeyr'in katli:

Abdülmelik, Kufe'den daha Şam'a dönmeden önce Taif'li bir öğretmen Haccac b. Yusuf es-Sakafi'yi 2000 kişilik Suriye'lilerden oluşan bir askeri birlik ile Mekke'ye gönderdi. Amaç Hicaz'ı da ele geçirmektir. 692 yılı ocak ayında Taif'e gelerek karargah kuran Haccac, Mekke üzerine sürekli taciz kuvvetleri gönderiyordu. İbn Zübeyr'e öldürücü darbeyi vurmak için Abdülmelik'ten yardımcı kuvvetler istedi. Üç aydan beri Taif'te karargah kuran Haccac, 500 kişilik yardımcı kuvvetlerin gelmesi ile Mekke'nin güney batısında olan Ebu Kubeys dağına yerleşti.

Haccac'ın Abdullah b. Zübeyr'i Mekke'deki bu kuşatması 692 yılı (Zilhicce 72) hac mevsimine rastlamıştı. Haccac, askeri birliklerinin hacetme arzularının geri çevrildiği gerekçesiyle Mekke ve Kabe'nin kutsal mekan oluşlarına aldırmayarak Kabe'ye ve hacılar üzerine mancınıklarla taş yağdırdı. Kutsal mekanların ve hacıların böyle bir saldırıya maruz kalmaları Abdullah b. Ömer gibi bazı kimselerin Haccac'la görüşmelerine sebep oldu. Haccac hac esnasında saldırıları durdurdu ancak hacıların pek çoğu mağdur durumda olan Abdullah b. Zübeyr tarafına geçti.

Mekke'de uygulanan muhasara ve ambargo, şehirde sosyal hayatı durdurma noktasına getirmiş, yiyecek fiyatları aşırı derecede yükselmiş, açlık baş göstermiştir. Sıkı muhasara altında uygulanan gıda ambargosu İbn Zübeyr'in Haccac'a karşı direnişini kırmıştır. İbn Zübeyr'in askerleri hatta oğulları kendisini yalnız bırakmak durumunda kalmışlardır. Muhasaranın yedinci ayında kendisine sadık bir avuç askeriyile Haccac'a karşı taarruza geçen Abdullah b. Zübeyr, 73/692 Ekiminde öldürüldü. Cesur, dindar ancak siyaseten zayıf olan Abdullah b. Zübeyr'in Hicaz'da dokuz yıl süren halifeliği böylece sona ermiş oldu⁸⁸.

d- Diğer bazı karışıklıkların bastırılması:

Abdülmelik döneminde Muhtar ve Abdullah b. Zübeyr'in muhalefetlerinin kırılmasıyla işlerin bir nebze yola girdiği düşünülebilirse de bu isabetli bir tesbit sayılmaz. Zira yukarıda zikrettiğimiz kesimlerle mücadele esnasında bu durumu fırsat bilen hariciler, güç kazanarak İran'ın güneyini ele geçirmişlerdi. Bölgenin denetimi Abdülmelik'e geçtikten sonra haricilerle mücadele daha da hızlandı. Fakat bir netice elde edilemedi.

87. Yakubi, Tarih, II, 265; Taberi, II, 813.

88. Yakubi, Tarih, II, 266-267; Taberi, II, 850-854.

Ancak Hicaz valisi Haccac'ın Irak valiliğine getirilmesiyle (75/695) işler değişti. Ziyad gibi Irak'ta sıkı bir denetim oluşturan Haccac, Iraklıları da harekete geçirerek 78/697 yılında İran'da yapılan kanlı bir çarpışma sonucu haricilerin büyük bir kısmı kılıçtan geçirildi. Geride kalan haricilerse el-Ahsa çöllerinde mecburi iskana tabi tutuldular⁸⁹.

Abdülmelik, Irak ve Hicaz bölgesindeki problemleri hal yoluna koyduktan sonra anlaşmalarını çeşitli nedenlerle bozmuş Irak'a bağlı bölgeleri egemenliği altına almaya teşebbüs etmişti. Bu iş için Haccac'ı Irak'ın yanında bütün doğu vilayetlerinin valisi yapmıştı. 79/698 yılında bu amaçla Ubeydullah b. Ebî Bekr komutasında sefere çıkarılan bir ordu Bust çöllerinde çok acı bir mağlubiyet aldı.

Haccac, bu mağlubiyet karşısında Basra ve Kufe'de muhaliflerden ancak ücretlerini peşin alan- Tavus adlı bir ordu oluşturdu. Başına da Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as'ı getirdi. 80/699 yılında yola çıkan ordu Afganistan içlerinde düzenli bir şekilde ilerliyordu. Fakat kısa bir süre sonra Abdurrahman, Haccac'la yönetim tarzı ve acil zafer talepleri sebebiyle anlaşmazlığa düştü. Bu durum ordu konutanının isyanına kadar sürdü. Özellikle kendilerinin Haccac tarafından kullanıldıklarına, siyasi mülahazalarla yurtlarından uzaklara tutulduklarına kani olan askerler Abdurrahman'a biat ederek Haccac'la mücadelede karar verdiler.

81/700 yılında Irak'a geri hareket eden Abdurrahman ve ordu Haccac'a Irak'ta çok zor anlar yaşattı. Yaklaşık dört yıl çeşitli zeminlerde devam eden bu mücadele Abdurrahman'ın Bust'a kaçmasıyla sona doğru yaklaştı. Haccac, Abdurrahman'ın sığındığı Rutbil'i uzun süre vergi almamak gibi tekliflerle kendisine iadesi konusunda ikna etti. Abdurrahman ise Haccac'ın eliyle ölmektense intihar etmeyi tercih etti.

Abdülmelik, yaklaşık 20 yıllık idaresi döneminde devletin otoritesini bölgede sağlamaya çalıştı. 86/705 yılında vefat ettiği zaman yerine oğlu Velid b. Abdülmelik geçti. On yıl sürecek devlet başkanlığı sırasında İslam coğrafyası en büyük sınırlarına ulaşmış, bu sınırların içinde bir refah devleti oluşmuştu. O babasından devraldığı mirası her bakımdan daha da ileri götürdü. Toplum içindeki siyasi yapıya ve kabileciliğe hiçbir zaman alet olmadı. Emevî devleti onun zamanında ulaşabileceği en yüksek noktaya ulaştı⁹⁰.

5-Emevî Devleti'nin güç kaybetmesi:

96/715 yılında Velid'in vefat etmesiyle yerine Süleyman b. Abdülmelik geçti. Fakat onun devlet başkanı olması kolay olmadı. Velid haya-

89. Yakubi, Tarih, II, 274-275.

90. Yakubi, Tarih, II, 277-279 Taberi, II, 1052-1076.

tında kardeşi Süleyman'ı veliahdlıktan azlederek oğlu Abdülaziz'i veliahd tayin etmek istemiş fakat onun bu girişimine Haccac ve Kuteybe b. Müslim'in dışında kimse destek vermemişti. Bu arzusunu gerçekleştirilmeden vefat eden Velid'den sonra Süleyman işbaşına geldi fakat toplumda ilişkiler, kabile mücadeleleri yeniden başladı. Kuzeyliler-Güneyliler ya da Kaysiler-Kelbiler diye bilinen kabileler tekrar mücadeleye giriştiler. Bu tarihten itibaren kabilelerden biri açık olarak işbaşına geçen devlet başkanının yanında yer almış, diğeri de muhalefette kalmıştır. Tabii olarak muhalefette olmakla bazı mağduriyetler ve eziyetler de beraberinde gelmiştir.

Süleyman iş başına gelir gelmez, Velid devri görevlilerini azletti, kendisinin devlet başkanı olmasına karşı gelen Haccac yanlılarına baskı uyguladı. Velid döneminde hapsedilenlerin hepsi salıverildi. İç siyasetteki değişiklikleri, Velid döneminde hapsedilmiş ve hapisten kaçarak kurtulup Süleyman b. Abdülmelik'e sığınan Yezid b. Muhelleb yapmıştır. Yezid, Süleyman'a destek vererek Velid'in oğlu Abdülaziz'in devlet başkanı olmasını engellemiş, Süleyman da buna karşılık olarak Yezid'i Irak genel valiliğine getirmiştir⁹¹.

Süleyman döneminin en önemli hadiselerinden biri İstanbul'un fethine yeniden teşebbüs edilmesidir. Süleyman kardeşi Mesleme'yi, İstanbul'un fethi için hazırlanan orduya, kara ve deniz ordusunun başkomutanı tayin etmiştir.

Mesleme b. Abdülmelik, Çanakkale boğazını geçerek İstanbul surları önüne geldiğinde Rumlar kendisine anlaşma önerdiler. Fakat o bunu kabul etmedi. Bu arada düşmana karşı yetersiz kalması sebebiyle İmparator Teodosius tahttan indirilerek öldürüldü. Rumlar Leon İzeriyan'ı imparator olmaya davet ettiler. İstanbul'un fethine Süleyman'ı teşvik eden Leon karadan ilerleyen İslam ordusundan ayrılarak İstanbul'a kaçtı ve tahta geçti ve İslam ordusu hakkında bilgi sahibi olduğu için, Rum ateşi ile donanmaya ve mühimmata büyük kayıplar verdirdi. Mesleme İstanbul kuşatmasını bırakmadı ama, yardım alamadıkları için açlık ve sefalet içinde bir kış geçirdiler. İlkbaharda Mısır ve Kuzey Afrika'dan büyük oranda yardım gelmiş, ordu toparlanmış, ancak Rum ateşine çare bulunamadığı için sonuç alınamamıştır. Bu sırada Süleyman b. Abdülmelik ölmüş, yerine Ömer b. Abdülaziz 99/717 yılında devlet başkanı olmuştur. Ömer b. Abdülaziz, Mesleme'ye geri dön emri vermiş, geri dönen ordu Rumların saldırılarına maruz kalmış ve pek çok zarar görmüştür⁹².

91. Yakubî, Tarih, II, 295-296; Taberî, II, 1311-1313.

92. Taberî, II, 1315-1317.

a- Ömer b. Abdülaziz'in başarılı yönetimi ile iç huzurun sağlanması:

Anne tarafından Ömer b. el-Hattab, baba tarafından da Mervan b. el-Hakem'in torunu olan Ömer b. Abdülaziz, Emevîlerin muarızlarının dahi hayırla yadettiği, ilim, adalet ve salih ameliyle meşhur olmuş, kişilik açısından fevkalade önemli bir şahsiyettir. İyi bir eğitim almıştır.

Ömer b. Abdülaziz, Velid'in devlet başkanı olmasıyla birlikte Hicaz valiliğine tayin edilmiş, önceki valilerin keyfî tutumlarının aksine ilim adamlarından oluşan on kişilik danışma meclisi kurmuş ve bütün önemli işleri mecliste görüştüğten sonra uygulamaya koymuştur. O bu yönetim tarzıyla büyük itibar kazandı. Öyleki Irak'ta Haccac'ın sert idaresinden kaçanlar Medine'ye sığınıyordu. Bu yüzden Haccac ile araları açıldı ve Haccac'ın Velid'i ikna etmesiyle, yedi yıl süren Hicaz valiliği, 93 yılında azledilmesiyle sona erdi⁹³. Aslında Ömer b. Abdülaziz'in azledilmesinde diğer önemli bir amil de, Velid'in Süleyman b. Abdülmelik'i veliahdlikten azlederek kendi oğlunu veliahd tayin etmek istemesine karşı çıkmasıdır. Bu meselede o Süleyman b. Abdülmelik'i desteklemesi sebebiyle, Süleyman da danışmanlarının ve ilim adamlarının tavsiye ve arzuları doğrultusunda, Ömer'i kendine veliahd tayin etmiştir.

Ömer b. Abdülaziz, devlet başkanı olur olmaz devletin toplumsal temellerini sağlamlaştırmaya ve tabanda meydana gelen bölünmüşlükleri gidermeye yönelik islahat çalışmaları yaptı. İslam toplumunun bünyesinden neş'et eden haricî hareketi, Ömer b. Abdülaziz devrinde Irak, Arabistan ve Kuzey Afrika'daki muhalefet faaliyetlerini durdurarak, kendisine halife olarak biat etmişlerdir. Ömer b. Abdülaziz kendilerine ilgi ve alaka göstermiş, sorunlarını dinlemiştir. Muaviye b. Ebî Süfyan devrinde başlayan hutbelerde Hz. Ali'yi yerme işi kaldırılmış ve Hz. Ali taraftarlarının gönlü kazanılmıştır. İdarî silsileyi de Halife, vali, kadı ve vergi memuru şeklinde oluşturarak başarılı olmuştur.

Bu dönemde, önceki Emevî Devleti başkanları tarafından ele geçirilmiş Hıristiyanlara ve Musevilere ait ibadethaneler kendilerine iade edilmiştir. Ömer b. Abdülaziz valilere gönderdiği mektupla gayr-i müslim ve zımmî halkın hukukunun gözetilmesini ve kendilerine hoşgörülü davranılmasını istemiştir. Müslüman olmaları halinde kendilerinden harac alınmayacağını belirterek Kuzey Afrika'da Berberîler ve Maveraünnehr bölgesindeki kavimler arasında İslamiyetin hızla yayılmasını temin etmiştir. Diğer taraftan Haccac zamanında vergiler konan ve kendilerine ikinci sınıf halk muamelesi yapılan müslümanlar için valilerine emirler göndererek hangi ırktan ve kökenden olursa olsun müslümanlara eşit muamelede bulunulmasını istemiştir.

93. Taberî, II, 1254-1255.

Ömer b. Abdülaziz'in bu icraatları müslümanlar arasında bir barış havası esmesine ve birçok gayri müslimin ihtida etmesine sebep oldu. Bu barış havası içerisinde en önemli ilmi gelişme hadislerin tedvininin yapılmış olmasıdır. Ömer b. Abdülaziz'in ikibuçuk yıllık süren bu başarılı yönetimi 101/720 tarihinde vefat etmesiyle son buldu⁹⁴.

b- Huzur ortamının yerini karışıklıklara bırakması:

Ömer b. Abdülaziz'in vefatıyla önceden babası Abdülmelik tarafından veliahd tayin edilen Yezid, Hiçbir güçlkle karşılaşmadan 101/720 yılında tahta geçti. Yezid, Ömer b. Abdülaziz'in yönetim tarzını değil, daha önceki Emevi başkanlarının yönetim tarzını uygulamaya koyunca rakkase ve şarkıcılar devlet başkanlığı sarayında yuvalanmaya ve işret alemleri yapmaya başladılar. Özellikle Habbabe ve Sallame isimli iki şarkıcı Yezid'i derinden etkileyerek, ülke yönetimine direk müdahaleye başlamışlardı⁹⁵. Saraydaki açık açık yapılan müzik, şiir ve içki alemleri, toplumda ve Emevi ailesi içinde büyük tepkilere yolaçtı. Yezid saraydaki eğlencesi yüzünden toplum içine çıkmıyor, hatta Cuma namazlarını kardeşi Mesleme b. Abdülmelik kıldırıyordu. Yezid çok tutkun olduğu Habbabe adlı kadın şarkıcı öldüğünde o kadar üzüldü ki bu üzüntüye dayanamadı ve kısa bir süre sonra da kendisi öldü⁹⁶.

Yezid b. Abdülmelik'in, Yezid b. Muaviye'nin torunu olması, diğer taraftan hanımının Haccac b. Yusuf'un akrabası olması Ömer b. Abdülaziz'in ortadan kaldırmaya çalıştığı Kuzeyli-Güneyli veya Mudari-Yemeni kabile çatışmalarının yeniden ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu isyan hareketlerine tipik bir örnek, Süleyman b. Abdülmelik devrinde Irak ve Horasan valiliği yapan, Ömer b. Abdülaziz devrinde Maverânnehir de yaptığı fetihlerden elde ettiği ganimetler hakkında yanlış bilgi vermekten ve hazinenin hakkını ödememekten dolayı valilikten azledilip hapse atılan Yezid b. Muhalleb'in isyanıdır. Ömer b. Abdülaziz'in vefat ettiği sıralarda hapisten kaçan Yezid b. Muhalleb, Ezd'in yaşadığı Basra'ya gitmiş, Ezd ve Rebia gibi büyük kabileler etrafında toplanmış, valiyi esir almış, İran bölgesinde büyük güç kazanmıştı⁹⁷.

Yezid b. Abdülmelik, Irak'ta başgösteren bu isyana karşı, kardeşi Mesleme'yi gönderdi: 102/720 yılında Kufe yakınlarında yapılan savaşta Mesleme'nin ordusu Yezid'i mağlub etti, ordusu kılıçtan geçirildi. Yemenlilerin geri kalanları da kılıçtan geçirildi ve Kaysilere mensub Irak valisi Ömer b. Hubeyre de valiliği süresince Yemenilere kötü muamelede

94. Taberî, II, 1361.

95. Taberî, II, 1364-1365.

96. İbn Abdürabbih, VII, 67; İsfahani, Eğanî, 5445-5446.

97. Taberî, II, 1379-1383.

bulunmuştur. Bu arada Haricî hareketleri tekrar başgöstermeye başladı ve üzerlerine gönderilen orduları mağlub ettiler. Sonunda Mesleme Irak'taki bu isyanları bastırdı ve elebaşlarını öldürdü.

Bu dönemde Kuzey Afrika'daki Berberîler arasında da, müslüman olan gayri arab unsurlardan tekrar vergi alınmasıyla huzursuzluklar çıkmış, Berberîler valiyi öldürmüş ve kendi istedikleri valiyi iş başına getirmişlerdir.

Yezid b. Abdülmelik'in vefatıyla 105/724 yılında kardeşi Hişam b. Abdülmelik Emevî Devleti'nin başkanı oldu ve daha önce ikamet ettiği Şam'a bağlı Rusafe'yi yönetim merkezi yaptı⁹⁸.

Hişam'ın, dikkatli ve iyi bir devlet adamı olduğu, bütün gününü devlet işleriyle geçirdiği belirtilir. Hişam'ın vergiyi arttırması ve Hz. Ali taraftarlarına müsamahasız bir tavır sergilemesi bazı isyanların patlak vermesine sebep oldu. Ömer b. Abdülaziz devrindeki tutum tamamen değişmiş, maliyedeki açığı kapatmak için mevaliye yeni vergiler yüklenmiş, Seyhun nehri civarında bazı şehirleri ele geçiren Haris b. Süreyc isyan etmiştir. Haris kendisini mehdi ilan etmiş, kendisinin Allah tarafından gönderildiği iddiasında bulunmuştur.

Horasan ve Maveraünnehir'deki bu gelişmelerin önünü alamayan vali Asım b. Abdullah azledilip yerine Esed b. Abdullah el-Kasrî tayin edilince işler düzene girmeye başlamıştır. Haris, işgal ettiği yerlerden geri çekilmeye mecbur kalmıştır.

Hişam zamanının önemli olaylarından biri de Hz. Ali'nin torunlarından Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali ile taraftarlarının isyanı ve isyanın kanlı bir şekilde bastırılmış olmasıdır. Irak'taki karışıklıkları önlemek için Ömer b. Hübeyre azledilerek yerine Haccac'ın yanında yetişmiş, sert mi-zaçlı, disiplini seven Halid b. Abdullah el-Kasrî tayin edildi. Onun onbeş yıllık Irak valiliği esnasında sukunet hakim olmuş ve önemli bir olay meydana gelmemiştir. Kendisi hakkında yapılan bazı iddialar Halid'in 738 yılında azledilmesine sebep olmuştur. Halid'den sonra yerine Yusuf b. Ömer gelmiş ve bu dönemde meydana gelen Zeyd b. Ali isyanı, Zeyd b. Ali'nin öldürülmesi ile neticelenmiştir⁹⁹.

Hişam'ın vefatını müteakip 125/743 yılında, yaşamakta olduğu Filistin'den gelerek Şam'da devlet başkanlığını devralan II. Velid, babası II. Yezid gibi gününü gün eden, devlet başkanlığı ile bağdaşmayan bir yaşantı içinde idi. İlk gençlik yıllarını sarayda geçiren II. Velid, ciddiyetsizliği ve sorumsuzluğu sebebiyle saraydan uzaklaştırılarak Filistin'de yaşmaya zorlanmıştı.

98. Yakubî, Tarih, II, 316.

99. Yakubî, Tarih, II, 326.

II. Velid, devlet başkanlığını ele alır almaz yeniden gençliğini geçirdiği çöle döndü. Sarayında güzel kadınlar, şarkıcılar ve şairler çerçevesini sarmıştı. Geceleri içki alemleri tertipleyen II. Velid, çoğu zaman at yarışları ve av partileri tertiplerdi. II. Velid'in önem verdiği arkadaşları arasında bir Hıristiyan olan Kasım b. Tufeyl gibi kimseler de vardı.

II. Velid, Hişam döneminin bütün devlet görevlilerini azletti. Devlet hazinesini kısa bir zamanda tüketti. Göreve getirdiği memurlar görevlerini suistimal ediyorlardı. Bütün bu olumsuzluklar sonucu Emevî ailesi II. Velid'in azledilmesine, onun yerine III. Yezid b. Velid b. Abdülmelik'in tahta çıkarılmasını kararlaştırdı. Ailesi tarafından dahi dışlanan II. Velid, Filistin'de Bahra sarayına çekildi. Kendisine bağlı küçük bir birlikte Şam'dan gelen III. Yezid ve askerlerince öldürüldü¹⁰⁰. Bu hareket çöküş geçiren bir hanedanın ayakta kalma çabasından başka bir şey değildi.

126/744 yılında tahta geçen Yezid b. Velid bir cariyeden doğma ilk Emevî devlet başkanıdır. Ömer b. Abdülaziz'i örnek almaya çalışmıştır. Biat töreni esnasında yapılan konuşmada, zorla inşaat yapturmamayı, kanal açtırmamayı, ağır vergi yüklememeyi, bir bölgeden elde edilen gelirin yine o bölgeye harcanacağını, ne kendilerinin ne de karılarının kötü yollara sapmamalarını sağlamak için askerleri gereğinden fazla ordu da tutmamayı, gayr-i müslimlere hoşgörülü davranmayı ve zayıfların kuvvetlilerden yapacağı şikayetleri dinleyeceğini belirtir. Bu vaadlerinin kendisi tarafından yerine getirilmediği takdirde cezalandırılmasını ve azledilmesini ister¹⁰¹.

Bu hutbe, çözülmekte olan topluma yeniden çeki-düzen verme özleminde başka bir şey değildir. Bütün bu vaadlere rağmen Humus, Filistin, Şam, Yemame ve Irak gibi bölgelerde halk ayaklanırken, Horasan valisi Nasr b. Seyyar ve Ermeni stand-Azerbaycan valisi Mervan b. Muhammed, Yezid'e biat etmediler. Doğu vilayetlerinde bu işler olup bitirken Kuzey Afrika'da da ayaklanmalar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Yezid, devletin otoritesini sağlamak için bazı tayinlerde bulundu, fakat onun altı ay gibi kısa süren bir saltanatın sonucunda ülserden ölümü, arzularını gerçekleştirmeye fırsat vermedi¹⁰².

Yezid'in ölümü ile 126/744 yılında tahta geçen İbrahim b. Velid'de bir cariyeden doğma Emevî devlet başkanıydı. Yezid'in kardeşi olan İbrahim'i Şam'dan başka hiçbir bölge ahalisi halife olarak tanımamıştır. O da kardeşi gibi Kelb kabilesine dayanmak istemiş ama ülkenin her tarafındaki karışıklıklar, ayaklanmalar hız kazanmıştır¹⁰³.

100. Yakubî, Tarih, II, 333-334; Taberî, Tarih, II, 1775-1776.

101. Taberî, Tarih, II, 1834-1835.

102. Yakubî, Tarih, II, 333-334.

c- Ermenistan ve Azerbaycan valisi Mervan b. Muhammed'in ayaklanması:

Ermenistan ve Azerbaycan valisi Mervan b. Muhammed, II. Velid'in mirasçısının haklarını korumak bahanesiyle ayaklandı ve Suriye üzerine yürüdü. Kısa sürede kedisine katılanlar çoğaldı, özellikle Kays kabilesi onu tamamen destekliyordu. Mervan'ın ordusu Şam'a girmeden önce Hişam'ın oğlu Süleyman ile İbrahim, Şam'da bulunan hazineleri yanlarına alarak Kelb kabilesinin merkezi olan Tedmur'e kaçtılar. Safer 127/744 yılında Şam'a giren Mervan, halktan biat aldı. İbrahim b. Velid'in sonradan kendisine biat etmesiyle, devlet başkanlığı hususunda bir problem kalmadı¹⁰⁴.

6- Emevî Devleti'nin çöküşe geçmesi:

Mervan b. Muhammed, akıllı, zeki, güçlülere tahammüllü ve kültürlü bir kimse idi. Ancak Mervan devletin çöküşü esnasında işbaşına gelmesi sebebiyle onun çöküşüne mani olamadı, faydalı işler yapmaya zemin ve fırsat bulamadı.

Mervan b. Muhammed'in yaklaşık beş yıllık devlet başkanlığı çok karışıklıklar içinde geçti. Bir taraftan kabile çekişmeleri, bir taraftan haricî isyanları, Hz. Ali ahfadının isyan girişimleri, bir diğer taraftan da iktidarı ele geçirmek amacıyla girişimlerde bulunan bazı hanedan mensubları ile Mervan'ı tanımayan valiler en büyük sorunları oluşturuyordu. Mervan, yönetim merkezini Harran'a aldı. Kısa bir süre sonra Suriye'de Sabit b. Nuaym'ın başlattığı isyan, Hıms, Şam ve Filisten'e yayıldı. Suriye üzerine bizzat gelen Mervan, isyanı bastırdı ve Sabit'i idam etti.

Suriye'den sonra Irak'a yönelen Mervan, burada iki cephe ile karşılaştı. Haricîler ve Hz. Ali taraftarları. Haricîler Hicaz, Yemen ve Irak'ın büyük bir kısmını ellerine geçirdiler. Mervan, Irak'ta haricîleri Dicle ırmağının ötesine doğru sürdü. 129/747 senesinde Abdullah b. Yahya adlı haricî, Hadramev'ti ve San'a'yı ele geçirip, hazinelerine el koydu. Aynı yıl Mekke ve Medine'yi Ebu Hamza ele geçirdi. Mervan b. Muhammed Ebu Hamza'nın üzerine Muhammed b. Atiyye se-Sa'di'yi bir orduyla gönderdi ve Ebu Hamza ve askerleri kılıçtan geçirilerek Hicaz tekrar Mervan b. Muhammed'in kontrolüne girmiş oldu¹⁰⁵. Öte yandan Şia'dan Hz. Ali'nin kardeşi Cafer'in soyundan gelen Abdullah b. Muaviye, imam tayin edilerek Hz. Ali taraftarları ayaklanmıştı. Mervan b. Muhammed'i halife olarak tanımayan Kufe valisi de bu işe yardımcı olmuştu. Mervan'ın gönderdiği orduya mağlub olan Abdullah b. Muaviye Horasan'a kaçtı.

Bu ayaklanmalar sırasında asıl tehlike ve Emevî hanedanına son verecek Abbasi hareketi baş gösterdi. İmam seçilen İbrahim b. Muhammed,

103. Yakubî, Tarih, II, 335.

104. Taberî, Tarih, II, 1826-1834.

105. Yakubî, Tarih, II, 339-340.

propagandacılarını ülkenin her tarafına davasını yaymak için gönderdi. Bunun neticesi 130/747 yılında Horasan'da Abbasî taraftarlarının yoğun olduğu bölgelerde Abbasîler adına hutbe okunmaya başlandı. Buradan 129/747 yılında Horasan'a gönderilen Ebu Müslim'in büyük başarılar elde ettiği anlaşılır. Horasan valisi Nasr b. Seyyar, yardım alamaması sebebiyle Tus şehri yakınlarında Abbasîler'e mağlub oldu. 132/749 yılına kadar yapılan savaşlarda Emevîler mağlub oldular ve Irak'a kadar çekildiler. Artık Abbasîler'e Irak yolu açılmış oluyordu. Abbasî taraftarı ordu Safer 132/749 Eylül tarihinde Kufe'ye girerek Şehri ele geçirdi. Ebu-l-Abbas'a biat alındı.

Suriye'de sıkışıp kalan Mervan b. Muhammed, Zap suyu kenarında Abdullah b. Ali komutasındaki orduya yenildi ve Musul, Harran, Humus, Şam, Filistin yoluyla Mısır'a kaçtı. Ancak Abdullah b. Ali'nin kardeşi Salih b. Ali tarafından Mervan b. Muhammed saklanmış olduğu Busayr adlı kilisede yakalandı ve öldürüldü. Böylece 41/661 yılında Muaviye b. Ebî Süfyan tarafından tesis edilen Emevî hanedanı, yaklaşık bir asır yaşadıktan sonra tarihe karışarak 132/750 yılında yerini Abbasî hanedanına bıraktı¹⁰⁶.

a-Emevî Devletinin çöküş sebepleri:

Yaklaşık bir asır varlığını devam ettirebilen Emevî hanedanının çöküşünü hazırlayan ve hızlandıran sebepleri burada birkaç maddede özetlememiz gerekirse şunları söylemek mümkündür:

1- En önemli husus, üzeri küllenmiş olan kabilecilik anlayışının toplumda yeniden hortlatılmasıdır. Özellikle bu durum Mervan b. El-Hakem'in iş başına gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Biri diğerinden sonra saltanata geçmek üzere iki veliahd tayin edilmesi, Arap kabileleri arasındaki düşmanlığı, rekabeti körtüklemiştir. Bu kimselerin iktidar hırsları, karşılıklı ve dönüşümlü olarak kabileleri kullanmalarına ve Kuzeyli-Güneyli ya da Mudarî-Yemenî diye toplumu parçalara ayırmalarına yol açmıştır. Toplumda sürekli devam eden bu kabile mücadeleleri, devletin zayıflamasına ve çökmesine tesir eden en önemli nedenlerden olmuştur.

2- Emevî devleti bir Arap devletidir. Muaviye b. Ebî Süfyan'ın devleti tesis etmesiyle birlikte bu özellik kendini toplumda hissettirmiş, ilerleyen yıllarda çok daha belirgin bir şekilde, katı bir milliyetçilik olarak uygulanmıştır. Arap olmayan tebeaya hatta müslüman olsalar dahi farklı muamelede bulunulmuştur. Bu durum gayr-ı Arap unsurların devlete ve Araplara bakış tarzını etkilemiş, onlardan nefret etmelerine yol açmıştır. Tabii olarak bu kesimler devlet aleyhtarı ya da Emevîler aleyhine düzenlenen her harekette yerini almışlardır. Emevî devletinin çöküşünde de görüldüğü üzere anahtar rolü mevali dediğimiz bu Arap olmayan unsurlar oynamıştır.

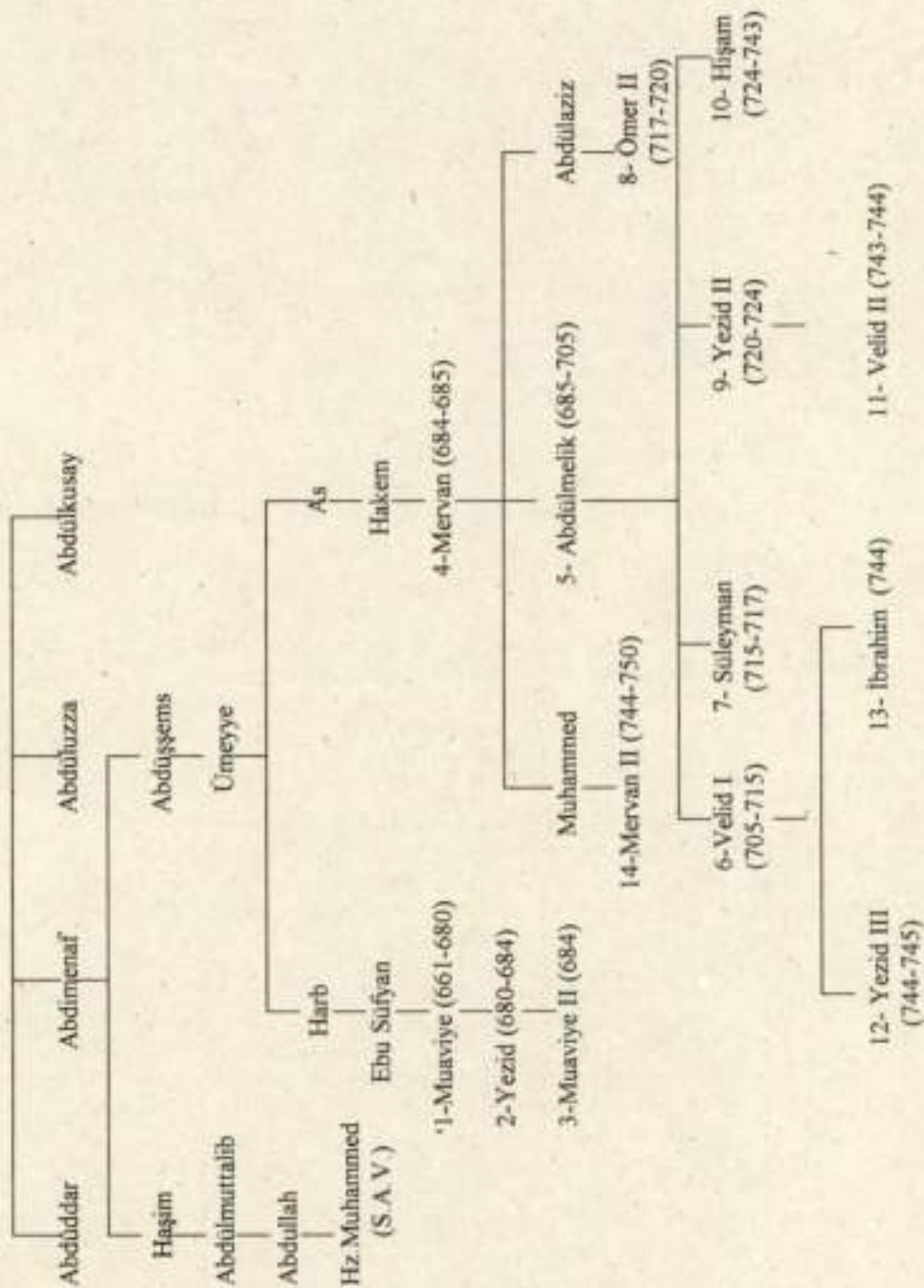
106. Yakubî, Tarih, II, 345-346; Taberî, III, 45-51.

3- Emevî halifelerinden bazılarının özellikle müslümanların halifesi olma iddiasındaki kimseler için hoş görülemeyecek bir yaşantıya sahip olmaları, devlet işlerine ciddiyetle eğilmemeleri, toplumun dinamik ve sağlıklı bir hayat sürbilmesi için devletin üzerine düşen görevi yerine getirmemesi de Emevî devletinin çöküşünü hızlandırmıştır. Bilhassa islamın temel prensiplerinden uzaklaşdığı fikri, Emevîler'e karşı olan bütün muhalif grupların toplumda sürekli gündemde ve canlı tuttukları bir mesele olmuştur. İşte bu fikir, Abbasi hareketince bir slogan olarak benimsendiğinde fosilleşmek üzere olan Emevî hanedanı yerini Abbasîler'e bırakarak tarihe karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- Aycan İ., Satanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan, Ankara, 1990.
- Belâzürî, Ensübü'l-Egrâf,
- , Fütûhu'l-Buldân, (Thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan), I, Beyrut, 1983.
- , I. kısım (Thk. Muhammed Hamidullah) Mısır, 1959.
- , III. kısım (Thk. Abdülaziz ed-Dûrî) Beyrut, 1978.
- , IV. kısım (Thk. İhsan Abbas) Beyrut, 1979.
- , V. Kısım (Thk. S.D.F. Goitein) Jerusalem, 1936).
- Cahtz, el-Beyân ve't-Tebyîn (Thk. A. Muhammed Harun) I-IV, Kahire 1948.
- Dayfullah el-Batayine, Maliyetü'd-Devleti'l-İslâmiyye fi Hilafeti Muaviye b. Ebi Süfyan, Kuveyt, 1987.
- Dineverî, Ahbarü't-Tivâl, I, Kahire, 1911.
- Fesevî, Kitâbü'l-Marife ve't-Tarih, (Thk. Ekrem Ziya el-Ömerî) I. III, Bağdat, 1974-1976.
- Halife b. Hayyat, Tarih (Thk. Ekrem Ziya el-Ömerî), I. Riyad, 1985.
- Hemdânî, Kitâbü'l-İktilâf (Thk. Muhammed b. Ali el-Akvâ), I-II, Kahire, 1966.
- Hüseyn Muhammed Süleyman, Ricalü'l-İdare fi'd-Devleti'l-Erneviyye, I, Demmam, 1983.
- İbn A'sem, el-Futûh, I-IV, Beyrut, 1984.
- İbn Abdülhakem, Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ, I, Leiden, 1920.
- İbn Abdîrabbih, el-İkdü'l-Perîd (Thk. Müfit Muhammed Gamiha ve ark.) I-IX, Beyrut, 1987.
- İbn Ebi Useybia, Tabakâtü'l-Etibbâ (Thk. Mizar Rıza) I, BEyrut, 1965.
- İbn Habîb, Kitâbü'l-Muhabber, (Thk. Eliza Lichtenstater) I. Haydarâbâd, 1942.
- İbn Hişâm, es-Siretü'n-Nebeviyye (Thk. Mustafa es-Sakka ve ark.) I-II, Kahire, 1955.
- İbn Kuteybe, el-İlmâme ve's-Siyase, (Thk. Taha Muhammed ez-Zeynî) I-II, Beyrut, 1985.
- , el-Meârif, (Thk. Servet Ukkâse, I, Kahire, 1969)
- İbn Sa'd, Tabakâtü'l-Kübrâ, I-VIII, Beyrut, 1957-1960.
- İbni Tağrıberdî, en-Nücumu'z-Zâhira, I-XII, Mısır, 1963.
- İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Tarih, I-X, Beyrut, 1986.
- İsfehânî, Kitâbü'l-Eğânî, (Tsh. Ahmet es-Şengitî) I-XX, Mısır, 7.
- Mes'udî, Murûcu'z-Zeheb, (Thk. M. Muhiddin Abdülhamid, I-IV, Dimaşk, 1979.
- Taberî, Tarihu'r-Rusul ve'l-Mülûk (Thk. M.J. de Goeje) I-XV, Leiden, 1879-1965.
- Temimî, Kitâbü'l-Mihsen (Thk. Yahya Vehîb el-Cebbarî) I, Beyrut, 1983.
- Watt M., İslam Dönencesinin Teşekkül Devri (Trc. Ethem Ruhi Fırlalı) I. Ankara, 1981.
- Yakubî, Tarihu'l-Yakubî, I-II, Beyrut?
- Yakut el-Hamevî, Mu'cemü'l-Buldân, I-IV, Beyrut, 1979.
- ez-Zübeyrî, Nesebu Kureys, (Thk. Eliza Provençal, I), Kahire, 1953.

KUSAY



Emevi Devlet Başkanlarının Soy Kütüğü

İSLAM AİLE HUKUKUNDA EVLENME ENGELLERİ - I (SÜREKLİ EVLENME ENGELLERİ)

Doç. Dr. Şamil DAĞCI

AİLE ve EVLİLİK MÜESSESESİNE GENEL BİR BAKIŞ

A. GENEL HUKUK İÇİNDE AİLE HUKUKU'NUN YERİ

İslâm hukuku, kaynakları ve sistematığı itibarıyla Kıta Avrupası hukukundan farklıdır. Kaynağını Roma hukukundan alan teâmül gereği, hukuku genel hatlarıyla kamu ve özel olmak üzere ikili bir tasnife tâbi tutan Kıta Avrupası hukuk sistemi, aile hukukunu, özel hukukun önemli bir kısmını teşkil eden medeni hukukun içinde ele almaktadır. Buna karşılık İslâm hukuku (fikh) ise, dîni karakteri gereği modern hukukun tasnif dışı tuttuğu insan ile yaratıcısı arasındaki ibadet ilişkisini de, fikhın bir bölümü olarak ele almakta; ayrıca kamu hukuku-özel hukuk ayrımı yerine, dünyevî hükümleri de *mündâkâhât*, *muâmelât* ve *ukûbât* şeklinde ayrı bir tasnife tâbi tutmaktadır¹. Modern hukukta ayrı birer hukuk dalı olarak telâkki edilen alanlar ise, İslâm hukukunda yukarıdaki genel tasnifin içinde müstakil başlıklar veya alt başlıklar olarak yer almaktadır. Modern hukuktaki kamu ve özel hukuk ayrımını hatırlatan ve *hakkullâh-hukuku'l-ibâd* kavramlarıyla ifade edilen bir ayırım, İslâm hukukunda da görülmektedir. Ancak bu kavramlar, bir tasniften ziyade, ibadet ve diğer hukukî ilişki veya hadiselerden doğan hak, menfaat, yetki ve sorumluluğun toplumsal mı, yoksa kişisel mi olduğunu tespit etmede kullanılan birer kriter durumundadırlar. Örneğin ceza hukukunda *hakkullâh* kavramı; cezaî müeyyide ile teminat altına alınan toplumsal menfaatleri ifade ederken, *hukuku'l-ibâd* kavramı kişisel hak ve menfaatleri ifade etmektedir.

1. Mecelle-i Ahkâmı Adliyye Mazbatası; ayrıca bkz. Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Matbaa-i Tevsi Tıbbât, İstanbul 1330, I/3, 15, 16; Ziyaettin Fahri Fundukoğlu, *Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi*, "Ebu'l-ulâ Mardin'e Armağan", Kenan Matbaası, İstanbul 1944, s. 689.

Yukarıda ifade edildiği gibi, modern hukuktan farklı olarak klâsik fıkıh kitaplarında, evlenme ve boşanma ile ilgili hükümler *Kitâbu'n-Nikâh* ve *Kitâbu't-Talâk* başlıklarıyla ve müstakil olarak ele alınmaktadır. Ancak Batı'daki kanunlaştırma (codification) hareketlerinin ardından İslâm ülkelerinin batı menşe'li kanunlarla tanışması, yani bu kanunların İslâm ülkelerine girmesi ile birlikte, aile hukuku ve bununla doğrudan ilgili olan konuları ihtiva etmek üzere İslâm hukuku literatürüne, batıdaki *personel status* ve *statut personel* kavramlarına karşılık olmak üzere *ahvâlu'ş-şahsiyye* kavramı girmiştir. Kişinin şahsı ile ilgili olan *evlenme*, *boşanma*, *naşaka*, *hidâne*, *süt*, *nesep*, *miras*, *vasiyyet*, *hibe* ve *vakıf* gibi konulara ilişkin fikhî hükümleri ifade etmek üzere, teknik bir anlam yüklenen bu kavram, kanun metinlerinde ve çağdaş İslâm hukuku literatüründeki yerini almıştır².

İslâm aile hukukuna ilişkin hukukî mevzuatın kaynağını Kur'an ve Sünnet oluşturmaktadır. Bu iki aslı kaynağın, hukukun öteki dallarında dikkati çeken genel ilkeleri belirlemekle yetinme yönteminin aksine aile hukukunda; hukuk tekniği açısından detay kabul edilebilecek kadar ayrıntılara indikleri, kısaca apayrı bir yöntem izledikleri görülmektedir. Zira Kur'an-ı Kerim'de, aile hukuku ile ilgili pek çok ayet bulunduğu gibi; hadis kaynaklarının ilgili bölümlerinde de, kitap teşkil edecek kadar malzeme bulunmaktadır³. Bu nedenle İslâm aile hukukuna, genellikle nassların egemen olduğu, kısaca bu konu ile ilgili hukukî düzenlemeleri nassların şekillendirdiği ifade edilebilir.

İslâm hukukunda evlenme ve boşanma ile ilgili hükümlerin, gerek kaynak ve sistematik; gerekse hukuk siyaseti açısından bu derece önem arzemesi, İslâm dininin aileye bakış açısı ile yakından ilgilidir. Çünkü toplumun atomize olmuş en küçük birimi fert, en küçük hücre ise (hacmi, tarihi süreçte iktisadî ve sosyal şartlara göre zaman zaman değişiklik arzemekle beraber) evlenme akdî ile hayat birliği kuran karı-koca ve daha sonra çocuklardan oluşan ailedir. Sosyal anlamda makro organizmalar diyebileceğimiz toplumların sağlıklı olması, kendilerini oluşturan mikro organizmalar (hücreler) durumundaki ailelerin sağlıklı olmalarına bağlıdır. Zira, üstün değerlerin korunup sonraki nesillere aktarılmasında önemli rol üstlenen ailenin yapısı ve düzeni, hem toplumsal doku ile; hem de toplumun şekillendirdiği devlet teşkilat ve müesseseleri ile yakından ilgilidir. Bir bakıma aile, toplumun harcı konumundadır. Toplumların

2. Zekiyüddin Şa'ban, *el-Ahkâmü'ş-Şer'iyye li'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye*, Dürü'n-Nebdati'l-Arabiyye, Kahire 1968, s. 35-36.
3. Hadis kitaplarında Nikâh ve Talâk ana başlıkları altında toplanan mazemenin çokluğu sebebiyle atf yapamıyoruz. Kur'an-ı Kerim'in aile hukuku ile ilgili ayetleri için bkz. Bakara, 221-223; 226-237; 240-241; Nisâ, 3-3; 15-16; 19-25; 34-35; 127-130; Mâide, 5; İsrâ, 32; Nûr, 2-9; 23-33; Furkân, 68; Rûm, 21; Lokmân, 14; Ahzâb, 4-5; 35; 37; 49-51; 58-60; Ahkâf, 15; Mücadele, 1-4; Mümtahine, 10-12; Talâk, 1-7.

gücü, aile düzenlerinde gizlidir. Aile yapısının güçlü olması, toplumun da güçlü bir yapıya sahip olduğunun önemli göstergelerinden biridir. Kısaca toplumlar, aile yapılarının sağlamlığı oranında güçlü veya zayıftırlar. Çağdaş toplumlardaki sosyal çözülmenin kaynağının, netice itibarıyla ailedeki çözülmeye dayandığı, bir başka ifade ile ailedeki çözülmenin, toplumsal hayatı tehdit eden bir boyut kazandığı tespit edilmiştir. Buna bağlı olarak, siyasal açıdan da sağlıklı bir kamu düzeninin tesisi için, sağlıklı bir aile düzeni zorunlu görülerek aile müessesesi, anayasalar ile teminat altına alınmış; hükümetler, aile ile ilgili bakanlıklar kurmaya başlamışlardır.

Bu nedenle aile hukukunun, kamu veya özel (medenî) hukuk içinde müstakil bir dal olarak mütâlaa edilmesi yerine, bu önemli alanın, hem kamu, hem de özel hukuk ile ilgili hassas konumu dikkate alınarak, hukukun müstakil bir dalı olarak ele alınmasının uygun olacağı kanaatindeyiz. Nitekim aile hukuku ile kamu düzeni arasında sıkı bir irtibat olduğu; devletin bu alanda geniş bir murakabe alanının bulunduğu vb. gerekçelerle aile hukukunun, özel hukuk yerine kamu hukuku içinde mütâlaa edilmesini savunan çağdaş hukukçular da mevcuttur⁴. Kaldı ki, özel hukukun içinde mütâlaa edilse bile aile hukuku, özel hukukun diğer dallarından farklı hususiyetler arz etmektedir. Kamu düzeni ile yakın ilgisi gereği İslâm aile hukukunda, genellikle âmir hükümleri ihtiva eden nasslar hakimdir. Bugünkü hukukta bile aile hukuku, kaynağını büyük ölçüde dinî ve ahlakî hükümlerden almaktadır. Bunun tabii bir sonucu olarak da hukukun, değişime en az açık olan alanıdır. Örneğin borçlar hukukuna konu teşkil eden akitlerde, borçlu ve alacaklı taraflar arasındaki hukukî durum, karı-koca arasındaki hukukî ilişkiden tamamen farklıdır. En azından evlenme, hukukî bir akde dayanan iktisâdî ve ticarî akitlerdeki gibi her iki tarafa maddî-malî mükellefiyetler yüklemekle kalmayıp, bunların yanında dinî, ahlakî ve hukukî bir takım başka mükellefiyetler de yüklemektedir. Ayrıca aile hukukunda akit hürriyetine tanınan alanın, borçlar hukukundakine oranla daha dar ve sınırlı olduğunu belirtmek gerekir.

Evlilik, karşı cinsten iki kişinin, hukuk nizamınca kabul edilmek ve sürekli olmak üzere hayat ortaklığı te'sis etmeleridir. Bu nedenle evlilik rabatasının geçerlilik kazanabilmesi için, evlenme akdinin, hukuk nizamının öngördüğü şartlar ve sınırlar içinde gerçekleşmesi, yani hukuk sistemi tarafından da kabul edilmesi gerekir. Bu nedenle, karşılıklı irade beyanları ile birbirlerini eş olarak kabul edip evlenmiş olsalar bile, hukuk sisteminde meşrû kabul edilmediği için erkek ve kız kardeşin birbiri ile evlenmesi, hükümsüz (*bâni*) sayılmaktadır. Diğer taraftan borçlar hukukunda, ulaşılmak istenen amacın gerçekleşmesiyle biten, yani genellikle geçici olan hukukî ilişkiye karşılık; nikah akdinin inşasında sürekliliğin aranması, başka bir ifade ile evlilikte sürekliliğin esas olması; ayrıca evliliğin;

4. Schwarz, buna "aile hukukunun devletleştirilmesi" demektedir. Bkz. Andreas B. Schwarz, *Aile Hukuku*, Terc. Bülent Davran, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1946, s. 14.

boşanma, vefat vb. sebeplerle sona ermesinden sonra da bağlayıcı bir takım sonuçlar doğurması (örneğin eşini boşayan erkeğin, kayın annesi ile evlenememesi, kadının iddet beklemesi, doğacak çocuğun nesebi...), aile hukukunu, hukukun diğer alanlarından ayırmaktadır. Aynı özelliklerin çağdaş aile hukuku için de geçerli olduğu ifade edilmektedir⁵.

Muhtemelen, yazıldıkları dönemlerde evliliğin amacı, dinî, ahlakî ve sosyal yönü, toplum tarafından bilindiği için, klasik fıkıh kitaplarındaki evlenme akdi (*nikah*) tanımlarında, evliliğin cinsellik yönünün, sevgi ve duygusallık yönüne ağır bastığı görülmektedir. Gerçekten bazı klasik fıkıh metinlerinde bir akit olarak evlilik "*meşrû ölçüler içinde eşlerin cinsel yönden birbirinden faydalanmalarına imkan tanıyan bir akit*" olarak tanımlanmaktadır⁶. Bu tanıma aile hayatının duygusallık yönünün yansıtılmadığını ifade etmek istiyoruz. Çünkü şekil açısından, meşrûiyetini hukukî bir akitten alsa da, yani şekil olarak hukukî olsa da, amaçları ve sonuçları itibarıyla evliliğin başka boyutları da bulunmaktadır. Bu nedenle evliliğin, eşlerin cinsel tatminlerinden başka; insanı zinadan, yalnızlıktan ve psikolojik gerilimlerden koruma, çocuklara kimlik kazandırma, kültürün intikalini sağlama, sağlıklı bir toplum oluşturma gibi siyasi ve sosyal fonksiyonları olduğu da vurgulanmalıdır. Yukarıda zikrettiğimiz yönleri de ön plana çıkarılmalı, kısaca evlilik sadece cinsel tatmini meşrûlaştıran bir araç (formalite) olarak görülmemeli; yukarıda zikrettiğimiz yönleri de ön plana çıkarılmalıdır. Bu ifadelerimizle klasik fıkıh kitaplarında evliliğin dinî ve ahlakî yönü ile ilgili olarak vurgulanan hususların⁷ evlenme akdinin tanımına da yansıtılması gerektiğini vurgulamak istiyoruz. Çünkü nikah akdi ile hayatlarını birleştiren çiftler, hayatı birlikte omuzlamakta, acıları ve kederleri, sevinçleri ve mutlulukları, sıkıntıları ve sırları da ortak olmakta, adeta birlikte ağlayıp birlikte gülmektedirler. Zira nikah akdinin taraflara tanıdığı ve yüklediği hak ve sorumlulukları, diğer iltizamî muamelelerdeki gibi değerlendirmek, aile hayatını çok basite ircâ etmek olur. Kur'an-ı Kerim, diğer akitlerde bulunmayan kadın ile erkek arasındaki bu duygusal ilişkiye dikkat çekerek evliliği "*rahmet*" ve "*meveddet*" gibi duygu dolu kelimelerle birlikte zikretmekte, ayrıca onu, "*sağlam bağ, sağlam teminat*" olarak tavsif etmektedir⁸. Hz. Peygamber (S.A.V.) de evlenmenin, kendi sünneti olduğunu belirtmiş ve onu

5. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku II. Cilt, Aile Hukuku*, İstanbul Matbaacılık, İstanbul 1949, s. 10; Schwarz, a.g.e., ss. 12-16.

6. Kemâluddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hömâmî, *Fethü'l-Kadir Ale'Hi'dâye*, Matbaatu Kübra'l-Emriyye, Bulak 1316, II/341; Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylâf, *Tebyinu'l-Hakâik Şerhu Kenzi' d-Dakâik*, Matbaatu'l-Kübra'l-Emriyye, Bulak 1313, III/94; Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kâhire 1957, IV/2.

7. Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1324, IV/192 vd.

8. Rûm, 21; Nisa, 21, Ayrıca bkz. Rûm, 189, Nahl, 72.

teşvik etmiştir⁹. Yaptıkları tanım salt hukukî olmasına, yani evliliği tamamen medenî bir akit kabul etmelerine rağmen, aile hayatını kutsal bir yuva gibi algılayan İslâm hukukçuları, nikahın ibadet yönünün bulunduğunu da dikkate alarak, yazdıkları eserlerinde nikahı, ibadetlerden hemen sonra ele almışlardır¹⁰.

Ailenin aktif sùjeleri olan eşler arası ilişkiler İslâm'da, çiftlerden birinin diğeri üzerinde mutlak bir hakimiyet tesisi; diğेरinin de buna baş kaldırması, kısaca karşılıklı hasımlar olarak birbirinden daha fazla taviz koparma mücadelesi şeklinde bir seyir izlememiştir. Aksine, eşler arası ilişkilerde tamamen yüksek ahlakî ilkeler hakimdir. İslâm'da aileye, eşlerin herbirinin özel yeteneklerini diğeri ile birleştirerek, hayatı ortaklaşa omuzladıkları kutsal bir yuva olarak bakılmış; evliliğin amacının da, dünya ve ahiret saadetini elde etmek olduğu ifade edilmiştir¹¹. Hz. Peygamberin (S.A.V.) bu konu ile ilgili hadisleri de, evliliğin dinî boyutunu vurgulamaktadır. Nitekim hukukî geçerlilik açısından *sahih, batıl, fasit, lâzım ve mevkûf evlilik* gibi salt hukukî kavram ve tasnifler ile yetinmeyen İslâm hukukçuları, konunun özel durumunu da dikkate alarak, mükellef- evlilik ilişkisini ifadelendirmede, *vâcip, sünnet, mekrûh evlilik* gibi dinî-hukukî değer yargıları olan kavramlar kullanmışlardır¹². Kanaatimizce aile müessesesini tanzim eden âmir hükümlere, önce helal-haram mantığından bakılmalı; aile içi ihtilafların halinde mahkeme (yargı yolu), nihai çözüm olarak düşünölmelidir.

Bazı çağdaş arap ölkelerinde hazırlanan *ahvâl-i şahsiyye* kanunlarında, yukarıda zikrettiğimiz hususları ön plana çıkaran evlilik tanımlarının yapıldığı dikkatimizi çekmektedir. Örneğin, genellikle Mâlikî mezhebinin görüşlerinin esas alındığı 22 Kasım 1958 tarihli Fas (Mağrip) **Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu**'nun (ki buna *el-Müdevvene* de denilmektedir) birinci maddesinde, evliliğin amacının sadece şehevî duyguların tatmininden (cinsel boyut) ibaret olmadığı; evlilik müessesesinin sosyal ve ahlakî boyutunun da bulunduğu ifade edilerek evlilik ile, büyük bir aile kabul edilen topluma, ideal bir model (numûne) oluşturmanın amaçlandığı vurgulanmış ve evlenme akdi, her iki tarafa ortak sorumluluklar yükleyen bir sözleşme (*mîsak*) olarak tavsif edilmiştir¹³.

9. Buhârî, *Nikâh*, 1; Nesâî, *Nikâh*, 3; Tirmizî, *Nikâh*, 1; İbn Mâce, *Nikâh*, 1; Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 1, 50; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V/421.

10. Allüddin Ebî Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1974, 11/228, İbnü'l-Hümâm, 11/340.

11. es-Serahsî, IV/192, 193.

12. es-Serahsî, IV/192, 193, el-Kâsânî, 11/228, Ebu'l-Berekât Sîdî Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr ale'l-Muhtasar*, Matbaatu'l-Âmir, Mısır 1373, 11/214, 215; Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1972, VII/334; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukü İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1985, II/41-42.

13. Selahuddin en-Nâhî, *el-Usre ve'l-Mer'e*, Şirketu't-Tab' ve'n-Neşr el-Ehliyye, Bağdâd 1958, s. 21-22. Ayrıca bkz. Ahmed Feroc es-Senhûrî, *el-Usre fi't-Teşri'i'l-İslâmî*, Müessesetu Dâri't-Teavûn, Kahire 1980; s.21. Mağrib Mecellesi Md. 1.

Batıdaki sanayileşme ve kentleşme hareketleri, her alanda olduğu gibi aile düzeninde de büyük değişikliklere sebep olmuş, "geniş aile"yi parçalayarak "çekirdek aile" denilen aile tipini ortaya çıkarmıştır. Batıda kilisenin olumsuz tavrı sebebiyle zaten iyi konumda olmayan kadın, sanayi devriminden sonra, erkeğe oranla daha zayıf fizik yapısına rağmen, daha düşük bir ücret ile sanayi çarkını döndüren ve sömürülen ucuz işçi haline getirilmiştir. Yani kadın bu yeni hareketten de menfi olarak nasip lenmiştir. Kadının içine düştüğü bu kötü durumdan kurtulması yolunda, henüz devam etmekte olan uzun bir mücadele verilmiştir. Bu meyanda onun hukukî statüsünü belirlemek ve erkek karşısındaki haklarını teminat altına almak amacıyla yeni düzenlemeler yapılmış ve bunlar pozitif (yazılı) hukuk metinleri haline getirilerek tatbik alanına konulmuştur.

B. İslâm Aile Hukuku'nun Tedvini

Batıdaki bu gelişmeler, İslâm ülkelerinde de birtakım hareketlere sebep olmuş, bu da hukuk alanında müsbet ve menfi tezahürleri günümüze de devam eden kanunların hazırlanması ile sonuçlanmıştır. Fıkhın aile hukukuna ilişkin hükümleri tedvin (codifile) edilerek hazırlanan bu kanunlarda, kadının hak ve yetkileri kanun ile tespit edilerek teminat (güvence) altına alınmıştır. Böylece aile hukukundaki ahlakî alan daraltılıp sınırlandırılmış; buna karşılık kamu otoritesinin müdahale alanı genişletilmiştir. Erkeğin sahip olduğu, ancak dinî terbiye ve sorumluluk şuru gereği çok sık kullanmadığı (boşama vb.) bazı yetkilerine birtakım kısıtlamalar getirilmiştir.

İslâm aile hukukunun kodifile edilmesi alanındaki ilk ciddi adımın, Osmanlı Devletince hazırlanan 25 Ekim 1917 tarihli *Hukûk-ı Aile Kararname*si (H.A.K.) ile atıldığı görülmektedir. Osmanlı Devletinde 20 ay gibi kısa bir süre yürürlükte kalmasına rağmen bu kanun, Osmanlı Devletinin yıkılmasından sonra da, bu devletin kalıntısı olan bazı İslâm ülkelerinde uzun sayılabilecek bir süre daha uygulanabilme imkanı bulmuş, bilahare bu ülkelerde hazırlanan yeni ahvâl-ı şahsiyye kanunlarına da (örneğin 1953 tarihli Suriye ve 1927 tarihli Ürdün) kaynak teşkil etmiştir¹⁴. H.A.K., nikah akdinde şekil şartları aramış; evlenmede, evlenme ehliyetine sahip olma şartı getirmiştir. Temyiz kudretleri (yetenekleri) olmadığı için gayr-i mümeyyiz çocukların evlenme akitlerinin butlanını kabul etmekle, Hanefî mezhebinden ayrılarak İbn Şübrüme, Ebû Bekr el-Esamm ve Osman el-Bettî gibi fakihlerin görüşü esas alınmıştır. Ayrıca

Maddenin devamında, aileye yeni bir bakış açısının getirilmesinin zorunluluğu vurgulanmaktadır. en-Nâhi, s. 23; Şefik Şahhâte, *el-İtticâhatü'lî Teşriyye fî Kavâinil'î-Bilâdî'l-Arabîyye*, el-Matbaatu'l-Âlemiyye, Kahire 1960, s. 82-83. Ayrıca kz. Mustafa es-Sibîlî, *Şerhu Künûnî'l-Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, Matbaatu Câmîati Dimaşk, Dimaşk 1958, s. 29.

14. H.A.K. hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, Anka Ofset a.ş., İstanbul 1985, ss. 150 vd.

Hanefî mezbebi esas alınarak hazırlanmasına rağmen, yine aynı karamamede Sarhoşun (*Sekrân*) kendisini kaybedecek derecede öfkelenen kişinin (*ğadbân*) ve iradesine maddî baskı yapılan (*mükreh*)'in talâkının geçersiz (hükümsüz) olduğunu kabul ederek bu mezhep terkedilmiş, diğer mezheplerin görüşü benimsenmiştir¹⁵.

Aynı değişikliklerin hem Mısır, hem 1935 tarihli Sudan, hem de 1953 tarihli Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanununda yapıldığı dikkati çekmektedir¹⁶.

Ehl-i Sünnet mezhebine mensup hukukçular, sadece ric'î talâkta şahit bulundurmaya dikkate alırken; ayırıcı (*bâin*) talâkta şahit bulunmasını gerekli görmemektedirler¹⁷. Caferî mezhebinde ise, Talâk Süresinin ikinci ayeti gerekçe gösterilerek iki şahit bulundurma, talâkın geçerlik ka-

15. Şa'ban, a.g.e., s. 27-28. Mısır Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu Md. 104-105; H.A.K. Esbabı Mücibe Layihası, Ayrıca Md. 7, 9, 57, 104, 105, 126, 127, 130; Subhî Mahmasânî, el-Evdân' t-Teşrîyye fî'd-Düvel'l-Arabiyye Mâdiha ve Hâdiruha, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1962, s. 183-184. Bu kanunun hazırlanmasını ve bu tür sınırlamaları zorunlu kılan sosyal ve siyasi faktörler üzerinde durmak istemiyoruz. Ancak şu kadarını ifade etmek gerekir ki, bu tür kanunî sınırlamalar getirilmeden önce aile hayatının keşmeşeş içinde olduğunu; bu yeni düzenlemeler ile mevcut başbozukluğun izâle edilmesinin amaçlandığını tam olarak ifade etmek zordur. Çünkü İslâm-Osmanlı toplumunda, fıkıh kitaplarında ifâdesini bulan hükümlerin arka planında mevcut olan o yüksek ahlâkî ilkelere hakim olduğu bir aile hayatının yaşandığı da bir vakıdır. Bu nedenle belki de hukukun tek tarafı olarak boşama hak ve yetkisine sahip olmasına rağmen koca, zorunlu/meşrû bir gerekçe olmadıkça bu hakkını kullanmayı genellikle ahlaka uygun bulmuyor ve kullanmıyordu. Ancak Avrupa'daki sosyal hayatta kadın aleyhine gelişen menfi şartlar, İslâm Dünyasında da aile hukukunun yeniden düzenlenerek zabtu rabt altına alınmasını zorunlu hale getirmiştir.
16. Uygulamada Hanefî mezhebinin esas alındığı Mısır'da 1929 yılına kadar, ihtiyarî sarhoş'un talâkının geçerli olduğu kabul edilirken; bu tarihten itibaren 1. md.'ye yapılan ilave ile, bunun geçerli olmadığı hükme bağlanmıştır. Yine 1935 tarihli Sûdan, 1953 tarihli Suriye A.Ş.K. 85. maddesi boşamada, boşama ehliyeti şartını aramış; 89. maddesi ise sarhoş'un, mükrehin ve panikleyen medhûş'un nikahını geçersiz saymıştır. Aynı değişiklikler Fas ve Tunus Mecellelerinde de dikkati çekmektedir. Fas Mecellesinin 53. Md.nin II. fıkrası da akıl hastasının (mecnun), bunağın (ma'tûh) ve yaş ilerliğinden mütevellit hastalık veya anî sinir krizi vs.lerle akıl hastalığına maruz kalan kişilerin boşamalarını da geçersiz saymıştır. (Bkz. en-Nâhî, a.g.e., s.35; ayrıca Ali el-Hafif, Muhâdarât an Furakî'z- Zevâc fî'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Ma'hadu'd-Dirâsati'l-Arabiyye el-Âliye, Kahire 1958, s. 50-57) Bu tür değişiklik görümlere öncülük eden İslâm hukukçularına da atıflar yapılmaktadır. İbn Abbas, İmam Malik, İmam Şafîî, bir görüşe göre Ahmed b. Hanbel, Leys b. Sa'd, el-Müzenî, Tahâvî ve Kerhî gibi hukukçuların sarhoşun talâkının geçersiz olduğunu savundukları ifade edilmektedir. Bkz. el-Hafif, a.g.e., s.50, 52; es. Sibâî, s. 11 vd.
17. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî el-Cassâs, Ahkâmü'l-Kur'ân (thk. Muhammed Sadık Kamhavî) Matbaası Abdurrahman Muhammed, Kahire (t.y.), 111/456; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi'ü'l-Ahkâmî'l-Kur'an, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1967, XVIII/157-158; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vîlî Ayl'l-Kur'an, Matbaatu Mustafa'l-Bâbî el-Halebî, Mısır 1954, 11/456.

zanmasının (*sıhhatinin*) şartlarından kabul edilmiştir¹⁸. 13 Ağustos 1956 tarihli Tunus Mecellesi, bu konuda daha ileri bir adım atarak boşanmanın, koca veya karının (eşlerden herhangi birisinin) talebi ile ve ancak mahkeme huzurunda olabileceğini (لا يتبع الطلاق إلا لدى المحكمة) ifadesiyle hükme bağlamıştır¹⁹.

Bu Kanunların hazırlanmasında, prensip olarak belli bir mezhebe bağlı kalınmakla beraber, sosyal realitelerle uyuşmayan durumlarda, mezhep taassubu terkedilmeye gayret edilmiş; asra uygun ve insanların ihtiyaçlarını karşılamaya en elverişli olan görüşü tercih etmede diğer sünni mezheplerin görüşlerine de yer verilmiştir. Ancak iyileştirme iddiasına yönelik bu yeni düzenlemelerin, yüzyılların oluşturduğu ve şekillendirdiği aile hayatı ve anlayışını ne ölçüde iyileştirdiği; hatta iyileştirip iyileştirmediği de derin sosyolojik araştırmalara ihtiyaç hissettirmektedir²⁰. Son yıllarda hızlı bir artış grafiği izlediği gözlenen boşanma istatistikleri, bu konunun sadece hukukî değil, başka boyutlarının olduğuna da ışık tutar mahiyettedir.

Günümüz Arap dünyasında, muhtevaları İslâmi olmakla beraber, yer mahalli ve örfi (millî) özellikler de arzeden bu ahvâl-i şahsiyye ka-

18. Ali Hafif, a.g.e., s. s. 130, 221.

19. Şâbun, a.g.e., s. 28; Hafif, a.g.e., s. 128; Herbert J. Leibesny, *The Law of the Near and Middle East*, Albany 1975, s.143-144-145. Tunus Mecellesi yemîn-i lağv hükümündeki boşamaları da geçersiz saymıştır. el-Hafif, s. 128. en-Nâhi, a.g.e., s.35, T.A.Ş.K. 31/3.

20. Örneğin aşırı derecede öfkeli kişinin (gadhân) talâkı Haneffî mezhebine göre; mükrehin ve sarhoşun talâkı ise Malikî ve Şafil mezheplerine göre geçerli değildir. Karına görüşlerden (*tefîk*) hareketle hazırlanan Mağrib (Fas) Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu; aşırı derecede öfkelenen kişinin talâkı konusunda haneffîlerin; mükrehin ve sarhoşun talâkı konusunda ise Malikî ve Şafililerin görüşünün esas alındığını esbab-ı mücibesinde ifade etmiştir. (F.A.Ş.K. Md. 49; en-Nâhi, a.g.e., s. 35). Haneffî Mezhâbi esas alınarak hazırlanan Mısır Ahvâl-i Şahsiyye Kanununda ise aşırı sarhoşun (*sekrân*) ve mükrehin talâkı konusunda, bu mezhebin görüşünden ayrılarak diğer sünni mezheplere uyulmuştur. 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-u Aile Kararnamesinde de aynı durum dikkati çekmektedir. Mısır'da 1910 tarihli Mahâkim-i Şer'îyye Kanunu'nun 1923 yılındaki ta'dilinde; sarhoş, mükreh ve kendini kaybedecek derecede öfkeli kişinin talâkının geçersizliği konusunda, Ebû Bekr el-Esamm, Osman el-Bettî ve İbn Şübrümenin görüşleri esas alınmıştır. Bu Kanunda da dört sünni mezhebe bağlı kalmanın zorunlu olmadığı konusunda cür'etli adımlar atılmış ve aynı mecliste birden fazla ifade edilen boşama talâk, bir boşama olarak kabul edildiği gibi, sû-i muamele, kocanın gâipliği vb. durumlarda kadına, tefrik talebiyle mahkemeye müracaat etme hakkı da tanınmıştır. Ayrıca 1926 yılında Mısır Adalet Bakanlığı, Ezher Rektörlüğünün başkanlığında bir komisyon kurmuş; miras hükümleri de dahil olmak üzere, herhangi bir mezhebi taklit zorunluluğu olmaksızın yeni bir kanun hazırlamıştır. Bu kanunlar hakkında geniş bilgi için bkz. Şa'ban, a.g.e., s. 27, 28, vd; en-Nâhi, a.g.e., s. 35. Ayrıca Leibesny, *The Law of The Near East*, s. 143-144. Ayrıca bkz. Mahmasani, *el-Evda*, ..., s. 124.

nunlarının birleştirilmesi yönünde birtakım yeni çalışmaların olduğu da görülmektedir²¹.

C. Tarihte evlilik müessesesi

Aile müessesesinin tarihi süreç içinde çok önemli istihaleler geçirdiği bir vakiydir. Bu müessesenin sağlam temellere oturtulmasında İslâm'ın büyük katkıları olmuştur. İslâm'ın aile müessesesine kazandırdığı olumlu sosyal, ahlâkî ve hukukî boyutun daha iyi anlaşılabilmesi için, İslâm öncesi aile telakkilerine bakmak zorunludur.

İslâm öncesi (câhiliye) Arap toplumunda aile hayatı, genellikle bir düzene tâbi olmaktan çok, bir düzensizlik içinde idi. Evliliğin zorunlu bir unsuru ve tarafı olması gereken kadın, evliliğin aktif bir tarafı (stüje) olmak yerine, eşya gibi alınıp satılabilen sıradan bir nesne (obje) durumundaydı²². Bazı dîni cemiyetlerde, insan olup olmadığı bile tartışılan hatta diri diri toprağa gömülebilen kadın, erkeğin velâyet ve koruması (himayesi) altında yaşamıştır²³. Evlilik ise, karı-koca arasında bir hayat ortaklığı tesis etmekten çok, bir satış akdi gibi telakkî edilmiş, bu akit ile babasının hakimiyetinden çıkan kadın, kocasının hakimiyetine girmiş ve onun hakimiyeti altında yaşamıştır. Bunun tabii bir sonucu olarak da şahsa bağlı olan en tabii haklarından bile mahrum yaşamış; buna karşılık kadını, hakimiyeti altında bulunduran erkek, onu bir bedel karşılığında satabilme hakkına bile sahip olmuştur²⁴. Yine bu durumun tabii sonuçlarından birisi de, kadının (mirasçı) değil mevrûs, yani miras konusu (terake) olmasıdır²⁵. Kadın, ana veya babası ya da kocasının ölümü halinde, onlara mirasçı olmak bir yana, genellikle büyük oğlun miras hissesinde yer almaktadır²⁶.

I. İslam Öncesi Arap Toplumunda

Cahiliye dönemi evlilik şekilleri de farklılık arz etmektedir. Evlenmesinde sayısal bir sınır olmadığı için erkek, istediği kadar kadınla evle-

21. Bütün Arap ülkelerinin ahvâl-i şahsiyye kanunlarını birleştirmek üzere hazırlanan bir kanun taslağı ve değerlendirilmesi için bkz. Muhammed Faruk en-Nebhân, *el-Kanûnu'l-Arabî el-Muvahhad fi'l-Ahvâl'e Şahsiyye*, Mecelletu'l-Akademiyeye (Revue De l' Academie), sayı VII, December, Rabat 1990.
22. Şemsetin Günaltay, *İslâmdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türü Nikaḥ Şekilleri*, Belleten, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1951, cilt: XV, sayı: 60, s. 696. Mahmut Es'ad Seydiçehri, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1331, s. 268. Mahmasâni, *el-Evdâ*, ..., s. 52, 58.
23. Ma'rûf ed-Devâlibî, *Vad'ul-Mer'e fi'l-İslâm*, "Mecelletu'l-Hukuk" (Kuveyt Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası), Kuveyt 1983, yıl: 7, Sayı: III, ss. 242-243; Mahmasâni, *el-Evdâ*, ..., s.52.
24. Mahmasâni, *el-Evdâ*, ..., s.55, 58, 419; Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s.29, 30.
25. Seydiçehri, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, s. 268; es-Senhûri, s. 125; Günaltay, s. 693; Aqil Ahmad, *Muhammadan Law*, Central Law Agency, Allahabad, Delhi 1987, s. 57.
26. *ej-Şâfil*, V/25; Cin, s. 31.

nebilmektedir²⁷. Bu dönem arap toplumunda, İslâm hukukunda esas alınan evlilik anlayışına benzeyen ve karşılıklı hür irade beyanı ve mehir ile te'sis edilen evliliklerin yanısıra,²⁸ tasavvuru bile utanç veren çeşitli evlilik şekillerinin olduğu da ifade edilmektedir. Aşağıda bir kısmına işaret etmekle yetineceğimiz evlilik şekilleri, o dönem kadınının hukukî ve sosyal statüsü hakkında ipuçları verir mahiyettedir. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür.

Rivayet edildiğine göre câhiliyye dönemi araplarında evli bir kadın, asıl bir erkekten döl alabildiği gibi (*nikâh-ı istibdâ'*); hür kadın, sevdiği erkek ile metres hayatı da yaşayabilmekte (*nikâh-ı hıdn*); hatta kadın, kâpısına bayrak asarak evine erkek kabul edebilmekte ve fuhuş yapabilmektedir (*nikâh-ı bigâ*). Ayrıca erkek, bir kadınla belli bir bedel karşılığında, ortaklaşa tayin ettikleri belli bir süre için evlenebilmekte (*nikâh-ı mut'a*); yine iki erkek, mehir vermeksizin karşılıklı olarak birbirinin kızları veya velisi oldukları diğer kadınlar ile mübâdele (değiştirme-takas) usûlü ile evenebilmekte (*nikâh-ı şîğâr*); evli iki erkek eşlerini boşamaksızın belli bir süre için değiştirebilmektedir (*nikâh-ı bedel*). Yine o dönemde kişi, babasının vefat etmesi durumunda üvey annesi ile de evlenebilmekte (*nikâh-ı makî*)dir. On kişiden az olmak üzere bir grup erkeğin, bir kadını ortak eş edinebilmesi (*grup evliliği-nikah-ı raht*); ayrıca aralarında kardeşlik teessüs eden erkeklerin, mülkiyette ve evlilikte ortak aile hayatı yaşadıkları da, o dönem aile hayatına ilişkin olarak verilen örnekler arasındadır²⁹.

Sınırlandırılmadığı için, câhiliyye devrinde boşama da keyfilik arzemektedir. Boşama tamamen erkek merkezli olup kadının, hak ve menfaatleri dikkate alınmamaktadır. Zihâr ve îla gibi kadını aşağılayıcı boşanma şekilleri de bunlar arasındadır. Hele îlâ'da, yani kocanın, eşi ile fiilî ilişkide bulunmayacağına dair yemin etmesi durumunda, karı-koca arasındaki fiilî ilişki bitmekte, ancak hükmen nikâh bağı devam ettiği için kadın, kocasının evini terkedememekte, başkasıyla da evlenememektedir. Kısaca

27. Asaf A.A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, Oxford University Press, Bombay 1976, s. 31.

28. İslâmın kabul ettiği mehirli ve her iki tarafın hür iradesi dayanan evliliğin, câhiliyye devri araplarında da mevcut olduğuna, bizzat Hz. Peygamberin hadislerinde atıf yapıldığı görülmektedir. Bkz. Buhârî, Nikâh, 36; ayrıca bkz. Mahmasânî el-Evdâ..., s. 420.

29. Buhârî, Nikâh, 36; Seydiçehri, *Târîh-i İlm-i Hukuk*, s.268-269, Günaltay, a.g.m. s. 702-705; Mahmasânî, *el-Evdâ'*... s. 59; Cin, a.g.e., s.21, 29 vd. Ahmet Ağaoglu, *Hukuk Tarihi*, Hukuk Talebesi Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul 1931-1932, s. 91-92; Mustafa er-Rafî, *el-Ahvâl-u's-Sahsiyye, fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-Kavâninü'l-Lübânîyye, Dâru'l-Kütübü'l-Lübânî*, Bayret 1983, s. 46. Değişik ülkelerdeki benzer evlilik için bkz. Cin, a.g.e., s. 16 vd.; Kur'an-ı Kerim, hem kadına menfi bakış açısının; hem de evlilik şekillerinin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Bkz. Nahl, 57-59, 63; Zührûf, 17-19; Sâffât, 149-150; Necm, 21-22; Tekvîr, 7-9.

ne boşanmış ne de boşanmamış durumda olan kadın, sonucu belirsiz bir işkence çekmektedir³⁰.

2. Diğer Toplumlarda

İslâm öncesinde, kadının içinde bulunduğu kötü durumu tasvir etmek için, genellikle cahiliyye arap toplumundan (yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz) örnekler verilir. Halbuki aynı zaman dilimi içindeki diğer toplumlara bakıldığında bu olumsuzluğun sadece Arap toplumuna ait olmadığı; aksine kadının içinde bulunduğu olumsuz durumun evrensel bir özellik arzettiği göze çarpmaktadır. Kısaca baba ve erkek egemen kültürün şekillendirdiği İslâm öncesi toplum ve aile anlayışında kadın, genellikle her yerde aşağılanmakta ve horlanmaktadır.

Hintli lider Jawaharlal Nehru (1889-1964), *The Discovery of India (Hindistan'ın Keşfi)* isimli eserinde, eski hintlilerin kutsal kitabı olan *Manu*'ya atıf yaparak, eski Hindistan'da kadının hak süjesi (kişi) değil, aksine mirasa konu eşya (terake) hükmünde olduğunu; hukuki tasarruf ehliyet ve hürriyetine sahip olmadığı kabul edildiği için erkeğin vesayeti altında yaşadığını; görevinin de erkeği tatminden ibaret olduğunu ifade etmektedir³¹. Eski Hindistan'da, daha beşikte iken nikahlanan kızların, 6-7 yaşlarında fiilen evlendikleri, bazen 9, 10 yaşlarında dul bile kalabildikleri zikredilmektedir. Kendisi vefat ettikten sonra eşinin başka bir erkekle evlenmesine razı olmayan kıskanç erkeğin, öldükten sonra da karısı üzerindeki hakimiyet hakkı devam etmekte; kadın, ölen kocası ile birlikte yakılmaktadır³². Bu çarpık anlayış, XVII. asra kadar devam etmiştir³³. Anlaşılmaktadır ki eski Hindistan'da kadının hayatı, bir bakıma kocasının hayatına bağlı olup, kocasının hayatının sona ermesi ile kendi hayatı da bitmektedir. Bu anlayış, evlilik ile karı-koca arasında tesis edilen aile bağının dünya ile sınırlı olmadığını; ölüm ile çözülmeyen bu bağın, ölüm sonrası da devam ettiğini kabul eden ve gelecek hayattaki saadeti amaçlayan dinî inançtan kaynaklanmaktadır³⁴.

Eski Çin'de de kadına karşı menfi bir yaklaşımın hakim olduğu ifade edilmektedir³⁵.

-
30. Derveze, s.15; Kur'an-ı Kerim, bu durumlarda yanlışlığına dikkat çekmektedir. Bkz. Bakara, 226; Ahzâb, 4; Mücâdile, 1-3.
31. Will Durant, *The Story of Civilisation I/178-179* dan naklen Abdulaziz Osman Altıwajiri, *Women in Islam and Their Status In The Islamic Society*, s.15; Ayrıca bkz. Devâlibî, s. 242.
32. Ağaoğlu, a.g.e., ss.101-104-105.
33. Mustafa es-Sıbal, *el-Mer'e Beyne'l-Fıkh ve'l-Kânûn*, Matbaatu Câmîati Dimaşk, Dimaşk 1962, s. 18.
34. Will Durant, *The Story...*, I/78-179 dan naklen Altıwajiri, s. 15. Roland Knyvet Wilson, *An Introduction to the Study of Anglo Muhammadan Law*, London 1894, s. 133.
35. M. Peter, *Women Through History* s. 54 den naklen, Altıwajiri *Women in Islam*, s. 15.

Eski Türklerde de, kadın açısından olumsuzluk arzeden durumlar olduğu ifade edilmektedir. Örneğin baba, çocuğunun rıza ve muvafakatını almaksızın daha beşikte iken onu evlendirebilmektedir. *Kalım* (babanın aldığı başlık) ile babasının hakimiyetinden çıkan kız, kocasının hakimiyetine girmektedir. Böylece koca, daha önce babanın kızı üzerindeki sahip olduğu bütün yetkilerini kazanmaktadır. Kocasının ölümünden sonra dul kalan kadın, genç ve çocuk sahibi ise, kocasının kardeşlerinden biri ile evlenmek (*Levirat*) zorundadır. Ancak tercih hakkı büyük kardeşe aittir. Yakut Türkleri arasında karısını satanlara rastlandığı da ifade edilmektedir³⁶.

Yukarıda, cahiliyye araplarında kadının eşya gibi alınıp satıldığını zikretmiştik³⁷. Kadını satma usûlünün, ortaçağın sonuna kadar Almanya'da da yürürlükte kaldığı; Hollanda'da halk dilinde halen *nişanlı*nın, satılmış gibi algılandığı ifade edilmektedir³⁸. Türk Hukuk tarihçisi Prof. Ahmet Ağaoğlu, Hristiyan misyonerlerinin, Rusya'da baba ile oğlun aynı kadına malik olduklarını nakletmekte ve bu ülkede kayın babanın, kendi gelini ile ilişkide bulunduğunu, bu adetin yakın zamanlara kadar câri olduğunu ilâve etmektedir. Aynı ülkede kadın, vasiyetle başkasına da terkedilebilmektedir³⁹.

Eski Yunan'da da aşağılanan kadının akli ile köpek akli arasında benzerlik kurularak kıyas yapılmıştır⁴⁰. Eski Yunan'da olduğu gibi, Roma'da da kadın eşya gibi alınıp satılabilmektedir⁴¹. Roma'da evlilik ile, özellikle *manus*'lu (babanın velayet hakkını kullanarak yaptığı) evlenme akdi ile, babanın hakimiyetinin yerini, kocanın hakimiyeti almaktadır. Ayrıca baba, çocuğunu sürekli olarak evlenmeden men edebilmektedir. Buna karşılık boşanma selahiyeti ve miras hakkı olmayan, aksine erkeğin malı gibi kabul edilen kadın, kocasının vefatından sonra ailenin başına geçen erkeğin velâyeti altına girmektedir⁴². Kocanın, karısı üzerindeki bu sınırsız yetkilere *marus mariti* denilmektedir⁴³.

3. Yahudilik'te

Muharref Tevrat'ta evlilik, karı-koca arasında kutsal bir bağ olarak kabul edilmesine rağmen, kadın iyi bir durumda değildir. Miras hakkına bile sahip olmayan kızını babası, câriye olarak satabilmektedir. Evlilik birliğinde koca, karısının mutlak hakimi kabul edilmektedir. Evliliğin

36. Ağaoğlu, ss. 100, 101, 107, 112. (Prof. Ağaoğlu'nun kitabı, 1932 tarihlidir.)

37. Bkz. S. 183.

38. Cin a.g.e., s. 20.

39. Ağaoğlu, a.g.e., s. 103.

40. Will Durant, *The Story...*, s.188'den naklen Altıvaljiri, *Women in Islam*, s. 16.

41. Ağaoğlu, a.g.e., s. 90, 115; Schwarz, a.g.e., I/31.

42. Schwarz, a.g.e., 7/21; Ağaoğlu ss. 90, 100, 110.

43. Ağaoğlu, a.g.e., s. 101.

temel amacı ise, kadının çocuk doğurmasından ibarettir⁴⁴. Hz. Adem'in cennetten çıkarılmasının sorumlusu olarak Hz. Havva görüldüğü için kadına suçlu gözüyle bakılmakta, hatta horlanmaktadır. Yahudilerin her sabah "Ezeli İlahımız, beni kadın yaratmadığın için sana hamdolsun" şeklinde dua ettikleri de zikredilmektedir⁴⁵. Kısaca ifade etmek gerekirse Yahudilikteki kadına karşı olumsuz tavrın kaynağını, Hz. Adem'in yasak meyveyi yemesine Hz. Havva'nın sebep olduğu şeklindeki yanlış anlayışa dayandırmak mümkündür⁴⁶.

4. Hristiyanlık'ta

Hukukî düzenlemelerde bulunma iddiasından ziyade ahlâkî davranışların hakimiyet ve yaygınlaşmasına önem veren ve hukukta Tevrat'a bağlılığını sürdüren, ancak tahrif edilen Hristiyanlık'ta da kadını aşağılama geleneğinin devam ettiği göze çarpmaktadır. Çünkü Yahudiler gibi Hristiyanlar da, Hz. Adem'in cennetten çıkarılmasının müsebbibi olarak Hz. Havva'yı görmüşler ve insan neslinin günahkar olmasından onu ve müteselsilen onu temsil eden kadınları sorumlu tutmuşlardır. İşte, insanın dünyaya suçlu olarak gelmesi düşüncesi, kaynağını bu inanıştan almaktadır. Bu yüzden Hristiyanlık, cinsel ilişkiyi günah ve kirlenme saymaktadır⁴⁷. Bu nedenle Hristiyanlıkta evlenmeye, zinaya düşmemek için izin verilmiştir⁴⁸. Kutsal çözülmez bir bağ olarak kabul edilen evlilik ile çiftlerin, bir tek beden haline geldiği kabul edildiği için hristiyanlar, karı-koca arasındaki bu sırlı (*secramental*) beraberliği, bizzat Allah'ın te'sis ettiğine inanmaktadırlar⁴⁹. Ancak sır (*secrament*) olarak kabul edilen evlilik, ifâ edilmesi zorunlu olan bir görev olarak kabul edilmemekte; aksine evlenmeyip bekar kalmak daha üstün görülmektedir. Çünkü Hz. Meryem, Hz. İsa'yı cinsel ilişkide bulunmadan dünyaya getirmiştir. Aslolan onun gibi temiz kalmaktır⁵⁰.

Hristiyanlığın Roma'ya girmesinden sonra ruhbanlığın yaygınlaşması (Allah'a yakınlaşmak amacıyla evliliğin hoş görülmemesi hatta engellenmesi) sebebiyle kadın, o derece aşağılanmış ve hor görülmüştür ki, kadınların salt kadın olmaları bile, kanun nazarında ehliyetsiz statüsünde olmalarının sebebi olarak kabul edilmiştir. Dahası kadının mahiyeti, ruh sahibi olup olmadığı, varsa ruhunun hayvanî mi yoksa insanî mi olduğunu müzakere etmek üzere kongreler toplanmıştır. Bunların birisinde kadının, kesinlikle ruhu bulunmadığı ve öldükten sonra da dirilmeyeceği ka-

44. Ere Abrahams, *Marriage (Jewish)*, Newyork 1951 VIII/462

45. Muhammed Tayyib Okıç, *İslâmiyyette Kadın Öğretimi*, Gaye Matbaası, Ankara 1979, s.7.

46. Tevrat, Tekvin, İshâh III/12 s. 16.

47. Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslâmi Araştırmalar*, ç.5, Ekim 1991, s. 262.

48. Matta İncili, 19/3-6, 9-12; Markos, 10/6-9.

49. Matta, 9/3-6; Markos, 10/6-9.

50. Akdemir, s. 263.

rarlaştırılmış, cennete girmeye ehil (layık) görülmediği için mabetlere girişi bile yasaklanmıştır⁵¹. Ancak kilisenin temsil ettiği günümüz hristiyanlığının, vahiy çizgisinin bir halkasını teşkil eden Hz. İsa'nın tebliğ ettiği gerçek dini, tam olarak ne kadar yansıttığı da tartışılabilir. Ayrıca bir taraftan kirlenmemek için evlenmemeyi teşvik edip diğer taraftan evliliğin çözülmez kutsal bir bağ olarak telakkî edilmesi paradoxu, çok önemli bazı ailevi ve sosyal problemleri de ihtiva etmektedir. Önce birinci anlayış, yani kirlenmemek için evlenmeme anlayışı, birçok insanın evlilikten kaçmasına, hiç evlenmemesine yol açarken; ikinci anlayış, yani evlenen insanların tek beden/rûh haline geldiği, Allah'ın birleştirdiği iki kişiyi, başkalarının ayırmaması gerektiği şeklindeki anlayış ise evlilere boşanma müessesesinin kapılarını kapamıştır. Hristiyanlıkta, evlendikten sonra boşanıp, bilahare başkasıyla evlenen kişinin zina etmiş olacağı hükmü mevcuttur. Bu nedenle Hristiyanlıkta "boşanma"dan değil "ayrılık"tan söz edilmektedir⁵².

Bugün Batıda ailenin ve evlilik müessesesinin içinde bulunduğu sıkıntılarının kaynağında muhtemelen kilisenin evlilik konusundaki bu katı ve olumsuz tutumu bulunmaktadır. Bu katı tutum çeşitli aşırılıkların ve zıtlıkların da sebebini teşkil etmektedir. Çeşitli intibak ve imtizaçsızlıklar sebebiyle ayrılan, yasak olması sebebiyle yeni bir evliliği deneyebilme imkanından da mahrum olan insanların gayr-i meşrû yollara başvurmaları, nikâhsız evlilikler, hatta herhangi bir akde dayanmayan concubinage "serbest birleşme"ler bu çarpık anlayışın sonucu olduğu gibi; insanların hiç evlenmemesinden kaynaklanan birçok cinsel sapmalar ve hastalıklar da, aynı menfi anlayışın sonucudur. İfrat ve tefritin son aşaması olarak bu çarpık anlayış, Avrupa'da örneğin Danimarka'da artık resmen, hem de kilisede erkeğin erkekle evliliğinin tescil edilmesi konusunu gündeme getirmiştir⁵³.

5. İslâm'da

İslâm dini, bugünkü anlayışına göre utanç verici nitelikler arzeden cahiliyye devri gayr-i meşrû evlilik şekillerini tamamen ilga ettiği gibi; o devirdeki sahih bir nikâh akdine dayanan evlilik şeklini de ıslâh etmiş ve hukukî yönden yeniden düzenleyerek, kadın telâkkisi üzerinde önemli inkılaplar yapmıştır⁵⁴. Büyük ölçüde düzensizliğin egemen olduğu aile hayatı, İslâm ile derli toplu bir düzene, sisteme kavuşturulmuştur.

51. Altwajiri, s. 16; ed-Devalibi, s. 242-243; Akdemir, s. 263.

52. Matta, 19/9-12.

53. Let Them Wed, "The Economist", January 6th-12th 1996, s.13 vd., Hüseyin Hatemi İlahî Hükmet Açısından Evlilik ve Evlilik Dışı İlişkiler, "Kadın ve Aile" 15 Mart 1990, Sayı, 60, s.11, 12.

54. Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 19, 22; En'âm, 151; Nahl, 58; İsrâ, 31; Tekvîr, 8 ayetleriyle cahiliyye döneminin yılmaz kızartıcı adetlerine işaret etmekte ve onları kınamaktadır. Hz. Ömer de kadının kıymetini, İslâm ile anladıklarını ifade etmiştir. Buhari, Libâs, 31; Müslim, Talâk, 31; Okuç s.7; ed-Devlîbi, s. 242-243; Akdemir, s. 263; En-Nâhî, s. 9.

Aileye ilişkin hukukî hükümler, Kur'an ve Sünnet tarafından ayrıntılı olarak ortaya konulmuştur. Kanaatimizce İslâm'ın kadın konusundaki en önemli adımı, dinî tekliflere muhatap olma açısından kadın-erkek arasında ayırım yapmamasıdır. Kadına yüklenen erkeğe eşdeğer sorumluluk, tabii olarak onu da, erkeğin sahip olduğu hak ve yetkilerin sahibi yapmıştır. Böylece kadın, mirasa konu mal olmaktan, erkeğin mülkü olmaktan kurtarılacak erkek gibi onun da hak süjesi olduğu kabul edilmiş, miras alan kişi konumuna getirilmiştir⁵⁵. İnsan türünü oluşturmada erkekten farkı olmayan kadın, İslam ile her türlü hukukî tasarrufa (*ilzâm* ve *iltizâma*) ehil olmak üzere gerçek statüsünü kazanmıştır. İster doğrudan evliliğe, isterse diğer akitlere ilişkin olsun kadın, taraf olduğu hukukî muamelelerde hür iradesiyle karar verme hak ve yetkisini kazanmıştır. Kısaca bazı sınırlamalar dışında kadın, İslâm sayesinde, hukuk önünde erkeğe eşit, *ehliyet* (hak, yetki ve sorumluluk) sahibi olan bir *mükellef* statüsü kazanmıştır.

Aile, müessesesi, İslâm ile sosyal, hukukî ve dinî açıdan yeni vecdeler kazanmıştır. İslâm, evlilik ile kadına sosyal açıdan önemli bir statü kazandırmıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, hukukî açıdan alım satım muamelesi olmaktan çıkarılan evlilik, inşası tamamen karşılıklı, rıza ve ihtiyara dayanan medenî bir akit haline getirilmiştir⁵⁶. Karı-koca'nın yetkileri belirlenmiş ve sınırlandırılmıştır. Hukukî açıdan kadın, evlenme aktinin zorunlu bir tarafı haline getirilmiştir. Dinî açıdan ise aile, toplumun temeli kabul edildiğinden, nikâh akdi de hukukî bir akit olma niteliğinin yanında bir ahit (*mîsâk*) olarak kabul edilmiştir. Böylece kutsallaştırılan aile yuvasına yüksek dinî-ahlakî bir bakış açısı kazandırılmıştır⁵⁷. Aile, karı-kocanın rûhen ve bedenlen sükûn bulacakları, sevgi ve huzur dolu bir yuva olarak tavsif edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in ilk muhatabı ve tebliğcisi olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) de birçok hadisinde kadını her yönen desteklemiş, cennetin anaların ayağı altında olduğunu; çocuklar açısından, saygı ve iyilikte (ikramda) annenin babaya tercih edilebileceğini ifade etmiştir⁵⁸. O, fiilî tatbikatıyla aile hayatında kadının sahip olduğu hakları da ortaya koymuştur.

D. Aile Hukûku ile İlgili Hükümlerin Sınırlayıcılığı

Özü Sünnet ile belirlenen ve bilahare klasik fıkıp kitaplarında ifâdesini bulan karı-kocanın karşılıklı hak ve sorumlulukları çağdaş ahvâl-i şahsiyye kanunlarında, maddeler halinde yerini almıştır⁵⁹. Yukarı-

55. ed-Devâlibî, ss.243-244; Derveze, s.39; es-Senhûrî, s. 14.

56. Ahmad, *Muhammadan Law*, s.57; es-Sibîlî, s. 31.

57. Fyze, *Outlines*, s.88-89, es-Senhûrî, s.21, 49, 55, 64.

58. Hâkim, *el-Müstedrek*, *Kitabu'l-Birr ve's-Sıla*, IV/151-152; ayrıca bkz. Buhari VIII/46, Müslim, *Radâ'*, 18; et-Tirmizî, *Radâ'*, 11; ed-Devâlibî, s.244.

59. Hz. Peygamberin Veda Haccı Hutbesi bu konuda bir vesika niteliği taşımaktadır. Ayrıca bkz. Derveze, s.30 vd; en-Nâhî, s.44, 46; T.A.Ş.K., 33. Fasıl; M.A.Ş.K., Md. 14, 15, 17, 30, 31/2.

da ifade edildiği gibi, aile hukukuna ilişkin temel hükümler, Kur'an ve Sünnette ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu, aile hukukunun özelliğinden yani ailenin öneminden kaynaklanmaktadır. Hayvanların bile cinsel hayatlarında belli kurallara uyduklarının müşahede edildiği ifade edilirken, yaratıkların en üstünü olan insanın aile hayatını tanzim eden ve sınırlayan birtakım kuralların olması kadar tabii bir şey olamaz. Çünkü bu nizamlayıcı âmir hükümlerin olmaması durumunda hassas bir düzenin egemen olduğu aile, yerini kaosa ve cinsel anarşiye terkedecektir. Kur'an-ı Kerim'in, birtakım sıfatları taşıyan kişilerin birbiriyle evlenmesini sınırlayan hükümlerini de neslin ve aile müessesesinin bekası için öngörülen müeyyideler olarak kabul etmek gerekir. Aile hukukundaki bu sınırlayıcılık usûl ve kavâid kitaplarında "ırzlarda aslo-lan tahrimdir" ("الأصل في الأيضاع التعميم")⁶⁰ ve "nikahta aslo-lan yasaklık-tır" ("الأصل في النكاح المحظور")⁶¹ şeklinde formüle edilmektedir. Bu kurallara göre, eş seçiminde aslo-lan yasaklık olup, kişi istediği herkesle evlenemez. Ancak klasik fıkıh kitaplarında, eşya ve fiillerde mübahluğun esas olduğunu (الأصل في الأشياء الإباحة), yani sınırlayıcı bir hüküm bulunmadıkça kişinin akit hürriyetinin kısıtlanmaması gerektiğini ifade eden başka bir kural daha bulunmaktadır. İbaha kuralı da denilen bu ilke gereği akitlerde (muâmelatta) nelerin yapılabileceği değil, sadece nelerin yapılamayacağı zikredilmekte ve bundan, yasak kapsamında bulunmayan fiillerin yapılabileceği anlaşılmaktadır.

İlk bakışta bu iki temel kural, muhteva olarak birbiri ile çatışır gibi görünmektedir. Çünkü birisi eşyada ibahanın esas, tahrimin ârizi olduğunu ifade ederken; diğeri, evlilikte (eş seçiminde) asl olan şeyin yasaklık olduğunu ortaya koymaktadır.

Ancak Kur'an-ı Kerim'in birbiriyle evlenmesi yasaklanan kişilerin kapsamını belirleyen ayetinin bu konuyu hukukî kalıba döküş (siyâğat) tarzı tahlil edildiğinde, bu ayetin de "ibâha kuralı"na uygun bir tarzda kendileriyle evlenebilecek kişileri saymadığı; aksine sadece kimlerle evlenilemeyeceğini zikretmekle yetinildiği görülmektedir. Bu temel kurala uygunluk o derece açıktır ki, ilgili ayet bile yasağın kapsamını "anneleriniz, kızlarınız... size haram kılındı" şeklinde ortaya koyduktan sonra "bunun dışında kalanlar size helal kılındı" (... واصل لكم ما وراء ذلكم ...)⁶² şeklinde devam etmektedir. Yani ayet, kimlerle evlenilebileceğini teker teker sayma yerine, sadece kimlerle evlenilemeyeceğini zikretmekle ye-

60. Celâlüddin Abdurrahman es-Suyûtî, el-Eşbâh ve'n-Nazâir fi Kavâidi ve Furûi Fikhi's-Sâfiyye, Matbaatu Mustafa'l-Bâbi el-Halebi, Mısır 1959, s.61.

61. Abdulaziz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî, Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, İstanbul 1308/148.

62. Nisa, 24.

tinmekte, *olumsuzlama metodu* ile bunların dışında kalanlarla evlenilebileceğini sarîh olarak vurgulamaktadır. Bu ise, aile hukukunda da ibâhanın asıl olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim, emrin en alt derecesinin ibâha olduğunu, Kur'an'daki evlenme emrinin de en azından ibâha ifâde ettiğini, ibahada ise sınırlama olabilmekle beraber yasağın değil cevazın esas olduğunu vurgulayan meşhur Hanefî usûlcüsü **Abdulaziz el-Buhârî**, evlenmede cevazın esas olduğunu kaydettiği gibi; yine meşhur bir Hanefî hukukçusu olan **el-Kâsânî** de, İslâm'da genel kuralın, mutlak olarak maslahata ulaşmak olduğunu, bir maslahat olan nikahta da cevazın esas olması gerektiğini vurgulamıştır⁶³.

Bu nedenle kanaatimizce, evlenmede aslanan şeyin yasaklık olduğunu ifade eden kurallar, mutlak yasaklığı (*tahrîmi*) değil, aile hukukundaki sınırlayıcı âmir hükümlerin, hukukun diğer alanlarına nisbetle daha fazla olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü aile hukuku ile ilgili naslar, şekil olarak da konuyu en ince ayrıntılarına kadar ortaya koymaktadır⁶⁴. Öyle ki İslâm aile hukuku'nun genel ilkelerinin şâri' tarafından düzenlendiği, taraflara terkedilen şeyin ise, evlenme iradesini izhar etmekten ibaret olduğu ifade edilmiştir⁶⁵.

Aile hukukuna Kur'an ve Sünnet naslarının müdahalesi bariz olarak görüldüğü için, bu alan ile ilgili hükümler, gerek akdin tarafları (evlenenler), gerekse tatbikatçılar (yargı) açısından riayet edilmesi mutlak zorunluluk ifade eden emredici (*imperative*) bir nitelik taşımaktadırlar. Bu konudaki naslar, hukukun diğer alanlarındaki kadar geniş yorumda da açık değildir. Başka bir ifade ile; aile hukukunda hâkime tanınan takdir alanı çok geniş değildir. Bu nedenle aile hukuku ile ceza hukuku'nun, hukukun diğer dallarına nisbetle ayrı bir özelliği vardır. En azından "eşyada aslanan ibâha'dır" fakat, evlilik müessesesinin ve evlenme akdinin zorunlu bir tarafı olan kadın, eşya değil, şeref ve itibarı dokunulmaz (*mahrem*) kabul edilen *kişilik sahibi* bir insandır. Ailenin en mahrem odasına *harem* denilmesi de, Mekke ve Medîne'ye *Haremyn* denilmesi de hep aynı dokunulmazlık anlayışından kaynaklanmaktadır.

Aile Hukuku, hukukun değişime en az açık olan alanlarından birisidir. Nitekim değişik şartların ortaya koyduğu zarurete binaen bazı İslâm ülkelerinde bu alanda yapılan yeni düzenlemelerin de, aile hukukunun özünden veya *maddî aile hukukundan* ziyade, şekil ile ilgili konularda (örneğin boşanmanın mahkeme yoluyla olması, aynen evlenmede olduğu gibi boşanmada da şahit şartı aranması, vb. başka birtakım sınırlamaların getirilmesi) olduğu görülmektedir. Kamu otoritesinin, aileye daha fazla müdahil olması temayülünün arkasında da tarihte, müeyyidesini toplum-

63. Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* I/38; el-Kâsânî, II/271.

64. Aynı sınırlayıcı karakter, modern medenî kanunların, aile hukuku ile ilgili hükümlerinde de göze çarpmaktadır. Örneğin T.M.K. da evlilik akdi tamamen şahıslştırılmış, vekalet ve temsil kabul edilmemiştir. Bkz. Velidedeoğlu, I/11; II/10.

65. en-Nâhî, s.44.

sal kınamadan alan veya uygulanması daha ziyade fertlerin dinî ve ahlakî sorumluluğuna bırakılan, ancak gerek toplumsal bilincin mevcûdiyeti, gerekse evli çiftlerin bu işin şuur ve idrakinde olması sebebiyle pek de mağdur olmayan fakat, zamanla sosyal hayattaki ahlakî ve sosyal çözümlenin ortaya koyduğu olumsuzluklar sonucunda mağdur olmaya başlayan kadının haklarını koruma ve mağduriyetini giderme amacı yatmaktadır⁶⁶.

E. Evlenme Engeli Kavramı

Evlenme akdinin gerçekleşmesi için, tarafların irade beyanı, akdin şahitlerin huzurunda yapılması gibi birtakım şekil şartlarından önce, esasa ilişkin birtakım şartlar daha aranmaktadır. Bunlar ise tarafların farklı cinsten olması, akde rıza ve muvafakatleri gibi müsbet şartlar ile; yine esasa ilişkin olmak üzere tarafların taşımamaları gereken birtakım vasıflardır. Taraflarda bulunmaması gereken bu menfî şartlara nikâh engelleri "*mevâniu'z-zevâc*" denilmektedir. Bu menfî şartların bulunması, evlenme akdinin geçersizliğini (*fesât*) veya hükümsüzlüğünü (*butlân*) gerektirmektedir. Evlenme akdinin in'ikadı için esas ile ilgili bu şartlara riayet etmek zorunludur⁶⁷.

Bir fıkıh usûlü kavramı olarak *mâni'*: "*şâri'in, hükmün meydana gelmesine veya sebebin iktizasına (sonuç doğurmasına) engel olarak kabul ettiği şeydir.*" Buna göre sonuç bulunduğu sebep de bulunmakta; fakat mâni bulunduğu ise hüküm bulunmamaktadır. Yani, mâni'in bulunması, hükmün bulunmasına engel teşkil etmektedir. Kısaca mâni varsa hüküm yoktur⁶⁸.

Bilindiği gibi İslâm aile hukukunda birtakım sebepler, akdin tesis edilmesine mani bir hal teşkil ederken, birtakım sebep ve durumlar ise evliliğin devamına engel teşkil etmektedir. Örneğin şahitlerin bulunmaması, irade beyanı... gibi⁶⁹ şekil noksanlıkları, veya evlenecek kişiler arasında nikâh engelinin bulunması, evlilik akdinin sıhhatine engel teşkil etmektedir. Buna karşılık şiddetli geçimsizlik (*nüşûz*), kocanın nafaka mükellefiyetini yerine getirmemesi... gibi sebepler ya da karı veya kocada evlenme akdi sırasında mevcut olan veya sonradan meydana gelen birtakım akıl hastalıkları veya bedenî noksanlıklar da evliliğin devamına engel olabilmekte ve yargı önünde boşanma (*tefrik*) sebebi kabul edilmektedir⁷⁰.

66. İslâm ülkelerinde aile hukuku alanında yapılan yeni hukukî düzenlemeler için bkz. Leibesny, *The Law in The Near and Middle East*, ss. 136-155.

67. Kilise hukukunda "evlenme mâni'i" kavramının, genellikle evlenmenin şartlarındaki bütün noksanlıkları içerdiği, örneğin akitteki şekil, ehliyet ve irade noksanlıklarının da aynı kavram ile ifade edildiği görülmektedir. Bkz. Schwarz, *Alle Hukuku*, s. 73.

68. Muhammed Sellâm Medkûr, *Mebâhisu'l-Hükm inde'l-Usûliyyîn*, Matbaatu Lecneti'l-Beyâni'l-Arabî, Kahire 1959, I/150; aynı yazar, *Ahkâmü'l-Usreti'l-İslâm (Ez-Zevâc ve Asârüh Fi'l-Fikhi'l-İslâmî) Dâru'n-Nehdati'l-Arabîyye*, Kahire 1967, I/112.

69. H.A.K. Md. 56, 75-77.

70. Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *es-Seriatu'l-İslâmîyye*, Matbaatu Dâri'l-Telif, Kahire 1968, s.336; Zekeriyya el-Berrî, *el-Furak- Beyne'z-Zevceyn*, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi 1986 yılı Ders Notları, Kahire 1986; s.

Ancak konunun sınırlandırılması amacıyla, bunları çalışmamızın kapsamı dışında tuttuk. Sadece evlenme akdinin tarafları (aktif sùjeleri) olan kadın ve erkeğin hangi vasıfları taşımalarının, aralarında oluşacak evliliğe engel teşkil edeceğini; başka bir ifade ile İslâm hukuku açısından aralarında evlenme engeli bulunan kişilerin (*muharremât*) kimlerden ibaret olduğunu araştırılmasını çalışmamıza konu edindik.

Mâni' kavramı, evlenmeye izafe edildiğinde, evlenme engeli (nikah mâni), kişide sürekli bulunan ve değişmeyen veya geçici bir süre bulunan ancak değişebilen bir sıfatın, başkası ile evlenmesine engel teşkil etmesi anlamındadır. Bu nedenle evlenme engelleri (*muharremât*) ile ilgili hükümler de evliliği kısıtlayıcı, sınırlayıcı (*restrictive*) kurallar olarak görülmektedir⁷¹.

Önemi sebebiyle, hem klasik fıkah kitaplarında, hem de çağdaş ahvâl-i şahsiyye kanunlarında evlenme engelleri, müstakil bir başlık altında ele alınmaktadır. Aralarında evlenme engeli bulunan kişiler ile ilgili hükümler genellikle doğrudan Kur'an ve Sünnet tarafından tespit edildiği için, İslâm hukukçuları, evlenecek karşı cinsler arasında evlenme engelini bulunmamasını, nikah akdinin sıhhat (geçerlilik) şartı olarak kabul etmişlerdir⁷². Bu şarta riayetsizlik, yani birbiri ile evlenmeleri sarîh naslarla yasak kılınan kişilerin, bu yasak hükmünü bile bile ihlal ederek yaptıkları nikâh akdi, *bâtıl* (hükümsüz) kabul edilmiştir⁷³. Tahrimin zannî bir delile dayanması veya kat'î bir delil ile sabit olmasına rağmen, bu yasak hükmünün, bilinmeden ihlal edilmesi (yani yasaklığı taraflarca bilinmesine rağmen kasıtlı olmaksızın yasağa aykırı yapılan akit) ise, *fâsit* olarak kabul edilmiştir⁷⁴. Ancak, sadece Hanefî hukukçularınca benimlenen ve özellikle borçlar hukuku ile ilgili akitlerde çok önemli farklı so-

71. Wilson, *An Introduction...*, s.140.

72. Ahmed İbrahim Beg, *el-Ahkâmü's-Şer'iyye li'l-Ahvâl's-Sahsiyye*, (m.y) Kahire 1938, s.4; Abdülvahhâb Hallâf, *Ahkâmü-Ahvâl's-Sahsiyye li's-Şer'atü'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1990, s.43; Ali Hasaballâh el-Furka Beyne'z-Zevceyn, *Dâru'l-Fikri'l-Arabî*, Kahire (t.y) s.81; Bilmen, II/27.

73. Şa'bân, s.144.

74. Hasaballâh, s.144. Bir kısım İslâm hukukçuları, evlenecek kişiler arasında evlenme engelini bulunmamasını nikâh akdinin sıhhat şartı olarak kabul edip buna riayetsizliğin, akdin fesadını gerektireceği kanaatinde iken; bazı İslâm hukukçuları ise, evlenme yasasını (haramı) bildiren delilin kat'î ve zannî olması arasında ayırım yaparak, evlenecek kişiler arasında, kapsamı sarîh naslarla kesin olarak tespit edilen ve yasaklığında ittifak edilen engellerin bulunmamasını (kişinin annesi veya kızkardeşi... ile evlenememesi gibi) akdin in'ikadının şartı olarak kabul edip; buna riayetsizliği, yani, aralarında evlenme engeli bulunan veya birbiriyle evlenmeleri naslarla kesin olarak yasaklanan kişilerin, bu yasak hükmünü bile bile evlenmelerini butlan sebebi olarak kabul etmişlerdir. Buna karşılık üzerinde ittifak edilmeyen engellerin bulunmamasını ise akdin sıhhat şartı olarak kabul etmiş, buna riayetsizliğin ise, akdin fesadını gerektireceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydın, s. 18; Şa'bân, s.100, 118; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Sahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî (t.y.) s.61.

nuçlar doğuran *butlan-fesat* ayrımının pek çok hanefi hukukçusuna göre de, evlenme engelleri konusunda ve ibadetlerde, sonuç açısından farklı bir pratik bir önemi yoktur. Çünkü borçlar hukuku ile ilgili akitlerin aksine, aile hukukunda aralarında evlenme engeli bulunan kişiler (*muharremat*) ile ilgili yasağın ihlali, başka bir ifade ile akitte muharremattan kaynaklanan *butlan* ve *fesat*, akdin feshini ve evlilerin tefrikini gerektirmektedir. Aynı durum ibadetler için de söz konusudur. Kısaca hem ibadetlerde hem de aile hukukundaki, fasit ile bätül kavramları arasında netice itibarıyla bir fark yoktur⁷⁵.

Sınırlandırılmamış evlilik, evlilikten beklenen sonuçları vermez. Bu nedenle ideal bir aile hayatı için kimlerin birbiri ile evlenebileceğini düzenlemek ve bazı insanların birbiriyle evlenmelerine yasaklar ve kısıtlamalar getirerek sınırlandırmak zorunludur. Bu engellerin dinî, sosyal, fizyolojik... birtakım gerekçeleri vardır. Ancak bunların boyutları tarih boyunca farklı olmuştur. Tarihsel süreçte eş seçimine, bazı toplumlarda herhangi bir sınırlama getirilmediği; bazı toplumlarda ise önemli yasak hükümlerinin bulunduğu dikkati çekmektedir. Örneğin eski İran'da evlenme engeli çok az olup, günümüzde birer evlenme engeli olarak kabul edilen durumlar, onlarda evlenme engeli kabul edilmemiş; hatta ana-oğul ve kardeşler arası evlilik iyi sayılmıştır. Aynı durum Eski Mısır ve Isparta için de sözkonusu edilmiştir⁷⁶. Buna karşılık semavî (ilahî) kaynaklı hukuk sistemlerinin evlenme engelleri ile ilgili bir iç mukayesesi, bunlar arasında esaslı benzerlikler olduğunu ortaya koymaktadır.

Evlenme engelleri, mahiyetleri itibarıyla sürekli ve geçici olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmaktadır⁷⁷.

75. (العقد المأثر والفاقد صواب في النكاح) el-Kâsânî, II/268; İbnü'l-Hümmâm, II/382; Aydın, s.18, 30; Ebû Zehra, Ahvâl, s.61. Şâfililerde bätül ile fasit kavramlarının birininin müradifi olduğuna temas eden Gazâlî de bu ayrımın Hanefilere ait olduğunu dikkat çekmiştir. Bkz. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfî min İlmî'l-Usûl*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır 1937, I/61; Şa'ban, s.157; krş. Esat Arsebük, *Medenî Hukuk*, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara 1940, II/401. Ancak fasit ve bätül akitler arasında birtakım farklılıklar vardır. Bkz. Hallâf, s.40; Ebû Zehra, Ahvâl, s.52, 142; Ahmed Zeki Muhammed, *Min Evdâi'l-Alâkatil'z-Zevciyye ve Hasâisuha fi'ş-Şeriatil'İslâmiyye*, Matâbiu'ş-Şa'b, yıl. 55, sayı 321, Kahire 1965, s. 127.
76. Robert Roberts, *The Social Laws of the Qur'an*, Curzon press, London 1990, s. 12; Recal Gâlip Okandan, *Umumî Hukuk Tarhi Dersleri*, Fakülteiler Matbaası, İstanbul 1952, ss. 90, 280; Cin, s.101.
77. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Biddiyetü'l-Mücehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübra-Mısır ty, II/28; Muhammed Kadri Paşa, *Kitâbu'l-Ahkâmî's-Ser'iyye Fi'l-Ahvâl's-Sahsiyye Alâ Mezhebi'l-İmâm Ebi Hanifeti'n-Nu'man*, Matbaatu Hindiyeye Md.21, en-Nâhî, s.9; Muhammed Zeyd el-Ebyâ'nî, *Şerhu Ahkâmî's-Ser'iyye Fi'l-Ahvâl's-Sahsiyye*, Matbaatu'ş-Şa'b, Mısır 1903, s.40.

I. SÜREKLİ EVLENME ENGELLERİ

Bu engeller, anababa-evlat, bacı-kardeş, damat-kayınanne... gibi doğuştan gelen, veya sonradan oluşan fakat süreklilik kazanan akrabalık ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Aşağıda detaylı olarak ele alacağımız gibi, kişiler arasında bu ve buna benzer akrabalık vasıflarının bulunması, aralarında tesis edilecek evliliğe sürekli bir engel teşkil etmektedir. Başka bir ifade ile devamlı evlenme engelini sebebi, erkek ile kadın arasındaki anne-oğul; bacı-kardeş... gibi süreklilik arzeden akrabalık bağı oluşturmaktadır. Evlenme engelini sürekli oluşu da bu akrabalığın sürekliliğinden kaynaklanmaktadır⁷⁸. Bu nedenle bu tür evlenme engellerine "*mutlak evlenme engelleri*" de denilmektedir.

Aralarında sürekli evlenme yasağı bulunan kişilerin kimlerden ibaret olduğu konusundaki sınırlayıcı hükümlerin dayanağını, Nisa Sûresinin 23. ayeti oluşturmaktadır. Bu ayetin tahlilinden, sürekli olan evlenme engellerini *kan hısımlığı*, *sıhriyyet* yani evlenme ve *süt* (emme ve emzirme)den doğan engeller olmak üzere üçlü bir tasnife tâbi tutmak mümkündür.

A. KAN HISIMLIĞI

Şahıslar arasında kan, süt veya evlenme gibi tabii veya akdi bir bağ ile teessüs eden akrabalık ilişkisine Arapça'da, *karâbet* denilmektedir. Bu kelime karşılığında ise Türkçe'de *hısımlık* kavramı kullanılmaktadır. Kan hısımlığı, hem çocuk ile anne-babası arasındaki usûl-furû ilişkisini; hem de aynı sulpte birleşen (civar) akrabalar arasındaki akrabalık bağını ifade etmektedir. Evlenme engellerini ifade etmede kan hısımlığı yerine nesep hısımlığı kavramı da kullanılmaktadır. Geniş ve tabii anlamıyla nesep (*kinship*), kişinin babasına, dedesine... nisbet edilmesidir. Daha dar ve teknik anlamıyla bu kavram, araya fasıla girmeksizin biri diğerinden gelen iki kişiyi birleştiren veya aynı anne ve babada birleşen kişiler arasındaki akrabalık rabitasını⁷⁹, kısaca ana-baba ile, bunların çocukları arasındaki dikey akrabalık ilişkisini ifade etmektedir. İşte bu rabita marifetiyle iki kişiden herbiri diğerine baba-oğul, dede-torun, anne-kız olma sıfatını kazanmaktadır⁸⁰. Ayrıca birbirinin sulbüden gelenler, örneğin baba → oğul → torun (*furû-descendant*) ve torun → baba → dede (*usûl-ascendant*) arasındaki aynı ilişkiyi ifade etmek üzere usûl-furû hısımlığı kavramı da kullanılmaktadır⁸¹. Ancak usûl ile furû arasındaki bu kan akra-

78. Şa'ban, s.144.

79. Mehmet Zihni Efendi, *Münâkehât ve Müfârukât*, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1324, s. 262; Mardinîzade Ebu'l-Ülâ, *Hukuku Medeniye Dersleri*, İş Matbaası, İstanbul 1930, IV/3.

80. Arsebük, II/371, ayrıca 362; Mardinîzade, IV/3.

81. Velidedeoğlu, II/276, 277.

balığının, kaynağını tamamen biyolojik bir hadise olan anne-baba arasındaki tabii ilişkiden aldığı da bir vakiadır. Bu nedenle, biz, sadece anne-baba ile çocuklar arasındaki dikey akrabalık rabitasını değil, aynı annenin babada birleşen kişiler arasındaki yatay akrabalık bağını da ifade etmesi sebebiyle kan hısımlığı (*consanguinity*) kavramının kullanılmasını tercih ediyoruz.

Kan akrabalığından doğan evlenme engellerinin kapsamı, Nisa Sûresi 23. ayeti ile ortaya konulmuştur. Bu ayetin "...Annelerimiz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları... (ile evlenmeniz) size haram kılındı" şeklindeki sarif ibaresinden, kan akrabalığından doğan evlenme engelinin; erkek merkez kabul edildiği takdirde dördüncü dereceye kadar olan kadın akrabaları (ki bunlara Arapça ifadesiyle *zû rahm-i mahrem* kısaca aynı annenin karnını paylaşan akrabalar denilmektedir) kapsadığı anlaşılmaktadır. Erkek merkez alınarak⁸² aralarında evlenme engeli bulunan kan akrabalarını da dörtlü bir tasnife tabi tutmak mümkündür⁸³.

1. Kişinin Usûlü

Erkek esas alındığı takdirde kişinin anneleri.

Nassın delaletinden *anneler* (*أمهات*) kavramının sadece anneyi değil; aynı zamanda gerek anne, gerekse baba tarafından olsun nineleri de kapsadığı anlaşılmaktadır. Çünkü kelime olarak kök anlamına gelen *el-üm* (anne) kelimesi, Arapça'da sadece kişinin kendisinden doğduğu tabii (öz) annesini değil; aynı zamanda annesini veya babasını dünyaya getiren kadınları (anne ve baba cihetinden nineleri) de kapsamaktadır⁸⁴.

2. Kişinin Furûu, Furûunun... Furûu

Yasak ayetindeki "...kızlarınız..." ibaresi, kişinin kızı ile arasındaki evlenme engelini ortaya koymaktadır. Ancak anne kelimesi gibi kız kelimesi de arapçada, doğrudan bir anneden doğan çocuğu değil, mutlak olarak kişinin furûunu ifade etmektedir. Bu nedenle kız (bint) lafzı, kişinin sadece kızlarının değil, oğlu veya kızı (furûu) vasıtasıyla kendisine nisbet edilen torunlarını da kapsamaktadır⁸⁵. Buna göre kişi ile kızı, oğlunun

82. Kişinin kimlerle evlenemeyeceği, aile reisliği, boşama yetkisi de dahil olmak üzere, Kur'an-ı Kerim'in aile hukukuna ilişkin hükümlerinin tahlili; Kur'anın erkek merkezli düzenlemeyi esas aldığı ortaya koymaktadır. Tabii olarak bu durum klasik fıkıh kitaplarına da yansımıştır. Örneğin aralarında evlenme engeli bulunan kişilerin (*muharremât*) tasnifinde de aynı erkek egemen anlayış dikkati çekmektedir.

83. Şa'ban, s.145.

84. eş-Şafil, V/ 37, 221; İbnü'l-Hümâm, II/357, 358; İbn Rüşd, II/28; ed-Derdîr, II/250; Süt anneyi de anne kapsamında mütâlaa eden hukukçular bulunmaktadır. Bkz. el-Cassâs, III/64-65; İbn Kudâme (Muvaffakuddîn), VII/470.

85. eş-Şafil, V/221; el-Cassâs, III/65; İbn Rüşd, II/28; İbn Kudâme (Muvaffakuddîn) VII/471; Şa'ban, s.147.

kızı, kızının kızı, oğlunun oğlunun.... kızı, oğlunun kızının... kızı arasında evlenme engeli bulunmaktadır.

Miras, velâyet, şahitliğin reddi vb. konularda, dede-torun ilişkisi de aynen baba-oğul ilişkisi gibi telakkî edilmiştir. Yani, dede açısından torunlar da, evlat kabul edildiği gibi, torun açısından dede de baba gibi kabul edilmiştir. Evlenme yasağının kapsamı konusunda da aynı mantığın hakim olduğu görülmektedir. Yani usûl ve furû arasındaki evlenme yasağı sınırsız olup ne kadar yukarıya çıkılırsa çıkılsın veya aşağıya inilirse inilsin aralarında torun-nine/dede ilişkisi olan her derecedeki akrabalık bağını kapsamaktadır⁸⁶.

3. Anne ve Babanın Furûu veya furûunun... furûu

Bunlar, kişinin kızkardeşleri veya üçüncü dereceye kadar olan civar hısımlarıdır⁸⁷. Yukarıda da ifade edildiği gibi civar hısımlığı kavramından: "aynı sülpten (zürriyetten) gelmemekle beraber ortak (müşterek) bir sülpte birleşen akrabalar" kastedilmektedir⁸⁸. Buna göre anne-baba bir, veya sadece ana yada baba bir kardeşler arasında evlenme engeli bulunduğu gibi; kişi ile, erkek veya kızkardeşlerinin kızı, veya erkek ve kızkardeşinin oğlunun kızı arasında evlenme engeli bulunmaktadır. Yani erkek kardeş merkez alındığı takdirde, yasak (haram) olması açısından anne-baba bir, sadece anne veya baba bir kardeşler ve bunların çocukları aynı hükme tâbidir⁸⁹.

4. Dede ve Ninelerin Sadece Birinci Derece Furûu

Bunlar kişinin amca, hala, dayı ve teyzesi durumundaki akrabalarıdır. Fiilen gerçekleşmesi zor olsa bile, teorik olarak anne ve babanın yukarıya doğru hala ve teyzeleri de kişinin doğrudan hala ve teyzesi kabul edildiğinden, kendisi ile bunlar arasında da evlenme engeli doğmaktadır⁹⁰. Ayrıca evlenilmesi yasak kılınan hala ve teyzelerin, anne ve baba ile olan ilişkisinin, anne-baba bir olması ile, sadece anne veya baba bir olması arasında yasak doğurması açısından herhangi bir farklılık yoktur. Ancak amca, hala, dayı ve teyze kızları, dede ve ninenin birinci derecede furûu olmadıkları (kişiye dördüncü derecede akraba oldukları) için erkeğin, bu durumdaki akrabaları ile evlenmesinde herhangi bir engel söz ko-

86. eş-Şafîî, V/37; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi Fıkhi Mezhebi'l-İmâmî'ş-Şafîî*, Matbaatu Mustafa'l-Bâbî el-Halebî, Mısır (ty), II/42; es-Serahsî, IV/38; Burhanuddîn Ebû Bekr b. Abdilcelîl el-Merğînanî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübededî*, Matbaatu Mustafa'l-Bâbî el-Halebî, Mısır (ty), I/191; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Receb, *el-Kavâid Fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlimiyye, Beyrut 1972; s.313; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII/567; Muhammed Ebû Zehra, *Muhâdarât fi Akdî'z-Zevâc ve Asârih*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1871, s.104; el-Ebyânî, I/41; Şaban, s.146.

87. Şaban, s.145-146, Cın, s.102.

88. ed-Derdîr, II/251; Arsebük, II/362.

89. ed-Derdîr, II/251; Arsebük, II/362.

90. el-Cassâs, III/65; es-Serahsî, IV/199; el-Kâsânî, II/257; eş-Şirâzî, II/42; Şa'ban, s.145.

nusu değildir⁹¹. Ahzab Sûresi 50. ayetindeki "Ey Peygamber... amcanın, halanın, dayının ve teyzenin seninle beraber göç eden kızlarını sana helal kıldık.." ayeti de bunu sarîh olarak ortaya koymaktadır. Ayet her ne kadar doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında nazil olmuşsa da hükümün, sadece kendisi ile ilgili olduğuna dair bir delil bulunmadıkça, kendisi için sabit olan hüküm, ümmeti için de geçerlilik arz etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), kızı Hz. Fatıma'yı, amcasının oğlu olan Hz. Ali ile evlendirmişti⁹².

Kısaca ifade etmek gerekirse, kan akrabaları arasındaki evlenme engeli, kişinin usûlü, furûu, anne veya babasından herhangi birisinin furûu ile dede ve ninelerin sadece birinci derece furûundan ibarettir. Bu akrabalar arası evlenme akdi ise *butlan* (hükümsüzlük) ifade etmektedir⁹³.

Kan hısımlığından kaynaklanan evlenme yasağına sosyolojide *iç evlenme* (*endogamy*), bunun aksine yani aile dışından evlenmeye ise "*dış evlenme*" (*exogamy*) denilmektedir⁹⁴. Eski ve yeni hukuk sistemlerinde "*iç evlenme*" ile mücadele, önemli bir yer işgal etmektedir. Gerekçe olarak da günümüzde bu tür evliliklerin biyolojik ve zihinsel özürlü doğumlara sebep olduğu, nesillerin yozlaşmasına yol açtığı, kısaca tıbbî sakıncaları olduğu zikredilmektedir. Ancak bu tür sakıncaların İslâmın sınırladığı üçüncü dereceden sonraki akrabalar için de sözkonusu olup olmadığı tartışılabilir. Kan hısımlığı hemen hemen bütün ülkelerde bir evlenme engeli kabul edilmesine rağmen bu engelin kapsamı değişik ülke ve hukuk sistemlerine göre farklılık arz etmektedir. İtidali temsil eden İslâm merkez alındığında, birtakım hukuk sistemlerinin bu konuda ifrat; bir kısmının ise tefrit noktasında olduğu görülmektedir. Örneğin eski İran ve Mısır'da erkek ve kız kardeşlerin birbiriyle evlenmelerine müsaade edilmiş⁹⁵, hatta kardeşler arası evlilikler tercih edilmiştir⁹⁶. Kısaca ifade etmek gerekirse evlenme alanı sınırlandırılmamış, aksine olabildiğince geniş tutulmuştur. Evlenme engelini çok az sınırladığı ülkelere Almanya Medeni Kanunu da örnek verilmektedir. Almanya'da kişinin, kızkardeşinin kızı ile (örneğin dayının, kendi yeğeni ile) evlenebileceği ifade edilmektedir⁹⁷. Bunun tıbbî, dinî ve ahlakî açıdan tenkidi mümkündür. Evlenme engelini çok az sınırlayan bu görüşe karşılık Macaristan ve Avusturya'da evlenme engelini kapsamı daha geniş tutulmakta ve kardeş çocuklarının (amca, dayı,

91. Abdurrahman Münib, *Hukuku Medeniye Dersleri (Dâru'l-Fünûn Hukuk Fakültesi 1336-1337 yılı. III. Sınıf Ders Takrirleri)*, Dâru'l-Fünûn Matbaası, İstanbul 1337, s.104-105, Şa'ban, s.145., Cin, a.g.e., s.102.

92. Medkür, I/1114; Şa'ban, s.147.

93. Ahmed İbrahim, s.14; Şa'ban, s.148.

94. Schwarz, s.80.

95. Roberts, *The Social Laws of the Qur'an*, s.12; ayrıca bkz. Arsebük, II/548; Okandan, s.90, 280; Cin, a.g.e., s.101.

96. Okandan, aynı yer.

97. Velidedeoğlu, II/63.

hala, teyze çocuklarının) birbiriyle evlenmesine müsaade edilmemektedir⁹⁸. Bu görüşün tefrit noktası, katolik kilisesinde odaklaşmaktadır. Katolik kilisesi hukukunda kan hısımlığından kaynaklanan evlenme engelini kapsamı çok geniş tutulmuş, yedinci dereceye kadar olan akrabalar arasında bile evlenme yasağı olduğu kabul edilmiştir. Bu anlayışa göre iki kardeşin, torunlarının torunları bile birbiriyle evlenememektedir⁹⁹. Ancak bu alan, hazırlanan çağdaş kanunlarla günümüzde üçüncü dereceye kadar indirilerek, bu tür ifratlar izale edilmeye çalışılmıştır¹⁰⁰.

Yukarıda ifade edildiği gibi İslâm hukukunda kan hısımlığından kaynaklanan yasak, üçüncü dereceye kadar olan civar hısımlar (amca, hala, dayı, teyze) ile sınırlıdır. Bu sınıra ulaşmayan akrabalar ile evlilik örneğinin (amca, hala, dayı ve teyze kızları ile evlilik) yasak kapsamının dışında kalmaktadır. İç evlenmeye yöneltilen bu tür evliliklerin, nesillerin tereddidi göstermesine ve cıltlaşmasına yol açtığı şeklindeki eleştirilere karşılık bu tür biyolojik sakıncaların, doğrudan iç evlenmeden kaynaklanmadığı; ancak hastalıklara yakalanma istidadı yüksek olan ailelerdeki iç evliliğin; başka bir ifade ile, (yakın akrabalık sebebiyle) hem annenin hem de babanın irsî hastalıklara temayülü olmasının, doğacak çocuğun hasta olma riskini de artırdığı ifade edilmektedir¹⁰¹. İslâm hukuku açısından bu tür evlilikler, *vücûp* değil *cevâz* kapsamında yer almaktadır. Buna göre kişi, bu derecedeki akrabaları ile evlenmek zorunda da değildir. Buna rağmen biz, *Yüce Allah'ın (şâriin) kullarına zararlı olan şeyi meşru kılmayacağı* temel ilkesinden hareketle yukarıda zikredilen tıbbî risklerin, İslâm'ın evlenmelerine müsaade ettiği dördüncü derece akrabalar arası evliliklerde de sözkonusu olabileceğini düşünmüyoruz.

Yahudi hukukunda da kabul edilen kan akrabalığından doğan evlenme engeli, usûl ve furû (baba, dede, nine → torunlar) arasında sınırsızdır. Usûl-furû dışında kalan civar akrabalar arasındaki evlenme yasağı ise, kız ve erkek kardeşlerin kızları ile sınırlıdır¹⁰². Hristiyanlıkta da aynı derecede bir yasak sınırı bulunduğu ifade edilmektedir¹⁰³. Yahudilik ve Hristiyanlık'taki hükümlerin İslâmî hükümler ile benzerlik arzettiği görülmektedir. İngiliz hukuku'nun bu konuya ilişkin hükümlerinin de İslâm hukuku ile benzerlik arzettiği görülmektedir¹⁰⁴. Türk Medenî Kanunu'nda

98. Schwarz, s.80.

99. Schwarz, s.79; Velidedeoğlu, s.II/63.

100. Schwarz, s.80.

101. Schwarz, s.79.

102. Muhammed Hafız Sabri- (yahudilik ile ilgili kısmı hazırlayan Rafello (), *Kitâbu'l-Mukârenât ve'l-Mukâbelât Beyne Ahkâmî'l-Mürûfat ve'l-Muâmelât ve'l-Hudûd FI Şer'î'l-Yahûd ve Nezâiriha Mine'ş-Şer'iati'l-İslâmiyye*, Matbaatu Hindiyye, Mısır 1992, s.373-374; Tevrat, Levililer 18/6, vd.

103. Sabri-Rafello, *Kitâbu'l-Mukârenât*, s.376.

104. Wilson, *An Introduction...*, s.140.

da yasak kapsamının üçüncü derece civar hısımlar (hala, amca, dayı, teyze) ile sınırlı olduğu görülmektedir. Buna göre T.M.K.'da amca ve dayı kızları dördüncü derecede kaldıkları için bir yasak sebebi kabul edilmemektedirler¹⁰⁵.

B. SİHRİ HISIMLIK

Kişinin bir aileye mensûbiyeti, her şeyden önce *sıhriyyet* (evlenme) vâkıasına dayanmaktadır. Yani biraz önce temas ettiğimiz kan akrabalığı, kaynağını evlilik ilişkisine meşrûiyet kazandıran nikâh akdinden almaktadır. Nikâhı, sadece karı-kocayı birbirine bağlayan hukuki bir akitten ibaret görmemek gerekir. Çünkü bu hukukî akit, sonuç itibariyle karı-koca arasında kalmamakta, aynı zamanda kocayı karısının; karıyı da kocasının *nesep* akrabaları ile, *sıhrî husum* (akraba) haline getirmektedir. Kelime olarak "*evlenmeden doğan akrabalık*" anlamındaki "*sıhriyyet*" teknik bir terim olarak, *eşlerden her birini diğerinin akrabalarına bağlayan hukukî bir rabıtayı* ifâde etmektedir¹⁰⁶. Nikâh akdi ile tesis edilen bu akrabalık da nesep akrabalığı gibi devamlılık kazanmakta, yani evliliğin boşanma, ölüm fesih vb. sebeplerle sona ermesi durumunda da evlilik ile teessüs eden sıhrî akrabalık, belli ölçüde nikâh engeli olmaya devam etmektedir¹⁰⁷. Ancak burada hemen şunu ifâde etmek gerekir ki sıhriyetten doğan engel, doğrudan sıhrî usûl ve furû ilişkisinde (dikey çizgide) sözkonusudur. Yani bu konudaki genel kural, sıhriyetten doğan evlenme engelini sadece kişi ile, sıhrî usûl-furû akrabaları arasında sözkonusu olması; sıhrî civar akrabalarının ise yasak kapsamının dışında kalmasıdır. Buna göre bir erkek, vefat eden veya boşanan eşinin kızkardeşi ile evlenebildiği gibi, ölen erkek kardeşinin eşi ile de evlenebilmektedir. Halbuki babasının veya oğlunun aynı durumdaki eşi için böyle bir evlilik, hukuken mümkün değildir¹⁰⁸.

Erkek esas alınarak sıhrî hısımlıktan doğan evlenme engellerini de; kişinin karısının usûlü ve furû ile kendi usûl ve furûunun eşleri olmak üzere dört alt başlık halinde toplamak mümkündür.

1. Karı'nın Usûlü (eşin usûlü)

Kişinin kayınannesi ve bunun usûlü ile evlenme yasağı da kaynağını Nisa suresinin 23. ayetinden almaktadır. "*...Eşlerinizin (karılarınızın) anneleri... size haram kılındı*". İbaresini bu yasağı sarîh olarak ifâde etmektedir. Ancak anne ile doğacak evlenme yasağının, kız ile nikâh akdinden itibaren mi, yoksa fiilî birleşmeden sonra mı doğacağı konusunda bazı

105. Bkz. TMK, Md. 92/1.

106. Cin, a.g.e., s.102; Velidedeoğlu, II/65.

107. Döndüren, s.133.

108. Wilson, An Introduction, s.140.

görüş farklılıkları bulunmaktadır. Hanefi mezhebine göre bir erkeğin, bir kadın ile nikâh akdi yapmış olması, bu erkek ile nikâh yaptığı kadının annesi arasında sürekli bir evlenme engeli doğması için yeterli sebeptir. Buna göre fiili birleşme (*zifaf*) olmasa bile, sahih bir nikâh akdinden sonra koca ile, evlenme akdi yaptığı kadının usûlü (annesi, anne veya baba tarafından nineleri) arasında sürekli bir evlenme engeli doğmaktadır¹⁰⁹. Nikâh akdinin yapılmış olması evlenme engelinin doğması için yeterli sebeptir. *Kızı nikâhlamak, annesini haram kılar* (*من تزوج امرأة حرمت عليه بنتها بحرم الأم*)¹¹⁰ kuralı bu konuyu özetlemektedir.

Eşin annesi ile evlenme yasağının doğması için sadece nikâh akdinin yapılmış olmasını yeterli sebep kabul etme konusunda Maliki Şafii, Hanbeli ve Caferi hukukçularının da hanefiler ile aynı kanaati paylaştıkları görülmektedir¹¹¹. Hz. Ömer, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'a da isnad edilen bu görüş, kaynağını Hz. Peygamber (SAV)'in *هرمت عليه* (*من تزوج امرأة حرمت عليه*)

أما دخل بها ولم يدخل، وحرمت عليه ابنتها ان دخل بها، ومن تزوج امرأة فطلقها قبل ان يدخل لا بأس أن يتزوج رببته، ولا يعمل له ان يتزوج أمها

"kim bir kadınla evlenirse, onunla zifaf olsun olmasın, bu kadının annesi, kendisine haram olduğu gibi, kadın ile zifaf olduktan sonra, bu kadının (başka kocadan olma) kızı da kendisine haram olur." hadislerinden almaktadır¹¹².

Buna karşılık Bişr el-Merisi, İbn Şüca' el-Belhi ve Dâvûd ez-Zâhiri ise, böyle bir yasağın doğabilmesi için, sadece nikâh akdinin yeterli olmadığını, fiili birleşmenin de vukû bulması gerektiğini savunmuşlardır¹¹³. Bu görüşün kaynağını ise Hz. Ali'nin "anne ile evlenme engeli doğması için kız ile; kız ile evlenme engeli doğması için anne ile fiili birleşmenin şart olduğu" (*لا تحرم الام إلا بالدخول بابنتها كما لا تحرم ابنتها إلا بالدخول بأمتها* ...)

109. eş-Şafii, V/221; Sahnûn b. Sâid el-Tennûhi, el-Müdevvenetu'l-Kübrâ, Matbaatu's-Salâde, Mısır (t.y), II/274; eş-Şirâzi, II/42; el-Cassâs, III/67-70; Kâsânî, II/258; İbnu'l-Hümâm, II/358; el-Ebyânî, I/44; Ebû Zehra, Akd..., s.109; Medkûr, I/119; Şa'ban, s. 153; Karaman, s. 259. Seyyid Abdullah Ali Hüseyin, *el-Mukâranûtu'l-Teşriyye Beyne'l-Kavâini'l-Vad'iyye el-Medeniyye ve'l-Teşri'l-İslâmi, Mukârana Beyne Fikhi'l-Kânuni'l-Frensî ve Mezhebi'l-İmam Malik b. Enes*, Matbaatu İsa'l-Bâbi el-Halebi, Kahire 1947, I/131.

110. Sahnûn, II/274; İbn Rüşd, II/30; el-Kâsânî, II/258; el-Menûfi, III/116.

111. Mâlik, *Muvatta'*, Nikâh 9; eş-Şafii, V/221; İbn Kudâme, VII/472; ed-Derdîr, II/251; İbn Kudâme (Muvaffakuddîn), VII/472 el-Menûfi, III/116p; Necmüddin Ca'fer b. Hasan el-Hilli, *el-Muhtasarü'n-Nâfi' fi'l-Fikhi'l-İmâmiyye* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır 1376, s.200.

112. es-Serahsî, IV/199; İbnu'l-Hümâm, II/358; İbn Kudâme (Muvaffakuddîn), VII/472; Hadis'in metni, *Concordance* da ve *Zeylal*'nin *Nasbu'r-Râye*'sinde tespit edilmiştir.

113. es-Serahsî IV/199; İbnu'l-Hümâm, II/358; el-Kâsânî II/258.

şeklindeki görüntü oluşturmaktadır¹¹⁴. Meşhur Sahabî Zeyd. b. Sabit de bu konuda Hz. Ali ile aynı kanaattedir¹¹⁵.

2. Karının Furûu

Karı-koca arasındaki evlilik bağının, kocanın vefatı, boşama, fesih vb. sebeplerle kesilmesinden sonra, kadının başka bir erkekle evlenmesi durumunda, eski evliliğinden olan çocukları, kadının bu yeni kocasının üvey çocukları olmaktadır. Burada **karının furû** ifâdesinden kastedilen de, kadının bir önceki evliliğinden doğan kızı ile, sonradan evlendiği eşi arasındaki evlenme engelidir. Buna göre, bir kadınla nikahlanıp fiilen birleştikten sonra, koca ile, bu kadının daha önceki evlilikten olan kızları veya oğlunun kızları arasında evlenme engeli doğmaktadır¹¹⁶. Bu hüküm de kaynağını "*kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı*" (وَرَبَابَشَيْكُمُ اللَّاتِي فِي حُجْرِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ) ayetinden¹¹⁷ almaktadır. Ancak ayetin ibaresinden, yasağın doğması için nikâh akdinin yeterli olmadığı, zifafın da şart olduğu anlaşılmaktadır. Salt nikâh akdinin yapıldığı, ancak kadının ölümü, boşanma vb. sebeplerle zifaf vukû bulmadan evliliğin sona erdiği durumlarda erkek ile, boşadığı kadının başka kocadan olma kızı veya diğer furûu arasında evlenme engeli doğmamaktadır. Karı-koca arasındaki nikâh rabitasının zifaftan sonra kesilmesi halinde ise aralarında sürekli bir evlenme engeli doğmaktadır¹¹⁸.

Önemine binaen şu noktayı tekrar ifade etmek gerekir ki; karı-koca arasında sadece nikâh akdinin gerçekleşmiş olması bile, bu koca ile, karısının usûlü (annesi...) arasında sürekli evlenme engeli doğururken; aynı durum, yani erkeğin, bir kadınla sadece nikâh akdi yapmış olması, o kadının furûu (kızı) ile evlenmesine engel teşkil etmemektedir. Ancak nikah akdinden ve zifaftan sonra koca ile, bu kadının furûu arasında sürekli bir evlenme engeli doğmakta, zifaftan sonra evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi durumunda bile bu yasak süreklilik kazanmaktadır. Kısaca birincide yasağın doğması için akit yeterli görülürken, ikincide fiilen birleşmiş olma şartı aranmaktadır¹¹⁹. "*Kızlarla nikahlanmak annelerini, an-*

114. el-Kâsânî, II/258; İbn Kudâme (Muvaffakuddin) VII/372; İbn Kudâme (el-Makdisî), IV/474.

115. es-Serahsî IV/199; İbou'l-Hümâm, II/358. el-Kâsânî, II/258.

116. Tirmizî, *Nikâh*, 26; eş-Şâfilî, V/40, 221, 222; Sahnûn, II/274; es-Serahsî, IV/199; el-Cassâs, III/69, 71; el-Kâsânî, II/259; ed-Derdîr, II/25; eş-Şirâzî, II/42; ez-Zehabî, s.90; Ebû Zehra, *Akd.*, s.109; Medkûr, I/120; Şa'bân, s.154; Döndüren, s.133.

117. Nisa 23.

118. eş-Şâfilî, V/40; eş-Şirâzî, II/42; el-Kâsânî, II/258.

119. Tirmizî, *Nikâh*, 26; el-Kâsânî, II/258; İbn Rüşd, II/29; ed-Derdîr, II/254; Hüseyin, *el-Mukâranâtu't-Teşriyye.*, I/131; Şa'bân, s.154. Hz. Ali'ye göre ise, gerek anne, gerekse kızı açısından evlenme engeli doğabilmesi için, kocanın nikah akdi yaptığı kadın ile fiilen birleşmesi (zifaf) zorunludur. Bkz. İbn Kudâme (Muvaffakuddin), VII/372; İbn Kudâme (el-Makdisî) VII/474.

nelerle nikahlanıp fiilen birleşmek kızları ile evliliği haram kılar" (العقد على البنات يحرم الاموات ، والدخول بالاموات يحرم البنات)¹²⁰ şeklindeki genel kural bu konuyu özetlemektedir.

Caferilerin bu konudaki kanaatleri biraz farklıdır. Onlara göre yukarıdaki kural iki taraflı işlemektedir. Yani fiili birleşme olsun veya olmasın, karı-koca arasında salt nikah akdinin yapılmış olması, o kadının hem annesi, hem de önceki kocasından olma kızları ile, daha sonra evlenme akdi yaptığı kocası arasında evlenme engeli doğurmaktadır¹²¹.

Bu konu ile ilgili ayetin "...evinizdeki üvey kızlarınız..." ibaresinden hareketle bir erkeğin kendi evinde bulunmayan üvey kızı ile evlenip evlenemeyeceği konusu da tartışılmıştır. Ancak bu ibarenin; evlenme engelini doğabilmesi için annenin daha önceki evlilikten olan kızının, annesi ile birlikte babalığın evinde bulunmasının şart olduğuna değil sadece bu kızların, genellikle öz anneleri ile birlikte üvey babalarının himayesinde bulduklarına işaret ettiği kabul edilmiştir. Kısaca bu ibare, yasağın şartını değil, mevcut ve hâkim olan bir adeti vurgulamaktadır¹²². Bu nedenle erkek ile, karısının başka kocadan olma kızı (*rebibe*) arasında evlenme engelini doğması için bu kızın, üvey babasının evinde (*hicr*) bulunması, İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna (*cumhûr*) göre şart değildir¹²³. Nitekim konu ile ilgili ayetin devamındaki "...eğer kendileri ile zıfafa girmemişseniz..." (...عان لم تكونوا دخانتم بهن ...) ibaresi de bu üvey kızlarla üvey babalar arasındaki evlenme yasağının hukukî gerekçesinin (*menâtinin*), üvey kızın, annesi ile birlikte üvey babasının (babalığının) evinde bulunması değil, sadece koca ile kadın arasındaki fiili birleşme (zıfaf) olduğunu göstermektedir. Bu nedenle doğacak sonuç açısından kızın, üvey babasının evinde ikamet edip etmemesinin bir farkı yoktur. Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'un da aynı kanaatte oldukları kaydedilmektedir¹²⁴.

120. es-Şâfiî, V/25; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddî'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvirî'l-Ebsâr*, Elif Ofset Tesisleri, İstanbul 1984, III/31; Hallaf, s.46; es-Sibâlî, s.108. el-Menûfî, III/118; ez-Zehabî, s.91. Şaban, s.153-155; Medkûr, I/120 Sabri-Rafello, *el-Mukârenât...*, I/131, Krş. Arsebük, II/370.

121. el-Hillî, s.200.

122. el-Kâsânî, II/259; Şaban, s.155. Hükümleri, bu tarzda sevkette hususunda Kur'an-ı Kerim'de başka ayetler de bulunmaktadır. Örneğin İsrâ 31. ayetindeki "geçim endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyiniz..." ibaresinde öldürme yasağının "geçim endişesi" ile sınırlandırılması, fakirlik korkusunun olmadığı durumlarda çocukların öldürülebileceğini değil, sadece cahiliyye devrinde yaygın olan "geçinememe korkusuyla çocukları öldürme" adetine dikkat çekmek içindir. Bkz. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, IV/12; Şaban, s.155.

123. İbnü'l-Hümâm, II/359; İbn Rüşd, II/29; Şa'ban, s.155.

124. es-Serahsî, *el-Mebsût*, IV/200; İbnü'l-Hümâm, II/359; el-Menûfî, III/117; el-Ebyânî, I/43-44.

a. Fasit Evlilik ve Evlenme Engeli

Burada iki noktaya daha temas etmek istiyoruz. Bunlardan birisi evliliğin fasit bir akde dayanması (örneğin şahit bulunmaması) durumunda da, sahih evlenmeden (sıhriyyetten) doğan evlenme engellerinin doğup doğmayacağıdır. Hemen ifâde etmek gerekir ki sahih bir evlenme akdinden doğan evlenme engelleri, aynen bu tür evliliklerde de sözkonusudur. Yani bu tür fasit evliliklerden sonra da eşlerden her biri ile, diğzerinin usûl ve furûu arasında bir evlenme engeli doğmaktadır¹²⁵.

Diğzer konu ise birbiri ile zina eden kadın ve erkeğin nikâh akdi yaparak evlenip evlenemeyecekleri, buna bağılı olarak zinanın da sahih evlilik gibi evlenme engeli doğurup doğurmayacağıdır.

Zina eden kadın ve erkeğin nikah yaparak birbirleriyle evlenmeleri mümkündür. Bu konuda fukaha arasında herhangi bir ihtilaf yoktur¹²⁶. Nitekim zina ettiği bir kadınla evlenip evlenemeyeceğini soran birisine Hz. Peygamber (s.a.v.): "haram bir fiil, (aslında) helal olan bir fiili haram kılmaz" (المحرم لا يحرم الحلال) buyurarak bunun mümkün olduğunu ifâde etmiştir¹²⁷. Zina fiilinden sonra icra edilen nikah akdinden altı ay sonra doğan çocuğun nesebi de sahih kabul edilmektedir. Ancak, zina eden çiftler arasında nikah akdinin yapılabilmesi için kadının iddet beklemesi gerekip gerekmediği konusuna ihtilaf vardır. İmam Ebû Hanife, bu durumda iddeti gerekli görmezken, Medîne ekolüne mensup hukukçular, iddeti gerekli görmekte idler¹²⁸.

b. Zina ve Evlenme Engeli

Zina sebebiyle hısımlık ve buna bağılı olarak da evlenme engeli doğup doğmayacağı, mezhepler arasında tartışmalı bir konudur.

Hanefî imamları, Ahmed b. Hanbel ve İbnu'l-Kâsım'ın rivayetine göre İmam Malik ile Caferîlere göre, sahih nikâh akdinde olduğu gibi, gayr-i meşrû cinsel ilişki (zina)'den sonra bu kadın ve erkeğin her birisi ile diğzerinin usûl ve furûu arasında evlenme engeli doğmaktadır¹²⁹. İfade

125. Şa'ban, s.156.

126. İbn Rüşd, II/34; Şirâzi II/43; Şa'ban, s.178.

127. eş-Şeybânî, *el-Hüce*, III/387-388; İbn Kudâme (Muvaffakuddin) VII/169; el-Cassâs, II/108; eş-Şirâzi, II/43; Şa'ban, s.178. Hadisin Metni için bkz. İbn Mâce, *Nikâh*, 63.

128. eş-Şeybânî, *el-Hüce*, III/387-388.

129. eş-Şeybânî, *el-Hüce*, III/369, 378, 381, 382; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, (Neşr. Muhammed Abdullah Gazanfer) Karaçi 1410, s.264; es-Serahsî IV/206; el-Kâsânî, II/260, 261; el-Merğînânî, I/192; İbnu'l-Humâm, II/365, 366, 266; ez-Zemahşerî, 382; Sahnun, II/275; el-Kuhistânî I/272; el-Mavsilî III/88; İbn Abidin, III/32; İbn Kudâme (Muvaffakuddin) VII/488; İbn Kudâme (el-Makdisî) VII/477; İbn Rüşd, II/29, 30; ed-Derdîr, II/250, 251; Hallâf, s.46; ez-

edildiğine göre İmam Şâfiî ve İbn Ebî Leylâ ise aksi kanaattedirler. Bu imamlara göre evlilik dışı cinsel ilişki (zina), zina eden erkek ile, kadının başka kocadan olma kızı, hatta zina mahsûlü kız arasında evlenme engeli doğurmamaktadır¹³⁰.

Görüşleri tamamen farklı noktalarda odaklaşan bu iki gruptan her biri, kendi kanaatlerini teyid edecek birtakım akli ve nakli delillere dayanmışlardır. Nikâh kavramına semantik yaklaşım ve gayr-i meşrû cinsel ilişki sonucu meydana gelen çocuk ile tabii anne-baba arasındaki biyolojik bağ, dayanılan delillerin en önemlilerindedir.

Zinanın da sahih evlenme akdi gibi evlenme engeli doğuracağı kanaatinde olan hukukçular, Hz. Ümmühâni'nin rivayet ettiği "*Kim bir kadınla zina ederse, artık o kadının anası ve kızı (ile evlenmek) kendisine haram olur*" ve "*Kim şehvetle bir kadının avret mahalline bakar veya onu şehvetle okşarsa, artık kadının anası ve kızı (ile evlenmek) kendisine haram olduğu gibi, aynı kadın ile evlenmek kendi oğluna ve babasına da haram olur*" hadislerini esas almışlardır¹³¹. Bu son hadiste zikredilen "*şehvetle okşama*" veya "*şehvetle avret mahalline bakma*" dan doğan evlenme yasağının yüksek ahlaki düşüncelerden kaynaklandığı ve bununla harama götüren yolların da haram sayılarak, sonucu zina fiiline götürecektir yolların önceden tıkanması, böylece zina fiilinin hiç işlenmemesinin amaçlandığı ifade edilmektedir¹³². Hanefiler, "*şehvetle bakma*"nın evlen-

Zeheblî, s.92; Şa'ban, s.157; el-Ebyânî, I/45. Evzal, Leys b. Sa'd, Mücâhid, Şa'bî, İbrahim en-Nehaî ile Saîd b. el-Müseyyib, Süleyman b. Yesâr, Atî gibi meşhur tabii fakihlerinin de aynı kanaati paylaştıkları ifade edilmektedir. Bkz. el-Cassâs III/51; İbn Kudâme (Muvaffakuddîn) VII/477, 483; İbn Kudâme (el-Makdisî) VII/485, M.A.Ş.K. 24. Md. de aynı görüşü benimsemiştir. Bu kanaatin, İmam Şâfiî'nin iki görüşünden birisi olduğu da ifade edilmektedir. Ebû Zehra, Akd. s.113. Ayrıca bkz. el-Hafif, s.318-319; Bilmen II/97-98.

130. eş-Şeybânî, el-Hüccce, III/369; eş-Şâfiî, V/25-223; 42; eş-Şirâzî, II/43-44; es-Serahsî, IV/204, 206, 208; el-Cassâs, III/52; el-Kâsânî, IV/257, 260; el-Merğîni, I/192; ez-Zemahşerî, s.381, 382, 383; ed-Dusûkî, II/250; İbn Kudâme (el-Makdisî) VII/III/1385; Muhammed Zührî el-Gamrâvî, *es-Sirâcu'l-Vahhâe Şerhu Metni'l-Muhtae*, Mathauntu Mustafa'l-Bâbî el-Halebî, Mısır 1933, s.374; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmu'l-Usre Fi'l-İslâm*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1977 s.167, el-Hafif, s.319; ez-Zeheblî, s.92. Aynı kanaat meşhur tabii fakih ve muhaddis Saîd b. el-Müseyyib'e ve İmam Malik'e de isad edilmektedir. Bkz. Malik, *Muvatta'*, Nikah, 10; Sahnûn, II/277.

131. es-Serahsî, IV/204, 207, 208, el-Kâsânî, II/261; ez-Zemahşerî, s.382; İbn Kudâme (Muvaffakuddîn), VII/481, İbn Kudâme (el-Makdisî), VII/487; Şâh İbnu'l-Cevzî, *İsârü'l-İnsâf fi Asâri'l-Hülf* (thk. Nâsîru'l-Âli en-Nâsîr'ul-Halîfî), Dâru'l-Selâm; Kahire 1987, s.105-106; Hanefiler, bu konuda ayrıca sahâblerden gelen rivayetlere de atıf yapmaktadırlar. Bkz. es-Serahsî, IV 207; ancak yukarıda zikredilen hadisin kaynağı *Concordance* da ve Zeval'nin *Nasbu'r-Râye* sinde tespit edilememiştir. İfade,

(إذا قبل الرجل المرأة من شهرة أو منى أو نظر إلى فرجها لم يعمل لأبيها ولا لابنها)

şekliyle İbrahim en-Nehaî'ye de zafe edilmektedir. Bkz. İbn Hazm, IX/526.

132. Hallâf, s.146.

me yasağı doğurmasını *kryasa* değil, *istihsana* dayandırmışlardır¹³³. Çünkü maddî olarak gerçekleşmeyen bir fiil üzerine, (gerçekleşmiş gibi) hüküm inşa edilmektedir.

Bilindiği gibi İslâm aile hukukunda; aralarında nikah akdi bulunan kadın ve erkeğin, herhangi bir maddî (fizikî) ve psikolojik bir engele maruz kalmaksızın fiilî birleşmede bulunabilecekleri bir ortamda başbaşa kalmaları (*halvet-i sahîha*)da, hükmen fiilî birleşme (*cimâ*) olarak kabul edilmektedir. Halvet fiilî birleşme ile sonuçlanmasa bile, halvet sırasında, birbirinin nikâhlıları olarak eşlerin, başkalarına kapalı olan bir mekanda birbirlerini okşamaları, (birbirlerinin avret mahalline bakmış olmaları) ve diğer duygusal ilişkileri de hükmen karı-koca olma kabul edilmektedir. Öyle ki halvet ile karı-koca arasında fiilî birleşme imkanı olduğu halde bunun gerçekleşmemesi ve arkasından boşama veya başka sebeplerle evliliğin sona ermesi durumunda da, hükmen fiilî birleşme (*zifaf*) gerçekleşmiş kabul edilmekte, burada da fiilî birleşmeden soraki boşanmadan doğan hukukî sonuçların doğacağı kabul edilmektedir. Örneğin kadın mehir alma hakkı kazanmakta; diğer taraftan yeni bir evlilikten önce iddet bekleme yükümlülüğü ile mükellef olmaktadır¹³⁴. Bu nedenle hadisteki "*şehvetle bakma ve okşama*" gibi ifâdeler Malikî mezhebine mensup bazı hukukçular tarafından "*halvet*" olarak tefsir edilmiştir¹³⁵. Çünkü karşılıklı olarak şehvetle okşama vs. ancak halvet durumunda gerçekleşmektedir. Bu nedenle hükmen zifaf kabul edilen halvet'in de, aynen zifaf'tan doğan evlenme engellerini doğuracağı kabul edilmiştir. İhtiyatlı hareket ederek halvetin de hükmen, kaynağını hukukî bir akitten alan fiilî birleşme gibi hukukî sonuç doğuracağı şeklindeki anlayış, şehvetle bakma veya dokunmayı da karşı cinslerin birbirine bakması veya mücerret dokunması olarak değil, birbiriyle başbaşa kalmaları, kısaca, uygun bir ortamda başbaşa kalmaları (*halvet*) olarak yorumlamakla, bu konuya; hukuk mantığına uygun bir izah getirmektedir.

Ayrıca gayr-i meşrû birleşmenin de evlenme engeli doğuracağı kanaatinde olanlara göre nikâh kelimesi, teknik bir kavram olarak evlenme akdini ifâde etse de, kök anlamıyla cinsel ilişkide bulunma anlamındadır¹³⁶. Bu kavram zaman zaman her iki anlamıyla da kullanılmaktadır. Kelime anlamıyla maddî-cinsî bir ilişkiyi ifâde eden bu fiilin salt maddî bir eylem olarak, kaynağını hukukî bir akitten alması ile, gayr-i meşrû olması arasında

133. es-Serahsî, IV/208.

134. İbn Kudame (Muvaffakuddîn) VII/488; İbn Kudame (el-Makdisî) VII/482; Mâlik, el-Muvatta' (Şeybânî Nüshası) s.178; es-Sibîl, s.131-132.

135. ed-Dusûkî, II/251, İbn Rüşd, II/29; Ayrıca Şelebî, s.173; Geniş bilgi için bkz. Zeydan, el-Mufasssal, VI/228-234.

136. el-Serahsî IV/205; el-Cassâs, III/50, 51; el-Esmendî, s.53; Arapçada nekeba köklü, fiilî birleşme anlamında kullanıldığı gibi (örneğin Bakara 230); evlenme akdi anlamında da kullanılmaktadır (Nisa 22). Bkz. el-Kâsânî, II/261, İbn Kudâme (Muvaffakuddîn) VII/333.

bir fark yoktur. Örneğin Kur'an-ı Kerim'deki (..ولا تتكوا ما تكح أبائكم ...) ayetindeki nikâh ifadesi kelime anlamıyla yani cinsel birleşme (cimâ) anlamında anlaşıldığı takdirde, ayetten "babalarınızın fiilen birleştiği kadın ile birleşmeyin" anlamı çıkacaktır¹³⁷. Akit anlamında algılandığı takdirde "Babalarınızın nikâh akdi yaptığı kadınlarla evlenmeyin" anlamına gelecektir ki her iki durumda sonuç yine farklı olmayacaktır. Bu durumda mezkur ayet, babasının birleştiği kadın ile oğlun evlenmesinin tahrimi konusunda nass olmaktadır. Bu nedenle, gayr-i meşrû cinsel ilişkinin evlenme engeli doğurmayacağı ön kabulünden hareketle, cinsel birleşmenin evlenme engeli doğurabilmesi için mutlaka hukuken meşrû olan bir akde dayanması şeklinde bir sınırlamada bulunmak, nassa ilâvede bulunmak demektir. Halbuki âhâd haberlerle veya kıyas yolu ile nassa ilâvede bulunmak uygun değildir¹³⁸.

Buna karşılık, gayr-i meşrû ilişkinin yasak doğurmayacağı kanaatinde olan Şafiilere göre, Arapçada nikâh kelimesinin gerçek anlamı, cinsel ilişki değil, evlenme akdidir¹³⁹. Cinsel birleşme, evlenme akdinin hukuken imkân tanıdığı bir sonuçtur. Halbuki gayr-i meşrû ilişkilerde, nikâhsız (serbest) birleşme vardır. Bu konu ile ilgili naslarda geçen nikâh kavramı, akde dayanmayan gayr-i meşrû cinsel ilişkileri kapsamına almamaktadır. Çünkü gayr-i meşrû ilişki için nikâh fiili değil, arapçada zinâ kavramı, kullanılmaktadır. Öyleyse birbirinden tamamen farklı iki fiili ifade eden zina ve nikâh fiillerinin sonuçlarının da farklı olması gerekir. Kısaca gayr-i meşrû bir ilişki olan zina'nın, hukukî bir muamele olan nikâh'ın doğurduğu sonuçları doğurmaması gerekir¹⁴⁰.

Şafiiler de görüşlerini Hz. Aişe, İbn Abbas ve Sâid b. el-Müseyyib'den gelen bir hadîse dayandırmışlardır. Rivayete göre, bir kadınla zina eden bir erkeğin, zina ettiği bu kadının kızı ile evlenip evlenemeyeceğinin sorulması üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), bunun hukuken mümkün olabileceğini zira, (الحرام لا يحرم الحلال) veya (لا يحرم الحرام الحلال), Haram bir fiilin, bir helali, haram kılamayacağını yani haramın (burada zina fiilinin), helal olan bir fiili (burada evlenme), haram kılamayacağını ifade etmiştir¹⁴¹. Bu nedenle, sadece kaynağını meşrû-hukukî bir akitten alan evli-

137. es-Serahsî, IV/205.

138. es-Serahsî, IV/205.

139. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münir fi Garibi's-Serhi'l-Kebîr il'î-Râfîl*, Matbaatu Mustafa'l-Bâbi el-Halebî, Mısır 1369, II/624; el-Kâsânî, II/261.

140. eş-Şafîî, V/223, 228; el-Kâsânî II/261; eş-Şirâzî, II 743.

141. es-Serahsî, IV/204; el-Cassâs, III/54-55; el Kâsânî, II/261; Sahnûn, II/277; İbn Kudâme (el-Makdîsî), VII/477; eş-Şirâzî, II/43; Şa'ban, s.157. Hadisin metni için bkz. İbn Mâce, *Nikâh*, 63. Hadis'in Buharî, Ebû Davûd ve Nesâî gibi Muhaddislerce zayıf bulunduğu da kaydedilmektedir. Bkz. Sibt İbnu'l-Cevzi, s.106.

lik, belli akrabalarla evlenme engeli doğurur. Bu niteliği taşımayan, hatta hukukî kabul edilmek bir yana cezayı müstelzim olan zina fiili ise, böyle bir hukukî sonuç doğurmaz. Buradan iki sonuç çıkmaktadır;

a) Bu anlayışa göre nikah akdine dayandığında, kişinin, karısının başka kocadan olma kızı ile evliliği mümkün olmamasına rağmen; zina ettiği kadının, başka kocadan olma kızı ile evlenebilmesi mümkündür.

b) Gayr-i meşrû ilişki (*zina*) sonucu meydana gelen çocuk ile, zina fiilini işleyen erkek arasında evlenme engeli doğmamaktadır. Çünkü usûl-furû (baba-kız) arasındaki evlenme yasağı, kaynağını hukukî bir rabıttan almalıdır ki bu bağ, doğan kızın hukuken bu babaya aidiyetinin karinesi olsun. Kısaca aralarında evlenme yasağı doğması için baba ile kız arasında nesep ilişkisi bulunmalıdır. Bunu mümkün kılacak yegane bağ ise nikah akdidir. Halbuki zina fiili, bu hukukî bağı ortadan kaldırmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v): "*Çocuğun nesebi hukuken evli olana aittir, zinâ eden kişiye ise mahrumiyet vardır*". (*الولد للفراش وللعاهر الحجر*) hadisi¹⁴² de nesebin zina edene değil, yatağa (*hukuken evli olan kocaya*) aidiyetini ifade etmektedir. Bunda ise ihtilaf yoktur. Bu nedenle, hükmen kızı kabul edilmediği için kişi, zinâ mahsûlü olan kızı ile halvette kalmaz. Ayrıca zinâ, nikah akdinin doğurduğu, mehir, nafaka, nesebin sübûtu, iddet vb. hukukî sonuçları doğurmamaktadır. Zinâ ile nesep sabit olmadığı için bu durumda, (tabii) babanın zina mahsûlü kızı üzerinde velayet hakkı olmadığı gibi; kızın da, bu babaya mirasçı olma hakkı bulunmamaktadır¹⁴³. Bunlar hukuken, tamamen birbirine yabancı insanlar olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle bir erkek, zinâ ettiği kadının kızı ile evlendiğinde, bu evlilik mekruh olmakla beraber muteber kabul edilmektedir. Çünkü bu durumda kızın annesi ile tabii baba arasında hiçbir hukukî rabıta yoktur. Yukarıda zikredilen "*haram, helal olan bir filli haram kalmaz*" (*الحرام لا يحرّم الحلال*) hadisi de bunu ifade etmektedir.

Ayrıca bu kanaatte olanlara göre sıhrî hısımlık (*müsâheret*), bir nimettir. Çünkü nikâh akdi ile kurulan hukukî rabıta sonucu, daha önce birbirine yabancı olan insanlar, hukuken akraba statüsü kazanmaktadır. Yani nikah rabıtası da aynen nesep (kan) bağından doğan akrabalıkta olduğu gibi daha önce birbiriyle evlenmesi mübah olan kişileri haram kılmaktadır. Arapçadaki "*sıhriyyet, nesep örgüsü gibi bir örgüdür*" (*المصاهرة لجمعة كلمة النسب*) ibaresi de nesep ve sıhriyyet benzerliğini ifade etmektedir. Bu nedenle hukukî bir akde dayanmak zorunda olan sıhriyyet, teşvik edilmektedir. Halbuki zina, şer'an yasaklanan ve cezalandırılan bir suçtur.

142. Buhârî, *Buyû*'3, 100; *Vesâyâ*, 4, *Hudûd*, 23; Müslim, *Radâ*' 36, 38; Ebû Davûd, *Talâk*, 34; Tirmizî, *Radâ*', 8.

143. eş-Şâfiî, V/42; eş-Şirâzi, II/44; el-Kâsânî, II/257; ez-Zemahşerî, s.382; Hasaballâh, s.87.

Suç sayılan bir fiilin hukukî bir rabita sayılması ve sonuç doğurması mümkün değildir¹⁴⁴. Dolayısıyla meşrû olan nikah rabitası ile, yasak olan zina fiili arasında (sonuç açısından) bir illiyet benzerliği kurulamaz¹⁴⁵. Halbuki haram olan zina, şer'î bir hükmün sebebi olmaya elverişli değildir. Bundan dolayı, zinanın, sahîh evlilik akdinin sonuçlarını doğurmaması gerekir. Nitekim İmam Şafî'î de, Hanefî hukukçusu İmam Muhammed Şeybanî ile müzakeresinde bu konuya temas etmiş ve sıhriyyetin husûmlar arası ilişkileri güçlendiren ve dînen teşvik edilen; buna karşılık zina'nın ise yasaklanan ve cezayı gerektiren bir fiil olduğunu vurgulamıştır¹⁴⁶. Bu nedenle İmam Şafî'î'ye göre gayr-i meşrû olan bir fiil (*zina*) ile; tamamen hukukî olan bir fiil (*nikahlı evlilik*) aynı hukukî kriter ile değerlendirilmemelidir. Özetle ifade etmek gerekirse, bu kanaatte olan hukukçulara göre sadece sahîh bir akde dayanan evlilik, hürmet-i müsahare doğurmakta; gayr-i meşrû bir fiil olan zina ise nikâh engeli (*hürmet-i müsâhare*) doğurmamaktadır¹⁴⁷.

Her iki görüşü savunan fakihlerin dayandıkları gerekçeleri özetlemeye çalıştık. Yukarıdaki bilgilerden; Hanefî'lerin, yasağın doğmasında maddî fiili esas aldıkları ve hukukî olan bu meseleyi biyolojik ve sosyolojik boyutlarıyla birlikte mütâlaa ettikleri; Şafî'î'lerin ise konuya salt teorik bir yaklaşım içinde oldukları görülmektedir.

Şafî'îlerin, sahîh nesebin karînesinin, sadece sahîh bir evlenme akdi olacağı; evlilik dışı cinsel ilişkiden, nesebin sabit olmayacağı şeklindeki anlayışları teorik (salt) hukuk açısından doğru olabilir, en azından tartışılabilir. Ancak meselenin sadece hukukî değil aynı zamanda biyolojik yönünün olduğunu da unutmamak gerekir. Çünkü her ne kadar hukuk açısından neseb, hukukî bir akdin sonucu ise de, hukukî olan evlenme akdinin sonucunda meydana gelen çocuk, aynı zamanda karı-koca arasındaki tabii ve biyolojik bir ilişkinin sonucudur. Bu nedenle nesebi, sadece hukukî bir rabita olarak kabul etme yerine, biyolojik yönünü de dikkate alarak, hukukî bir akde dayansın dayanmasını onu, aynı zamanda, çocuk ile anne-baba arasındaki biyolojik ilişkiyi ifade eden tabii bir bağ (*rabita*) olarak görmek gerektiğini düşünüyoruz.

Ayrıca hukuken kabul edilmese bile, tabii baba ile zina mahsülü kızı arasındaki evlenme yasağının illetini iyi tespit etmek gerekir. Hanefî hukukçularına göre bu illet, anne-baba ile çocuk arasındaki *cüz'iyet* ilişkisidir. Zinadan neseb sabit olmasa bile çocuk ile tabii baba arasında genetik bir bağın, kısaca bir *cüz'iyet* ilişkisinin varlığı, inkar edilemez bir gerçektir. Çünkü çocuk, anne-babanın kromozomlarını taşımaktadır. Çocuğun, sahîh bir akde dayanan bir evlilik ilişkisi sonucu meydana gelmiş olması ile; gayr-i meşrû bir ilişki sonucu meydana gelmiş olması, bu

144. eş-Şâfiî, V/42, 43; Hallâf, s.46.

145. Şa'ban, s.157.

146. eş-Şâfiî, V/26; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu-y-Şahsiyye*, s.68, Şa'ban, s.158.

147. eş-Şâfiî, V/42; Şa'ban, s.157.

cüz'iyet ilişkisini değiştirmemektedir. Bu açıdan bakıldığında zinâ eden erkeği; zinâ mahsûlü olan kızın hukuken olmasa bile, tabii babası olarak kabul etmek zorunluluğu bulunmaktadır¹⁴⁸.

Bu nedenle aynen meşrû bir akde dayanan evlilikten doğan çocuk ile baba arasındaki usûl-furû ilişkisi gibi; zina mahsûlü çocuk ile babası arasında da tabii ve fiili bir usûl-furû (*cüz'iyet*) ilişkisinin mevcudiyeti dikkate alınmalı ve tabii baba ile kız arasında nikâh engeli olduğu kabul edilmelidir¹⁴⁹. Nitekim aynı mantıktan hareket ederek yasakta cüziyyet ilişkisini esas olan M.A.Ş.K. da, bu tür evlenme yaşınının sadece zina fiilini işleyenler ile sınırlamıştır. Buna göre aralarında akrabalık bağı oluşmadığı için zina eden erkeğin oğlu, babasının zina ettiği kadının başka kocadan olma kızı ile evlenebileceği gibi; zina eden erkeğin babası da, oğlunun zina ettiği kadının annesi ile evlenebilmektedir. Çünkü aralarında ne doğrudan ne de dolaylı bir akrabalık bağı mevcut değildir. Hz. Ömer, Hz. Aişe, Abdullah b. Mes'ûd, Ubeyy b. Ka'b, İmrân b. Husayn gibi meşhur sahâbilerin de aynı kanaatte oldukları ifade edilmektedir¹⁵⁰.

Ayrıca sahih evlenme akdi ile meydana gelen yaşağın, zina ile de meydana gelmesi gerekir. Başka bir ifade ile zina ile nesep sabit olmasa bile, evlenme engelinin meydana gelmesi gerekir¹⁵¹. Çünkü nesep ten doğan evlenme engeliyle, akrabalık bağlarını korumak, yaşatmak ve değerini yüceltmek amaçlanmaktadır. Halbuki kişinin, gayr-i meşrû ilişkisinin mahsûlü ile evlenmesi (*fucûr-incest*), hem kendi şerefini; hem de tabii kızının şerefini açıkça yok etmektedir. Bu tür bir evlilik, fitrata da, evlilikten beklenen ulvî amaca da uygun görünmemektedir. Haram olan zina fiili sonucu olan kız, suç faillerinin (zina eden kadın ve erkeğin) ortak mahsûlü olduğuna göre, bir erkeğin önce bir kadınla zina edip sonra da ondan doğan zina mahsûlü kızı ile evlenmesi haramla başlayan bir fiilin, tasavvuru bile tiksindiren başka bir haramla bitmesi, başka bir ifade ile suçun daha ağır bir başka suç ile sonuçlanmasıdır. Kaldı ki İslâm hukukundaki "*vesileler makasid hükmündedir, yani araç (vasıta)da bir bakıma amaç hükmündedir.*" (*الوسائل حكم المقاصد*)¹⁵² ve "*sonucu harama götüren şey de haramdır*" (*المنفى الى الحرام حرام*)¹⁵³ gibi temel kurallar (*seddü'z-zero'i*) gereği, doğrudan haram olan fiilerin işlenmesi bir yana, harama götüren yollar bile haram kabul edilmiştir.

148. Aynı kanaat için bkz. Abdullah el-Merâğî, *ez-Zevâc ve'l-Talâk fî Cemil'l-Edyân*, El-Meclisü'l-'A'lâ li'l-Şuûni'l-İslâmiyye Yayını, Kahire 1966, s.194.

149. el-Kâsânî, II/257; *ez-Zemahşerî*, s.382; Ebû Zehra, *Akdu'z-Zevâc...*, s.106.

150. el-Ebyânî, II/45-46; Kadri Paşa Md. 23-24.

151. Hacı Zihni Efendi, s.200. Krş. Arsebük, II/370.

152. İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmu'l-Muvakkilîn...*, III/147.

153. el-Kâsânî, II/257, el-Merâğî, s.193.

Bütün bu gerekçelerle Hanefîlerin görüşünün hem daha tutarlı, hem de sosyal hayat şartlarına ve fıtrata daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Ancak önemine binâen, zinanın evlenme engeli (*hürmet-i müsâhere*) doğurmayacağı kanaatinde olan Şâfiîlerin de, bu kanaatleriyle kişinin zina mahsûlü kıza ile evliliğini hukukileştirmek ve zinaya meşrûiyet kazandırmak gibi bir amaçları olmadığını ifade etmek gerekir. Aksine onlar bu kanaatleriyle, haram olan zina fiilinin, hiçbir şekilde meşrû kabul edilen bir sonuç doğuramayacağını, bu nedenle de zinaya tevessül edilmemesi gerektiğini vurgulamak istemişlerdir¹⁵⁴. Çünkü Şâfiîlerde de “*biri tahrimi, diğeri ibâhayı gerektiren iki delil çatıştığında, yasağa öncelik verilir*”¹⁵⁵ ve “*helal* (اذا اجتمع المحلل والمحرّم على المحرم) ¹⁵⁶ *ile haram çatıştığında haram esas alınır*” (اذا اجتمع المحلل والمحرّم على المحرم) gibi ihtiyatla amel etmeyi esas alan küllî kuralların mevcut olduğu bilinmektedir. Bu nedenle zina sebebiyle birtakım hükümlerin sabit olmaması, gerçekte zina mahsûlü kız ile tabii baba arasındaki tabii nesep bağıını ortadan kaldırmaz¹⁵⁷. Bu tür durumlarda, “*bir konuda hem nefy hem de ispat varsa, yasakta ihtiyatlı davranılır*”¹⁵⁸ kuralını esas alan Hanefîlerin görüşü tercihe şayan görülmektedir¹⁵⁹. Nitekim bu tür evlilikler Şâfiîlerce de mekruh kabul edilmiştir¹⁶⁰.

Kilise hukukunda da “gayr-i meşrû sıhrî husumluk” (*illegitime-Schwägerschaft*), evlenme engeli kabul edilmekle beraber yasak kapsamı İslâm hukukuna göre daha geniş tutulmuştur¹⁶¹.

Türk Medenî Kanunu'nun “*nesebin, sahîh olsun olmasın usûl ve furû arasında evlenme engeli olduğunu*” kabul eden 92/1. maddesinin hükmü Hanefî mezhebinin görüşü ile paralellik arz etmektedir.

3. Erkek Usûlün Eşleri

Erkek merkez kabul edildiği takdirde kişi, babasının veya anne ve babası tarafından dedelerinin eşleri ile evlenemez¹⁶². İslâm hukuku bir

154. eş-Şâfiî, V/231.

155. es-Süyûtî, s.106.

156. es-Süyûtî, s.105, 106; ez-Zemahşerî, s.390.

157. Şelebî, s.167. Nitekim, İslâm hukukunda belli usûllere riayet edilerek gayr-i sahîh nesebin tashih edilmesi (*el-ikrâr bi'n-neseb*) de kabul edilmektedir. Muhammed Yusûf Mûsa, *en-Neseb ve Âsâruh*, Dâru'l-Ma'rife, Kahire 1967, s.26 vd., Hüseyin, I/220; er-Rafîî, s.162 vd.

158. Şelebî, s.167.

159. Hasaballâh, s.87.

160. eş-Şâfiî, V/42, 227; eş-Şirâzî, II/43; es-Serahsî, IV/204; el-Mavsîlî, III/88; Bu konu ile ilgili tartışmalar için bkz. eş-Şeybânî, *el-Hucce*, III/367 vd.

161. Schwarz, s.84; Cin, s.103; “gayr-i meşrû sıhrî husumluk” ifadesi Schwarz'a aittir.

162. eş-Şâfiî, V/41; Sahnûn, II/287; İbnü'l-Hümâm, II/359; İbn Abidin, II/31; Ebû Zehra. *Akd...*, s.109; Medkûr, I/112. s.105; Karaman, s.259; Şa'ban, s.150.

takım yükümlülükleri yerine getirmek şartıyla birden fazla evliliğe müsaade ettiği için, burada baba veya dedenin eşi ifadesinden, anne veya nine- nin kastedilmediğini ifade etmek gerekir¹⁶³. Çünkü kişi ile öz annesi ve ninesi arasındaki akrabalık bağı, kaynağını sıhriyetten değil, nesep husum- lığından almaktadır. Bu nedenle burada babanın eşinden kastedilen husus, birden fazla evli olan baba ve dedenin, oğluna veya torununa üvey anne/ nine durumunda bulunun diğer eşleridir. Baba ve dedesi ile arasında sıhri- yet bağı bulunduğundan dolayı, kişi ile üvey annesi ve üvey ninesi arasında sürekli bir evlenme engeli bulunmaktadır. Bu yasağın doğması için nikah akdinin yapılmış olması yeterli sebep olup zıfak şartı aranmamaktadır¹⁶⁴.

İbn Abbas'ın rivayetine göre; araplar arasında, birden fazla eşi olan ba- banın vefat etmesi durumunda oğlun, babasının kendi annesi dışındaki eşini nikahlaması adeti bulunmaktaydı. Ayrıca babanın nikahlı eşinin, verasete konu olduğu kabul edildiği için, birden fazla evli olan babanın vefatından sonra, kadının kendi oğlu yoksa üvey oğlu, yeni bir akde gerek kalmaksızın üvey annesinin hem milkine hem de nikahına mirasçı olabiliyordu. Kur'an-ı Kerim, "geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın eylendiği kadınlarla ev- lenmeyin" (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ)¹⁶⁵ ve "kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir" (لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ ...)¹⁶⁶ ayetleriyle bu tür tasarruflara dikkat çekmiş ve onları yasaklamıştır. Ayet- teki "geçen geçmiştir" (إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) ibaresi, sadece geçmişteki uygula- maya dikkat çekmekte ve ayetin nüzülünden önce meydana gelen bu tür tasarruflardan dolayı manevi bir sorumluluk olmadığını vurgulamaktadır. Yoksa eskiden mevcut olan bu tür akitleri meşru kabul ederek onaylama anlamında değildir. Aksine, hüküm bildiren nassın nüzülünden itibaren bu tür evliliklerin, hükümsüz olacağını ve feshedilmesi gerektiğini, ifade etmektedir¹⁶⁷.

4. Furûun Eşi:

Furûun eşleri, baba esas alınmak üzere, kaçınıcı dereceden olursa olsun oğlun, oğlunun oğlunun.... eşleridir¹⁶⁸. Kişinin, oğlunun eşi, yani gelini ile evlenmesinin yasaklığı da kaynağını Kur'an-ı Kerim'den almaktadı- r. "...kendî sulbünüzden gelen oğullarınızın eşleri de size haram kılın- dı" (... وَمَلَائِكَةُ آبَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ ...)¹⁶⁹ ayeti bunu sarih olarak orta- ya koymaktadır.

163. eş-Şafii, V/41; Müniib, s.105; Karaman, s.259.

164. eş-Şafii, V/41; Sahnûn, II/287; el-Cassâs, II/63; el-Kâsânî, II/260; İbnü'l-Hümâm, II/359; İbn Rüşd, II/27; İbn Abidin, III/31; Ebû Zehra, *Akl...*, s.109; Medkur, I/117-118; Bilmen, II/92; Şa'ban, s.150; Döndüren, s.133.

165. Nisa 22.

166. Nisa 19.

167. eş-Şafii, V/42; es-Serahsî, IV/198; el-Cessâs, III/63.

168. eş-Şafii, V/222; İbn Rüşd, II/27; İbn Abidin, III/31.

169. Nisa, 23.

Oğlun oğlunun veya kızın oğlunun.... eşleri de doğrudan oğlun eşi gibi kabul edilerek yasak kapsamında mütâlaa edilmektedir¹⁷⁰.

Kişinin kendi furuunun eşi ile evlenme engeli de akit ile gerçekleşmektedir. Başka bir ifade ile evlenme engelinin doğması için nikah akdi yeterli sebep kabul edilmekte, fiilî birleşme (zifaf) şartı aranmamaktadır¹⁷¹. Vefat, boşama, fesih vb. sebeplerle evliliğin sona ermesi durumunda da, daha önce oğlu ile arasında nikah bağı bulunması sebebiyle kayınbaba ile gelin arasında daha önce meydana gelen evlenme engeli devam etmektedir. Kısaca kişi ile, kendi furunun eşi arasındaki evlenme engeli de süreklilik arz etmektedir¹⁷².

İleride ayrıca ele alınacağı gibi süt oğlun eşinin de, neseben furûun eşi gibi kabul edilip edilemeyeceği; buna bağlı olarak da süt baba ile süt oğlun eşi arasında bir evlenme engeli doğup doğmayacağı üzerinde durulmuştur. "*Nesep ile haram olan her şey süt emme ile de haram olur*" (بحرم من الرضاع ما يحرم من النسب) hadisinden hareket eden İslâm hukukçuları böyle bir yasağın mevcudiyetini kabul etmişlerdir¹⁷³.

Sosyal dayanışmayı teşvik amacıyla, kimsesiz ve bakıma muhtaç çocukların himaye edilmesi, dinî bir yükümlülük olarak kabul edilmekle beraber, bu yükümlülüğün, nesebi başkasına ait olan bir çocuğu evlat edinme yoluyla ifa edilmesi, İslâm hukukunda ilke olarak kabul edilmemiştir. Günümüzde evlat edinme, mahkeme kararına dayanan resmî bir akit niteliği taşımaktadır. Evlat edinme muamelesinden sonra evlatlık, kendi gerçek ailesiyle olan akrabalık bağını muhafaza etmekle beraber, kendisini evlat edinen kişi ile, arasında akde dayanan bir nesep bağı da meydana gelmekte, buna bağlı olarak da karşılıklı birtakım hak ve yükümlülükler doğmaktadır. Örneğin; akitten sonra evlatlık, evlat edinene mirasçı olma

170. es-Serahsî, IV/201; İbnü'l-Humâm, II/360.

171. eş-Şafîî, V/222; es-Serahsî, IV/200; el-Kâsânî, II/260; İbnü'l-Humâm, II/360; İbn Abidin, III/31; İbn Kudâme (Muvaffakuddin); VII/480; Münih, s.105; Bilmen, II/29; Ebû Zehra, Akd..., s.108; Karaman, s.259.

172. el-Kâsânî, V/222; Ebû Zehra, Akd..., s.110; Karaman, s.258; Döndüren, s.133; Şa'ban, s.152.

173. eş-Şafîî, V/41; es-Serahsî, IV/200. Bu konuyu izah ederken, Meşhur Hanefî hukukçusu es-Serahsî, İmam Safî'nin usûl ile furû arasındaki evlenme engelini düzenleyen ayetteki "*kendi sülbünüzden gelen oğullarınızın eşleri ile evlenmeniz size haram kılındı*" ayetindeki "*kendi sülbünüzden gelen oğullarınız*" (... من أصلكم ...) ibaresinin, süt oğlun eşini kapsam dışı tuttuğunu; ayrıca Hz. Peygamberin "*süt baba ile süt kızı arasındaki bağ, yasak doğurmaz*" (لبز الفحل لا يحرم) hadisini gerekçe göstererek süt baba ile süt kızı arasında bir evlenme yasağı doğmayacağı kanaatinde olduğunu ifade etmesine rağmen (es-Serahsî IV/200); eş-Şafîî'nin, el-Ümm'ündeki ifadelerinden kendisinin de böyle bir yasağı kabul ettiği çok açık olarak anlaşılmaktadır. Bkz. eş-Şafîî, V/41.

hakkını kazandığı gibi, aralarında evlenme yasağı da doğmaktadır. Halbuki İslâm'ın tavsiye ettiği sosyal dayanışma amaçlı himaye ve yardımlaşmada, taraflar arasında herhangi bir nesep ve sıhriyet rabitası oluşmadığı gibi, mirasçı olma durumu da söz konusu değildir.

Cahiliye devri arap toplumunda yaygın olan evlat edinme adeti, İslâm'ın ilk yıllarında da mevcudiyetini sürdürmüştür. Hatta Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatının nübüvvet ile görevlendirilmeden önceki döneminde, o zaman henüz müslüman olmayan Zeyd b. Hârîse isimli hıristiyan bir köleyi önce Ka'be'de hürriyetine kavuşturmuş, sonra da onu evlat edinmiştir¹⁷⁴. Ancak bu müessese bilahere Kur'an-ı Kerim'in "evlat edindiklerinizi babalarına nisbet ederek çağırın" (... ادعوهم لأبائهم ...) ayetiyle¹⁷⁵ ilga edilmiştir. "Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir..." (ما كان محمد اباً احد من رجالكم ...) ayeti¹⁷⁶ de aynı konuya atıf yapmaktadır.

Muharremât ayetinin nesep, sıhriyet ve süttten doğan evlenme engellerini sınırlandırmada, kişiler arasında doğrudan veya dolaylı olarak mevcut olan biyolojik ve tabii bağı esas aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ayetin, furûun eşleri ile ilgili evlenme yasağını düzenleyen "kendi sülbünüzden gelen oğullarınızın eşleri.." kısmı, yasağın sadece baba ile neseben oğlun.... oğlunun eşi arasında olduğunu; kişinin kendi sülbünden gelmeyen evlatlığı ile arasında herhangi bir evlenme engelinin olmadığını ifade etmektedir.

Yukarıda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evlatlığı olduğunu ifade ettiğimiz Zeyd b. Hârîse, Peygamberimizin amcasının kızı Zeyneb bint Cahş ile evlenmiş, ancak bilahere onu boşamıştır. Hz. Zeyneb iddetini tamamladıktan sonra Peygamberimiz kendisi ile evlenmiştir¹⁷⁷. Kur'an-ı Kerim'in "...Zeyd, o kadından ilişkisini kesince biz onu sana nikahladık ki evlatlıkları, karılarıyla ilişkilerini kestiklerinde (o kadınlarla evlenmek isterse) mü'minlere bir güçlük olmasın..."¹⁷⁸ mealindeki ayeti, doğrudan bu olaya atıf yaparak evlat edinen ile evlatlığın eşi arasında evlenme engeli olmadığını ortaya koymaktadır. Kısaca bu husus Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamberin (s.a.v.) tatbikatıyla sabittir.

İngiliz hukukunun bu konu ile ilgili hükümleri, İslâm hukukunun hükümleri ile benzerlik arz etmektedir. Zira İslâm hukuku gibi İngiliz hukukunda da evlat edinmeden doğan babalık [hukukî babalık- adoptive pater-

174. Seydişehrî, s.270; Hatta insanların Hz. Zeyd'e: "Muhammedin oğlu" diye hitap ettikleri de ifade edilmektedir. Mahmasanî, *el-Evda...*, s.46.

175. Ahzab, 5.

176. Ahzab, 40.

177. es-Serahsî, IV/200-201; el-Kâsânî, II/260; Şa'ban, s.151.

178. Ahzab 37; Bu konuda ayrıca bkz. el-Cassâs, III/73.

nity] müessesesi kabul edilmemiş, aksine çocuğu tanımanın yegane hukukî yolunun meşrû bir evlenme akdi olduğu kabul edilmiştir¹⁷⁹.

Buna karşılık evlat edinmeyi ilke olarak kabul ettikleri için Roma hukukunda ve Roma türevli (*Rome driven*) hukuk sistemlerinde ise evlat edinen ile evlatlığın eşi arasında bir evlenme engeli bulunduğu ifade edilmektedir¹⁸⁰.

Türk Medeni Kanunu'na kaynak teşkil eden İsviçre Medeni Kanunu da kaynağını büyük ölçüde Roma hukukundan aldığı için bu hukuk sistemlerinde de hem evlat edinme hem de bundan doğacak diğer hukukî sonuçlar (evlenme engeli de dahil) kabul edilmiştir¹⁸¹.

C. SÜT HISIMLIĞI

Kapsamı değişmekle beraber diğer hukuk sistemlerince de birer evlenme engeli olarak kabul edilen kan hisimliliğine ve sıhrî hisimliliğe, İslâm hukuku, süt hisimliliğini de ilave etmiştir. Teknik bir terim (*istilah*) olarak emme (*radâ'*) kelimesi, çocuğun muayyen bir müddet içinde bir kadının sütünü emmesini ifade etmektedir¹⁸².

Öz çocuğu olmasa bile, süt emme çağındaki bir çocuğu emziren kadın ile emzirdiği çocuk arasında süttten kaynaklanan bir akrabalık bağı oluşmaktadır. Böylece emziren kadın *süt anne*, çocuk ise durumuna göre *süt kız* veya *süt oğul* olmaktadır. Ayrıca anne-babaları farklı olduğu halde aynı anneden süt emen çocuklar birbirleriyle süt kardeş statüsü kazanmaktadır. Hatta süt ile kurulan bu rabıta, emen ve emziren ile sınırlı kalmamakta, süt emen çocuk ile emzirenin diğer bazı akrabaları arasında da evlenme engeli doğurmaktadır.

Süt ile oluşan akrabalık bağının bir evlenme engeli kabul edilmesinde, anne vücudunun ürettiği süt ile emen çocuk arasındaki biyolojik faktörlerin yanında; emme ve emzirme duygusunun taraflarda meydana getirdiği duygusal (psikolojik) unsurların etken olduğu da düşünülebilir. Çünkü çocuk, emdiği anne sütü ile beslenmekte, eti, kemiği, kanı... bu gıda ile oluşmakta ve gelişmektedir. Temel beslenme elemanlarını ihtiva eden bu besin ile, annedeki bazı biyolojik özelliklerin yanında bazı psikolojik (manevi, duygusal) özelliklerin de çocuğa geçmesi muhtemeldir. Bu son durumun tıbben bugün tam olarak vuzuha kavuşturulamaması veya çağdaş hukukta sütün bir evlenme engeli olarak kabul edilmemesi, süt emen ve emziren arasında biyolojik ve psikolojik bir bağın olmadığını or-

179. Wilson, *An Introduction*, s.141.

180. Wilson, *An Introduction*, s.141.

181. TMK, md. 92.

182. el-Anî, *Ahvâl...*, s.43.

taya koymaz. Nitekim çok yakın akrabalar arası evliliğin, çeşitli tıbbi mahzurlarının olduğu, örneğin, sakat doğumlara sebebiyet verdiği tespit edilmiştir. Ayrıca bugün annenin bazı hastalıklara karşı bağışıklık yeteneği olabildiği gibi, taşıdığı bir hastalığı çocuğa taşıma riski olduğu da tıbben kabul edilmektedir. Yakın (kan) akrabalar arası evliliklerdeki bu mahzurların süt akrabalar arasında da sözkonusu olup olmadığı tıbbi araştırmalara ihtiyaç hissettirmektedir.

Bu durum bir varsayımdan ibaret kalmış olsa, veya başka bir ifade ile, süttan doğan evlenme yasağının illeti (*ratio legis*) henüz tam olarak tespit edilmemiş olsa bile bunun, Allah'ın emri ve iradesi olduğunu kabul etmek ve kanun koyucunun (*Şâri'in*) iradesini tartışma dışında tutmak gerekir. Kaldı ki çocuğun büyüüp gelişmesinde süt annenin de öz annenin fonksiyonunu üstlendiği düşünülürse, konunun sadece tıbbî (*biyolojik*) yönü olmadığı, aynı zamanda öz anne ile çocuk arasında olduğu gibi, süt anne ile -süt çocuk arasında da manevî (*duygusal*) ve ahlakî bir boyutun olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Hele, süt anne-evlat ilişkisi, İslâm'ın yayılış sürecinde arap yarımadasında yaygın olan çocuğun uzun süre öz annesinden ayrı, süt annesinin bakım ve himayesinde büyümesi adeti ile birlikte düşünülürse, süt anne-evlat arasındaki duygusal bağ daha iyi tahlil edilebilir. Bazı hayvanların bile annesine veya süt emdiği hayvana cinsel şehvet duymadığı ifa edilirken¹⁸³; bir erkeğin, psikolojik (*duygusal*), ahlakî ve sosyal yönden anne gibi telakkî ettiği bir kadına eş gözüyle bakması selim fıtrata da pek hoş gelmemektedir.

Süt hısımlığından doğan evlenme engeli ile ilgili hukukî hükümlerin kaynağını Kur'an ve Sünnet oluşturmaktadır. Yasak hükmü, Nisâ suresinin evlenme engellerini düzenleyen "...sizi emziren süt anneleriniz ve süt kardeşleriniz... size haram kılındı..." mealindeki 23. ayetinde ifadesini bulmaktadır. Bu ayet kişi ile, süt usûl, furû ve süt kardeşleri arasında evlenme engeli bulunduğu konusunda nass'tır¹⁸⁴. Süt ile nesep arasındaki benzerlikten hareket eden İslâm hukukçuları, süttan doğan diğer evlenme engellerinin kapsamını da bu ayetin delâletinden (*fehva'l-hitabından*) çıkarmışlardır¹⁸⁵. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sünneti de yasağın kapsamının belirlenmesinde ikinci önemli bir dayanak (*mesned*) teşkil etmektedir. Süttan de aynen nesep ve sıhrî hısımlık gibi evlenme engeli doğurduğu konusunda icma bulunmaktadır¹⁸⁶. Rivayete göre Hz. Ali, Peygamberimiz (s.a.v.)'e, Hz. Hamza'nın kızı Ümâme ile evlenmesini teklif ettiğinde Hz. Peygamber (s.a.v.): "O, bana helal olmaz, çünkü benim süt kardeşimin ki-

183. Hasaballah, s.82.

184. Ebû Zehra, *Ahvâl*, s.79.

185. Ebû Zehra, *Ahvâl*, s.79.

186. Zehebî, s.93, 404.

zıdır. Kan akrabalığı sebebiyle haram olan herşey, süt emme ile de haram olur.”¹⁸⁷ buyurmuştur. Hadisin metnindeki (*يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ*) “neseple haram olan herşey, süt emme ile de haram olur” ifadesi, süttten doğan yasağın kapsamını belirlemektedir.

Süttten doğan evlenme yasağının kapsamını belirlemede İslâm hukukçularının iki kriterden hareket ettikleri görülmektedir. Bunlardan birisi süt ile nesep arasındaki ilişkiye; diğeri ise süt ile sıhriyet arasındaki ilişkiye dayandırılmaktadır. Buna göre süt ile nesep arasında bir benzerlik kurularak süttün de; nesep hısımlığından doğan evlenme engelleri ölçüsünde yasaklık doğuracağı kabul edilmiştir¹⁸⁸. “*Tahrim hususunda süt, nesep gibidir*” (*أَنَّ الرِّضَاعَ فِي التَّحْرِيمِ يَسْتَوِي مَنزِلَةَ النَّسَبِ*) şeklinde formüle edilen bu temel kural, kaynağını yukarıda zikrettiğimiz hadisten almaktadır. Ayrıca sıhrî hısımlık ile süt akrabalığı arasındaki ilişki de “*nesep veya sıhriyet sebebiyle evlenilmesi haram olanlar, süt sebebiyle de haram olur*” şeklinde (*كُلُّ مَنْ يُحْرَمُ بِالنَّسَبِ أَوْ الْمَصَاهِرَةِ يُحْرَمُ بِالرِّضَاعِ*) kurallaştırılmıştır¹⁸⁹. Buna göre süt ile, nesep ve sıhriyet ilişkisini esas alarak süttten doğan evlenme engellerini şöylece tasnif etmek mümkündür.

1. Süt-Nesep Benzerliği Açısından

a. Süt Usûl

Kişi ile süt annesi arasında sürekli bir evlenme engeli bulunmaktadır. Anne kavramının; annenin... annesi, babanın... annesini kapsadığına yukarıda temas etmiştik. Süt anne ile evlenme yasağı, kaynağını “*sizi emziren annelerinizle evlenmeniz size haram kılındı*” ayetinden¹⁹⁰ (*... وَأَمَّا نَكُحْنَ النَّسَاءَ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُم مِّنْ سُدَّتِ أُمَّهَاتِكُمْ...*) almaktadır.

Annenin, kendi öz çocuğuna emzirdiği süt, kuşkusuz, kocası ile cinsel ilişkisi sonucu oluşmaktadır. Öyleyse süttü emen çocuk ile süt annenin kocası arasında da dolaylı bir bağ bulunmaktadır. Bu nedenle birtakım İslâm hukukçuları, çocuk ile süt annenin kocası arasındaki bu akrabalık ilişkisine dayanarak, süt anne gibi, süt baba kavramını da kabul etmişlerdir. Böylece adeta süt emmekle çocuk; sadece süt annesinin değil, aynı zamanda süt babasının da bir parçası gibi kabul edilmektedir. Klasik fıkıh kitaplarında buna *lebenu'l-fahl* (*لَبْنُ الْعَمَلِ*) denilmektedir. Süt annesiyle

187. Buhârî, *Nikâh*, 20; Müslim, *Radâ*, 1, 3, 13, 14, 16; Ebu Davûd, *Nikâh*, 7; Nesâî, *Radâ*, 49, 50; Tirmizî, *Radâ*, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I/158; Zeylâ, *Nasbu'r-Râye*, III/168; eş-Şâfilî, V/381.

188. es-Serahsî, IV/203.

189. Hallâf, s.47.

190. Nisâ 23.

olduğu gibi, çocuk ile süt babasının belli akrabaları arasında da evlenme engeli doğup doğmayacağı hususu üzerinde durulmuştur¹⁹¹. Biz bunlara peyder pey temas edeceğiz. Fakat hemen belirtmek gerekir ki süt akrabalığı sebebiyle süt evlât ile süt anne ve bazı akrabaları arasında, aynen nesep hısımlığında olduğu gibi bir evlenme yasağı doğmasına rağmen; birbirlerine mirasçı olma, şahitliğin reddi, şahıs ve mal üzerinde velayet gibi nesep akrabalığından doğan diğer hak ve yükümlülükler doğmamaktadır¹⁹².

b. Süt Furû

Süt anne ile süt oğul arasındaki evlenme yasağı Kur'an nassı ile sabit olduğu için buradaki süt furû kavramını, süt annenin kocası (*süt baba*) ile çocuk arasındaki ilişkiyi (ki bu ilişkiye *lebenu'l-fahl* denilmektedir.) dikkate alarak açıklamak gerekir. Örneğin: Bir kadın bir kız çocuğunu emzirmişse;

ba) Yukarıdaki kural gereği bu kız, hem kendisini emziren kadının, hem de bu kadının kocasının süt çocuğu kabul edileceği için, süt annenin kocası (süt baba) ile süt kızı ve bunun aşağıya doğru furû arasında evlenme engeli doğmaktadır. Eğer süt çocuk erkek ise aynı şekilde süt baba ile, süt oğlunun kızları, oğlunun kızının.. kızları arasında da bir evlenme engeli meydana gelmektedir¹⁹³.

bb) Aynı şekilde bu çocuk ile süt babanın kardeşleri ve dedesi arasında bir evlenme engeli sözkonusudur. Çünkü bunlar çocuğa süt amca veya dede olmaktadır¹⁹⁴. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) süt annesi Hz. Halime'ye götürülmeden önce, *Suveybe* tarafından emzirilmişti. Aynı kadın Hz. Hamza'yı da emzirdiği için Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Hz. Hamza süt kardeşler. Daha sonra Hz. Peygamber'e, Hamza'nın kızı ile evlenmesi teklif edildiğinde, kendisinin Hz. Hamza'nın kızlarının süt amcası olduğunu, bu nedenle aralarında evlenme engeli bulunduğunu ifade etmiştir¹⁹⁵.

Süt evlât ile süt baba arasındaki evlenme yasağını (yani *lebenu'l-fahl*'i), annenin sütü ile kocası arasındaki ilişkiye dayandıran bir kısım hukukçular, bundan doğan yasağın kapsamını zaman zaman çok genişlet-

191. es-Sibâi, s.111, Örneğin süt emen çocuk ile, süt annenin usûlü arasında olduğu gibi, süt babasının usûlü arasında da evlenme engeli doğmaktadır. Dört sünni mezhep imama, Evzâli ve Sevrî, *lebenu'l-fahl*'in de yasak doğuracağı kanaatindedirler. Bkz. Sahnun, II/406, 407; İbn Rüşd, II/33; Şa'ban, s.161; eş-Şafilî, V/38; 39, 50.

192. Sahnun, II/416 vd; Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr (İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye), *Zâdu'l-Meâd fi Hedy-i Hayri'l-İbâd*, Matbaatu Mustafa l-Bâbî el-Halebî, Mısır 1970, IV/206; Ebû Zehra, *Akâ...*, s.129; Döndüren, s.138.

193. eş-Şafilî, V/43; İbn Kudâme (Muvaffakuddin), VII/476, Şa'ban, s.161.

194. Sahnun, II/406; İbn Kudâme (Muvaffakuddin), VII/476; İbnu'l-Hümâm, II/10.

195. Müslim, *Rada'*, 3; eş-Şafilî, V/38; Şa'ban, s.164.

mişlerdir. Örneğin, bu kurala göre, bir süt anneden emen çocuk ile, bu kadının öz çocukları arasında bir evlenme engeli meydana geldiği gibi, bu kadının kocasının, diğer eşlerinden olan çocukları arasında da bir engel meydana gelmektedir. Çünkü, diğer kardeşler de bu babanın sulbünden gelmişlerdir, bababir kardeşlerdir. Kendi annelerinin sütü ile baba arasında doğrudan bir ilişki vardır¹⁹⁶.

Kısaca cumhuru fukaha, Hanefi imamları ile, İmam Malik, Şafii, Ahmed b. Hanbel, Süfyan-ı Sevrî, Evzâî, Şa'bi., Tavus, Mücahid, Atâ, Abdullah ibn Abbas ve Hz. Ali gibi mezhep imamları ve fakih sahabiler *lebenu'l-fahl*'in yasak doğuracağı kanaatindedirler¹⁹⁷.

Süt akrabalığından doğan evlenme engelinin çerçevesini daha dar tutan Said b. el-müseyyib, Davud ez-Zahiri, İbrahim en-Nehâî, Mekhul, Atâ b. Yesar, Ebû Kifâbe Cabir b. Abdillâh, İbn Ömer ve Hz. Aişe gibi meşhur hukukçular ise *belenu'l-fahl*'i kabul etmemişlerdir¹⁹⁸. Bu grupta yer alan hukukçular, süt ilişkisini süt anne ile emen arasındaki ilişki olarak sınırlandırmışlardır¹⁹⁹.

Nitekim Mısır Ahvâl-i Şahsiyye Komisyonu da, hazırladığı kanunun 12. maddesinin I. fıkrasında süt akrabalığından doğan yasakta, sadece emen çocuğu esas almıştır. Buna göre evlenme engeli sadece emenler ile emziren arasında kalmakta, emziren kadının kocası ile süt evlat arasında süt akrabalığı dolayısıyla bir evlenme engeli söz konusu olmamaktadır. Örneğin, süt çocuğun erkek olması durumunda, süt annenin kocası, bu süt çocuğun kızları ile evlenebilmektedir²⁰⁰.

c. Süt ana ve baba'nın Furûu:

Süt akrabalığı denilince genellikle süt kardeşler arasındaki evlenme yasağı akla gelmektedir. Evlenme yasağını düzenleyen ayetin süt akrabalığı ile ilgili (... *وامواتکم التي أرضعنکم وأوتکنم من الرضاعة* ...) ibaresi de, süttten doğan yasağın esasını, süt anne ve süt kardeşler ile ilgili yasağın oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Bir kadından süt emen nesebi başkasına ait çocuk ile, bu kadının emzirdiği kendi öz çocuğu, süt kardeş olmakta, buna bağlı olarak da aralarında evlenme engeli doğmaktadır. Yani süt emmeden doğan süt kardeşli-

196. eş-Şafii, V/38-39; el-Cassâs, III/68. Bu konuda başka örnekler için ayrıca bkz. Serahsî, V/13; İbn Kudâme (Muvaffakuddin) VII/446; Sahnun, V/91; İbn Rüşd, II/31; Subhi Mahmasânî, Turas..., s. 314; es-Sıbal, s.11.

197. eş-Şafii, V/38 T. 221; Sahnun, II/406; İbnu'l-Kudâme (Muvaffakuddin) VII/477; İbn Hazm, X/2; el-Cassâs, III/68; İbn Rüşd, II/33; ez-Zehbeî, s.410 vd.

198. el-Cassâs, III/68; İbn Rüşd, II/33; İbn Kudâme (Muvaffakuddin), VII/477.

199. ez-Zehbeî, s.410.

200. Şa'ban, s.161.

ği, emzikli olan iki çocuktan herhangi birisinin diğerinin annesini emmesi ile gerçekleşmektedir²⁰¹. Süt akrabalığının doğması için bu iki çocuktan herbirinin, diğerinin annesini emmesi şart değildir²⁰². Ancak bu şekilde oluşan akrabalık sadece bu iki süt kardeş ile sınırlı kalmamakta, süt emziren annenin diğer çocuklarını da kapsamaktadır. Bir kadından süt emen çocuk ile, bu kadından doğan bütün çocuklar (başka bir ifade ile süt çocuk ile bu süt çocuğun ana-baba bir veya baba bir ya da ana bir süt kardeşleri) arasında evlenme engeli doğmaktadır. Bu temel hüküm "*süt emmede aynı annede birleşen* (aynı annenin süütünün birleştirdiği) *çocuklar birbirleriyle evlenemeyeceği gibi süütünü emdikleri anne ile de evlenmezler*"²⁰³ şeklinde formüle edilmektedir. Böyle olunca süttten doğan yasak, sadece birlikte süt emen (süt çağındaki) kardeş ile değil, bu annenin emzirdiği diğer bütün çocukları arasında meydana gelmektedir. Yasaların doğmasında, süt çocuğun eşzamanlı emiştikleri süt kardeş ile ondan daha önce veya sonra doğanlar açısından herhangi bir farklılık yoktur.

Emme ve emzirme, geçişli (mutâvaat arzeden) bir fiil olup, emen ve emziren tarafların mevcudiyetini (iki özneyi) zorunlu kılmaktadır. Emme fiili ile emen ve emziren arasında, tam olmasa bile, nesepteki asil-fer' ilişkisine benzer bir bağ oluşmakta; yani, emdiği süt ile gıdalanan çocuk, süt annesinin bir cüz'ü haline gelmektedir. Ayrıca, aynı sütü paylaşmaları sebebiyle süt çocuk, annenin neseben çocuklarına süt kardeş olma vasfını kazanmaktadır. Ancak önemle ifade etmek gerekir ki süttten doğan evlenme engeli, sadece süt emen ile süt anne ve belirli akrabaları arasında gerçekleşmektedir. Süt emen çocuğun neseben akrabaları ile süt anne ve akrabaları arasında herhangi bir evlenme engeli doğmamaktadır.

d. Süt Dede ve Ninelerin Birinci Derece Furû:

Bunlar, süt anne ve babanın erkek ve kız kardeşleri, yani kişinin süt hala ve teyzeleridir. Süt çocuğun kız olduğu düşünüldüğünde ise, süt amca ve süt dayılardır. Ancak nesepten doğan evlenme engellerinde de sözkonusu edildiği gibi, süt çocuk ile süt hala ve teyzelerin çocukları arasında da evlenme engeli bulunmamaktadır²⁰⁴.

2. Süttten Doğan Sihri Hısımlık Açısından

Sihri hısımlıktan doğan evlenme engellerini; eşin usûlü, eşin furû, usûlün eşleri ve furûn eşleri olmak üzere dördü bir ayırımı tabi tutmuş-tuk. Süt-nesep arasındaki benzerlik ilişkisini, süt emen çocuğun, süt annenin adeta bir parçası (cüz'ü) haline geldiği şeklinde yani cüz'iyet ile te-

201. Ahmed İbrahim, s.15; Hallâf, s.47.

202. İbn Kudâme (Muvaffakuddîn), VI/586.

203. el-Kâsânî, IV/1, 2; Ahmed Zeki Muhammed, s.123.

204. Hallâf, s.47; Şa'ban, s.162.

mellendiren²⁰⁵ ve süt anneyi öz anne gibi mütâlaa eden fukaha, evlenme yasağı açısından da nesep (kan) hısımlığından doğan engellerde olduğu gibi süt usûl; süt furû'; süt anne-süt babanın furuu; süt dede ve ninenin birinci derecede furûu şeklinde bir ayırım yapmışlardır.

Süt-nesep benzerliğinde olduğu gibi süt ile sıhriyet arasında bir ilişki kuran; yani kıyas yoluyla kişinin eşinin süt annesini, eşinin neseben annesi; süt babanın eşlerini, neseben babanın eşleri; süt oğlun eşini, neseben furûun eşi... gibi kabul eden İslâm hukukçuları, bu benzerlikten hareketle sıhri hısımlık açısından süten doğan evlenme engellerinin kapsamını belirlemişlerdir. "Sihriyyetten dolayı haram olan her şey, süt emme ile de haram olur." (حرم من الرضاع ما يحرم باللمعاهرة) kuralı da bunu özetlemektedir²⁰⁶. Erkek merkez alındığı takdirde bu engelleri şu şekilde sıralamak mümkündür;

a. Karının Süt Usûlü:

Yukarıdaki bilgilerin ışığında erkek merkez kabul edildiği takdirde, kişi, eşinin süt annesi ve onun annesi... ile evlenemez²⁰⁷. Kadın merkez kabul edildiği takdirde de aynı husus sözkonusudur.

b. Karının Süt Furûu:

Kişi kendi eşi ile fülen birleştikten sonra eşinin süt kızı, süt oğlunun kızı.... ile evlenemez²⁰⁸.

Süt hısımlığı ile nesep hısımlığının kapsamının aynı olduğuna yukarıda temas etmiştik. İleride ayrıca temas edileceği gibi erkeğin, iki kız kardeşe veya bir kadın ve halası veya teyzesi ile aynı anda nikahlı olması mümkün değildir. İslâm'da birden fazla evliliğe belirli şartlarda ruhsat verilmesine rağmen bu tür yakın akrabaları aynı nikahta toplamaya müsaade edilmemiş, bunun illetinin de "rahmin siyaneti" değil, "cem'in hürmeti" olduğu ifade edilmiştir. Sıhri çivar hısımlığından doğan evlenme engelindeki bu husus, süt hısımlığında da dikkate alınmış, yani kişinin aynı anda birbiri ile süt kardeş, süt hala-yeğen, süt teyze-yeğen durumundaki iki kadın ile evlenmesine müsaade edilmemiştir²⁰⁹.

205. Bu cüz'iyet ilişkisi sebebiyle, ne miktardaki bir emmenin, cüz'iyet ilişkisi, buna bağlı olarak da yasaklık doğuracağı konusunda fakihler ihtilaf etmiştir. Bu konuya ileride ayrıca temas edeceğiz. İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye ve hocası İbn Teymiyye, sıhriyyeten doğan evlenme engellerinin, süten de doğacağını kabul etmemektedir. Bkz. İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, IV/206, Sıbâl, s.109; L.A.Ş.K.'de süten doğan sıhri hısımlığına evlenme engeli olarak kabul etmemiştir. Bkz. er-Râfil, s.70.

206. Hallâf, s.48.

207. el-Kâsânî, II/262.

208. el-Kâsânî, II/262.

209. es-Serahsî, IV/204.

c. Süt Usûlün Eşleri

Buna göre kişi ile, süt babasının kendisini emziren süt annesi de dahil diğer eşleri arasında da bir evlenme engelinin bulunduğu kabul edilmektedir.

d. Süt Furûun Eşi

Sihri hısımlıktaki gibi süttten doğan hısımlıkta da kişi ile süt furûunun eşi arasında evlenme yasağı bulunmaktadır. Buna göre süt baba, süt oğlunun eşi ile evlenememektedir.

3. Süt Akrabalığının Tespitinde Temel Kriter

Süt hısımlığından doğan evlenme engellerinin kapsamı ile ilgili olan bu konuyu, bizce ihmal edilmemesi gereken bir noktaya işaret ederek noktalamak istiyoruz.

Süttten doğan evlenme engelinin kapsamını tespit etmede, sütü emen kişi her zaman merkez kabul edilmektedir. Buna göre yasağın, sadece süt erkek/kız ile, emziren kadın ve bazı akrabalarının arasında olduğu unutulmamalıdır. Süt akrabalığı, sadece emziren ile emen arasındaki emişme fiilinden doğduğu için, süt anne ve bazı akrabaları ile, süt evladın kendisi ve doğrudan furûu dışında hiç bir akrabası arasında evlenme engeli meydana gelmemektedir. Bu nedenle süt konusu, süt anne tarafından umum ifade ederken süt çocuk açısından husus ifade etmektedir. Bu hususa ilişkin Türkçemizdeki en özlü ve temel kural "emenin emzirene nefsi, emzirenin emmene nesli haram" veya "emene, emzirenin hepsi, emzirene emenin nefsi haram" şeklindedir²¹⁰. Bu nedenle tekrar ifade edilmelidir ki, süt anne ile, süt oğlu ve oğlunun doğrudan furûu dışındaki akrabaları (örneğin, babası, kardeşi....) arasında herhangi bir evlenme engeli söz konusu değildir. Başka bir ifade ile, emen kişi esas alındığı takdirde, nesep akrabalığı ile süt akrabalığı arasında genel bir benzerlikten hatta mutabakattan söz edilmekle beraber, bazı farklılıkların bulunduğu da ifade edilmektedir. Yani, bazı durumlarda nesep akrabalığı evlenme engeli oluştururken, aynı durum süt açısından bir nikah engeli kabul edilmemektedir. Bunların bir kısmını şöylece örneklendirebiliriz.

a) Kişi, neseben erkek veya kız kardeşinin annesiyle evlenemez. Çünkü:

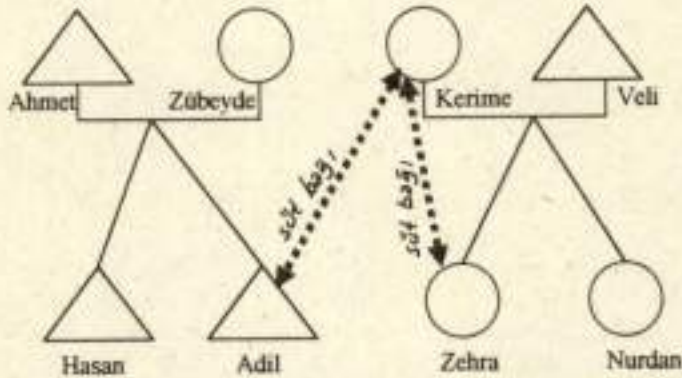
aa) Kişinin nesep kardeşi, kendisinin anne-baba bir veya sadece anne bir kardeşi ise bu durumda kardeşinin annesi, kendisinin de öz annesi olmaktadır.

ab) Eğer kişinin nesep kardeşi, kendisinin baba bir kardeşi ise (kardeşler, birden fazla eşi olan babanın farklı eşlerinin çocukları iseler) bu durumda kadın, babasının eşi olmaktadır. Her iki durumun da evlenme engeli olduğu Kur'an ile sabittir.

210. Ahmet Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat A.Ş. Matbaası, İstanbul 1978, VII/349-350; Mehmet Savaş, *Süt Emme ve Hükmü*, "İslâm'ın İlk Emri Oku", Sayı: 126, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1972, s.10; Cin, *Evlenme*, s.108.

Ancak aynı durum, süt akrabalığı açısından bir evlenme engeli kabul edilmemektedir. Yani kişi, neseben erkek veya kız kardeşinin süt annesi ile evlenebilir. Çünkü süttten doğan yasak, sadece emen kişi ile sınırlıdır²¹¹. Sütü emen çocuğun nesep kardeşleri ile, emziren kadın arasında herhangi bir büt akrabalığı doğmadığı için, evlenme engeli de doğmamaktadır²¹². Başka bir örnek üzerinde duralım.

Bir çocuğu emziren kadının öz oğlu, annesinden emen süt kardeşinin annesiyle evlenebilir. Çünkü süt kardeşinin annesi ile kendisi arasında organik bir bağ (süt bağı) meydana gelmemektedir²¹³. Örnek ile izah edelim.



Örnek olayda Kerime, hem kendi kızı Zehra'yı, hem de nesebi başkasına ait olan Adil'i emzirmiştir. Zehra ve Adil süt kardeşlerdir. Bu durumda Hasan, kendi nesep kardeşi olan Adil'in süt annesi olan Kerime ile evlenebilir. Çünkü süt engeli sadece Adil ile, süt akrabaları arasında olmakta, Hasan ile aralarında bir süt akrabalığı doğmamaktadır.

b) Kişi, neseben oğlunun kız kardeşi ile evlenemez. Çünkü,

ba) Bu kız ya kendisinin neseben kızıdır.

bb) Ya da eşinin, başka kocadan olma kızı, yani kendisinin üvey kızıdır. Bu durumda da "annelerle birleşme kızları haram kılar"²¹⁴ kuralı gereği aralarında nikah engeli bulunmaktadır. Her iki durumda söz konusu olan yasak, Kur'an ile sabittir.

Buna karşılık kişi, süt evladının neseben kız kardeşi ile evlenebilir. Başka bir ifade ile bir çocuğu emziren kadının kocası (süt baba) ile, süt oğlunun kız kardeşi arasında bir evlenme engeli doğmamaktadır²¹⁵.

211.

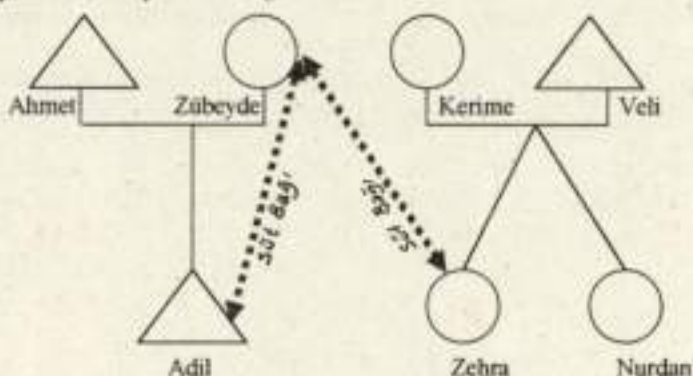
el-Ani, *Akrabâ*..., s.49-50; Hallâf, s.48.

212. Abdurrahman Münib, s.115.

213. Şa'ban, s.165.

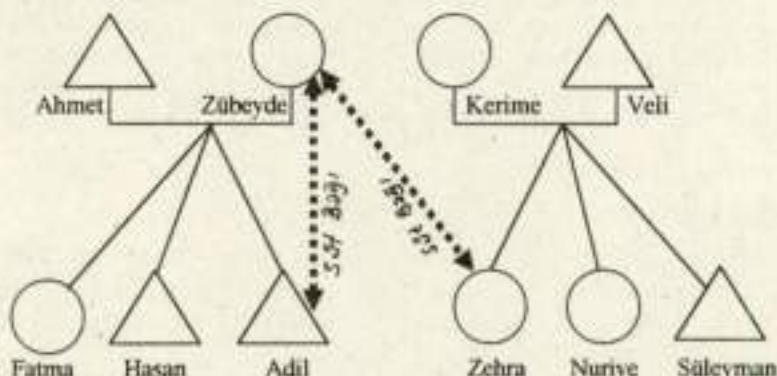
214. Bkz. dipnot, s.26; Ayrıca, Zehra, *Akd.*..., s.118.

Çünkü aralarında süt sebebiyle bir akrabalık bağı bulunmamaktadır. Aşağıdaki şemada bu açık olarak görülecektir.



Bu durumda Ahmet, emziren açısından süt babası olduğu Zehra'nın, öz (nesep) kardeşi olan Nurdan ile evlenebilmektedir. Çünkü süttan doğan engel sadece sütü emen Zehra ile sınırlıdır.

c) Anne-baba bir, baba bir, anne bir nesep kardeşler arasında evlenme yasağı bulunurken; süt emen çocuğun nesep kardeşleri ile emziren kadının çocukları arasında bir evlenme engeli doğmamaktadır²¹⁵. Çünkü aşağıdaki şekilde de görüleceği gibi aralarında organik bir bağ bulunmamaktadır.



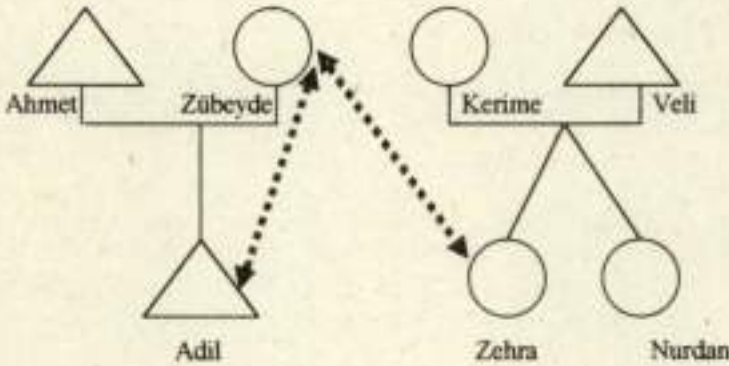
Buna göre Zübeyde'nin süt kızı olan Zehra ile, kendi nesep çocukları olan Adil ve Hasan arasında bir evlenme engeli söz konusudur. Fakat Zübeyde'nin çocukları olan Fatma, Hasan ve Adil ile, Zehra'nın (kendisi hariç) diğer kardeşleri arasında herhangi bir evlenme engeli bulunmamaktadır. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi aralarında herhangi bir süt bağı bulunmamaktadır.

215. Hallâf, s.48; Şu'ban, s.165-166.

d) Bir kadın, kendi nesep kızının erkek kardeşiyle evlenemez, çünkü:

da) Bu erkek çocuk ya kendisinin neseben oğludur.

db) Veya kocasının, başka kadından olma oğlu, yani kızının baba bir kardeşidir. Her iki durumda da aralarında evlenme engeli vardır. Halbuki bir kadının, kendi süt kızının erkek kardeşi ile evlenmesi mümkündür. Örnekleyelim.



Yukarıdaki örnek olayda Zübeyde, kendi süt kızı konumunda bulunan Zehra'nın nesep kardeşi olan Nuri ile evlenebilmektedir. Çünkü aralarında evlenme engeli doğmamaktadır²¹⁷.

Yukarıda zikredilenler ve benzeri örnekler²¹⁸, "nesep ile haram olan her şey; süt emme ile de haram olur" hadisinin istisnaları olarak zikredilirse de, süttten doğan evlenme yasağının kapsamı ve çerçevesi kendi iç bütünlüğü ve sistematığı içerisinde değerlendirildiği takdirde, bunların istisnai hüküm olmadığı, aksine süt ile ilgili temel kurallara uygun olduğu görülmektedir.

Örneğin yukarıda zikdedilen ve aralarında süt akrabalığı doğmadığı ifade edilen örnek olaylardaki kişilere nesep akrabalığı açısından bakıldığında, ilgili kişiler arasında evlenme engelinin doğması tabiidir, çünkü aralarında usül-furû ilişkisi bulunmamakta; süt usül-furû ilişkisi, süt anne ile süt çocuk arasında kalmaktadır. buna bağlı olarak da süttten doğan evlenme engeli, sadece süt emen çocuk ile süt annesi ve belli akrabaları arasında meydana gelmekte; süt emen çocuğun neseben kardeşleri ise bu akrabalığın, ve tabii olarak da yasağın dışında kalmaktadırlar.

217. Hallâf, s.48-49.

218. Başka örnekler için bkz. Zehra, *Akd...*, s.118; Davudoğlu, VII/349-350.

4. Süt Husumluğunun Evlenme Engeli Doğurmasında Aranılan Şartlar

Yukarıda da ifade edildiği gibi emişme fiili, emen ve emziren olmak üzere iki aktif öznenin bulunmasını zorunlu kılmaktadır.

Emişme fiilinin hukukî sonuç doğurabilmesi için birtakım şartlar aranmaktadır. Bunları, süt anne, süt emme süresi ve emilen sütün miktarı ile ilgili olmak üzere üç ana başlık altında toplamak mümkündür.

a) Süt Anne ile İlgili Şartlar

Çocuk açısından, doğumdan itibaren yasak doğuran emmenin nihai sınırı ile ilgili görüş farklılıklarına geçmeden önce, yasağın doğması için annenin emzirme; çocuğun da emme çağında olması gerektiğini belirtmek gerekir. Emziren açısından emzirme fiilinin hukukî sonuç doğurabilmesi için süt annenin süt emzirme durumunda olması şartı aranmaktadır²¹⁹. Evlenme engelinin doğması için süt annenin müslüman olması şart değildir. Yani süt annenin müslüman veya gayr-i müslim olmasının, süt akrabalığının doğmasında bir müessiriyeti bulunmamaktadır²²⁰.

b) Emme Müddeti ile İlgili Şartlar

Beslenmek için çocuk, doğumdan itibaren, bir süre anne sütüne bağımlıdır. Kısaca onu anne sütünü emmeye sevkeden sâik, açlık ihtiyacını giderme güdüsüdür. Bu nedenle süt emme/emzirme fiilinin yasak doğurabilmesi için, emişme fiilinin, çocuğun emzirilmesi için dînen tespit edilen süre (مُدَّة الرضاعة) içinde gerçekleşmiş olması gerekir²²¹. Süt emme müddeti, çocuğun büyük ölçüde annne sütüne bağımlı olduğu süreyi ifade etmektedir. Hz. Peygamberin "süt emme, açlık sebebiyledir" (أما الرضاعة من الجماعة)²²² hadisi de bu konuya atıf yapmaktadır. Bu hadis, "yasak doğuran süt, açlık sâikiyle emilen süttür" (إن الرضاعة المحرم لعوالذي يرضع إليه الجوع ..)²²³ şeklinde yorumlanmıştır. Bu nedenle emme müddetinin (vakt-i mahsus) dışındaki emişmelerin, evlenme engeli doğurmayacağı kabul edilmektedir.

219. Münîb, s.113.

220. Sahnûn, II/405.

221. es-Serahsî, V/135, 136.

222. Mâlik, *Muvatta'*, *Radâ*, 30, 1; Buhârî, *Nikâh*, 21; Müslim, *Radâ'*, 8; Ebû Davûd, *Nikâh*, 9.

223. Sahnûn, II/408.

Emen çocuk açısından, doğumdan itibaren ne kadarlık bir süre içinde emilen sütün, süt akrabalığı ve buna bağlı olarak da evlenme engeli doğuracağı husûsu, İslâm hukukçuları arasında ihtilaf konusudur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz.

a) Hanefî imamlarından Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ile Şâfîl, Hanbellî ve İmâmiyye mezheplerine göre bu süre iki ay yılı (*kamerî yıl*)dır²²⁴.

b) İmam Ebû Hanife'ye göre bu süre çocuğun doğumundan itibaren otuz ay, yani iki buçuk yıldır²²⁵.

c) İmam Mâlik'in de ilke olarak iki yılı esas almakla beraber, bir iki aylık bir ihtiyat payı tanıdığı anlaşılmaktadır²²⁶.

d) Hanefî imamlarından Züfer ise bu süreyi üç yıl olarak kabul etmiştir²²⁷.

Emzirme süresinin iki yıl olduğunu kabul edenler, "anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler" (*والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين*)²²⁸ ayeti ile; (süt akrabalığı doğuran) emme ancak iki yıl içinde olur" (*الارضاع إلا ما كان في الحولين*)²²⁹ hadisini esas almışlardır²³⁰.

Otuz aylık süreyi esas alan Ebû Hanife ise, Ahkâf suresinin "çocuğun taşınması ve süttten kesilmesi otuz aydır" mealindeki 15. ayetini esas almıştır. Bu süreyi iki yıl olarak kabul edenlerin dayandıkları "anneler çocukları tam iki yıl emzirirler" ayetini tahlil eden Ebû Hanife, ayetteki "tam iki yıl" ibaresinden sonra gelen *(فإن أراد فصاله عن ترأض منها وتشاور فلا جناح عليهما)* kısmından hareketle iki yıllık emzirme süresinin zorunlu olduğunu, ancak süt emme süresinin, çocuğun, anne sütüne ihti-

224. Mâlik, *el-Muvatta'*, Radâ', 4, 14; Tirmizî, Radâ', 5; eş-Şâfîl, V/43; es-Serahsî, V/136; eş-Şirâzî, II/156; İbn Rüşd, II/32; el-Hillî, s.199; Münîb, s.133; el-Anî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, s.67; Ebû Zehra, Akd..., s. 123; Ebû Zehra, *Ahvâl*..., s.85; Şa'ban, s.168. Yahudî hukukunda da çocuklar için iki yıllık bir emzirme süresi takdir edildiği ifade edilmektedir. Bkz. Roberts, *The Social Laws*..., s.32.

225. es-Serahsî, V/135, 136; el-Cassâs, II/114; İbnü'l-Humâm, III/441; İbn Rüşd, II/32; Münîb, s.113; Şa'ban 168; el-Anî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, s.67; el-Anî, *Ahkâm*..., s.45; Ebû Zehra, Akd..., s.124.

226. Mâlik, *Muvatta'*, Radâ', 1; Sahnûn, II/407, 408; İbn Rüşd, II/32; Şa'bân 168.

227. Serahsî, V/136.

228. Bakara, 233.

229. Malik, *el-Muvatta'*, Radâ' 4, 14; ifade İbn Mes'ûd hazretlerinin sözü olarak da nakledilmektedir. Sahnûn, II/409.

230. ez-Zemahşerî, s.444; Ebû Zehra, *Ahvâl*, s.85; eş-Şâfîl, V/43.

yağ hissetmemesi için, anne-babanın karşılıklı rıza ve muvafakati ile 6 ay daha devam edebileceğini, kabul etmektedir²³¹. Bu altı aylık sürenin icbârî olmayıp ihtiyarî olduğunu kabul eden Ebû Hanife, bu süre içinde emilen sütün de yasak doğuracağı kanaatindedir. Şu önemli farklılığa tekrar temas etmek gerekir ki, ayetteki "iki yıl" ibaresi, ona göre emzirmenin nihai süresini değil, emziren kadının emzirme mukabilinde ücret hak ettiği nihai süreyi ifade etmektedir²³². Bu nedenle, boşandığı halde kendi çocuğunu emzirmeye devam eden kadının ilk iki yıllık icbârî emzirme müddeti için ücret talep etme hakkı mevcut iken; ihtiyarî olan altı aylık süre için böyle bir hakkı bulunmaktadır.

Ebû Hanife'nin "*anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler*" ayetindeki "tam iki yıl" ibaresinin, *boşandığı halde çocuğu emziren annenin, bu iki yıllık süre için ücret talebinde bulunabileceği süreyi gösterdiği* şeklindeki anlayışı tenkid edilmiştir. Çünkü ayette iki yıl olarak zikredilen bu süre, kadının ücret talebinde bulunabileceği süreyi gösterebileceği gibi; emzirmenin nihai sınırını da ifade edebilir. "İki yıl" ibaresinden sonra "*eğer anne-baba karşılıklı rıza ve muvafakat ile süttten kesmek isterlerse...*" ibaresi ise, iki yıldan sonraki emzirmelerin, anne-babanın rıza ve muvafakatine bağlı olduğunu göstermez. Aksine istişareyi gerektiren şey, ilk iki yıllık emzirme süresi bitmeden çocuğu süttten kesmenin ona zarar verip vermeyeceği hususudur. İki yıldan sonraki emzirme süresi zaten istişareyi gerektirmez, çünkü çocuk, iki yıldan sonra anne sütüne istisnaf olarak ihtiyaç duyar. Bu takdirde iki yıllık süre, nihai emzirme süresi olmakta, ondan önce çocuğu süttten ayırma ise istişareye bağlanmış olmaktadır²³³.

Ebû Hanifenin bu konuda, altı aylık ihtiyarî emzirme süresinin de yasak doğuracağı konusunda "*yasaklarda ihtiyatla hareket edilmesi*" ilkesine dayandığı anlaşılmaktadır. Hanefi mezhebinde bu konuda İmâmeyn'in görüşü ile amel edilmiştir²³⁴.

Buna karşılık süt emme süresini daha uzun kabul edenler bulunduğu gibi; yasak doğururan emmenin herhangi bir süresi olmadığını, bu nedenle hangi yaşta olursa olsun emilen sütün yasak doğuracağını kabul eden hukukçular da (örneğin Zâhirîler) bulunmaktadır²³⁵.

231. Zehebl, s.405.

232. el-Cassâs, II/104-105; Zehebl, s.405.

233. Şa'ban, s.169-170...

234. Abdurrahman Münib, s.113.

235. Uygulamada cumhuran görüşü esas alındığı için, bunlar üzerinde fazla durmak istemiyoruz. Bu konu için bkz. Serahsî, V/135; el-Cassâs, II/113; İbn Rüşd, II/32.

c. Emilen Sütün Miktarı ile İlgili Şartlar

Yasaklık doğuran sütün miktarı konusunda da İslâm hukukçularının farklı görüşlere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu konudaki görüşleri iki grupta mütâlaa etmek mümkündür.

a. İmam Şafîî ve Hanbelîler, sütün yasak doğurabilmesi için çocuğun, süt anneyi beş kez emmesi gerektiğini kabul etmişlerdir²³⁶.

Bu kanatte olanlar yasağı, aynen nesepte olduğu gibi sütte de emen ile emziren arasındaki cüz'iyet ilişkisi (biyolojik, fizyolojik bağ) ile gerekçelendirmişlerdir²³⁷. Çocuğun, emdiği kadının bir cüzü olması; başka bir ifade ile anne sütünün, çocuğa biyolojik yönden (kemik, doku, vs.) müessir olabilmesi ise onun, annesini birkaç kere emmesini zorunlu kılar. Bu nedenle evlenme yasağının doğabilmesi için çocuğun süt anneyi beş kez, yani bir tam gün emmesi gerekir²³⁸.

Bu grupta yer alan fakihler Hz. Aişe ve Hz. Hafsa'dan (r.a.) gelen rivayetlere dayanmışlardır²³⁹. Bu anlayışı sosyal ihtiyaçlara daha uygun bulan bazı İslâm ülkeleri, (örneğin, Mısır), bu görüşü kanunlaştırmışlardır²⁴⁰.

b. Caferîler de hükmün ta'llinde, yukarıda zikredilen grubun mantığından hareket etmektedirler. Bu nedenle yasağın doğması için annenin, çocuğu süte kandırarak (doyurarak) bir miktarda emzirmesini ileri sürmüşlerdir. Bu ise araya başka kadın girmeksizin çocuğun aynı kadından bir gün ve gece müddetle emmesidir²⁴¹. Bazı Caferî hukukçuları ise, yasak doğurması için çocuğun, arka arkaya on kere emmesini şart koşmuşlardır²⁴². Caferîlerin bu konuda, Şafîî ve Hanbelîlere nisbetle daha esnek hareket ettikleri görülmektedir. Çünkü onlara göre aslolan, tahrimin olmamasıdır. Caferîler, sütün yasak doğurması için:

236. eş-Şafîî, *el-Ümm*, V/44; Şirâzî, II/157; İbn Kudâme (Muvaffakuddin), *Serahsî*, V/137; el-Cassâs, II/66; İbn Rüşd, II/31.

237. (الرضاع ما أنبت اللحم وأنشأ العظم) Ebû Dâvûd, *Nikah* 9; İbn Mâce, *Nikah*, 37; ayrıca bkz. el-Cassâs II/115; Şa'ban, s.167, *Serahsî*, V/134; İbnü'l-Humâm, III/4; (لأن الرمة لشبهها العضية وإقامة السب مقام المسب) Mahmûd Şeltût-Muhammed Ali es-Sâiyis, *Mukârenetu'l-Mezâhib fi'l-Fikh*, Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evlâdih, Mısır 1953; s.66-67.

238. Ebû Zehra, *Ahvâl*, s.64; Akd, s.122, 1233; Zehebî, s.407; Şa'ban, s.170.

239. (أثبت الرضاع بحس رضعات) Müslim, *Rada'*, 6; Tirmazî, *Rada'*, 3; Hadislerin kritiği için bkz. Şeltût-Sâiyis, s.68; ez-Zemahşerî, s.444; Şa'ban, s.171, eş-Şafîî, V/44 vd.

240. *Mısır Ahvâli Şahsiye Kanunu* md. 13, Şa'ban, s.171.

241. Zehebî, s.407.

242. Anl, *Ahkâm*, s.45, 49; Aynı yazar, *el-Fikhu'l-İslâmî*, s.67.

ba) Meşrû bir evlilikten meydana gelmiş olması,

bb) Çocuğun bünyesini (et ve kemiği) geliştirecek miktarda olması (birgün-gece)

bc) Emişme fiilinin doğumu müteakip iki yıllık süre içinde olması,

bd) Sütün, tek bir kocayla evlilikten meydana gelmiş olması şartlarını aramışlardır²⁴³.

c. İmam Ebû Hanife'ye ve İmam Malik'e göre, yasağın doğması için çocuğun, bir kere emmesi bile yeterli sebeptir. Yani emilen sütün miktarının az veya çok olmasının, yasağın doğmasında bir önemi yoktur²⁴⁴. Leys b. Sa'd, Evzâf, Sevrî, Tâvus, Şa'bî, Zühri, İbrahim en-Nehaî, İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Hz. Ali ve Hz. Ömer gibi meşhur, tâbiî ve sahâbî fakihlerinin de aynı kanaati taşıdıkları ifade edilmektedir²⁴⁵. Hadislere dayanan diğer gruplara karşılık bu gruptaki fakihler doğrudan Kur'an ayetini esas almışlar ve bu konuda Şafililerin dayandıkları *haber-i vâhidî*, kabul etmemişlerdir. Hanefilere göre (... *واما انتم التي ارضعتم* ...) ayeti, mutlak olup, takyid edilmemiştir. Yani ayette muayyen yaşta çocuğu emziren kadınların, çocuğun annesi olduğu sarîh olarak vurgulanmakta ve emme miktarı zikredilmemektedir. Hanefiler, bu ayetin mutlak olan hükmünden hareketle Şafililerin kabul ettiği "beş kere emmeyi" de nassa ilave olarak kabul etmişlerdir. Hanefilerde temel prensip, *haber-i vâhid ile nassa ilave olunmamasıdır*. Ashında Hanefilere göre bu konu ile ilgili hadiste de bir takyid (sınırlama) yoktur²⁴⁶. Bu nedenle, mutlak hükümleri takyid eden bir hüküm bulunmadıkça bunları ıtlakına hamletmek gerekir²⁴⁷.

Ayrıca sütün azlığını-çokluğunu değil, mutlak olarak anne sütünü esas alan Hanefiler²⁴⁸, yasaklılıkta emmenin azı ve çoğu arasında ayırım yapmamışlardır. Nitekim İmam Ebû Hanife'nin *Müsned*'inde bu konu ile ilgili olarak rivayet edilen "neseple haram olan herşey, emme ile de haram olur" (حرم من لرضعها ما يحرم من النسب) hadisinin devamındaki "azı da çoğu da" (قليله وكثيره...) ilavesi dikkat çekmektedir. Bu anlayış,

243. el-Hillî, s.199.

244. Mâlik, *Muvatta'*, *Raddâ'*, 1; Mavsîlî, III/117; İbn Rüşd, II/31; el-Cassâs, II/66; Anî, *Ahkâm*, s.45; Şeltût-Sâiyis, s.65.

245. Nesâî, *Nikah*, 51; es-Serahsî, V/147; el-Cassâs, II/166; ez-Zemahşerî, s.443; Tahâvî, *el-Muhtasar*, s.220; Sahnûn, II/405-406; İbn Rüşd, II/31; Zeheblî, s.405; Şa'ban, s.170; ebû Zehra, *Akd...*, s.122.

246. es-Serahsî, V/170; el-Cassâs, III/67-68.

247. Şa'ban, s.170; Bu konudaki ihtilaflar için ayrıca bkz. İbn Rüşd, II/31.

248. es-Serahsî, V/134; Sâiyis-Şeltût, s.67.

249. Ebû Hanife, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanife*, (thk. Safvet es-Sakâ), Matbaatu'l-Asil, Halep 1962, s.136.

emen çocuğu süt annenin bir cüz'ü kabul eden anlayışa da aykırı değildir. Çünkü, bir kere emzirmenin bile aynı fonksiyonu icra edeceği düşünülebilir²⁵⁰. İbnu'l-Kayyim de, *Zâdu'l-Meâd* isimli eserinde, çocuğun emmek üzere memeyi ağzına almasıyla, onu kendi isteği ile bırakması arasındaki emmesinin, tamamını bir kez emiş olarak kabul etmiştir²⁵¹.

Eğer süttten doğan yasağın illeti, çocuğun anne sütünden gıdalanması (*سائطكم التمدى*) ise, yasağın doğması için sütün anneden çocuğa intikal etmesi gerekir. Ancak sütün mideye ulaşma şekli konusunda bazı görüş farklılıkları dikkati çekmektedir.

Hanefiler, emmenin ağızdan olmasının şart olmadığını, sütün herhangi bir yolla çocuğun midesine ulaşmasını da emme kabul etmişlerdir. Dolaylı yollarla da olsa mideye ulaşan sütün, beslenme fonksiyonunu icra edeceği düşünülürse, bu anlayışa göre anne sütünün biberonla veya başka yollarla çocuğun midesine ulaştırılması durumunda süt, evlenme engeli doğurmaktadır²⁵². Bunun mutlaka çocuğun doğrudan annenin memesini emmesi şeklinde olması şart değildir²⁵³. Ağız veya burundan veya mideye ulaşacak diğer yollardan sütün mideye ulaşması da yasak doğururken, kulağa veya harici bir yaraya süt akıtılmakla yasak doğmayacağı açıktır.

Sütün diğer sıvılar ile, örneğin, su, ilaç, yemek vs. karıştırılması veya pişirilmesi durumunda gâlip olana (çokluğa) göre hüküm verilmektedir. Eğer su, yemek... süte gâlipse yasak doğurmazken, sütün diğer gıdalara gâlip olması durumunda ise yasak doğacağı kabul edilmektedir²⁵⁴. Ebû Hanife ayrıca sütün pişirilmesi halinde yasak doğurmayacağını kabul etmektedir²⁵⁵.

Şafiiler ise süt ile diğer sıvıların karıştırılması durumunda gâlip (basın) olanı değil, sıvıya katılan sütün miktarını esas almışlardır. Sıvıya, ye-meğe... katılan anne sütünün, tahrimde esas alınan çocuğu beş defa doyurabilecek miktarda olması yasaklılık sebebi kabul edilirken, aksi durum, yasak sebebi kabul edilmemektedir²⁵⁶.

250. Şa'ban, s.170.

251. İbnu'l-Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, IV/214; Ebû Zehra, *Akd*, s.123.

252. es-Serahsî, V/134, 135; Kuhistânî, I/298; eş-Şafîî, V/49; İmam Mâlik de aynı kanaattedir, bkz. Sahnûn, II/405; İbne Rüşd, II/32; Şa'ban, s.167; Sâys-Şeltût, s.68.

253. es-Serahsî, V/135, 134; Sahnûn, II/405; eş-Şafîî, V/49.

254. es-Serahsî, V/140; Sahnûn, II/415; ez-Zemahşerî, s.445; İbn Rüşd, II/33; Tahâvî, el-*Muhtasar*, s.222; ez-Zehbî, s.409; eş-Şafîî, V/49.

255. ez-Zehbî, 409.

256. eş-Şafîî, V/49; eş-Şirazî, II/158; ez-Zemahşerî, s.445.

Buna karşılık İmâmîler ise bizzat emme fiilini esas almışlardır. Bu nedenle yasağın doğması için, sütün çocuğa mutlaka anne memesinden ve çocuğun ağzıyla (doğrudan) intikal etmesini şart koşmuşlardır. Bu anlayışa göre dolaylı yollardan (emme dışı) verilen sütün yasaklılık doğurmayacağı anlaşılmaktadır²⁵⁷.

İsviçre Medeni Kanunu'nun, Medeni Kanun olarak Türkçe'ye tercüme çalışmaları sırasında, Kanunun evlenme engellerini düzenleyen 92. md.sine²⁵⁸, me'haz kanunda bulunmayan "süt anne ve kardeşler arasında evlenme memnûiyeti..." hükmü ilave edilmiş, yasağın müeyyidesini düzenleyen 112/3 maddeye ise yine me'haz kanunda olmayan, "karı koca arasında süt anneliği veya kardeşliği varsa, evlenme batıldır" hükmü ilave edilmiştir²⁵⁹. Ancak bu hüküm, Medeni Kanunun kabulünden birkaç ay sonra Borçlar Kanunu'na ilişkin düzenlemeler ile birlikte kanun metninden çıkarılarak ilga edilmiştir²⁶⁰.

ÖNEMLİ BAZI KISALTMALAR

- F.A.Ş.K : Fas Ahval-i Şahsiyye Kanunu
 H.A.K : Hukuk-ı Aile Kararnamesi
 İ.A.Ş.K : Irak Ahval-i Şahsiyye Kanunu
 L.A.Ş.K : Lübnan Ahval-i Şahsiyye Kanunu
 M.A.Ş.K : Mısır Ahval-i Şahsiyye Kanunu
 md. : Madde
 M.K.İ : Mecelletu'l-Kânûn ve'l-Iktisâd
 S.A.Ş.K : Suriye Ahval-i Şahsiyye Kanunu
 T.A.Ş.K : Tunus Ahval-i Şahsiyye Kanunu
 T.M.K : Türk Medeni Kanunu
 Ü.A.Ş.K : Ürdün Ahval-i Şahsiyye Kanunu

BİBLİYOGRAFYA

- Abrahams Ere, *Marriage (Jewish)*, Newyork 1951.
 Adevî, Ali es-Saidî, *Hâşiyetu'l-Adevî alâ Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî alâ Risâleti İbn Ebi Yezîd el-Kayrâvânî*, (Thk. Ahmed Mehdi İmam), Matbaatu'l-Medenî, Kâhire 1989.
 Ağaoğlu, Ahmet, *Hukuk Tarihi*, Hukuk Talebesi Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul 1931-1932.

257. ez-Zebefî, s.403; İmam Atâ ve Dâvud ez-Zâhiri'nin de bu kanatte olduğu ifade edilmektedir. Bkz. İbn Rüşd, II/32.
 258. *İsviçre Medeni Kanunu*, 100 md.
 259. Ferit Hakkı Saymen, *Türk Medeni Hukuku (Şahsın Hukuku)* Terc. Bölent Davran, Kenan Matbaası, İstanbul 1948, II/35.
 260. Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, *İçtimâiyat, Hukuk Sosyolojisi*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1958, III/181.

- Ahmed, Aql, *Muhammadan Law*, Central Law Agency, Delhi 1989.
- Ahmed Zeki, Muhammed, *Min Evdâi'l-Aldkâti'z-Zevciyye ve Hasâisuhâ fi'ş-Şeriatil-İslâmiyye*, Mısır'l-Muasır Dergisi, Matâbiu'ş-Şa'b, yıl 55, sayı: 321, Kahire 1965.
- Akdemir, Salih, *Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın*, İslâmî Araştırmalar, c.V, Ekim, Ankara 1991.
- Ali Haydar, Hoca Emin Efendi Zâde, *Dureru'l-Hükkâm Şerh-i Mecllet'l-Ahkâm*, Matbaa-i Tevsii Tıbbat, İstanbul 1330.
- Altıwajjiri, Abdulaziz Osman, *Women in Islâm And Their Status in the Islamic Society* (25-26 Haziran 1992'de Roma'da akdedilen "Symposium on Women's Status in Islamic and Christian Societies" (İslâm ve Hristiyan Topluluklarında Kadının Statüsü) Sempozyumuna sunulan teblig), IJESCO, yıl 11, 1994, Rabat.
- Ansay, Sabri Şakir, *Eski Aile Hukukumuzun Bir Nazar*, İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Koll ort. Ankara 1962.
- — —, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, Ajans Türk Matbaası, Ankara 1958.
- el-Anî, Muhammed Şefik, *Ahkâmü Ahvâli'ş-Şahsiyye fi'l-İrâk*, el-Matbaatu'l-Fenniyye el-Hadise Kahire 1970.
- — —, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Mevrâu'l-Kânûni'l-Medeniyyi'l-Muvahhad fi'l-Bıldi'l-Arabîyye*, Kahire 1965.
- Berki, Şakir - Hayrullah Hamîdi, *İslâm Hususi Hukuku'nun Ana Prensipleri*, Yargışoğlu Matbaası, Ankara 1962.
- el-Berrî, Zekerîyya, *el-Furak Beyne'z-Zevceyn*, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1986 yılı Ders Notları, Kahire 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstâlâhât-ı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1972.
- el-Buhârî, Abdulaziz, *Kefû'l-Esrâr alâ Usûli'l-Bezdevî*, Şirket-i Sahafiye-i Osmanîyye Matbaası, İstanbul 1308.
- el-Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Sadık Kamhâvî) Matbaatu Abdurrahmân Muhammed, Kahire t.y.
- el-Cezîrî, Abdurrahmân, *Kitabu'l-Fikh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire 1957.
- Cin, Halil, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.
- Davudoğlu, Ahmet, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat A.Ş. Matbaası, İstanbul 1978.
- ed-Derdîr, Ebu'l-Berekât Sîdî Ahmed, *eş-Şerhu'l-Kebîr Ale'l-Muhtasar*, Matbaatu'l-Amire, Mısır 1375.
- ed-Devâlibî, Ma'rûf, *Vad'u'l-Mer'e fi'l-İslâm*, Mecelletu'l-Hukûk, yıl:7, sayı: III, Kuveyt 1983.
- Derveze, Muhammed İzzet, *el-Mer'e fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1967.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslâm Hukuku*, Mistaş Matbaası, Konya 1977.
- ed-Dusûkî, Şemsüddin Muhammed b. Arufa, *Haşiyetu'd-Dusûkî ale'ş-Şerhi'l-Kebîr*, Matbaatu'l-Amire, Mısır 1375.

- Ebü Hanîfe, *Müsnedü'l-İmâm Ebi Hanîfe* (thk. ve neşr. Safvet es-Sakâ), Matbaatu'l-Asîl, Halep 1962.
- Ebü Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlu'ş-Şahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır, t.y.
- — —, *Muhâdarât fî Akd'iz-Zevâc ve Asârih*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1971.
- el-Ebyânî, Muhammed Zeyd, *Şerhu Ahkâm'ş-Şer'iyye fî'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye*, Matbaatu'ş-Şa'b, Mısır 1903.
- el-Esmendî, Muhammed b. Abdilhâmid, *Tarîkatu'l-Hilâf, fî'l-Fikh Beyne'l-Eimmeti'l-Esli* (thk. Muhammed Zeki Abdülberri), Mektebetu Dâri't-Turûs, Kahire 1990.
- Fındıkoğlu, Ziyaettin Fahri, *Aile Hukuku'muzun Tedvini Meselesi*, Ebu'l-Ulâ Mardin'e Armağan, Kenan Matbaası, İstanbul 1944.
- Fyze, Asaf A.A., *Outlines of Muhammadan Law*, Oxford University Press, Bombay 1976.
- el-Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır 1937.
- Günaltay, Şemseddin, *İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türü Nîkah Şekilleri*, Belleten, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1951.
- Gamrâvî, Muhammed Zuhri, *es-Sirâcu'l-Vahhâc Şerhu Metni'l-Muhtâc*, Matbaatu Mustafa'l-Bâbî el-Halebî, Mısır 1933.
- Gaznevî, Sirâcuddin Ebu'l-Hafz, *el-Gurretu'l-Münife fî Tahkiki'l-İmâm Ebi Hanîfe*, Mülâsesetu Kütübî's-Sakâfiyye, Beyrut 1986.
- Hallâf, Abdülvahhâb, *Ahkâmu Ahvâli'ş-Şahsiyye fî'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kâlem, Kuveyt 1990.
- Hasaballâh, Ali, *el-Furka Beyne'z-Zevceyn vemâ Yetvallak Bihâ min İddâ ve Neseb*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır 1376.
- el-Hillî, Ebu'l-Kâsım Necmuddin Ca'fer b. el-Hasan, *el-Muhtasaru'n-Nâfi' fî'l-Fikh'l-İmâmiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır 1376.
- Hüseyin, Seyyid Abdullah Ali, *El-mukârandu't-Teğriyye Beyne'l-Kavânini'l-vad'iyye El-Medeniyye Ve't-Teğri'l-İslâmi, Mukarane Beyne Kânûni'l-Frensi ve Mezhebi'l-İmam Malik B. Enes*, Matbaatu İsa'l-babi El-Halebî, Kahire 1947.
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, Elif Ofset Tesisleri, İstanbul 1984.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ* (thk. Ahmet Muhammed Şakir), Mektebetu't-Ticâriyye Lit't-Tıbbâ ve'n-Neşr, Beyrut, ty.
- İbn Kudâme (Muvañakkuddin), Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1972.
- İbn Kudâme (el-Makdisî), Şemsuddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ebi Ömer Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebir alâ Metni'l-Mukni*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1972.
- İbn Nüceym, Zeynu'l-Abidin b. İbrahim, *el-Esbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebi Hanîfeti'n-Nu'mân*, Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, Mısır 1322.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec İbrahim, *el-Kavâid fî'l-Fikh'l-İslâmi*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Biddiyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, el-Mektebetu'l-Ticâriyyeti'l-Kübra, Mısır (t.y.)
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadir ale'l-Hidâye*, Matbaatu'l-Kübra'l-Emriyye, Mısır 1318.

- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *I'îdnu'l-Muvakkilîn an Rabbi'l-Alemîn* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Dâru'l-Fîkr, Beyrut, 177.
- — —, *Zâdu'l-Medd fi Hedy-i Hayri'l-İbâd*, Matbaatu Mustafa'l-Bâbî el-Halebî, Mısır 1970.
- İbrahim Beg. Ahmed, *el-Ahkâmu'ş-Şer'iyye li'l-Ahvâlî'ş-Şahiyye*, (m.y.), Kahire 1938.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar* (Terc. Selahattin Ayaz) Pınar Yayınları, İstanbul, t.y.
- — —, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (Terc. Süleyman Ateş), Kevser Yayınları Ankara (t.y.)
- Kadri Paşa, Muhammed, *el-Ahkâmu'ş-Şer'iyye fi'l-Ahvâlî'ş-Şahiyye Alâ Mezhebi'l-İmâm Ebî Hanifeti'n-Nu'mân*, Matbaatu'l-Hindiyîye, Mısır 1928.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İrfan Matbaası, İstanbul 1974.
- Kardavî, Yusûf, *Hivârun Havle'l-Alâka Beyne'n-Nass ve'l-İctihâd*, Havliyyetu Külliyyeti'ş-Şerîa ve'd Dirâsati'l-İslâmiyye, Sayı: 10; Katar 1992.
- el-Kâsânî, Allû'ddîn Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sandî'fi Tertibi'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1974.
- el-Kuhistânî, Şemsuddîn Muhammed b. Husâmuddîn el-Horasânî, *Câmiu'r-Rumûz*, Matbaatu Muharrem Efendi, İstanbul 1300.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1967.
- Leibesny, Herber J., *The Law of the Near And Middle East*, Albany 1975.
- Mahmasânî, Subhî, *el-Evdâu't-Teşriyye fi'd-Düvel'l-Arabiyye Mâdiha ve Hâdiruhâ*, Dâru'l-İlm li'l-Melhâyin, Beyrut 1962.
- — —, *Turâsu'l-Hulefâ'r-Râşidin fi'l-Fikh ve'l-Kadâ*, Dâru'l-İlm li'l-Melhâyin, Beyrut 1984.
- Mardinizâde, Ebu'l-Ulâ, *Hukuk-u Medeniye Dersleri*, (Sahih Nesep, Gayr-i Sahih Nesep, Evlat Edinme) 4. cilt, İş Matbaası, İstanbul 1930.
- el-Mavsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhâr*, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan, t.y.
- Medkûr, Muhammed Sellâm, *Mebâhisu'l-Hükûm İnde'l-Uşûliyyîn*, Matbaatu Lecneti'l-Beyânî'l-Arabî, Kahire 1959, II. eser, s.17.
- Menûfî, Ali b. Halef, *Kifâyetu't-Tâlibi'r-Rabbânî alâ Risâleti İbn Ebî Yezid el-Kayravânî*, (thk. Ahmed Mehdi İmam) Matbatu'l-Medenî, Kahire 1989.
- Merâğî, Abdullah Mustafa, *et-Teşri'u'l-İslâmî li Gayri'l-Müslimîn*, el-Matbaatu'n-Numûzeciyye, Mısır, t.y.
- — —, *ez-Zevâc ve'r-Talâk fi Cemli'l-Edyân*, el-Meclisu'l-A'îlâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye yayını, Kahire 1966.
- el-Merğînânî, Burhânüddîn Ebû Bekr b. Abdülcelil, *el-Hidaye Şerhu Bidâyeti'l-Mübeddî*, Matbaatu Mustafa'l-Bâbî el-Halebî Mısır (t.y.)
- Musâ, Muhammed Yusuf, *en-Neseb ve Asrûh*, Dâru'l-Marife, Kahire, 1967.
- Münîb, Abdurrahman, *Hukuk-u Medeniyye Dersleri*, (Hukuk-ı Aile), Dâru'l-Fünûn Matbaası, İstanbul 1337.

- en-Nâhî, Salahuddîn, *el-Uşre Ve'l-Mer'e*, Şirketu't-Tab' ve'n-Neşri'l-Ehliyye, Bağdat 1958.
- en-Nebhân, Muhammed Faruk, *el-Kânûnâ'l-Arabî el Muvahhad li'l-Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, Mecellet'l-Akademiyye (Revue De l' Academie) Sayı: VII, December, Rabat 1990.
- Okadan, Recâi Galip, *Umûmî Hukuk Tarihi*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1952.
- Okiç, M. Tayyib, *İslâmiyette Kadın Öğretimi*, Gaye Matbaası, Ankara 1979.
- er-Râflî, Mustafa, *el-Ahvâlî'ş-Şahsiyye fi'l-Şerâti'l-İslâmiyye ve'l-Kavâidü'l-Lübniyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübni, Beyrut 1983.
- Roberts, Robert, *The Social Laws of the Qurân*, Curzon Press, London 1990.
- Sabri, Muhammed Hafız, -Rafello, *Kitâbu'l-Mukârendt ve'l-Mukâbelât Beyne Alkâmi'l-Mürfaât ve'l-Muâmelât ve'l-Hudûd fi'l-Şer'i'l-Yahûd ve Nazâiruhâ Mineş-Şerâti'l-İslâmiyye*, Matbaatu Hindiyeye, Mısır 1902.
- Sahnûn, İbn Sâid et-Tenûhî *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, Matbatu's-Saâde, Mısır (t.y.)
- Salih Muhammed Ahmed, *Mevkifu'l-Şerâti'l-İslâmiyye min Nikâhi'l-Tahlil*, Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, sayı: 15, Riyat 1985-1986, (ss. 139-171).
- Savaş, Mehmet, *Sûr Emme ve Hükümü*, "İslam'ın İlk Emri Oku", Sayı: 124, 125, 125; Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1972.
- es-Sâiyis Muhammed Ali-Şeltût Mahmûd Muhammed, *Mukârenetü'l-Mezâhib fi'l-Fikh*, Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evlâdih, Mısır 1953.
- Saymen, F. Hakkı, *Türk Medenî Hukuku*, II. cilt *Şahsın Hukuku*, Kenan Matbaası, İstanbul 1948.
- Schwarz, Andreas B., *Aile Hukuku*, Terc. Bülent Davran, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1946.
- es-Semarkandî, Ebu'l-Leys Nâse b. Muhammed, *Hizânetü'l-Fikh ve Uyûnu'l-Mesûl*, (thk. Selahuddîn en-Nâhî), Şirketu't-Tab' ve'n-Neşr, Bağdat 1965.
- Schwarz, Andreas B., *Aile Hukuku*, Terc. Bülent Davran, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1946.
- es-Senhûrî, Ahmed Ferec, *el-Uşre fi'l-tegrî'l-İslâmî*, Müessesetü Dâri't-Teâvün li't-tab' Ve'n-Neşr, Kahire, 1980.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebûr*, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1324.
- — —, *Usûlü's-Serahsî*, (Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Lecnetü lhyû'l-Muârifin-Nu'mâniyye, Haydarâbâd.
- Seydişehri, Mahmud Es'ad, *Târih-i İlm-i Hukûk*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1332.
- es-Sibî, Mustafa, *Şerhu Kâhûni Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, Matbaatu Câmiati Dîşamk, Dimaşk 1958.
- es-Suyûtî, Abdurrahmân Celâluddîn, *el-Eşbâh Ve'n-Nezâir fi Kavâidî ve Furûl Fikhi'ş-Şafiyye*, Matbaatu Mustafa'l-Bâbi el-Halebî, Mısır 1957.
- Şa'ban, Zekiyyuddîn, *el-Ahkâmü'l-Şer'iyye li'l-Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1968, 1969.
- eş-Şafî, Ebû Abdîlah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Daru'l-Kütübi'l-İlimiyye, Beyrut 1993.

- Şahatte, Şefik, *el-İtticâhâtü't-Teprîyye fi'l-Kavânini'l-Bilâdi'l-Arabiyye*, el-Matbaatu'l-Alemîyye, Kahire 1960.
- Şelebî Muhammed Mustafa, *Ahkâmü'l-Mer'e fi'l-İslâm*, Dâru'l-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1977.
- Şeltût, Mahmût-Muhammed Ali es-Sâys, *Mükârentü'l-Mezâhib fi'l-Fikh*, Matbaatu Muhammed Aî Sabîh ve Evladîh, Mısır 1953.
- eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Asâr*, (Negr. Muhammed Abdullâh Gazanfer), Karçi, 1410.
- — —, *Kitabu'l-Hucce Alâ Ehli'l-Medîne*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut (ty.).
- eş-Şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzeb fi Fikhi Mezhebi'l-İmâmî'ş-Şâfiî*, Matbaatu Mustafa'l-Bâbî el-Halebî, Mısır t.y.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Seleme, (thk. Ebu'l-Vefa el-afgânî), Matbaatu Dari'l-Kütübî'l-Arabî, Kahire 1370.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayl'l-Kur'an*, Matbaatu Mustafa'l-Bâbî el-Halebî, Mısır 1954.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medenî Hukuku*, II. cilt, *Aile Hukuku*, İstanbul Matbaacılık, İstanbul 1949.
- Wâli, Fathi, *Islamic Law of Marriage M.K.J.*, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi Tarafından Mısır Medenî Kanunu'nun 40. Yıldönümü Münasebetiyle Neşredilen Abdurrezzâk es-Senhûri'ye Armağan Özel Sayısı, Kahire 1990.
- Wilson, Roland Knyvet, *An Introduction to The Study of Anglo Muhammadan Law*, London 1894.
- ez-Zehbî, Muhammed Hüseyin, *eş-Şeratu'l-İslâmiyye*, Matbaatu Dâri'te'lif, Kahire 1968.
- ez-Zemahjerî, Caru'llah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *Ruâsu'l-Mesall (el-Mesdîlu'l-Hilafîyye Beyne'l-Hanefîyye ve'ş-Şâfiyye)*, (Thk. Abdullâh Nezîr Ahmed), Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Lübnan 1987.
- Zeydân Abdülkerim, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn fi Dâri'l-İslâm*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1982.
- — —, *el-Mufasssal fi Ahkâmü'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Müslim fi'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993.
- ez-Zeylâî, Cemalü'd-Din Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf, *Nasbu'r-Raye li Ehdâisi'l-Hidâye*, Daru'l-Ihyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1982.
- ez-Zeylâî, Fahrü'd-din Osman b. Ali, *Tebynu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekkâik*, Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emiriyye Bulak, Mısır, 1313.
- Zihni Efendi, Mehmet, *Münakenhat ve Müfarekat*, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1324.

İLK MÜRCİİ METİNLER: İRCA KASİDESİ(I) VE İRCA KASİDESİ(II)

Doç. Dr. Sönmez KUTLU

"İlk Mürcii Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ" adlı makalemizde¹, Mürcii şairlere ait ve İrcâ akidesini işleyen iki kasidenin varlığından bahsetmiştik. Bunlardan birisi Sâbit Kutna (110/728) tarafından yazılan *İrcâ Kasidesi (I)*², diğeri ise Muhârib b. Disâr (116/734)'ın yazdığı *İrcâ Kasidesi (II)*³ dir. Tarihî kaynaklar bu ikincisi için böyle bir isim kullanmamışlarsa da, İrcâ akidesi açısından önemine binaen ve bundan sonraki araştırmalarda karışıklığa sebep olmaması için bu şekilde isimlendirmeyi uygun bulduk. Biz bu makalemizde, Hasan b. Muhammed'in *Kitâbü'l-İrcâ*'sından sonra ilk Mürcii fikirlerin oluşmasında ve kitlelere ulaştırılmasında önemli yeri olan bu iki kaside hakkında bilgi vermek ve Türkçe'ye kazandırmak istiyoruz.

I. SABİT KUTNA VE İRCA KASİDESİ (I)

a. Ebu'l-A'la Sâbit b. Ka'b el-Ateki (? - 110/728)

Beni Atik kabilesinden olan Sabit'in asıl adı Sabit b. Ka'b b. Cabir, künyesi Ebü'l-Alâ', lakabı ise Kutna'dır⁴. Türkler'le yaptığı bir savaşta ok isabet etmesi sonucu kör olan gözüne pamuk koyduğu için, ona Kutna lakabı verilmiştir⁵. Taberî, Ebü'l-Ferec ve Bağdadî'nin eserleri bir kenara bırakılacak olursa, Horasan ve Maverâünnehir'de Emeviler döneminde siyasi ve idari konularda, fetih faaliyetlerinde ve edebiyatta oldukça önemli bir şahsiyet olan böyle birisine klasik kaynaklarda hakettiği yerin verilmesi, hakkındaki pek çok karanlık noktanın aydınlatılmasını zorlaştır-

1. Bkz. AÜİFD., 37(1997), s. 317-332.

2. Bu kasidelerin Arapça metni için bkz., Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğani*, XIII, 50; Bağdadî, *Hzânetü'l-Edeb*, IX, 81-83.

3. Veki', bu kasidenin tamamını (*Ahbâru'l-Kudât*, III, 29-30); Ebü'l-Ferec ise, bir kısmını (*Kitâbü'l-Eğani*, VII, 10) eserlerinde nakletmektedir.

4. Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğani*, XIII, 47; Samerrâî, *Şi'rü Sabit*, 5-6.

5. Belâzürî, *Fütûh*, 625.

maktadır. Hatta ona en fazla yer ayıran eserler bile, onun doğum tarihi, yetiştiği çevre ve Horasan'a gitmeden önceki yetiştiği çevre olan Kufe ve Basra'daki hayatı hakkında bilgi vermekte, sadece bu bölgeye gittikten sonraki faaliyetlerinden bahsetmektedirler.

Kaynaklarda verilen bilgiye göre, Sabit Kutna, Horasan'da 91/709 yılında Kuteybe b. Müslim⁶, daha sonra Yezid b. Mühelleb'le birlikte çalışmış⁷. Yezid b. Mühelleb, 82/701 yılında Horasan valiliğine atanmış⁸ ancak 85/704 yılında Haccac tarafından görevden alınmış⁹. Sabit Kutna, bölgeye atanan diğer valilerle de görev yapmış ve Emevî halifeleri katında önemli bir nüfuz elde etmiştir. Hatta bölge valisi Ümeyye b. Abdilmelik, yıllık harac miktarını eksik ve yanlış beyanda bulunduğu için onu halife Abdümelik b. Mervan'a şikayet ederek görevinden azlettirmiştir¹⁰.

Sabit Kutna'nın bölgedeki nüfuzu, Yazid b. Mühelleb'in Süleyman b. Abdilmelik tarafından 96/714 yılında, önce Irak¹¹, bir yıl sonra da Horasan valiliğine tayin edilmesiyle¹² iyice artmıştır. Kitabeta ve kahramanlığı ile meşhur Sabit Kutna, Yezid'e olan yakınlığı dolayısıyla¹³, bu sırada Horasan'ın bazı bölgelerinde hem harac ve cizye toplama işi (amil), hem de namaz kıldırarak görevlendirilmiştir¹⁴. O, 99/717 yılında hapsedilen Yezid b. Mühelleb'i Emevîler'e karşı isyana teşvik etmiş ve 101/719'deki isyanını desteklemiştir¹⁵. Yezid'in öldürülmesi üzerine yazdığı mersiyede bir taraftan onu överken, diğer taraftan Emevîleri kötülemiştir¹⁶. Yezid b. Mühelleb'in ölümünden sonra da, bu görevine devam etmiştir. Yezid'den sonra kardeşi Mufaddal'ın Kirman'da isyan etmesine ve aileden birçoğunun öldürülmesine çok üzülmüş ve arkasından bir mersiye yazmıştır¹⁷. Said b. Abdilaziz, 102/721 yılında Horasan valisi olduğunda, silahı ve atıyla birlikte onu karşılayanlar arasında yer almıştı. O, valiye, serhatlerde, düşmanla savaşan cesur ve kahraman askerlerden biri olarak takdim edilmişti¹⁸.

6. Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük*, II, 1225.

7. Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edab*, IX, 579.

8. Taberî, II, 1085.

9. Taberî, II, 1183.

10. Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî*, XIII, 54.

11. Taberî, II, 1283.

12. Taberî, II, 1306.

13. Safedî, *Kitâbü'l-Vüfâ*, X, 459.

14. Ebü'l-Ferce, *Kitâbü'l-Eğânî*, XIII, 48-49; Şerif el-Murtazâ, *Emâli el-Murtazâ* II, 105; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edab*, IX, 579.

15. Taberî, II, 1391.

16. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V, 87.

17. Taberî, II, 1415.

18. Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî*, XIII, 50.

Sabit Kutna, Ebû Saydâ'nın Ömer b. Abdilaziz döneminde cizye ve harac alınmamak şartıyla çok sayıda mevalinin müslüman olmasını sağlama teşebbüslerini destekleyenlerden birisiydi. Halife'nin ölümünden sonra bu anlaşmaya uymayan Vali Eşres b. Abdillâh'a karşı mevalinin eşitlik mücadelesinde onları desteklemiş ve Ebû Saydâ ile beraber hareket etmiştir¹⁹. Eşres, görevi devr alır almaz onların bu isyanını bastırmak için teşebbüse geçmiş ve başarısız kimseleri görevlerinden alarak yenilerini atamıştır. O, Semerkand valisi İbn Ebi'l-Amarrata'dan önce harac toplama, daha sonra harb işleri görevini elinden alarak yerine Müceşşer b. Müzahim es-Sülemî'yi atadı. O, göreve gelir gelmez, Ebû's-Saydâ ve arkadaşlarının gelip teslim olmasını istedi. Ebû's-Saydâ ve meşhur Mürcîi Sabit Kutna gelip teslim oldular. Her ikisi de hapsedildi. Bu sırada, Ebû's-Saydâ, Hani'yi sahtekarlık ve sözünden dönmekle suçladı. Hani', onu Eşres'e gönderdi ve Sabit Kutna ile birlikte hapsedirdi. Ebû's-Saydâ tutuklanınca, taraftarları, başlarına Hani' ile çarpışacak emir olarak Ebû Fatıma'yı seçtiler. Hani' onları, Eşres'le yazışmaya ve ondan gelecek emre kadar beklemeye ikna etti. Eşres'in onlardan harac alınmasına dair emri gelince, Ebû's-Saydâ'nın taraftarları geri döndüler ve güçsüz duruma düştüler. Takibata uğrayan liderleri yakalanarak Merv'e götürüldü ve orada hapsedildiler²⁰. Semerkand'ta harb işlerinden sorumlu Müceşşer, Nasr b. Seyyar'ın valiliğe getirilmesine kadar, Sabit Kutna'yı hapisten çıkarmadı. Nasr, onu hapisten çıkararak Merv'e gönderdi. Eşres onu, orada hapsedti. Sabit, hapiste kendisine çok iyi davrandığı için Nasr'ı öven bir şiir yazdı. O, Abdullah b. Bistam b. Mesud'un kefaletiyle hapisten çıkarılarak, daha önce haklarını savunduğu ve bu yüzden hapsedildiği kimsele- re ve Türklere karşı savaşmak zorunda bırakıldı²¹. Askerlere ateşli konuşmalarla cesaret vermeye çalışan Sabit Kutna, bu savaşta şehid düştü²². Bu çarpışmalarda, daha sonra Mürcie'nin önderliğini yapacak ve Mevali adına yapılan mücadelenin devamında onların yanında yer alacak olan Haris b. Süreye de vardı²³. Emevîler böylece, hem haklı bir mücadele veren mevalininin isyanına son verdi, hem de onların yanında yer alan Mürcîi önderleri onlara karşı savaşmaya mecbur etti. Mevaliye eşit haklar sağlamak amacıyla yapılan bu reformların başında Mürcie'nin önderlerinden Ebû's-Saydâ ve Sabit Kutna ile arkadaşları bulunmaktaydı. Ancak onlar, Emevîler'in, maddî menfaatleri yüzünden başarıya ulaşamadılar²⁴.

19. Bu mücadelenin gelişme süreci ile ilgili geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, Mürcie ve Horasan Maverhâünehir'de Yayılışı, Ankara 1994, 50 vd. (Baskıda)

20. Taberî, II, 1507-1510; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 147-148.

21. Taberî, II, 1510-1513; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 149.

22. Taberî, II, 1514.

23. Taberî, II, 1513; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 150.

24. Krş. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 220.

Sabit Kutna, şairlerinde Mürcie'nin temel fikirlerini işleyerek bu mezhebin yayılması için hem siyâsî hem de fikrî mücadelede bulunmuştur. Onun bu mezhebi seçmesi, Horasan'da Mürcie ve Haricîler arasında yapılan tartışmalara katılması neticesinde olmuştur²⁵. Bu tartışmalarda Mürcie adına yer alanlar ve daha çok hangi konuların tartışıldığı konusu, kaynaklardaki bilgi eksikliği dolayısıyla, karanlık noktalar olarak önümüzde durmaktadır. Ancak Sabit Kutna'dan önce bu bölgede Mürcii fikirleri benimseyen ve Haricîlere karşı bunların müdafaasını yapan bir grubun varlığı açıkça görülmektedir. Bu tartışmada yer alan konuları ve tartışanları bilemiyorsak da, en azından bu mezhebin müntesiplerinin görüşlerini Sabit Kutna kanalıyla elde etmiş olmamız, Mürcie'nin fikir tarihi açısından oldukça önemlidir. Nu'man el-Kâdî'nin, onun önce Haricî görüşlere sahip birisi iken, sonradan Mürcie'nin fikirlerini benimsediği, görüşüne katılmıyoruz²⁶. Çünkü Haricîlerle eskiden beri mücadele eden Yezid b. Mühelleb'in, Haricî birisiyle, oldukça yakın münasebetler kurması ve onu önemli bir göreve getirmesi mümkün görünmemektedir. Fakat onun bu mezhebi, Horasan'da Mürcie ve Haricîler arasında yapılan tartışmalara katıldıktan sonra seçtiği doğru olabilir²⁷.

b. İrcâ Kasidesi (I)

Bu kasîde, Emevî dönemi hiciv şairlerinden²⁸ Mürcie'ye mensup Sabit Kutna (110/728) tarafından yazılmış olup, "İrcâ akîdesinin özünü, bir şey ilave etmeden ve birşey eksiltmeden, son derece açık ve net olarak ortaya koyan"²⁹ ve Horasan'daki İrcâ akîdesini bize kadar ulaştıran ilk Mürcii vesikadır³⁰. Ebü'l-Ferec, bu kasîdeyi el-Mürhibî el-Kûfî'nin kendi hattıyla yazmış olduğu *Şi'rü Sabit Kutna* kitabından almıştır³¹. Sezgin, bunun Zer b. Abdillâh b. Zûrâre el-Mürhibî el-Kufî olduğunu ve ölüm tarihinin hicrî II. asrın başlarına rasladığını kaydeder³². Diğer taraftan, Ebü'l-Ferec'in verdiği bilgiye göre, el-Mürhibî el-Kufî, 102/720 yılında Horasan'a vali olarak gelen Saîd b. Abdilaziz b. Hakem'le Sabit Kutna arasında geçen bir olayı da nakleden kimsedir³³. O halde, *Şi'rü Sabit Kutna* adlı eseri kaleme alan kişinin bu tarihlerde yaklaşmakta olan Zer b.

25. Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî*, XIII, 50.

26. *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi Şi'ri'l-Emevî*, 523.

27. Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî*, XIII, 50.

28. Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî el-Asrû'l-İslâmî*, 219.

29. Ebû Haltem, *el-Fıraku'l-İslâmiyye Fikren ve Şi'ren*, 177.

30. el-Kâdî, *Fıraku'l-İslâmiyye fi Şi'ri'l-Emevî*, 734; es-Samerrâî, *Şi'rü Sabit Kutna el-Atekl*, 3-4.

31. Ebû Haltem, 183; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 281.

32. Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî*, XIII, 50.

33. *Târîhu'l-Türâsi'l-Arabî*, C.1, cüz. 3, 56.

34. Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî*, XIII, 50.

Abdillah b. Zürrare el-Mürhibî el-Kufî olması gerekir. Bağdadî de, bu kasîdeyi, Ebü'l-Ferec'den aynen nakletmektedir³⁴.

Sabit Kutna'nın, bu şiiri, İrcâ akîdesini benimsemeden önce veya sonra yazmış olması, hatta akîdeye gerçekten inanıp inanmaması, Horasan'da hicrî I. asrın sonları II. asrın başlarında, İrcâ akîdesinin boyutlarını gerçek şekliyle aksettirmesi bakımından³⁵, bu kasîdenin değerinden hiç bir şey kaybettirmez. Önemli olan, bu şiirin, ona ait olduğu konusunda şüphenin olmamasıdır. Onun pek çok şiir yazdığını ve bunların bir kısmının kaybolduğunu dikkate alacak olursak, benimsediği akîde ile ilgili yazılmış, fakat bize ulaşmamış, bu kasîdenin dışında da bazı şiirlerinin olması muhtemeldir³⁶. Sezgin, Ahmed b. İbrahim b. İsmail b. Davud b. Hamdûn (291/903)'a ait³⁷ *Şi'rü Sabit Kutna* isimli bir kitaptan da bahsetmektedir³⁸.

O'nun bize kadar ulaşmış bütün şiirleri, Macid Ahmed Samerrâî tarafından bir araya getirilerek, *Şi'rü Sabit Kutna el-Atekl* ismiyle bir kitap halinde Bağdat'ta 1970 yılında yayınlanmıştır. Onun, edebî bir öneme sahip³⁹ bu *İrcâ Kasîdesi(II)*'yle, Arap şiirinde daha önce bulunmayan yeni bir çığır açtığı ve daha sonra diğer mezhep mensubu şairlere akîdelerini şiirle ifade konusunda öncülük yaptığı söylenebilir.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, İrcâ Kasîdesi (I) Almanca ve İtalyanca gibi batı dillerine⁴⁰ ve tamamen olmamakla beraber Türkçe'ye⁴¹ de çevrilmiştir.

34. Bağdadî, *Hizmetü'l-Edeb*, IX, 81-83.

35. Ebü Haltem, 175.

36. Kâdî, *Firaku'l-İslamiyye*, 735.

37. Hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, C.II, cüz. 3, 101-102; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, I, 134-5.

38. Sezgin'in verdiği bilgilerden öyle anlaşılıyor ki, Ahmed b. İbrahim b. ... Hamdûn ve Zer b. Abdillah el-Mürhibî'ye ait "*Şi'rü Sabit Kutna*" adını taşıyan ayrı iki eser vardır. (Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, C. II, cüz. 3, 101-102.)

39. Şiirin edebî açıdan değerlendirilmesi konusunda bkz. Kâdî, *el-Firaku'l-İslamiyye*, 744 vd.; Samerrâî, *Şi'rü Sabit Kutna el-Atekl*, 11-13.

40. İlk defa, A.von Kremer, *Culturgeschichtliche streifzuge...* (Leipzig 1873, 4-5) kitabında; G. Van Vloten, "*İrdja*", *ZDMG*, 45 (1891), 162-163, makalesinde ve van Ess ise, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* adlı eserinde (Bkz., V, 17-19) bu kasîdeyi Almanca'ya çevirmiştir. Daha sonra, Julius Wellhausen, bu çeviri üzerinde önemli bir düzeltme yapmıştır. (*Arap Devleti ve Sakutu*, 150, Dipnot 2). Ayrıca İtalyanca'ya, Nallino tarafından çevrilmiştir. (Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, C.II, cüz.3, 102.)

41. Bu kasîde, ilk defa Türkçe'ye Şerafettin Yaltıkaya tarafından çevrilmiştir. Bkz. "*İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dini Mezhepler*", DİFM, S.14, sene:4, 26-27, İstanbul 1930. Diğer tercüme için bkz. Ahmed Ermin, *Fecrü'l-İslâm*, 402-403; Kutlu, *Mürce ve İtikadî Görüşleri*, 276-277; Doğan, *Mürce ve Ebu Hanife*, 48-49.

c. *İrcâ Kasidesi (I)'nin Tarihlendirilmesi*

Elimizdeki rivâyetler, onun bu fikri ne zaman benimsediği ve bu şiiri ne zaman yazdığı konusuna tam bir açıklık getirmeseler de, Ebü'l-Ferec el-İsfehâni'nin Ebû Ubeyde'den naklettiği bir haber, bu konuda bize bazı ipuçları vermektedir. Bu habere göre, "O, Horasan'da birbiriyle mücadele halinde olan Mürcîl ve Haricî iki grup arasındaki tartışmalara dinleyici olarak katılmış, İrcâ akîdesini benimsemiş ve daha sonraki bir toplantıda, bu akîdeyi işleyen *İrcâ Kasidesi (I)*'ni onlara okumuştur."⁴² Onun, Mühelleb b. Ebî Süfrah'yla birlikte Ezârika ile çarpışmak üzere 78/697 yılında bölgeye geldiği bilinmekle beraber⁴³, Mühelleb'in ölümünden sonra oğlu Yezid b. Mühelleb'in, kahramanlığı ve yazıcılıktaki ünü dolayısıyla, onu serhatlere yönetici olarak atmasıyla, şöhreti artmıştır⁴⁴. Ancak o, bu kasîdeyi, 82/701 yılından sonra yazmış olmalıdır. Çünkü, daha önce burada, Mürcie, güçlü bir mezhep olarak temsil edilmemektedir. Onun Mürcie ile Haricîler arasında yapılan tartışmaları izlediği dikkate alındığında, bu tartışmada Mürcie'yi temsil edenlerin, Abdurrahman b. el-Eş'as isyanından sonra bölgeye kaçan Mürcîller olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Sabit Kutna, bu tarihten itibaren, ölüncüye kadar, Horasan ve Mâverâünnehir'de bu mezhebi yayma faaliyetlerini sürdürmüştür. O, çok erken denebilecek ve henüz hiç bir mezhebin prensipleri manzum hale getirilmemişken, hicri I. asrın sonlarında, mezhebinin inanç esaslarını içeren ve "*İrcâ Kasidesi (I)*" diye bilinen bu kasîdesini yazmıştır. Sabit Kutna'nın bu kasîdesi, bölgede Mürcî fikirlerin yayılmasında oldukça önemli bir yere sahiptir. O, müslümanlar arasında itikadî esasları manzum olarak ifade etme geleneğini ilk başlatanlardan biri olarak kabul edilebilir. Bu sebeple, kasîdeyi, bölgede Mürcie'nin ilk yayıldığı yıllarda kaleme alınan ve Horasan ve Mâverâünnehir'deki İrcâ akîdesini bize kadar ulaştıran ilk Mürcîl vesika olarak görmekteyiz⁴⁵.

d. *İrcâ Kasidesi (I)'nin Tercümesi*

"Ey Hind, hayatın çekilmez hale geldiğini ve bundan sonraki günlerin daha da sıkıntılı olacağını sanıyorum.

Kaçıp kurtulamayacağım bir günün tutsağımı; bugün o, bana daha da yaklaşmıştır.

Ben Rabbime karşı taahhüd altına girdim (beyat ettim); eğer onu yerine getirebilsem, Uhud gazasındaki şehitler mertebesine yükselir; onlara komşu olurum.

42. Ebü'l-Ferec, *Kıtabü'l-Eğâni*, XIII, 50.

43. Ebü'l-Ferec, *Kıtabü'l-Eğâni*, XIII, 52.

44. Ebü'l-Ferec, *Kıtabü'l-Eğâni*, XIII, 57.

45. Kâdî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, 734; Samerrâi, *Şi'rü Sabit*, 3-4, 21; Ebû Haltem, 183; emin, *Fecrü'l-İslâm*, 281.

Ey Hind, beni iyice dinle, bizim mezhebimiz (süretimiz); yalnız Allah'a kulluk etmek ve O'na hiçbir şeyi ortak koşturamazdır.

Şüpheli işlerde bir hüküm vermez, verilecek hükmü Allah'a bırakır. Fakat zalimler ve sapıklar için doğruyu söyleriz.

Müslüman olduğunu kabul eden herkes İslâm üzeredir. Fakat müşrikler, dinlerinde, farklı gruplara ayrılmışlardır.

Bizce; Allah'ın birliğine iman ettiği müddetçe, bir kimseyi müşrik yapacak hiçbir günah yoktur.

Mecbur kalmadıkça ve kanımız akıtılmadıkça, bir müslümanın kanını asla akıtmayız.

Bu dünyada her kim Allah'tan ittika edecek olursa, yarın, hesapların görüleceği günde karşılığını alacaktır.

Allah'ın hakkında hüküm verdiği bir şeyi, geri çevirmek mümkün değildir ve O'nun verdiği hüküm doğrudur.

Ne kadar ibadet yaparsa yapınlar, bütün Hâricîler sözlerinde ve icihatlarında yanılmışlardır.

Ali ve Osman'a gelince, bunlar Allah'ın iki kulu olup, müslüman olduktan sonra Allah'a asla şirk koşturmamışlardır.

Ali ile Osman arasında boş olmayan hadiseler meydana gelmişti ve onlar, müslümanlar birliğinin bozulduğunu görmüşlerdi. Ne var ki, bu konuda, en doğruyu Allah bilir.⁴⁶

Onların her ikisi de yaptıklarının hesabını verecek ve karşılığını göreceklidir. Fakat, onlardan her hangi birinin (haklı veya doğru yoldan sapmış olduğunu gösteren)⁴⁷ tek bir Kur'ân ayetinin indiğini, kesinlikle, bilmiyorum.⁴⁸

Onlar, hesaba çekildiklerinde, verecekleri cevabın ne olacağını Allah bilir. Her kul, tek başına Allah'a hesap verecektir."⁴⁹

46. Yani onlar, bu hadiseleri Allah'ın gözüyle görmediler.

47. *İcrâ Kasidesi (II)*'deki bir beyte dayanarak, bu anlamı tercih ettik: Onların kurtulacaklarını veya doğru yoldan ayrılmış olduklarını haber veren tek bir Kur'ân ayetini bilmiyorum." Bkz. Veki', III, 29.

48. Wellhausen, bu beyti şu şekilde çevirmektedir. Ali ile Osman arasındaki mücadele hakkında bir hükmün her hangi bir Kur'ân ayetinde tebliğ edildiğini bilmiyorum." (Bkz. *Arap Devleti ve Sukûtu*, 150, Dipnot, 2).

49. Van Vloten, "*İrdja*", ZDMG, 45 (1891), 162-163; Yalıtıkaya, "*İslâm'da İlk Fikri Hareketler*", DİFM, S.14, sene:4, 26-27; Givony, *The Murjia and The Theological School of Ebu Hanifa A Historical and Ideological Study*, 81-82.

2. MUHARİB b. DİSAR VE İRCÂ KASİDESİ (II)

a. Muhârib b. Disâr b. Kurdus b. Karvas es-Sedusî ed-Dühli (? - 116/734)

Aslen Arap olan Muharib b. Disâr, Kufe'de doğmuştur. O'nun Ebu Mutarrif⁵⁰, Ebu'l-Muğire⁵¹, Ebu Disar, Ebu Kurdus, Ebu Nadr⁵² gibi bir çok künyesi vardır. O, kendi şehrinin ve diğer şehirlerin meşhur alimlerinden döneminin çeşitli ilimlerini tahsil ederek tabii döneminin ileri gelen alimlerinden birisi olmuştur. Rivayette bulunduğu alimler arasında Abdullah b. Ömer, Cabir b. Abdillâh ve diğerleri; ondan rivayet edenler arasında ise Mis'ar b. Kidam, Şu'be, Sufyan es-Sevri, Sufyan b. Uyeyne ve diğer bir çok alim bulunmaktadır⁵³. Dönemindeki fıkah otoritelerinden birisi olduğu için Kufe valisi Halid b. Abdullâh el-Kasri tarafından 113/731 yılında⁵⁴ Kufe kadılığına atanmış ve bir süre bu görevi yürütmüştür⁵⁵. Pek çok hukuki hadisleri nakleden ve müstakil hukuki hükümler veren Muharib, davalara bakarken yanında Hammad b. Ebî Süleyman ve Hakem b. Uteybe'yi bulunduruyor ve onların görüşlerini de alıyordu⁵⁶. Mürcie'nin görüşlerini benimsemesinde de, muhtemelen Hammad b. Ebî Süleyman'ın etkisi olduğu kanısındayız.

Zühdü, takvası ve şecaatiyle⁵⁷ tanınan Muharib, sadece bir fakih olarak değil aynı zamanda önde gelen politik şairlerden birisi olarak da ün yapmıştır. Hatta o, mensubu olduğu Mürcie mezhebinin itikadi ve siyasi fikirlerini şiir halinde ifade etme geleneğini Sabit Kutna'dan sonra sürdüren kişi olmuştur. Kufe'de faaliyet gösteren Şii kesimlere ve Haricilere karşı mücadele vermiş ve İmamet konusundaki siyasi ve itikadi tartışmalara, bu dönemden itibaren sık sık kullanılmaya başlanan bir usulle, yani şiirle katılmıştır.

Muharib b. Disar, Hz. Ali ile Osman'ın durumunu Allah'a bıraktığı ve Hz. Ali'yi hilafette dördüncü sıraya bıraktığı için kendisini suçlayan Şii'lere ve Osman ve Ali'yi tekfir eden Haricilere karşı yazdığı meşhur *İrcâ Kasidesi (II)* adlı şiirinde İrcâ akidesini şu şekilde açıklamıştır: Bir takım insanlar, Hasan'ın babası Ali'yle ilgili kararı İrcâ ettiğim için akılsızca beni suçluyorlar. Halbuki, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in aksine,

50. İbn Sa'd, VI, 307.

51. Veki', III, 35.

52. İbn Hacer, *Tehzib*, X, 49.

53. Buhârî, *et-târihu'l-Kebîr*, VIII, 28-29; İbnü'l-Cezzerî, *Tabakât*, II, 42; Zehebi, *Siyerü A'lâmi'n Nübelâ*, V, 218; *Mizân*, III, 441.

54. Halife b. Hayyat, *Târih*, 361.

55. Veki', III, 28.

56. Veki', III, 30.

57. Bkz., Ebû nuaym el-İsfehânî, *Hilye*, V, 321 vd.; İbn Hacer, *Tehzib*, X, 50; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 281.

Hasan'ın babasının iyi veya kötü olduğu konusundaki kararımı ertelemem, doğrudur. Osman'a gelince, insanlar onun hakkında da ayrılığa düştüler. Bir grup, onunla ilgili kötü sözler söyledi. Diğer bir grup ise, onun adil bir imam olduğunu ve haksız ve suçsuz yere öldürüldüğünü savundu. Böyle bir konuda verilecek hükmü Allah'a bırakmamda, her hangi bir sakınca ve eksiklik yoktur. Bu konuda hiç bir şeyden korkmuyorum. Ben, kesin olarak inanıyorum ki, Allah haklıdır, Muhammed Nebi olarak, bize gelmiştir. Allah'ın resulleri hak üzere gönderilmişlerdir ve Allah onları dost edinmiştir. Allah'ın resulleri hak üzere gönderilmişlerdir ve Allah onları dost edinmiştir. Kur'an haşrolunduğunda ben de onunla haşrolunurum (Kur'an ne derse ben ona uyarım), bütün bunların dışında onların ölümünden sonra yaşanan gizli ve kapalı konuları Allah'a bırakıyorum. Benden önce yaşamış ve hiç görmediğim kimselerin yaptıkları şeyler hakkında ne bilebilirim. Onların kurtulacağına veya bundan dolayı haktan ayrıldıklarına dair Kur'an'da her hangi bir ayet bulamıyorum."⁵⁸

Şii şairlere karşı Mürcie'nin sözcülüğünü yapan Muharib b. Disar, daha sonra, Nebi ve iki arkadaşı Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in bu tartışmaların dışında tutulmasını gerektiğini savunur ve şöyle der: "ondan sonra meydana gelen firkalaşmalarla ilgili olarak, onların Cennet'e veya Cehennem'e gireceklerini bilmediğim için Allah'a bırakıyorum. Onun rahmeti geniş ve her şeyi kuşatıcıdır. Hariciler onlarla ilgili kötü sözler söylemeleri ve günahın şirk olduğunu iddia etmeleri dolayısıyla, Allah'a karşı iftirada bulunan Hıristiyanlar'a benzediler. Ben, hiç bir grub ve beni terbiye eden hiç kimse için, müşrik olduğuna tanıklık yapamam. Çünkü, Hz. Osman ve Ali, Kur'an'ı öğrendi ve bize de öğrettiler."⁵⁹ O, Kufe mescidi yanında kendisine ayrılan özel bir bölümde kadılık görevini sürdürdüğü sırada, kendisine gelen davalarda şahitlik yapacak kimselerin siyasi ve itikadi konulardaki eğilimlerini araştırıyordu. Hz. Ebu Bekir ve Ömer'i dost olarak kabul etmeyen ve onları sevmiyen ve Hz. Ali'nin halifelığının I. sıraya koyan kimselerin şahitliğini, bu fikirlerinden vazgeçmedikleri sürece kabul etmiyordu⁶⁰.

Muharib b. Disar, İrca akidesini benimsediği için kaynaklar onu Mürcie'nin önde gelen şahsiyetlerinden kabul etmiştir. Hatta İbn Sa'd, onu "Hz. Osman ve Ali'nin durumlarını Allah'a bırakarak, onların imanı ve küfrü konusunda şهادette bulunmayan ilk Mürciiler'in"⁶¹ başında saymıştır.

Muharib b. Disar, 116/734 yılında Kufe'de ölmüştür⁶².

58. Veki', III, 29; Ebû'l-Ferec, *Kitabü'r-Eğani*, VII, 10.

59. Veki', III, 30.

60. Bkz., Veki', III, 28.

61. *Tabakât*, VI, 306.

62. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I, 252; Zehebî, *Mizân*, III, 441; *Siyer*, V, 218. Halife b. Hayyat göre Muharib, 120/738 yılında (Bkz., *Târih*, 351); İbn Hacer'e göre ise, 120/738 y-

b. İrcâ Kasidesi (II)

Muharib b. Disar es-Sedûsî (116/734) tarafından yazılan ve günümüze kadar ulaşan, Veki'in⁶³ tam metnini, Ebû'l-Ferec'in⁶⁴ ise, bir kısmını naklettiği 33 beyitten oluşan bu kaside, 116/734'e kadar Kufe Mürciesi'nin Hz. Ali ve Osman'la ilgili düşüncelerindeki gelişmeyi net bir şekilde ortaya koymaktadır. Muharib b. Disar'ın bu şiiri özellikle, şif çevrelerde büyük yankı uyandırmış ve kendinden sonraki kuşaktan Seyyid Himyerî (173/789)⁶⁵ ve Ebû Mansur en-Nemerî (187/802'den sonra)⁶⁶ gibi şif şairler arasında tartışılmaya devam etmiştir.

Mürcie'nin klasik metinlerinden olan iki kasideyi karşılaştıracak olursak I. ve II. İrcâ kasidesi arasındaki en önemli farklılık, içerik bakımından olduğu görülmektedir. Birincisinde, Mürciî kelamın en çok üzerinde durduğu siyasi ve itikadi problemlerin aşağı yukarı hepsinden özet olarak bahsedilirken, ikincisinde, İrcâ akîdesinin esasını oluşturan Hz. Ali ve Osman'la ilgili verilecek kararın Allah'a bırakılması ve Hz. Ali'nin hilafetteki sırasının Hz. Osman'dan sonra olduğu şeklindeki siyasi fikir üzerinde durulmaktadır. Sabit Kutna, bölgenin siyasi ortamı gereği daha politik ve aktif bir tavır sergilerken Muharib b. Disar, daha pasif görünmektedir.

Muharib b. Disar'ın bu şiirine, önemine binaen İrcâ Kasidesi (II) adını vererek Kufe Mürcie'sinin ilk yazılı klasik metinlerinden birisi kabul ettik. Bu kadar önemli olmasına rağmen bu şiir araştırmacıların dikkatinden kaçmıştır. Ancak son zamanlarda Mürcie ile ilgili araştırmaların artmasıyla birlikte bu şiir üzerinde de bazı araştırmalar yapılmaya başlamıştır. Batılı araştırmacıardan Van Ess, bu eseri Almanca'ya çevirerek bazı mülâhazalarıyla birlikte yayınlamış bulunmaktadır⁶⁷.

c. İrcâ Kasidesi (II)'nin Tarihlendirilmesi

Muharib b. Disar'ın bu şiiri ne zaman yazdığı konusunda, kaynaklarda, maalesef, her hangi bir bilgi tesbit edemedik. Bu sebeple şiir ile ilgili, elimizdeki dökümanlara dayanarak kesin bir tarih söyleyebilmek imkansızdır. Ancak şiirin tarihlendirilmesinde birisi güçlü, birisi zayıf iki ihtimal ileri sürülebilir. Birincisi; şiirin I. asrın sonlarında yazıldığıdır. Mür-

lunda görevinden azledilen Halid b. Abdillâh'ın valiliğinin son dönemlerinde ölmüştür. (Bkz., *Tehzib*, X, 50).

63. *Ahbârü'l-Kudât*, III, 29-30.

64. *Kitabü'l-Eğânî*, VII, 10.

65. *Kitabü'l-Eğânî*, VII, 10; Ebû Haltem, 162, 179; Kâdî, *el-Firaku'l-İslamiyye*, 517-518.

66. *Kitabü'l-Eğânî*, VII, 10-11; Ebû Haltem, 161, 179; Kâdî, *el-Firaku'l-İslamiyye*, 517-518.

67. Bkz., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, V, 19-24.

cie, Hz. Ali'yi hilafette, dördüncü sıraya bırakmak fikrini hicri I. asrın sonlarında, yavaş yavaş sistemleşmeye başlayan ve önce Hz. Ali'yi, Osman'a takdim eden daha sonraları ise, onun ilk iki halifenin de önüne almaya çalışan Şiîliğe karşı geliştirmiş ve sistemleştirmişti. İbrahim en-Nehâî, "Ben ne Sebebî, ne Mürciylim"⁶⁸ demekle, muhtemelen, Hz. Ali'ye, bir olağanüstü güç atfetmeden, onu Hz. Osman'dan öne alıyordu. Hicri I. asrın son çeyreğinden itibaren Şiîler, Hz. Ali'yi ilk iki halifenin de üzerine yerleştirme eğilimi gösterince, Ali ve Osman'ın durumlarını Allah'a havale etme prensibi içerisinde zımnen var olan bu ilke, bundan sonra, Mürcie tarafından, tam olarak ifade edildi. Muharib b. Disar, bundan dolayı İrcâ Kasidesi'ni kaleme almış olabilir ve "Hz. Ali'nin, bu ilk iki halifeden (Ömeryn'den) geriye bırakılmasının bir fazilet ve üstünlük"⁶⁹ olduğunu açıkça ifade etmiş olabilir.

İkincisi, 113/731 yılından sonra yazılmış olabilir. Çünkü şiirde kullanılan bazı ifadelerden ve ona yazılan bazı eleştiriler, şiirin özellikle 113/731 yılında kadılık görevine atanmasından sonra yazıldığını düşündürmektedir. O, kadılık görevi sırasında, daha önce değindiğimiz gibi, bazı şiilerin şahitliklerini kabul etmemiştir. Bu yüzden şiirler tarafından eleştirilmiştir. O, şiirinin başlarında "Bir takım insanlar, Hasan'ın babası Ali'yle ilgili kararı İrcâ ettiğim için akılsızca beni suçluyorlar."⁷⁰ diyerek bu konuya yer vermiştir. Öyle anlaşılıyor ki, şiilerin şahitliklerini kabul etmemesi üzerine yapılan eleştirilere cevap olarak da yazmış olabilir.

d. İrcâ Kasidesi (II)'nin Tercümesi

"Eksiksiz ve kusursuz bir şekilde beni ilk yaratan ve varlığımı sürdüren Yaratanıma sonsuz hamdül senalar olsun.

Beni İslam'a şereflendirdi ve böylece çocukluğumdan beri bu dini benimsedim.

İyiye kötüden ayıran yüce kitabı Kur'an'ı kalbime yerleştirdi ve Ona inananların dostu oldum.

Allah, doğumumu bir asır geciktirdiği için İslam'ın geldiği bir dönemde doğdum, bu sebeple ben Cahiliyye çocuğu değilim.

Bir takım insanlar, Hasan'ın babası Ali'yle ilgili kararı İrcâ ettiğim için akılsızca beni suçluyorlar.

Halbuki, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in aksine, Hasan'ın babasının iyi veya kötü olduğu konusundaki kararımı ertelemem, doğrudur.

68. İbn Sa'd, VI, 2.

69. Veki', III, 29; Ebû'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğâni*, VII, 10-11.

70. Veki', III, 29.

Osman'a gelince, insanlar onun hakkında da ayrılığa düştüler. Bir grup, onunla ilgili kötü sözler söyledi.

Diğer bir grup ise, onun adil bir imam olduğunu ve haksız ve suçsuz yere öldürüldüğünü savundu.

Böyle bir konuda verilecek hükmü Allah'a bırakmamda, her hangi bir sakınca ve eksiklik yoktur. Bu konuda hiç bir şeyden korkmuyorum.

Ben, kesin olarak inanıyorum ki, Allah haklıdır, Muhammed Nebi olarak, bize gelmiştir.

Allah'ın resulleri hak üzere gönderilmişlerdir ve Allah onları dost edinmiştir.

Kur'an haşrolduğunda ben de onunla haşrolunurum (Kur'an ne derse ben ona uyarım), bütün bunların dışında onların ölümünden sonra yaşanan gizli ve kapalı konuları Allah'a bırakıyorum.

Benden önce yaşamış ve hiç görmediğim kimselerin yaptıkları şeyler hakkında ne bilebilirim.

Onların kurtulacağına veya bundan dolayı haktan ayrıldıklarına dair Kur'an'da her hangi bir ayet bulamıyorum.

Ben Nebinin ve iki arkadaşının eleştirilerini esas alırım, yaşadığım sürece benim şeriatim budur.

Bu öyle bir yol ki onda hiç bir ihtilaf yoktur ve inancıma göre, o gün gibi apaçık görünüyor.

Ömer ve arkadaşı Ebu Bekir, övgüye layık biri olarak göçüp gittiler. Onlar haklarında verilen doğru kararlarla kurtuluşa erdiler.

Onlar Allah'ın rahmetine kavuşunca, bir çok problemler çıktı. Ben bu konulara girmek zorunda değilim.

Onlardan sonra insanlar, sürekli birbirlerini hayasızca eleştiren gruplara ayrıldılar.

Eğer bunlardan birisine tabi olsaydım, diğer görüşte olanlar bana yanlış yaptın ve yalancılardan oldun diyeceklerdi.

Allah'tan korkarsam ve dinimi tertemiz korursam, akılsız bir hayvan olarak çağırılırdım.

Çünkü ben diyorum ki; diz çökmüş vaziyette toplandıklarında insanların durumunun ne olacağını ve nereye gideceklerini bilmiyorum.

Sürekli kalmak için Cennet'e mi, yoksa Cehennem ateşi onu yaktığında onu görüş görmeyeceğini de bilemiyorum.

Aynı şekilde nefsin neyle karşılaşacağını, acaba susuz mu kalacak, yoksa serinletici bir içecek bulabileceğimi onu da bilemiyorum?

Osman b. Affan bir peygamber değildi. Onun arkadaşı Ali de bir nebi değildi.

İkisi de insandılar, bir günah sebebiyle helak olurlarsa, işledikleri bu günahtan dolayı ben sorumlu olmam ve kurtulurum.

Eğer onlar kurtulurlarsa, onlar için yalan ve iftirada bulunmadığım için bu adil kararımdan dolayı ben de kurtulurum.

Rabbimin rahmeti geniş ve umumdur, Allah, hiç bir şeye zorlanamaz. (Allah'ın ne şekilde hükmedeceği önceden bilinemez.)

Hariciler, çirkin sözler söylediler ve iftiralarda bulundular, bu konuşmalar halk arasında cevaplandırılmayan bir belge haline geldi.

Diline sahip ol. Çünkü senin insanların -Hariciler- Hristiyanlar gibidir. Eğer onların Rabbime karşı iftiralarını düşünürsen daha da kördürler.

Çünkü onlara göre bütün günahlar şirktir. Benden bu konuda konuşmamı isteyenlere karşı daima susarım.

Ben, hiç bir grubu ve beni küçüklüğümden beri terbiye eden Osman ve Ali'yi şirke düşmekte itham etmem.

Onların ikisi de Kur'an'ı öğrendiler ve bana da öğrettiler. Kur'an onların en yakın sığınağı ve yaşamak istedikleri idealleriydi.

KAYNAKÇA

- Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara 1979.
- el-Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire 1981.
- el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Evrâf*, thk. Muhammed Bakır el-Mahmûdî, Beyrut 1988.
- Brokelmann, Carl, *Târîhü'l-Edebî'l-Arabî*, Az. çev., Abdülhalim Neccâr, Kahire 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre (256/870), *et-Târîhü'l-Kebîr*, Beyrut trz.
- Dayf, Şevkl, *Târihu'l-Edebî'l-Arabî:el-Asrû'l-Abbâsî el-Evvel*, Kahire 1990. (10. Baskı).
- Doğan, İsa, *Mürce ve Ebu Hanîfe*, Samsun 1992.
- Ebû Hâtem, Nebil Halîl, *el-Fıraku'l-İslâmiyye Fikren ve Şi'ren*, Beyrut 1990.

- Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Musa (430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabâkâtü'l-Asfiyâ*, Matbaatü's-Saade 1979.
- Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Ebû'l-Hüseyn Ali b. Hüseyn (356/967), *Kitâbü'l-Eğâni*, Bulak 1868.
- Givony, Joseph, *The Murjia and The Theological School of Ebu Hanifa A Historical and Ideological Study*, Edinburgh 1977. (Edinburgh Üniversitesinde doktora tezi).
- Halife b. Hayyât (240/854), *Târîh*, thk., Ekrem Ziya el-Ömerî, Riyad 1985.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *Gayetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstrasser, Kahire 1933.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali (852/1448), *Tehzîbü'l-Tehzîb*, Beyrut 1967.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd (230/844), *Tabâkâtü'l-Kürâ*, Beyrut 1958.
- İbnü'l-Esir, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim (630/1223), *el-Kâmil fi'l-Târîh*, Beyrut 1982.
- İbnü'l-İmâd el-Hanbellî, Ebû'l-Felâh Abdülhayy (1089/1678), *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, Beyrut trz.
- el-Kadî, Nu'man, *Fıraku'l-İslâmiyye fi Şi'ri'l-Emevî*, Kahire 1970.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut trz.
- Kutlu, Sönmez, *Mürcie ve'l-İkâdî Görüşleri*, Ankara 1989. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Kutlu, Sönmez, *Mürcie ve Horasan-Maverâünnehîrde Yayılışı*, Ankara 1994. (Baskıda)
- Kutlu, Sönmez, "İlk Mürcî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", *AÜİFD*, 37(1997), s. 317-333.
- es-Safedî, Salâhüddin Halil b. Aybek (764/1362), *Kitâbü'l-Vüff bi'l-Vefâyât*, I. cilt, İstanbul 1931; II. cilt, Dedering 1949; III. cilt, Dımaşk 1953; IV. cilt, Dımaşk 1954; V-XVII. cilt, Weisbaden 1970-1982.
- es-Samerrâî, Macit Ahmed, *Şi'rü Sabit Kutna el-Atef*, Bağdad 1970.
- Sezgin, Fuad, *Târîhü'r-Türâsi'l-Arabî*, çev., Komisyon, Riyad 1984.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyn (436/1044), *Emâli el-Murtazâ Gurarü'l-Fevâid ve Rürerü'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1954.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülük*, thk. M.Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz.
- van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1991-1993.
- van Ess, Josef, *Anfarge Muslimischer Theologie*, Beyrut 1977.
- von Kremer, A., *Culturgeschichte der streifzüge*..., Leipzig 1873.
- Van Vloten, G., "İrdja", *ZDMG*, 45 (1891), s. 161-167.
- Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyan, *Ahbârü'l-Kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa Merağî, Kahire 1947.
- Wellhausen, J., *Arap Devleti ve Sukutu*, çev., Fikret İşıltan, Ankara 1963.
- Yalçkaya, Şerafettin, "İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dini Mezhepler", *DİFM*, S. 14, İstanbul 1930, s. 1-27.
- ez-Zehbî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyerü A'İmî'n-Nübelâ*, Beyrut 1985.
- ez-Zehbî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakâli'r-Ricâl*, Kahire 1963.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'İm ve'l-Esmâ*, Kahire 1954-1959.

XV. YÜZYILA KADAR ARAP İRAN VE TÜRK MUSİKİSİNİN KISA TARİHÇESİ

*Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER**

1. ARAP MUSİKİSİ

a) İslam'dan Önce Arap Musikisi

İslamdan önceki devirlerde, Arapların büyük bir kısmı, göçebe hayatı yaşadıkları zamanda, güzel sanatların şiir dalında üstün bir seviyeye ulaşırken, şiire en yakın sanat dalı olan Musiki de doğmaktadır. Cahiliye çağındaki bu musiki, Arap gençlerinin ıssız kum çöllerinde, deve kervanlarının yürümelerini hızlandırmak ve teşvik etmek amacı ile söyledikleri basit nağmelerdir. Bundan başka tarlada çalışanlar, çobanlar, kumaş dokuyanlar vb. gibi monoton işler yapanların sıkıcı çalışmalarını hafifletmek ve bir ölçüde yorgunluklarını gidermek, işlerin daha düzenli, verimli duruma getirilebilmesi amacı ile bir takım "Hıda" adını verdikleri nağmeler söylemeleri gelenek halini almıştı¹. Daha sonra hıdayı terennüm takip etmiş ve Araplar terennümü iki şekilde kullanmıştır. Birinci "Ğına" yani şarkı; şiirin musiki ile söylenmesi anlamına gelmektedir. İkincisi ise, "Tağbir" kelimesi ki bu da manzum olmayan nesir halindeki sözlerin terennümünden ibarettir. Böylece Arap musikisi, komşu ülkeler musikilerinin etkisi altında kalarak, din dışı musiki olan düğün şarkıları, ninniler ve çocuk şarkıları şeklinde gelişmeye başlamış, eski Arap halk şarkılarının makamı çok basit ve genel kural olarak her beyit ve emsrada tekrarlanan, bir makam cümlesi de mevcut olup, bu basit lahınlar (melodiler) da, ses ölçüsü, dört-beş telli musiki aletlerinin dört beş nota ile melodiyi icra etmek yeterli görülmekteydi². Ebu'l-Ferec el-İsfahani el-Ağani (VII.189) adlı eserinde, Arap Halk musikisinde üç çeşit ğınaya rastladığını kaydetmiştir. Bunların birincisi solo, ikincisi koro, üçüncüsü ise nöbetleşe şarkı söylemektir.

1. Corci Zeydan, İslam Medeniyeti Tarihi (İstanbul-1928) V/5.

2. Ebu'l Ferec el-İsfahani, el-Ağani, VII/188.

Cahiliye çağında Araplarca kullanılan musiki aletlerine gelince; bunların içinde en önemlilerinin sayabileceğimiz yuvarlak veya kare biçiminde yapılmış, bir tempo (Ritm) aleti ile, ilkel bir "düdük" veya "nay"dan ibaret olduğu kaydedilmektedir³.

Ancak Araplar; İslamiyetin yayılmasından sonra, Kuzey Afrikalılar, İranlılar ve Bisanslıların kullandığı çalgı aletlerinden, şebbe, zulami, buk, ud ve tanbur gibi nefesli ve telli sazları tanıyıp benimsemişlerdir⁴.

İslamın doğuşu esnasında, Arap toplumu arasında yaşamakta olan yani icra edilen musiki çeşitlerinin ve şekillerinin bilinmesi, bu sanatın dini hükmünü tespit etmek bakımından son derece önemlidir. O devirde Mekke ve Medinede, mevcut musiki motiflerini, nağme şekillerini ve terennüm çeşitlerini tespit etmek, değişik şekillerdeki musiki nağmelerinin dini hükmünü tayin hususunda büyük bir kolaylık temin eder. Nitekim yukarıda söz konusu ettiğimiz cahiliye çağında Arap musikisinin çok ilkel ve basit oluşu çeşitlerini kolaylaştırmaktadır. Hicretin 2. yüzyılında musiki, İslam toplumlarında yayılırken, o zamanın müctehitleri, Hz. Peygamber zamanındaki musikiyi esas olarak, kendi zamanlarında yeni ortaya çıkan musiki çeşitlerinin hükmünü tespitte çalışmışlardır. Bunların yaptıkları tartışmaların mahiyetini anlama bakımından da bu devirdeki musikinin bilinmesini oldukça faydalı bulmaktayız.

Araştırmalarımızın konusu "yalnız musikinin dini hükmü nedir ve nasıl olmalıdır?" problemini çözebilmek ve bu konuda tatmin edici deliller getirerek bir neticeye varmaktır.

b) İslam'da Musiki

aa) Peygamber ve Hulafayı Raşidin Devrinde Musiki

İslamiyetin başlangıcında şarkı ve musikiye karşı bir direnme başlamıştır. İslam hukukçuları, musikinin helal ve haram olması konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir, onlardan herbiri kendi görüşünü destekler mahiyette delil ve ispatlar ileri sürmüş ve büyük kitaplar telif etmişlerdir. Eğer musiki, harbe katılan askerleri coşturmak ve onlara güç vermek için ise müstehaptır. Bu alanda vatanın savunmasına askerleri sevk etmek gayesiyle, coşturucu marşların söylenmesinin de iyi olacağı kanaatine varmışlardır. Peygamberimizin de güzel sesi kabul ettiğini, meşhur sahabelerden Ebu Muse el-Eşari'ye şu sözleriyle belirtmiştir: "Sana, Allah Davud aleyhisselama verdiği çalgı aletlerinden birini ihsan etmiştir"⁵. Mina gün-

3. Corci Zeydan, V/52.

4. Ağani, VII/188.

5. Ali en-Natür "el Ğına ve'l-Musika" Hatta Nihayetü'l-Arıl-Emevi"el Mavrid, XII/IV, 3 (T. çev. Ruhi Kalender, Adem Akın, "İslama Göre Ses ve Musiki Sanatı, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXIII/191.

lerinden bir gün, Hz. Muhammed'in elbiseleri ile örtülü olduğu bir sırada, Hz. Ebubekir Aişe validemizin yanına girdiğinde, iki cariye'nin tef çalıp eğlendiklerini gördü. O iki cariyeye kızdı. Bunun üzerine Hz. Muhammet yüzünü açıp, Ebubekir Sıddıka "Ey Ebubekir! sen onları bırak, çünkü bu günler bayram günleridir"⁶ dediği rivayet edilmektedir.

Rivayet edildiğine göre Hz. Muhammet; Hassan İbn Sabit'in cariyesi Şirin'in mizheri ile birlikte şarkı söylerken yanına gelmiş ve onu bu çalgıdan yasaklamadığı gibi, dur diye emir de vermemiştir. Bu cariye'nin böyle eğlendiği zaman bir sakınca var mıdır? sorusuna Hz. Muhammet gülmeyerek "İnşallah sakınca yoktur" cevabını vermiştir.

Tarihçilerin aktardığı başka kıssalar da vardır. Bu kıssalarda, Hz. Muhammed'in şarkı, türkü söylemeğe ve tef çalmaya izin verdiği vurgulanmaktadır. Bundan, ses, nağme, tef, vera, kemiş, ud ve tanbur gibi aletlerin dinlenebileceğinin helal olduğu çıkarılmaktadır. Ancak Hz. Muhammed'in "Bu ses sanatkarı bayanların satılması ve satın alınması haram olduğu gibi, onları dinlemek te haramdır" dediği rivayet edilmektedir⁷.

Her ne kadar önceki müslümanlar, ğinanın helal olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerse de, hiç şüphesiz İslam; ğinada şahsiyet zayıflığı, kadınsı davranışlar ve cahiliye adetleri bulunduğundan ğina ile uğraşmanın içki içmesinden çoğu zaman eğlence ve boş şeylerle meşgul olmasından dolayı, müslümanların bunlarla zaafiyet göstermelerini önlemek amacıyla bu mesleği teşvik etmemiştir. Diğer bir sebep de o gün bu sanatı icra eden kadınlara "el-Kine" adı verilmekte ve bu isim de Arapça'da kötü kadın anlamına gelmektedir.

Ğina'nın kötü görülmesine kadınsı davranışta bulunan sanatkarların durumu da ilave edilebilir.

Ğina'nın durumu Hz. Peygamber ve kendisinden sonraki halifelerinin döneminde sadece; Kur'an'ı Kerim ve ezanı kurallarına uygun makamla okumak ve şiir söylemekten ibarettir. Bu sınırlı da olsa, sade ve basit şekliyle ğinanın olmadığını göstermez. Kaval, telli aletler ile musikinin mübahlığı konusunda bize birşey ulaşmamıştır. Ancak öteki müslümanlar İslamda, musikinin dinlenmesini haram kılan herhangi birşey bulunmadığı için helal saymışlardır⁸. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de bizim bildiğimiz anlamda bir musiki kavramını tam olarak ifade eden, bir ayete, tabire ve kelimeye rastlanmamaktadır. Genel olarak yakından ve uzaktan

6. a.g.e. 192.

7. a.g.e. 192.

8. İslama Göre Ses ve Musiki Sanatı, s.193.

bir ilgisi bulunan kavram ve kelimelere, musiki anlamı verebilmek suretiyle, bu konuya, Kur'anda bir dayanak noktası ve delil arama çabasına girişilmiştir. Musikinin aleyhinde olanlar ise, helal olduğunu göstermek için, en küçük varsayımları da değerlendirerek, hatta daha ileri giderek nasları bile tevil etme yolunda kendi görüşleri için, Kur'an ayetlerinde bir sığınak bulmaya çalışmışlardır⁹. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Araf suresinin 172. Ayetinde; Allah ruhları ilk defa yarattığı zaman onlara: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sorduğunda, onlardan evet Rabbimizsin" cevabını aldığı buyrulmaktadır. Sufiler, inesan oğlunun ilk defa duyduğu bu ahenkli ve tatlı nağmenin dünyadaki nağmelerin ilk örneği olduğunu kabul etmektedirler¹⁰.

Diğer bir ayette de; "rettili'l-Kur'ane"¹¹ yani Kur'an-ı Kerim'i okurken harflerin hakkını vererek, anlamını belirtecek şekilde, tane-tane ve dinleyicileri sıkmayacak tarzda oku diye emredilmektedir. "Yine seslerin en fenası eşeklerin sesidir"¹² anlamındaki ayette, kulağı rahatsız eden eşek sesinin belirtilmesinden dolayı, kulağa hoş gelecek güzel sesin de mübah olacağı hükmüne varılabilir. Bu konuda Hz. Peygamber Kur'an-ı Kerim'i güzel sesle okumanın gereğini şu üç hadisiyle işaret buyurmaktadır:

1. Kur'an-ı seslerinizle süsleyiniz...¹³.
2. Herşeyin bir süsü vardır. Kur'anın süsü de güzel sestir¹⁴.
3. Kur'an-ı Arapların okuduğu (kaidelerine uygun) tarzda okuyunuz¹⁵.

Kur'an-ı Kerim ilahi vahyin mahsulüdür. O, yalnız müslümanların kutsal bir kitabı olarak kalmamış, aynı zamanda Arap nesir edebiyatının ilk ve edebi bir şaheseri olduğu gibi stil ve üslup bakımından da taklidi mümkün olmayan bir mükemmeliyettir. O'nun tilaveti karşısında yalnız müminler değil, arapça bilmeyen gayri müslimler de hayran olmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in nazmındaki ahenk ve tenasüp, özellikle ayetlerin sonundaki kelimelerin birbirine uyması ve bunun gibi birçok özellikler bizi bu ilahi kelamda musiki ile ilgili delillerin bulunup bulunmadığı hakkında önemli bir soru ile karşı karşıya bırakmaktadır¹⁶. İslamdan önce Arap

9. Süleyman Uludağ, İslam Açısından Musiki ve Sema.

10. A.g.e. 48.

11. Müzemmil, 4.

12. Lokman, 19.

13. Hadisi, Buhari, Kitabü'l Tevhid bab 52, Ebu Davud, Vitir 20'de rivayet etmişlerdir.

14. Al-Caminü's-Sağı, as-suyuti 1.52'de rivayet edilmiştir.

15. Al-Caminü's-Sağır, as-suyuti, II, 125 ve Abdülrezzak al-Cami'nde rivayet edilmiştir.

şiiirinin büyük gelişme gösterdiği bilinen bir gerçektir. İslamın başlangıcında şairler hakkında Kur'an-ı Kerim'de (Şuara 224) "Şairlere ancak azanlar uyar" anlamındaki ayette; şiiirin bizzat metni değil, küffarın şiiirin haram kılındığı anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber devrinde besteli şiiirler ve musiki naariyatının bulunmadığı bilinmekle beraber, Arap şiiirinin ancak Hız. Ömer zamanında bestelendiği ve İbn Kuteybeye göre Kur'an-ı Kerim'in elhan (melodi) ile okunması çok erken başlamıştır. Sahabilerden ilk defa elhan ile Kur'an-ı okuyan Ubeydullah b. Ebi Bekr'dir¹⁷. Bu sahabi Kur'an-ı Kerim'i hüznünlü bir şekilde okumakla birlikte şarkıya benzetmemiştir. Sonradan bu tarz okuyuşu ondan torunu Abdullah İbn Umar İbn Abdullah öğrenmiş ve çevresine yaymıştır. O zamanki bu tür okuyuşa İbn Ömer Kıraati dediği rivayet edilmektedir¹⁸.

Güzel sesle Kuran-ı Kerim okuyanları Hız. Peygamberin güzel sözlerle taltif ettiği bildirilmektedir. Ses güzelliği ile tanınmış meşhur sahabelerden biri olan Ebu Muse el Eş'ariyi bir gece tek olarak Kur'an-ı Kerim okurken, Hız. Peygamber dinlemiş ve ertesi gün "Ey Ebu Muse, Davud mızmarlarından biri sana verilmiştir." diyerek onu taktir ve taltif etmiştir. Yine bir hadiste; Hız. Peygamber "teganni ile Kur'an okumayan bizden değildir" diye buyurmaktadır. Bu hadis, saad ibn Ebi Vakkas (Kitabu't-Tabakati'l-Kübra, III.137) rivayet etmiş ve Ebu David ibn Mace Sünenlerinde de rivayet edilmiştir. Bu hadiste geçen "Teganni" kelimesine ulema tarafından, güzel sesle kıraat anlamı verilmiştir¹⁹. Başka bir hadislerinde de, Hız. Peygamber "Nikahı tef çalarak ilan ediniz."²⁰ diye buyurmaktadır.

Bütün bu sözünü ettiğimiz hadislerden, Hız. Peygamber ve Hulafayı Rasidin (4 halife) devrinde yaşamakta olan toplumun, kültürel ve sosyal çevrelerine uygun musiki aletlerinin varlığı anlaşılmaktadır.

bb) Emeviler Devrinde Musiki

Emevi halifeleri (661-750) içinde musikinin müslümanların dini görevlerini ihmal etmesinden çekinerek, onu seven bazı halifeler tarafından yasaklandığı da rivayet edilen bir gerçektir. Buna ilk örnek olarak I. Muaviye gösterilmektedir²¹. Musikiye cevap veren ve teşvik eden ilk halife, Muaviyenin oğlu Yezid ve kızı Atikadır. Atika, şarkıyı ve kaidelerini öğ-

16. M. Tayyip Okıç, Kur'an-ı Kerim'in Uslup ve Kıraati, Ankara 1963 s.11.

17. Lisani'l-Arab, XV/137.

18. Okıç, s.19.

19. Okıç, s.16-18.

20. Bu hadisi, İbn Mace ve Tirmizi rivayet etmiştir.

21. Bu hadisi, Tirmizi, kitabı'n-Nikah babı maca fi ilani'n-nikah ve Neyli'l-Evtar, VI.199'da nakletmiştir.

rendikten sonra, yaptığı besteleri Mekke ve Medine'den gelen kadın şarkıcıları da teşvik ederek onlara öğretmiştir. Böylece I. Yezid zamanında Hicaz bölgesi, musikinin, şiirin ve eğlencenin vatanı haline gelirken, Irak bunları kabul etmiyor ve haram sayıyordu. II. Velid halifeliği (742-743) zamanında, şarkıcı ve bestecileri, Hicaz'dan Şam'a getirmiş ve bu tarihten sonra, musiki bilim ve sanatı, İslam ülkelerine yayılma imkanı bulabilmişti²².

Emeviler fetihler sonucu binlerce köle ve cariyeyi Hilafet merkezi olan Hicaz'a çekti. Bu köle ve cariyeler de medeniyet ve kültür malzemesi olarak bilinen bütün musiki aletlerini; ud, tanbur, çalgı ve düdüklerini beraberinde götürdüler, bunlar direkt ve indirekt olarak, Emevi toplumunda bu sanatın gelişmesine etki etmişlerdir. Böylece Hicaz, Şam ve diğer yerlerde daha önce görülmeyen yeni bir sanat anlayışı ortaya çıkmıştır. Biz bu bölgelerde kadınlardan ve erkeklerden sanatkar yetiştiren, Teknik Okul ve Enstitü benzeri merkezler görmekteyiz. Buralarda yetişen sanatkarlar da mesleklerine bağlı kalmışlardır. Hicaz'da ğina ve musiki akademik bir seviyeye ulaşmış ve diğer bölgelerdekilere üstünlük sağlamıştır. Emevi halifelerinin saraylarında musiki icra edenlerin kaynağı da bu merkezdir²³.

Hicaz'da bu sanatın seviyesi, Şam ve Irak için örnek olmuş ve onlara hakim duruma gelmiştir. Şam ve Irak'ın, Hicaz'a akademik ve uygulama yönünden yetişmesi mümkün olmamıştır. Bir taraftan da İslam bütün incelikleriyle, zühd ve takva derecesine kadar uygulanır. İslam hukuku ve Hadis ilmiyle uğraşılırken, diğer taraftan da oyun, eğlence ve şarabın kullanıldığı bir başka hayat yaşanmaktadır. Böylece birbirine zıt iki hayat tarzı bir arada bulunmaktadır. Mekke Medine ve civarları, erkek ve kadın sanatkarlarla dolup taşmakta; bu sanatkarlar kafileleriyle hacılara eşlik etmekte ve onlara ğina sanatını icra ettikleri gösteriler yapmaktaydılar. Peygamberlik diyarında, Emeviler döneminde, ğina ve musikininn bu derece geliştiği sorusu akla gelmektedir. Şüphesiz bunda, siyasi, iktisadi ve içtimai faktörler rol oynamıştır²⁴.

Bu devirde bütün ülkelerde, şarkılar besteleyip okumak gelenek haline almış ve sarayda İbn Süreyc, İbn Muhriz, İbn Aşa, Ma'bed ve Tuveys gibi şarkıcılar çok rağbet görmüşlerdir²⁵.

Böylece musikinin güzellik duygusuna kendisini kapıran devlet ileri gelenleri arasında şarkı söylemek ve saz çalmak da bir moda haline gelmişti.

22. Corci Zeydan, V.55.

23. İslama Göre Ses ve Musiki Sanatı, s.23.

24. n.g.e. s. 23.

25. Bahriye Üçok, İslam Tarihi, Emeviler-Abbassiler (Ankara-1979) s.79.

Halife I. Velid'den sonra, hilafete getirilen amcasının oğlu Ömer İbn Abdülaziz (717-720) son derece dindar olduğu halde bu modadan kendini alamamış ve Hicaz valiliği sırasında besteler yaptığı rivayet edilmekle²⁶ beraber halifeliği yükseldikten sonra, ibadeti engelleyebilir endişesiyle musikiye yer vermemiştir. Buna rağmen halife II. Ömer yine de güzel sesin ve musikinin etkisi altında kalmıştır. I. Yezid ve II. Velid gibi halifeler devrinde, gelişmesi çabuklaşan musiki, Emevilerin son zamanlarında saray ve konaklardan halk arasına, hatta savaş meydanlarına kadar girmiştir. Abbasiler İsfahan yöresinde, Emevileri yendikleri (748) zaman, sayısız ganimetler arasında, ud, tanburve ney gibi çalgı aletlerini bulup aldıkları kaydedilmektedir²⁷.

Emeviler, İran musikisinin etkisi altında kalmışlar, hatta onlardan Barbat ve Ud gibi, bazı çalgılar ile, musiki bilgileri (destanlar, ika (usul)lar almışlardır. İran asıllı ve Medine'de ikamet eden meşhur musikişinas İbn Muhriz İran'a ve Şam'a giderek musiki türlerini öğrenmiş ve beğendiklerini Arap şiirine adapte etmekle yeni bir çıkış açmıştır. O, sonradan gelen ses sanatçıları tarafından takdir edilmiş ve üstad olarak ona "Arap ses sanatkanı" ünvanı verilmiştir. Musikiyi Said b. Miscah'dan öğrenen²⁸ İbn Muhriz, remel ile tanbur-i temel usullerini icat etmiştir. Said b. Miscah ise, ilk defa Arap şiirini besteleyen ve İran musikisini arap musikisine tatbik ederek, bu musikiyi onlara öğrettikten sonra, Bizans'a gitmiş ve Şam'da onların musikisini de öğrenmiştir. Daha sonra İran'a giden Said, yeni besteler ile birlikte musiki aletlerinin çalınmasını da öğrenmiş ve Hicaz'a döndüğünde, Arap zevkine uymayan nağmeleri çıkararak, diğerlerini Arap şiirine uygulamıştır. Bu nedenle halk, yeni bir musiki tarzı meydana getirmiş olan Said'e uymuş ve onu da üstad olarak benimsemişlerdir²⁹.

Yine bu devirlerde şarkıyı ilk tedvin edenlerden, Yunus el-katip'in, "şarkı kitapları ve şarkıcılar kitabı" adlı iki eser yazdığı da söylenmektedir³⁰.

Hugo Riemann, araplarda en eski musiki yazarının kısmen Emeviler devrinde Halil (Öl. 786) adlı bir musikişinasın, ritim ve sesler üzerine bir eser meydana getirdiğini rivayet etmektedir³¹.

26. Corci Zeydan, V/158.

27. Bahriye Üçok, İslamda Musiki üzerine, A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi (Ankara-1967) XIV. 89-90.

28. Ahmed Emin, Fecrü'l-İslam, (Kahire-1969) s.119.

29. a.g.e. 120.

30. Dr.Ahmed Fuad, el-Ahvani (Mısır-1964) s.163.

31. Rauf Yekta, Türk Musikisi (Fransızcadan çev. Orhon Nasuhioğlu) Musiki Mecmuası içinde, (İstanbul-1948) sayı. 336, s.14.

İslam musikisi emeviler devrinde, tedrici bir şekilde tarihi gelişmesine devam ettikten sonra tına karşı olan bu ilgi, Abbasiler devrinde en yüksek seviyeye yükselmiştir.

cc) Abbasiler Devrinde Musiki

Abbasi Devleti (750-1258) kurulduktan sonra, Bağdat inşa edilmiş, halifeler; ilim, sanat, kültür, din ve bunlarla birlikte musikiye de büyük ölçüde önem vermişlerdir. Musikiyle en çok Abbasi Halifelerinden, sesi de güzel olan Mehdi ilgilenmiştir. Bu nedenle onun sarayı musikişinaslarla dolmuş; Harun Reşit zamanında, İbrahim el Mavsili, Muharik, Zelzel ve Muhammed İbn Haris gibi, şarkıcıların şöhret bulduğu ve İshak el-Mavsili'nin, şarkıcıların haberlerini konu alan 19 kitap yazdığı kaydedilmektedir. Ayrıca Mutasım, musiki ve şarkı öğretmek için okul açtığı bu dönemde yetişen Kindi'nin İslamiyette ilk musiki okulunu kuran ve aynı zamanda musiki ilminin kurallarını ortaya koyan ilk filozof olduğu açıklanmaktadır. Farabi bu okulu geliştirerek, musiki hakkında, el-Musiki el-Kebir adlı kitabını telif etmiş ve bu kitapta ses eğitiminin kurallarını yazmış ki, Farabi'ye 2. Muallim sani denmiş,- Aristoya I. Muallim dendiği gibi ve daha sonra Kindi'nin kurduğu okul, Şeyh er-Reis (İbn Sina) "Cavami'ul-musiki adlı kitabını yazmakla zirveye ulaşmıştır. İbn Sina, bu kitabında, bir faslı tümüyle musiki hakkında yazmış ve onu bir ilim olarak gösterdiği gibi, onun bir sanat ve kültür dalı olduğunu da açıklamıştır. Ancak Kindi'nin kitapları³² kendisinden sonra gelen bütün filozoflar için yol gösterici olarak kaldığı anlaşılmaktadır. Kindi musiki konusundaki teliflerinde tecrübelerinin tecrübesinden istifade ederek onu kolaylaştırmağa çalışmış ve bestecinin kullandığı aletin ud olduğunu, yapısı şekli, durumu ve üzerindeki parmak basılacak yerleri ve parmakların sürtülmesinden vuruşa nasıl intikal ettiğini uzun-uzun açıklamaktadır. Aristoksenes, Oklid, Batlamyus ve Nikomahos'un musiki konusundaki telifleri Kindi'nin zamanında Arapçaya tercüme edilmiş ve bunlar musiki hakkında yazılmış risalelerin temel taşı oluşturmuştur³³. İlk defa Kindi'nin böyle bir teorik eseri kaleme aldığı rivayet edilmektedir. Kindi'nin öğrencilerinden

32. Dr.Ahmed el-Ahvani "el-kindî" adlı eserinde Kindi'nin musiki ile ilgili eserlerini şöyle sıralamaktadır.

a. Fi haberiyeti san'ati Te'lifi, bu kitabı Dr. Mahmud el Hafni ile Dr. robert Lachmann Leipzig'de Almancaya tercümesi ile birlikte neşretmişlerdir.

b. Kitabu'l vasatati'l-veteriyeti

c. Fi-eczain haberiyetin fi'l-Musiki. bu eseri Dr. Mahmud Ahmed el-Hafhi Kahire'de 1959'da Musiki Kültürü dizisinde yayınlamıştır.

d. Fi Te'lifi nağami sanati udi

e. Er-Risafî'l-Kübra fi't Telif, bu kitabın ilk beş risalesinde, Prof. Zekeriya Yusuf, Muellifat el Kindi el-musiki, Bağdat'ta musiki el-kindî adıyla küçük bir araştırma yayınlamıştır. (Bkz. FARMER, die Musik der Araber) Dr. hüseyin Nassaz tercümesi Kahire-1956. Ayrıca Dr. Hafni ve Dr. Ahmet Fuad el-Ahvani'nin tetkikleriyle Kahire'de 1956'da basılmıştır.

33. A.g.e. 168.

Ahmed es-Serahsi; musiki hakkında altı kitap yazmıştır. Bunlardan "Kitabu'l-Medhal ila ilmi'l-Musiki, kitabu'd-delale ala esraru'l-ğina, Kitabu'l-Musiki el-Kebir" adlı kitaplar ne yazıkki günümüze ulaşamamıştır³⁴.

Kindi ud çalgısını, Farabiden daha önce açıklamış ve daha sonra Farabi de bu konuyu genişletmiştir. kindi'ye göre musiki basamakları oniki nağmeye ayrılmıştır. Bunlar günümüze kadar araplarda kullanılmaktadır. bu basamaklara yeni deyimle kromatik (chromatique)³⁵ adı verilmektedir. Bir nağme ile diğer bir nağme arasındaki tizlik ve peslik farkı vardır. Buna da musikide aralık adı verilmektedir. kindi her nağmeyi ebced harflerinden biriyle işaretlemiştir. Bu aralıklar; tanini (tam ses), bakiye (yarı tanini) ve fazla (1/9 tanini) dir. tanini günümüz musikisinde de, kullanılan dokuz koma (en küçük aralık ölçme birimi) değerinde yani do-re aralığı ve ton adı verilen büyük ikili aralıktır. Yarı ton aralığı ise, si-do bakiye (yarım ses) kısa bir aralıktır ki buna "Semitone" adı verilmektedir³⁶.

Kindi ilk olarak musiki notalarını, eski musiki kaidelerine göre kaydetmiş, fakat daha sonra, Farabi ve İbn Sina devam ettirmişlerdir. Kindi, İkayı (usulü) sekiz çeşitli olarak açıklamıştır³⁷.

Dört unsurun Fisagorcular (Pthagoras) felsefe ve musiki ile uğraşanlar üzerinde sihirli bir etki yapmıştır. Kindi de bu felsefenin etkisi altında kalanlardandır. Bununla Kindi veterleri (çalgi telleri) evrenin dört tabiatına benzetmiş ve Kindi'ye göre, Yedi nağme gökyüzündeki yedi gezegene karşılıktır. bunlar: 1. Mutlakul-Bam, Zuhal'ın, 2. Sebbatu'l-Bam Müşterinin, 3- Vusta el-bam Merih'in, 4- Hınsır el Bam Güneş'in 5. Sebbabetü'l-Müselles Zühre'nin 6. Vusta el-Müselles Utarid'in, 7. Hınsır el-Müselles Arz'ın karşılığıdır.

Oniki burç ise, dört veter, dört desatin, dört melaviden ibarettir. Akrep, hamel (oğlak) seratan ve kova burçları değişken oldukları için melaviye eşittir. zira melavi eğilir, bükülür ve değişir. Öküz, arslan ve kova burçları sabit olduğu için destanlara benzetilmiştir. Çünkü bunlar oldukları yerde sabit durmaktadır. Cevze (ikizler) başak, yay ve hut dört veterce eşit olarak kabul edilmiştir. Kindi, sabiiler, Yunan ve İskender felsefelerinin tesirinde kalmıştır. Bu felsefeler ise, alt ve üst alemlerin arasında bir bağ olduğuna inanmaktaydı. Farabi ise bu konuda musiki yönünden bu felsefeyi reddetmektedir. İbn Sina, yeryüzü ile gökyüzü arasında böylesine bir ilginin bulunmadığını söylemektedir³⁸.

34. FARMER, s.2798.

35. Kromatik; yarım ton dizi do-do diyez, la-la bemol

36. Dr. Ahmed Fuad, el-Kindi s. 170-173, 176.

37. Bkz. H. Sadettin Arel, Türk Musikisi, Nazariyatı Dersleri (İstanbul-1968) s. 182-183.

38. Dr. Ahmed Fuad el-Ahvani, el-Kindi, s.187.

XIII. Yüzyılda Abbasilerin son (1258) ve Moğollar'ın ilk döneminde tanınmış olan Safiyüddin Abdülmümin b. Yusuf b. Fahir el-Urmevi el Bağdadi (1216-1294), edebiyatçı, şair, bilgin ve müzikolog bir alimdir. Urmevi lakabını Azerbaycan'da bir şehrin adından almıştır ki bu da Safiyüddin'in doğduğu Urmevi şehridir. Safiyüddin küçük yaşta Bağdat'a giderek, Abbasi halifesi Mutasım Billah zamanında, Arap kültürü ile yetişmiş olduğu anlaşılmaktadır³⁹. Mutasım Billah önce onu, kendi kütüphanesini düzeltmekle görevlendirmiş ve onu ilimler konusunda çeşitli eserler meydana getirmesini istemiş ve daha sonra onun musiki kabiliyetini farketmiş ve musiki aletlerini kullanmaktaki liyakat ve başarısını değerlendirerek, ona bu konuda çeşitli imkanlar sağlamıştır. Özel bir musikişinas gibi ona bağlanmıştır. Mutasım'ın ölümünden sonra, vezir Alaaddin el-Cüveyni ona Bağdat'ta eserlerini telif etmesi için yetki verdiği, Kitabü'l-Edvarındaki nazariyesini geliştirdiği ve 1286 yılında vefat etmiş olan öğrencisi Şerafettin Harun'a ithaf ettiği Şerefiyyesini de bu arada yazdığı kaydedilmektedir⁴⁰. Böylece Safiyüddin Urmevi (1216-1294) Abbasi devletinin beşyüzyıllık döneminde yetişen Arap musikisi alimlerinin sonucusudur. 130 bestesinin bulunduğu rivayet edilmektedir. Ayrıca Arap musikisini, yaşadığı devirde, Yunan ve İran musikisinin tesirinden kurtarmakta çaba gösteren, Arap kültürüne hakim bir musikar olarak tanınmaktadır. Safiyüddin'in musikideki görüşleri, XIII. yüzyıl Arap musiki sanatının örneği kabul edilmektedir. Kendisinden önce bilinmeyen ve Horasan Tanburu denilen eski usul yerine yeni bir musiki usulü getirmiştir. Bu musiki usulü, Zelzel ve Fisagor (Puthogoras) usulünü kapsamaktadır. Uda benzeyen muğni adında bir musiki aleti ile kanuna benzeyen diğer bir musiki aletini de icad ettiği kaydedilmektedir. Aynı zamanda Safiyüddin musiki makamlarının icrası esnasında, insanlar üzerindeki psikolojik tesirlerini incelemiş ve bu makamlardan; Neva, Buselik ve Uşşak'ın insanlara güç ve cesaret verdiğini ve bunların dağ insanları ile Türklere uygun düştüğünü, Rast makamının ise, ruhu rahatlattığını ve yumuşattığını, Hüseyini, rehavi ve Büzürk makamları ise, insanlara hüznü ve gevşeklik verdiğini ve bu makamların okunduğu şiirlerin de buna uygun olmasının gerektiğini belirtmektedir⁴¹.

Safiyüddin, te'liflerinde en iyi bir musiki kültürüne sahip, Arap musikisini düzeltici ve yenileştiricilerinden sayılmaktadır. O, değerli bir musiki alimi olduğu gibi Farabi ve İbn Sina'yı kullandıkları yanlış tabirlerden dolayı onları tenkit etmektedir⁴².

39. Dr. Adil el-Berki, Safiyüddin Urmevi, Muceddidü'l-musiki el-Abbasiyeti (Bağdat-1978) s.46.

40. Farabi, Kitabü'l-Musiki el-Kebir, Fransızca çev. Baron d'Erlanger (Paris 1930) I.II.27.

41. Dr. Adil el-bekri, Safiyüddin ÜrmemEvi, Muceddidü'l-Musiki el-Abbasiyet, s.47.

42. FARMER, HC. İslam Ansiklopedisi, Musiki maddesi s.682.

Safiyüddin'in eserleri: 1-Kitab'ul-Edvar, bu eser: el-Edvar fi'l-musiki, el-edvar marifetinnagami ve'l Edvar, el-edvar fi manifeti'n-nagami ve nisebi ebediha ve el-edvar ve'l ika gibi adlarla zikredilmektedir. İçindeki konular ise, nağmeleri araştırmakta ve bu nağmelerin tam... veter. Yarısı ve çeyreğinden çıkan eserlerin değişikliği, tiz ve pes sesler arasındaki farklar ve sebepleri, veterin (telin) uzunluğu ve kalınlığı ve esnekliğinden bahsetmektedir. Yine bu eserde mizmar ve ney gibi üfleme aletlerinin seslerinin pesliğin sebebinin aletteki deliklerin genişliğine ve üfleyenin ağzından uzak olmasına bağlanmaktadır. Ayrıca udun veterleri (telleri) ve akordundan, bunun yanısıra nağmelerin insan üzerindeki yukarıda geçtiği gibi, bıraktığı üzüntü ve cesareten de söz konusu etmektedir. konularını kısaca özetlemeye çalıştığımız bu eser 15 bölümden ibarettir⁴³.

2. Er-risaletü es. Şerefiyyetü fi'n-nisebi et-telifiyyeti adlı bu ikinci eserinde, Safiyüddin, sesin oluşumu ve sesli aletlerdeki tellerin titreşimleri ve seslerin yüksekliklerinin, sesi çıkaran cisme olan orantısını, musiki aletleri'nin tellerinin uzunluklarının değişmesine göre sesin değişmesini araştırmaktadır. Safiyüddin, bu kitabında, kainattaki mevcut nağmelerin, bir tek telden çıkarılabileceğini açıklamaktadır. Bu eseri musiki sanatları derinliği yönünden kitabı'l-Edvardan daha geniş ve beş makale halinde yazmıştır. Bu kitapta da Edvarda olduğu gibi, birçok resim ve açıklamalı daireleri ihtiva etmektedir. Şerefiyye kitabı da, Edvar kitabı gibi halen el yazması olarak bulunmakta ve kenkitli ve elştirili bir nüshası yoktur. Ancak Baron Carra de Vaux, bu eseri 1891 yılında özet olarak Fransızca yayımlamıştır. daha sonra Baron d'erlanger, 1938'de tümünü Fransızcaya çevirmiştir. Şerefiyye'nin Türkiye dışındaki nüshaları; Viyana Kütüphanesi nr. 1515, Daru'l-Kutubu'l-Mısıriyyeti nr.8, Oxford Bodley Kütüphanesi nr115, Berlin Devlet Kütüphanesi nr. 5506, Paris Milli Kütüphanesi nr 2479, Irak Müzesi Kütüphanesi nr. 195'te bulunmaktadır⁴⁴.

dd) Kuzey Afrika'da Musiki

Eski zamanlarda Kuzey Afrika'da yaşayan Berber topluluklarında özellikle Tunus'da musiki dahil olmak üzere, güzel sanatlarla ilgili ve yazmağa değer en ufak bir iz dahi bulunamamıştır. Ancak bölgenin halkı şarkılarını, bölgelerini çevreleyen zencileri taklit ederek ve çok fitri basit bestelerle terennüm etmişlerdir. Berber topluluğunun genellikle kamıştan üfleme aletlerinden Şebbabe adını verdikleri mizmarı icad etmişlerdir. Yine Kumburi adını verdikleri ikili telli sazı kullanmışlar ki, bu da Berberler'de musiki ve bestenin ne kadar geç kaldığına bir delili olarak gösterilmektedir. Buralarda kullanılan ritimler, son derece basit olup, Sudani-

43. Dr. Ail el-Bekri, Safiyüddin Urmevi, Muceddidü'l-Musika el-Abbasiyyeti, s.48, 73.

44. A.g.e. 48.83.

lerin de kullandıkları görülen makamların bir kaçını geçmemektedir. Ancak Arapların bu bölgeleri fethettikten bir müddet sonra, kendi musiki-lerini geliştirdikleri söz konusu olmaktadır⁴⁵. Araplar Afrika'ya geldikleri zaman, dinlerinin yanı sıra, dilleri, adetler, gelenekleri, hatta Afrikalı çocuklarda bugün de görülmekte olan çocuk oyunlarını birlikte getirdikleri görülmektedir. Böylece Arap yarımadasında yaygın olan kabilelerine özgü-yukarıda geçtiği gibi- "Hıda" şeklindeki şiirleriyle mırıldanarak bu besteleri ile yolculuklarında kendilerini teselli etmekte ve develerinin yürümelerini de çabuklaştırmaktaydılar. Bunları fetheden Arapların, Afrika'ya hıda usulünü getirdikleri söylenmektedir. Afrikalılar musiki sanatına Arap sesini ve Hıda bestesini öğrendikten sonra ilgi göstermişlerdir.

II. Yüzyılın sonlarına doğru Kayrevan ortamında telli aletlerin geçerli olduğunu görmekteyiz. İşte bu tarihten sonra, başkent Kayrevan'da, Şebbabeler ve tefler (mazharlar) gibi, çalgı aletlerinin yapılıp satılmadığı eğlence yerlerinin kalmadığı zikredilmektedir⁴⁶. Şimdi de Güney'de Yemenliler, Şam'da Gassaniler ve Irak'ta Menazireler gibi şehirlerde yaşayan Araplar Bedevilerin kullandığı musiki türünden daha eskisini çalgı aletlerinden ise, ud⁴⁷, tanbur, mizaf (rehab) ve mizmar, vezin (ölçü) aletlerinden de, davullar, tefler ve sanç denilen zilli ufak tefler kullanmışlar ve şair Aşa'ya Arapların Sannacı (zilli tef ustası) adını vermişlerdir. Kadın şair olan Hansa'nın ise mersiyelerini musiki ile okuduğu kaydedilmektedir⁴⁸. Ebu'l-Ferec el İsfahani, Ağani adlı kitabındaki İbn Süreyc'in, Şam'a gittiğini ve orada birçok çalgı aletlerini ve bilgilerini de öğrendikten sonra Hicaz'a döndüğünü kaydetmektedir. Böylece İbn Süreyc elde ettiği nazari ve ameli bilgilerle ses tonu ve nağme yönünden hoş görmediğini bıraktığını ki bunların arap şarkılarına uymayan Rum ve İran şarkılarının olduğu zikredilmektedir⁴⁹.

İRAN MUSİKİSİ

a. İslamdan Önce İran Musikisi

İran şairi Firdevsi (1020) Şehname adlı eserinde; Huşarığın Kudümü, Cemşid'in zurnayı, Afrasyabın trampeti, Kürdistanlı İbn Kurdabi'nin futeyi (nay), Persliler'in siyah neyi ve iki delikli duney ile harpi (chang) Phsagor İuteyi (barbat), Aristoteles'in organonu icad ettiğini ve Efla-

45. VARAKAT, s.171-172.

46. Varakat, s.176.

47. Araplar kendi yerli çalgıları yerine, İran udunu kabul etmişlerdir. Yunanlılar da Lyr gibi, Araplarda da ud, bütün nazariyenin temelini teşkil etmektedir. (Ebu'l-Ferec el-İsfahani, Kitabü'l-Ağani 1.98).

48. Dr. Ahmed Fuad, el-Ahvani, el-Kindi, s.161.

49. Rauf Yekta, Türk Musikisi, Fransızca'dan çev. Orhan Nasuhioğlu, Musiki mecmuası içinde, sayı 336. S.12.

tun'un da Kanunu (ganun) daha iyi bir şekilde koymuş olduğunu kaydetmektedir⁵⁰.

Aryaların⁵¹ İran bölgesine geldiklerinde, orada nasıl bir musikinin mevcut olduğu bilinmemekle beraber, ilk musiki bilgileri, Elamlılarla başladığı; bir Elam kabartmasında, din adamlarının yönettiği bir kurban töreninde üç müzisyenin tanbur çaldığı gözükmekte ve Asur-Anibal kabartmalarının tıpkısının Britsh Museumda da bulunduğu kaydedilmektedir. Bunlar Susalı müzisyenleri temsil etmekte, burada sekizi harpa, iki tanesi delikli ney ve biri de trompet çalan onbir müzisyen bulunmaktadır. Bu durum doğuda genellikle hor görülmektedir. İslamdan önce İran Hükümdarlarından I. Ardeşir, bütün musikişinasları bir araya toplamıştır. Şapur da udu tanıtmıştır ki, bu ud, başka bir çalgının geliştirilmesi neticesinde İran'da benimsenmiştir. Musikişinaslar arasında en meşhuru I. Nusrev Perviz'in⁵² şarkıcı kızıdır ki, bundan Firdevsi de bahsetmektedir. Aynı zamanda Nizami, "Husrev ve Şirin" adlı eserinde de onu methetmektedir. Barbat; dört delli lutu (ud) çalan ve icad edendir. Barbat, 360 melodi bestelemiş ve herbirini bir gün çalmış ve bunlardan bir kısmının muhafaza edildiği rivayet edilmektedir. Bu dönemde çok çalınan Harp ve Barbat (lut) çalgılarıdır ki, Bidpay'ın Kelile ve Dimne adlı eserinde bu aletlerin rağbet gördüğü rivayet edilmektedir⁵³.

İslamdan önce Araplar, İran kültüründen etkilenmişlerdir. İran Harpi Mezopotamya'da Barbat(lut) Hicaz'da benimsenmiştir. Şam'a kadar uzanan Kuzey bölgesinde ise, Arap Gassanileri, İran udunu (barbatını) kullanmaktadır.

b. İslam Devrinde İran Musikisi

İslam devrinde İran musikisi ile Arap musikisi yanyana görmekteyiz. Nitekim yukarıda geçtiği gibi Abbasi sarayının meşhur müzisyeni İbrahim el-Mavsili'nin Rey'de, İran ve Arap musikisini etüt ettiği rivayet edilmektedir.⁵⁴ Bu dönemlerde Arap ve İran musikileri birbirlerini etkilemiş ve İran lutu (Barbat) Araplar arasında VII. yüzyıla kadar kullanılmış olduğu Kusayr Amra fresklerinde görülmektedir. Halifeler zamanında, Hicaz'da ve Irak'da musiki terimleri üzerinde durulmuş ve sistemleştiril-

50. FARMER, H.C. S 2784.

51. Hint-İran, ya da Hint-Avrupalı bir kavim (M.Ö. 2000) olduğu kaydedilmektedir. (İsmail Hamişmend, Arapça-Türkçe, Resimli Dil Klavuzu, III. 929).

52. I. Husrev Perviz zamanında İran'da musikinin parlak bir devir yaşadığı ve Barbat adlı meşhur şarkıcının onun himayesinde olduğu ve 30 makam icat ettiği ve usta bir icracı olduğu, fakat musiki hakkında nazari bir eserin bulunduğuna ait hiçbir bilgiye rastlanmadığı kaydedilmektedir. (Rauf Yekta, Türk musikisi, Fransızca'dan çevirenayı. 336, s.12-13).

53. FARMER, HG. 278-88.

54. Ebu'l-Ferec, el-İsfahani, Kitab'ul-Ağani, v.3.

miştir. İranlılar'ın Araplardan aldığı en önemli konu İka' (usul)'dır. Bunu Araplar kendi metrik sistemlerine göre geliştirmiştir. İran Musikisi daha çok Emeviler zamanında etkilenmiştir. Abbasiler döneminde ise, Ebu Abbas'tan Vasık'a kadar musiki altın çağını yaşamış ve Abbasi sarayında, İran müzisyenlerinin sayısı az olduğu halde, İran musikisi icra edilmiştir. Bu dönemin en tanınmış müzisyeni İshak el-Mavsili'dir ki bu İran asıllıdır. Abbasiler devrinde İran musikisi tek sesli olarak icra edilmekteydi. Farabi, doğu İslam dünyasının yetiştirdiği en büyük musiki nazariyecisidir. Onun yazmış olduğu Kitabü'l-Musiki el-Kebir adlı eseri kısmen Latinceye de çevrilmiş ve o güne kadar yazılmış gerek Arap ve gerekse İran musikisi üzerinde son derece etkili olmuş ve daima örnek olarak ele alınıp incelenmiş dev bir eserdir. Farabi birçok incelemeleri yanında iki İran enstrümanını (Pandur ve Şarud) tanıtmıştır. Ayrıca Horasan ve İran musikisinin özelliği hakkında da önemli bilgiler verdiği kaydedilmektedir⁵⁵.

TÜRK MUSİKİSİ

a. İslamdan Önce Türk Musikisi

Musiki sanatı, ilk çağlardan beri insan hayatında dini heyecanları dile getirip seslendiren bir sanat olarak bilinmektedir. Eski Türk toplumlarında bu sanat her türlü hayat hadiseleriyle birleşip hayatı seslendirdiği görülmektedir. Örneğin, dini törenlerden ac eğlencelerine, doğum ve ad koyma törenlerinden, aşk hareketlerine kadar olan alışkanlıklar; Türkler arasında sazlardan yükselen güzel seslerle, birleşmiştir. Sazla şiir söylemek eski milletlerin tarihinde görülen bir olaydır. Saz ve şiirin yani musiki ile şiirin kaynaştırılması olayı şairlerin sanat ihtiyacından doğmaktadır⁵⁶.

Milattan önce yüzyıllara ait, Türk kavimlerinin musiki ile olan ilgilerine Çin kaynaklarında fıkralar halinde rastlanmaktadır. MÖ. kaynaklarında fıkralar halinde rastlanmaktadır. MÖ. 206'dan başlayıp, MS. 618 yılına kadar devam eden Man'lar devrinin saraylarında yabancı musikilerde özellikle, kuzey ve orta Asya Türklerine ait musiki ve musikîşinaslar, rağbet görmüştür. Bu sırada Siyenpi Türkleri "Veiler" adı altında bir imparatorluk kurmuş ve 556 yılına kadar Çin toprağına yerleşip hüküm sürdükleri zaman "Polohvei" denilen türkölere söyledikleri kaydedilmektedir. Siyenpi türlerinin akrabası olan Khi-tonlarla Yu-çenlerin kurdukları hükümdarlık saraylarında da musiki renkli bir şekilde devam etmiş ve nazari araştırmalar yoğunlaşmıştır. Bu istilacı Türk ordularının, ayrıca seyyar

55. FARMER, H.G. s. 2790.

56. N. Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı (İstanbul-1971) s.10-11.

musiki teşkilatlarının bulunduğu ve bunun sonraki yüzyıllarda, dünya askeri musiki kurumlarının ilk örneği olduğu da dikkati çekmektedir⁵⁷.

Asyada Turani kavimlerin en kademlisi ve şereflişi Türklerdir. H.1. yüzyılın ortalarında, Araplar İran'ı fethettikleri zaman, İslamiyet gün geçtikçe, çevresini genişletmekteydi. Değişik bölgelerde kabileler halinde yaşayan Türkler, yeni dini kabul edip benimsemekte geç kalmışlar ve İslamiyet Asya'ya girince, Asya ve Türkistandaki kavimlerin sosyal durumları üzerinde etkili olmuştur. H. II. Yüzyıldan başlayarak, Asyalı müslümanlar özellikle Türkler ve Araplar arasında yayılmakta olan fikir ve ilim hareketlerine yabancı kalmamışlardır. Hatta Türk, Arap, İranlı müslüman olunca, Hz. Peygamberin "bütün müminler kardeşler" ilahi emrini tebliğ ettiği zaman, bu sözü benimsemişler ve aralarında hiçbir fark gözetmeksizin, heralanda anlaşıp kaynaşmışlardır. Ötedenberi bilindiği gibi, Türk milleti iki bölümde adlandırılıp incelenmekte ve Türkistan'ın doğusunda bulunanlara Uygur Türkleri, batısındakilere ise, Türk veya Türkmen adı verilmektedir⁵⁸.

X. Yüzyıldan sonra, İslamiyetin arkasından (Farabi zamanında) eski Phsagor musiki nazariyelerinin şerh ve tetkik edildiği yüzyıllarda, Türkistan medreselerine girmiş olan, ön asya ve İran Musiki nazariyatının, bir ara Türklerin eliyle Çin saraylarına kadar girmiş olduğu kaydedilmektedir. Yukarı ve İç Asya Türkleri ile aynı musiki kültürüne bağlı bulunan Moğolların zaman zaman Çin'i fethi, musiki durumlarını yeniden değiştirip Türkleştirmiş; bununla da Türk tesirine yol açmıştır. Cengiz ile Kubilay'ın saraylarındaki Klasik Türk Musikisi nazariyatını biraz daha iyi anlayabilmekteyiz. Bu devrin musikisi hakkında, Çinli tarihçilerin verdikleri bilgiden başka, Abdulkadir Meragi ile oğlunun kitaplarındaki kıymetli bilgiler dikkatimizi çekmektedir. Bu bilgilerin ışığı altında daha önceki yüzyıllarda bile hiçbir farkın olmadığını işaret etmektedir⁵⁹.

b. İslam Devri Türk Musikisi

İslamiyet 350/961 yılında, Türk Hakanları tarafından kabul edilince, Türka alimleri edebiyatçıları, Arap ve Fars dillerini de öğrenmeğe başlamışlar ve ilmi eserlerini de çok defa Arapça ve bazen de Farsça yazmışlardır⁶⁰. İslam medeniyeti tarihini yazan batılı tarihçiler eserlerini Arapça yazan Türk alimlerine Arap, Farsça yazanlara da İranlı diyecek kadar ileri giderek, hatta Farabi'ye "meşhur Arap nazariyecisi", İbn Sina'ya da "Arap tabiplerinin en meşhuru"⁶¹ gözü ile bakarak, bu konuda yanlışlardır.

57. M. Ragıp Kösemihal, Türk musikisi Tarihi, Musiki Mecmuası içinde, sayı 371, s. 19-20.

58. A.g.e. 21.

59. M. Ragıp kösemihal, Türk Musikisi Tarihi, Musiki Mecmuası içinde sayı:371, s. 21.

60. a.g.e. 23.

61. Fetis, Cihan Musikîşinaslarının Biyografisi, I. 175.

Hicretin I. yüzyılından Farabi'ye kadar musiki nazariyatı hakkında bir eser bilinmemekle beraber, Farabi, *Kitabu'l-Musiki el-Kebir* adlı eserinin ön sözünde, kendisinden önce musiki nazariyatı hakkında, eser yazmış olan müellifleri okuduğunu yazmakta, fakat kimler olduğunu bildirmektedir.⁶² Farabi (259-339/870-950) Türkistan'da Farab şeklinde doğmuş ve öğrenimine de burada başlamıştır. İkinci muallim adıyla anılan Farabi, Kindiden sonra, Arapça musiki teorisi üzerine bir eser yazan ilk filozoftur. O'nun "*Kitabu'l-Musiki el-Kebir*" adlı eseri biri sekiz diğeri dört kısım ihtiva eden iki bölümden ibarettir. Son dört kısmı kayıptır. I. bölümde kendine özgü bir metotla, musiki teorisini izah etmektedir. II. Bölümde kendisinden öncekilerin musiki hakkında söylediklerini hatırlatarak onların kritiğini yapmaktadır. Ebu'l-Ferec el-İsfahani'nin el-Agani adlı kitabında kullandığı musiki terimlerinin anahtarları bulunmaktadır. Farabi, önce musikinin tanımını, sonra da onun prensiplerini öğrenmek için takip edilecek yolu bize göstermektedir. Musiki kaidelerine ait kaide-leri, Phsagorcu, Aristoxen, Ptoleme ekolünü hatırlatmakla, bu bilgilerin eserlerinden haberdar olup, faydalandığı anlaşılmaktadır. Farabinin *Kitabu'l-Musikisinin* giriş kısmı değerli bir dökümandır. Bu yüzyıl filozoflarının kullandıkları metodun bir örneğidir. Bu metodun tamamen Yunan bilgilerinden kaynaklandığı açıklanmaktadır. *Kitabu'l-Musikinin* dört değişik kopyası bulunmaktadır.

1. Leyden Üniversitesi Kütüphanesinde, nr. 1427, yazma 123 Vr ve 943/1537 tarihlidir.

2. Milano'nun Ambroisienne kütüphanesinde, nr. 1427, yazma, 195 vr. ve 347/748 tarihlidir.

3. Madrid'in Escorial Kütüphanesinde nr. 906, yazma eksik ve tarihsiz 182 vr.dır.

4. Beyrut yazması, tarihsiz ve eksik kopyadır.

Farabi'nin eserleri, kendinden sonra yazarlardan çok üstün olduğu kaydedilmektedir.⁶³ Filozof Farabi'nin hal tercümelelerinden söz eden eserlerinde musikişinas olduğu ve bir musiki aletinin onun tarafından icat edildiğini öğrenmiş bulunmaktayız. El-Methal fi'l-musiki eserini, musiki alimleri pek önemli görmekteydiler. Eserin Fransızcası da basılmıştır. İbn Ebi Usaybia, *Tabakatü'l-Etibba* adlı eserinde; Farabi, musiki ilminin nazariyat ve uygulamasında en yüksek gayeye ulaştığını ve icat ettiği musiki aletini çaldığı zaman insanın bütün hissiyatını en iyi bir şekilde tahrik

62. Rauf Yekta, Türk musikisi, (Fransızcadan çev. Orhan Nasuhioğlu, Musiki Mecmuası içinde, sayı 353, s. 18.

63. Farabi, *Kitabu'l-Musiki el-Kebir* Fransızca çev. Baron R.d'ertlanger (Paris-1930) I,II 19-21.

ettiğini zikretmektedir. Bu çalgıyı⁶⁴ en iyi bir şekilde icat eden Farabi'nin usta bir musikişinas ve bununla musiki hakkında liyakatının efsaneleştiğini görmekteyiz. Ayrıca Farabi ud çalgısının da mucidi olduğu söylenmektedir. Bayezid Kütüphanesi Genel Müdürlerinden, İsmail Saib Efendi'nin kitaplığında bulunan ve udun aslından alınmış 12x26.5 ebadında iki parça bir fotoğraf kağıdının üzerindeki şekil bu fikri ispatlamaktadır. H. VIII.M.XIII, yüzyıla ait ve kufi yazılı bu metni, Prof. Dr. Süheyl Ünver okumağa muvaffak olmuş, daha sonra onun okuyamadığı bazı kelimeler, Prof. Necati Lügal ve müdekkik alimlerimizden, A. Kemal Uçok tarafından okunmuş ve böylece Arapça metin elde edilmiştir. Bunun için Selçuk neshine benzeyen bir nesihle, bir ud resmi çizilerek şekil meydana çıkarılmıştır. Bunu Necati Lügal mealen Türkçemize çevirmiştir. Bu tercüme üzerinde eski şark musikisi esaslarını iyi kavramış, A. Kemal Uçok da incelemeler yapmıştır⁶⁵. Farabının icadı olduğu sanılan ve Musullu İbrahim, İbn Muid ve Musullu İshak tarafından H. VII. yüzyılda udun tellerinin yerlerine konulması ile Iraklıların ıstılahlarına göre tadil ve ıslah ettikleri ud budur. Udun bu şekli üzerine, tellerin adı olan nağamatın adları bu tellerin bağlı bulunduğu bir eşğin altına yazıldığı da görülmektedir.

X. yüzyılın sonlarına doğru Farabi'den sonra musiki hakkında eser yazmış olanların başında İbn Sina (980-1037) gelmektedir. Musiki ile ilgili yazılarını Arapça olarak örneğin eş-şıfayı kaleme almıştır. Onun öğrencisi İbn Zeyla; kitab el-Kafi Fi'l-Musiki (musikide yeterlilik) adlı eserini yazmış olup, söz konusu eser, musiki sanatının icra yönüne de ağırlık verdiği için, musiki tarihi açısından kayda değer bir eser sayılmaktadır⁶⁶.

İbn Sina musiki sanatını ikiye ayırmıştır. Birincisi telif ilmidir. Bunun konusunu nağmelere bağlamıştır. Burada nağmelerin birbirine karşı uyum ve uyumsuzluğunu ele almaktadır. İkinci olarak da İka (usül) dan bahsetmektedir. Bunun konusu ise, nağmeler ve vuruşların birbirinin arasına intikal eden zamandır. İbn Sina sesleri birbiriyle kıyas ederken pes ve tizliklerini de ortaya koymakta, aynı zamanda sesleri eşit ve aralıklı duruma getirmektedir. Yani iki nağme üçüncüye göre ölçülürse, ölçüye göre pes olur. Bunun ikisinden biri daha pes olur. İbn Sina'ya göre, pesin de tizin de sebepleri vardır⁶⁷. Bu devirde kullanılan çalgı aletleri; tek nağme için kullanılanlar ki bunlar sanç ve Şamrut adlı çalgılardır. Bazıları da tek alet gibi, birkaç nağme çıkaran, örneğin Barbat ve Tanburun telleri; neylerin deliği, dört oktav olan Barbat'ın, her oktavı bir tel gücünde olduğu zikredilmektedir⁶⁸.

64. Bu çalgı hakkında fazla bilgi için Bkz. Prof. Dr. Süheyl Ünver, Türk hakimi ve filozofu Farabi'nin udu Musiki Mecmuası içinde sayı, 146, s.419-420.

65. Süheyl Ünver, Türk hakim ve Filozofu Farabi'nin udu (musiki mecmuası içinde sayı 146, s.419-420).

66. FARMER, HG. S.279.

67. İbn Sina Risale fi'l-Musiki, (Haydarabat, 1934 s.3)

68. a.g.e. 8.

Türk Musikisi, XIII. yüzyılda Safiyüddin Abdülmümin Urmevi ile, XV. yüzyılda Abdülkadir Meragi arasında en parlak devrini yaşamıştır. Bu iki musiki dehası, Güney Azerbaycan'da birbirine yakın iki şehirde (Urmiye ve Meraga) yetişmişler ve şöhretleri ise, daha genç yaşta iken bütün İslam alemine yayılmış ve bu iki musikişinas hem bestekar hem de musiki bilgini (müzikolog) olarak bilinmektedir.

Konumuzun Arap musikisi bölümünde hakkında geniş bilgi verdiğimiz Safiyüddin yaşadığı devrede (XIII. yüzyıl) musikiyi en ilmi teknik ve klasik kalıplara koyarak, müşterek bir İslam musikisi haline getirmeye çalışmıştır. Safiyüddin XIV. Yüzyıl başlamadan altı yıl önce ölmüştür. Fakat hem Türk hem İslam alemi ondan evvel ve ondan sonra onun dehasında bir musiki alimi yetiştirmemiş ve aynı zamanda musiki ilminin bütün dünya tarihinde yetişmiş en büyük birkaç alimden biri olarak tanınmaktadır. O, Türk musikisi ilmini sistemleştirmiş ve günümüze aynı düzeyde gelmesini sağlamıştır. Safiyüddin Matematik ve fizik yoluyla, en ilmi şekilde açıkladığı, bugün de kullandığımız Türk dizisi hakkında; "tahayyülü bile tasavvur edilemez derecede en mükemmel ses dizisi"⁶⁹ hükmü verilmektedir. Safiyüddin'in Şerefiyesini inceleyen ve tercüme eden Heimholtz, Kiesewetter, Baron Carra ve Vaux, Baron Erlanger, Rauf Yekta, H. Sadettin Arel, aynı hükmü vermektedir.

Safiyüddin'i Kutbuddin Sirazi⁷⁰ (1236-1311) takip etmiş ve Daru't-Tac (British Museum, yazma nr. 7694) adlı eserinde onun yolundan ayrılmadığını kaydetmektedir⁷¹. Bu yüzyılda (XIII) Mevlevilik, musikiyi birinci plana alan bir Türk tarikatı olarak Anadolu'da gelişmektedir. Konya merkezinden parlayan bir ışık gibi çevreye yayılmaktadır. Kurucusu Hz. Meviana'nın oğlu Sultan Veled (1226-1312) aynı zamanda müzisyen ve bestekar olarak bilinmektedir. Böylece Konya, Türk musikisinin Anadolu'da ilk merkezi haline gelmiş ve daha sonra Mevlevilik Bursa ve Edirne'de gelişmeğe devam etmiştir. Musikimizde bugün elimizde notaları bulunan ve eski eserler Safiyüddin ve Konyalı Sultan Veled'e ait olmak üzere XIII. Yüzyılın ikinci yarısına aittir.

İslam dininde musiki ve raksla ilgili ilk belgelere Meraga'lı Abdülkadirin "Makasidu'l-Elhan" adlı eserinde, sema ise miladi X. yüzyıldan itibaren bazı kaynaklarda rastlanır⁷².

69. Sir C. Huberd, Porry, The Art of Music, I,29.

70. Kutbuddin Şirazi, Daru't-Tac adlı eserinde musiki ilmi için değerli bir bölüm tahsis etmiştir. İranlı müelliflerin ilkidir. (H.G. FARMER, İslam Ansiklopedisi Musiki maddesi, s. 683).

71. Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı, XIVb, Yüzyıl (Ankara 1971) s. 134.

72. Dr. Nazmi Özalp, Türk Musikisi Beste Formları, s. 49.

Mevlana'nın büyük bir din ve sanat bilgini olarak musiki hakkında yüceltici fikirleri vardı. Sofiyane vecd ve istiğrakın, ilahi ilham ve neşvenin kaynağı haline gelmiş olan gönlünü şiir, musiki ve sema üç güzel sanatın ulviyet ve kutsiyetinde eritmişti. Bilhassa musikiyi bütün maddi ve fiziki hadiselerin üstünde tamamen ilahi bir anlayış ve sezisizle Elest Bezmi'nin avazesi diye tarif etmiştir. Bu yüzden mevlevihaneler, manevi eğitim işlevlerinin yanısıra devrin güzel sanatlar akademileri veya konser-vatuaryıldır⁷³.

Mevlevilerin zikri olan sema, mutlaka Musiki eşliğinde yapıldığından mevlevihanelerde nazari ve ameli musiki eğitimi yaptırılmış, bu nedenle Türk Musikisinin en büyük bestekarları mevlevihanelerden yetişmiştir. Bu eğitimin yanısıra edvarlar ve muhtelif nota mecmuaları tertip edilerek, eserlerin gelecek nesillere intikali de sağlanmıştır. Musiki sanatımız üzerinde Mevleviliğin tesiri o kadar büyüktür ki, "Türk Klasik Müziği mevlevihanelerde gelişmiştir" denilebilir.

Nefi, Fasih, Neşati Ahmet Dede, Esrar Dede, Nabî, Şeyh Galip gibi divan edebiyatımızın büyük şairleri de mevlevidir⁷⁴.

Hız. Mevlana'nın tasavvufunda amaç aşk'tır. Hız. Mevlana insanın suretiyle değil siretiyle -yani iç alemiyle- ilgilenmiş, ruhi olgunlaşmayı ve ahlak kaidelerinin en yücelerine ulaşmayı hedef almıştır.

Mevlevilikte tamamen ruhi bir tezahür olan şiir, musiki, raks ve diğer güzel sanatlar insanı kötülüklerden uzaklaştırıp, ilahi amaca yaklaş-tırarak araçlar olarak görülmüş, bu yüzden mevleviliğin önemli rükünleri haline gelmiştir.

Mevlevilik deyince ilk akla gelen sema; lügatta iştirmek manasındadır. Terim olarak musiki nağmelerini dinlerken vecde gelip hareket etmek, kendinden geçip dönmektir. Hız. Mevlana zamanında belli bir düzene bağlı kalmaksızın, dini ve tasavvufi bir coşkunluk vesilesiyle icra edilen sema, sonradan Sultan Veled ve ulu Arif Çelebi zamanında başlayarak Pir Adil Çelebi zamanına kadar tam bir disiplin içine alınmış, sıkı bir nizamla bağlanmış, icrası öğrenilir ve öğretilir olmuştur⁷⁵.

Böylece XV. yüzyılda son şeklini alan Sema Törenine daha sonra sadece XVII. yüzyılda Na't-ı Şerif eklenmiştir.

73. A.g.e. 49.

74. Abdülhakî Gölpinar'da Mevlanadan sonra Mevlevilik, s. 446-454.

75. Na't-ı Şerif (1640-1712) tarihleri arasında yaşamış büyük Türk bestekarı Buhari Zade Mustafa İtri Efendi tarafından rast makamında bestelenmiştir.

Sema, sembolik olarak, kainatın oluşumunu, insanın bu alemde dirilişini, Yüca Yaratıcıya olan aşk ile harekete geçişini ve kulluğunu idrak edip "İnsan-ı Kamil'e doğru yönelişini ifade eder"⁷⁶.

Yapılan tetkik ve araştırmalara göre, kesin olarak XIV. Yüzyıla ait ve notası zamanımıza kadar gelmiş bir Türk Musikisi eseri yoktur. Ancak XIV. Yüzyılın ilk yarısı ile XV. yüzyılda Abdülkadir Meragi'nin Türk musikisi bestelerinin XIV. yüzyıla ait olabileceği kaydedilmektedir. Fakat bunların hangilerinin XIV. ve XV. yüzyılda bestelendiklerini kesin olarak söylemek mümkün değildir. Abdülkadir Meragi (H. 762-839, M. 1360-1435) yaşadığı devir itibarıyla XIV. yüzyıl XV. Yüzyıla bağlamaktadır. Böylece XV. yüzyıl bilgini sayılan Abdülkadir Meragi, büyük ölçüde başarı kazandığı Türk Musikisini daha da pratik bir hale getirerek, Türkistan Klasik ve Halk Musikisi geleneklerine daha yakın bir duruma getirmeye çalışmıştır. Böylece XV. yüzyıl Türk dünyasında, Türkistan ve Türkiye Hakanlarının karşı karşıya gelmesiyle açılmaktadır.

76. Dr. Cemalettin Çelebi, Geleneksel Sema törenleri (Broşür).

KUR'AN'IN ANLAŞILMASI ÜZERİNE

Yrd.Doç.Dr. Sabri ERDEM

Kur'an'ın doğrudan doğruya yine kendisi esas alınarak anlaşılması bugün için önemli sorunlardan biri haline gelmiştir. Zira meselâ inanç bazında klâsik Ehl-i Sünnet inancı ve Ashabu'l-Hadîs akîdesinin kalıplarında o kadar sıkışmışız ki, Kur'an ile olan irtibatımızı kaybetmişiz. Halbuki en azından bu geleneksel görüşler kadar Kur'an'ın kendisine müracaat etmeye ve ondan direkt olarak faydalanmaya da ihtiyacımız var. Doğrudan Kur'an'a müracaat, bize bu klâsik görüşlerin her birinin Kur'an'ın anlaşılması ve yorumu olduklarını anlattığı gibi bu görüş ve yorumların birbirlerine daha müsamahakâr ve sıcak bakmaları gerektiğini de anlatır.

O halde Kur'anî çerçeve ile sınırlı olarak, Kur'anî hakikatlerin ortaya çıkarılması ve izahı ile karşı karşıyayız. Ne selefiyenin ne kelâmcıların ne de İslâm filozoflarının benimsediği metod bugün için İslâm dininin akaide dair hakikatlerine ulaşmak ve vahyin asıl maksatlarını keşfetmek hususunda tek başına yeterli değildir¹. Bu metodların herbiri tek başına yeterli olmadığı gibi, herhangi birinin yetersiz kaldığı durumlarda diğer metodu devreye sokmak da meseleyi halledici olmayabilir. Yani bir bakıma Kur'an'ın anlaşılmasında bu anlayış biçimlerinden daha farklı bir anlayış biçimine sahip olmamız gerekiyor ki, o da "bütünsellik"tir². Dolayısıyla bütünsellik, Kur'anî çerçevede kalarak Kur'an'a doğrudan müracaatımızı mümkün kılan bir anlayış biçimidir.

Bu bağlamda günümüz Kelâmının işlevi, bir ölçüde gayri İslâmî anlayışlara karşı alternatif anlayışlar geliştirmek olduğu gibi aynı zamanda Kur'anî çerçevede kalınarak Kur'anî hakikatlerin ortaya çıkarılması ve

1. Topaloğlu, B., *Kelâm İlimi*, 92-3.

2. Bir anlama biçimi olarak bütünselliğin çeşitli disiplinlerde çeşitli biçimlerde anlaşılması sözkonusu olabilir. Bu bağlamda meselâ Tefsirdeki bütünsellik anlayışı ile ilgili olarak şu iki kitaba müracaat edilebilir: Albayrak, H., *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul, 1992; Serinsu, A. Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul, 1994.

izah edilmesi olacaktır³. Dolayısıyla günümüz Kelâm'ı gayri İslâmî gruplara karşı sadece savunma pozisyonunda olmamalı, aynı zamanda Kur'an'ı her yönden (metod ve konu) açıklama ve izah etme gibi bir görev de yüklenmelidir. Zira sadece gayri İslâmî gruplara ve anlayışlara karşı alternatif görüş ve anlayışlar ortaya koymak, Kur'an'a bir ölçüde önyargılı yaklaşmak anlamına gelebilir. Halbuki hem metod (mantık) hem de konu (muhteva) yönünden Kur'an'ı kendi sâltlığı içinde anlamamız da önemli olup, bu da Kur'an'ın meselâ bütünselliğe göre anlaşılması ile gerçekleştirilebilir.

Bütünselliğe göre Kur'an'ın anlaşılmasında metod (mantık) ve konu (muhteva) ayrımı yapılmamaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması derken hem metod hem de konu birlikte ele alınmaktadır ki, bu, bütünselliğin bir özelliği olmaktadır. Halbuki nazari bilimlerde -Mantık ve kısmen de Kelâm'da- metod ve muhteva ayrımı mümkün olmaktadır. Meselâ Mantığı sadece şekiller bilimi olarak görmek, yani onu muhtevadan ayırmak mümkün olmaktadır. Örneğin Aristo mantığındaki tanımda belli bir şekil sözkonusudur. Buna mukabil bütünsellik anlayışına göre tanımın belli bir şekli sözkonusu değildir. Diğer taraftan bir başka farklılık olarak Aristo mantığı tanım anlayışında tanımı yapılanın mahiyeti ortaya konduğu halde, bütünsellik anlayışındaki tanım ile tanımlananın mahiyeti değil de onun özellik ve karakterleri ortaya konur. Bu özellik ve karakterlerle, tanımlanan şey diğerlerinden ayrıldığı (temyiz) halde Aristo mantığı tanım anlayışında tanımlanan şey diğerlerinden mahiyet bakımından ayrılır. İnsanı, konuşan canlı şeklinde tanımladığımızda böyle bir tanım, tam tanım olduğundan, insanın mahiyetini verir. Buna mukabil insanı, bütünsellik anlayışına göre tanımladığımızda insanın çeşitli özellik ve karakterlerini ortaya koyacağımızdan dolayı, insanın çok değişik ve kişiden kişiye değişen tanımlarını vermemiz mümkündür.

Keza Aristo mantığındaki akılyürütmenin (kıyasın) belli şekilleri sözkonusu iken ve bu şekiller muhtevadan ayrılabilirken, bütünsellik anlayışına göre akılyürütmenin muhtevadan ayrılabilen şekilleri olmadığı gibi, çok değişik biçimlerde akılyürütme sözkonusu olabilir. Diğer taraftan benzer bir durum kısmen de olsa klâsik Kelâm için de sözkonusu edilebilir. Zira Kelâm'ın metodu, Aristo mantığı anlamında olamasa da kısmen ona benzer bir akılcılık anlayışına sahiptir.

Bu durumda Kur'an'ı bütünselliğe göre anlarken hareket noktamızdan birisi "Ayet" kelimesi olmalıdır. Zira ayetler şekil ve konunun (muhtevanın) birlikteliği yönünden Kur'an'ı meydana getiren ifadelerdir. O halde "Ayet" kelimesinin anlamı bize bütünselliği vermelidir. "Ayet" kelimesinin iki anlamı üzerinde durarak Kur'an'ın bütünselliği şöyle izah edilebilir: 1- "Ayet" in birinci anlamı alâmet ve işarettir. Yani "Ayet",

3. Gölcük, Ş., Kelâm Tarihi, 280.

Ayetteki " هذا القرآن " ifadesi ile ya müşriklerin Allah'a kızlar izafe etmelerinin ibtali murad edilmiş olabilir ki bu durumda ayet, biz sözü bu manada tasrif ettik şeklinde anlaşılır. Ya da Kur'an'ın bütününe şamil olacak şekilde biz bu manayı Kur'an'ın çeşitli yerlerinde tasrif ettik şeklinde anlaşılabilir⁵.

Nasıl anlaşılırsa anlaşılısın heriki mana da birbiri ile uyum halindedir. Zira bu, belli bir mananın çeşitli şekillerde çeşitli yönlerden izahı (tasrif) ile bu ve diğer anlamların (konuların) Kur'an'ın tümünde çeşitli şekil ve yönlerden izahı anlamına gelir. Bir bütünü parçalarında bulunan özellik o bütünü kendisinde de vardır. Dolayısıyla tasrif, yani bir konuyu çeşitli şekillerde ve çeşitli yönlerden açıklayıp izah etmek, Kur'an'ın metodunu bize vermektedir. O halde ayette geçen "tasrif" kelimesi, Kur'an'ın metodunu vermesi açısından önemli bir kelimedir:

تصرف الآيات تبنيها. و الصرف: أن تصرف إنسانا من وجه بوجه إلى تصرف آخر ذلك
تصرف الرياح: صرفها من جهة إلى جهة أخرى. وكذلك تصرف الأمور والآيات.⁶

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi ayetlerin tasrifi, onların çeşitli şekillerde ve çeşitli yönlerden ortaya konup izah edilmesini ifade eder. Yani herhangi bir konuda ayetlerin tasrifi, o konunun çeşitli anlamları verilerek izah edilmesi ve açıklanması manasına gelir. Bu bağlamda meselâ Allah'ın birliği (Tevhid) konusu Kur'an'da çeşitli şekillerde ve çeşitli yönlerden izah edilip açıklanarak işlenmiştir.

Bu durumda ayetteki " لذكروا " ifadesine kadarki kısımda Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğu yani metodunun ne olduğu ortaya konmuştur ki, bu, daha önce değindiğimiz ayetin iki anlamından birincisine tekabül etmektedir. Ayetin bu birinci anlamından ikinci anlamına intikal etmemiz mümkündür ki, o da "Tezekkür" dür. "Tezekkür", Kur'an'ın metodunu vermesi bakımından Kur'anî literatürdeki önemli terimlerden birisidir. O halde bu terimin anlamının tesbiti gerekmektedir.

الذكر - الحفظ للشيء تذكراً.
الذكر - الشيء يجري على اللسان.

5. Zemahşeri, Keşşaf, C.2, S. 609.

6. Aksi varid olmadıkça bu ve sonraki lugat ile ilgili açıklamalar, İbn Manzur'un Lisānu'l-Arab adlı eserinden alınmıştır.

- الذكر - جرى الشيء على لسانك .
 الذكر و الذكرى - لقبه النبيان .
 الذكرى - اسم للذكورة .
 الذكر - الصب و التاء . ابن سيدة : الذكر الصب يكون في الحي و النحر .
 الذكر - الشرف . و في التوبيل : و انه الذكر لك و لقومك أي القرآن شرف لك و لم . و قوله تعالى : و رفعنا لك ذكرك أي شرفك .
 الذكر - الصلاة و الدعاء إليه و التاء عليه .
 الذكر - الصلاة ، قراءة القرآن ، السبح ، الدعاء ، الشكر ، العاعة .
 الذكوة - ما تستذكر به الحاجة .
 الذكوة - ما يتذكر به الشيء و هو أعم من الدلالة و الإمارة ⁷

“Zikir” kelimesi yukarıdaki manalara geldiği gibi “Tezakkür” kelimesi de “Zikir” kelimesi ile aynı anlama gelmektedir:

- و ذكرت الشيء بعد السببان و ذكرته بلسان و قلبي و لذكرته بذكر الشيء : بمعنى ذكره . الأكر - الأكر - الأكر -
 استذكر الشيء بمعنى ذكره .⁸

Ragıb el-İsfehânî “zikir” ile bazen bir şeyin kalbe ve söze (kavle) gelmesi anlamı kastedildiği gibi bazen de insanın elde ettiği bilgileri hafzetmesini mümkün kılan nefsin bu durumunun kastedildiğini belirtmiştir. Ancak, bu, elde edilen bilginin korunmasına yönelik bir hafzete olmayıp, insanın o bilgiyi hatırlamak istemesine yönelik bir durumdur⁹. Bu durumda zikir, insanın tüm benliği ve yetileri ile ilgili bir hal ve durum olmaktadır.

Böylece zikir ve tezakkür terimlerinin manası, “tefekkür” teriminin manasından daha geniş ve muhtevalı olup, düşünceye (tefekküre) ilaveten bilgi ve iman anlamları da tezakkür teriminin anlamına dahil olmaktadır. Nitekim İbn Teymiyye’ye göre tezakkür ile bilgi ve iman terimleri arasında bir ilgi vardır. meselâ Allah’ın emrettiğini kalbiyle “hatırlayan” ve ondan gafil olmayan kişinin bilgisi, Allah’ın emrettiğinden gafil olanınkinden daha kâmindir. Zira gaflet ilme zıt olup, tasdik ve hatırlama (tezakkür) ilmi ve yakîni kuvvetlendiren hususlardır. Tezakkürün bilgiyle olan yakın ilgisi onun imanla da ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Yine İbn Teymiyye’nin sahabeden Ömer b. Habîb’in Allah’ı zikrettiğimizde, O’na

7. Ragıb el-İsfehânî, Müfredat, 329.

8. Bkz. Ma’luf, Louis, el-Muncid, 235.

9. Ragıb el-İsfehânî, Müfredat, 328.

hamd ve O'nu tesbih ettiğimizde bu durumun imanda artma, buna mukabil O'ndan fafil olduğumuzda ve O'nu unuttuğumuzda da bunun imanda azalma demek olduğunu söylediğini nakletmesi de tezekkür ile iman arasındaki yakın ilişkiyi gösterir.

Tezekkürün bilgiyle dolayısıyla da imanla olan sıkı ilişkisi şöyle de açıklanabilir: İnsan daha önce bildiği birşeyi hatırlayıp da onunla amel ettiği, kendisinde yeni bir bilgi meydana gelir. Bu sebeple hadiste bildiği ile amel edene Allah bilmediğini öğretir denmiştir. Bu öyle bir durumdur ki her insan bunu kendi nefsinde tecrübe etme imkanına sahiptir¹⁰.

Zikir veya tezekkür teriminin yukarıda açıklanan anlamı ayet kelimesinin ikinci anlamına tekabül ettiğine göre, birinci anlamdan ikinci anlama intikal edilerek bu iki anlamın beraberce düşünülmesi, Kur'an'ın bütünselliğe göre anlaşılmasını ifade eder.

Keza "Ayet" kelimesinin her iki anlamının (birinci ve ikinci anlamının) bütünlüğü oluşturduğu Yunus suresi 31. ayette de görülebilir:

قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن بملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون

Ayeti iki kısma ayırabiliriz: Birincisi "سيقولون الله" ifadesinin sonuna kadarki kısım, ikincisi de "قل أفلا تتقون" ifadesidir. Birinci kısım ayet teriminin birinci anlamına örnektir. Burada Allah hakkında bilgi verilir. İkinci kısım ise ayet teriminin ikinci anlamına örnektir. Birinci anlamdan hareketle ikinci anlama ulaşıyoruz ki bu, bize bütünselliği verir. Ayrıca ayeteki ikinci anlam, ittika ile ilgilidir. İttika korunmak anlamına gelir. Ancak ittika, anlamı geniş bir terimdir. Yani korunmanın çok çeşitleri vardır. İttika, tezekkür ve düşünmeyle olduğu gibi fiili davranışlarla da olabilir. Dolayısıyla burada düşünce -eylem birliğinden sözedilebilir. Keza düşünce- eylem birliği de yine bütünselliği ifade eder.

Yine ayet teriminin bütünselliğe göre anlaşılmasına bir başka örnek de Hud suresi 1-3 ayetleridir:

الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير (1) ألا تعبدوا إلا الله إني لكم منه نذير وبشير (2) وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمى ويؤت كل ذي فضل فضله وإن تولوا فإني أخاص عليكم عذاب يوم كبير (3)

Bu ayetlerden birincisi, ayet teriminin daha önce zikredilen birinci anlamına örnektir. Zira Allah, Kitab'ın nasıl bir kitap olduğunu ve kimin

10. İbn Teymiyye, Kitabu'l-İman, 93.

tarafından böyle yapıldığını ortaya koymaktadır. İkinci ve üçüncü ayetler de ayet teriminin ikinci anlamına tekabül etmektedir. Dolayısıyla birinci anlamdan hareketle ikinci anlama ulaşılmakta ve bütünsellik bir anlamda teori-pratik ilişkisi bazında sağlanmış olmaktadır.

"Ayat" teriminin her iki anlamının gözönüne alınmasıyla ayetlerin dolayısıyla da Kur'an'ın bütünselliği bu şekilde ortaya konabildiği gibi, Zümer suresi 23. ayeti de bir başka açıdan Kur'an'ın anlaşılmasındaki bütünselliği vermektedir:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا يَتْلُوخُ مِنْهُ جُلُودٌ لِّذِينَ يُحْسِنُونَ رِوَايَةً ثُمَّ لِيُنزِلَ عَلَيْهِمْ
وَقُلُوبَهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدًى لِّلَّذِينَ يَهْتَدُونَ بِهِ مِنْ بَشَاءٍ وَمَنْ يَضَلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ.
الإعراب : لفظ الجلالة : مبتدأ . وحلته نزل أحسن الحديث خبر . و كتابا بدل من أحسن الحديث . و يجوز أن يكون
حالاً منه أي قرآناً متشابهاً . ومتشابهاً : نعت أول . ومتاباً : نعت ثان . و جلة يتلوه : نعت ثالث . ومنه : متعلقان بقلوبهم .
و جلود الذين يحسنون رويهم صلة . و ثم : حرف عطف للتراخي . و الذين جلودهم : فعل مضارع و فاعله و قلوبهم :
عطف على جلودهم . و إلى ذكر الله : متعلقان بيلين . لأنه مضمن معنى سكن و نطقن إلى ذكر الله . ذلك : مبتدأ .
وهدي الله : خبر . أو بدل من اسم الإشارة . وحلته يهدي : إما حال أو خبر . و به : متعلقان يهدي . و من يشاء :
مفعول به . و جلة يشاء : صلة . والإشارة إلى الكتاب . فالجملة حال منه . التواو : استتالية . و من : اسم شرط جازم في
محل نصب مفعول مقدم لعطف . و الله : فاعل . و الله : رابطة . و ما : تالية . و له : خبر . أو خبر هاد القدم . و من :
حرف جر زائد . و هاد : مبتدأ مؤخر مرفوع محلاً أو اسم ما يجوز لفظاً .

Bu ayette Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili olan iki kelime vardır: "مَثَابًا" ve "مُتَشَابِهًا" "Önce "مَثَابًا" kelimesinin anlamını görelim: "مَثَابًا" kelimesi "مَثَابًا" kelimesinin çoğulu olup, bu kelimeye "ikişerli" anlamı verilebilir. el-Ferra, bu kelimenin anlamını şöyle açıklar:

مَثَابًا: أَي مَكْرُوهًا أَيْ تَكْرُرًا لِهِنَّ التَّوَابِ وَالْعُقَابِ.

"مَثَابًا" kelimesinin anlamı olarak yukarıda görüldüğü gibi mükafat-ceza anlam çifti sözkonusu olabildiği gibi, başka anlam çiftleri de sözkonusu olabilir. Meselâ inananları ve inanmayanları olumlu ve olumsuz yönden anlatan ayetler, bu kelimenin anlamının ifadesi olarak ele alınabilir. Bununla ilgili olarak Furkan suresinin 63-77 ayetleri örnek olarak verilebilir:

"و عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا و إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً" (63) و آمنهم إلى
الرحمن تخصصاً و تعظيلاً . هون - التوادة و الرفق و السكينة و الوفاق .
"و الذين يبيتون لربهم سجداً و قياماً" (64) سجداً - ساجدين . قياماً - قائمين .
"و الذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غراماً" (65) غراماً - ملحاً دائماً ملازملاً .

الغرام - قال الزجاج هو أشد الطلب في اللغة.

"إنها صامت مستقرا ومقاما" (66). و أما المقام و المقام فقد يكون كل واحد منهما بمعنى الإقامة . وقد يكون بمعنى موضع القيام.

"و الذين إذا أنفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواما" (67) و قيل: الإسراف إنما هو الإنفاق في المعاصي . الإسراف - بماوزة القصد . الإسراف في النفقة : التبذير . لم يسرفوا : أي لم يضيعوه في غير موضعه . و القتر و الإقتار و التقتير: التصيق الذي هو تلبس الإسراف . و لم يقتروا - لم يتصرفوا بما يتسبب عليهم . و الإقتار: التصيق على الإنسان في الرزق . و يقال - أقر الله رزقه أي ضيقه وقلته . الغراء : لم يُقْتَرُوا عما تبب عليهم من النفقة.

"و الذين لا يدعون مع الله إلها آخر و لا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق و لا يزنون و من يفعل ذلك يلق أثمًا" (68) و الأثم - حراه الإثم . و في التدريل العزيز : يلق أثمًا: أراد مجازاة الأثم بمعنى العقوبة . و في الحديث : من عض على شذيعه سلم من الأثم . الأثم بالفتح : الإثم . يقال أثمَّ بأمم أثمًا . و قيل هو حراه الإثم و شذيعه لسانه.

"يضاعف له العذاب يوم القيامة و يخلد فيه مهانا" (69) إلا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا فسألناك يدل الله سبحانه حسنات و كان الله غفورًا رحيمًا (70) و من تاب و عمل صالحا فإنه يتوب إلى الله متابا (71) و الذين لا يشهدون الزور و إذا مروا باللغو مروا كرامًا" (72) الزور - لا يتصرفون بحال الكذب و المعاصي . و يقال أعباد المشركين لا يشهدونها لأنها زور و كذب . لا يشهدون الزور - بحال المعاصي . التلو - السُّقَط و ما لا يعتد به من الكلام و غيره ، و لا يحصل منه على فائدة و لا نفع . و في التدريل العزيز: وإذا مروا باللغو أي مروا بالباطل . كرم - كرام (ج) . قال الغراء : العرب تجعل الكرم تابعا لكل شيء تليت عنه فعلا تنوي به الدم . يُقال : أسمى هذا ؟ فيقال ما هو بسمين و لا كرم أ و ما هذه الدار بواسطة و لا كريمة .

"و الذين إذا ذُكروا بآيات ربهم لم يلقوا عليها صما و عميانا" (73) تأويله إذا تليت عليهم حُرُوا سحنا و يكبا سامعين مبصرين لما أمروا به و لقوا عنه.

"و الذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا و ذرياتنا قررة أعين و اجعلنا للمتقين إماما" (74) و حقيقته أريد الله دمه عنه ، لأن دمه العرق باردة . و قيل أقر الله عينك أي بلغك أُنْبُتِكَ حتى ترضى نفسك و تسكن عينك فلا تشرف إلى غيره .

"أولئك يجزون العرق بما صبروا و يلقون فيها نجمة و سلاما" . (75) النجمة - السلام . التحية - البقاء . السلام - السلامة .

"عمالدين فيها حسنت مستقرا و مقاما" . (76) "قل ما يعجزا بكم ري لولا دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاما" . (77) لولا دعاؤكم - لولا دعاؤه إليكم إلى الإسلام .

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi 77. Ayete kadar inananlar olumlu, 77. ayette de inanmayanlar olumsuz yönden birlikte ele alınarak *مشاي* kelimesinin anlamına uygun olarak bütünsellik sağlanmış olacaktır.

Keza *مشاي* kelimesinin anlamında da bütünselliği bir başka açıdan görmek mümkündür:

مشاي - فإنه يشبه بعضه بعضا في الأحكام والحكمة واستقامة النظم .
يشبه بعضه بعضا في الحسن، و يصدق بعضه .

Bu açıklamalara göre " *مشاي* " kelimesi ayetlerin birbiriyle çok yönlü bağlantılarının olması anlamına gelir. Bu da ayetlerin bütünselliğe göre anlaşılmasını ifade eder. Bu bağlamda meselâ "Allah'ın birliğini" üç biçimde ele almak mümkün olup¹¹ bunlar birbiriyle bağlantılıdır: 1- Allah'ın bir olduğunu ifade eden ayetler 2- Allah'ın bir olduğu ve ortaklarının olmadığını bildiren ayetler 3- Ortakları reddeden ayetler.

Birinci gruba örnek olarak İhlas suresi birinci ayet " *قل هو الله أحد* " ile Saffat suresi dördüncü ayet " *إن إلهكم لواحد* " verilebilir. İkinci grub için Şuâra suresi 69-82 ayetler misâl olarak verilebilir:

"وإل عليهم نبأ إبراهيم (69) إذ قال لأبيه و قوميه ما تعبدون (70) قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين (71) قال هلسمعونكم إذ تدعون (72) أو ينفعونكم أو يضرون (73) قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون (74) قال أفأرأيتم ما كنتم تعبدون (75) أنتم و آباؤكم الأقدمون (76) فسألهم عسروني إلا رب العالمين (77) الذي خلقني فهو يهدين (78) و الذي هو يظلمني و يسقين (79) و إذا مرضت فهو يشفين (80) و الذي يميتني ثم يحيين (81) و الذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين -" (82)

77. ayetteki " *إلا* " ya kadarki ifade ve ayetlerde Allah'ın ortakları reddedilmekte " *إلا* " dan sonraki ifade ve ayetlerde de Allah'ın bir oluşu ve tanıtılması sözkonusu olmaktadır. Üçüncü grub için de Meryem suresi 42. ayet verilebilir:

" *إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر و لا يغني عنك شيئا* "

Keza Nuh suresi 20 ve 21. ayetler de üçüncü gruba misal olarak verilebilir:

11. Bu tasnifte, H. Atay'ın Kur'an'ın Allah'ın birliğini ortaya koyuşundaki metodunu izahından faydalanılmıştır. Bkz. Atay, H., İslâm'ın İnanç Esasları, s. 70.

*والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون (20) أموات غير أحياء و ما يشعرون

أهيان يعنون (21)

Diğer taraftan مشاهبا kelimesinin anlamına uygun olarak bir başka açıdan "Allah'ın birliği", çok çeşitli yönlerle (anlamlarla) de anlatılır ki yine bu da Kur'an'ın bütünselliğe göre anlaşılmasını ifade eder. Enbiya, 22: " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا سبحان الله رب العرش عما يصفون " Gökler ve yer fesada uğramayıp sabit olduğuna göre (tek ilah olan) Allah vardır.

Muminun, 91:

* ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق و لعلا بعضهم على

بعض سبحانه الله عما يصفون*.

Bu ve bundan önceki ayet ilahların çokluğu durumunda ilahlar arasındaki üstünlük mücadelesi ve bu mücadelenin sonucuna dayanarak Allah'ın birliğini ortaya koyar.

Nisa, 42:

* قل لو كان مع آلهة كما يقولون إذا لا ينفوا إلى ذي العرش سبيلا*

Keza bu ayette de ilahların çokluğu durumunda bu ilahların Arş'in sahibine karşı mücadeleye girişecekleri vurgulanarak Allah'ın birliği ortaya konmaktadır.

Zümer, 29:

* ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون و رجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون*.

Allah, bu ayette iki adamı örnek olarak veriyor. Bunlardan birincisinin huysuz ve ters olan efendileri olup, ikincisi ise bir kişiye boyun eğmiştir. Şimdi bu iki kişiden birincisinin durumu birden çok ilaha bağlı olan bir kimseyi, ikincisi de tek bir ilaha bağlı olan bir kimseyi temsil etmektedir. Nasıl ki bu iki adamın durumu bir değilse, birden çok ilaha bağlı olan kimse ile tek bir ilaha bağlı olan kimsenin hali de bir olmaz. Zira birden çok huysuz efendileri olan adam hangi birinin dediğini yapacaktır. O kimse bu durumda bunalıma girebilecektir. Halbuki bir kişiye bağlı kimse, sadece bağlı olduğu kişinin dediğini yapmak durumunda olup, birinciye göre çok daha rahattır. Bunun gibi tek bir ilah olan Allah'ı kabul etmiş ve O'na bağlı olan kimse de huzur ve sükun içerisinde.

En'am, 81:

* وَكَيْفَ أَحْصَى مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَعْلَمُونَ أَنْكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يَكُنْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا
فَأَيُّ الْقَرِيقِينَ أَحْسَنُ بِالْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ *

Bu ayette iki durum vardır: 1- Müşriklerin, haklarında Allah'ın hüküm indirmedığı şeyleri O'na ortak koştuktan korkmazken, Peygamberden ortak koştukları şeylerden korkmasını istemeleri çelişkili bir durumdur. 2- Allah'ın hakkında hüküm indirmedığı şeyleri O'na ortak koşanlar güvende olmayıp, korku içerisindedirler. Zira bilgi ve delile dayanmaksızın Allah'a ortak koştaktadırlar. Buna mukabil Allah'a ortak koşmayan ise korku değil güven içerisindedir.

Rum, 28:

* ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَعْلَمُونَ كَمَا نَعْلَمُونَ أَنفُسَكُمْ كَذَلِكَ نَفُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ *

Ayette Allah'a ortak koşanların Allah'ın verdiği rızık hususunda köleleriyle kendilerini bir tutmamaları ve onlardan çekinmemeleri hususu ortaya konarak bu kimselerin Allah'a ortak koşmalarının tenakuz teşkil etmesi hatırlanmakta ve dolayısıyla Allah'ın birliği ortaya konmaktadır.

Zuhruf, 17-19:

* وَإِذَا بَشَرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (17) أَوَمِنَ بَشَرًا فِي الْخَلْقِ وَهُوَ فِي الْحِصَامِ غَيْرَ مِينٍ (18) وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَوَّاهُ شَهَادَتِهِمْ وَيَسْتَلُونَ* (19).

Müşriklerin kız evladını istememelerine karşın Allah'a kızları isnad etmeleri içinde buldukları çelişkiyi göstermekte ve müşriklerin melekeleri dışı saymaları hususunda hiçbir bilgiye dayanmadıkları vurgulanmaktadır.

İsra, 46:

* وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكْفَةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذُكِرْتُمْ فِي الْقُرْآنِ
وَحَدَّوْا وَلَوْ أَعْيَبْنَا رُسُلَنَا *

Ayette inanmayanların içinde buldukları ruhsal durum gözler önüne seriliyor. Bu, insan için arzu edilmeyen ve istenmeyen bir durumdur. O halde inananların huzur içindeki durumları ise arzu edilen ve istenen bir hal olmaktadır.

Meryem, 81:

و اتخلوا من دون الله آفة ليكونوا هم عسرا .

Bu ayet bize Allah'ın birliğinin kabul edilmesinin arkasındaki inanç, düşünce, zihniyet ve yaşantı ile Allah'a ortak koşulmasının ardındaki inanç, düşünce, zihniyet ve yaşantının ne olduğunu gayet güzel bir biçimde vermektedir. Allah'ın birliği sadece O'nun bir olduğunun veya ortaklarının olmadığını ifade etmesiyle değil, bunların gerisindeki inanç ve yaşantının ne olduğu ile de ortaya konabilir ki bu da bize yine bütünsel yaklaşımı verir. Meselâ Allah'a ortak koşanlar, bu ortaklar sayesinde toplumdaki bazı insanlar üzerinde hüküm ve otoritelerini gerçekleştirmekte, onları her bakımdan sömürmekte ve onlara baskı ve zulüm uygulamaktadırlar. Zira Allah'ın birliği kabul edilecek olursa bütün bu tür uygulamanın sözkonusu olamayacağı açık bir husustur. Dolayısıyla Allah'ın birliği, O'nun bir oluşunun ikrarı ve zihniyet ve yaşantının buna göre düzenlenmesi ile gerçekleştirilebileceği gibi, diğer taraftan da Allah'ın ortaklarının reddedilmesi ve zihniyet ve yaşantının buna göre düzenlenmesi ile de gerçekleştirilebilir.

Yukarıdaki ayetlerin çeşitli yönlerden ve birbirini destekler bir şekilde izah etmeleri, konunun bütünselliğe göre anlaşılmasını ifade etmektedir.

Sonuç olarak denebilir ki, bütünsellik bize Kur'an'ın çeşitli formülasyonlarını yani yorumlarını sağlar. Bu durumda çok çeşitli anlama biçimleri sözkonusu olabilir. Anlama biçimlerinin çeşitliliği mümkün olan çeşitli manalara ulaşabilmeyi ifade eder. Yine bütünsellik herhangi bir mananın (konunun) desteklenerek ve kuvvetlendirilerek anlatılmasını da ifade eder. Herhangi bir mananın desteklenmesi ve kuvvetlendirilmesi, o mananın pratiğinin de yapılması anlamına gelir. Dolayısıyla anlam-fiil ilişkisi kurulmuş olur. Zira pratik yapma (fiil) anlamın (mananın) çeşitli yönlerinden (cihetlerinden) birisidir.

KAYNAKÇA

Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul, 1992.

Atay, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara, 1992.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra Yayınları, Konya, 1992.

İbn Manzur, *Lisana'l-Arab*, c.1-15, Beyrut, 1990.

İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, Tashih: Muhammed Bedruddin el-Halebi, Mısır, 1325.

Ma'uf, Louis, *el-Muncid*, Beyrut, 1949.

Muhyiddin ed-Derviş, *l'rabu'l-Kur'an'il-Kerim ve Beyanuhu*, c.1-10, Beyrut, 1992.

Ragıb el-İsfehâni, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, Tahkik: Safvan Adnan Davudî, Beyrut, 1992.

Serinsu, A. Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul, 1994.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul, 1991.

Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c.1-4, Kum, 1414.

RİVÂYET İLİMLERİNDE ESER KARİZMASI VE MÜSLİM'İN *EL-CÂMİU'S-SAHİH*'İ

Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR
A.Ü. İlahiyat Fak. Hadis Ar.Gör.

"Burada yazdıklarımıza bakan bazı kimseler, hakkımızda kötü şeyler düşünebilirler. Bizim, geçmiş alimlere tan etmeye, şeyhlerimizin ve geçmiş ulemanın ayıplarını izhar etmeye kalkıştığımızı zannedebilirler. Bu nasıl mümkün olabilir? Adımız onların adı ile anılır. Biz onların nuru ile yolumuzu bulabiliriz... Bir kitap, yetmiş defa da gözden geçirilirse, yine içinde hata bulunabilir. Zira, Allah, kendi kitabı dışında tamamen sahih bir başka kitabın mevcudiyetini uygun görmemiştir."

Hatib Bağdâdi (el-Muvaddih 1/5-6)

1. Eser Karizmalarının Oluşumu

İslam kültürü, ümmî bir toplumun yaşadığı coğrafyada doğmasına ve ümmî bir peygamber'e dayanmasına karşın bir kitap kültürüdür. **El-Kitab** olan kutsal eser, kitaba ve kitap sahibi olmaya ayrı bir önem atfetmiş, kitaba sahip olanlarla olmayanlar arasındaki derin farka zaman zaman işaret ederek bilgi ile kitap sahibi olma arasındaki zorunlu ilişkiye dikkat çekmiştir. Bu durum insanlık tarihinde, sözlü-şifahi kültürden yazılı kültüre geçişte önemli bir dönem noktasını teşkil eder. En azından, **el-Kitab**'ın nazil olduğu coğrafya için, bu böyledir.

İslam kültürünün doğuşuna şahit olan ilk on yıllar, bu **el-Kitab**'ın vücut bulduğu yıllardır. Hz. Peygamber'in vefatını takip eden on yıllar ise, **el-Kitab**'ın yanında başka kitaplar da edinmenin meşru olup olmadığı noktasında bir kararsızlığın yaşandığı yıllardır. Öyle ki Peygamber'le ilgili kültürel mirasın yazılıp yazılmaması konusunda derin görüş ayrılıkları vardır¹. Hatta, ilk halife'nin bizzat kendi yazdığı rivayetleri içeren

- Bu makale'nin hazırlanması sırasında, katkılarını esirgemeyen kıymetli hocam Doç. Dr. M. Hayri Kırbaçoğlu'na, okuma inceliğini gösteren Arş. Gör. Hüseyin Hansu, Dr. Mehmet Görmez ve Dr. Bünyamin Erul'a; bazı bilgilere dikkatimizi çeken Doç. Dr. İ. Hakkı Ünal'a kalbi teşekkürlerimi sunuyorum.
- 1. Hatib Bağdâdi'nin *Takyidu'l-İlim* adlı eseri bu konudaki materyalleri içermektedir.

eserini, yine kendisinin yaktığı mervidir². Aynı minvalde bir tavır ikinci halifeye atfen de nakledilir. O, bir ay istihareden sonra ehl-i kitab'ın yaptıklarını hatırlar ve Allah'ın Kitabı'nın yanında bir başka kitabın daha bulunmasına gönüllü razı olmaz ve bu işten vazgeçer³. Ancak, Hz. Peygamber'in ve ashabının yaşadıklarını çeşitli saiklerle muhafaza etme ve sonraki nesillere aktarma iştiyakıyla kimileri **Sahifeler** vücuda getirmekten geri durmaz⁴. Hicri birinci asrın son on yıllarına girildiğinde **tedvin** dönemi çoktan başlamıştır. Hicri ikinci asır, *el-Kitab*'ın yanında onu açıkladığı düşünülen kitapların vücuda getirilmesinin kaçınılmaz olduğu bir dönem olarak başlamış ve hummalı tedvin faaliyetlerine sahne olmuştur. **Tasnif** dönemine girmek için çok beklemek gerekmemiştir. Ve *Câmi*'ler, *Muvatta*'lar yazılmaya başlanmış, İslam kültürünün iftiharla yadedeceği eserler bir bir vücut bulmuştur. Buna paralel olarak gelişen **şahıs karizmaları**, beraberinde **eserlerinin karizmalarını** da oluşturmaya başlamıştır. Şüphesiz, bu şahıs ve eser karizmalarının oluşmasında etken olan çok farklı sebeplerden söz edilebilir. Yazarlarının ilmi kapasitesi ve titizliği, dindarlığı, herhangi bir bölgenin yahut ekolün otoritesi olması bunlardan sadece birkaçıdır. Kısaca dinî, psikolojik ve sosyo-kültürel şartlar, şahıs ve eser karizmalarını oluşturmada önemli rol oynamıştır. Bunun sonucu olarak, zaman içerisinde **İslamî kültürün klasikleri** de diyebileceğimiz bir dizi eser öne çıkmıştır. Klasikleşme süreci içerisinde, karizmaları pekiştirmenin önemli bir enstrümanı olan rü'ya, özellikle de Hz. Peygamber'in sahne aldığı rüyalar çoğalmaya başlamıştır. Mesela, İmam Malik (93-179) şöhretinin zirvesinde olduğu bir sırada, Leys(ö.h.175)de ondan geride değildir, hatta daha da ileridir. Hangisinin tercih edileceği konusunda Hz. Peygamber'in hakemliğine başvurmak en kolay olanıdır. Muhammed b. Rumh (?) Hz. Peygamber'i rüyasında görür ve;

"Ya Rasûlallah Malik ve Leys ihtilaf ediyorlar, ne yapayım? diye sorar. Hz. Peygamber, Malik'in görüşüne uy, Malik'in, der."⁵

Malik'in şahsî karizması için ortaya konulan bu tanıklık, çok geçmeden eserine de sirayet eder. Muhammed b. Ebi's-Serî el-Askalânî de Malik ve *Muvatta*'ı için rüya görenlerden birisidir:

"...Rasûlullah'ı rüyamda gördüm; bana bir bilgi verin de onu sizden nakledeyim, dedim. Şöyle buyurdu: 'Ey İbn Serî! Malik'e bir hazine verdim, onu size taksim edecek. Haberinizi olsun ki, o hazine *el-Muvatta*'dır. Müslümanların icmasıyla Allah'ın Kitabı'ndan ve benim sünnetim'den sonra *Muvatta*'dakinden daha sahih hadis yoktur. Ona kulak ver istifade edersin..."⁶

2. Zehebî, *Tezkire*, I/5.

3. Hatîb, *Takvîd*, s.49-52.

4. Bu konuda bkz. Azamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s.30-161.

5. İbn Abdilber, *Intika*, s.38.

6. İbn Asâkir, *Kefu'l-Muğatta fi Fazli'l-Muvatta*, (Dürakutnî'nin *Ahdâsü'l-Muvatta*'ı ile birlikte) s.44-46.

Şâfiî (150-204) Allah'ın Kitabına nisbetle, ondan sonra "yeryüzünde en sahih kitabın Malik'in *Muvatta*'ı olduğunu" ifade eder⁷.

Çok geçmeden Şâfiî de bu kabil karşılaştırmaların konusu olur. Ahmed b. Hanbel (156-241) mutlaka birilerinin re'yi yazılacaksa, bu kişinin Şâfiî olması gerektiğini söyler⁸. Rivâyete göre, aynı Ahmed b. Hanbel ne Süfyan (107-198)'in *Câmi*'ini ve ne de Malik'in *Muvatta*'ını bir şeye benzetmez. Ama *er-Risâle*'sini bidat olarak nitelemesine rağmen, Şâfiî'nin Mısır'da yazdığı eserlerini tavsiye etmekten kaçınmaz⁹. Şâfiî'nin eserleri o kadar vazgeçilmezdir ki, kimileri onlar olmadan cennete girmekten dahi imtina eder.

"Ebu Cafer el-Kirmânî, kıyamet'in koptuğunu görür rüyasında. Cennete gitmesi talimatı verilir kendisine. Koltuğunun altında Şâfiî'nin (Müzenî'nin Muhtasar'ı) kitabı vardır. Görevli melek Rıdvan; "onu bırak, böyle gir" der. Ebu Cafer; "Bu kitap olmadan girmem", der. Cenabı Hak nida eder ve kitapla birlikte girmesi için ona özel izin verir."¹⁰

Burada karizmanın referansı Hz. Peygamber'i de aşmış, Cenab'ı Hak'ka ulaşmıştır. Kimileri bir adamın Sünnet'e bağlılığının göstergesinin Ahmed b. Hanbel'i sevmek ve bir de Şâfiî'nin kitaplarını istinsah etmek olduğunu söyler¹¹. Şâfiî'nin ve eserlerinin karizmasının oluşumuna Hz. Peygamber'in katkısı, sadece rüya yoluyla değil, bizzat kendisinden nakledilen rivâyetler kanalıyla da olmuştur. Rivâyete göre Kureyş'e mensup bir alim yeryüzünü ilimle dolduracaktır, Kureyşli'nin önceliği vardır¹².

Bu iş Şâfiî'de de kalmamıştır. Muhammed b. İsmail el-Buhârî (194-256) rivâyet ilimlerinde eser karizmasının zirvesini ele geçirmekte gecikmemiştir. Necm b. Fudayl (?) Hz. Peygamberi rüyasında görmüştür. Şöyle diyor:

"Rasulullah'ı rüyamda gördüm. Adeta O yürüyordu da, Muhammed b. İsmail de onu takip ediyordu. Rasulallah her adımını kaldırdığında, O'nun ayağını kaldırdığı yere Muhammed b. İsmail basıyordu."¹³

Muvatta'yı rivâyet edenlerden Ebu Musab ez-Zuhrî (ö.h.242) Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den daha iyi bir fakih ve daha iyi bir hadisçi olduğunu söyleyince, kendisine, haddi aştığı hatırlatılır ama, o yine de

7. İbn Asâkir, a.g.e., s.52-54.
8. İbn Abdilber, *Intika*, s.76.
9. İbn Abdilber, a.g.e., (dipnot) s.77.
10. İbn Abdilber, a.g.e., s.88-89.
11. İbn Abdilber, a.g.e., s.89.
12. İbn Abdilber, a.g.e., s.83.
13. Zehebi, *Nubela*, XII/405.

Buhârî'nin en azından Malik çapında bir alim olduğunu söylemeden geçemez¹⁴. Ebu Amr Müstenir b. Atik'a göre, Buhârî'nin diğer alimlere olan üstünlüğü, erkeklerin hatunlara üstünlüğü gibi bir şeydir. O yeryüzünde Allah'ın yürüyen âyetidir¹⁵. Elbetteki böyle birisi Şâfiî'nin ve eserlerinin karizmasını alt edecektir. İşte rüya. Fakih Ebu Zeyd Mervezî (?) görüyor ve anlatıyor:

"Rûkn ile Makam arasında uyuyordum. Rasûlullah (sa)'ı gördüm. Bana; "Ey Ebu Zeyd! Daha ne zamana kadar Şâfiî'nin kitabını okumaya devam edeceksin de, benim kitabımı okumayacaksın? Dedi. Ya Rasûlallah! Senin kitabın ne ki? dedim, Muhammed b. İsmail'in *Câmi'*i, karşılığını verdi."¹⁶

Buhârî'nin eserinin karizması sonraları, daha başka unsurlarla da desteklenmiştir¹⁷.

Ona da rakip çıkmakta gecikmedi. Kimilerinin huzurunda bir çocuk gibi soru sorduğunu söylediği, ayaklarının altına öpebilmek için müsadelerini istirham ettiğini belirttiği Müslim b. Haccac (206-261) ve eseri¹⁸ Buhârî'ye rakip çıktı. Müslim'in hemşehrisi Nisaburlu Ebu Ali (ö.h.349):

"Gök kubbe altında, Müslim'in kitabından daha sahihi yoktur,"¹⁹

derken, herhalde Zehebi'nin iddia ettiği gibi, Buhârî'nin eserinden habersiz değildi. Bir başka hemşehrisi Nisaburlu zahid, Hâkim (ö.h.405)'in de hocası, Ebu'l-Velid Hassân b. Muhammed (ö.h.349) ise, Müslim'in kitabını neden tercih ettiğini şöyle anlatıyor:

"Babam bana; 'ne üzerinde çalışıyorsun?' diye sordu. Buhârî'nin kitabına müstahrec yazıyorum, dedim. Bana; 'Müslim'in kitabını çalış, o daha bereketlidir. Buhârî'nin Kur'an'ı okuyan kişinin telaffuzunun mahluk olduğu görüşünü savunduğu iddia edilir,' dedi."²⁰

Müslim'in eseri, o kadar çabuk kabul görmüş ve kendi karizmasını vücuda getirmeye başlamıştır ki, daha yazılması üzerinden çeyrek asır geçmeden Ahmed b. Seleme (ö.h.286) tarafından bir müstahreci kaleme alınmıştır. Dördüncü hicri asrın başından sonuna kadar yazılan müstahrec

14. Zehebi, a.g.e., XII/420.

15. Zehebi, a.g.e., XII/427.

16. Zehebi, a.g.e., XII/438. İbn Hacer, *Hedy*, s.490. Burada Buhârî ve eseri ile ilgili bol rüya örnekleri vardır.

17. Bu anlayışı kuvvetlendiren unsurlardan bir tanesi de, onun bela ve musibetlerin define vesile olduğu kanaatiyle sıkıntılı günlerde okunmasıdır. Bkz. Huseynî, Muhammed İsmâ, *İthâfu'l-Kâri*, s.33-34. Ebu Muhammed b. Ebî Cemre (ö.h.695) *Behcetü'n-Nüfus ve Gâyetü'hâ* isimli Buhârî şerhinin yazarıdır. Huseynî, a.g.e., s.180-183.

18. Zehebi, *Nubelâ*, XIII/432.

19. Zehebi, *Nubelâ*, XII/576.

20. Zehebi, *Nubelâ*, XV/494.

adedi yarım düzineyi bulmuştur²¹. Bir kitap üzerinde bu kadar yoğunlaşılması, ona atfedilen önemin bir göstergesidir.

Ancak, bu iki eser'den biri diğerine mutlak üstünlük sağlayamamış ve her ikisi birden o malum karizma şablonunda birlikte ifadesini bulmuştur. Nesâî (ö.h.303):

"Ümmet, bu iki kitab'ın sahib olduğu ve onlardaki hadislerle amel etmenin vacib olduğu üzerinde icma etmiştir," demiştir²².

Bu sıhhat ve icma iddiaları, hemen her asırda tekrarlanarak bugüne kadar gelmiştir. İşte hicri beşinci asırda Hakim Neysâburî (ö.h.405), Ebu İshak İsferyânî (ö.h.418) ve İmamı'l-Harameyn Cuveynî (419-478)²³. Hicri altıncı asırda Kadı İyaz (ö.h.544)²⁴. Yedinci asırda İbn Salah (ö.h.643) ve Nevevî (ö.h.676)²⁵ Sekizinci asırda Hafız el-Alâî (ö.h.768)²⁶ Dokuzuncu asırdan sonra bunu tekrarlayanlar sayılamayacak kadar çoktur.

Klişe haline gelen bu ifade, o kadar sık tekrarlanmıştır ki, bunun pratik anlamı ve değeri üzerinde adeta hiç durulmamıştır. Hatta kültür tarihimizde bu yolda bazı beyan ve çalışmalar ya küçümsenerek, yahut ta zikri-

21. Bkz. Ebu Nuaym İsfahânî, *el-Müstedâ'ül-Müstahrec ala Sahîhi Müslim*, I-IV, (thk. K.Abdülazim), Tahkik edenin mukaddimesi, 1/4-5, Beyrut, 1996.; İbn Salah, *Sıyâne*, s.88-90.; Kettânî, *Hadis Literatürü*, s.19-21.
22. Nevevî, *Şerh*, 1/14. (krş. Hatiboğlu, *Eleştiriler*, İsl.Arş., X/1-3, s.4.) Nesâî'nin Buhârî'nin kitabını diğer kitaplardan daha sahih gördüğüne dair bir haber de Hatib Bağdâdî tarafından nakledilir. Bkz. Hatib Bağdâdî, *Tarih*, II/9.
23. Hâkim, *Medhal*, s.11.; Memduh, Mahmud Said, *Tenbihü'l-Müslim*, s.12. Ebu İshak el-İsferyânî (ö.h.418)de: "Hadis alimleri, sahîhân'ın içerdiği haberlerin, hem *asıl* hem de *metinlerinin* sahih olduğunda, icma' etmişlerdir, diyor." Bu çerçevede, Cuveynî (419-478)'ye atfedilen şu değerlendirme de hayli dikkat çekicidir: "Şayet bir insan, Buhârî ve Müslim'in kitaplarında Rasulüllah'ın sözlerinden sıhhatine hükmettiklerinin hepsinin sahih olduğuna dair, hanımın boşamak üzere yemin etse, bundan dolayı boşanma gerçekleşmediği gibi, yemininde de hanis olmaz. Çünkü müslümanlar bu ikisi üzerinde icma etmişlerdir."
23. İbn Salah, *Sıyâne*, s.86. Suyûtî, *Tedrib*, I/95. Buhârî ve Müslim hakkındaki icma iddiası için bkz. Çakan, Kamîl, *Buhârî'nin Otortizesini Kazanma Süreci*, İsl.Arş. X/1-3, s.100-109.
24. Kadı İyaz, *Mezârikü'l-Envâr*, I/5.
25. İbn Salah, *Ulâmu'l-Hadis*, s.18, 28.; *Seyâne*, s.117-118.; Suyûtî, *Tedrib*, I/68. (Krş. Hatiboğlu, a.g.m., s.4).
26. Memduh, Mahmud Said, *Tenbihü'l-Müslim*, s.12. Ebu Ali en-Neysâburî (277-349) de: Gök kubbenin altında, Müslim'in kitabından daha sahih hiçbir kitap yoktur," diyor. Zehabî, bu kanaati doğru bulmayarak şöyle bir ilave yapar: "Herhalde Ebu Ali'ye Buhârî'nin Sahîh'i ulaşmamış olsa gerek."

ne bile gerek duyulmayarak veya bir biçimde tevil edilerek nisyana terk edilmiştir. Bunun sonucu tabii olarak, adeta bu iki eserin karizması sorgulanamaz bir mevki kazanmıştır. Daha beşinci asırda doğunun hafızı sayılan, Hatîb Bağdâdî (ö.h.463) Buhârî'nin 203 adet vehmine tahsis ettiği *el-Muvaddih* isimli eserine başlarken şöyle demekten kendini alamamıştır:

"Burada yazdıklarımıza bakan bazı kimseler hakkımızda kötü şeyler düşünebilirler. Bizim geçmiş alimlere tan etmeye, şeyhlerimizin ve geçmiş ulemanın ayıplarını izhar etmeye kalkıştığımızı zannedebilirler. Bu nasıl mümkün olabilir? Adımız onların adı ile anılır. Biz onların nuru ile yolumuzu bulabiliriz... Bir kitap, yetmiş defa da gözden geçirilse, yine içinde hata bulunabilir. Zira, Allah kendi kitabı dışında tamamen sahib bir başka kitabın mevcudiyetini uygun görmemiştir."²⁷

Fakat, bugün artık efsânevi telakkilerle yetinmenin, ne ilmi ve ne de aktüel bir faydası sözkonusu değildir. Bu klişe tabirin, pratikte ne manaya geldiğini sormak ve cevabını aramak kaçınılmazdır. Elbetteki rivâyet tarihinde bazı eserler, çok titiz nakil yöntemleri uygulanarak vücuda getirilmişlerdir. Buhârî ve Müslim'in kitapları da, bunların başında gelmektedir. Bu iki eser ve diğerleri için görülen rüyalar, serdedilen mütalalar, tarih içerisinde gerçekten vücut bulmuş olabilir. Ancak, bunların hiçbirisi bu eserlerin *zâtî* ve *tarihî* değerini ifadede mutlak birer veri olarak alınmamalıdır. Hele hele genelleme yapılmak suretiyle bu eserlerde mevcut her bir rivâyetin mutlak bağlayıcılığı gibi bir sonucu çıkartmak, fıkâh ve hadis tarihini baştan sona inkar etmekle eş anlamlıdır. Biz, bu tetkikimizde Müslim b. Haccac'ın *el-Câmiu's-Sahîh*'ini, sadece bir fikir vermesi açısından; kaynakları, nüshaları, rivâyet tekniği ve muhtevaları açısından eleştiri konusu yapılmış bazı rivayetleri ile ele alacağız. Ve daha kapsamlı bir çalışmaya mukaddime teşkil edecek nitelikte incelemeye çalışacağız. Genellikle, klasik dönem alimlerimizin eleştiri konusu yaptığı haberlere yer verilecektir. Zaman zaman metinde ve dipnotta çağdaş bazı alimlerin görüşlerine atıfta bulunulacaktır. Bu arada Müslim'in kitabının üstün yönleri, Buhârî'nin eseriyle mukayesesi ve benzeri konulara chline malum olduğunu düşünerek girmeyeceğiz²⁸.

II. Müslim b. Haccac ve Eseri

Ebu'l-Hasan Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (206-261/821-874) önde gelen hadis otoritelerindendir. Hicaz, Irak, Şam ve Mısır'a ilmi seyahatlar yapmıştır. Devrinin meşhur hadisçileri Yahya b. Yahya, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhveyh, Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî gibi alimlerden hadis dinlemiştir. Bağdat'a pek çok kere gelmiş

27. Hatîb, *Muvaddih*, 1/5-6. (Kry. Çakan, a.g.m., s.105.)

28. Müslim'in kitabının meziyetleri ile ilgili olarak bkz. İbn Salah, *Seydne*, s.65-71.

ve Bağdatlılar kendisinden rivâyette bulunmuşlardır. Tirmizî kendisinden hadis rivâyet etmiştir²⁹.

Müslim'in gerek kendisi gerekse eseri hakkında çok şeyler söylenmiştir³⁰. Biz, örnek kabilinden birkaç nakille yetinmek istiyoruz.

Ahmed b. Seleme (ö.h.286/m.899);

"Ebu Zur'a ve Ebû Hatim'in sahih hadislerle vukufiyet bakımından Müslim b. El-Haccâc'ı, kendi asırlarındaki diğer hadis otoritelerine üstün tuttuklarını gördüm, demektedir."³¹

Ebu Amr b. Hamdân (?) da;

"Ebu Ukde'ye, Buhârî mi daha hafız Müslim mi, diye sordum. O, Muhammed de alim Müslim de dedi. Sorumu birkaç kez tekrarladım, bunun üzerine; Muhammed bazen Şamlılar konusunda hata yapar. Bunun sebebi ise, kendisinin Şamlıların kitaplarını alıp mütala etmesidir. Çoğu zaman, bir zatı klîyesi ile kaydeder. Başka bir yerde de ismiyle zikreder ve onların iki ayrı şahıs olduklarını zanneder. Müslim ise, illel konusunda çok az hata yapar. O, Müsned haberleri yazmış, Maktu' ve Mürsel'leri yazmamıştır, dedi."³²

Müslim'in hemşehrisi Mekki b. Abdân (ö.h.325) da, onun kendi kitabı hakkında şu sözlerini naklediyor:

"Kitabımı Ebu Zur'a'ya arzettim. Onun illet olduğuna işaret ettiği herşeyi çıkardım. Sahih'tir, bir illeti yoktur dediklerini de kitabıma aldım. Şayet, yeryüzü ehli, ikiyüz sene hadis yazsalar, dönüp dolaşıp varacakları yer bu Müsned olur."³³

Muhammed b. el-Masercisi (298-365) şöyle diyor:

"Müslim, bu eseri hepsini bizzat işittiğim üçyüzbin hadisten seçerek vücuda getirdim," dedi³⁴.

29. Zehebi, *Nubeld*, XII/557-580.; İbn İmâd, *Şezerât*, II/144. Tirmizî, Şaban ayı'nın günlerinin sayılmasıyla ilgili Ebu Hureyre'den gelen bir haberi Müslim kanalıyla rivâyet eder. Bu Tirmizî'nin Müslim'den naklettiği tek haberdir. Tirmizî, 6, Sıyam, had.no:687. (III/71.)

30. Biyografî ve tarih kaynaklarımız çoğu zaman kişilerin karakter ve mizacına dair bilgiler içermiyor. Bu durum, Müslim için de geçerlidir. Ancak, bazı haberlerin satır altından anlaşılacağına göre Müslim, sert tabiatlı ve müdahaneden uzak bir kişiliğe sahiptir. Bkz. Zehebi, *Nubeld*, XII/564, 571-573. Keza Sahih'in mukaddimesinde bazı ilmi konularda kendisinden farklı düşünenler için sarfettiği ifadeler de, sert mizacının bir yansıması olmalıdır. Bkz. Müslim, *Mukaddime*, I/28-30.

31. Zehebi, *Nubeld*, XII/563.

32. Hatib, *Tarih-i Bağdad*, XIII/100-104.; Zehebi, *Tezkire*, II/589.; *Nubeld*, XII/565.

33. Zehebi, *Nubeld*, XII/568.; Kannöci, *el-Hitta*, s.198.

34. Zehebi, a.g.e., II/589. *Nubeld*, XII/565.

Hafız el-Alâî (694-761)³⁵ ise, İslam ümmetinin Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerinde müsned olarak naklettikleri her haberin sahih olup, yeniden tetkiklerine gerek olmadığı konusunda ittifakları bulunduğunu ifade ediyor.³⁶

Aslında, eserindeki hadisler için *icma'* lafzını ilk defa Müslim'in kendisi kullanmıştır. O, Salat bölümünde Ebu Hüreyre (r.)'den gelen bir hadisi sahih olduğunu kabul ettiği halde niçin kitabına almadığı sorulunca;

"Bana göre sahih olan bütün haberleri bu kitaba almadım, buraya yalnızca üzerinde *icma'* edilesleri aldım." demiştir.³⁷

Müslim'in bu iddiası pek isabetli bulunmamıştır. Kitabında sened ve metin bakımından tenkide uğrayan rivayetlerin varlığı bu iddiayı gölgelemiştir. Kimileri, buradaki *icma'*ın genel bir *icma'* olmadığını, bununla yalnızca Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Osman b. Ebî Şeybe ve Saîd b. Ebî Mansur el-Horasânî'nin *icma'*ının kastedildiğini söylemiştir. Ancak bu ihtimali de ortadan kaldıran örneklere rastlanılmaktadır.³⁸

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (1114-1176/1704-1762) ise bu konuda bir adım daha ileri gidiyor ve şöyle diyor:

"Sahihân'a gelince, bu ikisinin ihtiva ettikleri muttasıl, merfu haberlerin kesinlikle sahih olduğunda; iki kitabın musanniflerine kadar mütevatir olarak ulaştığında, onları küçümseyenin bidatçı ve müminlerden başkasının yoluna tabi olanlardan olduğunda ittifak etmişlerdir."³⁹

Bu kabil iltifatlar, kültür tarihimizin neredeyse ayırıcı vasfı halini almıştır. Çoğu zaman *eser karizmaları* vücuda getirmeye matuf bu çeşit beyanlara, hemen her eser ve müellifi ile ilgili olarak rastlamak mümkündür. Eserlerin gerçek değeri konusundaki anlayışı duygusal bir zemine kaydıran bu nevi beyanların, hangi psiko-sosyal ve kültürel atmosferin veya motivasyonun sonucu ortaya çıktığını araştırmak müstakil bir tetkik konusudur. Bunu başka bir zamana erteleyerek, şimdi Müslim'in eserinin *zati* ve *tarihî* değerini tespite imkan verecek bazı noktaları ele almak istiyoruz.

35. Alâî'nin Müslimle ilgili iki eseri vardır. Bunlar; *et-Tenbihü'l-Mücmel ale'l-Mevdzu'l-Müşkilinde Malik ve'l-Buhârî ve Müslim ve el-Mie el-Müntekat min Sahihî Müslim*. Bkz. Alâî, Salahuddîn, *Tahkikü'l-Murâd fi enne'n-nekve Toktazi el-Fesâh*, (thk. Selkîni, İbrahim Muhammed) s.137-138, Dimeşk, 1982.

36. Memduh, a.g.e., s.12.

37. Müslim, 4, Salat, 16/63, had.no:404/I (I/304); Nevevî, *Şerh*, IV/122. Bkz. Cezâiri, *Tevcih*, II/549-550.

38. Bkz. Cezâiri, *Tevcih*, II/549-550.

39. Dehlevî, *Huccetu'llah el-Bâliğa*, I/134; Şebbîr Ahmed, *Fethu'l-Mühim*, I/300.

III. Müslim'in Kaynakları

Rivâyet külliyyatımızla ilgili en önemli konulardan bir tanesi de, bu külliyyatın kaynakları meselesidir. Esasında rivâyetlerin kaynağı ve nakli konusu, öteden beri tam olarak netliğe kavuşturulamamış bir konudur. Haberlerin şifâhî mi, yoksa kitâbî mi nakledildiği noktasında farklı kanaat ve tercihler vardır. Elbetteki biz bu konunun detaylarına girecek değiliz. Ancak, özellikle asırlarca İslam kültürünün en muhtemel rivâyet külliyyatı kabul edilen eserlerin kaynaklarının da, tam olarak bir netliğe kavuşturulması zaruretinin altını çizmek istiyoruz. İsnad sistemi ve bu sistemde kullanılan *Haddesenâ*, *Ahberanâ* v.b. ifadeler, haberlerin şifahi olarak nakledildiği gibi yaygın bir kaniya yol açmıştır. Genellikle müslüman alimler, bunu bir meziyet telakki ederek savunmuşlar, hatta, Goldziher (1850-1921) başta olmak üzere, batılı bir takım araştırmacılar, bu şifâhî nakil geleneğini, İslam rivâyet sisteminin yumuşak karnı olarak görmüşler muteber ve meşhur hadis mecmualarının malzemelerinin şifahen toplandığını ima etmişlerdir⁴⁰. Diğer taraftan bazı müslüman araştırmacılar ise, rivâyetlerin en azından bir kısmının Hz. Peygamber'in sağlığında yazılmaya başladığını ve bunların artan oranda yazılarak nakledildiğini savunmuşlardır⁴¹. En azından hicri ikinci asrın ilk çeyreğinden sonra yazılı kaynaklardan yoğun bir biçimde yararlandığı ve bunun tasnif döneminde tabii bir nakil sistemi haline dönüştüğü anlaşılmaktadır.

İşte bu çerçevede Müslim'in kaynakları mevzusuna eğildiğimiz zaman, onun eserine dercettiği rivâyetlerin çok büyük bir kısmını yazılı kaynaklardan aldığı görülür⁴². Tespit edebildiğimiz kadarıyla Müslim'in

40. O'nun Müslim'in eserinden bahsederken şöyle dediği görülür: "...Bu eser de Müslüman dünyasında sahih ismiyle meşhurdur. Onu kendisinininkiyle aynı fakat başka şifâhî kaynaklara dayanan muhtevaya sahip Buhârî ile karşılaştıracak olursak..." Goldziher, *Hadis Tetkikleri*, böl.VIII/X. Goldziher'in bu konuda net bir fikre sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Onun bu konudaki çelişkili tutumuyla ilgili olarak bkz. Sezgin, *Ma'mer b. Rasid'in Câmi'i*, *Türkiyat Mec.*, XII/116-117, İstanbul, 1955.
41. Bunlardan bir tanesi de Azamî'dir. *O İlk Devir Hadis Edebiyatı* isimli çalışmasında bu tezi savunmuştur. Özellikle rivâyet kipi olarak kullanılan *Haddesenâ*, *ahberanâ*, *an* ve benzeri ifadelerin, sadece şifâhî nakle delalet etmediğini, yazılı bir nüshadan kaydetmek veya nakletmek manasına geldiğini de ifade etmiştir. Bkz. Azamî, a.g.e., s.265-272. Azamî'den çok daha önce batıda Sprenger, ülkemizde ise Fuat Sezgin, haberlerin yazılı olarak nakledildiğine dikkat çekmişlerdir. Hatta, Sezgin Buhârî üzerine yaptığı çalışmasında, bu eserin tamamen yazılı materyallerden vücuda getirildiğini ortaya koymuştur. Bkz. Sezgin, a.g.e., s.47.
42. Müslim'in sahidindeki hadislerin sayısı konusunda çok farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Müslim'in bir talebesi onda 12.000 haber bulunduğunu söylemiştir. Ancak, kendisi 4000 haberi içeren bu eseri Ebu Zür'a'ya arzettiğini belirtmektedir. Wensinck (1851-1939) 7581 rivâyet tespit etmektedir. Muhammed Fuad Abdülbâki ise, mükerrerler hariç 3033 rakam koymuştur. Bkz. *Seydne*, s.101 (dipnot.2); Hâll, *Tarih*, s.65; Müslim, III/2323.

kendisinden bizzat nakilde bulunduğu râvi sayısı takriben yüzotuzbeş⁴³. Fakat bu yüz otuzbeş isim içerisinde on veya onbeş isim, haberlerin büyük bir kısmının kaynağı olarak gözükmektedir. Şu tablo bu konuda bir fikir verecek mahiyettedir:

Ebu Bekir b. Ebî Şeybe	1540
Zuheyr b. Harb	1281
Muhammed b. Müsennâ	772
Kuteybe b. Said	668
Yahya b. Yahya et-Temîmî	612
Muhammed b. Abdullah b. Numeyr	573
Muhammed b. Beşşâr	460
Muhammed b. Râfi'	362
Muhammed b. Hatim b. Meymûn	300
Muhammed b. Yahya	216
Ali b. Hucr es-Sa'dî	188
Ubeydullah b. Muâz	167
Muhammed b. Rûmh el-Muhâcir	161
Osman b. Muhammed b. Ebî Şeybe	135

Müslim'in, bu çizelgede yer alan ondört râvi'den aldığı toplam rivâyet miktarı 7435'tir. Elbetteki bu, kitapta yer alan haberlerin tamamının bu kimselerden alındığı manasına gelmemektedir. Müslim'in sistemi buna manidir. Müslim, rivâyet esnasında tahvil sistemini kullanmış, pek çok kaynağı ardarda sıraladıktan sonra, çoğu zaman birisinin metni ile iktifa etmiştir. Bu itibarla, bir senedde belki üçünün dördünün ismi birden zikredildiği halde, üç veya dört ayrı habermiş gibi tabloya yansımıştır. Ancak eserin bütününe bakıldığı zaman, böyle bir tabloya bile gerek kalmadan, rivâyetlerin yüzde sekseninin bu şahıslardan alındığı, kendiliğinden anlaşılır.

Tabloda ismi geçen zatları yakından incelediğimizde, hemen hepsinin eser sahibi oldukları görülür.

İşte **İbn Ebî Şeybe (ö.h.235)**, 1540 rivâyet ile adeta Müslim'in kitabının omurgasını vücuda getirmiştir. O'nun *el-Musannef* isimli eseri meşhurdur ve bugün matbu olarak elimizdedir⁴⁴.

43. Zehebi, bu sayının 220 olduğunu belirtmekte ve bu râvilerin isimlerini kaydetmektedir. *Nubeld*, XII/561. Bu râviler'den Müslim'in ne kadar rivâyet aldığını gösteren bir tablo makalenin sonunda [Ek. I]'de sunulmuştur.

44. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, (thk. Kemal Yusuf Hüt) I-VII, Beyrut, 1989.

Keza, **Zuheyr b. Harb (160-234)**'ın da *el-Müsned*'i vardır. *Kitabu'l-İlm* adlı eseri ise tahkikli olarak neşredilmiştir⁴⁵.

Diğer râvî **Muhammed b. Müsennâ el-Anzî (167-252)**'ye gelince; onun da bir kitabı olduğu belirtilmektedir. Nesâî, Muhammed b. Müsenna'nın kitabında değişiklik yapmaktan kaçınmadığını söylerken, İbn Hıbban, onun sadece kitabından okuduğuna dikkat çekmiştir⁴⁶.

Kuteybe b. Said (150-240) de binlerce hadis yazmış ve bir kitap vücuduna getirmiştir. Zehebî bir yerde sayılamıyacak kadar çok hadis yazdığını söylerken, başka bir yerde yüzbin hadis naklettiğini ifade ediyor. Kendisi de kitabından bahsederken, kitabındaki kırmızı işaretlerin Ahmed b. Hanbel'e yeşil işaretlerin ise, Yahya b. Main'e delalet ettiğini belirtiyor⁴⁷.

Yahya b. Yahya et-Temîmî (142-225) Malik'in *el-Muvatta* nüshalarını nakleden onaltı râviden birisidir. Müslim'deki rivâyetlerinin çoğu Malik'ten mervidir⁴⁸.

Muhammed b. Beşşar, Bundâr (167-252) kendi kitabı da dahil, çeşitli kitaplardan ezberler, öyle rivâyet edermiş⁴⁹.

45. Hayatı ve eserleri için bkz. Tuğ, Salih, *Zuheyrü'bnü Harb ve Kitabu'l-İlm Adlı Eseri*, s.14.

46. İbn Hacer, *Tehzib*, IX/427. Zehebî de onun için: "...(rivâyetleri) toplayıp tasnif etti ve çok miktarda yazdı" demektedir. Zehebî, *Nubeld*, XII/124.

47. Zehebî, *Nubeld*, XI/13-24. Kuteybe b. Said, Şeyhu'l-İslam, Râviyetu'l-İslam sıfatlarına layık görülmeyle beraber naklettiği bir hadis dolayısıyla eleştirilmekten de kurtulamamıştır. Seferde namazların cemi ile ilgili bir rivâyeti Leys b. Sa'd'tan nakletmiş fakat, bu haberi Leys'ten nakleden diğer bütün râvilerin, hilafına cemi takdim'den bahsetmiştir. Buhârî bunun Halid el-Medâinî'nin sokuşturması olduğunu söylemiş, Zehebî Leys'in telkin kabul eden birisi manasını taşıyacağını ifade ederek, itiraz etmiş ve kusurun Kuteybe'den kaynaklandığını, binlerce rivâyeti olan birisinin bir haberde hata yapmış olmasının da mazur görüleceğini söylemiştir. Hâkim de, bu haberin, sika râviler tarafından nakledilmesine karşın, sened ve metin olarak yaz olduğunu söylemiştir. Bkz. Zehebî, *Nubeld*, XI/22-24; İbn Hacer, *Tehzib*, VIII/360; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s.71 (dipnot, 1).

48. O, Ahmed b. Hanbel'in, hadisine ters düştüğü için kendi rivâyeti ettiği haberden sarfi nazar edip, Yahya b. Yahya'ya muhalif olan bir haberde hayır yoktur dediği birisidir. Bkz. Zehebî, a.g.e., X/515; İbn Hacer, *Tehzib*, XI/296-299.

49. Bu zat da Râviyetu'l-İslam sıfatına layık görülmeyle beraber, şiddetli tenkitlere maruz kalmıştır. Ebu Davud, kendisinden ellibin hadis yazdığını söylüyor. Ama, iyi biri olmasa asla kendisinden yazmayacağını da ilave ediyor. Fellâs, onun Yahya'dan yalan rivâyette bulunduğunu söyler. İbn Hacer buna işaret etmektedir. Onun kendi tasnif etmediği, başkalarının tasnifi eserleri imkan bulsa çalmaktan kaçınmayacağı da söylenmiştir. Naklettiği bir haber için Ali b. el-Medîni; bu yalandır, demiştir. İbn Main'in de onu zayıf bulduğu ifade edilmektedir. Bkz. Zehebî, *Nubeld*, XII/144-148(52); İbn Hacer, *Hedy*, s.437; *Tehzib*, IX/70.

Muhammed b. Râfi' (ö.h.245), Zehebî, onun sayılamayacak kadar çok hadis dinlediğini, onları toplayıp tasnif ettiğini söylüyor. Müslim, onun kitabının sahih olduğunu söylemiştir.⁵⁰

Muhammed b. Hatim b. Meymun (ö.h.236) İbn Sa'd, tefsire dair bir eserinin olduğunu kaydetmektedir.⁵¹

Muhammed b. Yahya (ö.h.243)'nın *Müsned* türü bir eseri olduğu söylenmektedir.⁵²

Ali b. Hucr es-Sa'dî (154-244) şairliği de bulunan Ali'nin pek çok eseri vardır. *Ahkâmu'l-Kur'ân* da bunlardan birisidir.⁵³

Osman b. Muhammed b. Ebî Şeybe (156-239)'nin pek çok eserinin olduğu kaydedilmektedir.⁵⁴

Müslim'in eserini yazılı kaynaklardan meydana getirdiğine dair önemli bir delil de bugün elimizde mevcut olan Ma'mer b. Raşid'in (ö.h.152) *el-Câmi'*i ile Hemmam b. Münebbih'in *sahife'*sidir.⁵⁵

Müslim'in kendi zamanına intikal eden daha başka hadis nüshalarından istifade ettiği de anlaşılmaktadır. Tenkide uğramış olmalarına rağmen

50. Zehebl, *Nubela*, XII/214-218 (74); İbn Hacer, *Tehzib*, IX/162.

51. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII/359. İbn Main'in ona kezzab dediği nakledilmiştir. Zehebi buna itiraz etmektedir. Bkz. Zehebl, *Nubela*, XI/450-451 (106); İbn Hacer, *Tehzib*, IX/102.

52. Sadak kabul edilmekle beraber İbn Ebî Hatim babasından onun için, gaflet sahibi birisidir, yanında İbn Uveyne'ye nisbetle nakledilen uydurma bir haber gördüm, dediğini nakletmektedir. Bkz. Zehebl, *Nubela*, XII/96-97 (28); İbn Hacer, *Tehzib*, IX/518-520.

53. Zehebl, *Nubela*, XI/507-511(139); İbn Hacer, *Tehzib*, V/294.

54. Rivâyet ettiği bazı haberler dolayısıyla tenkide uğramaktan kurtulamamıştır. Ahmed b. Hanbel onun bazı haberleri için uydurma tabirini kullanmıştır. Bazı rivayetlerinin münker olduğu kaydedilmiştir. Otuz yalancının çıkmadan kıyametin kopmayacağına dair haber de bu kabildir. Zehebi, çok rivâyette bulunduğu için böyle durumlarda mazur görülmesi gerektiğini düşünmektedir. Kur'an âyetlerinde de en fazla tashifat yapanın o olduğu söylenmiştir. Bkz. Zehebl, *Nubela*, XI/151-154 (58); *Mizân*, III/35-38 (5518); İbn Hacer, *Tehzib*, VII/149-151.

55. Bu iki eser de bugün mevcuttur. Ma'mer'in eseri, Abdurrazzak'ın *Musannef'*ine ilave edilmiştir. Ayrıca müstakil yazmaları mevcuttur. Konuyla ilgili bir makalesinde seneler önce Fuat Sergin bu yazmayı değerlendirmiştir. Orada eser ile Müslim arasındaki irtibata da değinmiş ve Müslim'in doğrudan bu kitaptan nakillerde bulunduğu örneklerini vermiştir. Bkz. Sergin, *Hadis Musannefatinin Menzeli ve Ma'mer b. Raşid'in Câmi'i*, *Türkiyat Mecmuası*, XII/115-134, İstanbul, 1955; Aynı şekilde Hemmam'ın eserinin de muhtelif neşirleri, tercemeleri yapılmıştır. Tahkikli bir neşirini yapan Rifat Fevzi, burada aynı senedle Müslim'in bu eserden yaptığı nakilleri tek tek göstermiştir. Bkz., Rifat Fevzi, *Sahifetu Hemmam b. Münebbih*, *Lbsk.*, Kahire, 1985.

men; Ebu'-Zubeyr'in Cabir'den, Süheyl'in babası'ndan, Alâ b. Abdurrahman'ın babası'ndan ve Hammad b. Seleme'nin Sabit'ten naklettikleri rivâyetleri içeren nüshaların çoğunu eserine dercetmiştir.⁵⁶

Müslim'in kaynakları ile ilgili bir diğer husus da, onun senedlerde takip ettiği tahvil ve telifik yöntemidir. Malum olduğu üzere o, isnadda birden fazla kaynağı zikreder ve haberin lafzı kime ait ise ona atıfta bulunarak rivayeti kaydeder. Bazen de isnadı verir ve metnin aynı olduğunu belirten tabirler kullanır. Kimilerince bu durum Müslim'in bir üstünlüğü olarak kaydedilmiştir⁵⁷. Ancak her zaman bu telifik ve tahvil yönteminin bir meziyet olmadığını gösteren örnekler de yok değildir.⁵⁸ Nitekim İrâkî (ö.h.806) bir haberde bunu farketmiş ve rivâyetleri karşılaştırdıktan sonra, Müslim'in bu tutumuyla ilgili olarak şöyle demekten kendini alamamıştır:

"Buna göre, Müslim'in burada yaptığı iyi bir şey değil. Çünkü bir hadis başka birine atıfta bulunmuştur. Halbuki hadis ona lafzen muhaliftir..."⁵⁹

Şu halde Müslim, kaynakları kullanımı bakımından da tenkide uğramıştır.

Bütün bunların pratik anlamı şudur: Klasik rivâyet kaynaklarımız, özellikle hicri üçüncü asra ait olan mutemet koleksiyonlar, daha önceki

56. Bkz. Suyûtî, *Tedrib*, I/69.; Krş. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s.54-55. Sezgin, Suyûtî'nin İbn Hacer'e atfen kullandığı bir ifadesinden hareketle Müslim'in Buhârî'den nakillerde bulunduğunu, fakat başka raviler gösterdiğini ileri sürmektedir:

"...Mezkur tabiri ihtiva eden enteresan misallerden biri de, Müslim'in Buhârî'den aldığı manasına *Ve enne Müslimen tilmizuhâ ve harricuhâ* ifadesi teşkil eder. Bununla *el-Câmiu's-Sahîh*'inde, Buhârî'den hiç hadis nakletmediğini bildikleri Müslim'in hakikatte başka raviler gösterdikleri halde, hadisleri bazan Buhârî'nin kitabından çıkardığını ifade ediyorlardı." Sezgin, a.g.e., s.55.

Kanaatimizce bu değerlendirmeye ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Müslim'in eserini Buhârî ile karşılaşmadan önce yazmış olması ihtimali oldukça kuvvetlidir. Ahmed b. Seleme'nin söyledikleri esas alınacak olursa, Müslim'in kitabını h.135 ilâ 150 seneleri arasında tamamladığı görülür. Halbuki, O'nun Buhârî ile karşılaşması h.150 senesinden sonradır. Çünkü Buhârî Neysâbur'a iki kere gelmiştir. Birincisi h.209 senesinde ki Müslim o vakit küçük bir çocuktur, ikincisi de h.150 senesindedir. Bu gelişinde orada beş sene kadar kalmıştır. Ve işte bu zamanda Müslim onunla tanışmış ve derslerine devam etmiştir. Ama bu vakitte kendisi zaten eserini tamamlamış bulunmaktadır. Bu nedenle de Buhârî'nin eserinden alıp başka kaynaklar göstermesi gibi bir durum en azından tarihen mümkün görünmemektedir. Bkz. Ebu Guddê, *el-Mükizâ*, c-Tetimmetu's-Sâliye, s.115-140.

Müslim'in yazılı nüshalardan *Süheyl an Ebîhi* senediyle aktarılan Süheyl b. Ebî Salîh nüshası üzerinde Azamî geniş olarak durmuştur. Nüshayı tahkik ederek *İlk Devir Hadis Edebiyatı*'nin sonuna ilave etmiştir. Azamî, a.g.e., s.243-248 ve Ekler, 13-108.

57. Bkz. Cezdîrî, *Tevcih*, II/709.

58. Bkz. Müslim, 4, Salat, 13/52/2 (I/300)'deki Enes hadisi bunun örneğidir.

59. İrâkî, *Takyîd*, s.101.

yazılı külliyattan rivâyetler seçilmek suretiyle vücuda getirilmişlerdir. Bugün, bu eserin **zâtî kıymetlerini** tespit etmek için, herşeyden evvel, kendi kaynakları ile mukayeseli tetkiklerinin yapılması kaçınılmazdır. **Şifâhî rivâyet döneminin sakıncaları saklı kalmak koşuluyla** erken döneme ait kaynakların zâtî ve tarihi değerini tespit için böyle bir çalışma zorunludur. **Eser karizmaları'nın** aşılması da buna bağlıdır. Eğer, bir eserdeki haberlerin büyük çoğunluğunu ihtiva eden erken kaynakları mevcutsa, bu kaynakların değer itibarıyla ondan daha aşağı olmaması icab eder. Müslim'in eseri özelinde, onun zâtî kıymetine dair söylenenlerin ilmi mütalalar olup olmadığı yargısı, kaynaklarıyla mukayeseli bir tetkikinin sonucuna bırakılmalıdır.

IV-Sahîh'in Nüshaları Üzerine

Müslim'in rivâyetleri, kimlerden ve hangi kaynaklardan naklettiği kadar, eserini kendisinden kimlerin, nasıl naklettiği de önemlidir. Müslim'in nüshalarıyla ilgili olarak Kadı İyaz (ö.h.544)'dan sonra⁶⁰, açıklayıcı bilgiyi İbn Salah (ö.h.643) vermiştir⁶¹. Nevevî de (631-676) bu konuda en fazla kendisine müracat edilen şahıstır.⁶²

Bu kaynaklardan anlaşıldığına göre eser, Müslim'den iki râvi kanaıyla nakledilmiştir. Bunlar **Ebu İshak İbrahim b. Muhammed b. Süfyan** (ö.h.308) ve **Ebu Muhammed Ahmed b. Kalânîsi'**dir⁶³. Nüshaların rivâyet çizelgesi [EK: II]'de sunulmuştur.

İbn Süfyan rivâyeti doğu'da, **Kalânîsi** versiyonu ise mağrib'te şöret bulmuştur. Müslim nüshalarının, daha sonraki nesillere, **muttasıl** bir senedle intikal edip etmediği konusu tartışmalıdır. En azından bazı kısımlarının **sema olmaksızın vicâde** veya **icâzet** tarikiyle nakledildiği bilinmektedir⁶⁴. İbn Salah, İbn Süfyan (ö.h.308)'ın Müslim'den işittiğini tasrih etmeksizin (an) sigasıyla naklettiği bölümleri kaydetmekte, buraların **vicâde** veya **icâzet**'le alındığı üzerinde durmaktadır. Yaklaşık olarak 485 ayrı rivâyeti içeren bir kısım, İbrahim tarafından Müslim'den işitilmeksizin **vicâdeyle** nakledilmiştir⁶⁵. Bu durum, eserin naklinde bir kopukluğu

60. Kadı İyaz, *Mezâriku'l-Envâr ala Sahâhi'l-Âsâr*, I/10-11.

61. İbn Salah, *Sıyâne*, s.106-112.

62. James Robson Müslim'in nüshalarıyla ilgili tetkikinde iki kaynaktan daha yararlandığını zikreder. Bunlar; Ebu Bekir b. Hayr (502-575)'ın *Fihrist*, s.98-102'i ve Muhammed b. İbrahim Salâhi'nin *Kitabu'l-İmâd ve'l-İntifa'*sadır. Bkz. *Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivâyesi* (çev. Talat Koçyiğit) A.Ü.İ.F.D., IV/8, 1955.

63. Kadı İyaz, a.g.e., I/10; İbn salah, *Sıyâne*, s.106; Robson, a.g.m., s.10.

64. İbn Salah, *Sıyâne*, s.114.

65. İbn Salah, a.g.e., s.114-117. Bu yerler için bkz. Müslim, 15, Hac, 318-425 (II/946-978); Müslim, 25, Vasıyyet, I'den 28, Kasame, 6'ya kadar (II/1249, 1294); Müslim, 33, İmare, 43'den 34, Sayd, 8'e kadar (II/1471-1532), Zebehl de O'nun sahîh'i eksik olarak işittiğine ve o kısımları vicâde ile naklettiğine işaret eder. *Nubelâ*, XIV/311 (203).

ifade ettiğinden İbn Salah, bu kabil eserlerin naklinde muttasıl bir senedin olması gerekmediğini bile söylemiştir⁶⁶.

Kitabı, İbn Süfyan'dan **Culûdî** ve **Kisâî** nakletmiştir⁶⁷. İbn Salah, Culûdî'nin vefatıyla birlikte Müslim'in kitabının semanın son bulduğu, İbn Süfyan ve başkalarından nakleden onun dışındaki bütün râvilerin mutemet kimseler olmadığını belirtmektedir⁶⁸. Bunlardan özellikle **Kisâî** ile ilgili olarak söylenenler ilginçtir. Nevevî'nin, Sahihî, Culûdî dışında İbn Süfyan'dan rivâyet ettiğini söyleyenlerin hiçbirisi itimada şayan değildir, demesi bir yana, **Kisâî**'nin zayıf bir râvî olup olmadığı da bir yana, onun sahihi alışıyla ilgili olarak nakledilen anekdot bir hayli çarpıcıdır. Sem'ânî'nin **Kisâî**'den naklettiğine göre, babası **Kisâî**'yi Müslim'in Sahih'ini kendisinden dinlemesi için İbn Süfyan'a götürmüş, fakat o **çok küçük** olduğundan kitab'ı dinlerken uyuyakalmıştır⁶⁹. Zehebî (ö.h.748) de **Kisâî** versiyonunun zayıf bir isnad olduğunu söylemektedir⁷⁰.

Müslim'in diğer râvisi **Ebu Muhammed b. Hüseyin b. Muğire el-Kalânîsî**'dir. O, **Aşkar'a**, o da, İbn Mahân (ö.h.387)'a nakletmiş ve ondan yayılmıştır⁷¹.

Nüshaların bütün râvileri ile ilgili detaylara girmek bu çalışmanın sınırlarını aşar. Ancak, bu konuyu müstakil bir tetkik mevzu yapan Robson'un da dikkat çektiği şu noktalara temas etmeden geçemeyeceğiz.

Nevevî'nin şeyhi **Ebu İshak** (ö.h.664), Sahih'i aldığı **Mansur** (522-608)'dan 56 sene sonra ölmüştür. **Mansur** sahihi almış olduğu cediti öldüğü zaman **sekiz yaşındadır**. **Ferevî** (441-530) **yedi yaşında** iken (448) şeyhi **Farisî**'den almıştır. **Farisî** (353-448)'de, oniki yaşında iken (365)'de **Culudî** (ö.h.368-9)'den almıştır.

Kisâî ve **Culûdî** versiyonlarında yer alan **Ebu Muhammed b. Attab**, Sahihî **dört yaşında**, **Mekki**'den; **üç yaşında** iken de **Şantacalı**'den nakletmiştir.

Ferevî'nin râvilerinden birisi de **Harastânî**'dir. Ve **Ferevî**'nin vefatında **on yaşındadır**.

66. İbn Salah, a.g.e., s.117.

67. Robson, a.g.m., s.11-14.

68. İbn Salah, *Sıyane*, s.108.

69. Robson, a.g.m., s.14.

70. Hakîm şöyle diyor: "Sahih'i kendi hatıyla yeni bir kitaptan nakletti. Buna itiraz ettim, beni azarladı. Ben de: asıl nüshayı getirsen ve hadisi doğru bir şekilde bana nakletsen ya? dedim, bunun üzerine bana: "Babam beni, kitabı işitmem için fakih İbn Süfyan'ın meclisine götürdü. Fakat işittiğim nüshayı bulamadım." Culûdî bana dedi ki: "Baba'nın seni işitmem için meclise getirdiğini gördüm, sen çok küçük olduğun için uyuyordun. Sen, Sahih'i benim nüshamdan yaz, istifade edersin." Zehebî, *Nubelâ*, XVI/465(339).

71. Robson, a.g.m., s. 15-16.

Ibn Mâhân'ın rivâyetini Münzir'den nakleden Ebu Bekir Abdülba-ki ise, Münzir'in vefatında yedi yaşındadır.⁷²

Böylece Müslim'in Sahihî'nin pek çok versiyonunda bazı bölümlerin icazet veya vicâde ile nakledilmesinin yanında, çok önemli bazı nüshalarının da adeta bülüğ çağına ermemiş çocuklar tarafından nakledildiği anlaşılmaktadır. Bu durumun yol açtığı sakıncalar özel bir inceleme konusudur. Biz, fikir vermesi bakımından küçük bir örneği burada kaydetmek istiyoruz.

Nâsîh'in ifadesi rivâyet metni oluyor:

Müslim'in İman bölümünde yer alan bir hadis, rivâyet kaynaklarına müstensihlerin tasarruflarının nasıl sızdığını ve haberin aslı metni haline gelebildiğini gösteren bir örnektir. Metin şöyledir:

نَبِيٌّ مِّنْ يَوْمِ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَذَّبُوا كَذَا أَنْظَرَ أَي دَلَّتْ فَوْقَ النَّاسِ

"Bizler kıyamet gününde filan yerden ve filan yerden geleceğiz. Bak (yani bu insanların üstündedir).."⁷³

Ahmed Davudoğlu metni bu şekilde terceme etmiştir⁷⁴. Fakat ne metinden ve ne de tercemeden ne denilmek istendiğini anlamak mümkün değildir. Çünkü ifade hiçbirşeye benzememektedir. Kadı İyaz (ö.h.544) bununla ilgili olarak şöyle diyor:

"Bütün nüshalarda bu böyledir. Müslim'in bazı lafızlarını araştırmayı gerektirecek, büyük değişiklikler mevcuttur. Daha sonrakiler bunun içerisinden çıkamamış ve müşkil duruma işaret etmek maksadıyla iki kelime arasına "bak" manasına gelen "unzur" kelimesini yazmıştır. Bu da hadisin kendisinden zanoedilmiştir."⁷⁵

Davudoğlu, kaynak vermeden Kadı İyaz (ö.h.544)'ın bir başka izahını daha nakleder:

"Bütün bunlar gösteriyor ki, hadis değiştirilmiştir. Ravi, ya bu "küm" ve "tel" kelimelerini anlayamamış; yahut silmişse onların yerine "şöyle böyle" kelimelerini koymuş sonra yukarısını göstererek "bu insanların üzerinde olacak" diye tefsirde bulunmaya çalışmış, üzerine de tenbih için "bak" kelimesini yazmıştır. Ondan sonra hadisi istinsah edenler ravinin tefsirini de tenbihini de hadisin metninden zannederek her ne buldularsa onu bu hadisten diye nakletmişler ve hadis şu gördüğün şekli almıştır."⁷⁶

72. Robson, a.g.m., s.18. Buna benzer bir durum da Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* için söz konusudur. Bkz. Cezerî, Muhammed b. Yusuf, *Kitabu'l-Mıx'adi'l-Ahmed*, s.44 (dipnot).

73. Müslim, I, İman, 84/316, had.no:191 (I/177). Aynı rivâyet'in Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* teki versiyonu için bkz. *Müsned*, III/345.

74. Davudoğlu, a.g.e., II/188.

75. Kadı İyaz, *Meşârik*, I/338.

76. Davudoğlu, a.g.e., II/190.

Bunun tashif, tağyir ve lafızlarda bir karışıklık olduğunda gelmiş geçmiş alimler ittifak etmişlerdir. Abdülhak da *el-Cem'u beyne's-Sahihayn*'da buna işaret etmiştir.⁷⁷

Bu küçük örnek de göstermektedir ki, haberleri nakleden râvilerin tasarrufları kadar, kitapları istinsah edenlerin tasarrufları da rivâyet kaynaklarımızdaki haberlerin aslına nüfuz etmiş gözükmektedir. Kadı İyaz'ın nüsha farklılıklarından kaynaklanan metin farklılıklarını ele aldığı *Meşarîku'l-Envâr*'ı, bunların ne oranda olduğuna dair yaklaşık bir fikir verecek mahiyettedir.⁷⁸

II

1. Müslim'in Eserine Rivâyet Tekniği Açısından Yöneltilen Eleştiriler

Burada, eleştirileri tek tek ele alıp incelemekten ziyade, tenkit yöneltten zatlar kronolojik olarak sıralanacaktır. Bu arada gerekli nakil ve izahlar verilecektir. Böylece tenkitlerin tarihi gelişimi de gösterilmiş olacaktır.

Tenkitlelerin kronolojik olarak sıralamasına geçmeden evvel, daha Müslim'in kitabı yazılmadan önce, Ahmed b. Hanbel (ö.h.241) gibi bir büyük hadis otoritesinin, daha sonra Müslim'in kitabında yer alacak bir haber hakkındaki kanaatini kaydetmek istiyoruz. Bu haber, Ebu Râfi' kanalıyla İbn Mes'ud'dan Hz. Peygamber'e nisbet edilerek gelen bir haberdir.⁷⁹ Ebu Davud es-Sicistânî'nin "*Mesail an Ahmed*" isimli eserinde naklettiğine göre, Ahmed b. Hanbel bu haberi, reddetmiş ve bunun İbn Mes'ud'un sözlerine benzemediğini söylemiştir. Buna mukabil Hz. Peygamber'in sabrı tavsiye eden bir hadisini zikretmiştir. Haber'in senedinde yer alan Haris b. Fudayl el-Hatmî'nin de mahfuzu'l-hadis olmadığını belirtmiştir.⁸⁰

77. Müslim, *Sahih*, I/77 (dipnot). Bu kabil müstensih tasarruflarına bir örnekte Müslim, I, İman, 72/249, had.no:158 (I/138)'de imanın fayda vermeyeceği zamana ilişkin Ebu Hureyre (r.)'den gelen haberdir. Haberde, güneş batıda doğduğu deccal zahir ettiği ve dâbbetularız çıktığı vakit, kişinin imanının kendisine fayda vermeyeceği ifade edilmektedir. Burada geçen 'Deccal-' kelimesi, daha erken kaynak olan Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde (III/445-6) sened aynı olmasına karşın 'Duhân-' şeklinde yer almaktadır. Gerçi İbn Ebi Şeybe'nin *el-Musannef*'inde (VII/306 no: 37592) de 'deccâl' şeklindedir. Sened de aynıdır. Burada nasih tasarrufu bulunduğu açıktır. Bkz. Çelebi, İlyas, *İtikadi Açuldan Uzak ve Yakın Gelecekte İlgili Haberler*, s.71.

78. Fuat Sezgin'in, Kadı İyaz'ın bu eseriyle ilgili değerlendirmesi için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s.192.

79. Müslim, I, İman, 20/80, had.no:50, (I/69-70). Burada iki versiyonu nakledilen haberler arasında da bazı lafız farklılıkları vardır. Haberde Peygamber'in sünnetinden ve emirlerinden yüz çevirenlere karşı el, dil ve kalp ile cihad edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bazı versiyonlarında haber, Ebu Râfi' kanalıyla doğrudan Hz. Peygamber'den nakledilmektedir. Bkz. Davudoğlu, a.g.e., I/287.

80. İbn Salah, *Sryane*, s.209. İbn Salah, râvi Haris'e yönelik herhangi bir cerh'e rastlamadığını kaydeder.

a. Ebu Zur'a er-Râzî (ö.h.264)

Müslim'in eseri çeşitli açılardan eleştiri konusu yapılmıştır. Bunlardan bir kısmı rivâyet tekniği ile alakalıdır. Sahîh'te yer alan bazı rivayetlerin senedleri ve râvileri kimi hadis otoritelerince tenkit edilmiştir. Özellikle **es-Sahîh** ismi ile eser yazanlara, bu çerçevede Müslim'e itiraz edenlerden birisi, Müslim'in çağdaşı Ebu Zur'a er-Râzî (ö.h.264)'dir⁸¹. O, böyle bir isimle kendi zamanında eser yazılmasını erken ve sakıncalı bulmuş, bu kabil isimlerle eser yazanların asıl amacının kendilerine paye edinmek olduğunu söylemiştir:

".. Bunlar, vaktinden önce, öne geçmek isteyen bir gürühtür. Bunu temin için, kendisiyle öncülüğü elde edebilecek birşeyler yapmışlar, kendilerine bu alanda riyaset kazandırsın diye, daha evvel emsali görülmeyen eserler telif etmişlerdir. (Râvî diyor ki): Birgün adamın birisi, Ebu Zur'a'ya Müslim'in Sahîh'ini getirdi. Ben de oradaydım Ebu Zur'a kitabı incelemeye başladı. Bu arada *Esbat b. Nasr*'dan rivâyet edilen bir hadis gördü. Ve bana: "**Kitabına *Esbat b. Nasr*'t dahil eden (bu adamın eseri) sahîh addedilemez,**" dedi. Biraz sonra kitapta, *Kum b. Nuseyr*'e rastladı. Ve yine bana dönerek: "Bu öncekinden de daha fena, dedi ve *Kum*, Sabit'ten mevzul olarak rivâyet ettiği hadisleri, *Enes*'e isnad etmiştir, diye de ilave etti. Daha sonra incelemesine devam ederek; "Sahîh'inde *Ahmed b. İsa el-Mısrî*'den rivâyette bulunuyor!?" Diye ekledi. Sonra da: Mısırlıların *Ahmed b. İsa*'dan şikâyet ettikleri kadar, hiç kimseden şikâyetçi olduklarını görmedim, dedi". Ebu Zur'a bu arada eliyle diline işaret ederek, sanki, yalancılığında şikâyet ediyorlar, demek istiyordu. Devamla: "Şu kimselerden rivâyette bulunuyor da, Muhammed b. Aclân ve benzerlerini terk ediyor. Bidat sahipli kimselere yol açıp, kendilerine bir hadisle delil getirildiği vakit, bu es-Sahîh'te yok ki, demelerine imkan veriyor, dedi." Baktım ki, bu kitabı yazamı eleştiriyordu..."⁸²

Görüldüğü gibi çok erken denebilecek devirde, daha yazılması aşamasında eser, ismi ve bir takım râvileri sebebiyle tenkide uğramaktan kurtulamamıştır.

b. Dârakutnî (305-385/917-995)

Müslim'in eserine müstakil bir kitap yazmak suretiyle, rivâyet tekniği açısından eleştiri getirenlerden birisi de, Ebu Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mesud ed-Dârakutnî'dir⁸³. Dârakutnî'nin Buhârî ve Müslim'in her ikisine birden yönelttiği tenkitlerini içeren eserinin adı, "*el-İstidrâkât ve't-Tetebbu'ale'l-Buhârî ve Müslim*"dir. Bıkâî'nin "*en-Nükerü'l-Vefiyye*"de işaret ettiği üzere, Dârakutnî, iki sahîh eserde toplam ikiyüzlün hadisi zayıf bulmuştur. Bunlardan yüz'ü yalnız Müslim'de, Seksen tanesi yalnız Buhârî'de, otuz tanesi ise müştereken her ikisinde tahrir edilmiş haberlerdir. Bıkâî, Dârakutnî'den başka kimselerin de, onun zayıf

81. İbn Abdilhâdî, *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadis*, II/246 (548).

82. Zehbi, *Nubeld*, XII/571; Hazimî, *Şurûtu'l-İmmeti'l-Hamse*, (thk. Kevserî), s.73.

83. İbn Kunfuz, *Vefeyât*, s.220.

olduğuna hükmettiği hadisler dışında, bazı haberlerin zayıf olduğunu belirttiklerini, söylemiştir.⁸⁴

Ancak, Nevevî (ö.h.676), Dâraikutnî ve benzerlerinin tenkitlerinin, her iki imamın eserlerini yazarken esas ittihaz ettikleri prensiplere uygun düşmeyen, bu nedenle de sahih'in en üst derecesine ulaşamayan hadislere yönelik olduğunu iddia etmektedir.⁸⁵ Son devir hadisçilerinden A.Muhammed Şakir de aynı noktayı vurgulamaktadır.⁸⁶

Diğer taraftan, Dâraikutnî'nin eleştirilerine İbn Hacer (ö.h.852) Buhârî şerhi'nin mukaddimesi'nde kendi zaviyesinden bazı cevaplar vermiştir.⁸⁷

c. Ebu Mesud İbrahim b. Muhammed b. Adî ed-Dımaşkî (ö.h.401/ m.1010)

Müslim'e tenkit yöneltenlerden bir diğeri de Ebu Mesud ed-Dımaşkî'dir.⁸⁸ "*Kutabu'l-Atraf ale's-Sahhihayn*" isimli eserinde Müslim'in bazı hadislerini tenkit etmiştir.⁸⁹

d. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali el-Endelüsî (383-458)

Mağribin büyük hadis hafızı İbn Hazm da bütün takdir ifadelerine karşın zaman zaman Müslim hadislerini eleştirmektedir. Onun bu konudaki listesi bir hayli kabardır. Bunları bütün ayrıntılarıyla tetkik etmek müstakil bir inceleme konusudur. Ancak, kısaca ifade etmek gerekirse, İbn Hazm Müslim hadislerini üç yönden tenkide tabi tutmuştur.⁹⁰

1. Sened ve metin yönünden: Bunun örneği Ebu Süfyan ile ilgili, meşhur rivâyet, ki İkrime b. Ammar tarafından nakledilmiştir. Ebu

84. Sanânî, *Tavzihu'l-Efkâr*, I/128. Darakutnî'nin Müslim'e yönelttiği eleştirileri cevaplamak üzere Ebu Mesud ed-Dımaşkî (ö.h.401/m.1010) "*Cevâbü Ebi Mesud Muhammed b. İbrahim b. Ubeyd ed-Dımaşkî amma beyyene fihi galata Ebi'l-Huseyn Müslim b. Haccac*" isimli bir eser kaleme almıştır. Darakutnî'nin tenkitlerini Rabî' b. Hâdi Umeyr el-Medhallî bir master tezine konu yapmıştır. Tezin adı, *Beyne'l-İmâmeyn Müslim ve'd-Darakutnî*'dir. (Ümmü'l-Kura Ü. 1396/1976). Bkz. Kandırmır, M. Yaşar, *Sahihayne Yöneltilen Tenkitlerin Değeri*, Sünnet'in Dindeki Yeri, s.341, 371.

85. İbn Hacer, *Hedy*, s.344.

86. Şakir, A. Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasis*, s.35.

87. İbn Hacer, *Hedy*, s.344-380.

88. Zeheblî, a.g.e., III/1068; İbn İmâd, a.g.e., III/157.

89. İbn Hacer, a.g.e., s.344.

90. İbn Hazm'ın tenkitlerine dair örnekleri merhum ilim adamı Selman Başaran '*İbn Hazm'n Kütüb-ü Sitteye Bakışı*' isimli makalesinde bir araya getirmiştir. Bkz. A.g.m., İsl.Arş.II/6, 1988, s.13/17.

Süfyan'ın Hz. Peygamber'den istediği üç şeyle alakalıdır⁹¹. Bunun üzerinde ilerde ayrıca durulacaktır. Ancak İbn Hazm'ın bu haber münasebetiyle serdettiği mütala görmezden gelinecek gibi değildir. Şöyle diyor:

"Bu haberi İkrime b. Ammar mutlaka ya kendisi uydurdu, ya da bu haberi uydurmuş olan bir yalancıdan aldı da, o yalancı ravinin adamı gizleyerek (tedlis yaparak) haberi Ebu Zamey'l'den almış gibi rivâyet etti."⁹²

Bir diğeri Huzeyfe b. Yemân hadisidir ki, kendisinin Medine'ye gelişle ilgili bir rivâyettir⁹³. İbn Hazm haberi, hem tarihen yanlış bulur, hem de râvî **Velid b. Cumey'**in yalancı ve merdud birisi olduğunu söyler.⁹⁴

2- Râvisi yönünden: Huzeyfe kanalıyla gelen ve Velid b. Cumey' tarafından nakledilen, Akabe'ye iştirak edenlerin sayısına dair bir haber, râvî Velid sebebiyle reddedilmiştir.⁹⁵

Münafıklarla alakalı olarak Cabir'den gelen bir haber de⁹⁶ râvî, Ebu Süfyan Talha b. Nafi' sebebiyle İbn Hazm tarafından reddedilmiştir.⁹⁷

Günahı ifşâ etmeyle ilgili Ebu Hureyre (r.) hadisi⁹⁸ râvisi Muhammed b. Abdillâh b. Ahi'z-Zuhri sebebiyle tenkide maruz kalmıştır.⁹⁹

3- Seneddeki kopukluk yönünden: İbn Hazm isnadlarındaki inkıta nedeniyle de bir kısım Müslim hadislerini eleştirmiştir.¹⁰⁰

91.

Müslim, 44, Fadailü's-Sahâbe, 40/168, had.no:2501. (II/1945).

92. İbn Hazm, *İhkâm*, VI/198.

93. Müslim, 32, Cihad, 35/98, had.no: 1787 (II/1414).

94. İbn Hazm, *İhkâm*, V/23-24. Bu râvî ile ilgili olarak bkz. Zehebî, *Mizân*, IV/337 (9362).

95. Müslim, 50, Sıfatu'l-Münâfikîn, 11, had.no:2779/2 (III/2144).

96. Müslim, 50, Sıfatu'l-Münâfikîn, 15, had.no:2782 (III/2145).

97. İbn Hazm, *Muhalla*, XIII/181. (Kıy. Başaran, a.g.m., s.14).

98. Müslim, 53, Zühd, 8/52, had. No: 2990 (III/2291).

99. İbn Hazm, *Muhalla*, VIII/55. (Kıy. Başaran, a.g.m. s.15.) İbn Hacer, Muhammed b. Yahya ez-Zuhri'nin bu zartla ilgili olarak söylediklerine yer verir. Buna göre Zuhri, onun aslı olmayan üç haber naklettiğini, buradaki (Müslim) hadisin (in) de onlardan biri olduğunu söyler. İbn Hacer de buna itiraz etmez. Bkz. İbn Hacer, *Hedy*, s.439-440. Müslim'in Muaviye b. Salih kanalıyla naklettiği 45, Bir, 5/14-15, had.no:2553/1-2(III/1980) hadisi ve Simak b. Harb kanalıyla naklettiği 36, Eyribe, 33/12, had.no:1984 (II/1573) hadisi ravileri sebebiyle İbn Hazm tarafından tenkit edilmiştir. Bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, VI/183.; *Muhalla*, I/232. (Kıy. Başaran, a.g.m., s.15).

e. Ebu Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Ğassâni (427-498/1035-1104)

Bu çerçevede bir diğer şahıs da Ebu Ali el-Ğassâni'dir¹⁰⁰. Eserinin ismi "*Takyîdu'l-Muhmel ve Temyîzu'l-Müşkil*"dir¹⁰². Ğassâni, kitabında Dârakutnî'nin eleştirdiği rivâyetlerin dışında kalan bazı haberleri ele almıştır¹⁰³.

Suyûtî (849-911/1445-1505) de, Müslim'in Sahih'inde râvilerinin zayıflığı sebebiyle, zayıf telakki edilen bazı hadislerin kritiğine tahsis edilmiş, müstakil bir eser gördüğünü söylemektedir. Suyûtî, Veliyyuddin el-İrâkî'nin işaret edilen bu esere bir reddiye yazdığını da söylemektedir¹⁰⁴. Yine Suyûtî, bazı hadis hafızlarının, Müslim'in eserinde sahih şartlarını taşımayan haberlerin bulunduğuna dikkat çektiklerini; buna sebep olarak da, kimi haberlerde *ibham*¹⁰⁵, *irsal*¹⁰⁶, *inkita*¹⁰⁷ gibi vasıfları, kimi-

100. İbn Hazm'ın eleştirdiği râvilerin bir dökümü için bkz. Başaran, a.g.m., s.16-17.

101. Zebehî, a.g.e., III/1233; İbn İmad, a.g.e., III/408.

102. Kettânî, *er-Risâletü'l-Mustatrafe*, s.118. Bu eser on bölümden oluşmaktadır. 5 ile 8. cüzler müellif'in; "*Tenbih ale'l-Evhâmi'l-Vâkıa fi's-Sahâhayn min Kibell'r-Rivâat*" başlığını taşımaktadır. Kimi araştırmacılar bunu iki ayrı eser zannetmişlerdir. Bu eser'in bazı bölümleri Muhammed Sadık Aydın tarafından master tezi (Riyad, 1407/1987) olarak çalışılmış ve yayımlanmıştır. Bu konuda bkz. Sünnet'in Dindeki Yeri, s.341, 371, 390.

103. Kadı İyaz, *Mejdrık*, I/5-6; İbn Hacer, a.g.e., s.344; Memduh, *Tenbih*, s.21.

104. Bu konuda Zeynoddin el-İrâkî (ö.h.806/m.1404)'nin; "*el-Ahâdisü'l-Muharrace fi's-Sahâhayn ellezi Tüküllime fihâ bi za'fin ve'nkita*" isimli bir eser yazdığı, ancak, bu eserin müsveddesinin kaybolduğu ifade edilmiştir. Ebu Zâr'a Ahmed b. Abdürrahim el-İrâkî (ö.h.826/1423)'nin; "*el-Beyân ve't-Tavzih li men harrece lehu fi's-Sahih ve kad messe bi-darbin mine't-Tecrih*" (TDVİA.Ktb.No: 12761) adlı eseri de bunlardan birisidir. Bu eser'in müellif hattı ile Beyrut Amerikan Üniversitesinde bulunan tek nüshası Kemal Yusuf el-Hut'un tahkiğiyle 1990'da basılmıştır. Toplam 560 râvi ele alınmıştır. Bunlardan 353'ü Buhârî'ye ait râvilerdir. Bunun 227'si aynı zamanda Müslim ve Kütüb-ü Sitte'ye dahil olan diğer sünenlerde de bulunmaktadır. Bu konuda bkz. *Sünnet'in Dindeki Yeri*, s.341, 391. İkinci eserle ilgili bilgiler Nevzat Aşık tarafından verilmiştir.

105. Müslim'in müphem ve meçhul râvilerden yaptığı nakillerin bir örneğini; 22, Müsâkât, 26/130, had.no: 1605/2 (II/1228) rivâyeti teşkil eder. Müslim burada 'Haddesenî ba'zu ashâbinâ' tabirini kullanmıştır. Bir başka örnek de; 22, Müsâkât, 4/19, had.no.1557 (II/1191) dedir. Burada Müslim 'Haddesenî gayru vâhidin min ashâbinâ' tabirini kullanmıştır. Bunun bir diğer örneği de 43, Fazail, 8/24, had.no:2285 (II/1791)'dedir. Burada ise 'huddistu an ebî Usâme' ifadesi kullanılmıştır.

Müslim'in eseri müsned, merfu'lara tahsis edilmiş olmasına karşın, onda bu sıfatı taşımayan haberler de vardır. Bunlardan birisi Yahya b. Yahya'nın naklettiği, Abdullâh b. Yahya b. Ebî Kesir'in babasına ait şu sözdür: "Lâ yüstetlu'l-ilmu bi râhâti'l-cismi; yorulmadan ilim elde edilmez". Bkz. Müslim, 5, Mesâcid, 31/175, had.no: 612/5 (I/428).

Müslim'in kitabında yer alan mevkuf haberlere dair müstakil eserler de kaleme alın-

lerinde ise **vicade** ve **mükatebe**¹⁰⁸ gibi nakik yöntemlerini gerekçe gösterdiklerini söyler. Müslim'e yöneltilen bu kabil eleştirilere, cevap vermek maksadıyla Reşûduddin el-Attar (ö.h.662)'in bir eser kaleme aldığı ve tenkitleri tek tek değerlendirmeye tabi tuttuğu da Suyûtî tarafından zikredilmektedir¹⁰⁹. El-Attar'ın bu eserinin adı, "*Gurer el-Fevâidu'l-Mecmûa fi Şe'ni ma vaka'a fi Müslim mine'l-Ahâdisi'l-Maktûa*"dır¹¹⁰.

f. İbn Salah (ö.h.643)

Buhari ve Müslim hadislerinin kesin olarak sahih olduğunu ve bu konuda ulemanın ittifakı bulunduğunu söylemesine karşın, İbn Salah da Müslim'in bir hadisinin kimilerince hadis tekniği bakımından zayıf bulunduğunu nakletmiştir. O namazda bismelenin cehrî okunmayacağını ifade eden Hz. Enes hadisini¹¹¹ **muallel** hadise, hem de **metni muallel** ha-

mıştır. Bunlardan bir tanesi İbn Hacer'in *el-Vukûf ala ma fi Sahîhi Müslim mine'l-Mevkûf* ismini taşıyan eseridir. Kitap İbn Salah'ın Müslim'de mevkuf haber olmadığı şeklindeki kanaatine ve ona uyan bazı kimselerin bu istikametteki bir iddialarına cevap olarak yazılmıştır. (s.27-28) Konularına göre 192 mevkuf habere yer verilmiştir. Kitap, Abdullah el-Leysi'nin tahkiki ile 1986 yılında Müessesetu'l-Kütübî's-Sakafîyye tarafından Beyrut'ta basılmıştır.

106. Müslim'de mürsel olduğu için eleştirilen haberlerin sayısı takriben on tane dir. Suyûtî, bu haberlerden çoğunun müsned versiyonlarının bulunduğunu kaydeder. Ancak, sadece Ebu'l-Alâ, Yezid b. Abdullah b. Eş-Şühür el-Âmürî (ö.h.111)'in mürsel haberinin sahih bir tarikla sahâbeden mevzul olarak nakledilmediğini belirtir. Bkz. Suyûtî, *Tedrib*, I/170.
107. Suyûtî, Attar'ın kaydettiği munkatî' haberlerin onüç tane olduğunu söyler ve bunların döktümünü verir. Suyûtî, a.g.e., I/172-174.
108. Daha evvel, bir vesileyle kaydettiğimiz üzere, Suyûtî de, Müslim'in tenkid edilen râvilerin yazdıkları nüshalar'ında çok istifade ettiğini belirtir ve bunlara örnek olarak Ebu Zübeyr'in Cübîr'den, Sühey'l'in babasından; Alâ b. Abdurrahman'ın babasından; Hammad b. Seleme'nin Sabî'ten ve benzerlerinden yaptıkları rivâyetleri içeren nüshaları gösterir. Bkz. Suyûtî, a.g.e., I/69.
Müslim eserinde hocaların vicâde tarikiyle aldıkları haberlere de yer vermiştir. Bundan dolayı da ayrıca tenkide uğramıştır. Bunlardan bir tanesi İbn Ebî Şeybe'den alınan ve onun; "vecedtu fi kitâbi an Ebî Usâme- Kitabında Ebu Usâme'den nakledilen şu haberi buldum" diye başlayan, Hz. Âişe'nin faziletiyle ilgili rivâyettir. Bkz. Müslim, 44, Fazlîlu's-Sahâbe, 13/80, had.no:2439 (II/1890); Şebîr Ahmed, *Fethu'l-Mülhim*, I/217.
109. Suyûtî, *Tedrib*, I/107. Suyûtî'nin işaret ettiği bu zat yedinci hicri asırda Mısır'da hadis otoritesi olmuş Yahya b. Ali b. Abdullah b. Ali b. Müferric el-Kuraşî, el-Umevî en-Nablîsî'dir. (584-662). Bkz. İbn Abdilhâdî, a.g.e., IV/229-230; Zehebl, a.g.e., IV/1442.
110. Tahânevî, Zafer Ahmed, *Mukaddimetu'l-İlmi's-Sünen*, I/286. Reşûduddin'in bu eseri (İzz b. Cem. Meğyaha 127 ab). Yazması: Damaç İbr. 396 (sonu noksan, I 164u yk., 9.H.asır) Bu eser, Muhammed b. Ali et-Temîmî el-Mâzerî'nin *Mu'lim*'ine reddiye olarak kaleme almak suretiyle o *Sahîh-i Müslim*'de bulunduğu iddia edilen 14 makru hadisi vasletmeye çalışmıştır. Ancak bu yazma bölümünün sonu eksik olduğu için sadece 5 hadisi ihtiva etmektedir." Bkz. Kettânî, *Hadis Literatürü*, (çev. Yusuf Özbek) s.3 (dipnot 2/1)

dise bir örnek olarak zikretmiştir¹¹². Bu çerçevede serdettiği şu mütala ka-naatimizce hayli önemlidir:

"...Bu lafızla haberi rivâyet eden kimse onu, kendi anladığı mana ile nakletmiş-tir. 'Namaza el-Hamdülillah ile başlıyorlardı' sözünden, onların besmele çekmedik-lerini anlamış ve kendi anladığı şekliyle onu rivayet etmiştir. Ve tabii hata etmiş-tir..."¹¹³

İbn Salah'ın, Müslim hadislerindeki râvi tasarrufları ile ilgili açıkla-maları da hayli dikkat çekicidir¹¹⁴.

Bu haberle ilgili olarak İrakî'nin dikkat çektiği bir başka husus ise, onun Katâde versiyonunun **mükatebe** yoluyla nakledildiğidir. İrakî, mükatebe ile rivâyetin sıhhati konusundaki ihtilafa dikkat çekmekle yeti-nir¹¹⁵. İbn Hacer İrakî'nin bu ifadelerine dayanarak olsa gerek, hadisteki illetin haberin mükatebe ile alınması olduğunu söylemiş ve bunun da red-dedildiğini belirtmiştir¹¹⁶. Ancak gerçek illet mükatebe değil, **muhalefet** ve **ızdırap**tır. Nitekim İbn Abdilber buna işaret etmiştir. **Mükatebe** ile alınmış olması da ayrıca bir kusurdur.

g. Abdülkadir el-Kuraşî (h.676-775)

Abdülkadir el-Kuraşî de "*el-Cevâhiru'l-Mudîe*" adlı eserine zeyl ola-rak kaleme aldığı "*el-Kitabu'l-Câmi*"de şu tenkide yer veriyor:

"...Birtakım kimselerin, Buhârî ve Müslim'in kendilerinden hadis rivâyet ettiği râviler köprüylü geçmişlerdir, demeleri tutarlı olmaz. Zira Müslim kitabında *Leys b. Ebi Süleym* ve benzeri zayıf râvilerden rivâyette bulunmuştur. Buna cevap olarak, Müslim kitabında onlardan yalnızca itibar, şevâhid ve mütabaat kabilinden rivâyetlere yer vermiştir, diyorlar. Bu da tutarlı ve doğru olamaz. Çünkü Hafız (Reşîdüddin el-Attar) şöyle diyor. "İtibar, Şevâhid ve Mütabaat, hadisin durumunu bilmeye yarayan unsurlardır. Müslim'in kitabı ise zaten sahih hadisleri esas almıştır. Binâenaleyh, nasıl olur da, zayıf bir tarik ile sahih hadis tespit edilir?"¹¹⁷

111. Müslim, 4, Salat, 13/50, had.no:399 (I/299).

112. İbn Salah, *Ulûmü'l-Hadis*, s.92.; İrakî konuyu etraflı bir şekilde tartışmıştır. Bkz., *Takyid*, s.98. İbn Abdilber bu konuda müstakil bir eser yazmış ve *el-İstizkar*'da da geniş bir biçimde konuyu ele almış ve Hadis'in muzdarip olduğunu söylemiştir. Bkz., IV/1263-172; İbn Rüşd, *Bidâye*, I/97. İbn Salah bu haberi kimlerin illetli bulduğunu açıklamamıştır. Ancak kendisi de bunu böyle kabul ederek nakletmiştir. Suyûtî'nin, Hz. Peygamber'in babasının akibetiyle ilgili Müslim rivâyetini tenkid ederken sarfettiği ifadelerden, bu habere ilk tenkidin imam Şafî'î'den geldiğini anlı-yoruz. Bkz. *Hâvi*, II/227. Hadis'i, zayıf bulanlardan birisinin de Hatîp Bağdâdî oldu-ğu zikredilmektedir. Bkz. İbn Abdilhâdî, *el-Muharrar fî'l-Hadis*, I/187(230). Hadis'in sahih olduğuna dair görüşler için bkz. İbn Cevzî, *er-Tahkik fî Ahâdisi'l-Hilâf*, I/357.; Cezâirî, *Tevcih*, II/602-604.

113. İbn Salah, *Ulûmü'l-Hadis*, s.92.

114. İbn Salah, *Syâne*, 140, 147, 155, 163, 173.; İbn Teymiyye de Enes hadisini sahih kabul etmekle beraber, onun ravinin ihtihadının ve mana ile naklinin bir ürünü oldu-ğunu söyler. (Nakleden, Cezâirî, a.g.e., II/604).

115. İrakî, *Takyid*, s.100.

116. Sandî, *Sübülü's-Selâm*, I/172.

Kuraşî, tenkidini şöyle sürdürür:

"...Bil ki, rivâyette 'enne' ve 'an' kipleri inkıta ifade eder. Yani, hadisçilere göre bu kabil haberler müdelles nevindedir. Buhârî ve Müslim de de bu türden pekçok rivâyet vardır. Bazıları buna da iltimasla şöyle diyorlar; bu kabil haberler Sahihân'da ise ittisal'e hamlolunur, onların dışında ise o taktirde munkatî'dirlar."¹¹⁸

Kuraşî, eleştirilerine devam eder ve Müslim'in kitabında Ebu'z-Zübeyr'in Câbir'den 'anane' ile naklettiği pekçok rivâyetin yer aldığını, oysa hadis hafızlarının, Ebu'z-Zübeyr'in Câbir'in hadislerinde tedlis yaptığı gerekçesiyle, ondan 'anane' ile yaptığı rivâyetlerin asla kabul edilemeyeceğini, belirttiklerini söyler.¹¹⁹

Zehebî'nin konuyla ilgili yaklaşımı bir hayli dikkat çekmektedir:

"...Müslim'in Sahih'inde, Ebu'z-Zübeyr'in Cabir'den doğrudan işittiğini tasrih etmediği epeyce hadis vardır. Ve bu hadisler Leys tarikinin dışında bir tarikla nakledilmişlerdir. Bu hadislerle ilgi olarak kalbimde bir şüphe var. Mekke'de silahla dolaşmanın heial olmadığı yolunda hadis¹²⁰, Rasûlullah'ın başında siyah bir sarık olduğu halde, ihramsız olarak Mekke'ye girdiğini ifade eden hadis¹²¹, Yine, Rasûlullah'ın bir kadın gördüğü, hoşuna gitmesi üzerine de hemen eşi Zeyneb'in yanına geldiği yolundaki hadis¹²², vb. bunlardandır."¹²³

h. Celaleddin es-Suyûtî (849-911)

Hadis alanında yazdığı irili ufaklı onlarca eserle, bu sahada kendine mühim bir yer edinmeyi başaran Suyûtî'nin bir Müslim haberine yönelttiği eleştiri kanaatimizce önemlidir. Rivâyet kaynaklarında yer alan haberlere bakışta ne kadar serbest bir tutum sergilenemediğinin sıradan bir örneği de sayılabilir. Suyûtî, Müslim'de yer alan ve Hz. Peygamber'in babasının akibetini bildiren bir haberi konu edinir. Rivâyet Sâbit el-Bünânî kanalıyla Hammad b. Seleme'nin Hz. Enes'ten naklettiği ve Hz. Peygamber'in:

"...Benim babam da, senin baban da cehennemdedir."

ibaresini içeren haberdur¹²⁴. Suyûtî, bu konuyu dile getiren diğer rivâyetleri de dikkate alarak, özellikle Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'*inde rivâyet ettiği bir versiyonu¹²⁵ dikkate alarak Müslim'in haberini eleştiri-

117. Kuraşî, Cevâhir, V/566; Hâzimi, a.g.e., s.74; Tahânevî, a.g.e., I/286.

118. Kuraşî, a.g.e., V/566; Hâzimi a.g.e., s.74.

119. Kuraşî, a.g.e., V/566-567; Hâzimi, a.y.

120. Müslim, 15, Kitabu'l-Hac, 83/449 (I/989).

121. Müslim, 15, Kitabu'l-Hac, 84/451 (I/990).

122. Müslim, 16, Kitabu'n-Nikah, 2/9 (II/1021).

123. Zehebî, *Mizân*, IV/39.

124. Müslim, I, İman, 88/347, had.no:203 (I/191).

rir¹²⁶. Haber'in râvisi Hammad (ö.h.167) ile Ma'mer (ö.h.152) arasında bir karşılaştırma yapar ve şöyle der:

"...Ma'mer, Hammad'tan daha sağlamdır. Zira Hammad hafızası cihetiyle eleştirilmiştir. Hadisleri içerisinde mülker rivâyetler vardır. Söylediklerine göre bunları maiyetinde çalışan kişi eserlerine soktuğarmuştur. Hammad da eserlerini ezberlemediği için bunları rivâyet etmiş ve tabii hata etmiştir. Bundan dolayı Buhârî kendisinden hiçbir haber nakletmemiştir..."¹²⁷

Suyûtî, râvi cihetiyle getirdiği bu eleştiriyi, daha genel ve rivâyet kaynakları için son derece mühim bir mütala ile sürdürür. Suyûtî, râvilerin haberleri kendi anladıkları şekliyle ve mana olarak naklettikleri gerçeğine getirir sözü ve rivâyetlerde görülen râvi tasarruflarını hatırlatarak şöyle der:

"...Anlaşıyor ki, bu ilk lafız (Müslim'in ibaresi) râvi'nin tasarrufundandır. Râvi, kendi anladığı şekliyle, onu mana olarak rivâyet etmiştir. Sahîhayn'da râvinin tasarrufla bulunduğu bu kabil pek çok rivâyet mevcuttur. Halbuki başkası ondan daha sabittir..."¹²⁸

Kanaatimizce Suyûtî'nin bu son söyledikleri hayati önemi haizdir. Ve muteber hadis koleksiyonları değerlendirilirken göz ardı edilmesi imkansız bir noktadır.

1. Elbâni

Nasıruddin el-Elbâni'nin, rivâyetleri kritikte sened tenkidi ile yetinilmesi kanaatinde olduğu ve günümüzde klasik dönem hadisçiliğinin son örneğini teşkil ettiği bilinmektedir. Ehl-i hadis ekolüne mensup olup selefi yaklaşımın öncülerindedir. Bu itibarla kendisi eleştirilerini hadis tekniği açısından geliştirmiştir¹²⁹. Elbâni muhtelif eserlerinde, Müslim'de yer

125. Abdurrazzak, *Musannef*, X/454.

126. Suyûtî, *el-Hâvi li'l-Fetâvî*, II/226.

127. Suyûtî, a.g.e., II/226.

128. Suyûtî, a.g.e., II/227. Bu kabil râvi tasarruflarına maruz kalmış daha başka haberler de vardır. Bunlardan birisi, Müslim, I, İman, 5/19, had.no:16 (I/45) te yer alan İbn Ömer rivâyetidir. Burada yer alan haberlerin kimisinde oruç, hac'dan önce kimisinde de sonra zikredilmiştir. Buradaki takdim ve tehiri bir problem olarak gören İbn Salah (ö.h.643) şöyle deme ihtiyacı hissetmiştir:

"Sanki bu, mana ile rivâyeti uygun gören birisi tarafından yapılmışa benziyor. Bu kimse önceliği ve öncesi bulunan şeyin önce zikredilmesinin de' de uygun olduğu kanaatini taşıdığından, rivâyete takdim ve tehir yaparak tasarrufla bulunmuştur. Bu konuda İbn Ömer'in yaşadığı da daynamışa benziyor. Bunu iyi anla! Zira gündüze kadar bunu açıklayan kimseyi görmedim..."

(İbn Salah, *Siyâne*, s.147.) Ancak Nevevî (ö.h.676) böyle bir yaklaşıma asla rıza göstermemiş ve şöyle deme zaruretini hissetmiştir:

"Şayet, bu kabil yerlerde takdim ve te'hir ihtimali kapısı açılacak olursa bu ravi ve rivâyetler için bir sevi cereh ifade edecektir. Eğer, bu kapı açılacak olursa, çok az bir şey dışında bütün itimat edebileceğimize hiçbir şey kalmaz. Bunun batıl olduğu ve yine bunun doğuracağı sakınca açıktır. Böyle şeylere kalbinde husul olan kimileri sarımsıdır, Allah en iyisini bilir."

(Nevevî, *Şerh*, I/178-179. Krş. *Siyâne*, s.147, dipnot, I)

129. Kimilerince kendisine: allâme, nakkâd, muhyî's-Sünne ve muhaddisü'l-Asr gibi sıfatlar atfedilmektedir. Bkz. İbn Cevzî, *Zuafa*, II/33) (dipnot, I.) Elbâni'nin muhtelif kimselerle polemikleri meşhurdur. Zahid el-Kevserî'nin Buhârî ve Müslim hadisle-

alan elli kadar hadisın sened açısından zayıf olduğuna hükmetmiştir¹³⁰. Elbâni tenkitlerinde şu ifadeleri kullanmıştır;

"Bu Sahihî Müslim'deki zayıf bir hadistir. Hadis, Müslim'in sahihinde yer almasına rağmen, yine de senedi itibariyle zayıftır. Zira senodinde *Ömer b. Hamza el-Ömerî* vardır. Ve o zayıf bir râvidir."¹³¹

"Bu hadis, ulemanın Sahihî Müslim'de bulunup da hakkında ileri geri söz ettikleri az miktardaki hadislerdendir."¹³²

"Bu haberin layık olduğu şey, zayıf hadisler arasında zikredilmektir."¹³³

"Her ne kadar Müslim tahrir etse de, zayıftır. İbn Hibban Sahihinde; bu sahih değildir. Çünkü, hadis *Habib b. Ebi Sabir'in Tavus'tan* yaptığı bir rivâyettir, demektir. Beyhakî de, *Habib* sika râvilerden olmakla beraber tedlis yapardı. O'nun bu hadisi *Tavus'tan* işittiğine rastlamadım." demektir.¹³⁴

"Bu şekliyle münker'dir".¹³⁵

"Bu merfu sıfatıyla zayıf bir senedir. İki tane de illeti vardır. Birincisi, müdellis olan *Ebu'z-Zübeyr'in 'an'ane'si*, ikincisi ise, *İyaz b. Abdullah'ın* zayıf bir ravi olması. Ulema kendisi hakkında ihtilaf etmişlerdir"¹³⁶

"Bu senedin ricâli sikadır. Fakat iki tane illeti vardır. *Katade'nin 'an'ane'* ile rivâyeti ve *Mutarref el-Varrak'ın* hafızının kötü olması. *Katade*, hadisi *Mutarref'tan* işitmemiştir."¹³⁷

Elbâni, *Ebu'z-Zübeyr'in Cabir'den* işittiğini tasrih etmeksizin 'an'ane' ile yaptığı otuzbeş rivâyetin zayıf olduğuna hükmetmiştir. Bu görüşlere reddiye yazan Mahmud Said Memduh, bunlardan on tanesi hariç, diğerleri hakkında *Ebu'z-Zübeyr'in* semâına delalet eden veya rivâyetine şahid ve mütabi olabilecek rivâyetlerin bulunduğu dikkat çekmiştir.¹³⁸

rini tenkidine yönelttiği eleştiri ile ilgili olarak bkz. Yemâni, *Tenkîl*, mukaddime I/b.

130. Elbâni'nin zayıf olduğuna hükmettiği Müslim hadislerinin dökümü [Ek.III]'tedir.

131. Elbâni, *Kitabu'z-Züfâf*, s.61-62. Müslim, 16, Nikah, 21/123, had.no: 1437 (II/1060).

132. Memduh, *Tenbih*, s.4.

133. Elbâni, *Silsiletu'z-Zaife*, I/91; kıy. *Tenbih*, s.4.

134. Memduh, *Tenbih*, s.122. Aynı hadis hakkında İbn Teymiyye'nin değerlendirmesi için bkz. *Mecmû'at-Fetâvâ* I/256.

135. Memduh, *Tenbih*, s.4.

136. Memduh, a.g.e., s.108.

137. Memduh, a.g.e., s.5, 197.

138. Memduh, *Tenbih*, ay.

Müslim'de bulunduğu halde senedindeki ızdırıp ve inkıta dolayısıyla eleştirilen haberlerden birisi de Talak bölümünde İbn Abbas'tan gelen haberdir (Müslim, 18, Talak, 2/15, had.no:1472 (II/1099)) Bir lafızda üç talakla boşanmanın hükmüne ilişkin haber İbn Abbas'tan Tavus kanalıyla nakledilmektedir. Ancak, Tavus'un bunu İbn Abbas'tan doğrudan işitip işitmediği şüphelidir. Nitekim bazı versiyonlarda arada Ebu's-Sabbâ zikredilmektedir. Zehebi, asıl ismi Sıla b. Eyyem el-Adevî olan bu zatın, İbn Abbas'tan sadece bir haber naklettiğini kaydeder. Zehebi, *Nubehd*, III/

II. Müslim'in Zayıf Oldukları İleri Sürülen Râvilerinden Bazısı Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Şimdi, Müslim'in kendilerinden hadis naklettiği, fakat cerh, tadil alimlerinince zayıf olduğuna hükmedilen bazı râviler hakkında ne gibi değerlendirmeler yapıldığını görelim. Peşinen belirtelim ki, burada, kaydettiğimiz müttalar tartışmaya açıktır. Cerh ve tadil'de mezheb, meşrep ve görüş farklılığının ne kadar önemli rol oynadığı ehlinin malumudur.

1. *Leys b. Ebî Süleym b. Zenîm el-Leysi el-Kûfî* (ö.h.134/m.751).

Ahmed b. Hanbel, bu râvi'nin zayıf olduğunu söylemiştir¹³⁹. Esas ismi Enes'tir. Mucahid, İbn Sîrin ve Tavus gibi zatlardan rivâyette bulunmuştur. İbn Uyeyne ve Nesâî zayıf olduğunu söylemişlerdir. Ahmed, 'muzdaribu'l-hadis'tir, fakat, insanlar kendisinden rivâyette bulunmuşlardır' demiştir. Es-Sâidî, 'hadisi zayıftır', derken, Ebu Hatim ve Ebu Zur'a er-Râzî'ler; 'O'nunla meşgul olunmaz. O muzdaribu'l-hadis'tir', demektedirler.¹⁴⁰

İbn Hibban (ö.h.354);

Ömrünün sonlarına doğru, ihtilat'a maruz kaldı, isnadları karıştırmaya başladı. Mürsel haberleri, merfu olarak rivâyet etmeye, sika râvilerin kendilerine ait olmayan hadislerini, onlara isnad ederek nakletmeye başladı," diyor.¹⁴¹

İbn Hibban şöyle devam ediyor:

"Râvilerden bir grup sika kimse, ömürlerinin sonuna doğru ihtilata maruz kaldı (bunadı)lar. Öyleki, ne dedüklerini bilmez oldular. Buna rağmen kendilerine yönelti-

497 (113); İbn Hacer, *İsâbe*, II/200 (4132).

Kevserî, rivâyette kullanılan tabir'in inkûta'ya delalet ettiğini söyler ve zaten Müslim'de bazı munkatî haberlerin bulunduğu dikkat çeker. Kevserî, *el-İsfak, ala Ahkâmî's-Talak*, s.47. İmam Ahmed'ten İbn Abbas'ın bütün talebelerinin, Tavus'un hilafına nakilde bulduklarını söylediği aktarılır. Bkz. Şevkânî, *Neylû'l-Evdâr*, VI/262. Cassas bu haberin münker olduğunu belirtir. Cassas, *Ahkâmî'l-Kur'ân*, II/86.; İbn Abdülber de: "...Tavus'un rivâyeti vehim ve hatadır.. İbn Abbas'ın mevalisi arasında Ebu's-Sahbâ diye birinin bulunmadığı nakledilmiştir" der. *İstizhâr*, XVII/15 (25042-25043).; Kurtubî, Tavus rivâyetinin zayıf olduğunu, söyler. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, III/129.; San'ânî de hadisin muzdarip olduğuna dair nakillerde bulunur. Farklı müttalar için bkz. İbn Hacer, *Fesh*, IX/298.; San'ânî, *Sübûlû's-Selâm*, II/172; Davudoğlu, s.g.e., VII/442-443.

Bu değerlendirmeler içerisinde Tahânevî'nin müttalası dikkat çekicidir:

"... Özetle, râvilerinin sika olması ve Müslim'in Sahih'inde rivâyet etmiş olmasına dayanarak, bu hadisin sıhhatine hükmetmek yanlıştır. Çünkü sika da bazen yanlar ve vehmeder. Müslim bu hadisi Sahih'inde içtihadına dayanarak rivâyet etmiştir. Onun içtihadı ise bütün ümmet için hüccet teşkil etmez. Özellikle de rivâyet ihtimali ise... Sahih olduğu kabul edilse bile, bu sıhhat içtihadı bir sıhhattir..." Tahânevî, *I'lâû's-Sünen*, XI/173-175.

139. Ahmed, *İlel*, I/119 (731).

140. İbn Cevzî, *Zaafü*, II/29; Ali Rıza, Alaadin, *Nihâyetü'l-İnbâ*, s.297.

len sorulara cevap verdiler ve istedikleri gibi hadis rivâyet ettiler. Bu suretle, sahih olarak naklettikleri ile sakimleri birbirin karıştı. Ayırdedilemez oldu. Bu itibarla da kendileri tamamen terkedildiler.¹⁴²

2. *Suveyd b. Said b. Sehl Şehriyar, Ebu Muhammed el-Hadesâni (ö.h.239)*

Bu râvî, Malik, İbn Uyeyne ve daha başkalarından rivâyette bulunmuştur. Yahya b. Ma'in;

"Kezzab ve sakit olduğuna söylemiş, eğer benim bir at ve bir de mızrağım olsaydı, gider onu katlederdim, demiştir."¹⁴³

Ahmed, 'metruku'l-hadis,' derken; Nesâî, sika olmadığını not etmiştir. Buhârî de, gözlerini kaybettiğini ve bu yüzden telkine maruz kalarak, kendi hadisi olmayan bazı rivâyetleri naklettiğini kaydetmiştir; Dîrakutnî ise; 'sikadır, ne var ki yaşlılığında kendisine içinde nekaret bulunan hadisler okunmuş, o da icazet vermiştir,' demiştir.¹⁴⁴

İbn Hibban'ın:

"Sika râvîlere nisbet ederek müşkil haberler getirir. Rivâyetlerinden kaçınmak vaciptir."¹⁴⁵

demesi oldukça dikkat çekicidir.

141. İbn Hibban, *Mecrâhîn*, II/231.

142. İbn Hibban, a.g.e., I/68-II/231.

143. İbn Hibban, a.g.e., I/352.

144. İbn Cevzî, a.g.e., II/32 (1587).

145. İbn Hibban, a.g.e., I/352. Müslim'e kendi sağlığında bu zattan rivâyette bulunmaya nasıl cevaz verdiği sorulmuştur. Müslim bu zattan mütabî, ya da şahid kabilinden değil, bizzat asıl telakkî ettiği cinsten rivâyetler nakletmiştir. Zeheblî de buna işaret eder. Zeheblî, *Tezkire*, II/454(462); *Nabele*, XI/418 (97). Müslim Hafs b. Meysere'nin nüshasını Süveyd kanalıyla alabildiğini söyler. (Bkz. *Nabele*, XI/418) Hafs b. Meysere ile ilgili de olumsuz görüş serdedenler vardır. İbn Cevzî, *Za'ifu*, I/225 (948); İbn Hacer, *Hedy*, s.396. Hafs rivâyeti için bkz. Müslim, 45, Bir ve Sıla, 40/138 had.no:2622.(III/2024).

Süveyd b. Said'in Müslim'deki haberlerinden birisi de İman bölümünde yer alan ve Cenab-ı Hak ile ilgili nahoş nitelermeleri içeren haberdir. Burada Allah Teâlâ'nın kıyamet günü önce sahte bir suret içerisinde mü'minler görünceği, sonra aslı suretine dönerek görünceği, bunun üzerine mü'minlerin kendisini tanıyacağı v.b. tasvirler yer almaktadır. Müslim, I, İman, 81/302, had.no:183.(I/167). Bu haber, hem senedi ve hem de metni cihetiyle eleştirilmiştir. Sened'de *Süveyd b. Said* yer almaktadır. Kevserî buna işaret eder. Bkz. (Bekhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfat*, s.436 (dipnot). Ayrıca bkz. Gazzalî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye*, s.127. (krş., *Nebevî Sünneti*, s.203-204.)

Müslim'de yer alan bir diğer haber de muzdarip olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Bu haber'in içeriği de Allah'ın sıfatlarıyla ilgilidir. Allah'a sağ ve sol el ya da iki el nisbet eden bir haberdir. Müslim, 50, Münafakün, 24-26, had.no: 2788 (III/2148). Kevserî, râvî Abdülaziz b. Seleme'nin ızdırabı (tereddüdü) sebebiyle Buhârî'nin bu hadisi rivâyet etmediğini belirtir. Çeşitli açıklamaların ardından haberin hem senedi ve hem de metin olarak muzdarip olduğunu söyler. Bkz. Sübkî, *es-Seyfu's-Sakîl*, (thk. Kevserî) s.51-52 (dipnot).

3. Amr b. Hamza b. Abdullah b. Amr b. El-Hattab el-Omeri

Salim'den rivayette bulunmuştur. Ahmed ve Razi hadislerinin müdker olduğunu söylemişler; Yahya 'zayıf', derken; Nesâî, 'eyse bikavi' ifadesini kullanmıştır.

4. Ebu İbad, Kain b. Nüseyr el-Gubari

Catir b. Süleyman'dan rivayette bulunmuştur. İbn Adî, hadisleri çarpımsal olarak naklettiğini, Ebu Zur'a'nın da onun aleyhine girişimi, söylemiştir.

5. Muhammed b. İshak b. Yezar, Ebu Abdullah el-Medini

Süleyman el-Teymi; "kezzabur", derken; Yahya b. Said el-Kattan; "Hadislerini sırf Allah rızası için terkettim. Yalançı olduğuna şahadet ederim", demiştir. İbn Mâzin, sika, fakat hüccet olmadığını; Nesâî de, hadiste kavi olmadığını belirtmişlerdir. Meçhul kimselerden, baki rivayetler naklettiği söylenirken, yahuz Şu'be saduk olduğunu söylemiştir.

6. Süveyd b. Amr, Ebu'l-Velid el-Kindi (ö.b.203)(Kaifi)

Hamad b. Seleme'den rivayet etmiştir. İbn Hibban onun hakkında şöyle demektedir:

"İnsandan değildi. Sahib senelere çürük meclisleri ekledi. Hiçbir bilmenden onunla ihticaca bulunmak caiz değildir."

Yükarıda isimlerini ve cemi, tadil alimlerinin haklarında yaptıkları değerlendirmeleri aktardığımız rivayet sadece örnek kabulü değildir. Çeşitli fıkra ve zümrelere mensubiyetleri dolayısıyla eleştiriden kurtulamamış pekçok râvi bunlara dahil edilmemiştir.

Süveyd'in saduk olduğuna dair görüşler için bkz. Mahmud, a.g.e., s.176-186.

146. İbn Cevzi, a.g.e., II/207, (2453)

147. İbn Cevzi, a.g.e., III/18 (2771)

148. İbn Cevzi, a.g.e., III/41, (2882)

149. İbn Hibban, Mecma'ih, I/351; İbn Cevzi, Zağra, II/34

150. Bu konuyla ilgili olarak M. Said Hadhogju hocamızın değerlendirmesini nakletmek-

te yarar görüyoruz:

"Buhari ve Müslim'e yapılan itirazlardan birisi onların rivayetleri arasında sınırlı görüş-

değime girmek Ehl-i Bidat'ın hadîşçilerin bulunuyor olmalarıdır. Her ne kadar, "bu iki

kaynakta bid'atçiler varsa bile bunlar; illâ, yani kendi fikirlerinin propagandasını

yapmaya çalışmışlardır" demmiş ise de İbâkî (ö.806/1404)'nın şu nakli bunun geçer-

sizliğini anlamaya yeterlidir:

"Buhari ve Müslim dahi, dalilce ihticac etmişlerdir. Mesela Buhari Harici

dâhilinden İmran'la, Buhari ve Müslim, mürcie'nin dâhilinden olan Abdülhamid ile

Zehebî ve İbn Hacer, İbn Hibban'ın bu kanaatini şiddetle eleştirmişlerdir.¹⁵¹

III. Müslim'de Bulunduğu Halde Mevzûât Kitaplarında Yer Alan Hadisler

Müslim'in Sahîh'in de bulunduğu halde uydurma oldukları gerekçesi ile Mevzûât kaynaklarına geçen hadisler vardır. Bunlardan bir tanesi, dünyanın zemmedildiği şu hadistir:

"Dünya mü'minin zindanı, kafirin ise cennettir."¹⁵²

Sâğânî (577-650), *el-Mevzûât* isimli eserinde bu haberi kaydetmiştir. Ancak, niçin uydurma sayıldığına dair bir açıklamada bulunmamıştır¹⁵³. Uydurma haberler konusunda katı tutumundan dolayı eleştirilen Sâğânî, özellikle, Müslim'in kitabında yer alan bir hadisi uydurma ilan etmesi nedeniyle iyice şimşekleri üzerine çekmiştir. Sahâvî (ö.h.902), bu hadisi Taberânî, Ebu Nuaym, Bezzar ve Bağavî'nin rivâyet ettiklerini, Bağavî'nin onun sıhhatine hükmettiğini söylemiştir¹⁵⁴. Aclûnî (ö.h.1162) de, Sâğânî'nin hükmüne itibar edilemeyeceğini belirtmiştir¹⁵⁵.

Sâğânî'nin kitabına reddiye olarak kaleme alınan "*et-Tehâni fî'l-Ta'kibi ala Mevzûâtî's-Sâğânî*" isimli eserde de yazar, Müslim'in tahrir ettiği bir hadise asla uydurma denilemeyeceğini ifade etmiştir¹⁵⁶.

Müslim'in mevzûât kitaplarına geçen bir diğer haberi ise, Ebu Hu-reyre'den nakledilen şu hadistir:

"Ben Rasulullah'ı; 'şayet uzun yaşarsan, Allah'ın hüsnüne uğramış bir vaziyette sabahlayan ve O'nun laneti ile akşamlayan; ellerinde sığır kuyrukları gibi kamçuları bulunan bir göruhu görmem yakındır,' buyururken dinledim."¹⁵⁷

ihâc etmişlerdir. (*Tedrib*, 217).

Suyûfî (ö.911/1505):

"Burada, Buhârî ve Müslim'in bidatle cerhedilmiş râvilerini saymak isterdim" diyerek, bu iki kaynaktaki bidatçilerin mahsubunu da yapıvermiştir. 81 isim teşkil eden bu râvilerden 14'ü Mürcie'den, 7'si Nâsbcı (Yani Hz. Ali'ye bağzedenenlerden); 25'i Şia'dan, 30'u Kaderiye'den; 1'i Cehmiyye'den, 2'si Harûriyye'den; 1'i Vâkıfiyye'den (yani, Kur'an'ın yaratık olup olmadığı konusunda görüş beyan etmeyenlerden); 1'i Kaadiye'den (yani, zalim idarecilere karşı bilfiil karşı çıkmayanlardır. (*Tedrib*, 219-220). Müslim'in hemşehrisi ve müstahrici İbnü'l-Ahrem (ö.344/1449); "Müslim'in kitabı şiiilerle doludur" diyor. (*Fethu'l-Mugls*), I/332."

Bkz. Hatiboğlu, M.Said, *Eleştiriler*, I, Arş., X/1-3, s.6.

151. İbn Cevzi, a.g.e., II/34 (dipnot, 1). Leknevi, *er-Ref'u ve't-Tekmil*, s.275.

152. Müslim, 53, Zühd, I(III/2272); Ahmed, II/197, 323, 399, 485.; Tirmizî, 37, Zühd, 16, had no: 2324 (IV/562); İbn Mâce, 37, Zühd, 3, had.no:4113 (II/1378).

153. Sâğânî, Ebu'l-Fadî Muhammed b. Hasan, *el-Mevzûât*, s.13.

154. Sahâvî, *el-Makâsidü'l-Hasene*, s.217.

155. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, I/494.

156. Sâdîk, Abdülaziz b. Muhammed, *et-Tehâni*, s.52.

Haberî, İbn Cevzî (510-597) "*el-Mevzûdî*"nda kaydetmiştir¹⁵⁸. Uydurma oluşuna gerekçe olarak da, İbn Hibban'ın şu değerlendirmesini zikretmiştir:

"Bu batıl bir haberdir. Zira, râvî Eflah (b. Saïd) sika kimselerden uydurma haberler nakleden birisidir. O'nunla ihticac etmek helal değildir."¹⁵⁹

İbn Cevzî'nin bu tasarrufuna Suyûtî şiddetle karşı çıkmış ve şöyle demiştir:

"Hayır. Allah'a yemin olsun ki bu haber batıl değildir. Bilakis, son derece sahihtir. Müslim, *Sahih*'inde kendi şeyhleri kanalıyla Ebu Âmir'den rivâyet etmiştir."¹⁶⁰

Daha sonra Suyûtî, hocası İbn Hacer'in "*el-Kavlu'l-Müsedded*"te bu haberle ilgili olarak söylediklerini nakleder:

"Bu sahih'tir. Müslim, bir grup şeyhi kanalıyla onu Ebu Âmir el-Akadî'den nakletmiştir. Başka bir tarikına da yer vermiştir. *Kitabu'l-Mevzûdî*'ta sahihain'da olup da mevzulduğuna hükmedilen bundan başka hadise rastlamadım. Bu büyük bir gaflettir. Adı geçen Eflah sika, meşhur bir râvidir. İbn Maïn, İbn Sa'd, Nesâî ve Ebu Hâtim onu tevâik etmişlerdir. Abdullah b. El-Mubârek ve tabakası ondan rivâyette bulunmuş, Müslim hadisini tahrir etmiştir. Ukaylî'nin; İbn Mehdî ondan nakletmemiştir, sözünden başka mütekaddimun içerisinde onunla ilgili menfî söz söyleyen birisini görmedim. O'nun bu sözü de cerh değildir. İbn Cevzî, bu konuda İbn Hibban'ı taklit etmekle büyük bir yanlışlığa düşmüş, yahut, İbn Hibban Eflah konusunda yanlış ve onun, bu hadisi yüzünden zayıf olduğunu söylemiştir..."¹⁶¹

İbn Hibban'a şiddetli bir tenkit Suyûtî ve İbn Hacer'den önce, Zehebî'den gelmiştir. Zehebî şöyle diyor:

"Eflah'ın hadis'i, sahih-garib'tir. İbn Hibban çoğu zaman sika olanları cerheder de, sanki ne dediğinin farkında olmaz."¹⁶²

Haberle ilgili değerlendirmeler böyledir. Ancak hiç kimse, rivâyet'in, o dönemin zabtiye teşkilatının halka yaptığı muamelelere karşı bir infialin ürünü olup olamayacağı ihtimali üzerinde durmamıştır. Dönemin itikadî, siyasi, sosyal ve kültürel yönlerden gelişmeleri ile, bu kabil

157. Müslim, 51, Cenne, 13/53-54 (III/2193).

158. İbn Cevzî, *Mevzûdî*, III/101.

159. İbn Cevzî, a.g.e., III/101; *Za'ûfa*, I/128; İbn Hibban, kendi eserinde bu râvî ile alakalı olarak şu ifadeleri kullanıyor: "Kuba meşayihindedir. Medine'de yaşamıştır. Sika kimselerden uydurma, güvenilir zevattan asılsız nakillerde bulunur. Kendisiyle asla ne ihticacata bulunmak ve ne de rivâyette bulunmak helal değildir." İbn Hibban, a.g.e., I/176.

160. Suyûtî, *el-Ledîl*, II/183.

161. Suyûtî, a.g.e., II/183.

rivâyetler arasında ne tür bir ilişkinin olabileceği alimlerimizin tenkit yönteminde yerini almamıştır.¹⁶³

III

Müslim'in Eserinin İçeriğine Yöneltilen Eleştiriler

1. Müslim'in İçerik Yönünden Tenkit Edilen Hadisleri

Kaynaklarımızda geçen rivâyetlerin sened bakımından kritikleri yapıldığı gibi seyrek de olsa bazı rivâyetler içerikleri bakımından da eleştirilmiştir. Müslim'in eserinde de bu kabil rivâyetler mevcuttur. Bunların bir kısmı, Kur'an'la ve temel ilkelerle çelişki arzettiği, bir kısmı tarihi vakıalarla çeliştiği, bir diğer kısmı da akıl ilkeleri ile çeliştiği iddiası ile eleştirilmiştir. Şimdi sırasıyla bunlara dair bazı örnekleri görelim.

1. Kur'an İle Çeliştiği Gereğiyle Eleştirilen Rivâyetleri

a. Yaratılışla İlgili Ebu Hureyre hadisi:

Bu kabil rivâyetlerden en başta geleni Ebu Hureyre (r.) vasıtasıyla nekledilen ve "türbe" hadisi diye meşhur olan rivâyettir. Rivâyet şöyledir.

"Rasulullah elimden tutarak şöyle buyurdular: Allah, yeryüzünü cumartesi günü yaratmıştır. Yer üzerinde dağları pazar, ağaçları pazartesi, kötülükleri salı, nuru ise çarşamba günü var etmiştir. Hayvanları perşembe, Ademi de cuma günü ikindiden sonra, mahlukatın en sonunda ve cuma saatlerinin sonlarına doğru, ikindi ile akşam arasında halketmiştir."¹⁶⁴

Alimler, bu hadisi, Allah Teâlâ'nın yeri ve göğü altı günde yarattığını ifade eden âyetler ile açıkça çelişki içerisinde buldukları için reddetmişlerdir¹⁶⁵. Zira, hadis, yaratmanın yedi günde tamamlandığını ifade etmektedir.

İbn Teymiyye (ö.h.728), bu duruma şöyle işaret etmiştir:

"Bu hadis ile ilgili olarak Müslim'e, kendisinden daha alim olan Yahya b. Ma'in ve Buhârî ve daha başkaları itiraz etmişlerdir. Yanlışta açıklayıp, bunun Rasulüallahın sözü olmadığını ortaya koymuşlardır. Ve delilleri de onların lehinedir. Zira, Kitap, Sünnet ve İcma ile sabittir ki, Allah Teâlâ yer ve gökleri altı günde yaratmıştır. En

162. Suyutî, a.g.e., sy.

163. Bu konuda, seneler önce yapılan bir tez çalışmasının hala basılmamış olması, ülkemizdeki rivâyet tetkikleri açısından bir kayıptır. Hatiboğlu, M.Said, "Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîler'in Sonuna Kadar Siyasî-ictimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri" Ank.Ü. İlahiyat F., Ankara, 1967. (73). Bu çalışmayla ilgili olarak bkz. Kandemir, M. Yaşar, Sahihayn'a Yöneltilen Tenkitlerin Değeri, *Sünnet'in Dindeki Yeri*, s.362-366.

164. Müslim, 50, Sıfatu'l-Münâfikîn, I/27, had.No: 2789 (II/2149).

165. İlgili âyetler için bkz. Araf.54; Yunus.3, Hûd.7; Furkân 59; Secde.4; Kâf.38;

son yarattığı Adem'dir. O'nun yaratılışı da Cuma'ya rastlar. Bu ihtilaflı hadis ise, bütün bunların yedi günde yaratıldığını ifade ediyor. Kaldı ki, bundan daha sahih bir senedle gelen haberde ilk yaratmanın pazar günü olduğu belirtiliyor."¹⁶⁶

İbn Cevzî ve İbn Kayyim (691-751) da, hadis'in **merfu** sıfatıyla uydurma olduğunu söylüyorlar. Buhârî, bunun Ebu Hureyre tarafından Ka'b'tan nakledildiğini söylemiştir.¹⁶⁷

Hadis'in Senedi:

Hadisçilerin müselsel haberlere örnek olarak verdikleri '*hadîsu'l-müşabeke*' de denilen bu rivâyete senedi cihetiyle de eleştiri yöneltilmiştir. Beyhakî (384-458) şöyle diyor:

"Bu hadisi Müslim kitabında, Şureyh b. Yunus ve daha başkaları vasıtasıyla Haccac b. Muhammed'den rivâyet etmiştir. Kimi ilim adamları bu hadisi, tefsir ve tarih otoritelerinin ittifakına ters düşüğünden dolayı **gayri mahfuz** olarak nitelemişlerdir. Kimi alimler ise, hadisin senedindeki İsmail b. Ümeyye'nin İbrahim b. Yahya'dan, Onun da Eyyub b. Halid'ten aldığını, oysa İbrahim'in kendisiyle ihticaca bulunulacak vasıfta olmadığını söylemişlerdir. Büyük hadisçi Ali b. el-Medîni de, İsmail b. Ümeyye'nin haberi İbrahim b. Yahya'dan aldığını belirtmiştir..."¹⁶⁸

Kevserî (1878-1952), râvilerden **İbrahim b. Yahya** ile alakalı olarak şu bilgiyi verir:

"...Ahmed onun, kaderî, mu'tezilî ve cehmî olduğunu, bütün belanın ondan kaynaklandığını, ulemanın hadislerini terkettiğini ve onun bir hadis uydurucusu olduğunu söylemiştir. İbn Malin de onun, kezzab bir râfîzî olduğunu belirtmiştir. Binaenaleyh, böyle bir senedle ne hadis, ne de müşabeke sabit olamaz."¹⁶⁹

İbrahim b. Yahya ile ilgili olarak cerh ve tadil otoriteleri şu değerlendirmeleri yapmaktadırlar:

"Asıl ismi **Sem'an** olan bu zatın terceme-i halini Zehebj *Mizân*'da kaydetmiş, ancak hadis uydurduğu konusuna işaret etmemiştir. İbn Cevzî ise, *Me'zuât* adlı eserinin mukaddimesinde, kendine yöneltilen bir soruya cevap olarak, onun hadis uydurduğunu söylemiş, uydurduğu bir hadisi de misal olarak vermiştir. Nesâî'den de onun uydurmacı olduğuna dair bir görüş nakledilmiştir."¹⁷⁰

Bu zatın yalancılığı konusunda, ileri gelen hadis otoriteleri adeta ittifak etmişlerdir, denilse sezadır. Başta, Malik b. Enes, İbn Mubarek, Yahya b. Said el-Kattan ve İbn Malin olmak üzere önceki ve sonraki hadisçiler onun yalancı olduğunu söylemişlerdir. Hatta Yahya, kaderî oldu-

Hadid 4.

166. İbn Teymiyye, *Kavâid Ulûmi'l-Hadis*, s.289; *Fetâva*, I/256,7; XVIII/18.

167. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, I/I/413. İbn Kayyim, *Menâr*, s.84-85.

168. Beyhakî, *el-Esma ve's-Sıfât*, s.487.

169. Beyhakî, a.g.e., s.487 (dipnot, 1.)

ğu için değil, yalancı olduğu için onun hadislerinin terkedildiğini belirtmiştir.¹⁷¹

Bütün bunlara karşın Müslim'i ve rivâyetini müdafa edenler de yok değildir. İşte son devir hadisçilerinden biri olan Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî bunlardan birisi. O, öncelikle, İbn Medîni'nin; İsmail b. Ümeyye'nin hadisi, İbrahim b. Ebî Yahya'dan tedlis yoluyla aldığı şeklindeki görüşünü eleştirir. İbn Ümeyye'nin sika bir râvi olup, tedlis de yapmadığını söyler. Buradaki hatanın Eyyub b. Halid'den kaynaklandığına dikkat çeker. Eyyub'un Ebu Hureyre'den iki rivâyetinin bulunduğunu, bunlardan birisinde haberin; "...Rasulullah elimde tutarak" diye başladığını, diğesinde ise: "Ka'b dedi ki..." diye başladığını, fakat Eyyub'un iki sözü birbirine karıştırarak, Ka'b'ın sözünü Rasulullah'a isnad ettiğini söyler.¹⁷²

b. Sihir Hadisi

Müslim'de bulunup da Kur'ân ile çeliştiği gerekçesiyle tenkit edilen bir diğer hadis ise, Rasulüallah (sa.)'a sihir yapıldığını belirten hadistir. Rivâyet şöyledir:

"Aişe (r.) şöyle demiştir: Rasulüallah'a Benî Zureyk Yahudilerinden Lebid b. A'sam denilen birisi sihir yaptı. Öyleki, Rasulüallah'a yapmadığı halde bir şey, sanki yapmış gibi geliyordu..."¹⁷³

Bu rivâyet, Allah Teâlâ'nın: "O zalimler, (mül'minlere) siz olsa olsa büyüye tutulmuş bir adama uymaktasınız, dediler"¹⁷⁴ âyeti ile çelişkili görülmüştür. Hadisi doğru kabul etmenin kafirlerin iddialarını haklı çıkarmak manası taşıyacağı ileri sürülmüştür. Hadise, erken devirlerde şiddetle itiraz edenlerden birisi Ebu Bekir el-Cassas (ö.h.370)'tır.

Cassas konuyla ilgili olarak şöyle demektir.

170. Halebi, Burhâneddin, *el-Keşfu'l-Hasis an men Rumiye bi Vazi'l-Hadîs*, s.47-48 (23).

171. İbn Hibbân, *Mecriûbin*, I/105; İbn Cevâl, *Zuafâ*, I/51 (116). İçin ilginç tarafı bu İbrahim b. Yahya'dan İbn Cüreyye ve Şafî gibi önemli bazı zevatın rivâyette bulunmalarıdır. İbn Cüreyye'in az olmakla beraber, künyesini kullanmak suretiyle ondan hadis naklettiğini İbn Hibbân ifade eder. Şafî'ye gelince İbn Hibbân şu ifadeleri kullanıyor: "Şafî, gençlik yıllarında onun meclisine iştirak etmiş, çocuk hafızasıyla onun hadislerini ezberlemiştir. Çocuklukta ezber, taş nakış gibidir. Ömrünün sonlarına doğru Mısır'a gidip, geniş eserler yazmaya başlayınca rivâyetlere ihtiyaç duymuş, fakat kitapları yanında olmadığı için çoğunlukla ezberinden kaydetmiştir. Bu bakımdan ondan (İbrahim'den) da rivâyette bulunmuştur. Çoğu zaman, onun ismini tasvih etmeksizin sadece, künyesini kullanmıştır..." İbn Hibbân, a.g.e., I/107. Son dönem hadisçilerinden Kevserî, Şafî'nin bu kabil râvilerden rivâyette bulunmasını bir zafiyet olarak kaydeder. Bkz. Kevserî, *İnkâku'l-Hak*, s.44.

172. Muallimî, *el-Envârü'l-Kâşife*, s.193.

173. Müslim, 39, Selâm, 17/43 (II/1719).

"Rasulullah'a sihir yapıldığı yolundaki iddiaları hemen tasdik eden ve bu kabil iddiaları reddedenlere karşı en katı tutumu takınanlar, halkın cebele güruhu ve haşeviyenin elebaşlarıdır. Bu yolda sıhhatine kail oldukları uydurma haberler de rivâyet etmektedirler... Rasulüallah'a sihir yapıldığını, bu sihirin ona tesir ettiğini ileri sürüyorlar. Hz. Peygamber'in: "yapmadığım ve söylemediğim halde, herhangi bir şeyi sanki yapmışım ve söylemişim gibime geliyor," dediğini iddia ediyorlar."¹⁷⁴

Allah Teâlâ'nın kafirlerin bu yollu iddialarını yalanladığını belirten Cassas, yukarıda kaydettiğimiz âyete atıfta bulunarak, konuyla alakalı rivâyetler için şu mütalayı serdetmektedir:

"Bu kabil haberler, ahmak haşeviyelerle eğlenmek, onları peygamberlerin mucizelerini inkara sevk etmek için mühlidlerin uydurdıkları haberlerdir."¹⁷⁵

Buna karşılık rivâyeti savunanlar da yok değildir. Onlar, Kur'an'ın söz ettiği müşriklerin, hadiste ifade edilen manayı kastetmediklerini söyleyerek, peygamberlerin de birer insan olduklarını hatırlatmışlardır. Ancak, Allah Teâlâ'nın onları koruduğunu, Eyyub (as) ile Musa (as.)'nin kendilerine dokunan kötülükleri şeytana nisbet ettiklerini, binaenaleyh, şeytanın zaman zaman peygamberlere de musallat olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Kasîmî şöyle demektedir:

"Bu kimselere karşılık, peygamberlere de sihir yapılabileceğini ispatlamak için Allah'ın şu sözü hatırlatılabilir: 'Hayır, siz atın dedi. Bir de baktı ki, büyüleri sayesinde, ipleri ve sopaları kendisine gerçekten koşuyor gibi görünüyor. Musa, birden içinde bir korku duydu.'¹⁷⁶ Âyet, açıkça bu sihirbazların, Allah'ın peygamberini hayale sürüklediklerini, öyleki, önünde gerçeklerin değişmesiyle, ipleri yılan zannettiğini, durmakta olan şeyleri hareket ediyorlar zannettiğini, ifade etmektedir. Bununla çelişecek makul bir sebep de yoktur. Öyleyse, kabulü ve iman edilmesi vacip olmaktadır."¹⁷⁷

Kasîmî'nin bu itirazına şu şekilde karşılık verilmektedir:

"Sihirbazların, sihirleriyle Musa'ya tesirinden dolayı O'nun ipleri yılan şeklinde görmesinden sözeden âyet yalnızca göz boyama ile ilgilidir. Nitekim Allah Teâlâ: "Siz atın dedi, onlar atınca insanların gözlerini büyülediler,"¹⁷⁸ Bu, akla yapılan bir sihir değildir. Aralarında çok fark vardır."¹⁷⁹

Sihir hadisine itiraz edenlere karşı müstakil bir eser de kaleme alınmıştır. Ebu Abdurrahman Mukbil b. Hâdî'nin yazdığı kitabın adı "*Rudûdu Ehli'l-İlm ale't-Tâinîne fi Hadîsi's-Sihr*," şeklindedir. 1988'de Mısır'da basılmıştır.

174. Fûrkân, 25/8; İsrâ, 17/47.

175. Cassas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I/59-60.

176. Cassas, a.g.e., I/60.

177. Tihâ, 20/66-68.

178. Kasîmî, Abdullah b. Ali, *Müşkiletu'l-Ahâdisi'n-Nebeviyye*, s.48.

179. Araf, 7/116.

c. Zinâkâr, hırsız ve içki içenin imanı ile ilgili hadis

Kur'an nassı ile ters düştüğü gerekçesiyle eleştiriye uğrayan bir diğer Müslim hadisi de, zani, hırsız ve içki içenin imanına dair haberdir. Hadisin zahiri, bu kimselerin söz konusu fiilleri işlerken imanlarının kendilerinden ayrıldığını ifade ettiği iddiası ile hadise itiraz edilmiş ve şu âyetle çeliştiği ileri sürülmüştür.

"İçinizden fuhuş yapan her iki tarafa da ceza verin"¹⁸⁰

Âyette, fuhuş yapanlara 'sizden' denilmek suretiyle, kendilerinden 'mü'min' ismi nefyedilmezken, hadiste bu fiilleri irtikap edenlerden imanının ayrılacağı ifade edilmiştir.

Hadis'in Müslim versiyonu şöyledir:

"Zina eden kişi, zina halinde mü'min olarak bu işi yapmaz, hırsız çalarken mü'min olarak çalmaz, sarhoş da içerken, mü'min olduğu halde içmez."¹⁸²

Bu hadisi, kendine ulaşan metni itibariyle tenkit edip reddedenlerin başında, Müslim'den bir asır evvel vefat etmiş olan Ebu Hanife (ö.h.150) gelmektedir. Talebesi ile aralarında geçen konuşma şöyledir.

"Talebe: Şunu rivâyet eden kimseler hakkında görüşün nedir? Mü'min zina ettiği vakit, gömleğin çıkarıldığı gibi, kişinin imanı da başından çıkartılır. Tevbe ettiğinde, imanı ona geri döner." Bu sözlerden şüphe mi edersin? Yoksa onu tasdik mi edersin? Eğer, tasdik edersen, Haricilerin görüşüne iştirak etmiş olacaksın; Yok eğer şüphe edecek olursan, o zaman da, Haricilerin görüşünden şüphe etmiş ama kendi tavsiif ettiğin adaletten de rücu etmiş olacaksın. Eğer, sözlerini tekdiz edersen, bu taktirde sana, "Allah'ın peygamberinin sözlerini yalanlıyorsun" diyecekler. Çünkü onlar bunu, Rasulüllah'a kadar uzanan bir senedle rivâyet ediyorlar.

Alim: Onları tekdiz ederim. Benim onları yalanlamam ve reddetmem, Peygamberi yalanlamak manasına da gelmez. Peygamber'in sözünü yalanlamak, ancak, kişinin "ben Peygamber'in sözünü tekdiz ediyorum, demesiyle olur. Fakat, bir kişi, "ben Peygamber'in söylediği herşeye iman ediyorum, şu kadar var ki, Peygamber zulüm konuşmaz, Kur'an'a da muhalefet etmez, derse; onun bu sözü, Peygamber'i ve Kur'an'ı tasdik etmek, O'nu Kur'an'a muhalefetten tenzih etmek anlamına gelir. Şayet, Peygamber, Kur'an'la çelişse, Allah'a haksız yere söz isnad etse, Allah O'nu bırakmaz, kudretiyle yakular ve şah damarını kopartır. Nitekim, bunu bir âyetinde belirtmiştir. (Hakka, 69/44)

180. İdlibî, *Menhucu Nakdi'l-Mem*, s.255, 257.

181. Nisa, 4/16.

182. Müslim, I, İman, 24/104, had.no:57/5, (I/77). Aynı haberi Buhârî, Mezalim, II/157; Eşribe, VI/241; Hudûd, VIII/13'de rivâyet etmiştir. Hakim de iki değişik varyant ile haberi nakleder. Şöyle denilmektedir:

"Kul, zina ettiği vakit, iman onun çıkar ve bir bulut gibi (tesisinde durur). Zinadan döndüğü vakit, iman ona geri gelir.

"Kim, zina eder, içki içerse, imanı başından gömleğini çıkarıldığı gibi, Allah da onun imanını çıkartır."

Allah'ın peygamberi Allah'ın kitabı ile çelişemez. Allah'ın kitabıyla ters düşen de Allah'ın peygamberi olamaz. Bu rivâyet ettikleri (haber) Kur'an'a terstir. Zira, Allah Teâlâ, Kur'an'da " * demek suretiyle, onlarda 'mü'min' ismini nehyetmemiştir. Ve yine, 'sizden kim onu işlerse' demmiştir. Buradaki 'minkum-sizden' ifadesiyle ne hristiyan ve ne de yahudiler kastedilmemektedir. Sadece mü'minler kastedilmektedir. Peygamber'e isnaden, Kur'an'a muhalif olarak gelen rivâyetleri reddeden kimsenin itirazı, peygamber'i red manası taşımaz. O'nu yalanlamak anlamına da gelmez. Sadece, onu, Rasûlullah'a isnad ederek rivâyet edenleri reddetmek manasına gelir."¹⁸³

Bu değerlendirmesiyle Ebu Hanife, sözkonusu hadisin muhtevasını Kur'an'a ters görmüş ve reddetmiştir. Bunu yaparken getirdiği izah tarzıyla da, rivâyetler içerikleri bakımından değerlendirilirken nasıl bir metod izlenmesi gerektiğine dair önemli bir prensibi hatırlatmıştır. Ebu Hanife, bu ifadeleriyle adeta, asırlar sonra bile, kendi mezhebine mensup olup da, şu veya bu biçimde kaynaklara geçmiş olan rivâyetleri kritik etmeyi peygamber (s.a)'e ve O'nun sünnetine itiraz gibi anlamakta ısrar edenlere de peşinen ikazda bulunmuş gibidir. Bu kabil kritiklerin rivâyetleri nakledenlere yönelik olduğunu, asla Peygamber'e bir itiraz manası taşımadığını hatırlatmaktadır.

Ancak, sonraki alimler, Müslim'de yer alan bir hadisi reddetmekten se, onun tevil edilmesini tercih etmişlerdir. Ancak, haberin Buhârî ve Müslim'in dışındaki versiyonları, Hakim'in rivâyetleri de dahil, senedlerindeki bazı illetler gerekçe gösterilerek reddedilmişlerdir.¹⁸⁴

Bu hadise şüphe ile bakılmasına yol açan bir diğer sebepde, hadisin Buhârî'deki rivâyetlerinden bir kısmını, İbn Abbas'ın mevlası İkrime'nin nakletmiş olmasıdır.¹⁸⁵ İkrime'nin haricilikle itham edilmiş olması, hadisin muhtevasının da harici doktrinine paralel bulunması, râvinin kendi kanaatini desteklemiş olması şeklinde yorumlanmıştır. Kevserî, İkrime için şöyle diyor:

"İkrime'nin hadisine gelince, bu haricilik düşüncesinde bir râvinin hadisidir. Mezhebinin desteklediğinden dolayı, kabul edilemez."¹⁸⁶

İbn Abbas'a yalan isnad etmekle de itham edilen İkrime hakkında kaynaklarda şu bilgilere yer verilmektedir:

Bkz. Hakim, *Müstedrek*, I/22.

183. Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, s.26-27. Ebu Hanife ve talebeleri'nin bu konulardaki yaklaşımı için bkz. Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, D.İ.B.Y., Ankara, 1994.

184. Ebu Hanife, a.g.e., s.26.

185. Buhârî, *Hudûd*, VIII/20.

Zehebî (ö.h.748):

"Büyük alimlerdendir. Hıfzı cihetiyle değil, fakat, itikadi görüşlerinden dolayı hakkında ileri geri söz edilmiştir. Çünkü o, harici doktrinini benimsemiştir."¹⁸⁷

İbn Kuteybe (ö.h.276):

"İkrime, haricilerin görüşünü benimseyordu. Bazı idarecilerin onu tevkif etmek istemeleri üzerine, ölünceye kadar Davud b. Husayn'ın yanında gizlenmiştir. İkrime, seksen yaşında (ö.h.105/m.723)'te vefat etmiştir."¹⁸⁸

Ancak, İbn Hacer (ö.h.852) İkrime'ye yöneltilen eleştirileri reddetmekte, ona nisbet edilen; harici görüşünde olma, İbn Abbas'a yalan nisbet etme ve yöneticilerin hediyelerini kabul etme gibi ithamların asılsız olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁸⁹

Diğer yandan Muhammed b. Zeyd b. Vâkad (?) başta olmak üzere bazı kimselerin de bu hadisi reddettikleri kaydedilmektedir.¹⁹⁰

d. Abdullah b. Übey b. Selül ile ilgili rivâyet

Kur'an'la çeliştiği gerekçesiyle itiraza maruz kalan haberlerden birisi de, münafıkların başı Abdullah b. Übey b. Selül'un cenaze namazı ile ilgili rivâyettir. Rivâyette Hz. Peygamber'in onun cenaze namazını kıldığı ifade edilmektedir.

"Abdullah b. Übey b. Selül vefat ettiği zaman, oğlu Abdullah Rasulüllah'a gelecek, babasına kefen yapmak için kendisinden gömleğini istedi. O da verdi. Sonra, cenaze namazını kılmasını istedi. Rasulüllah namaz için ayağa kalktı. Bu sırada Ömer, Rasulüllah'ın elbisesinden tutarak; 'Ya Rasulallah! Allah, onun namazını kılmanı yasakladığı halde, namazını mı kılacaksın?' dedi. Bunun üzerine Rasulüllah; 'Beni Allah, sadece muhayyer bıraktı ve: Onlar için ister bağışlanma dile, ister dileme. Onlar için yetmiş kere af dilesen de..., buyurdu. Ben yetmişten daha fazla af dileyeceğim, dedi. Ömer: 'Hiç şüphe yok ki, o bir münafiktir, dedi. Arkasından, Rasulüllah onun namazını kıldı. Bunun üzerine Allah Teâlâ: "Onlardan ölen birinin üzerine asla namaz kılma, kabrinin başında da durma.", âyetini indirdi."¹⁹¹

Hadis'in kendileri ile çeliştiği söylenen âyetler şunlardır:

"Onlar için, ister bağışlanma dile, istersen dileme. Onlar için yetmiş kez de af dilesen, Allah asla onları affetmeyecek. Bu onların, Allah ve Rasulünü inkar etmelerinden dolayıdır."¹⁹²

186. Ebu Hanife, a.g.e., s.26 (dipnot).

187. İbn Cevzi, *Zaüfa*, II/182.

188. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s.457.

189. İbn Hacer, *Hedy*, s.425.

190. Davudoğlu, a.g.e., I/307.

191. Müslim, *Sıfatu'l-Münâfikin*, I/3. Hadisi, Buhârî, Cenâiz, Tefsir, Libas bölümlerinde, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce Tefsir bölümünde tahrir etmişlerdir.

"Onlardan ölen birisinin namazını asla kıılma. Kabrinin başında da durma."¹⁹²

İbn Hacer'in verdiği bilgiye göre, bu hadisi yukarıdaki âyetlerle çelişkili gördüğü için reddedenler arasında Buhârî şarihlerinde Dâvudî¹⁹⁴, büyük kelamcı Ebu Bekir Bakıllânî (ö.h.403/m.1013); İmamı'l-Haremeyn Cuveynî (ö.h.478/m.1075) ve talebesi Ebu Hamid Gazzâlî (ö.h.505/m.1011) vardır.¹⁹⁵

Bakıllânî şöyle demektedir:

"Bunu kabul etmek caiz değildir. Bu hadis, sübutu bilinmeyen ahad haberlerdendir. Yani, bu konuda ahad haberler, tevatür derecesine ulaşmamıştır. Zannidir. Dolayısıyla, burada olduğu gibi, asıllardan herhangi biriyle çeliştiği vakit reddedilir."¹⁹⁶

Cuveynî ise:

"*el-Muhtasar*'da, Bu hadis *es-Sahîh*'te tahrir edilmemiştir, derken *el-Burhân*'da, hadisçiler sahih bulmuyorlar, demektedir."¹⁹⁷

Gazzâlî ise *el-Mustasfâ*'da: "Zahir olan, bu hadisin sahih olmadığıdır," demektedir.¹⁹⁸

Şarih Dâvudî de: "Bu hadis gayri mahfuz'dur," demiştir.¹⁹⁹

Bu konuda Reşid Rıza da şu görüşleri ileri sürmektedir:

"Kuşkusuz bu hadis, iki âyetle çelişki arz etmektedir. Rivâyetlerden ve zanni delillerden daha çok kat'i deliller ve usulî din ile uğraşan alimler, bu çelişki karşısında metni cihetinden de olsa, hadisin sahih olmadığına hükmetmişlerdir. Bunların başında, büyük kelam alimleri, Bakıllânî, Cuveynî ve Gazzâlî gelmektedir. Buhârî şarihlerinden Dâvudî de onlar gibi düşünmektedir."²⁰⁰

Ancak, İbn Hacer başta olmak üzere hadisçiler, kelamcıların rivâyetle ilgili görüşlerini hadis bilgilerinin azlığına hamletmişler, adetleri olduğu vechile rivâyetin tevli cihetine gitmişlerdir²⁰¹. Fakat, bu habere

192. Tevbe, 9/80.

193. Tevbe, 9/84.

194. Buhârî şarihleri arasında iki tane Dâvudî vardır. İbn Hacer'in kendisine atıfta bulunabileceği Ebu Cafer, Ahmed b. Said ed-Dâvudî olmalıdır. Hartabî'nin şerhinden azami derece de yararlanarak "*Şerhu'l-Câmi'is-Sahîh*" adlı eseri meydana getirmiştir. İbnü'l-Tin'in kendisinden nakillerde bulunduğu kaydedilmektedir. Bkz. Huseynî, a.g.e., s.63-64.

195. İbn Hacer, *Feth*, VIII/222.

196. İdlîbî, *Menhec*, s.263.

197. İbn Hacer, *Feth*, VIII/222.

198. İbn Hacer, a.g.e., VIII/222.

199. İbn Hacer, ay.

200. Reşid Rıza'nın bu hadisle ilgili değerlendirmeleri için bkz. Menar, IX/696, XXIX/40-43, 104-105; İdlîbî, *Menhec*, s.264.

kelamcılarının rivâyet tekniğinden ziyade, içerik açısından itiraz ettiklerini gözden kaçırmışlardır.

c. Kur'ân Metn'i İle Çelişen Haber:

Müslim'in naklettiği bir haber'de Leyl suresi 3. âyet'in, bugün elimizdeki Kur'ân metninden farklı olduğu görülmektedir. Alkame'den nakledilen haberde şöyle denilmekte:

"Alkame şöyle demiştir: Şam'a gelmiştik. Orada Ebu'd-Derdâ'ya rastladım, bana: 'İçinizden Abdullah'ın kıraati üzere okuyan var mı? diye sordu.' Ben de: Evet, ben okurum, dedim. Peki Abdullah'ın 'Velleyli İza Yağşa' âyetini nasıl okurken öğittin? dedi. Ben, 'Velleyli İza Yağşâ. Ve'z-Zekerî ve'l-Ünsâ' şeklinde okudu, dedim. Ebu'd-Derdâ: 'Allahî, ben de Rasûlullah'ın onu bu şekilde okuduğunu öğittim. Fakat şunlar (Şamîlar) benim onu 've mâ halaka' şeklinde okumamı istiyorlar, ama ben onlara uymuyorum, dedi."²⁰²

Davudoğlu'nun naklettiğine göre Mazerî (453-536), bu kabil haberler dinsizlerin Kur'ânı Kerim'in tevatüren nakledildiğine dil uzatmalarına sebep olur düşüncesiyle, haberi nesh teorisiyle açıklamış ve rivâyetteki şekliyle okuyanların, nesh bilgisi kendilerine ulaşmayan kimseler olduğu yorumunu yapmıştır.²⁰³

Ancak, rivâyeti Mazerî gibi yorumlamaya gerek görmeden asılsız olarak niteleyenler de vardır. Bunlardan birisi Ebu Bekir el-Enbârî (ö.h.328/m.940)'dir. Kurtubî'nin naklettiğine göre O, bu haberle birlikte aynı minvalde bir başka haberi daha aktardıktan sonra şöyle der:

"Bu haberlerin ikisi de **merduttur**. Bu konudaki icmaya terstir. Hamza ve Asım, İbn Mesud'dan müslüman camianın üzerinde ittifak ettiği şekli ile onu nakletmektedirler. İcma ile örtüşen iki senede itibar etmek, icmaya ve ümmete ters düşen bir habere itibar etmekten daha evladır..."²⁰⁴

f. İbrahim (as)'le İlgili Haber

Müslim'de yer alan bir rivâyette İbrahim (a.s)'in üç kere yalan söylediği ifade edilmektedir. Peygamber'in 'sıdk-doğruluk' sıfatına aykırı düşüğü gerekçesiyle buna itiraz edilmiştir. Ebu Hureyre (r.)den nakledilen haber şöyledir:

"..Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuşlardır; İbrâhim (a.s) "üç kerenin dışında asla" yalan söylememiştir. İki Allah'ın zatıyla ilgilidir. Birisi, ben gerçekten hastayım,

201. İbn Hacer, *Feth*, VIII/222,273.

202. Müslim, 6, Mesâcid, 50/282, had.no: 824 (I/565).

203. Davudoğlu, a.g.e., IV/415-416.

204. Kurtubî, *el-Câmi*, XX/81. Haberi Buhârî, 65, Tefsir, 93/2 (VI/84)'de nakletmiştir.

sözü; diğeri ise; "belki bu işi büyükleri olan şu put yapmıştır", sözüdür. Bir tanesi de Sâre hakkındadır...²⁰⁵

Şarihler bu rivâyeti çok değişik şekillerde açıklamışlardır. Fahreddin er-Râzî (h.544-604) bu kabil izahları naklettikten sonra şöyle demekten kendini alamamıştır:

"...Kimileri, bunun İbrahim (s)'den sadır olan bir yalan olduğunu söylemişler ve bu konuda Hz. Peygamberden "İbrahim sadece üç sefer yalan söylemiştir" diye de bir hadis rivâyet etmişlerdir. Birisine; "bu hadis asla kabul edilemez. Zira, İbrahim (a.s)'e yalan nisbet etmek caiz değildir," dedim, bu kişi bana: "Adalet vasfını haiz râvilerin yalan söylediklerine nasıl hükmedilir?" diye karşılık verdi. Ben de dedim ki: "Yalanı, râvilere yahut İbrahim Halil (as)'e nisbet etme tercihiyle karşı karşıya kalındığında, kesin olarak bilinen bir şey varsa o da, râvilere nisbetinin daha münasip olacağıdır, dedim."²⁰⁶

II- Tarihi Vakalarla Çeliştiği İçin Eleştirilen Rivâyetler

a. Mirac hadisi:

Müslim'in Sahihi'nde yer aldığı halde, tarihi gerçeklere ters düştüğü iddiasıyla reddedilen haberler de vardır. İşte bunlardan bir tanesi, mirac olayının Rasulü Allah (s.a)'a peygamberlik gelmezden önce vuku bulunduğunu ifade eden rivâyettir. Şöyleki:

"Şerik b. Abdullah b. Ebu Nemir dedi ki: Enes b. Malik, Rasulü Allah'ın Kâbe mescidinden alınarak yürütüldüğü geceyi bize anlatırken onun şöyle dediğini duydum. Rasulü Allah'a vahiy gelmezden evvel bir gece kendileri, Mescidi Haram'da uyurken, yanına üç kişi gelmiş... Şerik hadisi, Sabit el-Bunânî'nin hadisi gibi bütün detaylarıyla nakletmiş, yalnız hadiste bazı takdim ve tehirler, ziyade ve noksanlar yapmıştır."²⁰⁷

Davudoğlu bu hadisle alakalı olarak şöyle diyor:

"Hadisin Şerik rivâyetinde, İsrâ'nın Peygamber'e vahiy gelmezden önce vaki olduğu bildiriliyorsa da, bu hatadır. Müslim'in de tenbih ettiği gibi Şerik, bu rivâyetinde takdim ve tehirler yapmış, ulemanın asla kabul edemeyeceği vehimlere kapılmıştır. İsrâ hakkında en öncelikle bildirilen kavil, Rasulü Allah'a peygamberlik geldikten onbeş ay sonra olmasıdır. Daha önce vukuuna kail olan yoktur. Zaten Şerik'in makul bir râvî olup olmadığı da ulema arasında ihtilâftir."²⁰⁸

İbn Hacer, *Feth*, VII/574-575.

205. Müslim, 43, Fazâil, 41/154, had.no:2371 (II/1840); Buhârî, Enbiya, 8 (IV/112); İbn Hacer, *Feth*, VI/301-304.

206. Râzî, Fahreddin, *Meftûh*, XIII/148. Râzî'nin görüşüne itiraz edenler de yok değildir. Bunlardan birisi müfessir Âlûsî'dir. O, bu tavrın Râzî'nin hadis formasyonunun yetersizliğinden kaynaklandığını söylemektedir. Bu konuda bkz. Cezâîrî, *Tevcih*, I/209 (dipnot).

207. Müslim, I, İman, 74/262. Hadisi Buhârî, Tevhid, VIII/203'de rivâyet etmiştir.

Bu haber, çok daha erken devirlerde eleştirilmekten kurtulamamıştır. İbn Hazm (383-4/456) tenkit edenlerin başında gelmektedir. O, bu hadisin Buhârî ve Müslim'de yer alıp da te'viline imkan bulunmayan iki hadisten biri olduğunu belirtmiş ve problemin râvî Şerîk'ten kaynaklandığına işaret etmiştir²⁰⁸. Kadı İyaz da İbn Hazm gibi düşünmektedir. Ancak, bazıları haberi müdafâ etmişlerdir. Bunlardan birisi Ebu'l-Fazl b. Tahîr'dir. Bu konuda *el-İntisar li Eyyami'l-Emsâr* isimli müstakil bir risale de kaleme almıştır²⁰⁹.

Münakaşaya konu olan râvî, Şerîk b. Abdullah b. Ebî Nemîr, Ebu Abdullah el-Medenî (ö.h.140/m.757), ile alakalı olarak, kaynaklarda şu bilgiye rastlanmaktadır:

"Enes'ten rivâyet etmiştir. Sahihayn'da hadisi tahrîc edilmiştir. Malik de kendisinden rivâyette bulunmuştur. Yahya b. Maîn ve Nesâî hakkında 'leyse bi kavi' ifadesini kullanmışlardır."²¹⁰

İbn Hacer, Nesâî ve İbn Cârud'un, onun hakkında "kavi değildir", dediklerini; Yahya b. Said el-Kattan'ın ondan hadis nakletmediğini kaydetmektedir. Başkalarıyla çelişmesi halinde, rivâyetinin şaz veya münker sayılacağını, en iyisinin, ayrıldığı noktalar tespit edilip, ferd kaldığı yerleri belirtmek veya çoğunluğun rivâyeti doğrultusunda, onun haberini tevîl etmek olduğunu not etmiştir.²¹¹

b. Ebu Hureyre Hadisi:

Müslim'in İman bölümünde rivâyet ettiği, isnadında Malik b. Enes'in de yer aldığı bir haber de tarihi gerçeklikle çeliştiği için tenkit edilmiştir. Bu rivâyette Ebu Hureyre (r.) şöyle diyor:

"Hz. Peygamber ile birlikte Hayber sefer ettik, Allah bize fethi müyesser kıldı..."²¹²

208. Davudoğlu, Ahmed, a.g.e., II/109.

209. Sanânî, *Tevzîh*, I/128; *Cezâirî, Tercîh*, II/741.

210. İbn Hacer, *Hedy*, s.380; *Feth*, XIII/414-415.

211. İbn Cevzî, *Zu'fâ*, II/40.

212. İbn Hacer, *Feth*, XIII/415. Zehbî bu râvî ile ilgili olarak şunları kaydediyor:

"İbn Maîn ve Nesâî bu zat hakkında: "fena değil", "sağlam değil" dediler. İbn Hazm ise onu tanımamış ve hadis uydurmakla itham etmiştir. Ebu Davud, sika olduğunu söylemiş ve Malik gibi ondan rivâyette bulunmuştur. Şüphesiz sağlamlıkta O, Yahya b. Said el-Ensârî (ö.143/760) ayarında değildir. Onun tariki ile gelen İbrahadisinde mütâbil olmayan lafızlar vardır, ki bunlar Buhârî'nin Sahih'inde yer almaktadır." Zehbî, *Nübeidâ*, VI/159-160; Krş. Hatiboğlu, *Eleştiriler*, s.11.

213. Müslim, I, İman, 183, had.no: 115 (I/108). Haberi Buhârî, 83, Eyman, 33 (VII/235),

Buhâr'nin de naklettiği bu haber, Ebu Hureyre'nin Hayber'e fetihten sonra katıldığına dair gelen rivâyetlerle çelişki arz etmektedir²¹⁴. Bu itibarla Darakutnî:

"Bu hadisi, Buhârî ve Müslim rivâyet etmişlerdir.. Bu bir vehim'dir," demiştir.²¹⁵

c. Ebu Süfyan hadisi:

Tarihi vakıa ile ters düştüğü için eleştirilen bir diğer Müslim hadisi de, Ebu Süfyan'ın Peygamber'den yapmasını istediği üç şeyi içeren hadistir:

"Müslümanlar Ebu Süfyan'ın yüzüne bakmıyor, kendisiyle oturmuyorlardı. Bunun üzerine Rasûlullah'a gelerek: 'Ya Rasûlallah! Üç şey var, onları benim için yapar mısın? dedi. O da, evet karşılığını verdi. Ebu Süfyan: 'Bende arabama en iyisi ve en güzeli Ümmü Habibe binti Ebi Süfyan var, onu sana vereyim, dedi. Rasûlullah: Olur, buyurdular. Ebu Süfyan, Bir de Muâviye var. Onu katında katip yapar mısın? dedi. Rasûlullah, yine, olur buyurdular. Ebu Süfyan: "Bir de beni emir tayin etmeni istiyorum. Ta ki, vaktiyle müslümanlarla çarpıştığım gibi, kafirlerle de çarpışayım, dedi. Rasûlullah, buna da, peki cevabını verdi."²¹⁶

Tarihçi İbn İshak (85-150,3), Rasûlullah'ın Ümmü Habibe'yi Habeşistanda iken Amr b. Umeyye ed-Damrî ile Necâşî'ye gönderdiği dört yüz dinar mihir karşılığı nikahladığını kaydetmektedir²¹⁷. Taberî (ö.h.310) de aynı mahiyette bir habere yer vermektedir.²¹⁸

Dârakutnî (ö.h. 385) de, Ümmü Habibe'nin önceleri Ubeydullah b. Cahş'ın karısı olduğunu, onun Habeşistan'da Hristiyan olarak ölmesi üzerine, Necâşî'nin onu Peygambere nikahladığını, Şurahbil b. Hasene ile de Peygamber'e gönderdiğini rivâyet ediyor.²¹⁹

Bunlara ilaveten kaynaklarda, Rasûlullah ile Ümmü Habibe'nin, Ebu Süfyan müslüman olmadan çok evvel evlendikleri, evlenme haberi Ebu Süfyan'a ulaşınca onun: "kızım erişkindir, dilediğini yapar," dediği yer almaktadır.²²⁰

64, Mağazî, 38 (V/81)'de rivâyet etmiştir.

214. Hz. Peygamber'in Hayber seferine çıktığı günlerde o yeni Medine'ye gelmiş, oradan da Hayber'e geçmiştir. Bkz. Accac Hatib, Muhammed, *Ebu Hureyre Rivâyeti'l-İslam*, s.70. Zeheblî'nin naklettiğine göre ise O: "savaşı bitirdikleri gün, Hayber günü geldim.." diyor. Bkz. Vâkıdî, *Mağazi*, II/636, 683. Zeheblî, *Nubelâ*, II/588; İbn Hacer, *Feth*, VII/393.

215. İbn Hacer, *Hedy*, s.369; Krş., Hatiboğlu, *Eleştiriler*, s.11.

216. Müslim, 44, Fadailü's-Sahâbe, 40/168, had.no:2501 (II/1945).

217. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/224.

218. Taberî, *Zeyülü Tarih'i-Taberî*, s.605, 697.

219. Nakleden Kurtubî, *el-Câmi*, XIV/165.

Diğer taraftan, Rasulü Allah vefat ettiği sırada Ebu Süfyan'ın Necran valisi olduğu iddiaları da tarihçiler tarafından reddedilmektedir. Vakıdî (ö.h.207) şöyle diyor:

"Tarihçiler, Rasulü Allah'ın vefatı esnasında Ebu Süfyan'ın Necran valisi olduğu iddiasını reddetmektedirler. Onlar, Rasulü Allah vefat ettiği sırada onun Mekke'de bulunduğunu, Rasulü Allah'ın Necran valisinin ise o vakit Amr b. Hazm olduğunu, belirtmektedirler."²²¹

İbn Hacer'de aynı kanaattir.²²²

Sadece İbn Kayyim Ebu Süfyan'ın Necran'a vali tayin edildiğine dair bir kayıt dölşmektedir.²²³

Bu tarihi bilgilerden de hareket ederek İbn Hazm, rivâyetin uydurma olduğunu söylemiş ve:

"Bu uydurmadır. Uydurma olduğunda da hiç şüphe yoktur," demiştir.²²⁴

İbn Hazm, hadisteki problemin râvi İkrime b. Ammar'dan ileri geldiğini ifade etmiştir. Nevevî'de bu hadisin müşkil hadislerden biri olduğuna dikkat çekmiştir.²²⁵

İbn Salah (ö.h.643), İbn Hazm'ın sözüne şiddetle karşı çıkmış ve Ebu Süfyan'ın nikahın yenilenmesini(!) istediğini söyleyerek tevile yönelmiştir. İbn Kesîr (701-774), bu konuda müstakil bir risale kaleme almış ve hadisi tevil etmiştir. Ebu Süfyan'ın Rasulü Allah'a evlenme teklif ettiği kişinin Ümmü Habibe değil, onun kızkardeşi Azze olduğunu, râvilerin yanlışlıkla bu ismi, Ümmü Habibe zannettiklerini belirtmiştir.²²⁶

Ebu'l-Vefa el-Kuraşî ise, tevil çabalarının taasup ürünü olduğuna işaret etmiştir.²²⁷

İbn Kayyim, "*Cildu'l-Efhâm*"da, bu konuda alimlerin görüşlerini bir araya toplamış, sonra da tek tek onları münakaşa etmiştir. Sonunda ise:

"Doğrusu hadis, gayrı mahfuz'dur demiştir."²²⁸

220. İbn Hacer, *İsâbe*, IV/306; İbn Abdilber, *İstîâb*, (İsabe'nin kenarında) IV/305.

221. İbn Abdilber, *İstîâb*, II/190.

222. İbn Hacer, *İsâbe*, IV/179.

223. İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, I/125.

224. İbn Hazım, *İhkâm*, VI/199; Sanâni, *Tavzîh*, I/129-130.

225. İbn Hazım, *İhkâm*, VI/198-199; Sanâni, a.g.e., I/130.

226. Tahânevî, a.g.e., s.278-288.

227. Tahânevî, a.g.e., s.288.

Son devir alimlerinden Ebu Şehbe, hadisi vehm ve galat nevinden saymış, cerh ve tadil imamlarından hiçbirinin râvî İkrime'yi hadis uydurma ile itham etmediklerini söyleyerek, hadisin uydurma addedilemeyeceğini belirtmiştir.²²⁸

d. Kıyamet'in Vaktini Tayin Eden Hadis

Vakıa ile çeliştiği iddiasıyla reddedilen hadislerden birisi de, kıyamet'in ne zaman kopacağı ile ilgili hadistir. Hadiste şöyle denilmektedir:

"Bir adam, Rasulüallah'a: kıyamet ne vakit kopacak? diye sormuş. O esnada yanında da Ensar'dan Muhammed isminde bir çocuk varmış. Rasulüallah: Eğer bu çocuk yaşarsa, o ihtiyarlamadan, kıyamet kopacaktır, demiş."²²⁹

Hız. Âişe'den gelen bir rivâyette ise, bedeviler Rasulüallah'ın yanına geldikleri vakit, O'na kıyametin ne zaman kopacağını sormuşlar. O da içlerinden en genç olanlarına bakıp, şayet bu yaşarsa, o ihtiyarlamadan kıyametiniz kopacaktır, buyurmuştur.²³¹

Hadisin bazı varyantlarında ise, yüzyılın sonunda kıyametin kopacağı söylenmektedir.²³²

Hadiste geçen "kıyamü's-saa- kıyametin kopması" tabirini, mutlak anlamında dünyanın son bulması manasında anlayanlar, tarihi vakıa ile çeliştiğini ileri sürerek reddetmişlerdir. Bu ifadeyi, daha özel manada, o asırda veya o mecliste bulunanların hayatlarının sona ermesi anlamında alanlar hadisi sahih bulmuşlardır.

İdlibî'nin hadisle ilgili yorumu şöyledir:

"Bu hadis müskildir. Zira, zahiren, Rasulüallah'ın vefatından kısa bir süre sonra kıyametin kopacağına delalet etmektedir. Bu süre ise, Rasulüallah'ın sağığında küçük çocuk olan birinin ihtiyarlayamayacağı kadar bir süredir."²³³

İbn Kuteybe (ö.h.276)'nin müdafası şöyledir:

"Bu hadisten râvîler, bir kelime düştürmüşlerdir. Ya unuttuklarından dolayı veya bu esnada Rasulüallah'ın sesini biraz kısmış olmasından dolayı duymadıkları için

228. İbn Kayyim, *Zâdu'l-Medd*, I/53-56.(?)

229. Ebu Şehbe, *Difaun anî's-Sünne*, s.186. Rivâyette ilgili olarak Hatiboğlu hocamız junları söyler: "...Yine bu hadis, Müslim'in asıllar'dan sayılan hadislerindedir. Yani, mütâbaât, mükerrerât veya şevahid hadislerinden değildir. İbnü'l-Esr (ö.630/1232)'e göre, "bu hadis Müslim'in vehimlerindedir." Hatiboğlu, *Eleştiriler*, s.14.

230. Müslim, 52, Fiten, 27/137, had.no. 2953. (III/2269).

231. Müslim, a.g.y., 27/136.

232. Hadisi, Ahmed, Müsned, III/213, 228-229'da, Buhârî, Fiten, Tefsir, Rikak bölümlerinde rivâyet etmiştir.

böyle yapmışlardır. Hiç kuşkusuz Rasûlullah: "Sizden bugün hayatta olan hiçkimse, o gün sağ olmayacaktır" demiştir. Yani, o mecliste bulunanlardan veya sahabe-den hiçkimse. Râvi burada 'minküm-sizden' kelimesini düşürmüştür.²³⁴

Rağıb Isfahânî (ö.h.502) hadiste geçen '**es-Saatu**' kelimesinin, belli bir asrın son bulması anlamına gelebileceğini söyler.²³⁵

İbn Hacer (ö.h.852) de, Kadı İyaz'ın;

"Âişe, hadisi, Enes hadisini tefsir etmiştir. Maksad, söze muhatap olan kimselerin kıyametidir. Nitekim sahabeden en son vefat eden h.110'da Ebu Tufeyl Amir b. Vâsile'dir. Binaenaleyh, bu hadis doğru tecelli etmiştir," dediğini nakleder.²³⁶

İbn Cevzî ise:

"Rasûlullah'ın bazı şeylere kıyasla karar verdiğini, kıyasın ise muteber bir delil olduğunu hatırlatarak, Peygamber kendisine kıyametin çok yakın olduğuna dair inen âyetlerden, bu sürenin bir asrı aşmayacağını zannetmiş, hatta bu sebeple Deccal'in kendi sağlığında çıkması ihtimalinden bile bahsetmiştir," diyor.²³⁷

e. Emzirme ile ilgili Hadis

Müşahede'nin tekzib ettiği iddia edilen haberlerden birisi de, Hz. Âişe kanalıyla gelen raza'a-emzirme ile ilgili hadistir.

"Âişe: 'bilinen on defa emzirme, hurmeti gerektirir (âyeti), Kur'an cümlesinden idi. Sonra bu sayı, beş malum emme ile neshedildi. Rasûlullah vefat ettiğinde, bunlar Kur'an'da okunuyordu., demiştir."²³⁸

233. İdlibî, *Menhec*, s.281.

234. İbn Kuteybe, *Te'vîl-i Muhtelifi'l-Hadis*, s.99.

235. İbn Hacer, *Feth*, XI/305-306.

236. İbn Hacer, a.g.e., ay.

237. Aynı yer. İbn Cevzî'nin elimizde bulunan eserlerini taramamıza karşın, bu ifadeleri bulmak mümkün olamamıştır. İbn Hacer ise kaynak vermemektedir.

238. Müslim, 17, Razâ', 6/24, had.no:1452. (II/1075). Müslim'de yine burada olduğu gibi önce inzal edilip de bir müddet okunduktan sonra neshedildiği söylenen bazı rivâyetler vardır. Bunlardan bir tanesi, Bi'r-i Ma'na katliamında hayatını kaybedenlerle ilgilidir. Hz. Enes'ten gelen rivâyette Allah Te'âlâ'nın onlar hakkında bir âyet indirdiği ve bunun daha sonra neshedildiği belirtilmiştir. Müslim, 5, Mesâcid, 54/297, had.no:677 (I/468). Haberlerin neshe konu teşkil edip etmedikleri bir yana, bu haber'in ravilerinden birisi de Malik b. Enes'tir. Haberi kendisinden Yahya b. Yahya nakletmektedir. Ancak, *Muvatta'*'ın çok meşhur iki nüshası olan Yahya b. Yahya el-Leylî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî nüshalarında bu haber mevcut değildir. Leylî, *Muvattâ'*, 9, Kasr'u's-Salât, 16/48 (I/159); Şeybânî, *Muvattâ'*, 72, Babu'l-Kunût, had.no:242, s.91. Her iki nüshada da İbn Ömer'in kumut yapmadığına ilişkin müşterek bir rivâyet vardır. Ancak, *Muvatta'*'ın en son râvisi Ebu Mus'ab ez-Zühri (150-242) nüshasında habere yer verilmiştir. Ebu Musab, *Muvattâ'*, 31, Babu'l-Câmii'l-Taâm ve'ş-Şarâb, had.no:1964 (II/112). Bu son nüshanın diğer *Muvattâ'* nüshalarından, özellikle de Leylî nüshasından önemli farklılıklar arzettiği bilinmektedir. (Ebu Musab, a.g.e., I/40-42).

Diğer taraftan Malik'in bu haberi kendisinden naklettiği hocası İshak b. Abdullâh b.

Rivâyette zikredilen, ne on emme ve ne de beş emmeyle ilgili âyetler bugün Kur'an'da mevcut olmadığı için, böyle bir iddianın Kur'an'ın tahrif edildiği gibi yanlış bir kaniya yolaçacağı gerekçesiyle bu haber reddedilmiştir. Hadise itiraz edenlerden Ebu Cafer Tahavi (229-321) şu görüşleri ileri sürüyor:

"Bu haberi, *Abdullah b. Ebu Bekir*'den başka hiç kimsenin naklettiğini bilmiyoruz. Bize göre bu, yani, Aişe'den rivayet ettiği; Rasûlullah'ın vefatında bunların Kur'an âyeti olarak okundukları ifadesi, onun bir *vehmi*'dir. Şayet böyle olsaydı, Kur'an'ın diğer kısımları gibi namazlarda okunması caiz olurdu. Haşa, ne böyle bir şey ve ne de Kur'an dışında ondan birşeyler kalmış olması asla söz konusu değildir... Bu hadiste, *Abdullah b. Ebi Bekir*'in, *Kasım b. Muhammed* ve *Yahya b. Saïd*'in rivâyetine ilavede bulunduğu bir delil de şudur: Biz, bu hadisi *Abdullah b. Ebi Bekir*'den sadece *Malik*'in naklettiğini biliyoruz. Bilahere, *Malik* onu terketmiş, kabul etmemiştir. Ve rivâyetin aksi istikamette fetva vermiştir. Ona göre, az ya da çok her tür emme hurmeti gerektirir. Şayet, hadis sahîh olsa ve Allah'ın kitabında da bulunsaydı, o taktirde *Malik*, ona muhalefet edip, başka türlü fetva vermezdi."²³⁹

Serahsi (ö.h.490) de bu habere şiddetle karşı çıkar ve şöyle der:

Ebi Talha'dır. İbn Abdilber'in beyanına göre *Malik* bu zattan onbeş hadis nakletmiştir. Bu haberler arasında Müslim rivâyeti yer almamaktadır. İbn Abdilber, *Tecrid*, s.14-18; Yine İbn Abdilber, *el-İstizkar*'da konut'a dair bütün haberleri nakletmiş, fakat bu versiyona atıfta bulunmamıştır. *İstizkar*, V/165, VI/198-203. Gerçi *Dürakutnî*, *Malik*'in, *İshak*'tan dördü ihtilaflı, onsekiz rivâyet aldığını söyler. Bunun da *Muvatta* dışındaki rivâyetlerden olduğuna işaret eder. Bkz. *Dürakutnî*, *Ahâdisu'l-Muvattâ*, s.15,35.

Aynı rivâyet'in hem *Malik* hem de başkaları kanalıyla *Buhârî* tarafından da naklediliyor olması haber'in rivâyet tekniği açısından muteber kabul edildiğini göstermektedir. Ancak kaynak olarak gösterilen *Malik*'in kendi eserinde rivâyetin yer alıp alması noktasındaki ihtilaflar ve rivâyetin içeriği özel olarak haber'in tetkikini gerektirmektedir. Zira neshe konu teşkil eden âyet ne bir emir ve ne de bir yasak ihtiva etmemektedir. Sadece *Bi'r-i Mâüne* katliamında âhirete intikal eden şehidlerin bir arzusu müslümanlara duyurulmaktadır. Böyle bir âyetin neshindeki gerekçe ne olabilir?

Diğer bir mensuh âyetler bahsi de *Ebu Musa el-Eşâri*'den gelen bir rivâyette konu edilmektedir. *Zekât* bölümünde yer alan bu rivâyette, *Âdem* oğlunun açgözlülüğü sözkonusu edilmektedir. *Berâe* suresi uzunluğunda, yani 129 âyet civarında olan bu sure sonradan neshedilmiştir ve *Ebu Musa (r.)* bu sureden sadece sözkonusu âyeti hafızasında tutabilmiştir. Aynı rivâyette mehsuh başka bir sure ve âyete de işaret edilmektedir. Bkz. *Müslim*, 12, *Zekât*, 39/119, had.no.1050 (I/726).

Bu haber, *Müslim*'in en çok tenkit alan râvisi *Süveyd b. Saïd*'ten nakledilmektedir. İkincisi haber'in *Enes (r.)* versiyonlarında metin Hz. Peygamber'in bir sözü olarak bildirilmekte, bir tek versiyonunda Hz. *Enes*, bunun Peygamber (sa.)'in kendi sözü mü, yoksa indirilmiş bir âyet mi olduğunu bilemediği belirtilmektedir. İbn Abbas rivâyetinde de onun bu konuda mütereddit olduğu kaydı vardır. Bkz. *Müslim*, 12, *Zekât*, 39/116-118, had.no:1048-49 (I/725-26). Ve tabii, burada da neshe konu olan şeyin bir emir veya yasak değil, haber olduğu görülmektedir. Nesh doktrini bakımından çözümlenmesi gereken bir problemdir. Bunun da müstakil olarak tetkiki gerekmektedir.

239. *Ebu'l-Mahasin*, *Yusuf b. Musa*, *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsâr*, V

Bu sözün batıl olduğuna delil, Allah Teâlâ'nın: 'Kur'an'ı biz indirdik, onu biz muhafaza edeceğiz,' sözüdür²⁴⁰. Sabittir ki, Rasulüallah'ın vefatından sonra nazil olacak (!) bir vahiyle şeriatın neshi diye bir şey sözkonusu değildir. Şayet bunu, O'na vahyolanın bir kısmı için caiz görecektir olursak, o taktirde, hepsi için de caiz olması gerekir. Binaenaleyh, böyle birşey, zaman içerisinde vahiyle sabit hiçbirşeyin kalmamasına yol açar. Bundan daha çirkin ne olabilir? Kim bu kapıyı açarsa, bugün elimizde olanların bir kısmının veya tamamının Rasulüallah'ın şeriatı ile çelişip çelişmediğinden emin olamaz... Bu kabil âhad haberler, şaz'dır, sahih değildir. Aişe'nin hadisi de sahih olamaz. Zira, hadiste deniliyor ki, sahife sedirin altında idi. Biz Rasulüallah'ın defin işleri ile meşgul olurken, eve bir oğlak girdi ve onu yedi. Böyle bir şeyle, o hafızalardan da silinmeyeceği gibi başka bir sahifeye yazılması da zor bir şey değildir. Böylece, bu hadis'in asılsız olduğu anlaşılmış oluyor.²⁴¹

İbn Humam (ö.h.861) ise şu mütalayı serdeder:

"Nasih'in Rasulüallah'ın vefatına yakın olduğu iddiası tutarı değildir. Ancak, külli bir nesh (emme ile ilgili her iki durum) kabul edilirse belki! Aksi taktirde Kur'an'dan neshedilmediği halde birşeylerin kaybolup, yok olduğunu söylemek icap eder. Nitekim Râfızîler aynımsı iddia ediyorlar. Veyahut, beş emme ile ilgili âyetin şimdi Kur'an'da okunuyor olması icap eder..."²⁴²

İbn Hümam, hadisin senedi sahih olmasına rağmen, **batını inkıttan** dolayı kendisiyle ihticacın batıl olacağını vurgulamaktadır.²⁴³

Hadisi müdafa edenlerden İbn Kuteybe ise, oğlağın yazılı sahifeyi yemesinde bir gariplik bulunmadığını, keçinin mübarek bir hayvan olduğunu söyler ve faziletine dair birtakım rivâyetler naklettikten sonra şöyle der:

"Allah Teâlâ, bir şeyi iptal etmek istediği zaman, onu zayıf bir şeyle de kuvvetli bir şeyle de iptal eder."²⁴⁴

Son devir hadisçilerinden Âzîmâbâdî, nesih Rasulüallah'ın vefatına yakın gerçekleştiğinden, neshedildiğini duymayan kimselerin, vefatından sonra dahi, bu âyetleri okumaya devam etmiş olabilecekleri ihtimalini ileri sürer.²⁴⁵

f. Siyâsî İçerikli Haberler

Müslim'in Sahih'i'nde, özellikle Fiten ve İmâre bölümlerinde yer alan bazı rivâyetler de eleştiriden nasibini almıştır. Bu rivâyetler, erken dönem İslam toplumunun siyasi gelişmeleri ile irtibatları kurularak tenkit

321; Mahmud, Abdülmecid, *Ebu Cafer Tahâvi ve Eserühü fi'l-Hadis*, s.243.

240. Hicr, 15/9.

241. Serahsî, *Usûl*, s.79.

242. İbn Hümam, *Fethu'l-Kadir*, III/440.

243. İbn Hümam, a.g.e., ay.

244. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.312-313.

edilmişlerdir. Emevî halifelerine işaret eden haberler, dönemin mahsulü olarak görülürken, onların tatbikatına tepki sonucu ortaya çıkan fikirlerin de kimi rivâyetlere aksettığı düşünülmüştür. Misal olması bakımından bir kaçını zikretmek istiyoruz.

Ebu Hureyre (r.)'den nakledilen bir haberde şöyle denilmektedir:

"Hz. Peygamber: Ümmetimi, Kureyş'e mensup şu hayy (kabile) mahvedecektir, dedi. İnsanlar: Ne emir buyurursunuz? Deyince, Peygamber: Keşke insanlar onlardan uzak dursalar, dedi"²⁴⁵

Bu kabil haberleri, siyasi şartların bir ürünü olarak kabul etme eğiliminde olan M. Said Hatiboğlu hocamız, bu kabil rivâyetlere dair malumat verdikten sonra şu önemli değerlendirmeyi yapmaktadır:

"...Üç büyük muhaddis tarafından müştereken rivâyet edilmiş olan bu hadis, hadis tenkidi tarihi bakımından pek şayan-ı dikkat bir misal teşkil etmektedir. Şöyle ki, *Müsted*'de bu hadisi rivâyet ettikten sonra, İmam Ahmed'in oğlu Abdullah, şu mühim açıklamada bulunmaktadır: "Babam ölüm döşeğinde bana şöyle dedi: Bu hadisi çiz, sil (idrib ala hâze'l-hadis), çünkü, Hz. Peygamber'den mervi hadislere aykırıdır." Kasteddiği hadis ise: "Dinleyin, itaat edin ve sabredin" idi". Ahmed b. Hanbel'in bu metin tenkidi ile ilgili olarak Şafî Sübkî (727-771/1327-1370): "Bu hadisin lafza, meşhur hadislerle aykırı olduğu için, isnadındaki râvîlerin sikalığına rağmen (İmam Ahmed) onun atılmasını emretmiştir" diyor. (T.Şafiiyye, II/33.) Bu Keyfiyet, isnadı söz götürmez olan her hadisin, mutlaka sahih olması gerekmediğini, otoritesi müsellemler bir muhaddisin tatbikatıyla gözler önüne sermektedir."²⁴⁷

Müslim'in İmare bölümünde naklettiği bir grup hadis vardır ki, bunlar ilk hicri asrın siyasi profilini önceden haber verir mahiyettedir. Bu rivâyetler biraraya getirilip, sonraki hadiselerle irtibatları arandığı zaman adeta haberler, olayların önceden yazılmış senaryosuymuş gibi bir izlenim vermektedir. Yahut, olayların arkasından mizansene dönüştürülmüş rivâyet formları olarak görülmektedir. İşte bu kabil haberlerden biri de iyi halifelerin kaç tane olduğuyla ilgilidir.

"Cabir b. Semure şöyle demiştir: Peygamber'i: 'oniki halifenin idaresi süresince İslam aziz olacaktır.' derken işittim. Sonra bir şey söyledi, anlayamadım. Babama sordum, ne dedi? diye: 'Hepsi de Kureyş'ten olacak' dediğini söyledi."²⁴⁸

Müslim bu haberi, sekiz farklı versiyonla nakleder. Hatiboğlu hocamız tarihi siyasi olaylar çerçevesinde bunları şöyle değerlendirir:

245. Azimâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VI/68.

246. Müslim, 52. Fiten, 18/74, had.no:2917 (III/2236) hadisi, Ahmed, II/301; Buhârî, 61. Menakıb, 25/IV, 177'de rivâyet etmişlerdir. Bu nevi haberlerin tenkidıyla ilgili olarak bkz. Hatiboğlu, *Siyâsi-İctimâî Hadiselerle Hadis Mündesebetleri*, s.12, 17, 23, 41, 44.

247. Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, A.Ü.İ.F.D., XXIII/196.

"Kureyş'in çıkaracağı halifelerin sayısı mevzuunda kat'i rakamlar veren rivâyetler eksik değildir. Bunlara göre, ahir zamana kadar Hilafet Kureyş'in inhisarında kalacak ve onlardan, Hz. Musa'nın nakibleri sayısına²⁴⁹, oniki Halife (Emir) gelecektir.

Tarihi vakıaların karşısında, bu ifadelerin mantıkî izahını yapmak, onları sahih kabul eden şarihleri epey bocalatmış, birbirini tutmaz görüşlere sürüklemiştir. Öyle görünüyorki, Emevî sultasına tahammül edebilmenin son haddine vardığı çevrelerde teşekkül eden kanaat, müteakiben hadisler şekline bürünmüştür. Fillen halifelik yapmış kimseler, ilk asrın sonunda, mezkur sayıyı bulduğuna göre, bu rivâyetin tedavül zamanını, bu çerçeve içinde düşünmek uygun olur zannediyoruz."²⁵⁰

Bu kabil haberlerle ilgili olarak klasik dönem alimlerimiz yukarıda naklettiğimiz türden yorum ve izahlara asla yaklaşmamaktadırlar. Onlar, adetleri vechile haberleri isnadlarına bakarak değerlendirmekte, medlüllelerinden ne gibi hükümler çıkacağı üzerinde durmaktadırlar. Nitekim bu haberlerle alakalı olarak İbn Hacer, sayfalarca mütala serdetmesine rağmen rivâyetlerle ilk dönemin siyasi-sosyal hadiseleri arasında en ufak bir ilgi kurmak aklına gelmemektedir.²⁵¹

Ancak, dolaylı da olsa, bu haberlerin içeriğine itirazın izlerini klasik devirlerde de görüyoruz. Mesela İbn Hazm, hilafet konusunda Haricilerin ve Mütezilenin yaklaşımını nakleder ve şöyle der:

"...Bu fırkaların hiç birisinin delili yoktur. Hariciler ve bazı Mutezililer, imamın Kureyş dışından biri olmasını caz görmüşlerdir. Arap olsun acem olsun, imamete kitab ve sünneti kim tathik ederse o layık olur, demişlerdir."²⁵²

Durar b. Amr, daha da ileri giderek: asi davranışında alaşağı edilmesi kolay olsun diye, Kureyş dışından, aşireti zayıf olan birisinin hilafet makamına getirilmesi daha iyi olur, demiştir.²⁵³

Her halukarda, siyasi, sosyal ve kültürel olaylar ile rivâyetler arasında ne gibi bir irtibat bulunduğu konusu rivâyetlerin tahlilinde gözardı edilemeyecek bir husustur. Bu aynı zamanda, haberleri kritik ederken bir tarih perspektifine sahip olmayı da zorunlu kılmaktadır.

248. Müslim, 33, İmare, 1/7, had.no:1821(II/1452-1453).

249. "Ka'bu'l-Ahbar, bu adedi Tevratta bulmaktadır. Nuaym. İslam olan Yahûdilerin ekseriya Şiaya intisaplarına sebep olarak İbn Teymiyye, onların Tevratta bu rakamı bulmuş olmalarını ileri sürüyor. *Minhâcu's-Sünne*, IV/207. Krş. *Eski Ahid, Tekvîn*, XVII/20." Hatiboğlu'nun notu, *Hilafetin Kureyşlülüğü*, s.197 (dipnot, 315).

250. Hatiboğlu, a.g.m., s.197.

251. İbn Hacer, *Feth*, XII/97-102.

252. İbn Hacer, a.g.e., XII/103.

253. İbn Hacer, a.g.e., XII/104. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hatiboğlu a.g.m., s.162.

g. Yere Batan Ordu:

Müslim'de yer alan, fitnelerle ve kıyamet'in vakti ile ilgili rivâyetler içerisinde de problemlili olanları vardır. Bunlardan bir tanesi Abdullah b. Zübeyr zamanında Mekke'ye yönelen bir ordunun Medine yakınlarında yere batacağını anlatan rivâyettir. Haber şöyledir:

"...Übeydullah b. Kâbiyye'nin şöyle dediği nakledilmiştir: 'Ben de beraberlerimde olduğum halde Haris b. Ebî Rebi'a ile Abdullah b. Safvan *Ümmü'l-mü'minin Ümmü Seleme*'nin yanına girdiler. Ona, batırılacak olan orduyu sordular. *Bu mesele İbn Zübeyr'in hilafeti günlerindedir.* Ümmü Seleme şöyle cevap verdi: 'Rasulullah (sa.): Ka'be'ye birisi sığınacak ve kendisine bir ordu gönderilecek. Bunlar çölde yere batırılacaklar' buyurdu. Ben: Ya Rasulallah, zorla götürülenlerin hali ne olacak? Diye sordum; O da onlarla batırılacak, fakat, kıyamet gününde Allah onu niyetine göre diriltecek, dedi."²⁵⁴

Müslim bu haberi, sekiz farklı versiyonla nakleder. Rivâyetlerin kısmında Ümmü Seleme, kısmında Hafsa, kiminde ise Âişe (r.)'nin ismi geçerken bazılarında sadece "müminlerin annesi" ifadesi yer alır. Haberin içeriğinden de anlaşıldığı üzere bu rivâyet İbn Zübeyr'in hilafeti zamanında söylenilmiştir. Konunun asıl versiyonu ise Ümmü Seleme'ye nisbet edilen versiyondur. Kadı İyaz, Ebu'l-Velid el-Kettânî (?)'nin itirazını nakleder²⁵⁵. Zira, Ümmü Seleme' Muâviye'nin hilafeti döneminde h.59'da vefat etmiştir. Bu durumda İbn Zübeyr'in hilafet zamanına yetişmesi tarihen imkansızdır. O'nun 59 hicri'de vefat ettiğini Vakıdî ve İbn Sa'd gibi tarih otoriteleri de kaydetmektedir. Hatta İbn Sa'd, cenaze namazını Baki' mezarlığında Ebu Hureyre'nin kıldırıldığını kaydetmektedir.²⁵⁶

Ancak hadisçiler, Müslim'in bu rivâyetini de gerekçe göstererek, Ümmü Seleme'nin vefat tarihini Yezid b. Muâviye'nin hilafeti zamanına tehir etmektedirler. İbn Hibban 61'in sonu derken, Ebu Nuaym 62 olduğunu söylüyor. İbn Abdilber, Zehebî ve İbn Hacer de bu kanaattedirler²⁵⁷. Özellikle Zehebî ve İbn Hacer'in Vakıdî'ye bu konuda yüklenmeleri dikkat çekmektedir. Vakıdî'nin Ümmü Seleme'nin vefat tarihini iki sene önceye almadaki maksadının ne olacağı sorusu cevapsız kalmaktadır. Zehebî'nin onun mutemet olmadığını söylemesi, söz konusu Müslim hadisini delil getirerek onun yanlış olduğunu ifade etmesi, İbn Hacer'in de bu habere dayanarak Vakıdî'yi kinaması hadisçilerin tarihçilere karşı mutad tutumlarından birisi olmalıdır. Fakat burada esas problem, erken devirlerle ilgili olarak yapılan tarihlendirmelerde kime itibar edileceğidir. Hadisçi-

186.

254. Müslim, 52, Fitn, 2/4, had.no, 2882 (III/2208-2209). Bu rivâyet üzerine özel bir çalışma ve değerlendirme için bkz. Ünal, I. Hakkı, 'Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih: 'Yere Batırılacak Ordu' Rivayeti', *İslâmiyyât*, I/II/1988, s.39-51.

255. Müslim, Sahih, III/2209 (dipnot, 1); Davudoğlu, a.g.e., XI/303.

256. Vakıdî, a.g.e., I/344; İbn Sa'd, a.g.e., VII/87, 96.

ler, Ümmü Seleme'nin vefatı ile ilgili tarihlendirmede kriter olarak vefatla ilgili bir haberi değil de, hadis kaynaklarındaki bir rivâyeti esas alıyolar. Halbuki tarihçiler bizzat vefat olayını haber veriyorlar.²⁵⁸

Burada bir diğer nokta da şudur, Ümmü Seleme'nin vefat tarihi 61 veya 62 olsa dahi bu İbn Zübeyr'in hilafeti zamanına denk gelmiyor. Evet İbn Zübeyr Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra h.61'de baş kaldırmıştır. Ancak bu tarihte ne kendisine biat edilmiş ve ne de o Mekke, Medine gibi bölgelerde egemen olabilmıştır. Bu senenin hac mevsiminde halka yine Yezid'in valisi **Velid b. Utbe** riyâset etmiştir²⁵⁹. Hicri 62 senesinde de İbn Zübeyr egemen olabilmış değildir. Bu senede yine hac **Velid b. Utbe**'nin başkanlığında yapılmıştır²⁶⁰. Ancak, hicri 63'de Abdullah b. Zübeyr hacda riyaset yapmış ve bu tarihten itibaren hakimiyet kurabilmiştir. İbn Zübeyr'in o tarihte 'el-Âiz-sığınan' diye isimlendirilmiş olması da tetkik ettiğimiz rivâyet açısından manidardır²⁶¹. Kendisine biat edilmesi ise Hicri 64'de vuku bulmuştur. Vakıdî'nin naklettiği bir haberde hicri 64'ün Rebiu'l-âhir'inde Yezid b. Muâviye'nin ölüm haberi geldiği, bunun üzerine Abdullah b. Zübeyr'in halkı kendine biat etmeye çağırdığı, halkın da biat ettiği ancak, bütün ısrarına ve baskısına rağmen İbn Abbas ve İbn Hanefiyye'nin kendisine biat etmediği nakledilir²⁶². Bu durumda, ister İbn Hibban, Zehebi ve İbn Hacer'in dedikleri gibi Ümmü Seleme'nin vefatı hicri 61 olsun, isterse, Ebu Nuaym'ın dediği gibi hicri 62 olsun netice değişmemektedir. Yani her halukarda Ümmü Seleme (r.) İbn Zübeyr'in hilafeti devrine yetişmiş olmamaktadır.

Hz. Hafsa'nın hicri 41 veya 45'de²⁶³ Hz. Âişe'nin de hicri 57-58'de²⁶⁴ vefat ettikleri dikkate alınır, onların da İbn Zübeyr dönemine yetişmedikleri kendiliğinden anlaşılır.

Rivâyetin metninden hareketle bu durumun İbn Zübeyr olayına has bir haber olduğu açıkça anlaşılır. Haberin metninde geçen "seyeüzü âzun-sığınan biri sığınacak" tabiri ile İbn Zübeyr'e 'âiz' sıfatı verilmesi arastırda da manidar bir ilişki vardır. Râvi Ümmü Seleme'nin ise İbn Zübeyr'in hilafeti döneminden çok önce vefat etmiş olması, haberi tarihi gerçeklik bakımından problemlili hale sokmaktadır. Diğer taraftan tarih kaynaklarının-

257. Zehebi, *Nubela*, II/210; İbn Hacer, *İsâbe*, IV/460.

258. İlk asırlardaki olayların tarihlendirilmesi konusunda Vakıdî'nin isabetliliği için bkz. Keversî, *Kelimetun anî'l-Tabakâtî'l-Kübra*, s.v., *et-Tabakât*'in baskısına yazdığı mukaddime, Misr, 1357.

259. Taberi, *Tarih*, V/477.

260. Taberi, a.g.e., V/481.

261. Taberi, a.g.e., V/494. İbn Sa'd'ın naklettiği bir haberde İbn Zübeyr'e 'el-âiz' sıfatının nasıl verildiği tafsilatıyla anlatılır. Zehebi, *Nubela*, III/372.

262. Zehebi, *Nubela*, III/372. İbn Zübeyr'in h.64/m.683'de halife tanınmasına dair bkz. Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, I/163 (ikinci fitne dönemi kronolojisi).

263. İbn Sa'd, a.g.e., VIII/86, Zehebi, *Nubela*, I/229.

da yere batan bir ordudan da bahsedilmemektedir. Tarih kaynaklarının verdiği bilgiye göre ise buna benzer bir olay hicri 65'te Rebeze'de yaşanan olaydır²⁶⁵. Bu tarihte ise Ümmü Seleme, darı bekaya irtihal edeli yaklaşık altı sene olmuştur.

Hafsa versiyonunun sonunda bir adamın:

"Senin üzerine şahidlik ederim ki, sen Hafsa'ya asla yalan isnad etmedin, Hafsa üzerine de yemin ederim ki, O, Hz. Peygamber'e asla yalan nisbet etmedi."²⁶⁶

demesi bunun tarihen yaşanmış bir vakıya binanen söylenildiğine hamle-dilebilir.

Şu halde *Ümmü Seleme* haberi hangi cihetten bakılırsa bakılsın, tarihi bakımdan müşkil gözükmemektedir.²⁶⁷

III. Bedihî Gerçeklere Ters Düştüğü İçin Eleştirilen Hadisler

Müslim'in bazı hadisleri de bedihî gerçekler ve akıl ilkeleri ile ters düştüğü gerekçesiyle eleştirilmiştir. İşte bunlardan birkaçı:

a. Hz. Musa ile Azrail'in Polemiği

Hz. Musa ile Azrail'in münakaşa ve kavgasını konu edinen rivâyet, bedihî gerçeklerle çeliştiği için reddedilmiştir. Haber şöyledir:

"Ölüm meleği Musa'ya gönderildi ve O'na: Rabbına icabet et, dedi. Melek, gelince Musa ona bir tokat vurarak gözünü çıkardı. Melek Rabbına döndü ve: Beni, ölümü istemeyen bir kuluna gönderdin, dedi. Allah, gözünü kendisine iade etti ve: O'na git ve elini bir ineğin sırtına koymasına, kendisine elinin örttüğü kıl adedince ömür verileceğini, söyle dedi. Musa: Rabbim! Sonra ne olacak? Dedî. O da: Sonrası ölüm, karşılığını verdi. Musa: O zaman, şimdi, dedi. Ve Allah'tan, kendisini arzı mukaddese bir taş atımı mesafeye yaklaştırmasını, istedi."²⁶⁸

Hadisi reddedenlerden Ebu Reyze: "Bu hadisten israiliyyat fıskırıyor,"²⁶⁹ derken, merhum Muhammed Gazzali, hadisin sened bakımından sahih olduğunu, ancak metninin şüphe irad ettiğini ifade ediyor ve şöyle diyor:

264. Zehebi, *Nubela*, II/192.

265. Taberî, a.g.e., V/612.

266. Müslim, 52, Fiten, 2/6, had.no:2883, (III/2210).

267. Bu haber vesilesiyle belirtmekte yarar vardır ki, fiten ve eşratu's-saa ile ilgili haberler hangi rivâyet kaynağında yer alırsa alsın ciddi problemler içermektedir. Türkiye'de hadis tetkiklerinin başlamasında önemli yeri olan hocalarımızın hocası Tayyib Okıç'ın da bu hususu dile getirdiği ve fiten haberlerinin ihtiyatla karşılanması gerektiği üzerinde durduğu, Hatiboğlu hocamız tarafından nakledilmektedir.

268. Müslim, 43, Fazail, 42/157, had.no:2372 (II/1842); Ahmed, II/315, 351, 533.

"Zira bu, Musa'nın ölümden hoşlanmadığını, önceli geldikten sonra, Allah'a mülaki olmayı istemediğini ifade ediyor. Böyle bir şey, Allah'ın salih kulları sözkonusu olunca merduttur. Çünkü başka bir hadiste: 'Kim, Allah'a mülaki olmayı severse, Allah da ona kavuşmayı sever' denilmektedir. Hele Allah'ın peygamberleri için, hem de ulü'l-lazım olanlarından birisi için böyle bir şey ne mümkün?.. Ölüm meleği geldikten sonra, ondan kaçmak ne mümkün? Bu çok garip bir şey. Sonra, beşere ârız olan, sağrlık, körlük gibi şeyler, hiç meleklerle de ârız olur mu? Bu müstahildir."²⁷⁰

Hadisi savunan İbn Kuteybe, buna da bir izah getiriyor. Meleklerin ruhani varlıklar olduğunu, onların beşer suretine girebilme imkanlarının da bulunduğunu söylüyor. Bu vaziyette iken kendilerine ârız olan hallerin, aslı mahiyetlerine dönünce yok olduğunu, işte hadisteki hadisenin de bu kabil bir şey olduğunu ileri sürüyor.²⁷¹

İbn Hacer'in de elbetteki bu babta söyleyecekleri vardır:

"Allah, ilk seferinde ölüm meleğini, Musa'nın canını alsın diye göndermemiştir. Musa da evinde yabancı birini görünce, izinsiz giren bu insana karşı, kendini müdafaa etmek üzere vurmuş ve gözünü köle etmiştir. Nitekim, İbrahim ve Lut (as.)'a melekler insan suretinde geldikleri vakit, onlar da melekleri tanıyamamıştır."²⁷²

İbn Hacer'in naklettiğine göre, Hattâbî (ö.h.317-388), bunu nefsi müdafaa kabul ederken, Nevevî, bunun melek için bir imtihan olduğunu söylüyor.²⁷³

İbn Fûrek (ö.h.406) de, Musa'nın meleğin gözünü çıkartması ifadesinin mecaz olduğunu ve: O'nun delilini çürüttü, anlamına geldiğini söylüyor.²⁷⁴

Neticede Hz. Musa meleğin dediğine geldiğine göre, kim kim'in delilini çürüttü bilinmez ama, aynı haber hakkında Saâlibî (350-429/961-1037)'nin söyledikleri bir hayli düşündürücüdür. Saâlibî, bunun geçmiş devirlere ait bir mitoloji olduğunu söylüyor. O vakitler, ölüm meleğinin açık bir şekilde, insan suretinde can almaya geldiğini, Musa'ya da aynı şekilde canını almak için geldiğinde, Musa'nın itirazı ve tokatı ile karşılaştığını, bu tokat sonrasında da gözünün birini kaybettiğini, bu güne

269. Ebu Reyve, *Adva ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, s.196.

270. Gazzali, Muhammed, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne Ehli'l-Fıkh ve Ehli'l-Hadis*, s.26-28. Gazzali, hadisin metninin illetli olduğunu söyledikten sonra, bu nevi hadisleri kabul ya da reddetmenin imanla bir alakasının bulunmadığını; bu kabil ihtilafların fikri ihtilaflar olup, itikada tealluk etmediğinin altını çiziyor. Gazzali, metinlerdeki illetleri ancak, muhakkiklerin görebileceğini, bunların sathî görüş sahiplerine kapalı kalacağına işaretle, imamların senedi sahib olmasına rağmen, metinlerdeki illetlerden dolayı pek çok hadisi reddettiklerini, zaten bu illetlerle hadislerin sıhhat şartlarını tamamlamadıklarını, kaydediyor, Gazzali, a.g.e., s.28.

271. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.276.

272. İbn Hacer, *Feth*, VI/343.

273. İbn Hacer, a.g.e., ay.

kadar da bundan mütevellit şaşı kaldığının anlatılageldiğini, kaydediyor.²⁷⁵

b. Şeytan'ın Her Doğana Dürtmesi

Ebu Hureyre (r.) kanalıyla nakledilen bir haberde, şeytanın dünyaya gelen her insana nasıl tasallut ettiği konu ediniliyor, şöyleki:

"Rasulullah şöyle demiştir: Meryem oğlu hariç, dünyaya gelen herkese şeytan dürtür. Ve şeytanın dürtmesi nedeniyle bir çılgık atar. Ebu Hureyre (r.), isterseniz şu âyeti okuyun: 'Kovulmuş şeytana karşı, onu ve soyunu sana ısmarlıyorum,' dedi."²⁷⁶

Müfessir Zemaşeri (467-538), bu hadisin sıhhatinden şüphe etmiş, sahih olması halinde ise manasının, Meryem ve oğlu dışında şeytanın dünyaya gelen herkesi azdırmaya çalışacağı, anlamında olması gerektiğini söylemiştir. Zemaşeri, Haşeviye'nin tasavvur ettiği gibi, hakiki mana da bir dokunma ya da dürtmenin imkansız olduğuna da işaret etmiştir.²⁷⁷

Fahreddin Razi (544-604) ise, Kadı Abdülcabbar'ın bu rivâyeti reddettiğini ve:

"Bu, delil'in halafına vârid olmuş bir haberi vahiddir. Binaenaleyh, reddedilmesi vaciptir."

dediğini aktarmıştır. Kadı Abdülcabbar, haberin nasıl delil hılafına olduğunu ise şöyle açıklamıştır:

"Şeytan, ancak hayır ve şer nedir bilenleri şerr'e davet eder, sabi ise böyle değildir; Şayet şeytan böyle bir dürtmeye güç yetirseydi, daha fazlasını dayapar, salihleri belaka ve ifsada sevkederdi; Niçin diğer peygamberlerin dışında Meryem ve İsa istisna edilmiştir?; Şayet, hakikaten bir dürtme olsaydı, bunun izi kalırdı. İzi kalınca da, iz bulunduğu sürece çılgık devam ederdi. Böyle olmadığına göre, bunun batılığını anlamış bulunuyoruz."²⁷⁸

Fahreddin Râzi, bu ihtimallerin sözkonusu olduğunu, ancak bu kabil ihtimaller ileri sürülerek, haberin reddedilmesinin caiz olamayacağını söylüyor.²⁷⁹

Kadı Beyzâvî (ö.h.685) de, hadisin anlamının, şeytanın insanları azdırmaya çalışması, manasında olduğunu belirtmiştir.²⁸⁰

274. İbn Fûrek, *Müskilü'l-Hadis*, s.137.

275. Saâlibi, *Simâru'l-Kulûb*, s.53.

276. Müslim, 43, Fazâil, 40/146-148. Had.no:2366. (II/1838). Rivâyette geçen âyet Âli İmran 4/36'dır. Aynı haberi Ahmed, II/233, 523'de Buhârî, Bedu'l-halk, IV/11'de rivâyet etmişlerdir.

277. Zemaşeri, *Keşşaf*, I/186.

278. Râzi, *Fahreddin Mefârih*, IV/II/2.

279. Aynı yer.

İbn Hacer, Zemahşerî'nin itirazını tenkit etmiş, şeytanın dünyaya gelen herkese, hakiki manada dokunmasının mümkün olduğunu, ancak, Allah'ın koruması nedeniyle Peygamber ve salih zatlara bir zarar veremediğini söyleyerek hadisi tevil etmiştir. Meryem ve İsa'nın istisna edilemesini ise, şeytanın aslında onlara da dokunmak için geldiğini, aralarına bir engel girmesinden dolayı, buna muvaffak olamamasıyla izah etmiştir.²⁸¹

Araya giren engelin ne olduğunu ve bunu İbn Hacer'in nereden öğrendiğini okuyucu hiçbir zaman öğrenemeyecektir.

c. Hz. Süleyman ve Eşleri

Hz. Süleyman'ın hanımlarıyla cinsî ilişkisini konu edinen bir rivâyette eleştirilerden nasibini almıştır. Bunun çeşitli versiyonları vardır. Bir tanesi şöyledir:

"Hz. Süleyman'ın altmış hanımı varmış. Ben bu hanımların hepsini bir gecede dolayacağım ve her biri hamile kalacak. Sonunda hepsi, Allah yolunda savaşacak birer süvari doğuracaklar, demiş. Ne var ki, bunlardan sadece bir tanesi doğurmuş. O da yarım bir çocuk dünyaya getirmiş. Bunun üzerine Rasûlüllah: 'Eğer, 'inşallah' deseydi, kadınlardan her biri Allah yolunda harbedecek birer süvari doğururdu, demiştir."²⁸²

Hüseyn el-Hac bu haberle ilgili olarak şöyle diyor; Süleyman b. Davud, Allah'ın salih kullarından birisidir. Cenabı Hak ona büyük bir mülk vermiş, hayvanatın dilinden anlar kalmıştır. İns ve cinni emrine vermiştir. Bütün bunları veren Allah, ona onlarca erkeğin cinsî gücünü de verebilir. Bir gecede yüz hanımla cinsel temasta bulunabilme iktidarını da verebilir. Ama;

"Râvi, Allah'ın peygamberlerinden birisini övecek, başka bir şey bulamamış mıdır? Nübüvvet makamı bu kabil acaplıklardan çok yücedir; Süleyman (as.) bir gece nin böyle bir işe yetmeyeceğini, bile bile nasıl böyle bir işe kalkar? Bu kadar, hanım tek tek nereye sığdırılır ve birinden diğerine intikal etmek ne kadar zaman alır? Her halukarda Allah, Muhammed b. İsmail el-Buhârî'yi ve bunu rivâyet edeni affetsin. Şayet bu hadisi de, Sahihini içinden seçtiği altıyüzbinin arasında bırakmayı, şüphesiz, sözü dinleyip en güzeline tabi olanlardan olurdu."²⁸³

Ancak şarih Davudoğlu bakınız hadisi nasıl müdafa ediyor:

"Rivâyetten anlaşılıyor ki, Süleyman (as.) bir gecede bu hanımların hepsi ile cinsel ilişkiye girmiştir. Bu derece beden sıhhati, bu derece mükemmel erkeklik kudreti yalnız peygamberlere mahsus bir mevhibe-i ilâhiyyedir. Bir taraftan hadsiz hudut-

280. Beyzâvî, *Ervâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, I/203.

281. İbn Hacer, *Feth*, VIII/170.

282. Müslim, 27, Eymân, 5/22-25, had.no:1645 (II/1275-1276). Aynı haberi Ahmed, II/229, 275, 506; Buhârî, Nikah, Eymân, Keffaretu'l-Eymân, Tevhid, Cihad'da, Tirmizi, Nüzûr, 7'de, Nesâî, Eymân, 4-, 43'de rivâyet etmişlerdir.

suz ibadet ve mücahedeler, diğer taraftan, nihayetsiz dünya meşgaleleri, irşad ve tebliğ vazifeleri düşünülürse, sair insanlara böyle bir işin asla müyesser olmayacağı derhal anlaşılır. Demek ki, Hak Teâlâ hazretleri, peygamberlerine mucizeler halk etmek suretiyle harika haller yarattığı gibi, bu zatların bedenlerinde de harikalar halletmiştir. İşte Hz. Süleyman'ın bir gecede yüz kadınla cimaa takat getirmesi bundandır.²⁸⁴

Bu yorum, kaynaklarımızda yer alan rivâyetleri peşinen kabule nasıl hazır olduğumuzu, onları zaman, mekan ve imkan sınırlarının dışında düşünmeye ne kadar hazır olduğumuzu göstermesi bakımından da önemlidir.

Sonuç:

Rivâyet ilimlerinde zamanla birtakım eserlerin karizmatik bir yapıya büründükleri bir vakiadır. Karizması en yüksek eserlerden birisi de Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseridir. Ancak yakından incelendiği zaman bu eserin;

a. Kaynakları, açısından bazı tespitler yapmak mümkündür. Öncelikle eser şifahi olarak alınan rivâyetlerden değil, kendisinden önce yazılmış kaynaklardan seçme yapılarak meydana getirilmiştir. Müslim'in bu eserlerin yazarları ile yüzyüze görüşmeleri olmuştur. Ama tek tek her bir rivâyet için bunu söylemek zor gözükmektedir. Eserin omurgasını teşkil eden kaynak sayısı on ila onbeş arasındadır. Bunların bir kısmı bugüne intikal etmiştir. Binaenaleyh mukayeseli bir tetkiki yapılmalıdır. Böyle bir çalışma sonunda ancak, kitabın **zati** kıymetine dair ikna edici mütalalar serdedilebilir. Kaynakları arasında hadis rivâyet tekniği bakımından sıhhat vasfını taşımayan materyallerin bulunduğu klasik dönem alimleri tarafından da belirtilmiştir. Kitaplarından istifade ettiği zatlar arasında, hadisçilerin şiddetli eleştirisine maruz kalmış simalar vardır. Bu durum kaynaklarının da **zati** ve **tarihi** değerinin bilinmesini zorunlu kılmaktadır.

b. Nüshaları bakımından eser bir hayli problemlili gözükmektedir. En azından şekli olarak bazı açmazları vardır. İbn Süfyan'ın beşyüze yakın haberi **icazet** veya **vicade** gibi tahammül yollarının sonunda gelen bir yolla almış olması üzerinde durulması gereken bir husustur. Kisâi versiyonunda olduğu gibi, bazı versiyonlarının bizzat hadisçilerce mutemet olmadığının beyan edilmesi calibi dikkattir. Aynı şekilde, eserin en önemli versiyonu olan Nevevî versiyonunda yer alan bazı râvilerin, daha sinn-i bülûğa ulaşmadıkları bir yaşta eseri hocalarından almış olmaları da görmezden gelinemeyecek bir keyfiyettir. Müstensihlerin tasarruflarının ise mutlak gözününde bulundurulması gerekir.

283. Hasen, *Nokdu'l-Hadis*, II/20-21.

c. Rivâyet Tekniği Açısından; Daha yazıldığı günden itibaren kitaba rivâyet tekniği yönünden eleştiriler yöneltildiği görülmektedir. İçerisinde **meçhul** râvilerden nakledilen haberler bulunduğu gibi, **munkatı'** bazı rivâyetler de vardır. **Maktu'** haberlere de rastlanılmaktadır. Tenkide maruz kalan o kadar çok râvisi vardır ki, bunları yok farzetmek imkansızdır.

Râvi tasarrufları dediğimiz keyfiyetin Müslim'in haberlerinde de bol miktarda görüldüğü, râvilerin haberleri, kendi anladıkları gibi, mana olarak naklettikleri bir gerçektir. İbn Salah ve Suyûfî gibi savunmacı sayılabilecek hadisçilerin bu noktadaki ifadeleri önemsenmelidir.

d. İçerik Açısından: Müslim'in eserinin ihtiva ettiği haberler arasında öyleleri vardır ki, içerikleri itibariyle eleştiriye uğramaktan kurtulamamışlardır. Bunlardan kimisi, Kur'ân'a ve temel prensiplere aykırı görülürken, kimisi, tarihi gerçeklere, kimisi de bedîhî gerçeklere aykırı görülmüştür. Yapılacak titiz bir çalışma, bunların miktarının azımsanamayacak sayıda olduğunu gösterecektir. Nitekim biz bu çalışma esnasında rastladığımız bazı rivâyetleri ele alma imkanı bulamadık. Özellikle fiten, imâre, menakıb, fadâil, zühd ve benzeri bölümlerdeki rivâyetler bu açıdan dikkat çekicidir.

Bütün bu hususlar gözönüne alınınca; Müslim'in kitabı dahil, rivâyet ilimlerinde her hangi bir esere toptan kıymet atfetmenin pratik anlamı yoktur. Rivâyet kaynaklarından herhangi birisi için, Allah'ın kitabından sonra en sahih kitaptır demek, yahut bu konuda icma bulunduğunu söylemek, sadece duygusal mülâhazalar olarak kabul edilebilir. Bu kaynaklardaki her bir haber'in değeri bizzat incelenmek suretiyle verilmelidir. Onun **zâti** ve **tarihî** kıymeti, yer aldığı kaynağa göre değil, rivâyet tekniğine ve içerik kriterlerine göre incelenmesi sonucunda ortaya çıkar. Buna Müslim'in eserindeki rivâyetler de dahildir.

Ek I: Müslim'in Kendisinden Rivâyette Bulunduğu Şahıslar:

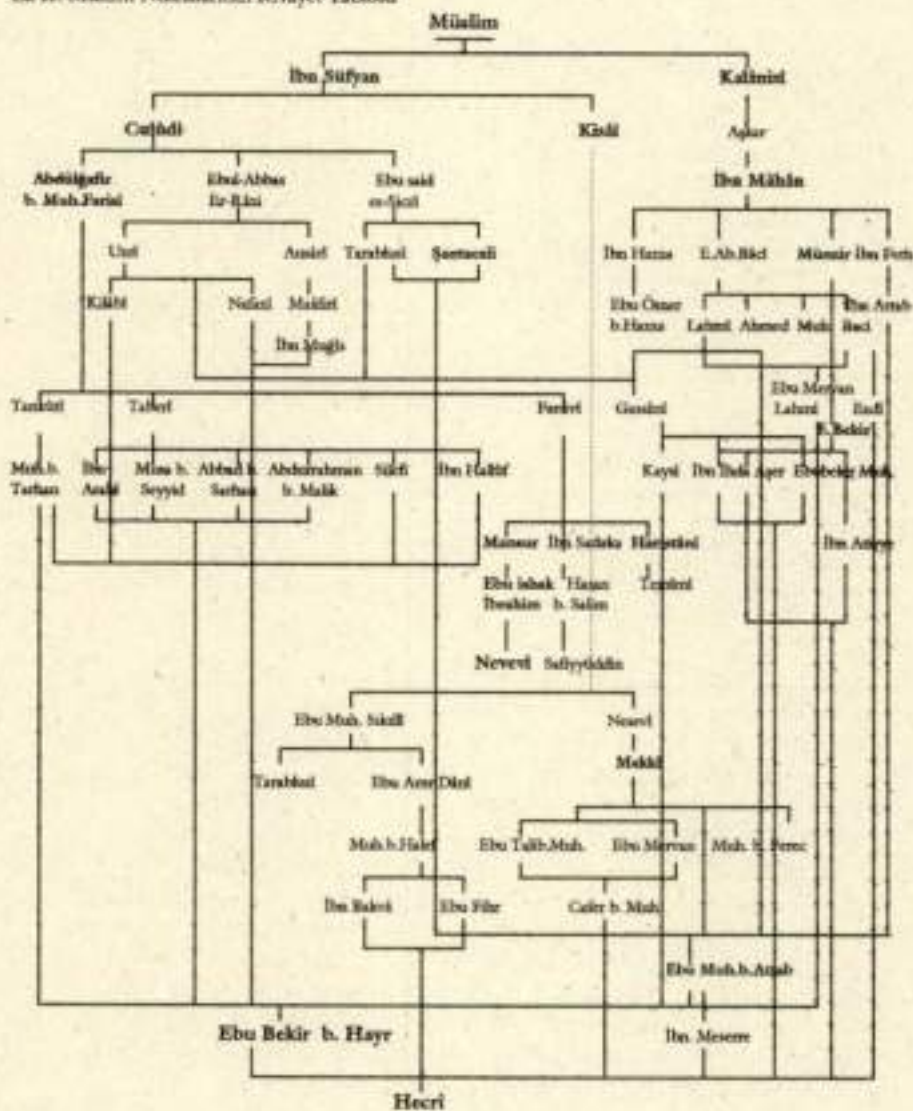
İsim	Vefat	Rivâyet Kaynak
1. Abbâd b. Musa		
2. Abbas b. Abdülazim el-Anberî	(ö.h.246)	Tehz.V.122
3. Abbas b. Velid	(ö.h.238)	Tehz.V.132
4. Abd b. Humejd		
5. Abdülalâ b. Hammâd		
6. Abdülhamid b. Beyan el-Vâsîfî		
7. Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî	(ö.h.250-5) (73)	Tehz.V.296
8. Abdullah b. Âmir b. Zurfire el-Hadramî	(ö.h.237) (3)	Tehz.V.272
9. Abdullah b. Berrâd el-Eşarî	(ö.h.234) (27)	Tehz.V.156
10. Abdullah b. Er-Rûmî		
11. Abdullah b. Mesleme b. El-Ka'neb	(ö.h.220) (70)	Tehz.VI.33
12. Abdullah b. Muhammed b. Misver b. Mahrame	(ö.h.256) (14)	Tehz.VI.12
13. Abdullah b. Muhammed b. Esmâ ed-Dubâf	(ö.h.231) (17)	Tehz.VI.6
14. Abdullah b. Mu'f'	(ö.h.237)	
15. Abdullah b. Sellam el-Cumahl		
16. Abdülmelik b. Şuayb b. Leys b. Sa'd		
17. Abdülvaris b. Abdüssamed	(ö.h.252) (17)	Tehz.VI.444
18. Ahmed b. Abde		
19. Ahmed b. Abdullah b. Hakem b. Ferve		
20. Ahmed b. Ömer b. Hafs b. Cehm b. Vakîd el-Kindî ed-Darîr		
21. Ahmed b. Abdullah b. Vehb b. Müslim		
22. Ahmed b. Abdullah ed-Dabbî		
23. Ahmed b. Cenab el-Massîsî		
24. Ahmed b. Hanbel	(ö.h.241)	
25. Ahmed b. Hasen b. Hıraş	(ö.h.243)	Tehz.I.24
26. Ahmed b. Münzir	(ö.h.230)	Tehz.I.82
27. Ahmed b. Ömer el-Vâkîf		
28. Ahmed b. Osman en-Nevfell	(ö.h.246)	Tehz.I.61
29. Ahmed b. Sehl b. Sahr ed-Dârimî		
30. Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî	(168/246)	Tehz.I.10
31. Ali b. Hucre es-Sa'dî	(154/244) (188)	Tehz.V.294
32. Amr b. En-Nâkîd		
33. Amr b. Sevvâd el-Âmirî	(ö.h.245) (26)	Tehz.VIII.46
34. Avn b. Sellam el-Küffî	(ö.h.230) (8)	Tehz.VIII.171
35. Bişr b. Hakem el-Abdî	(ö.h.238)	Tehz.I.448

- | | | |
|--|-----------|-------------------|
| 36. Davud b Rupeyd | | |
| 37. Ebu'l-Hattab Ziyad b. Yahya el-Hassâni | | |
| 38. Ebu'l-Heysem Halid b. Hidağ b. Aclân | | |
| 39. Ebu'r-Rabl'ez-Zehrâni | | |
| 40. Ebu't-Tâhir (Ahmed b. Amr el-Ümevî) | (ö.h.249) | Tehz.I.64. |
| 41. Ebu Bekir b. Ebi Şeybe | (ö.h.235) | (1540)Tehz.VI.4 |
| 42. Ebu Bekir b. Hallad el-Bâhili | | |
| 43. Ebu Bekir b. Nadr b. Ebi Nadr | (ö.h.245) | Tehz.XII.42-3 |
| 44. Ebu Bekir b. Nâfi el-Abdi (Muhammed) | (ö.h.240) | (54) Tehz.IX.23-4 |
| 45. Ebu Bekir b. İshak | | |
| 46. Ebu Ğassan el-Mismaî Malik b. Abdülvahid | (ö.h.230) | Tehz.X.20 |
| 47. Ebu Eyyub el-Ğaylânî Süleyman b. Abdallah | | |
| 48. Ebu Kamil el-Cuhderî (Fodayl b. Hüseyin) | (ö.h.233) | Tehz.VIII.290 |
| 49. Ebu Kureb Muhammed b. Alâ | | |
| 50. Ebu Ma'n er-Rakâşî (Yezid b. Yezid es-Sakafi) | | |
| 51. Ebu Nasr et-Temmâr (Abdümelik b. Abdülaziz) | | |
| 52. Ebu Said el-Eğec (Abdullah b. Said el-Kindî) | | |
| 53. Ebu Üsâme | | |
| 54. Haccac b. Eş-Şâir (b.Yusuf b.Haccac es-Sakafi) | (ö.h.259) | Tehz.II.209-10 |
| 55. Hacıb b. Velid | (ö.h.228) | Tehz.II.134 |
| 56. Hakem b. Musa el-Kantari | (ö.h.230) | Tehz.II.440 |
| 57. Halef b. Hişam | (ö.h.229) | Tehz.III.156-7 |
| 58. Hamid b. Ömer el-Bakrâvî | (ö.h.233) | Tehz.II.169 |
| 59. Harmele b. Yahya | (166/244) | Tehz.II.230-1 |
| 60. Harun b. Abdallah (el-Hamâi) | (171/243) | Tehz.XI.8-9 |
| 61. Harun b. Maruf | (ö.h.231) | Tehz.XI.12 |
| 62. Harun b. Said el-Eyfl | (170/235) | Tehz.XI.7 |
| 63. Hasen b. İsa (b. Mâsercisî) | (ö.h.239) | Tehz.II.313 |
| 64. Hasen el-Hulvânî | | |
| 65. Heddâb b. Halid el-Ezdi | (ö.h.236) | Tehz.XI.25 |
| 66. Hennâd b. Serî | (153/243) | Tehz.XI.71 |
| 67. Humeyd b. Mesade el-Bâhili | (ö.h.244) | Tehz.III.49 |
| 68. İbn Ebi Ömer (Muh. b.Yahya el-Adeni) | | |
| 69. İbrahim b. Dinar | (ö.h.232) | Tehz.I.119 |
| 70. İbrahim b. Muhammed b. Arara es-Sâmî | (ö.h.231) | Tehz.I.156 |
| 71. İbrahim b. Musa er-Râzi | (ö.h.220) | Tehz.I.170-1 |
| 72. İbrahim b. Said el-Cevherî | (ö.h.249) | Tehz.I.123-4 |
| 73. İshak b. Mansur | (ö.h.251) | Tehz.I.249-50 |
| 74. İshak b. İbrahim (b. Râbeveyh el-Mervezi) | (166/238) | Tehz.I.217-9 |

75. Kasım b. Zekerıyya			
76. Katan b. Nüseyr			
77. Kuteybe b. Said	(150/248)	(668)	Tehz.VIII.301
78. Leys b. Sa'd			
79. Mahmud b. Ğaylân	(ö.h.239)		Tehz.X.64-5
80. Mansur b. Ebî Müzâhim	(ö.h.235)		Tehz.X.311-12
81. Mincâb b. El-Haris et-Temîmî	(ö.h.231)		Tehz.X.287-8
82. Muhammed b. Abbad el-Mekkî			
83. Muhammed b. Abdullah b. Bezî'			
84. Muhammed b. Abdullah b. Kuhzâz			
85. Muhammed b. Abdullah b. Numeyr	(ö.h.234)	(573)	Tehz.IX.283
86. Muhammed b. Abdurrahman b. Sehm el-Antâkî			
87. Muhammed b. Bekkar b. Reyhan	(ö.h.238)	(9)	Tehz.IX.75
88. Muhammed b. Beşşâr	(ö.h.252)	(460)	Tehz.IX.70
89. Muhammed b. Ebî Bekir el-Mukaddemî	(ö.h.234)		Tehz.IX.79
90. Muhammed b. Hâtim b. Meymun	(ö.h.236)	(300)	Tehz.IX.102
91. Muhammed b. Ma'mer b. Rib'î el-Kaysî	(ö.h.250)	(8)	Tehz.IX.467
92. Muhammed b. Mihran er-Râzî	(ö.h.239)		Tehz.IX.479
93. Muhammed b. Minhal ed-Darî	(ö.h.231)	(13)	Tehz.IX.476
94. Muhammed b. Miskin el-Yemâmi	(ö.h.289)	(1)	Tehz.IX.440
95. Muhammed b. Müsenna	(ö.h.252)	(772)	Tehz.IX.425
96. Muhammed b. Râfi'	(ö.h.245)	(362)	Tehz.IX.162
97. Muhammed b. Rumh el-Muhâcir	(ö.h.243)	(161)	Tehz.IX.165
98. Muhammed b. Sabbah	(ö.h.127)	(20)	Tehz.IX.231
99. Muhammed b. Sehl b. Asker et-Temîmî			
100. Muhammed b. Seleme el-Murâdî	(ö.h.248)		
101. Muhammed b. Tarif b. El-Becell	(ö.h.242)	(6)	Tehz.IX.235
102. Muhammed b. Ubeyd el-Guberî			
103. Muhammed b. Velid b. Abdülhamid	(ö.h.250)	(5)	Tehz.IX.503-4
104. Muhammed b. Yahya b. Ebî Ömer el-Mekkî	(ö.h.243)	(216)	Tehz.IX.518
105. Muhammed b. İshak el-Müseyyebi	(ö.h.230)	(8)	Tehz.IX.37-8
106. Muhriz b. Avn b. Ebî Avn	(141/231)		Tehz.X.57-8
107. Musa b. Kureyy	(ö.h.252)		Tehz.X.366
108. Nasr b. Ali el-Cehzamî	(ö.h.250)		Tehz.X.430-1
109. Ömer b. Hafs b. Gıyas	(ö.h.222)		Tehz.VII.435
110. Osman b. Muhammed b. Ebî Şeybe	(156/239)	(135)	Tehz.VII.149-51
111. Rifâ'a b. Heysem el-Vâsif	(?)	(3)	Tehz.II.282
112. Said b. Amr el-Eşâfî	(ö.h.230)		Tehz.IV.68
113. Said b. Mansur	(ö.h.227-9)		Tehz.IV.89-90

114. Said b. Yahya b. Ezher b. Necih el-Vâsîf	(ö.h.243)		Tehz.IV.97
115. Said b. Yahyab. Said el-Ömerî	(ö.h.249)		Tehz.IV.97-8
116. Sehl b. Osman el-Askerî	(ö.h.235)		Tehz.IV.255-6
117. Seleme b. Şebîb	(ö.h.246-7)		Tehz.146-7
118. Sureyc b. Yunus	(ö.h.235)		Tehz.III.458
119. Süveyd b. Saîd			
120. Şeyban b. Ferruh	(140/236)		Tehz.IV.375
121. Ubeydullah b. Muaz	(ö.h.237)	(167)	Tehz.VII.48
122. Ubeydullah b. Ömer b. Meysere el-Kavâriî	(150/234)	(40)	Tehz.VII.40
123. Ubeydullah b. Saîd (Yeşkurî)	(ö.h.241)	(48)	Tehz.VI.16
124. Ukbe b. Mülkrem el-Amî	(ö.h.250)		Tehz.VII.250
125. Ömeyye b. Bistam el-Ayşî	(ö.h.231)		Tehz.I.370
126. Yahya b. Eyyub	(ö.h.234)		Tehz.XI.188
127. Yahya b. Habib el-Harîf	(ö.h.250)		Tehz.XI.195
128. Yahya b. Maîn	(153/233)		Tehz.XI.280-8
129. Yahya b. Yahya	(142/225)	(612)	Tehz.XI.196-9
130. Yunus b. Abdülâlâ es-Sadeff	(170/264)		Tehz.XI.440-1
131. Yusuf b. Hammad el-Ma'ni	(ö.h.245)		Tehz.XI.411
132. Yusuf b. Yakub es-Saffâr	(ö.h.231)		Tehz.XI.432
133. Vasî b. Abdülkâlâ	(ö.h.244)		Tehz.XI.104
134. Velid b. Şucâ'	(ö.h.243)	(3)	Tehz.XI.136
135. Zuheyr b. Harb	(ö.h.232)	(1281)	Tehz.III.343-4

Ek II: Müslim Nüshalarının Rivâyet Tablosu



Ek III

Elbâni'nin zayıf olduğuna hükmettiği Müslim hadislerinin dökümünü Mahmud Said Memduh'un "*Tenbihü'l-Müslim ilâ Teaddi'l-Elbâni ala Sahihü Müslim*" isimli eserinden hareketle şöylece yapabiliriz:

- Müslim 1, İman 49/184, had.no:116 (I/108)
- Müslim, 6, Salat, 3/25, had.no:698 (I/484)
- Müslim, 6, Salat, 57/308, had.no:840/2 (I/575)
- Müslim, 11, Cenâiz, 22/66, had.no:952/3 (I/657)
- Müslim, 12, Zekât, 6, had.no:980 (I/675)
- Müslim, 15, Hac, 1/5, had.no: 1179 (I/836)
- Müslim, 15, Hac, 17/138, had.no:1213/3 (I/882)
- Müslim, 15, Hac, 53/314, had.no:1299/2 (I/945)
- Müslim, 15, Hac, 82/448, had.no:1355/2 (I/989)
- Müslim, 15, Hac, 84/451, had.no:1358 (I/990)
- Müslim, 15, Hac, 85/458, had.no:1362 (I/992)
- Müslim, 16, Nikâh, 1/9, had.no:1403 (II/1021)
- Müslim, 16, Nikâh, 16/105, had.no:1430 (II/1054)
- Müslim, 18, Talak, 4/29, had.no:1478 (II/1104)
- Müslim, 21, Büyü', 6/20, had.no:1522 (II/1157)
- Müslim, 22, Müsâkat, 20/107, had.no:1599 (II/1219)
- Müslim, 24, Hibât, 3/19, had.no:1624 (II/1244)
- Müslim, 24, Hibât, 4/26, had.no:1625/7 (II/1246)
- Müslim, 29, Hudud, 2/11, had.no:1689 (II/1316)
- Müslim, 35, Adâbı, 2/13, had.no:1963 (II/1555)
- Müslim, 36, Eşribe, 6/62, had.no:1998/4 (II/1584)
- Müslim, 36, Eşribe, 7/72, had.no:2002 (II/1587)
- Müslim, 36, Eşribe, 34/184, had.no:2061 (II/1631)
- Müslim, 37, Libas, 18/66, had.no:2096 (II/1660)
- Müslim, 37, Libas, 24/78, had.no:2102 (II/1663)
- Müslim, 37, Libas, 29/106, had.no:2116 (II/1673)
- Müslim, 39, Selam, 8/19, had.no:2171 (II/1710)
- Müslim, 39, Selam, 11/30, had.no:2178 (II/1713)
- Müslim, 39, Selam, 26/69, had.no:2204 (II/1729)
- Müslim, 39, Selam, 26/75, had.no:2208 (II/1731)
- Müslim, 43, Fazâil, 3/8, had.no:2280 (II/1784)
- Müslim, 43, Fazâil, 3/9, had.no:2281 (II/1784)
- Müslim, 44, Fazâilü's-Sahâbe, 46/184, had.no:2515 (II/1952)
- Müslim, 45, Bir, 16/62, had.no:2584 (III/1998)
- Müslim, 46, Kader, 1/8, had.no:2684 (III/2040)
- Müslim, 3, Hayz, 22/89, had.no:350 (I/222)
- Müslim, 9, İstiska, 2/13, had.no:898 (I/615)
- Münzirî, *Mahtasar Sahih-i Müslim*, s.35 (dipnot)
- Elbâni, *İrşâ'u'l-Gâfil*, II/341.
- Memduh, *Tenbih*, s.68.
- Memduh, a.g.e., s.69.
- Elbâni, *Silsileü'z-Za'ife*, II/406.
- Elbâni, *İrşâ'u'l-Gâfil*, IV/196)
- Memduh, a.g.e., s.75.
- Münzirî, a.g.e., s.193 (dipnot)
- Memduh, a.g.e., s.77.
- Memduh, a.g.e., s.78.
- Memduh, a.g.e., s.79.
- Elbâni, *Sahih*, I/418.
- Memduh, a.g.e., s.81
- Memduh, a.g.e., s.81
- Memduh, a.g.e., s.82
- Elbâni, *İrşâ'u'l-Gâfil*, V/183.
- Memduh, a.g.e., s.84.
- Elbâni, *İrşâ'u'l-Gâfil*, VI/49.
- Memduh, a.g.e., s.86.
- Elbâni, *Silsileü'z-Za'ife*, I/91.
- Memduh, a.g.e., s.91.
- Memduh, a.g.e., s.92
- Memduh, a.g.e., s.92.
- Elbâni, *Sahih*, I/602.
- Memduh, a.g.e., s.95.
- Elbâni, *Sahih*, IV/66.
- Memduh, a.g.e., s.97.
- Memduh, a.g.e., s.98.
- Memduh, a.g.e., s.98.
- Memduh, a.g.e., s.99.
- Memduh, a.g.e., s.100.
- Memduh, a.g.e., s.100.
- Memduh, a.g.e., s.101.
- Memduh, a.g.e., s.102.
- Memduh, a.g.e., s.102.
- Elbâni, *Silsileü'z-Za'ife*, II/406-407. (İbn Zübeyr'in an'ane'si ve rivâi İyaz b. Abdullah'ın zayıf olduğu gerekçesiyle)
- Elbâni, *İrşâ'u'l-Gâfil*, III/143-144.

- Müslim, 10, Küsuf, 3/10, had.no: 904/2 (I/623) Elbâni, a.g.e, III/129.
(Şaz olduğunu söylemiştir. Râvi Abdülmelek b. Ebi Süleyman hıfzı cihetinden yenkit edilmiştir.)
- Müslim, 10, Küsuf, 4/18, had.no:908 (I/627) Elbâni, a.g.e, III/129.
(Râvi, Habîb b. Ebi Sabit'in müdellis olması ve haberin şaz olması sebebiyle zayıftır.)
- Müslim, 12, Zekat, 3/11, had.no:983 (I/676) Elbâni, a.g.e, III/350
(Şaz olduğunu söylemiştir.)
- Müslim, 13, Seyam, 17/108, had.no:1122(I/790) Elbâni, *Sahih*, I/326.
(Ramazan ayında' ifadesini şaz kabul etmiştir.)
- Müslim, 16, Nikab, 21/123, had.no: 1437 (II/1060) Elbâni, *İrvâ'u'l-Ga'fil*, V/74-74.
(Râvi, Ömer b. Hamza el-Ömerî'nin zayıflığı dolayısıyla zayıf kabul etmiştir.)
- Müslim, 36, Eşrebe, 14/116, had.no:2026 (III/1601) Elbâni, *Silsiletü'z-Za'ife*, II/326.
(Râvi, Ömer b. Hamza sebebiyle münker kabul etmiştir.)
- Müslim, 44, Fazâilu's-Sahâbe, 8/64, had.no:2462/2 (II/1884) Münziri, *Muhtasar*, s.446 (dipnot)
(Râvi, Ömer b. Hamza'nın zayıf olması sebebiyle.)
- Müslim, 37, Libas, 26/87, had.no:2107 (II/1666) Elbâni, *Gayetu'l-Meram*, s.104
(Hz. Âişe'nin: "Hayır, iğitmedim" diye başlayan ifadelerini Şaz ve münker kabul etmiştir. Râvi Süheyb b. Ebi Salih'in ömrünün sonlarında hafızasının bozulması gerekçesiyle.)
- Müslim, 29, Hudud, 5/23, had.no:1695/1 (II/1323) Münziri, *Muhtasar*, s.277 (dipnot)
(Bazı kısımları şaz kabul etmiştir. Leyyin olduğu belirtilen râvi Büşeyr b. El-Muhacir sebebiyle.)
- Müslim, 45, Bir, 39/137, had.no:2621 (III/2023) Elbâni, *Sahih*, IV/254-255
(Râvi Süveyd b. Said'in zayıf olması sebebiyle haberi zayıf addetmiştir.)
- Müslim, 48, Zikr, 24/89, had.no:2734 (III/2095) Elbâni, *İrvâ'u'l-Ga'fil*, V/47.
(Râvi, Zekeriyya b. Ebi Zaide'nin müdellis olması ve an'ane ile rivâyeti sebebiyle zayıf kabul etmiştir.)
- Müslim, 49, Tevbe, 2/9, had.no:2748 (III/2105) Elbâni, *Sahih*, IV/604.
(Râvi, Muhammed b. Kays'ın Ebu Sarma Malik b. Kays'ı iğitmediği için, inkıta sebebiyle zayıf addetmiştir.)
- Müslim, 51, Cenne, 16/64, had.no:2865/3 (III/2198) Elbâni, *Sahih*, II/110.
(Katade'nin an'ane ile rivâyeti ve râvi Matar el-Varrak'ın su-i hıfzı sebebiyle zayıf addetmiştir.)

KAYNAKLAR

- Abdurrazzak, Ebubekir b. Hemmam, *el-Musannef*, I-XI, (thk. H.Azamî) el-Meclisü'l-İlmî, ty.
- Accac Hatîb, Muhammed, *Ebu Hureyre Râviyetü'l-İslam*, III.bsk., Kahire, 1982.
- Acilûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa*, I-II, (tsh. Ahmed Kalaf) IV.bsk., Beyrut, 1985.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-IV., Çağrı y., (ofset) İstanbul, 1982.
- Ahmed, *Kitabu'l-İlel ve Marifetu'r-Ricâl*, I-II, (thk. T.Koçyiğit-İ.Cerrahoğlu) İstanbul, 1987.
- Alâî, Salahuddîn, *Tahkîku'l-Murâd fi enne'n-nehye Taktizü el-Fesâd*, (thk. Selkîni, İbrahim Muhammed), Dimeşk, 1982.
- Ali Rıza, Alaudîn, *Nihâyetü'l-İğtibâti bi men Rumiye mine'r-Ruvâti bi'l-İhtilât*, I.bsk., Kahire, 1988.
- Azamî, M.M., *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul, 1993.
- Azimübbâdi, M.Şemsulhak, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebi Davud*, I-XIV., (thk. A.Muhammed Osman) II.bsk., Medîne, ty.
- Başaran, Selman, *İbn Hazm'ın Kütüb-i Sittene Bakışı*, İsl.Arş. II/6, s.8-21, Ankara, 1988.
- Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve's-Sıfat*, (thk. Kevserî), Beyrut, ty.
- Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-II, Dersâadet, 1314.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-IV., Çağrı y., (ofset) İstanbul, 1981.
- Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I-IX., Haydarâbad, 1360.
- Cassas, Ebu Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-V., (thk. M. Sadık Kamhâvî) Beyrut, 1985.
- Cezâîrî, Tahir, *Tevcihu'n-Nazar*, I-II., (thk. Ebu Gudde) Beyrut, 1995.
- Cezerî, Muhammed b. Yusuf, *Kitabu'l-Mis'adi'l-Ahmed*, (thk. Kevserî)
- Çakın, Kamil, *Buhârî'nin Otortizesini Kazanma Süreci*, İsl.Arş. X/1-3, Ankara, 1997.
- Çelebi, İlyas, *İtikâdî Açudan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, İstanbul, 1996.
- Dîrakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *Ahâdisu'l-Muvattâ*, (thk. Kevserî) Mektebet-u Negri's-Sakâfeti'l-İslâmiyye, ty.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Terceme ve Şerhi*, I-XI, İstanbul, 1977.
- Dehlevî, Şah Velîyyullah, *Huccetu'llah el-Bâliğa*, I-II., (thk. M. Şerif Sukker) I.bsk., Beyrut, 1990.
- Ebu'l-Mahasin, Yusuf b. Musa, *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsâr*, I-II., Alemu'l-Kütüb, Beyrut, ty.
- Ebu Gudde, *et-Tetimnetu's-Sâliise*, (Zeheblî'nin *el-Mukaza'sı* içerisinde, thk. Ebu Gudde) I.bsk., Beyrut, 1405.
- Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, (thk. Kevserî), Kahire, 1368.
- Ebu Musab, *el-Muvattâ*, I-II. (Beşşar Avvâd Maruf-M.Mahmud Halîl) II.bsk., Beyrut, 1993.
- Ebu Reyve, Mahmud, *Adva ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Kahire, ty.
- Ebu Şehbe, Muhammed, *Difaun ani's-Sünne*, Kahire, 1989.
- Elbdnî, Nasruddin, *Kitabu'Âddibi'z-Zıfâf*.
- Elbdnî, *Silsiletul-Ahâdisi'z-Zaife*, I-III, IV.bsk., Beyrut, 1398.

- Gazzali, Muhammed, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye Beyne Ehli'l-Fikhi ve Ehli'l-Hadis*, Kahire, 1989.
- Goldzsher, *Hadis Tetkikleri*, (M.Said Hatiboğlu'nun yayınlanmamış çeviri notları)
- Hâkim, Ebu Abdullah en-Neysabûrî, *el-Medhal fi İlmî'l-Hadis*, (thk ve nşr, James Robson) London, 1953.
- Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-IV., Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.
- Halebi, Burhâneddin, *el-Keşfu'l-Hadis, an men Rumiye bi Vazî'l-Hadis*, (thk, Subhi es-Sâmerrâî) Bağdad, 1984.
- Hasen, Hüseyin el-Hac, *Nakdül-Hadis fi İlmî'r-Rivâye ve'd-Dirdâye*, I-II, I.bsk., Beyrut, 1985.
- Hatib Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, (thk, Yusuf el-İş) II.bsk., Dâr-u İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974.
- Hatib, *Kitâb-u Muvaddihü Evhâmî'l-Cem' ve't-Tefrik*, I-II (tsh, A. Yemânî) (ofset) Haydarâbad, 1959.
- Hatib, *Tarih-i Bağdad ev Medîneti's-Selâm*, I-XIV, Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, ty.
- Hatiboğlu, M.Said, *Müslüman Alimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri*, İsl.Arş., X/1-3, Ankara, 1997.
- Hatiboğlu, "Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîler'in Sonuna Kadar Siyâsî-ictimâî Hadislerle Hadis Münasebetleri" Ank. Ü. İlahiyat F., Ankara, 1967. (73).
- Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşlülüğü*, A.Ü.İ.F.D., c.XXIII/196.
- Hazimî, *Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*, (thk, Kevseri), (ofset) Beyrut, 1984.
- Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, I-III, (çev, İ.Akyol, S.Demirci vd.) İstanbul, 1993.
- Hâlî, Muhammed Abdülaziz, *Tarihü Fünûni'l-Hadis*, I.bsk., Beyrut, 1986.
- Huseynî, M.İsam, *İthâfu'l-Kârf bi Ma'rifet-i Cuhûdî ve A'mâlî'l-Ulemâ ala Sahîhi'l-Buhârî*, I. bsk., Beyrut, 1987.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf, *el-İntika fi Faddîl's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukabâ*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- İbn Abdilber, *el-İstâb*, (*el-İsabe'nin kenarında*) I-IV., I.bsk., Daru's-Sâdir, ty.
- İbn Abdilber, *el-İstikâr*, I-XXX, (thk, Abdülmuti Emin Kalacı) I.bsk., Beyrut, 1993.
- İbn Abdilhâdî, *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadis*, I-IV., (thk, Ekrem el-Bûşî) I.bsk., Beyrut, 1989.
- İbn Abdilhâdî, *el-Muharrar fi'l-Hadis*, I-II (thk, Yusuf Abdurrahman Maraşlı vd) II. bsk., Beyrut, 1992.
- İbn Asâkir, *Keşfu'l-Muğatta fi Fazlî'l-Muvatta*, (thk, Kevseri, Dârakutnî'nin *Ahâdîsu'l-Muvatta*'ı ile birlikte)ty.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Kitabu'z-Zuafa ve'l-Metrâkin*, I-III, (thk, Ebu'l-Fida Abdullah Kadı) I.bsk., Beyrut, 1986.
- İbn Cevzî, *et-Tahkîk fi Ahâdîsi'l-Hilaf*, I-II (thk, Mesad Abdulhamid es-Sa'denî) I.bsk., Beyrut, 1994.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I-VII (thk, Kemal Yusuf Höt), Beyrut, 1989.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. Hasen, *Müşkilü'l-Hadis ve Beydnuhâ*, (thk, A.Emin Kalacı) I.bsk, Haleb, 1982.
- İbn Hacer, Şihabuddîn Ahmed, *Fethu'l-Bâri bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, II.bsk., Beyrut, 1402.
- İbn Hacer, *Hedyu'z-Sârf*, II.bsk., Beyrut, 1402.

- İbn Hacer, *Tehzibü'l-Tehzib*, I-XII., I.bsk., Haydarâbad, 1325.
- İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, I-IV., I.bsk., Daru's-Sadır, ty.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII., (thk, komisyon) II.bsk., Beyrut, 1987.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Sire*, I-IV., (thk, M.es-Seka vd.) II.bsk., Halebi, 1955.
- İbn Habbân, Muhammed b. Ahmed, *Kitabu'l-Mecrûhîn*, I-III., (thk, Mahmud İbrahim Zâyed) I.bsk., Haleb, 1396.
- İbn Hüsnâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvahid, *Şerh-u Fethu'l-Kadîr*, I-X., I.bsk., Kahire, 1970.
- İbn İmâd, Ebu'l-Felah Abdülbay, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, I-VIII., (thk, komisyon) Daru'l-Âfak, Beyrut, ty.
- İbn Kayyim, Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebîbekir, *el-Menârü'l-Münîf fi's-Sahîhi ve'z-Zaîf*, (thk, Ebu Gudde) VI.bsk., Haleb, 1994.
- İbn Kayyim, *Zâidü'l-Medd fi Hedy-i Hayri'l-İbâd*, I-V., (thk, Şuayb Arnavut vd.) XV.bsk., Kahire, 1987.
- İbn Kurfûz, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hasan, *Kitabu'l-Vefeyât*, (thk, Adil Nuveyhiz) IV.bsk., Beyrut, 1983.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maârif*, (thk, Servet Ukkâş) IV.bsk., Daru'l-Maârif, 1981.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, I-II., (thk, M.F.Abdülbaki), Çağrı y., (ofset) İstanbul, 1981.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Kitabu'l-Tabakât el-Kebîr*, I-VIII., Dar-u Sadır, Beyrut, ty.
- İbn Salâh, Ebu Amr, *Sıyanetu Sahîhi Müslim mine'l-İhlâli ve'l-Galat ve Himayetuhu mine'l-İskati ve's-Sakat*, (thk, Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir) II.bsk., Beyrut, 1987.
- İbn Salâh, *Ulâmü'l-Hadis*, (thk, Nureddin İtr) III.bsk., Dimeşk, 1984.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, I-XXXV., Mektebetu'n-Nahdati'l-Hadîse, Kahire, 1404.
- İbn Teymiyye, *Kavâid fi Ulâmi'l-Hadis*, (thk, Musa Muhammed Ali) I.bsk., Daru't-Tevfik, 1984.
- İdlibî, Selahaddin b. Ahmed, *Menhec-u Nakdi'l-Metn*, Beyrut, 1983.
- İslâmiyyât, (Üç aylık araştırma dergisi), I/II/1998.
- Kadı İyaz, İbn Musa b. İyaz el-Yahsubî, *Mezârîku'l-Envâr ala Sîhhi'l-Âsâr*, I-II., Daru'l-Tîlas, Kahire, ty.
- Kandemir, M.Yaşar, *Sahîbuynne Yöneltilen Tenkitlerin Değeri*, Sünnet'in Dindeki Yeri, İstanbul, 1997.
- Kannücl, Sıddîk Hasan Han, *el-Hisâ fi Zikri's-Sahîhi's-Sitte*, I.bsk., Daru'l-Kütübü'l-İlimiyye, Beyrut, 1985.
- Kasimî, Abdullah b. Ali, *Müskilerü'l-Ahâdisi'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1985.
- Kettânî, *er-Risâletü'l-Mustatrafe*, İstanbul, 1986.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek) İstanbul, 1994.
- Kevserî, *el-İfak ala Ahkâmî'r-Talak*, I.bsk., Mısır, ty.
- Kevserî, *İhkâku'l-Hak bi İbâdli'l-Bâilî fi Mugisi'l-Halk*, I.bsk., Mısır, 1360.

- Kuraşî, Ebu'l-Feth Abdülkadir, *el-Cevahîru'l-Muzıyye fî Tabakâti'l-Hanefıyye*, I-V, (thk. Abdülfettah Muhammed) II. bsk., 1993.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed el-Ensarî, *el-Câmi'ü'l-Ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XX, Baskı yeri y., ty.
- Leknevi, Abdülhay, *er-Ref'u ve'r-Tekmil*, (thk. Ebu Gudde) III. bsk., Halep, 1987.
- Mahmud, Abdülmecid, *Ebu Cafer Tahâvî ve Eseruhü fî'l-Hadis*,
- Memduh, Mahmud Said, *Tenbihü'l-Müslim ilâ Teaddi'l-Elbân ala Sahîhi Müslim*, I. bsk., Baskı yeri y., ty.
- Muallimî, Abdurrahman b. Yahya, *el-Envâru'l-Kâşife*, Beyrut, 1982.
- Muallimî, *et-Tenkîl lîmâ Verede fî Te'nîbi'l-Kevseri mine'l-Ebdâl*, I-II., Kahire, ty.
- Müslim, *el-Câmi'ü's-Sahîh*, I-III., (thk. M. Fuad Abdülbaki), (ofset) İstanbul, 1981.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, I-VIII., (ofset) İstanbul, 1981.
- Nevevî, Abdurrahman, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. El-Haccac*,
- Razî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb- et-Tefsîru'l-Kebîr*, I-XVI., III. bsk., Beyrut, 1985.
- Rifat Fevzi, *Sahîfetu Hemmam b. Münebbih*, I. bsk., Kahire, 1985.
- Robson, James, *Sahîhi Müslim Nüshalarının Rivâyeti* (çev. Talat Koçyiğit) A.Ü.İ.F.D., IV/8, 1955.
- Sâilîbî, Ebu Mansur, *Simâru'l-Kulûb*, Kahire, ty.
- Sâgânî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Hasan, *el-Mevzûât*, Beyrut, 1985.
- Sahâvî, Şemseddin, *el-Makâsîdül-Hasene*, Beyrut, 1979.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulâğı'l-Merâm*, I-II., (thk. Muhammed Abdülaziz el-Hülî) IV. bsk., Daru İhyai'l-Türasi'l-Arabî, 1960.
- San'ânî, *Tavzîhu'l-Eykâr li Madni Tenkihi'l-Enzâr*, I-II., (thk. M.M. Abdülhamid) I. bsk., Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1366.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, I-II., (thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî), (ofset), İstanbul, 1984.
- Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, A.Ü.İ.F.Y. (XIII), İstanbul, 1956.
- Sezgin, *Hadis Musannefatının Menşei ve Ma'mer b. Rasîd'in Câmi'i*, *Türkiyat Mecmuası*, XII/115-134, İstanbul, 1955.
- Sıddîk, Abdülaziz b. Muhammed, *et-Tehâni fî'l-Taklîbat Ala Mevzûâti's-Sâgânî*, Daru'l-Ensar, Kahire, ty.
- Suyûtî, Celaleddin, *el-Hâvî li'l-Fetâvî*, I-II., II. bsk., Beyrut, 1985.
- Suyûtî, *el-Leâli el-Masnâa fî'l-Ahâdisi'l-Mevzûa*, I-II, Beyrut, 1983.
- Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II., (thk. A.Ö. Haşim) I. bsk., Beyrut, 1985.
- Sübkî, *Es-Seyfu's-Sakîl fî'r-Reddi Ala İbn Zefîl*, (thk. Kevserî) I. bsk., Matbaatü's-Saâde, Mısır, 1937.
- Şakir, A. Muhammed, *el-Bâsiu'l-Hasîs Şerhu İhtisari Ulûmi'l-Hadis*, I. bsk., Beyrut, 1951.
- Şebîr Ahmed Osmânî, *Fethu'l-Mülhim bi Şerh-i Sahîhi Müslim*, I-III., I. bsk., Karataş, 1989.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylül-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr*, I-VIII., Kahire, ty.

- Taberî, Ebu Cafer, Muhammed b. Cerîr, *Tarihu't-Taberî, Tarihu'r-Rasûl ve'l-Mülûk*, I-X., (thk, M. Ebulfadl Ibrahim) V.bsk., Daru'l-Maarif, Kahire, 1987.
- Taberî, *Zeyil-ü Tarihu't-Taberî*, (thk, Muhammed Ebulfazl Ibrahim), Kahire, 1987.
- Tahânevî, Zafer Ahmed Osmânî, *l'lâü's-Sünen*, I-XVIII., (thk, Muhammed Taki Osmânî) Karataş-Pakistan, ty.
- Tahânevî, *Mukaddimetü l'lâü's-Sünen Kavaid ft Ulâmi'l-Hadîs*, I-III., (thk, Ebu Gudde) Karataş-Pakistan, ty.
- Tirmizî, Ebu İsa, *es-Sünen*, I-V., (ofset) İstanbul, 1981.
- Tuğ, Salih, *Zuheyru'bnü Harb ve Kitabu'l-İlm Adli Eseri*, İ.Ü.E.F.Y., (2775), İstanbul, 1984.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Harîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, D.I.B.Y., Ankara, 1994.
- Vâkıdî, Muhammed b. Amr, *Kitabu'l-Mağâzi*, I-III., (thk, Marsden Jones), Beyrut, 1966.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin, *Tezkiretu'l-Huffaz*, I-IV., VII.bsk., Daru İhyai'l-Türasi'l-Arabî, ty.
- Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nubelâ*, I-XXIII., (thk, Şuayb Arnavut vd.) VII.bsk., Beyrut, 1990.
- Zehebî, *Mizânu'l-Fîdâl*, I-IV., (thk, Ali Muhammed Bâcûrî) I.bsk., Mısır, 1963.
- Zemahşerî, Carullah, *el-Keşşaf*, I-V., Riyad, ty.

GAZÂLÎ FELSEFESİNDE VARLIK MERTEBELERİ BAKIMINDAN HADİSLERİN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI

Dr. Mehmet GÖRMEZ

"Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu" adlı çalışmamızda böyle bir sorunun var olup olmadığını tesbit etmek amacıyla "Tarih Boyunca Sünnet ve Hadisi Anlama ve Yorumlama Çabaları"nı özetlemeye çalışmıştık¹. Takdir edilir ki, zengin İslam mirasının bu vechesini ele almak ve bu meyanda sarf edilen çaba ve gayretleri efrâdını cami ağyarını mani bir surette tafsil etmek beşer takati içinde değerlendirilebilecek bir husus değildir. Binaenaleyh biz orada sadece Fıkhü'l-Hadis ile iştigal eden Hattâbî [öl. 388/998], Tahâvî, [öl. 331/933] İbn Hibban [öl. 354/965] gibi bazı âlimlerimizin çabalarını özetleyerek genel bir fikir vermeye çalıştık. Ancak günümüzde Rasul-i Ekrem'den bize intikal eden engin mirası doğru anlamak ve yorumlamak, bilhassa onun çağımıza bakan yüzünü görmek ve tesbit etmek, ondan sâdır olan mübarek sözlerin İslam Tarihi ve geleneği içinde nasıl yankı bulduğunu veya bulmadığını öğrenmek için bilhassa İslam geleneğinin sütunları diyebileceğimiz âlimlerimizin bu mirası nasıl anladığı ve nasıl yorumladığının önemi izahattan vârestedir. Binaenaleyh biz bu kısa makalemizde Huc-cetu'l-İslam lakabı ile anılmış ve anılmaya devam eden Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî'nin sadece varlık mertebeleri açısından hadisleri nasıl yorumladığını ve ne derece geniş bir yorum çerçevesi çizdiğini anlatmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi Hz. Peygamberden bize intikal eden rivayetlerin bir kısmı haber niteliğindedir. Haber, tasdik ve tezkib edilebilir söz demektir². İbn Hibbân haber niteliğindeki bu rivayetleri anlam ve muhteva bakımından seksen ayrı başlık altında incelemiştir. Hz. Peygamber vahye mazhar olan bir beşer olarak, bizim görmediklerimizi gördüğü, bizim hissetmediklerimizi hissettiği içindir ki, sadece şahadet âleminden değil,

1. S. 41-43

2. Gazâlî, Faysal 150.

gayb ve melekût âleminden de haberler vermiş ve beşer aklının bu haberleri anlamada ve yorumlamada zaman zaman zorlandığı olmuştur. Onun haber verdiği kıyamet, haşr, cennet, cehennem, melek, cin, şeytan vs. gibi varlıklar aynı zamanda Kur'an'ın da haber verdiği varlıklardır. Ancak Hz. Peygamberin bazen Kur'an'da olmadığı halde haber verdiği bir takım varlıklar da yok değildir. İşte gerek Kur'an'da varolup detayları hakkında bilgi içeren hadislerin mahiyeti, bu hadislerde haber verilen varlıkların ontolojik değeri ve gerekse Kur'an'da olmadığı halde Hz. Peygamberin haber verdiği varlıklar ve bunları ihtiva eden hadislerin anlaşılması ve yorumlanması ciddi tartışmalara sebep olmuştur. İslam kelimcilerinin haber niteliğindeki bu hadislerde ifade edilen varlıkları bir iman ve tasdik konusu olarak ele alıp değerlendirmeleri tartışmaya farklı boyutlar kazandırmıştır. Zira bir bütün olarak iman, Hz. Peygamberin Allah'tan alıp haber verdiği her şeyi tasdik etmek, küfür ise Hz. Peygamberin haber verdiklerinin tamamını veya birisini inkar etmek olarak tarif edilmiştir³.

Hz. Peygamberin Allah'tan alıp insanlığa tebliğ ettiklerinin başında şüphesiz Kur'an gelir. Ancak onun haber verdikleri sadece kur'an'da zikredilen varlıklardan ibaret değildir. Hadis külliyatına baktığımız zaman, bir peygamberin beşer sıfatıyla haber veremeyeceği, akli meleke ve icthad ile de tesbit edemeyeceği nice varlıklardan söz edildiğini görürüz. İşte bunlara inanmak ve bu varlıkları tasdik etmek de imanın sınırı içinde yer alacak mı? Yer alacaksa, bunları nasıl anlamak mümkün olacak, almayacaksa, bunları nasıl ve ne şekilde tevil etmek gerekecektir? Yaratılışın başlangıcı, (bedu'l-halk), vahyin keyfiyeti, kıyamet sahneleri, cennet ve cehennem tasvirleri gibi konuları ihtiva eden hadisleri nasıl anlamak gerekir. Bazen Hz. Peygamber kendisinden önceki peygamberlerle görüşmüş, konuşmuş gibi haber vermiştir. Geçmiş ümmetlerin yaşantılarından bizzat müşâhede etmiş gibi aktardıkları vardır. İşte bugün bütün bunları nasıl anlamak ve yorumlamak gerekir? Elbette bu makalede bütün bu sorulara cevap vermek mümkün değildir. Biz sadece Huccetu'l-İslam İmam Gazâli zaviyesinden meseleye bakacak ve onun bu kategorilere giren bazı hadisleri varlık felsefesi açısından nasıl değerlendirdiğini özetlemeye çalışacağız.

Gazâli'ye göre tasdik'in asıl anlamı: Peygamberin var olduğunu haber verdiği şeylerin varlığını kabul etmektir. Ancak varlığın beş ayrı mertebesi vardır,

1. Zâti varlık
2. Hissî varlık
3. Hayâli varlık
4. Akli varlık
5. Şibhî varlık

3. Gazâli, Faysal, 15f.

Gazali'ye göre sadece hasta bir kimsenin veya uyuyan kimsenin uyanıkken gördüğü şeyler hissi varlığa girmez. Bazen uyanık ve sıhhati iken peygamberlere vevellere meleklerin cevherlerine benzeyen güzel bir süret görünür, onlar bu süret vasıtasıyla vahiy ve ilham alırlar. Zira baş-kalabın gayb alemine dair uykuda telâki ettiklerini onlar uyanık iken alırlar. Bu da onların iç alemlerinin gök temiz ve berrak oluşundanadır.

Bir şeyin sadece hissen var olmasıdır. Mesela gözün görücü kuvvetinde temessül eden, yani göze var gibi görülen varlıklar hissi varlıklardır. Uyuyan kimsenin, hasta hasta bir kimsenin uyanıkken gördüğü şey bu kısma girer. Zira böyle bir kimseye bazen bir süret görünür. Fakat onun hissin dışında bir varlığı yoktur. Ancak böyle bir kimse onu hissin dışındaki diğer varlıklar gibi görür. Zâti varlık, onu idrak edici bir müdrük olmasa da, başlımsız bir vücudu vardır. Fakat hissi varlığın idrak edicinin idrakından başka hiçbir varlığı mevcut değildir.

2. HISSİ VARLIK (el-VÜCÜDU'L-HISSİ)

Gazali bu kısmı misale gerek görmeyecek kadar sarh görmüştür. Zira realitede var olan odur. Hz. Peygamberin arş, kürsi, dünya, hayvan ve bitkiler hakkında verdiği bilgiler bu cümledenendir. Bunlar zahiri manalarla anlaşılır ve tevell edilmelidir. Yine bunlar hiss ve hayalle idrak edilebilir veya edilmemesin gerçekleşen varolan cisimlerdir.

Zâti varlık hakiki varlıktır. varlığın bizzat kendisidir. Hissin ve aklın dışında da varolan varlıktır, ancak hiss ve akıl ondan bir süret alarak onu idrak ederler. Zâti varlık o kadar bilinir bir şeydir ki, insanların gözü varlığın bundan başka manasını bilmez. Bazı hadisleri anlamada ortaya çıkan problem bundan sonra zikredilecek varlık geçitlerini zâti varlık olarak değerlendirmekten kaynaklanmıştır.

1. ZÂTİ VARLIK: (el-VÜCÜDU'Z-ZÂTİ)

Hz. Peygamber tarafından haber verilen herhangi bir varlık bu baş merceden birine dahil edilerek anlaşılabilir ve yorumlanabilirler. Ancak kişi söz konusu varlığı bu mercedlerden hiçbirine dahil etmeyip yalnızca yoluma yoluna gidirse yine Gazali'ye göre Hz. Peygamberi tezkib ko-numuna düşüğü için küfrü tercih etmiş demektir. Şimdi gerek bu varlık mercedelerini ve gerekse varlık mercedeleri ile izah edilen hadislerden örneklerle konuyu ele alabiliriz:

Kur'an-ı Kerim Hz. Cebrail'in Hz. Meryem'e görünüşünü şu şekilde ifade eder: "O (Cebrail) ona (Meryem'e) normal bir insan şeklinde göründü (temessele)"⁶ Cebrail kendisi insan şekline girmiş değildir. Ancak Meryem'in hissî varlık olarak gördüğü insan şeklidir.

Şimdi bunu hadislerden bazı örneklerle izah etmeye çalışalım:

1. Buhâri ve Müslim'in Ebu Said el-Hudri'den rivayet ettikleri bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ölüm (kıyamet günü) güzel bir koç şeklinde getirilir ve (cennet ile cehennem arasında tutulur.) Bir münâdi, "ey cennet ehli" diye seslenir ve cennet ehli koşuşarak gelir ve (koç şeklindeki ölüme) bakarlar. "Bunu tanıyor musunuz?" diye sorar onlar da "evet bu ölümdür" derler. Ve hepsi onu görmüş olurlar. Sonra Münâdi "ey cehennem ehli" diye seslenir. Onlar da koşuşarak gelir ve ona bakarlar. Onlara da "bunu tanıyor musunuz?" diye sorar. Onlar da "evet bu ölümdür" diye cevap verirler ve hepsi onu görmüş olurlar. Sonra bu koç (onların gözü önünde) kesilir. Sonra (aynı münâdi): ey cennet ehli burada ebedilik (hulûd) vardır, ölüm yoktur. Ey cehennem ehli size de ebedilik var ölüm yoktur." der. (Daha sonra Resullullah) şu âyeti okur: "Her şeyin hükme bağlanacağı o onmaz pişmanlıklar gününün (gelip çatacağı konusunda) onları uyar. Çünkü onlar hâla gaflet içindedirler ve (o günün geleceğine) inanmıyorlar."⁷

Aslında bu hadisin nasıl anlaşılması gerektiğini bir dil ve belâgat ustasına sorarsanız, o bunun anlaşılması ve yorumlanmasında her hangi bir zorluk olmadığını söyleyecek ve kıyametten sonra ölümün son bulacağına bu şekilde bir teşbih ve istiare yahut temsili bir anlatımla anlatılmak istendiğini ifade edecektir. Lafzın zahiri anlamından âzâde düşünmeyi saf imana ters görenler ise bilakis bizzat ölümün hakiki koç şekline dönüşeceğine ve yine gerçek anlamda boğazlanacağına inanırlar. Ancak Gazâli, bu tür hadislerde geçen varlıkları hakiki varlık olarak telakki etmenin doğru olduğunu kabul etmediği gibi bu tür hadislerin tamamını mecaz, teşbih veya istiare olarak görmenin de doğru olmadığını söyler. Zira ölüm arazdır ve ölümün cevher haline dönüşmesi muhaldir. Hadisin kendisi temsili değil fakat ölümün son bulması temsili olarak bu şekilde tahakkuk

6. 19. Meryem 17.

7. Hadisin tercümesinde açılan parantezler farklı tariklerle gelen lafızlar göz önünde bulundurulduğu içindir.

8. 19. Meryem 39.

9. Buhâri, Tefsir 19, V, 236; Müslim, 51, Cennet 40, 41, IV, 2188; Müslim aynı hadisi ayrıca Abdullah b. Ömer'den de rivayet etmiştir. [42] Ancak İbn Ömer rivayetinde ölümün koç şeklinde getirilip kesileceği ifade edilmez. Sadece cennet ve cehennem ehlinin girdikleri yerde ebedi kalacağı ifade edilmiştir. Bunlardan başka Ahmed b. Hanbel'de aynı hadisi hem, Ebu Said ed-Hudri'den hem de Ebu Hureyre'den rivayet etmiştir. Bk. Müsned, II, 377, 423, 513; III, 9.

edecektir. Yani, ölüm bizatihi bir koç şekline dönüşmeyecek, fakat hem cennet ehli hem de cehennem ehli onu hissî bir varlık olarak bu şekilde tasavvur edecektir. Ölümün koça dönüşmesi ve boğazlanması hariçte değil, onların duyularında gerçekleşmiş olacaktır. Böylece artık ahirette ölümün varlığından ümitler kesilmiş olacaktır.¹⁰

2. Gazâlî'nin hissî varlık için verdiği diğer bir örnek Buhari ve Müslim'in Enes b. Mâlik'ten rivayet ettikleri şu hadistir: "cennet ve cehennem az önce bu duvarın yüzeyinde bana gösterildi. Bu kadar hayır ve şerri bir arada hiç görmemiştim."// Gazâlî'ye göre bizzat cennetin yahut cehennemin kendisi duvara intikal etmiş olamaz. Hatta bunu cisimlerin aynada tezahürü gibi bir görünme olarak da görmemek gerekir. Olup biten şey cennet veya cehennemin suretinin duvarda hissen temessül etmiş olmasından ve Hz. Peygamberin onların varlığını duvarda hissetmesinden ibarettir.

Bu hadisi bu şekilde yorumlamanın ne derece doğru olduğu tartışılabilir. Ancak ortada bir gerçek var ki, bu kategoriye girebilecek hadisler bundan ibaret değildir. Hz. Peygamberin cennet ve cehenneme yaptığı seyahatleri haber veren, cennet ve cehennem ehlinin hallerini anlatan her iki yerden manzaralar tasvir eden haberler pek çoktur.

Şah Velîyyullah Dehlevî, Gazâlî'nin "hissî varlık" dediği şeyler için "Âlemu'l-Misal" tabirini kullanmış ve aynı hadisin başka bir tarikini buna örnek olarak vermiştir. Buhari ve Müslim'de yer alan rivayete göre Hz. Peygamber "cennet ve cehennem bana, benimle kible duvarı arasında tasvir edildi." buyurmuştur. Aynı haberde anlatıldığına göre Hz. Peygamber cennetten bir salkım üzüm almak için elini uzatmış ve hararet üfleyen cehennemden ürpererek geri geri çekilmiştir. Orada hacıları soyan yankeçicileri, kediye hapsedip aklıktan öldüren kadını görmüş, köpeği sulayan fahişe bir kadını da cennette görmüştür.¹¹

Dehlevî, bu örneği verdikten sonra şöyle der; "Malumdur ki, o mesafe, insanlarca bilinen normal boyutlarıyla ne cenneti ne de cehennemi alabilecek büyüklükte idi."¹²

Yine Hz. Enes'ten rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cennete girdim birden kendimi incilerle çevrilmiş bir nehrin kıyısında buldum. Suyun akıntısına elimi uzattım misk olduğunu gördüm. Cebrail'e bu nedir diye sordum. O da "bu Rabbinin sana verdiği Kevser'dir" dedi.¹⁴

10. Gazâlî, Faysal, 157.

11. Buhari, Sılat 51, I, 111-112; Mevâkit, 11, I, 136; Müslim, 43. Fazâil, 134, 135, 136.

12. Buhari, Küsûf 9; Müslim, Küsûf 18; Buhari, Ezan 91; Müslim, Küsûf 17.

13. Huccetullah, I, 52. (Terc: I, 42).

14. İbn Ebî Şey'e, II, 437; İbn Hanbel, Musned, III, 103; İbn Hibban, cTekasim, (el-Ihsan'dan), XIV, 390; Buhari, Tefsir, Kevser Suresi, 4964.

Hız. Aişe'den rivayet edilen bir haberde Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cennette dolaşırken (Kur'an) okuyan bir kimsenin sesini işittim. Bu kimdir diye sordum. Harise b. Nu'man diye cevap verdiler. Ben de iyilik böyledir işte, o (Hârise) insanlar içinde annesine en iyi davranan kimse idi" dedi.¹⁵

Ebu Hureyre'den gelen bir rivayete göre Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ben cennette Câfer'i (b. Ebi Tâlib) iki kanadıyla uçan bir melek olarak gördüm."¹⁶

İbn Abbas'ın ve Usame b. Zeyd'in ayrı ayrı naklettikleri bir hadiste ise Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cehennem bana gösterildi. Ehlinin ekseriyetinin inkar eden kadınlar olduğunu gördüm. Kendisine Allah'ı mı inkar ediyorlardı diye soruldu. O "hayır iyiliği inkar ediyorlardı, nankör kimselerdi" diye cevap verdi. (Daha sonra sözlerine devamla şöyle buyurdu:) Sen o kadınlara bir hayat boyu hep iyilikte bulunsan sonra senden bir kötülük görse, "senden hiç hayır görmedim" der."¹⁷

Herhangi bir hadis kitabı incelendiğinde bu örneklerin ne kadar çoğaltılabileceği görülecektir. Câfer-i Tayyar ile ilgili hadiste olduğu gibi, bu tür haberlerin bir kısmının zayıf hatta uydurma olduğu doğrudur. Ancak geneli itibarıyla sahih olanların varlığı inkar edilemez. Klasik şerhlerimiz tetkik edildiği zaman bu tür hadisleri anlama ve yorumlama konusunda farklı dört görüşten söz etmek mümkündür;

- a) Bu hadislerin bir kısmı Hız. Peygamberin rüyalarıdır. (Ru'ya-i Sâdıka veya Sâliha). Nitekim "bana gösterildi" diye başlayan hadislerin bütün tarikleri bir araya getirildiğinde bazısının "ben uyuyorken bana gösterildi" diye başladığı görülecektir.
- b) Bunların bir kısmı terhib ve terhib amacıyla Hız. Peygamberin başvduğu temsili anlatımlardır.
- c) Bir kısmı hakiki varlık olarak değerlendirilmiştir. İbn Hibbân "bana cennet ve cehennem birlikte gösterildi" diye başlayan hadisin yorumunda şöyle demiştir: "Hız. Peygamberin cenneti ve cehennemi birlikte görmesi bizzat cismi ile olmuş ve onları ayan

15. Abdurrezzak, Musannef, 20119; İbn Hanbel, Musned, VI, 151, 152; Buhari, E'alu'l-İbâd, 547; Nesaf, Fada'il, 130; İbn Hibbân, et-Tekâsim'den (el-İhsan), XV, 479.

16. Tirmizi, Menâkıb, 3763; Hâkim, Mustedrek, III, 209; İbn Hibbân, et-Tekâsim'den (el-İhsan), XV, 521; Yahya b. Main bu hadisin zayıf olduğunu ifade etmiş, Zehebi de sıhhati konusunda Hâkim'e itirazda bulunmuştur. [bk. Hâkim, Mustedrek, III, 212].

17. Buhari, İmam 21, I, 13; Nikah 87; Müslim, Zikir ve Dua, 2736; İbn Hibbân, et-Tekâsim'den (el-İhsan) XVI, 495.

(beyan) gözleriyle görmüştür. Bu Allah'ın ona fazlı ve onu sair peygamberlerden ayıran bir vasıftır. Ancak Hz. Peygamberin cennet ehlinde veya cehennem ehlinde gördüğünü söylediği vasıflar kendisine tasvir edilen vasıflardır. Ta ki, ümmetini her iki dünyada gayesine ulaştırarak vasıfları bilsin ve cennet ehlinin vasıflarını haber vererek ümmetini bu vasıflara sahip olmaya teşvik (teşvik) etsin, cehennem ehlinin vasıflarını da anlatarak ümmetini bu vasıflardan sakındırsın (terhib etsin)."¹⁸

- d) Bu yorumlardan birisi de işte Gazâlî'nin anlattığımız yorumudur ki, o bu haberlerde yer verilen varlıkların hakiki varlık olarak değerlendirilemeyeceğini, bunların birer hissî varlık olduğunu, Hz. Peygamberin bunların varlığını sadece hissettiğini ifade etmiştir.

3. HAYÂLÎ VARLIK (el-VÜCÛDU'L-HAYÂLÎ)

Hayâlî varlık, duyularla bilinen varlıkların, hissedilmekten uzak oldukları zamandaki sûretidir. İnsanın gözleri kapalı da olsa istediği bir varlığı hayalinde canlandırabilir, hatta onu gözle görüyormuş gibi olabilir. Hayâlî varlık tam olarak insan beyninde mevcut, fakat beynin dışındaki âlemden mevcut değildir. Gazâlî'ye göre şu hadiselerde geçen varlıklar hayâlî varlıklardır:

1. Müslim'in sahih bir isnadla rivayetüne göre İbn Abbas şöyle demiştir: "Allah Resulü ile birlikte Mekke ile Medine arasında yürüyorduk. Resullullah Ezrak Vâdisine ulaştığında "bu hangi vâdîdir?" diye sordu. Kendisine Ezrak Vâdisi olduğu söylendiğinde: "Hz. Musa'nın bu tepeden yüksek sesle Allah'a yakararak indiğini görüyor gibiyim" dedi. Sonra Herşâ Tepesine"¹⁹ vardı ve "bu hangi tepedir?" diye sordu. Herşâ Tepesi olduğunu söylediklerinde de şöyle dedi: "Sanki Yunus b. Metta'yı semiz kırmızı bir deve üzerinde görüyor gibiyim. Üzerinde yünden bir cübbe, devesinin liften bir yuları var ve (o da) Allah'a yakarıyor."²⁰ Müslim'in yine İbn Abbas'tan naklettiği diğer bir rivayette, Hz. Peygamber, Hz. Musa'nın rengi ve saçı hakkında da bilgi vermiş, hatta başka bilgiler de vermiş ancak hadisin üçüncü ravisi olan Davud bunları unutmuştur.²¹

Aslında Hz. Peygamberin "görüyor gibiyim" ifadesinden Hz. Musa ve Hz. Yunus'u gerçekte görmediği sadece onları hatırladığı ve hayalinde canlandırdığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber de pekala hayalinde bir

18. İbn Hibbân, et-Tekâsîm'den (el-İhsan), XVI, 495.

19. Herşâ, Şam ile Medine arasında Cuhfe'ye yakın bir yer ismidir. Yakut el-Hamevî, Mu'cema'l-Buldan'da Cuhfe'nin Mekke yakınında bir tepe ismi olduğunu ve buradan denizin görüldüğünü söyler.

20. Müslim, İman 268, I, 152.

21. Müslim, İman 269, I, 152; Hadisin diğer rivayetleri için bk. İbn Huzeyme, Musned, 2632; İbn Hanbel, Musned, I, 216; İbn Mâce, Menasik 2891; İbn Hibbân, et-Tekâsîm'den (el-İhsan), XIV, 103.

sûreti tasvir yoluyla anlatabilir.

Gazâli, bu görme olayını hayali değil de, hissî olarak yorumlanabileceğini söyler. Yani uyuyan kimse sûretleri nasıl görüyorsa, Hz. Musa ve Hz. Yunus'un sûretleri de o şekilde Hz. Peygamberin görme duyusunda temessül etmiş olabilir. Fakat Hz. Peygamberin "görüyor gibiyim" ifadesi bu yorumu boşa çıkarmaktadır.²²

Nitekim sahabe'den bazıları da daha sonra Hz. Peygamberden haber verirken onu hayalinde canlandırmış ve "sanki onu şöyle derken veya yaparken görüyor gibiyim" demişlerdir. Mesela Hz. Abbas Huncayn savaşını anlatırken; "Sanki Resulullah'ın katırı ile müşriklerin üzerine yürürken görüyor gibiyim."²³ Hz. Aişe, kendisine "ihramlı iken koku sürülebilir mi?" sorusunu cevaplarken: "Sanki Resulullah'ı ihramlı iken mafsallarına misk sürerken görüyor gibiyim"²⁴ demişlerdir.

Ne var ki, ravilerin rivayette bulunurken sarf ettikleri lafızlar esas alınursa Hz. Peygamberin gerek gelmiş geçmiş peygamberler veya ümmetler hakkında, gerekse gelecekte olabilecek bir takım hadiseler konusunda sadece "görüyor gibiyim" değil, "gördüm", "bana gösterildi" veya "bana arz olundu" gibi ifadeler kullandığı da görülecektir. Hatta bazı hadislerde bazı peygamberlerin fiziki yapılarını tarif ettiği, dahası ashabından kimlere benzediklerini de vurguladığını görüyoruz. Mesela Müslim'in Câbir b. Abdillah'dan naklettiğine göre Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Peygamberler bana arz olundu, Musa'yı gördüm Şenûe kabilesinin adamları gibi kilolu değildi, Hz. İsa'yı gördüm, gördüğüm insanlar içinde en çok Urve b. Mesud'a benziyordu. Hz. İbrahim'i gördüm. Ona en çok benzeyen de (ben) arkadaşınızım. Cebrael'i gördüm o da en çok Dihye'ye benziyordu."²⁵

4. AKLÎ VARLIK (el-VÜCÛDU'L-AKLÎ)

Aklî varlık bir şeyin rûhu, manası ve hakikati demektir. Bazen akıl bir şeyin histe, hayalde ve zâtî olarak hâricteki suretine bakmaz, sadece mana ve hakikatini düşünür ve kavrar. İşte aklın kavradığı bu şey aklî varlıktır. Mesela müteşabihattan addedilen "yedullah" "Allah'ın eli" ifadesini ele alalım. Şüphesiz el'in bilinen bir şekli, hissedilen ve hayal edilebilen bir sûreti vardır. Ancak bir de elin gerçek mahiyetini ifade eden bir manası vardır ki, o da bir şeyi sınıksız tutma ve yakalama gücüdür. Kalem dendiği zaman, ister ağaç, ister kâğıt, isterse metal olsun bir şekli

22. Gazâli, Feysal, 153.

23. Abdurrezzak, Musannef, 9741; İbn Hanbel, Musned, I, 207; Müslim, Cihad 77.

24. İbn Hibbân, et-Tekâsim'den (el-İhsan), 153.

25. Müslim, I. İman 271, I, 153; Tirmizi, Şemâil 12.

vardır. Fakat onun hakikati ve asıl mahiyeti ilimlerin kendisiyle yazılmıştır. Aklın kaleminden anladığı bu şey akli varlıktır. (*)

Bu Kategori'ye örnek olarak verilebilecek bazı hadisler:

1. Buhari ve Müslim'in Abdullah b. Mesud'tan rivayet ettiklerine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "ben cehennemden en son çıkacak ve cennete en son girecek kimseyi biliyorum. Bu kimse cehennemden sürünerek çıkacaktır. Allah Teâla ona git cennete gir diyecek ancak cennet ona dolu gibi gelecek ve dönerek "Yarabbi cenneti dolu buldum" diyecektir. Allah Teâla tekrar "git ve cennete gir" diyecek. Fakat o yine orayı dolu görerek "Yarabbi orayı dolmuş buldum" diyecektir. Bu sefer Allah "git ve cennete gir orada sana dünyanın on misli verilecektir" buyuracak, o kimse de "Yarabbi sen yegâne meliksin, benimle alay mı ediyorsun (veya bana gülüyor musun?)" diyecektir. İbn Mesud sözlerine devamla: "Hz Peygamber (bunu anlatırken) ağı dişleri görününceye kadar güldü" der.³⁶

Gazâli'nin anlattığına göre bazı kimseler, bu hadiste cennet ve dünyanın mukayesesini anlayamamış ve bunu problem edinmişlerdir. Cennete giren insanlardan sadece bir kişiye dünyanın on misli nasıl verilebilir? Buradaki mukayeseyi nasıl değerlendirmek gerekir? hadisin zahiri manası cennette bir kişiye verilen yerin uzunluk, genişlik ve alan itibarıyla dünyanın on misli olduğunu gösteriyor. Bunu bu şekilde anlamak mümkün müdür?

(*) Gazâli Allah'ın herhangi bir varlığa benzediğini çağırıştıran (el-Mühine li'l-Teşbih) (suret, el-ayak, iniş, oturuş ve intikal gibi) bir takım ifadeleri ihtiva eden hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği kendisine sorulunca İcâmü'l-Avâm 'an İlmî'l-Kelâm adlı bir risale kaleme almış ve bu eserinde söz konusu hadislerin nasıl anlaşılması gerektiğini detaylarıyla açıklamaya çalışmıştır. Gazâli'nin bu eserinde anlattıklarına göre, böyle hadisler karşısında sıradan insanlara düşen yedi aşamalı bir yol takip etmektir. Bunlar sırasıyla,

1. Takdis: Allah'ı her türlü varlığa benzemekten tenzih etmek.
2. Tasdik: Hz. Peygamber'den gelen haberleri onun kasdettiği anlamları ile kabul etmek.
3. el-İtiraf bi'l-Acz: Bu gibi konularda Hz. Peygamber'in muradını anlamaktan aciz olduğunu itiraf etmek.
4. Sukût: Anlamını sorup araştırmamak, derinliklerine dalmamak, bu konularda sorup sual etmenin bidat olduğunu bilip susmak.
5. İmsâk: Söz konusu hadisin lafızlarında arttırma veya eksiltme yoluna giderek herhangi bir tasarrufta bulunmamak.
6. Keff: Bu tür hadislerin batınî yorumlarından kaçınmak.
7. et-Teslim li Ehlihi: Bu tür hadislere vakıf olmamayı bir acziyet olarak değerlendirmeyip bu konuda marifet ehline teslim olmak. [İcâmü'l-Avâm 1-28].

İşte Gazâli bu ve buna benzer hadisleri akli varlık ile izah etmekte yahut bu şekilde de izah edilebileceğini söylemektedir. Buna göre hissi ve hayâli farklılık ile akli ve manevî farklılık ayrı şeylerdir. Nitekim "bu mücevher atın on mislidir" derken, mücevherin his ve hayal ile idrak edilen büyüklüğü değil, mâliyeti, mahiyeti ve özü ile, aklen idrak edilen manası itibariyle atın birkaç katı olduğu kastedilmektedir.

2. Gazâli hadislerde geçen ve selefin müteşabihât olarak değerlendirip yorumlamaya yanaşmadığı "yedullah" Allah'ın eli tabirini de bu kategoride değerlendirmiştir. Meselâ;

- a) "Allah Âdem'i elleriyle halketti"²⁷
- b) "Kişi güzel bir şeyi tasadduk ettiği zaman Allah onu sağ eliyle alıp kabul eder ve onu arttırır. Bir kimse bir lokma tasadduk ettiği zaman bu lokma Allah'ın avucunda dağlar kadar çoğalır. Öyleyse sadaka verin."²⁸
- c) "Allah gece kötülük yapana gündüz tövbe etmesi için elini uzatır. Gündüz kötülük işleyene de tövbe etmesi için gece elini uzatır."²⁹ gibi hadisler buna örnek olarak verilebilir.

Gazâli'ye göre, his veya hayal ile bilinen bir organ demek olan "el" in yüce Allah için kullanılmasının muhal olduğuna dair delil getiren kimse bu gibi hadislerde bildirilen elin ruhani ve akli olduğunu kabul eder. Yani bu hadislerde ifade edilen, "el" in süreti değil manası, hakikati ve ruhudur.

5. ŞİBHÎ VARLIK (el-VÛCÛDU'Ş-ŞİBHÎ)

Şibhî varlık; ne süretiyle, ne hakikatiyle ne histe ne hayalde ne de akılda bir şeyin bizatihi varolmasıdır. Sadece benzetme yolu ile bir şeyin var kılınmasıdır. Ancak var kılınan bu şeyin sıfatları ve özellikleri benzetilen şeyin sıfatları ve özellikleri ile aynı değildir. Bunun en güzel misâli ef'âlu'l-kulubu, yani duygusal eylemleri Allah için kullanan hadislerdir. Allah'ın sevdiğini, sevinç duyduğunu, güldüğünü, öfkelenmişini sabrettiğini, özlem duyduğunu vs. bildiren bütün hadisler bu kategoride değerlendirilebilir. Buna şu hadisleri örnek olarak verebiliriz;

"Allah Azimetlerinin yerine getirilmesini sevdiği gibi ruhsatlarının da yerine getirilmesini sever."³⁰

26. Buhari, Rikak, 6571; Müslim, İman, 83, 186, 187; İbn Hibbân, el-Ihsan, XVI, 517, 7475.

27. Buhari, Enbiya 3; Müslim, Kader 15, IV, 2043.

28. Ahmed b. Hanbel, Musned, II, 268, 412, 514.

29. Ahmed b. Hanbel, Musned, IV, 395.

30. Abdurrezzak, Musannef, 20569; İbn Hibbân, et-Tekâsim, II, 69, h. no. 354.

"Allah yumuşaktır (refik) yumuşaklığı (rifkı) sever. Yumuşaklığın verdiği değeri sertliğe vermez."³¹

"Allah her işte yumuşak davranmayı (rifkı) sever."³²

"Kıyamet gününde müminin mizanında en ağır gelecek şey ahlaktır. Allah kötü sözlü (fahiş) kaba (bezi") kimselere buğzeder."³³

"Allah hakkı söylemekten utanmaz..."³⁴

"Allah biri diğerini öldürdüğü halde cennete giren iki adama güler. Biri Allah yolunda savaşıp öldürüldüğü için, diğeri de tevbe edip yine Allah yolunda savaşıp şehit düştüğü için."³⁵

"Allah üç şeyden hoşlanır üç şeyden de öfkelenir; sadece ona kulluk edip hiçbir şeyi ona şirk koşmamanızdan, topluca Allah'ın ipine sarılmamanızdan, işlerinizin başına gelenlere karşı samimi olmanızdan hoşlanır. Fakat dedikodudan, malı zayı etmekten ve çok (lüzumsuz) soru sormaktan da öfke duyar."³⁶

SONUÇ

Gazali'ye göre, Hz. Peygamber'in sözlerinden herhangi bir sözü bu varlık mertebelerinden birine uygun olarak anlayan herkes peygamberi tasdik ediyor demektir. Tekzib ancak bu manaların hepsinin inkar edilmesi ve Hz. Peygamberin söylediklerinin hiçbir manasının olmadığını -ki bu durum doğrudan doğruya tekzib demektir- ve sözlerindeki gayenin işleri karıştırmak ve dünya menfaati elde etmek olduğunun iddia edilmesidir.

Gazali'ye göre, **Te'vil kanunlarına bağlı kaldığı müddetçe yorum yapan hiç kimse tekfir edilemez.** Zira İslam fırkaları içinde te'vil yapmak zorunda kalmayan hiçbir fırka olmamıştır. Te'vilden en çok sakınan Ahmed b. Hanbel dahi "Haceru'l-Esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir."³⁷ "Mü'minin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır."³⁸ "Ben Rah-

31. İbn Mâce, Edeb, 3688; el-İhsan, II, 309.

32. İbn Hanbel, Musned, VI, 85; İbn Mâce, Edeb 3689; el-İhsan, II, 307, 548.

33. Buhari, el-Edebu'l-Mufred 442; el-İhsan, XII, 56, 5693, 5694, 5695.

34. İbn Hanbel, Musned, V, 214; Tahavi, Şerhu Maani'l-Asar, III, 44; İbn Hibbân, et-Tekâsım, (el-İhsan), IX, 515, 4200.

35. Muvatta, Cihad, II, 460; Buhari, Cihad, 2826; el-İhsan, X, 523.

36. Muvatta, II, 990; Buhari, el-Edebu'l-Mufred, 442; el-İhsan, VIII, 183, 3338.

37. Taberâni'nin Mu'cem'inde naklettiği bu Hadis [VI, 168] aslında zayıf bir hadistir. Ancak pek çok şahidinden dolayı Hasen addedilmiştir. Bk. Aclûni, Keşfu'l-Hafa, I, 417.

38. Abdullah b. Amr b. As tarafından rivayet edilen hadisin asıl metni şöyledir: Bütün insanların kalpleri bir tek kalp gibi Rahman'ın iki parmağı arasındadır. Bu kalpler

man'ın nefesini Yemen tarafından hissediyorum"³⁹ gibi hadisleri yorumlama yoluna gitmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber mü'minlerin Hacer-i Esved'i öpmeleri için böyle bir benzetme yapmıştır. Zira sağ el öpülür. Bu da Gazâli'nin şibhî veya mecazî varlık dediği şeydir. Aynı şekilde İbn Hanbel Allah Teâla için hissî olarak iki parmağın varlığını imkansız görünce bunu bir nevi akli ve ruhani parmak olarak yorumlamıştır. Akli ve ruhani parmaktan maksat varlıkların evrilip çevrilmesi kendisiyle mümkün olan şeydir. İnsanın kalbi melekle şeytanın mücadeleleri arasındadır. Allah Teâla onlar vasıtasıyla kalpleri dilediği tarafa çevirir. Netice olarak "iki parmak" sözü o ikisinden (melek-şeytan) kinaye olarak söylenmiştir.

Ahmed b. Hanbel ve Hanebililer'den sonra en çok te'vilden sakınanlar Eş'ariler olmuştur. Ancak onlar da pek çok hadisi te'vil etme cihetine gitmiştir. Mesela, daha önce geçen; "ölüm güzel bir koç süratinde getirilip kesilir" hadisini mecazî olarak değerlendirmişlerdir. Aynı şekilde, amellerin terazide tartılacağını bildiren âyet ve hadisleri de yorumlamışlardır. İmam Eş'ari'ye göre: amellerin yazıldığı sayfalar tartılacak ve Allah onlarda amellerin dereceleri miktarınca ağırlıklar yaratacaktır. Bu te'vil şekli Gazâli'nin şibhî varlık dediği şeye oldukça yakındır.

Son olarak şunu da ifade etmek gerekir ki,

Gazâli'ye göre te'vilin cevazı, zâhiri mananın anlaşılmasını imkansız kılan bir delile bağlıdır. Binaenaleyh hadislerde haber verilen varlıkları varlığın beş mertebesiyle izah edebilmemiz için şu sıranın takip edilmesi şarttır:

1. Nasstan ilk anlaşılan mana zâti varlıktır. Bu mana sabit olduğu zaman diğer manaların hepsini içine alır.

2. Zâti varlığın anlaşılması imkansız olduğu takdirde hissî varlık olduğu anlaşılır. Bu mana sabit olduğunda kendisinden sonrakileri de içine alır.

3. Hissî varlığın sübûtu da mümkün olmazsa hayâli veya akli varlık üzerinde durulur.

4. Onlar da mümkün olmadığı takdirde şibhî-mecâzi varlık manası alınır.

üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunur." Bk. Müslim, Kader, 17; Tirmizi, Kader 7; Ebu Davud, Daavât 89; İbn Mâce, Mukaddime 13.

39. Sahih hadis kaynaklarından bulunmayan bu hadise Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi, "Def'u Şubehit'te-Teshih" adlı eserinde "Rüzgarı gördüğümüzde ona söğmeyin zira o Rahman'ın nefesidir" hadisini izah ederken yer vermiş ve Ebu Hureyre'den rivayet edildiğini belirtmiştir. Bk. Def'u Şubehit'te-Teshih, 60.

“ŞEHİR BÜTÜN BAĞLARI ÇÖZER” SÖZÜNÜN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Dr. Gülây CEZAYIRLI

Sosyoloji kitaplarında zaman zaman rastlanan bu eski, özlü söz düşündürücüdür. Neden şehir bütün bağları çözüyor? Bunun cevabını çevremizi gözleyerek bulabiliriz. Küçük çevreler genelde daha tutucu ortamlar olmaktadır. Dış etkilere kapalı kalmış dar çevreler, eğitim düzeyinin düşüklüğüyle -burada sözü edilen düzey, eğitimin süresinden çok niteliği ile ilgilidir- pekiştiği oranda tutucu, kalıplaşmış, çok yavaş değişen alt kültür adacıkları oluşturmaktadır.

Gelenekçi topluluklarda nüfus azdır, toplumsal örgütlenmenin temeli hısımlığa dayanır. Normatif bütünleşme çok yüksek düzeydedir ve bu bütünleşme üyelerin benzerliğine dayanır. İşbölümünün basit, uzmanlaşmanın çok az olduğu bu topluluklarda fiziksel akıcılık da azdır. Bireyler buldukları coğrafi bölgenin dışına pek çıkmazlar. Toplumsal sorunlar geleneklerle, otomatik tutum ve davranışlarla çözülür. Böylece toplumsal normlar da çok zor değişir.²

Toplumsal çevreden çok doğal çevre ile yoğun ilişkiler içinde olan bu toplulukların kültürel açıdan gelişmesi pek yavaştır. Birey kimi zaman bu çevrenin doğrularını, âdet, gelenek, görenek, din -çoğu zaman dinsel kökenli olmadığı halde dinî görünüm kazanmış bir takım inançlar, uygulamalar olsa da- adı altında sanki apaçık gerçeklermiş gibi kabul edip uygulamaktadır. Karşılaştırmalar yapmasına olanak tanıyan farklı örneklerle ulaşamadığı için bu kabulleri çoğu kez sorgulayamamaktadır. Uygulamada güçlüklerle karşılaşsa da, bu kabullerin bir kısmını anlamsız bulsa da, yerine koyacağı yeni değerleri bulamadığı için adeta bir akış içinde sürüklenip gitmektedir.

Tarihi cemaattan farklı olarak, cemiyet içindeki cemaatlaşmalarda da aynı alt kültür oluşturma özelliği görülmektedir. Bu özellik en açık şekil-

1. FREYER, Hans, Din Sosyolojisi, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay: LIV, Ank., 1964, s.46.
2. DÖNMEZER, Sulhi, Sosyoloji, 7. Bas., İst., 1978, s. 240.

de dinî gruplarda gözlenmekle birlikte din dışı etkenlerle oluşan gruplaşmalarda -bir ideolojiye bağlı olmak veya bir partiye üye bulunmak gibi, hatta toplumun belirli bir tabakasına ait olmak bile- grup üyelerinin bu üyeliği algılama biçimine, mensubiyet bilincinin güç ve etki derecesine göre alt kültürler oluşturabilmektedir. En belirgin örneğinin dinî gruplarda görüldüğü şekilde bazı gruplara üyelik, üyeler tarafından bir ayrıcalık ve kendilerine toplumun genel yapısı içinde kendine özgü farklı bir yer sağlayan özel bir kimlik olarak algılanabilmektedir.

Dünyaya bakış açısıyla toplum içinde ayrı bir bütünlük görünümünde olan bu grupların eğitim anlayışları da kendilerine has olabilmektedir. Örnek vermek gerekirse, toplumun bazı kesimlerinde çocuklara normal ilk ve ortaöğretim içinde artı olarak dinî eğitim vermek ne kadar önemseniyorsa, bir başka kesiminde aynı çağ çocuklarının yabancı dille eğitim veren okullarda eğitim görmesi o kadar önemsenmektedir. Farklı anlayışlara sahip kesimlerde eğitim süresinin uzunluğu hakkında bir anlaşmazlık yoktur. Burada, verilen eğitimin niceliği değil niteliği önem kazanmaktadır. Gruplar örgün eğitime ek olarak üyelerine kendi görüşleri doğrultusunda bir bakış açısı kazandırmaya çalışabilmektedirler. Bu bakış açısı kimi zaman bireyi ve/veya grubu öylesine çevreleyip sınırlamaktadır ki, grup sanki toplumun genelinden farklı bir sosyolojik zamanda yaşıyor muş gibi görünebilmektedir.

Küçük ve kısıtlı bir çevrede doğup büyüyen birey, bulunduğu çevreden belki de hiç dışarı çıkmadan hayatını tamamlıyorsa, üstelik yeterli eğitim görme şansı da düşükse bulunduğu dar kültürel çevrenin daha fazla etkisinde kalmak durumundadır. Uzun zaman boyunca aynı çevrede aynı insanlar yaşayabilmektedir. bu çevrenin insanları kültürel bir değişime uğrayacak kadar uzun süreli ve sık aralıklarla kendi çevrelerinin dışına çıkamıyorlarsa, bu çevreye yenilikler getirmeleri zordur.

Aynı dar çevrelerin iş ve eğitim olanakları veya kültürel üstünlük gibi bir çekim gücü oluşturabilecek imkânları da kent merkezleri ile yarışmamaktadır. Bu durumda bu çevrelere dışarıdan gelenlerin sayısı da önemsenmeyecek kadar az olmaktadır. Böylece dar çevreye mensup olan birey farklı toplumsal ve kültürel çevreler hakkında fazlaca bilgiye sahip olamamaktadır.

Kuşaklar boyunca bir arada yaşayan bu kimseler artık birbirlerini çok iyi tanıdıklarına inanmaktadırlar. Aslında, yetersiz eğitim ve kültürel sınırlılığa çevrenin baskısının da eklenmesiyle potansiyel güçlerini ortaya koymakta zorlandıkları için, hatta kendi yetenekleri üzerinde fazlaca düşünme olanağına sahip olmadıklarından, çoğu kez kendilerini bile yeterince tanıma fırsatını bulamamaktadırlar. Farklı bir ortamda olsalardı nasıl davranabilirlerdi, bunu tam olarak bilemeden yaşamaktadırlar.

Sistemantik olarak düşünabilmek için insanın buna zaman ayırması gerekmektedir. Düşüncenin öncüllerini oluşturacak bilgi ve görgü birikimine ihtiyaç vardır. Özellikle düşünce üzerinde düşünabilmek, daha gelişmiş zihin yapısını gerektirmektedir. Oysa henüz düşünme disiplini kazanmamış -gündelik düşüncelerin ötesine geçerek, kendini tanımak, potansiyel gücünün farkına varmak, kendini geliştirmek, tüm insanlığa yararlı olabilecek düşünceyi üretebilmek düzeyine ulaşmamış- birey günlük tek düze işlerden zaman ayırarak, alışkanlık haline gelmiş, bir çeşit tiryakilik yaratmış geleneksel yaşam biçimine dışardan bakabilecek ve böylece öz eleştiri yapabilecek, düşüncesini geliştirebilecek fırsatlar yaratmakta zorlanmaktadır.

Yaratıcı düşünceye ulaşmak için insanın toplumsal bilincin üstüne çıkabilmeye, dış etkenlerden bağımsız, olabildiğince özgür düşünebileceği ortamlara gereksinimi vardır. Yaratma en geniş anlamıyla Tanrı'ya has kılınan bir özelliktir. Tek Tanrı anlayışında; Tanrı en yüce olandır, her türlü güç ve kudreti elinde tutandır. Çok tanrılı dinlerde ise her bir tanrı - bu tanrıların, insanların düşünsel sınırlılıklarından kaynaklanan Tek Tanrı'nın belirli özelliklerinin, farklı tanrıların kimlikleri olarak algılanmasından ve bunların insansı özellikler içinde anlaşılmasından doğmuş olması olasıdır- kendi konusunun uzmanıdır. O konuda o tanrıdan daha fazlasını bilebilecek olan olsa olsa tanrıların tanrısı ya da bütün tanrıların atası - Yunan mitolojisindeki Zeus gibi birisi- olabilir.³ Tanrı en yüce olduğu için en özgür olandır. Her türlü yetkiye sahiptir. Yaratma, yaşatma, eğitme, sınava çekme, istediği şekilde ödüllendirme, gerekli görürse ceza verebilme, istediğinde kayıtsız şartsız affedebilme yetkisi kendisine aittir. Yetkilerini kullanıp kullanmayacağı ve/veya nasıl kullanacağı konusunda kendisini sınırlayabilecek ya da zorlayabilecek hiçbir şey yoktur. O yalnızca istediği, başka bir deyişle sevdiği, tercih ettiği için ve tercih ettiği biçimde yaratmaktadır. Sonuç olarak yaratma sevgiden ve özgür iradede kaynaklanmaktadır. Sınırsız bir yaratma gerçek sevgi -sonsuz, sınırsız, beklentisiz, koşulsuz sevgi- ile mümkün olabilmektedir. Gerçek sevginin ön koşulu da gerçek özgürlüktür. Benzer şekilde insanın da yaratıcı düşünceye ne kadar ulaşabileceğini, insani sınırları içinde özgür düşünme düzeyi belirleyecektir. Ne kadar bireyselleşebilirse o kadar etki altında kalmadan, objektif düşünebilecektir. Bireysel özgürlüğün yaratıcı koşulu, çağdaş toplumların ayırdedici olgusu olan toplumsal farklılaşmadır.⁴

Dar bir çevrede yıllardır birçok kişi tarafından uygulandığı için değişmez doğrularmış gibi algılanan, alışkanlık yapan, katılaştırmış düşünce

3. Bkz. BAYLADI, Derman, Mitoloji (Tanrıların Öyküsü), Genişletilmiş 2. Bas., İst., 1997.

4. ARON, Raymond, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev: Korkmaz Alemdar, İş Bankası Kültür Yay., Ank., 1986, s. 323.

ve davranış kalıpları vardır. Bu kalıpların dışına çıkanlar toplumun baskısıyla karşılaşılır. İnsan doğası gereği doğru bildiklerinin çevresi tarafından da doğru olarak kabul edilmesinden hoşlanır. Sevdiklerinin, yakınlarının bu doğrulardan ayrılıp sıkıntı çekmelerini istemez.⁵ Kendi doğrularının daha geniş bir insan kümesi tarafından benimsenmesiyle haklılık duygusunun tatminini yaşamak ister. Kimi zaman da egonun yönlendirmesiyle farklı düşünene karşı bir kıskançlık hissi duyabilir. Bütün bunlar yeni fikirlerin doğmasının ve gelişmesinin önündeki engellerdir.

Oysa ki, topluma örnek olabilecek, toplumsal değişmeye yön verebilecek bireylerin özgür düşünceye ve yaratıcı imgelemeye ihtiyaçları vardır. Kendi içinde özgürleşmemiş, kendi değerlerini kendi içinde oturtmamış bireylerin çoğunlukta olduğu bir toplum, kendisi önyargıların, şartlanmışlıkların baskısından kurtulamamış olduğu için kendisinde bulunmayan bir şeyi, "özgürlüğü" bireylere verememektedir. Çoğu kez iyi niyetle yapılan uyarılar yaratıcı düşünceyi engelleyici unsurları oluşturmaktadır. Belki de kendilerine güveni olmayan bireyler başkasına değişme şansı vermekten korkmaktadırlar. kendi çevrelerindeki insanların, sonucunu bilmedikleri bir serüvene atılmasını istememektedirler. Yeni düşüncelere uyum sağlayamadıkları durumlarda, bu düşünceleri eleştirmekte hatta alaycı bir bakış açısıyla yaklaşabilmektedirler. Bir kısır döngü içinde alışılmış yaşam biçimi devam edip gitmektedir.

Araştırmacı ve eleştirici düşünceye ulaşamayan bir toplumun üyeleri birbirlerine çok benzeyen sosyal ve kültürel deneyimlere sahiptirler. Aynı topluluğun üyeleri aynı duyguları hissettikleri, aynı değerlere katıldıkları, aynı kutsala inandıkları için birbirlerine benzerler. Bireyler henüz farklılaşmadığı için toplum kendi ölçüleri içinde tutarlıdır.⁶ İnsan doğasının bir özelliği olarak birçok kişi tarafından benimsenen değerler, tutumlar, davranış biçimleri çok kişi tarafından benimsenmekle bir anlamda doğruluklarını kanıtlamış gibi görünebilmektedir. Bu durum da yeni fikirlerin önüne set çekebilmektedir. Yeni bir görüş ortaya atan bir ya da birkaç kişi genellikle şöyle tepkiler almaktadır: Eski köye yeni âdet mi getiriyorsun? Senden daha tecrübeli büyükler varken sen daha mı iyi bileceksin? Biz senin kaç kuşaktan atalarını tanıyoruz, sen bizim elimizde büyüdün, bugüne kadar kimsenin yapamadığını sen mi yapacaksın? Sen bizim geleceğimizi mi bozacaksın? Büyüklerine saygısızlık mı ediyorsun? Senin yaptığın yumurtadan çıkıp kabuğunu beğenmemektir, vb... Zaten toplumsal kalıpları zorlukla aşmaya çalışmanın verdiği ürkeklikle bir şeyler yapmaya çalışan bireyin, deneyiminin azlığından dolayı kendine güveni kolayca sarsılabilmektedir. Kimi zaman da bu topluma hiçbir şey beğendirilemez, diye isyan ederek geri çekilebilmekte, anlaşılammaktan yakınlıkla yenilikçi yeteneğinin doğmadan ölmesine izin verebilmektedir.

5. DÖKMEN, Üstün, İletişim Çatışmaları ve Empati, 4.bas., İst., 1996, s. 61.

6. ARON, R., a.g.e., s. 314.

Belki de o koşullar altında yeniliklerden yana olan bireylerin fazla seçenekleri kalmamaktadır.

İnsan koşulları değiştirebilme gücüne, potansiyel olarak sahip bir varlıktır. Ancak bu ortamda yetişen birey kişisel potansiyelini harekete geçirebilse bile koşulları tek başına değiştirebilmesi zordur. Toplumun bütünü göz önüne alındığında kişisel potansiyelini ortaya çıkararak çevresini değiştirebilme gücüne sahip, liderlik özelliği taşıyan kimselerin sayısı toplum nüfusuna oranla azdır. Daha büyük bir çoğunluk alışkanlıkların ya da âdetlerin, geleneklerin kendilerine sağladığı güven verici rahat yaşamı tercih etmektedir.

Kalıcı yenilikler getirebilmek; yorucu düşünce basamaklarını aşabilmeyi, özveriyi, cesareti, olayları bütüncül açıdan görebilmeyi, saygıyı, hoşgörüyü, dikkati, yüzeysel görüşleri aşip olayların derin sebeplerine ulaşabilecek keskin görüşlülüğü gerektirmektedir. Yenilik getirebilecek, liderlik⁷ özelliğine sahip birey, kültürün elemanlarını çok iyi tanıyıp her birinin hakkını verebilecek kadar adâletli ve tarafsız olabilmeli, olayların dışına çıkıp onları objektif olarak değerlendirebilmelidir. Aynı zamanda hem zeki hem de akıllı davranabilmelidir. Ayrıntıları atlamadan, olayların bütünlüğünden kopmadan kavrayabilecek, kısa süreli çözümleri; hemen oluşturabilecek zekâ gücüne sahip olmak durumundadır. Akıllı davranabilmeli, daha uzun vadeli çözümler için, zekânın verilerini sabırlı bir çalışmayla sistematik olarak birleştirebilmelidir. Yerinde ve zamanında davranabilmeli, engelleri aşabilecek azmi gösterebilmeli, kendi çıkarını toplum çıkarının gerisinde tutabilmeli, davranışlarının sonucunu kestirebilmeli, istenmeyen sonuçlara karşı zamanında önlem alabilmelidir. Kısa, orta ve uzun vadeli amaçlarını iyi belirleyebilmeli, bu amaçların birini diğerine fedâ etmeyecek kadar sebatkâr davranabilmelidir. Yapılacak işlerde önem sırasını iyi belirleyebilmeli, Goethe'nin dediği gibi en önemli şeyleri hiç bir zaman en önemsizlerin insafına bırakmamalıdır.⁸ Başarıya ulaşabilmesi durumunda kendinde bir üstünlük görmemeli, toplumdan kopmamalıdır. Bütün bunların sonunda teşekkür beklememeli, bir çok tepkilere göğüslemeye hazır olmalıdır. Bu özelliklerin çoğunu kendinde toplayan bireylerin sayısı tarih boyunca pek az olmuştur. Bu özelliklerden az da olsa bir kısmına sahip olanlar ise sahip oldukları evrensel temel değerler⁹ oranında başarılı olmuşlar, isimleri kalıcı olmuştur. Bu kadar zor

7. Liderlik kavramı hakkında bkz. COVEY, Stephen R., *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*, Türkçesi: Günül Suveren - Osman Deniztekin, İst., 1996, s. 101-103; CÜCELOĞLU, Doğan, *İçimizdeki Biz*, İst., 1996, s. 205-223.
8. Zamanı verimli kullanmakla ilgili olarak bkz. COVEY, Stephen R., *a.g.e.*, s. 187, 353-363.
9. Yüksek değerler, araç değerler, evrensel temel ilkeler için bkz., ATAY, Hüseyin ve Arkd., *İslâm Gerçeği*, Ank., 1995, s. 55-56; CÜCELOĞLU, Doğan, *a.g.e.*, s. 86-93.

bir süreçten başarıyla geçebilecek insanların az bulunacağı açık bir gerçektir. Bu başarıyı gösterebilen bireylerin bile kültürel açıdan kısır olan çevrelerde kısa sürede başarılı olmaları beklenmemelidir.

Teknolojinin sağladığı ya da modanın getirdiği somut yenilikler kolayca kabul edilebilirken, düşüncedeki soyut yeniliklerin kabulü aynı kolaylıkla gerçekleşmemektedir. Oysa her türlü yenilik somutlaşmadan önce doğal olarak düşüncede başlamaktadır. Yeni olan her düşünce tarih boyunca önce tepki görmüş, denenip, sonuçları görülüp, alışkanlık haline dönüşükten sonra savunulur hale gelmiştir -kimi zaman yeni düşünceye ilk tepkiyi verenler daha sonra o düşüncenin en ateşli savunucuları olabilmektedirler. Bu durumun en açık örneği peygamberlerin, bazı bilim insanlarının ve filozofların karşılaştıkları tepkilerdir. Dünya nüfusunun tamamına yakın bir çoğunluğu şöyle ya da böyle bir dine inanmaktadır -bu dine mensubiyet isimde kalsa bile. Özellikle iki büyük dinin inanışları milyarlarla ifade edilmektedir. Bu iki dinin peygamberleri olan -tarih sırasına göre- Hz. İsa mı yoksa Hz. Muhammed mi kendi toplumundan iyi bir kabul görmüştür? Yakın çevreleri her ikisini de öldürmek istememiş midir? Bugün, yüzyıllar sonra bu dinlerden birine inanmış olmayı bir övünç kaynağı olarak gören günümüz müslümanları ya da hristiyanları bu iki peygamberi öldürmek isteyen insanların torunları değil midir? İşi daha da ileri götürüp aynı din bağlılığı yüzünden, diğer dinlerin mensuplarıyla savaşan, hatta aynı dinin farklı mezheplerine bağlılık yüzünden birbirlerini sevmeyen kimi zaman da öldürmek isteyebilecek kadar acımasızca düşünebilen insanlar kimdir?¹⁰

İşte bu yüzden dar çevrelerin kültürüne katkıda bulunmak isteyen ister kendi aralarından biri olsun isterse dışardan gelen birisi, kısa sürede başarı şansı çok düşük olmaktadır. Ancak insanlığa yararlı olacak yeniliklerin geç de olsa güç de olsa kabul görme şansı her zaman var olmuştur.

Günümüzde ulaşımda, kitle iletişim araçlarında ve bütünüyle teknolojideki gelişmelerle eğitimi yaygınlaştırma ve kalitesini artırma çabaları gelecek için ümit vericidir. Özellikle televizyonun en küçük yerleşim birimlerinde bile hızla yayılması, görsel olarak çeşitli örnekleri toplum bilincine sunması dar çevrelerin bireylerini de farklı kültürlerden haberdar etmektedir. Aynı televizyon kanallarını izleyen insanların ortak toplumsal bilinçlerinde eş zamanlı değişimler meydana gelebilmektedir. Bu durum toplumsal değişmeyi hızlandıracak fikir tohumlarının filizleneceği zemini hazırlamaktadır. Ancak bu da çok az verimli yavaş bir gelişme olmaktadır. Çünkü eğitim olanaklarının kısıtlılığı, üretim biçiminin okur yazarlığı zorunlu ve sık kullanılır bir yetenek haline getirmedeki itici gücü oluşturu-

10. Eleştirel düşünceden uzak inanma biçimleriyle ilgili olarak Bkz. HOFFER, Eric, Kesin İnançlılar, Terc: Erkal Günür, 6. bas., İst., 1995, ÇAKIR, Ruşen, Ayet ve Slogan, İst., 1990.

ramaması; kitle iletişim araçlarının toplumsal sorunları dile getiren yayınlarını anlayıp yorumlayabilecek bilinçliliğin oluşmasını zorlaştırmaktadır.¹¹

Şehir bütün bağları çözer, sözündeki şehir kavramını, nüfusu belirli bir sayıyı aşmış geniş bir fiziksel alana sahip yerleşim birimi olarak algılamak yetersiz kalacaktır. Sosyolojik anlamda şehri şehir yapan, özellik, insan ilişkilerinin ve iş bölümünün yoğunluğudur. Şehir geniş bir kültür birikimi ve çeşitliliğine sahiptir. Şehirde toplumsal değişme daha hızlıdır. Şehir ortamında bireyin üstlenebileceği daha fazla toplumsal rol vardır. Ayrıca daha fazla rol üstlenebilmek için farklı rollerin varlığından haberi olma ve o rolleri üstlenebilmek için gerekli donanımı edinebilme şansı daha fazladır. Şehir daha çeşitli alanlarda daha fazla eğitim fırsatı demektir. Bu da daha fazla seçeneğe sahip olabilmek anlamına gelmektedir. Seçenekleri artan kişi üstlendiği rolleri değiştirebilir ya da rolünü daha fazla kişiselleştirebilir, kendine özgü kılabilir, kendinde topladığı rolleri birbiriyle daha iyi bağdaştırır şekilde düzenleyebilir, rolleri arasında uyum sağlayabilir. Kendi değerlerini seçme ve bunlara kendi gelişmişlik düzeyine göre yeni anlamlar yükleyebilme gücüne ulaşabilir,¹² aynı rolü üstlenen başkalarına örnek olarak topluma hizmet etme olanağı bulabilir.

Sosyolojik anlamda "şehir" gelenekçi çevrelerden daha fazla demokratikleşme potansiyeline sahiptir. Yeni normların oluşmasına bireylerin daha fazla oranda katkıda bulunabilme olanağı bulunmakta, sosyal değişimle ortaya çıkan yeni kültürel anlayışlara çoğunluğun katılımının sağlanması kolaylaşmaktadır.

Birbirini tanımayan, farklı kültürel çevrelerden gelen insanların oluşturduğu şehir yaşamının katılımcıları arasında geleneksel topluluklarda rastlanmasına olanak bulunmayan farklı bir bağlantı vardır. Şehirdeki işbölümü onları zorunlu olarak birbirine bağlamaktadır. Ekonomik yönden daha geniş bir çevreye bağlanmak zorunda olan şehrin yaşam koşulları insan davranışlarında değişimleri ve yeni normların oluşturulmasını zorunlu kılmaktadır.¹³ Böylece şehrin toplumsal çevresi gelenekçi topluluğun kendini geniş toplu bütününün kültüründen ayırıp sınırlayan anlayışının tersine, farklı kültürler karşısında daha uyumlu ve uzlaşmacı bir görünüm vermekte, kültürel zenginleşmeye olanak tanımaktadır.

11. OZANKAYA, Özer, *ToplumBilim*, Genişletilmiş 9. bas., İst., 1996, s. 286.

12. Bkz. ÖZDOĞAN, Özmur, *Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ank., 1995, s. 19-29; FROMM, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, Çev: Ayda Yörükan, Yer belirtilmemiş, 1993, s. 172-202.

13. DÖNMEZER, a.g.e., s. 242.

Şehirde daha geniş bir hoşgörü alanı vardır. Şehir farklı alt kültürlerden gelen bireyleri kendi içinde buluşturduğu için, bu alt kültürlerin karşılaşmasından doğan şehre özgü daha çok seçenekli yeni bir kültür alanı oluşmaktadır. Birey bu çok seçenekli kültür içinde kendisine uyan seçenekleri uygulama şansı bulabilmektedir. Aynı zamanda bu seçeneklerin farklı birleşimleriyle toplumsal ve kültürel değişme hızlanmaktadır.

Geleneksel çevrelerde otorite meşruiyetini daha çok doğuştan sahip olunan -kendi çevresinde sözü geçen bir aileye mensup olmak, yaşlı olmak, bazı akrabalık bağlarına sahip olmak, hatta erkek olmak, v.b.- bir takım toplumsal konulardan, gelenek, görenek ve adetlerden almaktadır. Şehirde doğuştan elde edilen sosyal konumdan çok kazanılmış toplumsal konum önemli olmaktadır. Şehirde bürokrasi ve ikincil ilişkiler daha fazla önem kazanmaktadır. Birey bu ortamda saf kendiliğini -kendilik kavramının içeriği 4 boyutta incelenebilmektedir: maddesel kendilik, sosyal kendilik, ruhsal kendilik, saf kendilik.- daha kolay yaşayabilmektedir. Başka bir deyişle saf kendiliğini, sahip olduklarıyla bir bütün olarak algıladığı kendinden daha kolay ayırabilmektedir. Saf kendiliğinin bilincine varan adil insan kendini bir bütün olarak değerlendirebilen insandır. "Benim" olanla, "ben" olanı ayırabildir.¹⁴ Bu kültür ortamını iyi değerlendirebilen bireyler dış etkenlerin kişilikleri üzerindeki etkilerini en aza indirerek kendi yeteneklerinin hakkını verebilme ortamına daha fazla sahip olabilmektedirler. Artık onları, dış dünyanın yönlendirmesinden çok kendi erdemlilik anlayışları ve içsel değerleri yönetebilmektedir.

Montesquieu'nün, "Cumhuriyet rejiminin ilkesi erdemliliktir. Halkçı bir devlet için gerekli olan kuvvet erdemdir. Bir halk hükümetinde -demokratik bir idarede- kanunların yürümemesi cumhuriyetin bozulmasından ileri gelebilir, işte o zaman devlet yıkılmış demektir." sözlerini hatırlatır şekilde, kendini gerçekleştirebilen bireyler çoğaldıkça, sosyal ortamlar daha da demokratikleşmektedir.¹⁵ İnsan doğasında var olan erdemli davranışa yönelme eğilimi özgür ortamda belirginleşme olanağı bulmaktadır. Birey bu ortamda kendine özgü kişilik kazanma şansını daha kolay yakalayabilmektedir. Ancak burada kişinin kendini gerçekleştirme düzeyi önemli bir rol oynamaktadır. Eğer kişi kendini gerçekleştirebilirse, yüksek değerleri kendi karakteri olarak benimseyebilir. Kendine karşı dürüst, ya da "özüne sadık" kalma becerisine sahip olabilir. Kendine

-
14. ÖZDOĞAN, Öznur, "Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi" Araştırma Dergisi, Ank. Ün. Sosyal Bilimler Ens. Yıl: 2, S. 2, Aralık 1997, s. 114-115, Ayrıca bkz., FROMM, Eric, Sahip Olmak ya da Olmak, Çev: Aydın Arıtan, İst., 1990.
 15. MONTESQUIEU, Kanunların Ruhu Üzerine, Çev: Fehmi Baldaş, M.E.Basımevi, Ank., 1963, C. I, s. 76-77.

sadık kalmakla sosyal becerilerini dengeleyebilir. Bu değerleri içselleştirmemiş olan birey ise, yalnızca toplumun onayını kazanmak için görünürde sahip olduğu toplumun kabul edebileceği kişiliği ile gerçek kimliği arasında çelişkiler içinde kalabilir. Gerçek kimliğinin beklenmedik bir anda su yüzüne çıkmasıyla toplumsal imajının ne zaman nerede yıkılacağını bilemez.¹⁶ Kendini gerçekleştirebilmiş birey dış yönlendirmelere ihtiyaç duymadan kendi içinden aldığı güçle topluma yararlı birey olabilmektedir. Başka deyişle birey kendi değerini içinde taşımaktadır. Otonom bir varlık olan insan yeteneklerinin ve olanaklarının ne kadarını kullanabiliyorsa o kadar mutlu olabilmekte, hem kendine hem içinde yaşadığı topluma o kadar güvenebilmektedir. Mutlu ve güvenli bireylerin çoğunlukta olduğu topluluklarda toplumsal uyum artmaktadır. Bireyin yaratıcı düşünceler üretmesine olanak tanıyan bu güven ortamı onun içinde yaşadığı topluma saygısını ve bağlılığını artırarak toplumsal barışa katkıda bulunabilmektedir.

Toplumda erdemli bireyler çoğaldıkça, o toplumun normlarının yasaklayıcılıktan çok düzenleyiciliğe yönelik olması beklenir. Kendi seçimiyle erdemli tutum ve davranışları tercih eden, kişilik sahibi bireylerin çoğunlukta olduğu toplumlar, toplum felsefesi açısından da ideal topluma daha fazla yaklaşmaktadır. Çünkü "Bir toplumda her yurttaşın değeri olursa o ulusun değeri olur."¹⁷

KAYNAKÇA

- ARON, Raymond, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev: Korkmaz Alemdar, İş Bankası Kültür Yay., Ank., 1986.
- ATAY, Hüseyin ve Arkd., İslâm Gerçeği, Ank., 1995.
- BAYLADI, Derman, Mitoloji (Tanrıların Öyküsü), Genişletilmiş 2. Bas., İst., 1997
- COVEY, Stephen R., Etikili İnsanların 7 Alışkanlığı, Türkçesi: Gönül Suveren-Osman Deniztekin, İst., 1996
- CÜCELOĞLU, Doğan, İçimizdeki Biz, İst., 1996
- ÇAKIR, Ruşen, Ayet ve Slogan, İst., 1990
- DÖKMEN, Üstün, İletişim Çatışmaları ve Empati, 4. bas., İst., 1996
- DÖNMEZER, Sulhi, Sosyoloji, 7. Bas., İst., 1978
- FREYER, Hans, Din Sosyolojisi, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay: LIV, Ank., 1964
- FROMM, Erich, Erdem ve Mutluluk, Çev: Ayda Yürükan, Yer belirtilmemiş, 1993
- FROMM, Erich, Sahip Olmak ya da Olmak, Çev: Aydın Arıtan, İst., 1990
- GOLEMAN, Daniel, Duygusal Zekâ, 2. Bas., İst., 1998

16. Bkz. COVEY, Stephen. R., a.g.e., s., 12-15; GOLEMAN, Daniel, Duygusal Zekâ, 2. Bas., İst., 1998, s., 154-155.

17. CÜCELOĞLU, Doğan, a.g.e., s. 174.

- HOFFER, Eric, Kesin İnançlar, Terc: Erkal Günur, 6. bas., İst., 1995
- MONTESQUIEU, Kanunların Ruhu Üzerine, Çev: Fehmi Baldaş, M.E.Basımevi, Ank., 1963, C. I
- OZANKAYA, Özer, ToplumBilim, Genişletilmiş 9. bas., İst., 1996
- ÖZDOĞAN, Öznur, Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ank., 1995
- ÖZDOĞAN, Öznur, "Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi" Araştırma Dergisi, Ank, Ün. Sosyal Bilimler Ens, Yıl: 2, S. 2, Aralık 1997

BAZI ÂYET VE HADİSLER DOĞRULTUSUNDA, İSLÂM AÇISINDAN MÛSİKÎ SANATININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Bayram AKDOĞAN

A. Genel Olarak İslâm'ın Mûsikîye Bakışı

Mûsikînin iki ana unsurunu oluşturan ses (vokal) ve söz (güfte) insanın en önemli vasıflarından olup, duygusunu ifade edebilmesinde çok kıymetli vasıtalarlardır. İnsanlar ilk defa bu unsurlardan hangisiyle hislerini dile getirmişlerdir sorusuna bazıları: "Teganni ve terennüm, konuşmadan evveldir. İnsanlar konuşmaya muktedir olamadıkları zamanda hislerini kuşlar gibi terennüm ile ifade etmişlerdir" demektedir. Beşerî duyguların en tabiisi olan hislerin ifade edilmesinde bu derece önemli bir rol oynayan mûsikînin, insanlık tarihi kadar eski bir mazisi vardır. İnsanın tabiatında güzel duygulara, hissiyât-ı aliyye adı verilen estetik ve din gibi hususlara meyletmek vardır. Her insan yaratılış gereği bu duygulara sahiptir. Güzelliğe ve güzel olan şeylere içten ilgi duyması, icad ettiği şeylerde daima en üstününü ve en mükemmelini bulmaya çalışması, bunların hepsi, ondaki bu duyguların eseridir.

İnsandaki bu duygular ne kadar tabii ise, onun hayatına yön verecek ve en güzel hayatı temin edecek olan İslâm dini de, onun fitratına en uygun dindir. Bu din, insanın makul olan her türlü duygu ve isteklerini yerine getirebilecek, dünyevi güzelliklerden onun azamî derecede istifa edebilmesini sağlayacak yegâne dindir. İslâm dininin fitrî olması da onun yaratılışına, rûhî ve bedenî özelliklerine uygun olması demek olup, ondaki maddî ve mânevî kabiliyetlerin hiç birisini reddetmez demektir. İnsandaki istidat ve kabiliyetlerin geliştirilmesini ve olgunlaştırılmasını isteyen İslâm dini, bu özelliklerin yerli yerinde kullanılmasını, kötü amaçlarla kullanılmamasını tavsiye eder. İnsanın güzel sanatlara karşı olan ilgisine, İslâm dini helâl ve tatmin edici yolları daima göstermiş, hiç bir zaman bu konularda din engeli olarak onun karşısına çıkmamıştır. İşte, insanın yaratılışı ve onun karakterine uyması bakımından İslâm dini ne kadar fitrî bir özelliğe sahipse, mûsikî de insan için o kadar tabii bir olaydır. Mûsikînin temelini oluşturan ses ve ölçü (usûl), Allah tarafından yaratıl-

miş ve insanın ruhuna yerleştirilmiştir. İnsanın en önemli organı olan kalbinin atışını dahi sanki bir kudümün kuvvetli (düm) ve hafif (tek) vuruşu gibi tanzim etmiştir. İnsanın yaratılışında ritmik bir özellik vardır. Oadaki bu duygunun yok edilmesi veya tamamen koparılması mümkün değildir. Bundan dolayı mûsikî ile İslâm dini arasında bir münasebetin olması ve birbirine zıt iki unsur olarak değerlendirilmemesi pek tabii bir hadisedir.

Hız Peygamber zamanında mûsikî nazariyatının ve bestelenmiş şiirlerin bulunmadığı söylenmektedir. Rivâyetlere göre Arap şiiri en erken Hz. Ömer zamanında bestelenmiştir. Bu işin daha sonraları yapıldığı ihtimali de vardır. İlk defa nağme ile okuyanın Ubeydullah b. Ebî Bekre olduğu söylenmektedir¹.

B. Mûsikînin İslâm Dinindeki Yeri

İslâm dininde mûsikî konusunun naslar (âyet ve hadisler) açısından muhaddisler, müfessirler, fakihler ve diğer alimlerin değerlendirmeleri yönünden ele alınması mümkündür. Biz teferruatına dalmadan öncelikle bu konunun ana kaynaklardaki durumuna geçecek olursak, meseleyi daha kısa ve öz olarak anlama imkânına kavuşmuş olacağız.

İslâmın ana kaynaklarından birisi olan Kur'an-ı Kerim âyetlerini ele alacak olursak, mûsikînin lehinde veya aleyhinde olan bir hüküm bulmamız mümkün değildir. Kur'an âyetlerinden mûsikînin bir sanat olarak veya genel olarak haram olduğuna dair bir hüküm çıkarmamız mümkün değildir. Helâl oluşuna dair açıkca bir âyet de olmamakla birlikte, bunun da hakkında hüküm verilmemiş olan bir çok nimetler gibi mübah olduğu hususundaki görüşler daha fazladır. Şu var ki helâl olduğu apaçık olan bazı hususların dahi kötü amaçla ve maksadının dışında kullanıldığı zaman haram olacağı açıktır. Eğer kötüye kullanılma ihtimali olan bir takım şeylerin normal şartlarda da haram olacağı kanaatine gidecek olursak, o zaman Allah'ın kullarına bahşettiği bir çok nimeti kısıtlama ve inkâr yoluna gitmiş oluruz ki, bu konuda nefsimizden de öteye geçerek, başkalarını bundan mahrum etmek hakkımız değildir.

Kur'an'da özellikle çirkin ses kötülenmiş ve "*Yürüyüşünde mütevâzi ol, sesini alçalt, çünkü seslerin en çirkin, elbetteki eşeklerin sesidir.*"² buyurulmuştur. Bu konu, mûsikînin mübah olduğunu kabul edenler ve haram olduğunu söyleyenler arasında tartışılmış, her iki taraf da fikirlerinin doğruluğunu isbat etmek için bir takım âyetleri delil olarak göstermiştir. Ancak, yukarıda belirttiğimiz gibi bu âyetlerden kesin olarak mûsikînin helâl veya haram oluşuna dair bir hüküm çıkarmak mümkün değildir.

1. Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed Muhammed b. Mukarrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut M. 1968/H.1388, c. XV, s. 136.
2. el-Lukmân sûresi, 31/19.

Mûsikînin lehinde ve aleyhinde görüş ileri sürenler, hadislerden de deliller ileri sürmüşlerdir. Ancak mûsikînin mübah olduğuna delil olarak gösterilen hadisler daha net, rivâyet bakımından daha sağlam, İslâm'ın genel prensiplerine ve dünya görüşüne daha uygun görülmektedir.

Mûsikînin haram olduğuna delil olarak gösterilen hadislerin bir çoğu mevzu, bir kısmı râvînin kendi mütâlaası ve bir kısmı da o hadisin vürûduna sebep olan olayın tam anlaşılmadan mûsikî aleyhine delil olarak kullanıldığını göstermektedir. Konu ile ilgili olarak ileri sürülen âyetleri ve kaynak olarak gösterilen hadisleri ileride tek tek ele alacağız.

Şu halde, İslâm'ın bir dünya görüşü olduğunu, onun insana maddi ve mânevî yönden bakışını göz önünde bulundurursak, insanın fıtratı icabı ilgi duyduğu mûsikî alanında bu yüce dinde bir çözüm bulamaması mümkün değildir.

Günümüzde en çok tartışılan aktüel konulardan birisi de mûsikî konusudur. Mahalli ve uzak mesafeli radyo ve televizyon yayımlarının süratle çoğalması, özellikle islâmî prensiplere ve millî örf ve âdetlere bağlı yayımcılığın gündemde tutulması, mûsikî konusu üzerinde her zamankinden daha fazla durulmasını gerektirmiştir. Bazı müslümanlar her türlü mûsikîye karşı olup, mûsikîye sırt çevirirken, bazıları da bir takım hususlara riayetle mûsikî dinlemede bir sakınca görmediklerini söylemekte ve bir çok meşru nimetler gibi mûsikîyi de mübah kabul etmektedirler. Bir diğer grup da bu ikisi arasında, bu konuda nasıl davranacağını bilmeyip, toplum içindeyken başkaları tarafından ayıplanmamak için mûsikîye karşıymış gibi görünmekte, evinde radyo ve televizyonlarıyla başbaşa kalınca -bazı âlimlerin mûsikî konusundaki yasaklayıcı açıklamalarını tatmin edici bulmayarak- haram helâl konusunda vicdanına danışarak, şarkı ve türkülerini dinlemektedir. Bunlardan her birisi de İslâmî kaidelere uyduğunu söylemekte ve hepsi de Hz. Peygamberin sünnetine tabi olduğunu iddia etmektedir. Aynı Kitaba ve Sünnete inanan müslümanların, tatbikatta birbirine zıt olan bu davranışlarının sebeplerini bir kaç maddede toplamak mümkündür:

1. Mûsikînin mübâh olduğunu gösteren hadislerin iyi anlaşılmasında, mûsikîye karşı olanlar tarafından bu hadislerle değişik anlamlar verilmesi.

2. Mûsikî konusunda, Hz. Peygamberin uygulamasından çok sahabe sözü ve ictehadına (mevkûf hadis'e) dayanılması.

3. Mûsikînin cinsi, okuyanın durumu, meclisin hali, sözlerin (güfte-nin) niteliği, icra yeri ve zamanı gibi hususlarda müslümanların farklı görüşlere sahip olmaları.

4. Bazı tarikat öncülerinin mûsikîye ilgi duymaları ve mûsamaha etmeleri hatta teşvik etmelerine rağmen, diğerlerinin, bunun aksine mûsikînin her çeşidini yasaklama yolunu tercih etmesi.

5. Mûsikînin kötüye kullanılmaya müsait bir konu olması sebebiyle, halkın bunu kötüye kullanması ihtimalini göz önünde bulunduran bazı fakihlerin, mûsikî sanatını en adi meslekler içinde zikretmeleri, bu sanatla uğraşanları fâsik olarak nitelendirip, şahadetlerini reddetmeleri, salt yasakçılık anlayışıyla mûsikî konusunu "Kitâbu'l-Lehviyyât" bablarında zikretmeleridir. Böylece, ihtimal dahilinde olan bir takım endişelerin halka yansımaya sebep olunmuş, meselelerin inceliği ve sebepleri açıklanmamıştır. Dolayısıyla, bu konu hakkında liyakatsiz kişilerin verdikleri bilgiler, toplum içinde değişik anlayışlara sebep olmuştur. İslâmî sahada söz sahibi kişilerin bu konuda çözüm araması yerine, perhîzkâr bir yol takip etmeleri en kolay yol olarak görülmüştür. Böylece müslümanlar arasında, mûsikî konusunda değişik uygulamalar ortaya çıkmıştır.

Mûsikî konusunda İslâm âlimleri arasında ihtilâf, mûsikînin varlığında değil, mûsikînin türündedir. Kâtip Çelebi "Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ehakk" adlı eserinde mûsikî konusunda açıklamalar yaptıktan sonra "Herkesin yöneldiği bir kiblesi vardır..."³ âyetini zikrettikten sonra "Aklı olan bu soydan eski bir kavganın yatışıp biteceği umudunda olup ahmaklık etmez vesselâm."⁴ deyip bahsi bitirir. Eğer ilim adamları meselelere çözüm arayışı içinde olmaz, seyirci kalacak olurlarsa bu türden çekişmelerin bitmeyeceği muhakkaktır. Bu bakımdan mûsikî konusunda bazı açıklamalar yapmada faydalar mülâhaza etmekteyiz.

Öncelikle, mûsikîyi Allah'ın diğer nimetleri gibi insanlığa sunulmuş bir nimet olarak kabul etmek, onu yararlı işlerde kullanmak, kesin olmayan bilgilerden yola çıkarak hayatın dışına atmaktan daha anlamlıdır. İnsan, yaratılışı gereği daima fitratına uygun olana yönelir. Allah Teâlâ insan fitratının gerektirdiği her konuda, en uygun olanını getirmiş ve kullarına kolaylıklar sağlamıştır. Emir ve yasaklarında kullarının fitratını en iyi bilen rabbimiz, fitratımıza ters düşen hiç bir şeyle bizleri sorumlu tutmamıştır. Ses ve nağmeler de Allah'ın kullarına verdiği nimetlerdendir. Beşikteki bebekten, meralarda yayılan hayvanlardan, gökte uçan kuşlara varıncaya kadar her canlıya tesir eden mûsikî, bir tedâvî aracı olarak kullanılmasından, duygu ve düşüncelerin ifade edilmesine kadar, insan hayatında çok önemli bir mevkiye sahiptir. Böyle bir kıymeti hâiz olan mûsikîyi hafife almak, onu önemsememek, insanları bundan uzaklaştırmaya çalışmak, hele hele bu değerli sanatı düşmanlarımızın eline terketmek çok tehlikeli ve yanlıştır. Hakkında kesin hüküm bulunmayan eşyada

3. el-Bakara sûresi: 2/148.

4. *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ehakk*; Haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB, İstanbul 1972, Tegannî konusu, s.21.

aslanan ibâhedir. Eşyanın hükmü, kullanılış amacına göre değiştiğinden, müsikîyi de, sesin ve birbirinden güzel nağmelerin yaratıcısı adına kullanmak çok daha anlamlı ve doğru bir davranış olur.

Peygamberimiz Hz. Muhammed (S.A.V.)'den günümüze gelinceye kadar müsikî konusunda çok şeyler söylenmiştir. Bunlara bakarak, bugün müsikî hakkında bir kanaate ulaşmamız çok zordur. Çünkü nasların dışında bir çok kişisel kanaatler, idareci ve hâkimlerin baskısı altında görev yapan âlimlerin zorunlu olarak verdikleri fetvalar kaynaklara yansımıştır. Dinin bir çok ana ve tâli konularda olduğu gibi müsikî konusunda da ana kaynakların yani âyet ve hadislerin ele alınması gerekmektedir. Çünkü dindarlıkta kimse Allah Resûlünün önüne geçemez, kimse de Allah'a dinini öğretemez.

Kaynaklarda geçtiği üzere, Hz. Peygamber zamanında onun ibadetini azımsayan veya onun ibadeti karşısında kendi ibadetini az bulup ümitsizliğe düşen kişiler olmuştur. Aşağıdaki hadis buna bir misal teşkil etmektedir.

Enes b. Mâlik (R.A.)'den rivâyet edilmiştir ki şöyle diyor: Bir gün üç kişi Hz. Peygamberin hanımlarının bulunduğu eve geldi ve Nebi (S.A.V.)'in ibadetinden sordular. Kendilerine bu konuda gereken bilgi verince, onlar, bunu azımsar gibi oldular ve Peygamber (S.A.V.) nerede, biz neredeyiz. Halbuki geçmiş ve gelecek bütün günahları affedilmiş dediler. Bunun üzerine onlardan birisi: "Ben geceleri uyumayıp hep namaz kılarak ömrümü geçireceğim" dedi. Diğeri de: "Ben daima oruç tutup hiç orucumu bozmayacağım" dedi. Diğeri de: "Ben de kadınlardan uzak durup ömrün boyunca evlenmeyeceğim" dedi. Resûlullah geldi ve onlara: "Şöyle şöyle diyenler sizmişsiniz? Allah'a yemin ederim ki, sizin Allah'tan en çok korkmanız ve sakınmanız benim. Fakat ben oruç tutarım ve iftar ederim, namaz kılarım ve uyurum, kadınlarla da evlenirim. (İşte bu benim sünnetimdir). Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir" buyurdu⁵.

Esed oğullarından bir topluluk, bir kıtlık senesinde Medine'ye gelecek iman ettiklerini söylemişler ve Hz. Peygamber'e "Sana yüklerimiz ve ailelerimizle geldik. Seninle falan kabile gibi savaşmadık" demişler, sadaka istemişlerdi. Hucurât süresi 14. âyeti onların bu durumunu tahlil ederek, onların kalpten tasdik etmediklerini, sadece dilden teslimiyetlerini belirttiklerini ifade etmektedir. İman ettiklerini başa kakarak bildiren ve şeriatın kendi isteklerine göre hükmetmesini isteyen bu topluluk hakkında "De ki: siz dininizi Allah'a mı öğretiyorsunuz? Oysa Allah göklerde olan-

5. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, Nikâh: 67, bâb:1, c.VI, s.116 (8 cüz), İstanbul 1979.

ları da bilir, yerde olanları da. Allah her şeyi hakkıyla bilendir."⁶ buyurulmuştur. İslâm tarihinde, savaşlardaki ganimetlerin taksimi konusunda bazı müslümanların Hz. Peygamber'den âdil davranmasını istemeleri, taksimat konusunda kendilerine göre yorum yapmaları gibi bazı hadiseler gösteriyor ki, asrı-ı saadette olduğu gibi bugün de bazı kişiler Allah ve Resûlünün önüne geçerek -dindar olma hevesiyle- kişisel düşüncelerini İslâm'ın prensipleriymiş gibi ortaya koymakta ve müslümanları hiç bir tutarlılığı olmayan bu hükümlere itaat ettirmeye çalışmaktadır. Bana veya sana göre haram olmaz, bir şey ancak Allah ve Resûlünün emri ve yasağı olduğu için helâl veya haram olur.

İslâm âlimleri mûsikî konusunda, lehinde ve aleyhinde Kur'ân-ı Kerim'de açıkca bir hüküm bulunmadığı hususunda ittifak etmektedirler. Ancak İbn Mes'ud ve Mücâhid (R.A.) gibi bazı âlimler, âyetler içerisinde geçen bazı kelimelerden murad şudur diyerek, bunları mûsikî aleyhinde kaynak olarak göstermeye çalışmışlardır ki, bu âyetlerin nüzûl sebepleri araştırıldığında mûsikî ile hiç bir alakası olmadığı açıkca görülmektedir.

İslâm araştırmalarında bir konunun hükmü araştırılırken önce o konu ile ilgili âyetler varsa bunlar tesbit edilir. Eğer konu ile ilgili âyet yoksa, o zaman Peygamberimizin hadisleri araştırılır. Bulunan hadislerin kaynakları tesbit edilir. Râvîlerin durumu araştırılır, sağlamlık ve güvenilirlik konusunda incelemeye tabi tutulur. İslâmın genel prensiplerine ve Peygamberimiz'in tebliğ ettiği dinin temel esaslarıyla bağdaşıp bağdaşmadığı araştırılır. Eğer hadislerde de bir şey bulunamazsa o zaman sahabenin uygulamasına bakılır. Çünkü Peygamberimize en yakın nesil onlardır. Bir konuda Hz. Peygamberin davranışı ve tutumu nasıl ise biz onu uygulamak zorundayız.

"Andolsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir."⁷ âyeti bunun en açık delilidir. Bu âyet-i kerîmeye göre Resûlullah, hislerine mağlup olan insanları memnun etmek ve onlara pratik değerlerden mahrum bir takım nazari kaideler öğretmekle görevli olmayıp, onun hedefinin, insanlığa amellî kaideler öğretmek ve bu kaideleri kendi yaşayışlarıyla izah ve tarif etmek olduğu anlaşılmaktadır⁸. Buna göre Hz. Peygamberin uygulaması bir çok sağlam rivâyetle bize ulaşmış ise, başka birisinin uygulamasını örnek alamayız veya bu konuda her hangi bir sahabenin ichtihadına göre davranamayız. Bu, sahabeye saygısızlık olarak değerlendirilemez. Bilâkis Resûlullah'a ve onun sahabesine saygı böyle olur.

6. el-Hucurât sûresi: 49/16.

7. el-Ahzâb sûresi: 33/21.

8. Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî, Haz. Heyet, TDV Yayınları, No: 86, Ahzâb sûresi, Ayet 21'in açıklamasına bkz.

Hadis kaynaklarında mûsikînin lehinde ve aleyhindeki hadisler yaklaşık olarak 50 civarındadır. Bu hadisler içerisinde mûsikînin aleyhinde rivâyet edilenlerin bir çoğu mevzu, maktu' veya sahabe kavli türünden olup, isnadda Peygamberimiz'e ulaşmamaktadır. Mûsikînin lehinde olan hadislerin hemen hemen hepsi kütüb-i sitte veya tis'a'da (sağlam 6 veya 9 hadis kaynağında) zikredilmektedir. Ancak, bunlar arasında da mevzû olanlar vardır. Biz, araştırmalarımızda mûsikînin lehinde ve aleyhinde olan her iki tarafın kaynak olarak ileri sürdükleri hadisleri biraraya getirmeye çalıştık ve onları sağlamlık bakımından mevcut kaynak eserlere göre araştırdık. Mûsikî konusunda başka bir şahsın fikrine ve görüşüne bağlanmadan direk Peygamberimiz (S.A.V.)'in bu konudaki uygulamalarını ortaya koymayı istedik. Mûsikî konusunun ancak böyle anlaşılabilceği kanaatine vardık.

Mûsikîyi haram kıldığı iddia edilen âyetler:

Lokman: 6-16,

Necm: 59-61,

En'am: 35,

İsrâ: 64,

Kasas: 35,

Furkan: 72,

Şuara: 224 âyetleridir.

Bu âyetler Mekke'de nâzil olmuştur. Amelî ahkâmın teşri edilmediği bir devir olan Mekke'de nazil olan bu sûre ve âyetlerin mûsikîyi haram kıldığını iddia etmek isabetli bir karar olarak görülmemektedir. İçki içmenin haram, zekât ve orucun henüz farz kılınmadığı bir zamanda mûsikîyi -velevki imâ yoluyla olsun- yasaklayan veya kötileyen bir nassın bulunması mâkul değildir. Şayet Mekke'de mûsikîyi haram kılan bir âyet inmiş olsa dahi, Medine dönemindeki tatbikat bunun aksini gösterdiği için, bu âyetlerin hükmünün, Peygamberimizin fiili ve kavli (söz) ile kalkmış (mensûh) olması gerekir.

Şimdi mûsikî konusunda delil olarak ileri sürülen âyetlerin bir kısmını nakledeyim.

A. Aleyhte Olanların Kur'an'dan Delilleri

*"İnsanlardan öylesi vardır ki, her hangi bir ilmi delille dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lâfi satın alır. İşte onlara rüsvay edici bir azap vardır"*⁹

9. el-Lukman sûresi: 31/6.

Bu âyette geçen "boş lâfa müşteri çıkan adam" sözünden maksat Nadr b. Hâris'tir ki, Acemlerin masal kitaplarını satın alıp getirir, Mekke'lilere: "Muhammed size Âd ve Semûd hikâyelerini anlatıyor, ben de Acem ve Rum masallarını (yahut, Rüstem, İsfendiyâr, Kisrâ masallarını) söyleyeceğim diyerek onları okur, bu sûretle müşrikleri eğlendirir, Kur'an dinlemekten oyaladı"¹⁰.

İbn Mesud bu âyetteki "Lehve'l-Hadis" sözünü "ğinâ" yani mûsikî olarak tefsir etmiş ve mûsikîye karşı olanlar da bu âyeti kendilerine kaynak edinmişlerdir¹¹. Bu âyetin mûsikî aleyhinde delil olarak ileri sürülmesi sadece kişisel görüş ve yorumdan başka bir şey değildir. Çünkü, ne lâfız, ne anlam ve ne de nüzûl sebebi bakımından bu âyetin mûsikîyle hiç bir alâkası yoktur.

Ankaravî bu âyeti, mûsikî aleyhinde delil olarak gösterenlere cevap olarak: "Boş sözü dinle değiştirerek satın almak ve onunla Allah'ın yolundan saptırmak amacı varsa, hiç tartışmasız bu haramdır. Fakat her ğinâ dinden bedel değildir ki onu Allah'ın yolundan saptırmak için satın almış olsun" dedikten sonra, insanları saptırmak amacıyla Kur'an okumak bile haram olur diyerek, cemaate imamlık yapan bir münâfiğin devamlı Abese sûresini okuduğunu, bundan amacının da o sûrede Hz. Resûl'e itâb (azarlama) olduğu için, onu mü'minler nazarında küçük düşürmek olduğunu ve bunu duyan Hz. Ömer (R.A.)'in bu münâfiğin katline kastedtiğini söyleyerek cevaplandırmıştır¹².

"Bu söze mi taaccüb ediyorsunuz da ağlamıyorsunuz? Siz ciddi çok dik başlı (sâmid) sınız"¹³.

Bu âyette geçen "sâmidân" kelimesi ile muğannîlerin (şarkı söyleyenlerin) kastedildiği ileri sürülmüştür. İkrime İbn Abbas'tan naklen bu kelimenin ğinâ (mûsikî) mânasına geldiğini bildirmiştir. Sâmid muğannî demektir. İkrime'den nakledildiğine göre müşrikler Kur'an'ı işittikleri zaman tegannî yaparlardı, bu âyet işte bu gibiler hakkında nâzil olmuştu¹⁴. Bu âyette de direkt olarak kötüllenen mûsikî sanatı değil, müşriklerin Kur'an'ı dinlememek için bunu araç olarak kullanmalarındır.

10. Hasan Basri Çantay bu bilgileri Beydavî, Celâleyn ve Medârik tefsirlerinden nakletmiştir. Bkz. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1972, c.II, s.728.

11. İsmail b. Ahmed er-Rusûhî el-Ankaravî; *Hüccetu's-Semâ'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa K.255/2, yk.21/b, Müellif ve eseri hakkında geniş bilgi için bkz. Bayram Akdoğan; *İsmal-i Ankaravî'nin Hüccetu's-Semâ' Adlı Eserine Göre Mûsikî Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1991.

12. Ankaravî, a.g.e., aynı yer.

13. Necm sûresi: 52/59-60-61.

14. Süleyman Uludağ; *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, 2. Baskı, Bursa 1992, s. 47.

B. Lehinde Olanların Kur'an'dan Delilleri

"De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar, dünya hayatında, özellikle kıyamet gününde mü'minlerindir. İşte bilen bir topluluk için âyetleri böyle açıklıyoruz"¹⁵. Âyette geçen "ziynet"ten maksat pamuk, keten gibi nebattan; ipek, yün gibi hayvandan; zırh ve saire gibi madenlerden meydana gelen süsler demektir¹⁶.

Âyetin ifade ettiği anlama göre açıkca müzikî veya ğinâ'dan bahsetmemektedir. Ancak, yorumunda adı geçen ve insanların süs olarak kullandıkları bir takım nimetler gibi, müzikîyi de böyle bir süs olarak kabul edenler olmuştur.

Müzikînin mübâhlığını savunanların delil olarak ileri sürdükleri diğer bir âyet de şudur:

"İman edip iyi işler yapanlara gelince, onlar, cennette nimetlere ve sevince mazhar olacaklardır"¹⁷.

Bazı müfessirler bu âyetteki "yuhberûn" kelimesini "el-hibratu = güzel nağme, hoş ses" olarak tefsir etmişlerdir. Yani cennet ehli, cennette semâ' edeceklerdir (müzikî dinleyeceklerdir) demektir¹⁸. Görülüyor ki, bu âyette de direkt olarak müzikî veya ğinâdan bahsedilmemekte, sadece, cennette nağme dinlemeye ait bir yorum getirilmektedir.

"Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamd olsun. O, yaratmada dilediği artırmayı yapar. Şüphesiz Allah, her şeye güçlü yetendir"¹⁹.

Âyette geçen "mâ yeşâ" kelimesini müfessirler "güzel yüz, güzel ses, güzel şiir, güzel yazı, melîh göz, keskin zekâ, yüksek akıl, şecâat ve saire olarak tefsir etmişlerdir"²⁰. Görülüyor ki, bu âyette de müzikî ile ilgili net bir açıklama yoktur.

15. el-A'raf sûresi: 7/32.

16. Çantay, a.g.e., c.I, s.219.

17. er-Rûm slresi: 30/15.

18. Câdullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahseri; *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmi'z-i Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvîli fi Vücûhi'l-Tenzil*, Beyrut, Tarihsiz, c. III, s. 471. Muhammed b. Muhammed el-Amâdî; *Irşâdu'l-Akîl's-Selâm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm (Tefstr-u Ebi's-Suûd)*, Kahire, Tarihsiz, c. VII, s. 770.

19. el-Fâtır sûresi: 35/1.

20. Çantay, a.g.e., c. II, s. 770.

"Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herşey O'nu tesbîh eder. O'nu övgü ile tesbîh etmeyen hiç bir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbîhini anlamazsınız. O hâlimdir, bağışlayıcıdır"²¹.

Ankaravî'ye göre, bu âyette geçen "şey" kelimesine def, düdükler, ney, davul, nakkâre ve bunlar gibi müzik âletleri dahildir. Her şey Allah'ı zikrettiğine göre, müzik âletleri de bu şey'e dahil olur ve bunların hepsi Allah'ı şanına lâyık olduğu şekilde takdîs ve tesbîh ederler²².

"Allah sizi yeminlerinizdeki lağv'dan dolayı sorumlu tutmaz. Fakat kasıtlı yaptığınız yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutar. Allah çok bağışlayıcıdır, hâlimdir (kullarının günahı sebebiyle rızıklarını da kesici değildir)"²³.

Bu âyet-i kerîmeye göre Allah Teâla, alışkanlık sebebiyle bir insanın boş yere yemin ederek şöyle böyle yapacağım deyip yapmaması durumunda insanı sorumlu tutmuyor. Çünkü bunda bir kasıt yoktur. Aslında bu konunun mûsikî ile alakası da yoktur. Fakat bazı âlimler bu âyeti yorumlamışlardır.

Ankaravî, bu âyetle ilgili yorumunda: "Bîhude yere Allah'ın ismini bir şey üzerine zikredip hiç bir faydası olmadığı halde o işi yapmasa bile Allah bundan dolayı hesap sormuyor da, şiir okumak, raks ve semâ' etmek sebebiyle neden insanı muâlheze etsin ki"²⁴ demektedir.

Mûsikî konusunda lehte ve âleyhte delil olarak ileri sürülen bu âyetler hakkındaki bu açıklamalardan sonra kısaca özetlemek gerekirse, başlangıçta da belirtildiği üzere, Kur'ân-ı Kerîm'de mûsikî veya ğinâ ile doğrudan ilgili bir âyet görülmemektedir. Böyle olunca, bu konudaki bütün açıklamalar hadislerin anlaşılmasına bağlıdır.

Mûsikî konusunda delil olarak ileri sürülen hadislere gelince:

A. Mûsikînin Aleyhinde Olanların Hadisten Delilleri

"Ebu Amr el-Eş'ari (R.A.), Nebî (S.A.V.)'in şöyle dediğini işittim demiştir: "Ümmetimin içinde zina yapmayı ipekli giymeyi, içki içmeyi ve mûsikî dinlemeyi helâl sayan kimseler türeyecektir. Bunlardan bazıları dağların kenarlarına mesirelik yerlere (iyy-u nâş etmek için) çekileceklerdir. Çobanları sahip oldukları sürüleri (mezelik yapmak için) akşam yanlarına getirecek, sabah tekrar gütmeye götürecek. İhtiyaç içinde bulunan

21. el-İsrâ sûresi: 17/44.

22. Ankaravî, a.g.e, 27/a.

23. el-Bakara sûresi: 2/225.

24. Ankaravî, a.g.e, yk. 6/b.

bir kimse (yardım istemek için) yanlarına gelecek (zinâ, içki ve mûsikî ile sermest olan bu sefih ve hissiz insanlar ona bugün git, yarın gelirsin diyeceklerdir. Şüphesiz ki, işte bundan dolayı Allah Teâla onların başına daha sabah olamadan bir belâ verecek ve (eteklerinde eğlendikleri) dağı başlarına yıkacaktır. Bu musîbetten artta kalanlar ise tâ kıyâmet gününe kadar maymun ve domuz suretinde oldukları halde kalacaklardır"²⁵. Bu konuda rivâyet edilen hadislerin en sağlam ve en kuvvetlisi Buhârî'nin bu hadisidir. Bu meâlde daha bir çok hadis varsa da bunlar garib, münker ve mevzû hadisler olarak bilinmektedir. Böyle hadislere dayanarak birisine bidatçı dalâletçi veya kâfir demek mümkün değildir. Ayrıca Buhârî'nin bu hadisinin senedi de tenkid edilmiştir. Senedde ismi geçen Ebû Amr isimli râvînin kim olduğu bilinmemektedir. Buhârî bu hadisi senedli olarak rivâyet etmemiştir. Buhârî'nin bu hadisine itiraz edenlerin başında, Endülüs'ün tanınmış âlimlerinden İbn Hazm gelmektedir. Buhârî tarafından rivâyet edilen bu hadisin, Emevîlerle Abbasîler zamanında yaygın olarak bir işret nevini tasvir ettiği ileri sürülmektedir. İbn Hazm, mûsikiyi yasaklayan hadislerin hepsi çürüktür, bu hususta sahih olan hiç bir şey yoktur demektedir²⁶. Bu konuda rivâyet edilen hadislerin hepsinin zayıf olduğu hususunda İbnü'l-Arabî, *el-İhkâm*'da, İbnü'n-Nahvî, *el-Uma*'da, Gazzâlî ve İbn Tâhir İbn Hazm'a muvafakat etmişlerdir²⁷.

Nâfi'den rivâyet edilen bir haberde o şöyle diyor: *İbn Ömer'le bir yolda gidiyorduk, bir çobanın kavalını işittince, parmaklarını kulağına tıkadı sonra yolundan döndü, durmadan bana, ey Nâfi, kavalı işitiyor musun diyordu, ben artık işitmiyorum deyince, parmaklarını kulağından çıkardı ve ben Resûlullah (S.A.V.)'in böyle yaparak men ettiğini gördüm dedi.*

Ebû Dâvud bu hadisin münker olduğunu söylemektedir. Bkz. es-Sünen, el-Edeb: 52, Hadis: 4924, c. IV, s. 281-282.

Ankaravî'ye göre bu hadis, semâ'nın haramlığına delâlet etmez. Çünkü İbn Ömer sadece kendisi parmaklarıyla kulaklarını tıkadı, bunu Nâfi'e emretmedi ve onun dinlemesine karşı çıkmadı. Şayet İbn Ömer'e göre haram olsaydı Nâfi'e de kulaklarını böyle kapamasını emrederdi. İbn Ömer'in böyle yapmasının sebebi, içinde bulunduğu zikir ve fikir halini, kavalı dinlemekten daha üstün görmüş ve terkinin evlâ kabul etmiş olabilir ki, bir çok hallerde ve bazı vakitlerde biz de semâ'ı terketmeyi daha iyi görürüz²⁸ demektedir.

25. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî; *Sahîhu Buhârî*, Kitâbu'l-çerîbe fî men yestehillünc'l-Hamre, c. VI, s. 243, İstanbul 1315.

26. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm; *Risâletun fî'l-Ginâ'l-Mülhi e Mübâhuun huve em Mahzûrun*, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, No: 2704, yk. 233/b.

27. Uludağ, a.g.e., 141-142.

28. Ankaravî, a.g.e., yk. 24/a.

İbn Mesud'un kavlinde: "*Suyun baklayı (veya yeşil otu) bitirdiği gibi, ğinâ da nifakı kalpte öylece bitirir.*" denilmiştir.

Ali el-Müttakî el-Hindî, Kenzu'l-Ummâl, c. XV, s. 218-219-221, Hadis: 40658, 40659, 40670. Nevevî bu hadisin sahih olmadığını söylemektedir²⁹.

Bu hadisin senedi sahih değildir. Kaynaklarda bu hadisin Hz. Peygambere ait merfû' bir hadis değil, İbn Mesud'a ait mevkûf bir hadis olduğu bildirilmektedir.

Müsikinin aleyhinde rivâyet edilen daha bir çok hadis vardır. Ancak, bunlar gerçekten müsikîyi bir sanat olarak yasaklayan hadisler değildir. Bu hadislerde müsikînin yasaklanması hep bir arzî nedenden dolayıdır yahut da hadis sahih değildir. Şimdi de müsikînin lehinde olan hadislerden bir kaç örnek verelim.

B. Müsikînin Lehinde Olanların Hadisten Delilleri

Hiz. Aişe (R.A.)'den şöyle dediği rivâyet ediliyor: "*Nebi (S.A.V.) beni ridâsıyla örtüyor ve ben de mescitte oynayan Habeşlilere bakıyordum. Ta ki usanıncaya kadar onları seyrettim*"³⁰.

Bu hadiste Hiz. Aişe'nin "usanıncaya kadar onları seyrettim" sözü, onun uzun müddet Habeşlileri seyrettiğine işarettir. Bir başka rivâyette Hiz. Aişe (R.A.): Resûlullah bana, "arzu edermisin?", bir rivâyette "Habeşlilerin oyununa bakmayı severmisin?" buyurdu, ben de evet dedim, yanağım onun yanağına değer vaziyette usanıncaya kadar beni durdurdu, sonra "yeter mi" buyurdu. Ben de evet dedim, "O halde artık git" buyurdu³¹. Müslim'in Sahih'inde Hiz. Aişe (R.A.): "Başımı Resûlullah'ın omuzuna koydum ve ayrılıp gidinceye kadar onların oyunlarına baktım."³² demektedir.

Ankaravî bu hadisleri izah ederken: Eğer raks, eğlence ve oyun mutlak olarak haram olsaydı, Hiz. Aişe raks eden Habeşlilere bakmazdı³³ demektedir.

29. Bkz. Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdîrahman es-Sahâvî; *el-Makûsîdu'l-Hasene*, Mısır 1956, s. 296.

30. el-Buhârî, a.g.e., Salât: 69, c. I, s. 117; İdeyn: 25, c. II, s. 11; Cihâd: 79, C. III, s. 227; Menâkıb: 15, c. IV, s. 161; Nikâh: 114, c. VI, s. 159. Müslim Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc; *Sahîh-i Müslim*, Beyrut, Tarihsiz, İdeyn: 17, 21, 22, c. II, s. 608, 610.

31. el-Buhârî, a.g.e., İdeyn: 13, bâb: 2, c. II, s. 3.

32. el-Müslim, a.g.e., İdeyn, bâb: 4, Hadis: 20, c. II, s. 610.

33. Ankaravî, a.g.e., yk. 5/b.

Buhârî ve Müslim'in Hz. Aişe (R.A.)'den ittifakla rivâyet ettikleri bir hadis-i şerifte Hz. Aişe şöyle anlatıyor: (Babam) Hz. Ebû Bekr bize geldi, benim yanımda, Ensar'ın Bûas harbinde karşılıklı atışmaların sözleriyle terennüm eden iki câriye vardı. Resûlullah (S.A.V.) de kaftanına bürümüş yatıyordu. Ebû Bekr: "Resûlullah'ın evinde şeytanın mizmarı ne gezer" diye beni azarladı. Bu olay bayram gününde cereyan etmişti. Peygamberimiz (S.A.V.) yüzünü açtı ve: "*Ey Ebû Bekr, her milletin bir bayramı var, bugün de bizim bayramımızdır.*"³⁴ buyurdu.

Semâ'nın câiz olduğunu söyleyenler bu hadisi kaynak olarak gösterdiler. Cevâzını kabul etmeyenler de: Bunda tartışma yoktur, çünkü bu mûsikî, savaşta cesaret ve maharet gösterme ve bunun gibi şeyler hakkındadır ki bunda itiraz yok, bu câizdir. Zira bunda fesâd yoktur³⁵ demektedirler.

Hadisler içerisinde özellikle Kur'an-ı Kerim'in güzel sesle okunması hususunda Peygamberimiz (S.A.V.) in emir ve tavsiyeleri vardır.

"*Kur'an-ı seslerinizle süsleyiniz. Çünkü güzel ses, Kur'an'ın güzelliğini artırır*"³⁶.

"*Her şeyin bir süsü vardır. Kur'an'ın süsü de güzel sestir*"³⁷.

"*Kur'an'ı Arapların mağmeleri ile okuyunuz*"³⁸.

"*Kur'an'ı nağme ile okumayan bizden değildir*"³⁹.

Hz. Aişe'den rivâyet edilmiştir: Hz. Aişe bir defa (yanında büyüttüğü akraba) bir kadını Ensar'dan bir adamla evlendirmişti. (Düğünden dönen Hz. Aişe'ye) Nebi (S.A.V.) sordu: "*Ya Aişe! Şüphesiz ki Ensar (kadınları mûsikî ve) eğlenceyi severler*"⁴⁰.

Bu duruma göre hadisin anlamı, "*kadınları eğlendirecek bir müğaniye yok mu idi, bir müğanniyenin türkü veya şarkı söylemesi Ensar'ın çok hoşuna gider*" demektir. İmam Ahmed bu hadisi şöyle rivâyet etmektedir: "Hz. Aişe Ensar'dan akrabası olan bir genç kızı (câriye) evlendirmişti. Resûlullah ona sordu: Kızı kocasına götürdünüz mü? Kızı kocasına

34. el-Buhârî, a.g.e., İdeyn: 3, c. II, s. 3; İbn Mâce (Ebû Abdillâh) Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, M.F.A. Bâki Neşri, Beyrut, Tarihsiz, Nikâh: 21, Hadis: 1898, c. I, s. 612.

35. Ankaravî, a.g.e., bk. 25/b.

36. el-Buhârî, a.g.e., Kitâbu't-Tevhîd, bâh: 52; Ebû Dâvud, Vitir: 20'de rivâyet etmiştir.

37. es-Suyûtî; el-Câmiu's-Sağîr, II/125.

38. es-Suyûtî, a.g.e., II/52.

39. Bu hadis, Sa'd İbn Ebî Vakkas'tan (*Kitâbu't-Tabakâti'l-Kübrâ*, III/137) ve Ebû Dâvud, İbn Mâce Sünenlerinde rivâyet edilmektedir.

40. el-Buhârî, a.g.e., Kitâbu'n-Nikâh, Bâbu'n-Nisveti'l-lâli yuhdne'l-Mer'ete ilâ Zevcihâ, c. IV, s. 140.

teslim edecek ve zıfafa atacak kadınlar gönderdiniz mi? Hz. Aişe, evet diye cevap verdi. Resûlullah: Keşke bir de muğanniye gönderseydiniz de: "Eteynâküm, eteynâküm, fe-hayyünâ nühayyiküm". "Size geldik, size geldik. Bizi selâmlayınız, sizi selâmlayalım" türküsünü söyleseydi. Çünkü Ensar gazel (kadın tasvir eden şüirlerin nağme ile okunmasını) sever buyurdu⁴¹. Bu ve bunun gibi daha nice hadisler, Peygamberimizin düğünlerde eğlence ve mûsikî karşısında aldığı tavrı ortaya koyduğu halde, mûsikîye karşı olanlar bunların hepsine zoraki bir itiraz noktası bulmaya çalışmışlardır. Peygamberimizin özellikle düğünlerde eğlenme, şen şakrak olma, sevinme, oynama ve gülme gibi konularda hususi bir ilgi gösterdiği halde, onun bu tutumunun sonradan, dindarlık hevesiyle bazıları tarafından ne hale getirildiği meydandadır. Bayramlarda, düğünlerde, neşeli günlerde ve eğlencelerde, insan olması hasebiyle içinde bulunduğu toplumun fıtratına ters düşmeyen tavırlarıyla, insanlar için gerçekten eşsiz bir örnek olan yüce Peygamberimiz, tebliğ ettiği dinin prensiplerine aykırı olan davranışları da anında düzeltmesini bilen bir sorumluluk anlayışıyla hareket etmiştir. Gerek insânî ve gerek dînî hareket ve tavırlarımızda nasıl olmamız gerektiği konusunda bizlere en güzel örnek olmuştur.

KAYNAKLAR

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukarrem; *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut, M.1968/H.1388.
- Kâtip Çelebi; *Mizânu'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ehakk*, Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, MEB, İstanbul 1972.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh b. İsmail; *Sahîhu Buhârî*, I-VIII, İstanbul 1315.
- Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, Hazırlayan: Heyet, TDV Yayınları, No: 86.
- Hasan Basri Çantay; *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, I-III, İstanbul 1972.
- İsmail b. Ahmed er-Rusûbî el-Ankaravî; *Hüccetu's-Semâ*; Süleymaniye Kütüphanesi, Per-tev Paşa K.255/2, yk. 171/b. 197/b.
- Bayram Akdoğan; *İsmail-i Ankaravî'nin Hüccetu's-Semâ' Adlı Eserine Göre Mûsikî Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1991.
- Süleyman Uludağ; *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, 2. Baskı, Bursa 1992.
- ez-Zemahşerî, Cêdullâh Mahmud b. Ömer; *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl-i fi Vücûhi't-Tenzîl*, I-IV, Beyrut, Tarihsiz.
- el-Amâdî, Muhammed b. Muhammed; *Irşâdu'l-Aklî's-Sellim ilâ Mezâye'l-Kur'ânî'l-Kerîm (Tefsîru Ebî's-Suûd)*, I-IX, Kahire, Tarihsiz.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Salîd; *Risâletun fi'l-Gendî'l-Mülhi e Mübhahun huve em Mahzûrun*, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, No: 2704, yk. 232/a. 234/b.
- es-Sahâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdîrrahman; *el-Makâsîdu'l-Hasene*, Mısır 1956.
- Müslim Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc; *Sahîh-i Müslim*, I-V, Beyrut, Tarihsiz.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî; *Sünen-i İbn Mâce*, I-II, M.F.A. Bâki Neğri, Beyrut, Tarihsiz.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdîsi'l-Beşri'n-Nezîr*, I-II, Mısır 1954.
- Ahmed b. Hanbel; *Müsned*, I-IV, Beyrut, M. 1969/H. 1389.

41. Ahmed b. Hanbel; *Müsned*, Beyrut, 1969, c. I, s. 391; c. 6, s. 360.

KIRGIZLARIN İSLAMLAŞMASI ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

Dr. Seyfettin ERŞAHİN

Giriş

Yerleşik Türklerin büyük çoğunluğu, VIII.-XIII. yüzyıllarda İslamlaşma sürecini önemli ölçüde tamamlamışlar, ancak Kırgız ve Kazak gibi göçebe Türk boylarında bu süreç daha sonraki yüzyıllara sarkmıştır. XIX. yüzyıl sonları seyyahları bile söz konusu Türk boylarının İslamlığı ve dindarlık düzeyleri hakkında müphem ve meşuk ifadeler yer vermişlerdir. Nitekim 1991 bağımsızlık yılı ile Sovyet rejimi sona erince Kırgız ve Kazakların, diğer Türklerle karşılaştırıldığında İslami dindarlık ve duyarlılık bakımından farklı oldukları görülmüştür.

Kırgızların İslamlaşması konusu Türk-İslam tarihinin henüz yeterince araştırılmamış meselelerinden birisidir. Herşeyden önce konuyla ilgili yeterli kaynak bulunmamaktadır. Tarihi kaynaklarda Kırgızların ne zaman ve nasıl İslamlaştığı yönünde açık ve doyurucu malumatlar yok denecek kadar azdır. Bunun yanında Hokand Hanlığı dönemi Kırgız tarihi ile ilgili arşiv malzemeleri de henüz tam olarak ortaya çıkmamıştır. İslam dönemi Kırgız tarihinin kaynaklarını Türk-İslam tarihleri, Çin tarihleri, yazılı ve sözlü Kırgız kaynakları ve Rus tarihleri olarak sayabiliriz.

Klasik Türk-İslam tarihlerinde Kırgızlar hakkında ayrıntılı bilgi mevcut değildir. X-XIII. yüzyıl İslam coğrafya, edebiyat, tarih kitapları ve seyahatnamelerde daha çok kuzey Kırgızlardan dürrü'l-İslam sınırında yaşayan topluluk olarak bahsedilmekte ve İslam öncesi inançları hakkında bazı kayıtlara yer verilmektedir. Bunun yanında, henedan tarihlerinde Kırgızlardan, bölgedeki hakim güçlerle olan siyasi, askeri, ticari veya kültürel ilişkileri oranında bahsedilmektedir.

Kırgızlarla ilgili en eski kayıtlar Çin tarihlerinde bulunmaktadır. Resmi hanedan tarihçileri başta olmak üzere Çin tarihçileri komşuları Kırgızların siyasi, sosyal, dini ve kültürel hayatı hakkında kayıtlara yer vermişlerdir.

Çalışmamızda Kırgızların kendi kaynaklarına da başvurulmuştur. Bunların başında, birinci el kaynağımız XVI. yüzyılın birinci yarısında Seyfeddin b. Damolla Şah Aksikendi tarafından kaleme alınan (son kısmını oğlu Nur Muhammed (Nevruz Muhammed) tamamlamıştır). *Mecmuatü't-Tevarih* adlı eser gelmektedir (Bu kaynak Molda Mamasabır Dosbolov, Omor Sooronov tarafından Kırgızcaya tercüme edilerek Bişkek'te, 1996'da yayınlanmıştır). Eser esasen Fergana'nın Kasan şehrindeki mutasavvıfların faaliyetlerinden bahsetmektedir. Bu çerçevede Tanrı Dağları ve Fergana'da yaşayan Kırgız ve Kıpçak uruğlarının sosyal ve dini hayatları hakkında malumatlar bulunmaktadır. Kırgızların "On" ve "sol" kanatlara ayrılması, halk rivayetlerinde geçen Ak uul'dan Kuy uul'a kadarki 20-23 kuşağın sırası verilmekte, ayrıca Manas Destanı'nın ilk yazılı versiyonu yer almaktadır.

Kırgızlar, göçebe toplum oldukları için, kültür ve tarihlerini XIX. yüzyıl sonlarına kadar sözlü olarak taşımışlardır. Kırgız sözlü kültürünün en önemli ve zengin mirası olan Manas Destanı bu Türk boyunun sosyal, kültürel ve siyasi tarihi hakkında çok değerli bilgiler içermektedir. Ancak Manas Destanı'nın Sovyet döneminde yazıya geçen veya yayınlanan versiyonlarında, büyük oranda dini motiflerin dışıradı bırakıldığını düşünüyoruz. Kırgız tarihinin en önemli kapnaklarından birisi de *Kırgız sancıralarıdır*. Sancıra, Arapça *şecere* kelimesinin Kırgızca söylenişidir. İslam ve Türk tarihi kaynaklarından şecere ve ensab kitaplarının benzeri olan sancıralarda yer alan bazı bilgiler mevsukiyet bakımından şüphe taşımakla beraber, Kırgız tarihi açısından birinci el kaynak niteliğindedir. Bizim bu çalışmamızda başvurduğumuz başlıca Kırgız sancıraları şunlardır: Osmanali Siddikoğlu (1875-1940), *Tarih-i Kırgız-ı Şadmaniye*, (ilk baskısı 1913'te Ufa'da yapılmış, H. Karasayov, Frunze 1990'da Kiril harfleri ile yayınlamıştır); Üseyin Acı, (d. 1916, Çin Kırgızlarından) "*Kırgız Sancırası*", (ilk baskısı Arap harfleri ile Çin'de Kızıl-Su'da yapılmıştır. Abdulla Karasartov tarafından Kiril harflerine aktarılarak yeni baskısı yapılmıştır. *Kırgızlar*, II, haz., K. Cusupov, Bişkek, 1993); Talip Molda (1849-1949), "*Kırgız Tarihi, Uruçuluk Kuruluşu, Turlü Saltlar*", (Bu sancıra 1939-40'da Aytkulu Ubukeyev tarafından Latin harfleri ile kayda geçilmiş, Kencebay Akmatov Kiril harflerine aktararak yeniden yayınlamıştır. *Kırgızlar*, II, haz., K. Cusupov, Bişkek, 1993); S. Zakirov, *Kırgız Sancırası*, (Bişkek, 1996). Zakirov bu çalışmasını, XIX. yüzyıldan itibaren derlenen ve elyazmalar halinde Kırgızistan Elyazmalar Kütüphanesi'nde saklanan Bala Ayılçınıkı Sancırası, Alimbekovlu Tugunbay Sancırası ve Baymirza Sancırası gibi sancıralara dayanarak hazırlamıştır).

Çalışmamız büyük oranda, çoğu Rus ve Kırgız asıllı Kırgız tarihi uzmanlarının araştırmalarına dayanmaktadır. Bunlar metin içinde yeri geldiğinde gösterilmiştir.

I. KIRGIZLAR HAKKINDA GENEL BİLGİLER

I. Sosyal Yapı

Tarihi en eski Türk boylarından biri Kırgızlardır. Bugün Kırgızların çoğunluğu Kırgızistan Cumhuriyeti'nde (yüz ölçümü 198.500 km²) yaşamaktadırlar. Kırgızistan'ın toplam nüfusu 4.5 milyon olup bunun 2.5 milyonunu Kırgızlar teşkil etmektedir. Ayrıca, Kazakistan, Özbekistan, Tacikistan, Çin-Kızıl su Kırgız Otonom Vilayeti, Pakistan ve Türkiye'de de azınlık halinde Kırgızlar bulunmaktadır.

Ruslar tarafından "Kara-Kırgız" ve "Kazak-Kırgız" olarak adlandırılan Kırgızlar, bunu, milli kimliklerini unutturmaya matuf kültür politikalarının bir ürünü olarak değerlendirmişler, asla benimsememişler ve 1920'lerin ortalarında asıl adlarına kavuşmuşlardır. Kırgız sözü tarihte ilk defa M.S. 735'te dikilen Orhun Yazıtları'nda¹ geçmektedir. Bu sözün etimolojik anlamı ve kökü hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmekle beraber, yaygın kanaata, göre *kır-gezer* anlamına gelen "kır-gız" sözlerinin birleşmesinden meydana gelmiştir².

Kırgızların atayurdu hakkında da farklı görüşler bulunmakla beraber³ çoğunlukla Moğolistan'ın kuzeybatı tarafındaki Kırgız-Göl, Yenisey ve Orhun ırmaklarının yukarı boyları ile Altay ve Sayan dağları kabul edilmektedir. Kırgızların bir kısmının M.Ö. 36'larda Yenisey'den çıkarak

1. Talat Tekin, *Orhun Yazıtları*, Ankara, 1998, 146.
2. Bunun yanında "kırmızı yüz" anlamına gelen "kırku"dan, "kırk-yüz" sayılarından, "Kem-Orkun"dan, "Kırk-Oğuz"dan ve "Kır-Gız"dan çıktığını ifade eden kayıtlar da bulunmaktadır. Kırgız kelimesi hakkında bkz. L. Likety, "Kırgız Kavmi İsminin Menşei", *Türkiyat Mecmuası I*, 1925, 225-249; Palleyblank, *The Name of Kirgiz*, *Central Asiatic Journal*, XXXIV, 1990, 98-108; Enver Baytur, *Kırgız tarihinin Leksikalleri*, Bişkek, 1992, I, 27-28, 34; Üseyin Açı, "Kırgız Sancırası", *Kırgızlar II*, haz., K. Cusupov, Bişkek, 1993, 76-77; T. Corategin, T. Omürtegin, "Hannu Doorundagi Babalaribiz", *Kırgızlar III*, haz., K. Cusupov, Bişkek, 1995, 310-318; S. Zakirov, *Kırgız Sancırası*, Bişkek, 1996, 9-14. Ayrıca Kırkız kelimesi ve Kırgız urugunun Hakaslar ile ilişkileri hakkında bkz. N. Ya. Biçurin, "Bayırki Mezgilde Orta Aziyada Caçagan Elder Turaluu Maalmattardın Cıynagı", *Kırgızlar I*, haz., K. Cusupov, Bişkek, 1993, çev. A. Tumenbayev, A. Abılov, 77-83; Yu. Khudyakov, "Yenisey Kırgızdarınag Tarihi", *Kırgızlar I*, çev., E. Nuruşev, 118-141.
3. Bunları üç grupta toplayabiliriz. Birinci görüşü dile getiren V.V. Barthold ve A.N. Bernştam gibi tarihçiler Batı Sibirya, Yenisey ve Orhun ırmaklarının yukarı boyları ile Altay ve Sayan dağlarının Kırgızların atayurdu olabileceği kanaatini taşımaktadırlar. V.V. Barthold, "Kırgızlar Tarihi Oçerk", *Kırgızlar II*, çev., D. Süleymankulov, 127-128, A.N. Bernştam, "Yenisey Kırgızdarının Bizim Eraya Çeyin VI-X. Kılmıarda Koomduk Ekonomikalık Tuzuluşu", *Kırgızlar II*, çev., M. Kocabekov, 279 vd. İkinci görüşü savunan N. Ya. Biçurin, Ç. Velihanov ve N.A. Aristov gibi bilim adamları ise Tanrı Dağları, Pamir Dağları, Altay Dağları, Issık Göl ve Talas boylarının Kırgızların atayurdu olduğunu ifade etmektedirler. Biçurin, 77-83; Zakirov, 45-47. Üçüncü yaklaşım bu iki görüşü telif etmeye yöneliktir. Buna göre, Kırgızların önce Yenisey-Batı Sibirya bölgesinde yaşayıp, sonra Altay Dağları, Tanrı Dağları ve Talas boylarına geldikleri ileri sürülmekte, bir başka izah girişiminde ise

Talas taraflarına gelip yerleştikleri⁴ bazı Kırgızların, M.S. I. yüzyıl sonlarında, Çin Han İmparatorluğu'ndan kaçan Unnularla birlikte İli, Talas ve Issık Göl çevresine ve Tanrı Dağlarına geldikleri⁵ bir kısmının ise 840'larda Uygurları Moğolistan'dan kovalarken Kuça, Beşbalık, Pençul (Üç Turfan) ve Kaşgar'a göçtikleri sanılmaktadır⁶. Kırgızların Orta Tanrı Dağları ve Pamir Dağları'na geliş tarihleri tam olarak bilinmemekle beraber X. yüzyıl Arap coğrafyacılarından İstahri (ö. 933) ve İbn Havkal (ö. 951) Fergana, İlak ve Şaş (Taşkent) civarındaki dağları "Kırgız Dağları" olarak adlandırmaktadır⁷. Bu ifadelerden söz konusu bölgelerde Kırgızların yaşadığı anlaşılmaktadır.

"El içinde el yürür" şeklindeki Kırgız atasözünde ifadesini bulduğu gibi, dünyada etnik bakımdan başka milletlerle karışmadan varlığını devam ettirebilen millet çok azdır. Bu bağlamda, ilk çağlarda Yenisey ve Orhun ırmakları boyları ile Altay dağlarından başlayıp Tanrı Dağları'nda biten siyasi, sosyal ve kültürel ihtilallerle bugünkü Kırgızlar ortaya çıkmıştır⁸. Eski Çin kaynaklarında Kırgızlar kızıl saçlı ve yeşil gözlü olarak tarif edilmektedir⁹. Benzeri tariflere İslam tarihçilerinin eserlerinde de rastlanmaktadır. XI. yüzyıl Fars tarihçisi Gerdizi, İbn Mukaffa'ya (ö. 757) dayanarak Kırgızların "kızıl saçlı, kızıl yüzlü ve gök gözlü" olduklarını kaydetmekte ve onları Slavlardan saymaktadır¹⁰. Ancak XI. yüzyılda yaşayan Mahmud Kaşgari, Kırgızları Çin ülkesine yakın bir Türk boyu olarak kaydetmektedir¹¹.

Kırgızlar on (sağ) kanat, sol kanat ve içkilik olmak üzere üç boya bölünmüşlerdir¹². Bu bölünmenin XV. yüzyılda meydana geldiği tahmin edilmektedir. Söz konusu bölünmeyle, Kırgızlar kendilerini göçebe ha-

aslında her iki bölgede iki ayrı Kırgız topluluğunun yaşamış olduğu ve tarih içinde birbirleriyle ilişki kurdukları belirtilmektedir. Zakirov, 49.

4. V.P. Makrinin, V.M. Polkskih, *Kırgızistan Tarihi*, Rusçadan çev. D. Saparaliyev, B. Barkayev, Bişkek, 1995, 31.
5. Baytur, II, e3.
6. V. Barthold, "History of the Semirechye", *Four Studies on the History of Central Asia*, çev. V.T. Minorsky, Leiden, 1962, 92; Urstanbekov-Corayev, 205.
7. Z.V. Togan, *Bugünkü Türki (Türkistan) ve Yakın Tarihi*, İstanbul, 1982, 69. Khudyakov Kırgızların Tanrı dağlarına iki merhalede geldikleri kanaatini taşımaktadır. Ona göre Kırgızlar IX-X. yüzyılda Doğu Türkistan ve Moğolistan Altaylarına inmişler XV. yüzyılda Tanrı dağlarına gelmişlerdir. Yu. Khodyakov, "Yenisey Kırgızları Tarihi", çev. E. Nuruşev, *Kırgızlar I*, 238-239.
8. Bu konuda bkz. Saul Abramzon, "Kırgızların Etnogenetiklik Cansı Tarihi-Medeni Bağlantısı", *Kırgızlar II*, çev. P. Kazımbayev, 294-327.
9. D.W. Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, çev. N. Uluğtuğ, Ankara, 1942, 67.
10. Barthold, *Kırgızlar*, 133.
11. M. Kaşgari, *Divan-ı Lügat üt Türk*, çev. B. Atalay, Ankara, 1985, I, 28.
12. Kırgız kanatları hakkında bkz. Talip Molda, "Kırgız Tarihi, Uruçuluk Kuruluşu, Türlü Saltlar", *Kırgızlar II*, 512 vd; Useyin Acı, "Kırgız Sancırası", *Kırgızlar II*, 81; S. Zakirov, *Kırgız Sancırası*, Bişkek, 1996, 24-37; Osmanali Sıddıkoğlu, *Tarih-i Kırgız-ı Şadmaniyi (Kırgız Sancırası)*, haz., H. Karzısayoğlu, Frunze 1990.

yatlarına uygun olarak bir kuşa benzetirler. Daha çok kuzey Kırgızistan ve Kaşgar taraflarında yaşayan ve *Ak Oğul'dan türeyen On kanata* Tagay, Adıgine, Munguş, Sarbagış, Bugu, Monoldor, Tınımsetyit, Sayak, Çerik, Cediger, Azık, Bağış, Solto, Karabagış gibi boylar girer¹³. *Kuu Oğul'dan türeyen Sol kanata*, Saruu, Kuşçu, Munduz, Basız, Önbagış, Kıtay, Ceti- gen ve Töbey boyları dahildir ve bunlar daha çok Talas ırmağı çevresinde yaşarlar¹⁴. *İçkilik* adı verilen Kırgızlar ise Nayman, Kıpçak Teyit, Kesek Boston, Noygut, Döölös, Avat gibi boylardan oluşmaktadır¹⁵.

Geleneksel Kırgız toplumunda tabii lider durumunda *manap* ve *biy* adı verilen kişiler bulunurdu. Toplumun tabii, siyasi ve kimi durumlarda dini önderlerine manap denirdi. Başında buldukları boylara göre manaplar *çon* (ulu) manap, orta manap ve *çala* (küçük) manap olmak üzere üç ayrılırdı. Özellikle Kuzey Kırgızlarında geçerli olan bu yapılanmada orta ve çala manaplar çon manaba baş eğerlerdi. Askeri güce sahip olan çon manap, boyları dış düşmanlara karşı korurdu. Önceleri seçim yoluyla tespit edilen manaplık XIX. yüzyıldan itibaren miras yoluyla geçmeye başladı. Rusların bölgeyi istilası sürecinde çoğu manapların Ruslarla işbirliğine girmesi bu kurumun büyük sosyal itibar kaybetmesine yol açtı ve Sovyet döneminde manaplar halk düşmanı feodal unsurlar olarak ilan edilip ortadan kaldırıldılar¹⁶.

Uruğ aksakallarından çıkan ve aymağı biyleyen (yöneten) kişiye *biy* denirdi. Biylik çoğunlukla tevarüs yoluyla geçirdi. Biyler özellikle dini işlere ve hukuki davalara bakarlardı ve daha çok örf'e göre hüküm verirdi. XVII-XIX. yüzyılda biyler aynı zamanda uruğ başçısı, siyasi önder ve kadı konumuna yükseldiler. Biy mahkemeleri 1918'de Sovyetler tarafından kaldırıldı¹⁷.

Küçük Kırgız toplulukları bugünkü anlamda muhtar görevi yapan *aksakal* tarafından yönetilirdi. Uruğların ortak sorunlarını çözmek için aksakallardan oluşan "*uruğ şurası*" veya "*aksakallar keneşi*" toplanır, aldığı karar manapların tasdikine sunulurdu. Kırgızlarda bir atanın yönetiminde birlikte yaşayan bir büyük aile veya 6-10 arası küçük aileden oluşan en küçük toplum ve yönetim birimlerine *ayıl* denirdi. Küçük bir köy niteliğindeki ayıl mensupları arasında sıkı bir dayanışma ruhu vardı¹⁸. Kırgızlardaki bu sosyal yapı bazı küçük değişimlere rağmen hala devam etmektedir.

13. B.Y. Urstanbekov-Corayev, T.K. Corayev, *Kırgız Tarihi*, Frunze, 1990, 134.

14. Urstanbekov-Corayev, 160.

15. Urstanbekov-Corayev, 64.

16. Urstanbekov-Corayev, 113; H. Karasayuuulu, *Kamus Naamadan Corop*, Bişkek, 1992, 44.

17. Urstanbekov-Corayev, 29; F. Bakarov, *Çar Türkistanında Sud, Şeriat, Adat*, Taşkent, 1967, 30-36.

18. Laslo Rasonyi, *Tarihte Türklük*, Ankara, 1988, 55.

2. İslam Öncesi Dini İnançlar

İslama girmeden önce, diğer Türk boyları gibi, Kırgızlar da eski Türk inançlarına sahiptiler. Bunun yanında bazı Kırgızların Maniheizm, Budizm ve Nasturi Hıristiyanlığını kabul ettikleri ileri sürülmektedir¹⁹.

Çin kaynaklarına göre eski Kırgızlar çok tanrıya taparlar ancak bunlar, sadece su ve ağaç tanrılarına kurban keserlerdi. Aynı zamanda, "Gan" adını verdikleri bir nevi din adamı niteliğindeki sihirbazın sözlerine inanırlar, ölünün çevresinde üç defa dönerler ve cesedi yakıp kemiklerini toplayıp bir yıl sonra gömerlerdi²⁰.

X-XIII. yüzyıl İslam kaynaklarında da Kırgızlarda dini hayat hakkında bazı bilgiler bulunmaktadır. X. yüzyıl gezginlerinden Ebu Dulef, Kırgızların bir ibadethanede, güneşe dönerek kendi dillerinde vezinli ilahiler okuyup Tanrı'ya ibadet ettiklerini ve yılda üç bayram yaptıklarını yazmaktadır²¹. Bunun yanında, XI. yüzyıl tarihçilerinden Gerdizi (ö. 1053) Kırgızların, ateşin maddi ve manevi pisliklerden temizlediğine inandıklarını ve bu inancın gereği olarak ölülerini yaktıklarını ifade etmektedir²². O ayrıca Kırgızların öküz, rüzgar, kirpi, saksagan ve güzel görünümlü ağaçlara, Satürn ve Çoban yıldızına taptiklarını, Mars'ı kötülük kaynağı olarak gördüklerini belirtmektedir. Yine onun kayıtlarına göre, Kırgızlar arasında "Fagıtun"²³ adı verilen bir adamın dini faaliyetlerde bulunduğu, o gelince büyük bir eğlence tertiplenip içki içildiği ve onun kendinden geçmesi üzerine ondan bir yıl içinde olacak olaylar hakkında bilgi sorulduğu ve cevaplar alındığı bilinmektedir²⁴.

Kırgızların *Kök (Gök) Teniri* başta olmak üzere *Kün (Güneş) Teniri*, *Ay Teniri*, *Su Teniri*, *Cer (Yer) Teniri*, *Od (Ateş) Teniri* gibi çeşitli küçük

19. Kaçkınbay Artıkbayev, "Kıtay Kırgızlarının Tarihçi İlimpozu", *Kırgızdar* I, 301; Baytur, I, 121. Ancak Barthold Kırgızların Budizmi din olarak tanıdıklarının söylemeyeceğini belirtmektedir. *Kırgızdar*, 151.

20. Eberhard, 69.

21. Urstanbekov-Corayev'den naklen, 275; İnan, 8.

22. XII. yüzyıl coğrafyacı ve gezgini İdrisi (ö. 1166) de Kırgızların ölülerini yakıp Menhar Irmağı'na attıklarını kaydeder. Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara, 1985, 101'den naklen. Genelde Türkler özelde Kırgızlar arasında, Mazdeizm'in bir unsuru olan ateşe tapma ve ölüleri onunla yakma hakkında bkz. A. Yaşar Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul, 1983, 48, 188; Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. A. Kazancıgil, İstanbul, 1994, 185-188.

23. Bu kelimenin "Allah'ın Peygamberi" manasındaki Sogdca bir sözün bozulmuş şekli olduğu belirtilmektedir. Bkz. Roux, 53. XIII. yüzyıl edebiyatçısı H. Avli (ö. 1233) de bu şahsı adını "Masum" olarak vermektedir. Şeşen, 91'den naklen.

24. Barthold, *Kırgızdar*, 149; Urstanbekov-Corayev'den naklen 276; İnan, 8. Aynı bilgiler Şereffuzaman Tahir el-Mervezi'nin 1120'de yazdığı Tabai'l-Hayavan adlı eserinde tekrarlanmaktadır. Bkz. Ömürkul Karaev, "Bayırkı Türk Estetikleri Cana Arap-Pers Aytoları Kırgızdar Cana Kırgızistan Conüdü", *Kırgızdar* I, 96.

tanrılara ve ata ruhlarına inandıkları, ancak bunlardan sadece Kök Teniri'yi bütün tenirilerden üstün tuttukları ve kainatın kaderinin onun ilinde olduğuna inandıkları belirtilmektedir²⁵.

Kısaca ifade ettiğimiz gibi, İslam öncesi Kırgız dini inançları eski Türk dini çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu dönemdeki Türk dininin, Kırgız dini inançlarında görüldüğü gibi, tabiat güçlerine inanma, Gök tanrıya inanma ve atalar kültü olmak üzere üç unsur taşıdığı bilinmektedir²⁶. Bazı tarihçiler tarafından İslam öncesi Kırgız inançları şamanlık olarak adlandırılmakla beraber²⁷ bu inancın bir vecd ve istiğrak (extase) tekniği, bir başka yaklaşımla ruhlara, cinlere, perilere emir ve kumanda etmek suretiyle gelecekte haber verme şekli olduğu kabul edilmektedir²⁸.

3. Siyasi Tarihçe

Kırgızlar hakkında ilk kayıtları içeren M.Ö. 201 tarihli Çin kaynağında, bölgenin güçlü devleti olan Hunların Kırgızları hakimiyet altına aldıkları belirtilmektedir²⁹. Bunun yanında, Çin Doğu Kitan İmparatorluğu tarihçisi Simaçyen (M.S. 145-186)'in *Tarihnamesi*'nde ve yine aynı dönem tarihçisi Bangu *Han Yılnamesi*'nde Kırgızlardan bahsetmektedir³⁰.

Tarihte en az devlet kuran Türk boylarından birisi Kırgızlardır. Bununla beraber Çin kaynaklarına göre Kırgızlar M.Ö. II-I. yüzyıllarda Doğu Tanrı Dağları ile Sayan Dağları arasındaki bölgede *Kien-Kuen* adında bağımsız bir devlet kurmuşlarsa da uzun süre siyasi hakimiyet sağlayamamışlardır. Yenisey ırmağı boyunda M.S. 480'li yıllarda kurulan ve bazı aralıklarla X. yüzyıla hüküm süren *Yenisey Kırgız Kağanlığı* bu güne kadar bilinen en uzun ömürlü ve güçlü Kırgız devletlerinden birisidir³¹. Kısa sürede bölgenin önemli güçlerinden biri haline gelen Kırgız Kağanlığı M.S. 560'a doğru gevşek bir yönetimle Göktürlere bağlanmıştır³².

Kırgızlar VIII. yüzyıl ortalarında Uygurların hakimiyetine girmişlerdir. 744'te Göktürk Devleti'ni yıkarak bölgeye hakim olan Uygurlar, 758'de Kırgızları da tabiyetlerine almışlar, ancak onların kendi kağanları

25. Baytur, I, 121. Ayrıca eski Kırgız inançları için bkz. Kalıbek Baycigitov, *Kırgız Miftleri, Ulanışları Cana Legendeleri*, Frunze, 1985. Türklerdeki Gök Tanrı inancı hakkında bkz. Roux, 90-102.

26. İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, Ankara, 1980, 40.

27. Barthold, *Kırgızlar*, 151; Useyn Acı, *Kırgız Sancırası*, 114; Baytur, I, 121; İnan, 9.

28. Mircea Eliade, *Shamanism*, çev. W.R. Trask, New-York, 1994, s. XIX; Kafesoğlu, 40. Ayrıca şamanlık hakkında tartışmalar için bkz. Sadettin Buluç, "*Şaman*", İ.A. X, 320.

29. Makrinin-Holskih, 29.

30. Baytur, I, 25.

31. Baytur, I, 73-74.

32. Baytur, I, 72-96; T. Nasırdintegin, *Bars Bek Kırgızdardın Kağanı*, Bişkek, 1993; Urstanbekov-Corayev, 101.

tarafından yönetilmelerine izin vermişlerdir. Bu statüde, Kırgız yöneticiler kendi ferman ve kanunları ile tebaalarını idare etmişler, dış ülkelerle ilişki kurmuşlar ve kendi ordularına sahip olmuşlardır. Söz konusu dönemde Uygurlar ile Kırgızlar arasında siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkiler gelişmiş, iki taraf birbirlerinin ilerlemesi için karşılıklı yardımda bulunmuşlardır. Bu çerçevede, Kırgızlar, Uygurların Tibetliler, Çinliler ve Araplar ile olan ticari münasebetlerine aracılık etmişlerdir³³.

Bununla beraber, 820-840 tarihleri arasında gerginleşen Kırgız-Uygur ilişkileri Kırgızların bağımsızlık mücadelesi başlatmalarına yol açmıştır. Merkezi idarenin sosyal ve ekonomik politikalarından memnun olmayan Uygurların da desteğini alan Kırgızlar, 840'da yaklaşık 100.000 kişilik bir ordu ile Uygur Kağanlığı'nın başkenti Orda-Balık'a girerek bu devlete son vermişlerdir³⁴.

IX-X. yüzyıl Kırgız tarihinde özel bir yere sahiptir. Bu dönemde Kırgızlar tarih sahnesine siyasi ve askeri bir güç olarak çıkmışlar ve bölgelerinin siyasi ve sosyal hayatının en belirleyici unsurlardan biri haline gelmişlerdir. Nitekim Barthold bu dönemi haklı olarak "*Ulu Kırgız Devleti Dönemi*" olarak adlandırmış³⁵ Yu. Khudyakov da "*Kırgız tarihinin yıldızının parladığı saat*" değerlendirmesiyle bu kanaata katılmıştır³⁶. Kırgızların bu dönemdeki hakimiyeti Güney Sibirya, Moğolistan, Baykal boyunun büyük bir kısmı, İrtiş ırmağı boyu, Kaşgar, Issık Göl ve Talas'a kadar uzanmış, hatta Kırgızlar Çin Tang İmparatorluğu'nun iç işlerine karışır ve taht kavgalarında taraf tutar hale gelmişlerdir. Ancak bu denli geniş topraklarda farklı kültürler ile yaşayan toplulukları yönetecek düzeyde tecrübe ve birikimleri olmadığından hakimiyetlerini fazla sürdürmemişler ve yönetimleri altındaki topluluklar küçük devletçiklere bölünmüştür³⁷.

Karahanlılar, Kırgızların önemli bir kısmını 1007'de hakimiyet altına almışlardır³⁸. Bu arada Yenisey bölgesindeki bazı Kırgız boyları, X. yüzyıl başlarında Kuzey Çin'de bir siyasi ve askeri güç olarak ortaya çıkan Hitayların hakimiyetine girmişlerdir. Daha sonra bunların devamı mahiyetindeki Karahitaylar 1130'da bu Kırgızlarının topraklarını istila etmişlerdir³⁹.

Kırgızlar XIII. yüzyıl başlarında Moğollara boyun eğmişlerdir. Cengiz Han 1207'de Yenisey Kırgızlarını yönetimine bağlamıştır. Bu tarihten sonra Kırgızların bazı başarısız isyan girişimleri olmuşsa da 1218'deki

33. Baytur, I, 90.

34. Baytur, I, 91.

35. Barthold, *Kırgızlar*, 142.

36. Khaldyyakov, *Yenisey Kırgızları*, 200.

37. Urstanbekov-Corayev, 102.

38. Baytur, II, 10-14.

39. V.V. Barthold, "*Kara-Hitaylar*", *İ.A.*, VI, 273-276.

son isyan da bastırılarak Kırgızlar kesin hakimiyet altına alınmıştır⁴⁰. Daha sonra kurulan Çağatay Devleti Kırgızların tamamına yakınına kendine bağlamıştır. Kırgızlar esas olarak XIII-XVII. yüzyıllarda Moğol hakimiyetinde yaşamakla beraber zaman zaman bağımsızlık denemelerinde bulunmuşlar ve kısa süreli siyasi birlikler kurmuşlardır. Söz gelimi XV. yüzyıl başlarında Cengiz Han hanedanının zayıflaması üzerine Yenisey ve Altay Kırgızları Tatarların hakimiyetindeki Sibir Hanlığı'na katılmışlar, bu hanlık 1580'li yıllarda Ruslar tarafından ortadan kaldırılmıştır⁴¹. Aynı şekilde XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyılın başında Kuzey ve Orta Tanrı Dağları Kırgızları 1470-1480'lerde *Kırgız Hanlığı* diye adlandırılan devletlerini kurmuşlardır. Bu hanlığın başında, Ahmed Han/Alaca Han (1484-1504), Sultan Halil Han (1504-1516) ve Muhammed Kırgız Han (1517-1533) bulunmuştur. Ancak son hanın 1533'te Moğollara esir düşmesiyle bu devlet sona ermiştir⁴².

Yine XIV. yüzyılın son çeyreğinde Emir Timur (1336-1405) 1370-1371'de Tanrı Dağları Kırgızlarını hakimiyetine almıştır⁴³. Daha sonra Kırgızların bir kısmı 1425'lerde Fergana vadisinde Ebu'l-Hayr'ın kurduğu Ozbek devletinin egemenliğine girmişler, ancak Ebu'l-Hayr Kırgızları Moğollara karşı yeterince koruyamayınca onlar Kazak bozkırlarına çekilmişlerdir⁴⁴.

Kırgız Hanlığı'nın dağılmasından sonra Kırgızlar bazen Moğolların, bazen Kalmukların (Oryatlar) bazen de Rusların boyunduruğuna girmişlerdir. Kırgızları "Barut" diye adlandıran Kalmuklar 1683-85'te Kırgız topraklarını istila etmişlerdir⁴⁵. Bunun üzerine Kırgızların bir kısmı Doğu Türkistan'a göçmüştür. Ancak 1703'te Ruslarla anlaşılan Kalmuklar, bazı Kırgız boylarını Yedi Su (Semireçye) güneyine göçe zorlamışlar ve burada yaklaşık 3-4 bin çadır Kırgız toplanmıştır⁴⁶. Bunun yanında, 1758'de Mançurlar Kalmukları yenince Kaşgar taraflarındaki Kırgızların büyük çoğunluğu eski topraklarına dönmüşlerdir. Bu tarihten itibaren Çin'e tabi olan Kırgızlar gevşek bir yönetimle kendi yöneticilerinin hakimiyetinde kalmışlardır⁴⁷.

Güney Kırgızları XVIII. yüzyılın başlarında Hokand Hanlığı'na bağlanmışlardır. Kırgızlar özellikle hanlık ordusunda ileri kademelere yükselmişler, askeri teşkilatlara tamamen hakim olarak neredeyse devletin

40. V.V. Barthold, "Kırgız", EI (New Edition), 134.

41. Baytur, II, 46.

42. Urstanbekov-Corayev, 105.

43. Makrinin, Pölskih, 143; Boribay Ahmedov, Emir Timur'nu Yad Etip, Taşkent, 1996, 326.

44. Mehmet Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, Ankara, 1996, 200.

45. T.N. Ömerbekov, T.K. Corategin, Kırgızların Cansı Kırgızstandın Cansı Door-doğu Tarihi (XVII-XVIII. Kırım Baş), Bişkek, 1995, 11.

46. Barthold, Kırgız, 134.

47. Seyyid Mübaşir Süleyman Kasani, Orta Asya Tarihi, Medine, 1991, II, 201-202.

sahibi durumuna gelmişlerdir. Öyle ki, bu konumu göz önünde bulunduran 2-3 bin çadırılık Kırgız XVIII. yüzyıl ortalarında Yenisey'den çıkarak İli vadisine yerleşmişlerdir⁴⁸.

Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ruslar Kırgız topraklarını işgal etmeye başladılar. Verimli topraklara mustahkem kaleler kurdular ve buralara Rus göçmenler yerleştirdiler. 1847'de Kopak, 1854'te Almaata'da (Verniy) birer kale inşa ettiler. Kuzeyde Uzun Ağaç, Bişkek ve Tokmak'ı aldılar ve 1861'de Issık Göl civarını işgal ettiler. 1862'de Bişkek'te bir askeri garnizon kuran Ruslar Kuzey Kırgızistan'ın büyük bölümünü aldılar. Daha sonra 1876'da Hokand Hanlığı topraklarına tamamen sahip olup siyasi varlığına son verdiler. Bu düzenlemede Kırgız topraklarının büyük bölümü Fergana Vilayeti'ne dahil edilerek Türkistan Genel Valiliği'ne bağlandı. 1917 Bolşevik Devrimi sonrasında 1918'de Türkistan Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kurulup burada *Kara-Kırgız Muhtar Bölgesi* oluşturuldu. 1924'te Orta Asya'nın milli devletlere bölünmesi aşamasında *Kırgızistan Muhtar Cumhuriyeti* kuruldu. Bu devlet 1936'da *Kırgızistan SSC* adını alarak Sovyetler Birliği'nin bir üyesi oldu⁴⁹.

II. KIRGIZLARIN İSLAMLAŞMASI

İslamın dünyaya yayılma süreci ve İslamlaşmayı sağlayan faktörler konusunda çeşitli görüşleri ileri sürülmektedir⁵⁰. Bunların tartışmasına girmeden, söz konusu gelişmeyi şöyle özetleyebiliriz. Tarihe baktığımızda bir coğrafya ve halkın İslam hakimiyetine girmesi *önce fetih sonra tebliğ* veya *öncü tebliğ sonra fetih* olmak üzere iki şekilde gerçekleşmiştir. Her iki yolla da İslam hakimiyetinin sürekli ve kalıcı kılınabilmesi için İslamın inanç, ahkam ve kültürünün söz konusu bölgede yaygınlaştırılması gerekli görülmüştür. Dışarıdan gelen müslümanların bölgede sağladığı siyasi hakimiyetin bir inanç ve kültür inkılabı ve hakimiyetine dönüşebilmesi için toplumun kafasını ve gönlünü fethetmek elzem olmuştur.

İslamlaşma süreci genellikle şöyle gerçekleşmiştir: Müslüman fatihler bazan bir bölgeyi fethedip İslam mübelliğlerine açarken, bazan da İslam mübelliği yerel yöneticilerin birini veya birkaçını İslama kazarak, halkın kendi yöneticileri tarafından İslama davetini sağlamışlardır. Yeni fethedilen bir bölgenin İslamlaşmasına yardımcı olmak için müslüman gaziler, tüccar, ulema, sufiler, şairler, mimarlar vb. kadrolar durumdan görev çıkarmışlar, bölgeye yeni inanç, düşünce, ticari meta ve mimari anlayış getirerek sosyal, kültürel ve ekonomik hayati

48. Saray, 202.

49. R.R. Arat, "Kırgızistan", İ.A. VI, 739.

50. Bu konudaki tartışmalar ve teoriler için bkz. F. Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950; D.C. Dennett, *Conversion and the Poll-tax in Early Islam*, Chambridge, 1950; R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Chambridge, 1979.

canlandırmışlardır. Bunlara müslüman yöneticiler kucak açmışlar, çalışmak için imkan hazırlamışlardır. Kısa sürede camiler ve etrafında birer İslam kolonisi şeklinde kasabalar kurulmuş, gazi askerler ve tüccar bölgede toprak ağası durumuna gelmişler ve yerli halk ile entegre olmuşlardır. Bu arada özellikle sufiler kırsala yönelerek tebligata başlamışlardır. Böylece belirleyici özellikleri korunmak üzere İslam kültürü yerel şartlara uygun bir hüviyet almış ve bölge İslamlaşmıştır.

Burada cevaplandırılması gereken esas soru bir topluluğa İslam inancının nasıl tanıtılıp kabul ettirildiğidir. Başka bir ifade ile halkın İslamlaşmasını sağlayan başlıca faktörler neler olmuştur? Bunları üçe ayırabiliriz.

1. Dini Faktörler: İslam dini bireysel gayretlerle başta kadı, müftü ve muhtesip gibi resmi görevliler olmak üzere alimler, sufiler, şairler, tüccar, kısaca ilgili her müslüman tarafından örnek bir şekilde yaşanmış; sade, basit ve mantuki bir kurgu içinde yerli halka anlatılmıştır.

2. Siyasi Faktörler: İslam gayri müslimlere müslümandan aşağı bir konum olan zımni statüsü vermiştir. Bunun yanında müslüman yöneticiler yerli halka yönelik zaman zaman zulme varan uygulamalara başvurmuşlardır. Bu durum karşısında halk isyan ederek kurtulmayı başaramayınca Arapların siyasi iktidardaki tekeline kırmak için ihtida ederek en azından teoride Araplarla eşit statüye gelmiştir. Böylece iktidara sızma ve iktidarı paylaşma imkanını yakalamıştır. Ayrıca bazı fırsatçılar İslam iktidarında yükselmenin baş şartının müslüman olmak olduğuna inanarak İslama girmişlerdir. Bunun yanında bazen siyasi iktidarların halkı zorla müslüman yapma girişiminde buldukları da bilinmektedir.

3. Sosyal Faktörler: İslam tarihinde Avrupa'da olduğu gibi gettolar görülmemekle beraber, İslam hukukunun bazı hükümleri ve müslüman yöneticilerin kimi uygulamaları gayri müslimleri İslama yöneltmiştir. Söz gelimi, gayri müslimin mahkemede şehitliğinin kabul edilmemesi, bazı kıyafetlerin ve ata binmenin yasaklanması gibi uygulamalardan kurtulmak için yerli halktan bir kısmı İslama girmiştir. Gayri müslim teb'a, hakim müslüman nüfusa, başka bir ifade ile ümmete katılarak bir yandan bazı hukuki, idari ve sosyal kısıtlamalardan kurtulurken, öte yandan sosyal ve ekonomik imkanlar elde etmiştir.

4. Ekonomik Faktörler: Başta cizye ve haraç gibi vergilerden kurtulmak, bunun yanında müslüman tüccar, esnaf ve zenaatçılarla işbirliği imkanlarını yakalamak ve ekonomik iktidara ortak olmak için yerli halktan önemli bir bölüm İslama girmişlerdir.

Yukarıdaki genel değerlendirmeler bölgelere göre farklılık arzetmekle beraber bu çerçevede Kırgızların İslamlaşmasına bakabiliriz. Bu Türk boyununda İslamlaşmanın süreci ve faktörleri konusunda farklı görüşleri ileri sürülmektedir. Çoğu Rus asıllı olan Sovyet dönemi Kırgız tarihçilerinin bu konudaki görüşlerini dört grupta toplamak mümkündür.

1. XVI. yüzyıl sonu-XVII. yüzyıl başı: Bu görüşü savunanların ileri gelenlerinden S. Zakirov ve K.İ. Petrov'a göre Kırgızlar XVI. yüzyıl sonlarından itibaren yeni dalgalar halinde Tanrı Dağları'na göçme sürecinde İslamı kabul etmişlerdir. Bu dönemdeki Kırgız feodaller halk üzerindeki hakimiyetlerini devam ettirebilmek için yeni bir ideolojiye ihtiyaç duymuşlar ve bunu İslam ile karşılamışlardır⁵¹.

2. XVI-XVII. yüzyıllarda *mutasavvıflar Yoluyla*: Başta Kırgız tarihçi S. Mambataliev olmak üzere bazı araştırmacılar Kırgızların özellikle XVI. yüzyıldan başlayarak Nakşibendiyye ve Kadiriyye tarikatları temsilcilerinin irşad ve tebliğ faaliyetleri sonunda Müslüman olduklarını ileri sürmüşlerdir⁵².

3. XVII. yüzyılın ikinci yarısı-XVIII. yüzyıl başı: Bu kanaat daha çok B. Camgırçinov, S.M. Abramzon ve S.B. Dercanov tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre Kalmuklardan kaçarak güneye inen Kırgızlar Fergana, Semerkant, Buhara ve Kaşgar Müslümanları ile siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkileri sonunda İslamı kabul etmişlerdir⁵³.

4. XVIII. yüzyılda *Hokand Hanlığı döneminde*: K. Üseynbayev ve T.C. Balyalieva tarafından dile getirilen bu görüşe göre, XVIII. yüzyıldan itibaren Kırgızları hakimiyeti altına alan Hokand Hanlığı Kırgız manapları ve biyleri ile işbirliği yaparak bu halkı zorla İslamlaştırmıştır⁵⁴.

Bu görüşlerin hepsinde Kırgızların İslamiyeti kabul etme süreci, yerel dinlerin hakim olduğu kuzeydeki Yenisey bölgesinden, İslam inanç ve kültürünün hakim olduğu güneydeki bölgelere göç ve yerleşik hayata

51. S. Zakirov, "Kocacay" Eposunun Keebir Meseleleri, Frunze, 1960, 13; K.İ. Petrov, *Oçerki Feodalnikh Otnoşeniy u Kirgizov v XV.-XVI. Vekah*, Frunze, 1961, 131. A. İnan da Kırgızların İslamlaşmasının XVI. yüzyıldan sonra gerçekleştiği kanaatini taşımaktadır. *Manas Destanı*, 6.
52. B. Camgırçinov, *Kirgiz v Sostav Rossiı*, Moskova, 1959, 79; S.M. Abramzon, *Kirgiz İ İkh Etnogenetikiçeskiye i İstoriko-Kulturnie Suyazı*, Frunze, 1990, vd.; S.B. Dercanov, "İslamning Kirgizistanga Taralıu Ereşelikleri", *Sovettik Şığış Respublikalarındağı İslam*, haz., K.Ş. Şolembayev, Almatı, 1987, 52 vd. V. Barthold, XVII. yüzyılda kaleme alınan bazı tarihlere dayanarak Kırgızların büyük kitlesinin henüz bu dönemlerde Müslüman olmadığını belirtmektedir. Barthold, *Kirgizdar*, 174. Öte yandan A. Bennigsen Kırgızlar arasında İslamlaşma prosesinin XVII. yüzyıl ile XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde meydana geldiğini kaydetmektedir. A. Bennigsen, *Ch. L. Quelquejay, Sufl ve Komiser*, çev. O. Türer, Ankara, 1988, 271-272.
53. K. Usenbayev, *Obşestvenno-Ekonomiçeskie Otnaşenia Kirgizov v Period Gospodstva Kokandskogo Hanstva*, Frunze, 1961; 3; T.C. Balyalieva, "Dini İşenin, Salt Sana, Urp Adatlar", *Kirgiz SSR Ensiklopediyası*, Frunze, 1983, 385-387.
54. S. Mambataliev, *Sufizm Cana Anıg Kirgizstandağı Akımdarı*, Frunze, 1972. Bu kanaat kısmen Pekin Üniversitesi Şarkiyat Bölümü öğretim üyelerinden Kırgız tarihçi Enver Baytur tarafından da paylaşılmaktadır. Bkz. Baytur, II, 73-79. N. Devlet yde bu topluluğun İslamiyeti kabulünün XV. yüzyıl sonu-XVII. yüzyıl başlarında Fergana'dan başladığını ve XVIII. yüzyılda tarikatlar vasıtasıyla tamamlandığına işaret etmektedir. *Çağdaş Türkiler*, 367.

geçmek olarak vurgulanmaktadır. İslamlaşma faktörü, birinci görüşte, feodallerin halkı sömürmek için yeni ideoloji ihtiyacı, ikincisinde güneydeki müslüman halk ile siyasi, ticari, kültürel ve sosyal ilişkiler, üçüncüsünde ise Hokand Hanlığı ile Kırgız manapların menfaat birliğidir. Burada Kırgızların İslamlaşma süreci konusunda ileri sürülen görüşler büyük ölçüde olayı açıklamakla beraber, faktörlerle ilgili yaklaşımlar Marxist ideolojinin bir ürünü izlenimi vermektedir.

Biz Kırgızların İslamlaşma sürecinin, büyük Türk kitlesinin bu dini benimseme dönemi olan X. yüzyıldan başlatılması gerektiği kanaatindeyiz. Ancak diğer Türk boylarının İslamlaşması ile kıyaslandığında Kırgızların İslamı büyük çoğunluk olarak benimseyip özümsemelerinin daha geniş bir zaman dilimine (X-XVIII. yüzyıllar) yayıldığı söylenebilir.

Bu durumda Kırgızların İslamlaşma sürecini Karahanlılar, Çağataylar ve Hokand Hanlığı dönemleri olmak üzere üç zaman diliminde incelemenin uygun olduğunu düşünüyoruz.

1. Karahanlılar Dönemi (840-1212)

Kırgızlar, Karahanlılar yönetiminde Tanrı Dağları, Pamir Dağları, Talas Irmağı boyları ve Issık Göl'ü kapsayan Yedi Su bölgesinde yaşamışlardır⁵⁵.

İslam Türkistan Türklerine VII. yüzyıl sonlarında ulaşmıştır. Bu dönemde büyük Kırgız kitlesi Yenisey bölgesinde yaşamakla birlikte, Tanrı Dağlarında uzun zamandan beri bazı Kırgız boylarının yaşadığını kabul edersek bu bölgedeki Kırgızların müslümanlarla karşılaştıklarını söylemek mümkündür. Öte yandan Yenisey Kırgızların IX. yüzyıl ortalarından itibaren, her üç yılda bir defa gelip geçen Arap kervanlarıyla ekonomik ilişki içine girdikleri kaydedilmektedir⁵⁶. Bu ilişkiler sonunda Tanrı Dağları ve Yenisey Kırgızları arasında bireysel düzeyde İslamı kabul edenler olsa bile, topluca veya gruplar halinde İslama girdiklerine dair elimizde şimdilik bilgi mevcut değildir.

Satuk Buğra Han'ın 944-945'te Samani sifillerinin etkisiyle İslamı kabul edip Abdülkerim adını almasıyla birlikte Karahanlılar Türkistan'da ilk Türk-İslam devleti niteliğini kazanmış, bu tarihten itibaren Türkler arasında İslamlaşma hızlanmıştır. Satuk Buğra Han'ın oğulları Musa Tonga İlig Han ve Baytaş Arslan Han (Süleyman) dönemin büyük sifillerinden Ebu'l Hasan Muhammed b. Sufyan el-Kalamati'nin irşadlarıyla İslama sarılmışlar, zaman zaman kılıç da kullanarak İslamı yaymaya çalışmışlardır. Bu çabalar sonunda 960'da 200.000 çadırılık bir Türk kitlesi

55. Baytur, II, 14.

56. Barthold, Kırgızlar, 143; aynı yazar, *the Semirechye*, 1962, 91-92.

İslamı din olarak seçmiştir⁵⁷. Yine Karahanlılar döneminde 1044'te, çoğu Tibet taraflarından gelen Türk boyları olmak üzere 10.000 çadırık bir topluluğun İslama girdikleri kaydedilmektedir⁵⁸. Kırgız tarihçilerinden bazıları söz konusu bölgelerde yaşayan Kırgızların bu iki toplu ihtidaya katılmalarının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtmektedirler⁵⁹. Yine bu dönemde X. yüzyılda Buhara'dan Çin'e giden gezgin Sayam Nebadul'un "Müslüman olmayan kırgızların kendi dinlerince tespih okuduklarını gördüm" ifadesinin mefhum-ı muhalifinden "Müslüman Kırgızlar" bulunduğunu sonucuna varılabilir⁶⁰.

Karahanlılar zamanında İslamı kabul eden Kırgızların örf, adet ve kullandıkları dini kavramlarda bazı değişimler kaydedilmiştir. Örf ve adetleri İslamileşmiş, Tenir sözü yanında *Kuday* (Farsça Huda sözünün Kırgızca telafuzu) kavramı Kırgız din literatürüne girmiştir⁶¹. Kanaatımızca Karahanlılar zamanında Kırgızların İslama girmelerinde bazı sosyal, kültürel ve ekonomik faktörler etkili olmuştur. Herşeyden önce Kırgızlar doğu-batı ve kuzey-güney ticaret yolları üzerinde yaşıyorlar, müslümanlarla ticari ilişkiler kuruyorlardı. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi IX. yüzyıldan itibaren Arap ticaret kervanları Yenisey Kırgızlarına kadar ulaşıyorlardı. Özellikle İpek Yolu güzergahında, diğer göçebe saldırılarına karşı, Kırgızların korumasına başvuruyorlardı⁶². İslam yayılmasının en önemli faktörlerinden birinin de ticari ilişkiler olduğu bilinmektedir. Müslüman Arap tacirlerin birer iş adamı olmanın yanında İslam mübelliği olarak, Kırgızlara ipek ve başka mallarla birlikte İslam inancını ve kültürünü taşıdıklarını ve tanıttıklarını düşünüyoruz. Ayrıca bu yıllarda bazı Kırgız manaplarının merkezi idareye ideolojik ve dini bakımlardan yabancı kalmamak ve dışlanmamak gibi siyasi mülahazalarla İslamı kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Söz konusu dönemde İslamlaşmayı kolaylaştıran faktörlerden birisinin de Karahıtaylara karşı verilen mücadelenin Budist istilacılara karşı müslüman Kırgızların gazası şeklini alması olduğunu düşünüyoruz.

Bununla beraber, Karahanlılar döneminde dağlarda ve yüksek yaylalarda hayvancılık yaparak yaşayan göçebe Kırgızların İslam talimatlarına yeterince ulaşamadıkları da aşıkardır.

57. İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut, 1386/1966, VIII, 532; V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz., H.D. Yıldız, Ankara, 1990, 274; O. Pritsak, "Karahanlılar", I.A. VI, 253; R. Genç, "Karahanlılar", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, 1989, VI, 144; E. Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara, 1991, 20.

58. T.W. Arnold, *İntişar-ı İslam Tarihi*, çev. H. Gündüzler, Ankara, 1982, 219; Sultanoyev, I, 133.

59. Sultanoyev, I, 133; Baytur, II, 24; Barthold ise Karahanlılar döneminde Yedi Su bölgesinde yaşayan Kırgızların İslamı kabul ettiklerini ifade etmektedir. Bkz. the Semirechye, 92.

60. Sultanoyev, I, 133.

61. Baytur, II, 25.

62. Baytur, II, 24; Sultanoyev, I, 134.

2. Çağataylar Dönemi (XIII.-XVIII. Yüzyıllar)

Çağataylar dönemini Çağatay Hanlığı (1227-1348), Moğolistan Hanlığı (1348-1514) ve Yarkent Hanlığı (1514-1644) olarak safhalara ayırabiliriz. Çağataylar zamanında Kırgızların İslamlaşması büyük ölçüde Çağatay hanlarının genelde din özelde İslam siyasetlerine bağlı kalmıştır.

a) Çağatay Hanlığı Dönemi (1227-1348)

Tanrı Dağları Kırgızları Çağatay Hanlığı hakimiyetine girmiş, Yeni-sey ve Altay Kırgızları ise kendi başlarına öz yönetimlerinde kalmışlardır.

Moğolların din siyasetleri zaman zaman farklılık göstermiştir. İslam dünyasını harabeye çeviren Cengiz Han, müslümanların kurban kesmesini yasaklamış aykırı hareket edenleri idam ile cezalandırmıştır⁶³. Ancak hakimiyetleri altındaki halkların çoğu müslüman olduğu için Moğollarda kısa sürede bu dine girmişlerdir. Cengiz Han İmparatorluğunda yerleşik halkın inancı ve kültürü olan *İslam* ile, göçebe halkın hayatını düzenleyen *yasa* (*Cengiz Yasası*) ve *Bozkır kültürü* hakimiyet mücadelesi vermiştir. Rivayete bakılırsa daha Cengiz Han'ın sağlığında oğulları arasında bu ikilik başlamıştır. *Ögeday Han* (1229-1241) İslamı diğer dinlerden üstün tutarak müslümanlara meylederken *Çağatay Han* yasa taraftarı olmayı tercih etmiştir⁶⁴. Bu zihniyet mücadelesi uzun süre devam etmiştir. Moğol prenslerinden bir kısmı sıkı sıkıya geleneksel yapıyı korumak için mücadele ederken, bazı Moğol prensleri ve feodallar, yerleşik soylular, zenginler ve tüccar ile yakın ilişki kurarak ticareti geliştirip şehir hayatına geçmeyi, başka bir ifade ile yerleşik halkların kültürü ile bütünleşmeyi istemişlerdir⁶⁵.

Çağatay'ın İslam'a ve müslümanlara karşı hoşgörülü olmadığı bilinmektedir. O da babası gibi, müslümanları, kurban kesme ve güsül abdesti alma yasağı başta olmak üzere pek çok kısıtlama ile başbaşa bırakmıştır⁶⁶. Hatta yanında müslüman kelimesinin tel'inden başka kullanılmasını yasaklamıştır⁶⁷. Bununla beraber, çok değer verdiği müslüman veziri Otrar'lı Kutbuddin Habaş-Ahmed'i daima yanında bulundurduğu kaynak-

63. Arnold, 224, 229.

64. Barthold, Türkistan, 489-490.

65. Ahmedov, Emir Timur, 293; Nadir Devlet, "Çağatay Devleti", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, IX, İstanbul, 1989, 301-302.

66. Cüveyni konuyla ilgili şu kaydı düşmektedir: "Onun yönetimi sırasında İslami kurallara göre hayvan kesilmemesi, gündüz suya girilmemesi konularındaki yasalar titiz bir şekilde uygulandığı için müslümanlar zor günler yaşadılar. Bu yasa yürüdüğü o sırada Horasan'da hiç kimse açıktan hayvan kesmedi. Onun iptal edilmesi konusunda müslümanların yaptıkları her başvuruyu Çağatay "Murdar et yiyin" diye geri çevirdi". Cüveyni, *Ata Melik, Tarih-i Cihangüşa*, çev. M. Özlük, Ankara, 1988, I.

67. Arnold, 237.

larda zikredilmektedir⁶⁸. Çağatay Han'ın oğlu *Yesu* (1246-1251) zamanında müslümanlar için daha elverişli şartlar ortaya çıkmıştır. *Yesu* da Habaş-Amid'in manevi evladı olan Bahaeddin Merginani'yi kendisine vezir yapmıştır⁶⁹. Çağatayların tahtına oturan ilk müslüman han *Mübarek Şah* (10 Mart 1266-3 Eylül 1266) ve onun halefi *Barak Han* (1266-1271) müslümanlara daha hoşgörülü davranmışlardır. Rivayetlere göre *Barak Han* "iki yıldan sonra müslüman oldu. Ona 'Gıyaseddin' lakabı verdiler. Onunla Çağatay evladı *Maveralünehir*'de nur-ı imanla müşşerref oldu"⁷⁰.

İslam kültürü XIV. yüzyılın birinci çeyreğinde Çağatay Hanlığı'nda kendini iyice göstermeye başlamıştır. Çağatay tahtına geçen *Kebek Han* (1320-1326) müslüman olmamakla beraber İslama karşı müsamahalı bir tavır takınmıştır. O başkenti, uzun zamanlardan beri İslam kültürüyle yoğrulmuş ve İslam kültürünün merkezi durumuna gelmiş olan Buhara yakınlarındaki Nahşeb'e (Karşı, Nesef) taşıyarak yönetim merkezini Cuncarya'dan *Maveralünehir*'e nakletmiştir⁷¹.

Bu eğilim *Kebek*'in kardeşi *Tarma Şirin* tarafından daha da geliştirilmiştir. Çağatay hanlarından İslamı açıkça kabul ederek onu yaymayı çalışın *Tarma Şirin* (1326-1334) dir. İslama girerek *Alaaddin* lakabını alan *Tarma Şirin* İslamı devlet dini ilan etmiş, teb'asına kabul ettirmek için bazı girişimlerde bulunmuş ve hatta devletini her yönüyle İslamlaştırmaya çalışmıştır⁷². Bunun yanında başta Delhi Türk Sultanlığı başta olmak üzere İslam ülkeleri ile ilişkilerini geliştirmiştir.

Ancak bu girişimler bir bakıma Bozkır kültürüne İslam kültürünün tercih edilmesi olarak anlaşılmıştır. Bir yönden de İslam ve Fars kültürüyle bütünleşmiş Türklerle Bozkır kültürünü devam ettiren göçebe Türk ve Moğol boylarının iktidar ve hakimiyet mücadelesi şeklini almıştır. Bu aşamada Kırgızların da içinde bulunduğu Yedi Su bölgesi halkı *Tarma Şirin*'i, sosyal ve siyasi hayatın tanzim edicisi olan geleneksel *yasayı*

68. Cüveyni, 283-284.

69. Cüveyni, I, 285; V.V. Barthold, "Çağatay", İ.A. III, 268.

70. Abulgazi Bahadır Han (ö. 1664), *Şacaru-yı Turki*, haz., B. Almedov, Taşkent, 1992, 94, Barthold, Çağatay, 269.

71. Abdulkadir Yuvalı, "Çağatay Han", TDV, *İslam Ansiklopedisi*, VIII, 177-178.

72. İbn Batuta XIV. yüzyılın birinci yarısında mülakki olduğu *Tarma Şirin*'i zahid, adil ve mütevazî bir müslüman yönetici olarak tasvir etmektedir. *Rahle*, Mısır, ty., I, 239-245. XV. yüzyıl tarihçilerinden Şerefeddin Ali Yezdi (ö. 1454), *Tarma Şirin* için "o kıymetli han adil ve saadettli sultan idi. Devletin çehresini İslam saadeti ile güldürdü... Onun bahıtyar geçen zamanında Çağatay ulusu İslam nuru ile aydınlandı. O millet-i Ahmed'in birliğini güçlendirmeye çok uğraştı" kaydını düşmektedir. Şerefeddin Ali Yezdi, *Amir Timur Acdadları*, Yezdi'nin *Zafname* adlı eserinin mukaddimesinin tercümesi), çev. A. Böriyev, Taşkent, 1992, 26. Aynı şekilde Mirza Uluğbek (ö. 1449) de *Tarma Şirin*'in ifadelerini tekrarlamaktadır. *Tarih-i Erba-ı Ulus, Dört Ulus Tarihi*, Farsçadan Özbek Türkçesine çev. B. Almedov, M. Haseni, Taşkent, 1994, 317; Abulgazi Bahadır Han da onun için "iki Müslüman oldu, tamam-ı ulus-ı *Maveralünehir* Müslüman oldu... *Tarma Şirin* ile Müslüman olanlar bundan geri dönmediler" kaydığını düşmektedir. *Şacaru*, 94.

ihmal ve ihlal etmekle suçlanmışlar ve 1334'te ayaklanarak tahtan uzaklaştırmışlar ve başkenti Yedi Su'ya taşımışlardır⁷³. Tarma Şirin'in siyasetini Kazan Han'da (1343-1346) sürdürmüş başkentin yine Maverünnehir'e taşımış göçebe feodallerin yağma ve isyanlarına son vermek istemiştir⁷⁴.

Bu siyasete özellikle Yedi Su bölgesi halkının karşı çıkmasından, sözkonusu bölgede İslami tebliğ faaliyetleri yürütüldüğünü anlıyoruz. Bu durumda, uzun zamanlardan beri Yedi Su bölgesini yurt tutan Kırgızlar arasında da İslami tebliğ yapıldığı ve bunun sonunda bazı Kırgız boylarının İslama girdiklerini söylemek mümkündür.

b. Moğolistan Hanlığı Dönemi (1348-1514)

Moğolistan Hanlığı süresince nasıl bir din siyaseti izlendiğini tam olarak bilemiyoruz. Ancak hanlığın kurucusu *Tuğluk Temir*'i (1348-1363) samimi bir müslüman ve mübelliğ olarak görüyoruz. Bu han, aslen Buharalı olan ve Cengiz Han tarafından Almalık bölgesine getirilen Kadiri şeyhlerinden Şeyh Ahmed'in neslinden ve halifelerinden Şeyh Celaleddin Ketigi ve onun oğlu Şeyh Reşididdin'in (Eşrefuddin) vaaz ve irşadlarıyla 1354'te İslamı kabul etmiştir. Onun İslamı seçmesiyle birlikte, üst düzey yöneticilerin önemli bir kısmı da dahil olduğu 160.000 kişilik bir topluluk İslama girmiştir⁷⁵. Bu aşamada sayıları bilinmemekle beraber önemli miktarda Kırgızın da İslama girdiği belirtilmektedir⁷⁶. *Tuğluk Temir*'in oğlu *Hızır Hoca* (1389-1399) da tahta çıkınca babasının yolunu izlemiş onun döneminde Tanrı Dağlarının kuzey ve güney taraflarında yaşayan pek çok topluluk ve bu arada Kırgız İslama girmişlerdir⁷⁷.

Yine dindar kişiliği ile tanınan Moğolistan hanlarından *Muhammed Han* (ö. 1416) Moğol uruğlarının İslamı kabul etmesi yönünde çalışmalar yapmış, hatta zaman zaman dini zahiri ve şekilci anlayışla tatbik etmeye kalkışarak sarık sarmayanların kafasına at nalı çakmak gibi zorlamalara başvurmuştur⁷⁸. Bu dönemde de bazı Kırgız uruğlarının İslama girmeleri mümkün görülmektedir⁷⁹.

73. İbn Batuta, I, 241; Arnold, 241; M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Uni. Of Chicago Press, 1974, II, 416; Devlet, "Çağatay Devleti", 305; Ahmedov Emir Timur, 296-297.

74. Ahmedov, Emir Timur, 297.

75. Uluğbek, 324; Abulgazi Bahadır Han, Şacara, 96-98; Arnold, 238-239; Baytur, II, 56-57; Makrinin-Polskih, 138; Emel Esin, "Türklerin İslamiyete Girişi", *Tarihte Türk Devletleri I*, Ankara 1987, 306.

76. Belek Soltanoyev, *Kızıl Kırgız Tarihi*, I, Bişkek, 1993, 134.

77. Baytur, II, 59.

78. Arnold, 240, Soltanoyev, I, 134.

79. Barthold, dönemin İslam kaynaklarının suskun kalmasından hareketle söz konusu yıllarda Kırgızların İslamlaşmasından bahsedilemeyeceği kanaatini taşımaktadır. Kırgızlar, 169.

Yunus Han (1462-1487) da iktidarı süresince, başka göçebe topluluklarla birlikte, Kırgızlar arasında İslamı yaymaya çalışmıştır. Yunus Han taht kavgaları sırasında Semerkant'ta Uluğ Bek'e sığınmıştı. Uluğ Bek, İslami bilgilerini artırması için onu Arap ve Fars ülkelerine gönderdi. Daha sonra Yunus Han Almalık'ta Moğol tahtına geçince İslama ve ilme çok önem verdi. Ulemadan oluşan bir istişare meclisi oluşturdu ve ülkeyi İslami esaslara göre yönetmeye çalıştı. Bu siyaseti sayesinde "Üstad Yunus" olarak ün yaptı. Bu arada Tanrı Dağları'nın kuzey ve doğusunda ki bazı Kırgızlar onun gayretiyle İslama girdi⁸⁰.

Çağataylar dönemi içinde mütalaa edebileceğimiz *Emir Timur*'un (1336-1405) 1370-71'de Issık Göl'e kadar olan Kırgız topraklarını hakimiyetine alınca⁸¹ Kırgızların İslamlaşması yönünde çaba harcadığını görüyoruz. Kırgız sancılarında yer alan rivayetlere göre Kırgızların "yabani", "okuma-yazma bilmeyen", "ateşe tapan dinsiz kafirler" ve "hayvancılık yapan göçebeler" olarak nitelendiren Emir Timur onlar arasında İslamı yayacak ve öğretecek olana hanlık ve süvari birliği vereceğini söyler. Bunun üzerine, XIV. yüzyılın ikinci yarısında bazı Kırgızlara önderlik yapan Subatay Baatur'ın oğullarından Sarı Seyyid'in torunu olan ve halen Ata Dağ Kırgızlarının hanı bulunan Kudayan bu işi üstlenebileceğini vaad eder. Kudayan Özkent'e girip orada karargah kurar ve Timur'a yaranmak için Kırgızlara zorla İslamı kabul ettirip, kelime-i tevhid getirmeyen, namaz kılmayan ve oruç tutmayanların boynuna kelepçe vurdurup Issır-Köl'e sürer. Yaya giden yaşlı ve çocuklar yollarda kırılır. Gücsüz düşen halk şu türküyü söyler: "Eşeği bolsa tokuybuz/Namazı kantip okuybuz" (Eşeği semerleyebiliriz/Ama namazı nasıl kılalım). Kudayan bununla da kalmayıp dine karşı çıkanları ve gereklerini yerine getirmeyenleri Semerkand'a Timur'un huzuruna veya sürgüne gönderir⁸². Sancılardaki kayıtlar bu kadırıyla bitmektedir. Ancak, bir toplumun din değiştirmesi için zora başvurmanın çoğu zaman iyi sonuç vermediğini tarihte bilinmekle beraber bu siyaset çerçevesinde Timur ve ona yaranmak isteyen Kırgız manaplarının zulmünden kurtulmak veya siyasi ve ekonomik imtiyazlar kazanmak için bazı Kırgızların Müslüman oldukları söylenebilir.

Bunun yanında yukarıda zikrettiğimiz üzere, XV. yüzyılın son çeyreğinde kuzey ve orta Tanrı Dağları çevresinde Yarkent Hanlığı'na bağlı olarak yarı bağımsız şekilde hüküm süren Kırgız Hanlığı (1470-1533) hanlarının *Ahmed*, *Halil* ve *Muhammed* gibi adlar taşıması bu dönemde artık Kırgızların büyük çoğunluğunun müslüman olduğunu göstermektedir. Nitekim Muhammed Kırgız Han zamanında müslüman olan Tagay Kırgızları yerlerinden göçerek ona sığınmışlardır. Eğer o İslamın dışındaki bir dinden olsaydı onlar buna cesaret edemezlerdi⁸³.

80. Baytur, II, 66.

81. *Kırgız SSR Tarihi*, Komisyon, Franze, 1973, I, 215; Ahmedov, Emir Timur, 326.

82. Zakirov, 356.

83. Soltanayev, I, 134.

c. Yarkend Hanlığı Dönemi (1514-1644)

Yarkend Hanlığı döneminde Tanrı Dağı Kırgızları, Ak Su, Üç Turfan, Ak Çiy ve Yarkend çevresindeki Kırgızlar Sultan Seyyid'in yönetimine girmiş oldu⁸⁴.

Bu hanlık döneminde izlenen İslam siyaseti hakkında henüz yeterli ve doyurucu ilmi çalışmalar yapıldığı söylenemez. Bununla beraber hanlığı son dönemlerinde Buhara asıllı Hocalar'ın iktidarda söz sahibi olmasıyla bir şeriat devleti niteliği kazandığı bilinmektedir.

Bu dönemde Kırgızlar arasında İslam daha çok tasavvuf yolu ile yayılmıştır. Tasavvufun söz konusu dönemde göçebeler arasında yayılması'nın en önemli sebeplerinden birisi, savaşlar nedeniyle ekonomik ve sosyal sıkıntılarla başbaşa kalan halkın bir sığınak arama ihtiyacı olduğu söylenebilir. Bu konu aşağıda ele alınacaktır. Ancak şu kadarına işaret edelim ki Abdülkerim Han (1574-1579) zamanında Kaşgar, Hoten, Semerkant gibi yerlerde İshak Veli adındaki bir sufi özellikle Kırgız ve Kazaklar arasında İslamı yaymaya çalışmıştır⁸⁵.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bir kısım Kırgızlar, Batı Sibirya'da kurulan Sibir Hanlığı'na bağlı idiler. Kazak hanlarından Küçüm Han 1563'te Sibir Hanlığı topraklarını hakimiyetine alınca, bölgeye daha önce girmiş olan İslamın yayılması için çaba harcamıştır. Bu çerçevede komşu İslam ülkelerden özellikle Tatarlardan ve Özbek hanlıklarından çok sayıda din adamı, molla, işan ve müderris istemiş, bunları göçebe Kazaklar ve Kırgızlar arasında tebliğ yapma görevi vermiştir. Bu faaliyetler çerçevesinde Batı Sibirya Kırgızlarının önemli bir kısmı müslümanlığı kabul etmişlerdir⁸⁶.

Bütün bu tarihi gelişmelere rağmen XVI. ve XVII. yüzyılda kimi gezginler ve tarihçiler bazı Kırgız boylarını gayri müslim olarak nitelendirmektedirler. Söz gelimi Haydar Mirza Duğlat (1541-1545)'te kaleme aldığı Tarih-i Raşidi adlı eserinde "*Kırgızlar müşrik, Çağataylar müslüman*" ifadesini kullanmaktadır⁸⁷. 1582'de Hindistan üzerinden Türkistan'a giden Osmanlı gezgin Seyfi Çelebi, Kırgızlar hakkındaki "*ne Müslüman ne kafir*" ifadesi ile, en azından kendi gezdiği yerlerde belirgin bir kanaat sahibi olmadığını göstermektedir⁸⁸. Aynı şekilde XVII. yüzyıl Özbek tarihçilerinden Mahmud b. Veli 1643-1640'da Kırgızların "*kafir*" şeklinde tavsif etmektedir. Onun ifadesine göre daha önce Karakurum ve

84. Baytur, II, 69.

85. Arnold, 240.

86. Talip Molda, "*Kırgız Tarihi*", *Kırgızdar II*, 535; R.R. Arat, "*Küçüm Han*", İ.A. VI, 1071.

87. İnan, Manas, 6.

88. Kitab-ı Tevarih-i Padişahan-ı Vilayet-i Hindistan ve Khutay ve Khutan ve Kaşgar ve Kalmak Z.V. Togan, *Türkistan, 70'den naklen*, Barthold, *Kırgızlar*, 174. Nitekim Kırgız tarihçi Soltanayev bu ibareyi "*Kırgızlar kafir olmadığına göre Müslüman*" şeklinde anlatmaktadır. Soltanayev, I, 134.

Kerulen bölgelerinde "kafir" olarak yaşayan 12.000 Kırgız 1635-1636'da Karategin üzerinden Hisar'a gelmişler bir ay sonra Belh'te bulunan Özbek hanının huzuruna çıkarılmışlardır⁸⁹.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak, Kırgızlar Çağataylar döneminde toplumsal, kültürel, siyasi ve dini bakımdan önemli değişimler geçirmişlerdir. Bu dönemde Kırgızlar ekonomik ve sosyal bakımdan göçebe olarak hayvancılık yaparken, bazı boylar da toprağa yerleşerek tarımcılıkla uğraşmışlardır. Kırgızların İslam kültürünü benimsediklerinin en açık belirtilerinden birisi hiç şüphesiz "Çağatay yazısı" adıyla Arap harflerini kullanmaya başlamalarıdır. Yenisey bölgesinde ve Tanrı Dağlarının yükseklerinde yaşayan Kırgızların önemli bir kısmı hala eski dinlerini devam ettirmekle beraber Tanrı Dağları, Talas, Yedi Su, Pamir Dağları ve Batı Sibirya Kırgızları İslama girmişlerdir⁹⁰.

d. Kırgızların İslamlaşmasında Tarikatların Rolü

Halk psikolojisine vukufiyetleri, sosyal şartlara intibak kabiliyetleri, yumuşak öğretileri, tebliğlerinde kullandıkları dil ve üslup sadeliği ve yaygın teşkilatları ile İslam sufilerinin genelde dünyada özelde Türkler arasında İslamın yayılmasında önemli rol oynamışlardır.

Sufilerin Kırgızlar arasındaki nüfuzunu gösteren belirtilerden birisi onların Hallac Mansur (856-922) ile ilgili telakkileridir. Kırgız sanıralarında Hallac Mansur Kırgızların atası olarak gösterilmektedir. Kırgız sözünün menşei ile ilgili "Kırk+Kız" rivayetine göre yakılan Mansur'un küllerinin nehre dökülmesinden sonra bunlardan hamile kalan Kırk + kızdan Kırgızlar türemiştir⁹¹. Söz konusu rivayet akla ve tarihi verilere uygun düşmese de Kırgızların kendilerini Hallac Mansur gibi bir sufiye nispet etmeye çalışmaları ve bunun yüzyıllarca sözlü rivayetlerle halk vicdanında ve gönülünde canlı tutulması onların tasavvufa olan yakınlıklarını gösteren işaretlerden biri olarak değerlendirilebilir. Hallac'ın h. 291/m. 903'ten sonra gayri müslimler arasında dini tebliğde bulunmak için Doğu Türkistan ile Maçin'e gittiği Hoten ve Turfan'a kadar ulaştığı ve Türkler arasında faaliyette bulunduğu bilinmektedir⁹². Bu çerçevede Kırgızlarla da karşılaşmış olabilir.

89. Mahmud b. Velî, Bahru'l Asrar fî Menakibi'l Ahyar, Urstanbekov-Corayev, 282'den naklen (Eserin tamamı 7 cilt olmasına rağmen günümüze sadece 1. ve 6. Cildin eksik nüshaları yetmiştir. Bkz. Urstanbekov-Corayev, 26-27); Barthold, Kırgızlar, 174-175. Yine Kırgız tarihçi Soltanayev Mahmud b. Velî'nin verdiği bu rivayetin bilgisizlikten kaynaklandığını, çünkü eğer söz konusu Kırgızlar kafir olsalardı Şaman dindaşları Kalmuklardan kaçıp Müslüman ülkesine sığınmayacaklarını ifade etmektedir. Soltanayev, I, 134.

90. Baytur, II, 73; Zakirov, 307-308.

91. Aksikendi, 33; Karasayev, Kamus Nama, 9-10; Sıddıkoğlu, 26; Baytur, II, 82-83.

92. L. Massignon, "Hallac-ı Mansur", İA. V, 169. Ayrıca Hallac hakkında bkz. E. Cebecioglu, "Hallac-ı Mansur", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXX, 1988, 329-350.

Kırgızlar arasında faaliyet gösteren belli başlı tarikatları kronolojik olarak Yesevilik, İşkilik, Kadirilik ve Nakşibendilik olarak sıralayabiliriz.

1. Yesevilik

Türk boyları arasında XII. yüzyılda gösterdiği faaliyetlerle halkın gönlünü kazanarak "Pir-i Türkistan" ünvanına layık görülen Hoca Ahmed Yesevi (ö. 1166) nin öğretileri etrafında vücut bulan Yesevilik XV. yüzyılda Nakşibendiliğin yaygınlaşmasına kadar Türkistan'da en yaygın tarikat olma niteliğini korumuştur.

Bütün boyutlarıyla henüz ortaya konmamış olsa da Ahmed Yesevi'nin öğretilerinin Kırgızlara Sırderya boyundan ulaştığı⁹³, çok derin ve güçlü bir manevi nüfuza sahip olduğu bilinmektedir. Nitekim Yesevi'nin menkabeleri, onun üçüncü halifesi olan ve halk arasında Hakim Ata olarak şöhret bulan Süleyman Bakırgani⁹⁴ (ö. 1186) tarafından Kırgızlar arasında yayılmıştır⁹⁵. Hatta o dönemde Yesevilik aracılığıyla Kırgızların da yoğun olarak meskun bulunduğu Yedi Su bölgesinde hızlı ve güçlü bir İslamlaşma akımı meydana gelmiştir⁹⁶.

Yesevilik'in Kırgızlar arasında ki nüfuzu, Ahmed Yesevi'ye Kırgızların, Kıyamet'te Mizan başında durarak yardımcı olacağı gibi olağanüstünlükler atfetmelerinden de anlaşılmaktadır⁹⁷. Yine Yesevi Şeyh Süleyman Bakırgani göçebe Türklere arasında yaygın bir nüfuza kavuşmuştur. Kırgız din alimleri onun kırk dört tane dini manzumesini içeren *Bakırgan Kitabı* adlı eserini çocuklara okumuşlardır. Eser anlaşılır bir dil ile yazıldığı için halk arasında geniş bir yayılma imkanı bulmuştur⁹⁸. Bununla beraber Yesevilik'in Kırgızlar arasında ne kadar başarı elde ettiği şimdilik yeterince vuzuha kavuşmamış olup yeni çalışmaları beklemektedir.

2. İşkilik

Hız. Ali'nin soyundan gelen ve Fergana'nın Kasan şehri ve civarında faaliyet gösteren Şeyh Seyyid Mir Cemaleddin ve oğlu Şeyh Seyyid Mir Celil'in sünni İslama dayanan tasavvuf yoluna İşkilik denmektedir. Söz konusu tarikatın Kırgızlarla olan ilişkisini Şeyh Seyyid Mir Celil'in müridi olan Kırgız tarihçi Aksikendi'nin verdiği bilgilerden tespit edebiliyoruz.

93. Bennigsen-Quellejay, 272.

94. Süleyman Bakırgani hakkında bkz. Mevlana Ali b. Hüseyin es-Saafi, *Reşahat Ayn el-Hayat*, haz., N.F. Kısakörek, İstanbul, 1993, 12; Ali Şir Nevai, *Nesayimu'l-Mahabbe min Şemayimi'l-Fütüvve*, haz. K. Eraslan, İstanbul, 1979, 384; F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1981, 88-91; R.R. Arat, *"Hakim Ata"*, İ.A., V/1, 101-103.

95. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 56.

96. F. Köprülü, *"Ahmed Yesevi"*, İ.A.1, 211.

97. Karasayulu, *Kamus Naama*, 36.

98. Karasayulu, *Kamus Naama*, 16.

Aksikendi'ye göre tarikatın gelişmesi şöyle olmuştur. İmam Seyyid İbrahim Zarbağış Kasan'da dokuz yıl halkı tarikat yoluna davet etmiş; 96 yaşına gelince Kırgızlar da aralarında olmak üzere bölge halkının, oğlu İmam Ali'ye biatlarını almış ve kendine halef tayin etmiştir. İmam İbrahim 1135'te vefat etmiştir. İmam Ali de 22 yıl yaşamış, 1157'de ölmüştür. Onun yerine Sukay Bahadır geçmiş o da 1166'da vefat etmiştir⁹⁹.

Daha sonra onun torunlarından Seyyid Muhammed, Şirkent'e yerleşmiş böylece Şirkent tarikatın merkezi olmuştur. Bu silsileden Seyyid Mir Celaledin ve oğlu Seyyid Mir Celil (lakabı Mevlana A'zam) tarikatın en ileri gelenlerindedir. Bunlar XIV. yüzyılın ikinci yarısı ve XV. yüzyılın başlarında Fergana vadisinde faaliyetlerde bulunmuşlardır¹⁰⁰.

Aksikendi'nin verdiği bilgilere göre Seyyid Mir Celil Fergana vadi-sinde kısa sürede büyük bir üne ve sosyal nüfuza kavuşmuştur. Kırgız boylarından bir kısmı özellikle Fergana vadisinde yaşayanlar Mevlana A'zam'ın tarikatına intisap etmişlerdir. Bunlardan Ak Üül ve nesli, Boston, Teit, Çučuk, Cookeşek, Döölös, Kand, Kadırşa, Adına, Mankuş, Karabagış, Tagay, Karauul, Munduz'u sayabiliriz. Bütün bu Kırgız boyları Mevlana A'zam'ın başta Kalmuklar olmak üzere kafirlere karşı yaptığı mücadelede ona yardımcı olmuşlardır¹⁰¹.

Bunun yanında Özkent'te oturan ünlü Üveysi şeyhlerinden Burhannedin Kılıç gibi tasavvuf ehli ile çok sayıda Türk ve Moğol boyunun ona intisap etmesi o dönemde Türkistan'ın önemli bir bölümüne hakim olan Emir Timur ve çevresini rahatsız etmiştir. Bir şekilde şeyhin etkinliğini ortadan kaldırmak isteyen Timur yönetimi onu "*fasit fikirler yaymak*" ve "*halkı isyana teşvik etmekle*" suçlamışlar ve Semerkand'a getirip mahkeme etmişlerdir. Mahkemede Timur'un kadılarından Selahaddin, Mevlana Azam'a destek verince Timur Semerkand'a Mevlana A'zam'a dokunulmaması emri vermiştir. Ayrıca Kadı Selahaddin başta olmak üzere şehrin ileri gelen ülema ve umerasıyla birlikte onun tarikatına girmişlerdir¹⁰². Bu destekten sonra Mevlana Azam daha bir istiyakla "*halkı hak yola teşvik etmiş, bozu itikatlardan temizlemiş, "Ehli Sünnet ve'l-Cemaat" alimlerini hürmete çağırmıştır*"¹⁰³.

Aksikendi'nin eserinde Ehl-i Beyt sevgisi ve onlardan gelen soy ön planda olmasına rağmen burada Mevlana A'zam'ın Ehl-i Sünnet'te bağlı olarak sunulması söz konusu tarikatın bir sünni sufi yolu olduğunu göstermektedir.

99. Aksikendi, 34-35.

100. Aksikendi, 20-21.

101. Aksikendi, 65-67.

102. Aksikendi, 76-80.

103. Aksikendi, 79.

3. Kadirilik

XII. yüzyılda, Abdulkadir Geylani (1077-1166)'nin tasavvuf tecrübesi etrafında Bağdat'ta gelişen Kadirlik, Cengiz Han'ın 1218'de Buhara'yı istila etmesiyle ve buradaki Kadiri şeyhlerinin ileri gelenlerinden Mevlana Hoca Ahmed'i hükümet merkezi Almalık'a getirmesiyle Tanrı Dağları Kırgızlarına kadar ulaşmıştır¹⁰⁴. Ancak burada fazla duramayan şeyh kaçarak Aksu civarındaki Avay bölgesi Ketig şehrine yerleşmiştir. Burada uzun süre İslamı yaymaya çalışmış, kendi çocukları başta olmak üzere çok sayıda müridi de faaliyetlere katılmışlardır¹⁰⁵.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Mevlana Hoca Ahmed'in soyundan ve postnişinlerinden olan Şeyh Cemaleddin Ketigi ve oğlunun irşad ve telkinleriyle Kırgızları da yönetimi altında bulunduran Çağatay hanlarından Tuğluk Temir 1354'te İslama girmiştir. Onun mensubiyetinden sonra Kadirilik büyük bir güç kazanarak bölge halkı arasında faaliyetlerini hızlandırmıştır. Şeyh Cemaleddin'in oğlu Şeyh Reşiduddin Veli ise bu tarikatın bölgede önemli merhaleler katetmesini sağlamıştır. Ancak Nakşibendiliğin gelişmesiyle eski gücünü kaybetmiştir¹⁰⁶.

4. Nakşibendilik

Buharalı mutasavvıf Şeyh Bahauudin Nakşibend (1318-1389) tarafından kurulan Nakşibendilik XV. yüzyıldan itibaren yaygın bir şekilde Türkistan Türkleri arasında gücünü sürdürme egelmıştır. Öyle ki XVI. yüzyıla gelindiğinde Kaşgar, Buhara'dan sonra Nakşibendiliğin ikinci merkezi olmuştur¹⁰⁷.

Nakşibendilik, Çağatay hanlarından Sultan Ahmed (1487-1503) zamanında büyük Nakşi şeyhlerinden Hoca Tafside'in Semarkand'dan Turfan'a gelmesi aşamasında Tanrı Dağları Kırgızlarına ulaştı. Yine 1514'te Sultan Seyid Han'ın Yarked Hanlığı'nı kurmasından sonra 1521'de Türkistan Nakşibendilerinin büyük pirllerinden Hoca Ubeydullah Ahrar (1403-1490) ın torunu Hoca Muhammed Yusuf gibileri Fergana bölgesi Kırgızları arasından geçerek Kaşgar'a geldiler. 1533'te Sultan Abdurreşid Han Yarkend Hanlığı tahtına çıkınca Nakşibendiler Kaşgar ve Yarkend başta olmak üzere kuzey-doğu Türkleri arasında açık davete başladılar. 1535'te Kasan yakınlarındaki Dohbid şehrinde ikamet eden Nakşibendi şeyhlerinden Hoca Ahmed b. Şerif b. Celaleddin Kasani (1461-1542) (Mahdum-ı Azam) Kırgız yerleşim yerlerinden geçerek Yarkend'e geldi ve bölgede tarikatını yaydı. Mahdum-ı Azam Dohbid'e dönerek 1542'de vefat etti. Mezarı Semerkand yakınlarındadır¹⁰⁸.

104. Bennigsen-Quelquejay, 83; Baytur, II, 81.

105. Baytur, II, 81.

106. Arnold, 238; Baytur, II, 81-82.

107. Bennigsen-Quelquejay, 80.

108. Mevlana Azam kutbu'l-ehrar Hoca Ubeydullah Ahrar'ın müridi olan Mevlana Muhammed kad'nın müridi idi. Halk arasında çok kerametleri söylenen Mahdum-ı

Mahdum-ı Azam'ın büyük müridlerinden ve halifelerinden olan Ferganalı Şeyh Lütfullah Cüsti (ö. 1571) göçmenler arasında İslamı yaymaya çalışmış yine onun halifesi Şeyh Muhammed, Kazak ve Kırgızların İslama girmesine çaba harcamıştır¹⁰⁹.

Mahmud-ı Azam'ın küçük oğlu Hoca İshak Veli, Şeyh Lutfullah Cüsti'nin elinde yetişmiş ve özellikle Kırgızlar arasında çok faaliyetlerde bulunmuştur. Baytur'un naklettiği kadarıyla *Tezkire-i Hoca İshak*'taki kayıtlara göre Hoca İshak Tanrı Dağlarının güney ve batı taraflarındaki Kırgızlar arasında 12 yıl irşat faaliyetinde bulunarak çok sayıda Kırgızı tarikatına kazandırmış ve bu yolla dağ eteklerindeki son Kırgızlar da İslam girmişlerdir¹¹⁰. Hoca İshak 1613'te Dohbid'e ailesinin yanına dönmüştür¹¹¹.

Burada işbirliği içinde tarikatlarını yaymaları beklenirken Hoca İshak'ın, büyük kardeşi ve aynı zamanda Nakşibendi şeyhi olan Hoca Muhammed ile arası bozulmuştur. Bunun üzerine abisi 1616'da Yarkend'e gelerek kendine taraftar toplamaya girişmiştir. Sonunda iki kardeşin iktidar mücadelesi başlamış ve Nakşibendiler ikiye ayrılmıştır. Hoca İshak'ın yoluna *Ishakiye*, taraftarlarına "*Kara Takyaluu*" (Kara Takkeli) veya "*Kara Tooluktar*" (Kara Dağlılar), Hoca Muhammed'in yoluna *Işkiye*, taraftarları da "*Ak Takyaluu*" (Ak Takkeli) veya "*Ak Tooluktar*" (Ak Dağlılar) adı verilmiştir¹¹². Söz konusu iki grup XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar Yarkend Hanlığı'nda Hocalar iktidarında siyasi mücadelelerinde karşılıklı taraf olmuşlardır. Bu mücadelelerde Kırgızlar Kara Toolukta tarafında yer almışlardır. Söz konusu gelişmeler bölge halkları ve Kırgızlar arasındaki sosyal barışa zarar da vermiştir¹¹³.

Kırgızlar arasındaki Nakşibendilik doğuda Kaşgar, batıda Fergana yoluyla yayılmıştır. Söz konusu tarikatin etkisi XVIII-XIX. yüzyıllarda Hokand Hanlığı döneminde de artarak devam etmiş, XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Sovyetlerin tarikatların faaliyetlerini durdurmalarıyla son bulmuştur.

Azam hakkında Abdubeka b. Hoca Bahauddin 1671'de Camiu'l-Makamat adında bir kitap yazmıştır. Bu eserde Şeyh'in Kırgızlar arasındaki faaliyetlerinden bahsedilmektedir. Ebu Tahir Hoca Semerkandi, "*Samarıye*", *Miras*, haz., B. Ahmedov başkanlığında bir komisyon, Farsçadan Özbek Türkçesine çev. Abdalmamin Sattari, Taşkent, 1991, 56. Ebu Tahir Hoca (ö. 1874) Semerkandi bir alim olup söz konusu kitabı ilk olarak 1898'de V.L. Viyatkin'in yaptığı Rusça tercümesiyle birlikte yayımlandı. Daha sonra 1908'de Farsçası St. Petersburg'ta neşredildi. Baytur, II, 82; B. Ahmedov, *Tarihten Sabahlar*, Taşkent, 1994, 261-264.

109. Ebu Tahir Hoca, 45-46; Barthold, *Kırgızlar*, 174.

110. Baytur, II, 82; Ebu Tahir Hoca, 45.

111. Baytur, II, 123; Ebu Tahir Hoca Hoca İshak'ın 1598'de öldüğünü bildirmektedir. S. 45.

112. Baytur, II, 83.

113. Omurbekov-Corategin, 21.

Nakşibendiliğin, Kırgızların sosyal, kültürel ve dini hayatlarına yaptığı katkı tam olarak henüz ortaya konamasa da onlara bir ölçüde İslamı tanıttığı, dini ve milli kimlikleri oluşturmada ve vatan savunmasında yardımcı olduğu söylenebilir. Nitekim Kırgızların XVII. yüzyılda Budist Kalmuklara ve XIX. yüzyılın sonlarında Ruslara karşı yaptıkları milli mücadelelerde bu tarikat önemli dinamiklerden biri olmuştur¹¹⁴.

4. Hokand Hanlığı Dönemi (XVIII.-XIX. Yüzyıllar)

Fergana Vadisi ve Kuzey Kırgızistan'ın önemli bir bölümünde yaşayan Kırgızlar, XVIII. yüzyıl başlarında kurulan ve kendini açıktan açığa İslam devleti olarak adlandıran Hokand Hanlığı'nın hakimiyetine girmişlerdir. Bu bir anlamda Kırgızların yoğun bir İslam tebliği ile karşı karşıya kalmaları anlamına geliyordu. Nitekim Kırgızlar, daha Hokand Hanlığı kurulmadan, XVII. yüzyılda Kalmukların istilası üzerine Fergana Vadisi'ne keşif olarak toplanmışlar böylece İslam kültür merkezlerine yaklaşımlar ve Özbek molla, işan ve tüccarının İslam tebliği ile karşılaşmışlardır¹¹⁵. Bunu müteakip bazı Kırgızlar Fergana'dan ayrılarak tekrar Tanrı Dağlarına göçünce Özbekler yine peşlerini bırakmamışlar ve Tanrı Dağlarında irşatlarına devam etmişlerdi. Hokand Hanlığı askeri birlikleri de onları izleyerek Kırgızları hakimiyet altına almışlardı¹¹⁶.

Daha önce Kırgızların hemen hemen tamamının İslamı kabul ettiği göz önünde bulundurulursa, Hokand Hanlığı döneminde, daha çok, Kırgızların dindarlık düzeylerinin artırılması yönünde İslami tebliğ yapıldığı kanaatini taşıyoruz. Hokand Hanlığı döneminde Kırgızlar arasında dini faaliyet resmi ve sivil girişimler olmak üzere iki yoldan yürütülmüştür. Hanlık İslami tebliği bir devlet politikası ve dini vecibe olarak görmüş bunun gereği olarak Kırgızların yaşadığı stratejik yerlere mescitler ve medreseler kurup buralarda Özbek mollalar istihdam etmiştir¹¹⁷. Ancak bu uygulamanın ne kadar yaygın olduğunun tespit edilebilmesi için Hokand Hanlığı arşivlerinin incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Hokand Hanlığı döneminde Kırgızlar arasında sürdürülen dini faaliyetlerde Kırgız biy ve manaplarından yararlanıldığı bilinmektedir. Manaplar ve biyeler Hanlık nezdinde ekonomik, sosyal ve dini itibar kazanmak için dini tebliğe kapılarını açmışlar, bu faaliyet daha sonra halka ulaşmıştır¹¹⁸. Söz gelimi Hokand Hanlığı zamanında Kuzey Kırgızları birleştirmek için çalışan Sarbagış manaplarından Orman Han'a (1791-1854) merkezi yönetim İslamı öğretecek mollalar göndermiştir¹¹⁹. Bunun yanında çok sayıda tasavvuf ehli, tüccar, molla gibi sivil girişimcilerin Kırgızlar arasında dini tebliğ faaliyetinde bulunduğu söylenebilir.

114. Bennigsen-Quelquejay, 80.

115. Abramzon, 285; Balyalıva, Dini İşenim, 285.

116. Abramzon, 285.

117. Balyalıeva, 285.

118. Abramzon Kırgız biy ve manaplarının ilk defa burada Hokand Hanlığı'nın resmi politikaları çerçevesinde İslamı kabul ettiklerini, fakir Kırgızlar bu yeni ideoloji ile sö-

III. KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE İSLAM

1. Manas Destanı ve İslam

Manas Destanı, din, millet ve vatan uğruna savaşan yiğitlerin Manas adlı Kırgızın etrafında toplanarak yaptıkları mücadeleyi anlatmaktadır¹²⁰. Çeşitli görüşler ileri sürülmekle beraber, Manas Destanı'nın Kırgızların XII. yüzyılda Budist Karahıtaylar ile olan mücadelelerinden doğduğu kanaati ağır basmaktadır¹²¹. Karahıtaylar bazı Türk boyları ile beraber Kırgızları da hakimiyet altına almışlardır. Bu hakimiyetten kurtulmak için Kırgızların başlattıkları bağımsızlık mücadelesinin baş kahramanı Manas karşımıza bir *İslam mücahidi* olarak çıkmaktadır. Destandaki İslami motifler Kırgızların o dönemde samimi olarak İslami benimsediklerini göstermektedir.

Manas Destanı'nın ilk yazılı versiyonu, XVI. yüzyılda Aksikendi tarafından kaleme alınan *Mecmuatu't Tevarih*'te bulunmaktadır. Burada yer alan kayıtlara göre Manas, İslami duyarlılığı ve gayreti yüksek bir aileden gelmektedir. Altınordu hanlarına bağlı babası Cakıpbek (Yakup Bey) daha doğumundan itibaren İslam adetlerine göre yetişmiş, hatta Fergana bölgesinde Şirkent'te yerleşmiş olan Işkıyye tarikatı şeyhlerinden Seyyid Cemaleddin'in bir müridi sıfatıyla onun maddi ve manevi desteğini görmüş, ömür boyu bir İslam mücahidi olarak düşmana karşı mücadele vermiştir¹²².

Aynı mücadeleyi daha bir şevkle devam ettiren Manas, Aksikendi'nin belirttiği gibi "*zafer Müslümanlarındır*" diye savaşa girer¹²³ ve "*kendini Huda Taala'ya ısmarlayıp prilerden yardım isteyerek*" düşmana saldırır¹²⁴. Bu ifade onun, sadece Ahlâk rızası için bir din, millet ve vatan için mücadele verdiğini ve bu mücadelesinde tam bir mümin olarak Allah'a sığındığını bunun yanında Allah dostlarından yardım istediğini göstermektedir. Manas bir Müslüman olarak yaptığı mücadelelerde fırsat buldukça da kafirleri imana davet etmektedir¹²⁵. Aksikendi'de yer alan kayıtlarından Manas'ın, mücadelesi boyunca Şeyh Seyyid Cemaleddin'in maddi ve manevi yardımlarına mazhar olduğu¹²⁶, bazen yola çıkmadan

mülmeyi daha uygun bularak halka zoela kabul ettirdiklerini ileri sürmektedir. Abramzon, 286.

119. Togolok Moldo, "*Tarih, Topku Atalar*", haz., K. Botoyarov, *Kırgızdar II*, 67.

120. Karasayuuu, *Kamas Naama*, 45.

121. F. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1981, 159; *Manas Eposu*, anlatan, C. Mamay, haz., O. Satıçkızı, Taşkent-Oş, 1995, 14; Baytur, II, 20.

122. Aksikendi, 44-45.

123. Aksikendi, 62.

124. Aksikendi, 48.

125. Bir defasında pek çok Kalımağı esir ettiğinde onlara İslam imanını teklif etti ve canlarını bağışlayacağını bildirdi. Bkz. Aksikendi, 48-49.

126. Aksikendi, 48-49.

önce Seyyid Cemaleddin'in duasını aldığı¹²⁷ hatta bazen Kur'an okuduğu anlaşılmaktadır¹²⁸.

Yine ünlü manasçılardan Sagımbay Orozbakoğlu'nun rivayetinde, Çin'e yapılan bir sefer sırasında Manas'ın karargahında kılınan bir sabah namazı şöyle tasvir edilmektedir: "Tam ağarıp attığı, yeryüzünü sis kapladığı zaman, çok güzel bir ezan sesi kırlarda yankılandı... Herkes, bütün savaşçı askerler uykudan kalkıp abdest alıp sabah namazına hazırlandılar..."¹²⁹ Bu rivayette Manas ve askerleri namazlarını kılan samimi birer müslüman olarak nitelendirilmektedir.

V.V. Radloff'un (1837-1918) 1862-1869 yıllarında Kırgız boyları arasından derlediği Manas Destanı versiyonunda da çok sayıda İslami motifleri bulunmaktadır. Vuku buluş tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, Radloff'un kayıtlarına göre Issık Göl civarında avlanmakta olan Kırgız beylerinden Kökçe'ye Kalmuk hanlarından Alman Bet Kalmukça selam verir. Kökçe anlamadığını söyleyerek selamı almaz. Bunun üzerine Alman Bet "selamün aleyküm" demek zorunda kalır ve ona "Bu dünyadan geçerken/Ötesine uçarken/Bize yol var mı acaba?" diye seslenir. Bunun üzerine Kökçe ona İslami tebliğ unsurları içeren şu cevabı verir:

"Bıyığını kestirsen/Sakalını koyuversen
Saçlarını kazıtsan/O Cuma ile bu Cuma
Arasında yedi gün/Kendisi ile sekiz gün
Sonra Cennete girilir/Allah Taala Hazret
Ayı gökte parlattı/Günü gökte parlattı/Bununla yeri ısıttı".

Bunu duyan Alman Bet,

"Kur'an'ın vardır boynunda/Ver Kur'an'ı göreyim/Kitaptan okuyayım" der ve Kur'an'ı kendi kendine okuyup Müslüman olur. Sonra tıraş olup ailesine koşarak onlara:

"Burda yalan dünya var/Orda doğru dünya var
Öteki dünya için bu dünyada/İyilik yapmak işi var
.../Kur'an'ın dilini bilelim!/Mekke ile Cennetin
Ortasını isteyelim!/Biz Müslüman olalım!" diye seslenip İslama davet eder.

Alman Bet bu çağrısına cevap alamasa da "Kafir hanı olmaktansa/İslam kulu olurum" deyip Müslüman Manas'ın safına katılır¹³⁰.

127. Aksikendi, 55.

128. Temir Hoca Şirkent'te ölünce Manas taziyeye gittiğinde Seyyid Cemaleddin'in huzurunda Kara Hoca ile birlikte hatm-i Kur'an yaptı. Asikendi, 55.

129. İnan, 7.

Bu alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla o bölgede yaşayan Kırgızlar sathi de olsa İslamı biliyorlar, kendilerinin İslami bir selam olan "*salamün aleyküm*" ifadesile selamlanmasını istiyorlardı. Bunun yanında Kökçe'nin muhatabına saçlarını, bıyıklarını kestirmeyi ve sakal bırakmayı önermesi, dünya hayatını sekiz günlük kısa bir zaman dilimi olarak yorumlaması, Allah'ın ayı ve güneşi parlatarak yeryüzünü ısıttığını hatırlatarak imana çağırması dini duyarlılık ve dini bilgi işaretleri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca anlaşıldığı kadarıyla Kökçe yanında Kur'an taşımakta ve onu okumayı bilmektedir. Buna ilaveten bu metinde başka dindeki insanları İslama davet etme arzusu görülmekte, hatta bu bir anlamda teşvik edilmektedir. Bu durumda en azından Issık Gök civarında oturan Kırgızların veya onların üst düzey yetkililerinin çoğunluğunun samimi birer Müslüman olduklarını ve onu yaymak için çaba sarf ettiklerini söyleyebiliriz.

Ayrıca Manas Destanı'nda sık sık Allah, Huda, Tanrı ve Busurman (Müslüman) kavramları geçmekte, Kur'an kutsal bir kitap olarak nitelendirilmektedir. Bunun yanında, Hz. Peygamber, Hz. Adem, Hz. Havva, Hızır, namaz, abdest, kıyamet, dua ve ervağ gibi İslami unsurlara yer verilmekte, Manas başta olmak üzere ölen kahramanlar İslami usullere göre defnedilmektedir. Destan'da bir bakıma İslamın gaza ruhu Manas ve ak-radaşlarının şahsında fiiliyata geçmekte, bu motif adeta Kırgızların milli kimliğinin belirleyici unsuru ve milli mefkure halinde sunulmaktadır. Destan boyunca Kırgızlar kafirlere karşı savaşmakta, müslümanların gelip gelmesi ve Kırgızlarla beraber komşu toplulukların bir bayrak altında toplanması amaçlanmaktadır¹³¹. Bu yönüyle Manas Destanı'nın ateist ideolojisi karşısında Kırgızların İslami duyarlılıklarının ayakta kalmasında etkili olduğunu düşünüyoruz.

2. XVI. Yüzyıla Ait Memuatı't Tevarih'e Göre Kırgızlar ve İslam

İslam dönemi çoğu Türk ve İslam tarihçileri gibi Kırgız sancıracıları da tarihlerini Hz. Nuh'un oğlu Yafes ile başlatırlar. Aksikendi eserinde klasik İslam tarihçileri gibi insanlık tarihini Hz. Adem ile başlatılır ve milletlerin oluşmasını, bu arada Kırgızları Hz. Nuh'un oğullarına bağlayarak uzun asırlardan beri tevhid dinine bağlı bir toplum olduklarını vurgulamaya çalışır.

130. Manas Destanı (W.Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliiller. Naciye Akyüz, Ank. 1995, 542. Radloff, Sibirya'dan II, çev. A. Temir, İstanbul, 1996, 319-323.

131. Nuri Yüce, "Manas Destanında İslami Unsurlar", Bozkırdan Bağımsızlığa Manas, haz. Emine Gürsoy-Naskali, Ankara, 1995, 241-255; Yıldız, 292-341. Mamay, Manas Eposu; İnan, Manas Destanı; İsa Özkan, "Manas Destanı'nda İslami Unsurlar", Manas Destanının 1000. Yılı Kutlama programı çerçevesinde T.D.V. tarafından düzenlenen Manas Destanı'nın Türk ve Dünya Edebiyatındaki Yeri paneli tebliğ özeti, T.D.V. Haber Bülteni, Mayıs-Temmuz, 1995, sayı, 34-35. 50.

Tarihi mevsukiyeti tartışmalı olan bu rivayete göre, Türkistan milletlerinin ve bu arada Kırgızların müslüman olması şöyle gerçekleşmiştir. Hz. Nuh'un oğullarından Yafes Amun Deryası'nın (Amuderya) doğusuna gönderilmiş, Türkistan ve Çin'de yaşayan milletlerin tamamı onun neslinden gelmiştir. Yafes, Karahan, Azarhan ve Küçihan adında üç oğul sahibi olmuş, Karahan'dan Oğuz, Azarhan'dan Kazakhan adlı oğullar türemiştir. Daha sonra Oğuz'un Moğol adında bir, Moğol'un Gızziddin ve Lariddin adlı iki oğlu dünyaya gelmiştir. Gızziddin'in neslinden "Gız", "Türk" ve "Türkistan" milletleri vücut bulmuştur. Moğol Gızziddin, Urum, Harezmi ve Türkistan'ın padişahı olmuştur. Hz. Peygamber zamanında Gızziddin'in Mamurbek Türk ve Alati Türkmen adlarını taşıyan iki oğlu devletin başına geçmişlerdir. Hz. Peygamber aşikare davete başladığında aslen Gızlardan olan Hz. Akşe'yi¹³² bir mektupla Harezmi'ye göndererek İslama davet etmiştir. Mektubu saygıyla okuyan Gızlar şenlik düzenleyip hemen Müslüman olmuşlardır. Bu arada Akşe bir mektubu da Türkmenlere göndermiş, Mamurbek Türk ve Alati Türkmen bunu duyup üç günlük yoldan gelerek mektubu alıp başlarına koymuşlar ve Harezmi'ye dönüp sevinçten hazinelerini halka dağıtmışlar bütün Harezmi halkı sevinçle İslamı kabul etmişlerdir. Üçüncü mektup Nogay'a gitmiş onlar da iman etmişlerdir. Sonra o mektubun bir kopyası Türkistan'a gönderilmiş, Türkistan eli de İslam dairesine girmiştir. Bu sırada Harezmi padişahı Mamurbek Türk, Azarhan'ın neslinden gelen Kazaklara da bir mektup gönderilerek onların Müslüman olmasını sağlamıştır¹³³.

Aksikendi Kırgızlar da içinde olmak üzere Türkleri Hz. Peygamber'in savaşlarına iştirak ettirmektedir Buna göre, Hz. Peygamber Bedir Savaşı'nda iken, içinde Kırgızlardan bir yiğidin de bulunduğu, Gızlardan 92 kişi yardımına gelmiştir¹³⁴. Hz. Peygamber "*Bunlar hangi millettendir*" diye sorunca Hz. Ebubekir "*bu millet dağılılar tarafından geldi*" şeklinde cevaplandırmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara birer at tahsis etmiş Hz. Ali'ye teslim ederek şu talimatı vermiştir: "*Ey Ali, bu yiğitlerin ataları bunları bana hediye etti, ben de size hibe teslim ediyorum. Bunlar Kıyamete kadar senin adını anırlar, bazı zamanlarda "Ey Ali", "Ey Şah-ı Merdan" diye çağırırlar, senin çocuklarına hizmet etsinler, gelişip çoğalsınlar*". Bunların da yardımıyla Bedir Savaşı kazanılmış ve Hz. Peygamber'in izniyle ülkelerine dönmüşlerdir¹³⁵.

132. İslam tarih ve edebiyat literatüründe Ukkşe hikayesi olarak yer alan Hz. Ukkşe'nin asıl adı Ukkşe b. El-Mihsan'dır. Rivayete göre bu sahabe Hz. Peygamber'in son günlerinde yaptığı konuşmada helallik isterken benim sizde alacağım var siz benim sırtıma vurduğunuz ben de size vurmam istiyorum demiş sırt açılınca öpmüştür. Ancak bu rivayetin uydurma olduğu hadisçiler tarafından bildirilmektedir. Aynı şekilde bu rivayette geçen Ukkşe'nin de başka birisi olabileceği ileri sürülmektedir. Bkz. M. Esad Coşan, "*İslami Türk Edebiyatında Ukkşe Hikayesi*", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVI, 1983, 275-286.

133. Aksikendi, 22-23.

134. Aksikendi, 24.

135. Aksikendi, 25.

Bu rivayette Türklerin Hz. Ali evladına saygı ve sevgi beslemeleri, onun adını ağızlarından düşürmemeleri vurgulanmaktadır. Bu bir bakıma Türklerin Ehl-i Beyt'e olan sevgi ve saygılarının yansıması olarak değerlendirilebilir. Nitekim Fergana Vadisinde şimdi Şah-ı Merdan olarak adlandırılan yerleşim yerinde mahalli inanca göre Hz. Ali'nin mezarı bulunmaktadır¹³⁶. Aksikendi Hz. Ali evladını merkez yaparak Türkistan'da başta Kalmuklar olmak üzere kafirlere karşı cihadın tarihini yazar. Söz konusu kayıtlara göre, İmam Cafer Sadık Hitay ve Hotan'ın İslamlaştırılması için çalışmış, Hotan'a kadar gelip kafirlere karşı savaşmıştır. Bir süre sonra Karahıtaylar, Türkistan'ın bazı bölgelerini tekrar istila edince Harzemşahu Sultan Mahmud ve diğer ileri gelenler Bağdat halifesine yardım başvurusunda bulunmuşlardır. Bunun üzerine Bağdat halifesi İmam Cafer'in neslinden İmam Seyyid İbrahim Sultan Melik Zarbağış'ı Türkistan'a göndermiştir. Harezmi sultanı Mahmud, İmam Seyyid İbrahim'i yolda hürmetle karşılamış, misafir etmiş ve bir kızını ona vermiş, bu evlilikten Ali adında bir oğlu olmuştur. İmam Seyyid İbrahim 30.000 yiğit ile Kasan'a gitmek üzere yola çıkmış, Hocent'e ulaştığında onun gelişini duyan Kırgızlar ona katılmışlar, İmam İbrahim Kırgızlardan Lar-Han'ı sağına, Lar-Buzurg Han'ı soluna almış böylece Kasan'ı Karahıtaylardan temizlemiş, 350.000 putu kırmış ve burasını "İslamabad" kılmıştır. Daha sonra Kırgızların yardımıyla Fargab ve Dangal, Mimcubar alınmış ve buralar da "İslamabad" kılınmış ve yönetimi Kırgız beyleri Lar-Han ve Lar-Buzurg Han'a verilmiştir¹³⁷.

Görüldüğü gibi, Aksikendi, Kırgızları Ehl-i Beyt'ten bir imamın ordusuna dahil etmekte ve İslamın yayılması için mücadeleye sokmaktadır. Söz konusu yaklaşım tarihi verilere uygun düşmese de XVI. yüzyılda yaşamış bir Kırgız tarihçinin kendi boyunu İslam dairesinde gösterme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım bir bakıma o zamanki Kırgızların anlayışlarına uygun gelmiştir. Aksi takdirde, eğer söz konusu dönemde Kırgızlar Müslüman olmamış olsalardı, yazar alimlerin, yöneticilerin ve halkın tepkisinden çekinirdi.

3. Sözlü Kırgız Kültüründe İslam

Kanaatimizce bir toplumun hangi dinden olduğuna işaret eden göstergelerden biri de örf ve adetleridir. Bu bağlamda Kırgızların Türkistan'daki diğer müslüman Türk boyları ile aynı değerleri taşıdıkları görülmektedir. Örf ve adetleri, kültürün hakim unsurlarından dinin şekillendirdiği göz önünde bulundurulursa Kırgızların İslamlaşma sürecinin uzun bir tarihi olduğu söylenebilir. Bunun yanında dildeki kavramlar, deyimler

136. Aslında Türklerde Ehl-i Beyt sevgisi Karahanlılar döneminden beri görülmektedir. Nitekim Satuk Buğra Han'ın İslamı kabulünü menkıbevi tarzda anlatan risalelerde buna rastlanmaktadır. Bkz. M.F. Grenard, "Satuk Buğra Han Menkıbesi ve Tarih", çev. O. Turan, Selçuklular ve İslamiyet, İstanbul, 1993, 150 vd.

137. Aksikendi, 31-34.

ve atasözleri de halkın ruh ve din dünyasını yansıtır. Daha çok XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlarına ait Kırgız sözlü kültürü önemli ölçüde İslami unsurlar taşımaktadır. Halk deyişleri ve atasözleri halinde halk arasında dolaşan bu kültür motifleri Kırgızların İslami anlayışları ve dini hayatları hakkında bilgi vermektedir. Büyük Kırgız dilcilerinden Hüseyin Karasayev'in (ö. 1998) derlediği *Nakil Sözder* (Nakil Sözler) adlı eserde yer alan İslami içerikli atasözü ve deyimlerden yola çıkarak Kırgızların dini dünyaları hakkında şunları tespit ediyoruz.

a. İtikat İle İlgili

İyman Aytuu, İyman Uguzuu (İman Söylemek, İman Bildirmek): Kırgızlar iman etmeyi bu kavramla ifade ederler. Bunun Arapça kısa ifadesi "Eşhedü enlailahe İllallah, eşhedü enne Muhammeden Abdühü ve Resülühü", geniş şekli de amentü cümlesidir¹³⁸.

Adem Ata-Oba Ene (Adem Baba-Havva Ana): Bu iki şahıs bütün insanlığın atasıdır. Allah Taala yer yüzünden getirttiği topraktan Adem'i, onun kaburgasından da Havva'yı yaratmıştır. Bundan dolayı erkeğin hanımı ile istişare yapması Kırgızlarda "Kabırgan menen keneş" (Kaburga ile istişare) şeklinde yaygınlaşmıştır¹³⁹.

Ak Rasul Alla (Hak Resullallah): Hak Resul Hz. Muhammed Tanrı'nın gerçek vekili, insanlara gönderdiği açık elçisidir. O peygamberlerin en sonuncusu, insanlığın bütün güzel sıfatlarını kendinde toplayan kişidir. Tanrı'nın peygamberlerinin tamamına yakını İsrail oğullarından çıkarken o Araplardan çıkmıştır. O mucize sahibi ve haysiyetli insandır¹⁴⁰.

Baygambar Barına Azır (Peygamber Her Şeye Hazır): Hz. Peygamber Allah tarafından insanlara dini öğüt vermek için çabalarken her türlü azap, eza ve cefa ile karşılaşmaya kendini hazırlamıştır. Hz. Peygamber'in bütün bu zorluklara göğüs germesi, Kırgızlara hayatta örnek ve psikolojik destek olmuştur. Kırgızlar Hz. Muhammed'in bu tavrını yukarıdaki atasözü ile ifade etmişlerdir¹⁴¹.

Cazmış Degen Ak Söz (Yazılmış Denen Hak Söz): Kırgızların *Tagdır* ve *kader* anlayışlarını anlatan bu söze göre kul doğmadan önce Allah *Levh-i Mahfuz*'da kulun kaderini yazmıştır¹⁴².

Akır Zaman (Ahir Zaman): İslama göre bu alemin bitiştir. Hokand Hanlığı zamanında Kırgızlar ahir zaman hakkında çok kitap yazmışlar ve

138. Karasayev, 355-356.

139. Karasayev, *Nakil Sözder*, Frunze, 1982, 8.

140. Karasayev, 22.

141. Karasayev, 57-58.

142. Karasayev, 96.

halka okutmuşlardır. Bu kitaplardaki kayıtlara göre Ahir Zamanın en önemli alametleri, çok sayıda insanın ölmesi, dindarlara nazaran dinsizlerin çoğalması, yerin titremesi, suların taşması, güçlü fırtınaların çıkması, kötülüklerin çoğalmasıdır. Ahir Zaman vuku bulmadan önce Deccal'ın başkanlığında doğudan Yecüc-Mecüc çıkacak ve yeryüzüne hakim olacaktır. Deccal gök eşeğine binip Dınişk'a gidecek bu arada yerden Mehdi, gökten İsa Peygamber çıkacak ve onu yok edeceklerdir. Bu olaydan sonra bir nice asır geçecek, dünya tekrar bozulacak, güneş batıdan doğacaktır¹⁴³.

Kıyamet Kayın Boluu (Kıyamet Kaim Olur): İslama göre bu dünya bitecek, ölenlerin tamamı dirilecek, büyük hesaba çekilecektir. "Kıyame-tin Kıl Köprüsü" sözü de Sırat Köprüsü'nü ifade eder¹⁴⁴.

Arasat Maydanı: Kıyamet koştuktan sonra insanların dirilip hesaba çekileceği yerdir. Bu sırada insanın içinde bulunacağı halet-i ruhiye Kırgızcada "dendaroo boluu, ırgılçın boluu" (müteredit olma, irinler içinde olma) şeklinde söylenir¹⁴⁵.

b. İbadet ve Muamelatla İlgili

Orozosun Açpay (Orucunu Tutmak): Oruç tutmak Kırgızlarda "Orozosun açpay", "Ooz bekituu" (ağız kapatmak) ve orucu açmak, iftar yapmak da "ooz açuu" (ağız açmak) deyimleri ile anlatılır¹⁴⁶.

Batuba Kılıu (Fetva Verme): Daha çok güney Kırgızlarında yaygın olan bu ifade, bazı meselelerinde kadı, müftü ve imamlar tarafından verilen fetvayı anlatmaktadır¹⁴⁷.

Nafaka Tölöo (Nafaka Ödemek): Bu kavramın Kırgızlar arasında üç anlamı vardır: 1. Aileye bakmak için ödenen para, 2. ayrılan kadına verilen para, 3. yaşanan ebeveynine verilen para¹⁴⁸.

Zamzam Suusu (Zemzem Suyu): Kırgızlar hacıların getirdiği bu suyun bir kaç damlasını içinde su bulunan bir kaba damlatırlar ve kibleye dönerek "Allahü Ekber" diye içerlerdi. Bu suyu içenin öbür dünyada Cennet'e gireceğine inanırlardı¹⁴⁹.

143. Karaseyev, 29-30.

144. Karaseyev, 232.

145. Karaseyev, 41.

146. Karaseyev, 257-258.

147. Karaseyev, 65.

148. Karaseyev, 249.

149. Karaseyev, 122-123.

Acı Bedel (Bedel Hacı): Buhara, Semerkand ve Kaşgar'dan gelen kişilere bazı Kırgızlar para vererek hacca gönderirlerdi. Para veren bu kişilere "Acı Bedel" denirdi ve halk arasında büyük saygı görürdü¹⁵⁰.

c. Günlük Hayatla İlgili

Dubay Salam (Dua Selam): Kırgızlar birisine mektup yazdıklarında veya haber gönderdiklerinde sözün başına iyi dilek nişanesi olarak bu ifadeyi koyarlardı¹⁵¹.

Dubanadan Ay Başı Umit Kılât (Divaneden Ramazan Bayramının Birinci Günü Ümit Eder): Kırgızlar Ramazan Bayramının birinci günü geçmişlerinin ruhlarının kendilerini ziyaret ettiğine inanırlardı. Bu nedenle Ramazan Bayramının birinci gününde küçük ekmeğin parçalarını yağda kızartarak özel yemek yaparlar ve geçmişlerinin ruhu için Kur'an okutarak halka yemek verirlerdi¹⁵².

Dubança Ak Uruu (Divanece Hak Söyleme): Kırgızlar Allah'tan bir istekte bulduklarında veya O'nu zikrettiklerinde "Allah uy" veya "Allah sensin, Kuday sensin" diye nidada bulunurlardı¹⁵³. Aynı şekilde şeyhlerin müridleri ile Allah'ın 99 ismini zikretmesi *zikiri kagıluu (zikir söylemek)* şeklinde ifade edilirdi¹⁵⁴.

İsm-i Azam Dubası (İsm-i Azam Duası): Kırgızlar bu duanın çok etkili olduğuna inanırlar, mollalar hastalara, kısır kadınlara, delilere okurlardı¹⁵⁵.

Kadır Tün Tosuu (Kadir Gecesini Bekleme): Ramazanın 27. gecesi Kırgızlarca büyük bir hürmetle beklenirdi. Kadir gecesinin kutsiyeti Kırgızlar arasında büyük olup iyiliğe ve zenginliğe açılan gece olarak anlaşıldı¹⁵⁶.

Kara Din: İslam dışındaki din. Manas Destanı'nda da geçtiği gibi Kırgızlar İslam dışındaki dinlere kara din veya gayri din delerdi¹⁵⁷.

Kur'an Tuşuruu (Kur'an Hatmetme) Kur'an Okuu (Kur'an Okumak): Kırgızlar ölen kişinin ardından öbür dünyada zorluk görmesin diye bir grup mollayı toplayıp Kur'an hatmettirirlerdi. Bu merasimde koyun kesip büyük bir sofraya hazırlayarak yemek verirlerdi¹⁵⁸.

150. Karaseyev, 123.

151. Karaseyev, 91.

152. Karaseyev, 91.

153. Karaseyev,

154. Karaseyev, 124-125.

155. Karaseyev, 129.

156. Karaseyev, 140.

157. Karaseyev, 158.

158. Karaseyev, 208.

Peygamber Çaşı (Peygamber Yaşı): Hz. Muhammed'in ölüm yaşı olan 63 Kırgızlar arasında kutsal kabul edilir, bu yaşa gelen birisi O'na saygı ve sevgisinden dolayı *Peygamber yaşı* diye cevap verir¹⁵⁹.

d. Ölüm İle İlgili

Akka Moyun Sunuu (Hakka Boyun Sunmak): Ölmek, dünyadan gitmek anlamında olup "Ölüm ak, aga moyun sunuu gerek" (Ölüm hak, ona boyun sunmak gerekir) sözü ile ifade edilir¹⁶⁰.

Canaza Okuu (Cenaze Namazı Kılmak): Kırgızlar ölen kişinin arkasından enaze namazı kılarlar ve bu namazda Arapça olarak şu manadaki duayı okurlardı: "Ey Yaratıcı, dirimizi, ölümümüzü, burada olanımızı ve olmayanımızı, kadınıımızı, küçüğümüzü, büyüğümüzü başışla. Allahım bizden yaşattığını İslam üzere yaşat, bizden öldürdüğünü iman üzere öldür. Bu ölüye huzur, rahat, mağfiret ve rıza ihsan eyle. Allahım, eğer bu iyi ise, iyiliğini artır, kötü ise günahından geç. Bunu güven, müjde, kıram, yakınlık ile karşıla. Ey merhametlilerin merhametlisi, rahmetinle bunu yap"¹⁶¹.

e. Din Eğitimi İle İlgili

Beşembelik Aluu (Perşembelik Almak): Eskiden mollaların okuttukları çocuklardan Perşembe günleri aldıkları hediye. Drumu iyi aileler "çocuklarımızın gözü açilsin, geçmişlerime Kur'an okusun" diye molla kirala-yıp çocuklarını okuturlardı. Bazı mollalar da kendi evlerinde ders verirdi. Yakınındaki yerlerdeki ve köylerdeki komşular da çocuklarını bu mollaya gönderirdi. Cuma günü hariç haftanın diğer günlerinde devam eden eğitim-öğretimde çoğunlukla Kur'an okutulurdu. Perşembe günü ebeveynler çocuklarının ellerine, mollaya verilmek üzere, "Perşembelik" para verirdi. Bunun yanında durumu iyi olanlar et, kızartılmış ekmek, vb. yiyecekler hediye ederlerdi¹⁶².

Kur'an kana Boluu (Kur'an Okuyucu Olmak): Bu söz, Kur'an kelimesine Farsça "havand" sözünün eklenmesinden elde edilmiştir. Kırgızlar, Kaşkar ve Buhara'dan gelen mollalardan ilm-i hal öğrenirdi. Bu eğitim sürecinden sonra onlara Kur'an öğretilirdi. Bu mollalarda okuyanlar hoca olup halk arasına girerlerdi¹⁶³.

159. Karaseyev, 263-264.

160. Karaseyev, 26.

161. Karaseyev, 100. Karaseyev'in Kırgızca verdiği bu duanın Türkçesini S. Ateş'in *Büyük Dua Mecmuası*'ndan aldık. Ankara, t.y., 75.

162. Karaseyev, 71.

163. Karaseyev, 209-210.

Aptek (Haftıyek): Kur'an'ın yedide birine verilen isimdir. Çoğunlukla küçük sürelerin seçilmesinden oluşan bu kitap çocuklara medreselerde ve mekteplerde okutulmuştur¹⁶⁴.

Çaar Kitep (Çıhar Kitap): Dört kitap anlamına gelen Farsça bu kitap ilm-i hal bilgilerini içerir ve mektep ve medreselerde okutulurdu¹⁶⁵.

IV. SOVYET DÖNEMİ ÖNCESİNDE KIRGIZLARDA İSLAMİYET

Türkistan Türklerinden, İslam etkisinin az ve yüzeysel olduğu boy-lardan birisinin Kırgızlar olduğu bilinmektedir. Yukarıda tarihi kronoloji içinde Kırgızların İslamla tanışması ve İslamlaşması hakkındaki kayıtlara yer verdik. XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında tarihçi, etnograf ve gezginlerin Kırgızların İslami hayatı hakkında verdikleri bilgilerin de ilk cümlede ifade ettiğimiz kanaati doğrular nitelik taşıdıkları görülmektedir.

Söz gelimi Radloff'un 1861-1869 yıllarında Sibiry'a, Altay ve Orta Asya'ya yaptığı gezilerde tuttuğu notlarda Kırgızların İslamlığı hakkında ilginç bilgiler bulunmaktadır. Radloff, İslamı geç kabul etmekle beraber, Kırgızları da Kazaklar gibi müslüman olarak nitelendirir ve şu değerlendirmeyi yapar: "*Bana kalırsa diyebiliriz ki Kırgızlar kendilerini çok ciddi Müslüman sayar ve Kalmukları kafir addederek kendilerini onlardan kesin surette ayırırlar. Din üzerine bilgileri az olmakla beraber, onlar Kazaklara nazaran daha fanatiklerdir, destanları din savaşından bahseder. Bunun sebebi, kısmen belki de kafirlere komşu olarak yaşamalarından ileri gelebilir*"¹⁶⁶. Radloff'un bu kayıtlarındaki "*kendilerini ciddi Müslüman sayar*" ifadesi Kırgızların kendilerini Müslüman hissettiklerini ve böyle tanımladıklarını göstermektedir.

Ancak, F. Poryakov 1891'de Yedi Su Kırgızlarının büyük çoğunluğunun Allah, Peygamber ve Kur'an'ı bilmediklerini belirtmektedir¹⁶⁷. Aynı şekilde, XX. yüzyılın hemen başında, A.G. Serebrennikov'da dindar Kırgız uruglarının yaşadığı Pamir bölgesinde 1902'de yaptığı tespitle İslamın yabancı adetler, hurafeler ve batıl itikatları le gölgelendiğini hatta kaybolduğunu vurgulamaktadır¹⁶⁸. Öte yandan V.V. Nalivkin 1913'te Kırgızların İslamı neredeyse hiç bilmediklerini, şeyatı kendilerine göre yorumlayıp kolaylaştırarak yaşadıklarını, bununla beraber dine samimiyetle sarıldıklarını ve "*ismen Müslüman*" olduklarını kaydetmektedir¹⁶⁹.

164. Karaseyev, 275.

165. Karaseyev, 275.

166. Radloff, II, 319.

167. Şamşi Bazarbayev, *Ruhi Medeniyet Cana Din*, Oş, 1995, 44.

168. Bazarbayev, 44.

169. Bazarbayev, 44.

Bu dönemde Türk ve Müslüman asıllı uzmanların kaleme aldıkları eserlerde de Kırgızların İslamlaşığı ve dini hayatları hakkında benzeri tespitlere rastlanmaktadır.

Söz gelimi bölgeyi çok iyi tanıyan Kazar coğrafyacı ve bilim adamı Ç. Velihanov Kırgızların İslamlaşığı hakkında şu kayıtları düşmektedir. "Bütün Kırgızlar İslamı tutar, fakat onun talimatlarını bilmeden "Müslümanız" derler. Onların bütün inançları Orta Asyalıların eski dini inançlarıdır. Onlar bu inançları saklamışlardır. Molla ve diğer Müslüman muallimler Kırgız halkının içinden çıkmamıştır"¹⁷⁰. Bununla beraber Velihanov'un kayıtlarına göre Kırgızlar Allah ve Kduay kelimelerini devamlı kullanmışlar ve "Kayrumdu, ırayumdu Allah'ın atınan" (Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla), anlamına gelen "Bismilla"yı (Besmele) yi her zaman dillerinden düşürmemişlerdir¹⁷¹.

Yine Tatar tarihçi, Hasan Ata Abeşi XX. yüzyıl başlarında, Kırgızların, İslamı biraz Türkleştirmekle beraber, öteden beri saf Müslüman olduklarını belirtir. Bunun yanında bir takım siyasetçilerin Kırgızların sosyal hayatındaki bazı eski örf ve adetleri bahane ederek onları Müslüman tanımadıklarını vurgular. Bu suçlamaya bir tepki olarak, Abeşi'nin kayıtlarına göre, "son zamanlarda Kırgızlar içinde İslam ilimlerine yönelik ve maarif yayma sevdası güçlenmektedir"¹⁷².

Elimizde şimdilik başka kaynaklar bulunmamakla beraber, bu kayıtlardan XX. yüzyıl başlarında Kırgızların İslamdan uzak tutulması yönünde bazı çalışmaların yapıldığını, ayrıca kimi mutaasıp kesimlerin Kırgızları Müslüman tanımama eğiliminde olduklarını anlıyoruz.

Kırgız tarihçi Osmanali Sıddıkoğlu (1875-1940) nu 1914'te verdiği bilgiler de Kırgızların İslami hayatı hakkında ilginç ipuçları içermektedir. Çoğunluğu Sıddıkoğlu'nun müşahadelerine dayanan bu bilgiler çok kıymet taşımaktadır. O, söz gelimi Kırgız Temir urugunun daha önceleri haram ve helalin ne olduğunu bilmediklerini, kendiliğinden ölen malin etini yediklerini, zina ve hırsızlık yaptıklarını ve çıplak gezediklerini belirtir. Ancak dindar bir kişi olan Molla Carkımbay Hacı'nın vaaz-nasihat ve gayretleri ile bütün bu yanlışlardan döndüklerini, ilmin değerini anladıklarını, İslam ve iman yoluna girdiklerini vurgular. Sıddıkoğlu XX. yüzyıl başlarında Kırgızlar arasında din bilimlerinin ve mollaların azlığının altını çizer. Mollaların İslam ilimleri ve ilmihal bilgisi adına sa-

170. Makrinin-Polskih, 245-246.

171. Ceenbek Canıbekov, *Kırgız Ruhundagi Sosiahdık-Filosofialık İdeyalar Cana Kız Karastar*, Oş, 1996, 72.

172. Hasan Ata Abeşi, *Türki Kavimler Tarihi (Mufassal Tarih-i Kavm-i Türki)*, baz., P. Ravşan, Taşkent, 1995, 170.

173. Fars asıllı Hafız Şirazi (ö. 1390) nin dini öğütler içerenen Farsça Divan'ı Türkistan Türkleri arasında çok yayılmış, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

dece "Hoca Hafız"¹⁷⁵ ve "Çahar Kitap"¹⁷⁴ okuduklarından, iman ve Allahı tanıma konusunda müdellel bilgiye sahip olmadıklarından yakındır¹⁷⁵.

Sıddıkoğlu yine Temir urugunu anlatırken, dini hayat ve anlayış konusunda şu notları düşer: "Oruç tutar fakat namaz kılmazlardı. Aralarında namaz kılan birisi olsa ona "molla" derlerdi. Bu şekilde molla diye adlandırılan birisi orucunu açmak için günün batmasına bakmaz ezanı beklerdi. Yaşadığı yerde imam olmadığından en az on km uzaktaki imamın ezanını duymak için atına binip oraya gider, ezanı dinler orucunu açmadan yerine döner orada açar başkalarına da haber verirdi. Namaz kılmak için de oraya giderdi. Söyleyecek hiç bir sözü yoktu. Devamlı "elli yıl içinde kıyamet kopacak, İmam Mehdi çıkacak" diye etrafa yayardı. Cenaze namazını da kılardı. O namazda rüku ve secde yapardı. Birisi gelip ben böyle cenaze namazı görmedim dese "o öncedendi, Hudayar Han'dan" sonra secdeli cenaze namazı çıktı derdi"¹⁷⁶.

Sıddıkoğlu, Kırgız Monol urugundan bahsederken de onların yanlarına bir şart" gelse ona "hoca" diye hürmet ettiklerini ve onun elinde Hz. Peygamber'den aldığı emir yazısı olduğuna inandıklarını belirtir. Ayrıca halktan bir kısmının bilgisiz olmalarına rağmen mollaları ve hocaları tefiş etmeye kalkıştıklarını, cevabı zor dini sorularla halk önünde küçük düşürmeye çalıştıklarını, bu tavrın da halk ile din adamlarının arasında açığına, hürmetin zayıfladığını belirtir. Sıddıkoğlu Amerika ve Rusya'da din adamlarına gösterilen yüksek saygı ve değeri hatırlatarak Kırgızların da aynı yolu izlemelerini önerir. Aksi takdirde bu tutumun dinden soğumaya yol açtığını, Kırgızı cahillik içinde bıraktığını ve Kırgızlar içinden iyi mollaların yetişmesini engellediğini vurgular¹⁷⁷. Bütün bunlara rağmen Sıddıkoğlu'nun ifadesiyle "Halk, bilgisiz de olsa şartı görse "hoca", sarıklı görse "molla" der"¹⁷⁸.

Kuzey Kırgızistan'da Narın taraflarında yaşayan Kırgız Çerik urugundaki dini hayat hakkında Sıddıkoğlu şu kayıtları düşer: "Şimdi Çerikler ilimden uzak, iman ve İslamları zayıftır. Kaşgar'dan bel bellemeye gelen sart Çeriklerin gözüne büyük büyük molla olarak görünür. Kendim gezip gördüm. Bir adam kendi köyünde bir divane iken Çerik'te molla oldu. O divane molla elif harfini bilmez. Buna rağmen o ne söylese halk onu şeriat olarak kabul eder. "Sarıklı adam molla, sart hoca" diyen halk,

174. Dört Kitap manasındaki bu eser Farsçadır. Yazarı bilinmeyen ve küçük bir muhtevaya sahip olan bu eser ikisi manzum, ikisi mensur dört küçük risaleden oluşmaktadır. Türkiye Türklerindeki Mızraklı İlimhal gibi Türkistan Türklerinin de dini başvuru kitabı olmuş yaygın olarak medreselerde okutulmuştur. Çahar Kitap'ın Özbek şivesindeki Türkçe tercümesi Çolpan Neşriyat tarafından yayınlanmıştır (Taşkent, 1992).

175. Sıddıkoğlu, 38.

+ Hokand Hanı (1845-1858).

176. Sıddıkoğlu, 39.

++ Türkistan'da daha çok ticaretle meşgul olan yerleşik Özbek Türklerine verilen ad.

177. Sıddıkoğlu, 89.

178. Sıddıkoğlu, 91.

sadece Çahar Kitap ve Hoca Hıfız'ı bitiren ancak iman ve İslamın ne olduğunu bilmeyen şimdiki Çerik mollalarını molla yerine korlar"¹⁷⁹.

Kırgız şair ve sancıracı Talip Molda (1849-1949) bilhassa güneybatıda Andican ve Namagan taraflarındaki Kırgızların uzun zaman önce İslama girdiklerini, doğuya gittikçe İslama girmenin daha sonraki dönemlere kaydığını kaydeder. Söz gelimi ona göre Tokmak taraflarındaki Sarıbağış uruğu Issık Göl ve Çolpan Ata taraflarındaki Bugu uruğundan daha dındardır. Aynı şekilde kuzey Kırgızlarına nazaran güney Kırgızlarında dini duyarlılık daha yüksektir. Söz gelimi Bugu uruğunun büyük bir kısmı son zamanlara kadar İslam dinini putperestlik dini ile karıştırıp beraberce yaşaya gelmişler, nitekim hala ardıç ağaçlarından tütsü yapıp mezar gibi bazı yerlere tapınılmaktadırlar¹⁸⁰.

Talip Molda'nın kayıtlarına göre bazı Kırgızlar "*dinim İslam*" derken İslamın ne olduğunu bilmezler. Ancak çok dindar kısmı namaz ve oruç gibi dini vecibelerini yerine getirirler¹⁸¹. Esasen Kırgızlar arasında İslami bilgi ve pratiklerin Hokand Hanlığı zamanında biraz gelişme kaydettiğini belirten Talip Molda cenaze namazının, ıskat-ı salatın, nikahın ve ölenin arkasından Kur'an okutmanın söz konusu dönemde yaygınlaştığını söyler¹⁸². Daha önceleri Kırgız köylerinde bir cenaze zuhur etse halk bir şartın gelmesini ve cenazeyi kaldırmasını beklemiş. Bu bekleme bazen günlerce sürebilirmiş. Bir defasında bir Kırgız köyünde bir adam ölmüş, bu arada köye sart tacirler gelmişler. Köylüler onlardan cenaze namazını kaldırmalarını isteyince onlar da içimizde molla yok demişler. Bunun üzerine Kırgızlar "*siz kızıl cepken giyip sart olmayı bilirsiniz de cenaze namazı kaldırmayı niçin bilmezsiniz?*" diye çıkmışlar¹⁸³. Tabii ki bu rivayet Kırgızların cenaze namazı kaldıramayacak kadar dini bilgiden yoksun olmakla beraber cenazeyi İslam ahkâmı üzere defnetmenin gerekli olduğunu bildiklerini ve bu konuda ısrarlı ve duyarlı olduklarını göstermektedir.

Talip Molda Kuzey Kırgızların bir kısmının namaz kıldığını, ancak namazda kıraat okuyacak kadar Kur'an bilmedikleri için "*Karagaydın keldesi/Men Kudaydın pendesi*" (Karaçamın kellesi/Ben Huda'nın bendesi) diyerek yatıp kalktıklarını belirtir¹⁸⁴. Bütün bunlara rağmen Talip Molda'nın kanaatine göre halk her ne kadar İslamı tam olarak bilmese de din adına konuşur "*İslam için canımı esirgemem*" derdi¹⁸⁵.

179. Sıddıkoğlu, 92-93. Kırgız tarihçilerden Soltanoyev (1878-1938) de Çerikler arasında Kağgarlı Uygur mollalarının çok faaliyet gösterdiklerini bu bakımdan Kırgızların Kağgarlı mollaların % 40'ının adını "ahund" koyduklarını belirtir. Soltanoyev, I, 136.

180. Talip Molda, "*Kırgız Tarihi*", **Kırgızdar II**, 535.

181. Talip Molda, 536.

182. Talip Molda, 536.

183. Talip Molda, 536-537.

184. Talip Molda, 537.

185. Talip Molda, 537.

Bazı kayıtlara göre kimi Kırgız manapları İslami ibadetleri kolaylaştırma yönünde uygulamalara baş vurmuşlardır. Mesela, yukarıda sözü-nü ettiğimiz Orman Han oruç sıcak bir yaza çatinca kışa bırakılmasını emretmiştir¹⁸⁶. Kuzey Kırgızlarından sancıracı, Manascı ve şair Togolok Molda (1860-1942) Orman Han'ın dini bilgisi hakkında da ilginç ipuçları vermektedir. Hokand Hanlığı Orman Han'a dini öğretecek mollalar göndermiş, onlar heybelerindeki kitapları ortaya dökerek ona namaz başta olmak üzere dini öğretmeye başlamışlardır. Bunun üzerine Orman Han kitaplara iterek "*hangi birini öğrenelim zaten bunların hepsi bir değil mi?*" şeklinde tarzde bulunmuş ve gelen mollalara "*siz molla da olsanız, koca sarti da olsanız yine Hokandlılara söylüyorsunuz, bana hitap etmi-yorsunuz*" diye Hokan'a göndermiştir¹⁸⁷.

Yine Kırgız tarihçilerinden Belek Soltanayev (1878-1938) Kırgızlar arasında İslami yaşayıştan bahsederken onlar arasında namaz kılanın binde bir olduğunu, Bayram namazına gidemeyen Kırgızın 40 kara taşı aktardığını kaydeder¹⁸⁸. O, ancak Rusların bölgeye gelmesi üzerine Kazan'dan Tatar, Kaşgar'dan Uygur, Fergana ve Taşkent'ten gelen Özbek mollalarının gayretleriyle Kırgızların namaz, oruç, öşür, zekat ve cenaze gibi dini vebeleri öğrendiklerini belirtir. Onun kayıtlarına göre Kırgızlar cemaat namazı kılmak istediklerinde imam olacak kişi bulamazlar, zorla öne geçirdikleri kişi de açık okunacak kıraatları gizli okurdu. Niçin açıktan okumadığı sorulsa "*Açıktan okumak öğünmektir*" diye kendini savunurdu¹⁸⁹.

Kırgızlar arasında hacca gidenler de çok azdı. Bu hususa değinen Soltanayev, Kırgız Sarbagış uruğu içinde Uygur mollaların tebliğde bulunarak bu uruğun ileri gelenlerinden Tulku Niyazbekoğlu'nu hacca götürdüklerini kaydeder ve "*daha önce bu Kırgızlar arasında hacca giden yoktu, bu olay ilk oldu*" notunu düşer¹⁹⁰.

XX. yüzyıl başlarında Kırgızlar arasında İslami hayatın zayıf olduğu aşıkardır. Bunun en önemli nedenlerinden birisi de Kırgızların yeterli düzeyde İslami bilgiye ulaşamamalarıydı. Herşeyden önce onların örf ve adetlerini, toplum hayatını ve psikolojisini bilen, kendilerinin yetiştirdikleri Kırgız mollaları yoktu. Kırgızların kendilerinden din adamı konusun-

186. Makrinin-Polskih, 240; İnan, Manas, 6.

187. Togolok Molda, 67.

188. Soltanayev, I, 136. Bununla beraber bazı Kırgız manap ve bireylerinin XX. yüzyıl başlarında hacca gittikleri bilinmektedir. Söz gelimi Kuzey Kırgızlarından Şabdan Batır (1839-1912) 1904'te hacca gitmiştir. İstanbul üzerinden gerçekleştirdiği bu seyahatte Medine-İstanbul demiryolu için 2000 altın bağışlamıştır. Bunun üzerine Sultan II. Abdülhamid kendisini altın madalya ile taltif etmiştir. Kemal Şabdanoğlu, "*Şabdan Cönüdü Kiskaca Tarih*", Şabdan Batır, haz., N. Kaparov, Bışkek, 1992, 13.

189. Soltanayev, I, 136.

190. Soltanayev, I, 136.

da büyük sıkıntı çektikleri bilinmektedir. Yukarıda Sıddıkoğlu'nun da belirttiği gibi Kırgızlar kendilerinden din adamlarını yetiştiremiyorlar, bu ihtiyaçlarını daha çok Uygur, Özbek ve Tatar mollalarla karşılıyorlardı. Kaşgar'dan gelen Uygur mollalar Kuzey ve Doğu Kırgızlarına, Orenburg ve Kazan Taraflarından gelen Tatar mollalar¹⁹¹ Tokmak Kırgızlarına, Fergana'dan gelen Özbek mollalar da Güney Kırgızlarına din hizmeti veriyorlardı. Kırgızların kendilerinden din görevlilerinin çıkmamasının sebepleri arasında bu mesleğe hor bakılması, mollalığın sadece sarfların yani yerleşik halkın işi olarak algılanması sayılabilir.

Kırgızlar XX. yüzyıl başlarında yeterli düzeyde din adamı yetiştirecek medreselerden yoksundular. XIX. yüzyılda Kırgızlar arasında eğitim ve maarif kurumları da yeterince yayılmamıştı. Bilindiği gibi, Orta Asya'da medreselerin çoğu Hive, Buhara, Samarkand, Taşkent ve Fergana gibi merkezlerde toplanmış, Kırgızların yaşadığı yerlerde ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren açılmaya başlandı. Çünkü Kırgızların çoğu bu tarihten itibaren yerleşik hayata geçmeye başlamışlardı. Nitekim 1892'de Kırgızistan'ın tamamında sadece 7 medrese vardı ve bunun da 5 tanesi güney Kırgızistan'da Özbeklerin de yoğun olarak yaşadığı Oş'ta bulunuyordu. Burada 1914'te medreselerin sayısı 88'e öğrenci sayısı 1172'ye ulaşmıştı¹⁹².

Bütün bunlar Kırgızların söz konusu tarihe kadar hiç din eğitimi almadıkları anlamına gelmemelidir. Zira daha önceleri zengin ve soylu aileler başta olmak üzere çoğu Kırgızlar ücretle tuttıkları mollalar vasıtasıyla çocuklarını kendi evlerinde veya çadırlarında okuturlardı. XIX. yüzyılın 30'lu yıllarında Ceyhan'u geçen bir İngiliz gezgin mektep çadırında Kırgız çocukların Kur'an öğrendiklerini kaydeder. Yine 1857'de Kırgızları ziyaret eden Velihanov da Kırgız çocukların çadırlarda ders aldıklarını belirtir¹⁹³.

SONUÇ

Kırgızların geç İslamlaşmasının ve dindarlık düzeylerinin düşük olmasının bize göre başlıca nedenleri şunlardır:

191. XIX. Yüzyılda Tatarların Kırgızlar arasındaki faaliyetleri için bkz. S. Cigitov, "Adabi Baylanıştırdang Tarihiman", *Ala Too*, 1983/1, 129-138.
192. Edhyam Tenişev, "Ulattuk Doorgoçeyinki Kırgız Adabi Tili Cömünde", "Kırgızdar", II, 497. Kırgızlar kendi din eğitimi kurumlarında kendi çocuklarını din adamı olarak yetiştirme yönünde 1991 bağımsızlığından sonra öncelikli adımlar atmışlardır. Kırgızistan Dini İdaresi kendi imkanlarıyla orta ve yüksek derecede din eğitim kurumları açarken, Türkiye Diyanet Vakfı'nın maddi desteğiyle 1993'ten itibaren eğitim-öğretime başlayan modern ve Türkiye örneğinde bir İlahiyat Fakültesi Oş Üniversitesi bünyesinde açılmıştır. Benzeri bir fakültenin de Bişkek'te Manas Üniversitesi'nde açılması için resmi işlemler tamamlanmıştır.
193. Tenişev, 497.

1. *İslam kültür bölgelerinden uzakta kalma*: Kırgızların büyük çoğunluğu İslamın Türkistan'a ulaştığı dönemlerde Yenisey ve Altay bölgesinde, Moğollar ve Kalmuklar gibi putperest toplumlarla beraber yaşıyorlar, müslüman devletler ve topluluklardan, dolayısıyla İslam tesirinden uzak kalıyorlardı.

2. *Din eğitimi yetersizliği*: XIX. yüzyılın sonlarına kadar çoğu göçebe yaşayan Kırgızlar arasında, din eğitimi verecek ve dini vecibelerin pratiğini yerine getirecek mektep, medrese, mescit ve dergah gibi dini kurumlar yaygın bir şekilde kurulamıyor, bu nedenle her düzeyde Kırgıza yeterli dini eğitim verilemiyordu. Rus istilasından önce özellikle Kuzey Kırgızları arasında okuma yazma bilme oranı düşük olduğundan halk yazılı dini edebiyattan da yararlanamıyordu. Bunun yanında kendilerinden olmayan mollalar da Kırgızlar arasında istenilen dini telkini yapamıyorlardı.

3. *Sosyo-ekonomik şartlar*: Toplumsal teşkilatlanmanın göçebelik, ataerkillik ve kabilecilik esasına dayanması, ekonomik hayatın hayvancılığa bağlı olması Kırgızlar arasında İslamın üstünlüğü kabul edilmesinin ve yaşanmasının sebeplerindedir. H. İnalcık'ın da belirttiği gibi, Orta Asya'da Kaşgar ile Balkaş arasında yaşayan Türk boyları Karahanlılar zamanında Müslüman olmuşlardır. O zamanlar bu coğrafyalar Türk dünyasında şehir hayatı ve ticaretin en geliştiği yerler idi. Müslüman Arap ticaret kervanları buralara kadar uzanmıştı. Müslüman tüccar sadece ticaret malları değil aynı zamanda yüksek İslam kültürünü de temsil ediyor ve taşıyordu. Bu anlamda Türklerin İslamı kabul etmesi sadece hükümetin veya hükümdarın ihtidasından ibaret olmayıp uzun süren ticari ve kültürel etkileşimin de bir sonucuydu¹⁹⁴. Ayrıca İslam birçok yönden şehirleşmeyi teşvik eden bir dindir¹⁹⁵. Nitekim Kırgızların İslamlaşması da kuzeyden güneye indikçe, yerleşik hayata geçtikçe, şehirleşmeye başladıkça hızlanmıştır. Bu yönüyle Kırgızların Müslümanlığı kabul etme süreci, bir bakıma, Güney Sibirya bozkırlarında göçebe olarak yaşayan bir Türk boyunun Türkistan'a indikçe İslamlaşma serüvenidir.

4. *Kırgızların Muhafazakar Karakterleri*: Türk boylarının büyük çoğunluğu, Müslüman olduktan sonra İslama aykırı olduğu kanaatıyla eski dini inanç kalıntılarını ve adetlerini terkederken, Kırgızlar, İslamı kabul etmekle beraber, sosyal hayatın tanziminde İslam fıkhı yanında Türk "töre" veya "yasa"sına başvurmuşlar, eski Türk adetlerini muhafaza etmişlerdir.

194. Halil İnalcık, "Islam in the Ottoman Empire", *Cultura Turcica*, V-VII, 1968-1970, 19-20.

195. İslamın bu özelliğinden yararlanmak isteyen Çariçe II. Katerina (1762-1796) göçebe Kazakları yerleşik hayata geçirmek için onlar arasında Tatar mollalar vasıtasıyla İslam tebliği yaptırmıştır. A. Taymas, *Kazan Türkleri*, Ankara, 1966, 97-98; S.A. Zenkovsky, *Pan-Türkizm and Islam in Russia*, Cambridge, 1960, 50.

Yukarıda İslamın dünyaya yayılma süreci ve İslamlaşmayı sağlayan faktörlere bir nebze değinmiştik. Bu çerçevede Kırgızlara baktığımızda söz konusu süreç ve faktörlerin tam olarak teşekkül etmediğini görüyoruz. Her şeyden önce Arap fatihler Kırgızlara ulaşmamışlardır. Nitekim Kırgızlar, Araplar vasıtasıyla Müslüman olmayı küçümseyerek Özbekler'le "Siz Hz. Ali'nin kılıcı ile müslüman oldunuz" diye alay ederler¹⁹⁶. Kırgızlar bu sözleriyle kendilerinin "irade müslümanı" Özbeklerin "korku müslümanı" olduğunu vurgulamak isterler.

Kırgızlar İslamı daha çok Türkler ve Moğollar marifetiyle tanımışlardır. Karahanlılar ve Çağataylar zamanında Kırgızlar üzerinde tesis edilen İslam siyasi hakimiyeti de gevşek bir bağ ile Kırgızların kendi hanları yönetiminde devam etmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz hanların, zaman zaman baskıya varan gayretleri dışında söz konusu dönemlerde özellikle Kırgızların İslamlaştırılmasına yönelik bir siyaset izlenmemiştir. Zaten İslamın kendisinin de zorla din değiştirmeye izin vermediği bilinmektedir. Dolayısıyla Kırgızlar üstünde önce bir İslam siyasi hakimiyeti kurup sonra tebliğ yapmak gibi bir süreç tam olarak yaşanmamıştır.

Bunun yanında klasik dönemde İslamlaşmaya yol açan faktörlerden cizye ve haraç gibi ekonomik yaptırımlar ve tecrit edilmeye gibi sosyal uygulamalar da Kırgızlar için sürekli olarak ve tam anlamıyla söz konusu olmamıştır. Kırgızların İslamlaşmasında etkili olan en önemli faktörün mutasavvıflar marifetiyle gerçekleştirilen tebliğ faaliyetleri olduğunu düşünüyoruz.

Kırgızların İslamlaşmasının diğer iki faktörünün de siyasi ve kültürel olduğu kanaatindeyiz. XIII-XIV. yüzyıllarda Orta Asya'da İslam, Hıristiyanlık, Budizm ve Şamanlığın hakimiyet mücadelesi yaşandı. Bu mücadele sonunda Hıristiyanlık¹⁹⁷ kuzeye ve batıya, Budizm kuzeye ve doğuya Tibet, Moğolistan ve Çin'e, Şamanlık ise Sibiryaya ve Altaylara çekildi¹⁹⁸. Türkistan'a ve Türklerin büyük çoğunluğuna İslam hakim oldu. Bu bir bakıma da Asya'nın çeşitli uygarlıklar tarafından paylaşılması anlamına geliyordu. Eğer Togan'ın belirttiği gibi, Türklerin İslamı kabulü Doğu ve Güney Asya uygarlıklarının etkisinden kurtularak, Biruni'nin Yunan uygarlığının bir devamı olarak nitelendirdiği Önasya Uygarlık dairesine girmek olarak değerlendirilirse¹⁹⁹, Kırgızlar insanlığın bugünkü noktaya gelmesinde büyük katkıları olan bu uygarlık dairesinin dışında kalmama yönünde irade ve tercih kullanmışlar, böylece dünya ile buluşmuşlar ve bütünleşmişlerdir. Kırgızların İslamı seçmesi bir yönüyle İslam uygarlık ortamına girmek bir yönüyle de büyük ekseriyeti Müslüman olan Türk dünyasından ayrı kalmamak anlamı taşımıştır.

196. Zakirov, 74.

197. V.V. Barthold, "Orta Asyada Moğol Fethatına Kadar Hıristiyanlık", çev. Köprülüzade Ahmed Cemal, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul, 1925, I, 47-100.

198. Inan, Şamanizm, 12.

199. Z.V. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, I, İstanbul, 1970, 81.

Bunun yanında müslümanlarla olan ekonomik ilişkiler de Kırgızlar arasında İslamın benimsenmesinde etkili olmuştur. Daha IX. yüzyılda İpek Yolu güzergahında Araplarla ticari ilişki kuran Kırgızlar güneye indikçe müslümanlara olan ekonomik bağlarını güçlendirmişler ve bunun sonucunda müslümanları tanıyıp İslamiyete girmişlerdir.

Özetle bugün dünyadaki Kırgızların hemen hemen tamamı sünni Müslümanlığı benimsemiş durumdadırlar. Yukarıda değindiğimiz gibi Kırgız kültürü ve sosyal hayatı İslam ile bütünleşmiştir. Dini hayatlarındaki zayıflık ve eksiklikler büyük ölçüde bilgi yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bağımsızlık sonrasında dini konularda atılan adımlar bu konudaki eksiklikleri ortadan kaldırma yönünde Kırgızın kararlılığı olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKLAR

- Abramzon, S.M. *Kırgız i İkh Etnogeneticeskiye i İstoriiko-Kulturnie Suyazı*, Frunze, 1990.
- Abramzon, Saul, "*Kırgızdardıñ Etnogenetikalık cana Tarihi-Medeni Baylanısı*", çev. P. Kazımbayev, *Kırgızdar*, II.
- Abulgazi Bahadır Han (ö. 1664), *Şacara-yı Turki*, haz. B. Ahmedov, Taşkent, 1992.
- Ahmedov, Börübay, *Tarihten Sabaklar*, Taşkent, 1994.
- Akyüz, Naciye, *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*, Ankara, 1995.
- Ali Şir Nevai, *Nesayimu'l-Mahabbe min Şemayimi'l-Fütüvve*, haz. K. Eraslan, İstanbul, 1979.
- Arat, R. R., "*Hakim Ata*", İ. A. V/1.
- Arat, R. R., "*Kırgızistan*", İ. A. VI.
- Arat, R. R., "*Küçüm Han*", İ. A., VI.
- Arnold, T. W. *İntişar-ı İslam Tarihi*, çev. H. Gündüzler, Ankara, 1982.
- Artıkbayev, Kaçkınbay, "*Kıtay Kırgızdardıñ Tarihi İlimpozı*", *Kırgızdar*, I.
- Bakırov, F., *Çar Türkistanında Sud, Şariat, Adat*, Taşkent, 1967.
- Balyaliev, T. C., "*Dini İpenim, Salt Sana, Urp Adatlar*", *Kırgız SSR Ensiklopediyası*, Frunze, 1983.
- Barthold, V. "*History of the Semirechye*", *Four Studies on the History of Central Asia*, çev. V.T. Minorsky, zLeiden, 1962.
- Barthold, V. V. "*Orta Asyada Moğol Futuhatına Kadar Hıristiyanlık*", çev. Köpreülüzade Ahmed Cemal, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul, 1925, I, 47-100.
- Barthold, V. V., "*Çağatay*", İ. A., III.
- Barthold, V. V., "*Kara-Hıtaylar*", İ. A., VI.
- Barthold, V. V., "*Kırgız*", *EI (New edition)*.
- Barthold, V. V., "*Kırgızdar, Tarihi Oçerk*", *Kırgızdar II*, çev. D. Süleymankulov.

- Barthold, V. V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. H. D. Yıldız, Ankara, 1990.
- Baycıgıtov, Kalıbek, *Kırgız Mifleri, Ulanıştarı cana Legendeları*, Frunze, 1985.
- Baytur, Enver, *Kırgız Tarihinin Leksiyaları*, I-II, Bişkek, 1992.
- Bazarbayev, Şamşı, *Ruhî Medeniyet cana Din*, Oş, 1995.
- Bennigsen, A. Quelquejay, Ch. L., *Sufi ve komiser*, çev. O. Türer, Ankara, 1988.
- Bernştam, N., *Yenişey Kırgızlarının Bizim Eraya çeyin VI-X. Kılamlarda Koombuluk Ekonomikalık Tuzulıya*, çev. M. Kocabekov, *Kırgızdar II*.
- Biçurin, N. Ya., *"Bayırkı Mezgilde Orta Aziyada Çağagan Elder Turaluu Muslımattarın Cıynagı"*, *Kırgızdar, I*.
- Boribay, Ahmedov, *Emir Timur'nu Yad Etip*, Taşkent, 1996.
- Bulliet, R., *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Chambridge, 1979.
- Camgarçinov, B., *Kırgızı v Sustav Rossii*, Moskova, 1959.
- Cambekov, Ceenbek, *Kırgız Ruhundagı Sosialdık-Filosofialık İdeyalar cana Köz Karıstar*, Oş, 1996.
- Cebecioğlu, Etem, *"Hallac-ı Mansur"*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXX, 1988.
- Cigitov, S., *"Adabi Baylanıyrtardıg Tarihinan"*, Ala Too, 1983/1.
- Corategin, T., Ömürtegin, T., *"Hunnı Doorundagı Babalarıba"*, *Kırgızdar, III*.
- Coşan, M. Esad, *"İslami Türk Edebiyatında Ukkaze Hikayesi"*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVI, 1983.
- Cüveyni, Ata Melik, *Tarih-i Cihangüşa*, çev. M. Öztürk, Ankara, 1988.
- Dennett, D. C., *Conversion and the Poll-tax in Early Islam*, Chambridge, 1950.
- Dercanov, S. B., *"Islamning Kırgızıstanga Turaluu Erekelikteri"*, *Sovettik Şığış Respublikalarındagı İslam*, haz. K. Ş. Şulembayev, Almatı, 1987.
- Devlet, Nadir, *"Çağatay Devleti"*, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, IX, İstanbul, 1989.
- Eberhard, D. W., *Çin'in Şimal Komşuları*, çev. N. Uluğruğ, Ankara, 1942.
- Ebu Tahir Hoca Semerkandî, *"Samarıye"*, Miras, haz. B. Ahmedov başkanlığında bir komisyon, Farsçadan Özbek Türkçesine çev. Abdumumin Sattari, Taşkent, 1991.
- Eliade, Mircea, *Shamanism*, çev. W. R. Trask, New-York, 1994.
- Esin, Emel, *"Türklerin İslamiyete Girişi"*, *Tarihte Türk Devletleri I*, Ankara 1987.
- Genç, R., *"Karaahanlılar"*, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, 1989.
- Grenard, M. F., *"Satuk Bağru Han Menkıbesi ve Tarih"*, çev. O. Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul, 1993.
- Gürsoy-Naskali, Emine, *Bozkırdan Bağımsızlığa Manas*, Ankara, 1995.
- Hasan Ata Abeşi, *Türki Kavimler Tarihi (Mufassal Tarih-i Kavm-i Türki)*, haz. P. Ravşan, Taşkent, 1995.
- Hodgson, M. G. S., *The Venture of Islam*, Uni. Of Chicago Press, 1974.
- İbn Batutâ, *Rihle*, Mısır, t.y.
- İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut, 1386/1966.

- İnalecik, Halil, "Islam in the Ottoman Empire", *Cultura Turcica*, V-VII, 1968-1970.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Eski Türk Dini*, Ankara, 1980.
- Karaev, Ömürkul, "Bayırkı Türk Estelikleri cana Arap-Pers Avtorları Kirgızdar cana Kirgızistan Conüdü", *Kirgızdar*, I.
- Karasayıulu, Hüseyin, *Kamus Naamadan Corop*, Bişkek, 1992.
- Karasevey, Hüseyin, *Nakil Sözder*, Frunze, 1982.
- Khudyakov, Yu. "Yenisey Kirgızdarının Tarihi", çev. E. Nuruşev, *Kirgızdar*, I.
- Kirgız SSR Tarihi**, Komixyon, Franze, 1973, I.
- Kirgızdar**, I, haz. K. Cusupov, Bişkek, 1993.
- Kirgızdar**, II, haz. K. Cusupov, Bişkek, 1993.
- Kirgızdar**, III, haz. K. Cusupov, bişkek, 1995.
- Köprülü, Fuat, "Ahmed Yesevi", İ. A. I.
- Köprülü, F. *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1981.
- Köprülü, F. *Türkiye Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1981.
- Likety, "Kirgız Kavmi İlmünün Menşei", *Türkiyat Mecmuası*, I, 1925.
- Lokkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950.
- Mahmud Kaşgari, *Divan-ı Lügat ü Türk*, çev. B. Atalay, Ankara, 1985.
- Makrinin, V.P., Polskih, V.M. *Kirgızistan Tarihi*, Rusçadan çev. D. Sapuraliyev, B. Bar-kayev, Bişkek, 1995.
- Mambataliev, S., *Sufizm cana Anıng Kirgızstandağı Akımdarı*, Frunze, 1972.
- Manas Eposu**, anlatan, C. Manuy, haz. O. Satışkızı, Taşkent-Oş, 1995.
- Massignon, L., "Hallac-ı Mansur", İ.A., V.
- Merçil, Erdoğan, *Müslüman Türk devletleri Tarihi*, Ankara, 1991.
- Mevlana Ali b. Hüseyin es-Safi, *Reşahat Ayn el-Hayat*, haz. N. F. Kısakürek, İstanbul, 1993.
- Mirza Ulughbek, *Tarih-i Erba-ı Ulus, Tört Ulus Tarihi*, Farsçadan Özbek Türkçesine çev. B. Ahmedov, M. Haseni, Taşkent, 1994.
- Nasırdintegin, T., *Bars Bek Kirgızdardın Kagarı*, Bişkek, 1993.
- Ocak, A. Yaşar, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul, 1983.
- Osmanali Sıddıkoğlu, *Tarih-i Kirgız-ı Şadmaniye (Kirgız Sancırası)*, haz. H. Karasayıoğlu, Frunze 1990.
- Ömerbekov, T. N., Corategin, T. K., *Kirgızdardın cana Kirgızstandın canı Doordogu Tarihi, (XVII-XVIII. Kılım başı)*, Bişkek, 1995.
- Özkan, İsa "Manas destanı'nda İslami Unsurlar", *Manas Destanı'nın Türk ve Dünya Edebiyatındaki Yeri* paneli tebliğ özeti, T. D. V. Haber bülteni, Mayıs-Temmuz, 1975, sayı. 34-35.
- Petrov, Oçerki Feodalnikh Otnoşehniy u Kirgızov v XV.-XVI. Vekah, Frunze, 1961.
- Pritsak, O., "Karahanlılar", İ. A. VI.

- Pulleyblank, "The Name of Kirghiz", *Central Asiatic Journal*, XXXIV, 1990.
- Radloff, *Sibirya'dan II*, çev. A. Temir, İstanbul, 1996.
- Rasonyi, Laslo, *Tarihte Türklük*, Ankara, 1988.
- Roux, Jean-Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. A. Kazancıgil, İstanbul, 1994.
- Sadettin Buluç, "Şaman", İ. A. X.
- Saray, Mehmet, *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, Ankara, 1996.
- Seyyid Mübaşir Süleyman Kasani, *Orta Asya Tarihi*, I-II, Medine, 1991.
- Soltanoyev, Belek, *Kızıl Kırgız Tarihi*, I, Bişkek, 1993.
- Şabdannuulu, Kemal "Şabdan Cönündö Kaskaca Tarih", Şabdan Batır, haz. N. Kaparov, Bişkek 1992.
- Şerefeddin Ali Yezdi, *Amir Timur Acdadları*, (Yezdi'nin Zafername adlı eserinin mukaddimesinin tercümesi) çev. A. Büriyev, Taşkent, 1992.
- Şeşen, Ramazan, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara, 1985.
- Talip Molda "Kırgız Tarihi", *Kızıgzdar*, II.
- Talip Molda "Kırgız Tarihi, Uruçuluk Kuruluşu, Türklü Saltlar", *Kızıgzdar*, II.
- Taymas, A. *Kazan Türkleri*, Ankara 1966.
- Tekin, Talat, *Orhun Yazıtları*, Ankara, 1988, 146.
- Tenişev, Edham, "Uluttuk Doorgoçeyinki Kırgız Adabi Tili Cönünde", *Kızıgzdar*, II.
- Togan, Z. V. *Bugünkü Türklü (Türkistan) ve Yakın Tarihi*, İstanbul, 1982.
- Togan, Z. V. *Umumi Türk Tarihine Giriş*, I, İstanbul, 1970.
- Togolok Moldo, "Tarih, Tupku Atalar", haz. K. Botoyarov, *Kızıgzdar*, II.
- Urstanbekov, B. Y., Corayev, T. K. *Kırgız Tarihi*, Frunze, 1990.
- Usenbayev, *Obşestvenno-Ekonomiçeskie Otnaşenia Kırgızov v Period Gospodstva Kokandskogo Hanstva*, Frunze: 196.
- Üseyin Acı, "Kırgız Sancırası", *Kızıgzdar*, II.
- Yüce, Nuri, "Manas Destanında İslami Unsurlar", *Bozkırdan Bağımsızlığa Manas*, haz. Emine Gürsoy-Naskullı, Ankara, 1995.
- Yuvalı, Abdulkadir, "Çağatay Han", TDV, *İslam Ansiklopedisi*, VIII.
- Zakirov, S., "Kocabaş" Eposunun Keebir Maseleleri, Frunze, 1960.
- Zakirov, S., *Kırgız Sancırası*, Bişkek, 1996.
- Zenkovsky, A. *Pan-Türkism and İslam in Russia*, Cambedge, 1960, 50.

EKMEK-ŞARAP AYİNİ (EVHARİSTİYA) KONUSUNDA KATOLİKLER VE PROTESTANLAR ARASINDAKİ ANLAYIŞ FARKLILIKLARI

Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

GİRİŞ

Hıristiyanlar arasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan Ökümenik çalışmalar, II. Vatikan Konsili (1962-1965) sırasında, Katolik Kilisesi'nin de kendi tarzında¹ bu çalışmalara sıcak bakmasıyla yeni bir hız kazanmıştır. Ökümenik araştırmalar, üç ihtilaf üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlar, Vaftiz, Ekmek Şarap Ayini (Evharistiya) ve Ruhbanlık'tır. Evharistiya, aynı zamanda, Hıristiyanların en önemli ihtilaf konusu olarak gördükleri ve bir adam (Papa, Ruhbanlık) bir kadın (Meryem), bir şey (Evharistiya) şeklinde formüle ettikleri konulardandır. Bu yüzden, Evharistiya konusunda Katolik Kilisesi ile Reform'dan doğan Kiliseler arasındaki ihtilaflar, araştırmamızın konusu olmuştur. Ayrıca, Ökümenik Kiliseler Konseyi'nin bir organı olan "İman ve Kuruluş" komisyonunun da, 1982'de, Lima'da uzun çalışmalar sonucunda ortaya çıkardığı ve üzerinde bütün Hıristiyanların ittifak edebileceği bir metnin ilk örneği olarak öngördüğü "Bapteme Eucharistie Ministère"² adlı kitabın yayınlanması da bu konunun önemini ortaya koymaktadır.

1. II. Vatikan Konsili'ne kadar, Katolik Kilisesi, Ökümenik çalışmalara, o zamana kadar ki "Kilise" anlayışından dolayı soğuk bakmıştır. II. Vatikan Konsili öncesi Papa XXIII. Jean'ın açıklamaları ve Konsilde meydana getirilen yeni Kilise anlayışı ile Katolik Kilisesi, kendisini merkeze oturtarak diğer Hıristiyan mezheplere ve hatta diğer din ve inanışlara yeni bir yer biçmesiyle bu durum değişmiştir. O güne kadar, hatta günümüzde bile "Ökümenik Hareket" in merkezi sayılabilecek Ökümenik Kiliseler Konseyi'ne üye olmamakla birlikte, bu konseyin "İman ve Kuruluş" adlı komisyonu ile ortak Ökümenik çalışmalara başlamıştır. (Katolik Kilisesi'nin Ökümenik çalışmalara katılma süreci ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, "Ökümenik Hareketin Ortaya Çıkışı", Dinler Tarihi Araştırmaları, I. Ankara 1998, 223-236).
2. Bapteme Eucharistie Ministère, Éditions du Centurion, Paris 1992.

Evharistiya konusunda, Katolik Kilisesi ile Ortodoks Kiliseler arasında derin görüş farklılıkları bulunmamaktadır. Hıristiyanların birleşine gayretleri sürecinde, Katoliklerle Protestanlar arasındaki bu konu ile ilgili görüş ayrılıkları, engel olarak görünmesine rağmen, Ekmek-Şarap Ayini'nin yapılaş tarzı, şu anda tartışma konusu yapılmamaktadır. Evharistiya'da İsa'nın mevcut oluş şekli ve Evharistiya'nın kurban özelliğinin olup olmaması, bu konudaki tartışmaların özünü teşkil etmektedir. Bu aynı zamanda çalışmamızın çerçevesini de belirlemektedir.

Bu çalışmada, temel metinlere istinad etmeye özen gösterilecektir. Katolik Kilisesi'nin görüşleri için, Gervais Dumeige tarafından derlenerek Fransızcaya çevrilen Papalık Genelgeleri ve Konsil kararlarına başvurulacaktır. Luter, Kalven ve Zwingli geleneği ile ilgili olarak, Reform Kiliselerinin oluşum sürecinde, üzerinde ittifak edilen temel metinler esas alınacaktır. Ancak, gerektiğinde ikinci el kaynaklara da başvurulacaktır.

Ekmek-Şarap ayini, Hristiyanlıkta önemli sakramentlerden ikincisidir ve "Evharistiya"* kelimesi ile ifade edilir. Evharistiya, Yunanca bir kelimedir. "Tanrı'ya şükür etme işi" anlamına gelir³. Terim olarak ise, Hz. İsa'nın son akşam yemeği hatırasına Hristiyanlarca kutlanan bir ayini ifade eder. Snotik İncillerden, Matta İncilinde İsa'nın son akşam yemeği şöyle anlatılır: "Onlar yemek yerlerken, İsa ekmek aldı, şükran duası edip parçaladı ve şakırlara verdi ve dedi: Alın, yiyin, bu benim bedenimdir. Ve bir kâse alıp şükretti ve onlara vererek dedi: Bundan için. Çünkü bu benim kanım, günahların bağışlanması için bir çokları uğrunda dökülen ahdin kanıdır. Fakat ben size derim: Babamın melekûtunda sizinle taze olarak onu içeceğim o güne kadar, ben asmanın bu mahsülünden artık içmeyeceğim."⁴ Ekmek-Şarap ayini için temel olarak alınan Pavlos'un açıklamaları ise şöyledir: "Çünkü size teslim ettiğimi ben Rabbimden aldım; Rab İsa ele verildiği gece, ekmek aldı ve şükrettikten sonra, kırdı ve dedi: Bu sizin için olan benim bedenimdir; bunu benim zikrim için yapın. Böylece de akşam yemeğinden sonra, kâseyi aldı ve dedi: Bu kâse benim kanımda bir ahittir; her kere içtikçe, benim zikrim için bunu yapın. Çünkü bu ekmeği her yediğiniz, kâseyi içtiğiniz zaman, kendisi gelinceye kadar Rabbin ölümünü ilan edersiniz."⁵ Bu olay, Matta, Markos, Luka ve Pavlos için İsa'nın bedenine ve kanına iştirak etmemiştir.

Snotik İncillerde, İsa'nın bedenine ve kanına iştirak etme şeklinde olan bu olay, Yuhanna İncilinde daha geniş bir anlam ifade eder. Yuhan-

* Bu ayin için "Evharistiya" kelimesi daha çok Katolik Hristiyanlar tarafından kullanılır. Protestanlar "La Cene" (Yemek, İsa'nın yemeği) kelimesini kullanmayı tercih ederler.

3. G. Jacquement, "Eucharistie", Catholicisme, Paris 1995, 630.

4. Matta, XXVI/26-29; Markos, XIV/22-25 ve Luka, XXII/19-21'de buna çok yakın ifadelerle olay anlatılmıştır.

5. I. Korintoslulara, II, 23-25.

na, İsa'nın şahsında "hayat ekmeği", Yahudilerin çöldeki yiyeceklerinden (manne) daha üstün bir yiyecek olduğunu açıklar;⁶ İsa'nın eti ve kanı ebedi hayatı sağlayan ve devam ettiren ruhi bir yiyecektir. Yuhanna İncilinde bu husus şöyle anlatılır: "Doğrusu ve doğrusu size derim: İnsanoğlunun etini yiyip kanını içmedikçe, kendinizde hayat yoktur. Benim etimi yiyip kanımı içenin ebedi hayatı vardır; ben de onu son günde kıyam etti-receğim. Çünkü benim etim hakiki yiyecek ve kanım hakiki içecektir".⁷

Ekmek-Şarap Ayini, Hıristiyanlığın Yahudilikten tevarüs ettiği bir ibadettir. Bu, Yahudilik'teki, Fısıh yemeğinden gelen ve insanların aynı masa etrafında oturma olayına eşlik eden mistik kardeşlik birliğinden etkilenmiş bir ayinidir (La cène). Başlangıçta basit olarak ekmek bölmeyi gerektirirken⁸ daha sonra, bir ibadetin merkezi olmuştur.⁹ Bu ayine, put-perestlere Hıristiyanlığı yaymak için, Pavlos tarafından "sır" niteliği kazandırıldığı da ileri sürülmektedir. Daha önceki inançlarından dolayı put-perestler, merasimsiz bir dini tasavvur edemiyorlardı. Pavlos, daha önce Mesih ile Hıristiyanların birliğinin sembolü olan bu ayin ile Mesih'in haça gerilmesi arasında bir bağ kurdu. Ayindeki ekmek ve şarap unsurları bir sır haline geldi. Bunu günahlara bir kefarete, Tanrı'ya yaklaşma haline getirdi.¹⁰

1. Ekmek Şarap Ayini Hakkında Temel Metinler

Ekmek Şarap Ayini hakkında ilk temel metin, Fransa'da yaşayan ve ekmek ve şarabın cevher değişimini (Transubstantiation) inkar eden, Evharistiya'da İsa'nın gerçek bedeninin olmadığını iddia eden Berenger'e 11 Şubat 1079 da Roma Konsilinde yaptırılan İman ikrarıdır. Bu ikrara göre Berenger, Evharistiya'da, takdis edilmeye ekmek ve şarabın İsa'nın gerçek eti ve kanı olduğunu kabul ediyor.¹¹

Papa III. Innocent 1202'de Lyon eski Başpiskoposuna gönderdiği mektupta ilk defa "transubstantiation" tabirini kullanmıştır.¹² 1208'de, yine III. Innocent, Tarragone Başpiskoposuna gönderdiği mektupta, Evharistiya ile ilgili doktrini daha da pekiştirmiş, ekmek ve şaraptan "kurban" olarak söz etmiştir. Ayrıca bu mektubunda, Evharistiyayı geçerli

6. Yuhanna, VI/31-35.

7. Yuhanna, VI/53-55.

8. Resullerin İşleri, II/42.

9. Henry Duméry, Phénoménologie et Religion, P.U.F., Paris 1962, 52.

10. Ali Erbaş, Hıristiyan Ayinleri, Nun Yayıncılık, İstanbul 1998, 170-171.

11. La Foi Catholique, traduction et présentation de Gervais Dumeige, Editions de L'orante, 399.

12. La Foi Catholique, 400.

olarak kutlamak için Ruhbanlık vasfına sahip birinin gerekliliği üzerinde durmuştur¹³.

1215'te IV. Latran Konsilinde, daha önce III. Innocent'in mektubunda bahsettiği "transsubstantiation" tabiri, Konsil metinlerine ilk defa girmiştir¹⁴.

1418'de, Papa V. Martin'in genelgesi ile, Hus taraflarına karşı, rahip tarafından takdis edildikten sonra, ekmeğe ve şarapta her birinde İsa'nın vücut, kan, ruh ve ilahlıkla tam olarak bulunduğu dair yeni bir açıklama yapılmıştır¹⁵.

Floransa Konsilinde (1439) bir defa daha, Ekmek-Şarap Ayininin mahiyeti hakkında karar alınmıştır. Bu karar, Ermenilerin Ekmek-Şarap ayininde şaraba su katmamalarına karşı alınmıştır. Evharistiya'da kullanılacak şaraba biraz su katmak gerektiği üzerinde durulmuş ve buna İsa'nın çarmıha gerildiğinde böğründen su ve kan aktığına dair Yuhanna İncilindeki ifade¹⁶ delil olarak gösterilmiştir. Ayrıca bu konsilde, şarabın ve ekmeğin bütününde İsa'nın bedeninin ve kanının bulunduğu gibi, her parçasında da bulunduğu inancı tekrar edilmiştir¹⁷.

Yukarıda belirtildiği gibi, Kilise'ce Evharistiya konusunda yapılan açıklamalar ve Konsil kararları, belirli sebeplere dayanmaktadır. 1439'da Floransa konsilinde alınan karardan sonraki Evharistiya konusundaki ilk konsil kararı Trente Konsilinde (1545-1563) alınmıştır. Bu karar, doğrudan doğruya Reformcuları hedef almıştır. Bu yüzden, Trente konsilinde alınan kararlar Katolik Kilisesi'nin resmî görüşünü yansıtmaktadır.

2. Katolik Kilisesi'nin Evharistiya Konusundaki Görüşleri

Katolik Kilisesi'nin Evharistiya konusundaki görüşü, büyük ölçüde, daha önceki konsil kararlarına ve Papaların genelgelerine dayanır. Trente konsilinde, daha önceki kararlar yeniden tanımlanarak sistematik hale getirilmiştir. Bu konsilde, Evharistiya konusundaki kararlar iki ayrı oturumda, 1551 ve 1562'de kabul edilmiştir. Bu konsilin önceki oturumunda Evharistiya'da İsa'nın gerçekten varolduğu ve "transsubstantiation" anlayışı sonraki oturumunda da Evharistiya'nın "kurbanlık" mahiyeti hakkında karara varılmıştır. Bu bakımdan, Katolik Kilisesi'nin, İsa'nın gerçek olarak Evharistiya'da hazır bulunması ve Evharistiya'nın kurbanlık mahiyeti hakkındaki görüşleri ayrı ayrı ele alınacaktır.

13. La Foi Catholique, 400-401.

14. La Foi Catholique, 401.

15. La Foi Catholique, 402.

16. Yuhanna, XIX/34.

17. La Foi Catholique, 401-403.

a. İsa'nın Evharistiya'da Gerçek Olarak Hazır Bulunması ve "Transsubstantiation-Cevher Değişimi" Anlayışı

Trente konsilinin 13. oturumunda alınan kararda, Evharistiya'da ekmeğe ve şarabın takdisinden sonra İsa'nın gerçek tanrı ve gerçek insan olarak, hakikat olarak (vraiment) ve gerçek olarak (reellement) mevcut olduğu vurgulanmıştır. Bu anlayış ile, onun, göklerdeki Baba'nın sağında bulunması arasında Tanrı'ya mümkün olacağından dolayı çelişkinin bulunmadığı üzerinde durulmuştur¹⁸.

Konsilin 13. oturumunda, daha önce konsil metinlerinde de geçmiş olan "transsubstantiation" anlayışı da çok açık olarak şu şekilde tanımlanmıştır: "Çünkü İsa, Kurtarıcımız, ekmeğin türü altında onun gerçek bedenini sunduğunu (Matta 26, 26; Markos 14, 22; Luka 22, 19; I. Kol. 11, 24), her zaman Tanrı'nın Kilisesi'nde var olan bu kanaati, Konsil yeniden ilan ediyor; ekmeğin ve şarabın takdis edilmesiyle ekmeğin bütün cevherinin Rabbimiz İsa'nın bütün cevherine ve şarabın bütün cevheri onun kanının cevherine dönüşmesi gerçekleşiyor; bu dönüşümü, Katolik Kilisesi yerinde ve doğru olarak transsubstantiation olarak adlandırıyor."¹⁹

Katolik Kilisesi'ne göre, Evharistiya ayininde, kullanılan ekmeğe ve şarap, İsa-Masih'in bedeni ve kanı ile değiştirilir. İsa tümüyle ve parçalanmamış olarak orada hazır bulunur. Rahip, kutsal sözcükleri söyledikten, yani takdis ettikten sonra, ekmeğe şarap artık yoktur ve o andan itibaren ekmeğe ve şarap, İsa'nın tapınılacak bedeni ve kanıdır²⁰.

Trente konsilinin bu oturumunda ayrıca, Evharistiya sakramentinde, İsa-Masih'in ilahlığıyla ve ruhuyla birlikte tamamen beden ve kanının bulunduğunu reddeden, onun sadece belirti (ut in signo) veya simge (figura) veya etkisiyle (virtute) bulunduğunu iddia edenler de lanetlenmiştir. Aynı şekilde "transsubstantiation-cevher değişimi" anlayışını reddedenler de lanetlenmiştir²¹.

b. Katolik Kilisesi'nin Evharistiya'nın Kurbanlığı Konusundaki Görüşleri

Katolik Kilisesi'nin Reformcularla en büyük ihtilafı, Evharistiya'nın "kurbanlık" mahiyeti üzerinedir. Katolik Kilisesi'ne göre Tanrı, İsa'dan

18. La Foi Catholique, 405.

19. La Foi Catholique, 407.

20. Hıristiyan İnancı, Derleyenler P. Xavier Jacob, P. Luigi Iannitto, Nilay Hıdıroğlu, İstanbul 1994, 310.

21. La Foi Catholique, 409-410.

önce gerek Nuh ile²² gerekse İbrahim ile²³ kurban edilecek yiyeceklerle ilgili anlaşmalar yapmıştı. Bu, aynı zamanda paylaşmak anlamına geliyordu; çünkü kurbandan herkes yiyordu. Yahudiler, Fısh Bayramında kuzu ve mayasız ekmeği paylaşırken, Yahve'nin kendi seçtiği halkı için yaptıklarını gelen kuşaklara aktarıyorlardı. Tanrı'nın halkı, yemeği paylaşırken Rabbi ile olduğunu biliyordu. Onunla yaptıkları anlaşmayı yeniliyorlardı²⁴.

Son yemeğinde İsa, yeni bir anma kurbanı yerleştirdi. O, gerçek bir "Tanrı Kuzusu"²⁵ idi. O, sadece bir halkı tutsaklıktan kurtarmıyor, tüm insanlığı günaha tutsaklıktan kurtarmak istiyordu. Fısh yemeği gibi, Evharistiya sakramenti de, hem kurban hem de kutsal yemektir²⁶. Daha önceki kurbanların bir çoğunda olduğu gibi, İsa'nın antlaşma kurbanında da kan döküldü ve İsa'nın akıttığı bu kan, her zaman mevcuttur²⁷.

İsa, kurban olmak suretiyle ilahî hayatın bedelini ödemiştir. Bu bakımdan kurban tektir. Bununla beraber, yeniden sunulmakla kurban tekrarlanır²⁸. Her Evharistiya ayininde İsa tekrar ölüp dirilmez, onun kurbanı canlandırılır. Evharistiya'da İsa, hem Başkâhin hem de kurbandır. Evharistiya kurbanı hem yaşayanların hem de ölümlerin manevî ihtiyaçları için yapılabilir²⁹.

Katolik Kilisesi'nin Evharistiya'nın kurbanlığı konusundaki görüşleri, Trente konsilinin 22. Oturumunda (17 Eylül 1562) netleşmiştir. Bu Konsilde, Evharistiya'nın kurbanlığı vurgulanmış ve İsa'nın Haç'a gerilişinden başka kurban kabul etmeyen ve Evharistiya'nın kurban özelliğini reddeden Luter, Melanchton ve Kalven'in tezleri mahkum edilmiştir.

Bu Konsilde, İsa'nın Haç'a gerilerek, herkese ebedî kurtuluşu gerçekleştirmek için öldüğü, son yemeğinde Kilise'ye, sevgili eşine, görünür bir kurban bıraktığı üzerinde durulmuştur. Fısh yemeğinde İsrailoğullarına Mısır'dan çıkışlarını³⁰ hatırlatan yemek gibi kendisinin bu dünyadan Baba'sına geçişini hatırlatan yeni bir Fısh yemeği yerleştirdiği belirtilmiştir³¹.

22. Tekvin VIII/20; IX/9-10.

23. Tekvin, XV/9-18.

24. Bkz. Hıristiyan İnancı, 300.

25. Yuhanna, I/29.

26. Hıristiyan İnancı, 301.

27. Hıristiyan İnancı, 303.

28. Hıristiyan Öğretisi, Derleyenler Xavier Nuss- Hakkı Demirel, İstanbul 1994, 87.

29. Hıristiyan İnancı, 303.

30. Çıkış, XII/1-51.

31. La Foi Catholique, 415-416.

Evharistiya'nın ölümler ve diriler için görünür bir kurban olduğu Konsil'de şu şekilde karara bağlanmıştır: "Çünkü, Kudas ayininde gerçekleştirilen bu ilahî kurbanda, Haç auteli üzerinde kanlı bir tarzda İsa'nın kendini bizzat "bir defa sunması"³², kansız bir şekilde vardır ve kurban edilir. Kutsal Konsil, bu kurbanın gerçekten Tanrı rızası için olduğunu öğretir... Bu bir ve aynı kurbandır"³³.

Konsil'de ayrıca, Evharistiya'da Tanrı'ya gerçek, otantik bir kurban sunulduğunu kabul etmeyenler, Haç'ta gerçekleştirilen kurbanın basit bir hatırası olduğunu savunanlar ve bu kurbanın Tanrı rızası için olmadığını söyleyenler lânetlenmiştir³⁴.

II. Vatikan Konsilinde de Evharistiya'nın kurbanlığı üzerinde durulmuş ve şöyle denilmiştir: "Bütün Hıristiyan yaşamının kaynağı ve doruğu olan Ökaristi (Evharistiya) Kurbanı'na katılarak, Peder Tanrı'ya, Tanrısal Kurbanlık Mesih-İsa'yı ve onunla birlikte kendilerini de sunmaktadır."³⁵

Katolik Kilisesi'nin, II. Vatikan Konsilinde olduğu gibi, Evharistiya'nın kurbanlık özelliği olduğu inancını devam ettirdiği, Papa VI. Paul ve Papa II. Jean-Paul'un açıklamalarından da anlaşılmaktadır. Papa VI. Paul bu konuda şöyle demektedir: "Çarmıha gerilme kurbanının ve bunun kurtarıcı gücünün kansız biçimde yeniden oluşturulmasında İsa, Evharistiya Ayininde kurban edilir. Bu oluşum, kutsama sözcükleri aracılığıyla onun sakramente ekmek ve şarap görünümünde hazır bulunmaya başlaması ile olur. O, inananların manevî gıdası olur."³⁶ Papa II. Jean-Paul ise bu konuda şöyle demektedir: "Evharistiya, özellikle bir kurbandır: Bizim inandığımız ve Doğu Kiliselerinin açıkça söyledikleri gibi, Kurtuluş kurbanı ve aynı zamanda Yeni Ahid'in kurbanıdır"³⁷.

3. Evharistiya Konusunda Lutercilerin Görüşleri

Luterciler, Ekmek-Şarap Ayininde İsa'nın gerçek olarak bulunması konusunda, diğer Protestanların görüşlerinden daha çok, Katolik Kilisesi'nin görüşlerine yakındır denilebilir. Luterci gelenek, Evharistiya Ayininde, ekmek ve şarapta İsa'nın gerçek olarak mevcut olduğunu kabul et-

32. İbranilere, IX/27.

33. La Foi Catholique, 416.

34. La Foi Catholique, 419.

35. Tanrı'nın Ailesi, Latince'den Türkçeye çeviren Vincenzo R. Succi, 31; Lumen Gentium, 11.

36. Paul VI, La Doctrine et Le Culte de La Sainte Eucharistie (Mysterium Fidei), Vati- can 3 Septembre 1965, s.26, nu.34.

37. Jean-Paul II, Le Mystère et le Culte de la Sainte Eucharistie, Editions Paulines, Montréal 1980, s.17, nu.9.

mekle birlikte, Katolik Kilisesi'nin "transsubstantiation-cevher değişimi" anlayışını kabul etmezler. İsa'nın Haç'ta kurbanlığından başka kurban kabul etmedikleri için, Evharistiya'nın, Tanrı rızası için kurban olmadığı görüşünü ileri sürerler.

Luter, Küçük Kateşizm'inde, Evharistiya konusunda ekme ve şarap altında İsa-Mesih'in gerçek kanının ve gerçek bedeninin olduğunu bu ayinin İsa tarafından kurulduğunu, Hıristiyanların günahtan kurtulmak için ondan yemeleri gerektiğini belirtmiştir³⁸.

Büyük Kateşizm'inde Luter, Küçük Kateşizm'de kısaca belirttiği Ekme-Şarap Ayini konusundaki görüşlerini daha geniş bir şekilde açıklıyor. Buradaki açıklamalar, bir bakıma, o dönemde diğer Reformcular tarafından ileri sürülen değişik tezlere de cevap niteliğindedir. Luter, Evharistiya Sakrementi nedir? sorusuna şöyle cevap veriyor; "Bu, Rab İsa'nın gerçek bedeni ve gerçek kanının ekmeğin ve şarabın içinde ve altında olmasıdır. İsa'nın sözü, bize, Hıristiyanlara ondan yememizi ve içmemizi emrediyor."³⁹

Luter, Ayinde söylenmesi gereken sözlere büyük önem veriyor ve bu sözlerden sonra, ekme ve şarabın sıradan olmaktan çıktığı üzerinde duruyor. Burada özellikle, "bu benim bedenimdir"⁴⁰ sözünü sembolik olarak kabul eden Zwingli'ye cevap niteliğinde olarak sözün önemini belirtiyor ve bu sözleri basit anlamı ile anlamak gerektiğini vurguluyor⁴¹.

Luterci Kiliselerce önemli kabul edilen metinlerden Ausbourg İman Açıklaması'nda⁴², Ekme-Şarap Ayininde ekme ve şarap türü (espece) altında İsa'nın gerçek (vrai) bedeni ve gerçek kanının, gerçek olarak (veriteblement) bulunduğu ve bunun aksi doktrinlerin⁴³ reddedildiği ifadeleri

38. Martin Luther, *Le Petit Catéchisme*, Edité par la Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure en Alsace et en Lorraine, tarih yok, 42-43.

39. Martin Luther, *Le Grand Catéchisme*, La Foi des Églises Luthériennes, Confessions et Catéchismes, Texte Publiée par André Birmelé et Marc Lienhard, Éditions du Cerf, Paris 1991, s.400, nu. 834.

40. Matta, XVI/26.

41. *Le Grand Catéchisme*, 400-403.

42. Ausbourg İman Açıklaması, Luter'in yakın arkadaşı ve Luterci Kiliselerin oluşmasında önemli etkisi olan Philippe Mélancthon tarafından, dini problemleri çözmek ve Avrupa için tehlike olarak gördüğü Türkler problemini halletmek isteyen İmparator Charles Quint'e, Katoliklerin görüşlerine karşı Protestanların görüşlerini açıklamak için takdim edilmek üzere 25 Haziran 1530'da kaleme alınmıştır. Ausbourg İman Açıklaması, Luterci Kiliselerin İman konusunda en önemli metinlerinden biridir. (Bkz. *La Foi des Églises Luthériennes, Confessions et Catéchismes, Texte Publiée par André Birmelé et Marc Lienhard, Éditions du Cerf, Paris 1991, 35*).

43. Burada da doktrinden kasıt, Zwingli'nin görüşleridir.

yer almaktadır⁴⁴. Yine Lutercilerin temel metinlerinden olan Ausbourg İman Açıklaması'nın Savunması⁴⁵ adlı eserde, İsa'nın son yemeğinde söylediği sözlerin sembolik olarak açıklanmasının yolunu kapamak için, İsa'nın bedeninin ve kanının, görünen şeyler olan ekmeğe ve şarapla, gerçek olarak ve cevher olarak bulunduğu görüşü yeralmaktadır⁴⁶. Ayrıca bu eserde, İsa'nın Evharistiya'da bulunduğu sadece Romen Kilisesi tarafından değil, Ortodoks Kiliselerce de kabul edildiği vurgulanmaktadır⁴⁷.

Luter, Katolik Kilisesi'nin "transsubstantiation-cevher değişimi" anlayışına karşı görüşlerini, Smalkade Maddeleri'nde⁴⁸ açıkça ortaya koymuştur: "Transsubstantiation'a gelince, biz, 'ekmek ve şarap tabii cevherini kaybediyor, gerçek ekmeğe kalmıyor, sadece ekmeğin şekli ve rengi kalıyor' şeklindeki Sofistlerin (Katolik Kilisesi'nin görüşü) öğrettikleri incelikleri hesaba katmıyoruz. Zira, Kutsal Metne uygun olan, ekmeğin ekmeğe olarak da mevcut olduğudur. Pavlos "kırdığımız ekmeğe" ve "öylece ekmeğe yesin"⁴⁹ derken buna işaret ediyor"⁵⁰

Luter'in 1546'da ölümünden sonra, bir çok münakaşa ve münazara Luterciler arasında bölünmelere yolaçtı. Tartışma konularından birini de Evharistiya'nın mahiyeti teşkil ediyordu. Bu konuda, özellikle iki grup karşı karşıya gelmişti. Bunlardan birisi, Philippe Malenchtion taraftarı olduğunu ileri süren ve Kalvenist anlayışa yakın görüşe sahip olanlardır. Bunlar, "Filipist" olarak adlandırılıyorlardı. Diğerleri de koyu Lutercilerdi. Bir çok siyasî ve dinî otorite, bu ayrılıkları ve tartışmaları gidermek is-

-
44. Philippe Melancthon, Confession d'Ausbourg, La Foi des Églises Luthériennes, Confessions et Catéchismes, Texte Publié par André Birmelé et Marc Lienhard, Éditions du Cerf, Paris 1991, s.61, nu.34.
 45. Ausborg İman Açıklaması'nın Savunması, Ausborg İman Açıklamasına Katolik Kilisesi mensuplarının karşı çıkmalarından dolayı, Charles Quint tarafından yine Melancthon'a yazdırılmıştır. Latince versiyonu Mayıs 1531'de yayınlanmıştır. (Bkz. La Foi des Églises Luthériennes, 97).
 46. Philippe Melancthon, L'Apologie de La Confession d'Ausbourg, La Foi des Églises Luthériennes, Confessions et Catéchismes, Texte Publié par André Birmelé et Marc Lienhard, Éditions du Cerf, Paris 1991, s.163, nu.195.
 47. L'Apologie de La Confession d'Ausbourg, s.164, nu.195.
 48. Papa III. Paul'un 2 Mayıs 1536'da yayınladığı bir genelgeye karşı cevap vermesi için Prens Jean Frédéric tarafından Luterdan istenmiştir. Luter, kendisinden istenen bu metni, 3 Ocak 1537'de Prens Jean Frédéric'e takdim etmiştir. (La Foi des Églises Luthériennes, Confessions et Catéchismes, Texte Publié par André Birmelé et Marc Lienhard, Éditions du Cerf, Paris 1991, 252-253).
 49. I. Korintlulara, X/16.
 50. I. Korintlulara, XI/28.
 51. Martin Luther, Les Articles Smalkade, La Foi des Églises Luthériennes, Confessions et Catéchismes, Texte Publié par André Birmelé et Marc Lienhard, Éditions du Cerf, Paris 1991, s.271, nu.443.

tedi. Bunun için bir çok toplantı yapıldı. Nihayet 1580 yılında, "La Formule de Concord" olarak adlandırılan bir metin üzerinde geniş ittifak sağlandı⁵².

Concord Formülü adlı metinde, Ausbourg İman Açıklaması'nın bazı kimseler tarafından yanlış yorumlandığı anlatılmaktadır. Bu kimselerin, Evharistiya'da İsa'nın, bedenini ve kanını ekmek ve şarapla manevî olarak verdiği görüşünde olduğu belirtilmektedir. Küçük Kateşizm, Büyük Kateşizm ve Luterci geleneğin diğer eserlerinden örnek verilerek, İsa'nın gerçek bedeni ve kanının ekmek ve şarapla ağız yoluyla bedensel olarak alındığı görüşü açıklanmaktadır⁵³.

İsa'nın "alınız ve yiyiniz, bu sizin için verilen benim bedenimdir"⁵⁴ sözünü akla uygun değildir diyerek yorumlayanlara cevap verilmektedir. İsa'nın bu sözünün, basit anlamı ile anlamının gereği vurgulanmakta ve Hz. İbrahim örneği⁵⁵ verilerek konuya açıklık getirilmektedir. Tanrı'nın İbrahim'den oğlunu kurban etmesini istemesinin akla, ilahî kanuna aykırı olmasına rağmen, İbrahim'in bunu tartışmadığı, bunun üzerinde akıl yürütmediği ve Tanrı'ya itaat ettiği belirtilmektedir⁵⁶.

Formül'ün sonunda, diğer konular yanında, Ekmek-Şarap Ayininde, İsa'nın mevcut olması ve kurbanlığı ile ilgili olarak maddeler halinde açıklamalar yapılmaktadır. Burada Katolik Kilisesi'nin "transsubstantiation-cevher değişimi" anlayışı reddedilmekte, Evharistiya'nın ölümler ve diriler için kurbanlığını savunmanın şirk olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca, İsa'nın bedeninin ve kanının manevî olarak alındığını iddia edenlerin görüşleri, Evharistiya'da, ekmek ve şarabın, var olmayan İsa'nın bedeninin hatırası olduğu görüşleri ve nasıl ki ekmek ve şarap bedenin gıdası ise, İsa'nın maddî olarak mevcut olmayan bedeninin de ruhun manevî gıdasıdır fikri de reddediliyor⁵⁷.

Yukarıda izah edildiği gibi Luterci gelenek mensupları, İsa'nın gerçek bedeni ve kanının Evharistiya'da gerçek olarak bulunduğunu kabul etmekle birlikte, ekmek ve şarabın cevherinin değişmediğine; ancak, İsa'nın bedeninin ve kanının cevher olarak da bulunduğuna inanırlar. Böylece, Katolik Kilisesi'nin "transsubstantiation" anlayışı karşısında

52. La Formule de Concord, La Foi des Églises Luthériennes, Confessions et Catéchismes, Texte Publié par André Birmelé et Marc Lienhard, Éditions du Cerf, Paris 1991, 411-509.

53. La Formule de Concord, s.494, no.1033-1034.

54. Matta, XXVI/26.

55. Tekvin, XXII/1-13.

56. La Formule de Concord, s.498-499, no.1043-1045.

57. La Formule de Concord, s.506-508, no.1060-1068.

"consubstantiation" görüşünü kabul ederler ekmeğe ve şarabın cevheri ile İsa'nın bedeni ve kanının cevherinin birlikte bulunduğu inancıdır.

Luterci Kiliseler, Evharistiya'nın dua ve iyi işler gibi bir kurban niteliğini kabul etmelerine rağmen, bunun Tanrı rızası için kurban olduğu fikrini reddederler⁵⁸.

4. Evharistiya Konusunda Zwingli'nin Görüşleri*

Zwingli'nin görüşü, aynı zamanda bu geleneğin savunucularından olan C. Colampade'nin görüşüdür. Zwingli, İsa'nın göğe yükselmesinden sonra, bedensel olarak yeryüzünde hiç bir zaman bulunmadığını ileri sürer. Ona göre, İsa'nın yeryüzündeki varlığı ruhidir. Ona göre Kutsal Ruh, imanda iş görür ve İsa'yı inananın ruhunda hazır eder⁵⁹.

Zwingli'ye göre sakramentin gayesi, yaşanan ve içten hissedilen bu var olmayı dışa vurmak ve açıklamaktır. Bu, kederi açıklamak ve dışa vurmak için yas tutmaya benzer. Ekmeğe ve şarap, kesinlikle İsa'nın hazır bulunmasının bir taşıyıcısı, vasıtası değildir. Onlar, ancak işaretlerdir (signes). İsa'nın Kutsal Perşembe, de söylediği "bu benim bedenimdir..." sözünü, "bu benim bedenimi işaret eder" şeklinde anlamak gerekir. İsa'nın "iyi çoban benim"⁶⁰ veya "ben kapıyım"⁶¹ sözlerinin anlaşıldığı şekilde literer değil, yorumlayarak anlamak gerekir⁶².

Zwingli'ye göre, Evharistiya'nın kurbanlık niteliğinin olması, hiç bir şekilde söz konusu değildir. Bu, insanların İsa'nın ne olduğunu ve onlar için neler yaptığını ilan etmek için topluca yapılan bir ayindir⁶³. Ancak Zwingli'ye göre Evharistiya (La Cene), kutsal bir ayindir ve saygı ve saygınlık ister⁶⁴. Ona göre lütf ve af, sakramentten önce gelir. İsa ile bağlantı, Kutsal Ruh ile yapılabildiği maddi bir desteğe ihtiyaç yoktur. Vaftiz ve Evharisti'nin iç ve şahsî bir değeri yoktur. O, Kilise'ye aidiyetin şahitliğidir⁶⁵.

58.

André Gounelle, "La Cène et La Réforme", Le Protestantisme Ce qu'il Est-Ce Qu'il N'Est Pas, La Cause, Carrières-sous-Poissy 1990, 81-82.

* 1549'da, Kalven ile Bullinger arasında, Evharistiya konusunda mutabakata varıldıktan sonra, Kalven geleneği ile Zwingli geleneği, Kalvenciliğin baskın olduğu, bir mezhebin iki kolu haline gelmiştir. Bununla beraber, Evharistiya konusunda kendine has görüşleri olmasından dolayı, Zwingli'nin görüşleri ayrı başlık halinde ele alınmıştır.

59. Gounelle, 82.

60. Yuhanna, X/11, 14.

61. Yuhanna, X/8.

62. Gounelle, 82-83.

63. Gounelle, 83.

64. Gounelle, 88.

Zwingli, "sacramentum" kelimesinin ilk dönemindeki anlamından yola çıkarak, ayini askerî birliğe katılmaya benzetir. Bu bakımdan Ekmek Şarap Ayini ile fert, kendisinin İsa'nın ordusuyla bir asker gibi birleşmiş olduğunu dışa vurur. Sakrement, inananın İsa ile ilişkisini değil, inananın Kilise ile ilişkisini kurar⁶⁵.

5. Kalvencilerin (L'Église Reformée), Evharistiya Hakkındaki Görüşleri

Kalvencilerin görüşleri, Reformcu Kiliselerden olmasına rağmen, Lutercilerden ayrılır. Kalven'in Evharistiya konusundaki görüşleri, İsa'nın bedeninin ve kanının gerçek olarak Ayin esnasında bulunduğunu savunan Luter ile, ekmeğin ve şarabın, hiç bir şekilde İsa'nın Ayin'de hazır bulunmasının taşıyıcısı olmadığını iddia eden Zwingli arasındadır.

Kalven, Ekmek Şarap Ayinini İsa'nın bıraktığı en önemli sakrament olarak görür. Bundan dolayı da şeytanın en çok bu sakrament konusunda Hristiyanlar arasına yanlışlıklar soktuğunu düşünerek, kendisini bu hataları gidermek için görevli sayar⁶⁷.

Kalven, öncelikle, ekmeğin ve şarabın işaret ettiği anlam üzerinde durur. Evharistiya'daki ekmeğin ve şarabın, İsa'nın, kurban olarak vücudunu bir defa sunması ve insanların günahlarına bedel olarak kanını bir defa dökmekle, ekmeğin ve şarabın insanlara tasdik edilmesini ve bunun meyvelerinden insanların faydalanmasını ifade eder⁶⁸. Takdis edildikten sonra, ekmeğin ve şarabın cevher değiştirilerek İsa'nın bedeni ve kanına dönüşmez⁶⁹. Sakrementlere has olan, ruhî olanı görünür işaretlerle göstermektir. Evharistiya'nın ruhî gerçeği budur. Ruhların beslemek için, İsa-Mesih'in eti insanlar için yiyecek, kanı içecektir. Şayet Evharistiya işaret olarak buna cevap vermiyorsa sakrament de yoktur⁷⁰.

Kalvenci Kiliselerin görüşüne göre, Ekmek Şarap Ayini, İsa-Mesih ile birliğin şahitliğini yapar. İsa, insanlar için sadece bir defa ölüp dirilmekle kalmamakta, bu Ayin ile, insanları eti ve kanı ile beslemeye devam etmektedir. İnsanlar bu Ayin ile İsa'nın hayatına ortak olur. Her ne kadar

65. Gounelle, 89.

66. Gounelle, 89-91.

67. Jean Calvin, *Petit Traité de la Sainte Cène de Notre Seigneur Jesus-Christ*, Paris 1959, 43.

68. *Le Catechisme de l'Église de Genève, Confession et Catechismes de la Foi Reformée, Labor et Fides*, Cenevre 1986, 101-103, Nu. 347-348. Kalven, bu eseri, Strazburg'dan Cenevre'ye dönüşünde (1541) Strazburg'da ulaştığı tecrübeler sonucunda yazmıştır. Reform esaslarını Cenevre'de yerleştirmek amacıyla diyalog şeklinde kaleme aldığı bu eser, dinî kanunlardan ziyade, iman esaslarını iltiva eder.

69. Jean Calvin, *Petit Traité de la Sainte Cène*, 48.

70. Jean Calvin, *La Vrai Façon de Réformer L'Église Chretienne*, Labor et Fides,

İsa, bütün insanları yargılamaya gelinceye kadar gökte de olsa⁷¹ gizli etkiyle (vertu) ve Ruh'un anlaşılamazlığıyla insanları beslemekte, bedeninin ve kanının cevheriyle yaşatmaktadır. Bu, manevî olarak yapılıp ve insanların anlamasının fevkindedir, gökseldir. Evharistiya'da verilen ekmeğe ve şarap insanları için manevî yiyecek olarak hizmet eder⁷².

İsa, Ekmeğe Şarap Ayininde maddî olarak bulunmasa da, onun bütün insanlara, hatırasında bu ekmeğe yenilmesini ve şaraptan içilmesini buyurmasından dolayı, insan gözleri ile, koparılan ekmeğe ve sunulan kupada, onun haça gerilmesini ve kanını dökmelerini görür. İsa'nın bedeninin ve kanının işaretleri olarak kendisine Ayin'de verilen ekmeğe yerken ve şaraptan içerken onun ebedî hayat için haça gerilen bedeni ve dökülen kanı ile ruhunu besler, hararetini söndürür⁷³. İnsan, her ne kadar, Evharistiya'da İsa'nın bedeni ve kanı ile manevî olarak beslense de, ekmeğe ve şarap, İsa'nın gerçek bedeni ve kanı olmaz. Nasıl ki, Vaftiz esnasında su değişmiyorsa, Ekmeğe Şarap Ayini sırasında da ekmeğe ve şarap değişmez; fakat onda bir işaret, ilahî bir alamet vardır⁷⁴.

İsa, beden ve kandan sebepsiz bahsetmiyor, nasıl ki ekmeğe ve şarap, insanın bedenini şimdiki hayatta besliyorsa, onun haça gerilmiş bedeni ve dökülmüş kanı da ebedî hayat için ruhun gerçek yiyeceği ve içeceği. Onun bedeni ve kanına Kutsal Ruh'un işi ile iştirak ediliyor; kutsal işaretler, onun hatırasına bedeninin ağzı ile kabul ediliyor⁷⁵.

Ekmeğe Şarap Ayini konusunda en ayrıntılı bilgileri "La Confession Helvétique postérieure" ihtiva etmektedir. Bu metin, 1549'da, Kalven ile Bullinger arasında Evharistiya konusunda varılan mutabakattan sonra, Kalvenci geleneğin önemli metinlerinden biri haline gelmiştir. "La Confession Helvétique postérieure" ortaya çıktığında, Reformcu Kiliseler, Luterci Kiliseler ve Kalvenci Kiliseler olmak üzere, iki önemli guruba ayrılmıştı. Luterci Kiliselerin içinde, Luterci ve Melançoncu iki görüş bulunuyordu. Kalvenci geleneğe ise Zwingli ve Kalvenciler bulunuyordu. Bu dönemde, daha önce, Luterciliğin Katoliklik aleyhine yayıldığı bölgelerde, Kalvencilik yayılmaya başlamıştı. Bu yüzden bu iki Reformcu gelenek birbiri ile kıyasıya bir rekabete başlamıştı. Hatta, Kalvencilere kızan bazı Luterciler, "Kalvenci olmaksansa, Papacı (Katolik) oluruz" demeye başlamıştı. Kalvencilerin yeni yerlerde yerleşmelerinden dolayı, Katolik-

Genève 1957, 43-48.

71. Markos, XVI/19; Resullerin İşleri, I/2-11, III/21.

72. La Confession de Foi des Eglises Reformées de France, Confession et Catechismes de la Foi Reformée, 125-127.

73. La Catéchisme de Heidelberg, Confession et Catechismes de la Foi Reformée, 157-158, nu.75.

74. La Catéchisme de Heidelberg, 159, nu.78.

ler ve Luterciler olmak üzere iki mezhep kabul edilen bölgelerde, Kalvenciliğin inanç esaslarını derli toplu ele alan bir esere ihtiyaç duyuluyordu. Bunun üzerine Bullinger'den böyle bir eser yazması istendi. Bullinger'in bu isteğe karşılık olarak yazdığı "La Confession Helvétique Postérieure", önce İsviçre, daha sonra da Fransa, Macaristan ve Polonya'da Kalvenciliğin (L'Eglise Reformée-Reform Yapılmış Kilise) en önemli temel metni oldu.

"La Confession Helvétique Postérieure"da, Evharistiya esnasında İsa'nın etinin ve kanının içsel olarak alındığından ve onun kanının gerçek bir içecek, etinin gerçek bir yiyecek olduğundan bahsedilir. Ancak, yeme işinin birçok türleri vardır. Birisi bedensel yeme işidir. Bu durumda insan, eti ağzına alıyor, dişleri ile çiğniyor ve karnına gönderiyor. İsa'nın eti bedensel olarak yenemez⁷⁵.

İsa'nın bedeni ruhî olarak yenir. Ancak bunda et, ruha dönüşmez. Fakat bedensel olarak değil, ruhî olarak İsa-Mesih ile iletişim kurulur. İsa'nın bu çeşit etini yemek ve kanını içmek, kurtuluş için gereklidir. Bu olmadan kurtuluş mümkün değildir⁷⁶.

Bir de, İsa'nın bedeninin sakramental olarak yenmesi vardır. Bunda, İsa'nın bedeni, sadece içsel olarak ve ruhî olarak değil, dışsal olarak da, İsa'nın bedenini ve kanını görünür sakrament olarak da alınır. Bununla Kutsal Ruh, İsa ile iletişimi kurar ve Kilise'nin üyesi olma dışı vurulur⁷⁷. Evharistiya'daki ekmek ve şarap, İsa'nın gerçek bedeni ve kanı değildir. İsa, bedensel olarak ekmekte gizli değildir. Bundan dolayı, ekmek türü altında işaret alınır. Zira, İsa'nın bedeni göklerde, Baba'nın sağındadır. Bundan dolayı, ekmekte Rabbe tapmamak gerekir. İsa, Evharistiya kutlanan Kilise'sinde etkisiyle vardır⁸⁰.

Kalven, Evharistiya'nın kurban niteliği olduğunu kabul etmez. Çünkü ona göre İsa-Mesih tek kurbandır. Baba'sına haçta bedenini ve kanını insanların günahları için sunmuştur. Bu kurbanın tek kurban olarak kabul edilip de, Evharistiya'da onun yeniden gerçekleştirildiği fikrini de reddeder⁸¹.

75. La Catéchisme de Heidelberg, 159, nu.79.

76. Bkz. La Confession de Foi des Eglises Reformées de France, Confession et Catechismes de la Foi Reformée, 181-195.

77. La Confession Helvétique Postérieure, Confession et Catechismes de la Foi Reformée, 282-284.

78. La Confession Helvétique Postérieure, 284-285.

79. La Confession Helvétique Postérieure, 285-286.

80. La Confession Helvétique Postérieure, 286-287.

SONUÇ

Evharistiya konusunda, Katoliklerle Protestanlar arasındaki anlayış farklılıklarını ele aldığımız bu çalışmamız neticesinde, Protestanların da kendi aralarında inanç farklılığı bulunduğu ortaya çıkmıştır. Katolikler, kendi açılarından net bir anlayış ortaya koymuşlardır. Birincisi, Evharistiya'da İsa'nın gerçekten hazır bulunması ki bu, takdisden sonra ekmek ve şarabın cevherinin, İsa'nın gerçek etinin ve kanının cevherine dönüşmesi şeklinde olur. Bu anlayışı Katolikler, "transsubstantiation" terimi ile ifade ederler. Katoliklerin ikinci görüşü ise, Evharistiya'da, İsa'nın haçtaki biricik kurbanının tekrar edilmesidir. Bu anlayışa göre Evharistiya'nın kurban özelliği vardır.

Protestanların Evharistiya konusundaki görüşleri çok açık değildir. Luterciler, Evharistiya'da İsa'nın gerçek olarak hazır bulunmasını kabul etmekle birlikte, "transsubstantiation" anlayışını reddederek "consubstantiation-ekmek ve şarabın cevheri ile, İsa'nın bedeni ve kanının cevherinin birlikte bulunması" görüşünü kabul ederler. Luterciler, Evharistiya'da kurbanlık niteliği olmadığı; ancak duada olduğu gibi bir yakınlaşma niteliğinin bulunduğu görüşündedir.

Protestan olmalarına rağmen Zwingli ve Kalven'in Evharistiya konusundaki görüşleri, Lutercilerden ayrıdır. Zwingli, İsa'nın göğe yükselmelerinden sonra hiç bir şekilde yeryüzünde bulunmadığını kabul eder. İsa'nın yeryüzünde bulunması ancak ruhidir. İsa'nın bu konudaki sözlerini sembolik olarak anlamak gerekir. Zwingli'ye göre, Evharistiya'nın kurbanlık niteliği kesinlikle yoktur. Kalvencilere göre ise, İsa, Evharistiya'da etkisiyle bulunur, ekmek ve şarap cevher değiştirmez, buna inanmak, insanı, ekmekte Tanrı'ya tapınmaya götürür. Kalvenciler de Evharistiya'nın kurban niteliğini kabul etmezler.

SAHABE DÖNEMİNDE “TEZKİB” VE TEZKİBİNİN MAHİYETİ

Rivayetlerdeki Tekzîb İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme

Dr. Bünyamin ERUL

Hadis-Sünnet sahasında öteden beri oldukça tartışılan konulardan birisi de, hadis rivayetinde yalanın veya diğer bir ifade ile hadis uydurma faaliyetinin ne zaman başladığı konusudur. Buna bağlı olarak, hadis ve sünnetin, şahitleri oldukları gibi, aynı zamanda ilk râvileri olan sahabenin Hz. Peygamber adına yalan uydurmada paylarının olup olmadığı da önemli bir tartışma ve ihtilaf konusu olmuştur. Kimileri sahabeden bazıları bu işe dahil ederek hadis uydurabileceğini Hz. Peygamber dönemine kadar çok erken bir döneme taşırken¹, genel ve geleneksel kanaati paylaşanlar, sahabenin adaletini ileri sürerek, onların bu tür bir faaliyetten beri olduklarını kabul etmişler ve uydurmacılığın Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından veya Cemal (h.36) ve Siffin (h. 37) savaşlarından sonra h. 40 yıllarında başladığını belirtmişlerdir².

Hadis uydurmacılığının başlangıcı ile sahabenin yalan söyleyip söylemedikleri konusunda, başta Mutezile olmak üzere, yalan olayının sahabeden beri var olduğunu iddia edenlerin sıklıkla ileri sürdükleri argümanla-

1. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 216-224, Beyrut-1975, XI. baskı; Ebû Rayye Muhammed, *Advân ale's-Süneni 'l-Muhammedîyye*, s. 26-48, Kahire, t.y., V. baskı; Sıddîki Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 119, ter. Yuzuf Ziya Kavakçı, İstanbul, 1969.
2. Bu konuda bkz: Kâsımî, Cemâluddîn, *Kavâidü'l-Tahdîs*, s. 199-200, Beyrut-1979, I. baskı; Ebu Zehv, Muhammed, *el-Hadis ve 'l-Muhaddisân*, s. 114, 150-3, 259-260, Kahire- t.y.; Accâc el-Hatîb, *es-Sünne Kable't-Tedvîn*, s. 187-194, 394-405, Kahire-1988, II. baskı; Edlehl, Salâhaddin, *Menhecü Nakdi'l-Metn*, s.40-48, Beyrut-1983; Sibâlî Mustafa, *es-Sünnetü ve Mekânetühâ fi't-Tezîr*, s. 75-79, Beyrut-1985, IV. baskı; Rif'at Fevzi Abdülmuttalib, *Tevsîku's-Sünne*, s.39-42, Kahire-1981; Ebû Gude Abdülfettâh, *Lemehât min Tarihi's-Sünneti ve Ulâmi'l-Hadîs*, s.19-41, Beyrut-1984; Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, s.68-84, 104-112, Ankara-1988; Yıldırım Enbiya, *Hadis Problemleri*, s.15-77, İstanbul-1996; Aşıkutlu Emin, *Hadiste Rical Tenkid*, s. 20-45, İstanbul 1997.

rın başında, sahabenin bile birbirini tekzip ettiklerini gösteren birçok rivayetin bulunması gelmektedir. Nitekim İbn Kuteybe, Ehl-i Hadis düşmanlarına reddiye olarak telif ettiği *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs* adlı kitabında, hadis muhaliflerinin Hz. Ömer, Osman, Ali ve Aişe gibi sahabilerin Ebu Hureyre ve Fatuma bint Kays gibi bazıları yalanladıklarını söyleyerek, onlara ve rivayet ettikleri hadislere karşı çekince koyarak, onların bu husustaki itiraz ve endişelerinden söz etmektedir³.

Diğer taraftan, sahabenin bu açıdan âdil ve güvenilir olduğu görüşü geleneğimize egemen olduğu için, hadis ilminde oldukça önemli yeri olan cerh-ta'dil çalışmalarında, bütün ricâl kitaplarında sahâbe bu açıdan değerlendirme dışı tutulmuş, onlar hakkında cerh kriterleri çalıştırılmamış, mecruh râvilerle yönelik hazırlanan kitaplarda hiçbir sahâbiye yer verilmemiştir⁴. Bu konunun şimdiye kadar görebildiğimiz iki istisnasından söz edilebilir:

1. Bunlardan birincisi, Mu'tezile'den Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Ka'bi⁵ (ö. 319)'nin hâlen Kâhire'de tek nüsha olarak el yazması halinde bulunan *Kitâbu Kabûli'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl* adlı eseridir. el-Belhî, hadisçilerin birbirleri hakkında söyledikleri eleştirilerden derlediği⁶ bu kitabında, yapmış oldukları galatlarıyla eleştirilere maruz kalan râviler hakkında açtığı bir babda sahâbeden başlamıştır. "Ebû Hureyre hakkında söylenenler" babında o, ilk önce Hz. Aişe başta olmak üzere sahabe ve başkalarının ona yönelttikleri eleştirilerden misaller vermiştir. Sonra o, sırasıyla Ebû Musa el-Eş'arî, Semure b. Cündeb, Enes b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullah b. Amr b. el-As ile ilgili bazı haberlere yer vermiştir⁷. el-Belhî'nin özellikle Ebû Hureyre aleyhindeki birçok eleştiriye yer vermesi, onun tekzip edildiğine dair rivayetleri nakletmesi konumuz açısından dikkat çekicidir.

2. Diğeri ise Hâfız İbn Adiy (ö. 365)'in *el-Kâmil fî Duafûi'r-Ricâl* adlı oldukça hacimli eseridir. İbn Adiy bu eserinde, "Sahabe, Tabiûn ve Tebeu't-Tabiîn ve daha sonrakilerden günümüze kadar şahıs-şahıs yalancı

3. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, s.10, 19. Kahire-t.y. Mektebetü'l-Mütenebbî.

4. Bkz. Hatiboğlu Mehmed Said. *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, s.69. (basılmamış doçentlik tezi)

5. Hayatı hakkında bkz. Zehabi, *Siyeru A'lâmî'n-Nübeidâ*, XIV, 313. Zehabi burada onun vefat tarihi olarak 329 yılının doğru olduğunu söyler. Abdülhay b. el-İmâd el-Hanbellî ise *Şezerâtu'z-Zehab*, II, 281'de onu 319 yılında vefat edenler arasında zikretmiştir ki doğrusu da budur.

6. Belhî, kitabının mukaddimesinde, "hadisçilerin sahabe hakkında söylediklerinin çoğunda biz onları taberi ediyoruz" demektedir. Bkz. *Kabûli'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 2, 4. (Kahire, Dâru'l-Kütüb; I. Mısıriyye, Mustalah 14 m.'deki el yazmasından fotokopi)

7. Belhî, *a.g.e.*, s. 56-62.

ortaya çıkan kimsenin tekzibini caiz görenlerin zikri" ana başlığı altında Sahabeden Hz. Ömer'in Übey b. Ka'b'ı, Hz. Aişe'nin de Ebu'd-Derdâ'yı tekzib ettiklerine dair bazı rivayetleri zikreder⁸. Yalnız burada hemen belirtelim ki, İbn Adiy bu sahabelerin isimlerini zikredip, onlarla ilgili bazı haberlere yer verirken, kesinlikle onlardan herhangi birini zayıf addetmek, mecruh saymak, daha açık bir ifade ile yalan ve yalancılıkla itham etmek gibi bir maksat taşımamaktadır. Yukarıda kaydettiğimiz başlıktan anlaşıldığı kadarıyla o, burada bu tür haberleri zikretmekle, bir râvînin doğru veya yalan söylediğini araştırmanın, yalan söylediği tesbit edildiğinde onu tekzib etmenin caiz olduğunu göstermek, bunun sahabe döneminden örneklerini vermek istemiştir. Ancak, zayıf râvîleri konu edinen bu kitapta, sahabenin birbirlerini tekzip ettiklerini ortaya koyan böylesi rivayetlerin, herhangi bir açıklama yapılmaksızın zikredilmiş olması da önemlidir. Çünkü birkaç tane de olsa bu rivayetler, sahabenin birbirini tekzip ettiklerini açıkça ifade ederken, zımnın de sahabe döneminde de yalanın varlığını imâ etmektedir.

Dolayısıyla bu haberlerin nasıl anlaşılması gerektiği, üzerinde genişçe durulması icab eden bir tartışma konusudur. İşte biz bu yazımızda, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde tekzib konusunu irdeleyeceğiz. İlgili rivayetleri belli gruplar halinde zikredip, tekzib hadisesini izah etmeye çalışacağız. Fakat buna geçmezden önce, Arap lisanında kizb ve tekzibin ne demek olduğunu, hangi anlamlarda kullanıldığını, ortaya koymamız gerekmektedir.

Kizb ve Tekzib Tabirleri Üzerine

Arapça *kezebe-yekzibu-keziben* ve *kizben* fiilinin masdarı olan *el-kezibu*, doğru söylemenin zıddı olan "yalan söyleme" anlamına gelmektedir⁹. *Kezebe'r-raculu* ifadesi, "adam yalan haber verdi" demektir. *Kezebenî fülân* demek, "felan kişi, bana doğru söylemedi, bana yalan söyledi" demektir. *Kezebe'r-raculu tekziben* demek, "adam onu yalancı addetti" anlamına geldiği gibi, *et-tekzib* de, "yalan söyledin" denilmesidir.

Yalan; şimşek, rüya, zan, ümit, tama', göz ve görüş gibi insanlardan başka şeyler için de kullanılabilir. Meselâ;

Kezebe'r-re'yu demek, "*tevehheme'l-emra bi hılâfî mâ huve bih*" yani, "kişi, bir işi olduğunun aksine algıladı" demektir.

Arap, *kezib* kelimesini *hata etme* anlamında da kullanabilmektedir. Meselâ;

8. İbn Adiy, Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cercânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, I. 61-3, tah. Heyet, Beyrut-1985, Dâru'l-Fikr, II. baskı.

9. Kur'an-ı Kerim'deki birçok ayette geçen bu kullanım için bkz: 39 Zümer 32; 12 Yusuf 27; 75 Kıyâme 32 vb.

Kezebetke aynuke denilir ki bu, "*evhemetke aynuke ennehâ raet ve lem tera*" yani, "gözün, görmediği halde, gördü sanarak seni yanılgıya düşürdü" demektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'deki "*mâ kezebe'l-fuâdu mâ raâ*"¹⁰ ayetinde de bu kullanım mevcut olup, manası, "*mâ evhemehu'l-fuâdu ennehâ raâ ve lem yera, bel sadakahu'l-fuâdu ru'yetehû*" yani, Hz. Peygamber görmediği halde, kalbi onu, gördü vehmine düşürerek yanıltmadı, bilakis kalbi onun görmesini doğruladı" demektir.

Yine Zû'r-Rumme, divanındaki bir şiirinde "mâ fî sem'ihî kezibu" yani, "onun işitmesinde hata yoktur" demiştir¹¹.

Karnının ağrısından şikayet eden birisine Hz. Peygamber bal içmesini tavsiye etmiş, üç defa içtiği halde ağrısı geçmeyen bu kimsenin ağabeyisine "Sadaka'l-Kur'ânu ve Kezebe batnu ahîke" yani, "Kur'an doğru söyledi, ama kardeşinin karnı yalan söyledi"¹² buyurmuştur ki, bu da kezeb ifadesinin çeşitli organlar için de kullanıldığını göstermektedir¹³.

Hz. Ömer'in müslüman olduğunu duyar duymaz, Kabe çevresinde oturmakta olan müşriklere en yüksek bir sesle "Haberiniz olsun, Ömer b. el-Hattâb sâbil oldu" diye haykıran Kureys'li Cemil b. Ma'mer'in akabinde Hz. Ömer'in "*kezebe, velâkinnî kad eslemtü*" "yalan söylüyor, halbuki ben müslüman oldum"¹⁴ şeklindeki itirazında ifadesini bulan *kizb*, yalan söylemek anlamındadır. Çünkü bu, bile bile gerçek dışı bir beyandan ibarettir¹⁵.

Hz. Peygamber Döneminde Kizb ve Tekzib

Burada öncelikle cevaplandırılması gereken, 'sahabe arasında yalana rastlanıyor muydu?' sorusuna cevap olarak, kaynaklarımızda farklı rivayetlerle karşılaşmaktayız. Söz konusu rivayetlerden bir kısmı sahabe arasında yalananın olmadığını açıkça ifade etmektedir.

10. 53 Necm 11.

11. İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, V, 3840-3, K-Z-B maddesi, tah. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, Kahire-t.y.; İbnü'l-Esir, Mecduddin Ebû's-Saâdât el-Mübarek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garibi'l-Haris ve'l-Eser*, IV, 157-160, K-Z-B maddesi. Tah. Tahir Ahmed ez-Zâvi, Mahmud Muhammed et-Tanahi, Kahire-t.y.

12. Ma'mer b. Râşid, *Cami'*, (Abdurrazzak b. Hemmam, es-San'ânî, *el-Musannef*'in sonunda, tah. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut-t.y. el-Meclisu'l-İlmî, I-XI.) XI, 153, no:20173.

13. Göz ve fercin tekzibine dair iki kullanım için bkz: Hemmam b. Munebbih, *Sahîfe*, s. 144, 471, no:42, 471, tah. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib, Kahire-1985; Ahmed b. Habel, *el-Musned*, II, 314, İstanbul-1982.

14. İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelâk, *es-Siretu'n-Nebevviyye*, I, 349, tah. Mustafa es-Seka, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafiz Şelebi, Kahire-1955, II. baskı.

15. Bu konuda başka misaller ve açıklamalar için bkz. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib, *Tevsîku's-Sünne fî'l-Karni's-Sânî el-Hicrî*, s.30-36, Kahire-1981.

Berâ b. Âzib bu hususta şöyle demektedir: "Hepimizin işi gücü olduğundan dolayı, Rasulullah (s)'ın hadislerini her birimiz dinleyebiliyor değildik. Fakat o dönemde insanlar yalan söylemezdi ve Hz. Peygamber'in meclisinde hazır bulunanlar, bulunmayanlara işittiklerini haber verirdi."¹⁶

Enes b. Mâlik de benzer ifadeler kullanmaktadır: "Size Rasulullah (s)'dan naklettiklerimizin hepsini bizzat O'ndan işitmiş değiliz. Ama bize arkadaşlarımız haber verdi ve biz, birbirimize yalan söylemeyen bir topluluk idik"¹⁷.

Acaba Rasulullah (s)'ın huzurunda da yalan söyleyenler olmuş mudur? Bu konuda Hz. Âişe'den gelen şu rivayet bize ipucu vermektedir.

"Rasulullah (s)'ın ashâbı için yalandan daha çirkin bir huy yoktu. Bir kimse Rasulullah (s)'ın yanında bir yalan söyler, bundan dolayı yaptığı tevbesinin kabul edildiğini bilinceye kadar daima içinde bir endişe taşırdı"¹⁸.

Öte yandan, gerek münafıkların Hz. Peygamberin Allah Rasulu olduğuna şehadet ederken veya savaştan geri kalma mazeretlerini dile getirirken; gerekse bedevîlerin savaşa katılmamak için izin isterken yalan söylediklerini Kur'an açık bir şekilde haber vermektedir¹⁹. Fakat biz münafıkları ve hatta Hz. Peygamber ile fazla beraber yaşayamamış, Kur'an ve Sünnet terbiyesinden nasibini alamamış bedevîlerden bir kısmını da sahabeden addetmediğimiz için²⁰, bu insanların Hz. Peygambere yalan söylemiş olmalarından sahabenin de yalan söyleyebilecekleri gibi bir sonuç çıkaracak değiliz. Hatta bu münafıklar dahi, "*haklarında, kalplerinde bulunamı kendilerine haber verecek bir sürenin indirilmesinden çekiniyorlardı*"²¹ Bu sebeptendir ki, biz Allah korkusundan ötürü sahabenin,

16. Râmeharmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâl*, s. 32-3, tah. M. Accâc el-Hatîb, Dımaşk-1984, Dâru'l-Fîkr, III. baskı; Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi'l-İlmî'r-Rivâye*, s. 424, tah. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut-1986.

17. İbn Sa'd, Muhammed, *er-Tabakâtü'l-Kubrâ*, VII. 21-2, Beyrut-1985; Hatîb, age, s. 425. Suyûtî'nin naklettiği diğer bir rivayette ise o "Vallahi biz yalan konuşmuyorduk, hatta yalanın ne olduğunu dahi bilmiyorduk" demiştir. Bkz: Suyûtî, Celaluddîn b. Abdurrahman, *Miftahu'l-Cenne fi'l-İtisami bi's-Su'ne*, s. 85, tah. Mustafa Âşûr, Kahire-t.y., Mektebetü'l-Kur'an. Başka bir vesile ile de Enes, Ensar'ı kastederek "*ve kânû lâ yekzîbüne*" = "*Onlar yalan söylemiyorlardı*" demektedir. Bkz. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camîu's-Sahih, Menâkıbu'l-Ensâr* 1, IV. 221. İstanbul-1981.

18. Ma'mer b. Raşid, Câmi, (Abdurrazzak, *Musannef*, XI. 158, no: 20195); Ahmed, VI. 152; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen, Birr* 46, no: 1973, IV. 348. İstanbul-1981.

19. Sırasıyla bkz: 63 Münâfikûn 1; 9 Tevbe 65-66, 94, 90.

20. Bu hususta geniş değerlendirmeler için bkz: Erul Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 1-11, A.Ü.S.B.E. basılmamış doktora tezi, 1996.

21. Bkz: 9 Tevbe 64.

haklarında vahy gelmesi korkusundan dolayı da münafıkların Hz. Peygamber hayatta iken yalan söylemeye pek yeltenmedikleri kanaatini taşıyoruz.

Ancak, Hz. Peygamber'in ashabına yapmış olduğu şu uyarı, insan olmaları hasebiyle onların da, zaman zaman yalana başvurmalarının mümkün olduğunu ortaya koymaktadır: "Ben, ancak bir beşerim. Siz bana bazı davalarla geliyorsunuz. Belki biriniz, delilini diğerinden daha güzel ifade eder ve ben de ondan duyduğuma göre onun lehine hüküm vermiş olabilirim. Bu şekilde kime kardeşinin hakkından birşey vermişsem, o, onu asla almasın! Zira o takdirde ben ona ancak bir ateş parçası vermiş olurum."²²

Nitekim, Musa b. Ebî Şeybe'nin şu haberi, istisnâî de olsa bu tür bazı teşebbüslerin varlığını göstermektedir: "Rasulullah (s), söylediği bir yalan yüzünden bir adamın şahitliğini iptal etti. Ama ben, bu yalanın ne olduğunu, onun Allah'a mı, yoksa Rasulullah'a mı yalan isnad ettiğini bilmiyorum."²³

Humejdî'nin İbn Ömer'den naklettiğine göre, zina suçlaması sebebiyle yapılan bir mülâne (lânetleşme) de Hz. Peygamber çifti ayırmış ve ardından da şöyle demiştir: "Allâhu ya'lemu enne ehadekumâ kâzib, fehel minkumâ tâib?" yani, "İkinizden birinin yalancı olduğunu Allah biliyor, bâri tevbe edecek var mı?"²⁴

Temim Oğulları'ndan Basra'lı bir sahâbî olan Munakka' b. Husayn ise yukarıdaki kanaatlerin aksine, henüz Hz. Peygamberin sağlığında iken, bırakın normal bir yalanı, O'nun adına hadis dahi uydurulduğu şeklinde bir iddiayı ortaya atmakta ve şöyle demektedir: "Kur'an ile örtüşen, sünnete uygun olan hadislerden başka Hz. Peygamberden hiçbir hadis rivayet etmedim. Çünkü O'na daha hayatta iken yalan isnad ediliyordu. Vefatından sonra nasıl olacağını siz düşünün!"²⁵

Oldukça ilginç ve iddialı olan bu sözlerin sahibi Munakka' adlı şahsın ne hayatı hakkında fazla bir malumatımız var, ne de kaynaklarımızda ondan gelen herhangi bir rivayete sahibiz. Dolayısıyla biz, bu iddialı rivayeti ihtiyatla karşılamayı tercih ediyoruz.

22. Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, *Akziye* 1, II. 719, tah. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul-1981; Humejdî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zubeyr, *el-Musned*, I. 142, no: 296, tah. Habiburrahman el-A'zamî, Haydarâbâd-1963; Buhârî, *Şehâdât* 27, III. 162; *Hıyel* 10, VIII. 62; *Ahkam* 20, VIII. 112; Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccac, *es-Sahih*, *Akziye* 4-5 II. 1337-8, tah. M. Fuad Abdülbaki, İstanbul-1981; Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen*, *Akziye* 7, no:3583, IV. 12-4, İstanbul-1981; Tirmizî, *Ahkam* 11, no: 1339, III. 624; Ahmed, VI. 307, 320.

23. Ma'mer b. Raşid Câmî (Abdurrâzzak, age., XI. 159, no:20197).

24. Humejdî, *Musned*, II. 295-6, no:671-2.

25. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII. 63-4; Bkz: İbnu'l-Esir, İzzeddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezeri, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, V. 274-5, Kahire-1970.

Burada bizim üzerinde durduğumuz husus, sahabenin Hz. Peygamber adına veya O'ndan rivayet ederken yalan söyleyip söylemedikleri, bu esnada birbirlerini tekzip edip etmedikleridir.

Hız. Peygamber'in Bazı Kimseleri Tekzibi

a. Hız. Peygamber Adına Konuşan Bir Şahıs, Hız. Peygamber'in Yalanlaması

Rasulullah (s) adına yalan söyleme ile ilgili, "men kezibe aleyye..." şeklindeki mütevatir hadisinin vürud sebebi olarak gösterilen şu haber, Hız. Peygamber döneminde O'nun adına yalan söylendiğini kabul edenlerce delil olarak kullanılmaktadır:

- "Said b. Cubeyr'in rivayet ettiğine göre, bir adam Ensar köylerinden birisine gelip "Allah Rasulü beni size gönderdi ve size beni falan hanımla evlendirmenizi emir buyurdu" dedi. Köy halkından biri, "bu adam bize Rasulullah'dan beklemediğimiz bir haber getirdi, adamı bineğinden indirin ve ben size bu husustaki haberi getirinceye dek onu ağırlayın" dedi ve doğru Hız. Peygambere geldi ve durumu ona haber verdi. Bunun üzerine Hız. Peygamber Hz. Ali ve Zubeyr'i gönderdi ve onlara şu talimatı verdi: "Gidiniz ve onu yakalarsanız derhal öldürünüz, ama ben sizin ona yetişebileceğinizi sanmıyorum." Onlar hemen gittilerse de, vardıklarında bir yılanın onu sokup öldürmüş olduğunu gördüler. Sonra dönüp Hız. Peygambere bunu haber verdiler. Bunun üzerine Hız. Peygamber "Men kezebe aleyye müteammiden fe'l-yetebevve' maq'adahû mine'n-nâr" yani, "her kim benim adıma kasten yalan uydurursa cehennemde oturacağı yerine hazırlansın" buyurdular²⁶.

Bureyde (ö. 63)'nin rivayet ettiği benzer bir haberde ise, üzerinde kendisine Hız. Peygamberin giydirdiğini söylediği bir elbise ile gelerek, "Hız. Peygamber bana, sizin canlarınız ve mallarınız hakkında kendi görüşüm istikametinde hükmetmemi emretti" diyen bu kimse hakkında O (s): "kezebe aduvvallah" = "Allah düşmanı yalan söylemiş" buyurmuş ve derhal ona birisini göndermiştir...²⁷

Yukarıdaki rivayeti nakleden İbn Hazm (ö. 456) şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Gördüğün gibi işte bu haber, daha kendi asrında Hız. Peygamber'e yalan isnad edenlerin varlığını göstermektedir."²⁸

26. Ma'tner b. Râşid, Câmî, (Abdurrazzak, Musannef, XI. 261, no: 20 495.)

27. Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Muşkilî'l-Asâr*, I. 352-3, no: 378-9, tah. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut-1987, Muessesetu'r-Risale, (I-XV); İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbu'l-Mevzûât*, I. 55-6, tah. Abdurrahman Muhammed Osman, Kahire-1987, Mektebetu İbn Teymiye, II. baskı. I-III.

28. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II. 84, tah. Ahmed M. Şakir, Beyrut-1983, Dâru'l-Âfâk el-Cedîde.

Asrımız ilim adamlarından Ahmed Emin (1374)²⁹, Mahmud Ebû Rayye³⁰ bu haberlere dayanarak hadis uydurmacılığının Hz. Peygamber devrinde başlamış olduğunu söylerken, Muhammed Ebû Zehv³¹, Salahuddin el-Edlebi³², M. Zubeyr Siddîki³³ gibi bazıları ise Hz. Peygamber'in sağlığında -az da olsa- hadis uydurulduğunu kabul edenler arasındadırlar. Öte yandan söz konusu rivayetleri, isnadları ve râvileri açısından değerlendirenler ise, bazı râvilerinin zayıf, mecruh, metruk ve hatta kezzâb olduklarını ileri sürerek, haberin bu hususta delil olamayacağını belirtmişler ve hadis uydurmacılığının Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci döneminde veya daha sonraları başladığını savunmuşlardır³⁴.

"Men Kezebe..." hadisinin bütün muteber kaynaklarda bulunmasına ve mütevatir olmasına karşın, söyleniş sebebi olarak anlatılan bu hadise muteber hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Onu nakleden en erken kaynak olan Abdurrazzak (ö. 211)'in Musannafındaki Said b. Cübeyr'in haberinin mürsel, Büreyde'nin rivayetinin de râvileri cihetiyle zayıf olduğunu göz önünde bulundurduğumuz zaman, böyle bir olayın kesin olarak vuku bulduğunu söyleyebilmemiz zorlaşmaktadır. Zira böylesine mütevatir bir haberin vürud sebebinin de aynı şekilde birçok hadis kaynağında rivayet edilmiş olması icap edirdi.

Elimizdeki kaynaklarda bulunan mezkur rivayetleri kabul etmemiz halinde ise, hadisenin münferit bir hadise olmaktan öteye geçemeyeceğini söyleyebiliriz. Ayrıca bu ve benzeri bir-iki hadise dışında, Hz. Peygamber hayatta iken hadis uydurma faaliyetlerinin mevcut ve yaygın olduğunu söylememiz mümkün gözükmemektedir. Gerek inen vahiylerin hakikatleri haber vermesinin ve gerekse Hz. Peygamberin kendisine yönelik bir tür yalan isnatlarını bizzat tezkib etmesinin imkan dahilinde olması, bu dönemde yalan uydurma teşebbüslerinin önünde en büyük engel olmuştur³⁵.

b. Hz. Peygamber'e Yalan Söyleyen Şahsın Yalanının Ortaya Çıkması

-Abdurrazzak'ın naklettiğine göre Amr b. Dinâr şu haberi rivayet etmektedir: "Uhud günü Hz. Peygambere bir adam gelerek "ey Allah'ın Rasûlü, falankes ganimetlerden şunu şunu kaçırdı" diye şikayet etti. Hz.

29. Bkz: *Fecru'l-İslâm*, s.210-1.

30. Bkz: *Advâ'ü'd-dîn's-Sünneti'l-Muhammedîyye*, s. 38-9.

31. Bkz: *el-Hadis ve'l-Muhaddisân*, s. 480-1.

32. Bkz: *Menhecü Nakd'l-Mett*, s. 40-1.

33. Bkz: *Hadis Edebiyatı*, s. 119-120.

34. Bu konuda bkz: Yıldırım Enbiya, *Hadis Problemleri*, s. 18-40; Sibâî Mustafa, *es-Sunnetü ve Mekânetuhâ fi'l-Teğrî'l-İslâmî*, s. 75-7; Koçyiğit Talat, *Hadis Tarihi*, s. 104-112; Abdulfettah Ebû Gu'dde, *Lemehât min Târîhi's-Sünneti ve Ulûmi'l-Hadis*, s. 28-32. Beyrut-1984.

35. Bkz: Ebû Zehv, age., s. 479-481; Kundemir Yaşar, *Mevzâ Hadisler*, s. 23-5. Ankara-1984, D.I.B. Yay., III. baskı.

Peygamber o şahsa dönerek "ey falan! bunu yaptın mı?" diye sorunca, adam "hayır" dedi. Bu defa Hz. Peygamber, bunu haber veren adama bakınca, adam "ey Allah'ın Rasulü, işte şurayı kazdırt" dedi. Derhal orayı kazdılar ve bir kadife parçası çıkardılar. (Adamın yalanı ortaya çıkınca) oradaki sahabiler, "ey Allah'ın Rasulü onun için istiğfar dileseniz?" diye af talebinde bulunmuşlarsa da Hz. Peygamber bunu reddetmiştir.³⁶

Hemen belirtelim ki, bu haber de mürseldir. Daha çok bedevilerden sadır olduğunu sandığımız bu tür davranış bozuklukları, aslında Hz. Peygamberin çok hassas olduğu bu konularda ahabını uyarmasına vesile olmuş, onları bu durumlardan sakındırmak için oldukça sert bir tavır içine girmiştir. Bu cümleden olarak O (s), ganimet malları dağıtılmadan ondan bir tek iğne bile çalanın cenaze namazını kalmamış ve bu şekilde hareket edenleri cehennemle korkutmuştur³⁷.

c. Hz. Peygamber Tarafından Tekzib Edilen Sahâbiyi, Yüce Allah'ın Tasdiklemesi

Bazen Hz. Peygamber'in zahire göre hüküm vermesinden dolayı bazı sahabileri tekzip ettiği de varid olmuştur. Nitekim kendi başından geçen bir hadiseyi Zeyd b. Erkam³⁸ şu şekilde anlatmaktadır:

-"(Tebük Gazvesi'nde) amcamla beraberdim. Bir ara Abdullah b. Ubey b. Selül'ü şöyle derken işittim: "Rasulullah'ın yanındaki kimselere infak etmeyin ki, dağılıp gitsinler. Şayet biz Medine'ye dönersek, (bizim gibi) güçlü olanlar, zayıf olan (müslüman)ları oradan mutlaka çıkaracaktır!" Ben bunu amcama haber verdim, amcam da Rasulullah(s)'a söyleyince, o/s) derhal Abdullah b. Ubey b. Selül ve arkadaşlarına adam göndererek çağırtmış, ancak onlar böyle birşey demediklerine dair yemin etmişlerdi. Rasulullah (s)da onları tasdik, beni ise tekzip etti. (Fesaddeka-hum Rasulullah (s) ve Kezzebene) Bunun üzerine daha önce benzeri hiç görülmemiş bir şekilde içerledim ve üzüntümden eve kapandım. Bilahare Yüce Allah "İzâ cäke'l-münâfikün... (diye başlayan Münafikün) suresini, "onlar öyle kimselerdir ki, 'Allah Rasülünün yanındakileri beslemeyin ki, dağılıp gitsinler' diyorlar. 'Andolsun eğer Medine'ye dönersek, üstün olan, güçsüz olanı oradan mutlaka çıkaracaktır' diyorlar"³⁹ ayetlerine kadar indirdi. Rasulullah (s) derhal birisini göndererek beni çağırttı ve bana bu ayetleri okuduktan sonra "İnnallahe kad saddekake" = "Gerçekten Allah seni tasdik etti" buyurdu.⁴⁰

36. Abdurrazzak, *Musannef*, V. 246, no: 9506

37. İlgili birçok haber için bkz: Abdurrazzak, *age.*, V. 241-5, no: 9492-9505.

38. Hayatı hakkında bkz: İben'l-Esîr, *Usdu'l-Gabe*, II. 276; Zehabi, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'ldmi'n-Nubelâ*, tah. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed, Beyrut-1990, VII. baskı., III. 165-8.

39. 63. Münâffikün 1-8.

40. Buhârî, *Tefsîr* 63/1-2, VI. 63-4; Tirmizî, *Tefsîr* 63, no: 3312-3, V. 415-6; Ahmed, IV. 373; Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, V. 187, 189-190, no: 5041, 5051, tah. Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Musul-1984, II. baskı.

Ancak yine ondan gelen diğer rivayetlerin bazısında hiç tekzipten söz edilmezken, sadece sahabenin onu kınadıklarından bahsedilmektedir.⁴¹ Keza, bazı rivayetlerde Zeyd'i yalan söylemekle itham edenlerin, oradaki insanlar olduğu,⁴² diğer bir rivayette ise onu tekzip edenin Abdullah b. Ubey b. Selül olduğu görülmektedir.⁴³

Burada Zeyd b. Erkam'ın henüz daha 21 yaşında olması,⁴⁴ Abdullah b. Ubey b. Selül ve arkadaşlarının bunu inkar ederek yemin etmeleri, Zeyd'i tasdik edecek başka bir şahidin olmaması vb. sebepler Hz. Peygamber'in zahire göre hükmetmesine yol açmıştır. Rivayetlerin hiçbirisinde Hz. Peygamber'in Zeyd'i açıkça yalan söylemekle itham ettiği belirtilmemiştir. İşte Hz. Peygamber'in onu tasdik etmeyip, onların yeminlerine itibar etmesi, rivayetlerin bir kısmında ya Zeyd tarafından, ya da hadiseyi ondan nakleden diğer raviler tarafından tekzip olarak nitelendirilmiştir. Fakat inen Munâfikûn Sûresi, onların neler söylediklerine varıncaya kadar anlatarak yeminlerini ve yalanlarını o münafıkların yüzlerine çarparken, olayı Hz. Peygamber'e haber veren Zeyd'i de tasdik etmiştir.

Şüphesiz bir beşer olarak Hz. Peygamber' in böylesi hususlarda zahire göre hükmetmesi kadar tabii bir durum olamaz. Her ne kadar O, fiilen Zeyd'i tasdik etmemişse de, ona açıkça "şen yalan söylüyorsun" vb. bir söz de söylememiştir. Şu halde rivayetlerde geçen "O, onları tasdik, beni ise tekzip etti" ifadesini, "onları tasdik etmedi" şeklinde anlamamız daha uygun olacaktır. Bu durumda, Zeyd'in ifadesi ve ihbarı, hukuken isbata muhtaç bir iddia olarak kalmış, dolayısıyla beraat-ı zimmet kaidesine bir delil olarak değerlendirilmemiş, ancak onu doğru söylediği, inen âyetler tarafından tasdik edilerek müdellel hale gelmiştir.

Yine burada Hz. Peygamber'in Zeyd'in, yanlış duyması, yanılması v.b. bazı ihtimalleri de gözetererek böyle hüküm vermesi de mümkündür. Nitekim tekzip kelimesinin bu anlamlardaki kullanımı Zeyd'in ifadesinin bu şekilde anlaşılmasına da müsaittir. Yani, "Rasulullah (s) benim yanlış duymuş veya yanılmış olabileceğimi dikkate alarak, benim haberimi değil, onların yeminlerini tasdik etti" demek olur. Netice olarak, her ne kadar bazı rivayetlerde, Hz. Peygamber'in Zeyd'i tekzip ettiği ifade edilmişse de, gerçekte ne Zeyd'in yalan söylemesi, ne de, Hz. Peygamber'in açıkça onu yalan söylemekle itham etmesi söz konusu değildir.

Hz. Peygamber'in bazı sahabileri onların zan ve kanaatlerine dayanarak ortaya attıkları bazı beyanlarını tekzip ettiğine dair misaller de vardır.

41. Buhâri, *Tefsir* 63/3, VI. 64; Turmizî, *Tefsir* 63, no: 3314, V. 417; Taberânî, age, V. 177, no: 5003.

42. Buhâri, *Tefsir* 63/4, VI. 65.

43. Taberânî, age, V. 189, no: 5050.

44. Zeyd'in Uhud Savaşına henüz 15 yaşında olduğu için Hz. Peygamber tarafından geri çevirilenler arasında olduğu zikredilmektedir. Bkz: İbn Hişâm, *Sîre*, II. 66; Taberânî, age, V. 164, no: 4962.

d. Sahabe kanaatinin, Hz. Peygamber Tarafından Tekzib Edilmesi

- Kaynaklarımızın anlattığına göre, İbnu'l-Ekva' diye tanınan Âmir b. Sinân (ö. 7), Hayber Savaşında, Hayber'in meşhur savaşçısı Merhab ile çarpışırken, aldığı darbe neticesinde kendi kılıcının sekmesiyle ayağından yaralanmış ve şehid olmuştur. Fakat başta Useyd b. Hudayr olmak üzere bazı sahabîler onun kendi kılıcının yaralaması sonucu ölmesini, âdetâ bir intiharmış gibi yorumlamışlar ve onun amelinin boşa çıktığını dahi söyleyebilmişlerdir. Ancak durum Hz. Peygambere anlatılınca O şöyle buyurmuştur. "Kezebe men kâlehâ..." = "Onu söyleyenler hata etmiştir, hatta ona iki ecir vardır; biri, Allah yolunda cihad ettiği için, diğeri ise, savaşta büyük gayret gösterdiği için..."⁴⁵

Kaynakların hemen hepsinde Hz. Peygamber'in "kezebe men kalehâ/hâzâ/zâke" vb. buyurduğunu görmekteyiz. O, açık bir şekilde Useyd b. Hudayr ve arkadaşlarının surf zanlarına dayanarak ileri sürdükleri bu kanaatlerinin isabetsiz bir yorum, yanlış bir vehm olduğunu anlatmak amacıyla bu ifadely kullanmıştır. Onlar, Âmir'in, kendi kılıcıyla ölmesinden dolayı, bir an onun amellerinin boşa çıktığını sanmışlar ve bunu da dile getirmişlerdir. Bu, bilinen bir gerçeğin, bile bile çarpıtılması, saptırılması veya hakikata muhalif beyanat anlamına gelen bir yalan değildir. Dolayısıyla onlar bu ifadeleriyle yalan söylememişler ama yanlış bir beyanatta bulunmuşlardır. İsabetsiz bir kanaat serdetmemişler, bu münasebetle de Hz. Peygamber, "bunu söyleyenler hata etti" buyurmuşlardır. Şu halde burada da kezebe ifadesi, İbn Hacer'in de açıkladığı üzere "ey ahtaa" = "yani hata etti"⁴⁶ anlamına gelmektedir.

-Abdurrazzak'ın naklettiğine göre, Katâde, Hasan-i Basri'den işiten birisinden şu haberi rivayet etmektedir: "Hâtıb b. Ebi Beltaa'nın bir uşağı Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın Rasulü, Hâtıb benim yüzüm vurdur ve ben bu yüzden onun cehenneme gireceği görüşümdedim" dedi. Onun bu sözleri üzerine Hz. Peygamber "kezibte, kellâ innehü kad şehide Bedren ve'l-Hudeybiye" = "Yanıldın, hayır (girmeyecek), zira o Bedir ve Hudeybiye'de hazır bulundu" buyurdular.⁴⁷ Hemen hemen aynı muhtevaya sahip olan diğery rivayeti ise Muslim ve Tirmizî Câbir'den nakletmektedirler.⁴⁸

45. İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Kitabu'l-Musannef*, VII. 392, no:36874, tak. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut-1989, I-VII; Ahmed, IV, 48; Buhari, *Meğâzi* 38, V. 72-3; *Edep* 90, VII. 1078; *Diyâr* 17, VIII. 41; Muslim, *Cihâd* 123-4, 132, II. 1427-1430, 1433-1441; İbn Sa'd, *Tabakât*, II. 110-1, 303-4; Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu Kitabi's-Siyeri'l-Kebir*, tah. Salâhuddin el-Müncedir, Kahire-1971, I. 103, no:96.

46. İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalîni, *Fethu'l-Bârl bi Şerhi Sahih'i'l-Buhari*, VII. 533. tah. Muhibbuddin el-Hatib, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire-1407, III. baskı.

47. Ma'mer b. Râşid, Câmi, (Abdurrazzak, *Musannef*, XI. 236, no:20418.)

48. Muslim, *Fedâilu's-Sahâbe* 162, II. 1942; Tirmizî, *Menâkıb* 59, no: 3864, V. 697.

Buradaki tekzib de, yanılma anlamındadır. Çünkü, Hâtib'in kölesi sadece kişisel görüşünü dile getirmiş ve onun bu kanaati Hz. Peygamber tarafından isabetsiz bulunmuştur. Bu hadisin yorumunda Nevevî şöyle demektedir: "Kızıl lafzı, ister bilerek, isterse yanılarak olsun; ister geçmişten, isterse gelecekte, bir şeyin hakikatının hilâfına haber vermek için kullanılmaktadır."⁴⁹ Şu halde bu köle, kesin bildiği bir hususu, gerçeğe aykırı bir şekilde haber vererek yalan söylememiş, aksine hakkında katı bir bilgiye sahip olmadığı halde, zannına göre konuşmuş ve Hz. Peygamber onun bu görüşünü tasdik etmemiştir.

-Ahmed b. Hanbel'in Abdullah b. Mes'ud'dan rivayet ettiğine göre, Sübey'a bintü'l-Hâris, kocası Sa'd b. Havle'nin ölümünden 15 gece sonra karındaki çocuğunu doğurdu. O günlerde Ebu's-Senâbil onun yanına uğradı ve ona "sanki sen kendi kendine evlenmeyi istiyorsun ama, iki süreden (iddet ve doğurma) en uzun olanı geçmedikçe evlenemezsin" dedi. Bunun üzerine Sübey'a Hz. Peygamber'e giderek O'na Ebu's-Senâbil'in dediklerini haber verdi. Onu dinleyen Hz. Peygamber "Kezebe Ebu's-Senâbil" = "Ebu's-Senâbil yanlış söylemiş, sana razı olacağın biri (dünür) gelirse, bana haber ver" buyurarak ona iddetinin bittiğini haber vermiş oldu.⁵⁰

Ancak Ahmed b. Hanbel'in diğer rivayetleri de dahil olmak üzere, bu hususu nakleden diğer kaynaklarımızın hiçbirisinde yukarıdaki gibi bir tekzib ifadesine rastlanmamaktadır⁵¹. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber, Ebu's-Senâbil'in ictihadını hatalı bulmuş ve onun söylediğinin aksine, Sübey'a'ya çocuğunu doğurmasıyla iddet süresi beklemesine de gerek kalmadığını belirterek, evlenmesi için izin vermiştir. Dolayısıyla burada da, fikhî bir meselede veya diğer bir tabirle ictihadda yanılma söz konusudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi ictihadlarda, yalan değil, yanılmadan söz edilebilir. Nitekim bu hususta Ebû Seleme b. Abdurrahman ile tartışan İbn Abbas da, tıpkı Ebu's-Senâbil gibi kocası ölüncü doğuran kadının (iddet ve doğurma şeklindeki) iki süreden en uzun olanını bekleyeceği kanaatini serdetmiş, Ebu Hureyre, Ebû Seleme'yi destekleyerek onun doğurunca evlenebileceğini söylemiş, nihayet Ümmü Seleme'ye sordurmuşlar ve o da onlara Hz. Peygamber'in Sübey'a hakkındaki verdi-

49. Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref, *el-Minhac fî Şerhi Sahîh-i Müslim b. el-Haccac*, XVI, 57. Kahire-t.y., Dâru'r-Rayyân li't-Turûs.

50. Ahmed, I, 447.

51. Bkz: Ahmed, IV, 304-5, 327, VI, 289, 432-3, 312, 314, 319, 375; Mâlik, *Talak* 83-6, II, 589-590; Buhârî, *Talak* 39, VI, 182-3, *Meğazî* 10, V, 13; Müslim, *Talak* 566-7, II, 1122-3; Ebû Dâvûd, *Talak* 47, no: 2306, II, 728-9; Tirmizî, *Talak* 17, no: 1193-4, III, 498-9; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen, Talak* 56, VI, 190-7, İstanbul-1981; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen, Talak* 7, no: 2027, I, 653, tah. M. Fuad Abdülhâkî, İstanbul-1981; Dürîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen, Talak* 11, s. 561-3, İstanbul-1981.

gi bu hükmü haber vermiştir⁵². Bu durumda, yalnızca tek bir rivayette geçen tekzib ifadesini kabul etmemiz halinde de sonuç değişmemektedir. Şayet Hz. Peygamber böyle bir ifade kullanmışsa, O bununla onun bu ichtihadında isabet edemediğini, hata ettiğini söylemiştir. Kizb ve tekzib tabirlerinin bu anlamdaki kullanımları, bu ibareyi bu şekilde değerlendirmeye elverişlidir.

Sahâbenin Birbirini Tekzibi:

e. Sahabî Sözü'nün, Başka bir Sahabî Tarafından Tekzib Edilmesi

Kaynaklarımıza baktığımız zaman, çeşitli rivayetlerde bazı sahabîlerin, bir diğzerinin söylediği sözü veya naklettiği rivayeti serdettiği herhangi bir görüşü tekzib edebildiğini görmekteyiz.

-Hz. Ali'nin yanına Irak halkından bir grup girmiş ve "Ey Ebû'l-Hasen! Sana bize haber vermen gereken bir hususu sormak için geldik" demişlerdi ki, Hz. Ali: "Sanırım, Muğire b. Şu'be⁵³ size, Rasulullah (s)'ı en son gören kimsenin kendisi olduğunu haber veriyor öyle mi?" diye sorunca, onlar "evet, biz bunu sormak için geldik" dediler. Bunun üzerine Hz. Ali: "Rasulullah (s)'ı en son gören Kusem b. Abbas'tır" dedi⁵⁴. Zira, "Rasulullah (s)'ı kabrine indirenlerden olan Kusem, kabirden en son çıkan kimseydi."⁵⁵

İlk dört râvisi itibarıyla aynı seneden gelen İbn Adiy rivayetinde ise Hz. Ali, Muğire'nin bu iddiası için açıkça: "Kezebe= yalan söylemiş" demiştir⁵⁶.

Muğire'nin böyle bir iddiayı niçin ortaya attığını bilemiyoruz. Zehabi, Hz. Ali Rasulullah (s)'ı kabrine koyup çıktıktan sonra, Muğire'nin kasıtlı olarak yüzüğünü kabre attığını ve yüzüğünü almak için kabre indiğini, o arada Hz. Peygamber'in kefenine eliyle dokunduğunu anlatan bir haberin yanısıra, onun kabre inmesi halinde halkın bunu dile dolayacağı endişesiyle bizzat Hz. Ali'nin tekrar inip yüzüğünü alverdiğini anlatan iki haber nakletmektedir⁵⁷. Muhtemelen Muğire böyle bir vesile ile Hz. Peygamber'i en son gören, O'na en son dokunan kimse olma şerefine ermek ve belki de bunu siyasi nüfuzu adına kullanmak gibi bir

52. Mâlik, *Talak* 83, 86, II. 589-590; Muslim, *Talak*, 566-7, II. 1122-3; Ahmed, VI. 312, 314.

53. Hayatı hakkında bkz: İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe*, V. 247-9; Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, III. 21-32.

54. Ahmed, I. 101.

55. İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe*, IV. 392.

56. İbn Adiy, *el-Kâmil*, I. 61.

57. Zehabi, *age*, II. 26.

düşünceyle yapmak istemiş olabilir. Ancak Hz. Peygamber'i ebedi yolculuğuna uğurlayan Hz. Ali, böyle bir şayanın açıkça yalan olduğunu ifade etmekten çekinmemiştir.

-Yüce Allah'ın Rasulüne vermiş olduğu Nadir Oğullarının mallarından oluşan fey konusunda Hz. Abbas ile Hz. Ali anlaşmazlığa düşmüşlerdi. Muslim'in Mâlik b. Evs'ten rivayet ettiği bir haberde, Hz. Abbas'ın, Hz. Ali ile birlikte Halife Hz. Ömer'in huzuruna çıkarak: "Ey müminlerin emîri, benimle şu yalancı (el-kâzib), günahkar, hilekar ve hainle aramızda hükmet!" dediği kaydedilmektedir.⁵⁸ İlk râvileri aynı olmasına rağmen, diğer kaynakların bu haberi bazı tasarruflarla naklettikleri anlaşılmaktadır.⁵⁹

Burada Hz. Abbas'ın, kendi yeğeni Hz. Ali için böyle bir kelimeyi kullanmasını, öfkeyle söylenmiş, kasti aşan, dolayısıyla gerçek durumu yansıtmayan mübalağalı bir ifade olduğunu düşünüyoruz. Amcası olması hasebiyle Hz. Abbas'ın yeğeni için söylediği bu sözler, bir babanın kendi evladına te'dip için söylediği sözler mesabesinde. Bu sebeple Hz. Abbas bu kelimelerin zahiren taşıdığı manaları kasdetmeksizin biraz cüretkarâne ifadeler kullanmış, onun bu halini idrak ettiklerinden, ne bizzat Hz. Ali, ne Hz. Ömer ve ne de orada hazır bulunan büyük sahabilerden Hz. Osman, Sa'd, Zeyd ve Abdurrahman b. Avf onun bu ithamlarına herhangi bir şekilde itiraz etmemişlerdir⁶⁰.

- Başka bir misal de, Hz. Ömer'in Abdullah b. Ebî Hadred (ö. 71)'i tekzip etmesidir. Hz. Peygamber, İbn Ebî Hadred'i Hevâzin'e casus olarak görevlendirmiş, o da Hevâzin'lilerin içerisine girerek gereken malumatı alıp geri dönmüş ve görüp duyduklarını Hz. Peygamber'e anlatmıştı. Onun verdiği haberler üzerine Hz. Ömer: "Kezebe İbn Ebî Hadred = "İbn Ebu Hadred yalan söylüyor" dedi. İbn Ebu Hadred ise "İn kezzebtenî, ferubbemâ kezzebte bil-Hakkı ya Omer! fekad kezzebte men huve hayrun minnî" = "Ey Ömer, beni yalanlıyorsun, Ama, sen nice zamandır da hakkı yalanlıyordun, hatta sen benden daha hayırlı olan bir kimseyi yalanlamıştın" diye cevap verdi. Bunu duyan Hz. Ömer, "Ya Rasulullah İbn Ebî Hadred'in ne dediğini duyuyor musun?" deyince, Rasulullah (s): "Ey Ömer, gerçekten de sen sapmış idin de Allah sana hidayet verdi" buyurdu.⁶¹

58. Muslim, *Cihâd* 49, II. 1377-9.

59. Bkz: Abdurrazzak, *Musannef*, V. 469-471, no:9772; Buhari, *Feraiz* 3, VIII. 3-4; *Humus* 1; IV. 44; Tirmizî, *Siyer* 44, no: 1610, IV. 158; Ebû Davud, *Harac* 19, no: 2963, III. 365-8; Ahmed, I. 60. Bu hususta geniş açıklama için bkz: Erul Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 267-8 ve dipnotları.

60. Bu doğrultudaki yorum ve geniş değerlendirmeler için bkz: Müzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer, *el-Mu'lim bi Fevâid-i Muslim*, III. 16, no:812, tah. Muhammed eş-Şâzell en-Neyfer, Beyrut-1992, II. baskı, Daru'l-Garbi'l İlmî; Nevevî, *Minhâc*, XII. 72-4.

61. İbn Hişâm, *Sîre*, II. 440; Taberî, Ebû Cafer, *Tarihü'l-Taberî, Tarihü'r-Rusul ve'l-Mülûk*, III. 73. tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire-t.y., Daru'l-Maârif, V. baskı, İbn Ebî Hadred hakkında bkz: İbnü'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe*, III. 210-1.

Hız. Peygamber'in casus olarak görevlendirecek kadar güvendiği bir şahsa, Hız. Ömer'in niçin böyle bir tavir takınıp onu ve getirdiği haberi tekzip ettiğini anlayamıyoruz. Belki de bu, Hız. Ömer'in biraz daha ihtiyatlı davranması ve "kimbilir, belki de yalan söylemiş olabilir" gibi şüpheyi bertaraf etmeye, onun ciddiyetini test etmeye yönelik ileri sürülmüş bir soru olsa gerektir. Hız. Ömer'in kendisini tekzipine İbn Ebî Hadred oldukça sert cevap verirken, Hız. Peygamber de İbn Ebî Hadred'den yana tavir koymuş, her hangi bir gerekçesi veya karinesi olmaksızın Hız. Ömer'in yapmış olduğu tekzipi kabul etmemiştir.

f. Sahabî Rivayetinin, Başka Sahabî Tarafından Tekzip Edilmesi

Sahabeden birçoklarının Rasulullah (s)'dan hadis rivayet ederken ne kadar titiz davrandıkları herkesçe malumdur. Onlardan bazıları Rasulullah (s)'dan hadis rivayet etmekten çekiniyorlar, bunun çok büyük bir iş olduğunu düşünerek, herhangi bir ilave veya eksiklik yapmış olma korkusuyla rivayeti azaltıyorlardı⁶². Hız. Peygamber'den işittikleri sözleri defalarca söylüyorlar, ama bunu O'ndan işittiklerini açıklamıyorlar, "Rasulullah (s) şöyle buyurdu" demiyorlardı⁶³. Bu yönüyle şöhret kazanmış olan İbn Mes'ud, nadiren rivayet ediyor, rivayet ettiğinde ise, yanlışlık yapma korkusuyla buram buram terliyordu.⁶⁴ Nitekim onun, "haberiniz olsun ki, rivayetlerin en kötüsü, yalan rivayetlerdir. Dikkat edin, yalan; ciddi hallerde de, şakalarda da doğru değildir"⁶⁵ şeklindeki uyarısı da bu husustaki hassasiyetini göstermektedir.

Hız. Ali'nin hadis rivayet edenlere yemin verdirdiği meşhurdur. O, bundan söz ederken, sadece Ebu Bekir'i istisna etmiş, gerekçe olarak da bir rivayette "Ebu Bekir doğru söyler" derken, diğer bir rivayette ise "fe innehû kâne lâ yekzibu" = "zira o yalan söylemiyordu" demektedir⁶⁶.

İmran b. Husayn'ın şu sözleri ise, onun kişisel titizliğini ortaya koyarken, bazı sahabilerin bu konuda aynı hassasiyeti göstermediklerinin de belgesi niteliğindedir: "Vallahi, kanaatım o ki, eğer istesem, hiçbirini tekrarlamaksızın Hız. Peygamberden peşpeşe iki gün hadis rivayet edebilirim. Benim bundan hoşlanmayıp geri kalmamın sebebi şudur: Hız. Muhammed (s)'in ashabından bazıları var ki, ben de onlarla beraber bulduğum, onlarla beraber dinlediğim halde, onlar öyle hadisler rivayet

62. Hız. Zubeyr ve Enes'in tavırları için bkz: Buharî, *İlm* 38, I. 35; Ebu Davud, *İlm* 4, no: 3651, IV. 63.

63. Bkz: İbnü'l-Kayyim, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İ'tamü'l-Muvakkatîn, an Rabbi'l-Âlemin*, IV. 128-9. Kahire-t.y. Dâru'l-Hadis, (I-IV).

64. İbn Mes'ud'un titizliği için bkz: Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâd b. Mûsa el-Yahsubî, *ey-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*, II. 599-600. tah. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire-1977, Mektebetü'z-Zehrân, (I-II).

65. Ma'mer b. Râşid, Câmî, (Abdurrâzzak, *Musannef*, XI. 116, no:20076); Fezarî, Ebû İshak, *Kitabu's-Siyer*, s.324, no:637. tah. Faruk Hamade, Beyrut-1987.

66. Sırasıyla bkz: Humeydî, *Musned*, I. 1, 4,5, no: 2, 4, 5.

ediyorlar ki, hiç de işittikleri gibi değil. Anladım ki, onlar bu halleriyle hayırdan geri kalmıyorlar, fakat ben onların karıştırdıkları gibi karıştırmaktan korkuyorum..⁶⁷

İşte İmran'ın sözünü ettiği bu tür karıştırmalar karşısında, zapt ve itkan sahibi olduğu kadar tenkidçi bir muhakeme gücüne sahip olan bazı sahabiler, farkettileri her türlü rivayet hatalarını tashih etmeye gayret ediyorlar, ancak bunu yaparken bazen tezkib ifadesine de yer veriyorlardı.

-Enes b. Malik'e kunut (duasının) rükudan önce mi, sonra mı olduğu sorulunca, o önce olduğunu söyledi. Fakat soruyu soran Asım b. Süleyman el-Ahvel, "ama felan kes bana senin kunutun rükudan sonra olduğunu söylediğini haber verdi" deyince, Enes, "kezebe" = "yanlış söylemiş, Rasulullah (s) rükudan sonra ancak bir ay kunut okumuştur..." cevabını verdi⁶⁸.

Enes b. Malik'in buradaki tezkibi, haberi kendisinden nakleden şahsı yalanlamayı değil, kunutun daima rükudan sonra yapıldığı şeklinde anlaşılmasının yanlış olduğunu tashih etmeyi amaçlamaktadır. Zira, Enes bu uygulamanın bir ay gibi geçici bir süre için olduğunu söylemiş, ve "kunutun daima rükudan sonra olduğunu benden naklettiyse yanılmıştır" demek istemiştir⁶⁹.

Rivayetlerin naklinde yapılan yanlış aktarmaları tashihinde, İbn Ömer gibi lafzın değiştirilmesini dahi düzeltirken tezkib ifadesini kullananlara rastlamaktayız.

-Ubeyd b. Umeyr, Rasulullah (s)'ın "*Münafığın misali, iki sürü arasında gidip gelen bir koyuna (er-Râbıda) benzer*" buyurduğunu nakledince orada bulunan İbn Ömer, "*veyleküm, lâ tezkibû alâ Rasulullah (s)*" = "Yazıklar olsun size, Rasulullah (s) yalan isnad etmeyin, O "*Münafığın misali, iki sürü arasında gidip gelen bir koyuna (er-Bâıra) benzer*" buyurdu" demiştir⁷⁰.

67. Ahmed, IV. 433; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 30, Kahire-t.y.

68. Bahârî, *Vitr* 7, II. 14; İbn Adîy, *el-Kâmil*, I. 63.

69. Geniş bilgi için bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II. 569; Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, III. 229-235. Ankara-1978, D.I.B. Yay. V. baskı I-III. (IV-XII Kamil Miras'a ait).

70. Ma'mer b. Râşid, Câmi, (Abdurrazzak, *Musannef*, XI. 436, no: 20934); Ahmed, II. 88'de *el-Bâire* kelime yerine *el-Aire* geçmektedir ki diğer kaynaklardaki ifade de *el-Aire* şeklindedir. Abdurrazzak'taki bu kelime bir tashif hatası olsa gerektir.

Diğer kaynakların rivayetlerinde ise, İbn Ömer de bu hadisi rivayet etmiş⁷¹ ve Hz. Peygamberin iki sürüden söz ederken, Ubeyd'in ifade ettiği gibi "*er-Rabîdayn*" demediğini, "*el-Ğanemeyn*" ifadesini kullandığını söyleyerek tekzib ve tashih etmiştir⁷².

İlgili tashih hangi kelime üzerine olursa olsun, burada önemli olan husus, Hz. Peygamber'den işittiği bir hadisi, eksiksiz ve ziyadesiz rivayet etmesiyle tanınan İbn Ömer'in mana ile rivayete cevaz vermek şöyle dursun, bu gibi hataları tashih esnasında dahi râvîyi tekzib etmesidir. O şahsın mana ile rivayet ettiği bu hadiste, neticede Rasulullah (s)'a herhangi bir yalan isnadı olmadığına göre, bu konuda hassas olan İbn Ömer'in itirazını, Rasulullah (s) adına yanlış ifade kullanılmasından dolayı yapılan bir tekzib addetmemiz daha doğru olacaktır. Yani İbn Ömer, Hz. Peygamberin telaffuz etmediği bir kelimeyi kullanmakla, onun yanlış ifade lendirdiğini söylemektedir. Yoksa gerçekte bir yalan olmadığı gibi, Hz. Peygambere yalan isnadı da yoktur.

-İbn Ömer-Sâlim-Musa b. Ukbe- Malik/Sufyan/Zuheyr/Hâtim b. İsmail senediyle gelen haberlerde Sâlim, babası Abdullah b. Ömer'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: "İşte burası, sizin, hakkında, Rasulullah (s)'a yalan isnat ettiğiniz Beydâ'nızdır. "*Beydâüküm hâzihî elletî tekzibûne alâ Rasulillâhî fihâ*" Rasulullah (s) ancak Zu'l-Huleyfe'deki Mescid'in yanında ihrama girmiştir."⁷⁴

İbn Ömer-Sâlim- Musa b. Ukbe- Malik/ Sufyan şeklindeki aynı ortak senetten nakletmiş olmasına rağmen, Buhârî'nin zikredilen hadisin sadece son kısmını vermesi,⁷⁵ tekzibden söz eden kısmı hazfetmesi, buradaki ifadenin yanlış anlaşılmalara neden olabileceği endişesinden kaynaklanmış olsa gerektir. Zira Buhârî'nin râvîlerinden olan Mâlik ve Sufyan'ın diğer kaynaklardaki rivayetlerinde açıkça tekzib ifade edildiği halde, Buhârî bu kısmı nakletmek istememiştir. Halbuki bizzat Malik'in kendi rivayetinde bile bu kısım mevcuttur.

Oysa kanaatimizce bu ifadeden dolayı böyle bir endişeye kapılıp, rivayeti kesmeye hiç gerek yoktur. Zira bu tekzibiyle İbn Ömer'in maksadı, Hz. Peygamber'in Beydâ denilen yerde ihrama girdiğini zannedenlerin bu hususta yanlışlıklarını ve bu yanlış O'na izafe etmekle gerçek dışı be-

71. Muslim, *Muvâfıkîn* 17, III. 2146; Nesâî, *İman* 31, VIII. 124; Ahmed, II. 47, 68, 102.

72. Ahmed, II. 68. II. 82'de ve Humeydî, *Musned*, II. 302-3, no: 688'de ise bunun tam tersi, takdim-tehir var ki, bu diğer rivayetlere aykındır.

73. Bkz: Ahmed, II. 82; Humeydî, *Musned*, II. 302, no: 688; Dârimî, *Mukaddime* 31, s.93.

74. Mâlik, *Hac* 30, I. 332; Humeydî, *Musned*, II. 291, no: 659; Muslim, *Hac* 23-4, I. 843; Ebû Davud, *Menâsik* 21, no: 1771, II. 374; Tirmizî, *Hac* 8, no:818, III. 181-2. (Hasen-sahihtir); Nesâî, *Menâsik* 56, V. 162-3; Ahmed, II, 10, 66, 154.

75. Buhârî, *Hac* 20, II. 145.

yanatta bulduklarını ortaya koymaktır. Çünkü, böyle zannedenlerin aksine İbn Ömer'e göre Hz. Peygamber, Beydâ'nın yanında değil, Zu'l-Huleyfe'nin yanında ihrama girmiştir.

Aslında Hz. Peygamber tek bir defa haccettiği için, sahabe onun bu esnadaki amellerini takip etmişlerse de, O'nun çeşitli zaman ve zeminlerde neler yaptığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. İşte O'nun ihrama nereden ve ne zaman girdiği konusu da böyledir. Nitekim Ebû Davud'un İbn Abbas'tan naklettiği şu rivayet bu konuya yeterince açıklık getirmektedir:

Saîd b. Cubeyr, İbn Abbas'a "Ey İbn Abbas! Sahabenin Rasulullah (s)'in hac esnasında ihrama girmesi hususunda ihtilaf etmelerine şaşıyorum?" deyince o şu cevabı vermiştir: "Bunu insanların içerisinde en iyi bilen benim. Rasulullah (s) yalnızca bir kez hac yaptığı için ihtilafa düştüler. Rasulullah (s) hac yapmak üzere yola çıktı. Zu'l-Huleyfe'deki mescidinde iki rekat namaz kılınca o meclis içerisinde ihrama girdi. O iki rekata kıldıktan sonra hac için telbiye getirdi. Bir kısım insanlar O'ndan bunu işitti ve öylece bellediler. Sonra devesine bindi ve devesi yolunu doğrultuncaya kadar telbiye getirdi. İnsanların bir kısmı da O'nun bu halini gördü. Çünkü insanlar bölük bölük geliyorlardı, dolayısıyla onlar da O'nu o zaman duydular ve "Rasulullah (s) ancak devesine binip yolunu doğrultunca telbiye getirmeye başladı" dediler. Sonra Rasulullah (s) yoluna devam etti. Beydâ tepesine yükselince yeniden telbiye getirmeye başladı. O'nun bu telbiyesine yetişenler "Rasulullah (s) ancak Beydâ tepesine çıkınca telbiye getirdi" dediler. Oysa ben Allah'a yemin ederim ki, O ihrama mescidinde girdi. Sonra hem devesine binip yönünü doğrulttuğunda, hem de Beydâ tepesine çıktığında telbiye getirdi."⁷⁶

İbn Abbas'ın bu rivayetinden anlaşılan o ki, Hz. Peygamber bu üç yerde telbiye getirmiştir. Ancak O'nu kim, nerede dinlemişse, diğer yerlerde de telbiye getirdiğinden habersiz oldukları için, yalnızca orada telbiye getirdiğini zannetmiştir. Mesela O'na Beydâ'da yetişenler, O'nun sadece orada ihrama girdiğini zannetmiş ve o şekilde haber vermeye başlamışlardır. İşte, Hz. Peygamber'in Zu'l-Huleyfe mescidinde ihrama girdiğini çok iyi bilen İbn Ömer, onların bu haberlerinin gerçeği yansıtmadığını bu hususta yanlışlıklarını ifade etmek üzere böyle bir ifade kullanmıştır.

Diğer taraftan, Hz. Peygamber, her ne kadar, ihrama Zu'l-Huleyfe mescidinde girmişse de, Beydâ denilen mevkide de telbiye getirmiştir. Bu ise, söz konusu haberleri rivayet eden kimselerin, O'nun ihrama girişinde yanlış olmuş olsalar da, telbiye getirdiği konusunda, tamamen doğruyu söylediklerini gösterir. Şu halde İbn Ömer'in bu tekdüz ifadesi; "işte burası

76. Ebû Davud, *Menasik* 21, no: 1770, II. 372-3.

sizin yanılığa düşerek, Hz. Peygamber'in ihrama girdiğini söylediğini yer olan Beydâ'nız" diye anlaşılmalıdır. Bu, tıpkı herhangi bir hadisi eksik işitip, o şekilde eksik rivayet etmeye benzemektedir⁷⁷.

Sahabenin rivayet ederken düştükleri yanılıklar, bunu farkedenden sahabiler tarafından derhal tashih ediliyor, onların yalan söylemedikleri, ama yanlışlıkları açıkça ifade ediliyordu. Bu hususta sahabe içerisinde en çok tashih yapan ilmi zihniyet sahibi bir şahsiyet olarak Hz. Âişe'yi görmekteyiz.

- İbn Ömer, Hz. Peygamber'in, "Ölü, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle azab görür" buyurduğunu nakledince, Hz. Âişe "Allah Ebû Abdurrahman'a mağfiret etsin! emâ innehû lem yekzib ve lâkinnehû nesîye ev ahtaa = Ama o yalan söylemedi, fakat ya unuttu, ya da hata etti. Rasulullah (s)'in yanından kendisine ağlanan bir yahudi kadın cenazesi geçmişti de O bunun üzerine, "Onlar bu kadın için ağlıyorlar, o ise kabrinde azab çekiyor" buyurmuştu" dedi.⁷⁸ Diğer rivayetlerde ise Hz. Âişe'nin "lem yekzib, velâkinnehû vehime= o yalan söylemedi, ama yanlış"⁷⁹, "semia şey'en felem yahfazhu, vehile= birşey işitti ama onu iyi bellemedi, yanlış" dediği nakledilmektedir⁸⁰. Aynı hadisin Hz. Ömer'den de nakledilmesi üzerine Hz. Âişe "İnneküm letuhaddisünî an gayri kâzibeyni velâ mükezzebeyni, velâkinne's-sem'a yuhtû= Siz bana yalan söylemeyen, başkaları tarafından da yalanlanmayan iki kişiden rivayet ediyorsunuz ama kulak hata edebilir" demiştir⁸¹.

Bu husustaki tartışmaların ilerleyen yıllarda da devam ettiği anlaşılmaktadır. Ebu Musa el-Eş'arî'nin oğlu, babasından bu manadaki hadisi rivayet edince, orada bulunan Esîd b. Ebî Esîd: "Subhânellâh, Yüce Allah 'Hiç kimse bir başkasının günahını yüklenmez' buyuruyor"⁸² deyince, ona kızan Musa: "yazıklar olsun sana! ben sana Ebu Musa Rasulullah (s)'dan şöyle rivayet etti dediğim halde, "Feterâ enne Ebâ Mûsâ kezîbe ala'n-Nebîyyi ev terâ ennî kezîbtü alâ Ebî Mûsâ"= sen, Ebu Musa'nın Hz. Peygamber'e yalan isnad ettiğini mi düşünüyorsun, yoksa, benim (babam) Ebu Musa'ya mı yalan isnad ettiğim kanaatindesin?!" demiştir.⁸³

Hz. Âişe'nin bazı konularda yapılan rivayetlerin yalan ve yanlış olacağını adeta bir prensip olarak ortaya koyması da konumuz açısından gayet önemlidir.

77. Bilgi için bkz: Azimâbü'dî, Ebû'l-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bud, Şerhu Sunen-i Ebî Davud*, V. 189-191. Beyrut-1979. Daru'l-Fikir, (I-XIV).

78. Muslim, *Cenâiz* 27, I. 643; Tirmizî, *Cenâiz* 25, no: 1006, III. 327.

79. Tirmizî, *Cenâiz* 25, no: 1004, III. 327.

80. Muslim, *Cenâiz* 25-6, I. 642-3.

81. Muslim, *Cenâiz* 22, I. 641.

82. 53 Necm 38; 6 En'am 164; 17 İsrâ 15; 35 Fâtır 18; 39 Zümer 7.

83. İbn Mâce, *Cenâiz* 54, no:1593, I. 508. *Zevâid*'inde, râvilerden Yakub b. Humeyd hakkında ihtilaf edildiği için, isnadının hasen olduğu belirtilmektedir.

-Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerine göre, Mestûk Hz. Âişe'ye "ey anneciğim, Muhammed (s) Rabbini gördü mü?! diye bir soru yöneltince o şu cevabı verir: "Söylediğin bu söz yüzünden saçların diken diken oldu. Senin, "*Selâsun men haddesekehünne fekad kezebe*" = "şu üç şeyi her kim rivayet ederse, yalan haber vermiş olur" sözünden haberin yok mu? (Birincisi;) Sana her kim "Muhammed (s) Rabbini gördü" diye haber verirse, yalan söylemiştir. Çünkü Yüce Allan, "*Gözler O'nu görmez, O gözleri görür. O latif ve herşeyden haberdardır.*"⁸⁴ "Allah, bir insanla (karşılıklı konuşmaz. Ancak vahiyyle, yahut perde arkasından konuşur..."⁸⁵ buyurmuştur. (İkincisi;) Her kim O'nun yarın ne olacağını bildiğini haber verirse, yalan söylemiştir. Çünkü Yüce Allah, "*Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilmez*"⁸⁶ buyurmaktadır. (Üçüncüsü;) Her kim O'nun (tebliğ etmesi gereken bazı hakikatleri) gizlediğini haber verirse, yalan söylemiştir. Zira Yüce Allah, "*Ey Rasûl! Rabbinden sana indirileni duyur! Eğer bunu yapmazsan Onun elçiliğini yapmamış olursun...*"⁸⁷

Hız. Âişe'nin Kur'an'a dayanarak söyledikleri bu hususlarda aksine rivayetler veya yanlış anlama ya da yorumlar o dönem için var mıydı bilemiyoruz. Ancak bu değerlendirme, ister onun bazı sorular veya bazı duyular neticesinde; isterse birtakım yanlış kanaatleri veya ortaya atılabilecek muhtemel bazı inançları peşinen bertaraf etme düşüncesiyle vaz edilmiş olsun, hiç şüphesiz son derece sağlam bir muhakeme gücünün, Kur'ânî bir muhakeme gücünün, Kur'ânî bir zihniyetin tabii bir sonucudur. Bir taraftan onun Kur'an'a olan vukufiyeti, diğer taraftan yıllardır gece gündüz beraber yaşadığı eşini çok yakından tanımış olmanın verdiği kendine olan güven duygusu, ona gayet rahat bir şekilde bu denli kesin konuşma cesaretini vermiştir.

-Onun buna benzer bir değerlendirmesini de şu haberde görmekteyiz: "*Her kim size 'Hz. Peygamber ayakta bevlediyordu' diye haber verirse, onun tasdik etmeyin. Çünkü ben O'nun (sürekli) oturarak bevlettini gördüm*" Başka bir rivayette ise "*O, ancak oturarak bevlediyordu*" demektedir⁸⁸.

Yine "Arabın adeti ayakta bevletmek iken Cabir b. Abdullah'ın rivayetine göre Rasûlullah (s) ayakta bevletmekten nehyetmiştir"⁸⁹.

84. 6 En'am 103.

85. 42 Şûrâ 51.

86. 31 Lokman 34.

87. 5 Mâide 67.

88. Buhârî, *Tefsir* 53/1, VI. 50; Ahmed, VI. 49. Karşılaştırın: Muslim, *İman* 287, I. 159; Tirmizî, *Tefsir* 7, no: 3068, V. 262-3. (*Men zeame... fekad (herâ alellâhî'l-Firyete... lafızlarıyla*).

89. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I. 116, no: 1323; Tirmizî, *Taharet* 8, no:12, I. 17; Nesâî, *Taharet* 25, I. 26; İbn Mâce, *Taharet* 13, no:307, I. 112; Ahmed, VI. 192, 213, 49.

90. İbn Mâce, *Taharet* 14, no:309, I. 112; Ayrıca bkz: Tirmizî, *Taharet* 8 no:12, I. 17.

Oysa Huzeyfe'den gelen bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber bir kavmin mezbelesine varmış, orada ayakta bevletmiş, sonra abdest alıp mestlerine meshetmiştir⁹¹.

Burada Huzeyfe'nin bu rivayeti ile Hz. Aişe'nin rivayeti arasında bir çelişki varmış gibi gözüküyorsa da, gerçekte böyle bir durum söz konusu değildir. Zira Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in sürekli olarak oturarak bevlettiğini, ayakta bevlettiğine hiç şahit olmadığını haber verirken, Huzeyfe ise Hz. Aişe'nin bulunmadığı bir ortamda ve muhtemelen Hz. Peygamber'in hayatında yalnızca bir defa ayakta bevlettiğine dair müşahedesini haber vermektedir. Hz. Aişe Rasûlullah'ın bu denli ısrarlı ve sürekli alışkanlığına dayanarak, onun ayakta bevledebileceğine ihtimal vermemiş, bu yönde bir haberin onun mutad alışkanlığını ve gerçeği yansıtmayacağını ifade etmek istemiştir. Zaten Huzeyfe de "Hz. Peygamber ayakta bevlediyordu" şeklinde mutad bir davranıştan söz etmemiş, sadece şahit olduğu bir fiili haber vermekle yetinmiştir. Hattabi'nin de dediği gibi, Rasûlullah'tan sabit olan ve mutad olarak, yapageldiği şey, onun oturarak bevlettiğidir. Bu, onun tercih ettiği, güzel gördüğü alışkanlıkları arasındadır. Oysa ayakta bevl ise, bunu gerektiren bir sebep veya zaruretten dolayı ancak nadiren yaptığı bir fiildir.⁹²

Burada Zerkeşi'nin (ö. 794) üzerinde durduğu önemli bir husus ta Hz. Peygamber'in ayakta bevletmediğini ifade eden Hz. Aişe hadisi, genellikle süreklilik anlamı veren (*kâne*) siygasıyla varid olmuşken, aynı şey Huzeyfe hadisinde bulunmamaktadır. Bu ise -bir kere de olsa- o fiilin mutlak olarak yapıldığına delalet eder.⁹³

Aynı şekilde isbatın nefye takdimi şeklindeki usul kaidesince, Hz. Peygamber'in ayakta bevlettiğini haber veren Huzeyfe hadisi, görmediğini söyleyen Hz. Aişe hadisine takdim edilir.⁹⁴

91. Abdurrazzâk, I. 193, no: 751; İbn Ebî Şeybe, Musannef, I. 115, no: 1309; Buhârî, Vudu, 60-1, I. 62; Ebû Dâvûd, Taharet 12, no:23, I. 27; Tirmizî, Taharet 9, no: 13, I. 19; Nesâî, Taharet, 24, I. 25; Ahmed, V. 394, 402.

92. Bkz: İbn Kuteybe, Te'vîl, s.62; Ebû Dâvûd, I. 27 (2 no'lu dipnot)

93. Zerkeşi, Bedruddin, el-İcabe li İrâdi me'stehrakethu Aişe alâ's-Sahabe, s. 139, tah. Saïd el-Efgânî, Beyrut-1985, el-Mektebu'l-İslâmî, IV. huskî. Oysa İbn Dakik el-İd (ö. 702) bu "kâne" fiilinin bir defa yapılan fiil için de kullanılabileceğini sahabenin, Hz. Peygamber'in bir fiili sürekli yaptığı anlaşılın diye böyle bir ifade tarzını özenle seçmiş olduklarını söyler. Bkz: İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Ümdu'u'l-Ahkâm, Beyrut-t.y., Daru'l-Kitabi'l-Arabî, I-IV. I. 90. Ancak Zerkeşi'nin de belirttiği gibi, bu genellikle süreklilik ifade etmektedir ve sahabe de bunun farkındadır. Yine "kâne" lafzının kesreti iktiza eden bir fiil olduğunu Şâtîbî de söylemektedir. Bkz. Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, el-Muvafakat fi Usûli'l-Şerîa, III. 59. neşr. Abdullah Diraz, Beyrut-t.y., Daru'l-Ma'rife, I-IV.

94. Zerkeşi, İcabe, s. 140.

Kanaatimiz o ki, Hz. Âişe'nin buradaki uyarısı, müşahedesini nakleden Huzeyfe'nin şahsına yönelik bir itham değil, bunun tamamen istisnâî bir davranış olduğunu ve bu nadir davranışın Hz. Peygamber'in sünnetini yansıtmayacağını, dolayısıyla böyle bir haberin nakledilmesinin işitenleri yanıltıcı olabileceğini ifadeye yöneliktir. Yahut, nakledilen olaydan ya tamamen habersizdir, ya da yılların verdiği tecrübesine, müşahedesine ters olan bu haber onu ikna etmemiştir. Ancak, hiç şüphesiz, Huzeyfe'nin verdiği haber, belli şartlar dahilinde Hz. Peygamber'in istisnâî bir davranış sergilediğini ortaya koymaktadır.

-Hz. Âişe'deki bu üslup, Câbir b. Semure (ö. 66)⁹⁵ adlı sahabinin şu rivayetinde de görülmektedir: "*Rasulullah (s) hutbeyi ayakta okur, sonra oturur, sonra tekrar kalkar ve yine ayakta okurdu. Femen nebbeeke ennehû kâne yahtubu câlisen fekad kezebe= her kim sana O'nun oturarak hutbe okuduğunu haber verirse, yalan söylemiş olur. Vallâhi ben O'nunla birlikte ikibinden fazla namaz kıldım.*"⁹⁶

-Bazen bir sahâbi, kendisine Rasulullah (s)'tan hadis nakleden bir başka sahabinin yanlış olabileceğini veya Hz. Peygamber'in böyle bir şey söylemiş olamayacağını düşünerek o rivayeti kabul etmeyebilmiştir. Buna dair en güzel misal, Ebu Eyyub el-Ensârî'nin çocuk iken Hz. Peygamberi gören ve O'nu hatırlayan Mahmud b. Er-Rabî' el-Ensârî'nin İbân b. Malik'ten naklettiği haber karşısındaki tavrıdır. Mahmud, Rasulullah (s)'ın "*Allah, sadece Allah'ın rızasını isteyerek Lâ ilâhe illallah diyen kimseye cehennemi haram kılar*" buyurduğunu nakledince, Ebu Eyyub, "*Vallahi ben Rasulullah (s)'ın asla senin dediğini söylemiş olabileceğini zannetmiyorum*" karşılığını vermişti. Savaş için Medîne dışındayken gerçekleşen bu diyalog, Mahmud'un bir hayli zoruna gitmiş, savaşta döner dönmez Medîne'ye gidip kavmine namaz kıldırarak yaşlı İbân'a bu hadisi sormuş, o da onun anlattığı gibi tekrar rivayet etmiştir.⁹⁷

Bu nedenle olmalıdır ki, Ebu Eyyub, Mahmud'un yanlış duyabileceği veya yanlış anlayabileceği ihtimali ile, kendince Kur'an ve Hz. Peygamber'den işittiklerine aykırı gibi gördüğü bu hadisi ihtiyatla karşılamış, Hz. Peygamber'in böyle bir şey söyleyebileceğine ihtimal vermemiştir. Her ne kadar o Mahmud'u açıkça tezkib etmemişse de, kişisel zan ve kanaatine dayanarak, doğruluğuna kâni olmadığı bu haberiyle onu tasdik de etmemiştir. Şu halde, Mahmud, rivayetinde yalan-yanlış söylemediği

95. Hayatı hakkında bkz: İbnü'l-Esr, *Usdu'l-Gabe*, I, 304.

96. Muslim, *Cuma* 35, I, 589; Ahmed, V, 91, 94, 95, 100; Nesâî, *Cuma* 34, III, 110. Burada kastedilen namazın Cuma namazı olması imkansızdır. Zira Medîne döneminin tamamında Hz. Peygamber'in kıldığı Cuma namazı sayısı ancak beş yüz küsur kadardır. Dolayısıyla Câbir'in bu iki bin rakamıyla sair namazları da hesaba katarak söylemiş olabileceğini düşünmüyoruz.

97. Buhârî, *Teheccüd* 36, II, 55-6; Muslim, *Meşâid* 263-4, I, 455-6, *İman* 54, I, 61-2.

gibi, Ebu Eyyub da, tereddüt ve ihtiyatında mazur görülmelidir. Bu, sadece bir tavakkuf ve tesebbüsten ibarettir.

- Buna benzer bir tavrı Ebu Hureyre'nin bir rivayeti karşısında İbn Ömer'de görmekteyiz. Ebu Hureyre Rasulullah (s)'ın "*Her kim, bir cenaze namazını kılar sonra onun defnedilmesine de katılırsa ona bir kırat (Uhud Dağı kadar) ecir vardır*" buyurduğunu rivayet edince, İbn Ömer "Ebu Hureyre de çok ileri gitti" demişti. Sonra durumu tahkik ettirmek üzere Hz. Aişe'ye birisini göndererek sordurmuş, Hz. Aişe de Ebu Hureyre'yi tasdik etmişti."⁹⁸

Burada da İbn Ömer, mezkur amel karşısında Uhud Dağı kadar sevabı vadeden bu haberiyle Ebu Hureyre'nin meseleyi abartmış veya yanlış rivayet etmiş olabileceğini düşünmüş olmalıdır. Ancak bu konuda Ebu Hureyre'nin değil, kendisinin yanlışlığı ortaya çıkmıştır.

- Hz. Ömer, pazarda bir hanım elbisesi (mırt) için pazarlık etmekte olan Amr b. Umeyre'nin yanına gelir ve ne yaptığını sorar. O da, tasadduk etmek üzere bir hanım elbisesi aldığını söyleyince, Hz. Ömer "öyleyse seni kendi haline bırakayım" der. Daha sonra Hz. Ömer tekrar onun yanına uğrar ve satın aldığı elbiseyi ne yaptığını sorar, o da tasadduk ettiğini bildirir. Hz. Ömer bu defa onu kime tasadduk ettiğini sorunca o "Müzen'li (eşim) Rukayka'ya" der. Bunun üzerine Hz. Ömer "peki, sen onu tasadduk edeceğini iddia etmiyor muydun?" diye sorunca Amr: "evet, fakat ben Rasulullah (s)'ın şöyle buyurduğunu işittim: "*Onlara (eşlerinize) verdiğiniz herşey sizin için bir sadakadır*" dedi. Bunu duyar Hz. Ömer: "*Yâ Amr! Lâ tekzib alâ Rasulillah!*"= "Ey Amr! Rasulullah (s)'a yalan isnat etme!" dedi. Bu cevap karşısında şaşırان Amr "Vallahi, beraberce müminlerin annesi Aişe'ye gidip sormadıkça senden ayrılmayacağım" dedi. Hz. Ömer tekrar: "*Yâ Amr! Lâ tekzib alâ Rasulillah!*"= "Ey Amr! Rasulullah (s)'a yalan isnat etme!" Sonra Hz. Aişe'den izin isteyip yanına girdiler. Amr: "Allah aşkı için, sen Rasulullah (s)'ın "*Onlara (eşlerinize) verdiğiniz herşey sizin için bir sadakadır*" buyurduğunu işittin mi?" diye sordu. Hz. Aişe ise: "Allah'ım şahit ki evet, Allah'ım şahit ki evet, (işittim) cevabını verdi. Onun bu tasdiki karşısında Hz. Ömer "peki, ben neredeydim de bunu işitmedim? demek ki pazarlardaki alış-veriş beni bundan alıkoymuş!" demekten kendisini alamadı."¹⁰⁰

Burada da Hz. Peygamber'in terğib ve teşvik ile ilgili bir hadisini duymamaktan ve vadettiği müjdeyi ilk etapta kabullenememekten kaynaklanan bir karşı çıkış söz konusudur. Hadisi duymayan Hz. Ömer'e

98. İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, III, 74.

99. Muslim, *Cendüz* 55-6, I, 653-4; Buhari, *Cendüz* 58, II, 59; Ahmed, II, 470, 498.

100. Zerkeşi, *İcâbe*, s. 71-2'de Bezzar'ın *Musned*'inden nakletmektedir. Zerkeşi, hadisin isnadındaki Muhammed b. Ebî Hamîd'in zayıf bir râvî olduğunu kaydetmektedir.

göre, kişi kendi emri ve sorumluluğu altında olanlara zaten bakmakla yükümlü olduğu için başkalarına tasadduk yapmalıdır. Oysa bu sahâbî, hem tasadduk edeceğini vadedmiş, hem de onu götürüp kendi eşine giydirmiştir. Meseleyi izah ederken de, bu hususta işittiği bir hadisi nakletmişse de, Hz. Ömer yine ikna olmamıştır. Zira onun yanılabilmesi, yanlış anlamış olması ihtimal dahilindedir. Ancak meseleyi gidip Hz. Aişe'den tahkik ettikten sonra ikna olmuştur. Ve neticede, Amr'ın Hz. Peygamber'e hiç de yalan isnat etmediği, doğru işitip doğru naklettiği ortaya çıkmış, tezkibinin de yersiz olduğu anlaşılmıştır.

-Hz. Aişe de Urve b. Zubeyr'in, Abdullah b. Amr'dan naklettiği Hz. Peygamber'in *"Allah ilmi, insanlardan çekip olmak suretiyle almaz. Fakat alimlerin ruhunu kabzeder ve böylece ilim onlarla beraber kaldırılmış olur. Artık insanların başında cahiller kalır ve insanlara bilmeden fetva verirler, hem sapıtırılar, hem de başkalarını sapıtırılar"* hadisini duyunca, bu ona ağır gelmiş ve karşı çıkarak *"o, sana bunu Hz. Peygamber'den işittiğini söyledi mi?"* diye sormuş, ardından da karşılaştığında bunu İbn Amr'a sormasını istemişti. Urve, ona bu hususu sormuş, aynı cevabı alınca bunu gidip Hz. Aişe'ye de haber vermiş, bunun üzerine tatmin olan Hz. Aişe: *"Onun ancak doğru söylediğini sanıyorum. Zira görüyorum ki o, bu habere hiçbir şey ilave etmediği gibi, her hangi birşeyi de eksiltmemiş"* demekten kendisini alamamıştır.¹⁰¹

Sahâbedeki hadisleri tesebbüt etme, tahkik etme amelîyesi ilerleyen yıllarda daha da sıkılaştırılmış olmalı ki, rivayet edilen haberin konusu, rivayet eden sahâbîyi zor durumlara sokabilmiştir.

-Meselâ Ebû Razîn'in naklettiği bir rivayet aynen şöyledir: *"Ebu Hureyre'yi eliyle alınaya vurarak şöyle derken işittim: "Ey Irak halkı! entum tez'umüne enni ekzibu alâ Rasûlillâh= "siz benim Rasulullah (s)'a yalan isnad ettiğimi sanıyorsunuz, bereket ve âfiyet size, günahı ise bana olsun. Ben tanıklık ederim ki, Rasulullah (s)'ı şöyle buyururken işittim: "Sizden birinizin kabını köpek yaladığı zaman, onu yedi defa yıkasın!"¹⁰²*

- Yine Ebû Razîn'den benzer ifadelerle şu haber rivayet edilmiştir. *"Ebu Hureyre, eliyle alınaya vurarak yanıma çıkageldi ve şöyle dedi: "Elâ innukum tuhaddisûne enni ekzibu alâ Rasûlillâh= "Siz benim Rasulullah (s)'a yalan isnad ettiğimi konuşuyorsunuz. Ben sapıtayım da, siz yine doğru yolu bulun. Haberiniz olsun, ben tanıklık ederim ki, Rasulullah (s)'ın şöyle buyurduğunu işittim: "Sizden birinizin terliğinin ipli koptu-*

101. Muslim, *İlim* 14, III. 2059; Buhârî, *f'tisâm* 7, VIII. 148.

102. İbn Mace, *Tahâre* 31, no: 363, I. 130; Aynı babda, hadis, Ebu Hureyre'den, Abdullah b. Muğaffel'den ve İbn Ömer'den de gelmektedir. Bkz no:364-6; Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 58.

ğunda, onu düzeltmedikçe birisiyle yürümesin!"¹⁰³ Tek terlikle yürüme ile ilgili Hz. Peygamber'in nehyini Cabir b. Abdullah da rivayet etmiştir.¹⁰⁴ Muslim'in Ebu Hureyre'den naklettiği başka bir rivayette ise, mezkur nehyiden sonra Hz. Peygamber, "Ya ikisini de giysin, veya ikisini de çıkar-sın" buyurmuştur.¹⁰⁵

Diğer taraftan, İbn Ömer'in, terliğin bağı koptuğunda, onu onarıırken tek terlikle yürümekte bir beis görmediği,¹⁰⁶ Hz. Ali'nin Medâin'de terli-ğini onarıırken, tek terlikle yürüdüğü,¹⁰⁷ tek terlikle yürüyen Hz. Aişe'nin ise, "Ebû Hureyre'yi korkutacağım" dediği¹⁰⁸ gelen rivayetler arasında-dır.

Bu rivayetlerden, Hz. Ebu Hureyre'nin, Hz. Peygamber'den işittiği nehyi, matlup bir sünnet gördüğü halde, diğer sahabilerin bunu bir müste-hap türü bir tavsiye olarak algıladıkları ve bağlayıcı bir emir olarak gör-medikleri anlaşılmaktadır. Nevevî'nin de belirttiği üzere, tek terlikle yü-rüme, bir ayağın diğerinden yüksek olacağı için görüntü ve estetiği bozacağı gibi, topala benzemeye, vakara aykırılığa ve hatta aksaklığa se-bebiyet verebileceği cihetlerden nehyedilmiştir. Nitekim bu hususun, vacip değil, müstehap bir âdâb olduğunda alimlerin icmat vardır¹⁰⁹.

Ancak yukarıdaki rivayetlerde yer alan Hz. Ebu Hureyre'nin ifadele-ri nasıl anlaşılacaktır? Gerçekten bazı kimseler Ebu Hureyre'yi bu ve benzeri konularda tekzip etmişler midir?

Ebu Hureyre, Hz. Peygamber'den işitip rivayet ettiği bu konulardaki rivayetleri sebebiyle onların ileri-geri konuştuklarını veya ilgili nehye rağmen, bazı sahabilerin buna riayet etmediklerini duymuş olmalı ki, on-lara kendisini tekzip ettikleri için sitem etmiş, fakat yine de işittiği nehyi haber vermekten vaz geçmemiştir. Kanaatimiz o ki, Hz. Aişe'nin "Ebû Hureyre'yi korkutacağım" şeklindeki tavrı, bu nehyin onun zannettiği gibi, hiç te bağlayıcı olmadığını, Hz. Peygamber'in âdab ile ilgili bu tür tavsiyelerini, bir din gibi takdim ve telkin etmenin doğru olmadığını gös-termeye yönelik bir tavır olsa gerektir. Gerek Hz. Aişe'nin ve gerekse diğer sahabilerin meseleye bağlayıcılık açısından yaklaştıklarını, tavırları-yla Hz. Ebu Hureyre'yi bu kanaatinde hatalı ve mübalağalı bulduklarını sanıyoruz. "Bu haber gösteriyor ki, o zamanlarda onlar Ebû Hureyre'yi

103. İbn Ebî Şeybe, Musannef, V. 175, no: 24924; Muslim, *Libâs* 69, II. 1660.

104. İbn Ebî Şeybe, a.g.e., V. 176, no: 24926; Muslim, *Libâs* 71-3, II. 1661-2.

105. Muslim, *Libâs* 67-8, II. 1660.

106. İbn Ebî Şeybe, a.g.e., V. 176, no:24929.

107. İbn Ebî Şeybe, a.g.e., V. 176, no: 24928.

108. İbn Ebî Şeybe, a.g.e., V. 176, no: 24930.

109. Nevevî, *Minhâc*, XIV. 75.

tekdiz ediyorlardı” diyen Belhî'nin¹¹⁰ aksine biz, Ebu Hureyre'nin sitem ettiği kimselerin, Hz. Peygamber adına onun yalan uydurduğunu zannettiklerine veya böyle bir konuyu dile getirdiklerine de ihtimal vermiyoruz. Muhtemelen bu da, Ebu Hureyre'nin, onların tavrına karşı sitemkar bir tepkisinden ibarettir. Ya da, birçok konuda olduğu gibi, bazı sahabilerin, Ebu Hureyre'nin, yanlış işitebileceğine, yanılabilirliğine ihtimal vererek, onu bu rivayetinde ciddiye almamaları söz konusudur ve buna içerleyen Ebu Hureyre de onları, bu hususta kendisine töhmet altında bırakmakla itham etmiştir. Fakat biz inanıyoruz ki, Hz. Peygamber, âdab da olsa, bu inceliği, estetiği bir vesile ile dile getirmiştir ve O'ndan bunu işiten Ebu Hureyre de, ilgili tavsiyeyi haber vermiştir. Şu kadar var ki, o bu tavsiyeyi, âdeta bağlayıcı bir emir görmeye mübalağa etmiş, Hz. Aişe de, aksine hareket ederek, bu görüşünden dolayı onu mahcup etmek, böylece onun hatasını fiilî olarak tashih etmek istemiştir.¹¹¹

g. Sahabe kanaatinin, Diğer Sahabe Tarafından Tekzib Edilmesi

Sahabenin birbirini tekzip ettiği hususlardan bir kısmı da, bazı sahabilerin ileri sürdükleri icthad ve kanaatlerinin, diğer sahabiler tarafından isabetli bulunmaması sonucu ortaya çıkmıştır. Böylesi durumlarda, işittiği kanaatin yanlış olduğunu düşünen daha fakih sahabiler, bu icthadı tasvip ve tasdik etmeyerek, o icthadı tekzip etmişlerdir.

- Bir şahıs, mescidde oturmakta olan İbn Ömer'e gelerek, Ebû Hureyre'nin “Vitr namazı kesinlikle kılınması gereken bir namaz değildir, onu (bazen) kılın, (bazen de) terkedin” dediğini söyledi. Bunu duyan İbn Ömer, “*Kezebe Ebû Hureyre*”= “Ebû Hureyre yanlış söylemiş, zira bir adam Rasûlullah (s)'a gelerek vitr namazından sordu da O: “İkişer ikişer kıl, şayet sabah vaktinin girmesinden korkarsan o zaman bir rekât yeter” buyurdu.¹¹²

Ahmed b. Hanbel'in, bu isnad ile naklettiği aynı haberde ise, İbn Ömer'in tekzip ifadesi bulunmamaktadır.¹¹³

Burada hemen belirtelim ki, Ebû Hureyre bu kanaatinde yalnız değildir. Nitekim, Sa'd b. Ebî Vakkas da merfû olarak “*vitr namazı haktır, ama akşam namazı gibi de değildir*”¹¹⁴ hükmünü nakletmektedir ki, kana-

110. Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 58.

111. Sünnetlere rey ile karşı çıkılmayacağını savunan İbn Abdilberr'in bu husustaki görüşleri için bkz: İbn. Abdilberr, Ebû Omer Yusuf en-Nemerî, el- *İstikâr*, XXVI. 195-6, no: 39197-39202, tah. Ali en-Necdî Nâsîf, Kahire-1973; *Zerkeşî, İcâbe*, s. 114-5.

112. İbn Abdilber, *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fadlîh*, II. 1545. Beyrut, t.y.

113. Ahmed, II. 141.

114. Abdurrazzâk, *Musannef*, III. 3, no:4568.

atimizce bu onun kendi görüşünü yansıtmaktadır. Bu konuda birçok kâ-naldan gelen Hz. Ali'nin kanaati de aynı doğrultudadır. O şöyle demektedir: "Vitr namazı, farz kılınan namaz şeklinde mutlaka yapılması gereken bir vecibe¹¹⁵ değil, lâkin Rasûlullah'ın koymuş olduğu bir sünnettir."¹¹⁶

Ahmed b. Hanbel'in başka bir rivâyetinde ise Hz. Ali'ye vitir namazı hakkında "o farz mı?" diye sorulunca, o: "Fariza gibi (demek istiyorsan hayır öyle) değildi. Fakat o sünnet olup Rasûlullah ve ashâbı onunla amel etmişler ve öylece devam etmişlerdir."¹¹⁷ Şu halde İbn Ömer'in itirazı, onun kendi kanaatinin bir neticesidir. Yoksa Ebû Hureyre'nin yalan söylemesi gibi bir durum asla söz konusu değildir.

-Meselâ Ubâde b. Sâmit'e, Ebû Muhammed künyeli birisinin Şam'da "*İnne'l-Vitra vacibun*"= "gerçekten vitir farzdır" dediği söylenince o: "*Kezebe Ebû Muhammed*"= "Ebû Muhammed yanlış söylemiş, zira ben Rasûlullahın "*beş vakit namaz var ki, Allah kullarına onları farz kıldı...*" buyurduğunu işittim"¹¹⁸ diyerek bu görüşü reddetmiştir.

İbn Manzûr'a göre bu hadiste geçen "*kezebe Ebû Muhammed*" ifadesi, "*ahtaa*" yani "Ebu Muhammed hata etti" demektir. Her ne kadar *yalan* ile *hata*, niyet ve kasıt açısından birbirinden ayrı şeyler ise de, *kezib* kelimesinin zıddının doğruluk (*sıdk*) olduğu gibi, hatanın da doğrunun (*savâb*) zıddı olması hasebiyle Ubâde b. Sâmit burada, hatayı da yalana benzetti ve onu *kezib* ile nitelendirdi. Çünkü, yalancı söylediğinin yalan olduğunu bildiği halde, hata eden kişi bunu bilmez. Nitekim bu adam (Ebu Muhammed), her hangi bir haber veren kimse gibi değildir. O, bunu, sadece kendisini vitrin vacip olduğu neticesine ulaştıran ictihadıyla söylemiştir. İctihadda ise yalan söz konusu olamaz, ictihada ancak hata girebilir.¹¹⁹

115. Bu rivâyetlerde geçen "*hatım*" ifadesini İbnü'l-Esîr "mutlaka yapılması gereken vecibe" olarak açıklamaktadır. Bkz: *en-Nihâye*, I. 338.

116. Fezâri, *Siyer*, s. 314, no: 600; Tirmizî, *Salât* 333, no: 454, II. 316; Nesâî, *Kıyâmu'l-Leyl* 27, III. 229; Ahmed, I. 98, 115, 86, 100, 107, 144, 145, 148; İbn Mâce, *İkâme* 114, no: 1169, I. 370.

117. Ahmed, I. 120; benzer bir versiyon: Zeyd b. Ali, b. Huseyn b. Ali, *Musnedu'l-İmâm Zeyd*, s. 118, derleyen: Abdulaziz b. İshak el-Bağdâdî, Beyrut1983, II. baskı, Daru'l-Kütüb el-İlmîyye.

118. Mâlik, *Salâtü'l-Leyl* 14, I. 123; Abdurrazzâk, *Musannef*, III. 5-6, no: 4575; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II. 91-2, no: 6852; Humeydî, I. 191-2, no: 388; Ahmed, V. 317; İbn Mâce, *İkâme*, 194, no: 1401, I. 448-9; Ebû Dâvûd, *Salât* 338, no: 1420; II. 130-1 (Aynı yerde Munzirî, Ebû Muhammed'in Ensar'dan Mes'ud olduğunu, onun isminin Sa'd b. Evs olduğunu da söylediğini, Bedr'e katıldığını bildirmektedir.) İbn Manzûr ise onun, Mes'ud b. Zeyd olduğunu belirtmektedir. Bkz: *Lisânu'l-Arab*, V. 3842.

119. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V. 3840-3, K-Z-B maddesi;> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV. 157-160. K-Z-B maddesi. (Rivâyeti hadis kaynaklarında bulamadık.)

Burada Ebu Muhammed künyeli sahabi, muhtemelen vitir namazının fazilet ve ehemmiyetine dair bazı hadisleri¹²⁰ işittikten sonra böyle bir kanaate ulaşmış, vitrin bir fariza olduğu hükmünü vermiştir. Ubade b. Sâmit ise, zikrettiği hadise dayanarak, Allah'ın yalnızca beş vakit namazı farz kıldığını, dolayısıyla altıncı bir farizadan söz edilemeyeceğine göre, adı geçen sahabinin, dile getirdiği bu ichtihadında hata ettiğini ifade etmek üzere tezkib etmiştir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, yalan, kasden ve haberlerde olurken, ichtihadlarda ise yalan değil, sadece hata söz konusudur. Dolayısıyla burada, yalanlama değil, yanlışlama mevcuttur.

-Yine Ebu't-Tufeyl¹²¹ denilen bir zat, İbn Abbas'a gelerek, "senin kavmin, Rasûlullah'ın Kabe'yi tavaf ederken remel yaptığını ve bunun da sünnet olduğunu iddia ediyorlar, ne dersin?" diye sorunca, İbn Abbas: "*sadakû ve kezebû*"= "hem doğru, hem yanlış söylüyorlar" cevabını verdi. O zat bununla ne demek istediğini sorunca İbn Abbas, "doğru söylediler, çünkü Rasûlullah (s) tavafta heybetle yürüdü. Yanlış söylediler, zira bu sünnet değildir. Rasûlullah Mekke'ye geldiğinde müşrikler "Muhammed ve ashâbı zayıflıklarından dolayı Beyt'i tavaf etmeye güçleri yetmeyecek" demişlerdi, bunun üzerine Hz. Peygamber onlara ilk üç şavtında heybetli olarak, dört şavtında ise yürüyerek tavaf etmelerini emretti.

Ebu't-Tufeyl, "kavmin, Rasûlullah'ın Safa ile Merve arasını devesinin üzerinde tavaf ettiğini ve bunun sünnet olduğunu iddia ediyorlar, buna ne dersin?" diye sorunca İbn Abbas yine "*sadakû ve kezebû*"= "hem doğru, hem yanlış söylediler" diye cevap verdi. Soran şahıs yine ne demek istediğini sorunca, İbn Abbas şöyle dedi: "doğru söylediler, gerçekten de Rasûlullah (s) Safa ile Merve arasını deve üzerinde tavaf etti. Yanlış söylediler, çünkü bu da sünnet değildir. Zira Hz. Peygambere yaklaşmak isteyen insanlar kovulmadığından, hem bu izdihamı önlemek, hem de onu görebilmeleri ve sözünü işitebilmeleri için deve üzerinde tavaf etti."¹²²

Hz. Peygamber'in de bir hadisinde beyan ettiği gibi, "*Lâ yectemiu... es-sıdku ve'l-kızbû*"= "Yalan ile doğru bir arada bulunamaz."¹²³ Acaba İbn Abbas'ın bu ifadelerinde, bazı kimselerin, Hz. Peygamber'in bu fiillerinin sünnet olduğu yolundaki değerlendirmelerini, hem tasdik edip, hem de tezkip etmesini nasıl izah edeceğiz? O insanlar, bu nebevî davranışla-

120. Bkz: Buhârî, *Vitr* 1-4, II. 12-3; Ahmed, II. 206, 180; İbn Mâce, *İkâme* 114, no:1168, I. 369-370; Ebû Dâvûd, *Salıh* 337, no: 1418, II. 128.

121. İsmi, Âmir b. Vasile'dir. Uhud yılında doğmuş, çocukluğunda Hz. Peygamberi görmüştür. O'nu görenlerden en son vefat eden kimse olup 110 yılında vefat etmiştir. Bkz: İbnü'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe*, III. 145, no:2743.

122. Muslim, *Hac* 237, I. 921-2; Ebû Dâvûd, *Menâsik* 51, no: 1885, II. 444-5; Ahmed, I. 297, 373.

123. Ahmed, II, 349.

rın sünnet olduğu kanaatlarını serdetmişlerdir. Dolayısıyla bu da, zanna ve müşahedeye dayalı da olsa, bir tür ictihadın neticesidir. Onlar, İbn Abbas gibi, söz konusu nebevî davranışların arkaplanında yatan illetleri, şartları, hikmetleri göz önünde bulundurmadıkları için, bunların da sünnet olduğunu iddia edebilmişlerdir. İbn Abbas ise, onların verdikleri bu haberlerde doğru söylediklerini, ancak vardıkları sonuçlarda yanlışlıklarını dile getirmektedir. Yani onlar, doğru nakletmişler, fakat yanlış hüküm çıkarmışlardır. Kısaca onlar, rivayette isabet ederken, dirayette, ictihadda hata etmişlerdir.

-Buna benzer bir kullanım da, İbn Kesîr'in naklettiği şu haberde görülmektedir: ez-Zübeyr (r), hadis rivayet etmekte olan Ebû Hureyre'yi dinliyor, işittiği her hadisten sonra: "*Kezebe...sadaka...kezebe...*" diyordu. Bunu işiten oğlu Urve "Ey babacığım! "*Kezebe...sadaka*" diyorsun, bu ne demektir?" diye sordu. O, "ey oğulcuğum, onun bu hadisleri Rasulullah (s)'tan işittiğinde şüphe yok, fakat o, onlardan bazısını yerli yerince rivayet ederken, bazısını da yanlış rivayet ediyor" dedi.¹²⁴

-Kanaatte yanılmadan dolayı tezkibe başka bir örnek de, Esmâ binti Umeyys'in Hz. Ömer'i tezkibidir. Hz. Ömer bir gün kızı Hafsa'nın yanında karşılaştığı önce Habeş'e, sonra da Medîne'ye hicret edenlerden Esmâ binti Umeyys'e: "Hicrette biz sizi geçtik, dolayısıyla biz Rasulullah (s)'a sizden daha yakınız" deyince Esmâ kızdı ve: "*Kezebe ya Ömer, kella Vallâhi...*" = "Hayır, Vallahi, ey Ömer yanılıyorsun. Siz Rasulullah ile beraberdiniz, O aç olanlarınızı doyuruyor, cahilinize öğüt veriyordu. Biz ise (nesepçe bize) uzak, (din bakımından) bambaşka bir memlekette, Habeşistan'da idik ve bu sadece Allah ve Rasulünün (yolunda olduğumuz) içindi... Sonra Esmâ doğru Hz. Peygamber'e gelip, Hz. Ömer'in dediklerini tekrarlayarak durumu bizzat O'na sordu. Buna cevaben Rasulullah (s): "*O, bana sizden daha yakın değildir. Zira onun ve arkadaşlarının bir hicreti var, sizin ise gemi ile gelenler olarak iki hicretiniz var*" buyurdu.¹²⁵

Görüldüğü gibi, burada da, Hz. Ömer, zan ve kanaatine dayanarak, kendilerinin Hz. Peygamber ile birlikte Medine'ye hicret etmeleri hasebiyle, Habeşistan'a hicret edenlerden daha kıdemli, faziletli olduklarını düşünerek, onları bu hususta geçtikleri düşüncesini dile getirmiş, Esmâ, Hz. Ömer'e bu kanaatinde hatalı olduğunu söyleyerek tezkip etmekle kalmamış, hükmi, bizzat Hz. Peygamber'den tahkik etmiştir. Hz. Peygamber de, Esmâ'nın haklı olduğunu, Hz. Ömer ve arkadaşları için böyle bir üstünlüğün söz konusu olmadığını ifade etmiştir.

124 İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmaduddin, *el-Bidd'ye ve'n-Nihâye*, VIII. 118, Kahire, 1933, Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

125. Muslim, *Feddâilü's-Sahabe* 169, II. 1946-7.

-Yine Hz. Ömer Rasulullah'ın sağlığında bir gün Hişam b. Hakîm b. Hızâm'ın yanına uğramış ve ondan namazda okumakta olduğu Furkân Suresini dinlemişti. Fakat onun Rasulullah'ın kendisine öğrettiğinden farklı birçok değişik harfle okuduğunu işitince, namaz biter bitmez onun elbisesinden yapışmış ve dinlediği bu sureyi kimden öğrendiğini sormuş, o da "bana Rasulullah (s) öğretti" cevabını vermişti. Bunu duyan Hz. Ömer: "**Kezibte! yalan söylüyorsun! Vallâhi okuduğun bu sureyi bana öğreten de odur!**" dedi. Derhal onu Hz. Peygamber'e götürerek durumu ona anlattı. O, her ikisini de dinledikten sonra, o surenin iki şekilde de indirildiğini ifade ettikten sonra: "Bu Kur'an yedi harf üzerine indirilmiştir, dolayısıyla siz onu kolayınıza gelen şekilde okuyun" buyurdu.¹²⁶

Bu haberde de, Hz. Ömer, kendi hafızasına güvenerek, Hişam'ın yanlış okuduğunu sanmış, onun bu okuyuşunu Hz. Peygamber'den öğrendiğini söylemesine inanamamış, Kur'an'ın farklı okunuşlarla inmiş olabileceğini düşünmediği için onu tekzip etmiştir. Fakat Hz. Peygamber'in yaptığı bu açıklamalar, Hişam'ın yanılmadığı gibi, yalan da söylemediğini ortaya koymuştur.

-Burada, karşılaştığımız diğer ilginç bir rivayeti de kaydetmeden geçemeyeceğiz. Übey b. Ka'b anlatıyor: "Mescidde idim, namaz kılmak üzere bir adam girdi ve bilmediğim bir kıraatla (Kur'an) okudu. Sonra bir başkası girdi ve o da o arkadaşının kıraatından farklı bir kıraatla okudu. Namazı tamamladığımız zaman hepimiz Rasulullah (s)'in yanına girdik. Ben: "Bu adam benim bilmediğim bir kıraatla (Kur'an) okudu. Sonra bir başkası girdi ve o da o arkadaşının kıraatından farklı bir kıraatla okudu. Sonra bir başkası girdi ve o da arkadaşının kıraatından farklı bir kıraatla okudu. (ne buyurursunuz?)" dedim Rasulullah (s) ikisine de emredip okuttu ve her ikisinin durumunu da güzel buldu. **Fe sekata fi nefsi mine't-tezkib ve lâ iz küntü fi'l-cahiliyye**= bunun üzerine içime cahiliyyede bile hissetmediğim bir tekzip (vesvesesi) düştü. Rasulullah (s) beni bürüyen bu hali görünce göğsüme bir darbe indirdi ve benden ter boşaldı..."¹²⁷ Übey devamında Rasulullah (s)'in meseleyi yedi harif üzere kıraat ile açıkladığını naklediyor. Ahmed b. Hanbel'in naklettiği diğer iki rivayetten birisinde tekzip yerine "**keburu aleyye**= bana çok ağır geldi" denilirken, diğerinde bu anlamda bir ifadeye rastlanmamaktadır.¹²⁸

Kanaatimizce kendi okuyuşundan oldukça emin olan Übey'in, Hz. Peygamber'in bu tavrı karşısında şaşırması ve meseleyi kavrayamamasından kaynaklanan anlık bir vesvese söz konusudur. Übey, yalnızca içinden

126. Ma'mer, *Cami'*, (Abdurrâzzak, *Musannef*, XI. 218-9. no:20369) Hz. Ömer ile Übey b. Ka'b arasında geçen benzer bir tartışma için bkz. İbn Adiy, *el-Kâmil*, I. 61.

127. Muslim, *Musafirîn* 273, I. 561-2; Ahmed, V. 129.

128. Sırasıyla: Ahmed, V. 127, 124.

tekzip gibi bir duygu geçirmiş, ancak muhtemelen jest ve mimiklerinden onun şaşkınlık ve ruh halini anlayan Hz. Peygamber, önce onun göğsüne vurarak, sonra da durumu kendisine izah ederek ondaki bu halet-i ruhiye-yi gidermiştir. Şüphesiz Übey bir sahabî olarak içinden geçen bu hislerden dolayı mazurdur, zira hiç kimse bu ve benzeri düşünce ve vesveselerden beri değildir.¹²⁹

-İlk hadisesi vuku bulunca, birgün Hz. Peygamber minbere çıkar ve eşi Hz. Aişe'ye iftira atan şahıslara karşı ashabının kendisini korumalarını, yardımcı olmalarını ister. Onun bu hutbesini dinleyenlerden Sa'd b. Muaz, "Ya Rasulallah, seni ondan ben korurum. Eğer o şahıs, Evs'ten ise, biz onun boynunu vururuz. Şayet o Hazrec'li kardeşlerimizden ise, emredersen emrini yerine getiririz" dedi. Bunun üzerine Hazrec'in Efendisi olan Sa'd b. Ubâde- ki kendisi salih bir kimse idi, fakat cahilliye taassubuna kapıldı- kalkıp ona şöyle dedi: "Allah adına yemin ederim ki, sen onu öldüremezsin, öldürmeye güç de yetiremezsin!" diye mukabelede bulundu. Bu defa Sa'd b. Muaz'ın amca oğlu olan Useyd b. Hudayr kalkarak Sa'd b. Ubâde'ye "*Kezebe, leamrullahi lenaktulennehu*"= "Yanılıyorsun, Allah'a yemin olsun ki, biz onu öldürürüz!..." cevabını verdi."¹³⁰

Rasulullah'ın mescidinde ve huzurunda yaşanan bu sert tartışma esnasında, bu sahabilerden Useyd'in, Sa'd b. Ubade'yi yapmış olduğu konuşması sebebiyle tekzip etmesi, bir zannın, ileri sürülen bir kanaatin yanlış ve yanlıgı olduğunu göstermektedir. Yani Useyd ona "bizim onu öldüremeyeceğimizi zannetmekle sen yanılıyorsun" demek istemektedir. Çünkü burada diğer misallerin aksine, ne geçmişten bir haber vardır, ne de herhangi bir icthad veya hükümde isabet edememe vardır. Dolayısıyla burada, sadece zan ve kanaatte yanılma söz konusudur ve "yanılıyorsun, onu öldürürüz" demektir.

-Ebu'd-Derdâ birgün "Sabaha kavuşan için artık vitr namazı yoktur" diye konuşmuştu. Onun bu sözü Hz. Aişe'ye zikredilince o: "*Kezebe Ebu'd-Derdâ*"= "Ebu'd-Derdâ yanılmış, zira, Rasulallah (s) sabaha kavuşuyor ama yine de vitir namazını kılıyordu" demiştir.¹³¹

Ebu'd-Derdâ'nın vermiş olduğu bu fetvanın, Hz. Peygamber'in tatbi-katıyla çeliştiğini gören Hz. Aişe, şahsî müşahede ve mütalaasına dayana-

129. Hz. Peygamber'in başka birini tekzipine dair zayıf bir rivayet için bkz. İbn Mâce, *Hudûd* 38, no: 2613, II. 871.

130. Abdurrazzak, *Musannaf*, V. 416. no:9748; Buhârî, *Meğdîl* 34, V. 58; *Tefsîr* 24/6, VI. 8; Muslim, *Tevbe* 56, III. 2134; Ahmed, VI. 196-7. Burada vefat etmiş olması gereken Sa'd b. Muaz'ın adının geçmesinin tarihi olarak bir problem olduğu hakkındaki Kâdî İyaz'ın değerlendirmesi için bkz: Muslim, *Tevbe* 56, III. 2134. (1 no'lu dipnot).

131. İbn Adiy, *el-Kâmil*, I. 63; Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitabu's-Sünen el-Kebîr*, II. 479, Beyrut, t.y., Daru'l-Ma'rife, I-X; Zerkeşi, *İcabe*, s. 130.

rak onun bu hükmünde yanlış olduğunu söylemek kastıyla onu tekzip etmiştir. Ebu'd-Derdâ'nın buradaki sözü, bir yalan değil, yanlış veya yanılıdır. Hz. Aişe ise onun bu yanlışlığını derhal tashih etmiştir.

-Hasan b. Ali'ye Yüce Allah'ın "*Şahitlik edene de, şahitlik edilene de andolsun*"¹³² ayeti hakkında soru sorulmuş, o da cevap vermişti. Kendisine, onun yorumuna aykırı olarak İbn Ömer ile İbnü'z-Zübeyr'in şöyle söyle dedikleri hatırlatılınca o: "*Kezebâ*" ikisi de yanlışmış" dedi.¹³³ Burada da, bir ayet hakkında yapılan yorum söz konusu olduğu için, yalan değil, yanlış, yanlış veya isabetsiz yorumdan söz edilmekte, ama tekzip ifadesi kullanılmaktadır.

Tâbiî'nin Sahabî'yi Tekzibi

h. Sahabî rivayetinin, Tâbiî Tarafından tekzip Edilmesi

Kaynaklarımızdaki bazı rivayetlere baktığımızda, tâbiûndan bazı kimselerin, bazı sahabîleri tekzip edebildiklerini görmekteyiz.

-Ebu Saîd el-Hudrî, Nasr Suresi inince Rasulullah (s)'ın onu okuduğunu ve "*Fetihten sonra hicret yoktur, artık sadece cihad ve niyet vardır*" buyurduğunu rivayet edince, yanında Râfi' b. Hadîc ve Zeyd b. Sâbit oturdukları halde Mervan (b. Hakem)¹³⁴ ona: "*Kezebte!*"= "yalan söylüyorsun!" demişti. Bunun üzerine Ebû Saîd, "Eğer isterlerse, bunu sana bu ikisi de haber verebilirler" demişse de, Mervan elindeki kamçıyı vurmak için kaldırmış, Râfi' ile Zeyd bu durumu görünce "o doğru söyledi" demişlerdir.¹³⁵

Mervan b. Hakem'in bu hadis sebebiyle Ebû Saîd'i niçin tekzip ettiğini anlayabilmiş değiliz. Muhtemelen o, hicret ameliyesinin geçici değil, her yer ve zamanda ihtiyaç duyulabilen bir durum olduğunu düşünmekteydi ve onun böyle bir rivayette hata edebileceğine ihtimal vermekteydi. Galiba Mervan nakledilen Hz. Peygamber'in bu ifadesini, umumî bir hüküm olarak anlamaktaydı. Oysa kanaatimizce Hz. Peygamber'in buradaki kasdı, yalnızca Mekke'den Medîne'ye yapılan ve o dönemdeki sahabenin üzerine farz olan hicretti. Mekke'nin fethedilmesi ile birlikte, artık orası yeniden müslümanların yurdu haline gelmişti ve Medîne'ye hicret etmeye gerek de kalmamıştı. Durum böyle olunca, Mervan'ın bu tekzi-

132. 85 Burûc 3.

133. İbn Abdilberr, *Câmiu Beyânî'l-İlm*, II. 155.

134. Mervan, Hz. Peygamber döneminde doğmuş ise de, babasıyla birlikte Taif'e çıktığı için O'nu görmemiştir. Hakkında geniş bilgi için bkz: İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-Gâbe*, V. 144.

135. Ahmed, V. 187.

binde acele ettiği, Râfi' ve Zeyd'in Ebû Saïd'i tasdik etmelerinden de anlaşılmaktadır. Şu halde, buradaki hata, Ebû Saïd'de değil, meseleyi tam anlayamadan onu tekzip etmeye kalkışan Mervan'dadır. Ayrıca, Mervan'ın, ileri gelen sahabilerden birisine karşı böyle bir tavır seğilemesi de oldukça tuhaftır.

-Ubeydullah b. Ziyâd, Zeyd b. Erkam'ı çağırarak ona "Allah'ın Kitabında bulamadığımız halde, Rasulullah (s)'dan rivayet ettiğin bu hadisler de neyin nesi? O'nun Cennet'te bir havuzu olduğunu rivayet ediyor muşsun?" diye sorunca Zeyd: "Gerçekten onu bize Rasulullah (s) haber verdi ve onu bize de vadedti" dedi. Ubeydullah: "**Kezebe, velâkinneke şeyhun kad harufte!**= Sen yalan söylüyorsun, ama (hayır) sen bunamış bir ihtiyarsın!" diye mukabelede bulundu. Bunun üzerine Zeyd, "Ben Rasulullah (s)'dan şu kulaklarımınla işittim ve kalbimle belledim ki O: "Her kim bana kasden yalan isnad ederse, Cehennem'de oturacağı yere hazırlansın" buyurdu **vemâ kezebtu alâ Rasulillah**= ve ben Rasulullah (s)'a yalan isnad etmedim" cevabını vermiştir.¹³⁶

-Rabîa b. Yezîd anlatıyor: Abdümelik'in hilafeti döneminde, Dimaşk'ta Şa'bi'nin yanına oturdum Sahabeden bir adam Rasulullah (s)'dan O'nun şöyle buyurduğunu rivayet etti: "**Rabbinize kulluk edin, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, namazı dosdoğru kılın, zekatı verin ve yöneticilere itaat edin. Eğer onlar hayırlı iseler, bu sizin lehinizdir. Şayet şerli iseler, bu onların aleyhinedir ve siz ondan berisinizdir.**" Bunu duyan Şa'bi ona: "**Kezebe!**= Yalan söyledin!" dedi. Haberi nakleden Zehbî: "O bu ifadeyle sanki "**ahta'te**= hata ettin" demek istedi" diye bir açıklama yapmıştır¹³⁷.

- İbn Abbas'ın, Rasulullah (s)'ın Mekke'de Bi'setten sonra on üç sene kaldığını söylediği haber verilince Urve b. ez-Zübeyr, "**Kezebe**= Yanlış söylemiş, o bunu ancak şu şairin sözünden almıştır" diye cevap vermiştir.¹³⁸

136. Ahmed, IV, 367; Diğer varyantlar için bkz: Ma'mer b. Râşid, Cîmi; (Abdurrazzak, XI, 404-5, no: 20852) (Burada Ubeydullah'ın Havuz hakkında şüpheye düştüğü, kendisinde Harûrlük olduğu ve zikredilen bu havuzun bulunmadığını söyleyerek çetireli sahabilere sorduğu, fakat hiçbirisiyle tatmin olmadığı anlatılmaktadır. Bu habere göre Ubeydullah, Zeyd'in, haberi bizzat Hz. Peygamber'den değil de, kardeşinden duyduğu için "kardeşinin hadişine ihtiyacımız yok" diyerek kabul etmiyor.) Ayrıca bkz: Tahâvî, *Şerhu Muşkil'î-Âsâr*, I, 364, no: 409; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, V, 181-2, no: 5021-2; Heysemî, Nuruddîn Ali b. Ebî Bekir, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, I, 144. Beyrut-1982, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, (I-X).

137. Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IV, 308-9. Hayatının sonlarına doğru karıştıran Saïd b. Abdulaziz dışında diğer râvîlerin sika olduğu belirtilmiştir. Bkz: Aynı yer.

138. İbn Abdilber, *Câmiu Beyani'l-İbn*, II, 155.

Sahabenin Tâbiî'yi Tekzibi

1. Tâbiî kanaatinin, Sahabî Tarafından Tekzib Edilmesi

Yine kaynaklarımızdaki bazı rivayetlerde, sahabîlerin de, tabiûndan bazı kimseleri tekzib ettiklerini görmekteyiz.

-Ebû Hureyre, Ka'bu'l-Ahbar'a Rasullah (s)'in "*Cuma gününde öyle bir saat vardır ki, müslüman bir kul, namaz kılarak bu âna tesadüf etsin de, Allah'dan dilediği birşeyi O ona vermiş olmasın*" buyurduğunu haber verince, Ka'b, "bu her senede bir gündür" dedi. Ebu Hureyre, bilakis bunun her cumada olduğunu söyledi. Ka'b, Tevrat'ı okudu ve "Rasulullah (s) doğru söylemiş" dedi... Daha sonra Ebu Hureyre Abdullah b. Selâm ile karşılaşınca, ona Ka'b'ın "bu her senede bir gündür" dediğini ona sordu. Bunun üzerine Abdullah "*Kezebe Ka'b= Ka'b yalan söylemiş*" dedi. Ebu Hureyre onun Tevrat'a baktığını ve Rasulullah'ın doğru söylediğini anlatınca da "*Sadaka Ka'b=Ka'b doğru söylemiş*" dedi...¹³⁹

-Said b. Cubeyr, İbn Abbas'a, "Nevf el-Bikâli,¹⁴⁰ İsrailoğulları'nın Peygamberi olan Mûsa'nın, Hızır ile arkadaşlık eden Mûsa olmadığını, onun başka bir Mûsa olduğunu iddia ediyor (ne dersin?)" diye sorunca İbn Abbas: "*Kezebe Aduvvullah= Allah düşmanı yalan söylemiş!*" dedikten sonra Übey b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği Hz. Mûsa-Hızır kıssasını uzunca anlattı.¹⁴¹

SONUÇ

Arapçada "kizb" ve "tekzib" kelimeleri, yalan ve yalanlama anlamına geldikleri gibi, yanlış ve yanlışlama anlamında da kullanılmaktadır. Yukarıda verdiğimiz birçok rivayetten açıkça anlaşılmaktadır ki, sahabe döneminde bu kelimenin iki kullanımına da rastlanmaktadır. Hz. Peygamber'in sahabiyi, sahabinin sahabiyi, sahabinin tabiiyi veya tabininin sahâbiyi tekzib ettiğine dair kaynaklarımızda görebildiğimiz bazı rivayet-

139. Mâlik, *Cum'a* 16. I. 108-9; Ahmed, II. 486; Nesâî, *Cum'a* 45, III. 113-5; İbn Adîy, *el-Kâmil*, I. 62. Haberi aynı isnad ile İmam Mâlik'ten almış olmalarına rağmen, Ebû Dâvûd ve Tirmizî, rivayetlerinde ihtisar çehetine giderek, buradaki tekzib ifadelerini zikretmemişlerdir. Bkz; Ebû Dâvûd, *Salât* 207, no: 1046, I. 634-5; Tirmizî, *Salât* 354, no: 491, II. 362-3 Sahabeden Hz. Ömer, Huzeyfe, Abbas, Muaviye'nin Ka'b'ı tekzib ettiklerine dair çeşitli haberler için bkz: M. Ebu Rayye, *Advâ ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, s. 138; İbnü'l-Kayyim, *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahâb ve'd-Daif*, tah. Abdulfetrah Ebû Guddê, Mısır-t.y., Mektebetu İbn Teymiye. s. 91'deki Ebu Guddê'nin dipnotu.

140. Bkz: Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hatim, *Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, VIII. 505, no: 2311. Haydarabad-t.y.

141. Humeydî, I. 182, no: 371; Buhârî, *Enbiyâ* 27, IV. 127-8; Muslim, *Fedâil* 170, II. 1847; Ahmed, III. 244; V. 117-9; İbn Adîy, a.g.e., I.61.

leri burada zikretmeye çalıştık. Verdiğimiz bu rivayetlerden hareketle ulaştığımız neticeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

-Herşeyden önce bu rivayetler açıkça gözler önüne sermektedir ki, sahabe döneminde gayet canlı, dinamik bir tahkik ve eleştiri zihniyeti mevcuttur. Onlar doğruların, hakikatın tesbiti adına, en küçük bir yalan veya yanlış ihtimalinde dahi, kim olursa olsun, karşısındaki sahabiyi tenkid ve tekzip etmekten geri kalmamış, ortaya atılan söz, kanaat, ictihad veya rivayeti tahkik cihetine gitmiştir.

- Bu rivayetlerin çoğunda zikredilen husus, ortaya atılan herhangi bir kanaatin, fetva veya ictihadın tekzip edilmesine dairdir. Daha önce söylediğimiz gibi, yalan ve yalanlama ancak haberler için söz konusudur, insanların kanaat veya ictihadlarında yalandan değil, hatadan, yanlıştan bahsedilebilir. Dolayısıyla buralardaki tekzip, isabet edememe anlamındaki kelimenin ikinci kullanımı itibarıyla, itibarıyla.

-Rivayetlerin önemli bir kısmında ise, nakledilen bir haberin tekzip edildiği açıktır. Ancak, burada yapılan tekzip, tekzip edenin kişisel kanaatine dayanmaktadır ve ilk etapta belki de yalan anlamını da içerecek şekilde nakleden kimsenin yanlışlığı, haberi yanlış naklettiği zannıyla husule gelmiştir. Ancak, haberin tahkik edilmesi neticesinde, nakledenin doğruluğu, tekzip edenin de tekzipinde yanlışlığı ortaya çıkmıştır.

-Birkaç rivayette görülen tekzip ise, yalan ve yalanlama anlamındadır. Sihatleri tartışılan rivayetleri de sahih saymamız halinde, bu birkaç haber, istisna olmaktan öteye geçmez. Nadir üzerine de hüküm bina edilemeyeceğine göre, bu birkaç habere dayanarak, sahabenin yalan rivayetlerde bulduklarını, yalan uydurduklarını ve birbirlerini tekzip edip durduklarını söylememiz doğru bir sonuç olmayacaktır. İbn Abdilberr'in dediği gibi, sahabe arasında cereyan eden böylesi sözler, insan olmaları hasebiyle onlardan kızgınlık halinde sadır olan sözlerdir ve anlayış sahibi kimseler bu sözlerle iltifat etmeyeceklerdir.¹³²

142. İbn Abdilberr, *Câmiü Beyâni'l-İlm*, II. 155.

CUMHURİYET ÖNCESİ DÖNEMDE YAYGIN DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN HUTBELER

Dr. Recai DOĞAN

GİRİŞ

Camiler, ibadet yeri olma özelliği yanında, din eğitiminin temel konuları olan; iman, ibadet, ahlak açısından insanın ruhen ve bedenlenişlediği, bir bakıma halk eğitiminin en geniş biçimde yapıldığı, toplu eğitim merkezlerinin başında gelmektedir. Din eğitimi, pratik yönde olduğu kadar teorik yönde de verimli hale getirmek, cami hizmetlerini yürüten vaiz ve imam-hatiplere düşen görevlerdir. Başta cuma günleri olmak üzere, haftanın belirli günlerinde, hiçbir propagandaya ihtiyaç duymadan, koşarak geldiği camilerimizde Müslüman halkın eğitilmesi, dinî kültürle birlikte, yaşadıkları dönemin ilim anlayışının çeşitli örneklerini dinlemesi, milletçe bütünleşme ve kalkınmaya büyük katkılar sağlamıştır. Camilerin bu bütünleşme ve kalkınma fonksiyonlarını yerine getirmelerinde özellikle şartlarını taşıyan Müslümanlara farz kılınmış önemli bir ibadet olan cuma namazının önemli bir yeri vardır. Şüphesiz cumaya bu önemi kazandıran ve diğer namazlardan farklı bir konuma sahip kılan en esası unsur, hutbedir. İslam fihhına göre hutbe, cumanın şartlarından biridir; hutbesiz cuma olmaz¹. Müslümanlara cumayı farz kılan: "Ey iman edenler, cuma günü namaz için nida olduğu zaman hemen Allah'ın zikrine koşun; alım-satımı bırakın. Bilerseniz, bu sizin için daha iyidir."² ayetinde geçen "Allah'ın zikri" lafzını müfessirler, "hutbe" olarak tefsir etmişlerdir³. Esasen Hz. Peygamber de: "İmam (minbere) çıktığı zaman melekler gelip zikri dinlerler."⁴ buyururken hutbeye temas etmektedir. Dolayısıyla cumaya anlam kazandıran hususun hutbe olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu özelliğe orantılı olarak hutbeler, tarih boyunca toplumların yönlendirilmesinde önemli bir fonksiyona sahip olmuştur.

1. Abdurrahman el-Cezeri, *Kitabü'l-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbe'a*, c.I, Beyrut 1972, s.3 380, 381, 383, 384; es-Seyyid Sabık, *Fıkhü's-Sünne*, c.I, Beyrut 1969, s.308.
2. Cuma (62): 9.
3. Bkz. Nesefi, *Tefsir*, c.IV, Beyrut, tsz., s.256.
4. Buhari, Cuma 31; Müslim, Cuma 10.

Hutbe, Arapça "hatabe" kökünden isim olup, hatibin yaptığı konuşmaya denmektedir⁵. Terim olarak hutbe, hatibin cuma günleri cuma namazlarından önce ve bayram sabahları bayram namazlarından sonra, minberde cemaata yaptığı dini konuşmadır. İbadetin bir parçası olarak ise hutbe, Allah'a hamd, Hz. Muhammed'e salavat, cemaate vaaz ve nasihat ve onlara dua olmaktan ibarettir⁶. Hutbenin amacı ise, Müslümanlara vaaz ve nasihat etmek suretiyle onları bilgilendirmek, iyiliklere yönlendirmek, dini duygularını geliştirmek ve onları kötülüklerden caydırmaktır⁷. Bu nedenle, hutbede Allah övülür, O'nun birliği, azamet ve yüceliği, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu ikrar edilir... Müslümanlara, kendilerini manen Allah'a yaklaştıracak ve cennete girmelerini sağlayacak ibadetleri yapmaları tavsiye edilir; Allah'ın gazabına ve cehennemine yaklaştıracak kötülüklerden kaçınmaları gerektiği hatırlatılır⁸. Başka bir ifade ile hutbenin amacı, İslami bir bilgi ve düşünceyi veya bir konuyu usulüne uygun olarak cemaate sunmak ve benimsetmektir⁹. Hutbe irşadın, yaygın din eğitiminin en önemli vasıtalarından biridir ve halkın en çok dinlemek fırsatı bulduğu bir iletişim vasıtasıdır.

Yukarıda hutbe ile ilgili verilen tanımlar genelde tarih içerisinde ve özelde günümüzde hutbe konusunda en çok kabul görenleridir. Ancak, hutbenin, İslam dininin gelişiyi beraber zaten eskiden Arap geleneğinde olan şekli¹⁰ ve muhtevastından farklılaşarak dini bir kimliğe bürünmesinden bu tarafa geçirdiği tarihi gelişim göz önünde bulundurulacak olursa, hutbenin çıkışından itibaren gördüğü vazifenin, sadece belli dini konularda Müslümanları bilgilendirmekten çok daha fazla fonksiyonlarla yüklü olduğu görülür. Maalesef hutbelerin tarih içinde geçirdikleri aşamalar, üstlendikleri fonksiyonlar siyasi, ekonomik, kültürel gelişmelerin

5. İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, c.I, s.361.

6. Ebu Bekir el-Kasani, *Bedaü's-Sama'i fi Tertibi'ş-Şerai'*, c.II, Nşr. Zekeriyâ Ali, Ali Yusuf, Mısır, tsz., s.667-668; Halim Sabit, "Hutbelere Dair Ba'de'l-Bi'set-i Hutbe", *Sırat-ı Müstakim*, c.I., Adet 10, 1 Şevval 326-14 Teşrinievvel 324, s.155; Ebu Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslam Dünyası*, Adet 17, 10 Zilhicce 331-27 Teşrinievvel 329, s.263.

7. eş-Şirbini, *Muğni'l-Muhtaç*, c.I, s.285.

8. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zadü'l-Me'ad*, thk. Şuayb el-Arnâvut Abdulkadir, 23. baskı, c.I, Beyrut 1989, s.398.

9. Bkz. Mehmet Bulut, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimiindeki Yeri*, Ankara 1997, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), s.35. Ayrıca hutbe ve hatip ile ilgili olarak bkz. A.J. Wensinck, "Hutbe", *İslam Ansiklopedisi*, c.V, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, s.617-620; Jons Pedersen, "Hatib", *İslam Ansiklopedisi*, c.V, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, s.363-365.

10. Hutbenin bi'setten önceki ve sonraki gelişimi ile ilgili olarak bkz. Halim Sabit, "Hutbelere Dair-1- Kable'l-Bi'seti Hutbe", *Sırat-ı Müstakim*, c.I, Adet 6, 5 Ramazan 326-18 Eylül 324, s.89; Halim Sabit, "Hutbelere Dair Ba'de'l-Bi'set-i Hutbe", *Sırat-ı Müstakim*, s.154-155; Ebu Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslam Dünyası*, s.262.

hutbeler üzerindeki tesirleriyle beraber araştırılmamıştır. Son zamanlarda hutbelerle ilgili yapılan bir iki araştırma¹¹ veya çeşitli araştırmaların içerisinde yer alan hutbe ile ilgili kısımlar ise, onun tarihi gelişimini bütün yönleriyle ve hutbeden ne anlaşılması gerektiği ve yaygın din eğitiminde tarih boyunca üstlendiği fonksiyonu ile ilgili bir fikir vermekten uzaktırlar. Bu sebeple, hutbelerin günümüzde geldikleri noktayı iyi tetkik edebilmek ve bir yaygın din eğitimi yolu olarak neler yapılması konusunda da dikkatli kararlar verebilmek için, geçirdikleri tarihi gelişimi en iyi şekilde ortaya koymak gerekir.

Hutbenin tarih içindeki gelişim safhalarının incelenmesi, onun doğrudan doğruya bir kitle iletişim aracı fonksiyonuna da sahip olması sebebiyle aynı zamanda şu soruların cevaplarını da bulmamızı kolaylaştıracaktır: Hangi inanç esasları topluma verilmektedir? Normal bir Müslüman dini hakkında ne öğrenmektedir? Neyi bilmektedir? Resmi olarak neyi bilmesi gerekmektedir? İslam ile devletin istekleri nasıl uyumlu hale getirilmektedir? Özellikle hangi konular söz konusu edilmektedir? Diğer taraftan hutbe, dini bir ibadet olmanın ve dini bilgileri Müslümanlara iletmenin yanısıra, bu kazandığı anlamının dışında hangi anlamlarla yüklenmiştir, hangi amaçlara ulaşmada bir araç olarak kullanılmıştır? sorularının cevaplarını da yapılacak bu tür tarihi bir araştırmada bulmak mümkün olacaktır. Hatta bu soruların cevaplarının ötesinde hutbe gerçekten başlangıçta sadece dini bir fonksiyonla mı, yoksa bunun dışındaki herhangi diğer bir fonksiyonla mı, veyahut her ikisi ile de yüklü olarak mı ortaya çıkmış, gerçek anlamını daha sonra siyasi, idari, ekonomik, kültürel gelişmeler etkisiyle mi kaybetmiştir veya kazanmıştır sorusunun cevabını da bulmak kolaylaşacaktır. Bu soruların cevaplarının verilebileceği bir araştırma hutbenin yaygın din eğitimindeki yerini ve önemini belirlemeye büyük katkıda bulunacaktır.

Bu çalışmada, yaygın din eğitimi açısından hutbelerin tam manasıyla yerinin ve öneminin değerlendirilebilmesi için yaygın din eğitiminin tanımı ve amacını da belirtmek yararlı olacaktır. Örgün eğitim kurumlarında

11. Hutbelerle ilgili doğrudan bizim tesbit edebildiğimiz iki araştırma vardır ki, ikisi de hutbelerin tarih içinde geçirdikleri safhaları vermekle beraber daha çok günümüze yönelik birer alan araştırmasıdır. Bkz. Mehmet Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Sabine Prator, *Türkische Freitagspredigten Studien zum Islam in der heutigen Türkei*, Berlin 1985; Nesimi Yazıcı, "Osmanlı SOñ Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", *1. İslam Düşüncesi Sempozyumu 24-27 Ekim*, İstanbul 1996 (basılmamış), s.1-8. Yine Nesimi Yazıcı'nın "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Gözlemler (1916-1917)" adlı makalesinde Cumhuriyet öncesi dönemle ilgili hutbe konusunda çok önemli kısımlar vardır. Bkz. Nesimi Yazıcı, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Gözlemler (1916-1917)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XVII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1998, s.111-121.

verilen din eğitim ve öğretiminin dışında halkı din konusunda aydınlatmak üzere değişik mekanlarda değişik kişilerce yapılan etkinliklerin tümüdür. Daha geniş bir tanımla, toplumun her kesimine dini bilgi veren, hayatı yorumlama becerisi kazandıran, ortak dini ve milli değerleri aşıl原因; dinin kardeşlik, özveri, hoşgörü gibi meziyetlerini kazandıran, dini pratiklerin usulüne uygun yerine getirilmesine yardımcı olan fakat, sonuçta kişiye dini bir meslek kazandırmayan, bu alanda bir görev alabilme hakkına sahip kılmayan eğitimidir¹². Amacı ise, her yaş ve cinsiyette ve farklı eğitim düzeyinde insanları din konusunda bilgi sahibi kılmak ve dini pratiklerin usulüne uygun yerine getirilmesini öğretmek; bilgi eksikliklerini gidermek, yeni bilgilerle takviye etmek kısaca İslam'ın öngördüğü vasıflarla insan yetiştirmektir. Görülüyor ki, yaygın din eğitimi ile ilgili verilen bu kısa bilgiler daha çok günümüz için geçerlidir. Yaygın din eğitiminin vasıtalarından biri olan hutbenin ise, Cumhuriyet öncesi dönemde zamanın sınırlılıkları da göz önüne alındığında önemli bir yaygın din eğitimi faaliyeti olduğu ortaya çıkar. Yine araştırmanın ileri sayfalarında da görüleceği üzere tanımı ve amaçları da günümüzde yapılandan oldukça farklı bir içeriğe sahiptir.

Bu çalışmada özelde II. Meşrutiyet dönemi çalışma konusu yapılmakla beraber, bu dönem hakkında doğru tespitler yapabilmek ve hutbenin yerini ve önemini belirleyebilmek için hutbenin gelişim safhaları ile ilgili kısa bir inceleme de yapılmıştır. Daha çok II. Meşrutiyet diye adlandırılabilir olan Cumhuriyet dönemi öncesi hutbeler meselesi, dönemin ileri gelen yayın organları ve fikir adamlarının yazdıkları eserler çerçevesinde araştırılmıştır. Araştırma sırasında hutbe meselesi incelenirken içeriği ile ilgili incelemelerin yanısıra, dönemin siyasi, ekonomik, kültürel gelişmeleri de göz önünde bulundurulmuştur.

A. İKİNCİ MEŞRUTİYET'E KADAR HUTBELER

İslam aleminde gerek mana yakınlığı, gerekse İslam'ın başlangıç yıllarındaki uygulamalar nedeniyle imam ya da imamet, bugün anlaşılan manasıyla sadece namaz kıldırın kimseye verilen bir ad değildir. Bu isim, namaz kıldırma yanında, genellikle bütün Müslümanların siyasi önderi manasına kullanılırdı. İslam'ın ilk yıllarında imamlık ve hatiplik hizmeti bizzat Hz. Peygamber'in kendisi tarafından yürütülmüştür. Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in hutbe okuyuş şekli ile ilgili birçok rivayetler

12. *Millî Eğitim ve Din Hayatı (Tebliğ ve Müzakereler)*, Boğaziçi Yayını, İstanbul 1981, s.114; Abdullah Nişancı, "Millî Eğitim Sistemi İçerisinde Yaygın Din Eğitimi", *Millî Eğitim ve Din Eğitimi*, Ankara 1981, s.128-148; Yahya Kemal Kaya, *Türkiye'de Yaygın Eğitim*, Başbakanlık DPT Yayını, Ankara 1985. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Bulut, s.20-61.

vardır. Bu rivayetler dikkatli bir şekilde incelendiği zaman, Hz. Peygamber'in mesajını müminlere en iyi şekilde ulaştırabilmek için jest ve mimiklerinden tutun da ses tonunu ayarlamasına, hatta müminlere hitap edeceği yere çıkışına kadar ki hal ve hareketlerine itina göstermesi ile ilgili birçok hususlara dikkat ettiği hemen görülür¹³. İletişimde bu gibi şekle ait hususlar çok önemlidir. Fakat bizim ilerde hutbenin şekli yanında özellikle muhtevası hususunda yoğunlaşacağımız göz önüne alınırsa Hz. Peygamber'in hutbelerinin içeriğinin ne olduğu hususunu burada ön plana çıkarmamız daha isabetli olacaktır. Hadis külliyatında Hz. Peygamber'in hutbelerinin içeriği ile ilgili rivayetleri değerlendiren İbn Kayyim el-Cevziyye, Hz. Peygamberin çoğu zaman Kur'an ile hutbe verdiği sonucuna varmıştır¹⁴. Malumdur ki, Hz. Peygamber'in Medine'de irad ettiği 500 civarında hutbesi vardır. Ancak bunlardan bize çok azı intikal etmiştir. Hz. Peygamber'in en küçük davranışını, özel durumlarını ve sözlerini tespit ve nakletmede hassasiyet gösteren ashab-ı kiram, acaba niçin Hz. Peygamber'in hutbelerini daha fazla nakletmemişlerdir? Bu, merak celbeden bir sorudur ve bazı araştırmacılar bu soruyu "Hz. Peygamber'in hutbelerinin bir çoğunu Kur'an ayetlerine tahsis etmesi dolayısıyla ashabın nakletme ihtiyacı duymadığı" şeklinde cevaplandırmaktadırlar ki bu cevap, hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in hutbelerinin içeriği ile ilgili rivayetlere de uygun düşmektedir. Bu aynı zamanda Hz. Peygamber tarafından hutbede Kur'an'a verilen yere de işaret etmektedir. Elbette yine hadis rivayetlerinden öğrendiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber Kur'an dışında da hutbelerinde önemine göre uzun veya kısa olmak üzere başka konulara da yer vermiştir. Ancak bunların sayısı çok azdır¹⁵.

Müslümanların sayısının giderek artması, dar alan içerisinde de olsa İslam'ın yayılması, yeni yeni cami ve mescitlerin yapılmasına¹⁶, yeni dinin esaslarını öğretecek ve uygulamasına rehberlik edecek başka kişilere ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak üzere de bu konuda, kendisini yetiştirmiş kişilerden istifade edilmiştir. Hz. Peygamber yeni Müslüman olanlara dini öğretmek, onları Kur'an'ın yoluna sevk etmek üzere sahabenin alimlerinden özellikle Suffa ashabından faydalanmıştır¹⁷. Bu kişiler, eğitim-öğretim, tebliğ ve irşat hizmetlerini genelde cami ve mescitlerde yürütmüşlerdir. Kaynaklarda belirtilmemekle

13. Peygamberimizin hutbelerinin şekil ve muhtevası ile ilgili olarak bkz. Buhari, Cuma 2., 32, 33, 36; Buhari, Salat, 84; Müslim, Cuma 3, 11, 41, 43, 47, 50-52, 54-59; İbn Mace, İkametu's-Salat 85, 86; Nesai, Cihad 32; Nesai, Zinet 122; Darimi, Salat 197.
14. İbn Kayyim el-Cevziyye, s.191. Ayrıca bkz. Muhammed Ebu Zehra, *el-Hatabe*, 2. Baskı, Kahire 1980, s.273.
15. Halim Sabit, "Hutbelere Dair Hutbeler Hakkında Siret-i Nebeviyye", *Sırat-ı Müstakim*, c.1, Adet 12, 17 Şevval 326-30 Teşrinievvel 324, s.179-180.
16. Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, Çev. İ. Süreyya Sırma, Düşünce Yayınları, İstanbul 1981, s.77.
17. Ahmet Çelebi, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*, 2. baskı, Ter. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1983, s.211.

beraber ehliyet sahibi olan bu kişiler, mahalle ve köylerde cuma namazının o zamanki şartları sebebiyle beş vakit namazlarda imamlık hizmetini de yapmışlardır.

Dört halife devrinde de imamlık-hatiplik hizmetlerini merkezlerdeki büyük camilerde bizzat halifelerin kendileri, diğer şehir merkezlerinde tayin ettikleri valiler veya onların görevlendirdikleri kişiler, mahalle ve köylerde ise, cemaatin veya köylünün seçtikleri ehliyetli ve liyakatli kişiler yürütmüşlerdir. İlk halifelerin bu göreve başkalarını tayin etmedikleri, çeşitli hayati tehlikelere rağmen bizzat kendilerinin imam olarak cemaate namaz kıldırarak kaynaklarda belirtilmektedir¹⁸. Bu, halifelerin dini, idari ve siyasi fonksiyonları arasında dini önderlik görevinin de en başta geldiğine işaret etmektedir¹⁹.

Şimdi gerek Hz. Peygamber'in, gerekse onun görevlendirdiklerinin ve halifelerinin idari, siyasi görevleriyle beraber dini önderliği de beraberinde yürütmelerinin özellikle cuma ve onun önemli bir unsuru olan hutbe açısından ne gibi bir önemi olabilir? sorusunun cevabını bulmaya çalışalım. Burada akla gelen en iyi ihtimal, bir kitle iletişim vasıtası olarak hutbenin, dini bilgilerin Müslümanlara naklinde geçmiş Arap kültürünün de etkisiyle zamanın en iyi iletişim vasıtası olmasıdır denilebilir. Raşid halifeler de Hz. Peygamber'den bu usulü gördükleri için aynen devam ettirmişler²⁰ ve daha çok başlangıçta sırf Kur'an'ın ayetlerinin iletilmesinin ağırlıkta olduğu hutbe içeriğini de devam ettirmişlerdir. Onlar da zaman zaman Kur'an'ın dışında yönetimle veya diğer hususlarla ilgili hususları anlatmada hutbeyi bir vasıta olarak kullanmışlardır. Yine ilk halifelerin Hz. Peygamber'in yakın dostları olmaları nedeniyle dinin esaslarını çok iyi bir şekilde öğrenmiş olmalarının, dini ve idari görevlerinde Hz. Peygamber'i örnek almayı daha iyi uygulamış olmaları veya bu gayret içinde bulunmalarının da burada etkili olabileceği söylenebilir. Bütün bunlardan hutbenin dini bilgileri aktarma yanında diğer konularda bilgilendirmek hem Hz. Peygamber hem de Halifeleri tarafından kullanıldığı gibi bir sonuç çıkarılabilir. Ancak, İslam'ın Hz. Peygamber ve dört Halife devrinde manevi değerler sistemi olarak gelişmiş ve yayılmış olmasına rağmen, teşkilat, müessese, sosyal düzen ve iş bölümü bakımından tam olarak gelişmiş olmadığı²¹ göz önüne alınırsa, bunu söylemekte erken davrandığımızı da ifade edebiliriz. Zaten İslam'ın genişlemesi ve yayılması, özellikle

18. İbn Haldun, *Mukaddime*, c.I, çev: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.554-560

19. Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları XLVII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963, s.108-113.

20. Bkz. Ebul Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?" *İslam Dünyası*, s.264.

21. Hayreddin Karaman, "İslami Uyanışın Öncüleri", *Toplum ve Bilim* 29/30, İstanbul 1985, s.103.

le Hz. Ömer devrinden itibaren önemli merkezler başta olmak üzere bütün şehir, kasaba ve köylerde birer, hatta bazı şehirlerde birden fazla mescit veya caminin inşa edilmesiyle birlikte, coğrafi, ekonomik ve ulaşım güclüğü gibi engeller, halifenin dini ve idari görevlerini tek başına yönetme ve yürütmesini imkansız kılması da yine bize bunu göstermektedir. Bu nedenle, şehir merkezlerine atanan valilere, idari görevler yanında dini görevler de verilmiştir²². Camiye imam olmak, mülki olsun askeri olsun o mahallenin başkanına has bir imtiyaz olmuştur²³.

Buraya kadar ki verilen bilgileri yaygın din eğitiminde hutbe açısından değerlendirecek olursak; hutbe yoluyla eğitim, İslam eğitiminde belirtildiği üzere önemli bir yere sahiptir. Buradaki "İslam Eğitimi", Hz. Peygamberle başlayıp bilimlerin ve eğitim kurumlarının ayrışıp branşlaşmalara kadar olan süre için "Genel Eğitim" anlamındadır. Çünkü o zaman eğitim, din eğitiminden ibarettir, ama bir yönüyle de sadece din eğitimi ile sınırlı değildir; aksine bir insanlık eğitimidir. Eğitimin tamamı din merkezlidir ki, bu sadece İslam dünyasına ait bir özellik değil, antik çağdan itibaren bütün kültürlerde kendisini gösteren bir hususiyettir²⁴. Belki İslam buna yeni bir bakış açısı ve zenginlik getirmiştir. İşte din merkezli olan bu insanlık eğitiminde, ya da diğer bir deyişle genel eğitim içerisinde hutbe ve hutbe yoluyla eğitim gerçekten önemli yere sahiptir. Çünkü hutbe kavramı bir eğitim terimi ve eğitim faaliyeti olarak iyiye ve güzele yönelme, doğruyu gösterme olarak nasihat, öğüt, irşat ve tezkir kavramlarını ve bu kavramların ifade ettikleri işlevleri kapsamanın yanısıra, başlangıçtaki eğitim anlayışına ve dönemin siyasi, ekonomik, kültürel unsurlarının da etkisiyle bir kamuoyu oluşturma aracı ve sürecidir. Bu sebeple, başlangıçta ve aşağıda da belirtildiği üzere sonraki dönemlerde etkisini kaybetmiş olsa bile hutbeyi, sadece devletin bir haberleşme aracı olarak görmek ve değerlendirmek yanlıştır. Bu anlamda, Borthwick'in, hutbenin "her zaman için devletin haberleşme kanalı olarak görülmüş"²⁵ olduğuna dair tezini desteklemek için ilk dönem hutbelerinin büyük oranda politik içeriğine dikkat çekmeye çalışması ile ilgili gayretinin, İslam'ın ilk dönemleri, tebliğinin özellikleri ve yukarıda anlatılan hususlar göz önüne alındığı zaman, boşuna bir çabadan başka bir şey olmadığı görülür.

Hutbenin Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin'den sonra aldığı şekil ve içerik de yine siyasi, coğrafi, idari, ekonomik, kültürel şartların değişmesinden ve bunun da hutbedeki yansımından başka bir şey değildir.

22. Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, c.I, Çev: Zeki Megamiz, Doğan Güneş yayınları, İstanbul 1971, s.199-200.

23. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c.I, Çev: M. Said Mutlu Salih Tuğ, İrfay Yayınevi, İstanbul 1969, s.79.

24. Bkz. Kemal Aytaç, *Avrupa Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972, s.79-82.

25. B.M. Borthwick, "The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication", in *MEJ* 21 (1967), s.301.

Mesela emevilerle birlikte dini ve idari konularda ortaya çıkan pek çok anlaşmazlıklar²⁶, siyasi çekişmeler, devletin idari yapısının hükümdarlık olmasına ve toplumda birçok idari ve sosyal problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve dolayısıyla siyasi idare ile dini otoritenin ayrılmasını kolaylaştırmıştır. Yani Emeviler idareyi ele alınca, halifeler yalnız siyasi hükümdar durumuna gelmişler, dini görev ve sorumlulukları tamamen dini otoritelere, yani alimlere bırakmışlardır. Çünkü, onlar, dini görevleri yürütecek dini bilgi ve kültüre, ehliyet ve liyakate sahip değillerdi ve bazı halifeler dindar olmaktan ve dini kaideleri uygulamaktan aciz olarak yetişmişlerdi²⁷. Abbasiler döneminde de halifeler özel durumlar dışında hutbe okumayı ve namaz kıldırmayı bırakmışlar²⁸, hutbe sadece hatip tarafından verilen bir konuşma haline gelmiştir. Hutbelerin, hatiplerce sanatkarane bir şekilde oluşturulan tekerleme şeklindeki ibarelerinin ortaya çıkışı da bu döneme rastlar²⁹.

Böylece Hz. Peygamber ve dört halife zamanında dini, siyasi ve idari faaliyetler tek elde toplanırken, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlı yönetimlerinde tek iktidar uygulaması bölünmüş, siyasi ve idari iktidar, dinin örgütlenmesi, özellikle eğitim, adalet, fetva ve dini hizmetlerin yönetimi gibi hizmetleri yürütmek sultana bağımlı şekilde kamu yönetimi içinde müesseseseleşme oluşmuştur³⁰. Bu ayrılmadan sonra halifeler ve onların tayin ettikleri valiler, imamlık ve hatiplik görevleri için başkalarını görevlendirmeye başlamışlardır. İmamların seçilmesi ve tayini de dahil, dini ve idari işlerin yürütülmesinde hükümdar kararlarını, dini otoritelerin hükümlerine dayanarak vermeye başlamıştır. Bu karakteristik özellik, Abbasi halifeleri, diğer halifeler ve diğer İslam ülkeleri de dahil olmak üzere Osmanlılar zamanında da bazı değişikliklerle beraber devam etmiştir³¹. Ancak siyasi ve dini görevlerdeki ayrışımara rağmen, cuma hutbeleri İslam tarihinin hemen her döneminde dini hükümlerin anlatılması yanında, cuma namazının farziyetinin daru'l-İslam, hürriyet ve emniyet şartlarına bağlı olması, hutbelerde halife-padişahın adının³² okunması, hutbeye kılıçla çıkılması vb. gibi nedenlerden dolayı doğrudan veya sembolik olarak siyasi muhteva da taşımaya devam etmiştir. Hutbenin, diğer fonksiyonlarıyla beraber, siyasi bir araç olarak kullanılması bir anlamda bu özellikleri kolaylaştırıyordu.

26. Hutbenin aslı şeklinin Emevilerle beraber bozulmaya başlaması ile ilgili olarak bkz. Ebul Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslam Dünyası*, s.264.

27. Çelebi, s.211; Hüseyin Gazi Yurdaydın *İslam Tarihi Dersleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s.19-23.

28. Borthwick, s.302.

29. Brockelmann, *GAL*, c.I, s.92.

30. Davud Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İzaret Yayınları, Bilimsel Araştırma Dizisi 1, İstanbul 1989, s.19.

31. Çelebi, s.211; Ramazan Buyrakçü, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 166, Ankara 1995, s.30.

32. Bkz. Ebu'l Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?" *İslam Dünyası*, s.264.

Burada Cumhuriyet öncesi hutbe meselesini incelememizden dolayı, Osmanlı ile ilgili bazı hususlara ayrıca işaret etmek yararlı olacaktır. Osmanlılarda imamlık ve hatiplik görevlerine genellikle medreselerde okuyan kişiler getirilirdi. Ancak bunların en üst derecede bir eğitim öğretim görme zorunluluğu yoktur. Vakıf camilerinde imamlar, vakfiye şartlarına göre tayin edilir ve maaşları verilir. Osmanlılarda mahalle imamlarına, namaz kıldırma görevleri dışında idari ve beledi birçok vazifeler verilmişti. İmamlar, buldukları mahallede ahlak zabıtasına bakmaya, nüfus ve tabu kayıtlarını tutmaya, evlenme ve boşanma işlerini idare etmeye memur oldukları gibi, hükümetin halka iletmek istediği emir ve tebliğleri duyurma görevini de yürütürlerdi³³. Tanzimat'tan itibaren imamlık ve hatiplikle ilgili hususlar Tevcih-i Cihat Nizamnameleriyle düzenlenmeye başlandı³⁴.

Osmanlılar'da da maalesef hutbeler Abbasiler döneminde oluşmaya başlamış olan ve sadece şekle dikkat edilip içeriğin hemen hemen kaybedildiği bir vaziyet almıştır. Abbasilerden farklı olarak Osmanlılarda sadece hutbede orta kısımda okunan hadislerin her hafta değiştirilmesine özen gösterilmiştir³⁵. Hutbenin Arapça okunduğu ve tebasının büyük çoğunluğunun Arapça anlamadığı bir ülkede, hutbelerin dini mi yoksa siyasi mi bir içeriğe sahipti, ne tür bir araç olarak kullanılıyordu vb. gibi soruların tartışmasını yapmak manasızdır. Hutbeyi dinleyen içeriğini anlamadıktan sonra onu hangi amaçla kullanırsanız kullanın hiç bir faydası yoktur. Dinleyenleri anlık heyecanlandırmaktan ve belli bir ibadetin bir unsurunu şekil olarak yerine getirmekten öteye bir faydası olamaz. Maalesef, Osmanlı ülkesinde Arapça bilen, bilmeyen ayırımı yapılmadan, geniş coğrafyanın tamamında hutbeler Arapça okunmuştur. Hutbelerin dili o derece etkili bir biçimde kullanılmıştır ki, hutbeler büyük bir cemaat çoğunluğu tarafından huşu içerisinde dinlenilmeye çalışılan ve fakat anlaşılması için pek de gayret sarf edilmeyen metinler olmaya, uzun yüzyıllar ve nesiller boyunca devam etmiştir. Ancak burada II. Meşrutiyet'ten önceki bazı hutbelerle ilgili görüşlere geçmeden önce Osmanlılarda Arapça okunan hutbenin dinleyenler tarafından anlaşılması ile ilgili bir uygulamadan da bahsetmek yerinde olacaktır. Osmanlılarda Kürsü Şeyhliği diye adlandırılan bir müesseseye vardı. İki Eyüp camiiine tayin edilen Kürsü Şeyhleri daha sonra Sultan Selim, Fatih, Beyazıt, Süleymaniye, Sultan Ahmet, Ayasofya camilerine de tayin edilmişlerdir. Cuma vaizi de denilen ve 1726-27'de Selatin Şeyhliği şeklinde değiştirilen Kürsü Şeyhleri,

33. Osman Ergin, *Türk Muarif Tarihi*, c.I-II, Eser Matbaası, İstanbul 1977, s.162.

34. "Tevcih-i Cihat" Nizamnameleri için bkz. "Tevcih-i Cihat Nizamnamesi", *Düstur*, Tertib-i Evvel II, 10 Safer 1290, s.177-179; "Tevcih-i Cihat Nizamnamesi", *Düstur*, Tertib-i Evvel III, 2 Ramazan 1331, s.500-504.

35. Gotthard Jaschke, "Der Islam in der neuen Türkei" in *WZ, N.S.J.* 1951, s.71.

zaman içerisinde İstanbul'daki diğer bazı camilere de tayin edildikleri gibi, vilayet ve sancak merkezlerinde de görevlendirilmişlerdir. Bunların en önemli görevleri, cuma namazı sırasında hatip tarafından Arapça olarak okunan hutbeyi, namaz bitimindeki vaazları esnasında cemaate "izah ve telkin" etmektir³⁶. Fakat bu uygulama içerisinde bulunulan dönemde, oldukça gevşemişti ve zaten tatbikatta bulunsa bile, ancak az sayıda müslümanın istifadesine imkan verebilecek kısmi bir çözümdü³⁷.

Cuma hutbelerinin İslam tarihi boyunca doğrudan veya sembolik olarak siyasi bir muhteva taşıdığını yukarıda belirtmiştik. Ancak iktidar ve muhalefetin hutbelerde, bu adı taşıyan kitap ve yazılarda mücadele vermeleri, bu yolla meşruiyet aramaları yahut muhalefeti dinin dışına çıkarmakla itham çabaları ıslahat ve modernleşme süreciyle orantılı olarak, II. Meşrutiyet öncesi başlayan ve bu dönemde de yoğunluğunu artıran bir üründür ve "halka gitme" ve "dil"le alakalıdır³⁸. Ali Suavi'nin cami cemaatine vaaz verir gibi yazması, bazı makalelerini de "Hutbe" başlığı ve formu ile kaleme alması bunun bir sonucudur³⁹. Yine Ali Suavi'nin hutbeleri halka gitme ve Tanzimatla başlayan modernleşme çabalarında bir araç olarak kullanmasının yanında, hutbelerin özellikle şekline önem verilerek makamla okunup ancak, hiç muhtevalarına dikkat edilmedikleriyle ilgili de 1870'lerde çıkan bir yazısı da vardır. Aslında hutbelerin 1870'lerden önce de gündeme gelmeleri yine Fransız ihtilalinin getirdiği kavramların islami bir içerik kazandırılarak biraz öncede değinildiği üzere geniş halk tabakalarına yaygınlaştırılmasının, yapılan ıslahat ve yeniliklerin halka anlatılmasının ve benimsetilmesinin bir sonucudur. Bu beraberinde hutbelerin şekil ve muhtevalarını, muhteva da anlaşılabilirliğini beraberinde getirmiştir. Ancak II. Meşrutiyet öncesi dönemdeki hutbelerle ilgili eleştiriler daha çok bu dönemde hutbelerin kullanış amacına hizmet edecek olan şekle girmesine yarayacak olan şekil ve muhteva ile ilgilidir. Çünkü hutbenin, halka gitmede ve yapılanların halka anlatılması ve benimsetilmesinde başarılı olunmasında, ilk önce onun halk tarafından anlaşılır olması, ikincisi ise içeriklerinin klasik hutbe konularından kurtarılarak veya daha doğrusu genişletilerek, İslamla da uygunluğu sağlanmak suretiyle elverişli bir hale getirilmesini gerektiriyordu. Bu, ıslahat ve reform hareketlerinin de bir sonucu olarak hutbenin, sanki ilk dönem

36. Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", s.5. Ayrıca bkz. Mehmed Emin, "Kürsü Şeyhleri: Selatin Şeyhliği", *Sebilürreşad*, c.XVII, Adet 427-428, Haziran 1335, s.88-89.

37. Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", s.5.

38. Yeni Osmanlıların, bu usule başvurmaları konusunda bkz. Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, trc. Metin Çulmaoğlu, İletişim yayınları, İstanbul 1992, s.180.

39. Mümtez'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s.78-79.

İslam'ın karakterini taşıyan bir siyasi haberleşme kanalı olarak usule uygun düzeltilmiş ve yeterli hale getirilmiş şekli olacaktı. Ancak hutbe ile ilgili yazılan ve söylenenlerde hutbenin bir haberleşme aracı olmasından öte şekil, muhteva ve dili ön plandadır. Bu bağlamda, 1908 öncesi hutbe ile ilgili düşünceler ve eleştiriler görünüşte bugünkü hutbe nasıl olmalı, cemaate neler vermeli ve nasıl verilmeli? Hatiplere neler tavsiye edilmeli? sorularına çözüm arayışlarına yoğunlaştı. II. Meşrutiyet'ten önce Ali Suavi'nin "Zemane Hutbesi" başlığını taşıyan makalesi o zamana kadar Osmanlı ülkesinde okunan hutbelerde şekle ve muhtevaya önem verilmediğini eleştiren bu anlamdaki bir yazıdır⁴⁰. Yine Muallim Naci de "Hutbe dinlemekten hatta esna-yı hutbede kelime-i vahide söylememekten maksat, hatib-i edibin lisanından cereyan edecek hikem-i aliyeyi hakkıyla iz'an ve bu tarik ile terbiye-i nefis ve vicdan olduğu halde camilerde kulağımıza hatiplerin nağamat-ı zaidesinden başka bir şey girmemekte olma-

40. Zemane Hutbesi.

Mümkün olsa da vakt-i saadette ve evkat-ı hilafette hutbe dinleyen sahabeden biri kalksa ve bizim mesela Ayasofya Camii'ndeki hutbeyi dinlese acaba ne der ne zanneder? Şol sahabi ki hutbe, müstemilerin anlayacakları lisanında nasihat ve tebliğ-i emir-ü nehy ve icabında talim-i tedabir-i harbiyye ve ilan-ı harp ve bunların gibi talimattan ibaret olduğunu bilmemiş anlamış (tır). Bu sahabi bizim hurç (meşinden yapılmış büyük heybe) binişli burc imameli, imamesi sırmalı cicili bicili hatip efendinin o müzeyyen minbere çıkıp Türklerin anlamadıkları bir lisanında Arabandan, ya acem aşirandan tutturup elhamdullah elhamdülillah (80 elif miktarı) elhamdülillah (70 elif miktarı) meddi boğaz boğumlarına bi't-taksim nağamat çevirdiğini görse acaba ne der? Merak bu ya ihtimaldir maa't-ı taaccüb dinler, dinler de hatip minberden inince yakalayup "Ey mü'min bonca mü'minin hutbe ve nutuk istima için ictima ve kemal-i edeb ile işga (kulak verip, dikkatle dinlemek) ettiler. Sen ise minbere çıkıp bağırдың, çağırдың. Ne idi muradın?" der.

Zannolunur ki beyinlerinde şöyle bir mükaleme geçer: "Be ne cahil ağrabisin. Beni bağırдың, çağırдың zannediyorsun. Ben Arabandan girdim, aceme atladım, acemden İsfahana geçtim."

Sahabi der ki: "Ben Bedir gazasında bulundum. Şam fethinde hazır idim Yermuk'ta dahi kılıç salladım, fütubat-ı Mısır'da dahi blundum. Şimdi seyahat mefaharetini bırakalım. Şu sen minberde ne dedin?"

Hatip der ki: "O hutbeyi ben mi yaptım. O hutbe merhum büyük imam efendinindir. Ben onu hutbe mecmuasından ezberledim. Onu cülhela ne anlar?!..."

Sahabi: "Be mü'min sana manasından sual ediyorum. Sen teğanni ederken kalbin ne mana tefekkür ederdi?"

Hatip Efendi der ki: "Ne cahil imişsin!... Ben sana Arabandan aceme, acemden İsfahana gezindim, dedim. Sen seyahat naklediyorum zannettin. Şimdi de manasından sual ediyorsun. Zahir ben hutbe okurken kalbimle ve parmaklarımla dümtük vurmaya burakıp da başka şey düşüneceğim ve makamı gaib edip rezil olacağım öyle mi?!..."

Derken birkaç efendi yanlarına gelir, "Efendi nafile yüreğine üzme" diyerek hatip efendiyi alırlar. Sahabi: Bunlar "Dinlerini bir oyun ve eğlence edindiler" (Araf, 51) der. Ve bize cahil olduğundan camilerin musiki meclisleri ve hutbelerin bülbül avazesi olduğunu ne anlar?" Ali Suavi, "Zemane Hutbesi", Ulum Gazetesi, 29 Muharrem 1287/1 Mayıs 1870, s.1116-1118, Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", s. 1-2'den naklen.

sına nasıl teessüf olunmaz?"⁴¹ diyerek II. Meşrutiyet öncesinde hutbelerin dili ve dolayısıyla anlaşılması meselesine dikkat çekmektedir. Bazen hutbe ile ilgili başlayan tartışmaların, modernleşme ile ilgili görüşlere paralel olarak, Batı veya diğer sebeplerle ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışıldığı görülür. Böyle bir bakış açısı birçok yanlışlıklara sebebiyet verebilir. Çünkü her başlayan yeniliği bir başka etki ile açıklamaya çalışırsak, Müslümanların bizzat kendilerinin görüp, ıslah ve terakki isteği içerisindeki girişimlerini açıklamak da zorlaşacaktır. Elbette bazı değişim isteklerinde yabancı etkiler olmuştur. Bu etki doğuşunda da olabilir sonra da olabilir. Ancak her şeyi biraz önce de ifade edildiği üzere bir başka sebebe bağlamamak gerekir. II. Meşrutiyet öncesi bu dönemde hutbelerle ilgili ileri sürülen görüşler de aşağıda görüleceği üzere düşünülen Osmanlı yazarlarının kendi fikirlerinden ve çabalarından başka bir şey değildir. Ancak zaten çok daha önce başlamış olan hutbe meselesine özellikle Orta Asya'nın etkisi II. Meşrutiyet'te vardır.

Hutbelerle ilgili yukarıda verdiğimiz tarihi gelişim ve ikinci Meşrutiyet öncesindeki hutbelerin dil ve içeriğine yönelik bir iki misalden sonra şimdi Cumhuriyet öncesi her alanda bir lâboratuvar olarak nitelendirilebilecek, hemen her şeyin yazılıp konuşulduğu II. Meşrutiyet dönemindeki hutbe meselesini incelemeye geçebiliriz. Bu kısımda, hutbeler konusu, öncelikle zamanın yayın organlarında hutbe ile ilgili cereyan eden tartışmalar, hutbenin kullanılış amacı, içeriği, dili, şekli, hutbe okuyan hatibin özellikleri gibi başlıklar altında incelendikten sonra, dönemin fikir akımlarının görüşleri çerçevesinde incelenmiş ve bütün bu bilgiler ışığında yaygın din eğitimi açısından hutbelerin yeri ve önemi bir değerlendirilmiştir.

B. Cumhuriyet Öncesi Dönemde Hutbeler

Cumhuriyet dönemi öncesi hutbeler meselesini iyi tahlil edebilmek için bu dönemin özellikleri konusunda bir açıklama yapmak faydalı olacaktır. 1908 İnkılabı'nın belki en önemli sonucu o zamana kadar hiçbir aşamada görülmeyen geniş kapsamlı bir tartışma dönemi açmasıdır. 1700'lerde başlamış olan çağdaşlaşma bunalımının çözümlenecek bütün meseleleri sanki bu 1908 ile 1918 arasındaki on yılın içine sıkıştırılmıştır. Bu fikir tartışmaları çerçevesinde devlet, milliyet ve din; aile, gelenekler ve eğitim; ekonomik kalkınma meseleleri üzerine söylenenlerin biraz ayrıntısına girersek çözümlenememiş, belki de çözümlenemez meselerin geriye kalışı bize yeni bir dönemin başında değil, uzun bir sürenin artık sonunda olduğumuzu gösterecektir. 1876 anayasasında yapılmak

41. Ebu'l Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslam Dünyası*, s.263'den naklen.

istenen ve yapılan değişiklikler, İslam dininin devletin resmi dini olduğu maddesine değinemediği için, din-devlet arası ilişki meselesi, bir anayasa meselesi olarak değil, dolaylı bir yoldan kaçınılamayan bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Bu, din müessesinde yenilikler yapılması sorunu olarak zuhur etmiştir. 1908 İnkılabı'ndan sonra din alanında ıslahat ve modernleştirme gerekliliği üç ana fikir akımının birleştiği noktalardan biridir. Hepsinin başlangıç noktası şu gözlemde toplanıyordu: İslamlık akli, hatta tabii bir dindir. Bu, aslındaki halinden çıkmış, akla ve tabiat kanunlarına aykırı inançlarla bozulmuştur. İslamlığı bunlardan temizleyerek saf haline döndürmek gerekir. En büyük inkılap bunu başarmak olacaktır. Fakat saf halindeki İslamlığın niteliği, bunun dünyevi hayat kuralları ile ilişkisi, saf hale döndürülmek üzere ne gibi müesseselerin kaldırılması veya ıslahatların yapılması gerektiği noktaları üzerinde ayrılıklar hemen ortaya çıktı⁴². Bu konu en başta şeyhülislamlığı ve medreseyi ilgilendirecekti. Böyle bir konuda devletin yarı gücünü elinde tutan din müessesesi hareketsiz kalmazdı. Eski Osmanlı geleneğinde medrese bir din kurulu değil, bir devlet kuruluymuş ve başlıca fonksiyonu hukuk eğitimi vermektir. Halbuki şimdi din aydınlanması fikri gelince bu, medreselerin de modern okullar gibi modernleştirilmesi fikrine yol açtı. Medreselerin eğitiminin içine modern bilimlerin konmasıyla bu kurumlar gelenekçi bir kurum olmaktan çıkartılabilecek, İslamlığın bir akıl ve tabiat dini oluşu fikri -ki üç fikir akımı bu görüşte birleşiyorlar- gerçekleştirilmiş olacaktır. Farklı düşüncelerden gelen bu paylaşıp görüşün etkisi altında 1909'dan başlayarak medreseleri modernleştirme işine girildi. Medreselerin mektepler gibi modernleştirilmesi fikri ve ihtisaslaşmanın bunda ağırlık kazanması daha sonra açılacak olan Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba türünden okulların açılmasını ve dolayısıyla da buradan mezun olacakların da bu fikre hizmet edecek şekilde bir eğitimden geçmelerine yol açmıştır. Bu ise, hutbeleri veren imamların hutbeler konusunda eski düşünce kalıplarından farklı düşünceleri sonucunu getirecekti. Yani hutbeleri irad edecek olan imamlar bu konuda da çağın gerektirdiklerine göre bir eğitim sürecinden geçeceklerdi.

42. Bu konularda dönemin hemen her yayın organında aşırı uçlar dışında bu tür cümleleri bulmak mümkündür. Mesela bkz. Bkz. Celal Nuri, "İslam'da Vucub-ı Teceddüd 2", *İçtimad*, No.40, 1 Şubat 1327, s.983-989; Satı Bey, "Medeniyet-i İslamiye", *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*, No.11, 1 Nisan 1327, s.181-189; M. Şemseddin, *Zülmetten Nura*, İkinci tabı, Sebülürreşad Kütüphanesi:6, Tevsi-i Tabaat Matbaası, İstanbul 1331; M. Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, Tevsi-i Tabaat Matbaası, İstanbul 1332. Bu konularda derli toplu bilgi için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul 1960; İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994; Tarık Zafer Tunaya, "Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe 'Garbcılık' Cereyanı" *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c.XIV, s.3-4, İstanbul 1948, s.585-630.

Diğer taraftan din müessesinde değişiklik yapılması meselesi, İttihat ve Terakki'nin fikir babası olan Ziya Gökalp'in ileride İttihat ve Terakki'nin kongrelerinde sunacağı lâyhalarla daha da netleşmiştir⁴³. Aslında hutbelerin dili meselesinin devamlı gündeme gelmesi veya daha ağırlık kazanması daha önce zikredilen modernleşmenin ve ıslahatların halka gitme çabasının bir sonucu olması, hemen herkesin hutbeler konusunda bir şey yapılması gerektiği ile ilgili ortak fikrinin yanında bu dönemde uluscu akımın siyasi platformda ağırlık kazanması ve bunun sonucu olarak da onların ibadette de Türkleşme fikirleri ile de yakından ilgilidir. Ulusçu çevreler, Şeyhülislam hükümette kabinenin bir üyesi olarak oturduğu sürece, şeriat mahkemelerini elinde tuttukça, eğitim sisteminin yarısını yetkisi altında bulundurdukça, üstelik bazı alanlarda yasama gücünü de elde ettikçe çağdaşlaştırıcı din reformunun, eğitimi batılılaşma aracı yapma çabalarının başarı kazanamayacağını anlıyorlardı. Onlarca sorun, eğitimi dinsel otorite alanına kaptırmamaya bakmaktı. Aslında medreselerin reformu bir din aydınlanması sorunu değil, gerçekte çağdaş bir eğitim reformu sorunu olarak görülmüştü. İşte biraz önce değinildiği üzere, İttihat ve Terakki Partisinde, İslamcılar ve Batıcılar yanında yavaş yavaş etkisini artıran Ziya Gökalp, bu sorun üzerine bir muhtıra hazırladı. Muhtıranın asıl konusu din kurumunu ve din adamlarını "diyanet" terimiyle adlandırdığı alana sürmektir. Bunun gerektireceği değişiklik, Şeyhülislam'ı politika dışına çıkarmak; şeriat mahkemelerini, Evkaf idaresini ve nihayet bütün okulları şeyhülislamlığın otoritesinden ayırmaktır. En yüksek din otoritesi olarak onun asıl görevi, ifta fonksiyonu olduğundan bu niteliği idare, maliye, adliye ve eğitim fonksiyonlarıyla uzlaşmaz bir fonksiyondur⁴⁴. Bu muhtıraya göre 1916'da başlayan başlıca reformlardan birisi bütün medreselerin Meşihat'tan alınarak Maarif Nazırlığına bağlanması idi. Bu kongrede Gökalp'in sunduğu tedbirler din ve devlet ayrımı yönünde başlayan akımın bir parçasıdır. Bunlarla, din, devlette, eğitimde, yaşamada, adliyede, maliyede dünyevi yetkilerini yitiriyordu. Yetkileri ve fonksiyonları, Ziya Gökalp'in bulduğu terimle "diyanet" alanına daraltıldı.

43. 1916 İttihat ve Terakki Kongresinde bu hususlarda önemli görüşler yer verilmiştir. Bkz. İttihat ve Terakki Kongresi II", *Tanin*, No.2808, 6 Teşrinievvel 196, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi III", *Tanin*, No.2809, 7 Teşrinievvel 196, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi IV", *Tanin*, No.2810, 8 Teşrinievvel 196, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi V", *Tanin*, No.2811, 11 Teşrinievvel 1916, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi VI", *Tanin*, No.2812, 12 Teşrinievvel 1916, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi VII", *Tanin*, No.2813, 13 Teşrinievvel 196, s.1-2; İttihat ve Terakki Kongresi VIII", *Tanin*, No.2814, 14 Teşrinievvel 1916, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi", *Tanin*, No.2801, 29 Eylül 1916, s.1; İttihat ve Terakki Umumi Kongresi I", *Tanin*, No.2807, 5 Teşrinievvel 196, s.1; İttihat ve Terakki Umumi Kongresi III", *Tanin*, No.2809, 7 Teşrinievvel 1916, s.1-2.
44. İttihat ve Terakki Kongresi", *İslam Mecmuası*, c.II, s.48; 12 Muharrem 1335-27 Teşrinievvel 1332, s.975-978; "İttihat ve Terakki Kongresi", *İslam Mecmuası*, c.IV, s.49, 4 Safer 1335-17 Teşrinisani 1332, s.987-994; "İttihat ve Terakki Kongresi Münasebetiyle", *İslam Mecmuası*, c.IV, s.50, 1 Rebiülahir 1335-12 Kanunisanı 1332, s.1002-1007.

yordu. Demek oluyor ki, Gökalp bu teklifiyle camilerde imamlık yapacak ve dolayısıyla hutbe okuyacak imamları Meşihat'tan alarak modern eğitim yapan mektepleşmiş medreselerde yetiştirilmesini teklif ediyordu. Eğitimin dinsel alandan kurtarılacak din aydınlanmasına paralel olarak mekteplerdeki modernleşmenin farklı bir görüntüsü olarak yansımaları, hutbelerde siyasi otoritenin kendi benimsediklerini halka yaymada bir araç olarak kullanılmasını, en azından başkalarının değil de kendince olumlu yönde kullanılmasını ve kontrolünü beraberinde getiriyor demektir. Bunlar, modern eğitim görmüş ve istenilen tarzda hutbe okuyabilecek hatiplerin yetişeceği medreselerin bağlı olduğu makam, Meşihat'ın alanının daraltılması vb. yönlerden önemli gelişmelerdir ve Cumhuriyet döneminde bu alanda yapılan uygulamaları da derinden etkileyen fikirlerdir.

Bu dönemde ana dilin din alanındaki tartışmalarda ağırlık kazanması sadece hutbelerde değil, Kur'an'ın anlaşılması meselesi ile de alakalı olarak gündeme gelmiştir. Eğitim meselelerinde de aynı görüş tartışılmaktadır. Aslında bu tartışmaların mihenk noktası yukarıda bahsedilen İslam'ın akli ve tabii bir din olduğu noktası ile yakından ilişkilidir. Bu ise anlaşılmayı dolayısıyla dil problemini beraberinde getirmektedir. Eğer din alanında bir aydınlanma olacaksa bu ancak konuşulan ve yazılan dil ile olabilir. Bu da Türkçe'dir. Ancak bu başarılması kolay bir iş değildi. Beraberinde birçok tartışmaları ve görüş ayrılıklarını bazı asgari müstezehlere rağmen fikir gruplaşmalarını getiriyordu. Bu anlamda ilk Türkçe Kur'an çevirisi de daha basılmadan yasaklandı; Türkçe Kur'an yayınlanması da yasak edildi⁴⁵.

Aslında hutbelerin II. Meşrutiyet'in ilanından sonra hem siyasi kullanım alanında hem de kullanım tarzında büyük bir genişleme kazanması Gökalp'in bu teşebbüslerinden önce olmuştur. Ancak, bu, din-devlet ayrımı fikrinden ziyade, memleketin içerisinde bulunduğu durumun bir sonucudur. Yukarıda da kısaca değinildiği üzere, kıstas olarak Avrupa alındığında yönetici sınıfın ve aydınların ilk fark ettikleri ve günümüze kadar ağır baskısından kurtulamadıkları şey geri kalmış olma vakiasıdır. İçinde bulunulan şartları ve mevcut durumu tespit için yaygın bir şekilde kullanılan kelime ve kalıplar şunlardır: - Osmanlı Devleti, İslam dünyası, Müslümanlar genel bir fetret, gerileme ve çöküş içindedir (tedenni, tevakkuf, inhitat, inkiraz); -Osmanlı Devleti'nde, İslam dünyasında hareketsizlik ve donukluk hakim hale gelmiştir (atalet, cümd); İslam, "ters giyilmiş bir kürk" halindedir; menfilikler en mükemmel din olan İslam'dan değil, onun asli kaynaklarından, prensiplerinden, yönlendirmelerinden uzaklaşan idarelerden ve bunlara rıza gösteren ulemeden, Müslümanlardan kaynaklanmaktadır; -Fetret ve gerilemenin asıl sebebi, ulema ve idarecilerin ihmalleri, hataları ve bunların yanında halkın cehaletidir.

45. Ergin, c.V, s.1611; Yusuf Akçura, *Türk Yurdu*, c.VI, s.2136.

Çözüm arayışları ve temel yönelişler bu tespitlerle tam bir paralellik arz etmektedir. -İlerleme ve yükselişi yeniden sağlamak (terakki, teali); -Cihad, sa'y, gayret gibi kavramları öne çıkarmak; tevekkül, fakr, dünya, zühd gibi kavramları da muhtevalarını değiştirecek şekilde yeniden yorumlayarak aktif bir insan tipi ve hareketli bir toplum modeli ortaya çıkarmak; -İslam tarihi ve kültürünün, İslam'ı bozucu ve değiştirici geleneksel kalıplardan, zihniyet ve müesseselerinden uzaklaşarak, asr-ı saadete, kaynaklara (Kur'an ve sünnet'e), saf İslam'a dönmek; içtihat kapılarını açarak ilimle, akılla barışık İslam'ı yeniden keşfetmek, yeniden hayata hakim olmak; -Yeni bir eğitim-öğretim anlayışı ile cehaleti ortadan kaldırmak, kafaları aydınlatmak; bunlara bağlı olarak terakki için yeni bir şevk oluşturmak ve siyasi, dini, kültürel yönelişler için taşıyıcılık rolü üstlenecek cemiyetlerin kurulmasını sağlamak⁴⁶. İşte ilerleme ve yükselişi yeniden sağlamanın tevekkül, fakr, zühd gibi kavramların muhtevalarını değiştirerek terakki ve teali gibi kavramları ön plana çıkarmanın, aktif bir insan tipi ve hareketli bir toplum modeli ortaya çıkarmanın, İslâm'ı yeniden keşfetmenin, ilimle akılla, kafaları aydınlatmanın en önemli ve etkin yollarından birisi de hutbelerdi⁴⁷. Hutbelerden niçin dini bir içerikle çok amaçlı bir şekilde yararlanılması gerektiği bir makalede yine ilk şekline de dikkat çekilerek: "Hutbenin şîre göre daha çok ilerlemesinin sebebi, İslâm'ın yayılış döneminde hutbe yoluyla hem anlatım kolay hem insanları tahrik etmek mümkün, hem de ordulara cesaret vermek gibi bir çok yerlerde kullanılabilirdi. Bu sebeple, hutbelerle, Kur'an'dan ayetlerle oluşturulmak suretiyle istenilen hedefe ulaşmak kolay oluyordu"⁴⁸. şeklinde ifade ediliyordu. En önemlisi de bu dönemde ulaşılmak istenen hedefler vardır ve bunlara ulaşmada en etkili yollardan biri olarak da hutbeler görülür. Bu noktada artık bu dönemin yayın organları ve kitaplarında hutbelerin hangi açılardan tartışıldığı ve ne gibi fikir ve öneriler sunulduğunu inceleyebiliriz.

46. Kara, s.18-19.

47. Ancak, islami ilkeler ve değerler bir taraftan ıslahat hareketlerinin, terakkinin muharrir gücü, menşei, mesnedi, teşvikçisi gibi sunulurken diğer taraftan da modernleşmenin önünde mani olucu veya geciktirici bir faktör olarak bulunan, bulunması muhteel olan dini öğeler gerilere doğru itilmekte, yeniden yorumlanarak tehdit edici olma noktasından uzaklaştırılmakta veya tamamen unutulması tercih edilmektedir. Bu iki taraflı davranış, neticeleri itibarıyla hem "İslam'ın intibahına" katkıda bulunmuş hem de İslam'ın seküler yorumlarına zemin hazırlamış gözüküyor. Kara, s.20; Şerif Mardin, *İktisatçıların Siyasal Fikirleri*, 2. Baskı, İletişim yayınları, İstanbul 1983, s.208; Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981, s.129-58, 325-41. Hutbeler ise İslam'ın temel ilkelerinin birer terakki aracı olarak geniş halk kitlelerine sunulmasının ve İslam'ın intibahına katkıda bulunabilmesinin en iyi yolu hutbelerdi.

48. Konyalı A. Atif, "İslamda Ulum ve Fünun", *Beyanü'l Hak*, c.III, Adet 75, 23 Şaban 1328-16 Ağustos 1326, s.1456. Hutbenin çok amaçlı bir şekilde kullanılması ile ilgili olarak ayrıca bkz. Halim Sabit, "Hutbelere Dair -1- Kahle'l Bi'seti Hutbe", *Sırat-ı Müstakim*, s.89.

1. Hutbelerin kullanılış amaçları

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra hutbeler aracılığıyla ulaşılmak istenen hedefler birbiriyle bağlantılı olarak şu maddelerde ele alınabilir:

a. Kamuoyu oluşturmak için hutbenin içeriğinin genişletilmesi. Şimdiye kadar içine düşmüş bulunduğumuz tehlike, ümmetin susması ve bunun sonucu olarak da zihinlerde uyuşukluk vukua gelmiş olmasından dolayı olduğundan, bundan kurtulmak için millet için millet ve memleket yararına ümmeti sevk ve irşat etmek, kendimizi her ihtimale karşı uyanık tutmak ve halkın zihnine gerçekleri sunmak için en iyi yollardan birisi olan hutbelere yararlanmaktır⁴⁹. Bu, hutbelerin asli şeklini alması için amaçlarını kaybederek en aşağı bir amaç sayılabilecek bir dua şeklini almış⁵⁰ hutbenin çok amaçlı hale getirilmesi ve bu muhteva ile yüklenilmesi ile mümkündür. Bu anlamda, Beyanü'l Hak'da çıkan bir makalede,

49. Okuma-yazmanın sınırlı olduğu ve gazetelerin halk katında itibarlı olmadığı bir ortamda hutbelere bu anlamda özel bir önem kazanmıştır. Yayın organlarındaki ilgili örnekler şöyledir: 1- "Bir hatibin cuma gününde minber üzerinde ahaliye ilka edeceği bir hutbe gazetelerin sayfeler dolusu yazılarından ve heyet-i nasihanın tek tük ifa ettikleri nasihatlarından daha müessir, bin kere daha ziyade faydalı olurdu. Bugün bizde gazete okuyup da mündericatiyle istifade edenlerimizin sayısı pek azdır. Halkımızın büyük kısmı gazetelere nazar-ı istikrahla bakıyor. Değil avamımız, talebelerimiz hatta Darülfünun talebelerimiz arasında bile gazeteler, birer safsata yığılından ibarettir diyenlerimiz de yok değildir." (Alimcan el-İdrisi, "Hutbelere Dair", *Sirat-ı Müstakim*, c.V, Adet 120, 20 Zilhicce 328-9 Kanunievvel 326, s.264) diye yazar, bu noktada hutbelerin önem kazandığını söylüyor. 2- "Bizde ise mütediyyin, müteşerri olan alim hatiplerin manevi bir kuvvetin inzımamıyla irad edeceği hutbelere görülecek tesir, matbuat ve vaaz gibi vesaitin cümlesinden ziyade evladır." ("Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, c.II, Adet 39, 7 Şaban 1327-10 Ağustos 1325, s.877-878) Yine bu dönemde her ne kadar gazete ve dergiler varsa da bunlar henüz taşralara ulaşamamıştır. Halbuki hutbelerle bunu yapmak mümkündür. Irşat hususunda hutbe gazete ve vaazlardan daha önemli hatta onlara karşılaştırılması mümkün olmamasına rağmen, hak ettiği şekilde kullanılmıyor. (Yusuf Saad, "Hutbe"- *Beyanü'l Hak*, c.I, Adet 10, 13 Zilkade 1326-24 Teşrinisani 1324, s.206-207). Ayrıca bkz. "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, s.877. Yine hutbenin çok güçlü bir iletişim vasıtası olması ve niçin kullanılması gerektiği ile ilgili şu cümleler de hutbenin aslına ırcası açısından önemlidir: "Hutbeler İslam'ın başlangıcında pek büyük pek ali fikirlerin neşrinde en tesirli, en nüfuzlu vasıtalarından sayılıyordu. İslamiyet'in az bir zamanda bütün Arabistan'a yayılışında hutbelerin büyük önemi olmuştur." Halim Sabit, "Hutbelere Dair Ba'de l-Bi'set-i Hutbe", *Sirat-ı Müstakim*, s.155. Ayrıca bkz. Filibede Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, "Hutbelere Dair", *Sirat-ı Müstakim*, c.I, Adet 14, 2 Zilkade 326-13 Teşrinisani 324, s.218. Ayrıca bkz. İbrahim Besim, "İntibah-ı İslam-İttihad-ı Müslimin Camilerde Hutbe ve Meviz-i Diniye Encümenleri", *Sirat-ı Müstakim*, c.V, Adet 110, 9 Şevvul-29 Eylül 326, s.95.
50. Hutbelerin sıf dandan ibaret kaldıkları ile ilgili Halim Sabit'in şu cümleleri dikkat çekicidir: "Hutbelerin suret-i zahire keyfiyet-i edası birçok değişimlere uğradığı gibi cihet-i batıniye ve maani-i mesnunesi dahi zayı olmuştur. Hutbelerimiz adeta birer cümle-i duaiye olup kalmıştır. Öncesi dua, sonu dua hep dandır. Hutbelerde dua edilmesini inkar etmeyiz. Münasebet aldıkça esna-yı hutbede dua edilir. Bu yolda fiil-i Rasul sabittir. Peygamberimiz ve Hulefa-i Raşidin münasebet oldukça

cuma hutbesinden geçmişte olduğu gibi "...emr-i dinde ve kısmen menafi-i müslimine ait hususat-ı dünyeviyede nasihate mahal yani nesayih-i siyasiyeye zemin-i dini gibi bir şey olmak içindir"⁵¹ denilerek hutbeden çok amaçlı yararlanabilmemiz gerektiğinden bahsedilir ve hutbenin buna paralel olarak "bütün İslâm alemindeki merkezîyet ve merciiyetimize göre o sıfatımızla mütenasip yepyeni bir üslûpla hazırlanmış" olması istenir. Çünkü, "hutbe Kur'an'ın emrettiği doğru yola yönelmemizi cemaat-ı müslimine anlatmak ve onları dini ve dünyevi hastalıklardan men etmek gibi bir maksad-ı meşru üzerine teşri' edilmiştir"⁵² Yine bu dönemde hutbe tanımları yapılırken de hutbenin bu çok amaçlılığı yerine getirebilmesi için tanımlarında devamlı olarak dini bir konu olmasından ziyade dönemin özelliğine de paralel olarak "şer'i, siyasi, edebi, ilmi"⁵³ bir konuyla ilgili irad edilen nutka denilir diye tarif edilmiştir.

b. Hutbenin asli amacına ve şekline döndürülmesi⁵⁴ ve bu içerikle hutbelerin okunması İslâmlar arasındaki birliğin⁵⁵ ve kardeşliğin sağlanmasında⁵⁶ etkili olacaktır.

c. Müslümanlar arasında hutbeler vasıtasıyla zamana göre bir fikir birliğinin sağlanması.⁵⁷

ber vakit değil, bazı hutbeleri içinde dua ediyorlardı. Fakat zamanımızda olduğu gibi bütün hutbeleri duadan ibaret kalmıyordu. Hutbelerde Hulefa-i Raşidin'in, mühterem hazretin, halifelerin isimlerinin zikredilmesi tebeuttabiine kadar yoktu. Bu mütehhirin tarafından İslam'a büyük hizmetleri olduğu için sonradan eklenilmiş olmalı." (Kazanlı Halim Sabit, "Hutbelere Dair Şetta", *Sırat-ı Müstakim*, c.I, Adet 13, 24 Şevval 326-6 Teşrinisani 324, s.199). Ayrıca bkz. Antakya Ulemasından Bereketzade Safvet, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.II, Adet 27, 4 Safer 327-12 Şubat 324, s.10; Hafız Mehmed Tahir, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 73, 15 Muharrem 328-14 Kanunisanı 325, s.331.

51. Yusuf Suad, "Hutbe", *Beyanü'l Hak*, s.206.

52. A.g.m., s.207.

53. "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, s.877; Halim Sabit, "Hutbelere Dair -1- Kable'l Bi'seti Hutbe", *Sırat-ı Müstakim*, s.88; Halim Sabit, "Hutbelere Dair Hutbeler Hakkında Siret-i Nebeviye", *Sırat-ı Müstakim*, s.179-180; Ahmed Cavid, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 64, 11 Zilkade 327-12 Teşrinisani 325, s.184; Ebul Kemal M. Akil, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslam Dünyası*, s.262.

54. "Hutbe ve Mevaiz", *Sebilürreşad*, c.I-VIII, Adet 1-183, 19 Rebiülevvel 1330-24 Şubat 1327, s.12.

55. Hutbelerin, İslam'dan önce de birleştiricilik özelliği ile ilgili olarak bu dönemin konuyla ilgili makalelerinde özellikle durulmuştur. Bkz. Salim Sabit, "Hutbelere Dair -1- Kable'l Bi'seti Hutbe", *Sırat-ı Müstakim*, s.89; Ebul Kemal M. Akil, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslam Dünyası*, s.262.

56. Yusuf Suad, "Hutbe", *Beyanü'l Hak*, s.206; "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, s.877; Manisa Müderrisi Mehmed Alim, "Mekke-i Mükerreme ve Ceraid-i Arabiye", *Sırat-ı Müstakim*, s.293.

57. Filibe Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.218; Mehmed Remzi, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 82, 18 Rebiülevvel 328-17 Mart 326, s.61-62.

d. Dinimizin mani-i terakki olduğuna dair yazılan ve söylenenlerin doğru olmadığını anlatılması için hutbelerin en iyi bir şekilde ulaştırılması. Bilakis İslamiyet Müslümanların dünyevi ve uhrevi gelişmelerini sağlamak için birçok usuller va'z etmiş ve bununla da yegane gayesi Müslümanların refahını temin olduğundan dolayı, hutbeler bu amaca ulaşmada en önemli vasıtalaradır. İslâmiyet'in mani-i terakki değil bilakis saik-i terakki olduğunun anlatılması ancak hutbeler yoluyla mümkündür.

e. Halkı dünyevi ve uhrevi konularda ikaz ederek, hutbeleri "selamet-i umumiye ve islamiyeye hizmet" eder hale getirmek⁵⁸. Bu konuda özellikle bu dönemden çok daha önce başlayan ve dünyayı bırakıp sırf ahirete yönelmemiz sebebiyle geri kalmamıza sebep olan söylemin ki bu en çok hutbelerde yapılmaktadır- hutbelerde terk edilerek ahiretin de kazanıldığı yer olan dünyaya teşvik eden muhtevalarla dolu hutbelerin minberlerde okunulması önem kazanır⁵⁹. Bununla ilgili bir yazı şöyledir: "Minberlerden cennet ve cehennemden, cehennem zebanilerinin vazifelerinden, kabir ve mahşerden, kıyamet alâmetlerinden başka bir şey işitilmiyor. Cennetin kaç kapısı var, her şahsın orada hurilerden kaç zevcesi var, cennetin toprağı miskten, taşları, duvarları yakut ve zühercedden olduğunu işittik anladık, ezberledik. Lakin cennetin tariki nedir? Ona vesile nedir? Hayat mücadelesinde kazanmanın yolu nedir? Sabah akşam kuru tesbih çekmekle mi hayır. Evrad kılmakla mı hayır. Allah sadece ahireti yaratmadı. Dünyayı yaratan da O'dur"⁶⁰.

f. Meşrutiyet'in meşru bir yönetim tarzı olduğunu halka anlatmak ve muhalif düşünceleri etkisiz hale getirmek için hutbelere yararlanmaktadır. Mesela Remzi isimli bir hatip Müslümanların en çok o zaman ve zeminde ihtiyaç duydukları birlik üzerine ve özellikle Meşrutiyetin İslâmiyet'le bağdaştığına dair Türkçe bir hutbeyi hazırlayarak okuduğunu ve bunun cemaat üzerinde çok tesir ettiğini söyler⁶¹. Bu fonksiyonları yerine getirmek için hutbe ve mevize kitaplarında ciddi bir artış gözlemlendi. Hemen bütün İslâmcı yayın organları hutbeler neşrettiler. Bunların en önemli bir kısmı yazılı hutbelere⁶².

58. Manisa Müderrisi Mehmed Alim, "Mekke-i Mülkerreme ve Ceraid-i Arabiye", *Sırat-ı Müstakim*, s.293.

59. Ahmed Cavid, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.184; Hafız Mehmed Tahir, "Tayrdalarda Hutbe ve Hatipler", *Sırat-ı Müstakim*, s.331.

60. 1913'te İstanbul'da birkaç mahalle camisinde nadiren okunan Türkçe cuma hutbelerinde özellikle müslümanları ticarete sevkeden hutbeler okunmaya başlanılmıştır. Bu türden okunan hutbelere halk büyük rağbette bulunmuştur. Bkz. Canpulad, "Türkçe Hutbe", *İslam Dünyası*, Adet 21, 21 Safer 332-6 Kanunisanı 329, s.334.

61. İbrahim Besim, "İntibah-ı İslam-İttihad-ı Müslimin Camilerde Hutbe ve Mevaz-i Diniye Encümenleri", *Sırat-ı Müstakim*, s.95.

62. Mehmed Remzi, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.61-62.

63. Ebu'l Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslam Dünyası*, s.262.

g. Hutbeler vasıtasıyla özellikle yıllardır ihmal edilmiş köylüye yeniden ulaşmak ve fikirlerini açmak, genel olarak da bütün halkın irfan ve seciyesini yükseltmek⁶⁴. Bunun için müftülüklerin ıslahı gerekmektedir. Çünkü müftülüğe bağlı olan hatiplerin köylü ve şehir halkı üzerindeki o eski nüfuzlarının kaybolması sebebiyle buraları cehalet çukuruna itilmiştir⁶⁵.

h. Üzerinde durulması gereken bir diğer konu İttihat ve Terakki cemiyeti başta olmak üzere siyasi partilerin programlarında ders, konuşma veya kitap şeklinde "vaaz, hutbe ve irşat faaliyetlerine yer vermiş olmalarıdır"⁶⁶.

Hutbelerin kullanılış amaçlarına dikkat edilirse, hutbe çok amaçlı bir hale getirilmekle beraber özellikle halkın dini bilgisinin artırılması, dinden kaynaklanan yanlışlıkların düzeltilmesi gibi konularda yetişkinlere yönelik dini amaçların da ön plana çıkarıldığı görülür. Hutbenin siyasi parti programlarına kadar bir araç olarak kullanımının girmesi ise, dönemin özelliği ile beraber halka ulaşmanın en iyi yolu olmasından kaynaklanır.

2. Hutbelerin muhtevaları

Hutbelerin her ne olursa olsun istenilen amaçlara ulaşabilmesi için, ilk önce içeriklerinin düzeltilmesi gerekir. Bunun için de onun asli maksatlarına döndürülmesi gerekir. Bu sebeple, Cumhuriyet öncesi dönemde özellikle hutbelerle ilgili yazılan ve söylenenlerde en çok üzerinde durulan hususlar şunlardır:

64. Canpulad, "Türkçe Hutbe", *İslam Dünyası*, s.333.
65. Mehmed Gıyaseddin, "Terakkiyi Temin İçin İslahı Vacip İki Esas", *İslam Dünyası*, Adet 4, 17 Cemaziyevvel 331, 11 Nisan 329, s.57.
66. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1909 tarihli nizamnamesinin 44. ve 45. maddeleri bu faaliyetleri düzenlemektedir. Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler II. Mevzuatı Dönemi 1908-1918*, c.I İstanbul Hürriyet Vakfı yayınları 1984, s.72. Hürriyet Ve İtilaf Fırkası'nın dahili nizamnamesinin 19. maddesi ile dolaylı olarak temas eden programının 28. maddesi de konuyla ilgilidir. Bkz. Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, Dergah yayınları, İstanbul 1990, s.270, 273; İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti nizamnamesinin ise 5. maddesi bu faaliyetlere ayrılmıştır ve diğerleri içinde en açık ve neti budur. "..... cemiyete mensup ulema meşayih ve siyasiyyun canibinden hutbeler ve nutuklar iradiyle icra-yı millzakere etmek." Bkz. "İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti Nizamnamesi", *Volkan*, No.75, 23 Safer 1327-3 Mart 1325, 16 Mart 1909, s.3; Bediüzzaman Said-i Kürdi, "Ziya-yı Hakikat", *Volkan*, No.97, 16 Rebiülevvel 1327-25 Mart 1325- 7 Nisan 1909, s.3. Bu konularda ayrıca bkz. Karı, s.88-91.
67. Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbeler Nasıl Olmalı", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 61, 20 Şevval 327-22 Teşrinievvel 325, s.134.
68. Hutbelerdeki konuların zaman ve zemine uygun olması başlığı altında tıbdan ekonomiye, siyasetten, psikolojiye... kadar her bilginin aktarılması "bilmek ve kazanmak" sloganıyla işlenir. Hamidüddin, "İrşad Tarikleri 2", *İslam Dünyası*, Adet 2, 18 Rebiülahir 331-14 Mart 1329, s.24.

a- İslam bidatı reddederken en büyük bir bidat halini alan⁶⁷ hutbelerin içeriğinin düzeltilmesi zaman ve zemine muvafık⁶⁸ bir hale getirilmesi gerekir. Dönemin dergilerinde çıkan çeşitli yazılardaki paylaşılan yan "mahza zikir ve taat ve ibadetten ibaret olan hutbelerle umur-ı diniye ve dünyeviyemiz esbab-ı maişet ve siyasetimiz efkarımız ve hatta ahval-i umumiyemiz ahkam-ı şer'iyesiyle tasvir edilmeli ve her zaman vukuatı hadisesine göre talimat-ı şer'iyeye irşadat-ı hikemiyeyi cami' olduğu halde hutbeler tertip olunmalıdır. Yoksa zemin ve zamana mevki ve hale gayri münasip öyle birtakım rekik cümleler, muğlak ibareler, kafiyeli cümlelerle hutbeler yalnız dualara hasır ve kasr edilmemelidir..."⁶⁹ ve "şuhur-i arabiye ve mevasim-i diniyeye münasip hutbeler"⁷⁰ okunmaktan vazgeçilmeli şeklindedir. Bu sebeple, başlangıçta olduğu gibi zamanımız hutbeleri de terakkimizi sağlayacak her konuyu içermeli ve bu muhtevaya sahip hutbeler hazırlanmalıdır⁷¹. Sırat-ı Müstakim'de hutbelerle ilgili çıkan bu yazılardan cesaret alarak, özellikle hutbenin zaman ve zemine⁷² uygun konular işlenerek okunması yönünde hatiplerden de olumlu yazılar dergiye gönderilmiştir. Hatipler de gönderdikleri yazılarda hutbenin konularının aynen Peygamber ve daha sonraki dönemlerde olduğu gibi "dünyevi menfaatlere, tehzib-i ahlakımıza, heyet-i ictimaiyemize, siyasi meselelerimize hizmet edecek hale getirmemiz" gerektiğinin ve "hutbelerin dünyaya taalluk eder içtimai meselelere, mühim siyasi meselelerin halline ve

69. Antakya Ulemasından Bereketzade Safvet, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.10. Ayrıca bkz. Kazanlı Halim Sabit, "Hutbelere Dair Şetta", *Sırat-ı Müstakim*, s.200; Hafız Mehmed Tahir, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Sırat-ı Müstakim*, s.331; Halim Sabit, "Dinin Şekli-i Aslisine İrcâ Lüzumu" *Sebilürreşad*, c.XI, Adet 278, 11 Safer 1332-26 Kanunievvel 1329, s.275. Minberlerden halka nelerin okunması gerektiği ile ilgili daha geniş ve toplu bulgu için bkz. Hamiduddin, "İrşad Tarikleri 3", *İslam Dünyası*, s.24-25.

70. İbrahim Besim, "İntibah-ı İslam-İttihad-ı Müslimin Camilerde Hutbe ve Mevaiz-i Diniye Encümlenleri", *Sırat-ı Müstakim*, s.95.

71. İbrahim Besim, "İntibah-ı İslam-İttihad-ı Müslimin Camilerde Hutbe ve Mevaiz-i Diniye Encümlenleri", *Sırat-ı Müstakim*, s.95; "Hutbe ve Mevaiz", *Sebilürreşad*, s.12.

72. Hutbelerde işlenecek konuların zaman ve zemine uygunluğu meselesinde bu iki kelime yan yana zikredilmiştir. Ancak Alimcan el-İdrisi'nin yazısında zeminin değil, zamanın önemli olduğu çünkü birisinin tafisi mümkün iken, diğerinin olmadığı söylenir. Alimcan el-İdrisi'nin zamanla bahsettiği aslında gündemi oluşturan olaylardır. Ancak, hutbelerde gündemin, onun tabiriyle zamanın içeriği belirlemesi ile ilgili verdiği şu örnek çok önemlidir: "Bilhassa kolera illet-i müdhişenin şiddetle hükümferma olduğu şu günlerde hatiplerimiz, cumalarda nezafet ve korunmanın lüzumunu, her derdin devası olduğunu ve sağlığa Peygamberimizin ne derecede riayet ettiklerini halkımıza lisan-ı münasebetle anlatsalar da şu illet-i müdhişenin def ve izalesine hizmet etseler. Salat-ü cumayı suret-i şahiyyede eda ettiklerinden maada vazائف-ı İslamiye'nin en mühimlerinden biri olan vazife-i nasibati de ifa etmiş bulurlardı" (Alimcan el-İdrisi, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.264).

73. Bkz. Fihride Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.218; Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbeler Nasıl Olmalı", *Sırat-ı Müstakim*, s.134.

böyle bizim gibi on iki ay mahdut hutbeler okunmayıp belki hal ve yere, ihtiyaç ve zamana göre hutbeler okunabileceğini"n bu seri makalelerle iyi bir şekilde anlaşıldığını ifade etmektedirler⁷⁴. Yine hatipler hutbelerin zaman ve zemine muvafık okunması sebebiyle cemaatte de bu hutbeleri dinlemek konusunda bir merakın uyanacağını ve böylece de hutbelerden istenilen tesirin bu yolla da gerçekleşeceğini ifade etmektedirler⁷⁵. Demek ki, zamanın hatipleri de hutbelerin içinde bulunduğu durumun farkındalar, ancak meselenin böylesine geniş ve kendilerine tercümanlık edecek bir şekilde tartışılmasını bekliyorlar.

Hutbeler yoluyla "mevaiz-i diniyenin ıslah ve tehzibi" ile ilgili Mısır'da ulamedan teşekkül ettirilen Encümenin nizamnamesi ve faaliyetleri ile ilgili bilgiler Sırat-ı Müstakim'de yayınlanarak hutbelerin, özellikle içeriklerinin düzeltilmesi ile meşgul olacak bir Encümenin bizde de teşekkülü konusunda ilgili mercilere göndermede bulunulur⁷⁶. Bu yazının tesiri, "hutbelerin ihtiyacı hal ve zamana muvafık olarak tanzim ve terakkisi" için zamanın Şeyhülislamı Musa Kazım tarafından teşkil edilen bir meclis ile hemen görülür. Ancak bu meclisin görevi sadece zaman ve zemine uygun hutbe hazırlamaktan ibarettir ve Arapça olacaktır⁷⁷. Fakat, Musa Kazım tarafından hutbelerin zaman ve zemine muvafık hazırlanması işiyle görevlendirilen bu meclisin, bunda pek de başarılı olamadığı ve hutbelerin hala eski şekli ile devam ettiği yayın organlarındaki şikayetlerden anlaşılıyor⁷⁸.

b. Hutbeler zaman ve zemine uygun hale getirilirken, günümüze kadar hutbelerde devamlı zikredilen mevzu hadislerin, hurafelerin, bidatların artık zikredilmemesi⁷⁹. Böylece dinin yanlış anlaşılmasına sebebiyet veren muhteva, içerisinde bulunmuş olduğu ortamdan kurtularak belirli bir kaliteye ulaşacaktır..

3. Hutbelerin şekilleri

Hutbelerin alması gereken şekil ile söylenenler de hutbeden beklenen amaçlara ulaşmakla bir uygunluk arz eder. Bu sebeple hutbe şekli

74. Filibe Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, "Hutbelere Dair, *Sırat-ı Müstakim*, s.218.

75. "Mısır'da Hutbelerle Mevaiz-i Diniyenin Temini Terakkisi Encümeni", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 102, 12 Şaban 328-5 Ağustos 326, s.404.

76. "Cevami-i Şerifede Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 103, 19 Şaban 328-12 Ağustos 326, s.437; Alimcan el- İdrisi, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.263.

77. İlgili bir şikayet şöyledir: "Daha sonra İstanbul'a dönüp ıslah edilmiş hali ile bir hutbe dinlemek istedim. Fakat ilk cuma camiye girip de dinlediğim hutbe yine teşannüli ve anlaşılmıyordu. Hayal kırıklığına uğradım. Belki burada böyledir, diyerek her hafta hemen hemen on camiyi dolaştım. Ancak hiç birisinde ıslah olunmuş şekli bir hutbe dinlemedim." (Alimcan el- İdrisi, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.264). Ayrıca bkz. Alimcan el-İdrisi, "İslah-ı Medaris Hakkında", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 122, 4 Muharrem-23 Kanunievvel 326, s.293.

78. Hafız Mehmed Tahir, "Tağralarda Hutbe ve Hatipler", *Sırat-ı Müstakim*, s331; Ali Şeyhü'l Arap, "Hutbeler Nasıl Olmalı", *Sırat-ı Müstakim*, s.134.

ile ilgili söylenenler ve yazılanlar, ulaşılmak istenilen amaçlarla daima yan yana zikredilir. Aslında bu şekil konusunda da muhtevada olduğu gibi ilk dönem asli şekline dönülmesi sık sık zikredilen hususlardandır. Hutbelerin şekil olarak nasıl olması gerektiği ile ilgili olarak ise Cumhuriyet öncesi dönemde şunların ileri sürüldüğünü görüyoruz:

a- Tegannili ve seciyeli hutbe okunulmaması⁷⁹. Çünkü hitabet, fikirde tasavvur edilen, şer'i, siyasi veya edebi bir konuyla ilgili irticalen irad edilen nutka denilir. Bu tegannili, seciyeli okumakla gerçekleşemez. Tegannili ve kafiyeyle hutbe okumak hatibi yordduğu kadar dinleyenleri de yorar⁸⁰. Hutbelerimiz bu içerikleri unutulmuş ve şekle verilen önem sebebiyle "garabet-i hane-i elfaz" olup kalmıştır. Hutbeler bütün ruhlarını kaybederek kendilerinden beklenen maksad-ı şer'i unutulmuş, hatibin hutbe okuması adeta eskiden kalmış bir resmi ifa gibi bir şey olmuştur. Maalesef, şimdi bizim hutbelerimiz eski hutbelere katiben tevafuk etmiyor⁸¹. Bu nedenle, bu işin inceliklerini bilmek gerekir. Hz. Peygamber hutbe okurken bazen sinirli ve gözleri kızarmış olduğu halde hutbe verirdi. Hutbede ekseriya hatibin hal ve hareketlerinde bir değişiklik görülür. Hutbe cumalarda farz olduğu gibi diğer zamanlarda da meşrudur. Hutbe konusunda Avrupa'da birçok ilerlemeler kaydedilmiş ve başarılanlar da bu sayededir⁸². Bu sebeple, teganni ile hutbe okumayı bırakıp, bunu inceliklerini bilerek yapmak gerekir. Hutbenin şekli ile ilgili görüşlerde özellikle İslamcı taraf bunun hutbenin vazadan daha tesirli olmasından dolayı islami gelenekler üzerine nasihat etmeye daha çok özen ve dikkat gösterilmesini isterler⁸³.

b. Birinci madde ile alakalı olarak hutbenin teganniden çıkarılarak nutuk şekline sokulması. Çünkü hutbelerde bütün ulum ve fünundan bahsedilen konulara yer verilir⁸⁴.

c. Hutbeler birer dua olmaktan çıkarılmalıydılar. Hutbeler çeşitli konularda müminlere bilgilerin verildiği, insanlarımızın tenbih ve terbiye edildiği vasıtalar olmaktan çıkarak şeklen bir dua haline, hatta sünnete hiç benzemeyen bir şekilde zamanın padişahına beşere itlakı layık olmayan sıfatlarla zikredilmeye başlanılan bir şekil almışlardır. Bu sebeple, ulema-

79. Yusuf Suad, "Hutbe", *Beyanü'l Hak*, s.207; Halim Sabit, "Hutbelere Dair Hutbeler Hakkında Siret-i Nebeviye", *Sırat-ı Müstakim*, s.180; Mehmed Ferid, "Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, c.II, Adet 30, 25 Safer 327-5 Mart 325, s.59.

80. M. S. Buhari, "Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 71, 1 Muharrem 328-31 Kanunievvel 325, s.298.

81. Kazanlı Halim Sabit, "Hutbelere Dair Şetta", *Sırat-ı Müstakim*, s.200. Ayrıca bu konuda bkz. Halim Sabit, "Dinin Şekli-i Aslisine İrcai Lüzumu", *Sabilürreşad*, s.275.

82. "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, s.877.

83. A.g.m., s.877.

84. Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbeler Nasıl Olmalı", *Sırat-ı Müstakim*, s.134.

nın ve bu işle görevli olanların hutbenin asli şeklini alması için gerekenleri yapmaları gerekir⁸⁵.

d. Hutbelerin halkın nefretini çekecek uzunluktan çıkarılarak kısa ve öz okunması. Bu, hutbelerin cemaat tarafından sıkılmadan şevkle dinlenmelerini sağlayacaktır⁸⁶.

4. Hatiplerin yetiştirilmesi

Hutbelerin hem içerik hem de şekil açısından istenilen bir seviyeye ulaştırılması meselesi doğrudan doğruya bütün bunları gerçekleştirecek hatiple ilgili bir husustur. Bu sebeple, bu dönemde hutbenin içerik ve şeklinin iyileştirilmesine yönelik öneriler ve tekliflerin yanısıra, hutbeyi irad edecek hatiplerin, bunu en iyi bir şekilde yapılabilecek tarzda yetiştirilmeleri istenir. Toplumun fikrinin açılması, efkâr-ı umumiyyenin istenilen yöne cereyan ettirilmesi, birliğin ve kardeşliğin sağlanması⁸⁷, Meşrutiyetin inceliklerinin halka anlatılması, medeniyet ve terakkinin önündeki dini muhtevalı engellerin kaldırılması kısaca hutbeden beklenenlerin tam manasıyla yerine getirilebilmesinin şartı "muktedir hatipler" yetiştirmekle mümkündür. Bu dönemde hatiplerin bu anlamda yetiştirilmesi konusundaki fikirler ise şu noktalarda yoğunlaşır:

a. Seviye-i irfanları yükseltilmeli. Maalesef hatiplerimizin büyük bir kısmı okudukları hutbeyi bile anlayamamaktadırlar. Bu sebeple, bu tür mezunlar yetiştiren medreselerimize hitabet dersi konmalıdır⁸⁸. Yine görevlendirilen hatipler içerisinde bu mesleği yerine getirebilecek seviyede olmayanların, bu eksikliklerinin eğitime alınmak suretiyle telafi edilmesi gerekir⁸⁹. Bu suretle, hatiplerimiz hutbe okumaya dair acziyetlerini gidermelidirler⁹⁰.

b. Birinci madde ile ve hutbenin içeriğiyle ilgili olarak yine hatip olan zatın "memleketin ruhuna ve ahval-i aleme hakim olması. Siyaset-i alemde, ihtiyacat-ı ictimaiyemizden habersiz bulunan bir adam, ümmeti

85. Kazanlı Halim Sabit, "Hutbelere Dair Şetta", *Sırat-ı Müstakim*, s.201, Ayrıca bkz. Antakya Ulemasından Bereketzade Safvetk, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.10.

86. Ahmed Cavid, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 71, 1 Muharrem 328-31 Kanunievvel 325, s.297; Ebul Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslam Dünyası*, s.263.

87. "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, s.877.

88. Beyazıt Dersiamlarından Ankaravi Rifat, "Taşra Müftü ve Müderris Efendilerinin Düy-i Hamiyet ve Fitanetine" *Beyanü'l Hak*, c.IV, Adet 98, 21 Safer 1329-7 Şubat 1326, s.1830-1831.

89. Bursa Cami-i Dersiamlarından Trabzoni, A.A., "Hayretlerim ve Ümitlerim", *Beyanü'l Hak*, c.VI, Adet 132, 29 Şevval 1329-10 Teşrinievvel 1327, s.2388.

90. Mehmed Ferid, "Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, s.59.

ne suretle müstefid ve salahata davet edebilir? İntibah-ı İslâm'a en müessir bir suretle hizmet etmesi lazım gelen bu mesleğin tensiki acil ve lazımdır.⁹¹ İslam'ın bugün içine düştüğü tedenni ve inhitatin en büyük sorumlularından birisi de "terakkiyatı temin edecek surette efkar-ı umumiye-yi İslamiyeyi bilmeyen hutbe"⁹² dir.

c. Hatiplik mesleğinde iltimas kaldırılmalı. Hatır ve iltimas bu mesleği bozmuştur. Bugün hutbelerin birer bidat haline gelmesi, tesirlerinin azalması hitabet sanatını bilmeyen, bu meslekte ehil olmayan kişilerin görev almaları sebebiyledir. Halkın ilme ve dine rağbetlerinin azalmasının sorumluları da bunlardır. Halkın nazarında itibarları düşünce, maaşları kesilmiş, halkın eline bakan dilencilere dönmüşlerdir. Bu nedenle, bunların iyi bir imtihanla seçilip maaşlarının yükseltilmesi gerekir. Eğer hatiplerle ilgili bu tedbirler alınır, hutbelerin özellikle köylüler üzerindeki tesiri artacak ve dolayısıyla imam ve hatibin eski itibarı gelecek, nüfuzu artacak ve onların irşatları sayesinde tekrar içine düştüğümüz bu cehalet ve batıl itikatlardan bir sene zarfında kurtulmamız mümkün olacaktır⁹³. Yapılan tartışmalarda ve yazılanlarda, hutbenin bidatleşmesinin hutbeden mi hatiplerden mi olduğu tartışmasında özellikle bu cihete de önem verilmesi ve bugüne kadar düşünülmeyen hatipler meselesinin incelenmesi gerekir⁹⁴.

d. Hutbe tartışmasında, bazı yayın organlarında çıkan yazılarda İslam'ın teali ve terakkiyatını sağlayacak hutbelerin asli vazifesini kaybetmesinin sebebinin hatiplerimizin hakkıyla ıslah ve ıhzar olunmamasından doğduğunu, bu sebeple önce hatipleri ıslah edecek müesseselerin açılması gerektiği fikri işlenmeye başlar⁹⁵. Bu aynı zamanda 1909'da başlayan medresenin modernleştirilmesi fikri ve bu anlamda uzmanlaşmanın bir gereği olarak da ortaya çıkıyordu.

5. Hutbelerin dili

Bu dönemde hutbeler konusunda en çok yoğunlaşılan noktalardan birisi de hutbenin dili meselesidir. Dil, hutbenin amaçlarının gerçekleştirilmesinde en önemli bir araç meselesi olarak ortaya çıkar. Çünkü, içerik ve şekil olarak hutbeler ne kadar iyileştirilirse iyileştirilsin ve bunları kullanan kişi olarak da hatip ne kadar iyi yetiştirilirse yetiştirilsin okunan hutbe, cemaat tarafından anlaşılmadıkça amacına ulaşmış değildir. Dil

91. Hafız Mehmed Tahir, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Sırat-ı Müstakim*, s.331.

92. "İntibah-ı İslam", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 84, 4 Rebiülahir 328-1 Nisan 326, s.109.

93. Mehmed Gryaseddin, "Terakkiyatı Temin için İslahı Vacip İki Esas", *İslam Dünyası*, s.57.

94. Hafız Mehmed Tahir, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Sırat-ı Müstakim*, s.331.

95. Alimcan el- İdrisi, "Hutbelere DAİR", *Sırat-ı Müstakim*, s.264.

meselesi halledilmedikçe, halka gitme hareketi⁹⁶, hutbe vasıtasıyla gerçekleştirilmek istenenler ve halka tesir etmek... kesinlikle başarıya ulaşmaz. Bu sebeple, dil meselesi, hutbenin anlaşılması yani muhtevası meselesi ile beraber gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Bu dönemde hutbeler konusunda Sırat-ı Müstakim'de seri makaleler yazan Halim Sabit şöyle der: "Maalesef, şimdi bizim hutbelerimiz eski hutbelere katiiyen tevafulk etmiyor. Zira o eski hutbeleri cemaat anlıyor, Hatibin ne söylediğini fehm ediyorlardı. Hatip de hutbesinde bir maksadı meşru takip etmekle beraber, onun tefhimi hususunda dahi son derece gayret ibraz ediyor ibadet olmasını bu yolda temine çalışıyordu. Hülasa hutbeyi anlamak anlatmak her ikisi de sünnettir. Çünkü efendimiz hutbeyi anlatır, ashab da anlarılardı. İşte anlamak anlatmak sünnet-i fiiliyeyle sabittir. Bu nokta katiiyen inkar olunamaz. Binaenaleyh, bizim bu fiili sünnete uymamız da sünnettir. Hatta vacibe yakın bir sünnet-i müekkededir. Hutbenin hikmet-i meşruyeti cihetini mulahaza da bu noktayı tekid ediyor. Bir de Peygamberimizin Kureyş dışındaki bir kabileye, o kabilenin lehçesi ile hutbe irad ettiğine dair bir hadis de vardır. İşte bu sebepten, hutbelerimizi muhatapların anlayabilecekleri bir şekilde okumamız sünnet-i Rasul'e uymaya çalışmamız ve onlardaki asli maksadı unutmamız gerektir"⁹⁷ Görülüyor ki, Halim Sabit, hutbenin anlaşılmasına paralel olarak dil meselesini açıkça Türkçe ismini zikretmeksizin gündeme getirmektedir.

Halim Sabit'in hutbenin anlaşılması ve dolayısıyla dil ile ilgili yazdığı bu makalelerden sonra hatipler, şimdilik en azından hutbelerin Arapça olması sebebiyle zamanın ulemasının tertip, akabinde de tercüme edip, Sırat-ı Müstakim'de veya başka bir vasıta ile ilan edilmelerini isterler. Bu suretle en azından ittihadın sağlanacağını ve halk üzerindeki tesirin de sağlanacağını da söylerler⁹⁸. Diğer taraftan, dönemin Arapça eğitim durumu göz önüne alındığında, pek makul görünmemekle beraber, anlaşılma ile ilgili hatiplerin sundukları bir öneri de cemaat içerisinde az çok Arapça anlayanların, irad edilen hutbe konusunu daha sonra anlamayanlara anlatmalarındır. Bu tür çözümlerin, hatipler tarafından istenilmesinin diğer bir sebebi de dil ve anlaşılma meselesi ile ilgili olarak halkın ve hatibin

96. II. Meşrutiyet döneminde en kısa ve faydalı bir şekilde halka gitmenin en önemli yolunun cami ve minber olduğunun sık sık üzerinde durulur. Mesela bkz. Hamidüddin, "İrşad Tarikleri 2", *İslam Dünyası*, s.24. Bu konudaki önemli bir yazıda Makam-ı Meşihat'a gönderilmiştir: "Bizce ehl-i İslam için-camilerden minberlerden daha ala ikaz yolu bulunamaz. İrşad için bundan daha münasib bir tarik elde edilemez. Bihassa salat-i cuma bunun için ne büyük ne azim bir nimettir. Fakat şeriat-i hazıra dairesinde acaba bu nimetten zerre kadar istifade olunuyor mu? İşte teşrih etmek istediğimiz nokta burasıdır. Bizim cevami-i şerife okunan hutbelerin faydasız, manasız olduğunu isbata bile hacet yoktur. Bu hemen herkesce bilinen bir keyfiyettir. Mana itibariyle böyle olduktan sonra, lisan itibariyle de faydasızdır." Bkz. A.C., "Hutbeler Meselesi", *İslam Dünyası*, Adet 15, 1331-1329, s.232.

97. Kazanlı Halim Sabit, "Hutbelere Dair Şetta", *Sırat-ı Müstakim*, s.200.

98. Filibede Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sanî, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.218.

kendi okuduğu hutbeyi anlamaması durumunda, cuma namazında şilphe olduğu konusudur⁹⁹. Ancak hatiplerin de bu meseleyi iyi bilmedikleri konu ile ilgili sordukları şu sorudan açıkça anlaşılmaktadır: "Acaba cuma namazında okunması ve dinlenilmesi farz olan hutbe, lafızları itibariyle mi yoksa manası itibariyle mi farz kılınmış? Her halde lafızları itibariyle olmayacak. Çünkü, hutbelerimizde Kur'an ve hadislerden başka şunun bunun sözleri olduğundan lafızların kutsiyeti yoktur. Eğer manası itibariyle farz kılınmış ise, hutbeleri, değil hatibin ahalinin bile anlaması farz oluyor. O halde, ayet-i kerime ve hadisler hariç vereceğimiz nasihatleri kendi lisanımızla versek olur mu? Bu husus ulemamız arasında tartışılmış hatta cevabı Arapça'dan başka olmaz diyerek verilmiş bile olabilir. Eğer öyle ise delilleri nelerdir?"¹⁰⁰

Hutbenin dili meselesi ile ilgili olarak bir hatip tarafından yukarıda sorulan soruyu, ulemeden, dergiye daha sonraki sayılarda cevap verilme-ye ve konu *Sırat-ı Müstakim* sayfalarında tartışılmaya başlanılır. *Sıratı Müstakim*, bu konuda kendi cevabını ise bu tartışmalardan sonra vereceğini ifade etmektedir. İlgili soruya gelen ilk cevap, İmam'ı A'zam'ın başka dillerle hutbe okunabileceğine cevaz verdiğini, ancak imam Ebu Yusuf ve Muhammed'in bunu acz ve kudrete bağlayarak meseleyi açıkladıklarını ve ulema arasında kabul gören görüşünde bu olduğu yönündedir. Ancak, yazıda fezleke (özet) olarak ise fıkhen şu cevabın verildiği vurgulanır: "Hangi lisanla olursa olsun okunması, cevaz-ı şer'iyeye iktiran eden hutbelerden, okuyan ve dinleyenler umumiyetle istifade edebilmele-ri üzere, her kavmin kendi lisanları üzerine hutbeler tertip ve tahrir edil-melidir. Yoksa arabiyetin üslûp ve şivesine lûgat ve meziyetlerine, kavaid ve inceliklerine vakıf olmayan Türkler için Arapça okunacak hutbelerden bir hüsn-i tesir meydana gelmez. Çünkü umuru malumeden olduğu üzere, söylenenden ne denildiğinin anlaşılması şarttır. Bu şart-ı mutlaktır. Bu sebeple, mütekellim ve muhatabına karşı mazmunuyla, mefhumuyla bihak-kın anlaşılmayacak olan kelam bir fayda vermez."¹⁰¹

Hutbenin dili ile ilgili yukarıda gelen cevabı destekleyici diğer ce-vaplar da dergiye gönderilmeye başlanmıştır. Derginin 30 numaralı nüshasında da yine hutbenin, dinleyenler tarafından anlaşılması ile ilgili tara-fı öne çıkarılarak, İmam'ı A'zam'ın verdiği cevaza dair fetvanın, günümüz şartlarında caiziyeti değil, belki vucubiyeti gerektirdiği ifade edildikten sonra, özellikle İmam Yusuf ve Muhammed'in kudrete dair verdikleri cevazın ise, yine hatiplerimizin acziyetlerinin bu kadar apaçık

99. Filibede Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.218.

100. A.g.m. s.218. *Sırat-ı Müstakim* bu meselenin en önemli olduğunu ve ulemanın cevabını beklediğini ekler. Ama hiç bir sayıda görebildiğimiz kadarıyla kendi cevabını vermez.

101. Antakya Ulemasından Bereketzade Safvet, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.10.

meydanda olmasından dolayı -ki hutbelerde tegannili, seciyeli, yanlış kelimeler kullanarak hutbe okumaları bunu göstermektedir- bu acziyet ortadır, bu sebeple, hutbelerin halkımızın anlayacağı bir dille okunması da caiz değil belki daha evladır¹⁰² denilmek suretiyle hutbenin dilinin halkın anlayabileceği dilin olması yönünde hem fıkhî hem de içinde bulunulan durum göz önünde tutularak destekleyici bir yorum getirilmektedir. Ancak, bu cevaplarda istisna tutulan, Arapça olarak kalabileceği söylenen kısım olan ayet ve hadislerin manalarının verilmesinden daha çok, hutbede Allah'ı zikir, sena ve tahmidin hutbenin rüknü olduğu için, bu Arapça okunsa ve cemaat bundan bir şey anlamasa farz yerine getirilmiş olacağı¹⁰³ ifade edilerek hutbenin bu kısmının, Arapça olarak kalması şeklindedir.

Ancak, Sırat-ı Müstakim sayfalarında hutbenin yerel halkın halkın anlayabileceği bir dil ile yani Türkçe ile okunabileceğine dair gönderilen yazılar yayınlanırken, diğer taraftan da hutbeyi şekil, içerik ve bu anlamda anlaşılma yönünden tenkit eden ve fakat bunların Arapça olarak korunması gerekmiş gibi ima edilen yazıların da çıktığı görülür. Bu yazılardan birinde ise hutbelerin nasıl olması gerektiği ile ilgili yazısının arkasına o hafta cumada okuduğu hutbenin beğenilmesi sebebiyle, birçok kimsenin kendisinden bunu istediğini, ancak herkese ayrı ayrı veremeyeceği için dergiye gönderdiğini ve her hafta da göndereceğini¹⁰⁴ söyleyen hatibin Arapça hutbe örneği¹⁰⁵ de ekleyip gönderdiği yazısıdır¹⁰⁶. Ancak,

102. Mehmed Ferid, "Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, s.58-59.

103. A.g.m., s.58.

104. Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbeler Nasıl Olmalı", *Sırat-ı Müstakim*, s.134.

105. Sırat-ı Müstakim'de yayınlanan bu Arapça hutbe örnekleri için mesela bkz. Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbe 1", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 61, 20 Şevval 327-22 Teşrinievvel 325, s.134-135; Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbe 3", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 63, 4 Zilkade 327-5 Teşrinisani 325, s.169. Bu hutbeler yeni muhteva ve örnek hutbeler olarak yazılıp yayınlanmış olmasına rağmen, daha sonra hem muhteva hem de seciyeli olmalarından dolayı tenkide uğramışlardır. Bkz. İbrahim Besim, "İtibah-ı İslam-İttihad-ı Müslimin Camilerde Hutbe ve Mevaiz-i Diniye Encümenleri", *Sırat-ı Müstakim*, s.95. Yazarın bu tenkide cevabı için bkz. Ali Şeyhu'l Arap "Sırat-ı Müstakim Risale-i İslamiyesine", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 111, 16 Şevval-8 Teşrinievvel 326, s.116.

106. Hutbelerin şimdiki yazılış ve okunuş şeklinin İslamiyet'te bir bidat-i seyyie olduğunu söyleyen Ali Şeyhu'l Arap, Sırat-ı Müstakim'e hatiplere örnek olması için gönderdiği hutbelerin onlar tarafından rağbet görmediğinden ve sanki onların eski hutbeleri terketmek için söz verdiklerini daha sonraki bir yazısında belirtir. Ancak, o bu rağbetin, niçin olmadığı konusunu, hatiplerin rağbet göstermemelerinin sebebinin, onların Arapçaları olmamaları sebebiyle anlayamadıklarından olduğu şeklinde yapacak basit bir yorumu dahi zikretmemektedir. Ancak, bu yorumu yapmayan yazar, aslında Arapça hutbelerinin beğenildiğini fakat Türkçe tercümesinin de yayınlanılmasının istenildiğini, bunun ise kendisi ile ilgili değil, dergi ile alakalı bir husus olduğunu söyler. Hutbenin Türkçe okunması konusundaki görüşünü ise hatibin hamiyeti veya resmî iktidarın zorlaması ile ilgili olduğu şeklinde açıklayarak izah eder. Bkz. Ali Şeyhu'l Arap, "Sırat-ı Müstakim Risale-i Muhteremesine", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 66, 26 Zilkade 327-26 Teşrinisani 325, s.210-211. Bu

dönemin kültür durumu gözönünde alındığında, cemaatin içerik bakımından zaman ve zemine uygun hale getirilen ve Arapça irad edilen bu hutbeyi nasıl anlayıp da takdir ettikleri bir merak konusudur. Sırat-ı Müstakim'de Arapça yayınlanan bu hutbeye, yazarın yazısından çıkardığı sonuçla, hutbenin Türkçe okunamayacağı sonucuna varan bir kişi tarafından, hemen akabindeki sayıda ufak bir tarzda da olsa bir tenkit gelir. Makale sahibi yine anlaşılma meselesine dikkat çekerek, sadece Arapça bilenlerin anladığı gibi hutbeden gerçek maksada ulaşamayacağı, bunun, ancak bütün cemaatin anlamasıyla olabileceğini söyler. Fakat, yazıda, yazarın çözümler olarak, cumada okunan hutbelerin Hindistan'da da geçerli olan, önce Arapça daha sonra da özetle mahalli dil ile okunması şeklinde karışık ve sıkıcı bir yolu da teklif ettiği görülür¹⁰⁷.

Hutbelerin dili meselesi ile ilgili Sıratı Müstakim'de bu konuda, Arapçası korunarak önce veya sonra mahalli dille hutbenin cemaata anlatılması gibi karışık yolları teklif eden yazıların yanısıra, kesin Türkçe olmayacağı hatta öncesinde ve sonrasında da Türkçe'sinin açıklanmasının cemaati sıkacağı gibi bir gerekçeyle bu teklifi de kabul etmeyen ve açıkça tavrı koyan bir yazı yayınlanır. Yazı şöyledir: "Camilerimizde okunmakta olan eski hutbelerin, yeniden tahrir ve tilaveti ve Türkçe'ye de tercümesi bazı kimseler tarafından arzu edilmekte olduğu Sırat-ı Müstakim'de görülmektedir. Hutbelerin Türkçe'ye tercümesi, bidat-ı seyyiedendir. Yine selamet ve tesirlerinin olmayacağı cihetiyle de ulema indinde caiz görülmeyeceği tabiidir. İkinci olarak ise, cümlelerin malumu olduğu veçhile, mesela kırk satırlı uzun hutbeler eskiden beri Arabistan'da bila teganni kıraat olunagelmekte ve ekser ahali Türk olan bilad-ı sairede ise muhtasar olarak tarz-ı mahsusda kezalik kadimen kıraat ve tilavet olunmakta olmasını ve tarz-ı mezkur ile uzun hutbe okunması ise cemaatin çoğunluğunun manalarını anlayamayacakları ve kıraatin pek uzun süreceği sebebiyle tenfir-i cemaati mucip olacağından mevaiz-i müfidiye şamil, muhtasar olarak ulema-i alamin tertib-i hutbe ile huteba efendilere hediye buyurmaları lazime-i halden görülüyor."¹⁰⁸ Ancak, bu yazıya hemen iki nüsha sonra sert bir cevap gelir. Yazar 69. nüshada ifade edildiğinin aksi-

yazısının hemen arkasında yine bir Arapça hutbesi yayınlanır ve Sırat-ı Müstakim'de de yayınlanan bu hutbenin ise Türkçesi verilmemiştir. Bkz. Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbe 4-5", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 66, 26 Zilcade 327-26 Teşrinisani 325, s.211. Sırat-ı Müstakim'in Sebülreşad adını alması ile beraber, derginin ilk nüshasında en, önemli görevlerinden birisinin de hutbelerin asli şeklini alması ve halkın efkarını tenvire, ahlakını tehzibe hizmet etmek üzere hutbeler yayınlayacağını duyurmasına rağmen ("Hutbe ve Mevaiz", *Sebülreşad*, s.12), Ali Şeyhu'l Arab'ın Arapça hutbelerini yayınlar. Mesela bkz. Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbe 25", *Sebülreşad*, c.I-VIII, Adet 19-201, 26 Recep 1330-28 Haziran 1328, s.362.

107. Ahmed Cavid, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.184.

108. Hafız eş-Şeyh Mehmed el-Celveti, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 69, 17 Zilhicce 327-17 Kanunievvel 325, s.263.

ne, İslamiyet daima terakki ve tealiyi ilim ve hüneri emreden bir din olduğu için, terakkiye taalluk edecek bir hususu, İslamiyet'in men etmesi mümkün olmadığı için de Türkçe hutbeler, "Halkın ibadet ve taati ile **tenvir-i efkar ve tashih-i ahlakına** hizmet edeceği" gibi ilim ve hüner ile terakki ve tealiye sevk ve teşvik edeceği ve nasihat vereceği sebebiyle mahalli lisanla okunan bu tür hutbeler "bidat-ı hasene"dir, der¹⁰⁹. Fakat, yazarın daha sonraki cümlelerinden Hindistan örneğini de vermesiyle anlaşılan, Arapçası ile birlikte ondan evvel veya sonra hutbelerin Türkçe'sinin verilmesi olduğu anlaşılmaktadır ki, bu, savunduğu hutbenin amaçları ve şekli ile tezat teşkil etmektedir. Ancak Türkçe hutbelerin yayınlanmasını da istediğinin altını önemle çizer¹¹⁰.

Hutbenin mevza kısmının sadece Türkçe değil de Arapça okunduktan sonra -bunlar aslında Kur'an ve hadise göre hutbenin mutlaka Türkçe okunması gerektiğini ifade eden bir grup olmasına rağmen- Türkçe'sinin verilmesinin uygun olacağını veya tamamen Arapça olması gerektiğini savunanların en önemli gerekçelerinden birisi, İslamlar arasındaki dil ittifakının, din dili olması sebebiyle ancak Arapça ile sağlanabileceğidir. Hutbelerin içeriklerinin düzeltilerek, namazdan sonra mücmel olarak manalarının halkın anlayacağı dil ile verilerek Arapça okunmaya devam edilmesinin istenilmesi, bunun için önemlidir¹¹¹. Mesela Mustafa Sabri şöyle der: "Türkçe Kur'an okumak derecesinde olmamak üzere Türkçe hutbe usulü de hatiplerin ehliyet derecelerine göre iyi idare edilebilmesindeki müşkülattan başka, diğer lisanlar içinde örnek olarak gitgide Türk, Çerkez, Laz, Kürt ve Arnavut gibi muhtelif İslâm unsurlarının cuma ve bayram namazlarından başlayarak ayrı ayrı camilere bölünmeleri ve ayrılmaları gibi bir hal doğurur".¹¹² "Son zamanlarda ortaya çıkan İslam dini reformcuları, bazı fakihlerin gösterdiği şer'i cevazdan bilistifade hutbe-
rimizin Türkçe'ye çevrilmesini düşünmekle bizi Arap lisanından yavaş yavaş uzaklaşmaya teşvik etmiş bulunuyorlar. Buna karşı benim de Türkler'i yavaş yavaş araplaştırmak istediğim zannolunmasın. Ben dünyanın her tarafına yayılan Müslümanların aralarında ortak bir tanışma ve anlaşma bağı olmak üzere Arapça'yı münasip görüyorum."¹¹³ Demek oluyor ki, o ana dili ile hutbe okunması meselesine, İttihad-ı İslam açısından karşı çıkmakta ve birliğin sağlanmasında Arapça'nın en önemli araçlardan biri olduğunu söylemektedir. Yine Beyanu'l Hak'dan çıkan bir yazıda, Arapça'nın öğretilmesindeki en önemli iki amaçtan birisi olarak, din

109. Ahmed Cavid, "Hutbelere Dair", *Strat-ı Müstakim*, s.297.

110. A.g.m., s.297.

111. Abdülâtilif Nevzad, "Beynel İslam Müsterek Lisan", *Sebilürreşad*, c.X, Adet 242, 25 Cemaziyelula 1331-18 Nisan 1329, s.133.

112. Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 3. Baskı, Sebül Yayınevi, İstanbul 1994, s.195.

113. A.g.e., s.248-249.

dili olması sebebiyle birliğin sağlanması ve hatipleri Arapça hutbe vermeye muktedir hale getirmektedir denilmektedir¹¹⁴.

Hutbenin dili konusunda başlayan bu tartışma, Arapça okunması gerektiği ile ilgili mezhebimize de uymayan görüşten uzaklaşmaya ve Arapça'yla beraber Türkçe'nin de verilmesi gerektiği ile ilgili önerilerden sonra artık yavaş yavaş Arapça'nın da tamamen bırakılması ve mevze kısmının sadece Türkçe'nin okunması gerektiği ile ilgili fikirlerin de ortaya çıkması yolunda cereyan etmiştir. Bu tür bir yazıda Türkçe hutbe okumanın bidat-ı seyyie olduğu söylenen makaleye de tepki gösterilerek aksine bidat-ı hasene olduğu, sünnete uygun olanının tamamen mahalli lisanla olması gerektiği, hatta Peygamberimizin bugün yaşasaydı bu şekilde hareket edeceği vurgulu ifadelerle söylenir¹¹⁵. Hutbenin dili meselesi ile ilgili bundan sonra da Sırat-ı Müstakim'in 69. nüshasında yer alan yazıya tepkiler gösterilmeye devam edilmiş, hatta hatiplerden bazıları Türkçe hutbe okuduklarını ve bu suretle bidat-ı seyyie değil, memur oldukları bir emr-i ilahiyi hakkıyla yerine getirdiklerini ifade etmişlerdir¹¹⁶. Hatiplerin Türkçe hutbe okuduklarını dergiye yazmaları üzerine, hutbedeki gerçek maksadı anlayan hatipler olmalarından dolayı gelen bazı yazılarda da kendilerine teşekkür edilir. Hatta bu hutbelerin sırat-ı Müstakim'de yayınlanması istenir¹¹⁷.

Ancak, tartışmaların hutbenin sırf Arapça ve bu aşamadan sonra Arapça'sından sonra Türkçe'sinin verilmesi fikirlerinden sonra, hutbenin dilinin, Kur'an'dan "Ve ma Erselna min rasulin illa bilisani kavmihi liyü-

114. Mehmed Nesib, "(Medeniyet, Müessis-i Medeniyet Olan İslamiyet, Ulum-ı İslamiye) Ulema, Meslek-i İlimi". *Beyanül Hak*, Adet 11, c.I, 20 Zilkade 1326-1 Kanunievvel 1324, s.234-236.

115. Bir zat-ı muhteremin görüşüne göre Türkçe hutbe okumak bidat-ı seyyie imiş! Halbuki böyle bir şey olamaz. Halbuki, bir hatibin cemaatin anlamadığı bir lisan ile hitap etmesi bidat-ı seyyiedir. Niçin diye sorarsanız derim ki: Peygamber hiç bir zaman başka bir kavmin lisanı ile hutbe okumadı. Peygamberin bir gün farisi hutbe okuduğunu bilen varsa çıksın isbat etsin. Bidat demek, sünnete muhalif hareket demek değil mi? Hitabet de sünnet-i seniyye ise, mutlaka bir lisan ile tekellüm değil, cemaatin konuştuğu dil ile vaaz, tebliğ-i ahkam hatta memlekete müteallik meselelerden bahistir. İşte bu ciheti dikkate alan Mısır hatipleri fasih lisanı bile ihmal ediyorlar. Bir kazının hutbesini dinledim avam şivesindedir. Onlar değil kafiyeye, iraba dilin kaidelerine uymak için bile kendilerini mecbur görmüyorlar. Peygamber de bizim devrimizde yaşasaydı aynı bizim gibi hareket ederlerdi. "Ben insanlara akıllarının yettiği kadarıyla hitap etmeye gönderildim" buyuran Peygamber elbette tefhim-i meram için daha iyi bir yol bulamazlardı..." Bkz. M.S. Buhari, "Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, s.298.

116. Mesela bkz. Mehmed Remzi, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 74, 22 Muharrem 328-21 Kanunisanı 325, s.354-346. Taşralardaki durum için bkz. Yazıcı, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Gözlemler (1916-1917)", s.111.

117. Ahmed Cavid, "Açık Mektup", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 77, 14 Safer 328-11 Şubat 325, s.395.

beyyine lehum..."¹¹⁸ ayetini delil getirerek, anlaşılabilirliği için mutlaka mahalli lisan ile yani Türkçe okunmasının farz olduğunu söyleyen ve bu açıkça savunan kişi, o dönemde Alimcan el-İdrisidir. O, hutbenin baş tarafındaki hamd ve senanın ise Arapça olabileceği görüşündedir¹¹⁹. Alimcan el-İdrisi'nin bu yazısından sonra ise, ikinci önemli diğer bir yazıda, Halim Sabit'e aittir. O, hutbelerin, bidatçilikten ve sırf gramfon gibi kuru kuruya dinlenmekten kurtarılarak, ıslahının ve asli şekline tekrar döndürülmesinin şu iki maddeyi yerine getirmekle gerçekleşebileceğini açıklar: "1- Hutbenin hamd, sena, temcid, şahadet kısımları tercüme edilmek şartıyla ayet-i kerime ve hadisi şerifleri Arapça olarak okunur, fakat bu hususta sünnet-i seniyyeden ayrılmamak سعی', kafiye hatırı için, sekamet terkibinden sakınmak gerekir. 2- Hutbenin "meviza", "iyilikleri emredip kötülüklerden nehy", "dua" kısımları da lisani mahalli üzere irad olunur. Bu suretle, hutbenin bu kısımlarından maksat olan cihet de husul bulmuş olur. Zaten hutbenin bu kısımları anlaşılır bir lisan ile irad edilmedikçe hutbe de natamam kalır. Bu hal elbette kerahetten hali olmasa gerek."¹²⁰ Görülüyor ki, Halim Sabit, hutbenin dili konusunda çok açık ve net olarak anlaşılması ön plana çıkararak, Türkçeleşmeden yana olduğunu belirtmektedir.

Sırat-ı Müstakim ve Sebülreşad'ın aksine İslam Dünyası mecmuasında, memleketimizde de Orta Asya Türkleri'nde olduğu gibi Türkçe hutbe okumanın yaygınlaşmasına hizmet edebilmek açısından, orali bir hatip olan Niyaz Mehmed'in hutbeleri "Ana Diliyle Hutbe" başlığı altında derc edilir¹²¹. Ancak, dergide, bunun tesirlerinin görülmesini bırakın lehte ve aleyhte¹²² daha bir tenkidin gelmediğini, ancak Arap olan İstanbul'daki bir hatibin, bu uygulamayı başlattığı belirtilir. Kendilerinin ise bütün bu ilgisizliğe rağmen Türkçe hutbe yayınlamaya devam edecekleri ifade edilir¹²³. Aşağıda dönemin üç fikir akımının hutbe konusundaki fi-

118. "Biz her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara (emredildikleri şeyi) açıklasın..." İbrahim, (13): 4.

119. Alimcan el-İdrisi, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.264. Daha sonra aynı usulbu kullananlar çoğalmıştır. Mesela bkz. Hamiduddin, "İrşad Tarikleri 2", *İslam Dünyası*, s.25.

120. Halim Sabit, "Dinin Şekli-i Aslisine İrcası Lüzumu", *Sebülreşad*, s.275.

121. Mesela bkz. İmam Niyaz Mehmed, "Hutbe-i Ula", *İslam Dünyası*, Adet 2, 18 Rebiülahir 331-14 Mart 1329, s.26-27; Niyaz Mehmed, "Hutbe-i Cuma", *İslam Dünyası*, Adet 6, 15 Cemaziyelahir 331-9 Mayıs 329, s.89-90.

122. Dergiye lehte ve aleyhte bir yazı gelmemesine karşın, dergide yazan yazarların Türkçe hutbe konusunda konuştukları kimselerin, bu durumdan memnun olmadıklarını, gereksiz veya Peygambere dayandırarak gerçeklerini de bildirerek Türkçe hutbeyi kabul etmedikleri daha sonraki bir yazıda belirtilir. Bkz. Ebu'l Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslam Dünyası*, s.263-264.

123. *İslam Dünyası*, "Ana Dili ile Hutbe", *İslam Dünyası*, Adet 6, 15 Cemaziyelahir 331-9 Mayıs 329, s.88. *İslam Dünyası*, 6 numaralı nüshasında belirttiği üzere, ana diliyle hutbe okuyan hatiplerin sayısının çoğalmaları için Türkçe hutbe örnekleri vermeye devam eder. Çünkü, amaçlarının ümmeti irşat ve ikaz ve bunun da bilhassa but-

kirlerini değerlendirirken de belirttiğimiz üzere, Türkçü veya Türkçü-İslamcı çevrelerin hutbenin meviza kısmının Arapçası hiç okunmaksızın, Türkçe olması konusunda gerek yayın organlarında gerekse yazdıkları eserlerde çok daha açık davrandıkları müşahede edilir.

İslam Dünyası'nda Rusya Müslümanları arasında hemen ekseriyetle her tarafta yaygınlaşmaya başlayan ana diliyle hutbe okunmasına dair, daha çok dil meselesi olarak ortaya konan, ancak terakki ve tealide, milletin fikrinin açılmasında kısaca modernleşmede hutbe dilinin ana dil ile olmasının zorunluluğu olarak ortaya çıkan bu fikirler, dinin sosyolojik rolü ile ilgili o dönemde yapılmaya başlanan tartışmaların da bir sonucudur. Gökalp'in daha sonraki senelerde camilere, insanların devam etmesinin azalmalarının sebeplerini söylediği¹²⁴ cümlelerle, İslam Dünyası'nda halkın rağbetinin özellikle cumaya devamının azalmasının nedenlerini, dilediğini anlamaması, onun fikrini açmaması, fikri umumi oluşturmaması, horul horul uyutması ve halkın da sıkılanlıktan, hoşlanmadığı için camilere rağbetin azaldığı yolundaki cümleler paralellik arz eder. Bugün Rusya Müslümanlarının ana diliyle hutbe sayesinde camileri doldurarak, nasıl uyandıklarının altı özellikle dil meselesine vurgu yapılarak çizilir. Şimdilik hiç olmazsa kısmen hutbenin Türkçeleştirilmesi istenir¹²⁵. Ancak daha sonraki yazılarında, özellikle anlaşılması gerekçesi ile beraber, İslam'ın içinde bulunduğu durumdan kurtulmasının yegane yollarından

beler yoluyla yapılacağına inandıklarını ifade ederler. Yine Rusya müslümanları arasında yayılmaya başlayan ve üç dört seneden beri Tatarca okunan hutbenin Türkçe olarak İstanbul'da da okunmasını istediklerini belirtirler. Hatta yazıda bunun tesirlerinin görüldüğü ve İstanbul'daki Ana Diliyle Hutbe okuyanların artmaya başladığını da söyler ve Niyaz Mehmed'in Türkçe bir hutbesini de yine yayınlarlar. Ancak, bu tür hutbeler yine Arapça'sından sonra Türkçesi de verilmek suretiyle irad edilmekte, meviza kısımları Arapçasız sadece Türkçe olarak verilmemektedir. Bkz. "Ana Diliyle Hutbe", *İslam Dünyası*, Adet 10, 13 Şaban 331-4 Temmuz 329, s.155-156. Türkçe hutbe örneği için bkz. Mehmed Niyaz, "Hutbe-i Cuma" *İslam Dünyası*, Adet 10, 13 Şaban 331-4 Temmuz 329, s.156-157.

124. "Meşihat-ı İslamiyye'nin umur-ı diyanıyye ile adem-i işğalinden busule gelen zararlar yalnız cehalet-i diniyyenin intişarı ve itikadatin bozulmasından ibaret olmamıştır. Bunun bir neticesi de icra-yı ibadetin ve camilere mudavemetin gittikçe azalmasına yüz tutmasıdır. Acaba nüfusun azalması gibi, bu azalmanın da birtakım kabil-i ilzale sebepleri yok mudur? Mesela bir camide imamın ahlaklı, hatibin belig, vaizin hakim, müezzînlerle hafızların hüsn-i savtê malik bulunmaları müdaviyelerinin artmasına mucib olmaz mı? Görülüyor ki, Meşihat-ı İslamiyye umur-ı diyanıyyeyi hüsn-i idare için imam vaiz hatip ile ahirîhi gibi memurlarla, müftiler, medreseler ve ulum-ı diniyye mütehasşısıları yetiştirmek zaruriyetindedir. O halde bu memurları ve mütehasşısıları yetiştirmek için mesleki ve ihtisasi medreseler tesis etmesi iktiza eder. Bugün mevcut olan Medresetü'l Vaizin gibi bir de Medresetü'l Eimme ve'l Hutaba, Medresetü'l Müezzînin ve'l Kurra, Medresetü'l Meşayih teşkilî lazım olduğu gibi bunun fekinde olarak bir Medresetü'l Müderrîsinin'in tesisi de elzemdir." Bkz. "İttihat ve Terakki Kongresi Münasebetiyle", *İslam Mecmuası*, c.III, s.50, 1 Rebiülahir 1335-12 Kanunisanı 1332, s.1005-1006.
125. A.C., "Hutbeler Meselesi", *İslam Dünyası*, s.233; Canpulad, "Türkçe Hutbe", *İslam Dünyası*, s.333.

birisinin de hutbenin ana diliyle okunması olduğu tekrar belirtilerek, dergi olarak hutbelerin Türkçe okunması gerektiğini daha açık bir şekilde belirtirler¹²⁶.

Bu dönemde hutbenin dilinin Türkçe olmasını savunan ve Türkçe hutbe örnekleri veren yayın organlarından birisi de İslam Mecmuası'dır. Mecmuada yine Rusya Müslümanlarının bu konuda katettikleri mesafe ve bundan elde edilen faydalar okuyuculara verilmeye çalışılır. Yazılarda, mahalli lisan ile hutbe meselesinin önemi, Rusya'da ana dili ile hutbenin yaygınlaşması sırasındaki eski yeni mücadelesinin örnekleri verilerek işlenmeye çalışılır¹²⁷.

Peki 1908 ile 1911 yılları arasında hutbenin dili ile ilgili yapılan tartışmalar sürerken, resmi merci olan Şeyhülislamlık ne düşünüyordu? Sırat-ı Müstakim'deki bir yazıdan da anlaşıldığı üzere Şeyhülislamlık da tartışmalara paralel olarak hutbelerin içeriğinin zaman ve zemine uygun olması gerektiği konusunda hem fikir olmasına hatta bu işle görevli bir meclis oluşturmaya rağmen, dili konusunda Arapça olması görüşündedir. Fakat hutbelerin dilinin Türkçe olması yönündeki başlayan temayüle itibar etmeyip daha önceki bir uygulama olan Kürsü Şeyhliği'nin canlandırılmasını temin ederek namazlardan sonra hutbelerin şerh ve izahını dil konusunda bir çözüm olarak görür ve bunu uygulamaya geçireceğini söyler¹²⁸.

1914'de İslam Mecmuasının 6. sayısında "Darü'l Hilafet Bab-ı Fetvasının Bir İftası" başlıklı yazıda, bir grup Gümüşhaneli vatandaş tarafından cuma ve bayram namazlarında hutbelerin Türkçe okunmalarının caiz olup olmadığının sorulduğu ve Bab-ı Fetvaca da Türkçe hutbe okumanın

126. Ebu'l Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslam Dünyası*, s.265. Dergi, bütün hutbe ile ilgili yaptıkları yayınlara ve Türkçe hutbe örnekleri yayınlamalarına rağmen, bu tesirin daha hala memleketimizde arzu edilen bir şekilde ulaşmadığından de esefle bahseder. *İslam Dünyası*, Adet 17, 10 Zilhicce 331-27 Teşrinievvel 329, s.265. Derginin bu yazıları çerçevesinde, daha sonraki yazılarda okuyucular tarafından *İslam Dünyası*'nın bu faaliyetini destekleyen ve hutbenin Türkçe okunmasını isteyen yazılar gelmeye başlamıştır. Mesela bkz. Canpulad, "Türkçe Hutbe", *İslam Dünyası*, s.332-333.

127. Mesela bkz. "Türkçe Hutbe", *İslam Mecmuası*, C.I, s.4, s.126.

128. "Cevami-i Şerifede Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, s.437. Meşihat'ın bu teşebbüsünün başarılı olmaması üzerine, bizzat Meşihat'tan hutbelerin hem dil hem de içerik olarak düzeltilmesi konusunda Rusya müslümanları örnek gösterilerek hemen tedbir alınması ve hutbelerin amaçlarına ulaşabilmesi için Türkçe okunması istenir. A.C., "Hutbeler Meselesi", *İslam Dünyası*, s.233. Bu tarihlerde diğer bir önemli faaliyet de İzmir Mutemer-i İlimiyesi Mukarrarati'nda alınan kararlardan birisinin hutbelerle ilgili olan maddesidir: "Madde 11: Hatip efendilerin, vazife-i hitabeti bihakkın ifa edecek kudret-i ilmiyeye vakıf bulunmaları ve hal ve zamana mutabak Türkçe ve Arapça bir hutbe mecmuası tanzim olunması istirham olunacaktır." Bkz. "İzmir Mutemer-i İlimiyesi Mukarrarati", *Sırat-ı Müstakim*, c.VII, Adet 177, 5 Safer 1330-12 Kanunisanı 1327, s.3333.

tahrimen mekruh olduğu, hatta Bab-ı Fetvaca fetva isteyenin cezalandırılması talep edilmiş olduğu yazılıdır¹²⁹. Fetvayı biz görmedik. Ancak adı geçen fetva yine İslam Mecmuası'ndaki bir makalede şiddetli eleştiriye uğramıştır. Makalede Kur'an ayetleri, Peygamberin uygulamaları ve Hanefî mezhep imamlarının hutbenin dili ile ilgili görüşleri zikredilmek suretiyle ana dili ile hutbe okunmaz diyenlerin görüşünün tam aksi olması gerektiği ayrıntılarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır¹³⁰. Hutbe ile ilgili yapılanların Cumhuriyet dönemine kaldığı göz önüne alındığında dönemin sonuna kadar hutbenin dili ile ilgili Arapça olması veya bunun yanında Türkçe izah edilmesi ile ilgili teşebbüslerin dışında resmi olarak bir şey yapılamadığı söylenebilir.

Dil konusunda resmi makamlarca bir ilerleme kaydedilememesine rağmen, bu dönemde, yapılan tartışmaların bir kamuoyu oluşturması ve zaten meselenin Meşihatça ve diğer yöneticiler tarafından anlaşılması sebebiyle, din aydınlanması ve eğitimdeki ve bu anlamda medreselerdeki modernleşme çalışmaları çerçevesinde hutbeleri okuyan hatiplerin yetiştirilmesine yönelik gayretler ve yapılanlar vardır. Bunlardan en önemlisi Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba'nın açılmasıdır. Yukarıda da açıklandığı üzere, ne imam ne hatibin yetişme tarzları, bu vazifeleri kendilerinden beklendiği gibi yapmalarına uygun değildi. Medresenin belirli bir kademesinden ayrılmış olanlar bu görevleri üstleniyorlardı. Hatiplik, imamlığa göre daha iyi bir eğitimi gerektiriyordu. Çünkü her hafta değişik konularda Arapça hutbe okumak oldukça yüksek bir tahsili gerektiriyordu. Fakat biraz güre ve güzel sesi olan kimseler, Arapça hutbeleri ezberlerler o şekilde ifa ederlerdi. Yine aldıkları aylıklar, görevlerinin diğerlerine göre daha hafif görülmesi sebebiyle geçimlerini sağlamaya yetmiyordu. Bu da imam ve hatipleri, geçimlerini sağlamak için görevleri ile uyuşmayan işler yapmaya sevk ediyordu. Bu ise, onları halkın gözünde düşürüyordu.

II. Meşrutiyet döneminin başlarında da imam ve hatipler vazifelerini ifa edebilecek bir eğitim sürecinden geçmiyorlardı. Hatta birçok kasaba ve köylerde imam ve hatip dahi yoktu¹³¹. İşte II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahı gündeme geldiğinde, "bu derlere çare bulacak muktur imam ve hatip yetiştirecek, onları doyuracak aylıklar verecek ve netice olarak da halka hizmet ve dine hürmet telkin eyleyecek" bir medresenin ihtiyacı duyuldu. Bütün bunların bir sonucu olarak 1913'te Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba kurulmuştur. Medrese, "*İmam ve Hatip-*

129. "Darül-Hilafet Bab-ı Fetvasının Bir İftası", *İslam Mecmuası*, c.I, Adet 6, İstanbul 1330, s.190-191.

130. Mehmed Bahaüddin, "Makamı İftanın Bir Fetvası Münasebetiyle", *İslam Mecmuası*, c.I, s.9, 1329, s.261-266.

131. Nesimi Yazıcı, "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", *Diyanet İlmî Dergi*, c.27, s.4, Ekim-Kasım-Aralık 1991, s.114.

ler" ile "Ezan ve İlahi" olmak üzere iki kısımdan oluşuyordu. Programı şu şekilde idi: İmam ve Hatipler Kısmı: Kur'an-ı Kerim Nazariyatı, Kur'an-ı Kerim Tatbikatı, Malumat-ı Kanuniye, İlm-i Kelam, Ahkam-ı Nikah ve Talak, Hitabet-i Arabiye Nazariyat ve Tatbikatı, Türkçe Hitabet, Ahkam-ı İbadet, Ezan ve İlahi Kısmı: Kur'an-ı Kerim Tatbikatı ve Nazariyatı, Ezan ve İlahi Nazariyatı ve Tatbikatı¹³².

Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba ders programına göre bir medreseden daha çok bir kursa benzemektedir¹³³. 1916 Kongresinde bir Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba'nın kurulmasının istenmesi¹³⁴ de bunu doğrulamaktadır. 1919 yılında toplam dokuz talebenin tahsil gördüğü, bunlardan dördünün her iki şubeye de devam ettiği anlaşılmaktadır¹³⁵. Yine aynı tarihte Ramazan ayındaki irşat faaliyeti ile ilgili olarak "Eimme-i Kuranın ekserisinin iktidarsızlığından"¹³⁶ söz edilmektedir. Bunlar, medresenin memleketin ihtiyaçlarına uygun olarak tesis edilmediğini veya en azından kendisinden bekleneni veremediğini göstermektedir¹³⁷.

Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne bağlı olarak açılmış olan Medresetü'l-Vaizin ve Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba 1919 senesinde yine aynı adlarla iki şube olarak "Medresetü'l-İrşad" adı altında birleştirilmiştir. Yönetimi ise Makam-ı Meşihat'e bağlı olan Darü'l-Hikmetü'l-İslamiyye'ye bırakılmıştır¹³⁸.

6. Dönemin fikir akımlarının hutbe konusundaki düşünceleri

Bu dönemde hem yayın organları hem de savunucuları açısından üç büyük fikir akımından bahsedilir: İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük¹³⁹. Şimdi bu üç büyük fikir akımının hutbeler konusundaki görüşlerini belirtelim.

132. Ergin, c.I-II, s.163.

133. Yazıcı, a.g.m., s.114, Krş. Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İslahi Hareketleri ve Din Eğitimi 1908-1918*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993 (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), s.286-287.

134. "İttihat ve Terakki Kongresi VIII", *Tanin*, No.2814, 14 Teşrinievvel 1916, s.3.

135. Darü'l-Hikmetü'l-İslamiye Taşra Teşkilatı", *Ceride-i İlmîyye*, c.V, Aded 48, Zilkade 1337, s.1515.

136. Yazıcı, a.g.m., s.114'den naklen.

137. Bu konuda ayrıca bkz. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983, s.314-315; Yazıcı, a.g.m., s.114; Zengin, s.287.

138. *Ceride-i İlmîyye*, c.V, Aded 51, Rebiülevvel 1338, s.1639.

139. Bu fikir akımlarının İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük sözcükleriyle adlandırılmaları, Rusya'dan gelen Türkçülük düşüncesinin etkisi altında başlamıştır. Rusya'da Rus aydınları arasında kullanılan Batıcılar, İslavlar, Ruslar terimlerinin etkisi altında o gelenekten gelen Rusyalı Türkçüler, Karşıtlarına Batıcı, İslamcı adlarını takınca, onlar da karşılık olarak onlara Türkçü adını taktı. Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 1. Baskı, Bilgi Yayınevi., Ankara 1973, s.363.

Hutbelerin kullanılış amaçları konusunda hutbenin içeriği farklılıklarına rağmen -ki bu onların çağdaşlaşma, din, kültür, siyaset anlayışı farklılıklarından kaynaklanır- her üçü de ortak bir noktada buluşmaktadırlar. Özellikle dönemin "terakki" kavramı çerçevesinde halkın hem dünyevi hem de uhrevi konularda aydınlatılması, İslam'ın mani-i terakki olmadığını ortaya konulması, İslam'ın akli ve tabii bir din olduğunun ispatı, hurafe ve bidatlerden İslam'ın temizlenmesinin... en önemli yollarından birisi hutbelerdir.

Yine hutbelerin içeriğinin zaman ve zemine uygun hale getirilmesi, verilmiş usulünün geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması, kontrol edilmesi, imamların liyakatli hale getirilmesi ve bu yönde modern eğitim kurumlarının açılması konularında da üç fikir akımı birlik içindedirler¹⁴⁰.

Ancak bütün bunların gerçekleşmesinin vasıtası olan dil meselesinde, farklı düşüncelere sahiptirler. İslamcı taraf bu konuda ikiye ayrılmıştır. Birincisi, hutbenin sırf Arapça olması gerektiğini savunurken, ikinci grup Arapça olmakla beraber Türkçe'sinin de halkın anlayabilmesi için Arapça'sının arkasından verilmesi gerektiğini söyleyenlerdir. Türkçü kesim ise, aralarında Arapça'sından sonra Türkçe izahının yapılmasını isteyen küçük bir grup olmasına rağmen, çoğunluk hutbenin dilinin Türkçe olması görüşünde birleşir. Batıcı taraf ise, "Cuma günleri hutbelerin Arapça'yı anlamayan Türk cemaatine Arap dilinde okunması kadar ve aklı selimi isyan ve ikraha sevk eden bir şey yoktur."¹⁴¹ diyerek hutbenin dilinin kesinlikle Türkçe olması gerektiği konusunda kesin tavır koyar.

İletişimde mesajın yerine ulaşmasının şartı, verici ile alıcı arasında ortak iletişim aracının kullanılmasıdır. Eğer gerek yaygın din eğitimi olarak gerek başka bir amaçla hutbeyi bir iletişim vasıtası olarak kullanıyorsanız, o zaman ortak iletişim aracını temin etmek gerekir. Bu da verici ve alıcının kullandığı ortak dildir. Yukarıdaki incelemelerden de anlaşıldığı üzere hutbenin şekli, içeriği ne kadar düzeltilirse düzeltilsin, hatip ne kadar iyi yetiştirilirse yetiştirilsin iletişim gerçekleşmedikçe amaca ulaşılmış olmaz. Bu sebeple, hutbe konusunda bu dönemdeki tartışmaların yoğunlaştığı nokta, "dil"dir. Bu dönemin fikir akımlarından biri olan İslamcı akımın, Arapça hutbe konusunda özellikle birlik meselesinde açıklanması zor bir sebeple -ki birliği oluşturmayı fertler arasında teminin en önemli yolu iletişimidir- tavır koymalarının sebeplerini daha çok siyasi bir görüş olarak kabul etmek gerekir. Kur'an ve hadis kaynaklarında açık-

140. Batıcı akımın bu konulardaki fikirleri için bkz. Celal Nuri, *İttihad-ı İslam, İslam'ın Mazisi, Hali İstikbali*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331, s.320; İ.H., "Pek Uyanık Bir Uyku (2)" *İttihad*, No.57, 7 Mart 1329, s.1263; Kılıçzade Hakkı, *İttihad-ı Banlaya İlan-ı Harp*, 1. Tabii, Sancakçıyan Matbaası, İstanbul 1329, s.57-58.

141. Hanioglu, s.310'dan naklen.

ça bir yönlendirme olmadığı ve Hanefi mezhep imamlarınca da olumlu fetva verilmiş olmasına rağmen, sırf Müslümanlar arasındaki birliği sağlamak için hutbelerin Arapça okunması gerekir gibi bir gerekçe, aslında ittihadı değil ayrılmaya sebep olabilir. Çünkü, İstanbul'da ve ülkenin o dönem sahip olduğu diğer yerlerde Arapça bilen yok denecek kadar az iken, hangi millete mensup olursa olsun Osmanlı ülkesinde yaşamaları sebebiyle hemen hemen bütün tebaa Türkçe'yi biliyordu. Elbette Osmanlı ülkesinde yaşayanlar arasında Türkçe'yi bilmeyen Müslüman gruplar varsa bunlar kendi dilleri ile hutbe okumalıydılar. Ancak, o topraklarda doğup, büyümüş ve Türkçe'yi ana dili olarak öğrenmiş insanları sırf etnik kimliğine bakarak başka bir millet olarak sayıp, hutbeleri Arapça'yı terk edip Türkçe olarak okursak aramızdaki birlik dağılır diye bir açıklamaya gidersek, ne milletin aydınlanmasını, birliğini, halka gitme hareketini ne de din kimliğinin ve bilgisinin gelişmesini sağlayabiliriz. Bütün bunlar ancak ortak dil olan ve herkesin anladığı Türkçe ile elde edilebilir. Arapça'nın yanında Türkçe okunmasını savunanlar ise tamamen hem pedagojik hem de kullanışlı olmayan bir yola tevessül ediyorlar demektir.

SONUÇ

Cumhuriyet öncesi dönemde hutbe meselesi ister modernleşme tartışmaları, ister bir din aydınlanması, isterse sadece hutbenin içerik, şekil, dil meseleleri açısından gündeme gelmiş olsun, bu tartışmalar bilinmeksizinin hutbenin Cumhuriyet döneminde aldığı şeklin bilinmesi ve günümüzde de hutbeler konusunda söylenecekler ve yapılacaklar temelsiz kalacaktır. Yukarıdaki yazılanlardan da açıkça görüldüğü üzere hutbe ile ilgili daha sonra yapılanlar ve yapılmak istenenler, Cumhuriyet öncesinde yazılı yayın organlarında, nizamnamelerde, parti programlarında vb. gündeme gelmiş ve Cumhuriyet dönemi için önemli bir zemin hazırlamıştır.

Cumhuriyet öncesinin iletişim araçları göz önüne getirildiği ve bunlara bakışın olumsuzlukları da nazarı dikkate alındığı zaman, hutbenin ne denli önemli bir iletişim vasıtası olacağı açıktır. Bu sebeple, bu dönemde özellikle yaygın eğitimde önemli bir vasıta olarak hem din alanında hem de bu alan dışındakilerin halka anlatılmasında hutbe önemli bir iletişim vasıtasıdır. Bu dönemde söylenen ve yazılanlar hutbenin öneminin, yerinin anlaşılmasına sebep olmuş bu yönde uygulamalara girilmiş, ancak birçoğu da hazırlanan bu zeminle Cumhuriyet'e kalmıştır. Bugün hutbeler konusundaki gelinen noktayı tespit bu tür araştırmalarla mümkündür. Ancak günümüzde hutbe konusunda yapılması gerekenler ise sadece bunlarla sınırlanamaz. Maalesef, günümüzde hutbelerin bir yaygın din eğitimi vasıtası olarak nasıl en etkili bir biçimde kullanılabileceğine dair yapılan pedagojik araştırmalar azdır. Cemaatten gelen şikayetler hutbeler konusunda hem içerik hem şekil hem Türkçe'nin iyi kullanımı... ve hatiplerin iyi yetiştirilmesi gibi alanlarda çalışılması gerektiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- A.C., "Hutbeler Meselesi", *İslam Dünyası*, Adet 15, 331-329, s.232-236.
- Abdullatif Nevzad, "Beynel İslam Müsterek Lisan", *Sebilürreğad*, c.X, Adet 242, 25 Cemaziyelula 1331-18 Nisan 1329, s.133-135.
- Abdurrahman el-Cezeri, *Kitabü'l-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbe'a*, c.I, Beyrut 1972.
- Ahmed Cavid, "Açık Mektup", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 77, 14 Safer 328-11 Şubat 325, s.395.
- , "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 64, 11 Zilkade 327-12 Teşrinisani 325, s.184.
- , "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 71, 1 Muharrem 328-31 Kanunievvel 325, s.297.
- Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbe 1", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 61, 20 Şevval 327-22 Teşrinievvel 325, s.134-135.
- , "Hutbe 25", *Sebilürreğad*, c.I-VIII, Adet 19-201, 26 Recep 1330-28 Haziran 1328, s.362.
- , "Hutbe 3", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 63, 4 Zilkade 327-5 Teşrinisani 325, s.169.
- , "Hutbe 4-5", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 66, 26 Zilkade 327-26 Teşrinisani 325, s.211.
- , "Hutbeler Nasıl Olmalı", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 61, 20 Şevval 327-22 Teşrinievvel 325, s.134-135.
- , "Sırat-ı Müstakim Risale-i İslamiyesine", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 111, 16 Şevval-8 Teşrinievvel 326, s.116.
- , "Sırat-ı Müstakim Risale-i Muhteremesine", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 66, 26 Zilkade 327-26 Teşrinisani 325, s.210-211.
- Alimcan el-İdrisi, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 120, 20 Zilhicce 328-9 Kanunievvel 326, s.263-264.
- , "İslah-ı Medaris Hakkında", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 122, 4 Muharrem-23 Kanunievvel 326, s.293-294.
- "Ana Diliyle Hutbe", *İslam Dünyası*, Adet 10, 13 Şaban 331-4 Temmuz 329, s.155-156.
- Ankaravi Rifat, "Taşra Müftü ve Müderris Efendilerinin Düş-i Hamiyet ve Fitancine", *Be-yanü'l Hak*, c.IV, Adet 98, 21 Safer 1329-7 Şubat 1326, s.1830-1831.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.
- Aytaç, Kemal, *Avrupa Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972.
- Birinci, Ali, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990.
- Bedüzzaman Said-i Kürdi, "Ziya-yı Hakikat", *Volkan*, No.97, 16 Rebiülevvel 1327-25 Mart 1325-7 Nisan 1909, s.2-3.
- Bereketzade Safvet, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.II, Adet 27, 4 Safer 327-12 Şubat 324, s.9-10.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 1. Baskı, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973.
- Borthwick, B.M., "The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication", in *MEJ*, 21 (1967), s.295-308.

- Bulut, Mehmet, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*, Ankara 1997, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basımamış Doktora Tezi).
- Buyrukçu, Ramazan, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 166, Ankara 1995.
- Canpulad, "Türkçe Hutbe", *İslam Dünyası*, Adet 21, 21 Safer 332-6 Kanunisanı 329, s.332-334.
- Celal Nuri, "İslam'da Vucub-ı Teceddüd 2", *İçtihad*, No.40, 1 Şubat 1327, s.983-989.
- , *İttihad-ı İslam İslam'ın Mazisi, Hali İstikbalü*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331.
- Ceride-i İlmîyye, c.V, Adet 51, Rebiüllevvel 1338, s.1639-1643.
- "Cevami-i Şerifede Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 103, 19 Şaban 328-12 Ağustos 326, s.437-438.
- Çelebi, Ahmet, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*, 2. baskı, Ter. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1983.
- "Darü'l Hikmeti'l İslamiye Taşra Teşkilatı", *Ceride-i İlmîyye*, c.5, Adet 48, Zilkade 1337, s.1512-1515.
- "Darül-Hilafet Bab-ı Fetvasının Bir İftası", *İslam Mecmuası*, c.I, Adet 6, İstanbul 1330, s.190-191.
- Dursun, Davud, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, Bilimsel Araştırma Dizisi 1, İstanbul 1989.
- Ebu Bekir el-Kasani, *Bedaiu's-Sana'i fi Tertibi'ş-Şerai*, c.II, Nşr. Zekariya Ali, Ali Yusuf, Mısır tsz.
- Ebu'l Kemal M. Akıl, Hutbe Nasıl Okunmalıdır? *İslam Dünyası*, Adet 17, 10 Zilhicce 331-27 Teşrinievvel 329, s.262-265.
- Ergin, Osman, *Türk Muayin Tarihi*, c.I-V, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- Filibece Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.I, Adet 14, 2 Zilkade 326-13 Teşrinisanı 324, s.217-218.
- Hafız eş-Şeyh Mehmed el-Celveti, "Hutbere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 69, 17 Zilhicce 327-17 Kanunievvel 325, s.263.
- Hafız Mehmed Tahir, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 73, 15 Muharrem 328-14 Kanunisanı 325, s.331.
- Halim Sabit, "Dinin Şekli-i Aslisine İrcâ Lüzumu", *Sebilürreşad*, c.XI, Adet 278, 11 Safer 1332-26 Kanunievvel 1329, s.272-275.
- , "Hutbelere Dair -1- Kable'l Bi'seti Hutbe", *Sırat-ı Müstakim*, c.I, Adet 6, 5 Ramazan 326-18 Eylül 324, s.88-89.
- , "Hutbelere Dair Şetta", *Sırat-ı Müstakim*, c.I, Adet 13, 24 Şevval 326-6 Teşrinisanı 324, s.199-201.
- , "Hutbelere Dair Hutbeler Hakkında Siret-i Nebeviye", *Sırat-ı Müstakim*, c.I, Adet 12, 17 Şevval 326-30 Teşrinievvel 324, s.179-180.
- , "Hutbelere Dair Ba'de'l-Bi'set-i Hutbe", *Sırat-ı Müstakim*, c.I, Adet 10, 1 Şevval 326-14 Teşrinievvel 324, s.154-155.
- Hamidüddin, "İrşad Tarikleri 2", *İslam Dünyası*, Adet 2, 18 Rebiülahir 331-14 Mart 1329, s.24-25.

- Hamidullah, Muhammed, *İslam Müesseselerine Giriş*, Çev. İ. Süreyya Sırma, Düşünce Yayınları, İstanbul 1981.
- , Muhammed, *İslam Peygamberi*, c.I, Çev: M. Said Mutlu-Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1969.
- Hanioglu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981.
- "Hutbe ve Mevaiz", *Sırat-ı Müstakim*, c.I-VIII, Adet 1-183, 19 Rebiülevvel 1330- 24 Şubat 1327, s.11-12.
- İ.H., "Pek Uyanık Bir Uyku (2)", *İçtihad*, No.57, 7 Mart 1329, s.1261-1264.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, c.I, çev: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- İbn Kayyim el-Cevziye, *Zadü'l-Me'ad*, thk. Şuayb el-Arnaut Abdulkadir, 23. baskı, c.I, Beyrut 1989.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arap*, c.I.
- İbrahim Besim, "İntibah-ı İslam-İttihad-ı Müsliminn Camilerde Hutbe ve Mevaiz-i Diniye Encümenleri", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 110, 9 Şevval-29 Eylül 326, s.94-97.
- "İntibah-ı İslam", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 84, 4 Rebiülahir 328-1 Nisan 326, s.109-111.
- İslam Dünyası, "Ana Dili ile Hutbe", *İslam Dünyası*, Adet 6, 15 Cemaziyelahir 331-9 Mayıs 329, s.88.
- İslam Dünyası, Adet 17, 10 Zilhicce 331-27 Teşrinievvel 329, s.265.
- "İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti Nizamnamesi", *Volkan*, n.75, 23 Safer 1327-3 Mart 1325, 16 Mart 1909, s.2-4.
- "İttihat ve Terakki Kongresi II", *Tanin*, No.2808, 6 Teşrinievvel, 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi III", *Tanin*, No.2809, 7 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi IV", *Tanin*, No.2810, 8 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi Münasebetiyle", *İslam Mecmuası*, c.III, s.50, 1 Rebiülahir 1335-12 Kanunisanı 1332, s.1002-1007.
- "İttihat ve Terakki Kongresi V", *Tanin*, No.2811, 11 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi VI", *Tanin*, No.2812, 12 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi VII", *Tanin*, No.2813, 13 Teşrinievvel 1916, s.1-2.
- "İttihat ve Terakki Kongresi VIII", *Tanin*, No.2814, 14 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi", *Tanin*, No.2801, 29 Eylül 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi" *İslam Mecmuası*, c. IV, s.49, 4 Safer 1335-17 Teşrinisanı 1332, s.987-994.
- "İttihat ve Terakki Kongresi", *İslam Mecmuası*, c.II, s.48, 12 Muharrem 1335-27 Teşrinievvel 1332, s.975-978.
- "İttihat ve Terakki Umumi Kongresi I", *Tanin*, No.2807, 5 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Umumi Kongresi III", *Tanin*, No.2809, 7 Teşrinievvel 1916, s.1-2.
- "İzmir Mutemmer-i İlimiyesi Mukarraratu", *Sırat-ı Müstakim*, c.VII, Adet 177, 5 Safer 1330-12 Kanunisanı 1327, s.333.

- Jaschke, Gotthard, "Der Islam in der neuen Türkei" in *WJ, N.S.I.* 1951, s.65-78.
- Kara, İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Karaman, Hayreddin, "İslami Uyanışın Öncüleri", *Toplum ve Bilim* 29/30, İstanbul 1985, s.103-115.
- Kaya, Yahya Kemal, *Türkiye'de Yaygın Eğitim*, Başbakanlık DPT Yayını, Ankara 1985.
- Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-ı Batılaya İlan-ı Harp*, 1. Tabı Sancakçıyan Matbaası, İstanbul 1329.
- Konyalı A. Atif, "İslamda Ulum ve Fünun", *Beyanü'l Hak*, c.III, Adet 75, 23 Şaban 1328-16 Ağustos 1326, s.1456-1457.
- M. Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, Tevsi-i Tabaat Matbaası, İstanbul 1332.
- , *Zulmetten Nura*, İkinci tabı, Sebülürreşad Kütüphanesi:6, Tevsi-i Tabaat Matbaası, İstanbul 1331.
- M.S. Buhari, "Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 71, 1 Muharrem 328-31 Kanunievvel 325, s.297-298.
- Mısır'da Hutbelerle Mevaiz-i Diniyenin Temini Terakkisi Encümeni", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 102, 12 Şaban 328-5 Ağustos 326, s.404.
- Manisa Müderrisi Mehmed Emin, "Mekke-i Mükerreme ve Ceraid-i Arabiye", *Sırat-ı Müstakim*, c.II, Adet 45, 27 Cemaziyelahir 327-2 Temmuz 325, s.292-295.
- Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1983.
- , *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, trc. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Mehmed Bahauddin, "Makam-ı İftanın Bir Fetvası Münasebetiyle", *İslam Mecmuası*, c.I, s.9, 1329, s.261-266.
- Mehmed Emin, "Kürsî Şeyhleri: Selatin Şeyhliği", *Sebülürreşad*, c.XVII, Adet 427-428, Haziran 1335, s.88-89.
- Mehmed Ferid, "Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, c.II, Adet 30, 25 Safer 327-5 Mart 325, s.58-59.
- Mehmed Gıyaseddin, "Terakkiyi Temin İçin İslahı Vacip İki Esas", *İslam Dünyası*, Adet 4, 17 Cemaziyevvel 331, 11 Nisan 329, s.56-58.
- Mehmed Remzi, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 74, 22 Muharrem 328-21 Kanunisanı 325, s.345-346.
- , "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 82, 18 Rebüllevvel 328-17 Mart 326, s.61-62.
- Mehmed Nesib, "(Medeniyet, Müessis-i Medeniyet Olan İslamiyet, Ulum-ı İslamiye) Ulema, Meslek-i İlmi", *Beyanü'l Hak*, c.I, Adet 11, 20 Zilkade 1326-1 Kanunievvel 1324, s.234-237.
- Millî Eğitim ve Din Hayatı (Tebliğ ve Müzakereler)*, Boğaziçi Yayını, İstanbul 1981.
- Muhammed Ebu Zehra, *el-Hatabe*, 2. baskı, Kahire 1980.
- Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 3. Baskı, Sebül Yayınevi, İstanbul 1994.
- Nişancı, Abdullah, "Millî Eğitim Sistemi İçerisinde Yaygın Din Eğitimi", *Millî Eğitim ve Din Eğitimi*, Ankara 1981, s.128-148.
- Niyaz Mehmed, "Hutbe-i Cuma", *İslam Dünyası*, Adet 10, 13 Şaban 331-4 Temmuz 329, s.156-157.

- , "Hutbe-i Cuma", *İslam Dünyası*, Adet 6, 15 Cemaziyelahir 331-9 Mayıs 329, s.89-90.
- , "Hutbe-i Ula", *İslam Dünyası*, Adet 2, 18 Rebiülahir 331-14 Mart 1329, s.26-27.
- Nesefi, *Tefsir*, c.IV, Beyrut, tsz.
- Pedersen, Jons, "Hatib", *İslam Ansiklopedisi*, c.V, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, s.363-365.
- Prator, Sabine, *Türkische Freitagspredigten Studien zum Islam in der heutigen Türkei*, Berlin 1985.
- Satı Bey, "Medeniyet-i İslamiye", *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*, No.11, 1 Nisan 1327, s.181-189.
- es-Seyyid Sabık, *Fıkhu's-Sünne*, c.I, Beyrut 1969.
- "Türkçe Hutbe", *İslam Mecmuası*, c.I, Yıl 1, S.4., s.126.
- Türküne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları XLVII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963.
- "Tevcih-i Cihat Nizamnamesi", *Düstur*, Tertib-i Evvel II, 10 Safer 1290, s.177-179.
- "Tevcih-i Cihat Nizamnamesi", *Düstur* Tertib-i Evvel III, 2 Ramazan 1331, s.500-504.
- Trabzonu A.A., "Hayretlerim ve Ümitlerim", *Beyanü'l Hak*, c.VI, Adet 132, 29 Şevval 1329-10 Teşrinievvel 1327, s.2386-2390.
- Tunaya, Tarık Zafer, "Anne Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe 'Garbcılık Cereyanı', *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c.XIV, s.3-4, İstanbul 1948, s.585-630.
- , *İslamcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul 1962.
- , *Türkiye'de Siyasal Partiler II. Meşrutiyet Dönemi 1908-1918*, c.I, İstanbul Hürriyet Vakfı Yayınları 1984.
- , *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul 1960.
- "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, c.II, Adet 39, 7 Şaban 1327-10 Ağustos 1325, s.877-879.
- Wensinck, A.J., "Hutbe", *İslam Ansiklopedisi*, c.V, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, s.617-620.
- Yaşar, Mehmet, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Yazıcı, Nesimi, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Gözlemler (1916-1917)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XVII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1998, s.105-129.
- , "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu 24-27 Ekim*, İstanbul 1996 (yayınlanmadı), s.1-8.
- , "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", *Diyanet İlmî Dergi*, c.27, s.4, Ekim-Kasım-Aralık 1991, s.55-123.

BİR TÜRK TARİKATI OLARAK HALVETİYYE'NİN TARİHİ GELİŞİMİ VE HALVETİYYE SİLSİLESİNİN TAHLİLİ

Dr. Mustafa AŞKAR

GİRİŞ

Halvetiyye, Türk insanına en fazla etki eden tarikatlardan biri, belki de en önemlisidir. Bu tarikat, her sınıf ve zümreden insana hitabeden ve müntesipleri arasında her meslekten insanları görmenin mümkün olduğu bir gönül ocağıdır. Tarikatlara bu açıdan bakıldığında, farklı meslek gruplarına hitap etse de, genellikle sanatkâr ve entellektüel kesimlerin yoğun ilgi göstermesi yönüyle Mevlevîlik, yine genellikle müteşerrî denilen dinin ahkâmına daha sıkı bağlı kesimlerin rağbet etmeleri yönüyle Nakş-bendîlik dikkat çeker. Ancak, söz konusu Halvetîlik olunca diğer tarikatlardan farklı olarak, hemen her kesimden insanı barındırması ve tasavvuf tarihinde bir çok kollara ayrılmasından dolayı "*tarikat fabrikası*" diye nitelendirilmesiyle göze çarpar. Ayrıca, kurucusundan günümüze kadar özellikle Türklerin bu tarikata ilgi göstermesi meseleyi daha da ilginç hale getirmektedir.

Yine tarihte Osmanlı Padişahlarının yarıdan fazlasının bu tarikata mensub olduğuna dair rivayetler, ayrıca yapılan incelemelerde tekke sayısı bakımından diğer tarikatlardan hemen her zaman fazla olması konunun önemini artırmaktadır. Bununla birlikte Halvetîlik çok çabuk alt şubelere ayrılabilen bir özelliği sahip olması açısından mühimdir. Bu vesileyle halen günümüzde gerek alanı gerekse alandışı araştırmacılar tarafından sorgulanmakta olan, Halvetiyye silsilesini baz alarak tarikatların mevcut silsilelerinin ilmi açıdan bir tahlilini yapacağız.

İşte biz, bu makalemizde güncelliğini koruduğu ve tarihteki üstlendiği misyonundan dolayı prototip olarak Halvetîliği seçmiş bulunmaktayız. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız sorulara akademik çerçevede cevaplar bulmaya gayret edeceğiz.

I. HALVETİYYE TARİKATI VE TARİHİ GELİŞİMİ

Aslında "bir kimse ile yalnız kalmak"¹ anlamına gelen halvet kelimesi, dilimizde "ıssız yerde yalnız kalma"² anlamında kullanılmaktadır. Geniş anlamda halvet, "büsübütün yalnız durmak, تنها yer, tenhada kalma, halvete girme, ibadet, zikir ve riyazet ile meşgul olmak üzere تنها bir hücreye kapanma, hamamın özel bölmesi"³ manalarına gelir.

Tasavvuf literatüründe halvet "çile" olarak da ifade edilir. Bu takdirde dervişler arasında "erbaîn çıkarmak" şeklinde belirtilen ifadeden kırk gün halvete çekilmek kastedilir⁴. Aslında "Çihil" Farsçada, 'erbaîn' de Arapçada kırk manasına gelmektedir. Çilenin kırk gün olmasına, Hz. Musa'nın Allah ile konuşmadan önce kırk gün oruç tutup, ibadet etmesi kaynak gösterilir⁵. Diğer taraftan, insanın anne karnında geçirdiği embriyolojik gelişim evrelerinin kırkar günde tamamlandığı için halvetin kırk günde biteceği yorumu yapılır.

Tasavvuf alanında terminolojik anlamda halvet, "Hiç bir insan veya meleğin olmadığı bir yerde, ruhun gizlice Allah ile konuşmasıdır" şeklinde tarif edilir⁶. Halveti şeyhi Ömer el-Fuadî, halvet anlayışının İslâmdan kaynaklandığını ispat sadedinde kaleme aldığı risalesinde daha kısa olarak, "Ruhun, kimsenin olmadığı yerde Allah'la konuşmasıdır" şeklinde tarif eder⁷.

Tasavvuf anlayışında halvetten gaye, tasavvufî hayata yeni başlayan kimsenin belli bir müddet hemcinslerinden ayrı kalıp, zihnini Allah düşüncesi üzerinde yoğunlaştırmasıdır⁸. İlk tasavvuf kaynaklarında, halvetin, uzletle birlikte zikredildiğini görüyoruz. Aynı şekilde Kuşeyrî, halvet,

1. Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, (Matbaa-i Osmaniyye) İstanbul 1304-1305, c. III, s. 805.
2. Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, (TTK Basımevi) Ankara 1988, c. I, s. 603.
3. Şemseddin Samî, *Kamus-ı Türkî*, (Dersaadet) İstanbul 1317, s. 587; M. Zeki Pakalın, *OTDS*, c. I, s. 712; Ferid Devellioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Aydın Kitabevi) Ankara 1988, s. 382; H. Landolt, "Khalwa", *El, lieden* 1978, c. IV, s. 990.
4. Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetler ve Halvetlilik*, (Petek yayınları) İstanbul 1984, s. 67.
5. Araf Sûresi, âyet 142.
6. Muhyiddin İbn-i Arabî, *Mu'cemu İstılâhâtî's-Sufiyye*, tah. B. Abdülvehhab el-Cabî, (Darul-İmami Müslim) Lübnan 1990, 69; Cürcanî, *Tarifât*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1275, s. 41; Abdürrezzak Kaşânî, *İstılâhâtî's-Sufiyye*, tahkik: Abdül'âl Şahin, Kahire 1992, s. 180; Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, *Camiu Usulî'l-Evliyâ*, (Matbaatü'l-Vehbiyye) Kahire 1298, s. 83; Ebî Enver Fuâd Azzâm, *Mu'cemu İstılâhâtî's-Sufiyye*, Lübnan 1993, s. 82.
7. Ömer el-Fuâdî, *Risale fi Beyânî Fezâil-i İtikaf ve Halvet*, Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi Böl.), no: 1734/5, v. 94/b.
8. Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1991, s. 125.

safvet ehlinin sıfatı, uzlet, vuslat ehlinin emaresidir, der. Yine Kuşeyri'ye göre, müridin başlangıçta halvet halinde bulunması şarttır. Uzleti tercih eden bir kimse için hak olan şey, müridin insanların şerrinden değil, insanların o müridin şerrinden selamette bulunmalarıdır⁹. Ayrıca mutasavvıflar, halvet'i bir rizayet şekli olarak kabul ederler. Yine onlara göre, halvete giren kimse, duyu organlarını dış dünyaya kapatır ve kalb açılır. Sonuçta kalbin burhanı zuhur eder ve gayb nuru ile aydınlanır¹⁰. Halvetiye Tarikatı'nın temel esaslarından biri olan Halvet'in yirmi dört adabı olduğunu görüyoruz¹¹.

Ayrıca, aynı kelimeden türeyip, bir tarikat adı olan Halvetiyye kelimesinin harflerinin de, ayrı ayrı manalar ifade ettiği kaydedilir. Bu kelimedeki "hı" harfi, masiva düşünceinden kalbi boşaltmak anlamına gelen "huluvv" a işaret eder. "Lâm" harfi, zikir lezzetine, "vav" harfi, "vikâye" korunmaya, "te" harfi, temkin'e, "yâ" harfi, zorluk (usr), "he" harfi, müşahedeye delalet eder¹². Ancak bu ihtiyatla yaklaşılması gereken, ilmi olmaktan uzak, hurufî bir yorumdur.

Halvet'in, bir tarikat adı olarak ortaya çıkmadan önce varolduğuna dair rivayetlere rastlanmaktadır. Bu görüşe göre, İsrailoğulları Mısır'da iken, Allah'ın, Firavn'ı helak edeceği ve Hz. Musa'nın kendilerine bir kitap getirmek üzere Allah'a münacaatta bulunduğu kaydedilir. Allah da, bu görüşmeden önce, Hz. Musa'ya "otuz gece vade verip, sonra buna, on gece daha ekler"¹³. Bunun üzerine Hz. Musa da, Allah ile mükâlemeden önce tam kırk gün oruç tutar ve ibadet eder. Hz. Musa, kardeşi Harun'u yerine vekil bırakır ve Tûr Dağına gider¹⁴. Bu olaydan anlaşılacağı üzere

9. Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (Daru'l-Hayr) Lübnan 1993, s. 102. Ayrıca halvet ve uzlet konusunu krş. Ebu Nasr es-Serrâc, *Kitabu'l-Luma'*, (Daru'l-Kütübî'l-Hadîse) Kahire 1960, ss. 277-278; Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, (Matbaatü Mustafa Halebl) Kahire 1358/1339, c. II, ss. 221-241.

10. Sinan bin Yakub, *Sünen-i Meşâyih-i Halvetiyye*, Amasya Bayezîd II Halk Kütüphanesi, no: 05 Ba 1540/8, v. 188b; Necmeddin-i Kübrü, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara (Dergâh Yayınları) İstanbul 1980, s. 76.

11. Bu adabın esasları konusunda geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Hasan el-Halvetî, *el-Adâbu's-Seniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi (Döğümlü Baba Böl.), no: 218, vv. 57a-66b; Y. Nuri Öztürk, "Al-Adâb As-Saniyya Li Man Yuridu Tarika Sadât Al-Halvetiyya", İslâm Medeniyeti, c. V, S. 1, Ocak 1981, ss. 57-58.

12. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde-i ve'l-Medd*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1288, s. 133; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliyâ-yı Ebrârî Şerh-i Esmâr-ı Esdrâ*, c. III, Süleymaniye Kütüphanesi (Yazma Bağışlar Böl.), no: 2307, v. 94; Sadık Vicedani, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden: Halvetiyye Silsilenamesi*, (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası) İstanbul 1338-1341, s. 20; E. Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikahlar Tarihi*, (Türkiye Yayınları) İstanbul 1964, ss. 172-173.

13. Araf Sûresi, âyet 142.

14. Sühreverdi, *Avârifu'l-Maârif*, haz. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990, s. 263-264; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsir-i Ruhu'l-Beyân*, (Daru'l-Fikir) Beyrut tarihsiz, c. III, ss. 227-229; Aynı yazar, *Ruhu'l-Mesnevî*, (Matbaa-i Amire) İstanbul

Hız. Musa, Allah ile mükâlemeden önce uzlete çekilmiş, halvete girmiştir. Yine, Hacı Bayram Veli'nin halifelerinden Ahmed Bican, Hız. Davud'un ufak bir kusurundan utanıp, tevbe için tenha bir yere çekilerek kırk gün orada ağlamak, sürekli secde yapmak ve af dilemek gibi uygulamalar yapmasını, halvete örnek gösterir¹⁵. Kanatımızca bu olaylar, genel anlamdaki halvetten çok tasavvuftaki çile anlayışına ve onun kırk gün olmasına kaynaklık etmektedir.

Halvetin tarihi konusunda, bir çok mutasavvıfın kabul ettiği olay, Hız. Peygamber'in, bi'setten önce Hıra mağarasındaki ibadeti ve yaşantısıdır. Bilindiği gibi Hız. Peygamber, vahye hazırlanmış devresinde tam bir halvet hali yaşamaktaydı. Hız. Aişe'den nakille "Hız. Peygamber (s.a)'e yalnızlık sevdirmiş ve o da belirli bir süre orada ibadet etmişti"¹⁶. Mutasavvıflar tarafından bi'setten önce, Hız. Peygamberin Hıra mağarasında yaptığı bu uzlet ve ibadet hali, tasavvuftaki halvet'in tarihi kaynağı olarak nitelendirilirken¹⁷, İbn-i Teymiye buna itiraz eder ve farklı bir yorum getirir. Ona göre, bu durum peygamberlikten önce vuku bulduğu için geçerli değildir. Şayet böyle bir şey emredilmiş olsaydı, Hız. Peygamber'in hayatının son yirmi üç senesinde, o mağaraya tekrar gitmiş olması gerekirdi. İbn-i Teymiye'ye göre, Hız. Peygamber bi'setten sonra gitmediğine göre, müslümanların böyle bir hayatı numune almaları tutarlı değildir¹⁸.

Halvet konusunda yapılan bu tür itirazlara rağmen, mutasavvıflardan Hız. Peygamber'in Hıra'daki uygulamasını esas alarak, halveti sünnet kabul edenler de vardır¹⁹. Aslında mutasavvıfları, halvet konusunda etkileyen ve fıkıh kitaplarında bir ibadet biçimi olarak ele alınmış bir diğer uygulama da, İtikaf meselesidir²⁰. "Mescit hükümünde özel bir mekanda ibadet niyeti ile bir müddet bulunmak" şeklinde tarif edilen itikaf, Hız. Peygamber'in Medine döneminde hayatının sonuna kadar yapmaya

1278, s. 478; M. Ali Aynl, *Tasavvuf Tarihi*, sad. H. R. Yananlı, (Kitabevi) İstanbul 1992, s. 162; Annemarie Shimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Erol Gürol, (Adam Yayınları) İstanbul 1982, s. 97; Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetlilik ve Halvetler*, s. 67.

15. Ahmed Bican, *Envârü'l-Aşkân*, der. M. Faruk Gürünca, (Ülkü Kitap Yurdu) İstanbul 1972, s. 133.
16. İbn-i Hişam, *es-Sirâtü'n-Nebeviyye*, c. 1, (Daru'l-Kalem) Beyrut tarihsiz, s. 25.
17. Mustafa el-Bekri, *Hediyeyü'l-Ahbâb* (Tıbyan içinde), c. 1, v. 358a; Ömerü'l-Fuâdî, *Risâle fi Beyân-ı Fezâil-i İtikaf ve Halvet*, v. 95b; Muhammed Nuru'l-Arabî, *Niyazü'l-Musri Divan Şerhi*, s. 213.
18. İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetavâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed Mecdî, Riyad 1381, c. X, s. 393; Muhammed Dermîka-Sühham Tevfik, *İbn-i Teymiyye ve's-Saflıyye*, (el-Mektebü'l-İslâmî) Beyrut 1992, ss. 99-101.
19. İsmail-i Ankaravî, *Minhucu'l-Fukarâ*, Bulak 1256, s. 151.
20. Abdullah el-Mevsîlî, *el-İhtiyar ü-Ta'îlî'l-Muhtar*, tah. M. Ebu Dakika, Kahire 1370/1951, c. 1, s. 136.

devam ettiği, sünnet-i müekkede kabul edilen bir uygulamadır²¹. Kanaatimizce, Hz. Peygamber'in bu tür ibadet ve uygulamaları, mutasavvıfların halvet anlayışı konusunda örnek teşkil etmiş ve onları etkilemiştir.

Halvetiler daha da ileri giderek, mübtedî olan müridin uzlet ve halvet yapmasının zorunlu olduğu görüşünü ileri sürerler²². Bu konu üzerine bir eser te'lif eden Halvetî şeyhi *Ömerü'l-Fuadî* (ö.1046/1636) halveti, sadece Hz. Peygamberin değil, diğer tüm peygamberlerin yaptığı bir uygulama olarak takdim eder²³. Yine konuyla ilgili olarak *B. C. Martin*, halvet anlayışının İslâm tasavvufuna, Hristiyanlıktan geçtiği görüşünü söylerse²⁴ de, kanaatimiz, insanın bu şekilde dinî duyguların ve sosyal olayların yönlendirmesi ve zorlaması sonucu, yaratıcısıyla başbaşa kalmak amacıyla toplumdaki uzaklaşmasının her zaman mümkün olabileceği, yönündedir.

Diğer taraftan, İslâm tasavvufundaki çile ve halvet anlayışının Hristiyanlıkta, tamamen farklı olduğunu görüyoruz. Öncelikle Hristiyanlıktaki halvet uygulaması halvetten çok, bir ruhbanıyettir. Çünkü İslâm tasavvufundaki halvet ve uzlet, bir sülûk metodu olup, zaman açısından sınırlıdır. Özellikle de, kırk gün olduğu için "çile" kelimesiyle karşılanmıştır. Hristiyanlıktaki ruhbanıyete gelince, Allah'a ulaşmak için hayattan ve insanlardan tamamen kopmaktır. İşte, İslâm tasavvufundaki halvet anlayışının Hristiyanlıktan geçmediğini buradan anlıyoruz. Diğer taraftan, Halvetî şeyhi *Ömerü'l-Fuadî*, bazı kimselerin Halvetîleri, ruhbanlıkla suçladıklarını ifade ederek, Hristiyan ruhbanların et yemeyi terk ettiklerini, Halvetîlerin ise böyle bir adeti olmadığını belirtir. Bunlardan daha da önemlisi Halvetîlerin, gerek niyet, gerekse şekil ve inanç olarak Hristiyan ruhbanlardan tamamen farklı olduklarını ortaya koymaya çalışır²⁵.

Halvet, ilk dönem eserlerinde uzlet olarak yer alır. Müride, sülûkunun başlangıcında halvete çekilmesi öğütlenir. Ancak bu, müridin kendisinden, toplumun selamette kalması içindir. Yoksa, müridin halkın şerrinden kaçması niyetiyle halvet olamayacağı görüşü, hakimdir²⁶.

21. Aynı eser, ss. 136-137.

22. Sinan b. Yakub, *Sünen-i Meşâyih-i Halvetiyye*, v. 188a.

23. *Ömerü'l-Fuadî, Menâkıb-ı Şerîf-i Pîr Halvetî Hazret-i Şaban Velî*. (Kastamonu Vilyet Matbaası) Kastamonu, 1294, v. 94a.

24. B.C.Martin, "A Short History of The Khalwati Order of Dervishes". (Scholars Saints and Sufis Muslim Religious Institutions Since 1500 içinde), California 1975, s. 275.

25. *Ömerü'l-Fuadî, Risâle fî Beyan-ı Fezâil-i İtikâf ve Halvet*, Süleymaniye Kütüphanesi (Esat Ef. Böl.) no: 1734/5, v. 98a.

26. *Sühreverdî, Risâletü İrşâdî'l-Mürîdîn ve İncâdü'l-Talibîn*, Amasya Bayezid II Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1074/4, v. 110a.

Halvet, bir tarikata ad olarak ortaya çıkmadan önce, diğer bir çok mutasavvıf tarafından uygulanagelmıştır. Bilindiği gibi *İmam-ı Gazalî* (ö.505/1111), hakikati arama süreci sonunda tasavvufta karar kılmış ve içine düştüğü entellektüel krizden, halvetle kurtulmuştur. *İmam Gazalî, el-Munkızu mine'd-Dalâl* adlı otobiyografik eserinde, yaklaşık on yıl insanlardan ayrı halvet hali yaşadığını ve o yalnızlıklar esnasında kendisine çok şeylerin malum olduğunu belirtir²⁷. Gazalî'nin kardeşi Ahmed Gazalî de halvet meselesini, tasavvufun önemli bir metodu olarak kabul eder ve bir eserinde genişçe ele alır²⁸.

İbn Arabî (ö.661/1263), halvet üzerine müstakil risaleler yazmış, halveti, müridin halktan uzak kaldığı kadar, Allah'a yaklaşacağı yorumuyla açıklamıştır²⁹. Yaklaşık aynı dönemde, *Mevlâna Celâleddin Rûmî* (ö.673/1274) de, başlangıçta halvete girmiş ve bir çok erbaîn çıkarmış, *Şems-i Tebrizî* ile karşılaştıktan sonra halveti terkedip, celveti tercih etmiş, halkın arasına karışmıştır³⁰. *Ahmed Yesevî* (ö.576/1161) altmış üç yaşına geldiği zaman, yeraltında kendine bir mezar kazdırıp, çile çıkarmış, halvete girmiştir³¹. *Ahmed Yesevî*'nin bu uygulaması daha sonra, Yesevîye Tarikatında uygulanagelen bir metot halinde devam etmiştir³².

Yine aynı tarikatın bir kolu kabul edilen Bektaşiliğin kurucusu *Hacı Bektaş-ı Veli* (ö.646/1248)'nin, Horasan bölgesinden Anadolu'ya gelişi esnasında uğradığı yerlerde halvete girip, çile çıkardığını görüyoruz³³. Halvetliliğin bir uzantısı olan Bayramîye Tarikatında da, bu tarikatın esasını teşkil eden halvetin önemini koruduğunu ve *Hacı Bayram Veli* (ö.833/1430) tarafından bizzat uygulandığını görüyoruz³⁴.

Tasavvuf tarihinde, en yaygın ve etkin tarikatlardan Nakşibendiye Tarikatında ilk dönemlerde görülmemekle birlikte, *Mevlanâ Halid Bağdadî* (ö.1242/1827)'den sonra, Halidiyye kolunda halvet'in uygulandığına

27. Gazzalî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, Beyrut 1987, s. 68.

28. Ahmed Gazalî, *Sırru'l-Esrâr fi Keşfi'l-Esrâr*, tah. A. Salih Hamdân, Kahire 1988, ss. 50 vd.

29. İbn Arabî, *el-Envâr fîna Yemnahü Sahîbe'l-Halveti min Esrâr*, tah. Abdurrahman Hasan, Kahire 1986, s. 15; Aynı yazar, *el-Halveti'l-Mutlaka*, (Alemlü'l-Fikr) Kahire 1415, s. 26.

30. İsmail-i Ankaravî, *Minhacü'l-Fukarâ*, Bulak 1256, s. 151.

31. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (DİB Yayınları) Ankara 1982, s. 58.

32. Mustafa Aşkar, "Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Anlayışı", *Diyanet*, (Üç aylık İlmî Dergi), c. XXIX, S. 4, s. 54.

33. Cavit Sunar, *Melâmîlik ve Bektaşilik*, AÜİF Yayınları, Ankara 1973, ss. 36-37; Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik*, (Sezgin Neşriyat) İstanbul 1991, ss. 48-49.

34. Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1991, s. 151.

şahit oluyoruz³⁵. Ayrıca, bu tarikatta, halk içinde Hak ile birlikte olmak anlamına gelen "*Halvet der Encümen*" esası, teknik açıdan farklı da olsa, halvet uygulaması olarak mütaala edilebilecek bir anlayıştır³⁶. XIX. yüzyılın başında Kuzey Afrika'da ortaya çıkan İdrisiyye Tarikatında, halvetin bir tarikat metodu olarak tatbik edildiğini biliyoruz³⁷. Görülüyor ki, halvet anlayışı; Halvetlik bir tarikat olarak ortaya çıkmadan önce ve sonra, hemen hemen bir çok tarikatta uygulanan bir metottur.

Halvet'in bir tarikat adı olarak ortaya çıkışı ise, *Ebu Abdullah Sira-ceddin Ömer bin Ekmeleddin el-Gilânî el-Lahicî* (ö.750/1349) ile birlikte-dir³⁸. Kaynaklarda bu zatın halvet'i çok sevip, hayatı boyunca pek çok halvete girdiği için, kendisine Halvetî lakabı verildiği zikredildiği gibi³⁹, onun büyük bir çınar ağacının kovuğunda defalarca halvet çıkarmasından dolayı bu lakabla anıldığı kaydedilir⁴⁰. Rivayete göre, bir gün تنها bir mahalde, büyük bir çınar ağacı görür. Bunun için de halvete niyetle uzun süre halkın gözünden kaybolur. Dervişleri onu arar ve çınarın içinde bulurlar⁴¹. Aynı şekilde bir çok halvet çıkarınca, kendisine Halvetî lakabı verilmiş ve bu, tarikata ad olagelmıştır.

Yine bu olayın, Halvetiye Tarikatına isim verilme sebebi olarak zikredilmesinin dışında, Halvetîlerin, halveti diğer tarikat mensublarından çok yaptıkları ve o yolla daha fazla feyz aldıkları için, bu adla anıldığını söyleyenler de vardır⁴².

Halvetiye Tarikatının bu adla isimlendirilmesinin sebebi ne olursa olsun, bir Osmanlı mutasavvıfı olan Niyazî-i Mısırî (ö.1105/1694)'nin tari-

35. Abdülmecid el-Hanî, *el-Haddîku'l-Verdiyye fi Hakdik el-Ecildî'n-Nakşibendiyye*, Kahire 1308, ss. 218-221; Muhammed bin Abdullah el-Hanî, *el-Behcetü's-Seniyye fi Adâbi'l-Tarikati'l-Altıyyeti'l-Halidiyye*, İstanbul 1989, s. 56.

36. Ebu'l-Manne Butrus, "*Khalwe and Rabata in the Khâlidi Suborder*", (Nakşibendilik tebliğleri içinde) İstanbul-Paris 1990, s. 291.

37. R. S. O'Fahey-Bernd Radtke, "*Neo-suflism Reconsidered*", Newyork-Berlin 1993, c. LXX, S. 1, s. 59; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islâm*, s. 106.

38. Haririzâde, *Tıbyanu Vesâilî Hakdik fi Beyânı Selâsili't-Tarîk*, c. I, Süleymaniye Kütüphanesi (İbrahim Ef. Böl.), no: 430, v. 343/b; Vicdanî, *Tomar*, s. 19; Serin, *Halvetlik...*, s. 70; E. Montet, "*Religious Orders (Muslim)*", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Newyork 1951, c. IX-X, s. 725; F. De. Jong, "*Khalwatiyye*", *EI*, Leiden 1978, s. 991.

39. Vicdanî, aynı yer.

40. Ömerü'l-Fuâdî, *Risâle fi Beyân-ı Fezâil-i İtikaf ve Halvet*, v. 96a.

41. el-Hulvî, *Lemezât-Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, Millet kütüphanesi (Ali Emirî-Şer'iyye Bölümü), no: 1100, v. 129a; Haririzâde, *Tıbyan*, c. I, v. 345b; Hüseyin Vas-saf, *Sefine*, c. III, v. 93; Vicdanî, *Tomar*, s. 20; L. Nihal Yazar, *Halvetiliğin Şa'baniye Kolu, Menâkıb-ı Şerif ve Türbenâme*, Ankara 1985, s. 129; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler-II*, (Uludağ Yayınları) Bursa 1993, s. 15, Martin, "*A Short History of The Khalwati Dervishes*", s. 276.

42. Mustafa el-Bekrî, *Hediyetü'l-Ahbâb (Tıbyan içinde)*, c. I, s. 365a.

kat isimlerini birer izafet olarak görmesi oldukça ilginç ve önemlidir. Niyazi-i Mısri, bu konuda, "her kim izafetleri düşürerek, dar bezeriyyet yurdundan, Allahın geniş arzına hicret ederse ki, bütün nebiler, rasüller ve kâmililer oraya hicret etmişlerdir, ona ya nebi, ya rasül, ya velî denir. Fakat, henüz oraya kavuşmayan, yolda bulunan kimseye ya Halvetî, ya Celvetî, ya Kadirî, ya Mevlevî, ya Nakşibendî denilir. Yollar mahlukatın nefesleri sayısınca çöktür. Ehl-i tarîk birbirine tercih edilemez"⁴³.

Her ne kadar Halvetiye Tarikatının Ömer Halvetî (ö.750/1349) ile ortaya çıktığı biliniyorsa da, Halvetiye'nin kurucusu olması konusu tartışılmaktadır⁴⁴. Yukarıda belirttiğimiz gibi onun ilk "halvetî" lakabını alması ve çınar ağacı içinde halvet yapması, bu tarikatın kurucusu olması için yeterli sebep değildir. Bu anlamda Halvetiye Tarikatının gerçek kurucusu, "Pîr-i Sanî" lakabıyla anılan Seyyid Yahya Şirvanî (ö.868/1463-64)⁴⁵'dir. Çünkü Taşköprüzâde'nin de belirttiği gibi, Halvetilikte ilk defa halifeler yetiştirip, başka memleketlere gönderen bu zattır⁴⁶.

Yine aynı kaynaklarda, Yahya Şirvanî'nin etrafında on bin kadar mürid topladığı rivayetine bakılırsa, onun bir çok mürid yetiştirmek yoluyla tarikatı yayarak, bu tarikatın gerçek kurucusu ünvanını hak ettiği anlaşılmaktadır⁴⁷. Yine tarikatın kollara ayrılmasının, Yahya Şirvanî'den sonra başlaması da⁴⁸, onun tarikatın gerçek anlamda ilk kurucusu olduğunu ispat eder mahiyettedir.

Ayrıca Halvetiyenin silsilesinde ve özünde "ehlibeyt" sevgisinin olması, tarikatın en karakteristik özelliklerindedir. Buna ilaveten, tarikatın çıktığı zaman dilimi ve sosyopolitik ortam arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Çünkü XV. yüzyılda, gerek Orta-Asya bölgesi gerekse Anadolu halkı, Moğol ve Timur istilalarıyla ciddi boyutlarda maddî manevî çökün-

43. Niyazi-i Mısri, *Mevdidi'l-Irfan ve Avaidü'l-İhsan*, Selimağa Kütüphanesi (Hüdâyi Bül.), no: 587, v. 74a.

44. Kissling, "Halvetî Tarikatı", çev. M. S. Tayşi, Bilim Sanat Vakfı Bülteni, İstanbul 1993/94, s. 30.

45. Hüseyin Vassaf, bu zâta ilgili olarak Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleştiğini tahmin ettiğimiz şu olayı anlatır: "Bir vesileyle Bakü'ye giden M. Ali Aynî, mezarı Bakü'de olan bu zatın, kim olduğunu bölge halkının zamanla unuttuğunu anlayınca, orada Yahya Şirvanî hakkında bir konferans verir. Halk, memleketlerinde Halvetiye gibi dünyanın pek çok yerinde yaygın bir tarikatın kurucununun kendi zehirlerinde medfun bulunduğunu öğrenince, mahcub olmuşlar". (Bkz. Hüseyin Vassaf, *Sefine*, c. III, v. 96).

46. Taşköprüzâde, *ey-Şakdûku'n-Nu'mâniyye*, (Dersaadet) İstanbul tarihsiz, s. 165. Ayrıca bkz. Lâmil Çelebi, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, İstanbul 1289, s. 578; Mecdî Efendi, *Terceme-i Şakdûk*, (Mathaa-i Amire) İstanbul 1269, s. 288; Harîrizâde, *Tibyân*, c. I, v. 346b.

47. Taşköprüzâde, aynı yer; Camî, *Nefehât*, ss. 578-579; Harîrizâde, a.g.e., vv. 346a-346b.

48. Aynı kaynaklar.

til yaşamaktadır. Bu bağlamda Türk toplumu, kendisini moralize edecek manen destekleyecek karizmatik liderlere ve tarikatlara ihtiyaç duymaktadır. İşte Halvetiye Tarikatı, böylesine sosyal ve politik çalkantuların akabinde ortaya çıkmıştır. Kanaatimizce, Halvetiye Tarikatının hızlı bir şekilde yayılmasının ve özellikle de Türk halkı tarafından rağbet görmesinin, çıktığı bu sosyo-psikolojik ve sosyo-politik ortamla doğrudan alakalı olduğunu düşünürüz.

Diğer taraftan "ehlibeyt" sevgisine bağlı bu tarikatın çıkış yeri olan Horasan bölgesi daha ilk asırlardan itibaren siyasî ve dinî mezheplerin boy gösterdiği bölge olması açısından da ilgi çekicidir. "Ehlibeyt" anlayışına dayalı dinî faaliyetler Abbasi hareketiyle birlikte daha ilk dönemlerde yayılmaya başlamıştır⁴⁹.

Burada bizim açımızdan önemli olan nokta, Halvetiye Tarikatının daha ilk asırlardan itibaren "ehlibeyt" motifinin yerleştiği Horasan bölgesinde ortaya çıkmasıdır. Ayrıca Yesevîlik ve onun iki alt türevi olarak Bektaşîlik ve Nakşbendiyye gibi silsilelerinde ehl-i beyte yer veren diğer tarikatlar için de aynı şey söz konusudur.

Demek oluyor ki, bu tarikat, ortaya çıktığı bölgenin sosyo-politik ve dinî anlayışının izlerini taşımakta ve uygun motifler içermektedir.

Seyyid Yahya Şirvanî'nin yetiştirdiği halifelerden bazıları, Anadolu'ya gelmişler ve Halvetiyyeyi Osmanlı toplumunda yaymışlardır⁵⁰. Bunlar: Pîr Muhammed Erzincanî (ö.879/1474)⁵¹, Dede Ömer Ruşenî (ö.892/1487)⁵², Molla Ali Halvetî (ö.?)⁵³ ve Habib Karamanî (ö.902/1497)⁵⁴dir.

49. Hicri IV. asrın sonuna kadar Horasan bölgesinde faaliyet gösteren siyasî ve dinî firkalar için bkz. Sönmez Kutlu, "Mürcie ve Horasan-Maverünnehir'de Yayılıp", (basılmamış doktora tezi), AÜSBE, Ankara 1994, ss. 164-169.

50. el-Hulvî, *Lemezât*, v. 146b; Sinaeddin Yusuf, *Mendûk-ı Şerif*, v. 4a; Atayî, *Haddîku'l-Hakdyk*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1332, s. 62; Kissling, "Halvetiye Tarikatı-I", s. 33.

51. Pîr Muhammed Erzincanî, Erzincan'da yetişmiş ve gördüğü bir rüyâ üzerine, Bakû'ye gidip, Seyyid Yahyâ Şirvanî'ye intisab etmiştir. tarikatta icazetini aldıktan sonra, Erzincan'a dönmüş ve tarikat faaliyetlerini sürdürmüştür. 879/1474'de vefat etmiştir. Kabri Erzincan Ulu Camii yanındadır. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 149a-150b; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1338, s. 174; Hocazâde, *Ziyaret-i Evliyâ*, İstanbul 1325, s. 39).

52. *Dede Ömer Ruşenî*, Aydınlı olup, Bursa'da Şer'î ilimleri tahsil ederken, önce Karaman'a oradan da Bakû'ye giderek, Seyyid Yahya Şirvanî'ye intisab etmiştir. Tarikatta sülûkunu tamamlayınca, şeyhi tarafından Tebriz, Gence ve Karabağ illerine irşat faaliyeti için gönderilmiştir. 892/1487'de Tebriz'de vefat etmiştir. (Bkz. Tapköp-rüzâde, *ey-Şakâiku'n-Nu'maniyye*, ss. 160-161; Lamil Çelebi, *Nefahâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 576; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 69).

53. *Molla Ali Halvetî*, Seyyid Yahya Şirvanî yanında sülûkunu tamamladıktan sonra Bursa'ya gelmişti. Molla Ali Halvetî, Fatih İstanbul'u alınca İstanbul'a gelmiştir. Kendisine halk tarafından gösterilen aşırı ilgiden dolayı, başka bir diyara gitmesi is-

Seyyid Yahya Şirvanî'den hilafet alıp, Anadolu'ya tarikat faaliyetlerini sürdürmek için gelen bu zatların vefat tarihleri gözönünde bulundurulduğu zaman, Halvetiye Tarikatının, Osmanlı topraklarında XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yayılmaya başladığını söyleyebiliriz.

Osmanlı topraklarında Halvetiyenin ilk filizlendiği merkez, *Pîr İlyas Halvetî* (ö.833/1429)⁵⁵ ve *Zekeriya Halvetî* (ö.?)⁵⁶ gibi karizmatik özelliğe sahip şahsiyetlerin çabasıyla Amasya olmuştur. *Pîr İlyas*'ın Şirvan'dan dönmesiyle, Amasya'da ortaya çıkan Halvetiye Tarikatı mensuplarını marifet ilmine teşvik etmiş, bu şekilde halkın hüsn ü kabulüne mazhar olup, çabucak yayılmıştır⁵⁷.

Amasya'da Halvetiye Tarikatının bu şekilde yayılması, daha sonra Çelebi Halife namıyla anılacak ve Osmanlı Tarihinde Halvetiyenin en parlak dönemini yaşatacak *Şeyh Mehmed Cemâleddin Aksarayî* (*Çelebi Halife*)'nin yetişmesini sağlayacaktır. *Çelebi Halife*, Aksaray'da doğmuş⁵⁸ ve tahsilini Aksaray, Konya ve İstanbul'da tamamlamıştır⁵⁹. Önceleri Tokat'a giderek *Şeyh Tahiroğlu* adında bir şeyhin manevî terbiyesi altına girse de⁶⁰, şeyhin vefatıyla birlikte, *Seyyid Yahya Şirvanî*'den istifade

tenmiş, o da Karaman'a gidip, ömrünün sonuna kadar orada yaşamıştır. (Bkz. Camî, *Nefehât*, s. 577).

54. *Habîb Karamanî*, Karaman'a bağlı Niğde vilayetinin Ortaköy'ünde doğmuştur. Tahsilini tamamladıktan sonra Yahya Şirvanî'nin hizmetine girmiş, on iki yıl hizmet etmiştir. Bu hizmetin akabinde Şeyhi tarafından Anadolu'ya hizmet için gönderilmiştir. Bir müddet, Ankara'da Hacı Bayram Veli türbesi yakınında ikamet eder. Anadolu'nun bir çok yerlerinde hayatı boyunca vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. (Bkz. Lamîl, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, ss. 577-579; el-Hulvî, *Lemezât*, v. 148b).
55. *Pîr İlyas Halvetî*, Amasya'da sakin iken, Timur, Anadolu'yu işgal edince, onu tutup, Şirvan'a gönderir. Şirvan'da bir müddet talebelere ders vermiş, sonra da Şeyh Sadreddin Hiyyavî'ye intisab etmiştir. Manevî eğitimini tamamladıktan sonra tekrar Amasya'ya dönmüş ve vefat edinceye kadar (ö. 833/1429) Halvetiye Tarikatında hizmet etmiştir. (Bkz. Camî, *Nefehât*, ss. 572-573; el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 143a-143b; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. I, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1313, s. 397; Kisslin, "*Halvetiye Tarikatı-I*", s. 34; Martin, "*A Short History of Khalwati Dervishes*", s. 278).
56. *Zekeriya Halvetî*, Pîr İlyas yerine şeyh olmuştur. Kabri Amasya'da Saraçlar Çarşısı yanındadır. (Bkz. Lamîl, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 573).
57. Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. II, (Necm-i İstiklal Matbaası), İstanbul 1928, s. 225.
58. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 4a; Nişancızâde, *Mir'ât-ı Kainât*, İstanbul 1290, c. II, s. 160; Haririzâde, *Tıbyân*, c. I, v. 245b; Hocazâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 40; Yusuf Küçükdağ, *II. Bayezid, Yavuz, Kanunî Devirlerinde: Cemalî Ailesi*, (Aksaray Vakfı Yayınları) İstanbul 1995, s. 11.
59. Haririzâde, *Tıbyân*, c. I, v. 245b; Küçükdağ, a.g.e., s. 13.
60. Taşköprüzâde, *eş-Şakâik*, s. 162; Lamîl, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 579; Haririzâde, *Tıbyân*, c. I, v. 245b; Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler*, s. 99; Kissling, "*Halvetiye Tarihi-I*", s. 33.

etmek için Şirvan'a doğru yola çıkar⁶¹. Yolda uğradığı Erzincan'da *Pîr Muhammed Erzincanî* ile görüşür⁶². Oradan Şirvan'a doğru yola koyulur. Ancak iki gün sonra, yolda Yahya Şirvanî'nin vefat haberini duyar⁶³. Bu haber üzerine tekrar Erzincan'daki *Pîr Muhammed Erzincanî*'nin yanına dönerek, orada sülûkunu tamamlar ve Şeyhi tarafından Anadolu'ya irşatla vazifelendirilir⁶⁴.

O sırada şehzâde II. Bayezid'in bulunduğu Amasya'ya gelir⁶⁵. O dönemde Fatih Sultan Mehmed'in veziri Karamanî Mehmed Paşa, diğer şehzâde Cem'i desteklediği için II. Bayezid, açıkça *Çelebi Halife*'den kendisini desteklemesini ister⁶⁶. Hatta yapısı itibariyle sufi meşrepli olan II. Bayezid, şeyhe intisab eder⁶⁷. Kısaca II. Bayezid ile şehzadeliğinden beri devam eden yakınlıkları, II. Bayezid'in padişah olmasıyla da devam eder⁶⁸. Bu arada II. Bayezid, *Çelebi Halife*'yi bir mektub göndererek İstanbul'a davet eder⁶⁹. Şeyh bu emir üzerine yüz kadar müridiyle birlikte İstanbul'a gelir⁷⁰.

Çelebi Halife, Halvetiye Tarikatı'nın Osmanlı Ülkesindeki en önemli şeyhidir. Aynı şekilde o dönemde İslâm âleminin kültür merkezi haline gelen İstanbul, tarikatını yaymak için en müsait ortam olacaktır. Padişahla birlikte Amasya'dan gelen *Koca Mustafa Paşa* vezirliğe yükselir. Aynı zamanda *Çelebi Halife*'ye bağlı bulunan bu zât, Şeyhe Hangâh yapmak üzere Bizans'tan kalan Kızlar Kilisesini padişahın ister. 1486 yılında *Koca Mustafa Paşa*, oraya 40 hücreli büyük bin hangâh, camii, imaret,

61. Taşköprüzâde, aynı yer; el-Hulvî, *Lemezât*, v. 154b; Haririzâde, *Tıbyan*, c. I, v. 246a. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*'de Şeyhin ölümünden dolayı değil, "min ba'di ben seni irşada isdidaatım yoktur" diyerek, kendiliğinden Yahya Şirvanî'ye gönderdiğini belirtir. (Bkz. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 4a).
62. el-Hulvî, *Lemezât*, v. 154b; Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, s. 99.
63. Lamîl, *Nefehât*, s. 579.
64. Taşköprüzâde, a.g.e., s. 163; Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 4b; Camî, a.g.e., s. 579; Haririzâde, a.g.e., v. 246a.
65. Lamîl, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 580; Kissling, "Halvetiye Tarikatı-II", s. 31.
66. Taşköprüzâde, a.g.e., s. 163.
67. el-Hulvî, *Lemezât*, v. 155a; Sinaneddin Yusuf, a.g.e., v. 4b.
68. II. Bayezid'in tahta çıkışı esnasında meydana gelen olaylar hakkında bkz. Şehabeddin Tekindağ, "Bayezid II'nin Tahta Çıkışı Sırasında İstanbul'da Vukua Gelen Olaylar Üzerine Notlar", İÜEF Tarih Dergisi, c. X, S. 14, İstanbul 1959, ss. 83-96; Sadeddin Tansel, *II. Bayezid'in Siyasal Hayatı*, (MEB Yayınları) İstanbul 1966.
69. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 4b; el-Hulvî, *Lemezât*, v. 155b; Tahsin Yazıcı, "Fetihden Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaled-din, Sümbül Sinan ve Merkez Efendi", İstanbul Enstitüsü Dergisi, c. II, İstanbul 1956, s. 94.
70. el-Hulvî, *Lemezât*, v. 156a; Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 4b; Haririzâde, *Tıbyân*, c. I, v. 246b; Yazıcı, a.g.m., s. 94.

mektep, medrese, hamam ve tevhidhane yaptırır⁷¹. Yapılan bu Koca Mustafaapaşa Dergâh'ı, İstanbul'da İlk Halvetiye Tekkesi olması yönüyle oldukça önemlidir⁷².

Çelebi Halife, bu Hangâh'ta yaklaşık 10-11 sene Halvetiye Tarikatı'nı yayar ve derviş yetiştirir⁷³. Bu şekilde Osmanlı topraklarında Halvetiliğin yayılması ve yerleşmesine emeği geçen Çelebi Halife 903/1497-98 yılında Hac yolunda vefat eder⁷⁴.

Çelebi Halife ile birlikte yayılan ve yerleşen Halvetiye, ondan sonra halifelerinden *Sünbül Sinan* (ö.936/1529), *Merkez Muslihiddin Efendi* (ö.959/1551) tarafından devam ettirilir ve onlardan sonra bir çok kol ve şubelere ayrılarak, asırlarca Türk milletinin dinî ve sosyal hayatında yer alır⁷⁵. Şu halde Osmanlı Devletini ve toplumunu, gerek sosyo-kültürel açıdan nitelik ve nicelik olarak en fazla etkileyen tarikat hiç şüphesiz, *Halvetilik* olmuştur.

Tasavvuf Tarihçisi *Trimingham*'ın da tesbit ettiği gibi⁷⁶, Sünnî bir tarikat olarak başlayıp, zamanla Şii bir karakter kazanan ve Halvetiye Tarikatı ile ikiz kardeş sayabileceğimiz Safeviyye Tarikatı, gerek tarihî gerekse sosyo-politik açıdan oldukça ilginç bir tarikatır. Bu meselenin ilmi açıdan irdelenmesi hem Halvetiye Tarikatının Osmanlı toplumunda üstlenmiş olduğu sosyo-politik misyonun belirlenmesi, hem de ilk dönemlerde Halvetiye silsilelerinde yer alan ehlibeyt imamlarının sonradan zikredilmemesinin sebebi ortaya çıkacaktır.

Daha önce de kaydettiğimiz gibi, *İbrahim Zahid Geylanî*'de "*Zahidiyye*" adıyla anılan tarikat, ondan sonra *Şeyh Ahî Muhammed Harezmi* (ö.780/1378) ile Halvetiye adıyla devam ederken, *Şeyh Safiyüddin Erdebilî* ile Erdebiliyye ya da Safeviyye şeklinde yeni bir kola ayrılır⁷⁷.

71. el-Hulvî, *Lemezât*, v. 156a; Sinaneddin Yusuf, *Mendâkıb-ı Şerif*, v. 5a; Küçükdağ, *Cemâllî Ailesi*, s. 26; Yazıcı, "*Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri*", s. 95.

72. Zâkir Şükrü Efendi, *Die Istanbuler Dervisch-Konvente Und Ihre Scheiche (Mecmau-ı Tekayüd)*, haz. M.S. Tayşî, Berlin 1980, ss. 2-3.

73. Küçükdağ, *Cemâllî Ailesi*, s. 28.

74. Sinaneddin Yusuf, *Mendâkıb-ı Şerif*, v. 5b.

75. Şu ana kadar Kissling'in Halvetiye Tarikatı makalelerini istisna tutarsak, Halvetiye Tarikatı hakkında akademik bir düzeyde monografik bir çalışma yapılmamıştır. Ancak, İstanbul Millet Kütüphanesi Müdürü M. Serhan Tayşî'nin İst. Üniv. Ed. Fak. bağlı olarak, "*Bir Türk Tarikatı Olarak; Halvetilik*" adıyla yapmakta olduğu doktora çalışmasının son aşamasına gelmiş olduğunu biliyoruz.

76. Trimingham, *The Sufi Orders in Islâm*, Oxford 1973, s. 99.

77. Harizîzâde, *Tıbyan*, c. II, v. 71a.

Şeyh Safiyyüddin'in yedinci *İmam Musa Kazım*'ın torunlarından olduğunu ve Safevî Tarikatı silsilesinde *Musa Kazım*'ın yeraldığını görüyoruz⁷⁸. Aynı şekilde, aynı silsileye sahip Halvetiye Tarikatında *Musa Kazım* dahil ehlibeyt imamlarının zamanla silsileden silindiğini görüyoruz.

Safeviye Tarikatının kurucusu *Şeyh Safiyyüddin* (ö. 735/1334), kendisine şeyh aramak amacıyla dört yıl geçirir ve nihayet *İbrahim Zahid Geylani*'yi Gilan'da bulur. *Zahid Geylani* kendisini çok iyi karşılar ve tarikatına alarak onu yetiştirir. Şeyhinin yanında yaklaşık yirmi beş yıl kaldığı rivayet edilen *Şeyh Safiyyüddin*, şeyhi vefat edince yerine halef olur⁷⁹. Aslında sünnî olan bu zat, yaşadığı İlhanlılar döneminde bir tarikat merkezi olan Erdebil'de şöhret yapmış, etrafında kalabalık bir mürid kütlesi toplamaya muvaffak olmuştur⁸⁰.

Yapılan ilmî tetkiklere göre, *Şeyh Safiyyüddin*'in hayatında bu tarikat tamamen sünnî bir yapıda olup, bu safhada şii temayüllere rastlamak mümkün değildir. Bu anlamda Osmanlı-Safevî ilişkileri devlet-tarikat bağında olup, Safeviyye Tarikatı Osmanlı devletinden her yıl "çerağ akçesi" denilen yardım almaktadır⁸¹. O dönemde İran halkının çoğunluğunun sünnî olması da ayrıca dikkat çekicidir⁸². Aynı şekilde başlangıçta tamamen sünnî olan bu tarikatın, şiiliği benimsemesi ve politik bir tarz alması *Safiyyüddin Erdebil*'nin torununun torunu, *Şeyh Cüneyd* (ö.864/1460) zamanındadır⁸³. Aşıkpaşazâde'den öğrendiğimize göre, *Şeyh Cüneyd*, Anadolu'ya gelmiş, bir müddet kalmış ve oradaki Batini boyuları ve *Şeyh Bedreddin* taraftarlarını etrafında toplamak için şiiliği kabul etmiştir⁸⁴. Burada en ilginç nokta, *Şah İsmail* 905/1500 yılında Erzincan'a gelince *Amasya, Tokat, Sivas, Tekeli (Antalya)* bölgelerinden gelen kalabalık gruplar halindeki Türkler tarafından karşılanmadı⁸⁵. Yine Safevî Dev-

78. E.G. Browne, *A Literary History of Persia (Modern Times 1500-1924)*, (Cambridge Un. Press) 1953, c. IV, ss. 32-33.

79. Hüseyin Mirzafan, "Safism and Gradual Transformation in the Meaning of Safavid Period", İÜFTD, İstanbul 1979, S. XXXII, s. 157; Trimmingham, *The Sufi Orders in İslâm*, ss. 99-101; Franz Babinger, "Safiyyüddin", İA, İstanbul 1966, c. X, s. 64.

80. Tahsin Yazıcı, "Safevîler", İA, İstanbul 1966, c. X, s. 53.

81. Ahmed Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, (EÜ Basımevi) Kayseri 1992, ss. 45-46.

82. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, (Gülen Matbaası) Ankara 1976, s. 2, dipnot 4.

83. Sadeddin Tansel, *Sultan II. Bayezid'in Siyasî Hayatı*, (ME Basımevi) İstanbul 1966, s. 235; Gölpınarlı, "Kızıl-bay", İA, İstanbul 1967, c. VI, s. 789.

84. Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1332, ss. 264-267. Ayrıca bkz. Walther Hintz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, (TTK Yayınları) Ankara 1948, ss. 16-17.

85. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, ss. 21-22.

letin kuruluşu esnasında sadece Antalya halkı ve civarından on beş bin atının çoluk çocuğuyla birlikte İran taraflarına gitmiş olması hayli önemlidir⁸⁶. Safevîliğin tam bir devlet haline gelmesi de, Şah İsmail'in, Akkoyunlu hükümdarı Şah Elvend'i Şurûr Savaşında (907/1501) yenmesiyle birliktedir. Bu tarihte Şah İsmail, on iki imam adına hutbe okutturup, para bastırır⁸⁷.

Bütün bu tarihi verilerden yola çıkarak meseleye baktığımızda, aynı silsileye ve esaslara sahip Halvetiye Tarikatının, genel anlamda Osmanlı devleti ve toplumu arasında tutulmasının sebepleri, kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Şah İsmail'le birlikte tam anlamıyla politik bir hüviyete kavuşan Safevîlik, Osmanlı Devleti için ciddi boyutta bir tehlike olmaya başlayınca, aynı motifleri taşıyan Halvetiye Tarikatı önem kazanmış oldu. Yani o dönemde şia kökenli faaliyetlerin önüne geçmenin yine onların metoduyla, yani tasavvuf kanalıyla olabileceği düşünülmeye başlandı⁸⁸. O halde Osmanlı Devletinin merkezinde ve ilkenin başka bölgelerinde Halvetiye Tarikatının desteklenmesi gerekiyordu. Bu da ancak, aynı motifleri taşıyan politik kulvara yerleşen Safeviyye'ye alternatif olarak Halvetiye Tarikatı'nı önplana çıkartılması suretiyle olabilirdi. Aynı şekilde "ehlibeyt" sevgisinden yola çıkarak Anadolu halkını kendi yanlarına çekmek isteyen Şiilerin, saf dışı bırakılmaları yine aynı metot kullanılarak gerçekleştirilebilirdi.

Burada belirtilmesi gereken diğer bir husus da, Halvetî silsilesinde ilk dönemlerde var olan ehlibeyt imamlarının zamanla zikredilmemeye başlanmasının, Safevîlerin bir tarikat olmaktan çıkıp, devlet halini almalarının eşzamanlı olduğunu görüyoruz. Yine aynı şekilde İslâm kültür tarihinde, Türklük rengi ağır basan ve kırka yakın şubesi bulunan Halvetiye tasavvuf okulu, tamamiyle sünni karakterlidir. Özellikle Halvetiliğin alt kol ve şubelerinin kurucuları incelendiği zaman hepsinin Türk olduğunu görürüz⁸⁹. İran Şii tesirine karşı Türk Halvetî, Mevlevî, Nakşbendî ve Bayramîliğinin tepki ihtiva eden tavrı ve bu tarikatların şeyhlerin olağan üstü yardımları dikkat çekicidir⁹⁰. Ayrıca bu ve buna benzer olaylar, tasavvufun yatay bireysel yönünün dışında dikey bir tarzda siyasi bir güç oluşturabilmesine verilebilecek en çarpıcı örneklerdendir.

86. Sümer, "Azerbaycan'ın Türkleşmesi Tarihine Umumi Bir Bakış", Belleten, (TTK Basımevi) Ankara 1957, c. XXI, S. 83, s. 445.

87. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*..., s. 22.

88. Küçükdağ, *Cemalî Ailesi*, ss. 94-95.

89. Bkz. Vicdanî, *Tomar*, ss. 1-118.

90. Aynı, *Hacı Bayram Veli*, s. 145; Cebecioglu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, (Muradiye Kültür Vakfı yayınları) Ankara 1994, s. 120.

II- HALVETİYYE TARİKATININ TÜRK TOPLUMUNDAKİ YERİ

Diğer taraftan Halvetilik, kurucusundan itibaren, Türklerin devam ettirdiği bir tarikat olması yönüyle dikkat çeker. Tarihe bakıldığında görüleceği üzere, Halvetiye, Orta Asya'da Şirvan, Lahcan, Erdebil gibi merkezlerde, etnik yönden tamamen Türk olan şahıslar tarafından yayılmış ve geliştirilmiştir. Çağdaş sufi-akademisyen Ebu'l-vefa Taftâzânî (ö.1994), bir çalışmasında Halvetiliği Fars kökenli bir tarikat olarak takdim ederse de⁹¹, "et-Turuku's-Sufiyye fi Mısır" adlı eserinde bu görüşünden farklı olarak, Halvetiyye'yi XVII ve XVIII. yüzyıllarda Anadolu'dan, Mısır'a gelmiş bir Türk tarikatı olarak nitelendirir⁹². Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Halvetiye Tarikatı, kurucusundan itibaren tamamen Türk kökenli şeyhler tarafından devam edegelen bir tarikat olmuştur.

Buna ilaveten, bizim kaynaklarda ve mecmualarda belirtilen bu tarikata ait tekke sayılarını vermenin ve diğer tarikatlarla mukayeseli olarak ortaya konmasınının, bu tarikatın kemmiyet açısından da Türk toplumunda etkileri hakkında fikir vermesi bakımından burada kaydetmeyi uygun görüyoruz. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde, Bursa'da 17 Halvetî, 9 Kadirî, 3 Nakşibendî, 1 Kalenderî, 1 Sa'dî, 1 Bedevî tekkesinin varlığından bahseder⁹³. XIX. yüzyılda yazılan *Mecmûa-i Tekâyâ* adlı esere göre⁹⁴, İstanbul dahilindeki tekkelerin tarikatlara göre dağılımı şöyledir: 1307/1890 yılı itibariyle Halvetî tekkeleri 89, Nakşibendiye tekkeleri 65, Kadirî tekkeleri 57, Rûfâî tekkeleri 35, Celvetî tekkeleri 22, Mevlevî tekkeleri 5, Şazeli tekkeleri 3'dür. II. Abdülhamid döneminde hazırlanmış bu mecmuada, tüm tekke sayısına oranla Halvetiye'nin 89 tekkeyle birinci sırayı alması, o dönemde Halvetiye Tarikatının oldukça yaygın olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

91. Ebu'l-Vefâ Taftâzânî, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslamî*, Kahire 1991, s. 245.
92. Ebu'l-Vefâ Taftâzânî, *et-Turuku's-Sufiyye fi Mısır*, (Matbaatü'l-Emane), Kahire 1991, s. 51. Bu eserin önemli bir bölümü, tarafımızdan tercüme edilip, "Mısır'da Sufî Tarikatlarının Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları" adı altında A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisinin XXXV. sayısının 535-552 sayfaları arasında yayınlanmıştır.
93. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II, İstanbul 1314, s. 18; Mustafa Kara, "Bursa Tekkeleri ve Tasavvufî Hayat Üzerine Genel Bir Değerlendirme", UÜİFD, S. II, yıl II, c. II, Bursa 1987, s. 87.
94. Bandırmalızâde Ahmet Münib, *Mecmûa-yı Tekâyâ*, (Dersaadet) İstanbul 1306, ss. 1-16. Halvetilik, tasavvuf tarihinde en çok kol ve şubelere ayrılan bir tarikat olması dolayısıyla, gerek bizim yararlandığımız mecmualarda, gerekse diğer kaynaklarda, Halvetiye ile ilgili tekke sayısı verilirken, kol ve şubeleri ayrı birer tarikat gibi sayılmıştır. Kanaatimizce, çok küçük teferruatla farklı bir isimle anılan bu alt kol ve şubeleri, kemmiyet açısından bakıldığında, Halvetiyenin dışında saymak yanlış olur. Bu sebeple biz, yukarıda, Halvetiye Tarikatına ait rakamları verirken Ruşeniye, Gülşeniye gibi kol ve şubeleri Halvetiye altında toplayarak, verdik.

Aynı dönemde yazılan Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi'nin *Mecmûa-yı Tekâyü'd*'ünde, İstanbul'daki Halvetî tekkelerinin sayısının 80 olduğunu görüyoruz⁹⁵. İstanbul'daki tekkeler hakkında Temmuz 1921 itibariyle yapılan, o dönemin en son çalışmalarından birinde de, İstanbul'da 258 tekke olduğu, yine bu listeye göre Nakşibendilik artış göstererek, 60 tekkeyle birinciliği alırken, Halvetiyye 57 tekke ile sayı açısından ikinci tarikat olmuştur⁹⁶. Yine aynı yüzyılda, Anadolu'nun önemli tasavvuf merkezlerinden Amasya'da mevcut 30 tekkeden, 17 tanesi Halvetiye, 6 tanesi Nakşibendiye, 2 tanesi Mevleviye, 2 tanesi Kadiriyye, 1 tanesi Rıfaiyye Tarikatına ait olduğu kaydedilmektedir⁹⁷. Burada kemiyet bakımından tekkelerinin diğer tarikatlardan oldukça farklı olduğu açıkça görülen Halvetiye Tarikatının, mensupları açısından da, diğer tarikatlara oranla daha ileri durumda bulunduğu doğrulanmış olmaktadır.

Diğer taraftan, Osmanlı padişahlarının yirmi birinin Halvetiye Tarikatına mensub bulunması, bu tarikatın hem keyfiyet, hem de kemiyet açısından, Osmanlı toplumunda etkin olduğunu göstermesi yönüyle mühimdir⁹⁸. Osmanlı padişahlarının bu tarikata mensubiyetleri kesin olmasa bile, Yükseliş Dönemi padişahlarının çoğunun yanında bir Halvetî şeyhinin yer alması, bu görüşü genel anlamda destekler mahiyettedir. Halvetî şeyhi *Çelebi Halife* (ö.912/1506)'nin II. Bayezid'le iyi ilişkileri, hatta onun sohbetlerine devam etmesi⁹⁹, *Sünbill Sinan Efendi* (ö.936/1529) ile Yavuz Sultan Selim'in görüşmesi ve ona oldukça saygılı davranması¹⁰⁰, *Merkez Muslihiddin Efendi'nin* (ö.959/1552), Kanunî Sultan Süleyman'ın yanında savaflara katılması¹⁰¹ gibi bir çok olaylar, özellikle Yükseliş Döneminde padişahlarla, Halvetî şeyhleri arasında çok sıkı bir ilişkinin var olduğunu isbat eder mahiyettedir.

Halvetiye Tarikatı sadece Osmanlı Padişahları değil, siyaset, askerlik, fikir ve sanat dünyasının önde gelenlerinin de, bu tarikattan doğrudan veya dolaylı olarak feyz aldıklarını görüyoruz. Bunlardan *Büyük Cevdet*

95. Tabibzâde Mehmed Şükrü, *Mecmûa-yı Tekâyü'd*, ss. 1-80.

96. Anderson Samuel, "The Dervish Orders of Constantinople", *The Muslim World*, Newyork 1966, c. XII, s. 53.

97. Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, ss. 226-252.

98. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, ss. 448-449; Y. Nuri Öztürk, *Tasavvufun ruhu ve Tarikatlar*, (Sitre Yayıncılık) İstanbul 1988, ss. 202-203.

99. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 153b-157a; Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, vv. 4a-4b; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1984, s. 67; Mayer, "Osmanlı Devletinde Ulemâ-Mezhâb Münasebetleri", çev. H. Zamantlı, KAM, S. IV, Yd IX, Ekim 1980, s. 55.

100. el-Hulvî, a.g.e., v. 160b; Sinaneddin Yusuf, a.g.e., vv. 6b-7a.

101. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 11a.

Paşa, Namık Paşa, Şam Valisi Hacı Ali Paşa gibi bir çok devlet adamının etkilendiğini görüyoruz¹⁰².

Görüldüğü gibi Halvetilik gerek keyfiyet, gerekse kemiyet olarak Türk insanını ve toplumunu en fazla etkilemiş bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Halvetilik sadece Anadolu'da değil, diğer bir çok İslâm ülkesinde de yaygın tarikatlar arasına girmiştir. *İbrahim Gülşeni* tarafından Kahire'de kurulan zaviye ile birlikte Mısır'da en yaygın tarikatlar arasındadır¹⁰³. Oradan da, aynı kanalla *Sudan*¹⁰⁴, *Mağrib* ülkelerinden *Cezayir*, *Tunus*'da ve *Hicaz* bölgesinde yayılmıştır¹⁰⁵. Bu kanaldan *Afrika*'nın iç kesimlerinde yayılan Halvetiye kolları, İslâm'ın yayılmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir¹⁰⁶. Yine bu tarikat *Bulgaristan*¹⁰⁷, *Yunanistan*¹⁰⁸, *Arnavutluk*¹⁰⁹, *Eski-Yugoslavya*¹¹⁰ (bugünkü Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nde) ve Uzak-Doğu ülkelerinden *Endonezya*'da¹¹¹ oldukça yaygın olduğu görülmektedir.

III. HALVETİYYE TARİKATI SİLSİLESİ VE TAHLİLİ

Tarikatlarda şeyhden şeyhe ulaşarak tarikat pîrine, ondan da yine şeyhten şeyhe, böylece Hz. peygamber'e kadar ulaştığı kabul edilen zincire *silsile* denir¹¹². Bununla ilgili olarak mutasavvıflar, silsilenin nikâh-ı

102. Y. Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî Hayatı, Düşünceleri, Mektupları*, (Fatih yayınları) İstanbul 1982, s. 26.
103. İlk defa erken dönemde Mısır 1517'de Osmanlılar tarafından alınmadan önce İbrahim Gülşeni kanalıyla Halvetiye tekkeleri kurulmuştur. (Bkz. *Menâkıb-ı İbrahim Gülşeni*, TTK Kütüphanesi, Yazma Eserler, no: 774, vv. 94a-95b; Taftazânî, *et-Turukü's-Sufiyye fi Misr*, s. 51. Ayrıca bkz. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 76; Martin, "A Short History of The Khalwati Dervishes", s. 295) Halvetiye Tarikatının daha sonra Mustafa el-Bekri ve müridi Şeyh Hafnavî (ö.1181/1768) kanalıyla Mısırda oldukça yaygın olduğunu görüyoruz. (Bkz. Abdurrahman el-Cebertî, *Acâibu'l-Asâr fi'l-Terâcîmi ve'l-Ahbâr*, c. I, (Dâru'l-Cil) Beyrut tarihsiz, ss. 341-351; Martin, a.g.m, s. 298).
104. Ahmed Al-Shahi, "Sufism in Modern Sudan (I)", *Islam in The Modern World* içinde, London 1983, s. 58.
105. Trimmingham, a.g.e, s. 77.
106. Martin, *A Short History of Islamic Orders*, s. 276.
107. Frederick De Jong, "Notes on Islamic Mystical Brotherhoods in Northeast Bulgaria", *Der Islam*, c. 63, S. II, Berlin-Newyork 1986, s. 305.
108. Trimmingham, a.g.e, s. 76.
109. Alexandre Popovic, "Osmanlı Sonrası Dönemde Güney-Doğu Avrupa'daki Müslüman Tarikatlar" çev. Osman Türer, *İlim ve Sanat*, S. 37, Kasım 1993, s. 64.
110. Mehmet İbrahimi, "Eski Yugoslavya Sınırları Dahilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi", (Bu makale Université Libre de Bruxelles Orientalistique dergisinde yayımlanmış, yazar tarafından Türkçe'ye aktarılmıştır), *Vakıflar Dergisi*, c. XXIV, Ankara 1994, ss. 298-299.
111. Martin Van Bruinessen, "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", çev. Ahmet Delidağ, *İlim ve Sanat*, S. 40, Şubat 1996, s. 76.
112. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 199.

manevî olduğunu, nasıl nikâh ile insanların nesli, meşru bir şekilde devam ediyorsa, manevî nikâh tabir ettikleri silsileyle de tarikat geleneğinin devam ettiğini söylerler¹¹³. Böyle bir zincirle Hz. Peygamber'e bağlı olmayan şahsın, tarikat bünyesinde irşada ehliyeti kabul edilmediği gibi, manen yetişmesi ve gelişmesi de mümkün değildir.

Tarikatların en önemli özelliklerinden biri olan Hz. Peygamber'e kadar ulaşan kesiksiz bir silsileye sahip olmaları şartını, *Azîz Mahmûd Hüdâyî* (ö. 1038/1623), "*Tevhiddin istifade için, mutlaka kesiksiz bir silsileye sahip bir mürid-i kamil tarafından telkin edilmesinin zorunlu olduğu*" şeklinde ifade eder¹¹⁴.

Tarikat silsilelerinin ortaya çıkışı da, muhtemelen tarikatların oluşmaya başladığı XIII. yüzyıldan sonradır. Çağdaş araştırmacı *M. Kamil eş-Şeybî*, aynı tesbiti yaptıktan sonra, silsilelerin tasavvufun zayıflamasıyla birlikte insanların ve müridlerin ilgisini çekmek üzere ortaya atıldığı görüşünü ileri sürer¹¹⁵. Ancak eski tasavvuf kaynaklarına baktığımız zaman bu görüşünün zayıf olduğunu görürüz. *Kuşeyrî* (ö.465/1073), kendi hocalarını sened şeklinde verirken¹¹⁶, *İbn Nedîm* (ö.377/987) de, *Fihrist*'inde Muhammed bin İshak'tan rivayetle, Ebu Muhammed el-Huldî adlı mutasavvıfa ait Cüneyd-i Bağdadî'den başlayarak, Enes bin Malik'e kadar ulaşan silsileye benzeyen bir isnattan bahsetmektedir¹¹⁷.

Kanaatimizce bunlar, sadece o şahısların kendilerini bağlayan, bugünkü anlamıyla silsile olarak nitelendiremeyeceğimiz, her hangi bir tarikata ait olmayan senedlerdir. Ayrıca, mutasavvıfların, hocalarını sened şeklinde ifade etmeleri, ilk mutasavvıfların muhaddis olmaları ve hadis ilmiyle meşgul olmalarından¹¹⁸ kaynaklanan bir gelenek olabilir. Burada, bize göre belirtilmesi gereken nokta, silsilelerin oluşması, tarikatların ortaya çıkmaya başladığı dönemden sonradır.

Diğer taraftan her hangi bir tarikatın silsilesini ele aldığımız zaman, iki kategoriden oluştuğunu görüyoruz. Bunlardan birinci kısım, tarikatın esas kurucusu sayılan ve tarikatın genellikle adını aldığı zattan, Hz. Pey-

113. İsmail Hakkı Bursevî, *Silsilenâme-i Celvelî*, (Haydarpaşa Hastanesi Matbaası), İstanbul 1291, ss. 5-6. Ayrıca silsilenin tarikatların gelişimindeki yeri ve önemi için bkz. Tringham, *The Sufi Orders in Islam*, ss. 10-15.

114. H. Kamil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, (Erkam Yayınları) İstanbul 1990, s. 152.

115. Mustafa Kamil eş-Şeybî, *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve Teşeyyü*, Beyrut 1982, c. I, s. 467.

116. *Kuşeyrî, er-Risâle'l-Kuşeyriyye*, tah. Maruf Zerik-Ali Abdülhamid Baltacı, Beyrut 1413/1993, s. 297.

117. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, (Daru'l-Marife) Beyrut tarihsiz, s. 260.

118. H. Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Kırık Hadîs Şerhi*, (MÖIV Yayınları) İstanbul 1990, ss. 33-47.

gamber'e kadar olan isnadı teşkil eder. Ancak, bu kısımdaki şahısların hayatına tarihî açıdan baktığımızda, bunların birbirleriyle buluşmuş ve görüşmüş olmaları mümkün görünmemektedir. Bizim burada, Halvetilikle ilgili aşağıda vereceğimiz silsilenin başında yer alan Hz. Ali'nin, 29/661 yılında, hemen kendinden sonra gelen Hasan el-Basri'nin 110/728 yılında vefat ettiği göz önüne alınırsa, ikisinin görüşmüş olmaları tarihî yönden mümkün görünmemektedir. Bu örnekte olduğu gibi, silsileler incelendiğinde, bazı silsilelerde yer alan bir kısım şeyhlerin birbirleriyle görüştüklerinin tarihen mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Mutasavvıflar bu durumu "üveyslik", yani bir şeyhin, kendisinden önce yaşamış başka bir şeyhin ruhaniyetinden feyiz alarak, mânen görüşme yolu ile yetişebileceği şekilde izah etmeye çalışmışlardır¹¹⁹. Ancak, bu yorumun subjektif yönlü ağır bastığı için ilmi olarak tesbit etmek güçtür. Kanaatimizce silsilelerdeki bu birinci kısım, ananevî olmaktan başka bir değer ifade etmemektedir.

Bu silsilelerde, tarikatın kurucusundan sonra isnadda yer alan şahıslar için aynı problem söz konusu değildir. Çünkü, tarikatın kurulmasından sonra, şeyh, halifeler yetiştirmekte ve tarikat canlı bir şekilde devam etmektedir. Bu sebeble de silsilenin tarikatın kurucusu sayılan şeyhden sonrası, birinci kısma göre daha sıhhatli ve gerçekçi gözükmektedir.

Bilindiği gibi İslâm kültüründe silsile, başka bir deyişle isnad, Hadis ilmiyle birlikte ortaya çıkmış, orijini tamamiyle İslamî olan bir gelenektir¹²⁰. Kanaatimizce, tarikat silsilelerinden asırlarca önce ortaya çıkan hadis ilmindeki isnad geleneğinin, tarikatlardaki silsile anlayışına etkisi olduğu söylenebilir. Ancak, tarikatlardaki silsile, manevî bereketin şeyhten şeyhe aktarılması yönüyle, rivayet edilen hadis metninin aktarılmasına dayalı hadis isnadından ayrılmaktadır. Anlaşılacağı üzere, silsile ile isnad arasındaki şekli bir benzerliğe rağmen, muhteva ve fonksiyon açısından da birbirinden farklı oldukları unutulmamalıdır.

Tasavvuf tarihi boyunca, tarikat geleneğinde iki esaslı silsile kabul edilegelmiştir. Bunların biri Hz. Ali'ye, diğeri Hz. Ebubekir'e nisbet olunur. Hz. Peygamber'in Hz. Ebubekir'e zikir olarak Lafza-i Celâli, Hz. Ali'ye Kelime-i Tevhid'i telkin ettiği belirtilir¹²¹. Bu anlayışa göre, Hz.

119. Ahmed Yaşar Ocak, *Veyysel Karanî ve Üveyslik*, (Dergâh Yayınları) İstanbul 1982, s. 103; A.S. Husseinî, "Uways al-Qaranî and The Uwaysî Sâfîs", The Muslim World, Newyork 1967, S. 57, s. 112.

120. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (AÜİF Yayınları) Ankara 1988, s. 176.

121. Sinan bin Yakub, *Sünen-i Meşâyih-i Halvetiyye*, v. 153a; Mustafa b. Ali Bolevî, *Addbu'r-Turuk*, İstanbul 1290, s. 6.

Peygamber, Mekke'den Medine'ye hicret esnasında saklandıkları mağarada bağdaş kurup, oturmuş olan yol arkadaşı Hz. Ebubekir'in kulağına kalbî zikri üç defa telkin ettiği kabul edilir¹²².

Yine, rivayete göre bir gün Hz. Ali, Peygamberimizden, Allah'a en yakın, kullara en kolay yolu göstermesini istemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, huzurlarında Hz. Ali'ye diz çöktürüp, gözlerini yumdurmuştur. Kendisine bu durumda üç defa açıktan "*Lâilâhe illallah*" cümlesini tekrar etmesini söylemiş, Hz. Ali de tekrar etmiştir¹²³. Ancak burada şunu kabul etmek gerekir ki; bu olaylara ait sahih ve muteber hadis kitaplarında ve tarihî kaynaklarda bu tür rivayetlere rastlamak mümkün değildir. Sonradan ortaya çıkmış olan bu tür rivayetler tasavvuf ve tarikat erbabı tarafından zamanla kabul edilegelmiştir.

Tarikatlar zamanla bu iki olaya dayanarak, silsileleri Hz. Ebubekir'e ulaşanlar ve zikr-i haffiyi esas alanlar, Bekrî; silsileleri Hz. Ali'ye ulaşip, zikr-i cehri'yi esas alanlar, Alevî Tarikatlar¹²⁴ şeklinde isimlendirilmişlerdir. Bu anlamda Halvetiye Tarikatı, Alevî Tarikatlar kategorisine girmektedir.

Bu açıklamalardan sonra, Halvetiyye silsilesini, tarikatın kurucusu kabul edilen *Pir Ömer Halveti'*ye kadar olan bölümünü ve bu zâtların vefat tarihlerini, silsilenin ilmî bir tahlilinin yapılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle vereceğiz¹²⁵.

122. Aynı, *Tasavvuf Tarihi*, s. 241; Gölpınarlı, *Mevlanâdan Sonra Mevlevîlik*, (İnkılap Kitabevi) İstanbul 1953, s. 199; Massignon, "*Tarikat*", İA, İstanbul 1974, c. XII, s. 3.

123. Haririzâde, "*Fethu'l-Esrâr Şerh-i Virâ's-setâr*", s. 121; Sadık Vicdanî, *Tomar*, ss. 10-11. Muteber hadis kitaplarında zikredilmeyen bu rivayete menâkıbnâmelerde rastlamak mümkün olmaktadır. Hatta Halvetîler, bu olayı "*Hadis-i Silsile*" diyerek nitelendirmişler ve menâkıbnâmelerde özel bir yer vermişlerdir. Bkz. Ömer el-Fuâdî, *Menâkıb-ı Şerif*, ss. 25-27; Yusuf Sinaneddin, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 2b.

124. Burada Alevî kavramı günümüzde algılandığı şeklide değil, sadece Hz. Ali'ye mensubiyeti açısından ve silsile olarak Hz. Ali'ye dayanan tarikatlar şeklinde anlaşılmalıdır.

125. Bu silsilenin tesbitinde, şu kaynaklardan yararlanmıştım. Niyazî-i Mısri, *Mevâidü'l-İrfan*, vv. 59a-60b; Aynı müellif, *Risâle-i Vâhdet-i Vücûd*, vv. 69b-70a; Sinan bin Yakub, *Sünen-i Meşâyih-i Halvetiyye*, vv. 155a-155b; Muhammed bin Hasan, *el-Adâbu's-Seniyye*, vv. 24b-28b; İsmâil Belig, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfan*, s. 191; Atayî, *Hadâiku'l-Hakdyık*, s. 62; Haririzâde, *Tıbyan*, c. I, v. 65b, c. III, v. 134a; Vassaf, *Sefîne*, c. III, s. 92; Bandırmalızâde, *Mir'atu't-Turuk*, ss. 17-18; Ahmet Rifat, *Lugat-ı Esrâr*, ss. 15-16, s. 43; el-Bolevî, *Adâbu't-Turuk*, ss. 17-18; Ahmet Rifat, *Lugat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye*, (Mahmud Bey Matbaası) İstanbul 1299, c. IV, s. 244; Abdullâh Ekiz, *Sinan Ümmî ve Ahfâdî*, Ankara 1962, ss. 23-25.

1. Hz. Muhammed (s.a.v)
2. Hz. Ali (ö.29/661)¹²⁶
3. Ebu'l-Saîd Hasan bin Yesâr el-Basrî (ö.110/728)¹²⁷
4. Şeyh Habîb el-A'cemi¹²⁸
5. Şeyh Dâvud et-Taî (ö.165/782)¹²⁹
6. Şeyh Ma'ruf Ali el-Kerhî (ö.200/815)¹³⁰
7. Şeyh Seriyyl's-Sakatî (ö.253/867)¹³¹

126. Halvetiye Tarikatının farklı kol ve şubelerinde silsilede yer alan isimler, genel olarak aynı olmasına rağmen özellikle Hz. Ali'den sonraki isimler değişiklik göstermektedir.
127. *Hasan el-Basrî*, tabiiinden olup, 21/642 yılında Medine'de doğmuştur. Babasının daha önce köle olduğu rivayet edilir. Annesi, Hz. Peygamberin eşlerinden Ümmül Seleme'nin azatlı kölesidir. Hasan el-Basrî'nin konuşmalarında çok etkili olduğu ve güçlü bir hatip olduğu anlatılır. Bir çok İslamî disiplinin doğuşunda tesiri olan bu büyük zât, 110/728 yılında Basra'da vefat eder. (Bkz. Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. Orhan Yavuz, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara 1988, ss. 62-76; Ebu Nuaym İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Azfiyâ*, (Daru'r-Reyyan il-Türâs) Kahire 1987, c. II, s. 131-161; Hucviri, *Keşfu'l-Mahcûb*, Beyrut 1980, ss. 294-295; Kelabâzî, *er-Taarruf li Mezhebi Ehli'r-Tasavvuf*, tah. Mahmud Emin en-Nurî, Kahire 1992, s. 36; İbn-i Hacer, *Tezhibü'r-Tezhib*, Haydarabad, 1325-1327, ss. 263-270; İbn-i Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Bulak 1299, c. I, ss. 160-161; Şa'ranî, *er-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire (tarihsiz), ss. 25-26; A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, London 1966, s. 19; Margaret Smith, *Readings From The Mystics of Islam*, London 1950, ss. 8-9; Hayranî Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 59-65).
128. *Habîb el-A'cemi*, İran asıllı olup, Basra'ya yerleşmiştir. İbn-i Sirin ve Hasan el-Basrî'den hadis rivayet etmiştir. Daima Hasan-ı Basrî'nin meclisinde bulunur ve ondan istifade ederdi. (Bkz. Attar, *Tezkire*, ss. 82-87; Ebu Nuaym, *Hilye*, c. VI, ss. 149-155; İbn-i Hacer, *Tezhib*, c. II, s. 189; Hucviri, a.g.e., ss. 297-298; İbnü'l-Mulakkan, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, tah. Nureddin Şureybe, Kahire 1983, ss. 182-186; Nebhanî, *Camîu Kerâmâtü'l-Evliyâ*, Kahire 1984, c. II, ss. 18-20; Arberry, a.g.e., s. 32-38).
129. *Davud et-Taî*, kendisi Ebu Hanife'nin öğrencilerindedir. Habîb-i Raî'den etkilenip, tasavvuf yoluna girmiştir. Bu olaydan sonra tüm kitaplarını Fırat Irmağına attığı rivayet edilir. İbrahim Erhem'in çağdaşı idi. 160/777 ve 165/782 tarihleri arasında bir yılda vefat etmiştir. (Bkz. Attar, *Tezkire*, ss. 244-250; Ebu Nuaym, *Hilye*, c. V, ss. 335-367; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 422-423; Hucviri, a.g.e., ss. 320-321; İbn-i Hacer, a.g.e., c. I, s. 203; İbn-i Mulakkan, a.g.e., ss. 200-204; Lamîl, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, ss. 94-95).
130. *Ma'ruf el-Kerhî*, hristiyan bir aileden dünyaya geldiği rivayet edilir. Bağdat tasavvuf ekolünün önde gelenlerinden bir zâttır. Kabri Bağdattadır. (Bkz. Sülemlî, *Tabakâtü'l-Sufiyye*, Kahire 1986, ss. 83-90; Hucviri, a.g.e., ss. 325-326; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 427-428; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, Beyrut 1989, c. II, ss. 210-214; Lamîl, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 92; Şa'ranî, *Tabakât*, ss. 60-61; Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Mendâkibu Ma'rufi'l-Kerhî ve Ahbâruhu*, tah. Abdullah el-Cebbûrî, Beyrut 1985, ss. 47-56; Arberry, a.g.e., ss. 161-165).
131. *Seriyyl es-Sakatî*, Ma'ruf Kerhî'nin öğrencisi ve Cüneyd-i Bağdadî'nin dayısıdır. Bağdat tasavvuf ekolünün öndegelenlerindedir. Bağdat ekolünden haller hakkında ilk açıklamaları, Seriyyl Sakatî, yapmıştır. (Bkz. Sülemlî, *Tabakât*, ss. 48-55; Ebu

8. Şeyh Ebu'l-Kasım Cüneyd el-Bağdadî (ö.297/910)¹³²

Buraya kadar olan silsile, *Kadiriyye, Mevleviyye, Bayramiyye, Sühreverdiyye, Desûkiyye* gibi, silsilesi Hz. Ali'ye ulaşan pek çok tarikatta aynıdır¹³³.

9. Şeyh Mîmşâd Dineverî (ö.299/912)¹³⁴10. Şeyh Muhammed Dineverî (ö.340/951)¹³⁵11. Şeyh Muhammed el-Bekrî (ö.380/990)¹³⁶12. Şeyh Vecîhuddin¹³⁷ (ö.442/1050)¹³⁸13. Şeyh Ömer el-Bekrî (ö.487/1094)¹³⁹

Nuaym, *Hilye*, c. X, ss. 116-128; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 417-419; İbnü'l-Mulakkân, *Tabakât*, ss. 160-165; Lamîl, *Nefehâtü'l'Uns Tercümesi*, ss. 106-107, Arberry, a.g.e., ss. 166-172).

132. *Cüneyd el-Bağdadî*, züccaciyelik yapan bir zatın oğlu olup, Seri Sakatî'nin yeğenidir. Haris muhasibî ile arkadaşlık etmiş olan Cüneyd tasavvufta Bayezid-i Bistamî'nin sekr ekolüne karşı sahv ekolünün temsilcisi kabul edilir. Döneminin meşhur alimlerinden İbrahim bin Halid bin Seman Ebu Sevr el-Kelbî'den fıkah ilmini tahsil etti. (Bkz. Sülemlî, *Tabakât*, ss. 155-163; Ebu Nuaym, *Hilye*, c. X, ss. 255-287; Kuşeyrî, aynı eser, ss. 430-431; Hocvurî, aynı eser, ss. 340-342; İbn-i Mulakkân, *Tabakât*, ss. 126-174; Nebhanî, *Camîu Kerameti'l-Evlâd*, c. I, ss. 11-14; Şaranî, *Tabakât*, ss. 72-74; Arberry, *Muslim Saints*, ss. 199-213).
133. Mehmed Samî, *Esmâr-ı Esrâr*, ss. 4-14.
134. *Mîmşâd ed-Dineverî*, Dinever civarının önde gelen mutasavvıflarındandır. (Bkz. Ebu Nuaym, *Hilye*, c. X, ss. 353-354; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, c. IV, s. 73; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 413).
135. *Muhammed ed-Dineverî*, döneminin meşhur mutasavvıflarından Yusuf bin Hüseyin, Ebu Muhammed Cerîrî, Ebu Abbas bin Ata gibilerle aynı dönemde yaşamış, önceleri Nisabur'da halka marifet lisansıyla vaazlar vermiş, oradan da Semerkand'a giderek hayatının sonuna kadar burada yaşamıştır. (Bkz. Sülemlî, *Tabakât*, ss. 475-478; Ebu Nuaym, *Hilye*, s. 383; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 412-413; Şaranî, *Tabakât*, s. 104).
136. *Şeyh Muhammed Bekrî*, Şeyh Muhammed Dineverî'nin akrabalarındandır. Kudüs'te doğmuştur. Gençliğinde Muhammed Dineverî ile tanışmış, onunla hac yaptıktan sonra, birlikte Bağdat'a dönmüşler. Bağdat'ta on yıl kadar şeyhinin yanında kalmış ve ona hizmet etmiştir. Ömrünün sonunda haccettikten sonra doğum yeri olan Kudüs'e dönmüş ve 380/990 yılında vefat etmiştir. (Bkz. Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye*, millet Kütüphanesi (Ali Emiri, Şer'iyye Böl.), no: 1100, vv. 100a-101b; Vicdanî, *Tomar*, s. 10, dipnot 2)
137. Bazı silsilelerde, "*Vahyuddin*" şeklinde verilen (Bkz. Niyazi-i Mısri, *Mevâid*, v. 60a) bu zat, Şeyh Kadî Ömer Vecîhuddin'dir. Sadık Vicdanî'nin tesbit ettiği gibi Halvetilikle ilgili pek çok silsilede Şeyh Vecîhuddin'in adı istinsah ve okuma hatası olarak yanlış kaydedilegelmiştir. Ayrıca Vecîhuddin ismi, şu şekillerde yanlış okunagelmıştır: Vechuddin, Vahyuddin, Vahiduddin, Vasyuddin, Radyuddin. (Bkz. Vicdanî, *Tomar*, s. 7)
138. *Kadî Ömer Vecîhuddin*, Sühreverî'de doğmuş, Bağdat'ta ilim tahsil etmiştir. Şeyh Vecîhuddin, 442/1050 yılında vefat etti. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 100b-102b)
139. *Şeyh Ömer el-Bekrî*, şeyhi Şeyh Vecîhuddin'in yanında çocukluğundan otuz yaşına kadar kalmış ve manen yetişmiştir. Şeyh Ömer el-Bekrî, Abbasiler döneminde yaşamış ve 487/1094 yılında vefat etmiş, Dineverdeki evinin bahçesine defnedilmiştir. (Bkz. El-Hulvî, *Lemezât*, vv. 103a-103b; Vicdanî, *Tomar*, s. 11, dipnot 1).

14. Şeyh Ebu Necib Sühreverdî (ö.598/1201)¹⁴⁰
15. Şeyh Kutbuddin el-Ebherî (ö.622/1225)¹⁴¹
16. Şeyh Muhammed Sincanî¹⁴²
17. Şeyh Şehabeddin Tebrizî (ö.702/1302)¹⁴³
18. Şeyh İbrahim Zahid Geylanî (ö.705/1305)¹⁴⁴

Silsile burada ikiye ayrılır. Buradan sonra *İbrahim Zahid Geylanî*'nin halifelerinden *Şeyh Ahî Muhammed Harezmi* ile Halvetiye Tarikatı başlayıp, devam ederken; *Şeyh Safiyyuddin Erdebilî* ile Safeviyye, diğer ismiyle Erdebiliyye Tarikatı ortaya çıkacaktır¹⁴⁵.

19. Şeyh Ahî Muhammed (ö.780/1378)¹⁴⁶
20. Şeyh Ömer Halvetî (ö.800/1397)¹⁴⁷

140. *Ebu Necib Sühreverdî*, Vecihuddin el-Kadî'nin başhalifesidir. Bağdat'ta Abbasi halifesi Nasır li-Dinillah zamanında yaşamış, 598/1201 tarihinde vefat etmiş, Bağdat'ta Dicle kenarına defnedilmiştir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 104a-105a)
141. *Şeyh Kutbuddin el-Ebherî*, Semerkand'ın Ebher köyünde doğdu. İlim tahsili için Azerbaycan'da oradan da, Bağdat'a gitti. Şeyh Ebherî, Moğol hücumlarına dayanamıyarak, muhasara esnasında vefat etti. Şam'da kendi tekkesinde medfundur. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 106b-108a).
142. Bu zat hakkında Tabakât kitaplarında bilgi bulunamamıştır.
143. *Şeyh Şehabeddin Tebrizî*, ismi "*Mahmud*", künyesi "*Şehabeddin*"dir. Tebriz'de doğmuş, Bağdat'ta yetişmiştir. Şeyh, 702/1302 tarihinde vefat etmiştir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 113a-115a).
144. *Şeyh İbrahim Zahid Geylanî*, Azerbaycan bölgesinde Gilân'a bağlı "*Siyaverud*" köyünde doğdu. İlim tahsilini Gilân'da tamamladı. Tarikata intisab etti ve Şeyh Şehabeddin Sühreverdî'nin halifesi Seyd Sadi Şirazi'nin manevî terbiyesiyle yetişti. Bir müddet sonra Sadi Şirazi onu, Gilân'da tasavvufî irşat faaliyetleri sürdüren Şeyh Cemaleddin Ezherî (ö.760/1358)'ye gönderdi. Şeyh Cemaleddin, onu manen yetiştirdikten sonra ıcazet verdi. Halvetiye Tarikatında ilk defa "*Esma-yı Seb'â*" (yedi isim) ile müridlere sülûk yaptıran, bu zattır. Ondan önce üç isimle sülûk çıkartılıyordu. Halveti tarihinde önemli bir yer tutan İbrahim Zahid Geylanî 705/1305 tarihinde vefat etmiştir (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 119b-122a; Harîrizâde, *Tıbyan*, c. II, vv. 70a-71b; Edward Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1977, c. IV, s. 43)
145. Harîrizâde, *Tıbyan*, c. II, v. 71a.
146. *Şeyh Ahî Muhammed*, Şeyh Muhammed Harezmi olarak bilinir. Horasan'ın Harezmi vilayetinde doğduğunda Harezmi olarak bilinir. Gördüğü bir rüya üzerine, Şeyh İbrahim Zahid Gilanî'ye intisab etti. Şeyhi tarafından hilafetle Harezmi'ye gönderildi. Bunu takiben Harezmi'den Gilan'ın Heri kasabasına yerleşti ve vefatına kadar orada kaldı. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 125a-126b).
147. *Şeyh Ömer Halvetî*, Gilan'ın nahiyelerinden Lahcan'da doğmuştur. Daha sonra Harezmi'ye gelip, Şeyh Ahî Muhammed'e bağlanmıştır. Şeyhiyle birlikte Heri'ye gitmiş, amcasının yerine posta oturmıştır. bilahare Tebriz civarında "*Hoy*" kasabasına yerleşmişlerdir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 128b-131a; Harîrizâde, *Tıbyan*, c. I, vv. 345b; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, v. II, s. 93)

21. Pîr Ahî Mîrem (ö.812/1409)¹⁴⁸
 22. Şeyh Hacı İzzeddin Halvetî (ö.828/1424)¹⁴⁹
 23. Şeyh Sadreddin Pîr Ömer Halvetî (ö.860/1455)¹⁵⁰
 24. Şeyh Seyyid Yahya Şirvanî (ö.868/11463-64)¹⁵¹
 25. Şeyh Pîr Muhammed Erzincanî (ö.869/1464)¹⁵²
 26. Şeyh Taceddin Kayserî (ö.860/1455-56)¹⁵³
 27. Şeyh Alaaddin Uşşakî¹⁵⁴
 28. Şeyh Ahmed Marmaravî (ö.910/1504)¹⁵⁵
-
148. *Şeyh Ahî Mîrem*, "Herî" kasabasının "Kelibat" köyünde doğmuştur. Herî ve Şirvan'da ilim tahsil etmiştir. Timur istilası sırasında, Herî'den Timur istilasından dolayı Anadolu'ya gelmiş ve Kırşehir'e yerleşmiştir. Kabri, Kırşehir'in Tepeviran köyündedir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 133a-134b; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. III, v. 95; Vicdanî, *Tomar*, ss. 24-25)
 149. *Şeyh Hacı İzzeddin Halvetî*, İzzeddin Türkmanî olarak da bilinir. Şeyh İzzeddin "Şemahî" kasabasında doğmuştur. Şeyh İzzeddin 828/1424 yılında Merağa kasabasında vefat etmiştir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 136a-138b)
 150. *Şeyh Sadreddin Pîr Ömer Halvetî*, Şirvan bölgesinde Hiyav köyünde doğduğu için nisbet olarak "Hiyavî" denmiştir. Şeyh Sadreddin 860/1455 yılında vefat etti. Kabri, Şirvan'ın nahiyelerinden Künbed-kübür'dadır. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 139b-141a; Lamîl, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 572; Vicdanî, *Tomar*, s. 19).
 151. *Seyyid Yahya Şirvanî*, Şirvan vilâyetinin "Şemahî" nahiyesinde doğmuştur. Babasının adı Bahaeddin'dir. Şeyh Sadreddin Hiyavî'nin hem halifesi ve damadı olmuştur. Şeyh Sadreddin vefat edince, yerine geçme konusunda şeyhin oğlu ile münakaşa etmişler, bunun üzerine Yahya Şirvanî, Şemah'dan ayrılmış, Şirvan'a bağlı Bakû'ye gitmiş, burada şöhreti duyulmuş, etrafına yüzlerce mürit toplanmıştır. Her ne kadar Şeyh Sadreddin'in yerine oğlu geçmişse de, müritler Yahya Şirvanî'nin etrafında toplanmışlardır. Tasavvuf tarihinde ilk defa halifeler yetiştirip, farklı bölgelere gönderen ilk zatın, Yahya Şirvanî olduğu kaydedilir. Bakû'de 868/1463-64 yılında vefat etti. Kabri Bakû'de Hisar içindedir. (Bkz. Lamîl, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, ss. 575-578; Mecdî Efendî, *Hodâiku's-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, (Çağrı yayınları) İstanbul 1986, s. 288; Sinaneddin Yusuf, *Menâkib-ı Şerif*, vv. 3b-4a; Kistendilli Süleyman Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, Berlin Kütüphanesi, no: 1683, v. 147a; el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 143b-146b; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, İstanbul 1325, s. 37; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, s. 632; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. III, s. 96; Vicdanî, *Tomar*, ss. 25-27).
 152. Şeyh Pîr Muhammed Erzincanî, Erzincan'ın Kerliç kasabasında doğmuştur. Döneminin en seçkin müderrislerinden idi. Şeyh Pîr Erzincanî, 869/1464 yılında vefat etmiştir. Kabri, Erzincan Ulu Camii yanındadır. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 149a-151a; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 174).
 153. *Şeyh İbrahim Taceddin Kayserî*, Kayseri'de doğmuştur. 860/1455-56 yılında Kayseri'de vefat etmiştir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 152b-153b).
 154. Ahmed Rifat, *Mir'atü'l-Mekâsîd fî Def'il-Mefâsîd* adlı eserinde "Der Beyân-ı Silsile-i Tarikat-ı Aliyye" başlığıyla Mısıriyye Silsilesini kaydederken, Alaaddin Uşşakî yerine Kabaklı Salâhaddin Uşşakî adıyla verir ki, hiç bir kaynaktan bu şekilde rastlamadık. (Bkz. Ahmed Rifat, *Mir'atü'l-Mekâsîd fî Def'il-Mefâsîd*, (Vezirhan Matbaası) İstanbul 193, s. 38).
 155. Halvetiyye Tarikatının "Orta Kol" adıyla bilinen "Ahmediyye" şubesinin kurucusu olan *Ahmed Şemseddin Marmaravî*, Akhisar'ın Marmaracık nahiyesindedir. Zahiri ilimleri öğrendikten sonra Uşak'ın Kabaklı köyünde medfun döneminin büyük veli-

Bu silsilede yer alan isimler, Halvetiye Tarikatının diğer kol ve şubelerinde genellikle aynı olmakla birlikte, Hz. Ali'den sonra yer alan ehlibeyt'e ait bazı isimlerin daha önceleri var iken, sonraları silsilelerde zikredilmemesi hayli ilginçtir¹⁵⁶. Burada, kaydettiğimiz bu silsilede Hz. Ali'den başka ehlibeyt'ten hiç kimse kaydedilmezken, ondan bir asır önce, yine Halveti silsilelerinde Hz. Ali'den sonra, Hz. Hasan ve Hüseyin, silsiledeki Ma'ruf Kerhi'den sonra, Ehl-i Beyt'ten Zeynu'l-Abidin, Muhammed Bakır, İmam Cafer Sadık, İmam Musa Kazım, İmam Ali Rıza gibi Şia imamlarının önde gelenlerinin isimleri¹⁵⁷ zikredilmektedir¹⁵⁸. Burada, ortaya çıkan bu farklılaşmanın sebeplerini daha önce Halvetiye-Safeviye Tarikatı ilişkisinden bahsederken ele aldığımız için, tekrar etmeye gerek duymuyoruz.

Halvetiye Tarikatının başta *Seyyid Yahya Şirvanî*'den sonra dört ana kola ayrıldığını görüyoruz¹⁵⁹. Bu ana kollar şunlardır:

I. Ruşeniyye-i Halvetiyye: Bu kol *Yahya Şirvanî*'nin baş halifesi ve postnişini *Dede Ömer Ruşenî*'nin kurduğu bir koldur¹⁶⁰.

- lerinden Alaaddin-i Uşakî'ye intisab etti. Onun yanında manevî eğitimini tamamlayınca Şeyhi tarafından Manisa'da irşatla görevlendirildi. O esnada İstanbul'da Şeyhler arasında çıkan bir anlaşmazlığı giderdiği için kendisine "Yigiribaşı" lakabı verildi. 910/1504 yılında Manisa'da vefat etti. (Bkz. Haririzâde, *Tibyân*, c. I, v. 52a; Vicdanî, *Tomar*, ss. 91-92; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 197; Aynı yazar, *Aydın Vilayetine Mensub Meşayih, Ulemâ, Şuarâ, Muerrihân ve Enbâânın Terâcim-i Ahvâlî*, (Keşişyan Mabaası) İzmir 1324, ss. 34-35; Hocazâde, *Ziyaret-i Evliyâ*, İstanbul 1325, s. 54).
156. Halvetiye Tarikatının silsilesini ele alan son dönem kaynakları, silsilenin baş tarafını yukarıda verdiğimiz şekilde kaydederler ve bunların hiç birinde Hz. Ali'nin Şia'nın on iki imam kabul ettiği kimselerden hiç biri yer almamaktadır. (Bkz. Atayî, *Hadâiku'l-Hakâyk*, ss. 62-62; Mehmed Samî, *Esmâr-ı Esrâr*, ss. 15-16; Bandırmalızâde, *Mir'âtü'l-Turuk*, ss. 26-27; Vicdanî, *Tomar*, ss. 2-3; el-Bolevî, *Adâbu'l-Turuk*, ss. 17-18).
157. Fıçlalı, Ethem Ruhi, *İmamîyye Şiâsı*, (Selçuk Yayınları) Ankara 1984, ss. 160-168.
158. Yusuf Sinan Efendi, *Menâkıb-ı Şerif*, vv. 2b-3a. Bu eserde Halvetiye tarikatı silsilesinin baş kısmı şöyle verilmiştir. 1-Hz. Peygamber (s.a). 2-Hz. Ali. 3-Hz. Hasan ve Hüseyin. 4-Hasan Basrî. 5-Habib Acemî. 6-Davud Taî. 7-Maruf Kerhî. 8-Zeynu'l-Abidin. 9-Muhammed Bakır. 10-İmam Cafer Sadık. 11-İmam Musa Kazım. 12-İmam Ali Rıza. 13-Maruf Kerhî... (Aynı eser, vv.2b-3a)
159. Vicdanî, *Tomar*, s. 40.
160. *Dede Ömer Ruşenî*, Aslen Aydınlı olduğu için "Ruşenî" mahlasıyla anılmıştır. Hayatının ilk döneminde Bursa'da ilim tahsil etmiş, oradan Karaman'da dervişleri irşatla meşgul kardeşi Alaaddin el-Halvetî'nin yanına giderek, bir müddet tasavvuf terbiyesi almıştır. Kardeşi Alaaddin Halvetî'nin işaretini ve tavsiyesi üzerine, Bakû'de bulunan Seyyid Yahya Şirvanî'ye gitmiş ve onun halkasına dâhil olarak, manen kendisini yetiştirmiştir. Yahya Şirvanî, kendisini Gence, Karabağ bölgesine tarikatı yaymak için göndermiştir. Daha sonra, İran Şahlarından Sultan Hasan ve Yakup'un ricasıyla Tebriz'e giderek, sultanın yaptırdığı mescid ve zaviyede tasavvufî faaliyetlerini sürdürmüştür. 892/1487 yılında vefat etmiştir. (Bkz. el-Halvî, *Lemezât*, vv. 179a-181b; Vicdanî, *Tomar*, ss. 41-42; Vassaf, *Sefîne*, c. III, v. 98; Bandırmalızâde, *Mir'âtü'l-Turuk*, s. 30; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, v. I, s. 69; Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetîler ve Halvetîlik*, ss. 86-87).

2. **Cemaliyye-i Halvetiyye:** Bu kol *Çelebi Halife* olarak meşhur olmuş, *Şeyh Mehmed Çelebi Cemallî*'ye aittir¹⁶¹.

3. **Şemsiyye-i Halvetiyye:** Bu tarikat da Halvetiyye'nin ana kollarından biridir. Bu tarikatın kurucusu *Şeyh Şemseddin Ahmed Sivasî*'dir¹⁶².

4. **Ahmediyye-i Halvetiyye:** Bu kol, *Ahmed Şemseddin Marmaravî*'ye aittir. Halvetî şeyhlerinden *Mehmed Nazmî*'nin Halvetiyye'nin bu koluyla ilgili değerlendirmeleri oldukça ilginçtir. Ona göre bu kola mensub olanların hepsi ümmidir¹⁶³. Ancak tarikat içi taasubuna tipik örnek teşkil eden bu görüğe cevabı, *Tıbyan* sahibi *Harîrîzâde Kemâleddin Efendi* verecektir. *Harîrîzâde, Şeyh Mehmed Nazmî*'nin haksızlık ettiğini ve bunun doğru olmadığını belirtir¹⁶⁴.

Halvetiye Tarikatı, bu dört ana koldan sonra, bir çok alt şubelere ayrılır. Tasavvuf tarihinde en çok kol ve şubelere sahip tarikat olarak nitelendirilebileceğimiz, hatta bu özelliğinden dolayı tasavvuf ehli tarafından önceleri "*Tarikat kuluçkası*", zamanla "*Tarikat fabrikası*" denilegelmiş-

161. *Şeyh Mehmed Çelebi*, Cemaleddin Aksarayî neslindedir. İlk tahsilini doğum yeri Aksaray'da yaptıktan sonra, medrese ilimleriyle meşgul oldu. Bu arada tasavvufa meyil etti. Önce Karaman'da olduğunu duyduğu Abdullah Karamanî'ye, onun vefatından sonra da, Tokat'a giderek Ümmî Şeyh Tahîrîzâde'ye intisab etti. Daha sonra Bakû'e olduğunu duyduğu Yahya Şirvanî'ye gitmek üzere yola çıktı. Onun vefat haberi üzerine Molla Pîrî diye bilinen halifesi, Muhammed Bahaeddin Erzincanî'ye intisab etti. İcazetnamesini aldıktan sonra, bir süre Amasya'da hizmet veren Cemâlî Halvetî, II. Bayezid ve Koca Mustafa Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a geldi. Kocamustafapaşa'daki Dergâh'ta postnişin olarak görev yaptı. Yerine Sümbül Sinan'ı vekil bırakarak, hacca gitti. Yolda, Tebük yakınlarında 899/1496 yılında vefat etti. (Bkz. el-Huivî, *Lemezâr*, v. 153b; Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerîf*, v. 4a; Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. I, s. 246a; Lamîl, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, ss. 579-581; Vicdanî, *Tomar*, ss. 55-57; Hocazâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 40; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, ss. 51-52; Tahsin Yazıcı, "*Fetihden Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri*", İED, İstanbul 1956, c. II, ss. 91-97; Serin, a.g.e., ss. 98-101; Kılıçkaya, *Cemallî Ailesi*, ss. 10-15; M. Serhan Tayşî, "*Cemâlî-i Halvetî*", DİA, c. VII, ss. 302-303).

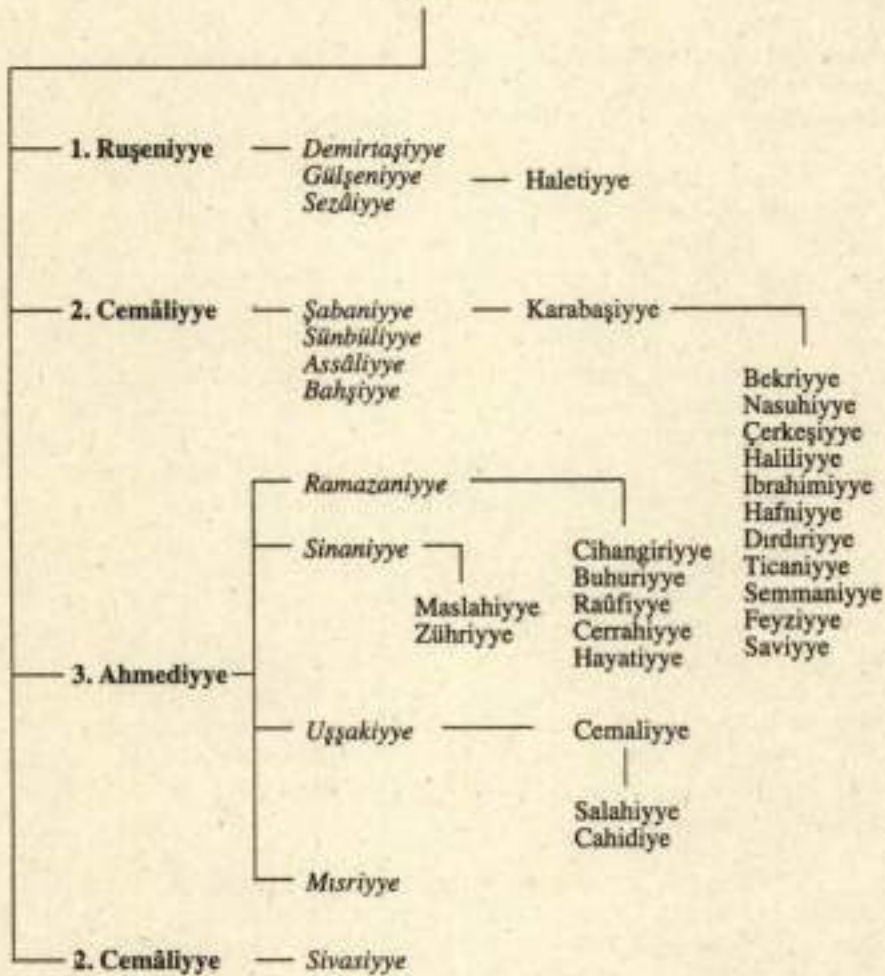
162. *Ahmed Sivasî*, 926/1520 tarihinde Zile'de doğmuştur. Babası Amasyalı Mehmed Efendi'dir. Ahmed Sivasî, Zile'de ilk tahsilini yaptıktan sonra, Tokat'a giderek, devrin âlimlerinden Arakıyeczâde'den o devirde okunan ilimlerin tamamını okuyarak, icazet almıştır. Daha sonra İstanbul'a gitmiş, ilmi seviyesini yükseltmiştir. Gördüğü bir rüya üzerine Hicaz'a gitmiş, oradan da memleketi Zile'ye dönerek, bir müddet müderrislik yapmıştır. Müderrisliği esnasında, Halvetiye şeyhlerinden Şeyh Muslihiddin Efendi'yi intisab etti. Daha sonra Zile'ye gelen Necmeddin Şirvanî'ye intisab eden Ahmed Sivasî kısa bir sürede sülûkünü tamamlamış ve Tokat'a yerleşerek, hizmete başlamıştır. Onun şöhretini duyan Sivas Valisi Hasan Paşa, Sivas'ta yaptırdığı Cami ve tekkenin imamlık ve şeyhliğini kendisine vermek üzere çağırır. Bu davet üzerine Sivas'a gelip, yerleşen Ahmed Sivasî, vefat tarihi olan 1006/1579 tarihine kadar orada hizmet eder. (Bkz. Vicdanî, *Tomar*, ss. 114-115; Serin, a.g.e., ss. 122-123).

163. Mehmed Nazmî, *Hediyetü'l-İhvan*, v. 145a.

164. Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. I, v. 52a.

tir¹⁶⁵. *Harîrîzade*'nin *Tıbyan*'ında¹⁶⁶ 27, *Sadık Vîcdanî*'nin *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye*'sinde¹⁶⁷ 40 şube olarak tesbit edilen Halvetiye Tarikatının kol ve şubelerini şematik olarak gösterecek olursak, şu şekilde olur¹⁶⁸.

HALVETİYYE



165. Gölpenarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977, s. 327.

166. *Harîrîzâde*, a.g.e, c. I, v. 346a.

167. *Vîcdanî*, *Tomar*, s. 1. Bir eserde de Halvetiye'nin 170 kadar kolu olduğu kaydedilirse de (Bkz. Abdurrahman Samî, *Mî'yârü'l-Evlîyâ*, İstanbul 1339, s. 491), kaynakların genelinde rastladığımız 40 kol ve şube görüşü, daha ilmi ve makul gelmektedir.

168. *Harîrîzâde*, *Tıbyan*, c. I, vv. 65a-65b; *Vîcdanî*, *Tomar*, s. 97.

SONUÇ

Görüldüğü gibi Halvetiyye Tarikatı, tasavvuf tarihi açısından olduğu kadar Türk tarihi ve kültürü açısından da hemen hemen birinci sırayı alabilecek bir tarikatır. Diğer taraftan yaptığımız bu çalışmada da görüldüğü gibi, aynı silsileye ve esaslara sahip diğer tarikatlara rağmen Halvetiyye Tarikatının, genel anlamda Osmanlı devleti ve toplumu arasında tutulmasının sebepleri, kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Başlangıçta Halvetiyye ile aynı köke ve silsileye sahip Safeviyye Tarikatı, *Şah İsmail*'le birlikte tam anlamıyla politik bir hüviyete bürünmüştür.

Bununla birlikte Safeviyye Tarikatı Osmanlı Devleti için ciddi boyutta tehlike olmaya başlayınca, aynı motifleri taşıyan Halvetiyye Tarikatı önem kazandığını gördük. Yani o dönemde şia kökenli faaliyetlerin önüne geçmenin yine onların metoduyla -yani tasavvuf kanalıyla- olabileceği düşünölmeye başlandı¹⁶⁹. O halde Osmanlı Devletinin merkezinde ve ülkenin başka bölgelerinde Halvetiyye Tarikatının desteklenmesi gerekiyordu. Bu da ancak, aynı motifleri taşıyan ve politik kulvara yerleşen Safeviyye'ye alternatif olarak Halvetiyye Tarikatı'nı ön plana çıkartılması suretiyle oldu. Aynı şekilde "*ehlibeyt*" sevgisinden yola çıkarak Anadolu halkını kendi yanlarına çekmek isteyen Şiiilerin, saf dışı bırakılmaları yine aynı metot kullanılarak gerçekleştirildi.

Yine aynı şekilde İslâm kültür tarihinde, Türklük rengi ağır basan ve kırka yakın şubesi bulunan Halvetiyye tasavvuf okulu, tamamıyla sünni karakterlidir. Özellikle Halvetiliğin alt kol ve şubelerinin kurucuları incelendiği zaman hepsinin Türk olduğunu görürüz¹⁷⁰. İran Şif tesirine karşı Türk Halveti, Mevlevi, Nakşbendi ve Bayramiliğini tepki ihtiva eden tavri ve bu tarikatların şeyhlerinin olağan üstü yardımları dikkat çekicidir¹⁷¹. Ayrıca bu ve buna benzer olaylar, tasavvufun yatay bireysel yönünün dışında dikey bir tarzda siyasi bir güç oluşturabilmesine verilebilecek en çarpıcı örneklerdendir.

Diğer taraftan, Osmanlı padişahlarının çoğunun Halvetiyye Tarikatına mensub bulunması, bu tarikatın hem keyfiyet, hem de kemiyet açısından, Osmanlı toplumunda etkin olduğunu göstermesi açısından mühimdir¹⁷². Osmanlı padişahlarının bu tarikata mensubiyetleri kesin olmasa bile,

169. Küçükdağ, *Cemali Ailesi*, ss. 94-95.

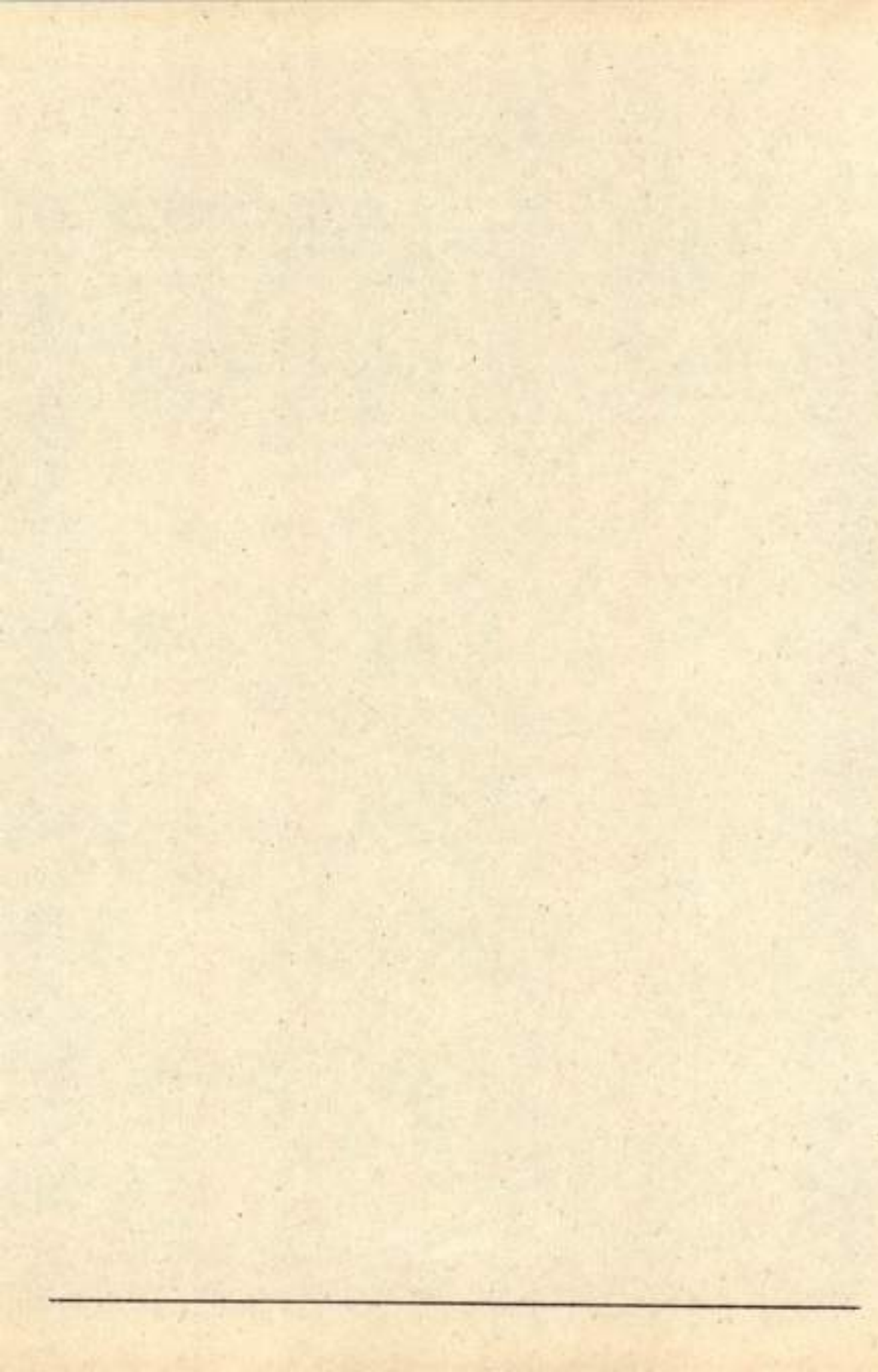
170. Bkz. Vicdanî, *Tomar*, ss. 1-118.

171. Aynı, *Hacı Bayram Veli*, s. 145; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, (Muradiye Kültür Vakfı yayınları) Ankara 1994, s. 120.

172. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, ss. 448-449; Y. Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, (Sidre Yayıncılık) İstanbul 1988, ss. 202-203.

Yükseliş Dönemi padişahlarının çoğunun yanında bir Halveti şeyhinin yer alması, bu görüşü genel anlamda destekler mahiyettedir. Halvetiye Tarikatı sadece Osmanlı Padişahları değil, siyaset, askerlik, fikir ve sanat dünyasının önde gelenlerinin de, bu tarikattan doğrudan veya dolaylı olarak feyz aldıklarını görüyoruz.

Görüldüğü gibi Halvetilik gerek keyfiyet, gerekse kemmiyet olarak Türk insanını ve toplumunu en fazla etkilemiş bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Halvetilik sadece Anadolu'da değil, diğer bir çok İslâm ülkesinde de yaygın tarikatlar arasına girmiştir.



ORTA ASYA'DA PEYGAMBER AİLESİNDEN BİR SAHABİ KUSEM B. ABBAS

Dr. Hasan KURT

Kusem b. Abbas tarihin tozlu sayfaları arasında kalmış, hakkında pek fazla bilgi bulunmayan bir sahabidir. Halbuki bu zat, Türklerin anayurdu Orta Asya'nın bağrında yattığına inanılan ve bölge halkı tarafından çok sevilen bir kişidir. O aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yakınlarından. Buna rağmen, onunla ilgili bir çalışmaya rastlayamamaktayız. Bu durum muhtemelen hakkında kaynaklarda oldukça dağınık ve az bilgi bulunmasından kaynaklanmaktadır. Biz de özellikle tarihimize açısından önem taşıyan ve anayurta oldukça büyük ilgi gören Kusem b. Abbas'ın hayatını incelemeyi gerekli gördük. Böylece onu halk arasında anlatılagelen efsanevi şahsiyetinden öte, tarihi kişiliği ile tanıma imkanına sahip olacağız.

1. Ailesi, Doğumu, Çocukluğu ve Gençliği

Kusem, Resulüallah (s.a.s.)'in amcası Abbas'ın oğludur. Annesi Lübâbe¹ bt. Hâris el-Hilâliyye olup, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in hanımı Meymûne'nin kızkardeşidir². Bu durum Kusem b. Abbas'ın Hz. Muhammed (s.a.s.) ile hem baba, hem de anne tarafından akraba olduğunu göstermektedir. Ayrıca kaynaklarda Hz. Hatice (r.a.)'den sonra İslâm'ı kabul eden ilk kadının Kusem'in annesi olduğu belirtilmektedir³.

1. Halîfe b. Hayyât, Kusem'in annesinin adını Lübâbetü's-Suğrâ şeklinde kaydetmektedir. Bkz. Halîfe b. Hayyât, *Kitâbu't-Tabakât*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1993, 29.
2. Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, thk. Muhammed Hamîdullah, Mısır, 1959, I, 446 vd.; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâş, Kahire, trz. 121; Ömer en-Neseffî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, tkd. Nazar Muhammed el-Faryâbî, el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, 1991, 529.
3. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. ve tkl. Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Ahmed Âşûr, Mahmud Abdüvâhib Fâyîd, Dâru'ş-Şa'b, trz., IV, 392; Zeheblî, *Tarihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Beyrut, 1989, IV, 287; *Siyer-i A'lâmi'n-Nübela*, thk. Muhammed Naîm, Me'mun Sâğırca, Beyrut, 1985, III, 440.

Dedesi Abdülmuttalib'in de onunla aynı adı taşıyan bir oğlu bulunmaktaydı⁴. Kusem b. Abbas'ın, adını bu amcasından almış olması muhtemeldir. Fadl, Abdullah, Ubeydullah, Ma'bed, Ma'ruf, Abdurrahman ve Ümmü Habîb onun anne ve baba bir kardeşleridir⁵. Temmâm, Kesîr, Hâris, Safiyye, Âmine veya Ümeyne ise farklı annelerden doğan kardeşleridir. Bunlardan Ubeydullah, Kesîr, Temmâm gibi Kusem'in de soyu devam etmemiştir.

Hz. Muhammed (s.a.s.)'in torunu Hüseyin (r.a.), Kusem'in annesi Lübâbe tarafından emzirildiği için onun süt kardeşidir⁶. İbn Hacer, *el-İsâbe* adlı eserinde Kusem'in süt kardeşini Hasan, *Tehzîbü'l-Tehzîb* adlı eserinde ise Hüseyin olarak kaydetmektedir⁷. Bu nedenle ikinci eserindeki bilgi diğer kaynaklarca da teyit edildiği için birincisinde geçen ifadenin baskı veya istinsah hatası olması kuvvetle muhtemeldir. Kusem b. Abbas'ın doğum tarihi kaynaklarda yer almamaktadır. Fakat Hz. Hüseyin süt kardeşi olduğuna göre, onun doğum tarihinden hareketle Kusem'in yaklaşık olarak ne zaman doğduğunu tespit edebiliriz. Şöyle ki, Hz. Hüseyin'in doğum tarihi olan 5 Şaban 4/11 Ocak 626'yı⁸ aynı zamanda Kusem için de yaklaşık olarak kabul edebiliriz.

Babası Abbas, onu çok sever ve çocukken şöyle diyerek oynatırdı:

يا قثم يا قثم، يا ذا الأنف الأشم، يا شبية نبي الكرم

"Kusem, Kusem, yiğit burunlu, akıllı ve cömert Kusem"⁹.

Onu Hz. Peygamber (s.a.s.) de severdi. O, bir defasında Arafat'tan dönerken bineğinin arkasına ağabeyi Fadl'ı, önüne ise Kusem'i bindirmişti. Yine bir gün Kusem, çocuklarla oynadığı sırada buradan geçen Hz. Pey-

4. Belâzürî, *Ensâbu'l-Evrâf*, I, 90; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ fi Sindati'l-İngâ*, Şerh ve tîk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn, Beyrut, 1987, I, 413.
5. Belâzürî, *Ensâbu'l-Evrâf*, I, 446 vd.
6. Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, *Kitâbu Nesebi Kureyy*, tsh. ve tîk. E. Levi Provençal, Kahire, trz., 25-28; Belâzürî, *Ensâbu'l-Evrâf*, thk. Abdülazîz ed-Dürî, Mısır, 1978, III, 22, 65; Ömer en-Neseî, 529; İbn Hazm el-Endelüsî, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, Beyrut, 1983, 18; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 288, *Siyeri A'lâmi'n-Nübeâ*, III, 440; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*, Mısır, trz., I:2/59.
7. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Beyrut, trz., III, 218, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, Beyrut, 1326, VIII, 362.
8. Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, trz., II, 555; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübeâ*, III, 280.
9. İbn Sa'd, *Şebî* kelimesinin yerinde *شب*, Belâzürî ve Zehebî ise *شبيه*. kelimesini kullanmıştır. Bu durumda buradan "cömert yapılı" anlamı çıkmaktadır. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1985, IV, 17; Belâzürî, *Ensâbu'l-Evrâf*, III, 65; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 438.

gamber (s.a.s.) diğer çocuklardan, kardeşi Ubeydullah'ı bineğinin önüne, onu da arkasına bindirmesini rica etti¹⁰.

Abdullah b. Abbas'a dayandırılan bir rivayette Kusem, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in cesedinin yıkanması esnasında onu sağa sola çeviren ve defin işlemleri sırasında mezarına inenlerden birisi, hatta oradan en son çıkan kişi olarak nakledilmektedir¹¹. Fakat bir diğer kaynakta Abdullah b. Abbas'ın, mezardan en son çıkan kişinin Kusem olduğuna itiraz ettiği belirtilmektedir¹². Birbiriyle çelişen bu iki rivayetten sadece birisinin doğru olması mümkündür. Bu nedenle yukarıda belirttiğimiz gibi Kusem yaklaşık olarak 4/626 yılında doğmuş olduğuna göre, Hz. Muhammed (s.a.s.) vefat ettiğinde (Rebiülevvel 11) 7 yaşında bulunmaktadır. Bu durumda onun Hz. Muhammed (s.a.s.)'in cesedini sağa sola çeviren ve mezarına inenler arasında yer alması pek mümkün görünmemektedir. Böyle bir kanaat onun Hz. Peygamber'e yakınlığından kaynaklanmış olabilir.

Yine amcasının oğlu Hz. Ali, kardeşleri Abdullah ve Ubeydullah ile birlikte onun, babası Abbas'ın cenazesini yıkayan ve mezarına inenler arasında yer aldığı nakledilmektedir¹³. Abbas b. Abdülmuttalib 32/653 yılında vefat ettiğine göre¹⁴, bu dönemde yaklaşık 28 yaşında bulunan Kusem'in, mezara inenler arasında bulunması mümkündür.

Nevevî, bazı kimselerin Kusem'i tâbiinden zannettiğini belirtmektedir. Onun da belirttiği gibi bu doğru değildir. Kusem, en son sahabidir. Belâzûrî en son sahabînin Kusem'in kardeşi Temmâm, İbn Hişâm ise, Muğîre b. Şu'be olduğu yönünde bir rivayet nakletmektedir¹⁵. Fakat her halukarda onun bir sahabî olduğu kaynakların verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır.

2. Valiliği ve Hac Emirliği

Kusem b. Abbas, Hz. Ali'yi çok sever ve onu kendine tercih ederdi. Kusem'e "sizler dururken, neden Ali halife oldu?" diye sorulunca, onun bu işe daha layık bulunduğu ve babası Abbas'tan daha önce İslâm dinini

10. Buhârî, *es-Târîhu'l-Kebîr*, Beyrut, trz., VII, 194; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 205; Ömer en-Neseî, 529; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, III, 219.

11. Belâzûrî, *Ensâbu'l-Evrâf*, I, 569, 577; İbn Hişâm, *es-Siyretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulfazîl es-Şiblî, Beyrut, trz., IV, 312 vd.; Taberî, III, 211 vdd.; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, Kahire, 1358, I, 61; İbn Sa'd, II, 291.

12. El-Kurtubî el-Mâlikî, *el-İstîlab*, Beyrut, trz., III, 262.

13. Belâzûrî, *Ensâbu'l-Evrâf*, III, 22; İbn Sa'd, IV, 33; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, Beyrut, 1965, II, 332.

14. Taberî, IV, 307.

15. Belâzûrî, *Ensâbu'l-Evrâf*, I, 578; İbn Hişâm, IV, 315; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, III, 218, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, VIII, 362; Nevevî, I:2/59.

kabul ettiği cevabını verirdi. Hatta Kusem, Resulullah (s.a.s.)'in yanında onun, babası Abbas'ın sahip olamadığı önemli bir konuma sahip bulunduğunu belirtmiştir¹⁶. Kusem ile Hz. Ali arasındaki bu samimi ilişki onun hilafeti döneminde çok belirgin biçimde görülmektedir.

Hz. Ali, 36/656 yılında Kusem'i Medine valisi tayin etmiştir¹⁷. O bu sırada 32 yaşlarında bulunmaktadır. İbn Hacer, Hz. Ali'nin şehadetine kadar Kusem'in Medine valisi olarak görev yaptığı yönünde bir rivayet nakletmektedir. Fakat onun da belirttiği gibi, bu rivayet zayıftır¹⁸.

Kusem çok kısa bir süre, belki bir iki ay kadar Medine valiliği yaptıktan sonra, Hz. Ali tarafından aynı yıl Ebû Katâde el-Ensârî'nin yerine Mekke valisi atanmıştır. Bu atama işlemi Hz. Ali'nin Cemel Vak'ası öncesinde Hz. Âişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ın Hz. Osman (r.a.)'ın kanını talep etmek için Basra'da bir eylem girişiminde bulunduğu sırada gerçekleşmiştir¹⁹. Hem bu hadise, hem de Abdullah b. Âmir'in Mekke'de etkinlik kazanması Ebû Katâde el-Ensârî döneminde meydana gelmişti. Bu nedenle Hz. Ali, Ebû Katâde'yi azlederek yerine Kusem b. Abbas'ı atamıştır²⁰. Kusem'in, Taif'in de bağlı bulunduğu, Mekke valiliği Muaviye tarafından 42/662 yılında buraya Halid b. el-Âs'ın tayin edilmesine kadar devam etmiştir²¹. Bu sırada o, 38 yaşlarında idi.

Hz. Ali, Kusem'i Mekke valisi tayin ettiğinde ona bir mektup yazmıştı. Bu mektupta o, Kusem'den hac emirliği yapmasını, Allah'ın geçmiş kavimleri nasıl cezalandırdığını halka hatırlatmasını, gece-gündüz onların meselelerini halletmek için vazifesine devam etmesini, herhangi bir konuda görtlü soranlara cevap vermesini, bilgidен yoksun olan Mekkelileri aydınlatmasını, "İster mukîm, ister misafir hacı olsun, bütün insanlar için onu eîit kıldık."²² ayetinden dolayı, şehrin sakinlerinden vergi almamasını istemektedir²³.

16. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, IV, 392.

17. Taberî, IV, 445; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, III, 204, 222; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk. Muhammed Rif'at Fethullah ve İbrahim Mustafa, Kahire, 1975, XX, 26; Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, IV, 288; Nevevî, I:2/59; İbn Hazm el-Endelîsî, 18.

18. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 362.

19. Taberî, IV, 455; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, III, 222; Nüveyrî, XX, 42.

20. Abdülhalik Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, Ankara, 1991, 58.

21. Taberî, V, 92, 132, 155, 172; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, III, 350, 374, 378, 398; Belâzürî, *Ensâbu'l-Egrâf*, III, 65; Halîfe b. Hayyat, *Târîh*, Beyrut, 1993, 152; Ya'kûbî, *Târîh*, Beyrut, 1992, II, 179; El-Kurtubî el-Mâlikî, III, 363 vd.

22. Hacc Sûresi, 25.

23. Omer en-Neseff, 531.

Kusem b. Abbas'ın hac emirliği yapıp yapmadığı veya yaptıysa bunun hangi yıllarda gerçekleştiği konusu ile ilgili bilgiler kaynaklarımızda bir hayli karışık vaziyettedir. Muhammed b. Habîb, Kusem'in 38/659 yılında hac emirliği yaptığı hakkında zayıf kabul ettiği sadece bir rivayet nakletmektedir²⁴. Bu durumda ona göre, sözkonusu yılda dahi Kusem'in hac emirliği yapmış olma ihtimali zayıftır. Ya'kûbî ise, Kusem b. Abbas'ın 37/658 yılında hac emirliği yaptığını, 38/659 yılında ise bu görevi Ubeydullah b. Abbas'ın yürüttüğünü kaydetmektedir²⁵. Bunların dışındaki kaynakların önemli kısmı, Kusem'in 38/659 yılında hac emirliği yaptığını vurgulamaktadır²⁶.

Belâzûrî'ye gelince o, Kusem'in Hz. Ali tarafından 39/660 yılında hac emirliğine tayin edildiğini nakletmektedir²⁷. Fakat onun naklettiği bu rivayet, yukarıda kaydettiklerimizden farklı gözükmemekte ve Kusem'in ikinci defa hac emiri olarak atandığı ihtimali ortaya çıkmaktadır. Belâzûrî, Kusem'in bu tayinini, Muaviye'nin Yezid b. Şecere er-Rehâvî'yi Şam'dan hac emiri olarak ve kendi adına biat alması için göndermesi ile ilişkilendirmektedir. Bu rivayete göre Kusem, Mekke'de hac için biraraya toplanmış olan halkı Muaviye'nin gönderdiği Yezid'e karşı mücadeleye davet etmiştir. Halkın bu davete iltifat etmediğini gören Kusem, hac emirliğinden çekilip yalnız başına ibadetini yapmıştır. Halk ise, Kusem'in yerine Şeybe b. Osman b. Talha el-Abderî'yi seçerek ibadetini tamamlamıştır. Belâzûrî'nin bu rivayeti kendisinden naklettiği Hişam b. el-Kelbî, bu yılki hac emirinin Abbas'ın oğullarından Ubeydullah, Ma'bed veya Temmam olduğunu iddia edenlerin hepsinin yanıldığını savunmaktadır²⁸.

Taberî ve İbnü'l-Esir de 39/660 yılında²⁹ Muaviye tarafından Yezid'in Mekke'ye gönderildiğini teyit etmektedir. Fakat bu müellifler, Kusem b. Abbas'ın o yıl hac emiri olduğunu zayıf bir rivayet olarak kaydetmektedir. Hatta İbnü'l-Esir, hac emirliği ile ilişkilendirmeksizin Mekke'de, Kusem b. Abbas ve Yezid b. Şecere er-Rehâvî arasında geçen olayı detaylı bir biçimde anlatmaktadır. Buna göre Muaviye, taraftarlarından Yezid b. Şecere'yi yanına çağırarak ona şöyle dedi: "*Halka hac emirliği yapman ve Mekke'de benim adıma biat alıp Ali'nin valisini oradan kovman için seni bu şehre göndermek istiyorum.*" Yezid onun bu teklifini

24. Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, Beyrut, trz. 17.

25. Ya'kûbî, II, 213.

26. Bkz. Halife b. Hayyat, *Târîh*, 149; Taberî, V, 132; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî'l-Târîh*, III, 374; Mes'ûdî, *Murâcu'z-Zeheb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, trz., IV, 397.

27. Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eyrâf*, III, 65.

28. Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eyrâf*, III, 65 vd.

29. Mes'ûdî, bu hadiseyi 37 yılında vuku bulmuş gibi nakletmektedir. Bkz. Mes'ûdî, IV, 397.

kabul etti ve üçbin süvariyle Mekke'ye doğru yola çıktı. Bu sırada Hz. Ali'nin Mekke Valisi Kusem b. Abbas, Muaviye'nin planladığı olayı haber alıp halka bir konuşma yaptı. O bu konuşmasında; Şamlıların şehre doğru yürüyüşe geçtiğini bildirerek, halkı onlara karşı savaşa çağırdı. Fakat Kusem'in çağrısı karşısında Şeybe b. Osman el-Abderî'nin haricindekiler sessiz kalmayı tercih etti. Bunun üzerine Kusem, şehrin dışında karargah kurmayı ve vaziyeti Hz. Ali'ye yazılı olarak bildirmeyi düşündü. Zira o, Hz. Ali'nin askeri yardım göndermesi durumunda Şamlılarla savaşmak niyetindeydi. Fakat Ebû Saïd el-Hudrî onu Mekke'yi terketme ve böyle bir yola başvurma kararından vaz geçirdi. Bu arada Şamlılar terviyeden iki gün önce (6 Zilhicce) şehre girdi; ancak hiç kimse ile mücadeleye girişmedi. Çünkü Muaviye'nin komutanı Yezid b. Şecere, onlara "bizimle savaşmadığınız ve tartışmaya girmediğiniz sürece emniyet içindediniz" diyerek güvence verdi. Yezid bu sırada Ebû Saïd el-Hudrî'yi yanına çağırarak onun aracılığıyla, Kusem'den halka imamlık yapmaktan vazgeçmesini, halktan da kendilerine bir başka imam seçmesini istedi. Kusem'in onun bu isteğine uyması üzerine, Şeybe b. Osman halka imamlık ve hac emirliği yaptı. Kusem'in gelişmeleri bildirmesi üzerine Hz. Ali, Zilhicce ayının başında Mekke'ye aralarında Reyân b. Damre el-Hanefî ve Ebu't-Tufeyl'in de bulunduğu bir askeri birlik sevkettiği. Fakat hac vazifesi tamamlanınca Yezid şehri terkettiği için, Hz. Ali'nin gönderdiği birlik Mekke'de onlarla karşılaşamadı³⁰.

Kusem b. Abbas'ın Yezid b. Şecere ile arasında böyle bir olayın geçmesi için ayrıca hac emiri olmasına gerek yoktur; çünkü o, zaten Hz. Ali tarafından tayin edilmiş olan Mekke valisidir. Yani onun Muaviye tarafından bist almak ve hac emirliği yapmak maksadıyla gönderilen Yezid'e bu denli sert tepki göstermesi için Mekke valisi olması yeterlidir. Sonuç itibariyle Belâzûrî'nin râvisi Hişam b. el-Kelbî'nin hac emiri konusunda yanılmış olabileceği kanaatine varabiliriz. Ancak İbnü'l-Esir'in geniş olarak anlattığı rivayette -bir eksiklik sözkonusu değilse- hac emirliği elinden alınan kişinin tepkisinin, hatta kimliğinin bile belirtilmemesi, dahası hac emiri ve imamın aynı kişi olduğu gibi bir ihtimalin bulunması, Hişam b. el-Kelbî'nin iddiasını teyit eder mahiyettedir. Bu nedenle 39/660 yılında hac emirliği yapan kişinin Kusem olabileceği ihtimali kuvvet kazanmaktadır.

Ya'kûbî, Hz. Ali'nin katili Haricî Abdurrahman b. Mülcem'i yakalayan kişinin Kusem b. Abbas olduğunu nakletmektedir³¹. Fakat Mes'ûdî ve Nüveyrî katilin yakalanmasından bahsederken Kusem'in adından hiç söz etmemektedir. Onun rivayetine göre, Hemedanlı birisi İbn Mülcem'in

30. Taberî, V, 136; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, III, 377 vdd.

31. Ya'kûbî, II, 212.

ayağına vurup onu tökezletmiş, Mugîre b. Hakem b. Haris b. Nevfel³² ise suratına bir tokat atıp onu yere yıkmış ve Hz. Hasan'a götürmüştür³³. Kusem b. Abbas'ın, bu dönemde Mekke valisi olarak görev yapması nedeniyle, Küfe'de vuku bulan bu olaya şahit olma ihtimali oldukça zayıftır.

3. Maveraünnehr Seferine Katılması ve Ölümü

Muaviye döneminde ise Kusem, 56/676 yılında Said b. Osman kumandasındaki bir ordu ile Maveraünnehr'e yapılan sefere katılmıştır³⁴. Emevi yönetimi ile arası iyi olmadığı için bu seferde ancak bir asker olarak yer alabilmiştir. Çünkü o, hilafet mücadelesinde Muaviye'nin karşısında Hz. Ali'nin tarafını tutmuş, hatta onun valisi olarak Mekke'de görev yapmıştı. Said b. Osman, Emevilerden olmakla birlikte, ordusu içinde yer alan Kusem'e son derece izzet ve ikramda bulunup onu yanından ayırmamıştır³⁵.

Son derece mütevazî ve hakkına rıza gösteren bir insan olan Kusem, Hz. Peygamber (s.a.s.)'e yakınlığı nedeniyle kendisini diğer insanlardan ayrıcalıklı görmemiştir. Nitekim bir rivayete göre; Said b. Osman ona "elde edilen ganimetlerden size bin pay mı verilecek?" diye sorunca, "hayır beş pay" şeklinde karşılık vermiştir. Arkasından da "önce diğer insanların hisselerini verin, daha sonra benimkini düşünürüz" demiştir³⁶. Böylece o, kanaatkârlığını ve olgunluğunu gayet net bir biçimde ortaya koymuştur.

Yukarıdaki bilgiyi Narşahî sayılar bakımından farklı nakletmektedir. Ona göre, Said Buhâra'ya varınca Kusem'e izzet ve ikramda bulundu, sonra da "herkese birer pay, size ise bin pay vereceğim" dedi. Bunun üzerine o, "şeriatla olduğu gibi, herkese ne kadarsa, bana da o kadar" şeklinde ikazda bulundu³⁷. Belâzûrî'ye göre ise, Said'in "sana yüz veya bin pay vereyim" teklifine Kusem, "bir hisse bana, bir (veya iki) hisse de atıma ver" şeklinde karşılık vermiştir³⁸. Rivayetler farklı da olsa, onun ne denli peygamber ahlâkı ile ahlaklandığı ve çevresindeki insanlardan kendisini farklı değerlendirmedeği açıkça görülmektedir.

32. Mes'ûdî, sözkonusu ismi Mugîre b. Nevfel olarak kaydetmektedir. Bkz. Mes'ûdî, II, 424.

33. Mes'ûdî, II, 424; Nüveyrî, XX, 209 vd.

34. Zehabî, *Siyer-i A'lâmü'n-Nübela*, III, 441; Ya'kübi, II, 237.

35. Ömer en-Nesebî, 529.

36. Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 288.

37. Narşahî, *Târîhu Buhârâ*, thk. Emin Abdülmecid Bedevî, Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Mısır, trz, 64 vd.

38. Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldân*, terc. Mustafa Fayda, Ankara, 1987, 599; *Ensûbu'l-Eşraf*, thk. Abdülaziz ed-Dürl, Mısır, 1978, III, 66.

Bu güzide şahsın öldüğü yer ve zaman konusunda kaynaklar muhtelif bilgiler vermektedir. Bu bağlamda Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin *et-Târîhu's-Sağîr* adlı eserinin bir yerinde, Kusem b. Abbas'ın 37/657 yılında Büsr b. Ebî Ertât tarafından Yemen'de öldürüldüğü belirtilmektedir. Fakat aynı eserin bir başka yerinde, Muaviye döneminde (41-60/661-680) Semerkand'da öldüğü kaydedilmektedir³⁹. Aşağıda görüleceği gibi diğer kaynaklarda yer alan bilgilerden ve kendi içinde düştüğü çelişkiden Büsr tarafından öldürülmesi ile ilgili bilginin bir istinsah hatası olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu eserin tahkikini yapan Mahmud İbrahim Zâйд dipnotta Büsr b. Ebî Ertât tarafından Yemen'de öldürülen kimsenin Ubeydullah b. Abbas'ın oğlu Kusem olduğunu belirtmektedir⁴⁰. Nitekim Taberî de bu olayı 40/660 yılı hadiseleri içinde kaydetmekte ve Büsr'ün öldürdüğü çocuğun Ubeydullah'ın oğlu Kusem olduğunu nakletmektedir⁴¹.

Bir kısım kaynaklar Buhâra'nın fethini müteakip Kusem'in Said b. Osman'dan ayrılarak Merv'e döndüğünü ve orada öldüğünü belirtmekte; onun na'shının Ebû Humra mahallesinde bulunan mezarlığa defnedildiğini söylemektedir. Diğer bir kısmı ise Said'le beraber sefere devam edip 57/677 yılında Semerkand'da veya buranın fethinden sonra Uşruşana'ya doğru ilerlerken Sîrkes denilen yerde şehid düştüğünü kaydetmektedir⁴². İşin zor tarafı bu rivayetlerin her iki grubu da önemli isimler tarafından rivayet edilmektedir. Bu nedenle onlar arasında birini tercih etmek oldukça zor görünmektedir. Rivayete göre, bunlardan Hamdûye b. el-Hattâb, Selmûye Ebû Salih, Yahyâ b. Maîn, Abdullah b. el-Mübârek, Abdülaziz b. Ebî Rezme, Ahmed b. Saïd b. Ma'dân onun Merv'de öldüğü ve burada defnedildiği kanaatindedir. Sâlih b. Muhammed el-Bağdâdî, Ebû Recâ, Muhammed b. İsmail el-Buhârî⁴³, Ahmed b. Seyyâr, Muhammed b. Eslem el-Kâdî, Muhammed b. Abdurrahman ed-Değûlî, Ebû İbrahim el-Bâb Kissî ve Mus'ab b. Abdullah ise onun Semerkand'da şehit edildiği ve burada toprağa verildiği görüşündedir. Hatta kardeşi Abdullah'ın "doğduğu yerle öldüğü yer birbirinden ne kadar uzak! Mekke'de doğdu,

39. Bkz. Buhârî, *et-Târîhu's-Sağîr*, thk. Mahmud İbrahim Zâйд, Kahire, 1976, I, 86, 142.

40. Bkz. Buhârî, *et-Târîhu's-Sağîr*, I, 86, not. 1.

41. Taberî, V, 140.

42. Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, 27; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VII, 194; Muhammed b. Habîb, 107; İbn Kuteybe, 122; İbnü'l-İmad, I, 61; İbn Hibbân, *Kitâbu Meşâhîri Ulemâi'l-Emsâr*, Wiesbaden, 1959, 9 vd., 61; Nevevî, I:2/59; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, III, 218 vd., *Tehzîbü'l-Tehzîb*, VIII, 362; Narşahî, 65; Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldân*, 599; *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 66; Ömer en-Nesevî, 529; İbn Sa'd, IV, 6; Hallîfe b. Hayyât, *Kitâbu'l-Tabakât*, 404; İbn Hazem el-Endelüsî, 18; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, III, 512; İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, Haydarabad, trz., III, 337; Zehebî, *Siyer-i A'lâmî'n-Nübeld*, III, 442.

43. Buhârî, bu konuyla ilgili rivayeti *يقال* "deniliyor" ifadesiyle nakletmektedir. Bkz. Buhârî, *et-Târîhu's-Sağîr*, I, 142.

fakat Semerkand'da öldü." diyerek onun haline üzüldüğü rivayet edilmektedir. Yine tefsir müellifi Ebû Salih'in: "biz hiç bir ananın çocuklarının kabirlerini, Abbas'ın Ümmü'l-Fadl'dan olan çocuklarının kabirleri kadar birbirinden uzak görmedik. Fadl Şam'da, Abdullah Tâif'de, Ubeydullah Medîne'de, Kusem Semerkand'da, Ma'bed ise Afrika'da öldü." dediği belirtilmektedir⁴⁴.

Kusem'in mezarının Semerkand'da bulunduğu kanaatine sahip olanlardan biri de İbn Batûtâ'dır. O kendi döneminde (1304-1369) mezarın bulunduğu yerden, özelliklerinden ve çevresinde yapılan törenlerden bahsetmektedir. Buna göre, Kusem b. Abbas'ın kabri Semerkand'ın girişindedir. Bu zat, şehrin alınışı sırasında şehit olmuştur. Şehir halkı her pazar-tesi ve cuma gecesi onun kabrini ziyaret eder. Tatarlar da burayı ziyarete gelerek öküz, koyun ve para gibi adaklarda bulunur. Bu adakların hepsi gelen gidene ve orada bulunan zâviye ile kabrin bakıcılarının ihtiyaçlarına harcanır.

İbn Batûtâ'nın tasvirine göre, kabrin üstünde dört ayaklı bir kubbe bulunur. Her ayak iki mermer sütun üzerine oturtulmuş olup, bu sütunların kimi yeşil, kimi siyah, kimi beyaz, kimisi de kırmızıdır. Kubbenin içi altın yaldızlı mermerlerle süslenmiştir. Çatısı ise kurşunla kaplanmıştır. Kabrin üzerinde murassa ve köşeleri gümüşle kaplı abanos tahtalar bulunmaktadır; baş tarafında ise, gümüşten yapılmış üç kandil asılmaktadır. Türbenin içi yün ve pamuk sergilerle döşenmiştir. Cıvarda akan büyük bir su, türbenin yanındaki zaviyenin içinden geçer. Suyun her iki yanı ağaçlarla kaplıdır. Zâviyede dervişlerden başka misafirler de kalır. Tatarlar müslüman olmadan önce de bu kutsal yere asla dokunmamış, bilakis gördükleri bazı alâmetlerden dolayı ondan manevi bir destek beklemiştir⁴⁵.

Bâbü'r devrinde (933-937/1526-1530) de, Ahenin kapısının dışarısında olan bu kabire hürmet devam etmiş ve "Mezârşah" (Şah'ın mezarı) adı verilmiştir⁴⁶. Barthold, buranın İslâm öncesi devirlerde yerli halk tarafından kutsal sayılan birisinin kabri iken, daha sonra Kusem'e nispet edilmiş olabileceği ihtimali üzerinde de durmaktadır⁴⁷. Yukarıdaki rivayetlerden onun mezarının Semerkand'da olduğuna işaret edenler doğru değilse, Barthold'un sözünün doğruluk ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Ancak elimizdeki bilgiler bunu sonuçlandırmak için yeterli değildir. Fakat Merv'de bulunduğu ile ilgili rivayetler Semerkand'da olduğu ile ilgili olanlar kadar tefeerruatlı değildir. Bu durum Semerkand hakkındaki rivayetin değerini biraz daha artırmaktadır.

44. Muhammed b. Habîb, 107; Ömer en-Nesefî, 528; İbn Sa'd, IV, 6.

45. İbn Batûtâ, *İbn Batuta Seyahatnamesi*, Üçdal neşriyat, İstanbul, 1983, I, 268.

46. Bâbü'r, *Baburnâme*, haz. Reşid Rahmeti Arat, Ankara, 1985, 69.

47. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1990, 96.

İbn Batûta tarafından belirtildiği gibi, 57/677'de ölen Hz. Muhammed (s.a.s.)'in amca oğlu Kusem (r.a.)'in 1350'lerde bile yöre halkından yakın ilgi görmesi dikkate şayandır. Barthold'a göre, onun mezarı Abbasi soyundan gelen akrabalarının hükümdarlığı devrinde, muhtemelen onların da desteğiyle İslâmî bir kült merkezi haline gelmiştir⁴⁸. Fakat böyle bir destek olsa bile, Kusem'e karşı gösterilen bu sevgi ve saygının Abbasilere dayatmasıyla gerçekleştiğini sanmıyoruz. Çünkü sevgi bir gönül işidir; dayatmalarla ayakta duramaz. Hz. Muhammed (s.a.s.)'in yakını olması ve kısa süren, üstelik savaş şartlarında gerçekleşen Semerkand-Buhârâ çevresindeki halkla birlikteliği, onların gönlünde taht kurması için yeterli olmuştur. Hatta bu durum asırlarca tazelik ve canlılığını korumuş ve günümüze kadar sürmüştür. Onun bu başarısının peygamber ahlakıyla ahlaklanmış olmasından kaynaklandığı inkar edilemez bir gerçektir. Bu hal maneviyatın maddiyata nasıl hükmettiğinin apaçık bir göstergesidir.

Kusem'e gösterilen ilgi ve sevgi, halkın dini bilgisinin seviyesine paralel olarak zamanla onun hakkında çeşitli efsanelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda halk arasında *Şâh-zinde* (yaşayan şah) olarak bilinen Kusem'in öldürülmediğine ve kafirlerin elinden kaçıp, mucizevî bir şekilde önünde açılan bir kayaya girdiğine, arkasından da kayanın kapandığına inanılmıştır. Günümüzde olduğu gibi, daha V./XII. asırda bazı önemli kişiler Kusem'in türbesi yanına defnedilmiş; burada bir de onun adını taşıyan bir medrese yapılmıştır⁴⁹.

4. Kültürel ve Ahlâkî Şahsiyeti

Kusem b. Abbas'ın, son zamanlarında da olsa Hz. Muhammed (s.a.s.)'in devrinde yaşamış ve sahabe'nin ileri gelenleriyle sohbet etmiş, onlardan hadis dinlemiş bir şahsiyet olduğunda şüphe yoktur. Fakat hayatının büyük bölümünü ileri gelen sahabe'nin yatağı olan Mekke'de geçirdiği için adı pek fazla ilmi literatüre girmemiştir. Etrafında pek çok tanınmış şahsiyetin yer alması onun varlık göstermesine engel olmuştur.

Kusem'in hocaları arasında babasının, Talha'nın ve ağabeyi Fadl'ın adlarını sayabiliriz. Hânî b. Hânî, Abdülmelik b. Muhammed b. Amr b. Hazm ve Ebû İshak eş-Sebî ise onun öğrencilerindendir⁵⁰.

Kusem, Rasûlüllah (s.a.s.)'den az da olsa bazı hadisler nakletmiştir. Bunlardan ikisi şöyledir: Nebî (s.a.s.) Ca'fer b. Ebî Tâlib'e şöyle dedi:

48. Barthold, 96.

49. Barthold, 96.

50. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve'l-Ta'dil*, Beyrut, 1952, VII, 145; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, VIII, 362; Zehebî, *Siyer-i A'lâmî'n-Nübeld*, III, 440.

- Allah beni peygamber olarak göndermeden (bi'set) önce sahip olduğun dört özellikten dolayı sana teşekkür ettiğini bana vahyetti. Bunlar nedir?

- Ya Rasûlallah! anam babam sana feda olsun. Allah sana benim hakkımda bunları bildirmeseydi, haberdar olamazdım. Ben herhangi bir fayda ya da zararlarını görmediğim için putlara tapmaktan hoşlanmazdım. Aklıma zarar vereceğinden içki içmeyi sevmezdim. Çünkü bana aklımlı güçlendirmek, ona zarar vermekten daha güzel gelmiştir. Bana yapılmasını istemediğim için zinadan nefret ederdim. Seviyesizce bir davranış biçimi olarak gördüğüm için yalan konuşmayı sevmezdim.

Kusem, Rasûlullah (s.a.s.)'dan yine şöyle bir hadis rivayet etmektedir: "Fazilet ve iyiliği Allah'ın kullarından merhametlilerde arayın ki, onların himayesi altında yaşayabilesiniz."⁵¹ Kusem'in rivayet ettiği hadislerden hiçbiri *Kütübü Sitte* içinde yer almamıştır⁵².

Kusem b. Abbas'ın siyasi yönden fazla etkin olamayışının arkasında da bazı nedenler yatmaktadır. Bunlardan biri Kusem'in, Hz. Muhammed (s.a.s.) ve ilk üç halife döneminde çocukluk ve gençlik yıllarını yaşamış olmasıdır. O, Hz. Ali'nin hilafet yıllarında ancak valilik görevi alabilmiş, fakat bu dönemde de karışıklık ve isyanlar dolayısıyla kendini ispatlayabilme fırsatı bulamamıştır. Çünkü Mekke gibi siyasi mücadelenin dışında tutulan bir yerde valilik yapmıştır. Nitekim Hz. Âişe, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam gibi siyasi mücadeleye katılmak isteyenler Harem hudutları içinde yer alan Mekke'nin dışına çıkmıştır. Muaviye'nin hilafet yıllarında ise, kendisi Hz. Ali'nin taraftarlarından olduğu için görev alamamıştır. Bu dönemde Said b. Osman'ın ordusunda sadece bir nefer olarak bulunabilmiştir. Fakat buna rağmen yüksek ahlâkı ve Hz. Muhammed (s.a.s.)'e yakınlığı nedeniyle Orta Asya halkı tarafından kendisine büyük değer ve itibar gösterilmiştir. Nebî (s.a.s.)'e çok benzeyenler arasında kaydedilen Kusem'in, son derece verâ sahibi ve faziletli bir insan olduğu hususunda kaynaklar ittifak etmiştir⁵³. Rivayete göre, o güzel koku sürünmeyi çok sever, hatta insanlar evinden mescide giderken yayılan kokudan onun geçtiğini anlardı⁵⁴. Kusem'in şahsiyet ve karakterini Ömer en-Nesefî'nin ondan naklettiği şu sözler de ortaya koymaktadır:

51. Ömer en-Nesefî, 530.

52. Zehebî, *Siyer-i A'lâmî'n-Nübelâ*, III, 441.

53. Vâkıdî, *Kütübü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Johns, Beyrut, 1989, II, 704; Belâzürî, *Ensâbu'l-Evrâf*, I, 539; Muhammed b. Habîb, 46; Ya'kûbî, II, 117; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 288, Nevevî, I:2/59; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire, 1933, VIII, 85.

54. İbn Sa'd, IV, 17; Belâzürî, *Ensâbu'l-Evrâf*, III, 65; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 438.

"Mükafatını veremeyeceğim hiçbir kimse düşünemiyorum. Ancak evinden çıkıp pekçok engeli aşarak bana ulaşan ve bana ihtiyacını arzeden ya da meclisime katılan kimsenin mükafatını vermeye gücüm yetmez."

Kusem'in yine arkadaşlık anlayışını yansıtan aşağıdaki iki beyitlik şiiri söylediği nakledilmektedir.

أخوك الذي إن أجهضتك ملمة من الدهر لم يبرح لها الدهر واجما
وليس أخوك بالذي إن تشعبت عليك أمور ظل يلجأك لانما

"Senin dostun başına bir sıkıntı gelince ona üzülen kimsedir. Yoksa senin dostun işlerin ters gittiğinde seni sürekli kınayan kişi değildir."

Kusem'in cömertliğini ortaya koyabilmek için Ömer en-Neseff şöyle bir olay nakletmektedir: Hişam b. İsam el-Kilâbî anlatıyor: "Sık sık Kusem b. Abbas b. Abdülmuttalib'in yanına gider ona bazı şiirler okurdum. Yine bir gün onun yanına gittiğimde, üzerinde yüz dinar değerinde olduğunu tahmin ettiğim işlemeli bir kaftan gördüm. Hemen antreye çekilip dört beyitlik bir şiir yazdım ve yanına girip kekleyerek konuşmaya başladım. Bunun üzerine aramızda şöyle bir konuşma geçti:

- Neden kekeliyorsun?

- Dün gece bir rüya gördüm; kafam onunla meşgul.

Kusem, gördüğüm rüyayı merak etmeye başlayınca ona aşağıdaki şiirimi okumaya başladım:

رأيت أبا جعفر في المنام كساني من العرش دراعة
ففسرت ذاك علي صاحبي فقال سيؤتي بها الساعة
من الهاشمي حليف الندي و من كفه الدهر نفاعه
ومن قال للجود لا تعصيني فقال لك السمع والطاعة

Rüyamda Ebû Ca'fer'in, yüksek makamdan bana bir kaftan giydirdiğini gördüm. Hemen arkadaşımın bu rüyayı tabir etmesini istedim. O da devrin kendisinden faydalandığı çok cömert bir Hâşimî tarafından pek ya-

kında bana bir kaftanın verileceğini söyledi. Arkadaşım, bu Hâşimî'nin cömertliğe 'bana karşı gelme' dediğinde, ondan 'baş üstüne' cevabını alan kimse olduğunu belirtti."

Hişam b. İsam sözüne devam ederek şöyle demektedir: "Kusem, şiiri okurken kaftanının yanına işaret ettiğimi görünce, onu bana verdi. Bir de ne göreyim alttan elli dinar değerinde bir de entari çıktı. Ona:

- Allah bana, senin yoksulluğunu göstermesin; rüyada entari de vardı, fakat ben unuttum.

Kusem bunun üzerine yerlere yatacak şekilde kahkaha attı. Hizmetçisine iki tane adi aba getirtip onları giydi ve kaftanla birlikte entariyi de bana verdi. Tekrar ona:

- Allah bana, senin yoksulluğunu göstermesin; rüyayı tabirin, verdiğin mükafatlardan daha hoştur.

- Ne demek bu?

- Her ne zaman bir rüya görsem, kalkıp sana tabir ettireceğim.

- Sübhanallah geceleyin rüya görüyorsun, sabahleyin kalkıp beni soyuyorsun; böyle yaparsan, ne Şam ne de Irak'ın dokumacıları sana elbise yetiştirebilir. Fakat sen illâki bu rüyayı göreceksen, onu bir yazın bir de kışın gör. Kaldı ki, sen görmezsen bile, biz senin için senede iki defa bu rüyayı görebiliriz."⁵⁵

Kusem yine bir başka sözünde şöyle demektedir: "Cömert, kendisinden birşey istendiği zaman büyüklük yaparak onu veren ve şahsiyetini ortaya koyan kimseden daha üstün olduğunu bilen kimsedir."⁵⁶

Hız. Muhammed (s.a.s.)'in amcasının oğlu Kusem b. Abbas hakkında olduğu tartışmalı olan bir şiir daha bulunmaktadır. Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî ve Belâzûrî bu şiirde sözü edilen kişinin Kusem b. Abbas b. Ubeydullah b. Abbas b. Abdülmuttalib; yani üzerinde durduğumuz Kusem'in kardeşi Ubeydullah'ın torunu olduğunu savunmaktadır. Belâzûrî, onun Halife el-Mansur döneminde (136-158/754-775) Yemâme Valisi olduğunu belirtmektedir. Fakat el-Kurtubî el-Mâlikî, el-Müberred tarafından da kaydedilen bu şiirin Kusem b. Abbas b. Abdülmuttalib; yani Hız. Muhammed (s.a.s.)'in amcasının oğlu olduğunu kaydetmektedir. Bazı kelimelerin muradifleri kullanılmış olmakla birlikte, her üç kaynaktan da yer alan şiir aynı muhtevaya sahiptir. Kusem b. Abbas'ın cömertliği konu edilen bir şiir şöyledir:

55. Ömer en-Neseffî, 531 vd.

56. Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 66.

يا ناق إن قربتني من قشم	نجوت من حل ومن رحلة
عاش لنا اليسر ومات العدم	إنك إن بلغتني غدا
نور وفي العرين منه شمم	في باعه طول وفي وجهه
فعاظها واعتاض منها «نعم»	لم يدر ما «لا» و«بلي» قد دري

“Ey deve! beni Kusem’e yaklaştırırsan, durup kalkmaktan (dönüp dolaşmaktan) kurtulursun. Yarın beni ona ulaştırırsan, bolluk içinde yaşar; kıtlıktan kurtuluruz. Çünkü o nur yüzlü yiğit burunlu eli bol bir kişidir. O ‘لا’ yı (hayır)’ı bilmez, sadece ‘بلي’ yı (kesinlikle evet)’i bilir, fakat onu da kullanmaz; yerine ‘نعم’ (evet) der.”⁵⁷

Yine Kusem b. Abbas’a ait olduğu konusunda ihtilafa düşülen ve onun cömertliğini konu alan bir başka şiir ise şudur:

والبيت يعرفه والحل والحرم	هذا الذي تعرف البطحاء وطاته
يدعوك يا قثم الخيرات يا قثم	كم صارخ بك مكروب وصارخة

“Mekke yöresi onun, üzerinde dolaştığını bilir. Beytullah, harem bölgesi ve çevresi de onu tanır.

Nice sıkıntıya düşmüş erkek ve kadın sana ‘Hayır babası ey Kusem’ diye çağırır.”

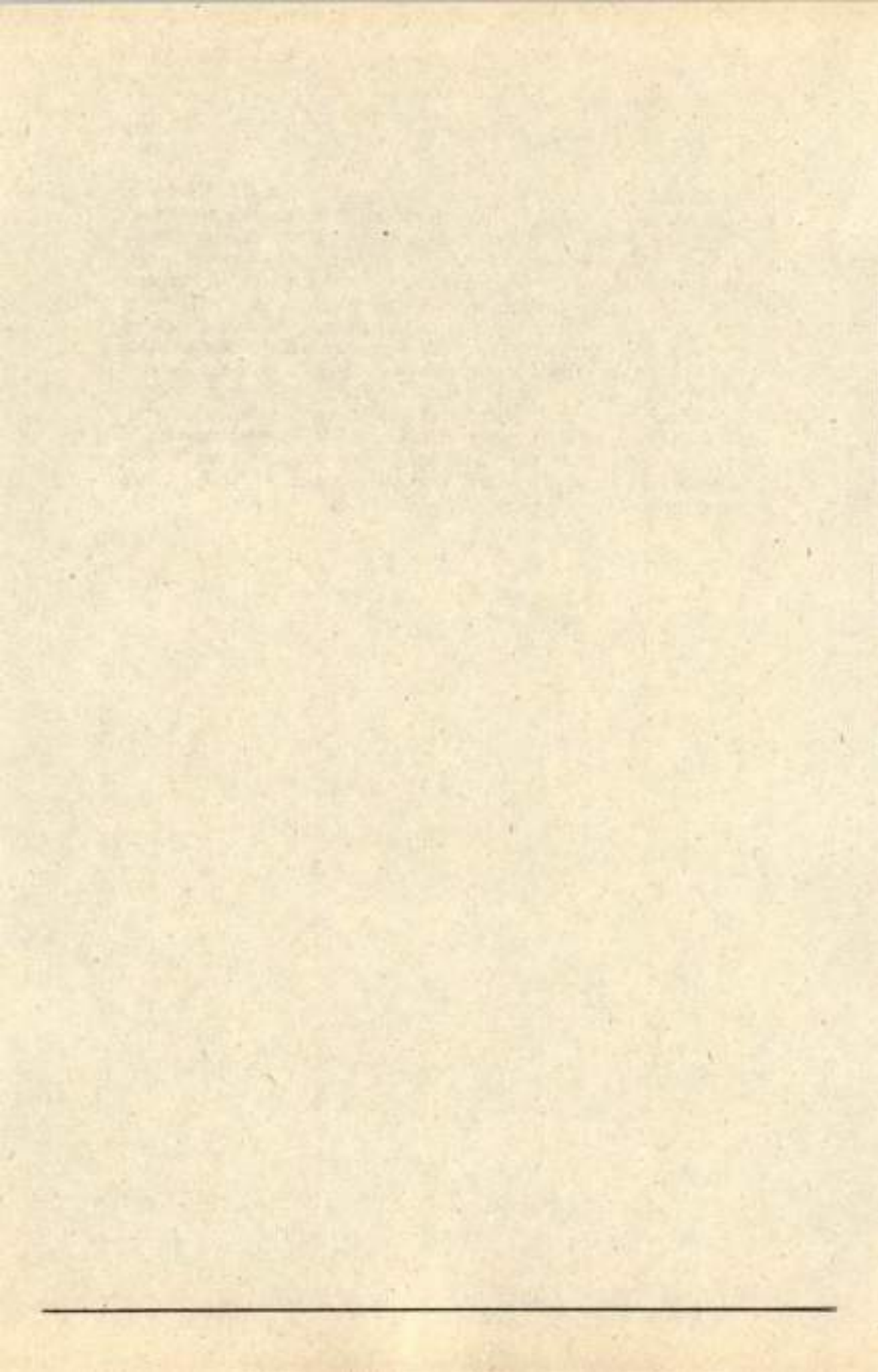
El-Kurtubî bu şiirin ilk beytinin Kusem b. Abbas hakkında söylendiği hususunda ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu beyit ikincisi ile aruz ve kafiye yönünden uyduğu için Kusem b. Abbas hakkında zannedilmiştir⁵⁸.

Her iki şiir de Kusem’in cömertliğini vurgulamak için söylenmiş olup, yukarıdaki bilgilere ters düşmemektedir. Söz konusu şiirler Kusem’e ait değilse bile, bütün bu rivayetler onun cömert bir kişiliğe sahip bulunduğunu anlamamız için yeterlidir.

57. Bkz. Mus’ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, 33; Belkürî, *Ensâbu'l-Eyraf*, III, 60 vd.; el-Kurtubî el-Mâlikî, III, 264 vd.; el-Müberred, *el-Kâmil*, thk. ve tlk. Muhammed Ahmed ed-Dâli, Beyrut, 1993, 773.

58. el-Kurtubî el-Mâlikî, III, 265 vd.

Sonuç itibariyle yaklaşık olarak 53 yaşında vefat eden Kusem b. Abbas, büyük siyasi karışıklıkların cereyan ettiği bir dönemde yaşamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in amcasının oğlu olmasına ve valilik gibi birtakım önemli görevlerde bulunmasına rağmen, siyasi sahada kendini yeterince ispatlayabilecek bir zemin bulamamıştır. Yine Kusem'in Hz. Peygamber (s.a.s.)'in sağlığında daha çok küçük bir çocuk olması ondan hadis rivayetinde bulunmasını zorlaştırmıştır. Ayrıca onun valilik yapması ve cihad merakı Hz. Peygamber (s.a.s.) ile uzun süre birlikte bulunan diğer sahabilerden hadis dinleyip nakletmesini engellemiştir. Öyle ki, Muaviye ile arasının açık olması, Kusem'in cihad merakının önüne geçememiş ve onun ordusunda sıradan bir nefer olarak Maveraünnehr seferine katılabilmmiştir. Fakat onun sahip olduğu güzel ahlâk ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'e yakınlığı şöhretinin günümüze kadar ulaşmasına yetmiştir. Onun türbesi Orta Asya Türklerinin bir ziyaret merkezi olmuştur. Onların gözünde Kusem b. Abbas efsanevi bir şahsiyete dönüşmüştür.



TAHİRÜ'L-MEVLEVÎ'NİN "HALLÂC-I MANSÛR'A DÂİR" RİSALESİ

Zülfikar GÜNGÖR*

Hâllac-ı Mansûr, İslam Tasavvuf Tarihi'nin en meşhur ve etkisi en yaygın olan simalarından biridir. Bilindiği gibi o, mutasavvıflarca bir şatahat¹ mahsülü kabul edilen "Ene'l-Hak" sözünü söylediği gerekçesiyle öldürülmüştür.

Yaşadığı dönem mutasavvıfları üzerinde etkisi olmakla birlikte; onun asıl tesiri, ölümü sonrası belirginleşmeye başlamış ve halen de çok değişik coğrafyalarda yaşayan insanlar üzerinde görülmeye devam etmektedir². Fikirlerini savunanlar tarafından, uydurma bir tarikat silsilesi ile ona izafeten Hallâciyye³ adıyla bir tarikatın kurulmuş olması, kanaatimizce bu mutasavvıfın tasavvuf tarihimizde önemli bir yer edindiğinin açık göstergesidir.

Hallâc-ı Mansûr, Türk Edebiyatı'nda da etkisi çok olan bir mutasavvıftır. Gerek halk, gerekse divan şairlerimizin birçoğu onun fikirlerini savunmuş ve şiirlerinde onunla ilgili kavramlara yer vermiştir. Hatta bazı şairlerimiz onun hayatını ve fikirlerini işleyen manzumeler nazmetmişler ve böylece edebiyatımızda "Mansûr-nâme" adı verilen bir tür doğmuştur. Bu türe ait bir eseri yayımlayan Mustafa Tatçı konuyla ilgili şu bilgileri vermektedir:

- * Türk-İslam edebiyatı Araştırma Görevlisi.
1. Şatahat: Arapça, hareket, kıpırdama vs. gibi anlamları olan bir kelime. Konuşmada şatahat, konuşurken ölçüyü kaçırmayı ifade eder. Aşırı tecelli ve feyz gelen velilerden, bir takım şeriata uymaz gibi görünen sözler zuhur eder. Dıştan bakınca, bu sözlerin hiçbir manası yokmuş gibi görülür. Ancak, sôfinin ruhânî yükselişte ulaştığı farklı varlık alanı açısından, o sözler ele alınınca, anlaşılabilirlik durumu ortadan kalkar. Kanaatimizce, bir insan olan Hallâc'ın "Ene'l-Hak" sözünden önce, kuru bir ağaç kökütün "İnnî ena'l-lah" (Ben Allah'ım) diye (Kasas/30) dile gelip, insan gibi konuşup seslenmesini anlamaya çalışmak gerek...⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1977, 660.
 2. Hallâc-ı Mansûr'un değişik kültür ve inanç mensupları üzerindeki etkileri için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitabü't-Tavâsîn*, İstanbul 1976, 48-54 Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *TDVIA*, XV, 380-381 ve Ethem Cebecioğlu, "Hallâc-ı Mansûr", *AÜİFD*, XXX, 342-343.
 3. Ethem Cebecioğlu, *age*, 321.

"Mansûr-nâme, isminden de anlaşılacağı üzere, Hallâc-ı Mansûr'un hayatı ve kerametlerini işleyen mesnevî nazım şekliyle yazılan tahkiyevî bir türdür. Kaynaklarımızda, Mansûr-nâme yazan dört ayrı şairden bahsedilmektedir:

- 1- Niyâzî (XIV-XV, y.y.)
- 2- Ahmed-i Dâî (?-1421)
- 3- Mürîdî-i Aydınî (XIV-XV, y.y.)
- 4- Niyâzî-i Mısırî (1697-1694)⁴

Bu müstakil tür dışında; halk ve divan şairlerimiz, şiirlerinde bu mutasavvıfla ilgili olarak; 'Ene'l-Hak', 'dâra çekilmek', 'ber-dâr olmak', 'aşk şehidi' vs. kavramlara da yer vermişlerdir. Bunlarla ilgili olarak Divânlar tarandığında çok sayıda örnek⁵ bulmak mümkün olacaktır. Ancak Hallâc'ın edebiyatımız üzerindeki tesiri başı başına bir araştırma konusu olduğu için, burada bununla ilgili örneklerle yervermemenin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

Bu çalışmada, kendisiyle ilgili müstakil çok sayıda inceleme⁶ yapılan Hallâc-ı Mansûr hakkında Osmanlıca yazılan bir risaleyi yayınlamak, bu şahısla ilgili araştırma yapanların istifadesine sunmayı düşünmekteyiz. Risalenin metnine geçmeden önce yazarı hakkında bilgi vermenin de uygun olacağı kanaatindeyiz.

1. Risalenin Yazarı Tahirü'l-Mevlevî (1877-1951)

Tahirü'l-Mevlevî, 1877-1951 yılları arasında yaşamış; dinî, tasavvufî eserler yazmış bir ilim adamı, şâir ve mutasavvıfımızdır. İstanbul'da doğmuş, burada yetişmiş ve bu şehirde hizmetlerini yapmıştır. Babası hademe-i hasa başçavuşu Hacı Safvet Bey, annesi Sultan Abdülaziz'in cariyelerinden Emine Emsal Hanımdır.

Tahirü'l-Mevlevî'nin yetişmesi üzerinde aile çevresinin büyük etkisi olmuştur. Örgün eğitimini Ömer Efendi Sıbyan Mektebi, Gülhane Askerî Rüşdiyesi ve Menşe-i Küttâb-ı Askerî okullarında tamamlamıştır. Ancak o, bu eğitimle yetinmemiş ve kendini yetiştirmek üzere, Filibeli Mehmet Rasim Efendi, Galata Mevlevî-hânesi Şeyhi Esad Dede Efendi, Şeyh Mustafa Tunusî ve Mehmet Akif Ersoy gibi zamanının ilim adamı ve mutasavvıflarından özel dersler almıştır.

4. Niyâzî, *Mansûr-nâme*, (Haz. Dr. Mustafa Tatçı), MEB, İstanbul 1994, 75.
5. Konuyla ilgili bazı örnekler için bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1989, I, 395-396 ve Mustafa Tatçı'nın Niyâzî'nin *Mansûr-nâme*'sinin metni öncesinde yer alan incelemesi, 58-73.
6. Hallâc-ı Mansur ve eserleri ile ilgili yapılan incelemeler için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *a.g.e.*, 56-59 Süleyman Uludağ, *agm*, 380-381.

O bu yoğun öğrenme faaliyeti neticesinde; Arapça, Farsça gibi dilleri tercüme yapabilecek derecede ilerletmiştir. Ayrıca **Mesnevî-i Şerif**, **Futuhât-ı Mekkiye** ve **Zevzenî** (Muallaka-ı Seb'a Şerhi) gibi önemli eserleri bu özel derslerde okumuştur.

Tahirü'l-Mevlevî 1.6.1308 / 13.6.1892 tarihinde Harbiye Nezâreti'nde memuriyet hayatına atılmış daha sonra, Orman ve Meadin Nezâreti'nde değişik kademelerde çalışmıştır. O, 1319/1903 tarihinden itibaren yaklaşık kırk yıl, Burhan-ı Terakkî, Rehnümâ-yı Füyûzât, Darü'ş-Şafaka, İstanbul İmam Hatip Okulu, Maltepe ve Kuleli Askerî lisesi gibi okullar ile Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye medreselerinde inşâd, hitâbet, edebiyat, kitâbet-i resmîyye, İslam tarihi muallim ve müderrisliklerinde bulunmuştur.

Muallim ve müderrisliğinin yanısıra basın hayatı ile de ilgilenen müellif; **Resimli Gazete**, **Rehber-i Vatan**, **Mahfil** dergi ve gazetelerini çıkarmış ve **Mekteb**, **Beyânü'l-Hak**, **Sırat-ı Müstakim**, **Sebilü'r-Reşâd**, **Bilgi Yurdu**, **İslam Yolu** gibi dergilerde edebî, tarihî ve tasavvufî içerikli çok sayıda makalesi yayımlanmıştır. Makalelerinden başka, çok sayıda tercüme ve telif eser de yazar Tahirü'l-Mevlevî'nin, tesbitimize göre 40 adet matbu, 49 adet de yazma kitabı mevcuttur⁷.

Aynı zamanda bir Mesnevî şârihi ve Mesnevî-han olan yazarın tasavvufî alakası küçük yaşta başlamıştır. **Mesnevî** dersleri aldığı Esad Dede Efendi'nin teşviki sonucu onyediy yaşında Yeni Kapı Mevlevî-hânesi Şeyhi Mehmet Celaleddin Efendiye intisapla Mevlevî tarikatına girmiştir. İntisabından yaklaşık bir yıl sonra çile'ye girerek 1001 günlük Mevlevî çilesini tamamlayan yazar, Dede ünvanını almış ve 1923 yılından itibaren vefat senesi olan 1951'e kadar değişik fasılalarla Fatih, Süleymaniye, Laleli camilerinde **Mesnevî** dersleri takrir etmiştir. Yazarın en önemli eseri sayılan **Şerh-i Mesnevî** bu camilerde verilen dersler sonucunda meydana gelmiştir.

Tasavvufî kişiliğinin yanısıra, şair ve edebiyatçı da olan müellifin biri Farsça olmak üzere iki adet divançe ve iki tane de divanı vardır. O, divan şiirinin revaçta olmadığı bir dönemde, divan edebiyatı geleneğine uygun şiirler nazmetmiş ve şiirlerinde sade bir dil kullanmıştır.

Tahirü'l-Mevlevî'nin eserlerini bir tasnife tabi tutmak gerekirse şunu söylememiz mümkündür: Onun eserleri; dinî, edebî, tarihî, tasavvufî biyografiler, edebî metin şerhleri, İslam ve Edebiyat tarihimize ait inceleme ve ders kitaplarından oluşmaktadır.

7. Müellifin makalelerinin listesi ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zülfiyâr Güngör, **Tahirü'l-Mevlevî (Olgun) Hayatı, Eserleri ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri**, Ankara 1994, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 111-232.

O eserlerinden bazısını, inandığı değer ve itimat ettiği şahısları müdafaa amacıyla kaleme almıştır. **Mesnevî'nin Eski ve Yeni Muterizleri**, İstanbul 1946, **Mesnevî'nin Muterizine İkinci Cevap**, İstanbul 1947, adlı kitapları ile "Mevlana'yı Zındıklıkla İtham Edene Bir Cevap", **İslam Yolu**, S. 69, 8 Rebiül'-Ahir 1369/26 Ocak 1950, s.1-4; "Edeb Yahü: Mu-hiddin-i Arabî'ye Kafir Diyen Bir Vaize Cevap", **İslam Yolu**, S. 70, 15 Rebiül'-Ahir 1369/2 Şubat 1950, s. 1-2 vs. makaleleri onun bu nitelikteki çalışmalarına örnek teşkil etmektedir.

Tahirü'l-Mevlevî'nin bu nitelikteki çalışmalarından birisi de, bu makalede metnini vereceğimiz **Hallâc-ı Mansûr'a Dâ'ir** adlı yazma risâledir⁸.

2. "Hallâc-ı Mansûr'a Dâ'ir" Adlı Risâle

Tahirü'l-Mevlevî tarafından yazılan bu risâle büyük mutasavvıf Hallâc-ı Mansûr'la ilgili müstakil çalışmalardan birisidir. Kendisi de Mevlevî tarikatına mensup bir mutasavvıf olan müellif, bu risaleyi Hallâc hakkındaki bazı şüpheleri gidermek amacıyla, sözüne son derece itibar ettiği bir dostunun arzusu ile yazdığını ifade etmektedir (vr. la).

Risâlede öncelikle Hallâc'ın hayatı ile ilgili bilgiler verildikten sonra, onun tasavvuf ve edebiyat tarihimizde etkilediği şahıslardan örneklerle Hallâc'ın haksız yere öldürüldüğü görüşü savunulmaktadır. Ayrıca Hallâc'ın asılmasına sebep olarak gösterilen 'Ene'l-Hak' sözünün ilmi Ledünnî ve kurb (yakınlık) kavramları çerçevesinde anlaşılması gerektiği vurgulanmaktadır.

Tahirü'l-Mevlevî bu risâleyi yazarken konuyla ilgili tarihî, tasavvufî ve edebî kaynaklardan faydalanmıştır. Risâle içinde faydalandığı zikredilen başlıca kaynaklar şunlardır: İbnü'l-Verdî'nin **Tarih'i**, İbn Halikân'ın **Vefeyâtü'l-A'yân**'ı, Mevlana Câmî'nin **Nefehâtü'l-Üns**'ü, İmam Gazâlî'nin **Mışkâtü'l-Envâr**'ı, İmamü'l-Haremeyn'in **eş-Şâmil**'i, Mevlânâ'nın **Mesnevî-i Şerif**'i ve İsmâil-i Ankarâvî'nin **Minhâcu'l-Fukarâ**'sı.

Hallâc'ın edebiyatımız üzerindeki etkisine dair örneklerin de yer aldığı risâlenin kanaatimizce eksik tarafı; bu mutasavvıfın eserlerine ait bir bilginin verilmemesidir⁹. Risâlede kullanılan dil sade ve anlaşılır bir Türkçe'dir. Biz bu risâleyi yayına hazırlarken metin içinde geçen ayetlerin sure ve numaraları ile, hadislerin kaynaklarından tesbit edebildikleri-

8. Tahirü'l-Mevlevî'nin hayatı ve Şahsiyeti için bkz. Tahirü'l-Mevlevî, "Hayatım", **Dinî Tarihî Edebî Makaleler** (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi F. Sezal Türkmen Bl. 170, Zülfikar Güngör, a.g. tez, Ankara 1994.

9. Hallâc'ın eserleri ve bunlarla ilgili yapılan çalışmalar için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, a.g.e., 56-59, Süleyman Uludağ, a.g. mad., 380-381 ve Ethem Cebecioglu, a.g.m., 341-342.

mizi gösterdik. Ayrıca yine risâlede yer alan hicrî tarihlerin miladî karşılıklarını da verdik.

Bu risâlenin tek yazma nüshası İstanbul Millet Kütüphanesi Şeriyye Bölümü 1397 numarada kayıtlıdır. Risâlenin yazım tarihi ise 1 Şubat 1945'dir (vr. 2a). Bu yazma nüshanın tavsifi şöyledir:

İstanbul Millet Kütüphanesi Şeriyye Bölümü No: 1397

Cilt: Sırtı siyah bez, vişne rengi mukavva kapaklı

Yazı ve kağıt: Beyaz çizgisiz kağıtlara, siyah mürekkeple yazılmış rika

Varak sayısı: 12

Ölçüleri: 210x150 (175X115)

Satır sayısı: 15-17

Yazıldığı tarih: 1 Şubat 1945 (vr. 2a)

Müstensih: Mustafa Nuri b. Muhammed Şakir

İstinsah tarihi: 14 Şubat 1945 (vr. 12a)

3. Hallâc-ı Mansûr'a Dâir Adlı Risâlenin Metni

/1a/ **Hallâc-ı Mansûr'a Dâir**

Yazan: Tâhirü'l-Mevlevî Olgun

Sene 1364/ 1945

/2a/ **Hallâc-ı Mansûr'a Dâir**

Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm

el-Hamdü li'llâhi Rabbi'l-âlemîn ve Salla'llâhu 'alâ a'rafî'l-enbiyâi ve'l-mürselîn ve 'alâ âlihi ve sahbihi ecmaîn. Allahümme'c'al li lisâne sîdkın fi'l-âherîn ve'ntiknî bi-kelimesi'l-hakkı ve'l-yakîn. Emmâ ba'd:

Lütfunun minnetdârı ve emrinin mutâvaatkârı bulunduğum pek muhterem bir zâtn talebi üzerine şu satırları yazıyorum. Maksadım: Şehîd-i mağfûr Hüseyin el-Hallâc b. Mansûr'a dâir bildiğim kadar ma'lûmât vermek ve ba'zılarınca Veliyy-i müşârun ileyh hakkındaki şübühâtı gidermektir. Cenâb-ı Hak'dan tevfiik ve hidâyet dilerim

1 Şubat 1945

Tâhirü'l-Mevlevî Olgun

/2b/ **Hallâc-ı Mansûr Kimdi?**

Vefeyâtü'l-A'yân müellifi İbn Hallikân onun adını, künyesini, lakabını, ünvanını Ebu Muğis el-Hüseyin b. Mansur el-Hallâc ez-Zâhid el-Meşhûr diye kaydediyor. Fâris beldelerinden el-Beydâ'da (244/858) doğduğunu Vâsit-ı Irak'da yetiştiğini Cüneyd-i Bağdâdî ve emsâli sûfiyye

ricâliyle görüşdüğünü, 'Ene'l-Hak' ve 'Mâ fî cübbeti illâ'llâh'¹⁰ gibi sözler söylediği için h. 309 zi'lka'desinde (m. 921 mart) Bağdat'da i'dâm edildiğini yazıyor.

Nefehâtü'l-Üns sahibi Mevlana Câmî de onu, Hüseyin Mansûr el Hallâc el-Beydâvî 'ünvanıyla zabt ederek "Beydâ şehriden olup künyesi Ebû'l-Mugîs'dir. Üçüncü tabaka meşâyihindedir. Vâsıt-ı Irak'da bulundu. Cüneyd-i Bağdâdî, Şeyh Ebu'l-Hüseyin Nurfî ile sohbet etti. Esasen Amr b. Osmân el-Mekkî'nin müridi idi. Künyesi Hallâc değildi. Dostlarından bir hallâcın dükkanına gitmiş, dükkan sâhibini bir işe göndermiş, eliyle işaret edince oradaki pamukların çekirdekleri bir tarafa ayrılmış, saf pamuklar da /3a/ bir tarafa yığılmıştı. Bu münâsebetle ona "Hallâc" lakabı verildi" diyor. Bir de kerâmetini nakl ediyor ki bu kerâmet, **Vefeyâtü'l-A'yân**'da da kayıtlıdır.

Şurası hatırdâ bulunsun ki, Hallâc'ın ismi Hüseyin'dir. Mansûr babasının adıdır. Nitekim **Vefeyâtü'l-A'yân** onu "Hüseyin b. Mansûr" diye zabt etmiştir. Fârisî'de iki 'alem arasında bulunan "ibn" kelimesi hafz edilir ve baba oğula muzâf olmak üzere bir terkiib-i izâfî halinde kullanılır. Mesela "Hüseyin 'Ali" denir ki "Hüseyin b. 'Ali" demektir. Bu kâideye binâen Mevlânâ Câmî de onu Hüseyin Mansûr diye yazmıştır. Şu halde "Hallâc-ı Mansûr", "Hallâc b. Mansûr" demektir.

Hallâc-ı Mansûr Nasıl i'dâm Edildi?

Mansûr'un hayatı tamamıyla mazbût değildir. **Vefeyâtü'l-A'yân** müellifi onun i'dâmını şöyle anlatıyor:

"Halife Muktedir Billâh'ın veziri Hâmid b. el-Abbâs'ın meclisinde Kâdı Ebû 'Ömer ve fukahadan ba'zı kimseler bulunurken Mansûr'un bahsi geçti. Onu meclise getirdiler. Kâdı i'dâmı hakkında fetvâ verdi ve kendi eliyle bir de kağıt /3b/ yazıp imzaladı. Oradaki fakihler de kadıyı tasdik ve fetvâ kağıdını imzâ etdiler.

Mansûr onlara hitâben; "ben müslümânım, Ehl-i Sünnet mezhebindenim. Hulefâ-yı Râşidîn'i ve Aşere-i Mübeşşere'nin bakiyyesini sâ'ir ashabdan üstün bilirim, ya'ni Şîî ve Hâricî değilim. Hadîse dâ'ir kitâblarım vardır. Benim kanımı dökmek helâl olmaz, Allah'dan korkun!" dediyse de dinlemediler ve zavallıyı zindana yolladılar.

Vezir, 'ulemânın verdiği fetvâyı halifeye gönderdi. Gelen cevabda: "Madam ki 'ulemâ katline fetvâ vermiş, zâbıtâ nâzirına teslim edilsin, ibtidâ bin değnek daha vurulsun, sonra başı kesilsin!" denilmişti.

10. Bu söz Bayezid-i Bestâmî (ö. 231/845)'nindir ve anlamı; cübbemde Allah'dan başka kimse yoktur, demektir.

Vezir, zabıta me'murunu çağırttı. Halifenin emrini anlatdıktan sonra "eğer iki bin değnekle de ölmezse ellerini, ayaklarını, en nihâyet başını kesersin, cesedini de yakarsın. Sana Dicle'yi altun ve gümüş olarak akıtırım diye va'de kalkışsa bile sözüne kulak vermezsin ve işkencesini hafifletmezsin!" tenbihinde bulundu.

Hicri 309 Zi'lka'desinin 24'ncü salı günü (278 Mart 922) sabahleyin Mansûr'u zindândan /4a/ çıkarıp Bağdâd'ın "Bâbu't-Tâk" denilen mevki'ine götürdüler. Seyretmek için toplanan halkın gözü önünde yatırdılar, bin değnek vurdular. Ah bile demedi. Yalnız değnekler altı yüzü bulunca zâbita nâzırına "Beni yanına getirt, sana Kostantiniyye Fethine mu'âdil bir nasihat vereyim" dedi. Nâzır, "böyle söyleyeceğini, hatta daha yüksek va'adlerde bulunacağını bana haber vermişlerdi!" diyerek dinlemedi. Değnekler iki bin olduktan sonra ellerini, ayaklarını, daha sonra da başını kestiler. Başını dâra asıp cesedini yaktılar, külünü Dicle'ye döktüler.

Diğer eserlerde değnekler vurulup elleri, ayakları kesildikten sonra canlı olarak ipe çekildiği ve ölümünü müte'âkib yakılıp külü Dicle'ye atıldığı yazılıdır. İhtimâl ki etrafı, ya'ni elleri, ayakları kesilerek koltuklarından bağlanılmak suretiyle ve kalabalık halka göstermek emeliyle dâra çekilmiş, bir müddet seyr ettirilerek indirilip başı da kesilmiştir.

Hallâc-ı Mansûr'un İ'dâmına Tarafdar ve Aleyhdar Olanlardan Ba'zıları

Ibn Hallikân diyor ki:

"Asr-ı 'ulemâsının ekseri Mansûr'un i'dâmına fetvâ vermiş, ba'zıları da hakkında hüsn-i zan göstermişti. İbn Şüreyh, 'Hallâc için ne dersin!' su'âlîne' bu adamın hâli bence ma'lûm değildir. Onun için bir şey diyemem" cevâbını vermişti. /4b/ İmâm-ı Gazâlî de *Mışkâtü'l-Envâr* isimli kitabında Hallâc için uzun bir fasil tahsis etmiş ve onun sözleri fart-ı muhabbet ve ifrât-ı vecdden ileri gelmişti, demiştir."

Ibn Hallikân şu satırları yazdıktan sonra İmâmü'l-Haremeyn'in eş-Şâmil ünvânlı kitabındaki bir vehmini tenkîd ediyor.

İmâmü'l-Haremeyn; Cennâbî ile İbnü'l-Mukaffa' ve Hallâc'ın memleketde fesâd çıkarmak için ittifâk ettiklerini, Cennâbî'nin Ahsâ'da, İbnü'l-Mukaffa'nın Türkistân'da epeyce karışıklık çıkardıkları halde Bağdâd ahâlisinin uyanıklığı dolayısıyla Hallâc'ın muvaffak olamadığını yazmış. İbn Hallikân diyor ki: "Bu söz tarih bilenlerce doğru sayılamaz. Çünkü üçünün bir zamânda ictimâ'ı mümkün değildir. Cennâbî 301/913-914senesinde hamamda iken kölesi tarafından öldürülmüştür. İbnü'l-Mukaffa' 245/859 tarihinde katl edilmiştir. Hallâc ile Cennâbî'nin ictimâ'ı mümkün olsa bile görüşüp konuştuklarını bilmiyorum."

Mevlânâ Câmî de yazıyor ki:

Ebu'l-Abbâs-ı 'Atâ, Şiblî, Ebû Abdu'llâh-ı Hafif, Ebu'l-Abbâs-ı Süreyç gibi sûfiyye meşâyihî: "Hallâc 'ın ne demek istediğini biz ne bilelim?" diyerek i'dâmına rızâ göstermediler. Ba'zıları da ondan ayrıldılar. Fakat bu ayrılık, onu ta'n ettiklerinden değil, hâl u vakt icâbı idi. Sonradan gelen sûfiyye şeyhlerinin hepsi Hallâc'ı kabul ve hakkında hüsn-i zan etmişlerdir"

/5a/ Şeyh Ebû Sa'id b. Ebi'l-Hayr, Mansûr'un hâli çok yüksekti. Aslında onun gibi bir adam yoktu, demiştir.

Şeyhu'l-İslâm Abdu'llâh-ı Ensârî, Hallâc'ı ne red ne de kabul ederim. Çünkü şeri'at âdâbına ri'ayetde bulunmadı. Fakat onu takdîs edenleri, red eyleyenlerden ziyâde hoş görürüm, diye ihtiyâtkârlık göstermiş, şeri'at âdâbına hürmetsizlik ettiğinden o felâkete uğramış olduğunu söylemiş, lâkin 24 sa'âtde bin rek'at namâz kıldığını, hatta i'dâm edileceği günün gecesinde beş yüz rek'at edâ ettiğini haber vermiştir.

Şiblî, Hallâc'ın dediğini ben de diyorum, amma beni deliliğim kurtarıyor, onun akli onu öldürüyor, diyecek Hallâc ile hem-fikir olduğunu bildirmiştir.

Ebû Abdu'llâh-ı Hafif de ona "İmâm-ı Rabbânî" ta'bir etmiştir.

Eserlerinden ma'lûmât aldığım iki müellifden İbn Hallikân, Hallâc'ın terceme-i hâli başına "ez-Zâhid el-Meşhûr" sıfatını kondurup velâyetine kâ'il olduğunu anlattığı gibi, İmâmü'l-Haremeyn'in onun hakkındaki isnâdını tenkid etmiş, Mevlânâ Câmî de onu rahmetle yâd eyleyerek üçüncü tabaka meşâyihinden bulunduğunu bildirmiştir.

Arab müverrihlerinden bir İbnü'l-Verdî vardır ki, 'Şeyhü'l-Ekber'in eserlerini yaktık, çok şükür!', diyecek derecede bir fakihdir. Bu âdem de tarihinde diyor ki:

/5b/ "309/922 senesinde Hüseyin el-Hallâc b. Mansûr katl edildi. Bu zât, Horasân'dan Irâk'a gelmiş, oradan Mekke'ye gitmiş, bir sene Hier dâhilinde oturup bir dâm altında barınmamıştı. Her gün oruç tutar, su ve birkaç lokma ile iftâr ederdi. Sonra Bağdâd'a geldi. Halka yazın kış meyvesi verirdi. Elini uzatır, avucu para ile dolu olduğu hâlde çekerdi. Herkes yediklerini ve evlerinde yaptıklarını ve kalplerinden geçen şeyleri söylerdi.

Ba'zıları Hakk'ın ona hulûl etmiş olduğu vehmine kapıldılar. Ba'zıları, veliyyu'llâhdır, dediler. Ba'zıları da hokkabâzlık ve sihrbâzlık isnâdında bulundular.

Muktedir Billâh'ın veziri Hâmid b. el-Abbâs, onun aleyhdârlarından idi. Meclisine getirir, muhtelif şeyler sorar, fakat şer'an onu mahkûm edecek bir cevâb alamaz. Fakat öldürtmek için bahâne aramaktan vazgeçmezdi. Sonra onun bir kitabını buldu. Hallâc orada demişdi ki; hac etmek isteyen bir kimse Mekke'ye gitmek için imkân bulamasa evinin bir odasını temizlemeli, oraya kimseyi sokmamalı, hac mevsimi olunca onun etrafını tavâf etmeli ve huccâcın yaptıklarını yapmalı, sonra otuz yetim toplayıp yapabileceği en güzel bir yemeği o odada o çocuklara yedirmeli ve onlara yedişer dirhem vermeli, hac /6a/ etmiş gibi olur.

Vezir bu kitabı Kâdı Ebû Amr'ın yanında okuttu. Kâdı, Hallâc'a bunu nerede buldu? diye sordu. O da, Hasan-ı Basrî'nin **Kitâbu'l-İhlâs**'ında gördüm, cevâbını verdi. Kâdı, ey kanı helâl olan yalancı biz de o kitabı Mekke'de gördük, orada böyle bir şey yoktu, dedi.

Vezir, kâdının "kanı helâl olan" demesi üzerine buna dâ'ir fetvâ istedi. Kâdı vermemek istediye de vezirin ısrârı üzerine fetvâsını yazıp imzâladi. Orada bulunan âlimler de fetvâyı imzâ ettiler.

Hallâc, benim kanımı dökmek helâl olamaz. Ben müslümânım, Ehl-i Sünnet mezhebindenim, hadîse dâ'ir kitâplarım vardır. Kanımdan sakınıyorsunuz, dediye de dinlemediler. Vezir, fetvâyı Halife Muktedir'e gönderdi ve Hallâc'ın katli için izin istedi. O da müsâ'ade gösterdi. Bin değnek vurdular. Sonra elini, ayağını kestiler, cesedini yakıp başını astılar."

Verilen fetvânın ne kadar esâssız olduğuna dikkat buyuruldu mu? Hallâc, şöyle yapmış olan bir âdem hac etmiş, farizâ-ı hac borcundan kurtulmuş olur, dememiş; **fe yekûnü ke men hacce**, ya'ni hac etmiş gibi sevâb kazanır, demiş. Böyle demekle de hiçbir şey lâzım gelmez. Anlaşıyor ki, Kâdı Efendi, hükm-i şer'i /6b/ muhâfaza etmekten ziyâde vezirin garazına âlet olarak istediği fetvâyı yazmış.

Yine İbnü'l-Verdî diyor ki:

"Ebu'l-Abbâsî İbn-i Süreyc, ben bu âdemin hâlini bilmiyorum, hakkında bir şey diyemem, dediği gibi Gazâlî de **Mişkâtü'l-Envâr**'ında Hallâc için uzun bir fasıl açmış, ondan zuhûr eyleyen kelimâtı hüsn-i te'vil ederek şiddet-i vecdden ileri geldiğini ve **ene ehvâ ve men ehvâ** ya'ni "ben ve sevdiğim biriz", "ben oyum o bendir" demek kabilinden olduğunu söylemiştir. Şeyhu'l-Kutub Seyyid Abdü'l-Kâdir-i Geylânî de, Hallâc'ın ayağı kaymış, elinden tutup kaldıracak bulunmamıştı. Ben zamânında olsaydım onun dest-giri olurdu, buyurmuştur. Şeyh Abdü'l-Kâdir'in kelâmı da Hallâc'ın veli olduğuna delâlet eder."

Hazreti Mevlânâ **Mesnevî**' sinde:

چون قلم در دست غداری بود
لا جرم منصور بر داری بود

ya'ni "hüküm ve ifnâ kalemi, gaddâr bir kâdının elinde buldukça Mansûr dâra çekilir" diyerek onun i'dâmını bir gadr saymıştır.

17a/ Meşhûr Türk mutasavvıfı Yunus Emre (ö. 1320):
Abdü'r-Rezzâk ol dervîş yoldaş edindi beni
Hallâc-ı Mansûr ile dâra çekilen benim

diyerek kendisinin de zamânın Hallâc-ı Mansûr'u olduğunu haber vermiştir.

X/XVI. asrın âlim ve ârif şâ'irlerinden Yahyâ Nev'î
Bâr-ı ümmidûn kesüp Mansûr-veş bu bağda
Nev'tyâ ber-dâr olan ma'nide ber-hor-dâr olur

beytiyle Hallâc'ın yüksekliğine mu'tekîd bulunduğunu göstermiştir.

Yine o asrın şâ'irlerinden meşhûr Bağdatlı Rûhî:
Çün Hak diyeni eylediler zulm ile ber-dâr
Bâtil söze âgaz idelim biz dahî nâ-çâr

beytinde Hallâc'ın haksız yere ipe çekildiğine telmîh ve takrîz etmiştir.

İstânbul'un büyük şeyhlerinden İbnü'l-Vefâ, "Hallâc Ene'l-Hak demiş" diyen birine "Ene'l-Bâtil mi deseydi?" cevâb-ı zarifini vermiştir.

Mevlevî şeyhlerinden ve Mesnevî şârihlerinden İsmâ'il-i Ankaravî **Minhâcu'l-Fukarâ**'sının tecellî bahsinde "...Hazreti Eyyüb'e Sabûr ismiyle tecellî eyledi, Bu kadar sene belâyâ sabr kıldı. Ve evliyâu'llâhdan Hazreti Bâyezîd'e'Azîm şânıyla tecellî eyledi '**Sübhânî mâ a'zame şânî**' dedi¹¹. Ve İbn-i Mansûr'a vahdet-i mutlaka ile tecellî kıldı '**Ene'l-Hak**' dedi" /7b/ diyerek Hallâc'ın o sözü söylemiş olması, vahdet-i mutlaka tecellisinin eseri bulunduğunu anlatmıştır.

İsmîni şimdi hatırlayamadığım bir zât da:
Mansûr ene'l-Hak söyledi
Hakdır sözü hak söyledi

diye onun sözü ve sözü doğru olduğunu tasdik eylemiştir.

11. Bu sözün anlamı; ben kendimi tenzîh ve takdîs ederim, benim şânım ne büyüktür, demektir.

Ene'l-Hak demiş Olan Yalnız Mansûr Değildi

Türk şâ'irlerinden Nevres-i Cedîd'in şöyle bir beyti vardır:
Çeşm-i hak-bîn yok cihânda yoksa şâh u meyvesi
Her dirahatın dâr ile Mansûr şeklin gösterir

"Dünyada hakikatı gören göz yok. Yoksa her ağacın dalı ile yemişi, Mansûr ile çekildiği dâri gösterir" demek olan bu beytde hem Hallâc'ın Ene'l-Hak dediğinden dolayı asıldığına telmih, hem de o sözü yalnız ehlu'llâhın değil, ağaç dalı ile yemişine varıncaya kadar bütün mevcudâtın ma'nevî bir lisân ile söylemekte bulunduğuna işâret vardır.

Evet zerrât-ı kâ'inâtın her biri Hakk'ın sıfât u zâtına mazhar olduğu için her birinde görülen ve işitilen 'ıyân u beyânın cümlesi de Hakk'ındır. Şu hâlde /8a/ Hallâc gibi bir veliyy-i kâmilin, Ene'l-Hak demiş olması istiğrâb edilemez. Zaten bu sözü ve emsâlini söylemiş olan ondan da ibâret değildir. Kibâr-ı ehlu'llâhın heman hepsi de ya sarahaten, yahud işâreten böyle coşkunkluk göstermişlerdir. Meselâ Hazreti Mevlânâ:

ما ببغداد جهان جان انا الحق ميز ديم
 پيش ازين كين دار وكير نكته منصور بود

buyurmuşdur ki; "Bu âleimde Mansûr'un nüktesi sebebiyle zuhûr eden salb u i'dâm vuku'a gelmeden evvel biz 'âlem-i ervâh Bağdâd'ında Ene'l-Hak diyorduk" me'âlinedir. Bu me'âli Yunus Emre de;

Ezelde benim fikrim Ene'l-Hak idi zikrim
Henüz dahî doğmadan evvel Mansûr-ı Bağdâdî

beytiyle ifâde etmiştir:

Kezâ Hazreti Mevlâna;

ماين ماچون شد عدم زد موجہ ہا بحر قدم
 منصور وقتم دمبدم گويم انا الحق بر ملا

demiştir ki; "Bizim bizliğimiz, ya'ni varlığımız, yok olunca kıdem denizi dalgalandı. Ben şimdi vaktin Mansûruyum. 'Aleme karşı vakt vakt Ene'l-Hak diyorum" demekdir. Nisbeten yakın zamânların adamı olan Eşref-zâde 'Abdu'llâh er-Rûmî ki Kâdirî /8b/ şeyhlerinden olup o tarikin "Eşrefiyye" şu'besini kurmuş, tasavvufa dâ'ir mühim eserler yazmış, 874/1469-1470 tarihinde irtihâl ederek İznik'deki tekyesine gömülmüştür. Hayatında halkın mu'tekadı olan bu zâta gösterilen hürmet, vefâtından sonra

da süregelmiş ve türbesi hâlen ziyâret edilmekte bulunmuştur. Eşref-zâde hazretleri bestelenmiş ve kapanuncaya kadar tekyelerde okunmakta bulunmuş olan bir İlâhisinde demiştir ki;

*Tecellî şevki didârın beni mest eyledi hayrân
Ene'l-Hak sırrını cânâ anıñün kılmazam pinhân*

*Çürümüş tenlere bir kez eger dırsem bi-iznî kum
Yalın ayak çû baş açık duralar cümlesi 'uryân*

*Sanırlar Eşref oğluyam ne Rûmîyem ve İznîkî
Benim o dâ'imü'l-Bâkî göründüm sûretâ insân*

Dikkat buyurulmuştur ki bu İlâhî, Hallâc'ın söylediği Ene'l-Hakk'ın tafsilinden başka bir şey değildir. Öyle olduğu hâlde sûfiyye ricâlerinden hiçbiri, bunu söylediği için Eşref-zâde velî değildir, demediği gibi zâhir 'ulemâsı da onu tekfir ve i'dâma kalkışmamıştır. Vâkı'a bu ve emsâli sözler, zâhirî ma'lûmâta tevâfuk etmez. Çünkü lisânu'l-hâldir. Hâl dili ise kıl u kâl ve sur'atı intikâl ile anlaşılabilir. Bir hadis-i şerîfde;

ان من العلم كهينة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا
نطقوا به لا ينكره الا اهل الغرة

ya'ni "ilmin bir nev'i vardır ki saklı eşya gibidir. Onu 'âlim-i bi'llâh olanlardan başkası bilmez. 'Âlim-i bi'llâh /9a/ olanlar da ondan bahs edince gâflet ehli bulunanlar inkâr ederler."¹² İşte Hallâc ve emsâlinin hâli ve onların hâllerine tercemân olan akvâli ancak böyle bir 'ilm ile idrâk olunabilir. Yoksa (قال) aslı (قَوْلٌ) 'nün aslı (يَقُولُ) olduğunu, sonra i'lâl edilerek (قَالَ وَ يَقُولُ) şeklini aldığı öğretene sarf 'ilmi ve emsâli ma'lûmât ile anlaşılabilir.

'İlmin Nev'ileri ve 'İlm-i Ledünnî

'İlmi; şer'î, aklî, vicdânî ve ledünnî isimleriyle topluca dörde ayrılmışlardır. Tefsîr, hadis, fıkıh, ferâ'iz gibi Kitâb ve Sünnet'den alınan 'ilimler şer'îdir. Hesâb, hendese, hey'et ve felsefe gibi akl ile bulunan 'ilimler aklîdir. 'Aklî 'ilimler de zarûrî ve istidlâlî olarak iki kısımdır.

Zarûrî 'ilm: İnsânın acıkdığını, susadığını ve üşüdüğünü bilmesi gibi düşünmeye muhtac olamayan şeylerdir.

İstidlâlî 'ilm ise; birtakım mukaddimeden bir netice çıkarmak sûretiyle elde edilen ma'lûmâttır. Yukarı ki 'aklî 'ilimler gibi.

12. Bu hadisin kaynağını bulamadık.

Bir de vicdânî bir bilgi vardır ki, ona 'ilm-i hâl yahud 'ilm-i ahvâl derler. Bunda /9b/ 'ilmin ve 'aklın te'siri yoktur. Ya'ni okumak, öğrenmek ve düşünmekle bulunmaz.

Dördüncüsü de bunun fevkindedir. Ona 'ilm-i ledünnî ve 'ilm-i esrâr ta'bir ederler ki, Allah tarafından enbiyâ ve evlyâyâya ilhâm olunur. Nitekim Kur'ân'da ve Hızır 'aleyhi's-selâm hakkında

و علمناه من لدنا علما

ya'ni "Ona indimizden bir 'ilm öğrettik"¹³ buyurulmuştur. Nazm-i Celil'in ifâdesi, bu 'ilmin kesbî, ya'ni çalışıp kazanmakla değil, vehbî, ya'ni ancak taraf-ı İlâhî'den ihsân olunmakla elde edilebileceğini gösteriyor. Buna binâ'en sûfiyyenin büyüklerinden ve Hallâc gibi ba'zı sözler söylemiş olanlardan Bayezid-i Bestâmî, hocâlara hitâben;

اخذتم علمكم ميتا عن ميت و اخذنا علمنا من الحي لا يموت امثالنا
يقولون حدثنى قلبى عن ربي وانتم تقولون مات، يعنى حدثوا
عن ربكم وأتركوا فلانا و فلانا و الواهب لم يموت و هو اقرب
اليكم من حبل الوريد والفيض الالهى والمبشرات ما سد بابها

ya'ni "Siz 'ilminizi ölüden ölüye intikâl etmek sûretiyle edindiniz. Biz ise, doğrudan doğruya diri ve ölmez olan Allah'tan aldık. Bizim gibiler; kalbim bana Rabbinden rivâyet etti, der. Siz ise; fulân, fulândan buna nakl u rivâyet etdi dersiniz. Şize, o fulân nerede? diye sorulacak olsa, öldü cevâbını verirsiniz. Rabbinizden rivâyet edin de o fulân ve fulânı bırakın. Asıl Vâhib ve Mülhim olan Allah ölmemiştir. /10a/ 'O size şah damarınızdan daha yakındır"¹⁴ Feyz-i İlâhî ve mübeşşerât kapısı da kapanmamıştır" demiştir.

Bu 'ilm-i ledünnî'nin bir derecesi de vardır ki, nâkıslar ona münkir ve söyleyene düşmân olur. Ashâbdan Ebû Hureyre;

حفظت من رسول الله صلى الله عليه و سلم و عاتين فاما احدهما
فبثثته و اما الاخر فلو بثثته لقطع منى هذا البلعوم

ya'ni "Rasûlu'llâh salla'llâhu 'aleyhi ve sellemden iki kab 'ilm hıfz ettim. Onlardan birini yaydım. Fakat öbürünü söyleyecek olsam şu boğazım kesilirdi."¹⁵ demiş.

13. 18 Kehf, 65.

14. 50 Kâf, 16.

15. Buhârî, Es-Sahîh, Çağrı yayınları, İstanbul 1981, Bâbu'l-ilm, 42.

Hazreti Hüseyin'in mahdûm-ı mükerremi Zeyne'l-'Abidin hazretleri de

يا رب جوهر علم لو ابوح به
لقليل لي انت ممن تعبد الوثنا
ولا ستحل رجال مسلمون دمي
يرون اقبح ما يأتونه حسنا

kıt'asını söylemiştir ki "Ne kadar 'ilim cevheri vardır ki onu meydana koyacak olsam bana, sen bütperestsin! denilir, müslümânlar; benim kanımı dökmeyi helâl sayarlar. Yaptıkları çirkin bir işi güzel sanırlardı." me'âlindedir. Bu yoldaki ma'lûmâtın, ehli olmayanlardan gizlenmesi ve onlar yanında bunlara dâ'ir söz söylenmemesi lâzımdır.

İşte Hallâc'ın sözü de bu kabil gizli tutulması lâzım gelenden olduğu hâlde /10b/ onu açığa vurması, i'dâmına fetvâ verenlerin hakikatı anlamamış bulunması onun şehâdetine sebep olmuştur.

Kurb

Mutasavvıflar, seyr u sulûku, ya'ni dervişliği yüz derece i'tibâr etmişler ve o ma'nevî derecelerden her birine bir isim vermişlerdir ki "derecât-ı mi'e"nin biri de kurbdur.

Kurb: Yakınlık demektir. Fakat Hazreti Mevlânâ'nın;

قرب ني بالا وپستی رفتن است
قرب حق از قيد هستی رستن است

ya'ni "Kurb, yukarıya çıkmak, yahut aşağıya inmek değildir. Kurb-ı İlâhî, varlık kaydından kurtulmaktır" dediği gibi kurbun hakikatı varlık ve benlik vehminden halâs olmaktır.

Yine Hazreti Mevlânâ;

اتصالي بي تكيف بي قياس
هست رب الناس را باجان ناس

ya'ni "Nâsın Rabbi olan Allah'ın rûhuna- nasıl? diye sorulamaz ve bir şey'e kıyâs ile ta'rif edilemez- bir ittisâli vardır" buyurduğu gibi evvela Allah'ın /11a/insânlara, sâniyen insânların Allah'a bir yakınlığı bulunduğ muhakkaktır. Kur'ân'da

و نحن اقرب اليه من حبل الوريد

ya'ni "Biz insâna şâh damarından daha yakınız"¹⁶

وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ

ya'ni "Bilmiş olun ki Allah, insân ile kalbi arasına girer"¹⁷ buyurulmuştur.

İnsânların Allah'a iki türlü tekarrübü olur ki birine "kurb-ı nevâfil" öbürüne "kurb-ı ferâ'iz" denilir. Bir hadîs-i kudsîde;

لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَىٰ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ
كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ
وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا

ya'ni "Kulum, ferâ'izi ifâdan sonra nâfile 'ibâdetlere devâm etmekle Bana tekarrüb eylemekden hâli kalmaz. Bu tekarrüb neticesinde Ben onu severim. Sevince de onun kulağı olurum Benimle işitir. Gözü olurum Benimle görür. Eli olurum Benimle tutar. Ayağı olurum Benimle yürür."¹⁸ buyurulmuş ve bu derecede Hakk'ın kula âlet mesâbesinde olduğu sôfiyyece bildirilmiştir.

إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ مَا تَقْرَبُ الْمُتَقَرَّبُونَ بِأَحَبِّ إِلَيْهِ مِنْ أَدَاءِ
مَا اقْتَرَضْتَهُ عَلَيْهِمْ

ya'ni "Allah buyuruyor ki; Bana tekarrüb eyleyenler, kendilerine farz kıldıklarını edâdan daha ziyâde Bana sevgili bir vâsıta ile yaklaşamazlar."¹⁹ hadîsinde ise /11b/ "kurb-ı ferâ'iz"den bahs edilmiş ve onun "kurb-ı nevâfil"den yüksek, bulunduğuna işâret olunmuştur. Bu derecede kul, Hakk'a âlet olur. Ya'ni kurb-ı ferâ'izle mütekarrib olanlar vâsıtasıyla Hak Te'âlâ birçok hikmet ve kudret izhâr eder. Nitekim Bedir Muhârebesi'nde 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm Efendimiz bir avuç taş kırıntısı alıp müşriklerin safına atmış ve onların işâbeti o safdakileri sersemleştirmişti. Cenâb-ı Hak bunu Kur'ân-ı Kerim'de hikâye ederken;

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَا تَمِيمٌ وَلَا لَكِنِ اللَّهُ رَمَىٰ

ya'ni "Ey Peygamber-i ekber; o taş kırıntılarını attığın vakit sen atmadın, lâkin Allah attı."²⁰ buyurmuş ve o esnâda Nebiy-yi Ekrem'in murâd-ı ilâhiyyeye vâsıta olduğunu bildirmiştir.

17. 8 Enfâl, 24.

18. Buhârî, Es-Sahîh, Bâbü'r-rikâk, 38.

19. a.g.y.

20. 8 Enfâl, 17.

Bunun daha açık ve herkesce ma'lûm olan bir misâli vardır. Namâzda rukû'dan kıyâma doğrulurken

سمع الله لمن حمده

ya'ni "Allah O'na hamd edenin ettiği hamdi işitti" denilir. Bu cümle lîsân-ı İllâhî'den söylenilir, daha açıkcası Allah bunu kullarının lîsânından söyler.

Hallâc-ı Mansûr'un ferâ'izden fazla olarak yirmi dört sa'ât zarfında bin rek'at namâz kıldığı Şeyh Ebû Sa'id b. Ebi'l-Hayr'dan naklen yukarıda geçmişti. Böyle kurb-ı nevâfil ve kurb-ı ferâ'izle Hakk'a mütekarrib olan bir zâtın da Hakk'a âlet olması ve O'nun lîsânından Cenâb-ı Bârî'nin Ene'l-Hak buyurması şaşılacak birşey midir?

/12a/ Hazreti Mûsâ Tûr-ı Sinâ'da bir ağacın üstünde ateş parladığını görmüş, yaklaşıncâ

انى انا الله لا اله الا انا

ya'ni "Hakikaten Ben Allah'ım, Ben'den başka ma'bûd-ı hakikî yoktur"²¹ hitâbını işitmişti.

Denilmiştir ki;

روا باشد تجلي از درختی

چرا نبود روا از نيك بختی

ya'ni "Allah'ın bir ağaçtan tecellî etmesi ve Ena'llah demesi câ'iz olsun da bir insân-ı kâmil den tecellî etmesi ve Ene'l-Hak demesi neden câ'iz olmasın?"

Hallâc'ın Katline Asıl Sebep Ne İdi?

Yukarıda bahs edildiği vechile evliyâ'ullahdan çoğu Ene'l-Hak ve emsâli kelimâtı söylediği halde buna dâ'ir Mevlânâ Câmî Nefehât'ında diyor ki: "Onlara birşey yapılmamış Hallâc ne için i'dâm edilmişti? Hallâc'ın başına gelenler şeyhinin inkisârı neticesi idi. Şeyhi Ebû 'Amr b. 'Osmân-ı Mekki tevhide dâ'ir bir risâle yazmış, fakat me'âlini herkes anlayacağı için gizli tutmakta bulunmuş idi. Hallâc, o risâleyi aldı ve meydana çıkardı. Münderecâtı gâyet gâmiz /12b/ olduğu için ma'nasını kavrayamayanlar, Ebû 'Amr'ı inkâr etdiler ve hakkında su-i zanda bulundular. Şeyhi, Hallâc'a "Allah sana birini musallat etsin ki elini, ayağını kessin, gözünü çıkarsın, nihâyet assın!" diye inkisâr etti."

21. 20 Tâhâ, 16.

Böyle bir rivâyet de vardır:

"Bir gün Hallâc'ın kalbinden şöyle bir hâtıra geçti ki, Hazreti Peygâmbere sallâlahu 'aleyhi ve sellem, mi'râc esnâsında niçin yalnız mü'minlerin affını diledi de bütün insanların affını dilemedi? O anda rûh-ı Peygâmbere mütecessid olarak kapıdan içeri girdi ve "bizim kalplerimiz Allah'ın mahall-i ilhâmıdır, oraya her ne ilhâm edilirse öyle hareket ederiz. Eğer bütün insanların 'afvını dilemem ilhâm edilmiş olsaydı öyle istihâm ederdim" buyurdu. Bunun üzerine Hallâc, hata etmiş olduğunu anladı ve özür dilemek üzere başından sarığını çıkarıp tezellül tavrı aldı. 'Aleyhi's-salâtu ve's-selâm Efendimiz; "sarığını çıkarmak kâfi değil, benim rızâmı kazanmak için başını da vermelisin" buyurdu. Hallâc da bu teklife rızâ gösterdi. Onun için dâr üzerinde bulunduğu sırada, /13a/ "bu işin sebebini ve kimin murâdı olduğunu biliyorum, fakat itâ'at ediyorum" demişti.

14 Şubat 1945

Yazan

Mustafa Nuri b. Mehmed Şâkir

HASTANELERDE DİNİ DANIŞMANLIK HİZMETLERİ (TÜRKİYE UYGULAMASI ÜZERİNE DENEYSEL BİR ARAŞTIRMA)

Arş. Gör. Nurullah ALTAŞ

Hastanelerde yatarak tedavi gören hastaların dini ihtiyaçlarını karşılamak, onlara moral vermek, ibadetlerini hastalıklarının verdiği imkanlar çerçevesinde yerine getirmelerine yardımcı olmak ve yaşama dirençlerini desteklemek amacıyla din hizmetleri sunma Batı ülkelerinde 20. yüzyılın başından itibaren geliştirilerek sürdürülen bir uygulamadır. Bu ülkelerde hastalara din ve moral hizmetlerinin sunulması; hastanelerin temel görevleri arasında sayılmış, hastaların ise en tabii hakkı kabul edilmiştir.

Yurdumuzda ölüme yakın ve ölüm sonrası hizmetler şeklinde günümüze gelinceye kadar asırlardır sürdürülen hastane din görevliliğinin, batıdaki uygulama ile benzerliği yoktur. Bugün hala hastane kadrolarında istihdam edilen din görevlisi ve gassallerin görevi, moral hizmet vermekten çok ölüme yakın hastalara son dini görevleri yerine getirmek ve ölüm sonrası dinen yapılması gereken hizmetleri sunmaktan ibarettir. Batıdaki uygulama ile paralel bir uygulama başlatma ihtiyacı yıllardır hissedilmesine rağmen bugüne kadar böyle bir teşebbüste bulunulmamış, ihtiyaç, hastanelerde görev yapan gassal ve imamlar, kısmen de hasta yakınları ve hastaların bir birine desteğiyle giderilmeye çalışılmıştır.

Hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara din ve moral hizmetleri sunulması ilk defa Sağlık Bakanlığı bütçesi görüşmelerini yürüten Bütçe-Plan Komisyonunun tüm üyelerinin ortak bir önerisi olarak 1994 yılı sonlarında gündeme geldi. Komisyonun bu önerisini değerlendiren Sağlık Bakanlığı, il teşkilatlarına bir yazı göndererek, müftülüklerle koordinasyon sağlanması suretiyle bu hizmetin başlatılması için yapılacak çalışmalara yardımcı olunmasını istedi. Diyanet İşleri Başkanlığı da **19.01.1995** tarihinde il müftülüklerine gönderdiği yazıyla uygulamayı başlattı. Yazı ekinde hastane ziyaretlerinde göz önünde bulundurulacak esaslar da belirtilmiş ve ziyaretlerde bulunacak görevlilerden bu kurallara uymaları ist-

tenmişti. Hastane ziyaretlerinin en az iki kişilik ekiplerle yapılması istenen yazıda ekiplerin mümkün olduğu kadar dini yüksek öğrenim görmüş personelden oluşturulması ve aynı zamanda beşeri ilişkileri gelişmiş, ikna kabiliyeti kuvvetli, hitabeti yerinde olan görevlilerden yararlanılması öngörülmüştü. Yine aynı yazıda, hastalara tedavinin öneminden, kaza kâderden, sabır ve şükürden bahsedilmesi, hastanın moralini takviye edici sözler söylenmesi, hastanın talebi halinde de hafif sesle Kur'an okunması önerilmekteydi.

Burada, dua edilmesi ifadesi yerine Kur'an okunması ifadesinin yer alması daha sonra bazı tartışmaların ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Zira, hastaların bir arada bulunduğu koşullarda bir hasta için Kur'an okunması başka hastalar için rahatsızlığa sebep olabilecek belki içinde bulunduğu özel ruh hali sebebiyle bazılarının moralinin bozulmasına da yol açabilecektir. Nitekim illere giden bu yazıdaki önerilerden dolayı daha sonra uygulama büyük eleştiri alacak, gerek halk tarafından, gerekse siyasi endişelerle uygulamayı tenkit etmeyi görev bilen bir zümre tarafından ziyaretler sırasında Kur'an okuma dışında bir şey yapılamayacağı inancı yerleşecektir¹.

Uygulamaya yönelik eleştirilerin artması ve Başkanlığın hizmetle ilgili bir değerlendirme yapma ihtiyacı duyması sonucunda 9.3.1995 tarihinde illere genel bir yazı gönderildi. Bu yazıya, çalışmalara ilişkin bir değerlendirme amacına yönelik olarak düzenlenen bir form eklenerek uygulama hakkında genel fikir edinilmesi amaçlanmıştır.

Uygulama çalışmalarının başlaması ile birlikte aleyhte çıkan sesler de yükselmeye başladı. Ankara Tabip Odasının başkanlığını da yürüten Dr. Mehmet Altınok tarafından 12.12.1995 tarihinde uygulamanın iptali istemiyle ve yürütmeyi durdurma talebiyle Danıştay'da dava açıldı. Sağlık Bakanlığı Tedavi Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün hastanelerde din görevlileri görevlendirilmesine ilişkin 12.12.1994 tarihli yazısının iptali ve yürütmeyi durdurma istemli davayı görüşen Danıştay Beşinci Dairesi 12.4.1996 tarih ve 1995/3612 sayılı kararla yürütmeyi durdurma kararı verdi. Sağlık Bakanlığı'nın yürütmeyi durdurma kararına itirazını da Danıştay İdari Dava Daireleri Genel Kurulu, 18.8.1996 tarih ve 1996/131 sayılı kararla reddetti. Bunun üzerine Sağlık Bakanlığı, 7.6.1995 tarihinde 9124 sayılı bir genel yazıyla hizmete esas teşkil eden genelgenin yürürlükten kaldırıldığını Valiliklere bildirdi. Böylece yaklaşık bir buçuk sene sürdürülen bu uygulama resmen yürürlükten kaldırılmış oldu.

1. Halkın Kur'an okuma şeklinde algıladığına dair bkz. **Hastalar İmam-Hatip Moral**, Gündüz Gazetesi, 18.8.1995, S. 12, Kur'an okuma dışında bir şey yapılamayacağı hakkında bkz. **Hastalara İmam**, Dr. Mehmet Altınok, Cumhuriyet Gazetesi, 8.9.1995, s.2, **Doktorlar Hastane İmamına Karşı**, Milliyet Gazetesi, 23.7.1995, s.14.

A. PROBLEM

Din hizmetleri, bir dinin mensupları için gerekli yükümlülükleri yerine getirebilmesini amaçlayan yardımcı çalışmaları içerir. Özel olarak İslam dini için düşünüldüğünde din hizmeti, müslüman bir toplumun dini açıdan ihtiyaç duyduğu her türlü hizmet anlamındadır. Bu hizmetler, düzenli olarak ifa edilen ibadetlerin toplu halde yerine getirildiği cami hizmetlerini içerdiği gibi, toplumun cami dışında ihtiyaç duyduğu hizmetleri de içine alır. Okul, aile, işyeri, cezaevi, hastane gibi insanın yaşadığı her yer, inançlı insanlara hizmet götürülecek alanlardır. Çünkü, inanan insan için, inandığı değerler doğrultusunda yaşamak ihtiyacı varsa, bu ihtiyacın giderilmesi insanın bulunduğu her mekanda sözkonusu olacaktır.

Özellikle, İslam Dini'nin toplumsal nitelikleri, din hizmetlerinin ibadethane mekanından dışarıya taşmasında en büyük etken olmaktadır. Bireyin doğumundan itibaren din hizmeti ihtiyacı başlamaktadır. Geleneklerle de şekillen çok farklı dini motifler daha çocuğun doğumunda karşısına çıkmaktadır. Doğumla ilgili bazı törenler, çocuğa isim verilirken kulağına ezan okunması, saçının ilk kesilmesinde akıka kurbanı eda edilmesi vb. hususlar belirli din hizmetlerini gerekli kılmaktadır. Çocuğun büyümesiyle birlikte, aile bireyleriyle ilişkileri, hayata atılması, evlenmesi, bu aradaki eğitim süreci ve hatta iş hayatındaki ilişkileri bile bazı din hizmetlerini gerekli kılmaktadır. Çünkü, din, toplumumuzun önemli bir dinamiğidir.

Din konusunda toplumu aydınlatma görevi Kanunla² kendisine verilen Diyanet İşleri Başkanlığı, din ile ilgili ihtiyaçların karşılanması ve meselelerin çözümlenmesini imkanlar ölçüsünde sağlamayı bu görev çerçevesinde değerlendirmiştir³. Din hizmetlerinin sunulmasını ana hizmet politikası olarak belirleyen Diyanet'e göre, Başkanlığın gerek camilerde gerek cami dışında topluma götürdüğü hizmetlerin tamamı din hizmetleri' kapsamındadır⁴. Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Merkez Teşkilatı Görev ve Çalışma Yönergesi'nde ana hizmet birimlerinden biri olarak nitelendirilmiştir. Her çeşit teknik, imkan ve araçtan faydalanmak suretiyle ibadethanelerin içinde ve dışında toplumu din konusunda aydınlatmak, vatandaşlara va'z ve irşat yoluyla din hizmeti götürmek, dini ve milli bütünlüğü korumak için gerekli tedbirleri almak, dini ve kültürel konularda Başkanlıkça uygun görülen konferans, seminer ve benzeri toplantıları düzenlemek, vatandaşların dini ve milli ülküleri bağlılıklarını kuvvetlendirici, inanç ayrılıklarının istismarını önleyici tedbirlerin alınmasını sağlamak, ihtida işlemleri, dini merasimlerin

2. 22.06.1965 Tarih ve 633 Sayılı Kanun.

3. DİB 1995 Yılı Çalışma Programı, APK Dairesi Başkanlığı, Ankara 1995, 1.

4. Fahri Demir, *Din Hizmetleri, Din Eğitimi ve İrşad Metodu, Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri*, DİB Yayınları, Ankara 1991, 439.

ve cenaze işlemlerinin yürütülmesiyle ilgili işleri düzenlemek bu daire başkanlığının görevleri arasında yer almıştır⁵.

Anılan Yönerge'ye dayanılarak hazırlanan Diyanet İşleri Başkanlığı Genelgesi 1995-1'de din hizmetlerinin kapsadığı alan; dini soruların cevaplandırılması, ıskat ve devir, zekat, fıtır sadakası ve kurban nisaplarının hesaplanması, Mushaf'ı Şerif, ihtida işlemleri, irşat hizmetleri, irşat kurları ve ekipleri, va'z ve hutbeler, radyo ve televizyon konuşmaları, camiler haftası ve camilerde alınacak tedbirler başlıkları altında çerçevelendirilmiştir⁶.

1-5 Kasım 1995 Tarihlerinde Ankara'da toplanan Din Şurası'na Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Dini Konularda Toplum Aydınlatma ile İlgili Bakanlık Görüşü başlığıyla sunduğu çalışmada din hizmetlerinin alanları camiler, eğitim merkezleri ve Kur'an Kursları, hastane, cezaevi ve çocuk ıslahevleri, işyerleri ve aile olarak belirlenmiştir⁷. Bu şekilde İslam dini mensuplarına Türkiye'de din hizmetleri sunan kurum, kademeli olarak hizmetin alanını genişletirken son olarak yayınladığı bir genelge ile bu alanda yeni düzenlemelere gitmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı tarafından 08.04.1996 tarihinde yayınlanan 506 sayılı genelgede ile Cami Dışı Din Hizmetleri müstakil bir hizmet alanı olarak belirlenmiş ve kendi içinde düzenlemelere gidilmiştir. Bu genelgede, yerel basın, radyo ve televizyonlar, kutlu doğum haftası, camiler haftası, hastaneler, ceza ve tutukevleri, yaşlılar yurtları ve huzurevleri, ıslahevleri, çocuk esirgeme yurtları, fabrikalar ve büyük işyerleri, irşat ekipleri, geziler ve ziyaretler, mübarek gün ve geceler, eğitim merkezleri, Kur'an Kursları, basılı, süreli ve sesli ve görüntülü yayınlar, mahalli kahramanlar, alimler ve din ulularını anma törenleri, fakirler, hastalar, öksüzler, dul ve yetimlere ulaştırılacak yardım organizasyonları cami dışındaki din hizmeti alanları olarak belirlenmiştir⁸.

Hastaneleri ve buralarda yatarak tedavi gören hastalara gerekli din ve moral hizmetlerinin ulaştırılmasını hizmet alanı içinde gören Diyanet İşleri Başkanlığı ilk defa 19.01.1995 tarihinde taşra teşkilatına gönderdiği bir genelge ile din ve moral hizmetleri uygulamasını başlattı. Uygulama ilk yazışmalarda Hastanelerde Yürütülecek Va'z ve İrşat ismi ile anılmış, gönderilen ilk genelgede Hastane Ziyaretleri şeklinde karşılanmış, takibeden yazışmalarda ise din ve moral hizmetleri şeklinde isimlendirilmiştir. Bu kavram daha sonra da sürekli olarak kullanılmıştır. Uygulama hakkın-

5. DİB Merkez ve Taşra Teşkilatı Görev ve Çalışma Yönergeleri, Ankara 1985, 4.

6. DİB Genelgesi 1995-1, APK Dairesi Bşk. Ankara 1995, 3-15.

7. I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara 1995, 62-64.

8. Cami Dışı Din Hizmetleri, DİB Din Hizmetleri D. Başkanlığı'nın 08.04.1996 Tarih ve 506 Sayılı Yazıtı.

da Danıştay 5. Dairesince 12 Nisan 1996 tarih ve E.1995/3612 sayılı yürütmeyi durdurma kararı verilmiş, Sağlık Bakanlığı'nın 07.06.1996 tarih ve 9124 sayılı yazısıyla da yürürlükten kaldırılmıştır.

Dindar insan, inandığı dinin kendine sunduğu çözümlere en çok hastalık ve ölüm gibi tabii olaylarda ihtiyaç duyar. Bu insanî gerçekten, tarihsel tecrübeler ve Avrupa'da sistemleştirilmiş uygulamalardan hareket edilerek başlatılan hizmetin sürdürüldüğü dönem, bir çok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Tartışmalar, hastaların din hizmetine ihtiyacı ile birlikte din hizmeti için görevlendirilen imamların bir tür dinsel danışmanlık sayılan bu görevi yerine getirebilecek nitelikte olup olmadığı yönünde sürdürülmüştür. Yapılan tartışmalarda, hastanelerde yürütülecek din ve moral hizmetleri, başından beri klasik din hizmeti tanımı içinde değerlendirilmiş, hizmetlerin psikolojik danışma yönü gözönünde bulundurulmamıştır. Hizmetlerin tarihi seyri içinde de belirleneceği gibi, zaman zaman bir irşat hizmeti olarak değerlendirilebilmiştir.

Ancak tartışmalar, çoğunlukla ilmi zemin dışına kaymış, insanımızın böyle bir hizmete ihtiyacının bulunup bulunmadığı, ihtiyaç var ise bu ihtiyacın mevcut sağlık sistemi içinde nasıl giderileceği, hangi nitelikteki görevliler tarafından kimlere ve nasıl hizmet vereceği soruları cevapsız kalmıştır. Kısa bir uygulama süresi olmasına rağmen üzerinde yoğun tartışmalar yaşanmış olan uygulama konusunda, uygulama dönemi ve sonrasında değerlendirmeye yönelik kayda değer bir çalışma yapılmamıştır.

Hastaların kendilerine gelen imam ve psikoloğu ayrı ayrı nasıl algıladığını değerlendirmeyi amaçlayan Şahin ve Yasak'ın çalışmasından burada söz etmek yarar vardır. Bu çalışmada imamın ölümü hatırlattığı, aksine psikoloğun daha olumlu çağrışımlara sebep olduğu belirlenmektedir. Ancak Şahin ve Yasak'ın çalışmasında hastalara yardım konusunda imam ve psikoloğun işlevlerini değerlendiren hastaların, hastane içinde din ve moral hizmetlerini yürüten din görevlisi ile karşılaşmış ve karşılaşmadığı belli değildir. Hastalarda ölüm düşüncesine sebep olan imamin hastanenin cenaze imamı mı, yoksa moral destek sağlamakla görevli imam mı olduğu sorusu çalışmada cevapsız bırakılmıştır. Aynı çalışmada, hastaların dini yönelimleri hakkında da her hangi bir bilgiye rastlanmamaktadır⁹.

Uygulama hakkında ilk değerlendirmeleri almak amacıyla DİB'de bir araştırma yapmış ve müftülükler kanalıyla hizmetin ulaştığı alan, görevliler ve uygulama ile ilgili temel bazı bilgilere bu araştırma aracılığı

9. Nesrin Şahin-Yeşim Yasak, *İmamoterapi: Bilimsel Bir Değerlendirme*, Türk Psikoloji Bülteni, C. 2, s.4, Nisan 1996, 50-52.

ile ulaşılmıştır. Araştırmanın sonuçları daha sonra Yurtdışı Din Hizmetleri Müşavirliklerinden alınan çeşitli ülkelerin hastane din ve moral hizmeti uygulamalarına ait bilgilerle birleştirilerek rapor haline getirilmiştir¹⁰.

Türkiye'de Sağlık Bakanlığı'na bağlı yataklı tedavi kurumlarında yürütülen din ve moral hizmetlerine ilişkin bir çok yazı kaleme alınmışsa da bunlar genellikle sınırlı gözlemlere dayalı aktüel makale sınırını aşmamışlardır. Konuyu daha geniş çerçevede bilimsel olarak değerlendiren Şahin ve Yasak'ın çalışması ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın raporundan başka konuyla ilgili çalışmaya rastlanmamıştır.

Bizim araştırmamızın problemi de, üzerinde tartışılan din ve moral hizmetlerinin değerlendirilmesine yönelik olarak oluşturuldu. "Türkiye'de bir dönem yürütülmüş olan hastanelerde din ve moral hizmetleri, elemanların özellikleri, amaçları, muhtevası, doktor, hastabakıcı ve hasta yaklaşımları açısından nasıl değerlendirilmektedir?" Araştırmamızın temel problemi budur. Bu değerlendirmeye birlikte elde ettiğimiz bulgulardan hareket ederek, hizmetlerin yeniden gündeme gelmesi aşamasında temel alınabilecek bir uygulama çatısı oluşturmaya çalıştık.

B. HİPOTEZLER (VARSAYIMLAR)

Bilimsel bir araştırmada, araştırmanın her evresinde elde edilecek bilginin niteliği ve bu bilginin düzenlenmesinde klavuz¹¹ görevi gören hipotez vazgeçilmez bir unsurdur. En genel tanımıyla olaylar arasında ilişki kurmak, ya da olayları bir nedene bağlamak üzere tasarlanan ve geçerli sayılan bir önerme¹² olan hipotezler, ister açıkça, isterse zımnen ifade edilmiş olsun, hareket noktaları olarak araştırmanın başında yer alır. Hangi olgular arasında, hangi faktörler nedeniyle ne tür bir ilişki bulunduğunu ifade eden hipotez önermesi, araştırmada öncelikle hangi olguların izleneceğini göstererek araştırmanın bir sınırını belirtir, sonra hangi faktörlerin gözlemleneceğini göstererek ikinci bir sınır çizer, daha sonra olgularla faktörler arasındaki etkileşimlere dikkat çekerek üçüncü bir sınır ortaya koyar¹³.

Biz de çalışmamızda, Türkiye'de Sağlık Bakanlığına bağlı hastanelerde yürütülen din ve moral hizmetlerini aşağıdaki hipotezler çerçevesinde çözümledik.

10. Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri Yurtdışı Uygulama Raporu ve Yurtiçi Uygulaması Araştırma Sonuçları, DİB İrşat Hizmetleri Şb. Md. Yayınlanmamış Rapor, Ankara 1995, Ek-1, 1.
11. Muzaffer Sencer-Yakut Irmak, *Toplumbilimlerinde Yöntem*, Say Yay., İstanbul 1984, 35.
12. a.g.y.
13. Dikeçligil, 39.

Hipotez 1. Hastanelerde din ve moral hizmetleri Türkiye uygulaması, yurdumuz insanının ihtiyacını belli ölçüde karşılamış olsa da, gerekli hazırlıklar tamamlanmadan ve düzenlenmeler hukuki zemine oturtulmadan başlatıldığından dolayı bir takım aksamalarla karşılaşmıştır.

Hipotez 2. Hastanelerde yürütülen din ve moral hizmetleri Türkiye uygulamasında görev alan din görevlileri, gerekli hazırlıklar ve eğitim çalışmaları yapılmadan işe başlanması nedeniyle bu uygulamanın gerektirdiği yeterli bir eğitime sahip değildirler.

Hipotez 3. Din ve moral hizmetlerinin yürütüldüğü hastanelerde görev yapan din görevlilerinin iletişim içinde bulunduğu hastalar, hastane ortamında inançlarına değer verilmesi nedeniyle kendilerine sunulan din ve moral hizmetlerine olumlu yaklaşmışlardır.

Hipotez 4. Türkiye uygulaması sırasında, din ve moral hizmetlerini gözlemleyen sağlık personelinin, uygulamaya olumlu yaklaşmışlardır.

Hipotez 5. Din ve moral hizmetlerini gözlemleyen doktorlar, genel olarak olumlu yaklaşım içindedirler.

Hipotez 6. Türkiye'de de ülke şartlarına uygun olarak yürütülecek **Hastane Din ve Moral Hizmetleri** uygulamasına ihtiyaç bulunmaktadır.

C. ARAŞTIRMANIN METODU VE SINIRLARI

Hastaneleri ve buralarda yatarak tedavi gören hastaları hizmet alanı içinde değerlendiren Diyanet İşleri Başkanlığı ilk defa 19.01.1995 tarihinde taşra teşkilatına gönderdiği bir genelge ile **din ve moral hizmetleri** ismini verdiği uygulamayı başlattı. Uygulama, ilk yazışmalarda *Hastanelerde Yürütülecek Va'z ve İrşat* ismi ile anılmış, gönderilen ilk genelgede, *Hastane Ziyaretleri* şeklinde karşılanmış, takibeden yazışmalarda ise *din ve moral hizmetleri* şeklinde isimlendirilmiştir. Bu kavram daha sonra da sürekli olarak kullanılmıştır. Uygulama hakkında Danıştay 5. Dairesi 12 Nisan 1996 tarihinde aldığı 1995/3612 sayılı yürütmeyi durdurma kararı vermiş, Sağlık Bakanlığı da bu karara binaen 7.6.1996 tarih ve 9124 sayılı yazıyla uygulamaya mesnet teşkil eden genelgeyi yürürlükten kaldırmıştır. Uygulama bu süre içinde kamuoyunda sıkça tartışma konusu yapılmış ve çeşitli yönlerden tenkit edilmiştir.

Uygulamaya ilişkin değerlendirmelerin yapılabilmesi için hizmet içinde yer alan din görevlilerinden **görüşme** metodu ile bilgi alınmıştır. Görüşmeler, açık uçlu ve kapalı uçlu soruların bir arada bulunduğu stan-

dart görüşme formları çerçevesinde yapılmıştır. Hazırlanan formlar, Ankara'da hizmete katılan din görevlilerinden bir kısmı ile birlikte gözden geçirilmiş ve yanlış anlaşılan veya anlaşılamayan sorular üzerinde gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra forma son şekli verilmiştir.

Araştırmamızda Türkiye'de yürütülen hastane din ve moral hizmetlerinin yürütülmesine ilişkin durum tesbiti yapmak önemli bir yer tutmaktadır. Bundan dolayı, mümkün olduğunca fazla din görevlisine ulaşmak hedeflenmişti. Bu görevlilere bizatihi ulaşarak görüşmelerimizi karşılıklı yapmak mümkün olmadığından DİB'in taşra teşkilatları kanalıyla yapılmasını tercih ettik ve bu amaçla, hazırladığımız görüşme formunu talebimizi belirten dilekçe ekinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na verdik. Talebimizi kabul eden Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı aracılığıyla görüşme formlarını il müftülüklerine göndermiş ve müftülükler tarafından uygulamaya katılan din görevlileriyle formlar çerçevesinde görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler sonucunda doldurulan formlar, yine müftülüklerce Diyanet İşleri Başkanlığı'nın adı geçen dairesine gönderilmiş ve 15.11.1996 tarihine kadar buraya ulaşan formlar tarafımızdan teslim alınmıştır.

Uygulama üzerinde bilgi almak üzere kullandığımız görüşme yönteminin içinde **Yarı yapılanmış görüşme**'den yararlanılmıştır¹⁴. Görüşme yönteminin kullanılması ile değerlendirilmesinde zaman kaybına sebep olabileceğinden **yapılanmamış görüşme** ve görüşmecilerin hareket özgürlüğünü sınırlayabileceğinden **yapılanmış görüşme** yöntemleri tercih edilmemiştir. Bu yöntemlerin yerine her iki yöntem arasında yer alıp, iki görüşme yönteminin de sakıncalarını en alt düzeye indirdiğinden dolayı yarı yapılanmış görüşme yöntemi tercih edilmiştir. Yapmış olduğumuz görüşme türü, standart bir görüşme cetveli kullanılarak belli özellikler taşıyan geniş bir evrenle görüşmeler gerçekleştirildiğinden dolayı **yığın görüşmeleri**¹⁵ olarak da isimlendirilebilmektedir. Yığın görüşmeleri de kendi içinde iki grupta değerlendirilir. bunlardan **kamuoyu yoklaması**, görüşmeciyi iyice sistemleştirilmiş olgusal ya da davranışsal bir kaçı soruyu olduğu gibi sormakla yükümlü tutan ve ona hiç bir girişkenlik yetkisi vermeyen bir görüşme türüdür. Bu görüşme türünde bilgi verenlere görüşülecek konuların seçilmesi ve soruların yanıtlanması bakımından bir özgürlük tanınmış değildir. Kamuoyu yoklamalarına genellikle yapısı gereği kısa bir sürede alınabilecek yüzeysel yanıtlarla yetinilebilen araştırmalarda başvurulur¹⁶. Araştırmamızda da kullanılan yığın görüşme

14. Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Bilim Yayınları, Ankara 1982, 175.

15. Sencer-Irmak, 157.

16. Sencer-Irmak, 158.

türü olan **tarama araştırmasında** ise standartlaştırılmış bir görüşme cetveline dayanmakla birlikte gerek soruların dile getirilmesi, gerekse yanıt- ların verilmesinde belli bir özgürlüğü yer verilir. Tarama araştırmaları, bizim araştırmamızda olduğu gibi geniş bir evrende, kapsamlı, ayrıntılı ve derinliğine bilgi edinilmesi amacıyla başvurulur. Tarama araştırması, tanımı gereği kamuoyu yoklamalarına oranla daha esnek bir araçla, daha uzun bir sürede görel olarak daha derinliğine bilgilere gereksinim duyul-duğunda başvuru bir yol¹⁷ olduğundan dolayı araştırmamızda metod olarak kullanılmıştır.

Formlarda yer alan 12 kapalı uçlu soruya ait datalar Stat-Graph isim- li programa girilmiş ve sonuçlar bu programdan alınmıştır. Açık uçlu so- rulara ise görüşmeye katılan din görevlisinin serbestçe ortaya koymuş olduğu fikirler, formlar tek tek okunarak soru numarası altında bir araya getirilmiş, daha sonra aynı çerçevede yer alan cevaplar gruplandırılarak yoğunluk sırasına göre dizilmiştir.

Araştırmamız, alanında ilk olduğundan dolayı başka araştırmalardan durum tespitine yönelik bilgi alma imkanına sahip değildik. Bu açıdan, araştırmamızın da ana eksenini durum tespiti oluşturmaktadır. Durum tes- piti yapılırken de bizim açımızdan önemli olan, rakamlarla birlikte hizme- tin amacını, çerçevesini ve içeriğini belirleyici, görüşmelere katılan gö- revlilerin serbestçe verdikleri cevaplardır. Dolayısıyla biz de, görevlilerin bu cevaplarını rakamlaştırmak yerine gruplandırıp, yoğunluk sırasına göre sıralamayı ve yorumlarımızı, bir kişinin görüşü bile olsa tüm görüş- leri göz önünde tutarak yapmayı tercih ettik.

Türkiye'deki uygulama üzerinde yapılacak araştırma, uygulama yal- nızca Sağlık Bakanlığı'na bağlı 507 hastanenin 337'sinde yürütüldüğün- den¹⁸ dolayı sadece bu hastanelerde sınırlı tutulmuştur.

Araştırmanın evrenini uygulamaya katılan 1287 din görevlisi oluş- turmaktadır. Uygulamanın ilk değerlendirmesini yapan Diyanet İşleri Başkanlığı, çeşitli unvanlarda göre veyan 1287 din görevlisinin hizmete katıldığını belirledi. Araştırmamız, uygulamaya katılan din görevlileri üzerinde gerçekleştirileceğinden, evrenini de bu görevliler oluşturmaktadı- r. Araştırmamızın başlangıcında evreni oluşturan bu 1287 görevlinin ta- mamına ulaşmayı düşünüyorduk. Ancak, görüşmeleri gerçekleştiren müf- tülüklerden 678 din görevlisine ait görüşme formu tarafımıza ulaştı.

17. Sencer-Irmak, 158.

18. *Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri Yurtdışı Uygulaması Raporu ve Yurtiçi Uy- gulaması Araştırma Sonuçları*, DİB Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı, Ankara 1995.

Böylelikle uygulamaya katılan din görevlilerinden %52.68'i görüşmelere katılarak araştırmamıza katkıda bulunmuş oldular. Araştırmanın örneklemini bu grup oluşturmaktadır. Örnekleminizi oluşturan görevliler, 61 farklı ilin, merkezinde ve ilçelerinde görev yapmaktadır. Sadece 15 ilden görüşmelerimize katılan görevli olmamıştır. Böylelikle, Türkiye'nin hemen her bölgesine ulaşılmıştır. Örneklemin, evrenin %52.68'inden oluşması sebebiyle, tablolarda da görüleceği üzere, kişisel bilgiler bölümünde evrenle birbirine yakın rakamlar elde edilmiştir. Bu açıdan, hizmete ilişkin alınan görüşlerin, evrenin görüşlerini yansıttığını söylemek mümkündür.

D. HASTANELERDE DİN VE MORAL HİZMETLERİ UYGULAMA ALANI

Hastanelerde din ve moral hizmetleri, tamamıyla merkezden planlanan bir uygulama niteliğinde olmamıştır. Başkanlığın yürütmüş olduğu hizmetlerin önemli bir bölümü merkezden planlanan ve takibedilebilen hizmetlerdir. Ancak, hastanelerde yürütülen din ve moral hizmetlerini yerine getirmek için bir sınıfın bulunmayışı ve yönetmeliklerde konuyla ilgili düzenlemelerin olmaması sebebiyle bu uygulama, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sıradışı hizmetleri arasında yer almasına sebep teşkil etmiştir.

Zaman zaman bulgularımızla karşılaştırdığımız rakamlar, hizmetin yürütülmesi sırasında Başkanlığın yapmış olduğu bir araştırmaya dayanmaktadır¹⁹. Diyanet İşleri Başkanlığının uygulamanın ilk değerlendirmesini yapmak amacıyla yaptığı araştırma hastane din ve moral hizmetlerinin ulaştırıldığı alan hakkında bize bilgi vermektedir. Hizmetler, başından beri Sağlık Bakanlığı'na bağlı yataklı tedavi kurumlarına yönelik olarak planlandığından elde edilen rakamlar da yalnızca Sağlık Bakanlığı'na bağlı hastanelere aittir. Başkanlık araştırmasının yapıldığı formlar üzerinde bizim yapmış olduğumuz incelemede, bu rakamlar arasında yer almayan ancak bazı üniversite, devlet ve özel kurumlara ait hastanelerde de hizmetin gerçekleştirilmiş olduğunu gördük. Ancak, Ankara Devlet Demiryolları Hastanesi ve bazı üniversite hastanelerindeki din ve moral hizmetleri, uygulama alanı dışında kalan istisnalar olduğundan bu hastaneleri biz de araştırma alanımız dışında tutmayı tercih etti. Başkanlık araştırması rakamlarına göre araştırmanın ulaştırıldığı alanla ilgili bilgilerle aşağıdaki tablo oluştu (Bkz. Tablo 1).

19. Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri Yurtdışı Uygulama Raporu ve Yurtiçi Uygulaması Araştırma Sonuçları, DİB İrşad Hizmetleri Şb. Md., Ankara 1995.

	f	%
Hizmetin Ulaştırıldığı Hastaneler	337	66.50
Hakkında Bilgi Gelmeyen Hastaneler	54	10.65
Hizmeti Reddettiği Bildirilen Hastaneler	52	10.25
Yataklı Hastası Bulunmayan Hastane	56	11.00
Yeterli S. Din Gör. Bulunmadığından Hizmet Göt.	08	01.60
Toplam	507	100

Tablo 1. Uygulamanın Yürütüldüğü Alana Ait Bilgiler

Bu tablonun incelenmesinden de anlaşılacağı üzere hastane din ve moral hizmetleri Sağlık Bakanlığı'na bağlı hastanelerin %66.5'ine ulaştırılmıştır. Bu, yeni başlatılmış bir uygulama için oldukça yüksek bir rakamdır. Yine aynı şekil ve tablodan, bu hizmeti reddeden hastane sayısının genel oranda çok az bir yer kapladığını anlıyoruz. Tüm hastaneler içinde %10.25 oranını oluşturan 54 hastane yönetimi tarafından hizmet reddedilmiştir. Formların incelenmesinden anlaşıldığına göre bu hastaneler içinde Ankara, İstanbul ve İzmir gibi büyük illerin büyük hastaneleri de vardır. Örneğin Ankara'da Numune ve Ankara Hastanesi gibi büyük hastanelerde din ve moral hizmetleri hiç gerçekleştirilememiştir. Altındağ ve Çankaya ilçelerinde bu hizmetin yürütüldüğü hastane mevcut değildir. Formların incelenmesi ve yapılan şifahi görüşmelerde de bunda etkenin, müftülüklerin konuya yakın bir ilgi göstermemesi ve klasik yazışma usulünden başka, engelleyici tavrı aşmak için bir gayret gösterilmemesinin olduğu anlaşılmıştır.

Müftülükler, kendilerine gönderilen resmi yazıyı ilgi göstererek yine bir resmi yazıyla hastanelere müracaat etmiş, hastaneler de ya bünyelerinde din görevlisi bulundurduklarından veya uygun şartlar bulunmadığından hizmeti reddetmişler, müftülükler de bunun takibini yapmayarak işi o noktada bırakmışlardır. Hastanenin verdiği cevapta bünyelerinde bir din görevlisinin bulunduğu belirtiliyorsa müftünün veya ilgili makamın hastane yönetimi ile bir ilişki kurarak kendi görevlilerinin yapacağı görev ile hastanedeki din görevlisinin yapacağı görevin farklı olduğunu belirtmesi, bir takım endişeler var ise o endişeleri giderecek bilgileri vermesi gerekirdi. Her şeye rağmen ulaşılan hastane oranı genel oran için de hayli yüksek bir rakam kabul edilmelidir.

Başkanlık araştırmasına ait formların, dilek ve şikayetler bölümünde din görevlilerinin önemle vurguladıkları bazı hususlar vardır. Hastane yönetimlerinin din ve moral hizmetlerini kabul etmelerine rağmen gerekli ilgiyi göstermemesi veya hastane içinde din görevlilerine gösterilen engelleyici davranışlar hizmetin en önemli sıkıntıları içinde yer almaktadır. Bu arada küçük bir oran teşkil etmesine rağmen bir bölüm müftülüğün yeterli

din görevlisi temininde sıkıntı çektiğini belirtmesi ilginçtir. Bu sonuçtan da, bu tür uygulamaların başlatılmasından önce, teşkilat içinde gerekli alt yapının bulunup bulunmadığına yönelik araştırma yapılmasının ve hizmetin altından kalkabilecek müftülükler tarafından uygulamaya geçilmesinin gerekliliği anlaşılmaktadır.

E. KİŞİSEL BİLGİLER

1. Hizmeti Ulaştıran Görevlilerin Cinsiyeti

Cinsiyet	f	%
Erkek	1043	81.10
Bayan	243	18.90
Toplam	1286	100

Tablo 2. Görevlilerin Cinsiyetine Ait Bilgiler

Hizmetin ulaştırıldığı 337 hastanede göre yapan toplam 1286 din görevlisinden 1043'ü erkek (%81.1), 243'ü ise bayan (18.9)'dur (Bkz. Tablo 2). Bu rakamlar, Başkanlığa yapılan araştırmadan hizmetin tamamına katılan görevlilere ait bilgilerdir. Bizim araştırmamızda cinsiyete ilişkin bir soru yer almamıştır. Din ve moral hizmetlerinin başlatılmasından önce hizmete ait altyapıya ilişkin bir çalışma yapılmamasına rağmen ilk aşamada bayan din görevlilerinden de yararlanılma yoluna gidilmesi olumlu bir noktadır. Ancak, hastanelerde yatan kadın hastaların oranı ile bir karşılaştırma yapıldığında görevlendirilen bayan din görevlisi oranının istenen seviyede olmadığı görülür. Araştırmamıza katılan din görevlileri ile yapılan görüşmelerimizde gerek hastaların hizmeti tenkit bölümünde gerekse teklif ve öneriler bölümünde hastanelerde bayan hastaların oranına paralel bir oranda bayan din görevlisinin de bulundurulmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Erkek din görevlileri, yalnızca hanımların yattıkları bölümlere girilmesinin bir takım mahzurları olduğunu ve bu mahzurların hasta ve sağlık görevlilerince de dile getirildiğini, ayrıca hanımların, hanımlarla daha iyi iletişim içinde bulunacağını belirtmişlerdir.

Ancak, Diyanet İşleri Başkanlığı içinde görev yapan personel içinde bayan din görevlileri oranının yalnızca yaklaşık %4'ten ibaret olması hizmetin çıkmazlarından birisini oluşturmaktadır. Başkanlığın 1993 yılı istatistiklerine göre din hizmetleri sınıfında 2702 bayan personel görev yapmaktadır²⁰. Bunlardan 32 kişi vaize, 2670 kişi ise Kur'an Kursu Öğreticiliği kadrolarında bulunmaktadır. Fakat bu personeli içinde de dini yüksek öğrenim görenlerin sayısı 183'tür. Bu oranlar da dikkate alınarak bir değerlendirme yapmamız gerekecek olursa hizmette görevlendirilen

20. Diyanet İşleri Başkanlığı 1993 Yılı İstatistikleri, Ankara 1994, 4.

bayan din görevlisi oranı başkanlıktaki genel orana göre hayli yüksektir (Genel oran %4 civarında olmasına rağmen, hizmette yer alan bayan görevlilerin oranı %20'ye yaklaşmıştır). Bayan din görevlileri sayısal olarak yeterli görünmesine rağmen, dini yüksek öğrenim görmüş olmayı değerlendirme ölçütü olarak aldığımızda nitelik açısından yetersiz olduklarını söylemek mümkündür.

Yapılacak yeni bir düzenlemede eğer hizmet, kısa vadede mevcut personelin kurslardan geçirilmesi suretiyle sürdürülecekse Başkanlığın, kendi bünyesi içindeki dini yüksek öğrenim görmüş bayan görevlilerinin yanı sıra İmam Hatip Lisesi ve Liselerde öğretmen olarak görev yapan dini yüksek öğrenim mezunu bayanlardan, aynı kurslardan geçirmek suretiyle yararlanma yoluna gitmesi gerekmektedir.

2. Din ve Moral Hizmetlerini Yürüten Görevlilerin Mesleki Kıdemleri

Başkanlıkça hastanelerde yürütülen din ve moral hizmetlerinin değerlendirilmesine yönelik olarak hazırlanan formlarda, görevlilerin mesleklerindeki hizmet sürelerini belirlemeye yönelik bir bölüm bulunmadığından bugün biz bu görevlilerin hizmet süreleri ile ilgili Başkanlık kaynaklı bir bilgiye sahip değiliz. Ancak, bizim araştırmamıza katılan görevlilerden aldığımız bilgilere göre, önemli bölüm %38.10'la 11-20 yıl arası hizmeti olan görevlilerden oluşmaktadır (Bkz. Tablo 3).

Meslekteki Kıdem	f	%
Belirsiz	98	14.50
0-5 Yıl	22	03.20
6-10 Yıl	103	15.20
11-20 Yıl	258	38.10
21 Yıl ve Üzeri	197	29.00
Toplam	678	100

Tablo 3. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin Meslekteki Kıdemleri

Bunu %29'la 21 yıl ve üzeri hizmeti olan görevliler ve %15.20 ile 6-10 yıl arası hizmeti olan görevliler izlemektedir. Son grupta ise %3.20 ile 0-5 yıl arası hizmeti olan görevliler yer almaktadır. Formların incelenmesi sırasında bazı görevlilerin kıdem sorusunu yanlış algıladıkları ve bu bölümde kendileriyle ilgili farklı bilgiler verdikleri görülmüştür. Bu şekilde kendilerinden hizmet süreleri ile ilgili bilgi alamadığımız görevlilerin oranı ise %14.50 gibi önemli sayılabilecek bir orana ulaşmıştır (Bkz. Tablo 3).

İlgili tablolar incelendiği zaman hizmette görev alan personelin önemli bir bölümünün din hizmetlerinde yeterli tecrübeye sahip görevlilerden oluştuğu görülmektedir. Başkanlık genelinde görev yapan personel içinde 21 yıl ve üzeri hizmeti olanların oranı %15.17 olmasına rağmen hastanelerde görevlendirilen personel içinde bu oran %29'a ulaşmaktadır. Aynı şekilde başkanlık genelinde %30.94 olan 11-20 yıl arası hizmeti olanların oranı da hastanede görevlendirilenlerde %38.10'a yükselmektedir.

Tam tersi bir durumu da hizmet süreleri düşük olanlarda gözlemek mümkündür. Başkanlık genelinde %25.54 orana sahip 0-5 yıl arası hizmeti olanlar, hastanelerde görev yapanlarda %03-20'ye, başkanlık genelinde 28.34 olan 6-10 yıl arası olanların oranı da %15.20'ye düşmektedir. Bu karşılaştırmalardan açığa çıkan net sonuç şudur. Müftülükler, ellerindeki personelden hastanelerde görevlendirilmek üzere görevli seçerken mümkün olduğunca tecrübeli elemanları ön sırada değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla hizmette yer alan görevlilerin de ağırlıklı olarak tecrübeli elemanlardan oluşmasını sağlamışlardır.

3. Görevlilerin Öğrenim Durumları

Hastanelerde yürütülen din ve moral hizmetlerinin sürdürüldüğü dönemde en sert eleştiriler görev yapan personelin öğrenim durumlarıyla ilgili olmuştur. Eleştirilerde özellikle, hizmette imamların görevlendirildiğini varsayarak, özel bir eğitim gerektiren moral tedavinin, bu konuyla ilgili hiç bir özel eğitim almamış imamlar tarafından yürütemeyeceği ön plana çıkarılmıştı. Aslında en başından beri hastanelerde yürütülen hizmetlerin ismi **din ve moral hizmeti** olarak konmuş olmasına rağmen kamuoyunda **hastane imamlığı** şeklinde algılanmış, eleştiriler hizmetin muhtevası ve sonuçlarından çok imam imajı çerçevesinde odaklanmış ve hastane ile birlikte imam kavramının karşılığı **ölüm** olarak algılanmıştı. Hastane ve imam birlikte düşünüldüğünde ve gelenekten kaynaklanan imam imajı ile birleştirildiğinde ulaşılan sonuç ölüm kavramı olmuştur. Bu sonucun değiştirilmesinde, hizmetin iyi anlatılması ve halkın kafasındaki imam imajının işlevlerine yönelik olarak algılanılmasını sağlayacak özel çalışmaların yapılmasının gerektiği araştırmamıza katılan din görevlilerinin önerileri arasında da yer almaktadır.

Bu yöndeki eleştirileri dikkate alan Diyanet İşleri Başkanlığı'nda konuyla ilgili yayınladığı genel yazıda hastanelerde müftülüklerce görevlendirilecek görevlilerin mümkün olduğunca dini yüksek öğrenim görmüş olmalarını istemiştir²¹. Dini yüksek öğrenim görmüş elemanların direkt hasta psikolojisi ile ilgili olmasa bile en azından insan ve eğitim psikolojisine ilişkin temel bilgilerinin bulunduğu, daha sonra yayınlanan genelge ile belirtilmiş ve özellikle dini yüksek öğrenim görmüş elemanların seçilmesinin gerekçesi vurgulanmıştır.

21. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 19.01.1995 tarih ve 73 sayılı yazısı ve ekleri.

Öğrenim Durumu	f	%
İlkokul	61	4.70
Ortaokul	62	4.80
Lise	12	0.90
İmam-Hatip Okulu I. Devre	37	2.90
İmam Hatip Lisesi	628	48.80
Dini Yüksek Öğrenim Mezunu	335	26.00
Diğer Yüksek Öğrenim Kurumları	151	11.70
Toplam	1286	100

Tablo 4. Din Görevlilerinin Öğrenim Durumları

Ancak, uygulama sonucunda gelen bilgiler, öngörülerin tamamen hvada kaldığını göstermiştir. Müftülükler, uygulamaya gereken önemi vermemiş, genelge gereği mümkün olduğunca dini yüksek öğrenim sahibi elemanlar yerine önemli oranda hatta ağırlıklı olarak İmam Hatip Lisesi mezunlarından yararlanılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında 1994 yılı istatistiklerine göre 3086 dini yüksek öğrenim mezunu olduğu düşünülürse -dini yüksek öğretim mezunlarının belli unvanlarda yoğunlaşmasına rağmen- bu görevlilerin böyle bir hizmette yeterli olabileceği rahatlıkla söylenebilir. Buna rağmen, dini yüksek öğrenim mezunlarından hizmete katılan sayının yalnızca 335'de kalması, ilginin yanında planlamada da sıkıntılar bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Öğrenim Durumu	f	%
İlkokul	15	02.20
Ortaokul	19	02.80
İmam Hatip Okulu Orta Kısım	22	03.20
İmam Hatip Lisesi	279	41.20
İlahiyat Meslek Yüksek Okulu	11	01.60
Dini Yüksek Öğrenim	165	24.40
Diğer Yüksek Öğretim Kurumları	162	23.80
Belirsiz	5	00.70
Toplam	678	100

Tablo 5. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin Öğrenim Durumları

Araştırmamıza katılan görevlilerle, hizmetin Başkanlıkça yapılan ilk değerlendirilmesinde alınan sonuçlar arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Başkanlıktan alınan rakamlarda (Bkz. Tablo 4) ilkokul, ortaokul, imam-hatip lisesi ve dini yüksek öğrenim mezunu görevlilerin sayısı

bizim araştırmamıza katılan görevlilere göre daha fazladır (Tablo 5). Diğer yüksek öğretim kurumu mezunlarının oranı ise bizim araştırmamıza katılan din görevlilerinde daha fazla görünmektedir. Karşılaştırma imkanının olması açısından Başkanlık rakamlarını parantez içinde vererek, hizmette görev alan din görevlilerinin öğrenim durumlarına bir göz atalım.

İlkokul mezunu olanlar %2.2 (%4.7), ortaokul %2.8 (%4.8), İmam Hatip Orta Kısım %3.2 (%2.9), İmam Hatip Lisesi %41.2 (%48.8), İlahiyat Meslek Yüksek Okulu %1.6, Dini Yüksek Öğrenim %24.4 (%26.0), diğer Yüksek Öğretim Kurumları %23.8 (11.7) ve öğrenim durumu belirlenemeyenler ise 0.7 olarak belirlendi. Hizmetin başlangıcında gösterilen tepkiler nedeniyle daha sonra değiştirilen görevlendirmelerle diğer yüksek öğretim kurumu mezunlarının fazlalaştığını söylemek mümkünse de ağırlıklı olarak görevi imam-hatip lisesi mezunlarının yürüttüğü gerçeği değişmemiştir.

Hizmette imam hatip lisesi mezunlarının ağırlıklı olarak görevlendirilmesinde en önemli etken Başkanlıkta ağırlıklı olarak bu okul mezunlarının bulunmasıdır. 1993 yılı istatistiklerine göre Başkanlık'ta görev yapan personelin %67.76'sı imam-hatip lisesi mezunudur. Dolayısıyla ağırlıklı olarak bu okul mezunlarını istihdam eden bir teşkilatın yürüttüğü bir hizmette de ağırlıklı olarak yine bu okul mezunlarından yararlanması normal kabul edilmelidir. Burada "niçin bu okul mezunları? şeklindeki bir sorudan daha fazla önem kazanan husus hizmete yönelik özel bir eğitim verilip verilmediğidir.

Eğer organizasyonda, bu okul mezunları bir dini yüksek öğrenim mezunun gözetiminde hizmet vermiş olsalardı çıkabilecek mahzurlar azalacaktı. Ama, daha sonraki bölümlerde hizmetle ilgili düşüncelerini alacağımız görevlilerin görüşlerinden anlaşıldığına göre bazı hastanelerde başlarında bir dini yüksek öğrenim mezunu görevli bulunmadan hizmet gerçekleştirilebilmiştir. Hatta imam hatip lisesi mezunu bile olmayan ilkokul ve ortaokul mezunu görevliler tek başlarına hastanelere gönderilebilmiştir. Hasta ve hastane şartları çerçevesinde bir din ve moral hizmetinin nasıl sunulması gerektiği konusunda bir hizmet içi eğitimden geçirilmeden tüm bu görevlilerin ani alınan bir kararla hastanelere gönderilmesinden kaynaklanan problemler ise ilerdeki bölümlerde tartışılacaktır.

4. Görevlilerin Unvanları

Bu bölümden elde ettiğimiz bilgiler, öğrenim durumlarıyla ilgili bölümdeki bilgilerin yorumlanmasına da yardımcı olmaktadır. Tablolardan da anlaşılacağı üzere görev yapan din görevlilerinin önemli bir bölümünü imam-hatipler oluştırmaktadır. İmamlık kadrosundan hastanelerde din ve

moral hizmeti vermek üzere görevlendirilen personelin görevlendirilen tüm personel içindeki oranı Başkanlık verilerinde %51.6 iken (Bkz. Tablo 6) hastanelerde görev yapıp bizim araştırmamıza katılan personel içindeki oranı %47.3'tür (Bkz. Tablo 7).

Bu iki oran birbirine yaklaşık rakamlardır ve neredeyse yarıya yarıya bir oranda imamların hizmeti yürüttüğü savını doğrulamaktadır. İmamları K. Kur'an Kursu Öğreticileri takibetmektedir. Başkanlık rakamlarında K.Kursu öğreticilerinin oranı %21.3, bizim araştırmamıza katılanlar içindeki oranı ise %25.5'tir. Bunların da önemli bir bölümünü bayanlar oluşturmaktadır. Hizmete katılan K. Kursu öğreticilerinde bayanların oranı %86'dır. (Hizmetlerde görev yapan 274 K. Kursu Öğreticisinden 238'i bayandır).

Hizmette önderlik yapması gereken müftü ve vaizler, beklenen düzeyde hizmetin içinde yer almamışlardır. Zaten görevlendirilen personelin öğrenim durumlarının incelenmesi sırasında dini yüksek öğrenim mezunlarının oranının yetersiz çıkmasının sebebi de ağırlıklı olarak dini yüksek öğrenim mezunlarından oluşan müftü ve vaizlerin hizmette görev almamalarıdır.

Başkanlıkça yapılan ilk değerlendirme formlarının tarafımızca incelenmesi sırasında kimi yerleşim merkezlerinde müftünün kendisi görev içinde yer almazken ilkökul mezunu bir imam veya müezzine hastanelerde görev verdiğine rastlanmıştır. Buralardaki gibi dini yüksek öğrenim mezunu elemanların sıkıntısının çekildiği yerlerde beklenen davranış, en azından müftünün de o görevli ile birlikte ziyaretlerde bulunmasıydı. Ama bu beklentiler olumlu yönde tezahür etmemiştir.

	f	%
İl Müftüsü	13	01.00
İlçe Müftüsü+Müftü Yrd.	82	06.40
Şube Müdürü	19	01.40
Kur'an Kurslar Müdürü	15	01.20
Vaiz	103	08.00
İmam-Hatip	663	51.60
Kur'an Kursu Öğreticisi	274	21.30
Müezzin-Kayyım	79	06.10
Diğer Unvanlar	38	03.00
Toplam	1286	100

Tablo 6. Hizmete Katılan Görevlilerin Unvanları

Unvan	f	%
Belirsiz	7	01.00
Müezzin Kayyım	43	06.30
İmam-Hatip	321	47.30
Kur'an Kursu Öğreticisi	173	25.50
Vaiz	54	08.00
İlçe Müftüsü	33	04.90
İl Müftüsü	4	00.60
Memur	19	02.80
K.K. Md.-Şb. Md.-Müftü Yrd.	24	03.50
Toplam	678	100

Tablo 7. Araştırmaya Katılan Görevlilerin Unvanlarına Göre Dağılımı

E. AMAÇLAR VE MUHTEVA

Sağlık Bakanlığı'na ilk teşkilatlarına gönderilen 12.12.1994 tarih ve 23190 sayılı genel yazıda hastanelerde din ve moral hizmetlerinin amacı hastanelerde yatarak tedavi gören hastaların gerek din ve gerekse moral açılarından ihtiyaçlarının karşılanması olarak belirlenmiştir. Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı da yaptığı tüm yazışmalarda hizmetin amacını bu şekilde kabullenmiş ve kullanmıştır²². Bu yazışmalar dışında hizmetin çerçevesini çizen kapsamlı bir yönerge veya tüzük bulunmadığından dolayı daha geniş çerçevede hizmetin amacını belirleyen bir tanımlamaya yazışmalar içinde rastlamak mümkün olmamıştır. Ancak hizmetin iptali talebiyle Danıştay'da açılan bir davada, hizmetin amacının insani olmadığı, tam tersine **Anayasanın 2. maddesinde ifadesini bulan laiklik ilkesinin sağlık hizmetleri alanında da bir kenarından aşındırmak olduğu** şeklindeki bir iddiaya²³ Sağlık Bakanlığı'nın hazırlamış olduğu cevap, hizmetin amacını biraz daha açmaktadır. Söz konusu cevap, Sağlık Bakanlığı'nın savunmasında yer almıştır.

Sağlık Bakanlığı Hukuk Müşavirliği'nce hazırlanan 1. savunmada 224 sayılı **Sağlık Hizmetlerinin Sosyalleştirilmesi Hakkında Kanun**'daki sağlık tanımı esas alınmış ve ruhi iyileştirmenin gerekliliği

22. Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı'nın 5.1.1995 tarih ve 01 sayılı, 19.1.1995 tarih ve 73 sayılı yazısı, 14.9.1995 tarih ve 53 sayılı yazısı vb.

23. Mehmet Altınok'un Vekili Av. Raif Çakır'ın 12 Aralık 1995 tarihli Danıştay'a verdiği yürütmeyi durdurma talepli dilekçesi, s. 2.

ön plana çıkarılmıştır. İnsan Hakları Beyannamesi, Anayasa ve anılan kanunun bazı maddelerine gönderme yapılarak din ve moral hizmetlerin gerekliliği savunulmuş, 1981 yılında Lizbon'da tüm dünya ülkelerinin tabip odalarının tamamına yakının katıldığı toplantıda **Dünya Tabipler Birliği Hasta Hakları Bildirgesi'nin Dini Yardım Hakkı** başlıklı 11. maddesindeki *hastanın kendi inandığı dine mensup bir din adamının yardımı da içinde olmak üzere ruhi ve ahlaki bir teselli istemeye veya reddetmeye hakkı olduğu* şeklinde ifade ile bu gereklilik vurgulanmıştır²⁴.

Ruh sağlığının bedeni bozukluklar ile de ilgisinin bulunduğu belirtilen savunmada ruh sağlığının iyileştirilmesi için hasta ile uygun bir ilişkiye girilmesi gerekliliğinin yanında hem ruhi ve hem de bedeni sağlığa ve hastanın duyu, düşünce ve inançlarına yönelik her hangi bir çatışmaya yol açmadan, uygun mesajlar verilerek sağlıklı bir iletişimin kurulması gerektiği söylenmiştir. Savunmada özetle Sağlık Bakanlığı şu görüşlere yer verir. *Bu iletişimin tesisinde çeşitli metotlar kullanılabilir. Seçilen yaklaşım şekilleri hastanın şikayetlerine, duyu, düşünce ve inançlarına, sosyo-ekonomik ve kültürel seviyesine ve zihni yapısına göre çeşitlilik arzedebilir. Ancak, temelde var olması gereken en önemli husus, hasta ile onun iyileşmesine yardımcı olmayı hedefleyen uygun bir ilişkinin sağlanabilmesidir. Bu, ilme uymayan faktörlerin tedaviyi etkileyeceği veya etkilemesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Hastaların hem fizik, hem ruh bakımından tedavileri esnasında moral ihtiyaçları olduğu ve desteklenmelerinin gerektiği, tıbbin gereklerindedir ve bu gereklilik şüphesizdir. Şayet hasta, dini telkinler sayesinde ruhi yönden tam bir iyilik durumuna ulaşacağına inanyorsa bu ihtiyaç yerine getirilmelidir. Bu ihtiyacın karşılanmaması, buna karşı çıkılması ise, hem ahlaken ve hem de tıbben doğru değildir. Anayasamıza göre devlet de; kişinin manevi varlığını geliştirmesinin önündeki engelleri kaldırma ve bu varlığa dahi geliştirmekle ödevlidir*²⁵.

Bu esaslardan hareket eden Sağlık Bakanlığı savunmasında, kendi Bakanlıklarının 1995 yılı bütçe görüşmelerinde TBMM Bütçe Plan Komisyonu'nun ortak teklifi ile alınan karardaki amacı da aynı savunma içinde şöyle belirlemiştir: *...Müftülüklerce seçilecek din görevlilerinin haftanın belirli günleridne hastanelerimizde görevlendirilmeleri ve bu suretle dini yönden ihtiyaç duyan ve talep eden hastalara manevi yönden destek olmaları ve böylece marazi (Patolojik) yönden de iyileşmelerinin sağlanmasına yardımcı ve psişik destek olunması öngörülmüş...*²⁶

24. Sağlık Bakanlığı Hukuk Müşavirliği'nin 12.02.1996'da Danıştay 5. Daire Başkanlığı'na verdiği 1. Savunma, s. 3.

25. Sağlık Bakanlığı Hukuk Müşavirliği, s. 4.

26. a.g.y.

Buraya kadar değerlendirdiğimiz bilgilerden de görüleceği üzere hizmette iki yönlü bir amaç hedeflenmiştir. Bunlardan birincisi insanın hastalık anında inandığı dinin değerlerinin yardımına ihtiyaç duymasından hareket edilerek bu değerlerle ilişki içinde olmasının sağlanmasıdır. Bunu, insanların temel haklarından biri olarak kabul ettiğimiz noktadan hareketle **İnsani Amaç** olarak isimlendirmemiz mümkündür. İkincisi, hastaya menevi destek sağlayarak patolojik yönden iyileşmeye yardımcı olmak ve hastaya psişik destek sağlamaktır, bunu da **Tıbbi Amaç** olarak isimlendirebiliriz.

Hizmetin başında hedeflenen bu amaçlara rağmen hizmetin başlamasıyla birlikte hastalarla din görevlilerinin yakın ilişkilerinin sonucunda amaçlarda geniş bir yelpaze içinde hedeflerin belirlenmesinin gerekliliği ortaya çıktı. Din görevlileriyle yapmış olduğumuz görüşmelerde **hizmetin amacı sizce ne olmalıdır** sorusuna verilen cevaplarda amaçlara iki yeni amaç daha eklendi. Bunları da **dini ve toplumsal amaçlar** olarak isimlendirmek mümkündür.

Araştırmamızda din ve moral hizmetlerinin amaçlarını farklı boyutlarda incelememizin gayesi analiz yolu ile soyutlamalar yaparak geçici kesin bilgilere ulaşmaktır. Bu parçalamaların analiz gereği olduğunu gözden kaçırmadan din görevlilerinin amaç üzerine düşüncelerini kendi içinde de gruplandırmalara giderek değerlendirmeye çalışalım.

1. Dini Amaç

Hizmetin daha isminin belirlenme aşamasında din ve moral hizmetleri olarak adlandırılması ve din görevlileri kanalıyla yapılmış olması dini amaçın ön plana geçmesine sebep oldu. Din görevlileri bu başlık altında ağırlık sırasına göre şu cevapları verdiler.

İbadetin sağlıklı olmaya etkilerini kavratmak/ Hastalığın Allah'a yaklaşmak için vesile olacağı ve Allah'ın gücünün her şeye yeteceği fikrini hastalara vermek/ Özellikle sahipsiz hastalara Allah sevgisi kazandırmak/ Allah'ı hatırlamaya bir sebep oluşturmalu/ Her şeyin takdiri ilahi çerçevesinde gerçekleştiği/ Hastalarla din görevlisi arasında bir diyalog temin etmek/ Hastaların teselli edilmesiyle birlikte o ruh kırıklığı içinde dini bir his uyandırmanın sağlanması/ Bir gün mutlaka iyileşeceğine inandırıp isyan etmesini önlemek/ Dini açıdan hastalığın bir hediye olduğunun vurgulanması/ Ümitsizlik içinde bulunan hastalara insanın ancak inanç sayesinde ümitlenebileceğini anlatmak/ Gerekli tedavinin yapılip şifanın Allah'tan geleceği ve kadere rıza göstermenin gerekliliği inancının hastalara verilmesi/ Din görevlilerine sevgi ve saygı duymasını sağla-

mak/ Din görevlisi camiasını sevdirmek/ hastalık gibi insanların hassas dönemlerinde onlara yardımcı olarak dini ve din adamını sevdirmek/ Halkla din görevlisi arasındaki ilişkileri sıcak tutmak/ Hastayı manen güçlendirmek/ Sabır ve şükür ruhu aşulamak/ Dini konularda ihtiyaç duyulan konularda bilgiler vermek/ Sorulara cevap vermek/ Moral sağlama ile birlikte, hastalığın gönül rikkatine sebep olduğu cihetiyle bu durumu iyi değerlendirip diyalog esnasında tespit edilen konuya eğilip irşad yapmak/ Eğitici olmalı/ Hastalık ve tedavinin dindeki yerini anlatmak/ Hastaların dini bilgilerini artırmak/ Dini sorulara cevap vermek/ Din bilgisi dersleri verilerek hastaların itikatlarının güçlendirilmesi/ Tebliğ, irşat hizmetlerinin cami dışında da sürdürülmesini sağlamak/ Hastaları dinen kabir hayatına motive etmek/ İbadete teşvik etmek/ Dine olan bağlılığı devam ettirmek/ İslam dininin hasta ve müsibetzedelere bakan teselli ve tevhidî hakikinin kalplere yerleştirilip bu vesile ile dinin hakkaniyetini ispat ve neşir olmalıdır/ Dinin her an insanın yanında olduğunun gösterilmesi/ Dinin sadece camilerde değil, hayatın her alanında insanın yanında olduğunu göstermek ve hissettirmek/ Normal şartlarda din eğitimi almamış insanlara bu vesile ile dini inancın gerekliliği ve ahiret hayatı anlatılmalıdır/ Hasta ve hasta yakınlarına hastalık, ölüm ve ölüm sonrası ile ilgili bilgi ve anlayış verilmeli.

Hastanelerde din ve moral hizmetlerinde bulunan din görevlilerinden araştırmamıza katılanlarının tespit ettiği hizmetin dini amaçlarını, bulgulardan hareketle dört farklı boyutta değerlendirmek mümkündür. Bunları sırasıyla aşağıdaki şekilde maddeleştirebiliriz:

- a. Dini Amaçların İtikadi Boyutu
- b. İbadet ve Dini Yaşantı Boyutu
- c. Din Kurumu ve Din Görevlisi ile İlgili Boyutu
- d. Dini Bilgilendirme (Din Eğitimi) Boyutu

a. Dini Amaçların İtikadi Boyutu

Din görevlilerine göre hastanelerdeki din ve moral hizmetinin amaçlarının tespitinde öncelikli olarak göz önünde bulundurulması gereken hususların başında, hastalığı inancın güçlendirilmesinde bir araç olarak kullanılmaktadır. Hastalıkla bağlantılı olarak güçlendirilmesi gereken inançlar ise, **Allah inancı, kader inancı ve kabir hayatı** olarak karşımıza çıkmaktadır. Allah'a yaklaşmak ve Allah'ı hatırlamak için hastalığı bir vesile kılmak, Allah sevgisi kazandırmak, hastalığın kaynağı ile ilgili olarak hastanın Allah'ı sorumlu tutup isyan içinde bulunmasını engellemek, dini amaçlar kategorisinde Allah inancıyla ilgili hedefler arasında yer almaktadır.

Her şeyin takdiri ilahi çerçevesinde gerçekleştiği, kadere rıza gösterilmesi gerektiği, tedavi yapıldıktan sonra şifanın Allah'tan geleceğine

teslimiyet duyguları kazandırmak da kader inancıyla ilgili hedefler arasında değerlendirilebilir. Fakat burada hem Allah ve hem de kader inançlarıyla ilgili olarak tartışılması gereken önemli bir nokta vardır. Dinin öngördüğü Allah ve kadar inancının çerçevesi nedir? Bu inanç, hastalara nasıl sunulmalıdır, insani ve tıbbi amaçların da gerçekleşmesine nasıl yardımcı olabilir? İnancı güçlendirmeyi amaçlayan bir hizmet yapılacaksa bunun hedefi hasta değil, yeri de hastane değildir. Ancak biz burada dini amaçla birlikte bir takım insani ve tıbbi amaçların da gerçekleşmesini hedefliyoruz. Her iki amacı bir araya getirdiğimizde hastaya desteği din kanalıyla sağlıyoruz. Öyleyse burada önemli olan, inançların hastalara destek olabilmeleri açısından kullanılmasıdır.

İnsan, karşılaştığı her olayı kendi birikimi ve anlayışı çerçevesinde yorumlamaya çalışır. Karşılaştığı bir hastalık veya kaza niçin olmuştur? Nasıl bu sıkıntıyı atlatalım? İçinde bulunulan sıkıntılı an bitecek mi? Eğer bitmezse bu sıkıntı ile birlikte nasıl yaşayabilirim? Bunun gibi bir çok soru sorar kendisine ve cevap aramaya, çözüm bulmaya çalışır. Bu arada yapılan değerlendirmeler kişinin tecrübeleri ve birikimi ile ilgili olduğu için dini mahiyet de taşıyabilir. Din, hayat için bir çok anlama biçimi sunan kurumdur. Allah'ın rahmeti olarak, her şeyi bilen bir Allah'dan ders olarak veya Allah'ın gazabının sonucu bir ceza, Allah'ın hiç bir şeye karışmadığı biçiminde veya gizemli bir Allah'ın iradesi sonucu gibi bir takım değerlendirmeler²⁷ dini birikim kaynaklıdır. Din psikolojisi alanında yapılan araştırmalar özellikle trajik olayların etkisinde kalındığında, dini acı ve ızdırapları ortadan kaldıracabilecek tek yol olarak gören insanların yaygın olduğunu göstermektedir (Bulman ve Workman, 1977; Cook ve Wimberly, 1983; Kusher, 1981; Jenkis ve Pargement, 1988; Peteet, 1985)²⁸. Dinin bir problemin çözümünde aldığı üç farklı konum olduğunu söyleyen Pargement bunları şu şekilde belirler:

1. Din, başa çıkma sürecinin her unsurunun bir parçası olabilir.
2. Din, başa çıkma sürecine yardımcı olabilir.
3. Din, başa çıkma sürecinin bir ürünü olabilir²⁹.

Pargement dinin, problem çözüm aşamalarının bir parçası olduğunda otuz farklı başa çıkma yönteminde kullanıldığını belirlemiştir. Pargement'in sınıflandırmasında yer alan dokuz çeşit tavrın içinde toplumumuzda da gözlenmesi mümkün olan beş tavrın altını çiziyorum.

27. Kenneth I. Pargement, *Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatışma Doğru*, Terc. Ahmet Albayrak, Yayınlanmamış Doktora Semineri, U.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1996, 12.

28. a.g.y.

29. Pargement, 12.

1. Bilişsel Değişim: Allah'ın kendisini desteklemeye çalıştığının farkında olmak, olayda Allah'tan gelen bir uyarı olduğunu farketmek,

2. Duygusal Değişim: Allah'tan uzak düştüğünü veya gazabını hissetme, günahlarından suçluluk hissetme,

3. Kaçma: Bugünün dünyasından çok geleceğin dünyasının problemleri üzerine yoğunlaşmak, problemleri zihnden uzaklaştırmak için ibadet etmek ve kutsal kitap okumak,

4. Pasif Davranış: "Allah'ın problemlerimi çöz.", mucize beklemek,

5. Allah ile İşbirliği: Elinden geleni yapıp gerisini Allah'a havale etmek, Allah bana durumu nasıl idare edeceğini gösterdi³⁰.

Bunlar içinde **pasif davranış** başlığı altındaki tavrı doğurabilecek bir şekilde kader anlayışı; Allah'ın gazabını hissetme ve suçluluk duygusu şeklindeki bir **duygusal değişime** sebep olabilecek Allah'ın gazabına ağırlık veren bir Allah inancı; problemlerinden kaçarak gelecekle uğraşmaya sevkedecek şekilde kabir hayatı, ahiret, cennet gibi ölüm sonrası kavramlar üzerinde durmak insani ve tıbbi amaçların gerçekleştirilmesini olumsuz etkisi olacaktır. Dolayısıyla, kadere rıza gösterilmesi gerekliliği, hiç bir şey yapmadan bir teslimiyeti ifade ediyorsa bir amaç olamaz.

Allah ve kader anlayışı, bir amaç olarak yer alacaksa Allah'ın yarattığı tüm varlıkları sevdiği, koruması altında tuttuğu, her sıkıntının çaresini de yarattığı, bu çarelerin aranıp bulunması gerektiği ve tüm bunlardan sonra teslim olunması gerektiği şeklindeki bir anlayış verilmelidir. Pargement'in araştırmaları sonucu belirlediği tutumlardan Allah'ın insanları desteklediğinin farkına vardırırmak şeklinde ifade edilen bilişsel değişim ve işbirliği şeklinde ifade edilen elden gelenin yapılıp, sonrasının Allah'a havale edilmesine yöneltecek tutumlar kazandırılması dini amaçların itikadi boyutunun düzenlenmesinde göz önünde bulundurulmalıdır.

b. Dini Amaçların İbadet ve Dini Yaşantı Boyutu

Din görevlilerinin önemle üzerinde durdukları konulardan birisi de ibadet etmenin ruh ve beden sağlığına olumlu katkıları olduğu anlayışının hastalara benimsetilmesidir. Bu yolla da ibadete teşvik edilmeleri ve dine olan bağlılıklarının sürdürülmesi gerekliliği amaçlar içinde belirtilen hususlardandır. Pargement'in araştırmasında başa çıkma yollarından birisi olarak karşımıza çıkan problemlerin zihinden uzaklaşması için ibadet etmek veya kutsal kitabın okunması kendi toplumumuzun insanları için

30. Pargement, 14.

de geçerlidir. Özellikle Kur'an'ın bazı bölümlerinin okunması ile şifanın kolaylaşacağı şeklindeki bir anlayış, hasta-İbadet ilişkisini güçlendirmektedir.

Sık sık ibadet etmediği halde inancı güçlü bazı hastaların hastanede buldukları süre içinde ibadetlerine önem verdikleri ve Kur'an'la daha fazla meşgul olmak istedikleri din görevlileriyle yaptığımız görüşmelerde ortaya konan önemli gerçeklerdendir. Hastaların görevliler kanalıyla ilettikleri taleplerin başında ulaşabilecekleri yerlerde Kur'an bulundurulması ve her katta ibadetlerini gerçekleştirebilecekleri mescitlerin düzenlenmesidir. Hasta, sağlıklı iken düzenli olarak yaptığı ibadetlerini hastane şartlarından kaynaklanan engellerden dolayı yerine getiremediği zaman huzursuzluk hissetmekte ve ruhi sıkıntısı fiziksel sağlığını da etkilemektedir.

İbadet ve dini yaşantının, hastanın başa çıkma kaynakları içinde en önemlilerinden birisi olduğu düşünülürse, hastaların ibadetlerini içinde buldukları sağlık şartları çerçevesinde yapabilmelerinin sağlanması hizmetin amaçları arasında yer almalıdır.

c. Dini Amaçların Din Kurumu ve Din Görevlisi ile İlgili Boyutu

Din görevlilerinin bu başlık altında değerlendirebileceğimiz amaç tespitlerinin başında *hastanın inandığı dinin, hayatının her anında onun yanında olduğunun gösterilmesi* gelmektedir. Bunun ardından dinin ve din adamının sevdirmesi, hastalarla din görevlisi arasında olumlu bir ilişkinin sağlanması gerekliliği vurgulanmıştır. Dinin sadece camilerde değil, hayatın her alanında insanın yanında olduğunun gösterilmesi ve hissettirilmesi hizmette başlangıç noktası niteliğindedir. Din ve din görevlisi kavramlarının içeriği belirlenmeden ve din görevlisi imajı her seviyedeki insanımıza benimsetilmeden hizmete başlanması sonucu bazı yanlış anlamalara sebep olunmuştur.

İslami anlayışta din görevlisi, dinin cemaatle yerine getirilmesi gereken vazifeleri toplum adına yerine getiren ve organize eden kişidir. Dokunulmazlığı ve ayrıcalığı yoktur. Görüşleri ve uygulamaları eleştirilebilir. Şahsından kaynaklanan özel bir konumu yoktur. Ancak yerine getirdiği görevler dinin topluma yüklediği vazifelerdir. Namazların cemaatle kaldırılması, hutbe ve vaazların okunması, irşat ve tebliğ bu görevler arasındadır.

İslam, insanın hayatını dünyevi olan ve uhrevi olan şeklinde bir ayrıma tabi tutmamıştır. Din, her zaman ve her yerde insanın ilişki içinde olduğu bir kurumdur ve doğumundan ölümüne kadar insanın yanındadır. İnanan bir insan için Allah, her adımında insanın yanındadır onu kolla-

makta ve gözetmektedir³¹. Öyleyse hastalandığında da yanında olacaktır. İşte din görevlisi, hasta insanın sadece yanında bulunmakla bile, dinin ve inancının yanında olduğu duygusunu hastaya kazandırır. Ancak, toplumdaki din görevlisinin sadece cami içinde ve ölüm anı ve sonrası işlemlerde hizmet gördüğü şeklindeki yanlış anlayış, bu anlayışta olanlar için hizmeti engelleyici unsurdur.

Bunun için, hizmetin amaçları tespit edilirken dinin ve din görevlisinin hayatın her anında olduğu gibi hastalık anında da insanların yanında olduğu ve hizmet sunduğu anlayışının topluma kazandırılması hedeflenmelidir.

d. Dini Amaçların Bilgilendirme (Din Eğitimi) Boyutu

Din psikolojisinde, insanın karşılaştığı problemlerle başa çıkmasında dinin devreye girdiği anlarda, din eğitimi ve bilgi temel hareket noktası kabul edilir³². İnançlı olsa bile tek başına içi doldurulmamış bir inanç hastanın problemleriyle başa çıkmasında yeterli olamaz. Temelde, dininin içinde bulunduğu problemlere yaklaşımı ve çözüm önerilerinin bulunması gereklidir. Altyapıyı oluşturan dini bilginin olayla ilgili faktörlerle birleştirilerek çözümün gerçekleştirilmesi gereklidir. Bundan dolayıdır ki bizzat hastalarla yakın ilişki içine giren ve hizmetle ilgili belli bir tecrübeyi yakalayan din görevlileri amaç önerileri arasında din eğitimine önemli bir yer vermişlerdir.

Din görevlileri, hizmet sırasında yoğun olarak kendilerinden bazı özel konularda bilgi isteyen hasta gruplarıyla karşılaşmışlardır. Bilgi talep edilen konuları muhteva başlığında inceleyeceğimizden burada sadece bazı hususlara değinerek geçmek istiyorum. Görevliler, kendilerine gelen bu taleplerden hareket ederek hastaların bilgi ihtiyacını temin etmeyi, sorulan sorulara cevap vermeyi, hastanın konumuna uygun tebliğ ve irşat görevi yürütmeyi hizmetin amaçları arasında değerlendirmişler ve hizmetin eğitici yanının bulunması gerektiğinin muhakkak olduğunu söylemişlerdir.

Teklif ve öneriler kısmında, özellikle hastanelerde görev yapan hemşire ve hastabakıcıların da bu eğitim amacının kapsamına alınması gerektiği belirtilmiştir. Hastalardan gelen dilek ve öneriler arasında hastaların ibadet ve inançlarıyla ilgili olarak hemşire ve hastabakıcılardan şikayetler geldiği gibi hastabakıcı ve hemşirelerden de hastaların tedavilerini olumsuz yönde etkileyecek bir takım din kaynaklı talepleri olduğu yönünde şikayetler alınmıştır. Bu demektir ki hasta-hastane-sağlık görevlisi üçgenindeki faaliyetler dinden bağımsız değildir. Dini inançlardan kaynaklanan

31. Allah'ın yarattıklarına yakınlığı için bkz. 56. Vakıa 85.

32. Pargement, 25.

bir takım sıkıntılar zaten mevcuttur. Bu problemler, din görevlisinin hastaneye girmesiyle açığa çıkmıştır. Sadece din görevlisinin değil, dini endişeleri yoğun olan hastalarla iyi bir iletişim sağlanabilmesi için de sağlık görevlilerinin bir din eğitimine ihtiyaçları vardır. Hastanelerde verilen din ve moral hizmetlerinin dini amaçlarının din eğitimi boyutu bu şekilde iki yönlü olarak düşünülebilir.

Dini amaçların bir boyutu olarak eğitimini, tebliğ ve irşadı hedeflediğimizde yalın ve genel anlamıyla değil, baştan belirlediğimiz amaçları da destekleyecek mahiyette düşünüyoruz. Buradaki din eğitiminin mahiyeti, insani, tıbbi ve sosyal amaca yardımcı olacak şekilde olmak durumundadır. Sınırları bellidir. Alanı ve muhatabı da bellidir. Din eğitimini, hizmetin amaçları içine koyarken diğer amaçları da destekler bir metot ve muhtevanın göz önünde bulundurulması gereklidir. Sağlık görevlilerinin din eğitimlerinin hastanelerde görev yapan din görevlileri kanalıyla değil, kendi eğitim süreçleri içinde bir yere oturtularak düzenlenmesi gereklidir. Ancak, yine de din görevlisinin hastane içindeki hizmeti, sağlık görevlisi için görsel bir eğitim olacak ve din görevlisinin hizmetinden hastalarla ilişkisi açısından yararlanacaktır.

2. Toplumsal Amaç

Hastanelerde din ve moral hizmetlerinin başlatılmasıyla birlikte, başlangıçta göz önünde bulundurulmayan bir boyut ortaya çıktı. Din görevlisi hastaneye girdikten sonra Türkiye'deki sağlık sisteminden kaynaklanan bir problemle karşı karşıya kaldı. Hastalar kendi can dertleriyle uğraşırken aynı zamanda yattığı hastanenin ve ilaçlarının bedelini nasıl bulacağıyla da uğraşıyordu. Elimizdeki görüşme formlarının tamamına yakınında hizmetin amacı belirlenirken, moral destek sağlamanın yanında maddi destek sağlanması da belirtilmiştir. Görevlilerimiz hastanelerde hastalar için bir umut kaynağı olurken bazıları için de moral hizmetten önce maddi destek ön planda duruyordu. Fakir ve bakıma muhtaç hastalara maddi kaynak temin etmek, bu hizmetin bir parçası olarak amaçlar arasında yer almalı ve bu çerçevede düzenlemelere gidilmelidir.

Aşağıdaki satırlar, hizmette görev alan bir din görevlisinin görüşme formunda yer almıştır: *Hastayla görüşme anında hastaya nasıl yardımcı olabiliriz sorusunu sormak zorunlu oluyor. Çünkü hasta yaşama mücadelesi veriyor. "Hasta ilaç param yok" diyor da din görevlisi "bulunur bakalım" diyerek geçiştiriyorsa, bu arkadaş hastaya yardımcı olamaz. Ne yapıp yapıp hastanın ilacını alabilmeli. İnsan yaşama mücadelesi verirken dilenemez. İşte bunlar gerçek ihtiyaç sahibidir.*

Hasta, "ölmekten korkmuyorum ancak ben hastaneye düştükten sonra 13 yaşındaki kızım bana ilaç parası kazanmak için saçını kestir-

miş erkek elbisesi giymiş terminallerde ayakkabı boyuyor. Ne olur yavrumu kurtarın" derken, "ben sana kuru kuruya konuşmaya geldim" diyemezsin. Ne yapıp yapıp bu insanlara maddi yardım yaptığında hasta kendiliğinden moral bulup iki gün sonra taburcu oluyor. Din görevlilerinin bu işi başarması isteniyorsa mutlaka bir fonla veya vakıfla desteklenmelidir. Aksi halde, bu işin başarı durumu %5'i geçmez. Doktorlar din görevlilerini hastanede problem olarak görmeye devam eder.

Konya'da biz de sıkıntı çektik. Hatta "çok gelmişsiniz yarınız dışarı çıksın" diyecek kadar bizi gereksiz gördüler. Ancak biz şehrimizde önemli kişileri vali bey dahil kendimizle hastaneye götürmeyi başardık. Bir valinin din görevlisi ile hastaneye moral için gelmesi hasta için doping tesiri yaptı. Hastane personelinin gözünde ise din adamını layık olduğu yere getirdi. Hastane hizmetlerinin başarıya ulaşması için şehrin valisi, kaymakamları, müftüleri, oda başkanları özellikle bütün mahalli tv, radyo ve gazetelerinin desteği ile Acil Hastalara Yardım Vakfı'nı kurduk. Şu anda 100 hastaya maddi ve manevi yardım yaptık. Şu an ise bir iş kazasında iki kolunu kaybeden bir hasta için protez kol takma için kampanya başlattık. Vali beyin de desteği ile gerekli paranın önemli bir bölümünü topladık. Şu an bütün halk ve medya desteği yanımızda. Din adamının hak ettiği imajı yakalama peşindeyiz.

Konya'da yapılan bu çalışma, hizmetin sosyal amaçlarının kurulan bir vakıf kanalıyla gerçekleştirilmesine yöneliktir. Konya örneğinde de görüldüğü gibi hizmette sosyal amaç göz ardı edildiği zaman Türk Sağlık Sisteminden kaynaklanan engellerle karşılaşılacaktır. Sağlık Sigortası yurt çapında yaygınlaştırılmadığından dolayı önemli bir bölüm hastanın sağlık güvencesi yoktur ve kısıtlı imkanlarıyla hastane ve ilaç paralarını karşılamak zorundadır. Dolayısıyla hizmet, çok zor durumda kalmış bu tür hastaların ihtiyaçlarından en azından bir kısmını karşılamayı da amaçları arasına almak durumundadır. Bu yardımlar, kurulacak özel bir vakıf kanalıyla olabileceği gibi mevcut vakıf ve kuruluşlarla ilişki içinde bulunularak da yapılabilir. Hastaların istekleri doğrultusunda gerekli yerlere başvurarak ihtiyaçlarını teminini sağlayacak bir düzenleme, hastaların sıkıntılarında yardımcı olacak ve moral hizmetlerdeki verimin yükselmesine sebep olacaktır.

3. İnsani Amaç

Hastalık, insanın hayatında sıklıkla karşılaştığı bir olumsuzluk değildir. Bundan dolayı, hastalık halini ve hastanede bulunmak zorunda olan bir insanın duygularını da aynı konumda kalmadığımız sürece anlayabilmemize imkan yoktur. Hele akşam olduktan sonra acılarıyla baş başa kalan bir insanın fiziksel müdahaleler yapıldıktan sonra yapacak tek şeyi vardır, o da kendisini dinlemek. Hasta talepleri incelendiği zaman görülecektir ki, hasta gündüz zaten kalabalık içindedir ve derdini anlatabileceği

muhatabı çoktur. Ancak, kendisiyle baş başa kaldığı ve moralmen iyi olmadığı durumlarda böyle bir yardımcı bulamamaktadır. Yaptıkları işleri birer makineye bakar gibi yapan, işlemlerini mekanikleştirmiş olan hasta-bakıcı ve hemşirelerin yardımından çok ruhi onarımını gerçekleştirecek birine ihtiyacı vardır. Hastalar, din görevlilerinden, hizmetin sürekliliğinin sağlanmadığı sürece amacın gerçekleşmeyeceğini ve kendilerine desteğin yeterli olmayacağını dile getirmişlerdir. Destek, desteğe ihtiyaç duyulan anda gereklidir ve ihtiyaç anında sunulduğunda değer ifade eder. Dolayısıyla hastanelerin, şu andaki düzenleme çerçevesinde bu ihtiyaca bir cevap veremediği, hastaların ihtiyaçlarını giderebilecek bir düzenlemenin yapılması gerektiği ifade edilmiştir.

Hastanelerde din ve moral hizmetlerine katılan din görevlilerinden, araştırmamıza katılanların tamamında insani amaç başlığı altında değerlendirileceğimiz hastalara moral destek sağlanması birinci sırada yer aldı. Farklı ifadelerle dile getirilmesine rağmen bu başlık altında değerlendirileceğimiz görevlilerin amaç teklifleri yoğunluk sırasına göre şöyle sıralandı:

Manevi alanda hastalara destek sağlamak/ Hastanın hayata daha iyi bakmasını sağlamak/ Hastalara iç huzuru sağlamak/ Her şeye rağmen geleceğe ümitle ve güvenle bakmasını İnsanın değerini öğretmeyi sağlamak/ Hastalara güven vermek/ Manevi tatmin sağlayıp, hastaların içlerindeki boşluğu doldurmak/ Ümit vermek/ Hastalara yaşama ümidi verip şifa dilemek/ Hastaların yalnız olmadıklarının gösterilmesi/ Kendisine hizmet verenleri sevdirmek/ İnsana hizmet.

Görüldüğü gibi hizmetin başındaki temel hedeflerden birisi olması bakımından din görevlileri de amaçların başına insani amacı almış ve hastaların moral açısından desteklenmelerine önem vermişlerdir. Yapılacak düzenlemede amaçların belirlenmesinde bu insani amaç göz önünde bulundurularak, muhtevanın ve yapının da amacı gerçekleştirebilecek şekilde düzenlenmesi talebi de hasta ve din görevlisi önerilerinde ortaya çıkmaktadır.

4. Tıbbi Amaç

Dini, toplumsal ve insani amaçların birlikte hizmet ettikleri nihai amaç, hastaların patolojik yönden de iyileşmelerinin sağlanmasına yardımcı olmak ve psişik destek olunmasıdır. Tüm amaçlar, bu ana amaca hizmet edecek şekilde düzenlenip muhteva ve organizenin de buna göre yapılması gerekliliğine işaret etmiştik. Hastanelerde din ve moral hizmetlerini yerine getiren din görevlileri, hizmetin başlangıcında belirlenen bir amaç olmasının etkisiyle, tıbbi amacı ön sıralarda belirlemişlerdir. Araş-

tırmamıza katılan din görevlilerinin tıbbi amaç başlığı altında değerlendirildiğimiz amaç önerileri yoğunluk sırasına göre şöyle sıralandı:

Hastanın manevi yönünü güçlendirerek fiziksel tedaviye katkı sağlamak/ Hastalarda var olan inancı, yapılan görüşmelerle daha da güçlendirip manen hastalığa dirençli olmasını sağlamak ve bu yolla tedaviye yardımcı olmak/ Tedaviyle ilgili hususlarda doktorların uyarılarına dikkat edilmesini temin etmek/ Hasta ve personel arasındaki ilişkileri düzeltmek/ Doktor-din görevlisi diyalogunun sağlanması/ Hastalığın insanda sürekli olmadığı ve daima tedavisinin mümkün olacağını dini temellerle anlatmak/ Ümitsiz hastalara yaşama gücü sağlamak/ Hastaların kendilerini gerçekleştirilmelerine yardımcı olmak.

Din görevlilerinin amaç belirlemelerinde karşımıza çıkan diğer bir önemli husus, hasta-personel ilişkilerinde olumlu rol oynayarak tıbbi amaca hizmet etmektir. Hastanelerde, yine hasta taleplerinden ve din görevlisi gözlemlerinden anlayabildiğimiz kadarıyla hasta ve hastane personeli arasında ciddi problemler yaşanmaktadır. Bu problemler zaman zaman bizatihi doktorların kendi ifadelerinde bile ortaya çıkmaktadır. Uzmanlık eğitimini aldığı hastanedeki gözlemlerine dayalı denemelerini **Hastalar İnsandır** ismiyle bir araya getiren Yenidünya, meslektaşlarının hastalara karşı gösterdikleri kibirli davranışlarından yakılarak bazen hastaları aşağılayan davranışların doktorlara zevk bile verdiğini iddia eder. Kendisi de bir doktor olan Yenidünyanın karşılaştığı örnekler azıları tarafından uç örnekler olarak nitelendirilebilirse de şu söyledikleri bizce göz önünde bulundurulması gereken cümlelerdir: *Sefalik ven ile bazilik venin yerlerini, brakial arterin bunların neresine düştüğünü bilmeyen gurulu bir cerrahi asistanı bize katdavn açmasın. Nasıl nazogastrik sonda yutturulacağını bilmeyen bir dahiliye asistanı "yut be adam" demesin ve mesela olacaksa illa da bir hastane ölümü hastanenin girişinde olsun. Ruhumuz çekilirken birileri rsüsitasyon da denesin, birileri birileri kalp masajı yapmayı öğrensin üzerimizde belki ama ne olur kalbi kırılarak, aşağılanarak, azarlanarak ölmeyelim³³...Sanki onların da ağladıkları ölümleri olmazdı. Sanki onlar insan değil de hastaydılar. Bunda hastalığa bakışın önemi nedir bilemiyorum. Yani hastayı görmüyoruz da belki hastalığı görüyoruz hastada. Öysa "hastalık yok, hasta vardır" diyen de bizleriz. Anlamı başka olsa da, başka amaçlarla söylenmiş olsa da bu sözü seviyorum. Hastalık yok hasta var; ve hastalar insandır!³⁴*

Din görevlilerinin, gerek varlıklarıyla ve gerekse her iki kesim arasında bir aracı rolü oynayarak bu ilişkilerin düzenlenmesinde olumlu faktör olacağı düşünülmektedir. Hastanelerde din ve moral hizmetlerini yü-

33. Mehmet Oğuz Yenidünya, *Hastalar İnsandır*, Şule Yayınları, İstanbul 1996, 15.

34. Yenidünya, 45.

rüten din görevlileri, doktor ve sağlık görevlilerinin hastalarla daha sıcak ilişkiler kurmasında olumlu rol oynayarak doktorların davranışlarında değişikliklere sebep olabilecek, hastalara da doktorların görevleri ve içinde buldukları şartlarla ilgili bilgiler vererek hastanın sağlık personeliyle iyi tanınmasını sağlayacaktır. Böylece, din görevlisi hasta-sağlık personeli arasındaki iletişimin sağlıklı yürütülmesinde olumlu bir rol üstlenecektir.

Din görevlilerinin tespitleri ve tecrübelerinin değerlendirilmesi sonucunda hizmetin başlangıcında belirlenen genel amacın, aşağıdaki hedeflere yönelik olarak yeniden düzenlenmesini öneriyoruz. Hizmetin başlangıç aşamasında önerdiğimiz amaç tespitinin yapılması, muhteva ve yöntemlerin de belirlenmesinde olumlu katkı sağlayacak ve karşılaşılabilecek problemlerde yol gösterici olacaktır.

Tüm değerlendirmeler ışığında, hastanelerde din ve moral hizmetlerinde yeni model arayışlarına temel teşkil edebilmesi amacıyla aşağıdaki amaç önerisinde bulunuyoruz:

Hastanelerdeki din ve moral hizmetlerinin amacı; hastaların kendi istek ve talepleri çerçevesinde, içinde buldukları özel şartlar da göz önünde bulundurularak, inandıkları dinin inanç esaslarıyla ilişki kurmalarını; inandıkları değerler çerçevesinde hastane içinde de yaşamalarını, ibadet ve dua etmelerini; içinde buldukları konulara göre gereken dini bilgilere kavuşturulmalarını; ihtiyaç içinde bulunan, çaresiz durumda olanların ihtiyaçlarının giderilmelerini sağlayarak hastalıklarından kaynaklanan problemlerini aşmalarında yardımcı olmak ve psikolojik destek sağlamak, bu suretle de patolojik iyileşmelerine katkıda bulunmaktır.

F. DİN VE MORAL HİZMETLERİNDE AMAÇ-MUHTEVA İLİŞKİSİ

Din ve moral hizmetleriyle sunulan muhtevanın amaca uygunluğunun değerlendirilebilmesi için önce muhtevanın belirlenmesi gerekmektedir. Hizmette sunulan muhtevaya ilişkin bilgiyi aşağıdaki başlıklar altında inceleyeceğiz:

1. Merkezde Hazırlanan Programlar,
2. Din Görevlilerince Üzerinde Durulan Konular,
3. Hastaların Üzerinde Durulmasını İstedığı Konular.

Uygulanacak muhtevanın belirlenmesinde üç ayrı merkezin telifi, ancak görevlilerin bireysel bilgi ve yetenekleriyle sınırlı kalmıştır. Ulaştığımız bu sonucu, uygulama sırasında hazırlanan programlara giderek temellendirmeye çalışalım.

1. Merkezde Hazırlanan Programlar

a. Diyanet İşleri Başkanlığınca Yapılan Programlar:

Hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara yönelik olarak din ve moral hizmetleri uygulamasına başlanması Sağlık Bakanlığı yazısı ile ön-görülünce Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilgili birimi olan Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'na 05.01.1995 tarihinde bir yazı göndererek hazırlanmış olduğu hizmetin esaslarına ilişkin taslak program üzerinde görüş bildirmesini istedi. Din Hizmetleri Dairesince hazırlanan taslak programda din görevlisinin görevi esnasında yapacağı işler şöyle belirlenmişti³⁵.

1. Görevli, hastaneye girdiğinde önce hastanenin yetkilisini ziyaret etmeli, yapacağı görevi hakkında bilgi alış verişinde bulunmalıdır. (Bu görüşme sırasında hangi hastaların ziyaret edileceği ve ne türde telkin yapılacağı belirlenmelidir)

2. Din görevlisi, kendisini tanıtarak hastalara güler bir yüzle yaklaşmalı, geçmiş olsun dileğinde bulunmalıdır.

3. Hastaları fazla yormadan; onlara yumuşak bir sesle, tatlı bir dille ayet ve hadislerin ışığında sabır telkin edilmeli ve bu sabrın sonucunda Allah katında büyük mükafatlara nail olacağı anlatılmalıdır.

4. Hastalara gerçek şifa verenin Allah (c.c) olduğu söylenmeli, O'na teslimiyetin insana huzur vereceği belirtilmelidir.

5. Kaza ve kadere inanmanın insanı saadete götüreceği söylenmeli, her şeyin Allah'ın dilemesi ile olduğu uygun bir üslup içerisinde bazı müşahhas örnekler verilerek anlatılmalıdır.

6. Şükretmenin çok güzel bir haslet olduğu belirtilmeli, Allah'ın bizlere sayısız nimetler verdiği anlatılmalı, bizlerden çok daha sıkıntılı durumda olan kardeşlerimizin bulunduğu belirtilmeli ve şükredenlerin, sabredenlerin günahlarının affolunacağı ifade edilmelidir.

7. Bu dünyanın bir imtihan dünyası olduğu izah edilmeli; çeşitli sıkıntı, hastalık ve sıkıntılarının insanoğlunu çepeçevre sardığı, bunların ise gelip geçici olduğu, sabredenlerin, Allah'a gönülden teslim olanların cennete girecekleri telkin edilmelidir.

8. Hasta kendisine dua edilmesini talep ettiğinde; din görevlisi yumuşak bir sesle, hastanın anlayacağı bir dil ile ve uygun bir üslupla ona dua etmelidir.

35. Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı'nın 05.01.1995 tarih ve 01 sayılı yazısı ve eki.

9. Hastanın talebi halinde Kur'an okunmalıdır.

10. Yukardaki maddelerde belirtilen telkin yapılırken en fazla 10 dakikalık süre esas alınmalıdır.

11. Din görevlisi oda veya koğuş içerisinde hastalara toplu halde hitap ederken, yukardaki izah edildiği gibi aynı şekilde hitabetmeli ve on dakikalık süre içinde bu telkini tamamlamalıdır.

12. Din görevlisi hastanın veya hastaların yanından ayrılırken, yine güler yüzle geçmiş olsun demeli ve hastalara hayırlı şifalar dileyerek her zaman onlarla beraber olduğunu belirterek veda etmelidir.

13. Din görevlisi, bu hizmetler karşılığında hiç bir şekilde, hiç bir hasta veya yakınından hediye kabul etmemelidir.

14. Hastane idareleri hastalara yönelik bir konferans veya sohbet talebinde bulduklarında; görevli ona göre bir plan yapmalı ve konuşmasında azami otuz dakikalık süreyi aşmamalıdır.

15. Hastane ziyaretleri, Müftülük ve hastane idarelerinin müşterek yapacakları bir plana göre gün ve saatleri önceden belirlemek suretiyle periyodik olarak icra edeceklerdir.

Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı'nın hastaneyi girişten ayrılışa kadar ayrıntılı olarak düzenlediği bu taslak, Din İşleri Yüksek Kurulu'nda incelendikten sonra muhtevaya yönelik bir tek madde ile geri döndü. Beş madde içinden seçilen o madde de, *duruma göre dinimizde tedavinin öneminden bahsedilir, hastaya moral takviye edici sözler söylenir, bir ihtiyaçları olup olmadığı sorulduktan sonra Allah'tan sabır ve şifa dilenir ve hastaneden ayrılır* ifadeleri yer almaktaydı³⁶. Kurul'un görüşleri doğrultusunda tüm müftülüklere gönderilen hizmetin başlatılmasını amir yazıda bu madde ekli esaslar içinde aynen yer almıştı³⁷. Burada Kurul'dan beklenen, taslak program üzerinde çalışma yaparak daha geniş kapsamlı bir program hazırlaması idi. Ancak Kurul, programı tek maddeye indirerek hizmette görev alacak görevlilerin ne yapacakları konusunda sıkıntıya sokmuş oluyordu.

DİB tarafından belirlenen temel esaslar çerçevesinde her müftülük tarafından uygulanması gereken program hazırlandı. DİB'in hazırladığı

36. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 12.01.1995 sayılı yazısı.

37. Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı'nın 19.01.1995 tarih ve 73 sayılı yazısı.

program eksen alınarak düzenlenen programda, hangi görevlinin hangi tarihte hangi hastaneye gideceğinin yanında hangi konuların üzerinde duracağı da belirlenmişti. Bu programlara göre ziyaret için belli bir saatte hastaneye giden görevlinin o ziyaret için belirlenen konuda konuşması gerekmektedir.

b. Müftülükler Tarafından Hizmet Mahallinde Hazırlanan Programlar

Başkanlığın çerçevesinin belirlediği alanda ayrıca mahalli müftülükler tarafından da programlar düzenlendi. Hizmetin muhtevasına ilişkin bir bilgi verebilmesi açısından Konya Ereğli, Mardin ve Karaman Müftülüklerinin 1995 yılı temmuz, ağustos ve eylül ayına ilişkin hasta ziyaretleri programlarını inceleyelim:

Karaman; Tedavinin önemi, kaza ve kader, sabır ve şükür, yaratılışın gayesi, ibadet, duanın önemi, Yaratanın kudreti, yaratılanın aczi, temizlik ve önemi, abdest ve gusül.

Mardin; Musibetlere karşı sabır, ibadetlerimiz, nimetlere şükür, temizlik imandandır, Mevlit kandili, beşeri münasebetler, kaza ve kader, İslam'ın ilme verdiği önem, hastalık manevi gelir getirir, yardımlaşma, saygı ve sevgi, sadaka belayı defeder, Allah'a iman.

Konya Ereğli; Dinin hasta ziyaretlerine verdiği önem, hastalıktan korunma yolları, İslam'da sağlık, belalardan korunmak, akraba ziyaretleri, komşu hakları, silai rahmin önemi, imanın önemi, dinin önemi, küslelerin barışması, İslam'da şükürün önemi, kazanın mahiyeti, kadere iman, İslam'da sabrın önemi, İslam'da tevekkül anlayışı, hastalıklardan korunma, tövbenin önemi.

Araştırmamıza katılan din görevlileri de, hizmetin yürütülmesi esnasında ağırlıklı olarak aylık ve yıllık programlar yapıldığını ve hizmetin bu programlar çerçevesinde sürdürüldüğünü söylemişlerdir. Müftülüklerce hizmete yönelik olarak hazırlanan programları incelediğimizde çoğunlukla üç aylık programlar olduğu ve hastalarla yapılacak sohbet konularını içerdiğini gördük. Konular, her bir tarih için ayrı olarak tespit edilmişti. Ancak bir hastane ziyaretinde, belirlenen konuların standart biçimde işlenemeyeceğini belirtmek isterim. Her şeyden önce görevliler her defasında aynı hastaları bulamayacaklardır. Dolayısıyla üç aylık çerçevede hazırlanan bir programın bir hasta için uygulanması mümkün değildir.

Görevlilerin ifadelerinden anlaşılan, her görüşmede hastanın durumuna göre bir sohbet yapıldığıdır. Ancak, yine bazı görevlilerimizin ifadelerinden yemekhane gibi toplu sohbet yapılabilecek mekanlarda prog-

ramlara uygun toplantılar düzenlenmiş ve bu toplantılara sağlık durumu uygun olan hastalarla birlikte sağlık personelinin de bir kısmı iştirak etmiştir. Bu genel toplantılar dışında standart programların uygulanması mümkün değildir. Ancak, program içinde yer alan konuların, bir hastaya nasıl sunulması gerekeceği konusunda çalışmalar yapıp görevlilerin bilgilendirilmeleri gerekmektedir. Görevli, program içinde yer alan her konuyu her an sunabilmeye hazır olmak durumundadır.

Programlar Yapıldı mı?	f	%
Evet	462	68.10
Hayır	143	21.10
Yapıldı ama uygulanmadı	57	08.40
Cevapsız	16	02.40
Toplam	678	100

Tablo 11. Hizmet sırasında Aylık veya Günlük Programlar Yapıldı mı?

c. Programlarla Hasta Talepleri Arasında Uygunluk Var mı?

Din görevlilerinin önemli bir bölümü yapılan programlarla hasta talepleri arasında bir uygunluk bulunduğunu belirttiler. Programların, hasta taleplerine kısmen uygun olduğunu söyleyenler ise ikinci sırayı aldı. Hasta talepleriyle uygun olmadığını söyleyenlerin oranı ise oldukça küçük çıktı. Hastaların din görevlilerinden beklentileri ile din görevlilerinin üzerinde durdukları konular karşılaştırıldığında bu uygunluk zaten anlaşılmaktadır. Din görevlilerin, programların hasta talepleriyle uyuşmadığını veya kısmen uyuştuğunu söylemelerinin sebebi olarak, konulardan ziyade konunun sunulmuş biçimi, muhteva ve organizasyondan kaynaklanan problemler olduğunu tahmin etmekteyiz.

	f	%
Evet	294	43.40
Hayır	61	09.00
Kısmen	244	36.00
Cevapsız	79	11.70
Toplam	678	100

Tablo 12. Programlarla Hasta Talepleri Arasında Uygunluk Var mı?

2. Din Görevlilerinin İşlediği Konular

Yurt genelinde yapılan uygulamanın muhtevasının bir değerlendirilmesini yapmak için araştırmamıza katılan görevlilerin görüşme formlarında üzerinde durdukları konuları ana başlıklar altında toplayarak değerlendirmeye çalışalım:

a. İslam'ın Hasta ve Hastalığa Yaklaşımı: Hastanelerde din ve moral hizmetlerini yürüten din görevlilerinin üzerinde durduğu konuların başında İslam Dini'nin hasta ve hastalıkla ilgilenmeye verdiği önem yer almıştır. Görevliler bu şekilde hastalara içinde buldukları konum, inandıkları dinin nasıl değerlendirdiği hakkında bilgi vermişlerdir. Görevlilerin, görüşme formlarına bu başlık altında yazdıkları bilgiler şunlardır:

Hastalığın günahlara keffaret olması/ Hadisleri kullanarak moral vermek/ Hayırsız sağlık yerine hayırlı hastalığın daha iyi olduğu/ Her hastalığın şifasının olduğu/ Hastalığın hasta ve yakınları için ibret olması/ Hastalığın ölüme hazırlık gibi düşünülmemesi/ Şifanın Allah'tan olduğu/ Hastalığın da bir nimet olduğu/ Hastalığın hikmetleri üzerinde düşünülmesi/ Hastalıkların günahlara keffaret olduğu/ Hastalığın bir musibet değil bir keffaret olduğu/ Dinin, özrürlülere sağladığı imkanlar/ Dinin tedavi ve sağlığa verdiği önem/ Hastalığın günahları erittiği/ Kuran ve hadislerden örnekler sunarak hastalık ve sağlıkla ilgili bilgiler verme/ Tedavi olmanın dini bir emir olduğu/ Hastalığın altında saklı bulunan üç nimetin hatırlatılması; a. Manevi ücret (sevabı), b. Çürüyecek bedene isabet ruhun dininin sağlam kalması c. Her hastalığın daha büyüğü varken bu kadarının gelmesi/ Durumu çok kötü olan hastaların refakatçilerine önemli görülen hususlarda gerekli görülen bilgileri vermek/ Peygamber döneminde hastalara uygulanan metot.

Görevlilerin yukardaki ifadeleri, işledikleri konuyu hangi çerçevede değerlendirdikleri hakkında net bir bakış açısı kazandırmasa da bazı tespitler yapabilmemiz için gerekli bilgileri görmemizi sağlamaktadır. Bir kısım görevlilerimizin dinin tedavi ve sağlığa verdiği önem, özrürlülere tanınan kolaylıklar, her hastalığın şifasının bulunduğu vb. hastaya destek sağlayacak yönlere dikkat çekmesinin yanında bir kısım görevlilerin de hastalıkla elde edilen sevabın çürüyecek bedene isabet ederek dini sağlam tutacağı vb. temelsiz ve hastaya moral bozukluğu sağlayabilecek konular üzerinde durduğu bu ifadelerden anlaşılabilir hususlardandır.

b. Hastalık Karşısında İnanan İnsanın Alması Gereken Tutum: Din görevlilerinin işlediği konulardan bu başlık altına aldıklarımız, dinin hasta ve hastalığa bakış açısını verdikten sonra, hastaya inandığı dinin hastalık karşısında alması gereken tavrı üzerinde bilgi vermeyi ve tutum geliştirmesini hedeflemektedir.

Sabır/ İnsanın başına bela ve musibetlerin gelebileceği ve isyan etmeden bunu aşmak gerektiği/ Şükür/ Hastanın içinde bulunduğu durumu daha iyi değerlendirmesini sağlamak/ Teslimiyet/ İmtihan/ Dünyaya imtihan için geldiğimiz/ Beterin beteri olduğu/ Hastalıkların imtihan vesilesi olduğu/ Moral/ Rahatsızlıkların herkesin başına gelebileceği/ Nimetlerin takdir edilip değerinin bilinmesi/ Gereken musibetleri sabır ve metanetle karşılamamanın faziletleri/ Kaza-kader/ takdiri ilahî/ Her derdin devasını Allah'ın vereceği/ Kader inancının açıklanması/ Sabrın ne olduğu ve sonuçları hakkında izahat/ Hakka rıza gösterme/ Eyüp Peygamber örneği sabır işlenirken veriliyor/ Hastalığın Allah'ın bir hediyesi olduğu.

Bu başlık altında görevlilerin vermiş olduğu bilgiler incelendiğinde, görevlilerin işledikleri konuları bir birine ters açılardan sundukları göze çarpmaktadır. Bazı görevliler, sabrı Eyüp peygamberin davranışıyla birleştirerek yapılabileceklerini yaptıktan sonra acı ve sıkıntılara katlanmak şeklinde verirken, bazı görevlilerin "Allah'ın bir hediyesi" ifadesinde yansımaları bulduğu gibi sadece katlanmak anlamında vermişlerdir. Ancak, yine de din görevlilerinin buradaki ifadelerinin kapalı olduğunu, sadece ifadelere dayalı yorumlar yaptığımızı burada vurgulamak istiyorum. Bu başlık altına aldığımız konularla ilgili olarak din görevlilerinin anlayışlarını belirleyecek bağımsız bir araştırmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

c. Hastalıkla Bağlantılı İtikadi Konular: Din görevlileri, hastaların inandıkları dinin, hastalıklarından kaynaklanan problemlerinin çözümünde kullanabilecekleri itikadi değerleriyle ilişki kurabilmelerini amaçlamışlardır.

İman esasları ile ilgili bilgiler/ Dünya hayatının geçiciliği/ Ruhî tatminin ancak sağlam inançla mümkün olacağı/ Dine olan ihtiyaç/ Hastalığın Allah tarafından olduğu/ Dünya imtihan yeridir/ Dünyanın tüm nimetlerinin geçici olduğu/ Ahiretin inananlar için ebedî rahat etme yeri olduğu/ Dünyanın faniliği/ Hastalıkların ecel, kabir ve ahireti hatırlatan birer uyarıcı oldukları/ İnsanın aczi/ Allah'tan çokça yardım istemenin gerekliliği ve yardımın mutlaka geleceği inancını vermek/ İnsan varlığının bir sebebi olduğu/ İnsanların yaratılış gayelerinin Allah'a ibadet olduğu ve bunu zamanında yapmaları gereği/ Allah'ın hiç kimseyi unutmayacağı ve inananların yanında olduğunun vurgulanması/ Müjdeleyici ayet, hadis ve dini bilgiler.

Görevlilerin burada işledikleri konuların tamamına yakını inançlı bir insan tarafından yardım kaynağı olarak kullanılabilir konulardır. Ancak, bu konuların tamamı, bütün insanlarda yardım kaynağı olamayacağı gibi, ters etki yapması da imkan dahilindedir. Hastanın inanç yapısı, değerleri bilindikten sonra bu konulardan uygun olanıyla destek sağlanacaktır. Örneğin, kendisinde Pargement'in sınıflandırmasında bugünün

dünyanın çok geleceğin dünyasının problemleri üzerine yoğunlaşarak kaçma tavrı içinde gösterilen bir hasta için, dünyanın faniliğinin veya hastalıkların ecel, kabir ve ahireti hatırlatan uyarıcılar olduğunun anlatılması bir destek sağlayabilirken, Allah ile işbirliği tavrı içinde bulunan bir hasta için hiç bir şey ifade etmeyebilecektir. Dolayısı ile hastanın dini yöneliminin sunulacak konu ve sunuş biçimi ile yakın ilişkisi bulunmaktadır.

d. Sağlık-İbadet İlişkisi: Din görevlilerinin üzerinde durdukları konuların bir bölümü de hastaların inandıkları dinin gerektirdiği bazı ibadetlerin yerine getirilmesini hedefleyen konulardır.

Hastalara dua etme/ İbadet etmenin sağlıklı yaşamaya tesiri/ Hastaların dertlerinin dinlenmesi, onlarla birlikte dua etme/ Ağır hastalara Kur'an okunması/ Gönül rahatlığı için Allah'ın zikretmesini sağlamak/ Şifa duaları/ Bir mümin olarak kendilerine ve ümmeti Muhammedin hastalarına dua ettiğimizi ifade ediyoruz, hastalar bu ifadeden memnun kalıyorlar/ Şifa eyetlerinin izahı/ Tesettüre riayet.

Görüldüğü gibi din görevlileri ibadetin sağlığa tesiri ve şifa eyetlerinin izahı gibi teorik konuların üzerinde durmakla birlikte ağırlıklı olarak bizatihi hastalara dua etmekte, Kur'an ve şifa ayetleri okunmaktadır.

e. Diğer Konular: Aşağıdaki konular belli bir başlık altına alınmayacak konulardan oluşmaktadır.

İçinde buldukları problemlerle ilgili konuşmak. Doktorların uyarılarına dikkat edilmesi gerektiği/ Sağlık kurallarına riayetini sağlıklı yaşamaya tesiri/ Doktorlara güvenmek gerektiği/ Tedavilere olumlu katkı sağlama/ Geçmiş olsun dileği ve şifa dilekleri/ Doktorun uygun gördüğü tedavi şekline riayetini gerekliliği/ Hastanedeki hayattan ibret alıp, daha sonraki hayatta sağlığa dikkat edilmesi/ Okunmak isteyenlere kitap verme, sorularını cevaplandırma/ Bütün kötülüklerden korunma yolları/ Mevcut haliyle bile mutlu olması için çaba sarf ettik. Dayanışma ve yardımlaşmanın önemi. Kitap okuma zevki kazandırmak.

3. Hastalar Tarafından Üzerinde Durulmasını İstenen Konular

Din görevlileri tarafından hastaların üzerinde durulmasını istediği konular olarak belirtilen hususları aşağıdaki başlıklar altında toplayarak değerlendirmeye çalışacağız.

a. Hastaların Kendi Durumlarıyla Bağlantılı İtikadi Konular: Hastalar, din görevlilerinden özellikle kendi içinde buldukları ruh halleriyle bağlantılı olarak inançla ilgili bazı sorular sormuş ve bunlar üzerinde durulmasını istemişlerdir.

Kaderle ilgili sorular ağırlıklı olarak geliyor, gitmeseydim yapmasaydım bu iş başıma gelir miydi, günahlarımdan ötürü mü bu başıma geldi, şayet günahlarımdan dolayı ise niye diğer günahkarların başına gelmiyor da bana geliyor vb. / Hastalığın verdiği acıyla isyan olarak nitelendirilebilecek tavırların gösterülmesinin inanca zarar verip vermediği soruldu/ Günah işlemediğim halde niye hasta oldum şeklinde yakınmalar/ İman/ Neden hasta oldum/ Hastaların içine düştükleri depresyonlar sırasında çok zavallı ve çaresiz olduklarını gözlemledik, hatta bazıları Allah bana küstü veya Allah bana acımasız davranıyor diyebiliyorlar. /"Neden özellikle ben hasta oldum" şeklinde isyankar bir yaklaşım.

Yukarıdaki bulgulardan da anlaşılacağı gibi hastaların din görevlilerinden inançla ilgili olarak açıklanmasını istedikleri konuların başında **kader** gelmektedir.

b. Hastaların Kendi Durumlarıyla Bağlantılı İbadet Konuları: Din görevlileri, hastaların kendilerine yönelttikleri sorular veya anlatılmasını istedikleri konular arasında içinde buldukları özel konulara ilişkin ibadet hususlarının da yer aldığını vurgulamışlardır. Din görevlilerine hastaların bu başlık altına aldığımız istekleri şunlardır.

Kürtaj/ Çocuk eğitimi/ Özellikle hastalık anında ibadetlerin nasıl yapılacağına dair fihri sorular/ En çok abdest, gusül ve yaralar üstüne mest ile ilgili sorular soruyorlar/ Dini bilgilerinin noksanlığı/ İbadetlerini yerine getirmede çekilen güçlükler/ Dini bilgilendirme talepleri/ Namazlarını nasıl kılmaları gerektiği/ Dini konularda muhtelif sorular/ Kendisine dua edilmesini talep/ /Yasin okunması talebi/ Hastalık sonrası yaşantı ile ilgili tavsiye beklentileri/ Kur'an okunması talebi/ Camilerde kendi hastalığı için dua edilmesi talebi/ Şifa ayetleri ve dualarının öğretilmesi talebi/ Hastaların kalbi Allah'a dönük, ondan şifa beklemekte, gelene gidene dua ve teşekkür ederek ziyaretlerden memnuniyetlerini ifade etmekte/ Amel/ Sabır/ İbadetlerini yerine getirebilecekleri bir mekan bulunması talebi/ İbadet, sağlık ve hastalıkla ilgili sorular/ Sağlıklı iken görevlerini çok ihmal ettiklerini vurgulama/

Bulgulardan da anlaşılacağı üzere hastaların talepleri daha fazla kendileri için dua dilmesi ve Kur'an okunması, şifa ayetlerinin öğretilmesi ve ibadetlerini hastalıkları çerçevesinde nasıl yapabileceklerine ilişkin sorular oluşturmaktadır. Bu arada bazı görevlilerce az sayıda da olsa kürtajla ilgili sorular sorulduğunun ifade edilmesi tıbbi bazı uygulamaların hastalar tarafından inandıkları değerler çerçevesinde sorgulandığını ve görevlilerin bu çerçevede bir donanıma sahip olmaları gerektiğini ortaya koymaktadır.

c. Hastaların Şahsi Problemleriyle İlgili Konuşmak İstedikleri Konular: Din görevlileri tarafından hastaların dini bir takım problemlerinin

yanında kişisel bazı problemlerini de din görevlisine ulaştırdığı belirtilmiştir. Kişisel istekler çerçevesinde değerlendirilebilecek hasta taleplerini aşağıdaki şekilde sıraladık.

Fakir hastaların ilaç ve hastane masraflarını ödeyemedikleri/ Maddi yardım talepleri/ İçinde buldukları maddi sıkıntılardan yakınma/ Ailesi ve tutumları üzerinde konuşmak ihtiyacı/ Düşenin dostunun olmadığı ifadesiyle belirtilen yalnızlık/ Yeterince ziyaret edilmedikleri/ Sanki hiç iyi olmayacakmış gibi kötümser duyguların seslendirilmesi / Hastalıklarının kendine özgü sıkıntıları/ Tevekkül ederek acılara katlandıkları/ Çaresizlikten yakınma/ Terkedilme endişesi/ Gençlerin saygısızlıkları/ Ölümü düşündüklerini belirttiler/ Daha fazla sevgi, saygı ve hoşgörü ihtiyacı duydukları/ Ölüm korkusu.

Hastalar tarafından din görevlilerine ulaştırılan bu problemler, hizmetteki sosyal amacın önemini ortaya koymaktadır. Buradan, hastaya yaşadığı problemlerin tümünü kuşatıcı bir çözüm ulaştırmanın gerekliliği sonucunu çıkarmak mümkündür.

d. Kendilerine Ulaştırılan Din ve Moral Hizmetleriyle İlgili Talepleri: Din görevlileri, hastaların ziyaretler sırasında yürütülen hizmeti de sohbet konusu yaptıklarını belirtmektedirler. Ancak biz, daha sonra hizmete yönelik tepkileri hastalar açısından da değerlendireceğimizden burada sadece ilgili başlık altındaki bulguları vermek istiyoruz.

Ameliyat anında din görevlisiyle birlikte olmak arzusu/ Din görevlisinin ziyaretlerinden duyulan memnuniyet/ Yapılan ziyaretlerin sebebini soruyor ve memnuniyetlerini dile getiriyorlar/ Yapılan hizmetin faydası ve karşılığında teşekkür etme/ Ziyaretlerin sürekli olması gerektiği/ Hastanelerde sürekli görevli bulunması talebi/ Dini yayın talebi/ Mübarek gün ve gecelerde özellikle ziyaret edilmelerini talep ediyorlar/ Kişisel bir takım isteklerinin doktorlara duyurulmasını istediler, din görevlisinden doktorlarla kendi aralarında aracı olmalarını istediler/ Bazı hastalar yurtdışında hastanede kaldıkları zaman papazların kendilerine bile her gün geldiğini, bizim ise neden sadece ayda bir kez geldiklerini sitem ederek sormaktalar.

e. Hastanelerle İlgili Konuşmak İstedikleri Konular: Din görevlilerinin ziyaret ettiği hastaların bir bölümü de hastane, doktor ve hastabakıcılar ile ilgili problemlerini sohbet konusu yapmak istemişlerdir. Hastalar açısından hastanelerle ilgili olarak problem oluşturan hususlar şunlardır.

Hastanelerin genel problemlerinden yakınma/ İlgisizlikten yakınma/ Bakımsızlıktan yakınma/ Personelin ilgisizliği/ Tıbbi tedavinin yetersiz kaldığı/ Şifa bulma isteği/ Sıhate kavuşmak/ Hastabakıcıların daha insancıl davranmalarını talep ettiler/ Hasta personel ilişkisinin yetersizliği/

Hastanelerin temizliğinden şikayet/ Doktorların hastalarla ilişkilerinde daha özenli olmaları beklentisi/ Sağlıksız beslendiklerinden yakınma.

4. Muhteva Amaçları Gerçekleştirebildi mi?

Din görevlilerinin üzerinde durdukları hususlar, müftülük programlarıyla birlikte değerlendirildiği zaman dini, tıbbi ve insani açılarından amaçların gerçekleştirilebildiğini söyleyebilmek mümkündür. Ancak, sosyal amaç açısından hastaların sohbet konusu yapmak istedikleri konuları da göz önünde tutarak bir değerlendirme yapacak olursak aynı şeyleri söylemek biraz daha zorlaşmaktadır. Zira, gerek görevlilerin satır aralarındaki ifadeleri ve gerekse hasta taleplerinden anlayabildiğimiz kadarıyla hastalar için özellikle ekonomik problemler başta olmak üzere yalnızlık ve bakımsızlık gibi uygulama çerçevesinde çözülemeyen ama uygulamanın başarısı açısından çözülmesi gereken özel problemler mevcuttur. Yani görevlilerin belirlediği amaçlardan sosyal amaç gerçekleşmemiştir.

Muhteva, Amacı Gerçekleştirebildi mi?	f	%
Evet	223	32.90
Hayır	45	06.60
Kısmen	397	58.60
Toplam	678	100

Tablo 8. Din Görevlilerinin Muhtevanın Amacı Gerçekleştirmesine İlişkin Görüşleri

Nitekim, görevlilere muhtevanın amacı gerçekleştirip gerçekleştirmediğini sorduğumuz zaman aldığımız cevaplar da bu hususu doğrular niteliktedir. Görevlilerin önemli bir bölümü %58.60'la kısmen cevabını verirken %32.9'u evet cevabını vermiştir. muhtevanın amacı gerçekleştirmekte yetersiz kaldığını düşünen görevlilerin oranı %6.6'da kalmıştır (Bkz. Tablo 8). Cevaplarda kısmen cevabının ağırlıklı olarak çıkmasının sebepleri olarak organizasyondan kaynaklanan problemleri ve sosyal amacı gerçekleştirmeye yönelik hiç bir düzenlemenin bulunmamasını da eklemek mümkündür.

Muhteva içinde zaman zaman hizmetin amaçlarıyla ilgisiz veya amaçlara ulaşmayı engelleyici konulara rastlamak mümkünse de bunlar çok az miktarda kalmıştır. Çoğunluk, hizmetin amaçlarına uygun bir muhteva çerçevesinde görevi yerine getirmiştir. Ancak yine de, yeniden yapılacak bir düzenlemede muhtevanın amaçlara yönelik olarak tespit edilip bu çerçevede uygulanmasının sağlanmasına dikkat edilmesi gerekmektedir. Amaçlar bölümünde de belirttiğimiz gibi, amaçlara uygun olmayan konu-

ların, yine amaçlara aykırı bir şekilde işlenmesi fayda yerine zarar getirecek ve din görevlisi ile birlikte hizmetin de yara almasına sebep olacaktır.

G. DİN VE MORAL HİZMETLERİNDE AMAÇ-YÖNTEM İLİŞKİSİ

1. Din ve Moral Hizmetlerinde Hastalarla Görüşme Yöntemleri

Hizmet için belirlenen amaçların gerçekleştirilebilmesinin uygulanan yöntemle sıkı ilişkisi vardır. Bu açıdan, din görevlilerinden uyguladıkları yöntemleri ve bu yöntemlerin amaca uygun olup olmadığını öğrenmek istedik. Din görevlileri, hizmet esnasında hastalarla tek tek ve grupla görüşme yöntemlerini eşit dağılımda kullandılar. Başka yöntemler başlığı altında ise daha çok her iki görüşmenin de birlikte yapıldığı cevabı alındı. Hizmetin ve hastanelerin özelliği nedeniyle görevliler daha çok bu iki metodu tercih ettiler. Çünkü hastanelerde, sürekli bir din görevlisi ve odasının bulunmaması nedeniyle görevlilerimiz hastaların bulunduğu koğuş ve odaları ziyaret ettiler. Bu arada odanın ve koğuşun durumuna göre hastalarla görüşmelerini yürüttüler. Eğer hasta, tek kişilik bir odada ise başa görüşme, bir çok hastanın kaldığı bir koğuş ise toplu sohbet gerçekleştirildi.

Hastalarla Görüşme Yöntemleri	f	%
Teke Tek Görüşme	339	50.00
Grupla Görüşme	283	41.70
Başka Yöntemler	47	07.00
Cevapsız	9	01.30
Toplam	678	100

Tablo 9. Din Görevlilerinin Hastalarla Görüşme Yöntemleri

Uygulamada asıl olan ihtiyacı olan hastaya hizmet götürmektir. Din hizmetini hastanın istediği ve ihtiyaç duyduğu anda vermek önemlidir. Böyle bir durumda yapılan uygulama, amaca hizmet eder. Hastanın başka problemlerle uğraştığı veya dini desteğe ihtiyaç duymadığı bir anda verilen din hizmetinin bir faydası olmadığı gibi amaçlara da ters bir uygulamadır. Bunun gerçekleştirilmesi de hastalarla teke tek yapılacak görüşmelerle mümkündür. Hastaların toplu bulunduğu bir ortamda yapılan bir dini sohbet, istemeyen hastalar bulunduğu takdirde olumsuz etki yapacaktır. Toplu görüşmeler, hizmeti talep eden hastaların bir araya geldiği topluluklarla yapıldığı takdirde faydalı olacak ve amaca hizmet edecektir.

2. Görüşme Yöntemi Amaçlara Uygun mu?

Din görevlileri, aşağıdaki tablo ve şekillerden de anlaşılacağı üzere görüşme yöntemlerinin amacı gerçekleştirmede yeterli olduğu görüşündedirler. Ancak, %11'lik bölüm bu yöntemlerin amacı gerçekleştirmede yetersiz olduğu görüşündedirler. Yetersizliğin sebebi olarak da din görevlisinin kendisine ait bir odasının bulunmayışı ve hastanede sürekli olarak bulunmayışı nedeniyle hastaların ihtiyaç anında din görevlisine ulaşamayışını göstermişlerdir. Görevlilerin önemli bir bölümünce dile getirilen bu engel, hizmetin önemli handikaplarından birisini oluşturmuştur. Hasta, ihtiyaç duyduğu anda hizmet gereklidir ve yerine getirilmelidir. Hastaların din görevlisinden beklentileri arasında da dile getirildiği gibi gece hasta ameliyata alınacaktır ve o anda yanında din görevlisini görmek, kendisi için dua etmesini beklemektedir.

Hasta için ameliyattan önce kendisi için yapılacak bir dua, koğuştta yattığı zamanlarda yapılan saatlerce sohbetten daha önemlidir.

Yine bir görevlimiz, gece hastalardan birisinin rahatsızlandığını ve bu sırada ısrarla kendisi için Kur'an okuması için din görevlisi istediğini anlattı. Din görevlisine gecenin ilerlemiş saatinde ulaşılamayınca hastalardan birisi yanındaki Kur'an'ı alır ve hastanın isteği doğrultusunda ona okumaya başlar. Ancak, doktor gelince oldukça sert bir tepki gösterir, Kur'an okuyan kişiyi de azarlayarak kovar. Hasta, daha sonra komaya girer ve sabaha doğru vefat eder.

Bu gibi durumlarda din görevlisi sürekli ihtiyaç duyulan bir insandır ve devamlı hastanede bulunması gerekmektedir. Hastanın belirli günlerinde belirli saatlerde yapılacak ziyaretler, ister toplu, ister tek tek yapılsın tüm hastaların ihtiyaçlarına yönelik olmayacak, ister istemez de bazı doktor, sağlık görevlisi ve hastaların tepkilerini alacaktır. Hizmete yönelik tepkiler başlığı altında bu konuyu biraz daha açmaya çalışacağız.

	f	%
Evet	582	85.80
Hayır	75	11.10
Cevapsız	21	03.10
Toplam	678	100

Tablo 10. Görüşme Yönteminin Amaca Uygunluğunun Değerlendirilmesi

G. TÜRKİYE'DE HASTANELERDE DİN VE MORAL HİZMETLERİNE YÖNELİK TEPKİLER

1. Kamuoyundaki Genel Yaklaşım

Türkiye'de hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara yönelik olarak din görevlilerince din ve moral hizmetleri verilmesi uygulamasına başlandıktan sonra kamuoyunda iki farklı tepki ortaya çıktı. Bunlardan birincisi uygulamanın zararlı olduğunu savunarak tamamen karşı olan grup ve ikincisi uygulamanın yararlı olduğunu ve sürdürülmesi gerektiğini savunan grup. Bu iki farklı yaklaşımı, kamuoyunda yapılan tartışmalarda gözlemek mümkündür.

Uygulamaya tamamıyla karşı çıkanlardan biri olan Ankara Tabip Odası Başkanı Dr. Mehmet Altınok, hizmette samimi amaçlar düşünülmediğini ve asıl amacın cumhuriyetimizin temel ilkelerinden olan ve anayasanın 2. maddesinde ifadesini bulan laiklik ilkesinin sağlık alanında da bir kenarından aşındırmak olduğunu savunur. Altınok'a göre yapılmak istenen eğitim hizmetlerinde olduğu gibi sağlık hizmetleri için de aynı şey yapılmak isteniyor ve çağdaş tedavi yöntemleri bilim dışı uygulamalarla yok edilmek amaçlanıyordu³⁸. Altınok, hastaların tedavileri sırasında morale ihtiyaç duyacaklarını kabul ederken bu ihtiyacın hizmetin eğitimini almış uzmanlarca giderilmesi gerektiğini savunmakta ve dini telkini hiç bir şartta sağlık tanımının içinde hizmet ögesi olarak kabul etmemektedir. Din görevlilerinin tedavi hizmetlerine ilişkin hiç bir bilgi ve eğitimlerinin bulunmadığını söyleyen Altınok, servis hekimlerine başvuran din görevlilerinin hastaların başında Kur'an okuyacaklarını beyan ettiklerini ve gerçekten de yapabilecekleri bir şeyin bulunmadığını belirtir. Kur'an okumanın ise hastada ölüm korkusu gibi olumsuz psikolojik etkinin yanında tedavi olarak hastaneden çıkan bir hastanın da Kur'an okunması sebebiyle iyileştiği gibi yanlış inanca kapılmasına sebep olacağını söyleyen Altınok'a göre bu uygulama Atatürk dönemi sonrasındaki iktidarların laiklikten verdikleri ödünlerin yeni bir halkası, planlı bir polülist bir uygulamadır³⁹.

Hizmetle ilgili bir başka değerlendirmede de Türkiye'deki sağlık sisteminin kurumların dengesizliği, eleman dağılımının düzensizliği vb. problemlerinden söz edilmektedir. Daha sonra ise, problemlerin çözümüne yönelik çalışmalar yapılacağı yerde yepyeni bir uygulamanın başlatıldığı belirtilerek buradaki asıl amacın Türkiye'yi giderek bir din devleti haline getirmek, 400 bin imam hatip mezununa yeni iş sahaları kazandırmak olduğu iddia ediliyor. Mustafa Balbay'ın kaleme aldığı bu makalede

38. Mehmet Altınok, *Hastanelere İmam*, Cumhuriyet Gazetesi, 8.9.1995, s. 2.

39. a.g.y.

devamla din görevlisinin hastanelerde görev yapmasından dolayı ortaya çıkacak garip durumlara ait senaryolardan örnekler sunulmaktadır⁴⁰.

-Eyvah, teyzeciğim sen niye bu odaya girdin? Senin hasta!ğın bulacı. Buradaki hastalara mikrop geçireceksin. -Kur'an sesini duyunca geldim çocuğum. Şu boynundaki demirli hortumu cebine koy, sen de dinle. İmam evladım, bana bir muska yazda mikropların hepsi uçup gitsin. Hem buradaki işini uzatma. Bizim koğuşta ayağa kalkamayan annen yanında bir kadın, tez imam gelsin diye bağıırıp duruyor⁴¹. Yine aynı makaleden; İmamlar, meslek içi eğitimden sonra işi ilerletirlerse de şaşmamak gerekir. Artık muayenehaneler açıp hizmet sahalarını genişletirler, -amca neyin var? -Nefes alamıyorum. -İki Fatıha bir Enam, senin için tamam⁴².

Kamuoyundaki aleyhte değerlendirmelerden birisi de Fatih Altaylı'ya aittir. Altaylı, imamın camide, imam nikahında, cuma günü hutbede ve cenazede bulunacağını hastanede hiç bir işinin bulunmadığını iddia eder ve moral vermenin psikologlara ait olduğunu belirtir⁴³.

İstanbul Tabip Odası Başkanı Dr. Zeki Karagülle, hastanelerde başta sağlık görevlisi ve araç gereç sıkıntısı çekilirken bakanlığın imam önerisini garip karşılıyor, hastanelerde din görevlilerinin değil psikolog, psikoterapist gibi insanların istihdam edilmesi gerektiğini belirtiyordu. İ.Ü. Tıp Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Korkmaz Altuğ da imamların hastaya ne gibi bir moral vereceğini anlayamadığını söylerken Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Nafi Oruç ise Hıristiyanların günah çıkartmak için hastanelerde papaz bulundurduğunu bizim dinimizde ise böyle bir inanışın bulunmaması sebebi ile din görevlisinin gerekli olmadığını belirlemişti. Sarıyer Devlet Hastanesi Başhekimî Ahmet Akgün'e göre ise imamın hastanede ancak son duayı yapabiliirdi ve hasta imamı karşısında gördüğü zaman demoralize olma ihtimali sözkonusuydu⁴⁴.

Hizmetin karşısında yer alanlardan Ali Bulaç, aleyhte olmasını dini endişelere dayandırması sebebiyle en ilginç isimlerden birisidir. Bulaç, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapan din görevlilerinin hastanelere tayin edilmek istenmesini dini algı ve hayat alanının da batılılaştırılması olarak değerlendirmekte ve bu fikre Hıristiyan din geleneğinin İslamiyet'e tercüme edilmesi, uyarlanması olarak bakmaktadır⁴⁵. Bulaç,

40. Mustafa Balbay, *Doktor Yok, İmam Verelim!*, Cumhuriyet Gazetesi, 23.1.1995, s. 1.

41. a.g.y.

42. a.g.y.

43. Fatih Altaylı, *Hastanelere Dansöz İsterim*, Hürriyet Gazetesi, 23.1.1995, s. 4.

44. Bu görüşler için bkz. *İmamlara Papazlık Görevi mi Veriliyor?* Günaydın Gazetesi, 5.2.1995, s. 3.

45. Ali Bulaç, *Hastanelere Din Görevlisi*, Yeni Şafak Gazetesi, 8.8.1996, s. 2.

her müslüman kadın ve erkeğin aynı zamanda sivil anlamda din adamı olduğunu, günahların affedilmesi, hastaların şifa bulması, sıkıntıda olanların sıkıntılarının giderilmesi, hatta iki kişi arasında nikahın kıyılması için ayrıca bir müftüye, bir imama, bir vaize ihtiyaç olmadığını söylemektedir. Her mü'minin kalbini Allah'a açabileceğini, dilekte bulunabileceğini belirten Bulaç, İslam Dini'nin tevessül (kul ile Allah arasına giren araçlar) gibi fikirleri de reddettiğini belirler⁴⁶.

Bulaç, hastanelerde din görevlilerinin hizmet yapmasını Hıristiyan geleneğinin taklidi olarak değerlendirirken, bu görevlilerin Hıristiyan din adamlarının sahip olduğu günahsızlık ve masumiyet özelliklerine sahip olmadığını göz ardı etmekte ve toplumun yapması gereken bu görevi toplum adına kimin yerine getirmesi gerektiği sorusunu da cevapsız bırakmaktadır. Ayrıca, hastane şartları içinde bulunan bir insanın, inandığı dinin dindarı da olsa, alimi de olsa, inandığı değerleri kendisine hatırlatacak ve ilişki kurmasını sağlayacak bir başka insana daima ihtiyaç duyacağını değerlendirme dışında tutmaktadır.

Hizmetin olumlu ve faydalı olduğunu savunanlardan Hayrettin Karaman, laiklik ilkesinin aşındırılmasına yönelik tepkilerin ciddiye alınmaması gerektiğini savunarak İslam'da din adamı diye bir sınıfın bulunmadığını ancak dinin, fert hayatını aşan, cemiyeti ilgilendiren, cemaatle edilebilen taleplerinin bulunduğu belirterek bunları yerine getirmenin toplumun görevi olmasına rağmen hizmetlerin aksamaması için bu görevleri yerine getirmek üzere oluşmuş bir din hizmetlileri sınıfının oluştuğunu söyler. Karaman, bu görevlilerin Hıristiyanlıktaki din adamlığı ile hiç bir benzerliğinin bulunmadığını ve yapacakları işin bilgi ve eğitimini almış sıradan Müslümanlar olduklarını da ekleyerek kutsal, yanılmaz ve günahsız olmadıklarını vurgulamıştır⁴⁷.

Hastanın imamı görünce ölümü hatırlaması, imamın son nefesinde imam telkini için geldiğini düşünmesi, bunun da hastayı olumsuz yönde etkilemesi düşüncesinin İslam'ın dünya ve hayat görüşü ile taban tabana zıt ve şuurlu müslümana ait olmaması gereken bir gerekçe olduğunu belirleyen Karaman'a göre müslümanın ölümün bir son olmadığı düşüncesinden hareketle ölümden korkmaması gerekmektedir⁴⁸.

Sağlık-Der Başkanı Akif Akça, hastanelerde din görevlisinin bir zurett olduğunu belirterek dinin insan hayatının bir parçası olduğunu altını çizdi. Akça, inanmanın insanın en tabii hakkı olduğunu belirtmiş ve laiklik perdesine sığınarak inanç ve ibadet hürriyetini engelleme veya sınırlandırmanın bir insanlık suçu olacağını genelgeyi laikliğe aykırı bulanların Batı'daki hastanelerde görevli papazlardan haberlerinin bulunmadığı-

46. a.g.y.

47. Hayrettin Karaman, *Hastanelere İmam*, Yeni Şafak Gazetesi, 23.7.1995, s. 2.

48. a.g.y.

nı iddia etmişti⁴⁹. Yine kamuoyuna yansıyan değerlendirmelerden birinde Erzurum İl Sağlık Müdür Mecit Altan, *ben şahsen hastanede yatsam sağlık durumum iyi ya da kötü olsun yanı başımda bir imamın K.Kerim okumasını isterim. Çünkü Kur'an-ı Kerim dinleyen her insana manevi huzur ve güç verir demektedir*⁵⁰. Kamuoyundaki hizmete olumlu yaklaşım, araştırmamızdaki hasta tepkileri ile paralellikler arzietmekte ise her iki yaklaşımın da çok yönlü bir değerlendirmeden çok siyasi ve yüzeysel olduğuna dair ipuçları vardır. Türk Tabipler Birliği ve Tabip Odaları, laiklik gibi konuyla hiç ilgisi bile bulunmayan bir açıdan olaya yaklaşmış hastalar Allah'a emanet edilemez tarzında açıklamalar yaparken, olumlu yaklaşanlar da hizmetin aksayan yönlerini görmemezlikten gelerek hadiseyi bir ideolojik mücadele şeklinde değerlendirme cihetine gitmişlerdir. Hasta tepkileri başlığı altında din görevlilerimizin değerlendirmeleri ve daha sonra teklif ve öneriler başlığı altındaki gözlemlere bakılacak olursa bu hizmette, uygulanan şekliyle bir takım önemli problemler mevcuttur ve yeniden düzenleme aşamasında bu problemleri ortaya çıkarmayacak bir organizasyon ve planlamanın yapılmasını gerekli kılmaktadır.

2. Hastanelerde Din ve Moral Hizmetlerine Doktorların Tepkileri

Buraya kadar alıntılıdığımız olumsuz değerlendirmelerde en dikkat çekici olanlar doktorlara ait olanlardır. Gerçekten de hizmetin başlangıcından itibaren olumsuz tepkilerin en sert olanları başta tabip odası başkanları ve başhekimler, tıp fakültesi dekanları olmak üzere hekimlerden geldi. Uygulamaya katılan din görevlileri de ciddi bir şekilde hekimlerin tutumlarından rahatsızlıklarını dile getirdiler.

DoktorTepkileri	f	%
Tamamı Olumlu	389	57.40
Olumsuz Tepki de Oldu	223	32.90
Olumsuz Tepki Çoğunlukta	30	04.40
Cevapsız	36	05.30
Toplam	678	100

Tablo 13. Doktor Tepkilerinin Dağılımı

Tablo ve şekilden de izlenebileceği üzere araştırmamıza katılan görevlilerin yarısından fazlasına göre doktorların tamamı hizmeti olumlu karşılamışlardır. Ancak, doktorlar içinde olumsuz tepki gösterenler de oldu diyenlerin oranı %32.9'dur ki bu hayli yüksek bir rakamdır. Olumsuz tepki gösteren doktorların sayısı çoğunlukta diyen görevlilerimizin

49. *Hastanelerde Din Görevlisi Zorurettir*, Vakıf Gazetesi, 5.2.1995, s. 14.

50. *Hastalara İmam Hatip Morali*, Gündüz Gazetesi, 18.8.1995, s. 12.

oranı yalnızca %4.4 oranında kalmıştır. Dolayısıyla doktorların önemli bir bölümlü hizmeti olumlu karşılamış, ancak olumsuz karşılayanların oranı da ciddiye alınmasını gerektirecek derecede yüksek çıkmıştır. Din görevlilerimize göre doktorların hizmete karşı çıkış sebeplerine ait bulguları gruplandırarak yorumlayalım.

a. Doktorların Siyasi Sebeplerle Hizmete Karşı Çıkması: Hastanelerde din ve moral hizmetlerini yürüten din görevlilerinden araştırmamıza katılanlara göre doktorların uygulamaya karşı çıktığı noktalardan birisi siyasi sebeplerdir. Bu grup altında değerlendirebileceğimiz doktor tepkileri aşağıdaki gibi sıralandı.

Siyasi propaganda yapılacak zannettiler/ Laiklik açısından sakıncalı görüldü/ Doktorların %80'i bizi siyasi malzeme olarak gördü. Ancak kısa zamanda bizi diğer arkadaşlarına tanıtırken hocalarımız siyasi malzeme olmadılar, gerçekten çok beyefendi insanlar diye takdim etmeye başladılar/ Politik amaçlı bir çalışma olduğu izlenimi var/ Bazı doktorlar bizatihi din olgusuna karşı olduğundan hizmete karşı çıkıyor/ İnanmadığım şeyleri bana yaptıramazsınız diyen doktorlar oldu.

Doktorların tepkilerindeki siyasi unsurlarda iki önemli nokta dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan birincisi, uygulamanın alınan bir siyasi kararlarla başlatılmış olması ve din görevlilerinin politize olmuş bir zümre olarak algılanmasından dolayı yapılacak hizmetler hastane içinde yürütülecek bir siyasi çalışma olarak değerlendirilmiştir. Bulgularda ki bir diğer ilginç nokta ise doktorların kendi sahip oldukları dini anlayış sebebiyle hizmete olumsuz yaklaşımlarıdır.

b. Doktorların Tıbbi Gereksinimlerle Hizmete Karşı Olması: Din görevlilerine göre doktorların hizmete karşı çıkış gereksinimlerinde tıbbi unsurlar da yer almıştır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür.

Bilimsel olarak bu ziyaretlerin tesirinin olmayacağı görüşündeler/ İlaçla tedavinin yeterli olduğunu düşünmekte/ Hastaların morallerini bozduğumuzu söylediler/ Ağır hastalara fayda değil zarar verir diyorlar/ Hastaların, artık bu hastalıktan kurtuluşum yok imajına sahip olabilecekleri/ Böyle bir desteğin yine bir doktor tarafından sağlanabileceği/ Programın uygulandığı ilk günlerde bazı doktorların hastaların kendilerini ölüme yakın hissedecekleri yönünde itirazları olduysa da hizmetin yürütmesi aşamasında bu endişeleri kayboldu/ Bu için hastanede psikologlar tarafından yapıldığını söylediler/ Hastalara ölümü hatırlattığımız söylendi/ Muskamı yazacaksınız, yoksa psikologların yerini almaya mı geldiniz?/ Onların gözünde din görevlisi ölüm meleği, okur üfler, para kırpar, ölenleri yıkar, kefenler/ Böyle bir hizmete ihtiyaç olmadığını savundular/ İlgisiz ve küçükser tavır sergilediler/ Kendi işlerine müdahale edildiğini söylediler/ Tedavinin olumsuz etkilendiğini söylediler.

c. Doktorların Hizmet Organizasyonundan Kaynaklanan Tepkileri: Hastanelerde din ve moral hizmetlerini yürüten din görevlilerinden araştırmamıza katılanların doktor tepkileri bölümünde verdikleri bilgilerden önemli bir bölümünün Diyanet İşleri Başkanınca yapılan hizmetin düzenleniş biçimi, görevlilerle ilgili endişeleri ve olumlu anlamda katkıları noktalarında toplanmaktadır. Bu başlık altına aldığımız doktor tepkileri de şunlardır.

Doktorların böyle bir programdan haberleri yok/ Bilgisizlikten kaynaklanan olumsuz tepki gözlemlendi/ Bazı doktorlar hizmetin gerekliliğinden çok din görevlilerine güvenmediklerini söylediler/ Din görevlisinin mutlaka fakülte mezunu olması gerektiği vurgulandı/ Doktorların, din görevlisi-hasta arasındaki başarılı iletişimi kışkırdıkları gözlemlendi/ Din görevlisinin farklı inanç mensupları arasında nasıl davranacağı konusunda endişeleri var/ Kültürel açıdan ortamın müsait olmadığı/ Doktorların muayene saatinde ziyaretlerin gerçekleştirilmesine tepki gösterdiler/ Din görevlilerinin bu işe daha fazla özen göstermeleri talebi/ Hıristiyan din görevlilerinin bu hizmete daha fazla değer verdiklerini belirtme/ Eleştiriden ziyade kale alınmadığı/ Normal bir ziyaretçi gibi karşılandı/ Hastalar, doktorlardan fazla bize saygı gösterdiği halde doktorlardan aynı saygıyı görmedik/ Zamanlamanın iyi yapılarak kendi çalışmalarının aksatılmamasını istediler/ Hastanelerde defn ve telkin hizmetleriyle uğraşan bir imamın bulunduğunu daha fazla bir din hizmetinin söz konusu olamayacağını söylediler/ Hastane personelinin bu işler için yeterli olduğu belirtildi/ Böyle bir uygulama ve resmîyetinden haberleri yok/ Hizmetten verim alınabilmesi için din görevlilerinin doktorlar tarafından bir kurs veya seminerden geçirilmesi gerekir/ Ziyaret saatleri dışında ziyaretlere izin vermediler/ Ziyaretçilerle birlikte hasta odalarına girmemiz engellendi/ Din görevlisinin hastanede bulunmasından kaynaklanan bir rahatsızlık gözlemledik/ Muayenelerden sonra bu hizmetin yürütülmesini talep ettiler/ Uygulamanın bu şekliyle amaca ulaşmayacağı kanaatindediler/ Ziyaretlerin devamlı olmasını ve hastanelerde birer tane din görevlisi bulunmasını istediler/ Moral hizmet verecek kadrolu din görevlisinin bir ihtiyaç olduğu vurgulandı/ Ziyaret programlarının plansız olduğu, gelen elemanların tam yeterli bilgi ve deneyime sahip olmadıkları açılarından tenkit edildik/ Din görevlilerinin bir kurs veya seminere tutulması ihtiyacının bulunduğu vurgulandı.

Doktorların eleştirilerini, kamuoyundaki eleştiriler ile birleştirdiğimiz zaman hizmete politik endişelerle karşı çıktığını belirgin bir şekilde gözlemleyebilmekteyiz. Diyanet İşleri Başkanlığının hizmetini anlatmakta zorlanması uygulama alanında da kendini göstermekte ve hastanelerde hizmeti yürüten din görevlilerinin şahsi çabalarıyla bu sıkıntıların çözümü yolunun seçildiği elimizdeki bulgulardan anlaşılmaktadır. Din görevlisi, kendini, amacını ve hizmetini anlatabilmişse problem olmamış ama

anlatamamışsa kamuoyundaki yanlış anlama doktor tepkilerine de yansımıştır. Hizmetin yeniden düzenlenmesi aşamasında amaç, muhteva, yöntemlerin bir biriyle uyumlu bir şekilde tesbitinin yanında bunların doktorların da içinde bulunduğu sağlık personeline iyi anlatılmasının olumsuz yaklaşımları en aza indirgeyeceğini düşünmekteyiz. Hizmete yönelik doktor tepkilerini değerlendiren genel bir değerlendirme yapacak olursak hizmetin doktorlarca olumlu karşılandığını ve gözlemlenen tepkilerin hizmetin daha iyi yürütülmesine yönelik katkılar sağladığını söylememiz mümkündür.

3. Hastane Din ve Moral Hizmetlerine Sağlık Görevlilerinin Tepkileri:

Hastanelerde din ve moral hizmetlerini yürüten din görevlilerinden araştırmamıza katılanlar, doktorların dışında kalan sağlık görevlilerinin doktorlara oranla hizmete daha olumlu yaklaştıklarını belirlediler. Din görevlilerinin cevaplarında tamamı olumlu diyenlerin oranı doktorlar için %57.4 iken doktorların dışında kalan sağlık görevlilerinden hastabakıcı ve hemşilere vb. personel için %65.9'a yükselmektedir. Doktorlarda olumsuz tepki de var seçeneğinin oranı %32.9 iken, sağlık görevlilerinde bu oran %25.8'dir. Olumsuz tepki çoğunlukta seçeneğinin oranı doktorlarda %4.4, sağlık görevlilerinde ise %3.2'dir. Cevapsızların oranı doktorlarda %5.3, sağlık görevlilerinde %5.5'dir.

Sağlık Görevlilerinin Tepkileri	f	%
Tamamı Olumlu	447	65.90
Olumsuz Tepki de Oldu	175	25.80
Olumsuz Tepki Çoğunlukta	22	03.20
Cevapsız	34	05.50
Toplam	678	100

Tablo 14. Sağlık Görevlilerinin Tepkileri

İlgili tablonun incelenmesinden anlaşılacağı üzere sağlık görevlilerinde doktorlara nazaran daha olumlu bir yaklaşım sözkonusudur. Bu olumlu yaklaşımdaki en önemli etkenin, din görevlilerinin doktorlara nazaran sağlık görevlileri ile daha yakın bir ilişki içinde olmaları ve bunun sonucunda da başarılı bir iletişimin gerçekleşmesidir. Doktora nazaran sağlık görevlisi hastalarla iç içe bulunmakta ve dolayısı ile din görevlisi ile birlikte olduğu zaman fazlalaşmaktadır.

Bu yakın ilişki içinde din görevlisi kendisini ve hizmetini anlatma fırsatı bulabildiği gibi sağlık görevlisi için de din görevlisinin hizmetini gözlemleyebilme fırsatı doğmaktadır. Yapılan din ve moral hizmetlerinin hasta ve kendi işi için bir olumsuz etken değil, tersine kendi işini de kolaylaştıran yardımcı bir hizmet olduğunu gören sağlık görevlileri tarafın-

dan hizmet olumlu karşılanmıştır. Nitekim gerek doktorların, gerekse sağlık görevlilerinin tepkilerini aldığımız sorularda din görevlileri, ilk gittikleri zaman bir olumsuz yaklaşımın gözlemlendiğini, hatta bu yaklaşımın söz ve davranışlarla da ortaya konduğunu ancak hizmet ilerledikçe kendilerini takip eden personelin bu peşin fikirlerinden sıyrılarak olumlu davranışlara ve işbirliğine yöneldiklerini ifade etmişlerdir.

Doktorlar dışında kalan sağlık personelinin hizmetle ilgili olarak Din görevlilerince belirlenen tepkileri, gruplandırılarak değerlendirilecektir:

a. Kendi Çalışmalarına Engel Olunma Endişesi: Sağlık görevlilerinin tepkilerine ilişkin bulgularda en fazla dikkat çeken husus kendi çalışmalarına engel olacağı varsayılan noktalardır. Sağlık görevlileri din görevlilerine, din ve moral hizmetlerini yürüten din görevlilerinin ve verilen hizmetlerin yapacakları işlerde olumsuz veya engelleyici bir unsur olarak karşularına çıkacağını söylemişlerdir. Din görevlilerinin sağlık görevlileri tepkileri olarak belirlediği bulgulardan bu başlık altına alabileceğimiz aşağıdaki şekilde sıralanmıştır.

Baş başa görüşmelere hemşirelerin karşı çıkması; bunu zararlı telakki etmeleri/ Hastaneleri kirlettiğimiz söylediler/ Temizlik işlerinin aksadığını söylediler/ Din görevlisinin ziyaretlerinin kendi eksikleri ve kusurlarının ortaya çıkmasına sebep olacağını düşünmekte/ Uzun süreli ziyaretlerle hastaların yorulduğunu belirttiler/ Hastane personeli, din görevlisinin ziyaretleriyle ölümü hatırlatacakları düşüncesine sahipler, halbuki bizim gözlemlerimize göre hastalarda böyle bir düşünce yok. Şayet böyle bir şey olsaydı, ölüm ve ahiretle ilgili sorular sormaları gerekirdi. Bizim böyle bir gözlemimiz yok/ Kendilerinin hastalar tarafından ikinci sıraya atılacağı endişesi/ Hastanedeki hizmetleriyle ilgili problemlerin deşifre edileceği korkusu var/ Hastaların gereksiz yere rahatsız edildikleri düşüncesindedir/ Bu hizmetlerden dolayı kendilerine daha fazla yük düşeceğini sanıyorlar/ Hastanelerde zaten dini açıdan kuvvetli personelin bulunduğu dolayısıyla böyle bir hizmete gerek bulunmadığını belirttiler/ Genel olarak değil de şahsi bir takım tepkiler, özellikle hemşirelerden/ Sözlü tenkit olmadı, ama alaycı tavırlar sergilendi.

Bu başlık altında altığımız bulgulardan, sağlık görevlilerinin kendi çalışmalarına engel olunduğunu düşüncesine sahip olduklarının belirlenmesinin yanında din görevlilerinin hizmetleri esnasında hastane içi bazı problemlerin deşifre edileceğinden endişelerinin ortaya çıkması da dikkat çekicidir.

b. Din ve Moral Hizmetleri Organizasyonundan Kaynaklanan Problemler: Hastanelerde din ve moral hizmetlerini yürüten din görevlilerine göre sağlık görevlilerinin tepkilerinin bir bölümü de hizmetin organizas-

yondaki eksikliklerden kaynaklanmıştır. Bu bölüm altına alabileceğimiz sağlık görevlileri tepkileri şunlardır.

Uygulamadan habersiz oldukları için kovmaya kalktılar! Hastanın imamdan korkacağını söylediler! Din görevlisinin hastaların korkabileceği ikıyafetlerle hastanın yanına girmemesini istediler! Bayan hastalara bayan din görevlisi talep ettiler! Din görevlilerinde bu işe gerekli yetenek ve birikimin olmadığını söylediler! Din görevlisine, dışarıdan hasta ziyaretine gelen her hangi biri gibi davranılmaktadır! Ziyaretlerin düzensiz ve programsız olmasından yakındılar! Hastalara, hastalıklarının kendi kaderlerinin bir sonucu olmadığını anlatılmasını istediler! Hastanın dinlenme anında rahatsız edilmemesi! Hastaların her türlü ihtiyacı için kendilerinin yeterli olduğunu söylediler! Hizmet uygulanmadan önce tüm tedbirlerin alınması gerektiğini söylediler! Gecikmiş bir hizmet olduğunu belirtenler oldu! Din görevlilerini sadece ölü işleri memuru olarak algılıyorlar! Hastanenin baştabibi bile kurumumuzu Dinayet şeklinde telaffuz edebiliyor! Dini konularda da kendilerinin telkinde bulduklarını söylediler! Kısa bir süre içinde yararlı olunamayacağı! Moral için bile olsa dinin anlatılmasından hoşlanmıyorlar! Böyle bir uygulama ve resmîyetinden haberleri yok! Bu hizmete seçilen elemanların özel eğitim görmüş olanlardan olmasının yararlı olacağı belirtildi! Bazı hastaların, inançları doğrultusunda yaşamak istediğinde hemşirelerin buna engel olmak istediğini sandıklarını, mesela su ile abdest alması gereken bir hastaya su kullanamazsın diyen hasta bakıcılarının hastalar tarafından zor duruma düşürüldüklerini belirttiler! Hastane yöneticileri sizi kabul ederse personel kabul eder. Aksi halde personel de tepki gösterebiliyor! Hastaneden tartaklanarak kovulduk.

Bu bulgulara karşımıza çıkan en önemli husus, hizmetin organizasyonu sırasında hastanelerde diyalogun yeterli biçimde sağlanamaması ve din görevlilerinin tabir yerindeyse hastanenin kapıcıları ile baş başa bırakılmalarıdır. Din görevlileri bazı hastanelerde sıradan bir hasta ziyaretçisi olarak algılanmış ve kapıdaki hizmetliler tarafından içeri bile alınmamıştır. İçeri alınma şansını elde edenler de ziyaret saati dışında hastanede bulduklarından dolayı hastanelerden kovulabilmiştir. Bunlar, uç örnekler gibi görülse de, hastanelerde yapılabilecek bir ortak çalışma ile din görevlilerine geçici statü ile bile olsa kimlik sağlanması, hastanelerde giriş-çıkışlarda kolaylık sağlayacak ve çıkabilecek tüm olumsuzlukların önüne geçebilecektir. Dolayısı ile hizmetin yeniden planlanması aşamasında hukuki statüsünün sağlam bir şekilde belirlenmesinin yanında din görevlilerinin görev saatlerini içeren programın da her zaman hastanede bir görevli bulunacak şekilde düzenlenmesi, hastane içinde hastaların istedikleri zamanlarda ulaşabilmelerini ve diğer hastaları rahatsız etmeden görüşmelerini yürütebilecekleri bir görevli odası tahsisinin, özellikle de bir kimlik belgesi düzenlenmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

c. *Siyasi Sebepler*: Sağlık görevlilerinin tepkileri ile ilgili bulgular içinde aynen doktor tepkilerinde olduğu gibi siyasi kaynaklı olanlara da rastlandı. Bunlar şunlardır:

Bize hangi partiden geldiğimizi sordular! Parti propagandası için gelindi zannedildi.

Sağlık görevlilerinin tepkilerini incelediğimiz zaman doktorların tepkileriyle bir paralellik arz ettiğini gözlemlemek mümkündür. Bir görevlimizin ifadesiyle, hastane yönetimi sizi kabul ettiğinde personel de kabul eder. Din görevlilerinin hastanelerde personelle karşılaştıkları problemlerin en önemli sebebi hizmetin başlangıç aşamasında gerek Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gerekse müftülüklerin Sağlık Bakanlığı ve hastane yönetimleri ile yeterli diyalogu sağlayamamaları ve ortak bir çalışma yaparak bir organizasyon ve program üzerinde mutakabat oluşturamamalarıdır. Din görevlileri ile sağlık görevlileri bir anlamda baş başa bırakılmış ve buraya kadar zikrettiğimiz problemlerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlanmıştır. Din görevlilerinin ilişki içinde bulunduğu diğer bir grup olan hastalarla benzer problemlerin yaşanmaması veya bu problemlerin en alt seviyede kalması bizi doğrulamaktadır.

4. Din ve Moral Hizmetlerine Yönelik Hasta Tepkileri

Din ve moral hizmetlerini yürüten din görevlilerinden araştırmamıza katılanlar, hastalarla ilgili olarak olumlu izlenimler aktarmışlardır. Hastaların hizmetle ilgili olumlu değerlendirme yaptığını belirtenlerin oranı, din görevlilerinin ilişki içinde olduğu diğer hizmet grubu olan doktor ve sağlık görevlilerine oranla oldukça yüksek çıkmıştır. Din görevlilerinden alınan hasta tepkilerine ilişkin bulguları tabloda izledikten sonra değerlendirmeye çalışalım.

Hasta Tepkileri	f	%
Tamamı Olumlu	552	81.40
Olumsuz Tepki de Oldu	103	15.20
Olumsuz Tepki Çoğunlukta	7	01.00
Cevapsız	16	02.40
Toplam	678	100

Tablo 15. Hasta Tepkilerinin Dağılımı

Araştırmamıza katılan din görevlilerinin %81,4'ü hastaların tamamının hizmeti olumlu ve faydalı bulduğunu belirtmişlerdir ki bu hizmetin aleyhinde olanların görüşleriyle tamamen zıt bir sonuçtur. Din görevlilerinin %15,2'si hastalar içinden olumsuz tepki gösterenlerin de bulunduğunu belirtirken yalnızca %1'i hastalar içinde olumsuz tepki gösterenlerin

çoğunlukta bulunduğunu söylemişlerdir. Bu görüş, 678 görevli içinde 7 kişiye aittir. Din görevlilerinin teklif ve öneriler bölümünde de belirttikleri gibi hastaların önemli bir çoğunluğu hizmetten memnuniyet ifade etmişlerdir. Eleştiriler, sadece organizasyona yönelik olarak kalmakta, hastaların din görevlilerinin şahsından ve kendilerine gösterdiği ilgiden büyük memnuniyet duydukları ifade edilmektedir. Şimdi de görevlilerimizin hastalardan aldıkları eleştirileri gruplandırarak değerlendirmeye çalışalım.

a. Din Görevlisini Destek Olarak Kabullemekten Kaynaklanan Tepkiler: Hastanelerde din ve moral hizmetlerini yürüten din görevlilerinden araştırmamıza katılanların hasta tepkileri altında verdiği bilgilere göre hastaların hizmete ilişkin tepkilerinin bir bölümü dini ve din görevlisini yardım kaynağı olarak kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Hastalardan alınan tepkilerin bu başlık altında değerlendirebileceğimiz aşağıdaki şekilde sıralandı.

Ziyarete gittiğimizde bazı hastalar ölümlerinin yaklaştığını sandılar! Din görevlilerine güvenmediklerini söylediler! Şifanın doktor ve ilaçtan geleceğini söylediler! Maneviyatı zayıf olan bazı hastalar acaba o kadar hasta mıyım ki, hoca geldi; telkin yapıyor veya refakatçısı öyle düşündü! Dini telkinden endişe eden hastalar var! Ağır hastalar ziyaret kabul etmiyor! Sebepsiz olarak din görevlisini reddeden hastalar var! Hasta önce din görevlisini karşısında görünce ürperdi, din olayına ve kavramlarına yabancı, ısrarla yanına yaklaşıp konuştuktan sonra "Ben ne bileyim, cenaze imamı sandım ölmek üzere olduğumu zannettim ve onun için kabul etmedim" demişti. Ayrılırken ilk tavrı nedeniyle özür diledi! Dinlemek istemediler! Görevlinin ne amaçla geldiğinin bilinmemesinden kaynaklanan tedirginlik ve korku gözlemlendi! Din görevlisinin yanlış olarak ölümlü özdeşleştirilmesinden kaynaklanan menfi etki gözlemlendi! Hoca, ölüm döşeğindeki hastaya çağrılır şekilde tepkiler alındı! Gayri Müslimler kerhen dinledi (Hatay ilinden gelen bir formdaki bulgu)! Bazı inançsız hastalar duaya ve okumaya inanmadıklarını söylediler.

Bulgulardan anlaşılacağı üzere bir kısım hasta, dini ve din görevlisini kendisine yardım kaynağı olarak kabullenmemekte ve hizmeti reddetmekte veya gönülsüz katılmaktadır. Bulgular arasında özellikle dikkat çekici olan müslüman olmayan bir hastaya din ve moral hizmeti sunulmasıdır. Müslüman olmayan bir hastanın müslüman bir adamını kendisine yardım kaynağı olarak kabul etmemesi kadar tabii bir şey yoktur. Burada tabii olmayan müslüman olmayan hastaya müslüman din görevlisi ile din ve moral hizmeti sunulmasıdır. Dolayısıyla gerek müslüman olmayanların gerekse müslüman olduğu halde dini ve din adamını yardım kaynağı olarak kabul etmeyenlerin hizmetlerden rahatsız olmalarını önleyecek bir düzenlemeye gidilmesi gerekli görülmektedir. Çünkü hizmette amaçlanan, olabildiğince fazla hastaya değil, ihtiyacı olan hastaya hizmet ulaştırmaktır.

b. Organizasyondan Kaynaklanan Eksiklikler Nedeniyle Ortaya Çıkan Tepkiler: Araştırmamıza katılan din görevlilerinin hasta tepkileri altında verdikleri bilgilerin bir bölümü de doktor ve sağlık görevlisi tepkilerinde olduğu gibi organizasyonla ilgilidir. Hastaların organizasyonla ilgili tepkilerini verdikten sonra değerlendirmeye çalışalım.

Kadınlar, hanım din görevlisi istiyor! Bazı hastalar hizmetin ücret karşılığı yapıldığını sanıp borçlarını sordular! Çeşitli mezheplerden olan kişilerden bazılarının dini konulardan rahatsız olduğu görülmüştür! Hasta ziyaretlerinin belli gün ve saatlerde yapılması isteği! Dinlenmeye ihtiyacı olan hasta sohbete hazır olan hasta aynı koşu da olduğu için birine faydalı olurken diğeri rahatsız olmuştur! Kütüphane ve okumak üzere kitap istediler! Okuma ihtiyacını giderecek bir şey bulamadıklarını belirttiler.

Yukardaki bulgulardan hastaların özellikle kadın hastalara kadın din görevlisi istedikleri anlaşılmaktadır. Hastalara gönderilen din görevlilerinin cinsiyetleri ile bilgilerin yorumunda da belirttiğimiz gibi, her ne kadar hizmete kadın din görevlilerinin gönderilmesi olumlu bir gelişme olsa da sayı yetersizliği belirgin olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim, bir çok hastanede kadın hastalara erkek din görevlileri hizmet vermek istemiş ancak bazı olumsuzluklara sebep olmuştur. Görevliler, görüşmelerde bu olumsuzluklara atıf yaparak kadın din görevlisi sayısının artırılıp kadın hastalara muhakkak kadın din görevlileri ile gidilmesini istemişlerdir. Hastaların beklentisi olarak da değerlendirebileceğimiz bir diğer tepki ise din görevlilerinin hasta ziyaretlerinde kitap taleplerine cevap verememeleri olmuştur.

Hastalar, görevlilerden kendilerine okumak için dini muhtevalı kitaplar getirmelerini istemişler ve bu talepler karşılanamamıştır. Hizmetin yeniden organizasyonunda görevlilere hastanelerde tahsis edilecek odalarda muhakkak bir kitaplık kurulması ve hastaların bu taleplerinin mümkün olduğunca yerine getirilmesi gerekli görülmektedir.

c. Diğer Sebepler: Hastaların bu başlıklar dışında kalan bazı tepkileri de kaydedilmiştir. Biz bunları diğer sebepler başlığı altında değerlendirmeyi uygun bulduk.

Hastanelerin bakımsızlığından şikayet ediyorlar! Avrupa'daki uygulamanın taklit edildiği inancına sahipler! Benim derdimle ilgilenen yok da nasihat etmek nasılsa çok kolay! Din görevlisine siyasi ön fikir nedeniyle alerji duyulması! Ateist hasta da dahil olmak üzere hastalarla görüştük beyefendi ve sempatik kişiliğinizi kullandığınız müddetçe takdir edilirsiniz.

Hastanelerde görev yapan din görevlilerinden araştırmamıza katılanların belirlemiş olduğu hasta tepkilerinin büyük bir bölümü doktor ve sağlık görevlilerinin tepkileri ile paralellik arz etmektedir. Din görevlilerinin teklifler başlığı altında verdiği bilgilerden de yararlanarak hasta tepkilerini değerlendirdiğimizde farklılığın özellikle sosyal ihtiyaçlarda yoğunlaştığını görmekteyiz. Doktor ve sağlık görevlileri hastaların hastane ile bağlantılı olan veya şahsi bir takım problemlerinin varlığına ilişkin hiç bir tesbitte bulunmazken hastalar özellikle bu yönlere dikkat çekmişlerdir.

Hastalar, kendilerine sunulan din ve moral hizmetlerinden zaman zaman ekonomik ve fiziki bazı problemlerin altında ezildiklerinden dolayı yararlanamamıştır. Herşeyden önce hastalığından kaynaklanan acı ve ızdırapları ile meşgul olan veya hastane masrafını nasıl ödeyeceğine ilişkin kaygıları tüm ilişkilerinin önüne geçen bir hastaya din görevlisi nasıl yaklaşacak ve moral tedaviyi nasıl uygulayacaktır. Bu tür sıkıntıları olan insanlara tıbbi tedavinin bile tam bir etki yapamayacağını söylerken moral tedavinin faydalı olacağını söyleyebilir miyiz?

G. HASTANELERDE DİN VE MORAL HİZMETLERİ İÇİN UYGULAMA BASAMAKLARI

Din ve moral hizmetlerinin yeniden uygulamaya konması aşamasında kullanılacak olan modelin belirlenmesine katkı sağlamakda araştırmamızın amaçları arasındaydı. Bulguların yorumlanması sırasında geliştirdiğimiz öneriler bu amacı gerçekleştirmeyi hedefledi. Ancak, böyle bir uygulamanın hayata geçirilmesi sırasında tecrübe sahibi olanların da somut önerilerinin alınması, ve bu önerilerden yararlanılması gerekmektedir. Uygulama basamakları oluşturulurken batı uygulamaları tecrübesini bir araya getiren Burton'un *Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri Program Geliştirme ve Yürütme*⁵¹ isimli makalesinden istifade edilmiştir.

Biz de bu amaçla hastanelerde dini danışmanlık kurumlarını yerleştirmiş olanların tecrübeleriyle, araştırmamızdan elde ettiğimiz ülkemiz şartlarını birleştirerek hastanelerde din ve moral hizmetlerinin yeniden uygulamaya konması aşamasında atılacak adımları belirleyen uygulama basamakları oluşturmanın yararlı olacağını düşündük. Bu basamaklar, din ve moral hizmetlerinin yeniden uygulamaya konmasında izlenecek süreçle birlikte yöntemi de içermektedir.

1. Din ve Moral Hizmetleri İçin Planlama Grubu Oluşturma

Din ve moral hizmetlerinin yeniden uygulamaya konulabilmesi için yapılacak ilk işlem bir planlama grubunun oluşturulmasıdır. Planlama

51. Laurel Arthur Burton, *Establishing and Implementing a Chaplaincy Program, Chaplaincy Services in Contemporary Health Care*, Illinois 1992.

grubu, hizmetler yine Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından organize edilecekse bu kurum tarafından oluşturulabilir. Başkanlık dışında sivil bir örgütlenme vasıtasıyla organize edildiğinde ise hastane din ve moral hizmetlerini yürütmek üzere kurulacak bir vakıf veya dernek tarafından planlama grubu oluşturulmalıdır.

Planlama grubunun oluşturulmasında, çeşitli din ve mezhep temsilcilerinin belirli oranlarda temsil edilmesi, konuya ilgi duyan hekimlerin ve hemşirelerin, din psikolojisi ve din eğitimi alanında çalışmalar yapan ilahiyatçıların, hizmetlerin finansmanına katkı sağlayabilecek sahip vakıf, dernek, sendika vb. sivil örgüt temsilcilerinin de bulunmasına dikkat edilmelidir.

Bununla birlikte hizmetin daha önceki uygulama döneminde rol alan Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilgili birimlerinden de temsilcilerinin bulunması gerekli görülmektedir. Bu arada her iki kurum hukuk müşavirliklerini temsilen bulunacak hukukçular tarafından da hizmetin uygulanabilmesi için gerekli hukuki düzenlemeler yapılacaktır.

Oluşturulan planlama grubu, kendi içinde çalışma gruplarına ayrılarak daha sonraki safhalarda yapılması gereken işlemleri yerine getirecektir.

2. Uygulama Çatısı Oluşturma

Oluşturulan planlama grubunun bu aşamada yapacağı işlem, hastanelerin dinle ilişkili özel ihtiyaçlarına din ve moral hizmetlerinin katkıda bulunacağı alanları tesbit etmek ve bu ihtiyaçların giderilmesinde hizmetlerin göreceği işlevleri belirlemektir. Hastanelerde oluşturulacak Din ve Moral Hizmetleri birimlerinin rollerini belirlemek de uygulama çatısının oluşturulması aşamasında planlama grubunun yapacağı işlemler arasındadır. Bu aşamada din ve moral hizmetlerini yürüten din görevlileri için, dini temsil, dini yardım uzmanı, dini danışma, ruhsal yardım uzmanı, din eğitimcisi v.b.. roller gözönünde bulundurulabilir.

Uygulama çatısının oluşturulmasında şu basamaklar takibedilebilir:

Birinci Basamak: Her hastanede çeşitli dinlere mensup hastalara, kendi dinlerini temsil eden din görevlilerince ziyaret imkanını sağlamaktır. Bu, dini yardımın ilk basamağıdır. Çünkü hastalara kendi inandıkları dinin yardımını sağlayacak bir din görevlisi tarafından ziyaret imkanının sağlanamaması durumunda diğer basamakların bir anlamı olmayacaktır. Bu imkanın sağlanabilmesi için ilgili çalışma grubunca ihtiyacı belirlemeye yönelik çalışmaların yapılması gerekmektedir. Örneğin kanserli hastalar, yanık tedavisi görenler, veremli hastalar, özürli hastalar vb. gruplar üzerinde din ve moral hizmetlerinin etkilerini ayrı ayrı inceleyen

çalışmalar, hastane yöneticilerini hizmetin yararları üzerinde düşünmeye sevkedecek ve olumlu etki yapacaktır.

İkinci Basamak: Hastalara din görevlisi ziyareti imkanı sağladıktan sonra geçilecek basamak, bu ziyaretlerin gönüllü din görevlileri vasıtasıyla hemen başlatılmasıdır. Ziyaretlerde görev alacak ilk görevlilerin gönüllülerden oluşturulması, yürütülen hizmetlerde memur zihniyetiyle yapılan çalışmalarda görülen bir takım aksaklıkların önüne geçilmesini sağlar. Bu ilk gönüllüler, amatör bir ruhla yürüttükleri hizmetlerle, hastane yönetimleri, hekimler ve hastalarla din görevlileri arasında olumlu bir ilişkinin kurulmasını sağlayacaktır. Bu şekilde kurulacak başarılı iletişimle, hizmetlerde ortaya çıkabilecek olumsuz tavırların önüne geçilmiş olacaktır.

Üçüncü Basamak: Hastanelerde sürekli bulundurulmuş din görevlisi veya din görevlileri ile yürütülen bir din ve moral hizmetleri uygulamasına geçiş sürecinin başlatılmasıdır. bu süreçte, görevlilerin bağlı olduğu kurum, belirleyeceği görevlileri hastanelerde sürekli olarak bir din görevlisi bulunacak şekilde görevlendirecektir. Dönüşümlü görevlendirmelerle hastanede yirmidört saat bir din görevlisinin bulunması sağlanacaktır. Bu basamakta, hizmet yapan din görevlilerinin görev alanları, yapabilecekleri ve yapamayacakları işler, hastane yönetimleriyle yapılacak karşılıklı görüşmelerle hazırlanan yönetmelik ve yönergelerle kesin sınırlarla belirlenmesi gereklidir. Bu belirleme, hastane yönetimleriyle çıkabilecek ihtilafların önüne geçecektir.

Dördüncü Basamak: Hastanelerde din ve moral hizmetlerini yürüten ve organize eden tam teşekküllü bir servisin oluşturulmasıdır. Bu samakta oluşturulan din ve moral hizmetleri servisinin yöneticisi, görevlendirilen elemanlar içinden ilahiyat alanında yüksek öğrenim sahibi olanlar arasından seçilmelidir. Uzun vadede, bu servislerde görevlendirilecek yöneticiler, hizmet alanlarıyla ilgili lisansüstü eğitim almış olanlar arasından seçilebilir.

3. Din ve Moral Hizmetlerinin Uygulama Aşamaları

Din ve moral hizmetlerinin uygulama aşamasında planlama grubunun yapması gereken işlerin başında hizmetler için gerekli maddi desteğin sağlanması gelmektedir. Bu destek, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmetlerini desteklemek amacıyla kurulan Diyanet Vakfı ve şubeleri tarafından sağlanabileceği gibi din hizmetleri veren görüllü kuruluşlar tarafından da sağlanabilir. Görevliler ve verecekleri hizmetlerin finansmanına ihtiyaç duyulmasının yanında hizmet amaçlarının içinde yer alan sosyal amacın gerçekleştirilmesi de güçlü bir maddi desteğe ihtiyaç duymaktadır. Başlangıçta mevcut kadrolu görevlilerden yararlanılması finansman ihtiyacını zorunlu kılmayabilir. Ancak, bu hizmetlerin profesyonelleşmesi sürecinde maddi destek ihtiyacı giderek daha fazla kendini

gösterecektir. Özellikle yurdumuzdaki sağlık sigortası sisteminde, vatandaşların bir bölümünün sigorta kapsamı dışında bulunması sebebiyle hastane ve ilaç masraflarını karşılamakta sıkıntı çektikleri gözlenmektedir. Sıkıntı ve ihtiyaç içindeki bu hastaların hizmet alanı kapsamına alınarak ihtiyaçlarının belli ölçülerle de olsa karşılanması, sunulan moral hizmetlerin olumlu neticelenmesinde önemli bir faktör olacaktır. Tüm bu etkeler sebebiyle hizmetler için güçlü bir madde kaynağına ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu aşamada uygulanacak ikinci basamak ise uygulamaya yönetim desteği sağlamaktır. İlk aşamadan itibaren din ve moral hizmetlerin iyürlenmesi din görevlilerinin sevk ve idaresiyle ilgili bir birim oluşturulması ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Halen, konu ile ilgili birim Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Din Hizmetleri Dairesi İrşat Hizmetleri Şube Müdürlüğü, taşra teşkilatında ise müftülüklerdir. Uzun vadede, Başkanlık nezdinde ve taşra teşkilatında hizmete yönetim desteği sağlayacak birimlerin oluşturulması gerekecektir.

Uygulama aşamasının üçüncü basamağı din ve moral hizmetlerine dini kurum desteğinin sağlanmasıdır. Dini kurum desteği iki yönlüdür. Desteğin birinci yönünde din ve moral hizmetlerini yürütecek elemanları yetiştiren kurumlar durmaktadır. Hastanelerde yürütülen din ve moral hizmetleri, kendi elemanlarını yetiştiren bir eğitim kurumuna ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada ise karşımıza İlahiyat Fakültelerinin branşlaşma ihtiyacı çıkar. Dini danışmanlığın, farklı hizmet alanlarındaki istihdam imkanı da gözönünde bulundurularak İlahiyat Fakültelerinin programları yeniden gözden geçirilmeli ve bu alanla ilgili yeni düzenlemelere gidilmelidir.

Uygulamada son yapılacak işlem, din ve moral hizmetlerinin yönelmediği alanı belirlemektir. İş belirleme olarak da isimlendirebileceğimiz bu aşamada hastanın gereksinimlerinin, bu gereksinimler için yerine getirilmesi gerekli görevlerin ve bu görevleri yerine getirecek personelin niteliklerinin belirlenmesi gerekmektedir. İlahiyat Fakültelerindeki dini danışmanlık alanı, hastanelerde yürütülen din ve moral hizmetleri ile ilgili problemleri çalışma konusu yaparak hizmetlere olumlu katkı sağlayacaktır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hastalara verilecek olan din ve moral hizmetlerinin de dini danışmanlık içinde ayrı bir alanı oluşturduğu, yardım kaynakları arasında dini inancı bulunduran hastalara din ve moral hizmetlerinin verilmesinin insani bir hak olduğu araştırma sonucunda ortaya konmuştur. Araştırmamızda bu insani hakkın, batı ülkelerinde farklı kullanılış biçimlerine ilişkin tesbitlere de yer verilmiştir. Bu tesbitlerden sonra ülkemizde de bu hakkın kullanımını amaçlayan uygulama ile ilgili olarak din ve moral hizmetleri-

ne katılan din görevlileri üzerinde yaptığımız empirik araştırma ve belgeler ışığında değerlendirme yapmamıza yardımcı olacak neticelere ulaşmaya çalışılmıştır. Bu empirik araştırma neticesinde şu sonuçlar elde edilmiştir.

1. Yatarak tedavi gören hastalara yönelik olarak din ve moral hizmetleri sunan din görevlilerinden önemli bir bölümü erkeklerden oluşmaktadır. Hizmetlerde kadın din görevlileri yer almış olsa da hastanelerdeki kadın hastalara hizmet götürmede yetersiz kalmışlardır.

2. Hizmeti yürüten din görevlilerinin önemli bir bölümü mesleklerinde 11 yıl ve üzeri hizmeti bulunanlardan oluşmuştur. Bu grupta yer alan görevlilere ait oran, Başkanlık'ta aynı grupta yer alan tüm görevlilerin oranına göre hayli yüksek çıkmıştır. Bu da bizi hizmet için eleman seçiminde mümkün olduğunca tecrübeli elemanların tercih edildiği sonucuna ulaştırmaktadır.

3. Hizmeti yürüten din görevlilerinin büyük bir kısmı İmam-Hatip lisesi mezunu olan İmam kadrosundaki görevlilerden oluşmuştur. Hizmette, öncelikle dini yüksek öğrenim mezunlarının yer alması öngörülmüşken bu gerçekleşmemiştir. Yine hizmette sürükleyici pozisyonda bulunması gereken müftü ve vaizlerden de yeterince yararlanılmamıştır.

4. Din ve moral hizmetlerinde amaçlar başlangıçta net olarak tespit edilmemiş, yapılan yazışmalarda yer alan parça parça bilgilerden tıbbi ve insani amaç olarak iki yönlü bir amacın olduğu tarafımızdan belirlenmiştir. Ancak uygulama sonucunda araştırmamıza katılan din görevlilerinin amaç önerileri birleştirildiğinde amacın yeniden tesbit edilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu öneriler ışığında hastanelerde yürütülecek din ve moral hizmetlerinin amacı şu şekilde belirlenmiştir.

Hastanelerdeki din ve moral hizmetlerinin amacı; hastaların kendi istek ve talepleri çerçevesinde, içinde buldukları özel şartlar da göz önünde bulundurularak, inandıkları dinin inanç esaslarıyla ilişki kurmalarını; inandıkları değerler çerçevesinde hastane içinde de yaşamalarını, ibadet ve dua etmelerini; içinde buldukları konumlara göre gereken dini bilgilere kavuşturulmalarını; ihtiyaç içinde bulunan, çaresiz durumda olanların ihtiyaçlarının giderilmelerini sağlayarak hastalıklarından kaynaklanan problemlerini aşmalarında yardımcı olmak ve psikolojik destek sağlamak, bu suretle de patolojik iyileşmelerine katkıda bulunmaktır.

Araştırmanın bulgularında, dini amaçların, inanç, dini yaşantı, dini kurumlar ve dini bilgilendirme boyutlarının bulunduğu çıkan sonuçlar arasında yer almıştır.

Din ve moral hizmetlerinin başlangıç aşamasında sunulması öngörülen muhtevanın belirlenmesi, hizmeti yürüten görevlinin insiyatifine bırakılmıştır. Her ne kadar Başkanlıkça belirlenen genel ilkeler çerçevesinde müftülüklerce programlar yapılmış ve büyük oranda uygulanmışsa da, program çerçevesinde yer alan konular ve işleniş biçimleri ile hizmet için belirlenen amaçlar arasında uyumsuzluklara rastlanmıştır. Tevekkül, kader, kaza, sabır gibi kavramların hangi hastalara nasıl sunulduğuna ilişkin net bilgilere sahip olmamakla birlikte, bazı doktor, sağlık görevlisi ve hasta tepkilerinden anlayabildiğimiz kadarıyla özellikle bu hizmette işlenmesi gereken konular ve işleniş biçimleri ile ilgili bir rehber kitabın bulunmamasından kaynaklanan problemler yaşanmıştır. Bu problemleri genellemek mümkün değildir. Görevlilere dayanarak yaptığımız araştırmadan elde edilen bilgiler, genel itibarıyla muhteva ve amaç arasında bir uyumun olduğunu göstermektedir.

6. Din görevlilerinin hastanelerde din ve moral hizmetlerini, tek kişilik odalarda hastalarla baş başa görüşme veya birden fazla hastanın yattığı koğuşlarda grupla görüşme görüşme metodlarını kullanarak yürüttükleri tesbit edilmiştir. Birden fazla hastanın bulunduğu odalarda grupla görüşmenin ciddi sıkıntılar ortaya çıkardığı belirlenmiştir. Grup içinde hizmeti kabul etmeyen hastaların bulunması rahatsızlık yaratmıştır. Hatta bu hizmetler sırasında hıristiyan bir hastaya bile müslüman din görevlisince din hizmeti götürülmüştür.

Saat ve günlere bağlı programlar, özellikle hastalar tarafından yoğun eleştiri almıştır. Hastalar, bu hizmetlerin din görevlisinin istediği saatlerde hastanın ihtiyaç duyduğu anlarda gerekli olduğunun altını çizerek hastanelerde sürekli bir din görevlisi bulunabilecek şekilde planlamanın yapılmasını ve hastane içinde istenilen zamanda din görevlisine ulaşılabilmesi amacıyla din görevlisine oda tahsisinin gerekli olduğunu belirtmişlerdir.

Aynı ihtiyaçlar din görevlileri tarafından da belirlenmiştir. Bu açılardan kullanılan yöntemlerin, amaçları gerçekleştirmede bazı sıkıntılarla beraber olumlu olduğu sonucuna varılmıştır.

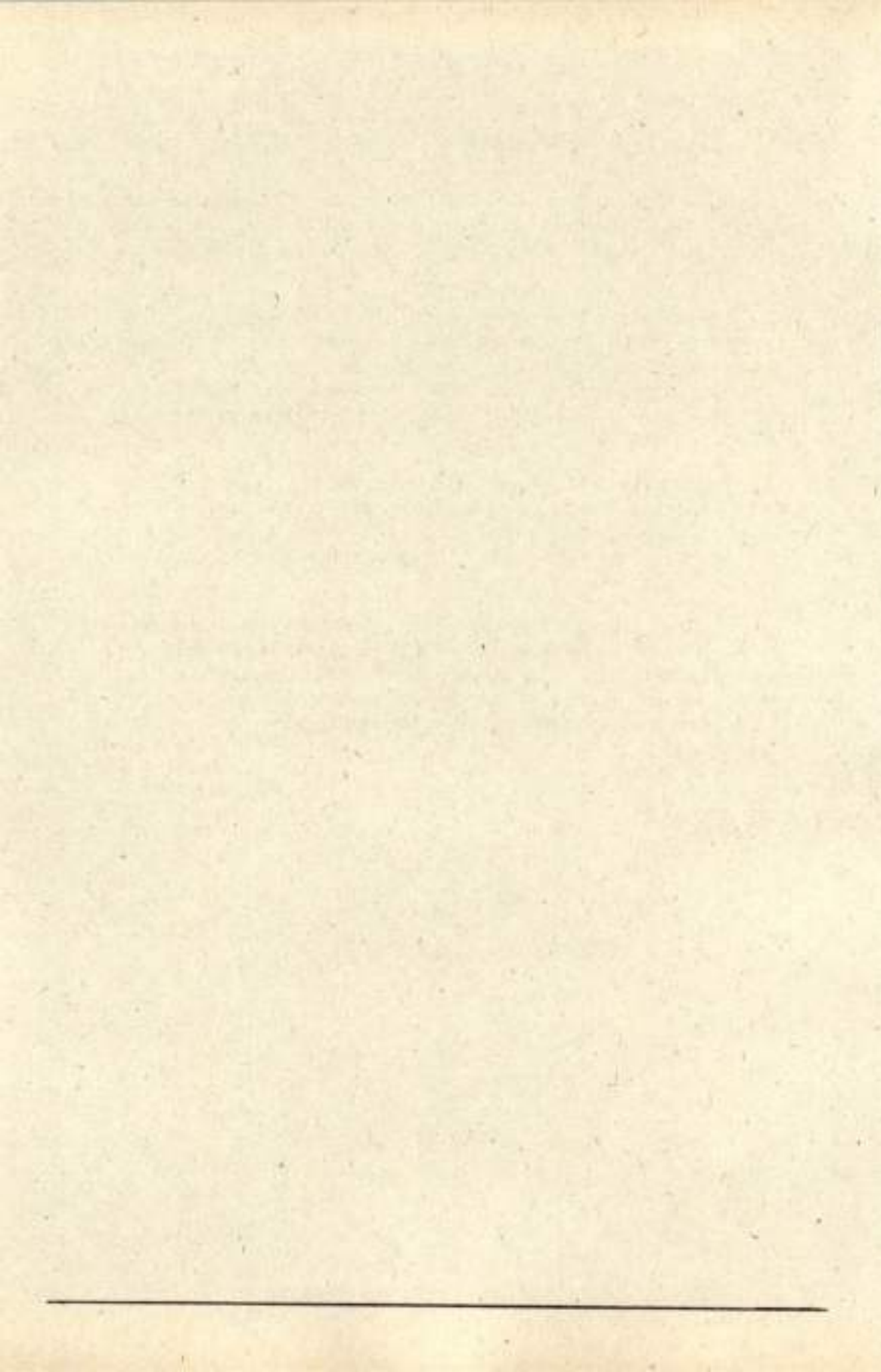
7. Kamuoyunda yapılan tartışmalarda fikir bildiren hekimlerin ve hastanelerde hizmeti gözlemleyen hekimlerin çoğunlukla olmasa bile yarıya yakın bir oranda hizmete karşı oldukları araştırma sonucunda belirlenmiştir. Mevcut sağlık sistemi içinde faydalı olamayacağı, hastanın din ve moral hizmetlerine tıbben ihtiyacının bulunmadığı, din görevlilerinin bu hizmeti yürütebilecek yetenek ve birikime sahip olmadığı ve uygulamanın insani değil siyasi endişelerle başlatıldığı hekimlerin karşı çıkış ge-

rekçeleri arasında yer almıştır. Formların incelenmesi neticesinde bazı din görevlilerinin hekimlerle başarılı bir şekilde iletişim kurarak kendisini ve yaptığı işi anlatabildiği takdirde bu tepkilerin önüne geçilebileceği belirlenmiştir.

8. Hastanelerde hizmeti gözlemleyen sağlık görevlilerinin önemli bir bölümünün olumlu yaklaşımları tesbit edilmiş ve sağlık görevlilerinde olumsuz tepki gösterenlerin oranının hekimlere nazaran daha az olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sağlık personelinin bu olumlu tutumlarında din görevlileriyle daha yakın bir ilişki içinde bulunmalarının önemli bir etken olduğu belirlenmiştir.

9. Gerek kamuoyu tartışmalarında ve gerekse bizim araştırmalarımızın sonuçlarında hastaların çok yüksek bir oranda hizmeti benimsediği ve olumlu yaklaştığı görülmüştür. Çok az oranda karşılaştığımız tepkiler de daha çok hizmet organizasyonundan kaynaklanan eksikliklere yönelik olmuştur.

10. Tüm bulguların değerlendirilmesi sonucunda, hastanelerde din ve moral hizmetlerinin yatarak tedavi olan hastalardan, dini kendisi için yardım kaynaklarından birisi olarak kabul edenler için bir ihtiyaç olduğu, bu ihtiyacın giderilmesine yönelik yeni bir organizasyonun amaç, muhteva ve yöntemlerle birlikte yeniden uygulamaya konulmasının gerekliliği belirlenmiştir.



DIRAR B. AMR VE MU'TEZİLE'NİN TEŞEKKÜL SÜRECİNDEKİ YERİ

Dr. Osman AYDINLI

GİRİŞ

Mu'tezile mezhebi açısından, Vasil b. Atâ (131-748) ve Amr b. Ubeyd (144/761)'den sonraki dönemde önemli bir bilgi boşluğu bulunmaktadır. Bu dönem Mu'tezile tarafından Vasil'in daileri ile doldurulmaya çalışılsa da, onların dikkate değer görüşleri bulunmamaktadır. Bu sebeple felsefe kitaplarının İslâm dünyasına yoğun bir şekilde girmeye başladığı bu ortamın güçlü bir ismi doğurması kaçınılmazdı. Bu noktada daha çok Basra ilim ve fikir çevresiyle alâkalı bulunan ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf (227/841)'dan önce Basra ilim meclisinin başkanı olarak kabul edilen Dirar b. Amr (200/815) ismi büyük bir önem arz etmektedir.

Dirar b. Amr'ın hayatı, ilmi kişiliği ve Mu'tezile içindeki yerini tesbit etmeden önce, etkin faaliyet yürüttüğü Harun Reşid (198/809) döneminin sosyal, siyasal ve kültürel durumuna göz atmak istiyoruz.

Harun Reşid (193/809) dönemi, Abbasî devletinin siyasî yönden en güçlü olduğu ve maddî refah düzeyinin oldukça yüksek seyrettiği bir dönemdir¹. Bu dönemde Abbasî devleti, sınırları itibariyle genişlemiş; idarî ve mallî yönden güçlenmiştir². Bu güç ve maddî refah beraberinde israfi da getirmiş; gayr-i ahlakî durum yaygınlaşmış ve devletin başkenti Bağdat köle ticaret merkezi haline gelmiştir³.

Harun Reşid (193/809) iktidarının ilk yıllarında Fars asıllı olan Bermekî ailesinden Yahya b. Halid (188/805)'yi vezirlik makamına getirmişti. Bu şahıs, iki oğlu Fazl ve Ca'fer'le birlikte devlet idaresinde söz sahibi

1. Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, Kahire 1305, 286.
2. Muhammed b. Ali b. Tabataba İbn Tiktaka, *el-Fahri fi'l-Adoöbi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslamiyye*, Beyrut trz., 195; Ebu Muhammed Ahmed b. A'sâm el-Kufî (314/926), *Fütuh*, Beyrut trz., IV, 403.
3. Cahız, *Kitabu'l-Hayevân*, Kahire 1965, III, 75.

olmuştur⁴. Fakat çok geçmeden Harun er-Reşid'in Bermekî ailesiyle olan ilişkileri bozulmuş ve 187/803'de veziri Ca'fer b. Yahya b. Halid'i Enbar'da öldürmüştür⁵. Vezirlik yaptıkları dönemde Bermekî ailesi, siyasi arenada etkin olduğu ölçüde ilmi hayata da damgasını vurmuştur. Nitekim Yahya b. Halid el-Bermekî'nin düzenlediği aşk üzerine yapılan bir tartışma meclisine Ebu'l-Hüzeyl (227/841), Nazzam (221-835), Bişr b. Mu'temir (210/825), Sümame b. Eşres (213/828), Ali b. Misem (184/200?) ve Hişam b. Hakem (190/805) gibi Mu'tezile ve şîa'ya mensup bazı kişiler katılmıştır⁶. Bu dönemde ilim ve sanata önem verilmiş; halife ve devlet ricali, fakihlere, kâdırlara, şairlere, ilim ve fikir adamlarına rağbet göstermişlerdir⁷.

Harun Reşid (193/809) döneminin en belirgin özelliklerinden birisi de, tercüme faaliyetinin yoğunluk kazanmış olmasıdır. Halife, Süryani asıllı olan Yuhanna b. Masaveyh⁸ (243/857)'i tercüme heyetinin başına getirerek eski tıp kitaplarından oluşan bazı eserleri tercüme ettirmekle görevlendirmiştir⁹. Harun Reşid, Haccac b. Yusuf b. Matar'a Oklid'in *Usul el-Hendese*'sini de ikinci kez- daha mükemmel bir şekilde, tercüme ettirmiştir¹⁰. Bu faaliyetlerin bir parçası olarak Ömer b. Ferruhan et-Taberî ahkamu'n-nucum konusunda araştırmalar yapmış; birçok eser tercüme etmiş; önceleri Yahya b. Halid el-Bermekî (188/805), sonra da Fazl b. Sehl (202/817) tarafından destek görmüştür¹¹. Yine bu dönemde Yahya b. el-Bitrik (200/815) tarafından Yunanca'dan tercümelere yapılmıştır¹². Görüldüğü gibi, Harun Reşid, ilmi uyanışta ve tercüme faaliyetlerinin artmasında oldukça önemli bir rol üstlenmiştir.

4. İbn A'sâm, IV, 402; Nahide Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihi*ndeki Yeri, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1991, 8 vd.
5. Halife b. Hayyat (240/854), *Tarihu Halifet b. Hayyat el-Azferi*, R. Bakî b. Halid, thk. Sübeyl Zekkar, Beyrut 1414/1993, 375; İbn A'sâm, IV, 425; Cahşiyarî, *Kitabu'l-Vüzera ve'l-Kütüb*, Thk. Mustafa es-Sekka-İbrahim el-Ebyari-Abdu'l-Hafız Şelbi, Kahire 1357/1938, 234.
6. Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mesudi (346/957), *Murucu'z-Zehab ve Meadinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988, III, 380.
7. İbn Tiktaka, 196.
8. Ebu Zekeriyya Yuhanna (veya Yahya) b. Masaveyh, Süryani idi ve Cündişapur ekolünün tabiblerindendi. Bağdat'a Me'mun döneminde geldi; Me'mun onu, 215/830 yılında Beytül' Hikme'nin başına getirdi. Mu'tasım, Vasık ve Mütevekkil dönemlerinde de hizmette bulundu. Huneyn b. İshak onun öğrencilerindendi. Reşid'le çağdaş olduğu tezini sadece İbn Cülcül ileri sürmektedir. Ona göre başta Harun olmak üzere Emin, Memun ve Mütevekkil döneminde hizmette bulunmuştur. 30 eseri olduğu rivayet edilmektedir. Bazı eserleri; *Edebu'l-Tabib*, *Kitabu'l-Burhan*, *Kitabu'l-Basara* vb.-bkz. İbn Cülcül (399/1009), *Tabakatu'l-Enbba ve'l-Hukema*, thk. Fuad Seyyid, Beyrut 1405/1985, 65, İbn Ebî Usaybia, *Yusunu'l-Enbai ve Tabakatu'l-Enbba*, şerh-thk. Dr. Nizar Raza, Beyrut trz., 246-255.
9. İbn Cülcül, 65; İbn Kiftî (646/1248), Cemaleddin Ebi'l-Hasan, *İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukemâ*, Kahire trz., 249.
10. İbn Nedim, *Fihrist*, tk. eş-Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut 1415/1994, 302.
11. İbn Kiftî, 161 vd.
12. İbn Cülcül, 67.

Harun Reşid döneminde etkin olan Dırar b. Amr'ın daha çok Basra ilim ve fikir çevresiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Basra şehri, Bağdat'ın ilim merkezi haline gelmesinden önce Irak bölgesinde, ilmi faaliyetlerin yoğunlaştığı bir merkez görünümündedir. Yaklaşık olarak 61/680'den sonra dikate değer itikadî tartışmaların yapıldığı bir merkez olan Basra'da büyük alimler yetişmişti. Dırar b. Amr'ın yaşadığı dönem ise, Sufyan es-Sevri (161-777)¹³, Sufyan b. Uyeyne (197/813)¹⁴, Malik b. Enes (179/795), Muhammed b. İdris eş-Şafii (204/819)¹⁵, gibi hadis öğretimiyle, haber nakliyle ve hükümleri nassa dayandırmakla uğraş veren Ashabü'l-Hadis¹⁶; Ebu Hanife (1150/767), Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (1189/805), Ebu Yusuf (182/798), Züfer (158/775) ve Bişr el-Merisi (218/833) gibi şahısların teşekkül ettirdiği Irak ehli de denen Ashabu'r-Rey¹⁷ arasındaki mücadelenin yoğunlaştığı bir dönemdir. Re'y ehli, Abbasîlerin kuruluş yıllarından itibaren uzun bir süre pek çok kadılık görevini ellerinde bulundurmışlardır. Öyleki, Harun Reşid, Bağdat'ta başkadılık makamına Ebû Yusuf (1182/798)'u atamıştı¹⁸. Basra ve Bağdat'ta bulunan Mu'tezilî düşünürler ise, -istisnalar dışında- genel anlamıyla re'y ve kıyas lehine¹⁹ karşı bir tavır sergiliyorlardı.

A. HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

1. Hayatı

Kaynakların verdiği bilegiye göre Dırar b. Amr, Kûfe asıllı Katarfân²⁰ kabilesine mensub bir araptır ve Kûfe'de dünyaya gelmiştir. Onunla ilgili rivayetler karşımıza birden fazla Dırar b. Amr ismi çıkarmakta-

13. Ka'bi, *Kabulu'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Rical*, Daru'l-Kütübi'l-Kâhire, Yazma, Mustalah 14 m. (110 varaka), 109 vd.; Ebû Ca'fer et-Tusi, *İhtiyar Ma'rifeti'r-Rical el-Ma'ruf bi Ricali'l-Keşf*, Tlk. Mir Dâmâd el-Esterâbâdî, thk. Seyyid Mehdi er-Recaî, Müessesetü Ali Beyt 1404, II, 690 vd.
14. Ka'bi, 99 vd.; Ebû Ca'fer et-Tusi, II, 689.
15. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Neşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410, I, 245.
16. Hadis taraftarlarının teşekkül süreci, iman anlayışları, Re'y Taraftarlarıyla ilişkileri ve İslam düşüncesindeki yeri için bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Taraftarları ve İman Anlayışları*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1997.
17. Şehristânî, I, 245-246.
18. Halife b. Hayyat, 374; Ukayli, II, 222.
19. Ebu Ömer Yusuf İbn Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî Endelusi, *Camii'l-Beyane'l-İlm ve Fazlıhi vema Yanbağı fi Rivayetihi ve Hamilihi*, H. 463, Beyrut trs., II, 62-63; İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut trs., II, 514.
20. Aslen Kûfe asıllı olan Katarfân, Benu Katarfan b. Sa'd b. Kays Aylan b. Mudâr kabilesi olarak bilinir. Bu kabileye mensup olarak bilinen bazı kişiler, Kûfe'den Basra'ya gelerek yerleşenlerdir. Bkz. Sem'ani (562/1166), *el-Ensab*, tkd. Abdullah Amr el-Barrudî, Beyrut 1988, IV, 302; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelusi, *Cemheretü'l-Ensabu'l-Arab*, thk. Komisyon, Beyrut 1403/1983, 249; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbn Kayserani (507/1114), *el-Ensabu'l-Mutefikâ*, 115; İbn Esir, *el-Lübâb fi Tehzibi'l-Ensab*, thk. Hüsameddin el-Kudsi, Kahire 1356-1357, II, 175.

dır²¹. Esas konumuzu teşkil eden Dırar b. Amr'ın, Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi kişilerle; Ebû'l-Hüzeyl Allaf ve Bişr b. el-Mu'temir (210/825) gibi kişiler arasındaki nesle ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Dırar b. Amr'ın hicri II. yüzyılım başlarında doğmuş olması ihtimali güç kazanmaktadır.

Dırar'ın Vasil'in döneminde yaşadığı²², hatta önceleri Vasil b. Ata (131/748)'nın öğrencilerinden²³ ya da ashabından²⁴ olduğu halde, sonraları insan fiilleri (Halku'l a'mâl) ve kabir azabının inkarı konularında ona muhalefet ettiği²⁵ ve cebr inancını tercih ettiği²⁶ rivayet edilir. Eğer gençlik yıllarında Basra'da bulunmuşsa, Vasil'la karşılaşmaları ve ondan ders alması muhtemeldir. Vasil'in öğrencisi/daisi Osman et-Tavil'in daî olarak

21. Kaynaklarda Dırar b. Amr ismiyle yer alan şahıslar şunlardır:

a) Dırar b. Amr b. Malik b. Zeyd ez-Zühelî ed-Dubbî: Beni Dabbe'nin liderlerinden biridir. Beni Dabbe kabilesi de Küfe asıllıdır ve Basra'ya gelerek orada yerleşenleri de bulunmaktadır. Ebu Kabisa lakablı bu şahsın ismi, Ferezdâk (114/732)'in şiirinde de geçmekte; kabilesinin öde gelen isimlerinden olduğu anlaşılmaktadır. İslamiyeten önce öldüğü anlaşılan bu şahsın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Dırar b. Amr'la bu şahıs arasında Küfeli olmaları dışında bir bağ yoktur. Bkz. Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdî (321-933), *el-İşrakık*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Bağdat 1399/1979, I, 194; İbn Hazm, *Cemheretü'l-Ensâb*, 203; Zirikli, III, 215.

b) Dırar b. Amr el-Malaî: Daha çok Yezid er-Rakkâşî (130/748)'den hadis rivayet eden bir ravidir. Kaynaklarda "Ehl-i Cennet yüzüymü, benim ümmetim ise seksen sınıftır", "Ben cehennemdeyim diyen kimse cehennemdedir. Ben cennetteyim diyen kimse de cehennemdedir (Başka bir rivayette cennettedir)." gibi hadislerin isnad zincirinde yer almakta; güvenilir bir ravi olmadığı nakledilmektedir. Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bkz. Ukaylî, el-Mekkî, *ed-Duafâ*, thk. A. Emin Kal'aci, Beyrut 1404/1984, II, 221 vd.; Zeheblî, *Mizânü'l-İtidâl fî Nakli'r-Ricâi*, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Daru'l Hayai trz., II, 328; Askalanî, *Lisnâ'l-Mizân*, Haydarabad 1331, III, 202 vd.

c) Dırar b. Amr el-Katafânî el-Köfî el-Kadî: Esas konumuzu teşkil eden şahıstır. İbn Hazm ismini eserinin sadece bir yerinde Dırar b. Abdillâh el-Gatafânî el-Köfî olarak zikreder. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Müel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Mısır 1950, IV, 192.

d) Dırar b. Ali b. Amir el-Kadî: Taberistan ve Horasan arasında bir şehir olan Cür-can'da kadılık yaptığı anlaşılmaktadır. Peygamberden rivayet edilen bir hadisün ravi zincirinde ismi geçmektedir. Hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bkz. Sehmîlî, *Tarih-u Cürcan*, nsh. Dr. Muhammed Abdulmoid Han, Beyrut 1407/1987, 486.

22. İsferyinî, *et-Tabâr fî'd-Din ve Temyizü'l-Fırkan'n Naciye an Fırkan'n-Halîkan*, thk. K. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983/1403, 105; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut trz., 22.

23. Kadî'l-Kodât Abdulcebbar b. Ahmed, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, Tah. Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986 163; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, Beyrut 1982, I, 237; Adnan Ubeyd el-Âli, "Bişr b. el-Mu'temir: Şî'ruhu ve Sahifetühü'l-Belâgiyye", *Mecelletü Ma'bedi'l-Arabiyye*, XXXI/II (1408/1987), 531.

24. Razi, *İnkadâtu Fıraku'l-Müslimin ve'l-Müsrikin*, thk. Ali Sami Neşşar, Kahire 1938/1356, 69; İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nebhu'l-Belâga*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1965, VI, 273; Fuad Sezgin, *Tarihü't-Turasu'l-Arabiye*, I/1-4, 61.

25. Razi, 69; Sezgin, I/1-4, s. 61; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, I, 237.

26. Kadî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 163.

27. Neşvanî'l-Hımyerî, *Huru'l-İyn*, Mısır 1948, 212.

gittiği Ermeniyye halkının çoğunun Dıranıyye'ye mensup olması²⁷, onunla Vasil arasında bir bağın mevcudiyetini hatıra getirmektedir. Mu'tezili bir kaynak olan Cahız'ın naklettiği Dırar b. Amr'ın, Kutrub (206/821)'la buluştuğunda Vasil hakkındaki söylediği övgü dolu şiir de²⁸, onun Vasil'in öğrencisi olmasa bile, onunla doğrudan ya da dolaylı olarak bir ilgisinin bulunduğunu göstermektedir.

Dırar b. Amr'ın Haricilerin Vaidiyye koluna mensup sayılan ve Allah'ın günah işleyen kimseyi ebediyyen cehennemde cezalandırması gerektiğini söyleyen Yezid b. Eban er-Rakaşi'nin²⁹ talebesi olduğu hususu üzerinde durulur. Bu iddianın sahibi olan Watt, bu rivayet doğrultusunda Dırar b. Amr'ın 112/730'lardan sonra değil, daha önce doğmuş olabileceğini söyler³⁰. Fakat tesbit edebildiğimiz kadarıyla Yezid b. Eban er-Rakaşi'nin (130/748) talebesi olan şahıs, hadis ravilerinden olan ve kendisinden 10 ya da 20 yaş büyük olan Dırar b. Amr el-Malaî olmalıdır³¹. Watt'ın bu şahısla Dırar b. Amr'ın aynı şahıs olduğu ihtimalinden hareket ettiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda Dırar b. Amr'ın kâdı olduğu ifade edilmesine³² rağmen nerede ve ne zaman kadılık yaptığı hususunda tatmin edici bir bilgiye raslanılmamaktadır. Van Ess onun muhtemelen Kûfe'de kısa bir süre kadılık yapmış olabileceğini varsaymaktadır³³. Kadıların listesini dönem dönem veren Halife b. Hayyat'ın onun ismine -özellikle aktif durumda olduğunu varsaydığımız Mehdi, Hadi ve Harun Reşid dönemi kadılarının arasında yer vermediğini³⁴ görmekteyiz. Kanaatimize göre bu husus, onun kadılık yapmadığını ya da kısa süreli kadılık yaptığı için kayıtlara geçmediğini göstermektedir.

Dırar b. Amr'ın imamet konusunda tartıştıkları rivayeti bulunan Hişam b. Hakem (190/805)³⁵ ve Muammer b. Abbad (221/835) ile de muasır oldukları anlaşılmaktadır. Harun Reşid'in kadılığını yapan³⁶ ve Asha-

28. Cahız, *el-Beyân ve'l-Tebyin*, thk. M. Harun, Kahire 1948, I, 35.

29. Yezid b. Eban er-Rakkaşi, Basralıdır ve Hasan Basri'nin meclisinde bulunmuş; ondan ve Enes b. Malik'ten rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Hammad b. Seleme, kardeşi Fazl b. İsa b. Eban, Katâde gibi şahsiyetler rivayette bulunmuşlardır. Ashabu Hadis tarafından kâderi olduğu, hadisi inkar ettiği, naklettiği hadislerin zayıf olduğu ve sika sayılmayacağı gibi gerekçelerle hadisin alınmaması gerektiği ifade edilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Ukaylî, IV, 373 vd.; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh (430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabâkâtü'l-Aşfiyâ*, 1394/1974, III, 50-54; Zeheblî *Mizânü'l-İtidal*, IV, 418; Askalanî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, XI, Beyrut 1968, 309-311.

30. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.R. Fırlı, Ankara 1981, 238.

31. Zeheblî *Mizânü'l-İtidal*, II, 328; Askalanî *Lisânü'l-Mizan*, III, 202 vd.; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1991, I, 33.

32. *Mizânü'l-İtidal*, II, 328; Askalanî *Lisânü'l-Mizan*, III, 202.

33. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I, 33.

34. Halife b. Hayyat, 359, 365, 381.

35. A. Nime, *Hişam b. Hakem*, 230 vd.

36. Halife b. Hayyat, 374.

bu'r Rey'den olan Ebu Yusuf (182/798) da, Dırar b. Amr gibi Kûfe asıllıdır ve Bağdat'da vefat etmiştir³⁷. Kadı Abdulcabbar (415/1020) onunla Ebu Yusuf arasında geçen bir olayı nakletmektedir. Ebu Yusuf ona bir kurban bayramı günü uğrar. Dırar b. Amr kurbanını kesmiş ve derisini yüzmektedir. Ebu Yusuf der ki, "Ya Ebu Amr bu kesim, imamın namaz kıldırmasından önce olmuştur". Dırar b. Amr da, onun ilmi terbiye aldığı- nı zannettiğini söyler ve sözlerini şu cümlelerle tamamlar: "Senin önünde şüphe bulunmakta. Öyleyse sen namazı bekle"³⁸. Bu rivayet onun Ebu Yusuf'la muasır olduğunu, özellikle fıkhı aynı çevreden aldıklarını ve devlete bağlı bir kadıya tenkit yöneltecek kadar yönetime muhalif görüş- ler ileri sürmesi açısından önem arz etmektedir.

Dırar b. Amr, devletin büyük mücadele verdiği ilhad hareketlerine mensup olmamasına rağmen muhtemelen dönemi için aşırı sayılabilecek bazı fikirleri nedeniyle bir grup hadis alimi tarafından zındıklıkla itham edilmiştir. Ahmed b. Hanbel (241/855)'den gelen bir rivayete göre Bağdat kadısı Said b. Abdirrahman el-Cumahi (176/792) onun kanının mübah olduğuna ve idam edilmesine hükmetmiş, o da bunun üzerine Yahya b. Halid el-Bermeki'ye sığınmış³⁹ ve onun yanında gizlenmiştir⁴⁰. Bu rivayetten anlaşıldığına göre Dırar b. Amr, Bağdat'a bir ziyaret icabı veya herhangi bir nedenle kısa bir süre için gitmiş olabilir. Niçin zındıklıkla itham edildiğinin cevabını ise, Dırar b. Amr'ın cenneti ve cehennemi inkar ettiğini söyleyen Ahmed b. Hanbel'in ifadelerinde bulabiliriz. Onun anlatımına göre Dırar b. Amr, cennetin ve cehennemin henüz yaratılıp yaratılmadığı hususunu sorgulamış; bir defasında da bu kanaatinden dolayı Ashab-ı Hadis tarafından dövülmüştür. Bu sorgulayışı İbn Hanbel, cenne- tin ve cehennemin inkarı şeklinde ifade etmektedir. Bu inkarı da "Onlar sabah akşam ateşe sunulurlar..."⁴¹ ayetini delil getirerek küfür olarak nite- lemektedir. Kanaatimize göre Dırar b. Amr muhtemelen bu fikrinden do- layı zındıklıkla itham edilmiş ve cezalandırılmak istenmiştir.

Başka bir rivayete göre de Dırar b. Amr, zındıklıkla itham edildiğin- de Said "onun kanını mübah kıldım, isteyen onu katlletsin" demiştir. Bu fetvanın ardından Said doğrudan müdahale etmediği için Bağdat kadılı- ğından azledilmiştir. Bu olayın ardından Bağdat kadılığına getirilen Ebu Yusuf'un görev döneminde⁴², Dırar b. Amr'ın başına para ödülü konul- muştur. Ödülü duyan Şerik adlı bir şahıs, onun Yahya el-Bermeki'nin ya-

37. Sem'ani, IV, 432 vd.

38. Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizal*, 245.

39. Askalani, *Lisanu'l-Mizan*, III, 203; Zehebi, *Mizanü'l-İtidal*, II, 328; Ukayli, *Duafa*, II, 122.

40. Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübeidâ*, Beyrut 1985, X, 545; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davudi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Daru'l-Kütüb 1392/1972, I, 216.

41. Mü'min, 46.

42. Ukayli, II, 222.

nında olduğunu ihbar etmiş ve isteyenlerin onu orada bulabileceklerini söylemiştir⁴³. Bu ihbardan sonra Dırar b. Amr'la ilgili kaynaklarda fazla bir bilginin bulunmaması, onun rolünün azaldığı ya da kaçarak gizlendiği ile izah edilebilir. İhbarda bulunan şahsın kadılık yapan ve 177/793 ya da 179/795 yılında ölen Şerik⁴⁴ olduğu düşünüldüğünde, Dırar b. Amr hakkında çıkarılan ölüm fermanının bu tarihten önce olduğu ortaya çıkmakta; aynı şekilde Dırar b. Amr'ın bu tarihten önce ilim hayatında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu olayın meydana geliş zamanı olarak öngörülen tarihte olayın nakledicisi konumunda bulunan Ahmed b. Hanbel'in küçük bir yaşta oluşu, bu rivayet hakkında bazı istifhamların oluşmasına neden olmaktadır.

Kaynaklarda uzun yaşam tecrübelerinden faydalanmak amacıyla sözlerine başvurulmuş şahıslardan biri olarak bahsi geçen Dırar b. Amr'ın⁴⁵ çok yaşadığı anlaşılmaktadır. O, ömrünün sonuna doğru Cezire'ye yolculuk yapmış ve 70 yaşlarındayken kan çıbanından ölmüştür⁴⁶. İbn Hazm (456/1064) ise, onun 90 yaşındayken çıbandan öldüğünü ifade eder⁴⁷. Ölümü ile ilgili farklı bazı tarihler öne sürülmektedir. Bu tarihlerin 180/796, veya 205/820 mi olduğu hususu açıklık kazanmamıştır. Fuad Sezgin onun ölüm tarihini takriben 180/796 olarak verir⁴⁸. Ahmed b. Hanbel'in Yahya b. Halid (188/805)'in onu ölünceye dek sakladığı ifadesine dayanılarak onun Harun Reşid (193/809) döneminde öldüğü öne sürülmektedir⁴⁹. Çünkü Bermeki sülalesinin vezirliğine Harun Reşid döneminde son verilmiştir⁵⁰. Safedî ise onun ölüm tarihini 230/844 olarak verir⁵¹. Kanaatimize göre Dırar b. Amr, hakkında verilen ölüm fetvasından sonra kısa bir süre Yahya b. Halid'in yanında kalmış; daha sonra yakalanacağını anlayınca Bağdat'tan ayrılmıştır. Yakalanıp cezalandırıldığını gösteren herhangi bir rivayet bulunmaması ve ömrünün sonuna doğru Cezire'ye gittiği rivayeti bu ihtimali güçlendirmektedir.

43. Ukayil, II, 222; Zehebi, *Siyeru'l-A'lam*, X, 545.

44. Şerik b. Abdillab en-Nehaî 75 yılında doğmuş ve Mehdi'nin Küfe kadılığını yapmıştır. Hadi'nin de kadılığını yapmış; fakat daha sonra azledilmiştir. Haran döneminde de Küfe kadılığına getirilmiş; sonra da azledilmiştir. Rey ehline karşı oldukça sert bir tutum sergilemiştir. Kendinden yaklaşık 9000 hadis rivayet edildiği anlatılmaktadır. Bkz. Halife b. Hayyat, 359, 365, 381; Ukayil, II, 192; Zehebi, *İber*, I, 208 vd.

45. İbn Abd Rabbih el-Endelusi, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), *İkdu'l-Ferid*, thk. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyni-Ibrahim el-Ebyari, Beyrut 1403/1983, III, 57; Cahuz, *Kitabu'l-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mısır 1363/1944, VI, 506; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbor* Kahire, 1383/1963, II, 320.

46. Cahuz, *Kitabu'l-Hayevân*, IV, 137.

47. İbn Hazm *Cemheretu'l-Ensab*, 249.

48. Sezgin, I/1-4, 61.

49. Zehebi, *Siyeru'l-A'lam*, X, 545; Zehebi, *Mizanu'l-İtidal*, II, 328; Askalanî *Lisani'l-Mizan*, III, 203.

50. Mesudi, III, 389.

51. Safadî, *el-Vafl*, nşr. Helmut Ritter, Beyrut 1402/1982, XVI, 365.

2. İlmî Kişiliği ve Eserleri

Dırar b. Amr, Basra'da Ebû'l-Hüzeyl Allaf'dan önce kelamî tartışmaların yapıldığı meclisin başında yer almaktaydı⁵². Bu rivayet Dırar'ın yaşadığı dönemdeki etkisinin anlaşılmasında önemli bir ipucu vermektedir. O Mu'tezile dışındaki ekollerin fikirlerine de vakıfı ve uzlaştırıcı bir rol üstlenmişti. Nitekim Dırar'ın Bağdat'ta Yahya b. Halid el-Bermeki (188/805)'nin düzenlediği ve onun huzurunda gerçekleşen bir münazara-da Süleyman b. Cerir, Abdullah b. Yezid el-İbadî, Hişam b. Hakem ve diğer dinlere mensub bazı kişilerle tartıştığı⁵³ rivayet edilmektedir. Bu, onun Yahya b. Halid el-Bermeki'nin meclisinin en önemli kalamcılardan olduğunu göstermektedir.

Dırar b. Amr'ın ölümünden sonra fikirleri, kaynaklarda ismi birlikte zikredilen en yakın arkadaşı ve talebesi olan Hafs el-Ferd tarafından savunulmuştur. Dırar b. Amr'ın faaliyetlerini kesmesinden sonra, Hafs'ın Ebû'l-Hüzeyl'e karşı onun görüşlerinin sözcülüğünü yaptığı⁵⁴ görülmektedir. Onun doğduğu yer olan Mısır'dan Basra'ya gelip Ebû'l-Hüzeyl'le münazara yaptığı, önceleri Mu'tezile'ye mensupken sonraları Halku'l Efal konusunda farklılaştığı ve Mu'tezile'yi reddeden bir kitap yazdığı rivayet edilir⁵⁵. Birçok konuda fikirleri Dırar'ınki ile aynılık arzettiği içindir ki, Dırar b. Amr'a yöneltilen eleştirilerin aynı Hafs'a da yöneltilmektedir⁵⁶. Ayrıca Süfyan b. Sehtân, Muhammed b. İsa el-Burgus (240/854), Hüseyin en-Neccar (230/844)⁵⁷, Bişr b. Gıyas el-Merisi (218/833)⁵⁸ Yahya b. Ebi Kâmil, Muhammed b. Harb es-Sayrafi gibi döneminin önemli bazı şahsiyetleri Dırar b. Amr'dan etkilenmişler⁵⁹ ve bazı konularda onunla aynı görüşü benimsemişlerdir.

İbn Nedim (385/955), Dırar b. Amr'ın otuza yakın kitabını zikreder⁶⁰. Zehebi (748/1347) de görüşlerinin batıl olduğunu söylemekle bera-

52. Malati, *Kitabu't-Tenbih ve'r-Reddu ala Ehli'l-Ehva ve'l-Beda*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1368/1949, h. 43; Nasir Gozeşte, "Ebu'l-Hüzeyl Allaf", *Dairetu'l-Mearif-i Bozurg-i İslami*, VI, Tahran 1373, 389.
53. Ebû Ca'fer et-Tusi, *İhtiyar Ma'rifeti'r-Rical el-Ma'ruf bi Ricali'l-Keşf*, thk. Mir Dâmâd el-Esterâbüdi, thk. Seyyid Mehdi er-Recai, Müessesatü Âli Beyt 1404, II, 534, Şeyh Muhammed Bakır Meclisi, *Biharü'l-Envar*, Beyrut 1403/1983, XLVIII, 190.
54. Cüçemi, *Şerhu Uyumu'l-Mesâil*, 391; Van Ess, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *Elr*, I, 318.
55. Cüçemi, *Şerhu Uyumu'l-Mesâil*, 391.
56. Eş'ari, *Makalâtü'l-İslâmiyyin*, tsh. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400, 216, 282, 515.
57. Hayyat, *Kitabu'l-Intisar ve'r-Red ala Ravendiye'l-Mulhid*, tkd. Muhammed Hicazi, Kahire 1988, 201; Şehristani, 77.
58. *Reddü'l-İmam Darimi Osman b. Said'ala Bişr el-Merisi*, 193.
59. Watt, *Tezekkûl*, 255 vd.
60. İbn Nedim, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairi el-Mazendîri, Beyrut 1988, 315; Zehebi *Lisanu'l-Mizan*, III, 203; Hayreddin Zirikli, *el-Âlam ve'l-Esma*, Kahire, 1954-1959, III, 215.

ber, onun hakkında "Dirar çağdaşlarından daha üstündür; zekasını, din ve mezhepler konusundaki geniş bilgisini açıklayan pek çok eseri bulunmaktadır."⁶¹, der.

Dirar'ın bazı eserleri ise şunlardır:

Kitabu Red ale'z-Zenâdika, *Kitabu Red ala Cemi'il-mülhidin*, *Kitabu'l-mahlûk*, *Kitabu'd-Da've*, *Kitabu'd-Delâle ala hudusi'l Eşya*, *Kitabu'r-Red ale'l-Mülhidin*, *Kitabu Yehtevi ala Selâseti Aşer*, *Kitabu fi'r-Red ale'l-Müşebbihe*, *Kitabu Yehtevi ala Sitteti Kutubi fi'r-Reddi ale'l-Mülhidin*, *Kitabu yehtevi ala aşereti kutubi fi'r-reddi ala Ehli'l-Milel*, *Kitabu'l-Müsavât*, *Kitabu'l-Harâit*, *Kitabu'r-Red ala Aristalis fi'l-Cevahir ve'l-Araz*, *Kitabu'l-Erbâa Mesâil ala Ehli'l-Ehvâ*, *Kitabu't-Devleteyn*, *Kitabu ila men Beleşa mine'l-Müslimin*, *Kitabu'l-Cum'a*, *Kitabu'l-Ma'ruf ve's-Şükr*, *Kitabu'l-Vaid*, *Kitabu Aduvvi'l Maslah*, *Kitabu Fikr fil-lahi ale'l-Vakıfe*, *Kitabu İhtilafi'l-Ecza*, *Kitabu'r-Red ala Ashabi't-Tabayi'*, *Kitabu'l-Hakemeyn*, *Kitabu ale'l-Mürctie fi's-Şefa'a*, *Kitabu Red ale'l-Havaric*, *Kitabu Red 'ale'l-Vakıfe ve'l-Cehmiyye ve'l-Gaylâniyye*, *Kitabu'r-Redd ale'l-Muğiriyye ve'l-Mansuriyye fi Kavliha enne'l-arda la Yağlû min Nebiyyin Ebeden*, *Kitabu'l-Vasiyye*, *Kitabu Tevhid*, *Kitabu Tenakuzu'l Hadis*, *Kitabu İlm ale'n Nübüvve*, *Kitabu İsbati'r Rusul*, *Kitabu'r-Redd ale'n Nasara*, *Kitabu'r-Risale es-Sufiyyin*, *Kitabu İhtilafi'n-Nasi ve isbati'l-Hucce*, *Kitabu Kader*, *Kitabu İrade*, *Kitabu Tezbih*, *Kitabu meune fi'l-Hezellan*, *Kitabu Erzak ve'l-Mülk*, *Kitabu Menkulin*, *Kitabu Ahbar*, *Kitabu Esbab ve'l-İlm ale'n-Nübüvve*, *Kitabu ale'l-fazile ve'l-Muhakkime fi Kavlihim ennen-Nase ale'd-Dini ve en Zehere minhum gayre'l-hakk*, *Kitabu ale'l-Mürctie fi'l-Esma*, *Kitabu Menzile beyne'l-Menzileteyn*, *Kitabu'l-Hukmeyn*, *Kitabu Adabi'l-Mütekellimin*, *Kitabu Red ale'r-Rafıza ve'l-Haşeviyye*, *Kitabu'r-Red ala men Zağame ennel Enbiyai ihtelefet fi sıfatillahi azze vecelle*, *Kitabu red ala Muammer fi kavlihi enne Muhammed Rab*, *Kitabu'l-İmame*, *Kitabu'l-Vasiyye*, *Kitabu'r-Red ale'l-Haşeviyye fi Kavliha ennen-Nebiyye iza İsteğfere li-İnsani Gafera leh*, *Kitabu ala men Zağame enne'n-Nebiyye Tereke mine'd-Dini şey'en ve innehu Kane ya'lemu'l-Ğayb*, *Kitabu fi enne'l-Esmae la Tukâs*⁶², *Kitabu Tefsiri'l-Kur'an*, *Kitabu Te'vili'l-Kur'an*⁶³, *Kitab ale'l Ezârıka ve'n-Necedât ve'l-Mürctie*, *Kitab ale'l Ezârıka ve'l-Haddad ve'l Mürctie*⁶⁴, *Kitabu't-Tahrif*⁶⁵.

Harun Reşid (193/809) döneminde yaşayan Dirar b. Amr'ın "*Kitabu Red ale'z-Zenâdika*", "*Kitabu'r-Red ale'l-Mülhidin*", "*Kitabu Yehtevi ala Sitteti Kutubi fi'r-Reddi ale'l-Mülhidin*" ve "*Kitabu Red ala Cemi'il-*

61. Zehbi Siyeru'l-A'lam, 546.

62. İbn Nedim, *Fihrist*, 314 vd.; Van Ess, "Dirar b. 'Amr und die 'Cahmiya' Biographie einer Vergessenen Schule", *Der Islam*, 44/16-21.

63. İbn Nedim, *Fihrist*, 314-315; GAS, I, 614.

64. İbn Nedim, 315; Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, London 1981, 198.

65. Hayyat, 206; Sezgin, 1/1-4, 61; GAS, I, 614.

*Mülhidin*⁶⁶ adlı eserleri yabancı din ve kültürlerle karşı mücadelelenin yoğun olduğu bu dönemde, o nun da bu mücadeleye katıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Dırar b. Amr'ın eserlerinin adları incelendiğinde onun orta yolu takip eden bir kelamcı olduğu ve döneminde etkin olan İslâm dışı din ve kültürlerle karşı olduğu kadar bazı İslâm fırkalarıyla da mücadele ettiği açıkça anlaşılır. Mu'tezile'yi red sadedinde kitap yazdığı bilinmemektedir. Fakat bazı Mu'tezilî isimlerin ona karşı kitap yazdıkları görülmektedir. Meselâ Ebû'l-Hüzeyl, ona ve Hafs el-Ferd'e karşı *Kitab ale'd-Dırar fi Kavlihi innallahe Yağdebu min fi'lihi, Kitab'ale Dırar ve Cehm ve-Ebi Hanife ve Hafs fi'l-Mahluk, Kita'bu'l-Mahluk 'ala Hafs el-Ferd ve Kitab alâ Hafs el-Ferd fi fa'ala ve Yefalu*⁶⁷ adlı eserleri; Bişr b. el-Mu'temis ise *Kitabu'r-Red alâ Dırar*⁶⁸ ve *Kitabu alâ Dırar fi'l-Mahluk*⁶⁹ adlı eserleri te'lif etmiştir.

B. İMAMET GÖRÜŞÜ VE SİYASİ TAVRI

İmamet konusunda Mu'tezile, Allah'ın daima en üstün olanı seçmesi gerektiği fikrini (Fadıl/Efdal İmam) savunanlar ve bazen daha az üstün olanı seçebileceği tezini (Mefdul İmam)⁷⁰ kabul edenler olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Naşi el-Ekber fadıl imam fikrini benimseyenleri kendi içerisinde üçe ayırır ve Dırar b. Amr'ı, Dırarıyye olarak tanımladığı gruba dahil eder⁷¹. Onun benimsediği İmametü'l-Fadıl anlayışında nübüvvet kavramının önemli bir yeri bulunmaktadır. Bununla birlikte Dırar b. Amr, nebilerin birbirlerinden faziletli olmadığı fikrini benimsemekte; bu iddiasını da "Ben Adem oğlunun seyyidiyim. Övünme yoktur. Adem ve dışındakiler benim livam altındadırlar", "Musa yaşamış olsaydı, ancak bana tabi olması caiz olurdu" hadisleriyle temellendirmeye⁷² çalışmaktadır. Ona göre Nebiden sonra haber-i ahad yoluyla gelen sünnetin delil olarak bir değeri yoktur, Peygamberden sonra tek hüccet olacak kaynak icmadır⁷³.

66. İbn Nedim, 314 vd.

67. İbn Nedim, 204.

68. İbn Nedim, 184.

69. İbn Nedim, 205.

70. Ayrıntılı bilgi için bkz. Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, 51-52; Ahmed Abdüllah Arif, *es-Sılatu beyne'z Zeydiyye ve'l Mu'tezile*, Takdim: Muhammed Amîre Beyrut 1407/1987, 66 vd.

71. Naşi el-Ekber Fadıl imam fikrine sahip grubu kendi içerisinde bir takım kollara ayırmaktadır: a) Amrıyye: Amr b. Ubeyd, Salih b. Amr el-Usvari, Ebû'l-Hüzeyl, İbrahim Nazzâm; Ali, Talha ve Zübeyr'i birlikte değil, teker teker tevallâ ederler. b) Hişamıyye: Hişam b. Amr ve taraftarları; Ali, Talha ve Zübeyr'i teberra ederler. Onların harbetmediklerini söylerler. c) Dırarıyye: Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd; Ali, Talha ve Zübeyr konusunda vukuf ederler. Bkz. Naşi el-Ekber, 56.

72. Bağdadi, *Kitabu Usulu'd-din*, Beyrut, 1981/1401, 165.

73. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Fahrî, *Kitâbü'l-Telhîsü'l-Beyân fi Zikri'l-Firak Ehl'l-Edyân*, Moskova 1988, 33.

Nübüvvetten sonra ise imametten daha faziletli bir mevki yoktur. Fazilet hususunda imam nebîye velayet etmektedir. İmam ümmeti tedip eder ve dini bilgiler öğretir. Bu durumda terbiye edenin terbiye alandan daha faziletli olma sorumluluğu vardır⁷⁴. Dırar b. Amr'ın, imamın akdinin ne farz, ne de vacib olduğunu ifade ettiği, imametın ise, güzel bir fiil olduğunu; fakat yapılıp yapılmamasının caiz⁷⁵ olduğunu söylediği iddia edilmektedir.

Dırar b. Amr imamet konusundaki görüşü diğer gruplardan farklılık arz etmektedir ve dönemin anlayışıyla mukayese edildiğinde oldukça özgündür. Fadıl imam fikrine sahip olan Dırar'a göre, iki kişi imamet için bir araya geldiklerinde biri Kureyşli, diğeri Nabatlı ise müslümanların Nabatlıyı imam seçmeleri farzdır⁷⁶. Çünkü Nabatlı ilerde Allah'a karşı geldiğinde ve adaletsiz bir yönetim gösterdiğinde, gücü ve çevresi olmadığından ya da zayıf olduğundan iktidardan uzaklaştırılması ve azl edilmesi daha kolay olacaktır⁷⁷. Ona göre böyle bir tavır, ümmet arasında kan dökülmesini engeller ve ihtilafı bitirir⁷⁸. Bağdadi ise onun bu konudaki görüşünü şu şekilde verir: "Bir Kureyşli ile Arap olmayanın durumu eşit olsa, Arap olmayan imamete uygun bulunur. Mevlâ ise halis Arabdan evlâdır"⁷⁹. Mu'tezile de Kureyş dışı imamete cevaz vererek Dırar b. Amr'ın görüşünü benimsemekte; fakat takdimde ayrılmaktadır. Çünkü onlar Nabatlıyı Kureyş'e takdim etmezler⁸⁰. Eş'ari'nin eserinde Dırar b. Amr'ın bu konudaki görüşü nakledilirken Nabatlı ifadesi yer almamakta, onun "Arap olmayanın (Acem) idaresi gereklidir. Çünkü onlar, aşiret yönünden daha az güçlüdür ve azınlıktadır", dediği⁸¹ nakledilmektedir.

Dırar, efdal olanın imametini ve dört halifenin imamete geliş sırasını fazilet sırası olarak öngörmektedir. Bu hususta Peygamberin "Ümmetim dalalet üzerine birleşmez"⁸² hadisini delil olarak takdim etmektedir. Ebu-Bekir'i devrinin en üstünü olarak kabul etme, Hz. Ömer'i ve hilafetinin ilk altı senesinde Hz. Osman'ı da kendi devirlerinin efdali sayma ve Hz. Ali'nin de hilafete geliş tarihinde efdal olduğunu benimseme, Dırar b. Amr, takipçisi ve öğrencisi Hafs el-Ferd'in ifade ettiği⁸³ görüşlerdir. Bu görüşler ondan sonra Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzam tarafından da kabul görmüştür⁸⁴.

74. Naşî el-Ekber, 51.

75. Meclisî, LXIX, 149.

76. Naşî el-Ekber, 55; Mehmet Said Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik "Hilafetin Kureyşliliği"", AÜİFD, XXIII (1978), 171.

77. Naşî el-Ekber, 55; Nevbahî, *Fıraku'ş-Şia*, 10; Şehristanî, *el-Milel*, 1, 79; Fahrî, 33.

78. Naşî el-Ekber, 56.

79. Bağdadi, *Usulu'd-din*, 275.

80. Şehristanî, *el-Milel*, 1, 79.

81. Eş'ari, 462.

82. Naşî el-Ekber, 51 vd.

83. Naşî el-Ekber, 55 vd.

84. Ebu Reşîd Nisaburî, *el-Mesail fi'l-Hilaf Beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, thk. Ridvan es-Seyyid, Beyrut 1979, 14.

Dırar b. Amr'ın, Yahya b. Halid el-Bermeki'nin huzurunda Hişam b. el-Hakem (190/805)'le yaptığı rivayet edilen imamet hakkındaki münazara, Dırar'ın Hişam'ın görüşünü benimsediği ve Ali b. Ebi Talib'in imametine ikna edildiği iddiası, pek güven telkin etmemektedir. Bununla birlikte onun imamete ilişkin fikirleri hakkında bazı ipuçları da vermektedir.

Bu rivayete göre, Dırar b. Amr, Yahya b. Halid el-Bermeki'nin huzurunda Hişam b. Hakem'le imamet konusunda münazara yapmak üzere biraraya gelmişlerdi. Hişam Dırar'a velayet ve beraâtin zahir mi, yoksa bâtin üzerine mi olduğunu sorar. Dırar, bunların zahir üzerine olduğunu, bâtinin ise idrak edilemeyeceğini; ancak vahiyle bilinebileceğini söyler. Hişam, bunun doğru olduğunu ifade edip ardından Ali b. Ebi Talib ve Ebu Bekir'in isimlerini zikrederek Allah'ın elçisine bilfiil Allah'ın düşmanlarını katletmek suretiyle en fazla yardımcı olanın ve cihadda en etkili olanın hangisi olduğunu sorar. Dırar, bu soruya Ali b. Ebi Talib cevabını verir; fakat Ebu Bekir'in ona daha yakın olduğunu sözlerine ekler. Bunun üzerine Hişam, yakınlık ifadesinin bâtin olduğunu, o konuda sözlü bıraktıklarını hatırlatır. Sonra "zahiren Ali'yi itiraf ettin; bu durumda velâyet yönünden o, Ebu Bekir'den daha layıktır" der. Hişam, bâtinin zahirle birlikte olduğunda, geri çevrilmez bir fazilet olduğunu da ifade eder. Sonra da Rasulullah'ın Ali'ye "Sen bana, Musa'ya Harun mesabesinde-sin. Ancak şu var ki, benden sonra Nebi gelmeyecek." dediğini ifade eder. Bu rivayete göre Hişam, Ali için söylenenlerin zahiren ve bâtinen doğru olduğunu, Dırar'a sorduğu sorulara aldığı olumlu cevaplarla isbat etmiş olur⁸⁵.

Yine başka bir münazarada Dırar b. Amr, Hişam'a "vasiyyet varsa, Nebi vefatında insanları imamlara davet etmez miydi?" der. O da bunun ona vacib olmadığını, Gadir Hum'da, Tebuk'de ve diğerlerinde bu daveti yaptığını; ama kabul edilmediğini söyler. Hişam b. Hakem'e göre davet caiz olsaydı, Adem'in de Rabbi'nin davetinden sonra İblis'i secdeye davet etmesinin caiz olması gerekirdi. Fakat o böyle yapmamış, Rasullerin yaptığı gibi sabretmiştir⁸⁶.

Bir başka münazara da Dırar, Hişam b. Hakem'e imametın nasıl akdolacağını sorar. O da Allah'ın nübüvveti akdettiği gibi, der. Dırar "O zaman o Nebi'dir" der. Hişam ise böyle bir şeyin sözkonusu olamayacağını, çünkü nübüvveti sema ehlinin yani meleklerin akdettiğini, imameti ise arz ehlinin yani nebilerin akdettiğini ifade eder. İki akd tamamen Allah'ın izniyle olur. Hişam, buna delil olarak da meselenin üç seçenektan birinden hali olamayacağını söyleyerek bunları sıralar. Buna göre; ya Allah Rasulden sonra halkdan teklifi kaldırmıştır. Onları mükellef tutmamıştır. Onlara emretmemiştir, nehyetmemiştir. Üzerinde teklif olmayan

85. Muhammed Bakir el-Meclisi, *Biharü'l-Envar*, Beyrut 1403/1983/, X, 292; Şeyh Abdullah Nime, *Hişam b. el-Hakem*, 1405/1985, 223-224.

86. Şeyh Abdullah Nime, 224.

hayvanlar ve yırtıcılar mesabesinde olmuşlardır. Böyle diyemeyiz. Ya da insanlar mükellef olurlar. Kimse kimseye muhtaç olmaz; Rasullere ve alimlere ihtiyaç duyulmaz. Herkes doğru olanı kendisi bulur. Bunu da diyemeyiz; çünkü insanlar kendi dışındakilere ihtiyaç duyarlar. Geriye üçüncü seçenek kalmıştır; insanlara, yanılmayan, yanılığa düşmeyen ve zulmetmeyen, günahlardan masum olan, hatalardan beri olan, ihtiyaç duyulan; fakat kimseye ihtiyaç duymayan Rasulün ikame ettiği biri gerekir⁸⁷.

Hız. Ebu Bekir ve Hız. Ali'nin faziletlerinin tartışıldığı bu rivayetler, muhtemelen muahhar bir şii yazar tarafından kurgulanmıştır ve neticede Dırar'ın Hışam tarafından ikna edildiği görülmektedir. Bu sebeple bu rivayetlerin doğru ve güvenilir olduğunu söyleyebilmek pek mümkün değildir. Ayrıca Dırar'ın, Rafızılara reddiye sadedinde te'lif ettiği "*Kitabu Red ale'r Rafıza ve'l Haşeviyye*" ve "*Kitabu'r-Red ale'l-Haşeviyye fi kavliha ennen-Nebiyye iza İsteğfere liinsani Ğafera leh*" adlı eserleri onun Hışam'a mağlup oluşunu ifade eden bu rivayetle çelişmektedir.

Dırar, döneminin en çok konuşulan ve üzerinde değerlendirme yapılan konusu Hız. Ali, Hız. Ayşe, Talha ve Zübeyir'in tavırları hakkında da mütalâa yürütmüştür. Ona göre Hız. Ali ile onun karşısında yer alan Ayşe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyir b. Avvam'dan oluşan grubdan biri hatalı diğeri haklıdır; hangisinin hatalı olduğu bilinemediğinden onlar hakkında tevelli edilir⁸⁸. Bu nedenle onları topluca değil de, her birini ayrı ayrı kabul ettiğini (tevelli) ifade eder⁸⁹. Bu konudaki gerekçesi ise şöyledir: "Onların her birinin velayet ve adaletleri icma ile sabittir ve adaletleri ancak icma ile ortadan kalkabilir"⁹⁰. Bu tavrı belki de her iki gruba duyduğu yakınlıktan dolayı sergilemiştir.

Dırar'a göre bu savaşa katılanlardan bir grup fasıktır; ama hangisinin fasık olduğu bilinmemektedir. Bu sebeple beraber değil, tek başlarına dost edinilebilirler. Çünkü o, Allah indinde sapık, fasık bir adama merhamet etmeyi uygun görmez. Görüşlerini güçlendirmek için de şöyle bir olay nakleder: "Bu harbe şahit olan iki adam eve girdiler. Birin şöyle dediğine tanık olduk; Allah için üçüncüsüdür diyordu veya bir çeşit Allah'ı inkara götüren başka bir şey söylüyordu. Önceleri bunlar mü'mindiler. Bu kimseleri görmek için eve girdiğimizde, ikisini de ölmüş bulduk. Bundan dolayı ikisini de ne tevelli, ne de teberrî ederiz. Biliyoruz ki onlardan biri kafirdir, kafiri dost edinmeyi (tevelli) ve ona Allah acısın demeyi

87. Meclisî, *Biharu'l-Envar*, LXIX, 149; Şeyh Abdullah Nime, *Hışam b. el-Hakem*, 1405/1984, 230-231.

88. İbn Nedim, 315.

89. Nevbahî, 15.

90. Nevbahî, 15; Eş'ari, 457.

91. Nevbahî, 15.

uygun bulmayız⁹². Ebül-Hüzeyl de onların hatalı olup olmadıklarının bilinemeyeceğini⁹³ ifade etmiştir.

Ali ile Muaviye arasındaki mücadelede ise Muaviye'yi hatalı bulmuş ve imametini kabul etmemiştir⁹⁴. O, herhangi bir gruba ne aşırı taraftardır, ne de sanırsız bir destek verir. Bundan da anlaşılmaktadır ki onun sergilediği tutum, her iki grubun katı tutumundan farklıdır ve bu hususta orta yolu takip etmektedir.

C. MU'TEZİLE'NİN TEŞEKKÜL SÜRECİNDEKİ YERİ

Dırar b. Amr'ın Mu'tezilî olup olmadığı hususu tartışmalı bir konudur. Bazı kaynaklar onun Mu'tezile'ye mensup olduğunu söylerler⁹⁵. İbn Hazm onun Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden olduğunu ifade eder⁹⁶ ve "Mu'tezile'den ehli sünnete en yakın olanlar Neccar, Merisî ve Dırar b. Amr'dır"⁹⁷, demek suretiyle onun Mu'tezilliliğine farklı bir boyut getirir. Aynı yaklaşımın bir benzerini de Şehristani'de görmekteyiz. O, Dırar'ı ve takipçilerini Mu'teziley-i Mütevassitîn (Mutedil Mu'tezile) olarak niteler⁹⁸. Bir çok kaynak onun Mu'tezile'ye mensup olduğunu tesbit eder ve kendi ismini taşıyan bağımsız bir alt hizbin, Dırarıyye'nin reisi sayar⁹⁹. Esasen Mu'tezile kavramı o dönemde kelamla uğraşan herkesi ve tüm dogmatik sorunları felsefi açıdan tartışan geniş bir kitleyi ihtiva eder bir şekilde kullanılmıştır. Bu nedenle birçok müellifin Dırar b. Amr'dan bir Mu'tezilî olarak söz etmeleri¹⁰⁰ yadırganmamalıdır.

Mu'tezile'nin kendisi ise hem Dırar b. Amr'ın, hem de Hafs el-Ferd'in önceleri Mu'tezilî olduklarını; fakat sonra muhalif tavırları nedeniyle kovulduklarını söyleyerek¹⁰¹ kendilerinden saymazlar. Mu'tezile Dırar b. Amr'ı kendilerinden kabul etmedikleri gibi, onun ve benzerlerinin önderlerinin Cehm b. Safvan (128/746) olduğunu ileri sürerler ve on-

92. Naşî el-Ekber, 54 vd.

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

94. Eş'arî, *Makâlat*, 457.

95. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 66, 192; Pezdevî, 17, 111; Zehebi *Siyer*, X, 544; Zehebi *Mizanu'l-İtidal*, II, 328; Askalanî *Lisanu'l-Mizan*, III, 203.

96. İbn Hazm, Dırar b. Amr'ın kayda değer üç acıib halinin olduğunu söyleyerek bunları şu şekilde sıralamaktadır: Küfeli Mutezilî olması, Arab asıllı bir çuabî olması ve kızını Eslem kabilesinden olan bir 'ilce yani sonradan müslüman olmuş birine vermesi. Bkz. İbn Hazm *Cemheretü'l-Ensabi'l-Arab*, 249.

97. İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 266.

98. Şehristani, I, 26.

99. Zehebi *Siyeru Alamu'n-Nübelâ*, X, 544; *Mizanu'l-İtidal*, II, 328; *Lisanu'l-Mizan*, III, 203; Safadî, *el-Vaşi*, ngr. Helmut Ritter, Beyrut 1402/1982, XVI, 365; Bağdadî, *el-Fark*, 215; Bağdadî, *Usulu'd-din*, 165.

100. Watt, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. S. Ateş, 61; George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7 (1976), 74.

101. Cüsemî, *Şerhu Uyunu'l-Mesail*, 391; Kadı Abdülcebbar, *el-Münve ve'l-Emel*, 61; Hayyat, 201.

ları cehmî olarak vasıflarlar¹⁰². Çünkü Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ısrarla savunan Mu'tezile'ye bu fikirlerinden dolayı "Cehmiyye" yakıştırmaları yapılmıştır. Onlar da bu yakıştırmayı kabul etmedikleri için, Cehm ile irtibatlarını doğrudan red etme yerine Dırar b. Amr gibi kader fikrini benimseyenlere Cehmî ifadesini atfetmişlerdir¹⁰³. Bu noktada Mu'tezile'nin Dırar b. Amr'ı niçin kendilerinden saymadıkları hususu üzerinde durmak istiyoruz. Kaynaklar ondan bahsederken önceleri Mu'tezilî olduğunu; fakat kulların fiilleri (efalul-ibâd) ve kudret konusundaki fikirlerinden dolayı farklılaştığını rivayet ederler¹⁰⁴. Watt ise, meseleye daha farklı bir perspektiften bakarak, Mu'tezile'nin reddettiği kelamcılarının pek çoğunun, bir dereceye kadar Ebu Hanife ile irtibatlı olduğunu ve Dırar'ın Allah'ın mahiyeti hakkındaki görüşünü ondan aldığını; ayrıca kesb görüşünün zaman zaman Ebu Hanife ile muhtemelen onun mensupları anlamında, birleştirildiğini¹⁰⁵ iddia eder. Bısr b. el-Mu'temir bir şiirinde onu benimsemelerini farklı bir gerekçeye bağlar. O, Dırar b. Amr'ın ve onun gibi düşününlerin teşbihi andıran fikirlerinden dolayı utanç duyulması gereken kişiler olduğunu ve bu sebeple kendilerinden saymadıklarını ifade eder; "onun imamı cehm idi"¹⁰⁶ demek suretiyle Dırar b. Amr'ı, Cehmiyyeye daha yakın birisi olarak görür. Aslında o, kendine özgü görüşleri olan birisidir; fakat Mu'tezile'nin önem verdiği Adl prensibini benimsemediği ve kader akidesine karşı muhafazakâr bir tavır sergilediği için Mu'tezile tarafından kendi gruplarından sayılmamıştır. Belhi bu konuda özetle şunları söyler; "Tevhid ve adl prensiplerine inanan kimse Mu'tezile adına la-yıktır. Tevhid ve adle muhalif davranmakta ısrar eden; ama el-Menziletü beyne'l- Menziletayn fikrini savunan Dırar b. Amr itizal ismini hak etmemektedir"¹⁰⁷.

İnsan fiilleri ile ilgili fikirlerinden dolayı Dırar b. Amr (200/815)'a Cebriyye¹⁰⁸ veya Mücebbire¹⁰⁹ dendiği gibi, Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleri sebebiyle Müşebbihe¹¹⁰ veya Ehl-i İsbat da denmiştir. Ehl-i isbat tabirini ilk kez Eş'ari (324/935) *Makalâtu'l İslâmiyyin* adlı eserinde kullanmıştır. Eş'ari, Dırar b. Amr'ın yanısıra Yahya b. Ebi Kâmil, Burgus (240/854) ve Ahmed b. Seleme el-Kuşâni gibi alimleri ilahi sıfatlarla kaderi ispat eden ve kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyle-

102. Hayyat, 202.

103. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 184.

104. İbn Nedim, 223; Askalanî, *Lisanu'l-Mizan*, III, 203.

105. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 254.

106. Hayyat, 201-202.

107. Ebu'l-Kasım Belhi, *Babu Zikri'l-Mu'tezile*, 75.

108. Şehristani, I, 72.

109. Mutaahhar b. Tahir el-Makdisi (355/966), *el-Bed ve'l-Tarih*, Bağdat trz., V, 146; Harizmi, *Mefatihü'l-Ulum*, 20; Zirikli, *el-A'lam*, III, 215; Ebu'l-Meâli, Muhammed b. el-Hüseynî el-Alevî, *Kitâbü'l-Beyâni'l-Edyân*, Ar. çev., Yahya el-Haşşâb, *Mecelle-tü'l-Külliyeti'l-Adâb Camiati'l-Kahire*, 19 (1957), 11.

110. Hayyat, 201.

111. Eş'ari, *Makâlât*, 540.

yen kelamcılar için de kullanılmaktadır¹¹¹. Dırar b. Amr'ın başı olduğu söylenen Dıranıyye de, Cehmiyye, Neccariyye, Kullabiyye, Eş'ariyye, Bekriyye ve Kerramiyye gibi fırkalarla birlikte Mu'tezile tarafından Mücbire veya Kaderiyye olarak da adlandırılarak Mücebbire¹¹² içerisinde mütalaa edilmektedir.

Hayyat ve sonraki Mu'tezile geleneği onu kendilerinden kabul etme de, Dırar b. Amr, Basra'da Ebû'l-Hüzeyl Allaf'dan önce kelâmî tartışmaların yapıldığı meclisin başında yer almaktaydı¹¹³. Ayrıca Ebû'l-Hüzeyl'in öğrencisi eş-Şahham, Dırar hakkındaki bir rivayetin de kaynağı olma durumundadır¹¹⁴. Bu rivayetler Dırar'ın Mu'tezilî çevreyle alâkalı olduğu hususunda ve yaşadığı dönemdeki etkisinin anlaşılması konusunda önemli ipuçları vermektedir.

Bu noktada onun bazı görüşlerini ele alarak Mu'tezilî düşünceye hangi konularda etki ettiğini veya hangi konularda farklılaştığını tesbit etmek istiyoruz. Böylece onun, bu mezhebin teşekkülüne nasıl zemin hazırladığı veya Mu'tezile tarafından niçin dışlandığı tam anlamıyla açıklığa kavuşmuş olacaktır.

Dırar b. Amr'ın Allah'ın tabiatı ve sıfatları konusundaki yaklaşımıyla Mu'tezile'nin konuya bakış açısı benzerlikler göstermektedir. Ona göre Allah'ın bir tabiatı, bir mahiyeti vardır ve bunu ancak kendisi bilir¹¹⁵. Allah'ın kendini bilmesi, delille ve haberle değil, doğrudan doğruya olur; insanlar ise O'nu delille ve istidlâle bilir¹¹⁶. Allah'a iman ve Allah'ı bilmek akıllı bir yetişkinde bulunan bir özelliktir. Din akıldan değil, vahiyden kaynaklanan bir olgudur. Vahiy olmadan akıllı bir yetişkinle dini vecibeler yüklenemez¹¹⁷. Dırar'a göre Allah, insan için yaptığından daha iyisini yapabilir. Onun sonsuz lutfu vardır. Bu lutfu kafire verilince, iman eder ve sevaba hak kazanmış olur¹¹⁸.

Dırar b. Amr'ın Allah'ın sıfatları konusunda selbî bir yaklaşım sergilediğini görmekteyiz. O, Allah'ın isim ve sıfatlarınının O'nun ne olduğu hakkında herhangi bir bilgi sağlayamayacağı için olumsuz anlamda yorumlanması gerektiğini düşüncesindedir. Ona göre Allah alimdir demenin anlamı, O'nun cahil olmadığıdır söylemektir¹¹⁹; Allah kadirdir, demenin anlamı da, O aciz değildir demektir; Allah haydır demenin anlamı, onun ölü olmamasıdır¹²⁰. Dırar, Allah'ın Sem, basar ve diğer sıfatları hakkında

112. İbn Murtaza *el-Bahr ve'z-Zahhar*, 11.

113. Malatî, *Tenbih*, 43.

114. *Fadlu'l-İtızal*, 202; İbn Murtaza, *Tabakatu Mu'tezile*, 72.

115. Ebu Reşid Nisaburî, Said b. Muhammed b. Said (400/1009), *Fî't-Tevhid*, thk. Muhammed Abdülhadî Ebu Ride, Kahire 1385/1965, 591; İbn Ebî'l-Hadid, III, 222.

116. Şehristânî, *el-Milel* I, 77.

117. Şehristânî, I, 78 vd.

118. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 192.

119. Eş'arî, 487 vd.; Bağdadî, *el-Fark*, 215; Ebu'l-Muin Nesefî, *Tabstratu'l-Edille*, 271.

120. Bağdadî, *el-Fark*, 215; İsferyîni, 106.

da aynı kıyaslamalarda bulunmuştur¹²¹. Bu mutlak olan Allah'ı herhangi bir sınırlandırmaya tabi tutmadan tanımlama yolunda bir teşebbüstür. Bu sebeple sıfatların izahında Ebu'l-Hüzeyl başta olmak üzere diğer Mu'tezile'nin Dirar b. Amr'ın nefy metodunu takip ettiğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde Nazzam'ın ilim kelimesini kullanmaktan kaçınması ve "biliyor demenin anlamı, O'nun zatının isbatı ve cehaletten tenzihidir" kanaatine¹²² varmasında, Dirar'ın etkisinin olduğu iddia edilebilir.

Dirar b. Amr, müslüman olduğunu ikrar eden birçok kimsenin (avamın) kafir mi, yoksa mü'min mi olduğunu bilinemeyeceğini söyler; belki de içlerinin şirk ve küfürle dolu olduğunu ifade ederek¹²³, onların hallerinden şüphe eder ve görünen durumlarıyla hükmeder. Bu fikri tüm müslümanların imanı konusunda şüpheye düştüğünü gösterdiğinden dolayı yoğun eleştiri alan görüşlerindedir¹²⁴. Onun bu tutumu Mu'tezile'nin elit tavrıyla uyusmaktadır. Nitekim Ebu'l-Hüzeyl Allaf (227/842), Bişr b. el-Mu'temir (210/825), Ebu Musa el-Murdar (225/840), Süname b. Eşres (213/828) ve kelamcı diğer bazı Mu'tezililer, bir münazara meclisinde taklitçi olmalarından dolayı avamın büyük bir fitne içerisinde olduğu hususunu tartışmışlardır¹²⁵.

Dirar b. Amr'ın bir başka görüşü de Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceği ile ilgili olmalıdır. Ona göre Allah'ın bir mahiyeti vardır, bunu yalnız Allah bilir; ancak Allah'ın ahirette yaratacağı bir duyu, O'nun mahiyetinin idrak edilmesini temin eder¹²⁶. Bu altınca his, halk için kullanılan beş duyunun dışındadır ve bu duyu Allah'ın görülebilmesi özelliğini taşımaktadır¹²⁷. Ona göre burada ifade edilen görme fiili, O'nu idrak edebilmek anlamına gelmektedir¹²⁸. Ebû'l-Hüzeyl' in de Dirar'la aynı fikri benimsediği görülmektedir. Bu yaklaşım Mu'tezile'nin Allah'ın görülmesinin imkansızlığını savunmasına ve rü'yeti idrak anlamına almasına¹²⁹ zemin hazırlamıştır.

Mu'tezile'nin üzerinde yoğunlaştığı prensiplerden birisi Tevhid'dir ve Allah'ın irade ve kudreti çerçevesinde alemin yaratılması meselesi bu

121. Naşî e'l Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Kitabu Esvôt*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, 88.

122. Eş'arî, 166 vd.

123. İsferyânî, 105-106; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 195; Zehebî *Siyer*, X, 544; *Lisanu'l-Mizan*, III, 203; Safadî, el-Vafl, nşr. Helmut Ritter, Beyrut 1402/1982, XVI, 365; T. İztis, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. S. Ayaz, 36.

124. Bağdadî, *el-Fark*, 215.

125. Cahuz, *Resailu'l-Cahuz*, thk. Abdüsselam M. Harun, Kahire 1964, II, 196.

126. Kadı Abdülcebbar, *Muhit bi't-Teklif*, 158; Bağdadî, *el-Fark*, 214; Şehristânî, *el-Milel*, I, 77; İbn Murtaza, *el-Bahr ve'z-Zahhar*, 10 vd.; Pezdevi, 360.

127. İsferyânî, 105.

128. Eş'arî, 340; Şehristânî, *Kitabu Nihayeti'l-İkdom fi İlm-i Kelam*, thk. Alfred Guillaume, Londra 1934, 109; *el-Muhit bi't-Teklif*, 209; *el-Fark*, 336.

129. Eş'arî, 157; Muhammed Amâr, *el-Mu'teziletü ve Müskilletü'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye*, Kahire 1408/1988, 54; Wensinck, *The Muslim Creed*, 64; Hanım İbrahim Yusuf, *Asu'l-Adl İnde'l-Mu'tezile*, takdim Atif Irakî, Kahire 1413/1993, 40.

başlık altında ele alınmıştır. Cüz ün lâ yetecezzâ, araz, cisim, hareket, sükûn vb. kavramlar Mu'tezilî eserlerin vazgeçilmez kavramları olmuştur. Dırar b. Amr alem, cisim ve araz kavramlarını kullanarak alem konusuna eğilen ve bu konuda Mu'tezilî nazariyelere ortam hazırlayan bir düşünürdür. O, alemin aslını bütünüyle arazların teşkil ettiğini, cisimlerin arazların birleşmesinden meydana geldiğini iddia etmektedir. Ona göre cisim; renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk ve cismin kendilerinden uzak kalamıyacağı bunlara benzer arazlardan mürekkebtir¹³⁰. Yani cisimler toplu arazlardır (araz-ı müctemi'a=arazlar kümesi)¹³¹. Dırar b. Amr diğer cisimlerde olduğu gibi, madde ve araz ikileminin birlikteliğini reddederek insanı da toplanmış araz (arazların toplamı)¹³² olarak tanımlar. Dırar b. Amr'ın "alem bir nitelikler ve özellikler manzumesidir" fikri, Hüseyin b. Muhammed en-Neccar (230/844)¹³³ ve İbrahim b. Seyyar en-Nazzam (221/835) tarafından benimsenmiştir¹³⁴.

Dırar b. Amr'ın 2/7. yüzyılda cevher ve araz ikiliğine karşı çıkmak suretiyle sadece arazi ve arazlardan meydana gelen cisimlerin varlığını kabul etmiş olması, Dırar'dan önce de böyle bir görüşün -İslam dünyasında olmasa da- var olduğunu göstermektedir. "Cevher ve araz" yoluyla alemin hadis olduğunu ve dolayısıyla bir muhdisi bulunduğu fikrini ilk ortaya atanın Ca'd b. Dirhem (118/736) olduğu, ondan Cehm b. Safvan'ın (128/720) aldığı iddiasına¹³⁵ temkinli bir şekilde yaklaşmak gerekmektedir. Kanaatimizce konuyla ilgili rivayetlerin Dırar b. Amr üzerinde yoğunlaşması nedeniyle, bu fikrin İslam dünyasında ilk kez onun tarafından tartışıldığı anlaşılmaktadır¹³⁶. Onun Aristo'nun alem anlayışını red sadedinde *Kitabu'r-Red ala Aristalis fi'l-Cevahir ve'l-Araz*¹³⁷ adlı bir eser yazdığı rivayet edilmektedir.

Dırar b. Amr arazları cisimden ayırlamayanlar ve cisimde bulunmayabilenler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre hayat-ölüm, hafiflik-

130. Bağdadî, *el-Fark*, 214; Ebu'l-Muin Meymon b. Muhammed en-Neseî, *Tabstratu'l-Edille fi Usulud-Din*, Haz. Hüseyin Atay, Ankara 1993, 71; Fahreddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *Kitabu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kahire 1991, 275.

131. Eş'arî, 281; Cüsenî, 391; Bağdadî, *Usulu'd-din*, 46; Aslanani *Lisanul-Mizan*, III, 203; *Mizanu'l-İtidal*, I, 472; *Siyeru'l-Alam*, X, 544.

132. Eş'arî, 281; Macid Fabri, "The Mu'tazilite View of Man", *Recebes D'Islamologie*, 26(77), 109.

133. Bağdadî, *Usulu'd-din*, 46; Pezdevî, 16; M. Richard Frank, *The Metaphysics of Created Being according to abu'l Hudhayl al-Allaf*, İstanbul 1966, 43 vd.

134. Bağdadî, *Usulu'd-din*, 46.

135. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 69.

136. Alemin nitelik ve özelliklerden oluştuğu görüşünün Avrupa'daki temsilcisi İngiliz filozofu Hume'dur. Bu açıdan aralarında fikri benzerlik bulunmaktadır. Ayrıca alemin bütünüyle arazlardan ibaret olduğu fikrinin, günümüzdeki fiziğin maddenin en küçük parçası olan atomu parçalamak suretiyle madde olmaktan çıkarması ve enerjiye dönüştürmesi arasında önemli sayılabilecek bir şekilde benzerliğin bulunduğu görülmektedir. Krş. Ş. Gölcük-S. Toprak, *Kelam Ders Notları*, Konya 1987, 97; Y. Şevki Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", MÜİFD, 83.

137. İbn Nodim, 314.

ağırlık, sertlik-yumuşaklık gibi zıd arazlardan biri cisimde mutlak şekilde bulunur. Kudret, ilim, cehalet, elem, lezzet gibi arazlar ise cisimde bulunmayabilir¹³⁸. Ona göre zıt arazlardan ya da uzlaşmaz niteliklerden biri açık, diğeri gizli olarak aynı zamanda bir cisimde bulunabilir. Bunlar bir aradadırlar; fakat içiçe (tedahül) girmezler. Çünkü iki şey cisim de olsa, araz da olsa aynı yerde bulunmaz. Nitelikler, biri zuhur etmeden öteki yok olarak ardarda mevcut olabilirler. Bu da arazların sürekli olmadığı anlamına gelmektedir¹³⁹.

Dirar'a göre hareket, acı ve bilgi gibi diğer arazlar cisimlerde bulunurlar; fakat onların bir parçasını teşkil etmezler. Allah arazları cisimlere dönüştürebilir. Bir şey, Allah'ın onda bekâyı yaratmasıyla baki olur. Bu yaratılmazsa o yok olur. Yağ zeytinde sabittir (gizlidir); fakat ona tedahül etmez. Balda yiyinceye kadar tatlılık; bedende yaralanıncaya kadar kan yoktur; çakmak taşında da ateş yoktur. Çünkü ateş olsaydı, bu onu yakardı. Karda da soğukluk yoktur; sabırda acılık yoktur. Allah onlarda yaratmadıkça bu özellikler cisimde bulunmaz¹⁴⁰. Allah bu özellikleri vuku anında; yani dokunma, tat ve kesilme anında yaratır¹⁴¹.

Dirar'ın bu görüşleri ifade etmesi onun *kumûnla* ilgili tartışmalara vakıf olduğunu göstermektedir. Kumun nazariyesinin en önemli savunucusu Nazzam, kumûnu kabul etmeyen Dirar'ı küfür ve inatçılıkla itham etmiştir¹⁴². Eş'ari, Kumun'un savunucuları arasında Nazzam'ın yanısıra Ebû'l-Hüzeyl, Muammer, Hişam b. Hakem, ve Bişr b. el-Mu'temir'i saymaktadır. Dirar b. Amr ise bu teorinin farklı bir yönünü savunmaktadır¹⁴³. Çünkü bu özelliklerin cisimde sabit olduğunu ve vuku anında ortaya çıktığını söylemekte; böylece onların cisimde varolduğu halde cismin özüne nüfuz etmediğini kabul etmektedir. Bu yönüyle de kumûn nazariyesini savunanlardan ayrılmaktadır.

Dirar b. Amr'ın "herşey yaratılmış, sonra bir gizlilik halinde tutulmuş ve başlangıçtaki bu gizlilik halinden açığa çıkmaktadır"¹⁴⁴, şeklinde tarif edilebilecek Kumûn akidesini reddedişi, muhtemelen onun Allah'ın tabii seyir üzerindeki yüceliğini iddia arzusundan kaynaklanmaktadır. Eğer tabii gidiş yalnızca ilgili cisimlerin maliyetlerine dayandırılacak olursa, bunların Allah'ın idaresinden uzaklaştırılmış olacaklarını düşünmüştür. Böylece atomu reddetmekle birlikte, atomculuk olarak bakılabile-

138. Eş'ari, 305 vd.; Y.Ş. Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", MÜİFD, 75.

139. Eş'ari, 305 vd.; Mustafa Öz, "Dirar b. Amr mad.", TDVİA, IX, 274.

140. İbn Hazem, *el-Fasl*, IV, 195; *Siyer*, X, 544 vd.

141. Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Fahrî, *Kitab Telhîsu'l-Beyân fi Zikr Fırak Ehlü'l-Edvân*, Moskova 1988, 32-33; *Zehebî Siyeru'l-Âlam*, X, 545.

142. Cahız, *Kitabu'l-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mısır 1363/1944, V, 10-11.

143. Eş'ari, 328 vd.; Macid Fabri, "Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will", *Muslim World*, XLIII (1953), Hartford 1953, 101.

144. Cahız, *Kitabu'l-Hayevân*, V, 10-11.

cek başka bir görüşe meylettiği¹⁴⁵ öne sürülmektedir. Oysa onun atom yani cüz ellezi la-yetecezza telakkisini reddettiğini bilmekteyiz Bu konuda onun bu şekilde takdim edilmesi, "cisimlerden başka olan arazlar, iki defa veya iki zamanda (zamaneyn) varlıklarını sürdürmezler"¹⁴⁶ fikrini iddia etmiş olmasındandır. Dırar b. Amr böylece cismin boyutları olan arazın bâki olduğunu, bunun dışındaki arazın bâki olmasının imkansızlığını kabul eder¹⁴⁷. Bu fikriyle o, arazların ayrı ayrı olarak her defasında Allah tarafından yaratıldıklarını ifade etmektedir.

Dırar b. Amr'ın bu husustaki görüşlerine bakıldığında onun kelimciler arasında kabul gören cevher ve araz düalizmine karşı çıkan ilk kelimci olduğu anlaşılmaktadır¹⁴⁸. Dırar'ın "cisim bir arazlar kümesidir ve bir kere toplandığında arazların taşıyıcısı olur; yani başka arazların mahalli olur"¹⁴⁹ şeklindeki yaklaşımı bu konudaki tavrını açıkça ortaya koyar. Böylece onun atomlardan meydana gelen cisim fikrini benimsemediği anlaşılır. Dırar b. Amr'ın bu görüşünün yani arazın cevhere dönüşmesinin, cevherin de araza dönüşebileceği anlamına geleceği, bunun da siyahın beyaza dönüşebileceği gibi yanlış bir anlayış olduğu ileri sürülür. Aynı zamanda bu görüşün insanın da mürekkebe olduğu ve arazlardan müctemi olduğu anlayışını beraberinde getirdiği ve bunun kabul edilemeyeceği¹⁵⁰ üzerinde durulur. Dırar b. Amr ve Ebû'l-Hüzeyl, bu meseleye daha çok kelami çerçevede madde-araz ve cismin kategorileri bağlamında yaklaşmışlardır¹⁵¹. Fakat sonraki dönemlerde Mu'tezile'den Ebu Bekir el-A'sam ve bazı felsefeciler cisimler ve cevherleri kabul edip arazları inkar etmişlerdir¹⁵². Dırar'la birlikte Mu'tezili düşünürlerin gündemine giren alem ve tabiatla ilgili meseleler, Ebû'l-Hüzeyl'den itibaren daha yoğun bir şekilde tartışılmış ve sistematik bir şekilde ele alınmıştır.

Kulların fiillerinin yaratılması ve kudret konusunda Dırar b. Amr Mu'tezile'yle ters düşmüş¹⁵³; bu konuda umumi dini hareketin safında yer almıştır. Kesb ve iktisab kavramlarını muhtemelen bu şekilde kullanan ilk isim de Dırar b. Amr'dır¹⁵⁴. Onun bu kavramı ilk kez kullandığı ve Eş'ari'nin de ondan aldığı söylenmektedir. Kesb tabirinin Dırar'dan önce Ebu Hanife (150/767) tarafından kullanıldığı; ancak kesb konusunu sistemli bir şekilde işleyen ve teori şekline sokanın Eş'ari olduğu da¹⁵⁵ ifade edilmektedir. Watt, kesbin onun iki çağdaşı Muammer ile Hişam

145. Watt, *Teşekkül*, 244.

146. Eş'ari, 359 vd.

147. Bağdadî, *Usulu'd-din*, 51.

148. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, 170.

149. Eş'ari, 305.

150. Ebu Ya'la, *Mu'temed*, 101.

151. Macid Fahri, "The Mu'tazilite View of Man", *Recherches D'Islamologie*, 26(77), 119 vd.

152. Pezdevî, 16 vd.

153. Askalanî *Lisanu'l-Mizan*, III, 203.

154. Watt, *Teşekkül*, 240; *Free Will and Predestination*, 104.

155. Meclüt Özler, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'de Tevhid Anlayışı*, 200.

b. Hakem (190/805) tarafından da kullanıldığını söyler¹⁵⁶. Her iki şahsın da kesb kavramını kullanmadıkları; fakat benzer şeyler ifade ettikleri görülmektedir. Muammer'a yapılan atıfta kesb, daha doğrusu fiil "iradi faaliyet"¹⁵⁷ anlamında olup "yaratma" ile tezat teşkil etmektedir. Hişam b. Hakem (190/805)'in nazariyesi muhteva olarak Dırar'ın nazariyesine benzer. O, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul eder. Ca'fer b. Harb (236/851) ise bir kimsenin fiilleri, kendisi için, bir yönden ihtiyar, başka bir yönden de ıztıradır, der. İhtiyar halinde o fiillerini diler (erade) ve kazanır (iktesebe) ıztırar halinde ise, fiiller yalnızca onların doğuşunu tahrik eden sebebin varlığı ile o kimseden doğar¹⁵⁸.

Kesb tabirini ilk kullananlarla ilgili Eş'ari'nin verdiği isimlerin, sonraki dönemlere ait olduğu görülmektedir. Dırar'dan etkilenmiş zümre içerisinde Ehlu'l İsbat, Muhammed b. İsa Burgus (240/854), Hüseyin en-Neccar (230/844), Yahya b. Ebi Kamil ve Ahmed b. Seleme el-Küşâni bulunmaktadır¹⁵⁹.

Dırar b. Amr'ın en önemli nazariyelerinden biri olan kesb, kulların fiillerinin, hem Allah'ın mahluku ve hem de kulların kesbi olduğu¹⁶⁰, esprisine dayanmaktadır. Eş'ari bu hususta şöyle der: "Dırar b. Amr'ın Mu'tezile'den ayrıldığı nokta, onun insan fiilleri yaratılmıştır ve bir fiil iki fiilden gelir; biri onu yaratır, yani Allah, diğeri onu iktisab eder, yani insan"¹⁶¹ görüşüdür. Dırar'ın kesb teorisini ortaya koyarak çözmeye çalıştığı sorun, günahkârları cezalandırmada Allah'ın kudreti ile adaletini uzlaştırmaktır. Bir kimseyi sorumlu olmadığı bir fiilden dolayı cezalandırmak adil olmayacaktı. Bu görüş daha sonra daha da ileri götürülerek, Allah'ın insan fiillerini de takdir ettiği kanaatine ulaşılmıştır¹⁶².

Kesb fikrinden dolayı Dırar b. Amr, cebriyeci olarak tanımlanmıştır¹⁶³. Şehristani de kesb nazariyesinin kesin bir şekilde cebriyecilik olduğunu ileri sürerek, Neccar ve Dırar'a uyanları Mutedil Cebriyeciler (el-Cebriyye el-Mutavassita) şeklinde tanımlar¹⁶⁴. Onun fiillere ilişkin görüşü Seneviyyeden bir grup tarafından "Allah eğer maymun ve domuz gibi yaratıkları yaratmış olsaydı, kulların fiilleri Allah'ın fiillerinden daha hayırlı olurdu"¹⁶⁵ şeklinde eleştirilmiştir.

156. Watt, 242.

157. Eş'ari, 405.

158. Eş'ari, 40-41.

159. Eş'ari, 540 vd.

160. Eş'ari 281; Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, Cem el-Hasan b. Ahmed b. Mataveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire ts., 408; Şehristani, *el-Milel*, I, 77-78.

161. Eş'ari, 281.

162. Watt, *Teşekkül*, 241.

163. Cahz, *Kitabu Osmaniyye*, 8; İbn Murtaza, *Baahr ve'z-Zahhar*, 10.

164. Şehristani, *el-Milel*, I, 72.

165. Seneviyye mecusilerden bir grup olarak bilinir ve görüşlerinin temelini yerr fiillerini Şeytana izafe etmek oluşturmaktadır. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Muhit bi't-Teklif*, 415.

Zurkan'dan gelen bir rivayete göre Dırar b. Amr, Kur'an'ın yaratılışının (halkının) Allah'tan, kıraat ve fiilinin benden yani insandan olduğunu iddia etmiştir. Bunu şu şekilde ifade temektedir: "Çünkü Kur'an okumaktayım ve dinlenen şey de Kur'an'dır. Allah da bunun ecrini bana vermektedir. Kısaca ben failim, Allah da hâliktur"¹⁶⁶. Dırar b. Amr'ın bu görüşü incelendiğinde kesb nazariyesinin izlerini taşıdığı; hatta o teorinin buna uygulandığı açıkça anlaşılmaktadır.

Dırar b. Amr, tüm fiillerinin ya doğrudan ya da mütevellid olarak kevninde tek bir tarzda kesben cereyan ettiğini¹⁶⁷ iddia etmiştir. Onun kesb nazariyesini bu görüşüne de uygulamış olduğu görülmektedir. Fiille- in başka fiilleri doğurduğunu kabul ederek failin fiilinden sonra bir fiil daha meydana geldiğini ve bu fiilin hem kulun hem de Allah'ın fiili olduğunu söylemiştir¹⁶⁸. Dırar b. Amr mütevellid fiil konusunda, fiilden doğan her şeyin -darb sonucu elem, fırlatıldıktan sonra taşın gidişi gibi- Allah'ın ve insanın fiili olduğunu iddia etmiştir¹⁶⁹. Ebû'l-Hüzeyl de, -kesb görüşünü savunmamakla birlikte- Dırar b. Amr'da olduğu gibi fiilleri doğrudan ve mütevellid olarak ikiye ayırmaktadır¹⁷⁰.

Dırar b. Amr'ın istitaat ile ilgili görüşleri de şu şekildedir. Ona göre fiile ilişkin güç (istitaat) faile ait yeteneklerin bir cüzü olarak fiilden önce, fiil esnasında ve fiilden sonra da mevcuttur ve ıstitaat (potansiyel güç) mustatın (güç sahibinin) bir parçasıdır¹⁷¹. Bağdadi onun bu fikriyle Mu'tezile'den daha ileri gittiğini ifade ederek görüşünü şu şekilde verir: "İstitaat, fiilden öncedir, fiil ile beraberdir, fiilden sonradır ve iş yapabilme gücüne sahip olan kişinin (mustatı) bir parçasıdır"¹⁷². Dırar, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve kullar tarafından iktisab edildiği konusunda Eş'arilerle aynı görüşü paylaşıyor¹⁷³; istitaatin fiilden önce olduğu¹⁷⁴ hakkında da Mu'tezile'ye katılmıştır. Mu'tezile'ye göre istitaat, fiilden öncedir ve fiili zaruri kılmaz (Gayr mucibe li'l fiil)¹⁷⁵ Kadı Abdül-cabbar da istitaatin fiilden önce olduğu konusunda Mu'tezile'ye muvafakat ettiğini ileri sürer¹⁷⁶.

Dırar b. Amr, İbn Mes'ud (32/650) ve Ubey b. Ka'b (22/640)'ın kıraatlarını inkar etmekte¹⁷⁷; Sahabeden olmalarına rağmen mushaflarından

166. Eş'ari, 594.

167. Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit bi'l-Teklif*, 408.

168. Pezdevi, 161.

169. Eş'ari, 281.

170. Gurabi, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 91 vd.

171. Eş'ari, 281; İbn Murtaza, *Bahr ve'z-Zahar*, 11.

172. Bağderdi *el-Fark beyne'l-Firak*, 214.

173. Bağderdi *el-Fark beyne'l-Firak*, 214; İsferyini, 105.

174. Sabunî *Maturidiyye Akaidi*, çev. B. Topaloğlu, 135.

175. Eş'ari, 230 vd.

176. Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit bi'l-Teklif*, 428.

177. Şehristani, *el-Milel*, I, 78; İsferyini, 105; Cahuz, *Kitabu Osmaniyye*, 8.

delayı sapıklığa düşüklerini söylemiştir¹⁷⁸. Bir mu'tezilî olan Cahız da, Abdullah b. Mesud'un kıraatine Zeyd b. Sabit'in kıraatini tercih etmiştir. Burada Hz. Osman'ın kurduğu komisyonun tercihi sözkonusudur¹⁷⁹.

Dirar b. Amr'ın, dönemi için özgün sayılabilecek diğer bir görüşü de kabir azabıyla ilgili olanıdır. Onun kabir azabını ilk inkar eden kişi olduğu iddia edilmiş¹⁸⁰ ve bu fikri nedeniyle Mu'tezile ile irtibatlandırılmıştır. Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın öğrencisi olan Şahham (233/847) da bizden kabir azabını inkar eden kimse yoktur, bu görüş Dirar b. Amr'la ilgilidir¹⁸¹, demiştir. Kadı Abdulcabbar (415/1020)'a göre kabir azabının Mu'tezile'ye maledilmesi yanlış bir değerlendirmedir. Çünkü bu görüş Dirar b. Amr'a aittir ve o da Vasil'in ashabından olduğu için Mu'tezile'nin bu görüşte olduğu şeklinde yanlış bir kanaate varılmıştır¹⁸². Esasen Mu'tezile içerisinde kabir azabının varlığını kabul edenler olduğu gibi kabir azabını inkar edenler de bulunmaktadır¹⁸³. Fakat Dirar'ın kabir azabını inkar eden ilk kişi olduğu, yaygın bir kanaattir. Belki de o bu fikri, el-Menziletü beyne'l-Menziletayn fikriyle irtibatlı olarak dile getirmiştir. Çünkü bu fikir uyarınca büyük günah işleyen kimsenin ebedi olarak cehennemde kalması sözkonusudur; bu durumda kabir azabının gereksiz olması gündeme gelmiş olmaktadır. Onun bu fikrin yanısıra cennet ve cehennem henüz yaratılmadığı görüşünü savunduğu ve Adem'in cennette değil yer-yüzündeki bir bahçede olduğu fikrini¹⁸⁴ savunduğu öne sürülmektedir.

D. SONUÇ

Dirar b. Amr, felsefi literatürü kullanarak kelim yapmış erken dönem kelamcısıdır; bu yönüyle Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın sistemleştirdiği Mu'tezile'ye büyük ölçüde zemin hazırlamış ve güç katmıştır. Onun el-Menziletü beyne'l-Menziletayn fikrini benimsemiş olması, Vasil'a ve Ebû'l-Hüzeyl'e yakın siyasi bir tavır sergilemesi ve bazı tartışma konularının merkezinde yer alması Mu'tezilî çevreyle alakalı olduğunu göstermektedir. Sonraki Mu'tezile kendileriyle Dirar arasındaki varolan ilişkiyi

178. Bağdadî, *el-Fark*, 214 vd.

179. Cahız, *Hucecu'n-Nübüvve*, (*Resailü'l-Cahız* isimli eserin içerisinde), Kahire 1933, 119.

180. Kadı Abdulcebbar *Fadlu'l-İtızal*, 201; İbn Ebi Hadid, VI, 273; İbn Hazm, *el-Fasl*, VI, 66; Askalanî *Lisanu'l Mizan*, III, 203; *Mizan*, II, 329; el-İci, *el-Mevdık*, 382; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davudi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Daru'l-Kütüb 1392/1972, I, 216; Meclisi, *Biharu'l-Envar*, VI, 274.

181. Kadı Abdulcebbar, *el-Munye ve'l Emel*, 61.

182. *Fadlu'l-İtızal*, 202.

183. İbn Ebi'l-Hadid, VI, 273. Kadı Abdulcebbar, Mu'tezile'yi kabir azabını inkar eden ve isbat edenler olmak üzere iki ana gruba ayırmakta ve azabı inkar edenlerin delilini de şu şekilde kaydetmektedir: Meyyit defnedildiğinde işitmez, görmez ve idrak etmez, lezzet almaz; nasıl olur da ölümler birlikte cezalandırılması ve azap görmesi caiz olur. Daha geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar *Fadlu'l-İtızal*, 202; Şahi-Ebu Lübbe-Neccar, *Mu'teziletü beyne'l Fikri ve'l Amel*, 146.

184. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV.

kopmuş kabul etse de, onunla bu çevre arasında bir etkileşimin bulunduğu gözardı edilmemelidir.

Çok hareketli bir dönemde yaşadığı, hatta felsefenin İslâm dünyasında özümlemesinde önemli katkıları olmasına rağmen eski kaynaklarda Dırar b. Amr'la ilgili fazla bir malumata rastlamamaktayız. Belki de dönemi için aşırı sayılabilecek kabir azabını inkar, Nabati'nin Kureyşe imametinde takdimi gibi bazı görüşleri nedeniyle İslâm düşüncesine; kader ve insan fiillerine ilişkin fikirleri nedeniyle de Mu'tezile'ye katkısı gözardı edilmiştir.

Dırar b. Amr'ın ele aldığı ve tartıştığı konular incelendiğinde, onun sorunları çözmeye talip bir kelamcı olduğu ve döneminde etkin olan İslâm dışı din ve kültürlerle karşı olduğu kadar, bazı İslâm fırkalarıyla da mücadele ettiği açıkça anlaşılır. İleri sürdüğü fikirler ve izlediği siyasi tavır, Dırar b. Amr'ın gruplar arası uzlaştırıcı bir rol üstlendiğini ve 3/9. asrın ilk yarısında İslâm düşüncesinin oluşmasına ve Mu'tezilî düşüncenin teşekkülüne önemli katkıda bulunduğunu göstermektedir. Ebû'l-Hüzeyl'den önce Basra'da kelami tartışmaların başı olması ve Mu'tezile'nin vakıf olduğu felsefi konulara aşina olması, -beş esası benimsememiş olsa bile- onun, Mu'tezile'nin ve Ebû'l-Hüzeyl'in teşekkül ettirdiği fikri ortamı hazırlayan bir öncü olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Adnan Ubeyd el-Allı**, *"Bırr b. el-Mu'temir: Şi'rühü ve Sahîfetühü'l-Belagiyye"*, Mecelle-tü Ma'bedi'l-Arabiyye, XXXI/II (1408/1987), Kuveyt.
- Amâre**, Muhammed, *el-Mu'teziletü ve'l-Müşkiletü'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye*, Kahire 1408/1988.
- Arif**, Ahmed Abdullah, *es-Sılarü beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, Takdim Muhammed Amâre Beyrut 1407/1987.
- Askalanı**, İbn Hacer, *Tehzibu'r-Tehzib*, Beyrut 1968.
- Lisânü'l-Mizân*, Haydarabad 1331.
- Bağdadi**, Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *Kitabu Usulu'd-din*, Beyrut, 1981/1401.
- el-Fark Beyne'l-Fırak*, Nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut trz.
- Mezhepler Arası Farklar*, (*el-Fark beyne'l Fırak*), çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul 1979.
- Bozkurt**, Nahide, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1991.
- Brockellmann**, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden 1937-1947.
- Cahız**, Ebu Osman b. Bahr (255/868), *el-Beyân ve't-Tebyin*, Thk. Abdullah, M. Harun, Kahire 1948.

- Kitabu'l-Hayevân*, Kahire 1965.
- el-Osmaniyye*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır 1955.
- Resailü'l-Cahız*, yayınlayan: Abdüsselam M. Harun, Kahire 1964.
- Caşiyârî**, *Kitabu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, Thk. Mustafa es-Sekka-İbrahim el-Ebyârî-Abdu'l-Hafız Şelbî, Kahire 1357/1938.
- Cook**, Michael, *Early Muslim Dogma, a Source-Critical Study*, London 1981.
- Dürimî**, İmam Ebu Saïd Osman b. Saïd b. Halid (280/893), *Kitabu'r-Red ala Bîr el-Merisî'l-Anber*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrut trz.
- Davudî**, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, Thk. Ali Muhammed Ömer, Daru'l Kütüb 1392/1972.
- Ebü Ca'fer et-Tusî**, *İhtiyar Ma'rifeti'r-Rical el-Ma'ruf bi Ricalî'l-Kezzî*, Thk. Mir Dâmîd el-Esterâbâdî, thk. Seyyid Mehdi er-Recaî, Müessesetü Âli Beyt 1404.
- Ebü Nuaym el-İsfehânî**, Ahmed b. Abdillâh (430/1038), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabâkâtü'l-Aşfiyâ*, 1394/1974.
- Ebu Reşid Nisaburî**, Saïd b. Muhammed b. Saïd (400/1009), *Fi'r-Tevhid*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, Kahire 1385/1965.
- el-Mezail fi'l Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, thk. Ma'n Ziyâde-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979.
- Ebu Ya'la**, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. Ahmed İbn el-Farra el-Hanbelî el-Bağdâdî 458/1066, *Kitab el-Mu'temed fi Usulu'd-Din*, thk. W. Zeydan Haddad, Beyrut 1974.
- Ebü'l-Meâli**, Muhammed b. el-Hüseynî el-Alevî, *Kitâbü'l-Beyânî'l-Edyân*, Ar. çev. Yahya el-Haşşâb, Mecelletü'l-Külliyyeti'l-Adâb Camiati'l-Kahire, 19 (1957).
- Ebu'l-Muln en-Nesefî**, Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabrisatu'l Edille fi Usulu'd-Din*, Hz. Hüseyin Atay, Ankara 1993.
- Eş'arî**, Ebu Hasan Ali b. İsmail el-Basri el-Şafî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin*, Tsh. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400.
- el-Fahrî**, Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh, *Kitâbü'r-Telhîsî'l-Beyân fi Zikri'l-Furak Ehli'l-Edyân*, Moskova 1988.
- Fahrî**, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987.
- "The Mu'tazilite View of Man", *Récherches D'Islamologie*, 26 (77).
- "Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will", *Muslim World*, XLIII, 95-109, Hartford 1953.
- Fâğlah**, Ethem Rubî, "İslâm Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu (First International Symposium on Islamic Studies), Tebliğler ve Müzakereler, 16-18 Eylül 1985, İzmir 1985, 369-378.
- Frank**, M. Richard, *The Metaphysics of Created Being according to abu'l Hudhayl al-Allaf* (Uitgaven van het Nederlands historisch archaeologisch Instituut te İstanbul 21, İstanbul 1966), pp. 32 ff.

- Gozeşte**, Nasır, "Ebu'l-Huzejyü'l-Allaf", Dairetu'l-Mearif-i Buzurg-i İslami", VI (1373), Tahran.
- Gurabi**, Ali Mustafa, *Ebu'l-Huzejyü'l-Allaf*, Mısır 1369/1949.
- Halife b. Hayyat** (240/854), *Tarihu Halifetu b. Hayyat el-Arferi*, R. Baki b. Halid, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut 1414/1993.
- Harezmi**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Harezmi, *Mefatihü'l-Ülüm*, Kahire 1401/1981.
- Hatipoğlu**, Mehmet Said, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik "Hilâfetin Kureyşliliği"", AÜİFD, XXIII (1978).
- Hayyat**, Ebu'l Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiye'l-Mulhid*, tkd. Muhammed Hicazi, Kahire 1988.
- Hourani**, George F., "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7(1976), 59-87.
- Izutsu**, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984.
- İbn A'sam**, Ebu Muhammed Ahmed b. A'sâm el-Kufi 314/926, *Fühûh*, Beyrut trz.
- İbn Abd Rabbih el-Endelusi**, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), *İkdu'l-Ferid*, thk. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyni-İbrahim el-Ebyarfi, Beyrut 1403/1983.
- İbn Abdilber**, Ebu Ömer Yusuf en-Nemeri el-Kurtibi Endelusi (463/1070), *Camiu Beyan el-İlmi ve Fazlihü vema Yanbağı fi Rivayetihi ve hamlihi*, Beyrut trz.
- İbn Cülcül** (399/1009), *Tabakatu'l Etbba ve'l-Hukema*, thk. Fuad Seyyid, Beyrut 1405/1985.
- İbn Düreyd**, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdi (321/933), *el-İyâkuk*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Bağdat 1399/1979.
- İbn Ebi Usaybia**, Ebu'l Abbas Ahmed b. el-Kasım b. Halife b. Yunus es-Sa'di, *Uyuna'l-Enbal ve Tabakatu'l Etbba*, şerh-thk. Dr. Nizar Ruza, Beyrut trz.
- İbn Ebi'l Hadid**, Ebu Hamid İzzeddin Abdulhamid b. Hitebullah (656/1258), *Şerhu Nehcü'l-Belaga*, npr. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut 1965.
- İbn Esir** (555-630), İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Esir, *el-Lübab fi Tehzibi'l-Ensâb*, thk. Hüsameddin el-Kudsi, Kahire 1356-1357.
- İbn Hazm**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelusi (456/1064), *el-Fasl fi'l Millet ve'l Ehdv ve'n-Nihal*, Mısır 1950.
- Cemheretü'l-Ensabu'l Arab*, thk. Komisyon, Beyrut 1403/1983.
- el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut trz.
- İbn Kayserani** (507/1114), Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tahir, *el-Ensabu'l-Mutefikâ*, ed. P. Jong, Leiden 1965.
- İbn Kaffi** (646/1248), Cemaleddin Ebi'l-Hasan, *İhbörü'l-Ulemâ bi Ahbari'l-Hukemâ*, Kahire trz.

- İbn Kuteybe ed-Dineverî**, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim, *Uyumu'l Ahbâr*, Kahire 1963/1383.
- İbn Murtaza**, Ahmed, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Thk. S.D. Wilzer, Beyrut 1380.
- Kitabu el-Müel ve'n-Nihal Min Eczaî Kitabu'l-Bahr ez-zahhar el-Cami'li-Mezahibi ul-mai'l Ensör*, Hk. Muhammed Cevad Meşkur, Tebriz 1959.
- Babu zikri'l Mu'tezile*, Tah. T.W. Arnold, Haydarabad 1316.
- İbn Nedim**, Ebu'l Ferac Muhammed b. Ebi Yakub İshak, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairî el-Nazindîrî, Beyrut 1988.
- İbn Tayfur** (280/893), Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tahir el-Katib, *Kitabu Bağdat*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949.
- İbn Tıktaka**, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fairi fi'l-Adabi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslamiyye*, Beyrut trz.
- el-İcî**, el-Kadı Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakif fi İlmî'l Kelam*, Kahire trz.
- İsfahani**, er-Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, Beyrut trz.
- İsferâyini**, Ebu Muzaffer, *et-Tabsır fi'd Din ve Temyizi'l Fırkatı'n Naciye an fırkatı'n Halikin*, thk. K. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983/1403.
- Kadı Abdülcebbar**, Kadı'l Kudat Abdülcebbar b. Ahmed, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l Mu'tezile*, Tah. Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986.
- Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, Thk. Dr. Abdülkerim Osman, Kahire 1988/1408.
- el-Mağni*, ngr. T. Hüseyin, Kahire 1382-8/1962-5.
- Muhit bi'r Teklif*, Tas. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire trz.
- Tesbitu Delailin-Nübüvve*, Thk. Dr. Abdülkerim Osman, Beyrut 1966.
- el-Ka'bi el-Belhî**, Ebü'l-Kâsım (319/931), *Babü Zikrû'l-Mu'tezile min Makâlât el-İslâmiyye*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1974.
- Kabulu'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Rical*, Daru'l-Kütübi'l-Kahire, Yazma, Mustalah 14 m. (110 varaka).
- el-Kinani el-Mekki**, İmam Abdülaziz b. Yahya b. Müslim (240), *Kitabu'l Hayde ve İntisaru'l-Menhec es-Selefi*, şrh. Muhammed Abdulhadi, Cezire trz.
- el-Kummî** (ö. 1359), Şeyh Abbas, *el-Kuna ve'l Elkâb*, Beyrut 1403/1983.
- Kutlu**, Sönmez, *İslam Düşüncesinde Hadis Taraftarları ve İman Anlayışları*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1997.
- el-Makdisî**, mutahhir b. Tahir, *el-Bed' ve'r-Târîh*, Bağdat trz.
- Malatî**, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitabu't Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Beda*, thk. Muhammed Zahit b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1368/1949.
- Meclisî**, Şeyh Muhammed Bakır, *Biharu'l-Envâr*, Beyrut 1403/1983.
- Mesudî**, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mesudî (346/957), *Murucu'z-Zehab ve Medinu'l Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988.

- Naşî'l Ekber**, Abdullah b. Muhammed, *Mesailu'l İmâme, Kitabu Evsat fi'l Makdlat*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971.
- en-Necaşî**, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas el-Esedî el-Kufî (450/1058), *er-Ricalü'n-Necaşî*, thk. Es-Seyyid Musa eş-Şebirî ez-Zencanî, Kum 1418.
- Neşvanü'l Hımyerî**, *el-Hürü'l-İyn*, Mısır 1948.
- en-Nevbahfî**, Ebu Muhammed Hasan b. Musa (310/922), *Kitabu Fıraku'ş Şia*, thk. Helmut Ritter, İstanbul 1931.
- Nıme**, Şeyh Abdullah, *Hışam b. el-Hakem*, 1405/1985.
- Nüveyhiz**, Adil, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, Beyrut 1982.
- Onat**, Hasan, *Emevî Devri Şîl Hareketleri ve Günümüz Şilliği*, Ankara 1993.
- Öz**, Mustafa, "Dirar b. Amr", TDVİA, IX (1994).
- Pezdevî** (493/1099), Sadru'l İslam İmam Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, terc. Ş. Gölcük, İstanbul 1988.
- Razî**, Fahreddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *İtikadatü Fıraku'l Müslimin ve'l Müşrikîn*, Thk. Ali Sami Neşşar, Kahire 1938/1356.
- Kitabu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kahire 1991.
- Sabunî**, Nureddin, *Maturidiye Akaidi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1398/1978.
- Safadî**, Selahaddin Halil b. Aybek es-Safadî (764/1363), *Kitabu'l-Vaşi bi'l-Vefayat*, thk. Muhammed b. Mahmud-İbrahim b. Süleyman, Wiesbaden 1981.
- Nekrü'l-Hımyan Fi Nekrî'l-Umyan*, thk. Ahmed Zeki Bek, Mısır 1326/1911.
- Sehmî**, *Tarih-i Cürcön*, nsh. Dr. Muhammed Abdulmuaid Han, Beyrut 1407/1987.
- Sem'anî**, Ebu Sadeddin Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî es-Sem'anî (562/1166), *el-Ensab*, tkd. Abdullah Amr el-Barrudî, Beyrut 1988.
- Sergin**, Fuad, GAS, Leiden 1967.
- Tarihu'l Turasal Arabiye*, Arapça çev. Mahmut Fehmi Hicazî, 1983/1403.
- es-Suyutî** (911/1505), Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr *Tarihu'l-Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Kahire 1305.
- Şehristanî**, Ebu Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmî'l Kelâm*, Oxford 1934.
- el-Millel ve'n-Nihâl*, Neşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410.
- Topaloğlu**, Bekir, *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara 1979.
- Ukaylî**, Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el-Ukaylî el-Mekkî, *ed-Duafa*, thk. Abdulmuti Emin Kal'aci, 1404/1984.
- Van Ess**, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991.

- "Dirar b. 'Amr und die 'Cahmiya' Biographie einer vergessenen Schule", Der Islam, Berlin 1968.
- "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", Encyclopaedia Iranica (EIr), I (1983), 318-322, London.
- Watt, Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948.
- Islamic Political Thought*, Edinburg 1968.
- İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.R. Fırlalı, Ankara 1981.
- Islamic Philosophy Theology-İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS), 1963, 38-57.
- Wensinck, *The Muslim Creed, its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932.
- Yavuz, Hanim İbrahim, *Aslı'l Adl-İnde'l-Mu'tezile*, Takdim Atf İrakî, Kahire 1413/1993.
- Zehbi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyerü A'idmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1985.
- Mizânu'l İtidal fi Nakdi'r-Rical*, thk. Ali Muhammed el-Becavi, Daru'l Hayai trz.
- el-Iber Fi Haber Men Ğaber*, thk. Ebu Hacir es-Said b. Besyani Za'lul, Beyrut 1405/1985.
- Zirik, Hayreddin, *el-Alam ve'l-Esma*, Kahire, 1954-1959.

İBN ASÂKİR VE TÂRİHU DİMEŞK'İ ÜZERİNE

Ar. Gör. Eyüp BAŞ

SUNUŞ

İbn Asâkir H. VI/M. XII. asırda yetişen seçkin ilim adamlarından biridir. Devrinde daha çok hadisle iştigal etmesine, birçok hadis kitabı yazmasına ve asrının muhaddisi olarak kabul edilmesine rağmen "Tarihu Medîneti Dîmeşk" isimli eseri dolayısıyla, sonraki zamanlarda daha çok tarihçi olarak tanınan İbn Asâkir, yüzden fazla eser kaleme almıştır. Bu eserleri hadis, tarih, kelam ve edebiyat sahalarına dairdir.

Şüphesiz ilmi çalışmalar tarihi süreç içerisinde tekamül göstermiş, hep iyiye doğru yol almıştır. Bu ilerleme içerisinde ilim adamları, sanki bir bayrak yarışı içerisinde olmuşlar, emaneti kendilerinden sonraki nesle ulaştırmak için olanca güç ve imkanlarını sarfetmişlerdir. Nitekim hayatı boyunca birçok ilmi hizmetlerde bulunan ve öğrenciler yetiştiren İbn Asâkir de -özellikle Tarihu Dîmeşk'inde kendisinin Bağdâdi'den etkilendiği gibi- vefatından sonraki yüzyıllarda birçok ilim adamına tesir etmiştir. Eserine zeyiller ve muhtasarlar yazılmış, bir çok ilim adamı eserlerini kaynak olarak kullanmıştır. İşte bütün bunlara rağmen İbn Asâkir ve eserleri, özellikle de Tarihu Dîmeşk'i hakkında müstakil çalışmalar olmadığını müşahade etmekteyiz. Bu sebeple, üzerinde tez mahiyetinde daha detaylı çalışmalar yapılması gerektiğine inandığımız bu hususu bir makalenin elverdiği ölçüde ele almaya çalışacağız.

A. İBN ASÂKİR'İN HAYATI VE ESERLERİ

1. Hayatı:

İbn Asâkir ismiyle tanınan¹ Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. Abdullah b. el-Hasan Ebu'l-Kasım ed-Dîmeşkî eş-Şâfiî H. 499 (m. 1105) senesinin

1. Bu künyenin kendisi için nasıl ve ne zaman kullanılmaya başlandığı bilinmemektedir. A. Ahmed Bedevî, hiçbir tarihçinin, dedelerinden birinin "İbn Asâkir" künyesiyle isimlendirildiğini rivayet etmediklerini, fakat o ve çocuklarının bu künyeyle meşhur olduklarını ifade etmektedir. *el-Hayatü'l-Aklyye fi Asri'l-Hurûb es-Salibiyye*

Muharrem ayında Dımeşk'te doğmuştur.² Fatımî ve Batınî İsmailîlerin şiiik propagandası yaptıkları bir dönemde, sünni bir aile olan Tuğteginîlerin atabeyliğini yaptığı Dımeşk'te büyümüştür.³ Küçük yaşta ilim tahsil etmeye başlamış olan İbn Asâkir'in babası Hasan b. Hibetullah ve ağabeyi Sâinuddîn Hibetullah (488-563) fıkıh ve hadis sahalarında çalışmalarda bulunmaktaydılar. Bu sebeple İbn Asâkir gençliğinde tam manasıyla ilim ortamında bulunmuştur. 505/1111 yılında henüz çok küçükken babasından ve ağabeyi Sâinuddîn Hibetullah'tan ve Ebû Muhammed el-Efkânî (ö. 524/1129)'den hadis dinleyerek Şam meşayihinden bir halkada ders almıştır.⁴ Bu sıralarda Kur'an hafızlığını tamamlamış, hadisleri de senedleriyle birlikte öğrenmeye başlamıştır. Geleneğe göre de İbn Asâkir, bülûğ çağından sonra öğrendiği hadisleri nakledebilme icazeti almıştır.⁵

Daha sonra 520/1126 yılında ilim öğrenme isteğiyle seyahatlere çıkan İbn Asâkir, Bağdad'da Ebu'l-Kâsım b. el-Hüseyin, Ebu'l-Hasan ed-Dineverî, Ebu'l-Azzâ b. Kâdiş, Ebû Galib İbnü'l-Bennâ, Ebû Abdullah el-Bârî ve Mersetan kadısından hadis dinlemiştir. 521 yılında hacca giden İbn Asâkir, Mekke'de Abdullah b. el-Gazzâl'dan, Kûfe'de Amr b. İbrahim ez-Zeydî'den, Nisâbur'da Ebû Abdullah el-Ferâvî, Hibetullah es-Sebidî, Abdülmün'im b. el-Kuşeyrî'den, İsbahan'da Said b. Ebi'r-Reca', Hüseyin b. Abdilmelik el-Hilâl'den, Merv'de Yusuf b. Eyyub el-Hemdânî ez-Zâhid'den, Herat'ta et-Temim b. Ebi Said el-Cürcânî'den de hadis dinlemiştir.⁶ Onun hadis talebinde bulunduğu şeyhlerin sayısı erkeklerden 1300, kadınlardan 80 küsüre ulaşmıştır.⁷

bi Mısır ve Şam, Kahire 1972, 128; Ancak N. Elisseff ise kaleme aldığı "İbn Asâkir" maddesinde net bir kaynak göstermeksizin, bu ünvanın Benü Asâkir ailesi fertleri için kullanılmış olan ortak bir isim olduğunu, yaklaşık iki yüzyıl (470-660/1077-1261) Dımeşk tarihinde ve bölgedeki Şâfiî ekolü hakimiyetinde önemli bir yer tutmuş olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu ünvanın kullanıldığı en meşhur sima müellifimiz değil, onun babası Hasan b. Hibetullah (470-519/1077-1125)'tir. *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden 1986, III, 713. Araştırmamızda müracaat ettiğimiz diğer kaynaklarda ise bu konuda herhangi bir açıklamaya rastlamadık.

- İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tevârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1995, X, 531; İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yân*, Kahire 1948, II 470-471; Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1985, XX, 554; Subkî, *Tabakâtü's-Sâfiyye*, Mısır 1324-1325, IV, 273-274; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ülûm*, mütercim. Kemaleddin Muhammed Efendi, Dersaadet 1313, I, 292; Ömer Rıza Kehlâl, *Mu'ceme'l-Müellifin*, Beyrut ?, VII, 69; C. Brockelmann, "İbn Asâkir", I.A. (MEB), İstanbul 1950, V/2, 701.
- N. Elisseff, "İbn Asâkir", *EP*, III, 713.
- İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yân*, II, 470-471; Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XX, 554; Subkî, *Tabakâtü's-Sâfiyye*, IV, 273-274; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ülûm*, I, 292.
- N. Elisseff, "İbn Asâkir", *EP*, III, 714.
- İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yân*, II, 471-472; Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XX, 555-558; *Tezkiratu'l-Huffâz*, Beyrut 1955-58, IV, 1328; Soyûfî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1973, 474-475.
- Zehbî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, IV, 1328; Soyûfî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, 474; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, Mısır 1936, XIII, 76; *İrsâdü'l-Erib fi Ma'rifeti'l-*

İbn Asâkir'in hadis öğrenimi için yapmış olduğu bu seyahatlerde kendisine hafız ve dindar bir kişi olan Ebû Sa'd Abdülkerim b. Sem'ânî (ö. 562/1166) arkadaşlık etmiştir.⁸ Yaptığı bu seyahatler esnasında Şam'da ve Bağdad'da fıkıh tahsili de gören İbn Asâkir, aynı zamanda Şâfiî fıkıhının büyüklerindedir. Fakat zamanla hadis ilmine olan düşkünlüğü ağır basmıştır. İbn Asâkir döneminin en büyük muhaddisi sayılmış⁹ ve Atabeg Nureddin Zengi (1146-1174)'nin kendisi için inşa ettirdiği Dârü'l-Hadis en-Nüriyye'de vefatına kadar müderrislik yapmıştır.¹⁰ Kuruluşundan itibaren bu medresenin başında bulunan İbn Asâkir, şiirle karşı sünni geleneğin öğretilmesi ve yayılması için çaba sarfetmiştir.¹¹ Bilgisi ve yazılarıyla devrinin yöneticilerinin yakın ilgisini ve desteğini gören İbn Asâkir, tarih rivayetçiliğine de hadis metodunu tesir ettirmiştir.¹²

Görmüş olduğu tahsil ve ilim seyahatlarından da anlaşılacağı üzere İbn Asâkir, farklı ilim dallarıyla ilgilenmiştir. Edebiyat ve şiirle de ilgilenmiş olan müellif, hadis ilmine verdiği değeri şu mısralarla ifade etmiştir:

"Dikkat ediniz! Hadis ilmin en yücesidir ve en şerefliisidir.

Bana göre düşüncelerimin en faydalı günü, onunla meşgul olduğum gündür.

Sen ilmin hakikatinden birşey göremezsin, Öyleyse ey arkadaşım!

Hadise karşı istekli ol ve onu bıkmadan insanlardan al."¹³

Birçok defa kensine yol arkadaşlığı yapmış olan Sem'ânî, İbn Asâkir'i "Ebu'l-Kasım, hafız, sika, güvenilir, dindar, hayır ve hasenat sahibi birisidir. Metin ve senedlerin bilinenlerini toplamış, ilim ve fazilet sahibi, çok okumuş ve ilim uğrunda çok seyahat etmiş, hadis toplamada büyük başarı sağlamış, ilimle iştigal eden yaşlılarından çok üstün bir alimdir" ifadeleriyle tanımlamıştır.¹⁴

İbn Asâkir, 571/1176 yılında Receb ayının 11'inde Pazartesi gecesine Şam'da vefat etmiştir. Babu's-Sağır Kabristanı'nda babasının ve ailesinin

Edib, Mısır 1923, V, 140; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-Zehab, Kahire 1351, IV, 239; Kehhâle, Mu'cem, VII, 69; Ahmed Çelebi, İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi, terc. Ali Yardım, İstanbul 1983, 347.

8. İbn Hallikan, Vefeyât, II, 471; Subkî, Tabakâtü's-Şâfiyye, IV, 274; Taşköprüzâde, Mevdûâtü'l-Ulûm, I, 293.
9. İbn Hallikan, Vefeyât, II, 471-477; Suyûtî, Tabakâtü'l-Huffâz, 475.
10. Subkî, Tabakâtü's-Şâfiyye, IV, 277; R. Hartmann, "Şam", LA, İstanbul 1970, XI, 301; Ahmed Bedevî, el-Hayatü'l-Akliyye, 67, 129; Subhî Salih, Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları, terc. M. Yaşar Kandemir, Ankara, 1984, 58; N. Elisseoff, "İbn Asâkir", III, 714; Nebi Bozkurt, "Dârü'l-Hadis", DİAA, İstanbul 1993, VIII, 528.
11. N. Elisseoff, "İbn Asâkir", III, 714; "Dimashk", EF, II, 283.
12. Sabri Hizmetli, İslâm Tarihçiliği Üzerine, Ankara 1991, 138.
13. İbn Hallikan, Vefeyât, II, 472; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 239-240.
14. Zehbî, Tezkiratü'l-Huffâz, IV, 1330.

yanına defnedilmiş olan bu büyük âlim, 72 yıl ilim ve ibadetle dolu bir hayat sürmüştür¹⁵. Sultan Nâsır Selahaddin Eyyüb'un da katıldığı cenaze namazını, Şeyh Kutbeddin Nisabûri kıldırılmıştır¹⁶.

2. Eserleri:

Hayatını ilme adanmış olan İbn Asâkir'in tespit edilebilmiş eserlerinin bir kısmı şunlardır:

1. Tarihu Medîneti Dimeşk: Üzerinde duracağımız biyografik sözlük tipindeki bu eser, İbn Asâkir'in tarihe dair yazdığı eserlerin en hacimlisidir ve kendi hattıyla 800 cüz olup 80 cilttir¹⁷.
 2. Kitâbü'l-Erbaîn el-Buldâniyye: 576 yılında vefat eden Ebû Tahir Ahmed b. Muhammed es-Selefi el-İsfahânî'nin 40 ayrı şehre mesup 40 şeyhten rivayet ettiği 40 hadisi bir araya getirdiği bu eserine İbn Asâkir, yazarın bu metodunu takip ederek onu bir adım daha ileri götürmüştür; 40 beldede 40 şeyhten rivayet edilen 40 hadisi, 40 sahabeye isnad etmiştir. Yazma nüshaları günümüze ulaşmış olup¹⁸, 1992 yılında da neşredilmiştir¹⁹.
 3. el-İşrâf alâ Ma'rifeti'l-Etraf: Eser dört büyük hadis kitabının indeksidir, 48 cüzden oluşmuştur²⁰. Yazma nüshası günümüze ulaşmıştır²¹.
 4. Kitâbü'l-Mu'cem: Kendisinden hadis dinlediği şeyhleri hakkında yazmış olduğu bu eser iki cüzdür. Günümüze yazma olarak intikal etmiştir²².
 5. İthâfü'z-Zâir.
 6. el-İctihâd fî İkâmeti Farzi'l-Cihâd.
 7. Erbaûnü't-Tivâl.
 8. Erbaûnü'l-Musâvât.
-
15. İbn Hallikân, Vefeyât, II, 473; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Beyrut 1977, XII, 294; Subkî, Tabakâtü's-Sâfiyye, IV, 277; Suyûtî, Tabakâtü'l-Huffâz, 475; Taşköprüzâde, Mevzûâtü'l-Ulûm, I, 293.
 16. İbnü'l-Cevzi, Muntazam, X, 531; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 473; Yâkut, Mu'cemu'l-Üdebâ, XIII, 75; İrşâdü'l-Erib, 139-140; Bedevî, el-Hayatü'l-Aklyyye, 129.
 17. Yâkut, Mu'cemu'l-Üdebâ, XIII, 76; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 294; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 239; Taşköprüzâde, Mevzûâtü'l-Ulûm, I, 293; N. Elisseoff, "İbn Asâkir", III, 714.
 18. Hacı Halife, Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn, İstanbul 1971², I, 54-55; Carl Brockelmann, Tarihu'l-Edebi'l-Arabî, Kahire 1977, VI, 72.
 19. Ngr. Muhammed Muñj el-Hâfiz, Beyrut 1413/1992.
 20. Yâkut, Mu'cemu'l-Üdebâ, XIII, 77; Brockelmann, Tarihu'l-Edebi'l-Arabî, VI, 72.
 21. Brockelmann, Tarihu'l-Edebi'l-Arabî, VI, 72.
 22. Brockelmann, Tarihu'l-Edebi'l-Arabî, VI, 73.

9. Erbaûnü'l-Musâfahât.
10. el-Ehâdîsi'l-Humâsiyyati ve Ahbâri İbn Ebi'd-Dünya.
11. el-Ehâdîsi'l-Mütehâyîra fi Fezâili'l-Aşera.
12. Ahbâri Ebî Amr el-Evzâî ve Fedâiluhu.
13. Târîhu'l-Müzze.
14. et- Tâli li'l-Hadîsi Mâlik el-Âlî.
15. Tebyînü'l-İmtinan bi'l-Emri bi'l-İhtitân.
16. Tebyînü Kezîbi'l-Müfteri fimâ nûsibe ilâ Ebi'l-Hasen el-Eş'arî.
17. ez-Zehâde fi Bezli'ş-Şehâde.
18. es-Sıbaiyyât fi'l-Hadis.
19. Avâli'ş-Şu'be.
20. Avâli's-Sevrî.
21. Fazlu Eshâbi'l-Hadis.
22. Fazlı'r-Rabve.
23. Fazl-ı Askalân.
24. Fazl-ı Makam-ı İbrahim.
25. Kitâbü Fazl-ı Mekke.
26. Kitâbü Fazl-ı Medine.
27. Kitâbü Fazl-ı Beyt'ül-Makdis.
28. Kitâbü Zemmi men lâ Ya'mel bi amelihî.
29. Hadîsu Ehli's-Sanâi'ş-Şam.
30. Kitâbü'l-Müselselât.
31. Fazlı'l-Kerem alâ Ehli'l-Harem.
32. Kitâbü Ahbâri Ebî Muhammed Sa'd b. Abdilaziz ve Avâlih.
33. es-Südâssiyyât.
34. Kitâbü mâ Vaka'a li'l-Evzâî mine'l-Avâli.
35. Kitâbü Hadîsi Ehl-i Fezâyâ ve beyti'l-Erânîs ve Beyt-i Kûfe.
36. Kitâbü Hadîse Seleme b. Ali el-Husnâ el-Belâfî.
37. Kitâbü min Hadîsi Sa'd b. Ubâde.
38. Kitâbü Hadîsi Ehl-i Zendeyn ve Cisreyn.
39. Kitâbü Hadîsi Ehl-i Sevâ.
40. Kitâbü Hadîse Dûme ve Mesraba ve'l-Kasr.

41. Kitâbü Tertibi's-Sahabe fi Müsned-i Ahmed.
42. Kitâbü Mu'cemmi'ş-Şuyûhi'n-Nübelâ.
43. Kitâbü Avâli Hadis-i Süfyân es-Sevrî ve Haberih.
44. Müsnedü Ehl-i Dâriyâ.
45. Hadîsü Ehl-i Karyeti'l-Balât.
46. Teşrîfî Yevmi'l-Cum'a.
47. Fazlu Aşûre ve'l-Muharrem.
48. Kitâbü'z-Zelâzil.
49. Kitâbü'l-Muvâfaükât alâ Şuyûhi'l-Eimmeti's-Sikât.
50. Kitâbü Zikri'l-Beyân an Tilaveti'l-Kur'ân.
51. Mu'cemu's-Sahabe.
52. Mu'cemu'n-Nisvân.
53. Kitabu Cevabi'l-Mebsût li men Zekera Hadîse'l-Hubût²³.

B. Târihu Medîneti Dimesk

İslâm tarihçiliğinin Kur'ân'ın vahyi ile başladığı, hicri II. yüzyılda hadislerin tedvin ve tasnif edilerek ilk yazılı tarih ürünleri olan siyer ve meğâzî eserlerinde kullanıldığı, bu gelişimin ilerleyerek hicri III. ve IV. yüzyıllarda genel tarih yazma geleneğinin başladığı bir gerçektir.

H. IV. asrın ortalarında, İslam dünyası coğrafyasının ve siyasi haritasının bir merkezden idare edilemeyecek ölçüde büyümesinin doğal sonucu olarak mahallî, siyasi ve askerî güçlerin ortaya çıkması ve başlarında emîr, sultan, melik, han gibi unvanları taşıyan vassal devletlerin kurulmasıyla birlikte, yine İslam tarihçiliği içinde değerlendirilen "mahallî-yerel tarihçilik" doğmuştur²⁴.

Yani İslam tarihçiliğinin "mahallîlik" aşaması siyasi, fizikî ve kültürel şartların bir sonucudur. Tarihçi artık meğâzî ve siyer hakkında kendin-

23. Burada bir kısmını zikrettiğimiz eserlerinin tamamının listesi, birinci ciltteki mukaddime kısmında verilmiştir. *Tarihü Medîneti Dimesk*, Beyrut 1995-97, I, 20-24.

24. Hamilton A.R. Gibb, "Tarih", İA., İstanbul 1970, XI, 788.

den öncekilerden daha farklı bilgilere ulaşamayacağı bilincine varmıştır. Gerek siyasi otorite ve ortam, gerekse mahalli ihtiyaçlar tarihçinin, bölgesine daha yoğun bir şekilde yer veren eserler yazmasını gerekli kılmıştır.

Mahalli-yerel tarihçiliğin özelliği, zannediyoruz ki işte bu gereklilik çerçevesinde geneli özet geçerek, yerele yöneliştir. Orijinalliği, söz konusu coğrafi bölgeyi müstakil olarak ele almasında yatar.

Kanaatimizce de İslam tarihinin kaynakları için yaptığımız sınıflandırmalarda ülke ve şehir tarihleri diye yer alan eserler, mahalli tarihçilik içerisinde mütalaa edilebilirler. Çünkü bu tür eserler genellikle söz konusu şehir veya bölgelerin coğrafi özelliklerinin, fetih şartlarının, buralarda yaşayan sahâbi ve tâbiin başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında yetişmiş şahısların ve devlet adamlarının ele alındığı eserlerdir. Müslüman ilim adamları tarafından ülke ve şehirler hakkında çok kıymetli tarihler yazılmıştır. Konu edindikleri bölge, ülke ve şehirleri fizikî özellikleri yanında sosyo-kültürel, iktisadî ve siyasi yönden de yansıtmaları, İslam tarihçiliği içerisinde kendilerine bir orijinallik kazandırmıştır.

İşte bu şehrin özellik ve üstünlüklerini, orada doğmuş, büyümüş veya çeşitli vesilelerle bulunmuş meşhur kişilerin hal tercemelerini içeren eserlerden birisi de, İbn Asâkir (499-571/1105-1176)'in "Tarihu Medîneti Dîmeşk" isimli ve oldukça hacimli tarih eseridir. Şehir tarihiyle ilgili eserler arasında seçkin bir yere sahip olan bu eserin, makalemize esas aldığı son baskısının mukaddimesinde belirtildiğine göre, tespit edilmiş olan altı adet el yazma nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan eserin tahkikinde faydalanılmıştır. Şu an elimizde mevcut olan nüshası 1995 yılında Beyrut'ta Daru'l-Fikir yayınevi tarafından basılmaya başlamıştır. 50 cildi yayınlanmış olan bu baskının, 1-29 ciltleri 1995, 30-45 ciltleri, 1996, 46-50 ciltleri de 1997 yılında basılmıştır. Eseri Muhibbuddin Ebî Said Ömer b. Garâme el-Umrevî tahkik etmiştir.

Tarihu Medîneti Dîmeşk'e zaman içerisinde birçok zeyiller yazılmıştır. Bunlardan birisi İbn Asâkir'in oğlu Kasım'ın başladığı ancak bitiremediği zeyildir. Yine Sadruddin el-Bekrî, Ömer b. Hâcib, Hafız İlmuddin Kasım b. Muhammed, Ebu Ya'lâ b. el-Kalanisî de bu esere zeyil yazarlar arasında yer alırlar²⁵.

Esere muhtasar yazarlar arasında ise, Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail ed-Dîmeşkî (ö. 665/1266)²⁶, Lisânu'l-Arab adlı eserin sahibi İbn Manzûr Kadı Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî (ö. 711/

25. Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 294.

26. Şehâvî, *el-İ'lân bi't-Tevbîh Lîmen Zemme't-Tarih*, Kahire 1989, 158; Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 294; Brockelmann, *Tarih'l-Edebi'l-Arabî*, 77; M. Şemseddin Günalataş, *İslâm Tarihinin Kaynakları*, İstanbul 1991, 167.

1311), Şeyh Bedreddin Mahmud b. Ahmet el-Aynî (ö. 855/1451) ve Celâleddin es-Suyûtî (ö.911/1505) görülmektedir²⁷. Ayrıca Zehebî (ö. 748/1374)'nin de bu esere on ciltlik bir muhtasar yazdığı rivayet edilmektedir²⁸.

Eserin yazma nüshaları -bazıları tam olmamakla birlikte- Brockelmann'ın verdiği bilgilere göre, İstanbul Atıf Paşa, Damad İbrahim, Topkapı Sarayı, Tunus Zeytuniye, Şam, Kahire, Berlin, Gotha ve Paris Kütüphanelerinde mevcuttur²⁹.

1. Eserin Özelliği:

Dımeşk tarihi hakkında yazılmış olan en hacimli eser olmasının yanında, şehir tarihi olarak yazılmış tarih kitaplarının da hemen hemen en hacimlilerindedir. Eserin İslâmi ilimler ve insanlık tarihi açısından çok büyük bir öneme haiz olduğu göz ardı edilemez. Eser hadis bilginleri için içerisinde binlerce hadis barındıran bir hazine durumundadır. İbn Asâkir Şam'ın en eski tarihinden, yaşadığı asra kadar tarihini kaydederken insanların her tabakasını içine almış ve hitab etmiştir. Çünkü o, Tarihi'nin insanların hayatını, inançlarını, görüşlerini, dinlerini, siyasî ve içtimai fikirlerini yansıtan bir ayna olmasını istemiştir.

Dımeşk Tarihi, Hatib el-Bağdâdî'nin "*Târihu Bağdâd*" adlı eserine, takip edilen usûl açısından çok benzer, ancak ondan daha kapsamlıdır. Bu eser hadis toplayan muhaddisler, edebiyatçılar ve hukukçular için bir usûl kaynağı, siyasiler için bir hikmet kaynağı, vaizler için nükte ve letâif kaynağı, hatipler için de altın değerinde ifade kalıplarına sahip bir kaynaktır.

Yine önemli bir özelliği, İbn Asâkir'in tarihçi olmaktan çok hadisçi, hatta asrının muhaddisi olarak tanınmasıdır. Doğal olarak bu özellik esere yansımış ve rivayet ettiği haberleri senedleriyle birlikte vererek, hadis metodunu tarih rivayetçiliğine tesir ettirmiştir.

Eser Emevî tarihi için çok zengin bir kaynak durumundadır. Bu özelliğini Şam'ın o dönem için İslam devletinin başkenti olmasından alır. Ayrıca Endülüs tarihi üzerine araştırma yapanlar için de zengin materyallere sahiptir.

27. Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 294. [İbn Manzûr'un muhtasarı "Muhtasaru Tarih-i Dımeşk li İbn Asâkir" ismiyle Rûhiye en-Nehhâs ve diğr. tarafından yirmi dokuz cilt halinde Dımeşk'te 1984-1988 yılları arasında yayınlanmıştır.]

28. Şehâvi, *el-İ'lân*, 158; İboû'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 156.

29. Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, 70-71.

Eserin Türk tarihine kaynaklık derecesini ise Zeki Velidi Togan, "Moğollardan önceki Müslüman Türklerin tarihi için kaynak olacak şehirler ve vilayetler tarihi, vezirler tarihi, içtimai hayata ait ve hikaye tarzı eserlerden biridir" şeklinde ifade etmiştir³⁰.

2. Eserin Muhteva ve Metodu:

Öncelikle belirtelim ki, Tarihü Medîneti Dîmeşk'in tüm ciltlerini detaylı olarak ele almak ve tarihî değerini ortaya koymak çok detaylı bir çalışmayı gerektirmektedir ve makalemizin hacmini zorlayacaktır. Bu sebeple makalemiz kapsamında, eserin tarihi değerinin ortaya çıkmasında ve İbn Asâkir'in tarihçiliğinin anlaşılmasında önemli hususlar içeren kısımları ele alacağız. Şam'a ait özel bilgi ve bölümlerin, metodik birtakım bilgilerin bulunduğu birinci cildin, bu konuda bizi yeterince aydınlatacak bilgi ve anlatımlara sahip olduğu kanaatindeyiz.

Bu ciltte öncelikle Şam isimlendirmesinin kökeni hakkındaki rivayetleri görmekteyiz. Bu rivayetler arasında Şam'ın Sâ m b. Nuh'dan geldiği; Sâ m isminin Süryanice'de Şam, İbranice'de Şim olduğu; İbn Fâris'in İştikâku Esmâi'l-Buldân adlı eserinde el-Yedü's-Şü'mî (sol)'den türetildiği yer almaktadır. Dîmeşk'in ise yine İbn-i Fâris'in eserine göre "Demşeka"dan türediğine ve devenin hızlı yürüyüşünü ifade ettiğine yer verilmiştir. Daha sonraki bölümde ise Dîmeşk'in Nuh tufanı akabinde Harran'dan sonra kurulan ilk şehir olduğu hakkındaki rivayetler bulunmaktadır.

İbn Asâkir "tarih" kelimesinin aslı, faydası, türetilişi ve sebepleri üzerinde durmuştur. Bu konuda kullandığı rivayetlerin genel temasına göre, her şeyin bir vakti vardır. Nitekim Kur'ân'da namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin zamanı, kadınların hamilelik ve emzirme süreleri, ticaret ve kira akidleri, mevsimlerin, gece ve gündüzün ayrılması vs. birçok hususta zamana, vakte dolayısıyla tarihe işaret edildiği vurgulanmaktadır. Aynı bir babta ise dünyanın yaratılışına biçilen ömür ve geçmiş ümmetler arasında geçen zamanlar hakkındaki rivayetler verilmektedir.

Eserin bir sonraki babında, tarih belirleme hususunda ashâbın ihtilaflarını konu alan rivayetler üzerinde durulmuştur. Burada söz konusu ihtilaflardan kasıt, Hz. Ömer'in Muhacir ve Ensâr ile bir tarih başlangıcı tespit etmek için düzenlediği toplantıda ortaya çıkan görüş farklılıklarıdır. Bu toplantıdaki görüş farklılıkları Hz. Peygamber'in doğumu, peygamberliğe görevlendirilişi, hicreti ve vefatı tarihleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu kısım Hz. Peygamber'in hicretinin tarih belirlemede başlangıç noktası kabul edildiğini bildiren rivayetler verilerek tamamlanmıştır.

30. A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985⁴, 192.

Bir başka babta ise, gün ve ay isimlerinin kökenleri üzerinde durularak, meşhur rivayetler kullanılmıştır. Örneğin gün isimleriyle ilgili olarak İbn Abbas'tan "Allah yeryüzünü birinci ve ikinci gün yarattı (Yevmü'l-Ahad ve Yevmü'l-İsneyn); dağları üçüncü gün yarattı (Yevmü's-Sülesâ) - ki bundan dolayı insanlar bugüne ağır gün anlamında "Yevm Sakil" dediler. Dördüncü gün ağaçları ve gündüzü yarattı (Yevmü'l-Erbiâ); kuşları, vahşi hayvanları, âfetleri beşinci gün yarattı (Yevmü'l-Hamîs); Cuma günü de insanları yarattı, yedinci gün ise (Yevmü's-Sebt) yaratmayı bıraktı" şeklinde bir rivayet verilmiştir. Burada başka bir amaçla kullanıldığına inandığımız bu rivayet, bildiğimiz gibi Cumartesi gününü kutsal sayan, dinlenme ve ibadete ayıran Yahudi inancını ifade etmektedir.

Bir sonraki babta, hadislerin sıhhatinin doğru olarak tespit ve sahih olan ile zayıfın ayırt edilebilmesi için, herşeyden önce onları rivayet eden kimselerin hal ve meşreplerinin, güvenilir olup olmadıklarının, doğum ve vefat tarihlerinin doğru bir şekilde bilinmesine ihtiyaç olduğu hususundaki rivayetler yer almaktadır.

Çünkü bunların bilinmesiyle râvinin, kendisinden hadis rivayet ettiği şeyhine gerçekten ulaşmış olup olmadığı, onunla teması olup olmadığı ve nihayet ondan hadis işitip işitmediği öğrenildiği gibi, râvinin rivayetinde yalan söyleyip söylemediği, hata yapıp yapmadığı, hatalarının haberin sıhhatini tehlikeye düşürecek derecede büyük olup olmadığı da anlaşılır. İşte bu ihtiyaç gereği hadis ilmi kapsamında başta vefeyat kitapları olmak üzere, hadis ricali ile ilgili kitaplar hazırlanmıştır³¹.

Daha sonraki bablarda ise Şam'ın fazilet ve bereketine, ehlinin kötülüklerin kaldırılması için Hz. Peygamber'in dua ettiğine, burasının dünyanın göbeği (ortası) olduğuna ve mahşer yeri olacağına dair birçok hadis zikredilmektedir. Yine bu konuya ayrılan birçok babta: Hz. İsa'nın kıyametten önce Dimeşk'in doğusuna ineceğine; Dimeşk ehlinin cennette yeşil elbiselerinden tanınacağına; Şam ehlinin kadınları, çocukları, köle ve cariyeleriyle ilelebet Allah'ın yoluna bağlı kalacaklarına; mücadele azimlerine ve üstün savaşçılıklarına; Şam ehlinin rivayette güvenilirliğine ve ilmi gayretlerine; dindarlık ve emanete riayetlerine; Şam ehline sövmenin zulüm olduğuna; Siffin'de öldürülen Şamlıların mümin olduklarına, küfürle itham edilemeyeceklerine; Şam ehlini zemmeden rivayetlerin de bulunduğu, ancak bunların yalan yanlış olduğuna; İslam beldesi olduğundan önce bölgeye hakim olanlara; kitap ehli Rumların, müşrik Acemlere (İranlılara) galip gelmesiyle (Rûm sûresi: 1-3) müminlerin rahatladığına ve Hz. Peygamber'in ümmetinin Şam'ı fethedeceğine işaret ettiğine dair hadisler, sahabe ve tabiidenden bazılarının sözleri ve şiirleri sunulmaktadır.

31. Geniş bilgi için bkz.: Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Ankara 1993⁴, 151-152.

Burada dikkati çeken husus, özellikle Şam ve ehlinin faziletleri hakkında rivayet edilen hadislerdeki anlatımın oldukça abartılı olmasıdır. Öyle ki Hz. Peygamber'in doğduğu, büyüdüğü, İslam'ı tebliğe başladığı ve bu uğurda hicretine kadar mücadele verdiği, Kâbe'nin bulunduğu şehir Mekke; yine Hz. Peygamber'in ve müslümanların hicret ettikleri Medine gölgede bırakılmıştır. Burada bir kutsallık ve fazilet yarışından bahsetmiyor, zamanla uydurulan hadisler vasıtasıyla oluşturulan sunî fazilet ve üstünlüklere İbn Asâkir'in alet olduğundan bahsediyoruz. Onun bu bablarda hadis diye yer verdiği rivayet yığınlarının, ciddi bir hadis araştırmasından geçmesi gerekir. Çünkü bu rivayet yığınları, Hz. Peygamber'i sanki bu beldenin fethi için yıllar önceden büyük istek duyan, hatta fethi hayaliyle yaşayan, imkanlarına sahip olmak için iştahı kabaran biri olarak lanse etmektedir. Maalesef burada zikredilen rivayetler Şam ve ehlini yüceltirken, bizzat Peygamber'in şahsiyetini rencide edici ve küçültücü ifade ve unsurlar içermektedir.

Eserde Şam'ın faziletinin hadislerle ispat ve vurgulanmasının dışında, bazı âyetlerin delil olarak kullanıldığı müstakil bir bab da yer almaktadır. Bu babta önce "Meryem oğlu İsa'yı da anasıyla bir ayet kıldık ve ikisini bir oturaklı ve temiz, sulu bir tepeye (yerleştirerek) barındırdık"³² ayeti ele alınmaktadır. Ayette bahsi geçen yerin Filistin-Remle, Dimeşk veya Beytül-Makdis olabileceği hakkında tefsirlerde farklı rivayetler sunulmaktadır³³. Ancak İbn Asâkir özellikle Dimeşk hakkında olduğuna işaret eden rivayetlere ağırlık vermiştir. Remle ve Beytül-Makdis'ten ise, bu yerlerin âyette geçen yerler olamayacağını bildiren aleyhte rivayetleri kullanmak suretiyle bahsetmiştir.

Yine Tin sûresindeki isimler üzerinde durularak, buradaki Tin'in Şam-Dimeşk; Zeytûn'un Filistin-Beytül-Makdis; Tûr'i Sin'in Cebel-i Musa; Beled-i Emîn'in de Mekke olduğu hakkındaki rivayetlere yer verilmiştir.

Aynı şekilde, "Görmedin mi Rabbin nasıl yaptı. Âd'a, İrem'e (o) Zâti'l-İmâd'a -ki o beldeler içinde o zamana kadar misli yaratılmamıştı- ve vadilerde kayaları kesen Semûd'a ve o kazıkların sahibi Firavun'a?"³⁴ âyetinde kastedilen misli yaratılmamış beldelerin de Dimeşk olduğu belirtilmekte ve bu görüşü destekleyen rivayetler serdedilmektedir.

Tarihu Medîneti Dimeşk'in 2-3 ve 4. ciltleri Hz. Peygamber'in hayatına, döneminde ve daha sonraki zamanlarda Şam tarafına yapılmış olan gazvelere ayrılmıştır. Bu ciltlerde, Dümetül-Cendel, Mûte, Zâtû's-

32. Mûminûn: 50.

33. Örneğin bkz.: Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1980, XVIII, 20-21; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, İhtisar: Muhammed Ali es-Sabûnî, Beyrut 1981, II, 566.

34. Fecr: 8.

Selase, Tebük, Üsâme ordusunun hazırlanması, Hz. Ebû Bekir'in Şam'ın fethi için gösterdiği gayretler ve bölgedeki askeri başarılar, Ecnâdın zafere, Şam'ın fethi ve tarihi, fetihten sonra ehl-i zimmete koyduğu şartlar, Yermük ve Câbiye vakaları ile ilgili rivayetler yer almaktadır. Daha sonra geçmiş zamanda Dimeşk ile ilgili söylenmiş sözler; Deccal'in çıkışı, özellikleri ve müslümanların o dönemde nasıl davranacaklarına; Ye'cüc ve Me'cüc'e; Dimeşk mescidine ve onun eşsizliğine; Dimeşk'in son zamanlarda mescidi en çok olan bir şehir olacağına dair rivayetler zikredilmektedir. Bu rivayetlerde yaklaşık dört yüz mescidin isimleri, yerleri ve bilinen özellikleri; fetih sonrası yapılan antlaşmayla zimmîlerin kiliselerine dokunulmadığı belirtilerek on beş kilisenin isimleri ve özelliklerine de yer verilmektedir. Ayrıca içme suyu olarak ve sulamada kullanılan nehirler ve kanallar; hamamlar; bölgenin suyunun tatlılığı, havasının temizliği hakkında hükümdar ve alimlerden nakledilen övgüler içeren rivayetler de bulunmaktadır.

Bu hacimli eserin diğer ciltlerinde ise Dimeşk'e ve civarına gelen nebiler, halifeler, valiler, kadılar, alimler, dil bilimciler, şairler ve râvilerden bahsedilir. Araştırmamızda müracaat ettiğimiz kaynakların hemen tamamı İbn Asâkir'in bu değerli eserinin, Hatib el-Bağdâdî'nin "*Tarihu Bağdad ve Medinetü's-Selam*" adlı on dört ciltlik hacimli eserinin metod açısından geliştirilmiş ve birçok yönleriyle genişletilmiş şekli olduğunda hemfikirdirler.

Eserde hal tercemeleri verilen şahıslar alfabetik olarak sıralanmıştır. Bu şahıslar tekrar baba veya dedelerinin isimlerine göre kendi aralarında aynı usulle sıralanmışlardır. Şahıslar hakkında verilen bilgiler, genel olarak doğum tarihi, nesebi, künyesi, büyüme ortamı, yetiştiği alan, kendinden sonra gelen neslinde önemli şahsiyetler varsa isimleri, Şam tarihindeki önemleri ve vefat tarihleridir. Belirttiğimiz gibi verilen her bir haber için ayrı ayrı sened verilmektedir. Bu üslup H. VI. yüzyılda İbn Asâkir tarafından zirveye ulaştırılmıştır. Ayrıca eser, rical, cerh ve ta'dil ilmi açısından da çok kapsamlıdır. Çünkü bir kişinin hayatından ve rivayetlerinden bahsederken onun zayıflık ve güvenilirliği açıklanmıştır.

İbn Asâkir, her ne kadar Dimeşk'in tarihini yazmışsa da eserin incelenmesinden anlaşılmaktadır ki bu tarih, İslâm kültürü ve özellikle de Arab medeniyeti açısından çok önem arz etmektedir. Edebiyatçıların, hukukçuların, siyasilerin, vaiz ve hatiplerin, coğrafyacıların faydalanacağı eşsiz bir hazine durumundadır.

Eserin müellif tarafından izlenen metodu şu an elimizde mevcut olan baskıdan tahmin ediyoruz ki şekil itibarıyla hayli farklıdır. Çünkü eserin görüntüsü tahkik neticesinde oldukça değişmiştir. Muhakkik'in mukaddime kısmında yaptığı açıklamalardan edindiğimiz intibaya göre eserin metin olarak ortaya koyduğu fayda muhafaza edilmek kaydıyla, ilimle iş-

tiğal edenlerin azami derecede istifadelerini sağlamak arzusuyla çeşitli ekleme ve düzenlemeler yapılmıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1- Eserin el yazma nüshaları gözden geçirilmiş, ihtilaflı rivayetlerin mesnedleri tesbit edilmeye çalışılmıştır.

2- Özel isimler en doğru şekilde yazılmaya çalışılmıştır.

3- Metindeki, anlaşılamayacağı tahmin edilen kelime ve kavramlar açıklanmıştır.

4- Hadislerin kaynakları verilmeye çalışılmıştır.

5- Metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak için gerekli yerlerde nokta, virgül, soru işareti ve ünlem kullanılmıştır.

6- Şiirlerin kime nisbet edildiği araştırılmıştır.

7- Ayetler tesbit edilmiş ve süslü parantez içerisine alınmıştır.

8- Lisânu'l-Arab, Kâmûsu'l-Muhît ve Tâcu'l-Arus gibi lügatlerden faydalanılarak şiirlerdeki mecazi kelime ve deyimler açıklanmıştır.

9- Asıl metne izah babından yapılan eklemeler köşeli parantez [.....] içerisine alınmıştır.

Bütün bunlar gösteriyor ki, eserin aslında bu uygulamalar yoktur. İşte tahkik suretiyle eserin görüntüsünü değiştiren bu uygulamalar, hiç şüphesiz yok ki Tarihu Medineti Dimeşk'in ilmi değerinden bir şey eksiltmez. Önemli olan onun bizlere miras olarak intikal eden bilgileridir. Yapılan tahkik çalışması da Şam'ın Tarihi olmakla kalmayıp, İslam kültür ve medeniyet tarihi sayılabilecek bu eserden en iyi şekilde faydalanılmasını sağlamak içindir. Ayrıca muhakkik Ebî Said Ömer b. Garâme'nin hazırlayacağını bahsettiği, ayetler, hadisler, özel isimler, İbn Asâkir'in şeyhleri, kudsî hadisler, senedlerdeki rical, şiir ve recezler, dağ, nehir ve vadiler, kavimler, milletler ve kabileler, dinler ve mezhepler, olaylar, savaşlar ve eyyamul arab, hayvanlar ve çeşitli konu indekslerinin eserin kullanımını daha da kolaylaştıracağı şüphesizdir.

3. Eserin Kaynakları:

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Tarihu Medineti Dimeşk'in kaynakları siyer ve meğazi, hadis, siyaset, tabakat ve teracim, coğrafya, nesep, genel tarih ve şiir kitaplarıdır. Ancak eserin yeni baskısına bakarak kaynaklarını tespit etmek oldukça zordur. Çünkü eserin, müellifinin kullandığı kaynaklar ve muhakkikin kullandığı kaynaklar olmak üzere iki yönü

vardır. Bunları ancak kaynak olarak dipnotlarda verilen müelliflerin vefat tarihlerine göre çıkarmamız mümkündür. Eserin ayrı bir bibliyografya kısmı olmadığı için dipnotlarda yaptığımız incelemeye göre İbn Asâkir'den önce yaşamış olan başlıca müellifler ve eserleri şunlardır: Hatib el-Bağdâdî (ö.463/1070 M.), *Târîhu Bağdad*, Muttakî (ö.363/975), *Kenzü'l-Ummâl*; İbn İshâk (ö.151/768), *Sîre*; İbn Hişâm (ö.218/833), *Sîretü'n-Nebeviyye*; Vâkıdî (ö.207/822), *Meğâzî*; Buhârî (ö.257/870), *Camiu's-Sahîh*, *Târîhu'l-Kebîr*; Ebu'l-Ferec el-İsbahînî (ö.346/957), *Eğâni*; İbn Abdîrabbih (ö.328/939), *el-İkdu'l-Ferîd*; Halife b. Hayyat (ö.240/854), *Tarih*; Taberî (ö.310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*; İbn Su'd (ö.230/844), *Tabakâtü'l-Kübrâ*; İbnü'l-Kelbî (ö.205/820), *Cemheretü'n-Neseb*; İbn Hazm (ö.279/892), *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*; Malik b. Enes (ö.179/795), *Muvattâ*; Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *Müsned*; Nesâî (ö.303/915), *Sünen*; İbn Mâce (ö.275/888), *Sünen*; Tirmizî (ö.279/892), *Sünen*; Müberred (ö.285/898), *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*; Yakubî (ö.284/897), *Tarih*; Cahşiyârî (ö.331/942), *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*.

Müellifin zaman itibariyle bu eserleri görüp istifade etmiş olması mümkündür. Ancak tahkik metodu gereği yapılan açıklama ve eklemelere kaynak gösterilmesi sonucu ortaya yeni bir bibliyografya çıkmaktadır. Örneğin İbn Asâkir'in kendinden sonra yaşamış olan Zehebi (ö.748/1347)'nin *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Tezkiratü'l-Huffâz, İbn Hallikan (ö.681/1282)'in *Vesfevâtü'l-A'yân*, Yâkut (ö.626/1229)'un *Mu'cemu'l-Buldân*, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, İbn Hacer (ö.852/1448)'in *el-İsâbe*, İbnu'l-Adîm (ö.660/1262), *Zübdetü'l-Haleb min Tarihi Haleb*, İbnü'l-Esir (ö.630/1232), *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe* ve Kalkaşandî (ö.821/1418)'nin *Subhu'l-A'şâ*, Nüveyrî (ö.732/1332)'nin *Nihâyetü'l-Ereb* adlı eserleri. Bu eserler tahkikte en fazla müracaat edilen başlıca kaynaklar olarak gözükmektedir. Biyografik ek bilgiler, anlaşılması zor kelime ve kavramlar, coğrafi isimler bunlara göre çıkarılmıştır.

SONUÇ

İbn Asâkir'in tarih rivayetçiliğine hadis metodunu tesir ettirmiş olduğunu belirtmiştik. Kanaatimize göre, İslam tarihçiliğinin hadis ilminden etkilendiğini ve ilk İslam tarihi ürünleri olan siyer ve meğazî türü eserlerin de muhaddisler tarafından kaleme alındığını göz önünde bulundurursak, İbn Asâkir'in bu eseri, metod açısından İslam tarihçiliğinde bir gerileme işareti ya da bu metodu uygulayan eserlerin son örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Şehir tarihi olarak meşhur olmuş bu eserinde İbn Asâkir'in rivayetlerin senedine ağırlık verdiği, metin tenkidi yapmadığı gözlenmektedir. Özellikle birtakım usûl bilgileri verdiği birinci ciltte, tarih felsefesi ve tenkidine ilişkin açıklamalarda bulunmaması, meramını rivayet yoluyla başkalarına dayanarak dile getirmiştir. Sanki haberlerin sıhhtinin, hakkında ulaşılan senedlerin çokluğuyla doğru orantılı olduğunu benimsemiştir.

İşte bu özet gözlemlere dayanarak, hadis ilmi ve alimlerinin ağırlıklı olduğu bir ilmi ortamda yetişen ve yaşayan İbn Asâkir'in gelenekçi bir tarih anlayışına sahip olduğunu söylemek gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, terc. Ali Yardım, İstanbul 1983.
- Bedevî, A. Ahmed, *el-Hayatü'l-Aklyyye fî Asrı'l-Hurûb es-Salbiyye bi Mısır ve'l-Şam*, Kahire 1972.
- Bozkurt, Nebi, "Dârülhadis", *DİA*, VIII, İstanbul 1993.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccar, S. Yakub Bekr, Ramazan Abdüttevâb, I-VI, Kahire 1977.
- , "İbn Asâkir", *İA*. (MEB), İstanbul 1950.
- Elisseff N., "Dimashk", "İbn Asakir", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden 1983-86.
- Gibb, Hamilton R.A., "Tarih", *İA*., XI, İstanbul 1970.
- Günaltay, M. Şemseddin, *İslâm Tarihinin Kaynakları*, İstanbul 1991.
- Hacı Halife, Katib Çelebi (1609-1657), *Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul 1971².
- Hartmann N., "Şam", *İA*., İstanbul 1970.
- Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Ankara 1991.
- İbnü'l-Cevzi, Cemaleddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1200), *el-Müntazam fî Tevârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Sübeyl Zekkar, I-XIII, Beyrut 1995.
- İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (ö.681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Ebnü'l-Zemân*, thk. Muhammed Muhiddin Abdülhamid, I-VI, Kahire 1948.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy el-Hanbellî (ö. 1089/1678), *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, I-VIII, Kahire 1351/1932.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut 1977.
- , *Tefsîru Kur'ânî'l-Azîm*, ihtisar. Muhammed Ali es-Sabûnî, I-III, Beyrut 1981.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, I-XV, Beyrut ?.
- es-Salih Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstislahları*, terc. M. Yaşar Kandemir, Ankara 1986⁴.
- es-Sebâvi, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman (902/1499), *el-İ'lân bi't-Tevbüh İmen Zemme'l-Târîh*, thk. M. Osman el-Huşî, I, Kahire 1989.
- es-Subkî, Tacuddin Ebi Nasr Abdulvehhâb İbn Takıyyuddin (ö.771-1370), *Tabakâtü'l-Şâfiyye*, I-VI, Mısır 1324-1325.

- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman (ö. 911/1505), *Tabakâtü'l-Huffâz*, thk. Ali Muhammed Ömer, I, Kahire 1973.
- Taberî, Ebî Cafer Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXX, Beyrut 1980.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ülûm*, mütercim. Kemaleddin Efendi, I-II, Dersaadet 1313¹.
- Togan, A. Zeki Velîdi, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985⁴.
- Yâkut Şihabüddin Yakub b. Abdullah el-Hamevî (ö. 626/1228), *Mu'cemu'l-Üdebâ*, I-XX, Mısır 1936).
- , *Irşâdü'l-Erîb fi Ma'rifeti'l-Edîb*, tsh. D.S. Margolout, I-VII, Mısır 1923².
- ez-Zeheblî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1374), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXIII, Beyrut 1985.
- , *Tezkîratü'l-Huffâz*, I-IV, Beyrut 1955-58.

KİTAP TANITMA

Dr. Abdurrahman ACAR

Abdülmeccid Ebû'l-Fütûh Bedevî, *et-Tarîhu's-Siyâsî ve'l-Fikrî lil-Mezhebi's-Sünnî fi'l-Maşriki'l-İslâmî -mine'l-Karni'l-Hâmis el-Hicrî Hatta Sukûtu Bağdad-*, İkinci baskı, Daru'l-Vefâ, el-Mansûa (Mısır) 1408/1988, 325 sayfa.

Abdülmeccid Ebû'l-Futûh Bedevî'nin bu çalışması Kahire Üniversitesi Daru'l-Ulûm Fakültesinde, Prof. Dr. **Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed**'in gözetiminde yapılmış bir doktora tezidir.

Bedevî'nin, 325 sayfa tutan kitabı bir önsöz, üç bölüm ve bir sonuç'tan oluşmaktadır. Birinci Bölüm "Selçuklular'a Kadarki Fikir ve Mezhepler" (s. 13-96), İkinci Bölüm "Selçuklular ve Sünnilik Eğilimleri" (s. 97-172) ve Üçüncü Bölüm "İlmî Hareketin Sünniliğin Hizmetine Yöneltilmesi" (s. 173-260) başlıklarını taşımaktadır. Sonuç'ta da "Bağdad'ın Düşüşü ve Siflerin Bundaki Rolü Konusundaki Tartışmalar"a s. 261-174'de yer verilmiştir. Kitabın "Kaynaklar ve Araştırmalar"ı s. 275-292'de "İsim ve Yer İndeksleri" ise s. 295-322'de yer almıştır.

Arap dünyasında yüksek bir ilmi değer biçilen ve ileride Türkçe'ye kazandırmayı düşündüğümüz **Bedevî**'nin bu çalışması, hicrî V (miladi XI) yüzyıldan başlayarak Abbasi Halifeliği'nin yıkılışına kadar geçen zaman içerisinde Doğu İslâm Dünyasında varolan düşünce ve mezhep hareketlerinin özellikle de Sünniliğin gelişimini muhalif mezhep ve fikir akımlarıyla olan ilişkilerini ele alan ender araştırmalardan biri olarak görülmektedir.

Bedevî, kitabının önsözünde, ilk önce halifelerin ve emirlerin hayatlarının eski ve yeni tarihçilerin büyük ilgisini çektiğini, ancak halkların dinî, sosyal ve ekonomik durumlarına ışık tutan tarih çalışmalarının bu derece ilgi çekmediği gerçeğini hatırlatmıştır. Ona göre bazı halkların hayatında büyük bir etkisi olan düşünce akımlarının incelenmesi, o halkların hayatlarının önemli bir yanına ışık tutacak, yaşadıkları sosyal şartları aydınlatmaya katkıda bulunacak ve de onların diğer mezheplere mensup

insanlarla olan ilişkilerinin mahiyetini ortaya çıkaracak ve bütün bunlar da sonunda bazı siyasî olayların açığa çıkmasına yardımcı olacaktır (s. 7.).

Bedevî bu konuyu araştırmaya "*Küçük Asya Selçukluları ile Eyyubî Devleti Arasındaki İlişkiler*" (*el-Alakat Beyne's-Selacikati Asya es-Suğra ve'd-Devleti'l-Eyyubiyye*) konulu master tezi üzerinde çalışmalarını sürdürürken karar verdiğini söylemektedir. O, bu çalışması sırasında Doğu İslam dünyasında Selçuklu gücünün ortaya çıkışıyla Sünnilik mezhebinin, tarihinde, araştırılmaya değer yeni bir dönemin başladığını, Selçuklular'ın tarih sahnesine çıkışı zamanında İslâm Doğusu'nun başta Ehl-i Sünnet, Mutezile, Şia, Felsefe ve Tasavvuf olmak üzere, birbiriyile mücadele halinde fikir akımlarıyla kaynamakta olduğunu (s. 7); Sünnî Abbâsî Halifeliği'nin Şii nüfuzunun Bağdad'ı ürkütmeye devam ettiği bir zamanda zayıflama döneminden geçmekte olduğunu ve Fatımî dâî'lerinin büyük başarılar elde ederek Abbâsî Hilafeti topraklarını adım adım dolaştıklarını belirtmektedir (s. 8).

Bedevî, sözlerinin devamında, **el-Kadir Billah**'ın tahta oturmasından sonra Abbâsî Halifeliğinin otoritesine biraz daha kavuştuğunu, Sünniliğin yeniden güç kazanmaya başladığı, ancak bu durumun, İslam Doğusunda Sünnî Gazneliler'in güçlenmesi ve Şii Büveyhiler'in zayıflamasının, yani dış etkenlerin bir sonucu olduğunu savunmuştur (s. 8) , ki bu görüş tarihî gerçeklere de büyük ölçüde uygun düşmektedir. Yazar, **el-Kâdir**'in ölümünden (422/1031) sonra yerine geçen oğlu **el-Kâim Biemrillah** (422-476)'ın babasının Büveyhilerden kurtularak Irak'taki Şii nüfuzuna son verme ya da onu zayıflatma ve Fatımî dâîlerinin yol açtığı tehlikelerin önüne geçme yönündeki siyasetini ancak aradan belli bir zaman geçtikten sonra izlemeye başlayabildiğini belirtiyor. Ancak **el-Kâim**'in bu hedefe yönelmesinde de yine dış şartların büyük rol oynadığına dikkati çekiyor. Gerçekten de bu sıralarda Selçuklular Fars (İran) ülkesinin büyük bir bölümünü ele geçirmiş ve adım adım Irak'a doğru ilerlemeye başlamışlardı. Halife **el-Kâim**, son çare olarak kendisini Büveyhiler'den ve onların önde gelen emirlerinden **Arslan Besasiri**'den kurtarmaları için Selçuklular'dan yardım istemiş ve Tuğrul Bey 448/1055 yılında Bağdad'a girerek önce Bağdad ve Irak'taki Büveyhi nüfuzuna son vermiş ve kısa bir süre sonra da Fatımîlerin desteklediği Besasiri'yi bertaraf etmiştir.

Bedevî, daha sonra, Selçukluların Sünniliğe aşırı bir şekilde bağlanmış olduklarını söyleyerek bu mezhebin prensiplerini özetleme ihtiyacı duymuştur. Yazar, Nizamülmülk'ün vezirliğe getirilişinden sonra Selçuklular'ın Sünnilikteki taassublarının azalmaya başladığını söylüyor (s. 9). Bilindiği üzere İslam Dünyası'nda büyük ölçüde Sünnî düşüncüyü yaymak ve Şiilikle mücadele etmek amacıyla açılan ve ilk resmî destekli ve programlı yüksek okullar Nizamülmülk'e nisbetle Nizamiye medreseleri olarak anılmaya başlamıştır.

Yazar'ın kanaatine göre Selçuklular'ın Sünniliği destekleme konusundaki tutumları Abbasi Halifeliği'nin genel olarak Şiilik ve özellikle de Fatımî Halifeliği karşısındaki tutumuna büyük ölçüde etki etmiştir: O "Halife el-Kaim Biemrillah kadıların, fakihlerin ve Alevi (seyyid) Nakibi'nin de imzaladıkları resmî bir raporla Fatımîlerin nesebinin Hz. Fatma'ya dayandığı konusundaki şüpheleri yeniden gündeme getirdi. Hatta Halifeliğin, Şiiliğe saldırma ve Şiilerin inanışlarını eleştirme konusunda İmam-ı Gazâlî gibi bazı Sünnî alimlerden yararlandığını görüyoruz. Aynı şekilde Selçuklular'ın İsmailîler'e karşı sert yöntemlere başvurması da bunların gizli örgütler oluşturma ve kalelere sığınmalarında etkili olmuştur. Bu sayede İsmailîler tehlikeli bir güç haline gelmişler ve sultanların saraylarına sızmayı başarmışlar, maksatlarına kavuşmak için siyasi suikast yöntemini metodunu kullanmışlardır" (s. 11).

Bedevî, Irak Selçuklularından söz ederken de şunları söylüyor: "Son güçlü sultanı olan Mesud'un 547/1152 yılında ölmesiyle Selçukluların güneşi batmaya başladığında bazı Atabeg Devletleri belli ölçüde güçlenmişlerdi. İşte bunlar Selçukluların başlattığı Sünniliği destekleme görevini tamamlama, Şii mezhebiyle mücadele ve onun siyasi nüfuzunu yok etme görevini omuzlarına almaya başladılar. Nureddin Zengî (541-569) bu alanda büyük bir rol oynadı. O, Halep'teki Şii nüfuzunu ortadan kaldırmaya çalıştı, uygun bir fırsat bulduğunda da Mısır'daki Fatımî halifeliğinin işlerine karıştı ve bu fırsatı çabucak değerlendirmeye koyuldu. Sonunda ordusu h. 564'de Mısır'ı kontrolü altına aldı. Bundan sonra da onun Mısır'daki vekili Selahaddin Eyyubi, Şii Fatımî Halifeliği'ni düşürmek üzere harekete geçti ve 567 Muharrem'inde bu hedefine ulaştı" (s. 11).

Bedevî, araştırmasının mahiyetiyle ilgili olarak da şu üç noktada açıklama yapma ihtiyacı duymuştur:

Bir: *el-Maırtki'l-İslâmî* (İslam doğusu) teriminin kapsamına Suriye ve Mısır da alınmıştır.

İki: Sünniliğin tarihiyle, bu mezhebin salt fikrî tarihi değil, Sünniliğe mensup olanların tarihi kastedilmiştir.

Üç: "Ehl-i Sünnet" ile neyin kastedildiği sorusuna ele alınan dönem cevap vermektedir. "Ehl-i Sünnet" terimi yaygın olarak hicrî IV. yüzyılın sonlarından başlayarak, aralarında akaid usulü bakımından özde fark bulunmayan iki Kelam ekolünün, Eşarilik ve Maturidiliğin mensupları için kullanılmaya başlanmıştır" (s. 11).

Önsözden aktardığımız bu alıntılardan sonra kitabın bölümlerinde ele alınan konulardan söz etmek istiyoruz.

"Selçuklular'a Kadarki Fikir ve Mezhepler" (s. 13-96) başlığını taşıyan **Birinci Bölüm**, iki 'fasıl'dan oluşmaktadır. "V. Hicri Yüzyılın İlk Yarısındaki Fikir Akımları" (s. 15-60) başlığını taşıyan ilk 'fasıl'da Mutezile (s. 18-22), "Eşarilik" (s. 22-38), "Şilik" (s. 38-45), "Felsefe Hareketi" (s. 45-52) ve "Tasavvuf" (s. 53-59) incelenmiştir. Diğer 'fasıl'da ise "Şia, Mutezile ve Halife el-Kadir Billah'ın Bunlar Karşısındaki Tutumu" (s. 61-96) ele alınmıştır.

Bedevî, Önsöz'de de belirttiği üzere, bu dönemdeki bütün fikir akımları ve mezhepleri ele almadığını, bunun daha geniş bir çalışma konusu olduğunu ifade etmiş, aynı şekilde bir mezhebin sadece üzerinde görüş birliği sağlanmış olan fikirlerine yer verdiğini ve çok sınırlı bazı durumlarda kişisel görüşlere yer verdiğini söylemiştir (s. 15).

Bedevî, araştırmasını, IV/X. yüzyıldaki büyük ilmi gelişmelerin etkilerinin sürmesi sebebiyle, V/XI. yüzyıl ile sınırlandırmasının bazı durumlarda tam yerinde olmadığını kabul etmiştir. O, bu yüzyılın ilk yarısında Halifelik başkentine giren Selçuklular'ın Sünnî fikir hareketi üzerindeki etkilerinin ve bunun muhalif mezhepler arasındaki etkilerinin belli olabilmesi için V/XI. yüzyılın ilk yarısındaki fikir hareketini açıklamak zorunda olduğunu açıklamıştır (s. 16).

Bedevî, bu bölümün girişinde Abbasi halifeliğinin içinde bulunduğu duruma işaret etmiştir. O, h. III. yüzyıldan itibaren Abbasi halifeliği'nin etraftaki otoritesinin zayıflamaya başladığına, bölgedeki nüfuzunun daralmaya devam ettiğine, İslâm Ümmeti'nin birliğinin çözüldüğüne ve Doğu İslâm dünyasında mahalli devletlerin ortaya çıktığına dikkat çektikten sonra "fakat ilginçtir ki bu siyasi bölünmüşlük ve zayıflık fikri gelişmenin sebeplerinden biri olmuştur" tesbitinde bulunmuştur (s. 17). **Bedevî** bundan sonra sırasıyla Mutezile, Eşarilik, Şia, felsefi akımlar ve tasavvuf hakkında bilgiler vermiş, fakat daha önce belirttiği üzere, ağırlıklı olarak Eşarilik üzerinde durmuştur. Yazarın burada verdiği bilgilerin Kelam araştırmacılarınca değerlendirileceğini ümit ediyoruz.

Bedevî, Şia hakkında bilgi verirken onun V/XI. yüzyıldaki en büyük ve en ünlü üç fırkasının İsmâ Aşeriye, İsmâiliye ve Zeydiye olduğunu belirtmiş, sonra bu mezheplerin İmamet konusundaki görüşlerine ve bu konuyla ilgili tartışmalara yer vermiştir (s. 40-45).

Bedevî, tasavvufun doğuşu ve mahiyetini ise ünlü yazar **Ahmed Emin**'in *Zuhuru'l-İslâm* adlı eserinden (IV/149) bir iktibasla anlatmaya başlamıştır.

Bedevî, Birinci Bölüm'ün "Şia, Mutezile ve Halife el-Kâdir Billâh'ın Bunlar Karşısındaki Tutumu" (s. 61-96) başlığını taşıyan ikinci 'fasıl'ında amacının Fatımilerin nesebinin doğruluğunu araştırmak olmadığını, sadece üç soruya cevap aramaya çalışmak olduğunu belirtiyor. Bu soruları ve verdiği cevapları kısaca aktarıyoruz:

Birinci soru: Halife **el-Kâdir**'i Fatımiler'in nesebini küçük düşürmeye, bunu teşhir etmeye ve insanları da buna şahitlik etmeleri için zorlamaya iten sebepler nelerdir? İmamîye Şiasının Fatımiler'e sempati duyması, İsmailî daiflerinin Abbasi Halifeliği topraklarındaki faaliyetleri sonucunda bu mezhebin burada gücünün artması, sonra İhvanu's-Safâ ve Karmatiler gibi gizli Şii-İsmailî örgütlerin faaliyetleri Abbasi halifesi el-Kâdir'i harekete geçmek zorunda bırakmıştır (s. 73).

İkinci soru: **El-Kâdir**'i bu yönde adım atmaya sevkeden nedir? Fatımi halifelerinin "gaybet" zamanındaki imamları hakkında izledikleri yöntem (İsmailî tarihçileri **Cafer Sadık**'ın ölümünden (ö. 147) **Ubeydullah el-Mehdi**'nin Mağrib'te ortaya çıkış tarihi olan h. 296 yılına kadar imamları hakkında açık bir bilgi sunmamışlardır), el-Kâdir'in çağdaşı Fatımi halifesi **el-Hakim**'in zaman zaman çelişkilerle dolu olan siyaseti ve el-Kâdir'in İsmailîliğe düşman bir düşünce ortamı ile çevrili olması onu bu yola sevketmiştir (s. 74).

Üçüncü soru: Bu rapor Fatımi Halifesinin ve Bağdad'daki Şiiilerin tutumlarında ne gibi bir değişiklik meydana getirmiştir? (s. 68). Şiiiler bu yıl mezheplerinin gerektirdiği dinî faaliyetleri yerine getirirken daha dikkatli davranır oldular, Gadir-i Hum bayramını sükunet içerisinde kutladılar.

İkinci Bölümün başlığı "Selçuklular ve Sünniliğe Yönelişleri" (s. 97-172) olup bu da iki 'fasıl'dan oluşuyor. "Selçukluların Sünnî Eğilimi ve Bunun Muhalif Mezhepler Üzerindeki Etkileri" (s. 99-172) başlığı altında "Selçukluların Eşariler ve Şafîiler Karşısındaki Tutumları" (s. 108-115), "Fatımi Halifeliği Karşısındaki Tutumları" (s. 127-144) ele alınmıştır. İkinci 'fasıl' ise "Abbasi Halifeliğinin Şiiilik Karşısındaki Konumunun Güçlenmesinde Selçukluların Rolü" (s. 145-172) başlığını taşıyor ve burada da sırasıyla "Abbasi Halifeliğinin Büveyhiler Karşısındaki Tutumları" (s. 147-152) ve "Irak Şiiileri Karşısındaki Tutumları" (s. 153-164) ile "Fatımi Halifeliği Karşısındaki Konumunun Güçlenmesi" (s. 165-172) konuları üzerinde durulmuştur. Yani Bedevî, bu bölümde, kendisinin de belirttiği üzere, Sünniliğin siyasî açıdan zafere ulaşması yollarını, Selçukluların ve Abbasi Halifeleri'nin temsil ettiği Sünnî güçlerin izlediği metotları açıklamıştır.

Kitabın **Üçüncü Bölümü** ise "İlmî Hareketin Sünniliğin Hizmetine Yöneltilmesi" (s. 173-260) başlığını taşıyor ve üç tali başlık (fasıl) altında Sünniliğin kültürel açıdan zafere ulaşması konusu anlatılmıştır. Nizamiye Medreseleri (s. 175-204) başlığı altında Nizamiye medreselerinin kuruluşu, gayesi ve öğretim metotları ve Sünniliğin yayılmasındaki rolü incelenmiştir. İkinci 'fasıl' "Musul Atabegi **Nureddin Mahmud Zengi**'nin Sünniliğin Güçlenmesindeki Rolü" adını taşıyor (s. 205-226). Burada Nureddin Mahmud'un Halep ve Şam (Dimeşk)'teki çabalarıyla onun Mısırın yeniden 'Sünnî Blok'a katılmasındaki rolü ve başarıya ulaşmasını sağlayan faktörler ele alınmıştır. (s. 205). Üçüncü Bölümün son

'fasıl'ında ise "Eyyubilerin Ehl-i Sünnet Mezhebinin Konumunu Sağlamlaştırılmadaki Çabaları" anlatılmıştır (s. 227-260). Buradâ sırasıyla Eyyubilerin Mısır, Suriye (Şam) ve el-Cezire (Mezopotamya)'taki çabaları, Sünnî kültürün unsurları, Sünnî inanışın esasları, Eyyubilerin Abbâsî halifelerine olan saygıları ve Eyyubiler'in başarısında rol oynayan diğer etkenlere yer verilmiştir. Bedevî bu faslı kaleme alırken Kahire Üniversitesi Daru'l-Ulûm Fakültesinden hocaları Prof. Dr. **Muhammed Hilmi**'nin *El-Hayatül-İlmiye fi Mısır ve Biladîş-Şam "Mısır ve Suriye'de İlmî Hayat"* adlı eserinin 521-648. sayfalarından; Prof. Dr. **Ahmed Şelebi**'nin *Tarihu't-Terbiyeti'l-İslamiyye* (İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi) adlı kitabı ile Dr. **Abdullatif Hamza** ve **Muhammed Zağlul Selam**'ın birlikte yazdıkları *"el-Hareketü'l-Fikriyye fi'l-Asrîl-Eyyubi ve'l-Memlûk"* adındaki kitaplardan yararlandığını açıklamıştır. Ancak Bedevî kendisinin metod bakımından bir dereceye kadar bu yazarlardan ayrılacağını ve Eyyubilerin ilmî gelişmedeki rolünü ancak Sünnîliği güçlendirmeyle ilgisi oranında ele alabileceğini belirtmiştir. Bedevî, Eyyubilerin Mısır'daki çabalarını iki aşamada incelemiştir. Birincisi hazırlık aşamasıdır ki **Nureddin Mahmud**'un 569/1174'teki ölümüne kadar sürmüştür. Bu aşamada gösterilen çabalar salt fikrî çabalar olmayıp, bunun yanında siyasi çabalar da olmuştur (s. 227). İkinci aşama ise 569/1174'ten başlayarak Mısır'daki Eyyubî Devleti'nin yıkıldığı 648/1250 yılına kadar süren ve Sünnî dirilişin genişlemesinde kendisini gösteren dönüşüm ve değişim aşamasıdır (s. 228).

Bedevî kitabında, 'sonuç' olarak "Bağdad'ın Düşüşü ve Şiiilerin Bundaki Rollerini Konusunda Yapılan Tartışmalar" (s. 261-274) üzerinde durmuştur. Bilindiği üzere **İbn Vâsıl** ve **Cüzcânî** gibi Sünnî tarihçiler, Şii unsurları Bağdad'ın düşüşünde Moğollarla işbirliği yapmakla itham etmişler ve daha sonra **Ebu'l-Fida**, **İbn Kesir**, **el-Makrizî** ve başkaları da bu ithamları tekrarlamışlardır. Bedevî'nin de belirttiği üzere, Sünnî tarihçilerin ithamları iki Şii şahsiyete, son Abbâsî halifesi **el-Mustasım**'ın veziri **Muhammed b. Ahmed el-Âkâmî** ve Moğol (İlhanlı) hükümdarı **Hulagu**'nun danışmanı ünlü alim **Nasîrüddin Tusî**'ye yönelmiştir. Bedevî Bağdad'ın düşüşünde kesin olarak Şia'nın rolünün bulunmadığı kanaatine varmıştır. Ona göre bu iki Şii mezhebine mensup oluşu, bu sıralarda Şia ile Ehl-i Sünnet arasında mezhep kavgalarının olması ve Bağdad'da siyasilerle askerler arasında devam edegelen nüfuz mücadelesi onların suçlanmasında etkili olmuştur.

Son olarak Bedevî'nin kitabının kaynaklarına değinmek istiyoruz. Her şeyden önce şunu söylemek gerekir ki Bedevinin kullandığı kaynaklar nitelik ve nicelik olarak tatminkardır. Bibliyografya'da gösterilen kaynak sayısı 90'dır. Araştırmaların sayısı da 50'den fazladır. Bedevî'nin yararlandığı tarihler, genel olarak İslâm tarihçilerinin itibar ettikleri ve güven duydukları eserlerdir. Ancak birçok modern İslam tarihi araştırmasında da görüldüğü üzere 1089/1678'de vefat etmiş olan **İbnu'l-İmad el-Haneblî**'nin (Ebu'l-Fellah Abdülhayy) genel tarihe dair "*Şezeratü't-*

Zeheb fi Ahbari men Zeheb" adındaki eseri bu çalışmasının da kaynakları arasında gösterilmiştir. Oysa bu kaynağın araştırılan konu ve dönem açısından özgün bir yanı bulunmamaktadır. **Ravendî**'nin *Rahatu's-Sudur*'u, **Reşidüddin**'in *Camiu't-Tevarih*'i ve **Nasır-ı Hüsrev**'in *Sefernamesi* dışında Farsça tarihler ve edebî-kültürel kaynaklar kullanılmamıştır. Meselâ **Nizamülmülk**'ün *Siyasetnamesi*, **Zahirüddin Beyhaki**'nin "*Tarih-i Beyhak*" ve *Tarihu'l-Hükemai'l-İslam*" (*Tetimmetu Sivanil-Hikme*) adlı iki eseri ile **Abdülcilil-i Kazvini**'nin "*Kitabun-Nakz*"ı, bu dönemin kültürel ve dinî tarihi için çok önemli kaynaklardır.

Araştırmalara gelince, yazarın *A History of the Crusades* dışında Batı dillerinde yapılan araştırmalardan yararlanmadığı görülmektedir. Aynı şekilde Farsça araştırmalardan yararlanılmamış, ancak bunlardan bazısının Arapça çevirileri referans gösterilmiştir.

Sonuç olarak **Abdülmecid Ebu'l-Fütûh Bedevî**'nin bu çalışmasının İslâm Doğusu'nun dinî ve mezhebî tarihinin önemli bir dönemine ışık tutması açısından önemli olduğuna inanıyoruz. Bedevinin bu çalışmasının dil ve üslup bakımından iyi bir yerde olduğunu ve gerek muhteva, gerekse de metod yönünden araştırmacıların yararlanabileceği bir eser konumunda olduğunu düşünüyoruz.

KİTAP TANITIMI

Ar. Gör. Eyüp BAŞ

Thomas Walker ARNOLD, *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, trc. Halil Halid, Sebülürreşad, İstanbul 1343/1924-25, 444 sh.; Sadeleştirme: Hasan Gündüzler, Akçağ Yayıncılık-No: 9, Eskin Matbaası, Ankara 1971', 597 sh.; Akçağ yay.-No: 24, Matbaş Matbaacılık, Ankara 1982', 424 sh.

XVIII. yüzyıl sonları ve XIX. yüzyıl başlarından itibaren gerek doğuda gerekse batıda İslâm tarihi sahasında, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi, küçümsenemeyecek ölçüde inceleme ve araştırmanın yapıldığı bir gerçektir. Bu ilmi hareketlilik içerisinde yer alanlardan birisi de 1864-1930 yılları arasında yaşamış olan İngiliz araştırmacı Thomas Walker Arnold'dur. Encyclopaedia of Islam'ın ilk neşrinin editörü olan Arnold, 1921 yılında Londra Üniversitesi Arap ve İslam Araştırmaları profesörlüğüne getirilmiş ve ölümüne kadar bu görevde kalmıştır.

Arnold'un tanıtımını yapacağımız *İntişâr-ı İslam Tarihi* eserinin özgün adı "The Preaching of Islam"dır. İlk baskısı 1896 yılında Ali-garh'da yapılan bu eserin daha sonra çok sayıda baskısı yapılmıştır. Bu önemli eseri Muhammed İnayetullah Urduca'ya (Muhammed Da'vete İslam, Agra 1898), Ebu'l-Fazl İzzetî (Tarihi-i Güstereş-i İslam, Tahran 1354 h.) ve Habibullah Âşurî (İlel-i Güstereş-i İslam, Tahran 1357 h.) Farsça'ya, Hasan İbrahim Hasan, İsmail en-Nehrâvî ve Abdülmecid Âbidin (ed-Da've ile'l-İslâm, Kahire 1947, 1957, 1970) Arapça'ya tercüme etmişlerdir. Türkçe tercümesi de Çerkeş Şeyhizade Mütercim Halil Halid tarafından yapılarak *İntişâr-ı İslam Tarihi* adıyla yayınlanmıştır (İstanbul 1343/1924).

Sebülürreşad'ın isteği üzerine bu eseri tercüme ettiğini belirten Halil Halid, yine mukaddimesinde "Bu eseri ikinci tab'ından terceme eyledim. Birinci tab'ı 1896 senesinde yani bundan yirmi sekiz sene mukaddem vukû buldu. Müellifi işte o sene Londra'da tanıdım. O vakit bu eseri hazırlamak için sekiz sene çalıştığını söylemişti, fakat 1913 senesi vukuâ gelen ikinci tab'ı için daha bir hayli seneler çalışmış olduğu zahirdir" demek suretiyle Arnold'a yakınlığı sebebiyle bu iş için kendisinden ricada bulunulduğuna ve çalışmanın değerine işaret etmiştir.

İslam medeniyeti ve sanatı tarihi üzerine bir çok eseri bulunan Arnold ve Mütercim Halil Halid hakkında aslında zikredilebilecek hayli bilgi vardır. Bir kitap tanıtımı çalışmasında, ancak bu kadar bahis konusu edilebilecek bu hususu kısa geçerek İntişar-ı İslâm Tarihi'nin içeriğini, tercüme ve sadeleştirmesini esas alarak gözden geçirmek yerinde olacaktır.

ESERİN BÖLÜMLERİ:

Eser giriş ve netice kısımlarının yer aldığı bölümlerle birlikte toplam on üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci Bölüm: Bu bölüm giriş kısmının yer aldığı bölümdür. Misyonerli ve misyonersiz dinlerin tanımlarının yapılmaya çalışıldığı bölümde İslâm, Hıristiyanlık ve Buda mezhebi gibi misyonerli bir din olarak addedilmektedir. Misyonerli dinden maksadın, dini ilk tebliğ edenin ve ondan sonra gelen haleflerinin, hakkı yaymayı ve mümin olmayanların imana getirilmesinin mukaddes bir görev mertebesine çıkarıldığı din olduğu belirtilmektedir. Bu tanıma göre Arnold, Müslümanların kendi dinlerinin doğruluğu hakkındaki sağlam iradelerinden dolayı İslâm'ın öğretilerini ve müjdelerini, her girdikleri memleketlere götürmek vazife ve ilhamını kendilerinde bulduklarını ifade etmekte ve bu bakımdan İslâm'ın bir dereceye kadar misyonerli bir din olduğu hükmüne varmaktadır.

Daha sonra İslâm'ın, Hz. Peygamber'den itibaren başlayan ve kısa sürede üç kıtaya ulaşan yayılma süreci özet olarak verilmektedir. Arnold bu süreç içerisinde yürütülen misyonerlik faaliyetleri ve ruhunun izlerinin birtakım öfkeli kişilerin davranışlarında aranamayacağı gibi, bir elinde kılıç diğerinde Kur'ân bulunan bazı Müslüman cengâverlerin teşebbüslerinde de aranmaması gerektiğini vurgulayarak, misyonerlik ruhunun, dünyanın her tarafına dinlerini yaymaya çalışan sakin ve gösterişten uzak Müslüman vâizlerin ve tacirlerin faaliyetlerinde aramak gerektiğini belirtmiştir. Bu davet metodunu Kur'ân'ın birçok âyetle açıklamış olduğunu belirten Arnold, bu âyetlerden örnekler vermiştir.

Arnold bu eserinin İslâm'ın bir tebşir tarihi olduğunu belirtmekte, İslâm tarihlerinin ötesinde berisinde bulunabilecek zorla dini telkin örneklerinin tescili amacıyla olmadığını vurgulamaktadır. Avrupalı birçok yazarın maalesef bu tür örnekleri büyötmeye çok önem vermiş olduklarını ve bu örneklerin unutulmaması için ellerinden geleni yaptıklarını belirtmektedir.

İkinci Bölüm: Bu bölümde İslâm'ın bir mübeşşiri sıfatıyla Hz. Muhammed (S.A.S.)'nin hayatı anlatılmaktadır. Olayların işleniş tarzı tamamen İslâm'ın nasıl yayıldığı üzerinde yoğunlaşmakta; şiddet, zor kullanma ve savaşların etkisinin olmadığı bir yayılma vurgulanmaktadır.

Arnold burada, Hz. Muhammed'in zaten sayıca çok kabarık olan ter-ceme-i hallerine bir yenisini ilâve etmek maksadında olmadığını ifade et-mektedir. Daha ziyade O'nun hayat safhalarından yalnız birisi olan mü-beşşir sıfatı ile hayatının incelenmesinin kastedildiğini belirtmektedir. Çünkü İslâm'daki tebşir faaliyetlerinin gerçek vasfı ancak O'nun hayatı-nın bu yönden incelenip değerlendirilmesiyle mümkündür.

Daha sonra Arnold, Hz. Peygamber'in İslâm'ı tebliğ yolunda yaptığı ilk çalışmaları ve Hicret'ten önce Mekke'de ilk Müslüman olanları, bun-lara yapılan işkenceleri, Medîne'ye hicret etmelerini, Müslümanların Medîne'deki durumlarını anlatmakta ve özellikle kâblenin değişmesiyle (Bakara 149-150) ümmet hayatının başlangıcı konularını ele almaktadır. Ayrıca İslâm'ın hitabının, Araplarla birlikte bütün insanlığa olduğunu be-lirterek bu hususu âyetlerle delillendirmektedir. İslâm'ın yayılışı ve Arap-ları hidayete erdirmek için Hicret'ten sonra yapılan çalışmalar ve İslâm'ın temel prensipleri ile cahiliye devri Araplarının anlayış ve yaşa-yış tarzları arasındaki tezat üzerinde durarak bu bölümü tamamlamıştır.

Üçüncü Bölüm: Batı Asya'da Hıristiyanlar arasında İslâmiyet'in ya-yılışı bu bölümün temel konusudur. Hz. Muhammed'in vefatından sonra Arap milletinin dört bir tarafa yayılışı ve yaptıkları fetihler, Hıristiyan olan Bedevî Arapların İslâm'ı kabulleri, Müslümanların kazandığı ilk ba-şarıların sebepleri, Hıristiyanlık'ta kalmak isteyenlere karşı Müslümanla-rın göstermiş oldukları büyük müsamaha, şehirlerdeki halkın durumu, bir-birleriyle amansız bir şekilde çarpışan Hıristiyan tarikatlarını uzlaştırmak hususunda Herakliyüs'ün giriştiği teşebbüste uğradığı başarısızlık; Arap-ların, Suriye ve Filistin'i fethi ve buradaki halka göstermiş oldukları tole-rans, bazı kaynaklarda Hz. Ömer'e atfedilen aman dileme mukave-lenâmesi (Ahd-i Ömer) ve bunun mevsûkiyeti hakkındaki tartışmalar; cizyenin himaye edilmek ve askerlik hizmetlerinden kurtulmak için öden-diği; İslâm hakimiyeti altında Hıristiyanların durumu, Hıristiyanların yük-sek memurluk makamlarını işgal etmeleri ve çeşitli yerlerde yeniden kiliseler yapmaları, Nastûri kilisesinin canlanması, Bizans kilisesine karşı vukû bulan ayaklanmalar, Hıristiyanlar hakkında alınan bazı sert tedbirle-re yol açan hadiseler, Haçlılar ve bunların arasında vukû bulan İslâm dini-ni kabullenmeler ile Ermeni ve Gürcü kiliseleri hakkındaki mülahazalar bu bölümde üzerinde durulan başlıca konulardır.

Dördüncü Bölüm: Afrika'daki Hıristiyan milletler arasında İslâmiyet'in yayılışının işlendiği bu bölümün belli başlı konuları şunlar-dır:

Mısır'ın fethi ve kendilerini Bizans zulmünden kurtardıkları için Arap fatihlerini kollarını açarak karşılayan Kıptiler; Müslümanların idare-si altında Kıptilerin durumu; rahiplerin birbiri ile olan mücadelelerinden bıkan halkın İslâm'a koşusu; rahiplerin halkı ihmal edişi ve rüşvet yiyici-likleri; Müslümanların Nubiyahılarla olan münasebetleri ve Nubiyahıların

tedrici olarak Hıristiyanlık'tan uzaklaşıp İslâm'a yönelmeleri; Arapların Kızıldeniz'i aşip Habeşistan'a gelişleri; 14. asırda Habeşistan'da yapılan İslâm'ı yayma faaliyetleri; Ahmed Gran'ın Müslüman oluşu ve İslâm'ı tebliğ için verdiği mücadele; Arapların Kuzey Afrika'ya girmeleri; VII. asırda Kuzey Afrika'da meskûn Hıristiyanların miktarı; buralarda Hıristiyanlara baskı yapıldığı hakkında ileri sürülen delillerin, bölgede uzun müddet ayakta kalmış olan Hıristiyan kiliselerinin varlığının bilinmesi sebebiyle asılsız bir iftira olduğu konuları üzerinde durulmaktadır.

Beşinci Bölüm: Bu bölümün ana konusu İspanya Hıristiyanları arasında İslâmiyet'in yayılışdır. Bozulan kilise müesseseleri, Hıristiyan din adamlarının içine düştükleri karmaşa, kavga, sahtekarlıkları ve rüşvetçilikleri, Yahudilerin ve esirlerin yaşadıkları sefil hayatın ve müslümanların müsamahasının bölgede İslâm'ın kolay yayılmasına etkili olduğunu vurgulamaktadır. Arap edebiyatı ile meşgul olan Hıristiyan İspanyolların, İslâm'ı kabullerinin sebepleri, Kurtuba'da kendi kendini ölüme sürükleyen Hıristiyanlar ve ihtida edenlerin miktarı da üzerinde müstakil olarak durulan hususlardır. Ancak bölgede yapılan mücadeleler ve oluşan kültür-sanat konunun dışında tutulmuştur. Müslümanların Hıristiyanlara karşı olan olumlu tutumları örneklendirilerek sergilenmiştir. 1502 (h. 908) yılında Ferdinand ve İzabella tarafından çıkarılan bir fermanla İspanya kralığı dahilinde İslâm dininin yasaklanmasıyla, Endülüs Müslümanlarının içine düşürüldükleri zor durumlar da dile getirilerek, haksızlığa uğratıldıkları belirtilmiştir.

Altıncı Bölüm: Avrupa'da Türkler idaresindeki Hıristiyanlar arasında İslâmiyet'in yayılması konulu bölümün başlangıcında Arnold, kısaca Osmanlı devletinin kuruluşundan bahsettikten sonra İstanbul'un fethiyle daha geniş çapta başlayan Müslüman-Hıristiyan ilişkilerini değerlendirmiştir.

Türklerin ilk iki asır zarfında Hıristiyan tebaa ile olan münasebetleri; II. Mehmed tarafından Rum kilisesine tanınan geniş haklar; Osmanlıların Hıristiyanlara sağladığı menfaatler; çocuk vergisi ve cizye; mecburi itidalların seyrek oluşu; İslâm'ın yayılmasına hizmet eden âmiller; Hıristiyanlık kilisesinin bozulan durumu; Rum kilisesini Protestanlaştırmak için girişilen teşebbüslerin başarısızlığa uğrayışı; Rum rahiplerinin çirkin hayatı ve bunun yanında Osmanlı Türklerinde görülen ahlâki üstünlük; Hıristiyan esirlerin din değiştirmeleri; Arnavutluk'un fethi ve İslâm'ın buraya girişi; Arnavutların istiklâlperver ruhları; Arnavutların Hıristiyanlık hakkındaki inançlarının bozulması ve bunun sebepleri; İslâm'ın Sırbistan'a girişi (1389) ve Türklerle Sırlar arasında yapılan ittifak; Bosna'nın durumu ve Bogomiller; Bogomiller'in sapık mezhebi ile İslâm itikadı arasındaki benzer noktalar; Girit ve buradaki baskıcı Venedik idaresi; adanın Türkler tarafından fethi ve iyi muamele neticesindeki itidalar hakkındaki değerlendirmeler bu bölümde üzerinde durulmuş olan başlıca konulardır.

Yedinci Bölüm: İran ve Orta Asya'da İslâm'ın yayılmasının konu edildiği bu bölümde, öncelikle müslümanlar zabtettikleri sırada İran'ın dini durumu incelenmiştir. Resmî mezhebin Zerdüştlük olduğu, bu mezhebin rahiplerinin devlet ve diğer din ile mezhepler üzerindeki baskılarının, İranlılara cizye karşılığı her türlü himaye ve özgürlüğü tanıyan İslâm hakimiyetine girmelerini hazırlayan faktörler olduğu belirtilmiştir. Ayrıca İranlıların eski inançları ile İslâm itikadı arasındaki benzerliklerin, İslâm'ın kolay anlaşılıp yayılmasında etkili olduğu vurgulanmıştır. Yine Arapların müsamahasının; İsmâillilerin misyonerlik sistemlerinin, Abdullah b. Meymun'un M. 9. asır başlarındaki faaliyetleri anlatılmaktadır. İslâm'ın Orta Asya ve Afganistan'a girişi üzerinde de durulmuştur.

Sekizinci Bölüm: Bu bölümde temel konu Moğollar ve Tatarlar arasında İslâm'ın yayılmasıdır. Moğolların bazı İslâm beldelerini (Buhara, Semerkant, Belh, Bağdat) işgali; buralarda İslâm'ın gelişen kültür ve medeniyetinin çiğnenmesi, Moğolları kendilerine çekmek için Budizm, Hıristiyanlık ve İslâmiyet arasında dünya tarihinde benzeri görülmemiş bir rekabet; onların asıl dini olan Şamanizm'in tarihi; İslâmiyet'in karşılaştığı güçlükler; bazı Moğol hükümdarları tarafından Müslümanlara yapılan zalimâne muameleler; Moğollardan İslâm'a ilk girenler; Müslüman olan Berke Han'ın hayatı ve Buhara'ya gelmiş olan bir ticaret kervanındaki müslümanlarla yaptığı teşebbüsünün başarısızlığa uğrayışı; son zamanlarda İslâmiyet'in Rusya'da yayılması ve Sibirya'daki Tatarların din değiştirmeleri; yine Tatar mollaların M. XVIII. asırda Orta Asya'daki Kırgızlara yönelik gerçekleştirdikleri misyonerlik faaliyetleri ve 1731'de Kırgız ülkelerinin Rus hakimiyetine geçişi, bunların XVIII. asırdan XIX. asrın ortalarına kadar şamanist oldukları bu bölümde üzerinde durulmuş olan başlıca hususlardır.

Dokuzuncu Bölüm: Hindistan'da İslâmiyet'in yayılışının incelendiği bu bölümde; Hindistan'daki çeşitli halk sınıfları arasında İslâmiyet'in yayılması, Müslüman hükümdarlar tarafından yapılan İslâm propagandası, Racputlar ve diğer halk sınıflarının ihtidası, Güney Hindistan'da vukû bulan tebşîr faaliyetlerinde Müslüman tacirlerin rolü, Haydar Ali (1767-1782) ve Tıpû Sultan (1782-1799) devirlerinde cebrî ihtida hareketleri üzerinde durulmakta ve cebrî ihtidanın hiçbir kıymetinin olmadığı değerlendirilmiştir.

Ayrıca XII. asırda İslâm'ın Maldiv ve Lakadiv adalarına Arap ve İranlı müslüman tacirler vasıtasıyla girişi, Sind bölgesinde İslâm'ın yayılışı, Bengal'deki durum ve bu bölgede kurulan İslâm hakimiyeti, Kast sisteminin tezahürü olarak maddî ve manevî baskı altındaki kesimin kitle halinde ihtidaları ile İslâmiyet'in Keşmir ve Tibet'te yayılışı da dokuzuncu bölümde yer alan konulardandır.

Onuncu Bölüm: Çin'de İslâmiyet'in yayılışının incelenmesine ayrılmış olan bu bölümde öncelikle Çin'deki İslâm'a ait en eski kayıtlar de-

ğerlendirilmiştir. Arapların Çinlilerle olan ilk münasebetleri, İslâmiyet'in Çin'e girişi hakkında halk arasında ağızdan ağıza aktarılan kıssalardan elde edilen veriler değerlendirilmiştir.

Daha sonra Tang hanedanının hakimiyeti altında Müslümanlar, Moğolların Çin'e nüfuzu, Ming hanedanının hakimiyeti altında Müslümanların durumu ve Müslüman Çinlilerin dinlerini yaymak için yaptıkları faaliyetler üzerinde durulmuştur.

On Birinci Bölüm: Afrika'da İslâmiyet'in yayılışının ele alındığı bu bölümün belli başlı konuları şunlardır: Arapların Kuzey Afrika'yı fethi ve Berberilerin ihtidası; Abdullah b. Yasin'in faaliyetleri; İslâmiyet'in Sudan'a girişi ve İslâm mübeşşirlerinin faaliyetleri sayesinde kurulan Müslüman krallıklar; Danfodiyo ve Osman el-Emîr Ganî ile Kadiriye, Ticaniye ve Senûsiye tarikatı mensuplarının İslâm'ı yayma gayretleri; Batı sahillerinde, Aşhanti'de ve Dahomey'de İslâm'ın yayılması; Afrika'nın doğu sahillerinde ve Somali'de İslâmiyet'in yayılışı ve Ümit burnu müstemlekesinde İslâmiyet'in durumu.

On İkinci Bölüm: Bu bölümde ise Maleya takımadalarında İslâmiyet'in yayılması incelenmiştir. Maleya takımadaları ile Arabistan ve Hindistan arasındaki ilk münasebelerin genel olarak ticaret vasıtasıyla başladığı; İslâm'ın Sumatra, Cava ve Borneo adalarına giriş şekli ve yapılan dini yayma faaliyetleri; İslâmiyet'in Selebes, Filipin, Sulu ve Moluka adalarına giriş tarihi ve buralarda yapılan İslâmî tebşîr çalışmaları ve buralarda İslâm'ın kolay yayılmasının sebepleri üzerinde durulduğu bu son bölümde daha çok Müslüman tacirlerin bu bölgelerde ticaret merkezleri oluşturarak yerleşmeleri, yöre halkının kadınlarıyla evlenmeleri, yerlilerin dilini öğrenmeleri, âdetlerine saygı göstermeleri, şahsi ehemmiyetlerini artırmak için birtakım eserler satın almaları ve memleketin asilzâdelerinin aralarına karışarak itibar elde etmeleri, siyasi ve sosyal alanda örnek yaşantı sergilemeleri, İslâm'ın büyük bir şevkle öğrenilip kabulünü sağlamıştır.

On Üçüncü Bölüm: Netice kısmının yer aldığı bu bölümde Arnold, dünyanın her tarafına yayılma imkânı bulmuş olan İslâm dininin yayılışında etkili olmuş olan unsurları özetle bir araya toplamıştır.

Eserinin başlangıcında yaptığı İslâm'ın misyonerli din olduğu değerlendirmesine sonuç kısmında da değinen Arnold, İslâm'da belli esaslara dayanan misyonerlik teşkilâtının olmadığı kanaatine ulaştığını belirtmiştir. Ancak Hıristiyanlık'taki manastır rahipliğine İslâmî mezhep ve tarikatların teşkilat benzerliği arzettiğini belirtmiş ve bunları istisna tutmuştur.

Müslüman mübeşşirlerin hangi sınıflardan oluştuğunu sıralarken, erkeklerin ve kadınların ferdi faaliyetlerinin yanı sıra, Müslüman harp esirleri ve Müslüman tacirler sınıfını zikretmiştir.

Arnold daha sonra ise Müslümanların İslâm davetindeki başarılarının sebeplerini şu şekilde sıralamıştır:

1. İslâm akâidinin sadeliği: Bu sade görüş bir adamın imanını denemek istemez, özel bir idrak zorluğu da getirmez ve çok zayıf kültüre sahip bir insanın anlayış gücüne dahi sığar.

2. Fütihat ve gelişmenin sırrı, hikmeti: Başka hiçbir dinî ve millî sistemde benzeri görülmemiş şekilde "ölümden korkmayı zül sayan bir ilham". İşte bu Müslümanlara sağlam azim, irade, kuvveti, şikayetsiz bir sabır, en acı felâketler karşısında teslimiyet ve tahammül kazandırmıştır.

3. Namaz, zekât, hac ve oruç ibadetlerinin İslâm'ın tebşirindeki rolü:

Beş vakit namaz ve cuma namazı mühtedi kazanmak ve kazanılan mühtedileri muhafaza etmek hususlarında çok tesirli olur.

Zekât ve oruç, mü'minlerin kardeşliğini daima hatırlatmaya vesile olan bir vazifedir.

Hac, dünyanın çeşitli yerlerindeki ayrı milletlere mensup ve çeşitli dillerle konuşan mü'minlerden bir cemaatin, kilometrelerce uzaktaki ülkelerinde her gün beş vakitte kible olarak yüzlerini çevirdikleri mukadder yerde, senede bir defa toplu olarak ibadet etmelerini gerektirir. Mü'minlerin fikirleri üzerinde müşterek hissi ve dinî bağlılık dairesinde bir kardeşlik tesiri meydana getirmek için hiçbir sisteme ait dehâ bundan daha iyi bir tedbir tasavvur edemez.

4. Özellikle Afrika'nın ve medenî olmayan ülkelerin insanlarına, görünmeyen bir mâbüt karşısında defalarca secdeye kapanan zengin Müslüman tacirlerin etkisi.

5. Müslümanların fehattikleri bölgelerde gayr-i müslimlere inanç ve ibadet hürriyeti tanımaları. Tarihte bu durumun istisnâî uygulamaları olmuştur. Bazı yetki sahipleri gayr-i müslimleri zorla İslâm'ı kabule zorlamıştır. Ancak bunlar şahsî uygulamalardır. Çünkü İslâm bunu tasvip etmemiş (Bakara 256; Yûnus 99-100), dinde zorlama yapılamayacağı hükmünü koymuştur.

Arnold muhteva yönünden çok kapsamlı olan bu eserini, İslâm'ın yayılışında etkili olduğuna inandığı bu özellikleri dile getirerek tamamlamıştır.

DEĞERLENDİRME

Bu eser İslâm'ın, zuhurundan geçen asrın sonlarına kadar, nerede, nasıl ve ne şekilde yayıldığını incelemektedir. Arnold'un birinci baskının önsözünde belirttiği gibi eser, tebliğ çalışmalarının bir biyografisidir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Arnold'un eserinde işlemeye çalıştığı İslâm'ın yayılışının tarihi, alabildiğine geniş bir konudur. Asıl branşı felsefe olan Arnold, kendisini her zaman bu konuların dışında hissetmiş olmasına ve kendisine güvenememesine rağmen bu eserini kaleme almıştır.

Arnold'un birçok konuda kilise kayıtları ve Hıristiyan misyonerlerinin İslâm dini hakkındaki subjektif raporlarına dayanarak hazırladığı bu eser, her ne kadar İslâm'ın yayılışı hakkında umumî fikirler vermekte ise de kaynak kullanımını itibariyle tatmin edici olmaktan uzaktır. Örneğin, Osmanlı döneminde Balkanlar'da İslâmiyet'in durumu incelenirken, Osmanlı mirası arşiv belgelerine (kadı sicilleri, tahrir defterleri vs.) hiç el sürülmemesi bunun en tipik örneklerinden biridir. Sadece kilise kaynakları ve Batılı yazarlardan yararlanılmıştır. Oysa ki, Osmanlı arşiv belgelerine dokunmadan böylesine önemli bir konuyu ortaya koymak tatmin edici olamaz. Halbuki kilise kaynakları Osmanlıların şahsında İslâm dininin, Avrupa ve Balkanlar'da kazandığı erişilmez güce genel manada bir "hayıflanma ve yazık oldu Hristiyanlığa" edasıyla bakmaktadırlar. Ancak Arnold, objektif ilim adamı şahsiyetine sahip olması sebebiyle, kaynakların subjektifliğini bertaraf etmiş görünmekte, yanlış fikirlerine katılmadığını zaman zaman ifade etmektedir. Bu konuda, Osmanlıların başarıları ile İstanbul'un düşüşünü kronolojik olarak yazan Hıristiyan tarihçi G. Parnetzes'in "Bir tarih yazarının vazifesi; ne kıskanmak, ne kin beslemek ve ne de sevdiği bir tarafı tutmak olmalıdır. O, birinin lehine maddî bir menfaat karşılığında fazla mübalağada bulunmaktan da sakınmalıdır. Onun vazifesi, sadece ve sadece iki taraf arasında cereyan eden hadiseleri ve teâti edilen sözleri zikrederek geçmiş zamanı bize olduğu gibi öğretmekten ibarettir" idealine uymaya çalıştığını belirtmektedir.

Bibliyografyası olmayan eserin dipnotlarından tespit ettiğimiz kadaryla Arnold eserinde, batılı birçok araştırmacının (A. Dozy, Edward Gibbon, August Müller, Caetani, A. von Kremer, E. Renaudot, Ignaz Goldziher, H. Lammens, A. Sprenger, G. Finlay, G. Phantzes) çalışmalarından faydalanmış olmakla beraber; bir çoğu Arapça baskılarından olmamak üzere Müslüman müelliflerin (İbn İshak, İbn Sa'd, Mesûdî, Taberî, Ezdî, Belazûrî, İbn Hazm, Ebû Yusuf, İbnü'l-Esîr, İbn Hallikân, Yâkut el-Hamevî, Makrizî, Münâvî, İbn Batuta, İstahri, Narşahî, İbn Havkal, Şehristânî, İbn Haldun, Muhammed Kasım Firiştah, Bahadır Han, Mirza Muhammed Haydar ve Nurullah Şüsterî) genel veya mahallî tarih eserlerinden de istifade etmiştir.

Tanıtımda tercümesini kullandığımız eserin dipnot uygulaması belli bir esas dahilinde değildir. Ancak bu düzensizliğin kısmen tercüme ve sadeleştirmeden kaynaklandığını zannediyoruz. Eserin tercümesini ve sadeleştirmesini karşılaştırmalı olarak incelediğimizde, her iki çalışmanın da artıları ve eksileri olduğunu görüyoruz. Tespitimize göre Halil Halid tercümede Arnold'un kullandığı birçok eseri ismen zikretmemiş, bunları Hasan Gündüzler tespit ederek eklemiştir. Hasan Gündüzler'in de İslam

Tarihi literatürüne yabancı olduğu özellikle Arap müelliflerin ve eserlerinin isimlerinin yazımında dikkati çekmektedir. (İbn Halegân, Vasfiyett-ül-Âyan, s. 80; İbn Haldun, Kitab'ül-ibar ved-Divan'ul-Mübtedâ, s. 342 benzeri kullanımlar)

Konuların işlenişinde zaman zaman dağınıklık söz konusudur. Bazen kronolojik olarak önce verilmesi gereken bilgiler sonra verilmiş, bazen de yapılan açıklamalara başka konulara değinildikten sonra yeni ilavelerde bulunularak anlatım bütünlüğü bozulmuştur. Örneğin yazarın, Türkler arasında İslâmiyet'in yayılışını işlemeden önce, Avrupa'da Türkler idaresindeki Hıristiyanlar arasında İslâmiyet'in yayılmasını işlemedini, konuları bölgelere ayırarak işleme tarzına bakarak kabul edilebilir bir gerekçe olarak görebiliriz. Ancak Orta Asya'da İslâm'ın yayılışını işlerken Türklerin Müslüman olmalarına pek önem vermemesini ve daha sonra İslâm dininin yayılmasında gösterdikleri hizmetleri kısa bir şekilde geçiştirmesinin bir gerekçesini ise tesbit edemedik.

Birtakım düzensizliklere rağmen Arnold, başarılı bir çalışma vücuda getirmiştir. Çünkü o, bu eseri ile geniş bir coğrafi mekâna yayılmış olan İslâmiyet'in nasıl yayıldığını aydınlatmaya çalışmak gibi zor bir iş gerçekleştirmiş ve bu uğurda bir şeyler yapılabileceğini göstermiştir. Eserini Farsça'ya tercüme etmiş olan Ebu'l-Fazl İzzeti'nin (İslâm'ın Yayılışı Tarihine Giriş, çev. Cavit Kaytak, İstanbul 1984) ve Arapça'ya tercüme etmiş olan Hasan İbrahim Hasan'ın (İntişâru'l-İslâm fi Kârreti'l-İfrikiyye, Kahire 1984; İntişâru'l-İslâm ve'l-Arûbe fi Mâ yeliha es-Sahrâu'l-Kebir, Kahire 1957; İntişâru'l-İslâm beyne'l-Mogol ve't-Tatar, Kahire ?) bu alanda çalışmaları yapmış olması Arnold'un etkisi altında kalmış olma ihtimallerini akla getirmektedir.

Son olarak İslâm'ın yayılış sürecinde özellikle kadınların, tacirlerin ve harp esirlerinin İslâm'ı tebliğ gayretleri hakkında bilgi edinmek ve özel çalışma yapmak isteyenlerin bu eseri mutlaka okumaları, faydalanmaları gerektiğine işaret ederek değerlendirmemizi noktalyoruz.

KİTAP TANITMA

Ar. Gör. Murat AKARSU

Doç. Dr. İbrahim SARIÇAM, "Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsilere Kadar)" Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, XVII + 462.

Son zamanlarda ülkemizde ilk dönem İslâm Tarihi'ni aydınlatmaya yönelik çalışmalarda gözle görülür bir artış izlenmektedir. Ancak buna rağmen bu döneme ait problemleri konuları işleyen eserler sınırlı sayıdadır.

Bu problemlerden biri olan Emevî-Hâşimî ilişkileri konusunda Doç. Dr. İbrahim SARIÇAM tarafından kaleme alınan "*Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsilere Kadar)*" adlı bir çalışma Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlandı.

Kitap; *Giriş, Beş Bölüm, Sonuç, Ekler, Bibliyografya ve İndeks*'ten oluşmaktadır. Eser İslâm Tarihi'nin oluşumunda önemli rol oynayan Kureyş'in iki kabilesi olan Emevîler ile Hâşimîler arasında İslâm öncesinden başlayıp Abbâsiler'in ilk dönemlerine kadar (M. 842) devam edegelen dinî, iktisadî ve sosyal mücadeleleri konu edinmektedir.

Yazar, Önsöz'de İslâm Tarihi'nin ihtilâflı konuları üzerinde ülkemizde yapılan çalışmaların azlığına dikkat çekerek "*bu tutumun ihtilâfların içinde yer almış olan şahsiyetleri yargılamaktan kaçınma gibi iyi niyet taşımakla birlikte, çoğu zaman tarihi gerçeklerin ortaya çıkmasını engelleyen bir faktör*" olduğunu belirtmektedir. İhtilâfları görmemezlikten gelmekten ziyade sebep-sonuçları üzerinde durularak bunların ortaya çıkarılabileceği tesbitinde bulunmaktadır. İlk dört bölümü yazarın Doktora çalışması olan eser, İslâm Tarihi'ndeki ihtilâflı konuların kaynağını tesbite yönelik bir çalışmadır.

Giriş'te; araştırmada kullanılan kaynaklar çalışma açısından tahlil edilmiş, daha sonra Araplar'ın toplum yapısı, yönetim şekli, kabile mücadelelerinin temel sebepleri ele alınmıştır. Bu bağlamda Araplar göçebe (Bedevî) ve yerleşik (Hadarî) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Göçebeler geçimlerini hayvancılıkla ve yağmacılıkla temin ederken, yerleşik

olanlar ise geçimlerini Mekke, Medine ve Taif'de ticaret ve hayvancılıktan temin ediyorlardı. Kabilelerde sosyal yapının temelini kabilecilik unsuru olduğu belirtilen bu kısımda, kabilenin siyâsi ve sosyal hayatı ile ilgili tespitler ortaya konulmuştur. Buna göre; Araplar'da kabilenin reisi "Şeyh" dir. Şeyhlik prensip olarak her ne kadar ırsî değilse de Şeyh'in evlâdlarına da geçebiliyordu. Bu kısımda ayrıca kabileden neşep asabiyetinin, kabile yardımlaşması ve dayanışmasındaki yeri konusunda göze çarpan örnekler verilmiş, bunun yanında Araplar arasındaki kan davalarının önemi vurgulanmıştır. Cahiliyye döneminde iki kişi arasında düşmanlığın ortaya çıkmasına yol açan hususlardan birinin de; iki kişi arasında meydana gelen nüfus çokluğu, şeref veya cömertlikle övünme anlamına gelen "münafere" olduğu belirtilerek, bu veya buna benzer sorunların çözümünü için de hakeme veya kahine başvurma geleneği ortaya konulmuştur. Bütün bu tespitler arasında özellikle "Kureyş" kabilesinin Arap toplumdaki yeri ve önemi vurgulanmıştır.

Kureyş kabilesinin Mekke'ye yerleşmesinden başlayarak, bu kabilenin önemli kollarından olan Emevîler ile Hâşimîler arasında İslâm öncesi Abbâsi Devleti'nin ilk dönemlerine kadar ki mücadelenin konu edildiği bu çalışma genel olarak İslâm siyâsi tarihine bu iki kabilenin etkileri üzerinde durmaktadır.

1. Bölüm'de; "Kureyş, Emevî-Hâşimî kabileleri ve İslâm öncesinde Emevî-Hâşimî çekişmeleri" başlığı altında Kureyş kabilesinin İslâm öncesi Arap Tarihi'ndeki yeri ve önemi ortaya konulmuştur. Kureyş isminin ya bu kabileye ismini veren Fihri b. Mâlik'in oğullarından dolayı, ya da Fihri'nin altıncı nesilden torunu Kusay'dan gelmiş olabileceği; Kureyş isminin bir totemden ziyade kabileyi yüceltmek için kullandığı belirtildikten sonra, Kureyş kabilesinin ilk lideri Fihri b. Mâlik ve onun Mekke yönetiminde olduğu dönem ele alınmıştır.

Fihri b. Mâlik'in soyundan gelen Kusay b. Kilâb'ın Şam'da yaşarken kabilesinin Mekke'de olduğunu öğrenmesi ve buraya gelerek evlenmesi; kayınpederi Huleyl b. Hubşiyye'nin vefatından sonra da Mekke yönetimini ele geçirmesi ile ilgili farklı rivayetlerin değerlendirildiği bu kısımda, Kusay'ın yönetimi ele geçirmesiyle birlikte Mekke çevresinde dağınık bir şekilde yaşayan Kureyşlilerin Mekke'ye yerleştirilmeleri konu edilmiştir.

Kusay b. Kilâb'ın Kureyşlileri Mekke'ye yerleştirirken yakın akrabalarını Mekke'nin iç kısmına, uzak akrabalarını ise Mekke'nin dış kısmına yerleştirdiği, böylece Mekke Şehrini ilk kurucusu olduğu da vurgulanmıştır. Bu iskan Kusay'ın kabile içindeki bir politikası olarak değerlendirilmiş, onun Dâru'n-Nedve'yi inşası ile de Mekke'de imar hareketine başladığı; böylece Kureyş kabilesinin bedevîlikten yerleşik hayata geçtiğine işaret edilmiştir.

Hac mevsimi geldiğinde Kusay'ın kabilesine "*Ey Kureyş! Hac mevsimi geldi. Araplar yaptığımızı duydu. Ben Araplar nezdinde yemekten daha büyük bir ikram bilmiyorum. Herkes malından bir harç (bağış) ayırsın*" teklifinin Kureyş tarafından kabul edilmesi ile Mekke'de Rifâde, Sikâye gibi hacılara yemek ve su verme geleneğinin başladığı, bunlarla beraber Kusay'ın Mekke'de Dârü'n-Nedve reisliğini ele geçirdiği belirtilmiştir. Kusay'ın vefatından sonra Kureyş'in reisliğinin oğlu Abdümenaf'a geçtiği, Kitabın konusu olan Benî Hâşim ve Benî Ümeyye'nin de onun soyundan olduğu vurgulanmıştır. Kusay döneminde Kureyş arasında bir ihtilâf bulunmazken onun ölümü ile Kureyş'in ticaretini ele geçiren ve geliştiren Abdülmenaf Oğullarının, vaktiyle Kusay'ın Abdüddâr adlı oğluna devrettiği bir şeref ve itibar olarak addedilen Rifâde, Sikâye, Liva, Hicâbe ve Nedve'yi onun torunlarından almak için teşebbüse giriştikleri anlatılmış; böylece Kureyş içinde ilk ihtilâfın ortaya çıkışı değişik rivâyetler açısından ortaya konulmuştur.

Yazar, Kusay'ın Abdülmenaf adlı oğlunun soyundan gelen Hâşim Oğulları ile Abdülmenaf'ın Abdüşems adlı oğlunun neslinden gelen Ümeyye Oğulları'nın Mekke'de siyâsî, ticarî ve sosyal konumlarını ayrıntılı olarak ele almış ve bu iki kolun İslâm'dan önce aralarında meydana gelen anlaşmazlıkları hakem yoluyla çözdüklerini; ancak bunların yine de "çekişme" olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Kitapta İslâm öncesi dönemde Hâşim ile Ümeyye arasında meydana gelen çekişmeler, ilk tarihî kaynaklardan elde edilen malzeme ile değerlendirilmiş, bu konudaki farklı rivâyetlere de yer verilmiştir. O dönemde ikinci bir çekişme olan Abdülmuttalib b. Hâşim ile Harb b. Ümeyye arasındaki ihtilâf da etraflıca incelenmiştir. Daha sonra da bu iki kolun yanlarına diğer kabileleri de alarak iki grup (el-Mutayyebun-el-Ahlâf) halinde hareket ettikleri ifade edilmiştir.

II. Bölüm'de "*İslâm'ın Doğuşundan Mekke'nin Fethine Kadar Emevî Hâşimî Mücadelesi*" ele alınmıştır. Mekke döneminde, o sıralarda Mekke'nin malî ve siyâsî gücünü elinde tutan Mahzum oğulları ile Abdüşems'e mensup olan Benî Ümeyye'nin Hz. Muhammed'in İslâm'ın doğuş yıllarında önde gelen muhalifler olduğu belirtilerek; bunu dinî, siyâsî ve iktisâdî endişeler ile yaptıkları; Cahiliyye'de oluşmuş kabile gruplaşmalarının bunda etkili olduğu tesbitine yer verilmiştir. Hz. Muhammed'in İslâm'ı tebliğine karşı çıkan Ümeyyeliler'in ayrı ayrı zikredildiği bu bölümde başta Said b. Asî, Ukbe b. Ebî Muayt, Ümmü Cemil, Hakem b. Ebî'l-Asî ve Ebû Süfyan gibi birçok muhalif ismin Rasûlullah'ın tebliğine karşı çıkış nedenleri sıralanmıştır. Bunun yanında Rasûlullah'ın İslâma da'vetine karşı olan Ümeyye Oğulları'ndan Mekke'nin Fethi'nde müslüman olanların da isimleri zikredilmiştir.

Ümeyye Oğulları'na nazaran Hâşim Oğulları'nın Hz. Muhammed'i desteklemelerinin sebepleri hakkında bilgiler verilmiştir. Rasûlullah'ın

ilk tebliğinden başlayarak Akabe bi'atına kadarki dönemde Benî Hâşim'in İslâm Tarihi'ndeki yerinin gözler önüne serildiği bu bölümde, Hâşimîler'den Resûlullah'a muhalefet eden Ebû Leheb'in durumu incelenmiştir. Medine'ye hicretten Mekke'nin fethine kadarki dönemde ise Emevî-Hâşimî ve bunların Rasûlullah'la olan münasebetleri ele alınmıştır. Hz. Muhammed'in aynı soydan gelen diğer kabilelere Humus'tan (ganimetlerin beşte biri) hisse vererek Zilkurbâya dahil ederken, Ümeyye Oğulları'nı bundan hariç tutmasının nedenleri üzerinde durulmuştur.

III. Bölümde "Emevî-Hâşimî İlişkilerinin Yumuşama Dönemi" ele alınmıştır. Yazar bunun başlangıcı olarak 628 yılındaki Hudeybiye barış antlaşmasını göstermektedir. Bu dönemden sonra aynı zamanda Mekke-Medine ilişkileri de yumuşama dönemine girmiştir. Mekke'nin fethi ile de Benî Ümeyye'den birçok kimsenin İslâmiyet'i kabul ettiğini belirtilecek, Mekke'nin lideri Ebû Süfyan'ın bunların içerisindeki konumu irdelenmiştir. Burada Rasûlullah'ın Benî Ümeyye'den amilleri ve katipleri ile bunların faaliyetleri, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer dönemlerindeki Emevî-Hâşimî mücadelesinin yumuşama devrine dikkat çekilmiştir.

Yazar, Ümeyye Oğulları'ndan Hz. Osman'ın hilâfeti ile başlayan yeni dönemin ilk altı yıllık diliminde, Benî Hâşim'in Benî Ümeyye'ye, dolayısıyla Hz. Osman'a muhalif bir tavırlarının olmadığını vurguladıktan sonra, Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci altı yıllık diliminde Ümeyye Oğulları'nın önemli makamlara getirilmesi ile Hz. Ali'nin, dolayısıyla onun kabilesi Benî Hâşim'in Hz. Osman'a muhalif tavır takındıklarını, ancak buna rağmen başta Hz. Ali olmak üzere bazı Hâşimîler'in bu dönemdeki fedakâr tutumlarını değerlendirmiştir.

IV. Bölüm Hz. Ali-Muaviye çekişmesinin incelendiği "Emevî-Hâşimî Mücadelesinin Yeniden Canlanması" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Hz. Osman'ın şehadeti ile gelişen yeni dönemde Ümeyyeoğulları'nın yeni yönetim ile ilişkileri incelenmiş; ve bu mücadelenin Cemel Savaşı'ndan sonra Benî Ümeyye'den Şam valisi Muaviye ile Hz. Ali arasında yeni bir döneme girdiği, ancak Siffin Savaşı'ndan sonra da iktidarı Muaviye'nin ele almasıyla bunun bitmediği tesbitinde bulunulmuştur. Yazar, Muaviye'nin iktidarında bu mücadelenin tarihi seyri bakımından yumuşama dönemine girmesine rağmen bunun zorunlu bir yumuşama olduğunu, çünkü bu dönemde Muaviye'nin Hâşimîler'i sindirdiğine dikkat çekerek onun hilâfeti zamanında Emevî-Hâşimî ilişkileri açısından kanlı bir mücadelenin olmadığını belirtmektedir.

V. Bölüm de "Emevîler Döneminde ve Abbâsîler'in İlk Yıllarında Hâşimî-Emevî Çekişmesi" konusu işlenmektedir. Bu başlık altında, Emevîler döneminde Hâşimî isyanları ile bazı Hâşimîler'in öldürülmesi; özellikle de Kerbela Olayı'na dikkat çekilmekte ve burada öldürülen Hâşimîler'in isim listesi sunulmaktadır. Kerbela'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra bu faciadan kurtulan Ali b. Hüseyin'in oğlu Zeyd'in

babasından farklı olarak Ümeyye'ye karşı isyan düşüncesi, ve bunun sebepleri hakkında kaynaklarda verilen rivayetler değerlendirilmiştir. Yazar, Zeyd'in isyanının temel nedenlerinden birinin-Halife Hişam'la arasında geçen konuşmaya da vurgu yaparak-Zeyd'in hilâfet iddiasından kaynaklanan bir sebebin varlığı sonucuna ulaşmaktadır. Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de başlattığı isyanın boyutlarının gözler önüne serildiği bu bölümde, Zeyd'in öldürülmesi ile bu isyanın oğlu Yahya b. Zeyd tarafından devam ettirildiği, ancak onun yenik düşüp öldürülmesi ile intikamının Emevîler'in sicil defterini ele geçiren Ebû Müslim'e nasip olduğu kaydedilmektedir.

Bu isyanlardan son olarak Abdullah b. Muaviye (b. Abdullah b. Cafer B. Ebî Talip)'nin isyanı ayrıntılarıyla ele alınmaktadır. Ancak Abbâsî Devleti'nin kuruluşuna etki eden propagandalarda bu isyanlardan Zeyd b. Ali ve oğlu Yahya'nın öldürülmelerinin iyi bir malzeme olarak kullanıldığı değerlendirilmesi de yapılmıştır.

Kitabın bu bölümünde Abbâs Oğulları'nın tarihî konumları etraflıca incelenerek Emevîler'in yıkılması ve Abbâsî Devleti'nin kurulması ile sonuçlanan Abbâsî hareketinin, Emevîler döneminden başlayarak tüm boyutları gözler önüne serilmiştir. Abbâsî Devleti'nin kuruluşu ve Ebû'l-Abbâs'ın ilk tayinlerden sonra açımaz bir şekilde Benî Ümeyye'den intikam alıp, bu ailenin hilâfet iddiasıyla bir daha ortaya çıkmaması için emzikte bulunan küçük çocuklar dışında, kadın-erkek, gizlenen ve kaçan herkesi ortadan kaldırma politikası izlediği anlatılmıştır. Ebû'l-Abbâs'ın başta son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed olmak üzere birçok Ümeyye'liyi ortadan kaldırmakla amcası Abdullah b. Ali'yi görevlendirdiği; Abdullah b. Ali'nin Benî Ümeyye'den Benî Hâşimî'nin intikamını almak için sadece hayatta olanları öldürtmekle kalmayıp, Emevîlere ait mezarları kazdırıp, çıkan kemiklerin bazısından ok ile bazısından da sopa ile öç aldığı çarpıcı biçimde sunulmaktadır.

Yazar, Abbâsîler'in bu zalimâne katliamından kurtulan Ümeyye'lilerin bulunduğunu ve bunların bazısının daha sonraları başta Ebu'l-Abbâs ve Mansur olmak üzere birçok Abbâsî halifesine karşı isyan hareketlerine giriştiklerini belirterek, bu isyanların Mısır ve Şam gibi bazı şehirler de 842 yılına kadar devam ettiğine temas etmiştir.

Sonuç'ta; İslâm öncesi dönemde başlayan Emevî-Hâşimî mücadelesinin cahiliye döneminden itibaren süregelen iki kabilenin çekişmesi olduğu, son Peygamber Hz. Muhammed'in Hâşimîler'den çıkmasıyla bu mücadelede yeni bir safha açıldığı; bu mücadelenin Hz. Peygamber'in Benî Ümeyye'ye sıcak tavrı nedeni ile yumuşadığı, ancak üçüncü halife Hz. Osman'la beraber bu sürecin Emevî ve Abbâsî Devletleri zamanında sert bir şekilde devam ettiği, özellikle Emevîler döneminden itibaren Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinin adil ve insafı uygulamalarından uzaklaşıldığı; gerek Benî Ümeyye'nin gerekse Benî Hâşimî'nin

(Abbâs Oğulları) iktidarı ele geçirdiklerinde geçmiş dönemlerden müslümanların gayr-ı müslimlere bile tatbik etmedikleri ancak hiçbir olumlu sonuca ulaştırmayan zulümleri uyguladıkları değerlendirmesinde bulunulmuştur.

Ekler kısmında Kureyş, Benî Hâşim ve Benî Ümeyye'nin soy kütükleri ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Kitapta kaynakların verildiği geniş bir bibliyografya ve karma indeks'te çalışmanın sonuna eklenmiştir.

Sonuç olarak, ana hatlarıyla tanıtmaya çalıştığımız araştırma, İslâm Tarihi alanındaki ciddi problemlerden biri olan Emevî-Hâşimî mücadelelerinin boyutlarını ve sonuçlarını ortaya sermesi bakımından doyurucu bilgiler vermektedir. Türkiye'de alanında yapılmış akademik nitelikteki özgün eserden biri olan bu çalışmada, önemli tespitler de yapılmıştır. Bu değerli çalışma akıcı üslûbuyla ülkemizde İslâm Tarihi araştırmaları arasındaki yerini almıştır.

ENDÜLÜS'TE ARAP TARİH YAZICILIĞININ DOĞUŞU

Dr. Abdulvahid Zennun TAHA
Çev.: Arş. Gör. Mustafa HİZMETLİ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

GİRİŞ

Endülüs'te tarih ilminin doğuşu, gelişimini kendisine borçlu olduğu Doğu kökeninden kopuk değildir. Bununla beraber bu ilim, İslâm'ın doğuşu esnasında hadis ilmine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Arap yarımadasında -özellikle Yemen'de- biraz tarih fikri ve belirgin bir tarih sistemi içeren yüksek seviyeli medeniyetler ortaya çıkarmış İslâm öncesi mirasla olan irtibat noktaları ve sürekliliği gözardı edilmemelidir. Kuzey Arapları arasında, onların ilahları, sosyal durumları, gelenekleri, savaşları, gündelik hayatları ve nesepleri etrafında dolaşan şifahi rivayetler vardı. Bu rivayetler özellikle Arap kabileleri arasındaki savaşları nakleden "Eyyamü'l-Arab" rivayetleriyle devam etmiştir. Bu savaşlarda söylenen şiir ve nesir, anlatılan kahramanlık hikayeleri ve yeni olaylar, İslâm'ın doğuşu esnasında yazılmaya başlanan tarihi bilgilerin bir kısmını oluşturur. Şiirle nesrin birbirine karıştığı dinamik bir tarza sahip bu rivayetlerin özellikle kabile ortamındaki Araplar arasında tarih ilminin başlamasında rolü olmuştur¹.

Arapların soylarına ve özel günlerine önem vermeleri, İslâm döneminde daha da arttığı gibi olayların zorlamasıyla beraber yeni bir çeşit ortaya çıkmıştır ki bu da **megazi** veya peygamberimizin yaptığı savaşlardır. Bu savaşlar Müslümanlar nazarında ilgi ve gurur kaynağı olmuştur. Allah Rasulünün hayatı ve hayatının çeşitli dönemleri ile ilgili araştırmalar tam anlamıyla gelişmiştir. Bu araştırmaları ilk başlatanlar, senetlerin sağlamlığı ya da raviler zincirinin olayı rivayet eden ve gözleriyle görenlere kadar ulaşması konusuna önem veren muhaddislerdir. Ümmetin tarihinde erken

1. Bkz. Abdulaziz ed-Durî, *Bahsun fi Neşeti İlmi't-Tarih inde'l-Arab*, Beyrut 1960 13-17.

dönemde ortaya çıkan bu eğilim, bilgilerin kaynaklarına yönelik eleştirel bir bakış doğurmuş, rivayetlerin toplanmasında araştırma ve inceleme esasını getirmiş, tarihi araştırmalara da sağlam bir temel oluşturmuştur².

Müslümanlar 92/711 yılında Endülüs'ü fethettiği esnada, doğuda hâlâ başlangıç aşamasında olan bu araştırmalar, özellikle 2/8. yüzyılın 2. yarısından sonra yavaş yavaş serpilip gelişmeye başladı. Böylece sîret araştırmalarıyla ilgili Muhammed b. İshak'ın (ö. 151/761) kitabı gibi ilk sistematik kitaplar ortaya çıktı. Sîret araştırmaları bu yüzyıl içinde tarih ve hadis konusunda büyük bir ekol niteliğindeki Medine-i Münevvere dışında; Yemen, Irak, Suriye, Mısır gibi yerlere de yayıldı. Sonra tarihi araştırmalar gelişti ve siyerin yanısıra diğer bir çok konuyu içermeye başladı. Bunlar Hz. Peygamber'in ölümünden sonraki İslam tarihi olayları, İslâm öncesi Arapların, özellikle Yemen ve Hire Araplarının tarihi, geçmiş peygamberlerin tarihi, İranlılar ve Rumlar gibi bazı komşu kavimler ile Hind, Çin ve Kıptiler gibi diğer milletlerin tarihidir³.

Sonuçta, Arap-İslâm devletinin genişlemesi, uzak bölgeleri ve vilayetleri kapsamı sonucunda bu yeni yerlerde oraların tarihinin yazılmasına ihtiyaç duyuldu. Bu, uzak yerlerdeki tarih hareketi yeni çevreden ve orada hakim olan iktisadi, sosyal ve siyasi şartlardan etkilenerek yeni bir çizgi oluşturmakla birlikte, İslâm'ın ilk döneminde ortaya çıkan tarih hareketinin Medine, Irak ve diğer yerlerde yayılan büyük ekollerin genel çizgisini izlemeye devam etmiştir.

ENDÜLÜS'TE TARİH YAZICILIĞIYLA İLGİLİ İLK GİRİŞİM

Abdülmelik b. Habib es-Sülemî

Endülüs, fethedildikten sonra tarih yazıcılığı konusunda Doğu'nun etkisi altında kalmış büyük vilayetlerin ilki görünümündeydi. Bu etki, bazı âlimlerin Mısır'a gidip Mısırlı hocalardan ilim almaları sonucunda bizzat Mısır'dan geldi. Abdülmelik b. Habib es-Sülemî (ö. 238/852) bu etkinin en açık örneği sayılır. O, Endülüs topraklarında ülkesinin tarihine dair kitap yazan ilk Arap'tır. İbn Habib, gençliğinin ilk dönemlerini İlbire ve Kurtuba'da geçirdi. Bu iki şehirde yaşayan ve ilim tahsil eden İbn Habib, daha sonra doğuya giderek oradaki ilim meclislerine katıldı. Özellikle Medine-i Münevvere'de Malikî fıkıhı okudu ve mezhebin önde gelen fıkıhçılarından oldu. İbn Habib, Endülüs'e döndüğünde büyük bir üne kavuştu ve insanlar ona "Endülüs'ün en büyük alimi" (âlimü'l-Endelus) adını verdiler. Birçok kitap yazan İbn Habib'in eserlerinin büyük bir kısmı günümüze kadar gelmemiştir. Elimizde onun sadece Oxford'da Bodleian kütüphanesi 127 numarada kayıtlı "Tarih" isimli kitabının

2. a.g.e., 20

3. Şakir Mustafa, et-Tarihü'l-Arabî ve'l-Müverrihün, Beyrut 1979 I, 101-2

yazma nüshası bulunmaktadır⁴. Fakat içerisine garip olaylar ve efsaneler karıştığından bu kitabın ilmi değeri çok azdır.

İbn Habîb, kitabına dünyanın yaratılışı ile başlar ve peygamberler tarihi, peygamberimizin ve hulefâ-i raşîdînin hayatı gibi konularla devam ederek Endülüs'ün fethine kadarki olayları anlatır. O, Endülüs'te bulunan zenginlikler, değerli madenler ve oraya egemen olan krallar ve emirlerle orayı fethetmek için savaşanların hayat hikâyelerini anlatarak dünya tarihini Endülüs tarihi için bir giriş yapmıştır. İbn Habîb, eserinde Endülüs'ün fethi, Tarık b. Ziyad ve Musa b. Nusayr'ın bu fetihteki rolü gibi konulardan bahsetmesinin yanı sıra Emevîler dönemindeki bazı vali ve yöneticilerden de özetle bahseder. Fakat İbn Habîb'in sunduğu bu bilgiler, efsanelerle iç içedir ve binbir gece masallarından bir hikâye görünümündedir. Mesela o, Tarık'ın gördüğü bir rüyayı, cinlerin yaptıkları ve savundukları bir kaleyi müslümanların kuşatmasını uzun uzun anlatır. Toledo sarayındaki hazinelerden ve Süleyman'ın sofrasından söz ederken de konuyu gereksiz yere uzatan İbn Habîb, eserine dahil ettiği diğer bir çok efsaneyi de "tarihtir" diyerek abartılı bir şekilde anlatır⁵.

İbn Habîb, bu haber ve rivayetlerin çoğunu Leys b. Sa'd (Ö. 175/791), Abdullah b. Vehb (Ö. 197/812) gibi Mısırlı hocalarından aktarır. İbn Habîb bu rivayetleri doğrular ve bu rivayetlere ilave olarak isimlerini saydığı diğerlerini de katarak şöyle der: "Mısırlı hocalardan bazıları dedi ki; İbn Nusayr nehre ulaştı..."⁶ Bu rivayet, İbn Habîb'in rivayetlerinin çoğunun, Musa b. Nusayr ile beraber fethi katılan bazı kişiler ve duydukları fetih olaylarını Endülüs'ü öğrencilerine anlatan Mısırlı muhaddisler yoluyla geldiğini açıkça göstermektedir. Bu hocalar, Endülüs'ün acayiplikler ve karanlıklar denizinde bulunan bir ülke olduğunu, orada cinlerin oturduğunu, bu cinlerin büyüdü kaleler ve putlar yaptıklarını, Süleyman'ın şişeye hapsediği şeytanların orada yaşadığını dile getirmekteydiler. Bu yüzden İbn Habîb'in kitabı bu çeşit rivayetlerle doludur⁷.

Eserin 10. bölümü ile ilgili kapsamlı bir inceleme yapan ve bu bölümün Endülüs'le ilgili kısmını yayınlayan Dr. Mahmud Ali Mekki, bu nü-

4. Abdülmelik b. Habîb ve kitabı hakkında geniş bilgi için bkz. İbnul-Faradî, Ebul-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf el-Ezdi, *Tarihu Ulemâi'l-Endelüs*, Kahire 1966, 269-272; el-Humeydî, Muhammed b. Ebl Nasr, *Cezvetü'l-Muktebes*, Kahire 1966, 282-284; İbn İzarî, Ebul-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Beyanü'l-Muğrib*, neşr. G.S. Colin ve Levi Provencal, Leiden 1948, II, 110-1; Karl Brockelman, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, (Ar. trc. Abdulhalim en-Neccar), Kahire 1969, III, 86; Pons Boigues, (Los historiadores Y Geografos Arabigo Españoles), Amsterdam 1972, Reprint of Madrid edition, 1898, 29-38.
5. Bkz. Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî, *İstiftahu'l-Endelüs*, neşr. Mahmud Ali Mekki, *Mecelletu Ma'bedi'd-Dirasâti'l-İslamiyye fi Madrid*, sayı 5, 1957, 221-243 özellikle 229, 230, 231, 225, 226, 229, 230, 231. Ve krş. Angel Gonzales Palencia, *Tarihu'l-Fikri'l-Endelüsi*, (Ar. trc. Hüseyin Munis) Kahire 1955, 195.
6. İbn Habîb, 230.
7. a.g.e., 229 ve krş. Palencia, a.g.e., 196.

hanın İbn Habîb'in asıl kitabının küçük bir özetinden başka bir şey olmadığı ve İbn Habîb'in bazı öğrencileri tarafından oluşturulduğu görüşündedir⁸. Bunun delili ise, kitapta geçen müslüman Endülüs emirleri zincirinin, emirliği 274/888 yılında sona eren halife Abdullah b. Muhammed ile son bulmasıdır. Ancak İbn Habîb, bu tarihten yaklaşık 35 yıl önce ölmüştür. Tercihe şayan görüşe göre; bizzat İbn Habîb'in talebelerinden biri olan İbn Ebi'r-Rika, kitabı şimdiki haline sokmuş, tamamlamış ve bazı eklemeler yapmıştır. Çünkü o, hocası olan İbn Habîb'den işittiklerini kaydetmiştir⁹.

Buna göre, Endülüs hakkındaki tarih yazıcılığı hareketi, Mısırlıların çabalarına dayalı olup daha önce hadisçiler tarafından kullanılan isnat metodunu izlemiştir. Bu doğaldır, çünkü bu bilgilerin çoğu tarihçi değil, hadisçidir. Tarihe önem vermeleri ise, ümmet ile ilgili tecrübelerinin gelişmesi ve tarihi haberlerle fetih olaylarının insanlar arasında yayılmasının bir sonucudur. Abdülmelik b. Habîb'in kendisi de hadisçi olup İmam Malik'in Muvatta'sının en iyi şerhi sayılan *el-Vadîhat*'ı yazmıştır¹⁰. Dolayısıyla İbn Habîb'in tarih konusundaki bu eseri, kusur ve eksikliklerle dolu olmasına, hurafe ve efsanelere ağırlık vermesine rağmen Endülüs'teki tarih yazıcılığında ilk Arap girişimidir.

Mearik b. Mervan

Endülüs'teki tarih yazıcılığında diğer öncü girişimlerden biri de dönemi 3./9. yüzyıla tekâbüle eden Musa b. Nusayr'ın torunlarından Mearik b. Mervan b. Abdülmelik b. Mervan b. Musa b. Nusayr'ın çalışmasıdır. Humeydi¹¹, Mearik'in Endülüs tarihi konusunda bir kitap yazdığını belirtmektedir. Endülüs'ün fethi konusunda Musa b. Nusayr'ın rolünü ve bu esnada başından geçen olayları ele alan kitap, halen kayıptır. Dr. Mahmud Ali Mekki¹², İbn Kuteybe ed-Dineveri'ye nisbet edilen *el-İmame ve's-Siyase* adlı eserde, Musa b. Nusayr'ın hayatı etrafında dönen uzun bir kısmın, Musa b. Nusayr'ın torunu Mearik b. Mervan'ın kitabından alındığı görüşündedir. Muhtemelen *el-İmame ve's-Siyase*'nin yazarı, eserinde Mearik b. Mervan'ın kitabıyla birlikte başka kaynaklardan da yararlanmıştır. Her halükarda kitabın bu kısmına Musa b. Nusayr'ın rolünü öne çıkarmayı ve ona efsanevi bir kahramanlık sıfatı vermeyi hedefleyen efsaneler ve uydurma rivayetler de eklenmiştir¹³.

8. M.A. Mekki, (Egipto Y Los Origenes de la historiografia Arabe-Española), Revista del Instituto de Estudios Islamicos, Madrid 1957 V, 197-200.

9. Palencia, a.g.e. 195.

10. İbnü'l-Faradi, 27, el-Humeydi, 283.

11. el-Humeydi, 338.

12. Mekki, a.g.e., 21.

13. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, (Endülüs Bölümü) (Thk. Taha Muhammed ez-Zeyni, Kahire, II 60-7.

Abdullah b. Hukeym

Doğudan etkilenmiş ve üzerindeki efsanevi havanın aşırılığıyla bilinen tarih yazıcılığındaki bu girişimler, özellikle Endülüs'teki hayatın gerçeklerine dayalı özel konular üzerinde yoğunlaşmaya ve yeniliğe önem vermeye başlayan tarihçilerin dönemi olan 4/10. yüzyıla gelindiğinde sona erer.

Bu tarihçilerden biri Hukeym lakaplı Ebu Muhammed Abdullah b. Ubeydullah el-Ezdi'dir (Ö. 341/952). Hukeym, dil bilen, rivayetleri ezberleyen ve şiir söyleyen biridir¹⁴. Ensab hakkında, **Ensabu'd-Dahilin ile'l-Endelüs mine'l-Arab ve Gayrihim** adında bir kitap yazarak bunu 330/941'de Emevî halifesi Abdurrahman b. Muhammed en-Nasır Lidinillah'a ithaf etmiştir. Hukeym, bu kitabında Endülüs'teki halifeleri, onların soyundan gelenleri, Kureys'i, onların azatlı kölelerini, yöneticileri ve diğer görevlileri, Kureys dışında doğudan Endülüs'e giren ünlü Arap ve Berber kabilelerini anlatmıştır¹⁵.

Araştırmacılar az bir kısmı dışındakilerin bu tarihçiden bahsetmemelerinin sebebi, belki de, onun bu kitabının da kaybolan Endülüs kitapları arasında yer almış olmasıdır. Ondaki geriye kalan ve sonraki nesil tarihçilerden bazılarının, bu cümleden olarak Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik el-Ensari'nin **ez-Zeyl ve't-Tekmile li Kitabeyy-el Mevsil ve's-Sıla**¹⁶ kitabında olduğu gibi naklettiği parçalar, Endülüs'te meşhur Arap ailelerinden bazılarının yerleşmesi noktasında verdiği bilgiler bakımından zengindir. Endülüs'te ensab yazarlığı, Arap ve Berber kabilelerinden çoğunun bu ülkeye girmesi, kaynaşması ve soylarını kaybetmeleri ihtimali sebebiyle zorunlu bir ihtiyaç olarak görülmektedir. Endülüs emirleri ve halifelerinin bu eserleri, soy kütüklerini belirleme ve belgelemeye yaradıkları için destekledikleri Hukeym'in kitabını en-Nasır Lidinillah'a ithaf etmesinden açıkça anlaşılmaktadır. Yine halife Hakem el Mustansır Billah da (350-366/961-976) tarih ilminin bu önemli alanına da yazdığı eserlerle ünlüdür¹⁷.

Muhammed b. Hâris el-Huşenî

Biyografi ve tabâkat ile ilgilenen tarihçilerin en meşhuru Muhammed b. Hâris el-Huşenî'dir. O, Kuzey Afrika'da Kayrevan'da doğmuş ise

14. İbnul-Ebbar, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Kudaî, *et-Tekmile li-Kitabis-Sıla*, (nşr. İzzet el-Attar, Kahire, 1955-1956, II, 783).
15. Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik el-Ensari, *ez-Zeyl vet-Tekmile li Kitabeyy el-Mevsil ves-Sıla*, Thk. Muhammed b. Şerife, Beyrut, Tsz. 213, 6. kitap Thk. İhsan Abbas, Beyrut 1973, 208.
16. Örnek olarak bkz. *ez-Zeyl vet-Tekmile* 1. kitap, 1. kısım 213, 5. kitap 1. kısım, Thk. İhsan Abbas, Beyrut 1965, 250, 5. kitap 2. kısım, 574, 654, 6. kitap 208.
17. Ali b. Ahmed b. Hazm, Hakem el-Mustansır'dan ensabla ilgili bolca aktarımda bulunur. Bkz. *Cemhereti Ensabi'l-Arab*, Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire 1962, 88, 310, 399, 408, 424.

de, henüz 12 yaşındayken Endülüs'e göç etmiş ve Kurtuba şehrine yerleşerek Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen, Kasım b. Esbağ, Ahmed b. Ubade, Muhammed b. Yahya b. Lübâbe gibi büyük alimlerden ders almıştır. Huşenî'nin pek çok ilgi alanı arasında en önemlisi hadis, fıkah ve dil idi. O, halife Hakem el-Mustansır Billah'ın teşvikine mazhar olmuş ve onun için pek çok kitap yazmıştır¹⁸. Humeydî¹⁹, onun **Ahbaru'l Kudat bi'l-Endelüs/Ahbaru'l Fukaha ve'l-Muhaddisin** ile bunların dışında başka kitaplar yazdığına işaret eder. Onun ilk kitabı bir kez 1914 yılında Madrid'de İspanyolca tercümesiyle beraber Julian Ribera tarafından **Historia de los Jueces de Cordoba** adıyla, bir kez de 1966 yılında Daru'l Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme tarafından **Kudatul Kurtuba** adıyla yayınlandı.

el-Huşenî bu kitapta, o dönem Kurtuba'sındaki sosyal hayatın bazı yönlerinin gerçekçi bir görüntüsünü sunmaya özen göstermiştir. Malzemesinde esas olarak dayandığı çeşitli kaynaklar arasında, yöneticiler ve kadılar arasındaki yazışmalar, bazı nüfuzlu ailelerin elinde ve Emevî sarayında korunan belgeler bulunmaktadır. Yazar, muhtemelen isim ve başlığı bilinmeyen bazı kitaplara ve o dönemde insanlar arasında dolaşan yaygın rivayetlere de dayanmıştır. el-Huşenî pek çok kez kitabının kaynaklarına işaret etmesine rağmen bu işaretler müphemdir. O, bu kaynakların orijinalini incelemeye yetecek açık ifadeler kullanmamıştır. Buna örnek olarak onun şu sözleri verilebilir: "Bana ilim ehlinde bazısı dedi ki..." "İlim ehlinde açıkça işittim ki..." "Raviler bana şöyle dedi...", "Bazı hikayelerde gördüm ki..." ve "Bana, ilim ehlinde kendisine en çok güvendiğim biri şunu haber verdi..."²⁰.

el-Huşenî'nin ikinci kitabı aslında Humeydî'nin **Ahbaru'l-Fukâhâ ve'l-Muhaddisîn** ismiyle belirttiği **Tabakatu'l-Muhaddisin bi'l-Endelüs** isimli kitaptır. Eser Rabat'taki kraliyet kütüphanesinde 6916 numarada kayıtlı olup, 128 varaktan oluşur ve Endülüslü ünlü hadisçilere ayrılmıştır. Kitap, çeşitli hadisçilerin ve alimlerin hayatına ayrılmış olmasına rağmen, o sırada Endülüs'e hakim olan hayatın bilinmesine yardımcı olacak nitelikteki kıymetli tarihi ve sosyal konuları da içermektedir. Yine söz konusu eser Müslümanların Endülüs'e ilk yerleşmelerine ilişkin gerçekten faydalı bilgiler içermekle birlikte araştırmacıların çoğunluğu, bu yazmayı görme ve faydalanma imkanı bulamamıştır²¹.

18. İbnü'l Faradî, 112-113, el-Humeydî, 53.

19. el-Humeydî, 53.

20. Mesela Bkz. el-Huşenî, Kudatu Kurtuba, Kahire 1966 8, 14, 15, 22, 37, 82, 89, 100.

21. Bkz. Abdülvahid Zennun Taha, el-Feth ve'l-istikrârü'l-Arab fi Şimali İfrikiyye ve'l-Endelüs, Bağdat-Milano, 1982, 34.

Bazı modern araştırmacılar²², el-Huşeni'nin Endülüslü tarihçilerden ayrı görülmesi gerektiğine inanırlar. Çünkü o aslında Kuzey Afrika'dan gelme bir Kayrevanlıdır. Endülüs'e Hakem el-Mustansır Billah döneminde gelmiştir. Belirttiğimiz gibi Huşeni'nin kültür ve düşünce tarzı Endülüs asıllı hadişçiler ve hocaları gözetiminde Endülüs'te şekillendiğinden, fikir ve kültürde o bir Endülüslü sayılır. Aslında onun kültürel alanda ortaya koydukları, yaşadığı yeni çevredeki fikri, kültürel ve sosyal hayatın yansımalarından başka bir şey değildir. Zaten Huşeni, Endülüs'e gittikten sonra oradan başka vatan tanımamış, ömrünü orada geçirmiş ve 361/971 yılında Endülüs'te öldüğünde, oranın toprağına defnedilmiştir.

İbnü'l-Kûtiyye

Bu dönemde Endülüs tarihi konusunda yazan başka bir alim, İbn'ül-Kûtiyye olarak bilinen ve 367/977 yılında ölen Ebu Bekir Muhammed b. Ömer b. Abdülaziz'dir. İbnü'l Kûtiyye, kral Witiza'nın torunu Sara el-Kûtiyye'ye nispet edilir. Kurtuba'da doğan, İşbiliye'de öğrenim gören İbnü'l Kûtiyye, dil ve nahiv konusunda yüzyılının en büyük alimlerinden biriydi. Endülüs olaylarını ezberlemiş olan İbnü'l-Kûtiyye, Endülüs emirlerinin yaşam hikayeleri, fakihlerin ve şairlerin durumlarıyla alakalı rivayetlerle de ilgileniyor ve bunları ezberden yazdırıyordu²³. Bize ulaşan en önemli eseri **Tarihu'l-İftitahi'l Endülüs**'te Endülüs'ün fethinden Abdullah b. Muhammed'in emirliğinin sona ermesine (299/912) kadarki Endülüs tarihini anlatmaktadır. Araştırmacıların çoğunun tercih ettiği görüşe göre İbnü'l-Kûtiyye bu kitabı kendisi yazmamış, ancak muhtemelen eser, tarihe ilgi duyan, onun derslerine katılıp ondan işittiklerini yazanlar tarafından oluşturulmuştur²⁴. Eser, müellifin eğilim ve isteklerinin açıkça yansıdığı kısa olaylar derlemesi olup birbirinden kopuk haberleri ihtiva eder. Belirttiğimiz gibi eserde rivayetler, İbnü'l-Kûtiyye'den değil, dinleyenlerden birinin ağzındadır. Kitabın aşağıda verilen ilk cümleleri bunu ortaya koymaktadır.

"Ebu Bekir Muhammed b. Ömer b. Abdülaziz bize haber verdi ve dedi ki"²⁵.

Yazar, Arapların Endülüs'e girmesinden önce orada hakim olan Vizigot hanedanına mensup olması dolayısıyla eserde Gotlarla ilgili birçok olaya, özellikle de Witiza oğlu Artobas ile onun Sumeyl b. Hatim el-Kilabi ve Abdurrahman ed-Dahil²⁶ gibi ileri gelen Arap şahsiyetleri ile ilişkileri hakkında pek çok bilgiye yer vermiştir. Endülüs milliyetçiliğine

22. Mustafa Şek'â, *Menahici't-Te'lif inde Ulemai'l-Arab*, Beyrut 1974, 615-616.

23. İbnü'l- Faradî, 76.

24. Pons Boigues, a.g.e., 83-84, Palencia, *Tarihu'l-Fikri'l-Endelüsü*, 203.

25. İbnü'l-Kutiyye, *Tarihu İftitahi'l-Endelüs*, İspanyolca tercümesiyle birlikte neşreden Julian Ribera, Madrid 1926, 2.

26. a.g.e., 36-40.

dair motifler içermesiyle kendini gösteren bu rivayetler, bu sırada Endülüs'te yaşayan milletlerin fazlalığı sebebiyle büyük bir öneme sahiptir. Eserin bu yönü geri kalan Endülüs tarihçileri tarafından ihmal edilmiştir. Yine dikkat çekici bir nokta da İbnu'l-Kûtiyye'nin eserinde Yahudi ve Hıristiyanların durumlarının tamamen ihmal edilmiş olmasıdır. Eğer o, böyle yapmasaydı tarihini yazdığı Endülüs toplumunun tam bir anlatımını verebilirdi²⁷.

Tarihu İftitahi'l-Endelüs isimli eserin İbnu'l-Kutiyye'den işitilerek yazıldığı ve onun eseri olmadığı artık ortaya çıkmıştır. Bu durum, bazılarının İbnu'l-Kûtiyye'yi ülkelerinin tarihini yazan ilk Endülüs tarihçileri topluluğundan saymamaya itmiştir²⁸. Bu tavır doğru gibi görünse de, işitilerek yazılmış olması kitabın konularının önemini ortadan kaldırmamaktadır. Eserde ele alınan konular, aslında onun kendi düşüncesi olup İbnu'l-Faradî'nin de belirttiği gibi²⁹ bunları öğrencilerine irticalen yazdırmıştır. Bu sebeple, Endülüs tarih yazıcılığındaki ilk önemli girişim olması bakımından bu kitaba güvenmek gerekir. Endülüs toplumunun doğası ve oluşumuyla ilgili özelliklere yer vermesi, yazarın bu topluma mensup olması ve fetihten 3/9. yüzyılın sonuna kadar ülkesinde meydana gelen olayların gerçekçi bir portresini sunmaya çalışması gibi sebepler, eseri ayrıcalıklı bir konuma yükseltmiştir. Endülüslülerin 4/10. yüzyıldan önce ülkelerinin tarih ve edebiyatlarının yazımına giriştiklerini reddetme görüşüne bağlı kalan Dr. Mustafa eş-Şek'a³⁰, tartışmasız ilk Endülüs kitabının İbnu'l-Faradî diye bilinen Ebu'l-Velid Abdullah b. Muhammed b. Yusuf el-Ezdi (ö. 403/1012)'nin yazdığı **Tarihu Ulemai'l-Endelüs** isimli eser olduğu kanaatindedir. Her ne kadar bu eserlerin bazılarının eksiklik, kayıp, efsanevi rivayetlere fazla yer verme, olay ve rivayetlerle dolu bu geniş tarihin sadece bir yönünü vurgulama gibi bir takım eksiklikleri bulunsun da, daha önce işaret edilen ilk öncü girişimler ve özellikle Abdulmelik b. Habib, Mearik b. Mervan, Abdullah b. Hukeym ile şu veya bu şekilde Endülüs tarihini yazmaya çalışan İbn Kutıyye'nin eserleri dikkate alındığında bu görüşe kesin gözü ile bakılamaz.

Razî Ailesinin Rolü

Endülüs'te tarih ilminin temelini atılması konusunda ilk ciddi girişimler 4/10. yy'da hem bir tarihçi, hem de bir coğrafyacı olan Ahmed b. Muhammed b. Musa er-Razî'nin eliyle gerçekleşmiştir. er-Razî, her ne kadar doğu asıllı olsa da Endülüs'te doğup büyümüş, eğitim görmüş, orada yaşamış ve vefat etmiştir. Ömrünü oranın tarihini yazmak ve coğrafyasını anlatmakla geçiren Musa er-Razî, Endülüs'ün tartışmasız ilk tarihçisi ve coğrafyacısıdır.

27. Palencia, a.g.e., 204.

28. Şek'a, a.g.e., 616-617.

29. İbnu'l-Faradî, Tarihu Ulemai'l-Endelüs, 2. kısım, 76.

30. Şek'a, a.g.e., 619.

Muhammed b. Musa er-Razî

Ahmed'in babası Muhammed b. Musa b. Beşir b. Cenad b. Lukayd el-Kinani er-Razî, Rey halkından, doğulu gezgin bir tüccardı. Razî ismi de bu şehirden gelmektedir. 250/864 senesinde Muhammed er-Razî, beraberinde Emir Muhammed b. Abdurrahman'ın (238-273/852-886) ilgisini çeken muhtelif ticari eşya olduğu halde Endülüs'e geldi. Emir kendisini ödüllendirdi ve özellikle kendisine Afrika Emiri İbrahim b. Ahmed b. Muhammed b. Ağleb (261-290/875-903)'den bir mektup getirmesinden sonra onu yakınları arasına kattı. Bundan sonra Emevî emiri onu, Endülüs'le Kuzey Afrika'daki Ağlebi devleti arasındaki ilişkileri sağlamlaştırmak için İbn Ağleb nezdinde elçilikle görevlendirdi. Geçen zaman içerisinde Muhammed er-Razî'nin Emir Muhammed b. Abdurrahman'ın yanındaki konumu sağlamlaştı. Endülüs'e ikinci kez, 271/884 senesinde girdiğinde, Emir'e doğudan satın aldığı bir cariyeye hediye etti. Söz konusu cariyeye, okuma-yazmayı, Arap dili ve edebiyatını çok iyi bilmesinin yanı sıra, cahiliye, muhadram ve Endülüs şiir divanlarını da ezberlemişti. Emir Muhammed, belki de doğulu bir casus olmasından korkarak, şiir yazan ve ustaca şarkı söyleyen bu cariyeyi kabulde tereddüt gösterdi. Bu durum, Muhammed er-Razî'yi Endülüs'ten çıkıp gitmek için izin istemeye sürükledi ve Emir Muhammed'in son günlerinde Endülüs'ten ayrıldı.

Muhammed er-Razî, Mağrib taraflarında özellikle Sicilmase bölgesinde dolaştı. Orada evlendi ve 273/886 senesinde Emir Muhammed ölene kadar ticaret için civar bölgeleri dolaştı. Emir el-Münzir'in daveti üzerine üçüncü kez Endülüs'e giren Muhammed, kendisi hakkında iyi kanaate sahip olan yeni emirin yanında yüksek bir konum elde edip onun yakını ve müşaviri oldu. Münzir, 275/889 yılında ansızın ölünce, doğuya dönmek üzere Kurtuba'dan ayrılan Muhammed er-Razî İlbire şehri yolunda hastalandı ve 277/890 yılında orada öldü. Baba'sı öldüğü sırada henüz üç aşını doldurmamış olan oğlu Ahmed, ailesi tarafından Endülüs'e yerleştirildi. Orada büyüyen ve ilim tahsil eden Ahmed, daha sonra edebiyata ve tarihi olayları araştırmaya meyletti³¹.

Ahmed er-Razî'den ve onun tarih yazıcılığındaki rolünden bahsetmeden önce önemli bir meseleyi, babası Muhammed'in edebiyat ve tarih ilmindeki konumunu tartışmak yerinde olacaktır. O sadece tacir, gezgin veya emirlerin danışmanı mıydı? Yoksa onun başka meziyetleri var mıydı? Onun tarih konusunda eserleri var mıdır? Levi-Provençal ve Gar-

31. İbnul-Ebbâr, et-Tekmilâ, II/670, Ahmed b. Muhammed el-Makkari, Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endellîs er-Ratîb, Thk. İhsan Abbas Beyrut, 1968 III, 11 (İbn Hayyan'ın Rivayetiyle) yine bkz. El-Humeydî, 104, Ebu Abdullah, Şihabuddin Yakut el-Hamevî, Mucemü'l-Udeba, Beyrut, Tsz. IV, 235-236. Pons Boigoes, a.g.e., 45.

cia Gomez³² gibi bazı araştırmacılar, torunu İsa er-Razî'nin yukarıda zikredilen tarihçilik alanında herhangi bir başarısını göstermeyen rivayeti sebebiyle Muhammed er-Razî'nin tarih yazıcılığında herhangi bir rolü olmadığını inanmaktadır. Ancak bu rivayeti istisna edersek Muhammed er-Razî'nin tarih konusunda *Kitabu'r-Râyât* isimli bir eser yazdığını gösteren başka işaretler vardır. 471/1078 yılında hayatta olan Endülüslü yazar Muhammed b. İsa b. Müzeyyen, İsbiliye kütüphanelerinin birinde *Kitabu'r-Râyât* isimli Muhammed b. Musa er-Razî'ye ait bir kitap bulunduğunu zikretmiştir. Adını bayraklardan alan bu kitapta, Endülüs'te savaşan kabileler ve gölgesinde yaşadıkları bayraklar konusundaki ayrıntılı bilgilere ilave olarak, Musa b. Nusayr'ın Endülüs'e girişi ve Endülüs'ün fethi, kendisine eşlik eden Arap kabileleriyle beraber orayı fethetme planlarıyla ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır. Aynı şekilde bu eserde Musa b. Nusayr'ın Endülüs topraklarını **savaşçılar** arasında paylaşılması, ganimetin 1/5'inin belirlenmesi ve cizye ödemeyi kabul edip dinleri üzere kalmayı tercih eden yerlilerle ilgili uygulaması konusunda önemli bilgiler de bulunmaktadır.

İşin üzücü yanı, bu değerli çalışmanın halen kayıp kitaplar arasında yer almasıdır. Ancak işin iyi tarafı, **Muhammed b. Müzeyyen'in** naklettiği, ondan da Faslı yazar Muhammed b. Abdulvahhab el-Gassani'nin 1103/1691³³ yılındaki İspanya gezisiyle ilgili rivayetinde aktarılan bazı parçaların elimizde bulunmasıdır. **İbn Müzeyyen'in** rivayetinin bir kısmını, Don Juaqin De Gonzales'in 1889'da³⁴ Cezayir'de neşrettiği müellifi meçhul **Fethu'l-Endelüs** isimli kitapta ve yine 1926³⁵ senesinde Madrid'te Julian Ribiera tarafından neşredilen **İbnu'l-Kûtiyye'nin Tarihu İftitahi'l-Endelüs'ü** içerisinde yayınlanan değerli bir risalede bulmamız mümkündür. **İbn Müzeyyen'in** eserini İbn Şebbat diye bilinen Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Uzri³⁶ (681/1282) gibi başka tarihçiler de esas almışlardır. **İbn Müzeyyen'in** kitabını bulduğumuzda onun önemli bir kaynağını oluşturan *Kitabu'r-Râyât*'ın geri kalan metinlerini daha büyük oranda tanınamız mümkün olabilecektir.

Görüldüğü kadarıyla **İbn Müzeyyen**, zikrettiği *Kitabu'r-Râyât*'a Arap kabilelerinin Endülüs'teki dağılımı ve yerleşmesi konusunu araştır-

32. Levi Provencal, Sur l'installation des Razi en Espagne Arabica, II, 1955, s. 228-230. Yine bkz. Hayyan b. Halef İbn. Hayyan, el-Muktebes min Enbai Ehli-Endelüs, Thk. Mahmud Ali Mekki, Beyrut 1973, 266-269.
33. Sanchez-Albornoz, (Precisiones Sobre Fath al-Andalus) Revista del Instituto de Estudios Islamicos IX, Madrid, 1961-62, s. 18-20.
34. Bkz. El-Gassani, Rihletü'l-Vezir fi İhtikaki'l-Esir, yazma, Madrid Milli Kütüphane no: 5304, 99-102, nşr. Ferid el-Bistani, Tatvan 1951. İbn Müzeyyen hakkında bkz. İbnu'l-Ebbar, el-Hulletü's-Siyera, Thk. H. Munis Kahire 1963, I, 88; Palencia a.g.e. 212; Franz Rosental, İlmü't-Tarih inde'l Muslimin (Arapça Terc. Salih Ahmed el-Ali; Bağdad, 1963) 224. Pons Boigues, a.g.e., 45-47; Sanchez-Albornoz, a.g.e., 18-20.
35. Bkz. 13.
36. Tercibe şayan görüş bu risalenin, el-Gassani'nin yukarıda geçen kitabının bir parçası olduğudur. Bkz. İbnu'l-Kutiyye'nin kitabının Madrid baskısı 197-200, 191-204.

mada esas aldığı kitaplar arasında ilk sırayı vermiştir. Doğal olarak Ahmed er-Razî başta olmak üzere konuya ilgi duyan sonraki tarihçilerin, kitaplarında belirtmeseler de, *Kitabu'r-Râyât*'tan faydalanıp nakilde buldukları kabul edilen bir husustur.

Ahmed er-Razî

274 senesi Zilhiccenin on ikinci günü M. 888³⁷ senesi yirmi altı nisanında doğan Ahmed b. Muhammed b. Musa er-Razî'nin, ilk gençlik yılları ve hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Fakat oğlu İsa'nın rivayetlerinden öğrendiğimiz kadarıyla babasının vefatından üç sene önce İlbire şehrinde doğmuştur. Küçük yaştan itibaren ilim öğrenen ve edebiyata ilgi duyan Ahmed er-Razî'de zamanla tarihî olaylara ilgi ve bunları inceleyip araştırma eğilimi güçlendi³⁸. O, bu konuda Kasım b. Esbağ (Ö. 340/951) ve Ahmed b. Halid³⁹ (Ö. 322/933) gibi yüksek düzeydeki Kurtubalı muhaddis hocalardan ders almıştır. Dinî ve bilimsel bir çok alanda sayısız eseriyle meşhur olan Kasım b. Esbağ'ın Ahmed er-Razî üzerindeki etkisi büyüktür⁴⁰. Biz burada özellikle onun ensab ilmine dair çalışmalarından bahsedeceğiz. İbn Hazm⁴¹, İbn Esbağ'ın ensab konusunda bir kitap yazdığını söylemektedir. Şüphe yok ki Ahmed er-Razî de halen kayıp olan bu eserden yararlandığı gibi babasının az önce bahsettiğimiz er-Râ'yât isimli eserinden de faydalanmıştır. Er-Razî'nin ensab konusundaki kayıp kitabı *el-İstîab fî-Ensabi Meşahiri Ehli'l-Endelüs*'ün içerisindeki konuların zenginliği bunu göstermektedir. Birçok tarihçi ve biyografi yazarı, geriye bıraktığı eserlerde (İbn el-Faradî, *Târihu Ulemâi'l-Endelüs*; İbn Hayyan, *el-Muktebes*; İbnü'l-Ebbar, *et-Tekmile li Kitabî's-Sıla*; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbâri Gırnata* gibi) bu bilgileri bize kadar ulaştırmıştır⁴².

Kasım b. Esbağ'ın temayüz ettiği işlerden biri de tercümedir. Bazı araştırmacılar, İbn Haldun'un *Kitabu'l-İber*'inde⁴³ yer alan iki metnin varlığına dayanarak, Kasım'ın Kurtuba Hıristiyanlarının kadısı Velid b. Hayzeran ile birlikte, Orasio'nun Mustansır⁴⁴ dönemine ait *Kitabu't-Tarih* isimli eserinin tercümesini yapanlardan biri olduğu görüşündedirler. Orasio, miladi 4-5. Asırlarda yaşamış bir İspanyol tarihçidir. Latince

37. Bkz. Vasfu'l-Endelüs min Kitabu Silatis-Samti ve Sametül-Marut (nassı İbnuş-Şebbat) Thk. Ahmed Muhtar el-Abbadî, Madrid 1971, 21, 162.

38. İbnü'l-Faradî, I. kısım, 40; Yakut, a.g.e. IV/236.

39. el-Muktebes, Thk. Mekki, 269, Yine bkz. Aynı ravi. Arabica II, 1955, 230.

40. Ahmed b. Halid hakkında bkz. El-Humeydî 121-122; ez-Zabbi, Bugyetü'l-Mültemis, nşr. Fransisko Kodera, Madrid 1885, 163-164; İbnul-Faradî, 31.

41. a.g.e. I. kısım 364-367; el-Humeydî 330-331; ez-Zabbi 433-434; Yakut el-Hamevî, Mocemü'l Udeba VI, 336-337; Pons Boigues a.g.e., 60.

42. Risaletün Fî-Fadli'l-Endelüs, (Makkari, Nefhut-Tib'de onu naklede III, 156-186 bkz. 174. Yine Resailü İbn Hazm el-Endelüsî isimli eserin içerisinde, Thk. İhsan Abbas Beyrut 1981, II/184.

43. Bkz. Abdülvahid Zennun Taha, Dirasatün-fî-Tarihi'l-Endelüsî, Musul 1987, 98.

44. El-İber ve Divanu'l-Mühtede ve'l-Haber, Beyrut 1956-1960, II, 169, 402.

kaleme aldığı eseri, *Historica Adversus Paganos*, Bizans kralı Romanos'un 337/948 tarihinde Emevî halifesi Abdurrahman en-Nasır Li Dinillah'a gönderdikleri arasında idi. Orasio'nun bu eserinin Arapça tercümesinin New York'taki Columbia Üniversitesi'nde X89371 2H Numarada bulunan tek nüshasından İbn Haldun ve İbn Cülcül⁴⁵ olarak bilinen Süleyman b. Hasan el-Endelüsî faydalanmıştır.

Dr. Hüseyin Mu'nis'e göre Razi, tarihine coğrafi bir giriş yaparken bu tercümeden istifade etmiş, o dönemde Endülüs'le diğer İslâm ülkeleri arasındaki ilişkiler ve geziler sonucu Endülüs'te bol miktarda bulunan doğuyla ilgili konulara ilave olarak Orasio'nun sunduğu basit bilgilerden de faydalanmıştır. Razi, bütün bunlardan İber Yarımadası'nın tam bir coğrafyasını oluşturmuş ve bunu Orasio'nun yaptığı gibi Endülüs hakkındaki tarihine giriş yapmıştır. Coğrafyayı tarihin önüne almak, yani olayları anlatmadan önce alanı tanıtmak, sonraki tüm Endülüs tarihçilerinin izlediği bir model olmuştur. Daha sonra göreceğimiz gibi bu girişimden etkilenerek yeni çalışmalar sunanlar aynı zamanda hem coğrafyacı hem de tarihçi sıfatını taşımaktadırlar.

Şimdi onun ülkesi Endülüs'ün tarihinin yazımındaki katkısının boyutuna bakalım. Bu alanda yazarların en tanınmış olan Ahmed er-Razi'nin bu alandaki eserlerinin çokluğu, tarih yazıcılığı ile meşgul olması ve Endülüs tarihi konusunda yazdığı sayısız cilt eser dolayısıyla kendisi "tarihçi" olarak lakablandırılmıştır⁴⁶. İbn Hazm, Ahmed er-Razi'nin iki eserinden söz eder. Birincisi "Ahbaru Mulûki'l-Endelüs, diğeri "Sıfatu Kurtuba"dır. Bu son eserinde Razi, şehrin mahallelerinden ve ileri gelenlerin evlerinden bahseder⁴⁷. Yine o, Endülüs'teki Arapların ensabı konusunda, *Kitabu'l-İstîâb fî Ensâbi Meşâhiri Ehli'l-Endelüs* başlıklı büyük bir ansiklopedik eser yazmıştır. Eser, beş büyük ciltten oluşmaktadır⁴⁸. Razi, aynı şekilde Endülüs'ün yolları, limanları, belli başlı şehirleri, ordugahları, her beldenin kendine has ve diğerlerinde bulunmayan özellikleri konusunda da büyük bir eser yazmıştır. Kitap "Mesâliku'l-Endelüs ve Mürasiha ve Ümmühatu A'yanı Mudunihâ ve Ecnâdiha es-Sitte"⁴⁹ başlığını taşımaktadır. İbnu'l-Ebbar⁵⁰, O'nun A'yanü'l-Mevali

45. Geniş bilgi için bkz. İbn Cülcül, *Tabakatu'l-Etibba vel-Hakema Thk. Fuad es-Seyyid. Kahire 1955.* (Muhakkik'in Mukaddimesi. Yine bkz. Hüseyin Munis, *Tarihu'l-Coğrafiyeti ve'l-Coğrafiyin Fi'l-Endelüs*, Madrid 1967, 30-31; G. Levi Della Vida, "Ta Iraduzione Arabe d'La Storie di Orosio, Al-Andalus, XIX, 1954, Fasc., 2., 257-260.

46. Bkz. İbn Cülcül, a.g.e., 2, 11, 12, 36.

47. H. Munis, a.g.e., 54-55.

48. El-Humeydi, 104, İbnu'l-Faradi, 1. Kısım, 42, Nefhu't-Tib, (İbn Hayyan rivayeti) III, 111, ve yine bkz. Palencia a.g.e. 197, Pons Boigues a.g.e., 62.

49. Resailü İbn Hazm el-Endelüsî, II, 184, (Risâletün Fi Fadli'l-Endelüsî; Nefhu't-Tib III, 173); Yine bkz. El-Humeydi 104; ez-Zabbi 104; Palencia, a.g.e. 197; Brockelmann, a.g.e. III, 87; Provençal, fî Daireti'l-Mearifi'l-İslamiyye; Razi maddesi, Rozenal, a.g.e. 210; Munis a.g.e. 57.

50. Resail-i İbn Hazm el-Endelüsî II, 184, (Nefhu't-Tib III, 174) el-Humeydi, 104, İbnu'l-Ebbar, el-Hullestü's-Siyera I, 245, II, 366. Yine bkz. Daireti'l-Mearifi'l-İslamiyye, Razi maddesi.

isimli Endülüs'teki mevalinin meşhurları hakkındaki bir başka kitabından söz etmektedir.

Razî'nin eserleri üzerinde bu süratli inceleme, ilk bakışta bize onun tarih yazıcılığı alanında yaptığının büyüklüğünü göstermektedir. O yaşadığı asırdaki Endülüs tarih ve coğrafyasını öylesine kuşatmıştır ki ülkesinin beldelerinden anlatılmadık belde, tarihinde de anlatılmadık olay bırakmamıştır. Bizim için üzücü olan bu kitaplarından tek bir tanesinin bile tamamına sahip olmayışımızdır. Endülüs'te İslam-Arap yönetiminin çöküşünden sonraki kör taassubun estirdiği şiddet ve ülkenin başına gelen olaylar sonucu Endülüs kitaplarının birçoğu ile beraber bu kitapların da tümü yok olmuştur. Bu baskı ve şiddet politikası, Arapça yazmaların pek çoğunun kasten yok edilmesiyle sonuçlanmıştır. 950/1499'da Gırnata'da Müslüman halktan bütün Arapça eserlerin toplanmasını emreden Kardinal F. Jimenez de Cisneros, Mushaflar, hadis kitapları, çeşitli ilmi ve edebî eserler ile diğer kitapların da içinde bulunduğu bu yazmaların binlercesini şehir meydanına yığdırmıştır.

Ateş, Endülüs'teki İslam-Arap düşüncesinin ürünü olan bu hazineleri yaktı. Kimi tarihçiler bu eserlerin sayısını 80.000 Arapça yazma olarak tahmin ederken, diğer bazıları mübalâğa ederek bu sayıyı bir milyon beş bin⁵¹ kitap olarak vermektedir.

Sonraki dönem tarihçilerinin eserlerinde onun metin ve rivayetlerinden çokça alıntıda bulunmuş olmaları Razî'nin kitaplarının büyük çoğunluğunun kaybindan duyduğumuz üzüntüyü bir ölçüde hafifletmektedir. Bu tarihçiler, Müslümanların İber Yarımadası'nda buldukları ilk yüzyıldan beri tarihleri ve medeniyet eserleri ile ilgili sayısız malumatı da bizim için muhafaza etmişlerdir. Razî'nin yukarıda büyük çoğunluğu zikredilen kitapları, Endülüs tarih ve coğrafyasını araştıran Arap yazarların birçoğu için ilk temel kaynakları oluşturmuştur. Burada övgüye değer olan husus, onun *Ahbaru Mulûki'l-Endelüs* isimli eserinin, yazarı meçhul *Fethü'l-Endelüs*⁵², *Ahbar Mecmua*⁵³ ve *Zikru Bilâdi'l-Endelüs*⁵⁴ isimli eserlerin tarihi konularının birçoğunda dayandıkları bir kaynak olmasıdır. Yine buna Razî'nin eserlerinin İbn Hayyan, İbnü'l-Ebbar, İbnü'l-Esir, İbn İzarî, Yakut el-Hamevi, İbnü'l-Hatib, Himyerî, Makkari⁵⁵ gibi tarihçi ve coğrafyacıların başlıca müracaat kaynağı olması da eklenebilir.

51. İbn Hazm, a.g.e. II, 172-173 (Nefhu't-Tib III, 160-161), el-Humeydi 104, H. Munis, a.g.e. 57.

52. et-Tekmilê li Kitabi's-Sıla 1/40, yine bkz. Brokelman, a.g.e., III, 87. Pons Boigues, a.g.e., 63.

53. Pascual de Gayangos, The History of The Mohammedan Dynasties in Spain, New York, 1964, reprint of London edition, 1840-43, Vol. I, VIII-IX, note 2.

Ayrıca bkz. Abdulvahid Zennun Taha, Hareketi'l-Mukavemeti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyyeti fi'l-Endelüs Ba'de Sükuti Gırnata, Bağdat 1988, 18.

54. İspanyolca'ya tercüme ve nşr; Don Juakin Di Gonzales, Cezayir, 1889.

55. İspanyolca'ya tercüme ve nşr; La Fonti el-Kintara, Madrid 1867.

Söz konusu yazarların bazı eserlerindeki Razi'den iktibas edilen metinlerin incelenmesinden, Razi'nin konularının ve Endülüs tarihine hizmet için sunduğu bilgilerin önemi açıkça ortaya çıkmaktadır. O, kendi çağına kadar olan Endülüs tarihinin büyük çoğunluğunu kapsayan geniş konuları pek çok kaynaktan sağlamıştır. Onun rivayetlerinde yine doğulu kaynaklara, özellikle Endülüs'ün fethine katılan bazı Tabiilerin doğuya döndükten sonra yaydıkları haberlere dayandığını görmekteyiz. Bu haberler arasında Endülüs'ün fethi ile ilgili rivayetleri ve Razi'nin bu konuda en iyi kaynak olan Muhammed b. Ömer el-Vakidi'den (207/823) naklettiği Musa b. Nusayr'ın fetihlerini sayabiliriz, ki o da bunları Musa b. Ali b. Rebah ve babası yoluyla almıştır⁵⁶. Ali b. Rebah ise Endülüs'e⁵⁷ 93/712 tarihindeki saldırılarında Musa b. Nusayr'a eşlik eden tabiilerden biridir. Yine Razi'nin Abdulmelik b. Habib'den naklettiği fetihten sonra Endülüs topraklarının hilafetin payını ayırmak üzere beşe bölünmesiyle ilgili bilgiler bu alandaki rivayetlerin en önemlilerinden sayılmaktadır⁵⁸.

Bundan anlaşılan Endülüslü ile ilgili tarih yazımının bu aşamada doğudaki tarih yazımından kopuk olmadığı, üstelik arada alimlerin Endülüs'ten doğuya ve tersine düzenledikleri yolculuklarla sağlamış olan sıkı bağların bulunduğu⁵⁹. 274/887'de doğuya giderek Hicaz, Irak, Mısır ve Afrika'daki alimlerle görüşüp, onlardan ilim alan, onların eserlerini tanıyan ve bunların hepsini öğrencilerine ve Endülüs'teki diğer alimlere aktaran Razi'nin hocası Kasım b. Esbağ el-Beyani'nin yolculuğu buna örnektir. Endülüslüler, kendisinden o kadar etkilendiler ki ülkenin dört bir yanındaki alimlerin hedefi ve amacı haline geldi⁶⁰.

Fakat Razi, yine Endülüslülerden aldığı ve fakih Muhammed b. İsa (Belki de o 314/927'de⁶¹ ölen fakih Muhammed b. Ömer b. Lübbe'nin amcasıdır)'dan naklettiği Müslüman fakihlerin, Kurtuba'nın en büyük kilisesini ikiye bölüp bir bölümünü Müslümanlar için mescit yapmaları ve diğerini de Hıristiyanlara ayırmaları⁶² ile ilgili haberde olduğu gibi, tümüyle Endülüs'e mahsus haberlere de dayanır. Onun Endülüs tarihi ile ilgili diğer rivayetlerinin büyük çoğunluğu, ya kendisinin selefi ya da çağdaşı olan Endülüs kaynaklarından ve geçmiş olaylara vâkıf hocalarından alınmış veya kendisi onları bizzat yaşamış olsa gerektir. Emir Abdurrahman İbnü'l-Hakem⁶³ dönemindeki Kurtuba kadılarının bahsederken işa-

56. Tahkikli nşr: Lois Moline, Madrid, 1983.

57. Sanchez-Albornoz, a.g.e., 10-11.

58. er-Razi, Ebn İzzat'ın aktardığına göre el-Beyani'l-Muğrib, II, 6, 13.

59. Nefbu't-Tib I, 8, 278.

60. Bkz. Er-Risaletü's-Şerifiyye (İhau'l-Kutiyye'nin ekinde 205)

61. Bu gezilerin önemi ve tesirleri hakkında bkz. Cafer Hasan Sadık, er-Rebelatu'l-İlmiyye mine'l-Endelüs ile'l-Maşrik fi Asri'l-İmaret, Risaletu Macester Külliyyeti'l-Adab, Camiati'l-Musul 1985.

62. İbnu'l-Faradî, 365-366.

63. Muhammed b. Ömer b. Lübbe hakkında geniş bilgi için bkz. Resailu İbni Hazm el-Endelüsü II, 187.

ret ettiği Muhammed b. Haris el-Huşeni'nin **Kudatu Kurtuba** ve Ahmed b. Muhammed b. Abdalberr'in (Bu Ebu Ömer b. Abdalberr'le karıştırılmamalı) **el-Fukaha ve'l Kudatu bi Kurtuba ve'l Endelüs**'ü Razi'nin dayandığı çağdaş kaynaklardır. Razi, Emir Abdurrahman dönemi olaylarında kendilerine dayandığı hocalarından biri olan İsbilyeli yazar Esbağ'dan doğru sözlü, dili düzgün ve Benî Ümeyye haberlerini ezbere bilen biri olarak⁶⁴ bahseder. Razi'nin bizzat yaşadığı olaylarla ilgili haberlere en iyi örnek kendisiyle çağdaş olarak yaşadığı Abdurrahman en-Nâsir li-Dinillah (300-350/912-961)⁶⁵ dönemindeki olaylarla ilgili naklettikleridir. Aynı şekilde bu büyük hükümdarın dönemindeki vergilerle ilgili Razi'nin yazarı bilinmeyen **Zikru Biladi'l-Endelüs** isimli eserden en-Nâsir'ın Endülüs'ün vergilerini üçe böldüğünü, 1/3'ini orduya, 1/3'ini Beytül-Male 1/3'ini de Medinetü'z-Zehra'nın yapımına harcamak üzere ayırdığını ve o dönemde Endülüs'te toplanan vergi miktarını 5 milyon 480 bin dinar⁶⁶ olarak belirtmesi de bu nakiller arasındadır. Hatırlatmak gerekir ki Razi, bu kitabın meçhul müellifinin önemini ve bu alanındaki geniş bilgisini göstermek amacıyla onu **sahibu't-tarih** olarak isimlendirmektedir⁶⁷.

Bilgilerinde çok titiz davranan Razi, naklettiği önemli olayların tarihlerini gün, ay ve yıl olarak verir. Burada örnek olarak onun Komutan Tarih b. Ziyad'la Got kralı Roderik arasındaki savaşın gününü 92 yılı 28 Ramazan Pazar günü (711 yılı 19 Temmuz) ve süresini 8 gün olarak tespit ettiği ile Musa b. Nusayr'ın Endülüs'e çıkış tarihini⁶⁸ 93 Recep (712 Nisan)⁶⁹ olarak zikredişini verebiliriz. Aynı dikkati ensabla ilgili diğer rivayetlerinde de gösteren Razi, anlattığı topluluk ve fertlerle ilgili bütün bilgileri ve onların bir ülkeden diğerine göçlerini zikreder.

Razi, **İstiab** adlı kitabında İsbilye'deki iki yerli aileden biri olan Zeyd el-Gafiki ailesinden "Orada yiğit ve asil büyük bir topluluk var, onlar yerliler olarak çeşitli görevlerde bulunduktan sonra önce Tuleytula'ya göçtüler, sonra da Kurtuba'ya sonra Gırnata'ya"⁷⁰ şeklinde bahsetmektedir. Aynı titizlik, sahabi Sa'd b. Ubade'nin soyunun Endülüs'e ve şehirlerine yerleşmeleriyle ilgili verdiği bilgiler için de söz konusudur. İbnü'l-Hatib, Razi'nin şu sözünü nakleder: "Endülüs'e Sad b. Ubade'nin soyundan iki adam geldi. Biri Ronda şehri bölgesinde yer alan Takrona'ya diğeri, Jean bölgesinde bulunan Sakrı Stona köylerinden Çıkış Köyü (Karyetü'l-Huruç) olarak bilinen köye yerleşti Çok güzel ve verimli bir belde olan Kurtuba **Kinbaniyesinde**"⁷¹ Arjona havzasında büyüdü.

64. İbn Hayyan, el-Muktebes, Thk. Mekki; 39.

65. İbn Hayyan, el-Muktebes, Thk. Mekki; 39.

66. İbn Hayyan, a.g.e., 277.

67. İbn İzarî'nin Razi'den aktardığına göre el-Beyanü'l-Muğrib; II, 129.

68. Zikrü Biladi'l-Endelüs 163-164.

69. a.g.e., 151.

70. Makkari'nin Razi'den aktardığına göre, Nefhu't-Tib I, 259.

71. a.g.e., I, 277.

Onun ve atasının vatani olan bu yer çok verimli ve güzel bir beldeydi. Razi burada bolluk içerisinde, ziraatle uğraşarak yetişti. Önünde şöhret ve seçkinlik bulunması onun başkanlık merdivenlerini tırmanmasını ve fikirlerini emir olacak şekilde geliştirmesini gerektiriyordu. Devletin ileri gelenleri onu bu işe ehil görüp isteğini kamçıladılar ve arzularını teşvik ettiler⁷².

Razi'nin tarihi olayları kuru bir şekilde nakletmekle yetinmeyip sık sık uygarlıkla ilgili bazı bilgiler verdiğini görüyoruz. Büyük Kurtuba camisinin zaman içerisindeki genişlemesi ve Emevî emirlerince⁷³ yapılan ilavelerle Rusafe yazlık sarayı (Minyetü Rasafe), Kurtuba'nın bazı mahalleri ve Emir Muhammed dönemindeki bayındırlık işleri ile ilgili verdiği bilgiler, ondaki bu eğilimin en iyi örneklerini oluşturmaktadır⁷⁴.

Razi'nin verdiği bilgiler tarihini yazdığı dönemdeki hayatın tezahürlerinin büyük çoğunluğunu kapsayacak ölçüde boldur. O, çağının tarihçilerinin yaptığı gibi krallardan sıkça bahsedip onların yanında yer alıyorsa da onların dönemi ile ilgili çok değerli bilgiler de vermektedir. Kendisi için tarih yazdığı emirin hacipleri, vezirleri ve onların ahlakları, polis teşkilatı elemanları, kadıları⁷⁵ ile dönemindeki alimleri ve emirin onlara karşı tutumunu, verdiği önemi ve cömertçe ikram etmesini anlatmaktadır⁷⁶. Aynı şekilde emirin gazveleri, yaz seferleri ve Kurtuba halkının⁷⁷ gönüllülerini savaşa nasıl çağırdığı, çeşitli ayaklanmalara karşı tavrı, Hıristiyan ve Frenk devletleri ile Kuzey Afrika'daki İslâm devletleri ile ilişkileri⁷⁸ onun ele aldığı konular arasındadır⁷⁹.

Bu anlattıklarımızdan Razi'nin tarih yazımında izlediği metodun olayları, emirlerin iktidara geliş sırasına göre anlatmak olduğu anlaşılmaktadır. 245/859 yılına ait olaylarda İbn Hayyan'ın kendisinden naklettiği rivayette olduğu gibi Razi olayları bazen oluş yıllarına göre ortaya koymakta, söz konusu rivayette Razi, Emir Muhammed'in bu yıl içinde Tuleytula halkıyla bir eman anlaşması yaptığından bahsetmektedir⁸⁰.

Razi, sadece tarihi bilgileri ortaya koymakla yetinmez, bazen olayları analiz ederek anlaşmazlıkların sebepleri ve sonuçları hakkında kendi

72. İbnü'l-Hatib'in Razi'den aktardığına göre, el-Ihata fı Ahbari Gırnata, Thk. Muhammed Abdullah An'an, Kahire 1973, II, 133.

73. Burada Kinbaniye kelimesiyle geniş ova kastedilmiştir. İspanyolca tarla anlamına gelen "Campo" kelimesinden alınmıştır. Bkz. a.g.e., Muhakkikin yorumu, hamîş 2: II, 92.

74. a.g.e., II, 92.

75. İbni Hayyan'ın Razi'den aktardığına göre, el-Muktebes, Thk. Abdurrahman Ali el-Haccî, Beyrut 1965, 243-246.

76. el-Muktebes, Thk. Mekki, 234-236.

77. a.g.e., 25, 28, 38, 162-164.

78. a.g.e., 245, 248, 250.

79. a.g.e., 270-271, 304.

80. a.g.e., 307.

görüşünü de açıklar. Berberiler ve Araplar arasındaki anlaşmazlık konusunda bazı Arapların konumunun değişmesiyle onların Berberiler karşısında sert tavır takınmaları sonucu taraflar arasındaki düşmanlığın kökleştiğini ve iki taraf arasında bu kin ve düşmanlığın Endülüs'te asırlar boyu devam ettiğini belirtmektedir⁸¹. Aynı şekilde o, Abdurrahman ed-Dahil'in devamlı ayaklanmalar sonucu Arap kabilelerinden duyduğu korku yüzünden ordusuna Berberiler ve köleleri almasının ve Arapların genel olarak konumunun Endülüs'te güçsüzleşmesinin sebeplerini ise aşağıdaki paragrafta açıkça göstermektedir:

Arapların kendisine itaati reddetmeleri ve başkanları Ebu's-Sabah'ı öldürmesi sebebiyle Araplardan korkan İmam İbn Muaviye "Bu tarihte her bölgeden köleler satın alınmasını emretti. Zaten kendi ordu kayıtlarında (divanında) 40.000 Berberi köle bulunan İbn Muaviye böylelikle ordusuyla Endülüs'te hakimiyet kurarak Arapların Endülüs'teki güçlerini zayıflattı ve Emeviler Araplara şiddet uyguladılar"⁸².

Razi'nin diğer eserlerinin başında büyük bir kısmı Endülüs'ün yani İber yarımadasının coğrafi özelliklerini inceleyen *Mesâlikü'l-Endelüs* adlı kitabı yer alır. Gerçekte bu kitap, Razi'nin tarih konusundaki büyük eseri *Ahbaru Mülûki'l-Endelüs*'ün coğrafi mukaddimesi niteliğindedir. Bu çift isimli kitap Razi'nin geride kalan diğer kitaplarından ayrılır. Biz bu çift isimli kitaptan hangisine ait olduğu kadar önemli olmayan bir bölüme sahibiz. Bölümün Arapça aslının kaybolduğunu hatırlatmamız gerekir. Bu çift isimli kitaptan elde bulunan ise, kaybolan Arapça metnin Latince ve Portekizce'ye tercüme edilmiş aslına dayalı Pascual Gayangos'un bir kısmını 1852 yılında *Cronica del Moro Rasis* başlığı altında yayınladığı ve yayını Ramon Menendez Pidal'in⁸³ tamamladığı İspanyolca tercümedir.

Elimizde bulunan bu bölüm üç kısımdan oluşmaktadır. Endülüs'ün özellikleri başlığını taşıyan ilk kısmı coğrafya ile ilgilidir. Elimizde bulunan İspanyolca metin ise ismini bilmediğimiz, Gil Peres isimli bir rahip tarafından Portekiz kralı Denis'in emriyle (1279-1325) Portekizce'ye tercüme edilmiştir. Bu rahibin hüviyeti konusunda kesin birşey söylemek zor olmakla beraber görüldüğü kadarıyla Arapça bilgisi azdır. Bunun için bu tercümeyi yaparken bazı Kuzey Afrikalı Müslümanlardan yardım almıştır. Onun yardım aldığı şahsiyetlerin en meşhurlarından biri de Maestro (Muallim) Muhammed'dir.

Latince olan bu bölümün ikinci kısmının başlığı "Eşban b. Yaht'ın gelişinden Don Rodrigo'ya kadar İspanya tarihi"dir. Bu tarih en eski asırlardan başlayıp Got krallarının sonuncusu kral Don Rodrigo dönemine ve onun komutan Tarık b. Ziyad'la yaptığı son savaşa kadar İspanya'daki

81. a.g.e., 130, 275-277.

82. a.g.e., 307.

83. Meçhul Müellifin Razi'den aktardığına göre, *Fethül-Endelüs*, 32.

olayları ele alır. Reinhard Dozy ve Pascual Gayangos'un da aralarında bulunduğu bazı müsteşriklere göre elimizde bulunan bu kısım G. Peres'in⁸⁴ kendi döneminde yaygın olan rivayetlerden ve içeriği kendisine nakledilen Arapça kitaplardan faydalanarak yazdığı bir eserdir. Müsteşrik D. Eduardo Saavedra, bu kısmı İspanyolca'ya tercüme ederek Müslümanların Endülüs'ü fethine dair geniş araştırmasının içerisinde 1892 yılında yayınladı⁸⁵.

Üçüncü kısım, ikinci kısmı tamamlayıcı nitelikte tarihi bir metindir. Eser, Razi'nin kitabının kısaltılmış tercümesi gibi görünen⁸⁶, Arap-İslam fethinden Razi'nin dönemi olan Hakem el-Mustansır dönemine kadar Endülüs tarihi olaylarını ele almaktadır. Daha çok Endülüs'ün fethi ve valiler dönemi üzerinde yoğunlaşan eserin konusu Tarık b. Ziyad'ın fetihleriyle, özellikle Sebte şehrini yöneten Kont Julian'ın Tarık'a yardım ve desteğiyle başlamaktadır. Yine eserde Musa b. Nusayr'ın fetihleri ve özellikle Maride şehrinin fethinden bahsedildikten⁸⁷ sonra onun şehir halkına verdiği eman metnine de yer verilmektedir⁸⁸. Burada Abdulaziz b. Musa'nın Got yöneticisi Teodemiro ile yaptığı barış anlaşması⁸⁹ ve Müslüman komutan Mugis er-Rumi ile birlikte -ki o bu metinde Hıristiyan⁹⁰ biri olarak tanıtılmaktadır- Kurtuba'yı fethi hakkında ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Doğrusu metindeki bu ve buna benzer hatalar, işin doğası gereği, mütercimlerin bilgisizliğine, fazla istinsaha ve eserin dilden dile nakledilmesine bağlanabilir. Razi'nin bu konudaki rivayetlerini aktaran diğer Arapça kitaplarda bu hatalar bulunmadığından, bu hataların Razi'nin yazdığı asıl metinde bulunması mümkün değildir. Bunun için mevcut haliyle çok hatalar içermekte olup az bir önem taşımakta olan bu eser, 7/13. yüzyılda yaygın bir tarih eserinin tek özeti niteliğinde olmakla beraber, Razi'ye nispeti araştırmacılar tarafından şüphe ile karşılanmaktadır⁹¹.

Özellikle Portekizli araştırmacılardan Luis F. Lindley Cintra'nın el yazması olan tek nüshayı farketmesi ve onu 1952 yılında⁹² Portekizce ola-

84. a.g.e., 66-67.

85. P. Gayangos, (Memoria Sobre la Autenticidad de la Cronica Denominada del Moro Rases), Memorias de la Real Academia de la Historia, VIII, Madrid, 1852.

86. Catalogo de la Real Bib lioteca, Manuscrites, Cronicas Generales de España, Madrid 1898. Krş. Dairetü'l-Mearifi'l-İslamiyye, Razi Maddesi, Palencia a.g.e. 197, H. Munis, Fecrü'l Endelüs, Kahire 1959, 11. Eser, 1975 yılında Madrid'de Razi yıllığı için Diego Catalan tarafından Cronica del Moro Rasis başlığıyla yeniden neşredilmiştir.

87. Pons Boigues, a.g.e., 64.
Levi-Provençal, (La description de l'Espagne d'Ahmed el-Razi). El-Endelüs, I, 1953. 52. Palencia a.g.e. 197.

88. Palencia a.g.e. 198.

89. D.E. Saavedra, Estudio Sobre la Invasión de los Arabes en España, Madrid, 1892, Apendice, (Fragmentos Ineditos de la Cronica llamada del Moro Rasis) 145-154, yine bkz. 8. Krş. Munis, Fecrü'l-Endelüs, 11.

90. Bkz. Razi yıllığının İspanyolca metni 155. Gayangos a.g.e., 67-100. El-Razi, a.g.e., 67-69.

91. a.g.e., 78.

92. a.g.e., 79.

rak yayınlanmasından sonra Razi'nin eserinin coğrafya bölümü **Sıfatü'l-Endelüs**'e güvenmek mümkündür. Bu nüshayı araştırmaya ve incelemeye başlayan meşhur müsteşrik Levi Provencal'e bu eser şu ana kadar bilinen Goştaliyye (İspanyolca) metinlerden daha doğru gelmiştir. Doğrusu o, bu nüshayı kaybolan Arapça aslının önemli bir bölümü olarak kabul etmekteydi. L. Provencal söz konusu nüshayı Fransızca'ya tercüme ederek 1852 yılında⁹³ **el-Endelüs** dergisinde kıymetli araştırmasıyla beraber yayınladı. Dr. Hüseyin Munis'in bu metin üzerinde yaptığı geniş bir araştırmaya dayanarak ayrıntıya girmeden bu kitap hakkında özetle şunların söylenmesi mümkündür: Eser Endülüs'ün sosyal, siyasi ve coğrafi özellikleri açısından önemli bir belge olup Endülüs'ün diğer dünya bölgelerine göre konumunu belirlemesine ve ikliminin ayrıntılarını açıklamasına ilave olarak yazar, Endülüs'teki her bir bölgenin ürünlerini, madenlerini ve zenginliklerini bizzat gören birinin ifadeleriyle ortaya koymaktadır.

İsa b. Ahmed er-Razi:

Ahmed er-Razi'nin 344 yılı Recep ayının 12. günü/955 yılı Teşrinisanisinin başında vefatıyla bu ailenin reisi Muhammed b. Musa er-Razi'nin yaktığı telif ışığı sönmemiştir. Bu çalışmaları sürdüren kişi kendi yüzyılına kadar son dönem Endülüs tarihini araştırmayı üstlenen ve babasının başlattığı işi tamamlayan oğlu, İsa b. Ahmed er-Razi (Ö. 379/989)'dir. Olayları aktaran bir tarihçi ve edebiyatçı olan İsa, Endülüs tarihi ile ilgili Hakem el-Mustansır için bir kitap yazdığı gibi son iki eserini de el-Hacip Muhammed b. Ebî Amir için yazdı. Bunlardan birincisi **el-Vüzera ve'l-Vizaretü fi'l-Endelüs**, ikincisi de **el-Hüccâb li'l Hülefaî fi'l-Endelüs'tür**⁹⁴.

Görülüyor ki İsa er-Razi, babasının başladığı **Ahbaru Müluki'l-Endelüs** adlı kitabı tamamlamakla yetinmeyerek Endülüs'te Arap varlığını yerleştiren ilk olaylardan itibaren yeni bir eser daha yazmaya başlamıştır. Makkari, ondan valiler döneminde Cillikiye (Galicia)⁹⁵ bölgesinde Pelayo komutasındaki İspanyol direnişinin niteliğini açıkça anlatan bir metin nakletmekte, İbnü'l-Ebbar da onun Abdurrahman ed-Dahil⁹⁶ ile ilgili bazı rivayetlerine değinmektedir. Buna ilaveten İsa'nın kitabı ele aldığı olayların tarihî kökleriyle ilgili esaslı bilgiler de içermektedir. Tuleytula şehrinde ve halife Nasır'ın orayı tekrar itaat altına almasından söz ederken, en eski yüzyıllardan beri şehrin tarihini ve Bizans döneminde orada meydana gelen olayları, şehrin hükümdarlar, imparatorlar ve özellikle de

93. a.g.e., 69.

94. Pons Boigues, a.g.e., 64-66.

Yine krş: Palencia a.g.e. 198.; Taha, *Dirasatun Fi Tarihi'l-Endelüs* 107.

95. (Cronica General de España de 1344) Edicao Criticago texto Portugues por Luis F. Lindley Cintra, Academia Portuguesa de Historia II, Lisboa, 1952. 39-75.

96. Levi-Provencal, (La description de l'Espagne d'Ahmed el-Razi.) *el-Endelüs*, I, 1953, 51, 108.

"Roma'nın en büyük kralı Yuliy, komutanların ismini silen Kayserlerin ilki, Sezar olarak isimlendirilen ondan sonra başka Sezarlar da gelmiştir..." diye tanıttığı Julius Sezar'ın, orayı işgal için yaptığı savaş hakkında ayrıntılı bilgi verir.

Endülüs'de İslam-Arap devletinin kuzey sınırında bulunan İspanyol krallıkları hakkında verdiği bilgiler İsa er-Razî'nin bu krallıkların durumlarını ve orada otoriteyi ele geçirmek için yapılan iç çekişmeleri tam olarak bildiğini göstermektedir. Sonuçta o, İber yarımadasının bütün bölgelerindeki olayları tam olarak kavramış, ülkesi Endülüs'ün tarihinin açık bir tasvirini verme konusunda faydalanmak için bu olayların birbiriyle bağlantısını kurmaya çalışmıştır. Aşağıda verilen metin, İsa er-Razî'nin bu krallıkların durumunu ne kadar iyi bildiğini göstermektedir.⁹⁷

Cıllıkiye kralı Fraveli b. Ordoño (Allah ona lanet etsin) 313/962 yılında öldüğünde Hıristiyanlar onun yerine kardeşi Alfonso b. Ordoño'yu kral atadılar. Alfonso kral olunca büyük kardeşi Sancho b. Ordoño isyan etti. Sonra o, kardeşi Azfuş'la savaşmak için Cıllıkiye krallığının başkenti Leon şehrine girdi. Cıllıkiye de bir grup da Sancho ile beraber ayaklandı. Diğerleri Alfonso b. Ordoño'yu destekledi. Aynı zamanda Alfonso'nun damadı olan Binbelona valisi Sancho b. Garsiye de kayınpederi ile birlikte hareket etti..

O zaman İspanya'da bilgi almak ve ticaret maksadıyla iki taraf arasında yapılan ziyaretler⁹⁸ gibi çeşitli yollarla ilişkiler devam ettiğinden muhtemelen o bu haberleri Endülüs'te oturan ve İspanya krallıklarıyla sağlam ilişkileri olan bazı Hıristiyanlar yoluyla almıştır. Endülüs'teki müstağribler de-ki onlar Arapça'yı öğrenmiş Hıristiyan İspanyollardı- bu dili ve eski İspanyolca'yı bilmelerinin bir sonucu olarak, İslam toprakları ile Hıristiyan emirlikleri arasında rahatça yolculuk edebiliyor ve iki taraf arasındaki haberleri nakledebiliyorlardı. Diğer önemli bir nokta ise Endülüs'teki Arapların çoğunun Romence anlıyor ve konuşabiliyor olmasıdır. Bu dil o dönemde oluşum sürecinde olan Latince-İberce lehçelerinden doğmuş eski İspanyolca'ydı. Arapça kaynaklarımızda emirlerin, kadıların, kavim ileri gelenlerinin ve şairlerin Arapça'nın yanı sıra bu eski İspanyolca'yı veya Romence'yi konuştuklarını gösteren açık deliller bulunmaktadır. Bu durum toplumun her kesiminde hatta Emevî emirlerinin saraylarında¹⁰⁰ bile yaygındı. Bu yüzden İspanyol emirliklerinin haberlerini ve tarihlerini öğrenmek için ister kuzey menşeli rivayetleri dinlemek yoluyla olsun ister yazılmış eserleri okumak ve onlardan faydalanmak yoluyla olsun, İsa er-Razî'nin bu dili iyi bilmiş ve bilgi toplamak için kullanmış olması uzak bir ihtimal değildir.

97. Tarihul-Coğrafiyyetu vel-Coğrafiyyin fi'l-Endelüs, 59-72.

98. Nefhu't-Tib IV, 350-351.

99. el-Hulle'tü's-Siyera, 1/37.

100. Bkz. İbn Hayyan'ın İsa er-Razî'den aktardığına göre el-Muktebes, Thk. Mekki, 274

Tarihine aldığı iç olaylar konusunda İsa'nın büyük ölçüde babası Ahmed er-Razî'nin kitabına dayandığında şüphe yoktur. Görüldüğü kadarıyla o, Akşetin diye bilinen Muhammed b. Musa b. Haşim b. Yezid el Kurtubî (307/919-920) gibi başka yazarların eserlerinden de yararlanmıştı. Tarih ve edebiyata olan sevgisiyle bilinen El-Kurtubi, dil ve edebiyat konusunda sayısız eseri olan biriydi. **Tabakatü'l-Küttab fî'l-Endelüs**¹⁰¹ onun meşhur eseridir. İbn Hayyan,¹⁰² İsa b. Ahmed er-Razî'nin vezirin oğullarından birinin hocası olan Muhammed b. Musa Akşetin'den vezir Süleyman b. Vansus hakkında naklettiği bir rivayetine yer vermiştir. Bu rivayet emir Abdurrahman b. el-Hakem'in oğlu Muhammed'i velihtliğe getirme girişimiyle alakalıdır ve muhtemelen Akşetin bu haberi yukarıda zikredilen kitabında şu veyâ bu şekilde zikretmiştir.

İsa er-Razî'nin kendisinden nakilde bulunduğu kimselerden biri olan Kurtubalı el-Ferec b. Selam da tarih, şiir ve edebiyatla ilgilenmiş ve Irak'a gitmiştir. Orada 200/868-869'da vefat eden Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahiz ile görüşüp ondan **el-Beyan ve't-Tebyin** isimli eserini ve diğer eserlerini alarak bunlardaki bilgileri rivayetle Endülüslülere aktardı. El-Ferec, Malaka'ya bağlı bugün Velez olarak bilinen Biliç'te öldü. Ferec b. Selam'ın kısa biyografisini yazan İbnü'l-Faradî¹⁰³ ne onun ölüm yılını ne de yazdığı kitaplardan birini zikretmiştir. Fakat İsa er-Razî¹⁰⁴ ondan 240/854 yılı olaylarına ait Tuleytula halkının emir Muhammed b. Abdurrahman'ın emirliği konusundaki tutumu, emirliğe getirilişi ve emirliğe gelişinden sonraki muhalefetleri ile bu konularda Hıristiyan komşularla yardımlaşmaları konularını içeren tarihi rivayetler nakletmiştir. Bu rivayet Ferec b. Selam'ın İsa er-Razî'nin bildiği bir eserinin bulunabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Eser ya sonradan kaybolmuştur ya da az bir öneme sahip olup İbnü'l-Faradî, onu Ferec b. Selam'ın eseri olarak zikretmemiştir.

İsa er-Razî bu rivayetlerde Emevî halifelerinin gönderdiği resmi mektuplara özellikle Kuzey Afrika'nın Emevî halifelerine tabi çeşitli bölgelerinden merkeze gönderilenlere işaret ediyor. Halife en-Nasır li Dinillah özellikle Kuzey Afrika'ya büyük önem veriyor ve çabalarını doğudaki Emevî otoritesini tekrar elde etme konusunda yoğunlaştırıyordu. İsa er-Razî'nin bu mektupları kullanması, onların metnini elde etmesi, onun Emevî saray yazışmalarını yakından bildiğini ve sarayda olup bitenlerle yakın ilişkisi olduğunu göstermektedir. O, Endülüs Emevî devletinin çıkarlarını korumak ve Kuzey Afrika'da egemenliğini sağlamak için Mağrib'te emirler ve görevliler bulunduran halife en-Nasır'ın dış siyasetinin

101. Rivayetin tam metni için bkz. el-Muktebes, Thk. Chalmeta ve d., Madrid, 1979, 344-347.

102. Geniş bilgi için, Taha, Dirasatun Endelusiyyetün 172.

103. Bkz. el-Huşeni, Kudatu Kurtuba, 55; İbn İzarî II, 227 krş; Taha a.g.e., 172.

104. Resâil-u İbn Hazm el-Endelîsi II, 184, el-Humeydî, Cezvetül-Muktebes, 88, İbnü'l-Faradî, 29-30. Pons Boigues a.g.e., 50.

bir yönünü açıklığa kavuşturan bu vesikalardan faydalanmıştır. İbn Hayyan tarafından iktibas edilen İsa er-Razî'den geriye kalan rivayetler içerisinde bu konuyla ilgili gelen ve giden ayrıntılı raporları gösteren bu mektuplardan bazılarının metinlerini incelemek mümkündür¹⁰⁵.

İsa er-Razî'nin tarihinden geriye kalan metinler onun eserinin yazımında kronolojik sırayı izlediğini ve olayları hicri yıllara¹⁰⁶ göre sıraladığını göstermektedir. Fakat bu yöntem onun toplumsal hayatın çeşitli yönleriyle ilgili genel haberler vermesini engellemiştir. O tarihinde anormal bir şekilde doğan, alışılmadık dışında çabucak büyüyen ve durumuna bakması için Kurtuba'ya getirilen bir çocuk hakkındaki rivayetinde olduğu gibi ilginç sosyal konularda yoğunlaşmıştır. İsa er-Razî, bu çocuk hakkında şöyle diyor:¹⁰⁷

"Onun durumuyla ilgilenerek doğumu, yetişmesi ve büyümesi konusunu aydınlattım. Çocuk hakkındaki bilgileri kendisini getiren dedesinden öğrendim. O, emir Abdurrahman b. Muaviye'nin kölesi Halef b. Yahya b. Eraki b. Halef b. Müntekim b. Abdullah b. Bedir b. Nasih el-Feraş'tır. Çocuğun ismi Ömer b. Eraki b. Halef'tir. O bana bildirdi ki...."

Çocuğun dedesinin nesebini araştırmayı, Arapların Endülüs'e yerleştiği ilk yıllara kadar götürmesi İsa er-Razî'nin babası Ahmed er-Razî'nin Endülüs'lü Müslümanların neseplerine gösterdiği ilgiden büyük ölçüde etkilendiğini göstermektedir. Yukarıda anlatılanlar İsa er-Razî'nin **Tarihü'l-Endelüs** isimli kitabının önemini açıklamaktadır. Zaten ondan sonra gelen İbn Hayyan, İbnu'l-Faradî, İbnu'l-Ebbar, İbn İzari ve diğer tarihçiler eserinin önemini fark edip ondan büyük ölçüde faydalandılar. Özellikle onu **Sahibu't-Tarih**¹⁰⁸ olarak isimlendiren ve Endülüs'te çeşitli dönemlerde meydana gelen olayları ondan büyük bir hayranlıkla nakleden İbn Hayyan'ın ona ne kadar önem verdiğini ve eserini yazarken ondan ne kadar faydalandığını anlattığı aşağıdaki metinden anlamak mümkündür¹⁰⁹.

"Bu tarihin yazarı Hayyan b. Halef b. Hayyan şöyle dedi: "el-Hakem b. Abdurrahman'ın -Allah Rahmet Etsin- devletiyle ilgili haberlerde kendisine müracaat ettiğim İsa er-Razî'nin (Allah Rahmet Etsin) kitabı burada bitti. Ondaki önceki Endülüs Mervanoğulları halifelerinin tarihinin devamı niteliğindeki bu eseri ondan faydalanarak yazdım. 361 senesinin olaylarının sonuna geldiğinde eserin bitmesi nedeniyle onu izleyen 362 senesinin yarısındaki haberlerdeki noksanlığı okuyucuyu tatmin için çıkardığım sonuçlar yardımıyla bir

105. İbnu'l-Faradî, *Tarihü Ulemai'l-Endelüs*, 350.

106. Bu rivayet için bkz. el-Muktebes, Thk. Mekki, 295.

107. Bkz. el-Muktebes, Thk. Chalmeta, 306-370, 413, 415.

108. Mesela Bkz. el-Muktebes, Thk. Mekki, 320, 329, 341, 346, 360, 379, 393, el-Muktebes, Thk. Chalmeta, 357-362, 393, 395, 436.

109. Bu rivayeti İbn Hayyan, el-Muktebes'te nakletmiştir. Thk. el-Haccf 62-63.

şeyler yazarak tamamladım. İnşallah, Alah, beni veya başkalarını bu eksikliği gidermeye muvaffak eder de eser amacına ulaşır."

Biz İbn Hayyan'ı, İsa er-Razî'nin kitabından bir kısmının kaybolmasına üzüldüğü ve 362/972 senesinin ilk yarısı ve ondan sonraki olayları tamamlamak konusundaki başarısızlığı için kınamıyoruz. Çünkü olaylarla yakın ilişkisi olan İbn Hayyan, Endülüs tarihinin yazımında kendisinden faydalanabilmek için o kitabın önemini ve tamamlanmasının zorunluluğunun farkındaydı. Bugün, kayıplar arasında olan bu büyük eser için duyulan üzüntü büyüktür. Onun eserinden, İbn Hayyan'ın ve ona ulaşan diğer bazı tarihçilerin koruduğu bazı metinlerin kalmış olması bu üzüntüyü hafifletmez.

İsa er-Razî'nin, Hacib el-Mansur Muhammed b. Ebi Amir için yazdığı diğer kitabı da kayıptır. İbnü'l-Ebbar¹¹⁰ az da olsa ondan bazı metinler nakletmiştir. Kitabın isminin geçtiği aşağıdaki parça da bunlardandır: "İsa b. Ahmed b. Muhammed er-Razî **Kitabu'l-Hüccab (El-Huccab Li'l-Hulefai bi'l-Endelüs)** isimli bu kitapta anlattı ki: El-Münzir b. Muhammed, 273 yılı 3 Rebiülevvel Pazar günü Reyge bölgesinde savaşılan babasının ölümünden 4 gece sonra, halife olarak atandı.¹¹¹ O, bu bilgileri, Emir Muhammed b. Abdurrahman döneminde Endülüs'te meşhur hacip ve vezirlerden biri olan Haşim b. Abdülaziz'den söz ederken aktarmaktadır. Bu kitaptan bize ulaşan sınırlı bilgileri değerlendirdiğimizde, onun sadece haciplerden bahsetmeye ayrılmadığını aksine onların tayin şartlarını, dönemlerindeki emirleri, emirlerin onlara davranışlarının niteliğini, çekişmeler ve içteki siyasal entrikalar ile bunun dışında halifelik ve emirlik dönemlerinde Kurtuba ve diğer şehirlerde genel hayatta yaygın olan sosyal meseleleri de kapsadığını görmekteyiz. Bunun için, biz büyük öneme sahip kabul edilen bu esere ulaşırsak Arap kütüphanesi daha da zenginleşecek ve eser Endülüs araştırmaları için büyük bir fayda sağlayacaktır. **El-Vüzerâ ve'l-Vizaretü fi'l-Endelüs** kitabından bize açık bir metin ulaşmamıştır. Bu yüzden **El-Huccab** adlı eseriyle ilişkisinin boyutunu ölçmemiz mümkün olamamaktadır. Ancak yukarıda zikredilen Haşim b. Abdülaziz gibi hacipler aynı zamanda emirlerin vezirleri olduklarından bu ikisinin aynı kitap olması muhtemeldir.

Razî Ailesinden Sonra Tarih Yazıcılığı:

Özellikle Razî ailesi içerisinde tarih okulu ve tarih araştırmalarında coğrafyadan başlama esasını getirenlerin ilki olan Ahmed b. Muhammed b. Musa sonraki dönem araştırmalarında büyük bir etki yaptı. Kendisinden sonra gelen tarihçilerin büyük çoğunluğu bu esası ondan aldı. İlerdeki

110. el-Muktebes, Thk. Mekki, 265.

111. el-Muktebes, Thk. Haccl, 95-96.

sayfalarda bu etki altında kalan kişilerden ikisi üzerinde yoğunlaşacağız ve önce İbnü'l-Feşae olarak bilinen Ahmed b. Said b. Muhammed b. Abdullah İbn Ebu'l-Feyyaz üzerinde duracağız.

İbn Ebu'l-Feyyaz:

375/986 yılı civarında İsticce (Ejica) şehrinde doğan bu tarihçi, İspanya'nın güneyinde Akdeniz üzerinde yer alan el-Meriye (Almeria) şehrinde çalıştı ve yaşadı. Üzücü olan bu tarihçi hakkında İbn Beşkuval'in es-Sıla kitabında anlattığı önemsiz bir biyografi dışında bir şey bilmiyor olmamızdır. İbn Beşkuval, onun soyu, bazı hocaları, **el-Haber ve't-Tarih** isimli eseri ve 80 yaşına geldikten sonra 459/1066 yılında ölmesi konularına değinmiştir¹¹².

Bazı geç dönem yazarlar kitaplarında İbn Ebu'l-Feyyaz'dan bahsetmiş olmakla beraber yazdıkları esas olarak İbn Beşkuval'in¹¹³ verdiği bilgilere bir şey eklemeyen bir kaç satırdan ibarettir.

Özetle İbn Ebu'l-Feyyaz'ın Almeriye şehrindeki araştırmalarında ve dinlediklerinde kendilerine dayandığı kişiler arasında tarihle ve hadisle ilgilenen bir fakih olan Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed b. Afif¹¹⁴ ve Endülüsli muhaddis fakihlerinden olan el-Muhelleb b. Ahmed b. Esid b. Ebi Safra¹¹⁵ yer alır. Muhtemelen bu fakihlerin onda tarih şuurunun oluşmasında, çeşitli rivayetleri dinlemesinde, hadisleri araştırmasında ve isnada önem vermesinde katkıları olmuştur. Fakat o, dinî ilimlerde uzmanlaşmış bu hocaların ilgi alanlarından uzak olarak yazdığı, temelde bir tarih kitabı olan **el-İber**'de bunlardan fazlaca yararlanmamıştır.

İbn Ebu'l-Feyyaz'ın kitabından küçük bir el yazma bölümü ile bazı geç dönem tarihçilerin eserlerinde korunmuş dağınık metinler dışında bize bir şey kalmamıştır. Endülüs tarihi hakkındaki kayıp kitabın bir bölümünü oluşturan¹¹⁶ bu çok önemli parçayı bir kaç sene önce yayınladım. Çoğu eser sözlükleri ve katalogları bu kitabı ihmal ettiğinden İbn Hayr'ın **Fihrist**'inde bu eser zikredilmediği gibi Katip Çelebi'nin **Keşfu'z-Zunun**'unda da bundan söz edilmez. Fakat İbn Hazm, İbnü'l-Ebbar¹¹⁷ ve İbnü's-Şebbat¹¹⁸ gibi başka yazarlar **el-İber** veya **el-İbre** kitabına işaret etmektedirler.

112. Bkz. el-Hulletü's-Siyera, I, 136, 140, 258-259, II/30.

113. a.g.e., I, 138.

114. İbn Beşkuval, Kitabü's-Sıla, Kahire 1966, I, 60.

115. Bkz. Pons Boigues, a.g.e., 138-139.

Pulencia, Tarihul-Fikri'l-Endelüsî 212, H. Münis, Tarihü'l-Coğrafiyyetü ve'l-Coğrafiyyin fi'l-Endelüs 107. Burada dikkate değer olana husus, Münis'in İbn Beşkuval'in biyografisini İbnü'l-Ebbar'ın et-Tekmil'e'sinden aynen aktarmasıdır.

116. İbn Beşkuval, I, 38, ez-Zabbi, 150-151.

117. el-Humeydî, 352.

118. Bkz. Taha, Nassun Endelüsiyyun min Tarihi İbn ebul'-Feyyaz, Mecelleti Mecma'el-İlmi el-İraki c. 1, s. 34, 1983, 162-193.

Bu tarihin bize ulaşan parçasının ilk sayfasına baktığımızda sayfanın sonunda Tark b. Ziyad'ın seferiyle ilgili olayların sonunda "Birinci Bölüm bitti" ibaresini görüyoruz. İkinci Bölüm Musa b. Nusayr'ın seferiyle başlıyor. Dr. H. Münis¹¹⁹ Endülüs tarihçilerinin tarih kitaplarına coğrafyayla giriş yapmaları geleneğini dikkate alarak birinci bölümün coğrafyayla ilgili olabileceği görüşündedir. Abdulvahid el-Merrakuşî'nin¹²⁰ İbn Ebu'l-Feyyaz'ın *el-Memâlik ve'l-Mesalik* adlı bir kitap yazdığını belirtmesi de bunu desteklemektedir. Ancak *el-İber* isimli coğrafya kitabının uzunca bir bölümünün el-Merrakuşî tarafından Mesâlik ve Memâlik kitapları içerisinde değerlendirilmesi görüşü dışında¹²¹ elimizdeki kaynaklarda İbn Ebu'l-Feyyaz'ın *El-Mesâlik ve'l-Memâlik* isimli bağımsız bir kitabının bulunduğunu destekleyecek veri yoktur.

İbn Ebu'l-Feyyaz'ın coğrafyaya dair elimizde bir telifi bulunmamasına rağmen yukarıda zikredilenlere dayanarak *el-İber* kitabının birinci bölümünün coğrafyaya dair olduğunu söylemek mümkündür. *Zikru Biladî'l-Endelüs* kitabının meçhul yazarının, İbn Ebu'l-Feyyaz ismini kitabının Endülüs ülkesinin nitelikleri ve coğrafyası bölümünü yazarken kendilerinden yararlandığı yazarlar arasında zikretmesi bu eğilimi desteklemektedir¹²².

Geri kalan parçanın metninden ve kitabın diğer çeşitli metinlerinden çıkan, yazarın bu coğrafi mukaddimeden sonra kitabında Endülüs'ün eski tarihi ve ülkenin çok eski dönemlerindeki kralları¹²³ hakkında halk arasında dolaşan efsanelere ve Endülüs yarımadasına ilk giren kişinin haberlerine de yer vermesidir.

İbn Ebu'l-Feyyaz bundan sonra fetih hazırlıklarına, Got kralı Lezrik hakkındaki efsanelere ve onun *Beytül-Hikme* veya krallar evine girmesine geçer. Yazar bundan sonra Tarif b. Malik'in Endülüs'e yaptığı keşif hareketinden bahsederek Tarık b. Ziyad ve Musa b. Nusayr¹²⁴ dönemindeki fetih olaylarını anlatmaya başlar. İbn Ebu'l-Feyyaz, fetihten sonra Valiler, emirlikler ve hilafet dönemini 5/11. yüzyıla kadar anlatır. Elimizde *el-İber* kitabından, yazarın yaşadığı dönemleri anlatan, o yüzyılın başında cereyan eden başka olaylar hakkında rivayetler de vardır. Bunlardan biri Endülüs Emevî halifesi Müste'in-billah lakaplı Süleyman b. el-Hakem b. Süleyman b. Abdurrahman en-Nasır (400-407/1009-1016) hakkındadır. Aynı şekilde İbn Ebu'l-Feyyaz (421/1030) senesinde vefat eden

119. *Risaletün fi Fadlî'l-Endelüs, fi Nefh'it-Ttb*, III, 182.

120. *el-Hulletüs-Siyera* II, 310-312.

121. *Tarihü'l-Endelüs li-İbnil-Kerdebus ve Vasfihî li-İbni'ş-Şebbat*, (Nassani Cedidani) 164.

122. *Tarihul-Coğrafiyyetü vel-Coğrafiyyin fi'l-Endelüs*, 106.

123. *el-Mucib fi Tellis-i Ahbaril-Mağrib*, Thk. M. Said el-Uryan, Kahire, 1963 431.

124. Krş. Münis a.g.e. 107.

Muhammed b. Abdülmelik el-Muzaffer b. Ebi Amir el-Mansur'un Doğu Endülüs'ün bir kısmı üzerindeki egemenliğinden ve Hayran el-Amiri'yle olan ilişkisinden bahsetmektedir¹²⁵.

Görülüyor ki bu kitap öncelikle Endülüs tarihine ayrılmıştır. İbn İzarî, Ukbe b. Nafi el-Fihri'nin uzak Sus'a¹²⁶ saldırısından bahsederken İbn Ebu'l Feyyaz'ın metinlerinden birini nakleder.

Bu konu İbn Ebu'l-Feyyaz'ın kapalı olarak Arapların Kuzey Afrika'daki tarihinden de bahsetmiş olabileceğini gösterir. Bu varsayımı destekleyen fazla bilgi mevcut değildir. İber kitabı sırf tarih olaylarını vermekle yetinmez. Abdulvahid el-Merrakuşî'nin naklettiği aşağıdaki metinden anlaşılabilir kitabın, siyasi meselelere ilave olarak kültürel konulara da değindiğidir.

"İbn Ebu'l-Feyyaz, Kurtuba şehriyle ilgili olarak anlattı: Kurtuba'nın doğu banliyölerinde 170 kadın Kûfi hatla mushaf yazardı. Bu doğu bölgesi Endülüs'ün bölgelerinden sadece biri, diğer bölgelerini de katsak sayı ne kadar olur."¹²⁷

Bu metinde Kurtuba'daki ilmi hareketlerde kadınların rolünden bahseden faydalı istatistikî bilgiler vardır. Eğer biz bu kitabı bulabilseydik muhtemelen Endülüs'ün bu mühim yönü hakkındaki bilgilerimiz büyük ölçüde artardı.

İbn Ebu'l-Feyyaz, Endülüs coğrafyası ve İslâm'dan önceki tarihinden bahsederken kendisinden önceki ve çağdaşı tarihçi ve coğrafyacılarından yararlanmış. Misal olarak kendisinden ve Endülüs tarihi yazımındaki rolünden az sonra bahsedeceğimiz Uzri'yi verebiliriz. İbn Ebu'l-Feyyaz'ın özellikle kitabını düzenlemesinden ve biri tarihe diğeri coğrafyaya ait iki bölüme ayırmasından dolayı coğrafyacı ve tarihçi Ahmed b. Muhammed er-Razi'nin eserlerini tanımış ve ondan faydalanmış olması gerekir. Tarih eserlerini bu şekilde düzenlemek Ahmed er-Razi'den sonraki pek çok tarihçinin izlediği bir methodur. İbn Ebu'l-Feyyaz'ın kendilerinden nakilde bulunduğu diğer tarihçilerden Abdülmelik b. Habib es-Sülemi, Maride şehrinin fethi bahsinin sonunda bu haberde ona dayandığına işaret etmekle¹²⁸ birlikte İbn Habib'in matbu kitabında bu etkiye dair bir işaret yoktur. Bu yüzden de İbn Ebu'l-Feyyaz, bu olayı bize ulaşmayan başka bir nüshadan nakletmiş olabilir¹²⁹. Her halükârda İbn Ebu'l-

125. Zikru Biladi'l-Endelüs ve Fadliha 29.

126. İbn Ebu'l-Feyyaz'ın, Endülüs kralı Eşban ve onun Hızır (a.s.) ile karşılaşması hakkındaki rivayeti için bkz. İbni'ş-Şebbat, Vasfu'l-Endelüs, 166-172.

127. İbn Ebu'l-Feyyaz, önceki nottaki kaynak 128, 132, 167, 168.

128. İbnul-Hatib'in rivayetiyle İbn Ebu'l-Feyyaz, A'malu'l-A'lam, İspanya'ya ait 2. kısım nşr. Levi-Provençal, Beyrut 1956, 77.

129. İbn Ebu'l-Feyyaz hakkında, el-Beyanu'l-Muğrib, I, 27.

Feyyaz'ın verdiği bazı bilgiler, İbn Habîb'in yazdıklarıyla -özellikle efsanelere verdiği önem konusunda- benzeşmektedir. Bu, İbn Ebu'l-Feyyaz'ın¹³⁰ İbn Habîb'in *Tarih* isimli kitabından bilgi aldığını ve tarih yazımının bu geç döneme kadar bu tür rivayetlerin etkisinden kurtulmadığını göstermektedir. Aynı durum Abdülmelik b. Habîb es-sülemi'den bahsederken yukarıda yer verdiğimiz doğu kökenli rivayetler için de geçerlidir.

Yine İbn Ebu'l-Feyyaz, İbn Kutîyye diye bilinen Ebu Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdulaziz'den de nakilde bulunur. Elimizde İbni eş-Şebbat'ın zikrettiği, İbn Ebu'l-Feyyaz'ın İbn Kutîyye'den faydalandığını gösteren bir metin bulunmaktadır. Bu metinde son Got kralının ismi Zerik değil Lezrik olarak belirlenmektedir¹³¹. İbn Ebu'l-Feyyaz özellikle Got kralı Witiza'nın çocukları ile Tark b. Ziyad arasındaki ilişkiler konusunda İbn Kutîyye'nin rivayetine dayanır. Onlar 3000 köye¹³² varan Endülüs'teki kayıplarının telafisine karşılık Müslümanlarla yardımlaşmayı tercih etmişlerdir. Bu tarihçinin rivayet ettiği olaylar hakkında ihtisas kaynaklarına müracaata verdiği önem, yukarıda geçen bilgileri *el-İber* kitabında kullanması, bu tarihçinin tarih yazıcılığı alanında Endülüs deneyimini tam olarak kavradığını göstermektedir. İbn Kutîyye, az evvel işaret ettiğimiz gibi aslen bu aileye mensup olup onların tarihine önem vermesi sebebiyle Witiza ailesinin konumunu, Arap fatihlerle ilişkilerini ele alan tarihçilerin en üstünlerindedir.

İbn Ebu'l-Feyyaz yaşadığı döneme yakın olayların tarihini yazarken kendi özel gözlemlerine dayanır veya şöyle der: "Kardeşlerimden biri bildirdi."¹³³ Veya olaylara katılan veya gören ravilerden nakleden çağdaş tarihçilere dayanır. Bunun örneği İbn Hazm'dan yaptığı rivayettir. O der ki: "Bize fakih Ebu Muhammed Ali b. Ahmed haber verdi ve dedi ki: "Bana Muhammed b. Musa b. Azzun haber verdi. O da dedi ki: "Kurtuba da Naure tarafındaki gezinti yerinde toplandık. İbn Ebi Amir'le birlikteydik, o yetişme çağındaydı..." Daha sonra İbn Ebu'l-Feyyaz, İbn Amir el-Mansur'un Endülüs krallığına yükselme arzusunun yer aldığı rivayeti zikreder. Bu rivayette İbn Ebi Amir, arkadaşlarından bu rüyası gerçekleştiği zaman kendisinden üstlenmeyi istedikleri görevi istemelerini istiyor¹³⁴. İbn Ebu'l-Feyyaz'ın çağındaki bazı olaylarla ilgili bu rivayetlerinin bir kısmını İbnu'l-Ebbar bize ulaştırmıştır. Bu rivayetler Emevî halifesi Süleyman el-Hakem hakkında olup içerisinde onun şiirinden örnekler, halifelige gelişinin öncesine ve sonrasına ait olaylar yer almaktadır. O, bunların hepsini dirayet, marifet ve rivayet ehli bir Elmeriye'li olan Said b. Ahmed b. Abdurrahman'dan¹³⁵ (Ö. 462/1069) nakletmiştir¹³⁶. İbnu'l-Hatib

130. *el-Mucib fi Telhis-i Abbaril-Mağrib*, 456-457.

131. Bkz. Taha, 118 nolu nottaki kaynak 184.

132. Geniş bilgi için, İbn Habîb, *İstiftahi'l-Endelüs*, 221-243.

133. Bkz. a.g.e., 225.

134. İbn Ebu'l-Feyyaz hakkında Sılatu's-Samt, 168.

135. a.g.e., 169-170, İbnu'l-Kutîyye, *Tarihu'l-İftitahi'l-Endelüs* 3-4, 8.

136. *el-Hulletus-Siyera* II, 11.

bize, İbn Ebu'l-Feyyaz'ın kendi dönemindeki Amiri kalıntıları ve Endülüs'teki faaliyetleri¹³⁷ ile ilgili verdiği bilgileri ulaştırmıştır. Bu haberler için doğası gereği o hadiseleri gören, yaşayan ve sonra da rivayet etmiş olan birinin ifadelerine dayandığı için büyük öneme sahiptir.

İbn Ebu'l-Feyyaz'ın **el-İber** kitabı bu yönüyle temayüz ettiği için ondan sonra gelen tarihçilerden büyük bir grup bunun önemini idrak etmiş ve kitaplarında ona dayanmıştır. Bu tarihçilere Kuzey Afrika'dan¹³⁸ ve Endülüs'deki Karmuna¹³⁹ şehrinin valisi Muhammed b. İbrahim b. Haccac'dan bahsederken ona işaret eden İbn İzarî el-Merrakuşî'yi örnek olarak verebiliriz. Yine rivayetlerinde bu kitabı dayanan İbnu'l-Ebbar da Mansur b. Ebi Amir'in Barselona şehrine yaptığı seferden söz eden uzunca bir rivayeti bu kitaptan nakletmiştir. Biz bu metinde İbn Ebu'l-Feyyaz'ın verdiği tarihleri araştırma ve miladi tarihlerle karşılaştırma çabasını görüyoruz¹⁴⁰.

Abdülvahid el-Merrakuşî, yukarıda zikrettiğimiz gibi, Kurtuba tarihiyle ilgili İbn Ebu'l-Feyyaz'dan bir metin nakletmektedir. Aynı şekilde Makkari de İbn Ebu'l-Feyyaz'ın metinlerinden birine dayanmaktadır. O bu metinde Emir Abdurrahman b. el-Hakem'in bazı Kurtuba fakihlerini amir için şer'i bir fetva çıkarmak üzere makamında toplamasının hikayesini anlatır. Fakat görülüyor ki tarihçilerden **el-İber** kitabından en çok faydalanan ve sayısız rivayette bulunan İbn Şebbat'tır¹⁴¹. Biz onun kitabından bahsederken bunların bir kısmına genişçe yer verdik. Son olarak İbn Ebu'l-Feyyaz'ın tarihinin geri kalan kısmında valilerin iktidar süreleriyle ilgili anlattıklarıyla İbnu'l-Hatib'in **A'malül-A'lam** adlı kitabında anlattıkları arasında benzerlikler vardır. Bu da İbnu'l-Hatib'in bu bilgileri bundan bahsetmese bile **el-İber** kitabından naklettiğini göstermektedir. Fakat İbnu'l-Hatib sonraki bölümde¹⁴² İbn Ebu'l-Feyyaz'ın ismine işaret ederek ondan Emir Abdurrahman b. Muaviye ile ilgili bir rivayet nakletmektedir.

Yine İbnu'l-Hatib, bize **el-İber** kitabından¹⁴³ nakledilen diğer bazı rivayetleri de ulaştırmıştır. Biz bu rivayetlere İbn Ebu'l-Feyyaz'dan ve kitabının kaynaklarından bahsederken işaret ettik.

137. el-Hulletüs-Siyera II, 10-11.

138. A'malül-A'lam 77-78.

139. İbn Beşkuval, I, 236/237.

140. A'malül-A'lam, 193-194.

141. el-Beyanu'l-Mugrib, I, 27, ayrıca bkz. Taha, Mevaridi Tarihi İbni İzarî el-Merrakuşî an Şimali Afrika minel Feth ile Bidayeti Ahdi'l-Murabitin, Mecelleti Mecmai'l-İlmi el-İrakî, C. 4., s. 36, 242.

142. el-Beyanu'l-Mugrib, II, 129, ayrıca bkz. Taha, Mevaridi Tarihi İbni İzarî el-Merrakuşî anil-Endelüs mine'l-Feth ile Nihayeti asrit-Tavaif, a.g. dergi C. 4., S. 37., 334-336.

143. el-Hulletüs-Siyera II, 312-313.

Ahmed B. Ömer el-Uzri

Tarih ve coğrafyayla ilgilenen başka bir şahsiyette, 393/1002 senesinde Zilkadenin 4'ünde doğup 478/1085 senesi Şaban ayının sonunda vefat eden İbn Ebu'l-Feyyaz'ın çağdaşı Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzri'dir. el-Uzri, Müslümanların fethinden sonra Endülüs'e yerleşen Arap Uzre kabilesine mensuptur. İspanya'nın güney doğusunda halen mevcut olan Elmeriye şehrinde yer alan Dalias köyü bu kabilenin yerleştiği en önemli merkezlerden biriydi¹⁴⁴. Uzri, ilim tahsili için ana-babasıyla birlikte gittiği Hicaz, Irak ve Horasan'da¹⁴⁵ bir grup muhaddisden ders aldı. Endülüs'e döndüğünde hadis rivayeti, okutması ve yazdırmasıyla meşhur, bu ilimle uğraşanlar nazarında güvenilir, isnadına değer verilen büyük bir alim oldu. Fakat her ne kadar biyografisini yazanlar buna temas etmeseler de Uzri'nin hadisten başka tarih ve coğrafya ile de ilgisi vardı¹⁴⁶.

İbn Hayr el-İşbili, Uzri'nin İktidadu İbkar Evaili'l-Ahbar¹⁴⁷ isimli eserini zikreder. Söz konusu eserin ismi onun tarihle ilgili olduğu izlenimini uyandırmaktaysa da 'İbn Hayr'ın anlattıklarından anlaşılırdığına göre o, Rasulullah (A.S.)¹⁴⁸ döneminde ortaya çıkan fikhî meselelerle ilgili seçkin hadis kitaplarından yapılan seçmelerden oluşmaktadır.

Uzri'nin Yakut'un belirttiği A'lamu'n-Nübüve¹⁴⁹ isimli bir kitabı daha vardır. Bize bu iki kitabı ulaşmadığı gibi Tersu'l-Ahbar Tenviu'l A'sar ve'l-Bustan Fi Garaibi Buldan ve'l-Mesalik İla Cemi'l-Memalik isimli tarih-coğrafya kitabından elimizde kalan kitabın onda birini aşmaz ve içerdiği bilgilerin çoğu Endülüs'e dairdir. Dr. Abdulaziz el-Ehvanî, bu değerli parçanın tahkik ve neşrini 1965 senesinde Madrid'de gerçekleştirerek Endülüs araştırmalarına çok önemli bir hizmette bulunmuştur.

Bu parçada bizi ilgilendiren, içerdiği tarihi malzemedir. Bu da özellikle yukarı körfez bölgesi ve günümüz İspanya'sının güney doğusundaki Tudmir bölgesi ile ilgili olarak Endülüs tarihi hakkında bilgilerimizdeki bariz bir açığı kapatmaktadır. Son bölge Tudmir, Uzri'nin bahsettiği bölgelerin ilkidir. Yazar burada oranın fethinden, Abdulaziz b. Musa b. Nusayr'ın Teodemiro'nun yöneticisiyle yaptığı antlaşmadan bahseder.

Uzri, bölgedeki Mudariler ile Yemeniler arasındaki olaylardan ve oradaki ayaklanmadan da ayrıntılı olarak bahsetmiştir. Uzri'nin naklettiği

144. Nefhu't-Tib, II, 10.

145. Krş. A'malu'l-A'lam, 6-7.

146. a.g.e., 7.

147. İbn Hazm, Cemheretü Ensabü'l-Arap, 450.

148. İbn Beşkuval, I, 66-67, Ayrıca bkz. Yakut el-Hamevi, Mucemu'l-Boldan, Beyrut, 1957, II- 460.

149. Krş. Münis, Tarihu'l-Coğrafyyeti ve'l-Coğrafyyin fi'l-Endelüs, 532.

Got kralı ile Müslümanlar arasındaki barış anlaşması kitabın bu bölümünün en önemli tarihi kaynaklarından sayılır. Çünkü Uzri' bu anlaşmanın metnini zikreden ilk tarihçilerdendir. Hatta o, buna işaret eden en eski Arap yazarlardandır¹⁵⁰.

Aynı şekilde Uzri, Endülüs'ün bölgelerini anlatmaya devam ederek Valensia, Zaragoza, Huesca, İşbiliyye, Sidonia ve İberya yarımadasının diğer bölgelerinden bahsetmiştir. Uzri' bu kitabında Hacib Mansur Muhammed b. Amir'in İspanya Hıristiyanları topraklarında yaptığı savaşlar hakkında önemli bilgiler aktardığı gibi (330/932)'den kendi dönemine kadar olan Taberi'deki olaylardan da bahsetmektedir. Bu son konu kitabın konularının en önemlilerindedir. Zira o, bu olayları bizzat yaşamıştır ve bu olaylar yaşadığı şehirde olmuştur. Bütün bu metinlerden anlaşılıyor ki gerçekte Uzri'nin kitabı hem tarih hem de coğrafya kitabıdır. Uzri ve çağdaşı İbn Ebu'l-Feyyaz yukarıda bu alandaki rolüne işaret edilen Ahmed er-Razi gibi tarih ve coğrafyayı birleştirmişlerdir. Uzri ve bu alandaki rolüne yukarıda değinilen İbn Ebu'l-Feyyaz, Elmeriye şehrinde yaşamış ve muhtemelen birbiriyle görüşerek özellikle tarih ve coğrafya alanındaki yönelişlerinde birbirlerini etkilemişlerdir¹⁵¹.

Uzri'nin kitabındaki yöntemi her bölge hakkındaki coğrafi bilgileri özetleyerek kaydetmektedir. Kitap, bir bölgeyle ilgili Fetih'ten itibaren bazen de Got döneminden itibaren tarihi olayları ve ayrıntılarını vermektedir. Ancak Uzri, bazen tarih yazımında özellikle de tek bir olayı anlatırken kronolojiye uyar ve olayın daha sonraki yöneticiler dönemindeki gelişimini de izler¹⁵².

Uzri'nin tarihini yazdığı beldenin başına gelen tabii afetleri kaydetmeye önem vermesine örnek olarak, Tudmir ve İvela bölgesinde 440/1048 yılında meydana gelen ve mal kaybına yol açan şiddetli depremden söz etmesi verilebilir¹⁵³. Uzri' tarihini yazdığı toplumla ilgili gözlemlerine ve toplumsal sorunlara önem verir. Uzri, her şehri ve oranın halkını kendi izlenimlerine dayalı ilginç özellikleriyle tanıtmaya çalışır. Mesela o, Balensiye halkından söz ederken gayretsizliklerini şöyle anlatır:

"Onların neredeyse tamamını gayretsiz görüyorum. Halk ister fakir olsun, ister üst tabakalardan olsun, oranın tüccarlarını kendi rahat ve konforları için kullanmıştır. Balensiye'de maddi durumu biraz iyi olan herkesin bir veya birden fazla şarkıcısı vardır. Oranın halkı çok şarkı söylemekle övünür. Falanın üç, dört veya daha fazla

150. İbn Hayr, Fihrist, nşr. Julian Ribiera, Sarakusta 1893, 222.

151. a.g.e., 473.

152. Mucemu'l-Buldan II, 460.

153. el-Uzri, a.g.e., 4-5.

sazı vardır, derler. Duyduğuma göre Balensiye'de bir şarkıcı temiz bin miskalden fazla eder. Değeri bin miskalin altında olanların ise sayısı pek çoktur¹⁵⁴."

Belki konuyu anlatırken Uzri biraz mübalağalı davranmış olabilir. Çünkü Balensiye halkı şehirdeki ilmi ve kültürel hayatın başka alanlarıyla da ilgilenmekteydi¹⁵⁵.

Uzri, Endülüs'de bu dönemde yaşayan tarihçilerin çoğu gibi yöneticilerin tarafına meylederdi. Bu yüzden onun, Endülüs'ü yöneten Emevî ailesine meylettiğini hatta bu aileye kutsallık nazarıyla baktığını görüyoruz. Ona göre Emevî emir, Müslümanların koruyucusu ve meşru imamıdır. Bunun için, Emevî emirlerinin büyüklerinin ismi anıldığında onun imam lakabını kullandığını görüyoruz¹⁵⁶. Onun bu eğilimini paylaşan İbn Hazm el-Kurtubi de Emevîler'e meyleder ve imametlerinin meşruluğuna inanır. Görüldüğü kadarıyla bunun sebebi, bu tarihçilerin yaşadığı çağın şartlarıyla yakından ilgilidir. Çünkü 422/1031 senesinde Kurtuba'da meydana gelen, İhtilal ve Emevî devletin çöküşünden sonra Endülüs'te peşpeşe felaket ve musibetler ortaya çıkmış ve bunun ardından çıkan karışıklık ortamında güven kaybolmuştur. Bu durum bu dönemde yaşayan yazar ve düşünürleri geçmişe takdir nazarıyla bakmaya, Endülüs Emevîleri dönemini Müslümanların birliğini gerçekleştiren ve onları tek bir imamın (Emevî Emirinin) bayrağı altında toplayan dönem olarak görmeye itmiştir¹⁵⁷.

Uzri, tarihleri zikretmedeki titizliğiyle temayüz eder. Uzri olayları anlatırken genellikle hicri tarihleri kullanmakla beraber bazen hicri tarihle beraber miladi tarihi de kullanır. Miladi tarihi doğru belirlemesine örnek olarak İsmail b. Musa b. Fortun b. Kasi'nin es-Suguru'l- A'lâ'daki isyanıyla ilgili aşağıdaki ifadelerini verebiliriz:

"Sonra Saragosa şehrindeki İsmail b. Musa için yaz seferleri tekrarlandı. İsmail bu şehre 265 senesi yazında saldırmış Şevvale karşılık gelen Haziran ayının 4. Günü Perşembe Kinisiye diye bilinen yeri işgal etmişti. Ve kendisi o gün öldürüldü. Sonra Haziranın 8. günü Pazartesi Saragosa'ya yeni bir sefer düzenlendi. Furteş mevzilerinin gerisinde konaklayan ordu ekinleri talan etti ve 12 gün boyunca Şilon köyünü yakıp yıktı. Ordu haziranın 17'si Cuma günü Şilon'dan Berce'ye geçti. Berce, Saragosa ve İskaniye şehirlerini yağmaladıktan sonra Zilkade'ye karşılık gelen Haziranın bitimine 3 gün kala Cuma günü¹⁵⁸ asker, Batatile'yi işgal etti."

154. Bkz. Taha, Nassun Endelisiyyin min Tarihi İbn Ebu'l-Feyyaz, 167.

155. Kry. el-Uzri, 35-36.

156. a.g.e., 8.

157. a.g.e., 18.

158. Bkz. Kerim Uceyl Hasan, el-Hayatu'l-İlmiyye fi Medineti Belensiya el-İslamiyye, Beyrut 1976.

Uzri, söz konusu tarihi doğru olarak hesaplamıştır. Çünkü 879 senesi Haziran veya Yunyosu 265 senesi Zilkade ve Şevvaline karşılık gelir¹⁵⁹.

Uzri'nin tarihi bilgilerinin kaynakları tarihini yazdığı konuların ve yüzyılın farklılığına göre değişir. Önce Endülüs'ün eski tarihinden söz eden Uzri, ülkeye İslam'ın girmesinden önceki olayları anlatırken bu eski haberleri yazan kitaplara dayanır. O, bu kitaplardan faydalandığını açıkça yazar. Misal olarak İsbiliye'nin ilk tarihinden söz ederken şöyle der: "Eski olayların tarihini yazan bazı kitaplar zikrediyor ki Eşban b. Taytaş..."¹⁶⁰ Görülüyor ki Uzri'nin dayandığı bu eski kitapların en Orasio'nun yukarıda işaret ettiğimiz **Kitabu't Tarih**'idir.

Biz bu kitabın Kurtuba'daki Hıristiyanların kadısı Velid b. Hayzeran ve Kasım b. Esbağ el-Beyani tarafından Mustansır için Arapçaya tercüme edildiğine yukarıda işaret etmiştik. Uzri bu tercümeden de faydalanmış veya bu kitabı kullanan ve Endülüs tarihine coğrafi bir giriş yaparken bu kitaptan faydalanan Ahmed er-Razî yoluyla ondan nakilde bulunmuştur. Uzri'nin söz ettiği şehir isimlerini açıklarken ve kökenlerinden bahsederken yaptığı açıklamalar da onun bu kitaba dayandığını gösteriyor. Buna örnek olarak Zaragosa'dan bahsederken onun isminin Latince'de "Cacer Augusto" olduğunu ve orayı yapan Sezar Augusto¹⁶¹ isminden türediğini söylemesini verebiliriz. Bu şehir isminin Latin dilindeki karşılığı Sezar Augusto'dur ve "Cacer" lafzı Sezar olarak kabul edilir. Orasio¹⁶² tarihinin Arapça tercümesinde bu bilgi vardır. Uzri, aynı şekilde Lorca'yı Lâtince'deki sağlam zırh anlamındaki Lorca¹⁶³ ile Orhivela'yı da altın¹⁶⁴ ile açıklar.

Uzri'nin dayandığı diğer eski kitaplardan biri de St. Isidore of Seville'nin **Tarih ul-Got vel-Vandal ve 's-Sevif** adlı kitabıdır. Bu yazarı Eşizer ismiyle kaydeden Uzri, onu bibliyografya alimi¹⁶⁵ diye tanıtır. Uzri'nin Gotlar hakkındaki sözleri San İzodor el-İsbili'nin kitabında bulunan tarihi hakikatlerle neredeyse tamamen uyum içindedir¹⁶⁶.

Uzri'nin, Müslümanların Endülüs'e girmesinden sonra ortaya çıkan olaylar hakkında faydalandığı kaynaklar olayların doğasına ve gerçekleştiği döneme göre değişir. Kendisinden önceki olaylar açısından bakılınca dayanaklarının büyük çoğunluğu Ahmed er-Razî ve oğlu gibi Endülüs ta-

159. el-Uzri, 26, 27, 29, 30, 37.

160. Bkz. Taha, *Dirasat fi't-Tarih'i'l-Endelüs*, 161.

161. el-Uzri, 33.

162. Bkz. Freeman-Gernfil, *et-Takvimani'l-Hicri ve'l-Miladi*, (ar. Terc. Hüsam Muhyidin el-Alusi, Bağdat 1970), 35.

163. el-Uzri, 97.

164. a.g.e., 21.

165. a.g.e., *Muhakkikin ta'liki*, 148.

166. a.g.e., 1.

rihi yazarlığında büyük bir güce sahip güvenilir tarihçilerdir. Fakat o, bir iki istisna dışında onlara pek işaret etmez¹⁶⁷ ya da sadece ismini zikretmekle yetinir. "Ahmed b. Ömer dedi ki: ...;"¹⁶⁸ veya "tarihçiler Endülüslülere dedi ki: ...; ..."¹⁶⁹. Bazen de onun bu atıfları öyle kapalı olur ki, bulmak mümkün olmaz. Fakat insanlarla bizzat görüşmeye ve ağızdan naklede dayanan Uzri, örnek olarak aşağıdaki ibareleri zikreder: "Bir topluluk bana bildirdi..."¹⁷⁰ "İnsanların mahir olanlarından bir grup bana anlattı."¹⁷¹ "Saragosa halkından bir grup, bunu bana anlattı..." gibi¹⁷².

Uzri bazı olayların meydana geliş şartlarını çağdaşı olan ve olayların iç yüzünü bilenlerden soruşturma ve şahsi araştırma yöntemiyle ayrıntılı olarak bildirir. Buna örnek olarak, Saragosa kadısına iki kabir hakkında sorduğu soruyu gösterebiliriz. Denildiğine göre bu iki kabir, Endülü's'e Musa b. Nusayr'la beraber giren iki kişiye aittir¹⁷³. Aynı şekilde Uzri, bazı Lorca'lıların şehrin hakimi, Abdurrahman b. Vaddah aleyhinde şehri Halife en-Nasır'a teslim için düzenledikleri komployla ve İbn Vaddah'ın bu olayı nasıl ortaya çıkardığı, bu entrikaları çevirenleri nasıl cezalandırdığı ile ilgili rivayetleri de böyledir. Uzri diyor ki: "Vezir Ebu Osman Said b. Buştegîr'e bu konuyu sordum. Bana güvenilir ve meşhur Mürsiyelilerin şahitlik ettiği bu olayı içeren bir anlaşma gösterdi."¹⁷⁴ Aynı şekilde Uzri'nin haberlerini doğrulatmaya çalıştığını ve bu amaçla Lorca şehri halkının ileri gelenlerinden ve meşhurlarından olan Said b. Buştegîr gibi konuyla ilgisi olanlarla istişare ettiğini görüyoruz¹⁷⁵.

Uzri'nin kitabında kullandığı üsluba gelince: bu kısa cümleleriyle kendini gösteren güzel bir üsluptur. O, tarihi hadiselerin maksatlarını inceleyip sık dokuyarak okuyucunun kolayca anlayabileceği bir şekilde verir. Daha önce bahsettiğimiz bu üslup, Uzri'den önceki Endülüslü tarihçilerin özellikle Ahmed er-Razi ve oğlu İsa'nın üslubuna benzemektedir.

Fakat Uzri ve İbn Ebu'l-Feyyaz, Ahmed er-Razi ve oğlu İsa devrinde nepeyce geç dönemlerde gelmelerine rağmen Endülüslü tarihçiliğinde farklı bir tarz geliştirmeyi başaramamış ve kendilerinden önce

167. a.g.e., 1.

168. a.g.e., 98. San Isidore, Ortaçağ bilginlerinin ileri gelenlerindendi. M. 506 yılında doğdu, İshbiliye şehrinin piskoposu (uskuf) oldu. 636'daki ölümüne kadar bu makamda kaldı. Uzri'nin nakilde bulunduğu şimdi sözü edilen kitabı dışında, başka eserleri de vardır. Bunlardan biri de dünyanın yaratılışıyla başlayıp 615 senesine kadar gelen Cronica Mayora isimli büyük dünya tarihidir. Bkz. San Isidore'un eserinin İngilizce tercümesinin mukaddimesi, History of the Goths, Vandals and Suevi, translated from the Latin by Gordon D. Ford, Leiden 1970, VII.

169. Daha geniş bilgi ve mukayese için bkz. Taha, Dirasat fi'l-Tarih'i'l-Endelüs 156-157.

170. Bkz. el-Uzri 25, 28, 42, 49, 64.

171. a.g.e., 21, 41.

172. a.g.e., 90.

173. a.g.e., 6.

174. a.g.e., 6.

175. a.g.e., 24.

geçen tarihçilerin tarzı üzerinde devam etmişlerdir. Bu iki tarihçi onlardan yazım konusunda, kaynakların seçiminde ve tarihin coğrafyayla birleştirilmesinde etkilenmeyi sürdürmüşlerdir. Böylece Ahmed ve İsa er-Razi'nin yazdıkları, onları izleyenlerin dayandıkları esas olmaya devam etmiştir. Çünkü onların eserleri 4/10. yy'da Endülüs'teki tarih yazıcılığının zirvesi olarak addedilmişlerdir ve Endülüs 5/11. yüzyıla kadar tarih yazımı alanında, bu iki tarihçi gibisini görmemiştir. Bu dönemde gerçekten İslam tarihçilerinin en büyüklerinden Endülüs'ün ve Batı'nın, bütün Ortaçağ boyunca yetiştirdiği en büyük tarihçi olan Ebu Mervan Hayyan b. Halef b. Hayyan (ö. 469/1076) ortaya çıkmıştır. Endülüs'te Arap İslam varlığının başlangıcında yeni oluşmuş bir ilim sayılan tarih yazımı onun döneminde en yüksek noktasına ulaşmıştır. Bunun için biz bu araştırmanın sınırları içinde bu noktada duruyoruz. Çünkü İbn Hayyan'ı, eserlerini ve Endülüs Arap tarihi yazıcılığına katkılarını araştırmak, doğuş ve oluşum döneminin değil, olgunluk ve zirve döneminin konusudur.

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXXIX

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN 975-482-326-X
ISSN 1301-052

Fiyatı : 7.000.000 TL.