

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XLII



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XLII





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

ISBN: 975 - 482 - 510 - 6

ISSN: 1301 - 0522

---

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 2001

## İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Prof. Dr.M. Sait YAZICIOĞLU <i>İlahiyat Önlisans Programı (İÖP) .....</i>	1
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>İslam' da Ötekine Bakış.....</i>	11
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Türkiye' de Din ve Laiklik .....</i>	41
Prof. Dr. Şevki SAKA <i>İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi .....</i>	59
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU <i>Akşemseddin de Bazı Tasavvufî Kavramlar-1.....</i>	77
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK <i>Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi (Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân Çerçevesinde) .....</i>	97
Doç. Dr. Seyfettin ERŞAHİN <i>Sovyetlerin Vakıf Politikası ve Türkistan' da Vakıfların Kamulaştırılması .....</i>	131
Doç. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN <i>Oriental Studies Conception of Islam in Crusade Period .....</i>	145
Doç. Dr. Bünyamin ERUL <i>Rivayet Metinlerinde Ravilerin Tasarrufları.....</i>	173
Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN <i>Sanat, Sanatçı, Sanat Eseri ve Ahlâk .....</i>	213
Yrd. Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN <i>Câhiz ve Mûsikînin Tesiri Hakkındaki Makalesi.....</i>	247
Yrd. Doç. Dr. Muammer ESEN <i>İbn Teymiyye'nin Kelâmullâh Tartışmalarındaki Yeri.....</i>	257
Yrd. Doç. Dr. Hasan KURT <i>Süfyânî Emevîler Sonrasında Horasan ve Maverâünnehr' de İç Mücadeleler (64/683-85/704).....</i>	273
Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ <i>Câhiz' ın Et-Tebsur Bi' t-ticâre Adlı Risâlesi .....</i>	305
<b>KİTAP TANITIMI</b>	
Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ <i>Hasan İbrahim Hasan-Ali İbrahim Hasan, en-Nuzum el-İslâmiyye, Mektebetu Nahdeti'l-Misriyye, Mısır, trs, XIV+328 ss.....</i>	333

# İLAHİYAT ÖNLİSANS PROGRAMI

*Prof. Dr. M. Sait YAZICIOĞLU\**

## I. Tarihçe

İlâhiyat Önlisans Programı din görevlilerinin, kademeli olarak, önceki iki yıl, sonra dört yıla tamamlanmak suretiyle eğitilmeleri ve toplumu din konusunda daha iyi aydınlatmalarını temin etmeye yönelik bir eğitim programıdır.

1987 yılında Diyanet İşleri Başkanı olarak göreve başladığımda, nasıl bir teşkilatın başında olduğumu ve ne gibi görevler yapmak gerektiğini tespit ettiğimde, çok zor durumla karşı karşıya bulunduğumu ve yapılacak çok şeyin mevcut olduğunu, bunların da uzun zaman alacağını görünce bir yerlerden başlama ihtiyacı kendiliğinden ortaya çıktı. Sayıları 60 binlere yaklaşan İmam-Hatip Lisesi mezunu cami görevlilerine 10 binin üzerindeki ilkokul mezunları eklenince, zorluk kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. 70 bini aşkın bu personelin önemi büyüktür. Zira din görevlisi olarak, en ücra yerleşim birimlerine kadar yayılan bu kesim, toplumla birebir ilişkide olup, muhataplarını din gibi önemli ve hassas bir konuda eğitmek ve onlara rehberlik etmek durumunda idi. Alınan orta tahsil eğitimi ile, Dünya bir yana, Türkiye gibi hızlı bir değişim içindeki ülke insanına ve özellikle gençlere nasıl rehberlik edilebilir?

Bu tespitten sonra ne yapılabileceğinin araştırmasına girilmiştir. Çok hızlı bir şekilde, aldıkları eğitim itibarı ile en gerilerde kalan bu kesimin, eğitilmek sureti ile tahsil seviyesi yükseltilerek daha verimli hizmet sunması ve toplumu din konusunda doğru ve sağlıklı bir şekilde eğitmesinin çareleri bulunmalı idi.

Öncelikle akademik kadroları ve fizikî imkânları yerinde olan İlâhiyat Fakülteleri bünyesinde iki yıllık İlâhiyat Meslek Yüksekokullarının açılması hedeflenmiş, böylece iki yıllık meslek

---

\* Diyanet İşleri Eski Başkanı Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanı.

eğitiminden geçirilmiş yüksek tahsilli görevliler yetiştirilmesi için girişimler başlatılmıştır.

Bu hedefi gerçekleştirmek hiç de kolay olmamıştır. Devletin ilgili kurumları ve yüksek makamlarla yapılan görüşmeler olumlu bulunmakta, ancak fiiliyata geçme yönünde pek çok engelle karşılaşılmakta idi. Uzun uğraşlardan sonra, Yükseköğretim Kurulu'nun olaya olumlu yaklaşması sonucunda Ankara, Marmara, Dokuz Eylül ve Uludağ Üniversiteleri İlahiyat Fakülteleri bünyelerinde, 2 yıllık eğitim verecek olan İlahiyat Meslek Yüksekokulları'nın açılması kararlaştırılmış ve 90'lı yıllarda uygulamaya geçirilmiştir. Ankara hariç 3 üniversite bünyesinde faaliyete geçen bu kurumlar 50'şer öğrenci ile eğitime başlamışlardır.

İlahiyat Meslek Yüksekokulları'nın açılışı, geçirdiği safhalar, gördüğü fonksiyonlar ve nihayet 1998-1999 öğretim yılından itibaren, öğrenci alımı durdurularak kapanmaları süreci ayrı bir araştırma konusudur. Elemanlarını eğitmek amacı ile, pek çok zorluklar aşılarak açılan bu kurumlara, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın zaman içinde ortaya çıkan ilgisiz ve çekimser tavrı, ilerde araştırmacılarca her halde objektif olarak değerlendirilecektir.

Çok az sayıdaki kontenjanlarla sayıları 50 binleri aşan kitlenin eğitimi çok uzun yılları alacaktı. Halbuki konunun beklemeye tahammülü hiç yoktu. Bir an önce ve süratle bu kesimin eğitilmesi gerekiyordu.

İşte bu safhada Açıköğretim sistemiden faydalanma konusu gündeme geldi. Açıköğretim yaygın eğitimin önemli bir unsuru olup, dünyada da yaygın olarak uygulanmakta idi. 1989'lu yıllarda Anadolu Üniversitesi ile temasa geçilmiş, yapılan görüşmeler ve uzun değerlendirmeler sonucu, Diyanet mensupları için belli bir kontenjanın ayrıldığı 2 yıllık Sosyal Bilimler Önlisans Programı başlatılmıştır. Ancak programın muhtevası ve dersler Açıköğretim yetkililerince belirlenmiş ve ders notları o programa göre hazırlanmıştı. Her şeye rağmen Diyanet olarak bir başlangıç olması hasebi ile programa ciddiyetle yaklaşılmış, hazırlanan broşürler il ve ilçe müftülükleri vasıtası ile 60 bine yakın görevliye ulaştırılmıştı. Yaş ortalamasız 30 civarında olan, eğitime çok yatkın ve istekli bu kesim, 1990-1991 öğretim yılında baraj puanı 120 olan birinci basamak sınavlarında 12 bine yakın kişi ile başarı göstermiş ve program başlamıştı.

1992 yılı başında Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan ayrılmış olmama rağmen, programın seyrini ilgi ile takip etmiş, ortaya çıkan problem ve



aksaklıklarla hiç ilgilenilmediğini müşahade etmiştim. Aslında program eksik başlamış, düzeltilmeye ve yeniden düzenlenmeye muhtaç bir halde idi. 1993 yılında Yükseköğretim Kurulu Üyeliği'ne atanmamla birlikte, programın meslekî bir yapıya kavuşturulması ve muhtevasının yeniden düzenlenmesi gerekliliğini, her fırsatta en üst yetkililere hatırlatmaya devam etmeme rağmen olumlu bir tepki alınamamıştır. Bizzat Diyanet İşleri Başkanı'na yapılan düzenleme çağrılarında ve destek sözlerine hiçbir cevap alınamayınca, konu istenen şekilde düzenlenememiş ve kendi haline bırakılmıştı. Bu arada program eksik ve aksak hali ile devam ediyor, bitirenler özlük hakları ile ilgili sorunlarla karşı karşıya kalıyor, ancak detlerini anlatacak ve rehberlik edecek kimseler bir türlü bulunamıyordu. Diyanet teşkilatı konuya duyarsız kalmış, hiçbir olumlu yaklaşımda bulunmamıştır. Bu tavrı anlamak hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Mezunlar kendi haline terkedilmiş, hiçbir teşvik edici ve düzeltici önlem alınmamıştır.

Yükseköğretim Kurulu'nda yapılan bir toplantıda Kurumun şimdiki başkanı Prof. Dr. Kemal Gürüz Diyanet İşleri Başkan Yardımcısına hitaben, eğitimle ilgili gerçekçi her türlü taleplerine olumlu yaklaşılacağı sözüne rağmen kurumun, gerçekleşme imkânı ve şansı olmayan birkaç başvuru dışında olumlu hiçbir yaklaşım ve önerisi olmamıştır. 1997 yılında dört yıllık Yükseköğretim Kurulu Üyeliğim sona erince, konu kendi halinde bir süre daha devam etmiştir.

Nihayet 1997 yılında Yükseköğretim Kurulu Başkanı Prof. Dr. Kemal Gürüz'ün talebi ve isteği üzerine konu, başkanlığımı yaptığım heyetçe tekrar ele alınmış, olması gereken biçimde bugünkü uygulamaya geçilmiştir.

## II. Mevcut Durum:

Yükseköğretim Yürütme Kurulu'nun 11.07.1997 tarih ve 97.23.1660 sayılı kararı ile başlatılması kararlaştırılan uygulama, 11 Aralık 1997 tarih ve 97.45.3168 sayılı karar ile harekete geçirildi. Programın hazırlık ve uygulama aşamalarındaki koordinasyon sorumluluğunu Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi ortaklaşa üstlendiler. "*İlahiyat Önlisans Programı*"nın (İÖP) Akademik koordinasyonunu Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, uzaktan eğitim koordinasyonunu Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi gerçekleştirdi.

Program bu şekli ile mesleki bir yapıya kavuşmuş, muhteva da buna uygun şekilde oluşturulmuştur. Konunun uzmanlarınca, Açıköğretim sisteminin son yeniliklerine göre yazılan ders notları, hedef kitlenin dışında genel bir tasvip ve ilgi görmüştür. Böylece 90'lı yıllarda uzun uğraşlar sonucu başlatılan bu eğitim hamlesi, olması gereken, ideal yapısına kavuşmuş, 10 yıl gibi uzun sayılacak bir süre sonunda uygulamaya geçilmiştir.

İlâhiyat Önlisans Programınının 1. ve 2. Sınıflarında okutulmakta olan dersler şunlardır.

### **I. Yıl Dersleri:**

- Yabancı Dil (Arapça) I
- İslâm Dini Esasları
- İslâm Dininin Temel Kaynakları (Kitap, Sünnet, İctihat)
- İlk Dönem İslâm Tarihi
- Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler
- Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar

### **II. Yıl Dersleri:**

- Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi
- Türk Dili
- Yabancı Dil (Arapça) II
- Ana konuları ile Kur'an
- İslâm Düşünce Tarihi
- Türk Medeniyeti Tarihi

- Dinler Tarihi
- Dine Yeni Yaklaşımlar

İlahiyat Önlisans Programına 1998-1999 Öğretim Yılında 3.145, 1999-2000 Öğretim Yılında da 1.605 olmak üzere 4.750 din görevlisi devam etmekte olup bu yıl ilk mezunlarını vermeye başlamıştır. Bilindiği gibi bu programa, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde din hizmetleri sınıfında çalışan İmam-Hatip Lisesi mezunları katılabilmektedir. Bu durumda olanlar ÖSS'nden en az 105 ve üzeri puan almaları halinde İÖP'na katılma hakkını elde etmektedirler. Programın kontenjan sınırlaması yoktur; belli şartları taşıyan, 105 ve üzeri puan alan herkes programa kaydolup eğitim alabilmektedir.

Büyük gayret ve zorluklarla 1988 yıllarında başlayan süreç bugünkü seviyeye gelmiştir. Ancak iki yılda ulaşılan 4.750 rakamı, bu eğitimden geçmesi gereken 50 bini aşkın kişi düşünülürse çok düşük bir rakam olarak ortaya çıkar. Ayrıca 1989-1990'lı yıllarda 120 taban puanı tutturarak Sosyal Bilimler Programında 12.000 kişinin başarılı olarak katılması düşünüldüğünde, bugün 105 puanla iki yılda ulaşılan rakamın yetersizliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Bu durumun başta gelen sebebi Diyanet İşleri Başkanlığının bu programa karşı öteden beri süregelen ilgisizliğidir. Kuru ve yetersiz duyurudan başka bir şey yapılmamış, konunun önemi ilgililere gerektiği şekilde duyurulmamıştır. Oysa 10 yıl önce başlatılan program ile ilgili 60.000 adet, her türlü bilgiyi adaylara ulaştıran broşür basılmış, bu iş için özel olarak yapılan İl Müftüleri toplantısında il müftüleri bilgilendirilmiştir. İl müftüleri aynı toplantıları illerinde ilçe müftüleri ile tekrarlamış ve her aday görevliye açıklayıcı broşür ulaştırılmıştı. Bu bilgilendirme ve yakın takip sonucu 120 taban puana rağmen bir yılda 12.000 personel başarılı olmuştu. Bu gün 105 taban puan ile iki yılda ulaşılan 4.750 rakamı ile ilgili değerlendirmeleri yetkililer yapmalıdır. Kaldı ki 90'lı yıllardaki program "Sosyal Bilimler" adlı ve mesleki olmayan bir programdı. İÖP ise mesleğe yönelik bir program olup içerik tamamen bir meslek programı olarak düzenlenmiştir. Dolayısıyla çok daha büyük sayıda katılımın olması gerekirken bilgilendirme ve teşvik konusundaki ilgisizlik ve yetersizlik düşük katılımın sebebi olarak ortaya çıkmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın TRT 4'deki Diyanet Saati programında, müteaddit defa hatırlatılmasına ve destek vadine rağmen tanıtıcı hiçbir program ve duyuru yapılmamış olduğunu anlamak mümkün değildir.



Her şeye rağmen olması gereken ve başarılı bir şekilde başlayan İÖP gelişmeye açıktır. Yükseköğretim Kurulunca çıkarılan 15 Ekim 1999 tarihli ve "Meslek Yüksekokulları ve Açıköğretim Önlisans Programları Mezunlarının Lisans Öğrenimine Devamları Hakkındaki Yönetmelik"e göre bu programı belli bir başarı ile bitirenler, dikey geçişle öngörülen şartları ve safhaları geçtikten sonra İlahiyat Fakültelerinin 3. Sınıfından itibaren, örgün eğitim içerisinde, 4 yıllık yüksek öğrenim tamamlama imkânı getirilmektedir. Bütün bu imkân ve yeniliklerin adaylara ve ilgilenenlere detaylı bir şekilde duyurulması ve teşvik edilmesi ile program hedef ve amacına ulaşmış olacaktır.

### III- Bu Programla Hedeflenen Nedir?

Din gibi hassas bir alanda toplumu doğru bilgilendirmenin önemi her geçen gün, yaşanan olayların da gösterdiği gibi, daha çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Toplumunu dini yönde doğru bilgilendirme konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı önemli görevler ifa etme durumunda olup, büyük imkânlarla donatılmıştır. 90 binlere varan personeli, en ücra köy ve mezralara kadar uzanan görevlileri ile büyük sorumluluklar üstlenmiştir. Ancak ne derece etkili olduğu sürekli tartışılmış, özellikle son yıllarda kurum iyice sorgulanır olmuştur. Sadece cuma günleri 15 ile 20 milyon arasındaki yetişkin insanımıza bir saati aşkın yaygın din eğitimi denebilecek hizmetin sunulması düşünüldüğünde konunun önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Burada söz konusu olan hizmet insan eliyle yapılmak durumundadır. Dolayısıyla bu hizmeti sunacak insan, ne kadar eğitilmiş ve yetişmiş olursa sunulan hizmet de o ölçüde başarılı olacaktır. Demek ki önce hizmet sunacak kişi, üstlendiği görevi en iyi yapabilecek şekilde yetiştirilecek ve donatılacak ki başarılı bir hizmet verebilsin.

O halde programın ilk hedefi toplumu din konusunda aydınlatacak hedef kitlenin eğitilmesidir. Dinin özünü algılayabilen, hurafe ve geleneklerden arınmış doğru bir din anlayışına sahip görevliler vasıtası ile toplum ancak aydınlanabilir. 70 binlere varan bu kitlenin büyük oranda eğitilmesi, zaman içinde topluma yansiyarak sonuçlarını vermeye başlayacaktır. Katı bir memuriyet anlayışı içerisinde değil, samimi, içten ve sıcak bir yaklaşımla, her türlü mezhep ve meşrebin üstünde, dinin aslını ve özünü topluma sunmakla sonuca varılabilecektir. Din görevlileri genelde olduğu gibi sadece beş vakit namazdan sorumlu olmayacaklardır. Esas görev bundan sonra başlayacaktır. Din konusunda cemaatini sürekli doğru bilgilendirecek, yanlış anlayış ve davranışlarını düzeltecek, onlara



tam anlamı ile rehberlik edecektir. Böyle bir yaklaşım sonucunda toplumsal huzurun oluşmasında büyük ölçüde katkıda bulunmuş olacaktır.

Bu program Avrupa Birliği süreci ile de çok yakından ilgilidir. AB adaylığının söz konusu olduğu ve topyekün bu adaylığın gerekleri üzerinde hazırlıkların yapıldığı -veya yapılması gerektiği- bu dönemde, din alanında da yapılması gereken çok şeyler vardır. AB bir standardın, bir düzeyin yakalanmasını gerektirmektedir. Türkiye bir anda kendisini inanılmaz bir rekabet ortamında bulacaktır. Bu rekabet sadece ekonomide, sanayide, teknolojiye değil sosyal ve kültürel alanlarda da kendini gösterecektir. Din de bu rekabet ortamından nasibini elbette alacaktır. AB ülkelerinde din hizmeti sunan insanlarla bizde durum elbette mukayese edilecektir. Böyle bir mukayesede ulaşılabilecek çok büyük hedeflerin olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

İşte İÖP bu alandaki dengesizliği kademeli şekilde aşmanın da bir yoludur. Bu alanda da standardı yakalayabilmek için, süratli bir şekilde, önce 2 yıllık sonra da 4 yıllık bir yüksek öğrenimle alınacak mesafe, bir taraftan verilecek hizmetin kalitesini artıracak, diğer yandan da AB normlarına uyumlu hale gelmeye önemli katkılar sağlayacaktır.

Bu hazırlıklar şimdi değil de ne zaman yapılacaktır? Bu projeleri ilgili kurumlar hazırlayıp gerçekleştirmek için büyük bir gayret içinde olmayacaklar da ne yapacaklardır? Başkalarının proje hazırlayıp da önlerine koymaları mı beklenecektir? Bulunduğu yeri gelinebilecek en son ve ideal nokta olarak kabul eden kişi veya kurumlar bir adım öne gidemezler; dünyada ve ülkemizde hüküm süren baş döndürücü değişime kesinlikle ayak uyduramazlar.

İÖP'nın önemli bir özelliği de şudur. Günümüzde "*hayat boyu eğitim*" önemle üzerinde durulan ve gerçekleştirilmesi için büyük gayretler sarf edilen bir husustur. Eğitim çağında imkânsızlık sebebi ile eğitim alamamış, ama zaman içerisinde bu imkânı bulmuş insanlara eğitim verilebilir mi? Ayrıca eğitim bir dönem yapıp biten bir olgu değildir. İnsan sürekli ve hayat boyu bir şeyler öğrenmek durumundadır. Özellikle dünya küçülüp her alanda baş döndürücü gelişmeler yaşanırken, sürekli eğitimin önemi iyice ortaya çıkmıştır. Dünyanın gelişmiş ülkeleri, hayat boyu eğitim kavramını öne çıkarmışlar, bunu gerçekleştirmek için yoğun bir çaba içerisine girmişlerdir.

İşte İÖP bu hedefe de uygun büyük bir projedir. Önemli görevler üstlenen ancak çeşitli sebepler yüzünden orta öğretim seviyesinde bir eğitim almış onbinlerce insan, eğitilmek sureti ile daha verimli kılınacaktır. İki yıllık İÖP mından sonra da 4 yıla tamamlamak sureti ile, bu önemli alanda eğitime devam edilecektir. Bu açıdan değerlendirildiğinde İÖP'nin na kadar büyük bir ihtiyaca cevap verdiği ve önemli bir boşluğu doldurduğu görülmektedir.

O halde ilk safhada bu 2 yıllık önlisans programının, mümkün olan en kısa sürede ve olabilecek en yüksek katılımı ile tamamlanması için herkes üzerine düşeni azami gayreti göstermelidir. Daha sonra 4 yıla tamamlamak hedefine yönelik çabalar sürdürülmelidir. Bizden çok önde olmalarına rağmen hayat boyu eğitim hedefine yönelmiş ülkelerle başka türlü nasıl rekabet edilebilecek, baş döndürücü bir hızla gelişen bilime ve yeniliklere başka hangi yollarla ulaşılabilecek? Dünyanın girdiği bu rekabet ortamında kendini yenileyemeyen; gelişmelere ayak uyduramayan ve bu ihtiyaçları hissetmeyenler yarıştan kopacak ve kaybedeceklerdir. Bundan böyle bu kayıpların telafisi de mümkün olmayacaktır.

İki yıllık uygulamadan çıkan değerlendirme sonuçlarına göre Açıköğretim programları içerisinde başarı oranı en yüksek İÖP olmuştur. Bunda şaşılacak hiçbir husus yoktur. Çünkü bu kesim yaptığı görevin ne denli zor olduğunun idrakinde olup, gerek yaş ortalaması olarak gerekse eğitime duyulan ihtiyaç açısından hazır durumdadır. Bu noktada yapılması gereken, her türlü imkânla bu eğitim seferberliğinin desteklenmesi, bu dönemin tamamlanmasından sonra da 4 yıla tamamlama programlarının arayışına geçilmesi, şimdiden plânlama ve hazırlıklara girişilmesidir. Yoksa hızla gelişen dünyaya ayak uydurmak hayal olacaktır.

İlâhiyat Önlisans Programı (İÖP) nın daha etkin bir şekilde yürütülebilmesi için aşağıdaki önlemlerin alınmasında büyük faydalar vardır:

- Programla ilgili her türlü bilgiyi içeren, iyi hazırlanmış bir "tanıtım broşürü" hazırlanmalıdır. Bu broşürün söz konusu eğitimden geçmesi gereken herkese ulaştırılması sağlanmalıdır.

- Diyanet İşleri Başkanlığı bu konu ile ilgili ve tek gündemli bir il müftüleri toplantısı yaparak konunun önemi ve gerekliliği ortaya konmalıdır. İl müftülerinin, aynı toplantının benzerini illerindeki tüm ilçe

müftülüklerinin katılımı ile yapmaları sağlanmalı konu böylece tabana yayılmalıdır.

- Türkiye Diyanet Vakfı imkânlarından da istifade edilerek adaylara üniversitesi hazırlık kursları konusunda yardımcı olunmalıdır.

- İÖP'ni bitirenlere verilecek diplomalarda yer alması söz konusu olan "sadece din hizmetleri için geçerlidir" mealindeki ifade programa katılım konusunda bir isteksizliğin oluşmasına yol açmıştır. Bu ifadenin diplomalarda yer almaması teşvik unsuru olacaktır.

- Programa katılabilmenin şartı olan 105 taban puanında adaylar lehine bir iyileştirme yapıp yapılmayacağı araştırılmalıdır.

- Meslek Lisesi mezunlarının kendi alanlarında iki yıllık Meslek Yüksekokullarına sınavsız devam edebilmelerine imkân sağlayacak proje tamamlanma aşamasındadır. Bu kesimin de projeye dahil edilerek sınavsız İÖP ne devamları sağlanabilirse pek çok sorun kendiliğinden hallolacaktır.

## İSLAM'DA ÖTEKİNE BAKIŞ\*

*Prof. Dr. Beyza BİLGİN*

### İslam'da Öteki Kimdir?

İslâm'da öteki kimdir? İslam hayat görüşü bu sorunun cevabına dayanır. Davranışlarımız genel olarak ötekine -bu öteki akrabamız, komşumuz veya sadece hemcinsimiz olabilir- bakışımıza, ona hangi değeri verdiğimizimize bağlıdır. Zenginlik fakirlik, güzellik, çirkinlik, ırk, renk ve soy farklılığı birbirimize bakışımızı farklılaştırabilir. Bu farklılık öyle ileri gidebilir ki, insanlar arasına en sağlam duvarlardan daha zor aşılacak sınıflar, sınırlar koyar. İnsanlar dışlanabilir, köleleşebilir. Tarih içinde yeterli örnek vardır.

Büyük dinler insanlar arasındaki farklılıkları tanımlamışlardır. Bu tanımlara göre, bir yaratılış kanunlarının zaman içinde oluşturduğu, insanların elinde olmayan farklılıklar vardır; bir de insanın iradesine bağlı olan, değiştirebileceği, dolayısıyla elinde olan farklılıklar vardır. Yeryüzünün farklı imkan ve şartlarında, farklı kültürlerde doğmuş ve yaşamış olmamızın üzerimizde bıraktığı izler bizim elimizde değildir, bunlardan sorumlu tutulamayız. Yeni öğrenmelerle, aklımızı kullanmak ve üzerinde düşünmekle daha iyiye doğru değiştirip geliştireceğimiz farklılıklarımızdan ise sorumlu tutulabiliriz. Kuran birinci tür ayrımcılığı kesinlikle yasaklamıştır. Yaratılış, Peygambere bildirilen ve okunup öğrenilmesi istenen ilk ayetlerde bildirilmiştir. Peygamber Hira dağında, bir mağarada yalnızlığa çekilmişken, vahiy meleği Cebrail ona göründü ve "Oku!" diye hitap etti. Peygamber, yazılı bir metni okumasının istendiğini düşünmüş olmalı ki, ben okumak bilmem dedi. Cebrail birkaç kere oku diye tekrar edince, kendisine bildirilecekleri belleyip okumasının kastedildiğini anladı ve okumaya başladı: (96. Sure, 1-5 Ayetler) "Yaratan Rabbinin adı ile oku! O insanı alaktan (anne rahminde döllenmiş hücre) yarattı. Rabbin yüceler yücesidir. Kalemle öğretti. İnsana bilmediğini öğretti." Başka ayetlerde bu ayette bildirilen alaktan yaratılışın daha öncesi, ilk yaratılış hakkında bilgiler verilmiştir. İnsan

\* 30 Eylül 2000'de Almanya-Hof'ta, Türk-Alman Dostluk Derneğinde Almanca olarak verilmiş konferans metninin Türkçesi



toprağın özünden yaratılmıştır (23. Sure, 12. Ayet), sonra Allah ona en güzel şekli vermiş, ona ruhandan üflemiştir (15. Sure, 29. Ayet). Böylece insan yaşayan can olmuştur. Bu Kitabı Mukaddeste de böyledir (Yaratılış 2-7). Peki yaratılışı hakkında bilgi verilen bu insan hangi insandır? Sadece Müslüman veya Hıristiyan insan mıdır, sadece inanan insan mıdır, sadece şu renkten veya şu ırktan insan mıdır? Hayır hepsinin başlangıcı olmak üzere yaratılan insandır.

Bir başka ayette, "Ey insanlar!" diye hitap edilerek, insanların hepsinin aynı yaratılışla, bir tek nefisten yaratılmış oldukları bildirilmiştir (4. Sure 1. Ayet): "Ey insanlar Rabbinize saygılı olun! O sizleri bir tek nefisten, eşleri de ondan olmak üzere, yarattı ve onlardan bir çok erkekler ve kadınlar üretti." Tefsirci Elmalılı Hamdi Yazır bu ayeti açıklarken, Kitab-ı Mukaddes ayetlerinden de yararlanarak, şunları yazmıştır: İnsanların başlangıcı Adem ve Havva denilen bir çift, yani bir erkekle bir kadına dayanır. Bu ikisi "nefis" kelimesi ile bildirilmiş olan ortak bir öze sahiptirler. Nefis ayrışarak erkeği ve kadını meydana getirmiştir. İlk yaratılış, bir evladın anne babadan meydana gelmesi gibi olağan bir olay değil, bir defaya mahsus, olağanüstü bir olaydır. Topraktan özsuyun alınması gibidir, Allah'ın yaratışı ile açıklanabilir ancak."

Bizler birbirimizi, renklere, sınıflara, bölgelere ayırarak, yabancılar olarak görmeye alışmış, hatta düşmanlık ilişkileri geliştirmiş olsak da, dinlerimiz, aslında bizim akrabalar olduğumuzu söylemektedir. Buna böylece inanmaya çağrılmakla, birbirimize karşı davranışlarımızda bu inanca dayanmaya da çağrılmışız. Muhammet Peygamber, kabile ayrılıklarına dayalı, köle-efendi sınıflamasını vazgeçilmez sayan, putperest bir toplumdaki, inananların kardeşliğine ve inansın inanmanın bütün insanların Allaha ait olmakla korunup yaşatılması gerektiğine dayalı yeni bir toplum oluşturdu. Nasıl ki H. İsa da öğretme, iyileştirme ve özgür kılma faaliyeti ile yepyeni bir toplumun temellerini atmıştı. Pek çok kimse ondan ilham aldı ve onun başlattığı faaliyeti devam ettirdiler. Ne yazık ki, Hıristiyanlık da, İslam da kıyımlara ve kanlı savaşlara karıştılar. Bugün bunların bitmiş olduğunu söyleyecek durumda değiliz.

Üç yıl önce bir konferansında, "İslam'da Hoşgörü" konusunda konuşan Türk-İslam geleneğinin Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli gibi büyük insanlar yetiştirmiş olduğundan, Türk insanının bunların özdeyişlerini, şiirlerini ve hikayelerini ezberlemiş olduğundan söz etmiştim. Yunus Emre'nin "Yaratılanı hoş gör, Yaratandan ötürü" özdeyişini örnek vermiştim. Konuşmamın sonunda, sorular ve katkılar bölümünde, gazeteci olduğunu bildiren bir beyefendi bana, "Camdan evde oturan taşla oyun oynamaz!" demişti. Bu bir Alman ata sözü imiş. Benim, ayakları yere basmayan, teorik konuşmalar yaptığımı, günümüzde İslam deyince sadece terörün akla geldiğini, bunu herkesin bildiğini

söylemek istemişti. Benzer tepkiyi ilk defa alıyor değildim. Cevap olarak, bütün dinlerin ve milletlerin tarihinde terör dönemlerinin yaşanmış olduğunu, insanların sorunlarını dile getirirken inançlarını daima işe karıştırdıklarını, terörden dinleri değil, dinlerini ideolojilerine/amaçlarına alet eden insanları suçlamamız gerektiğini söylemişim. Ben teorik olarak konuşmazsam, Kutsal Kitaptan, Peygamberin söz ve davranışlarından örnekler vererek olması gerekeni ortaya koymazsam, pratikteki yanlışları düzeltmekte neyi ölçü olarak gösterebilirim demiştim.

Bu günkü konum da benzer şeyleri, aynı yöntemle söylememi gerektiriyor. İnsanların birbirlerini sevmelerinin imanın şartı olduğundan, kardeşlik ve komşuluk sevgisinden, misafirperverlikten, anne babayı gözetme görevinden, sadaka ve zekattan vb. söz edeceğim. Bunlarla ilgili olarak yapılmış veya yapılmakta olanları beğeniriz veya beğenmeyiz, yeterli buluruz veya bulmayız, fakat neye göre? Temellere ve teorilere göre şüphesiz. Temeller Kuran'ın ayetleri, Peygamberin bunları açıklayan sözleri ve uygulamalarıdır. Teoriler, Müslüman büyüklerinin bunlara dayalı olarak oluşturup öne sürdükleri, değişmez olmayan düşüncelerdir. Temelleri her zaman hatırlamak, teorilerde ne ölçüde isabetli olduğumuzu kontrol etmek, davranışlarımızı denetlemek durumundayız. Bütün farklılıklarımızla, hatalarımızla ve sevaplarımızla insanlarız. Herhangi durumda olursak olalım, Yaratan'ın eseri olmaktan ve Onun ruhundan taşımaktan dolayı, birbirimize bir şekilde saygı göstermeye, hatta birbirimizi sevmeye inançlarımızın gereği olarak mecburuz. Böyle davranmak gerektiğini öğretilip yaygınlaştıracacağız. Ta ki, aramızda saygıya, sevgiye ve yardımlaşmaya dayalı bir terbiye oluşsun da barış içinde yaşayabilelim. İnanıyorum ki, sadece İslam'ın değil, bütün dinlerin hedefi budur. Bu hedefe ne kadar yaklaşmış olduğumuz ise daima sorgulanmalıdır. Burada terörizm ile İslam'ı aynileştiren görüşe biraz değinmek istiyorum. Çünkü bu görüş biz Müslümanları son derecede incitmekte, rahatsız etmektedir, sonra konuma geri döneceğim.

### **Günümüzde İslam adına öne çıkan terör**

Terör nedir, terörizm nedir? Herhangi bir ansiklopediye bakarsak, yaklaşık olarak şu tarifleri okuyabiliriz. Terör, Latince korkutmak anlamındaki "terrere" kökünden geliyor. Bir gücü, bir iktidarı zorla kabul ettirmek amacı ile sistemli bir biçimde şiddet kullanma, yıldırma, tedhiş. Terörizm, bireylerin ya da grupların kişilere, mallara ya da kurumlara yönelik, şiddete dayanan, siyasal eylemi. Terörizmin çeşitli biçimleri (cinayet, rehin alma, patlayıcı yerleştirme, sabotaj) olabildiği gibi, çeşitli hedefleri (ülkenin bağımsızlığı, bir siyasal rejimin devrilmesi, devlet siyasetinin bazı yönlerine itiraz vb.) de olabiliyor. Terör siyaset bilimcilerin tartışmaya açık olarak gördükleri kavramlardan biri. Kimin terörist kimin ise özgürlük savaşçısı olduğunun tanımlanması hep



mücadelede hangi tarafının desteklendiğine bağlı olarak değişiklik göstermiş. Var olan düzenden memnun olanlar bunu bozmak isteyenleri terörist olarak nitelemişler; varolan düzenin kendi haklarını elinden aldığını düşünenler ise mücadelelerini, kendilerini özgürlük savaşçısı olarak niteleyerek gerçekleştirmişler. İslam ile terörün özellikle medya tarafından bu derece özdeşleştirildiği bir zamanda, tartışmalarımızı bu bilgilerin ışığında yapmamız gerektiğini düşünüyorum.

Akılda tutulması gereken bir noktayı gene siyaset bilimciler bize hatırlatıyor. O nokta şu: Medyanın "İslami hareketler" olarak sunduğu gruplar kendi içlerinde büyük farklılıklar göstermekte. Bunlar içinde terörist diye nitelenebilecek birtakım eylemler yapanları elbette ki var. Ancak İslamcı söyleme sahip olanlar arasında, sivil toplum örgütü olma yanı ağır basan, halka ekonomik ve sosyal destek sağlamayı amaç edinenleri de var. Bu örgütler, özellikle Orta Doğu'da, devletleri tarafından ihmal edilmiş insanlara yiyecek, para ve iş sağlıyor, sağlık hizmetleri sunuyorlar. İslamcı hareketlerin pek çoğunda ise bu iki faaliyet, yani terör ve pastoral destek içiçe geçmiş bir şekilde ortaya çıkıyor. Hamas ve FIS gibi örgütler hem terörist eylemler gerçekleştiriyorlar, hem de halklarına sosyal ve ekonomik hizmet sunuyorlar. Bunları burada hatırlatmaktaki amacım şu noktayı ortaya koymak: Orta Doğunun Müslüman halklarının bu örgütlere verdiği desteğin arkasında, İslam'ın doğasından gelen bir şiddet taraftarlığı, ya da Müslümanlar olarak şiddette dayanışma fikri değil, bu sosyal ve ekonomik gerçeklik var. Bunu bilmek gerekiyor.

Belirtmem gereken bir diğer nokta da bu grupların para kaynakları ile ilişkili. Gruplar bazı devletler (Suudi Arabistan ve gittikçe azalan ölçülerde olmak üzere İran ve Sudan) tarafından mali olarak destekleniyorlar. Bu tür grupları canlı tutmaktan amaç rejim ihracıdır, Orta Doğu'da demokratikleşmenin hız kazanmamasıdır. Para kaynakları ağırlıklı olarak bu zihniyete sahip rejimlerden gelince, onlardan destek almak isteyenler de kendilerini onlara İslamcı olarak sunmak durumunda kalıyorlar, önemli bir bölümü öyle de oluyorlar. Demek istiyorum ki, bu hareketlerin bir kısmının İslam kimliği mali kaygılarla edinilmiş bir kimlik. Zaten siyaset bilimciler de son zamanlarda İslamcı hareketlerin liderleri olarak ortaya çıkan kişilerden bazılarının, 1970-1980'lerde komünist hareketlerde görev almış kişiler olduklarını söylüyorlar. Baskıcı rejimlere karşı o dönemde, Sovyetler Birliği'nin desteği ile, komünist kimliği ile örgütlenenler, 1990'larda, Suudi Arabistan'ın desteği ile, İslamcı kimliği ile örgütlenmeye başladılar. Amaçları ise aynı kaldı: siyasi, sosyal ve ekonomik hakların kazanılması.

Meselenin bir de kültürel boyutu var. Günümüzde kültür ayrılıkları üzerinde yeni bir birlik sağlanmasına doğru gidiliyor, küreselleşmeden

söz ediliyor. Modern bilim ve teknoloji bütün dünyayı maddi düzeyde bir kültür birliğine götürür gibi görünmekte. Fakat ne yazık ki amaçlanan birlik, bu görünüşteki birlik değildir. Kültürlerin maddi unsurlarının birleşmesi, onların manevi unsurlarını etkileyemiyor, özellikle dinler arasında bir barışı sağlayamıyor. Yine de ben ümidimi kesmiş değilim. Katıldığım dinler arası konferanslarda da ümidini kesmemiş kişilerin çalışmaya devam ettiklerini görüyorum ve bundan sevinç duyuyorum.

### **Tarih ile başa çıkabilmeliyiz**

Bir süreden beri Hristiyanlarla Müslümanlar yeni bir yakınlaşma süreci içine girmiş bulunuyor. Sanayileşmiş ülkelerin işçiye ihtiyacı ile başlayan misafir işçi göçüne, Müslüman ülkelerdeki huzursuzluklar ve işsizlik gibi sebeplerle sığınmalar, göçler de eklenince, Hristiyan ülkeler içinde önemli sayıda Müslüman nüfus meydana geldi ve "Batı Avrupa İslam Dünyası" diye bir kavram bile oluştu. Maddi yakınlık tarafların birbirini gerçekten anlamasını bir ölçüde de olsa kolaylaştırabilir. Fakat yüzyıllar boyunca dinler arasında öyle düşmanlıklar yaşanmış ki, onlarda birbirlerine karşı güçlü bir şüphe ve savunma geleneği oluşmuş. Bu durumla baş edebilmek için, tarih içinde nelerin yaşanmış olduğunu ve onların bugüne uzantılarının neler olduğunu hatırlamak lazım.

İslam dünyası günümüzde bazı arayışların içinde. Bu arayışlarda, "Batının etkisi" denilen kültürel meydan okuyuşa cevap verme gayretleri var. Problem şu: Müslümanlar dünyaya yön verebildikleri üstün bir dönemi yaşamışlar, fakat üstünlüklerini kaybetmişler ve bunu bir türlü kabul edememekteler. İlk Müslümanlar üstünlüklerine nasıl erişmişlerdi? Onlar için başlangıçta bilim, İslam dininin hükümlerini bilmek ve tıbbi uygulamalara akıl erdirmekten ibaretken, fetihlerle farklı ülkelere yayılınca, kendilerinkinden çok farklı ve çok daha gelişmiş kültürlerle karşılaştılar. İlk fikir ayrılıkları böylece meydana çıkmaya başladı, yazılı metinler ve İslam Bilimleri bu dönemde doğdu.

Avrupa'nın 17. ve 18. yüzyıllarda büyük sancılarla yaşadığı Aydınlanma döneminin benzeri, İslam'ın Klasik Dönemi denilen 10. yüzyılda yaşandı. O zaman Müslümanlar, sahip oldukları özgüven ve irade kudreti ile bu kültürleri aldılar ve onlara katkıda bulunmayı kısa zamanda başarabildiler. Bu nasıl oldu? Başlangıçta İslam'dan önceki bilimleri incelemek, öğrenmek ve öğretmek işi pek sınırlı tutuldu, fakat sonra (Abbassiler zamanında) imkanlar genişletildi ve akademiler (Bağdat'ta Beyt al-Hikme) kuruldu. Bilginler Bağdat'a davet edildi; İslam dinini ilgilendiren metinlerin yanı sıra, Yunan ve Roma kültürünün bütün ürünleri incelendi, Arapça'ya çevrildi. Dini, dili, milliyeti ayrı çevirmenlerin Arapça'yı işlemesi ile Arapça bilim terimleri oluştu, bilimsel düşünme seviyesi yükseldi. Aynı zamanda o ürünlerin korunması



sağlandı ki daha sonra onlar Latince'ye çevrilebildi ve Avrupa'nın aydınlanma dönemine temel teşkil etti. Eğer Müslümanların bu olumlu yaklaşımı olmasaydı, ilkçağın ürünleri yakılıp yıkılmış, kaybolup gitmiş olabilirdi. Ortadoğu'da bu dönemde yetişen bilginler [Farabi, İbni Rüşd (Averros), İbni Sina (Avicenna) vb.] klasik felsefe ile İslam ilahiyatını birlikte işleyerek evrensel gerçeğe ulaşmaya çabaladılar. Onların geliştirdikleri fikirler Batıyı ve Doğuyu etkiledi, yazdıkları kitaplar temel kitap olarak değerlendirildi, Avrupa üniversitelerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutuldu. Bunlar ansiklopedilerde yazılı olan bilgilerdir.

Batıya geçen Müslümanlar İspanya'da Avrupa'nın ilk düşünce merkezlerini oluşturdular. Daha sonra Toledo'da Alfonso X'un kurduğu bir tercüme okulu, Yunan, Yahudi ve Arap dünyasından bilimsel metinlerin Avrupa'ya ulaşmasını sağladı. 10. yüzyılda, bir Arap emirliği olan Sicilya'da, Yunan, Arap ve Lombard danışmanların birlikte faaliyeti ile parlak bir uygarlık dönemi yaşandı, Sicilya'nın merkezi Palermo bir kültür ve sanat merkezi oldu vs. Ne yazık ki, kendi ülkemiz dahil olmak üzere, okullarda okutulan ders kitaplarında, Avrupa'nın yaşadığı Aydınlanma çağı hep tek yanlı olarak, 17. ve 18. yüzyılın Avrupa'sında yaşanan devrimci gelişmelerle başlatılarak anlatılır. Müslümanların daha önceki çalışmalarının katkısından hiç söz edilmez.

Hristiyanlığın Roma'nın tek dini olmasından sonra da Hristiyan ilahiyatı ile İlkçağ felsefesi ve Helen kültürü arasında benzer çalışmalar yapılmıştı. Aristo'nun kitapları Hristiyan inancının temellerine yerleştirilmişti. Daha sonra, Hristiyan misyonerlerinin gezileri aracılığı ile uzak ülkelerdeki kültürlerle de temasa geçen Avrupalıların düşünceleri yön değiştirdi. Acaba bütün dinsel farklılıkların gerisinde, her yerde ve bütün insanlar için geçerli, doğal bir din, ortak inançlar bütünü olabilir miydi? Eski eserleri yeniden incelemeyi, var olan her bilgiye ulaşmayı gaye edindiler ve Avrupa'da Rönesans, Reform, Aydınlanma gibi büyük kültür hareketleri meydana geldi. Tanrı, akıl ve doğa arasında yeni bir denge kurulması gerekiyordu. Hristiyanlıktan bağımsız görüşler arayan filozoflar (Bacon ve Descartes, Volter ve J.J. Rousseau) Hristiyan ilahiyatı ile bilimin birbirinden ayrılmasını savundular. Din insanları ayırıyordu, bilim ise onları birleştirebilirdi (Galileo, Kopernik, Newton gibi bilginlerin bulguları bilime ve insan aklına güveni öne çıkardı) Tanrı ile insan arasına giren bütün öğretilere ve dinsel kurumlara meydan okudular. Bu dönemde din kurumlarının da seyirci kalmadığı biliniyor. Onlar da savunmalarını yaptılar, tedbirlerini aldılar. Devlet ile Kilise arasındaki sıkı bağlar sebebi ile kiliseye karşı gelmek devlete karşı gelmek sayıldığı için, Engizisyon mahkemeleri ve sivil mahkemeler dinsel yargılamalar yaptı, ölüm cezaları verdi. Fakat akım devam etti; başka filozoflar (J. Locke, Kant, Hume) Aydınlanmayı daha da ileri

götürdüler. Doğuştan günah, idealar yoktu, zihin doğuşta boş bir kağıt gibiydi, insanın hayatı boyunca kazandıkları bu kağıda yazılıyordu, insanı biçimlendiren yaşadığı ortamdı; öyleyse ortamı düzeltmek gerekiyordu. Devlet tanrısal bir kurum değildi, yararlı bir araçtı, çoğunluğun kararları doğrultusunda yönetilmeliydi vs. Aydınlanma, eleştirel, reformcu ve giderek devrimci bir nitelik kazandı. Gelişmelerin nerelere kadar uzandığı yakın tarih olarak herkesin malumudur. Devlet, politika, laiklik, diğer dinlerle ilişkiler çözümü tamamlanmamış sorunlar olmaya devam etti.

Müslümanlar Klasik çağlarının Aydınlanma faaliyetini devam ettiremediler. Büyük bilginler ve mistikler (Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd, Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre vb.) yetiştirdiler ama, onların yolunu genişletip üzerinde yürüyemediler. Klasik çağda Ortadoğu, İlkçağın tashih edilmesi ile parlamıştı. Fakat daha sonra artık çözülmesi gereken her sorunun çözülmüş olduğu inancı ile bunların insanların zihinlerine ve davranışlarına yerleştirilmesine önem vermek gerektiğini düşündüler. İslam dünyası yerinde saydı ve geriledi. Gerilemenin artık geri dönülmez olduğu bir zamanda, Avrupa'nın bilim ve teknolojideki ilerlemesini fark etti. Onu hiçbir eleştiriye tabi tutmaksızın, olduğu gibi kabul etmekten başka çaresi kalmamıştı. Başlangıçta bundan pek rahatsız olmadılar. Hatta bazıları işi o kadar ileri götürdü ki, bilimi Kuran açısından veya Kuran'ı bilim açısından açıklamaya giriştiler. Fakat onlar hep taklitte kaldılar, hep tüketici oldular. Müslümanlar, özellikle yeni yetişenler bu durumdan rahatsızdır. Acaba Batı biliminin İslam toplumlarında az rağbet görmesi, onun dine ve değerler sistemine kayıtsızlık üzerine kurulmuş olmasına bağlanabilir mi? Buna evet diyenler şüphesiz işi kolay yönden açıklamayı seçmektedirler, fakat ne yazık ki etkili olmaktadırlar.

### **Başa çıkmanın yolu yeni savaşlar olmamalı**

Sömürgecilik Müslüman ülkelerde daha da şiddetli tepkilerin gelişmesine yol açtı. Bağımsızlıktan sonra onlar kendi kültürlerini yeniden geçerli kılmamanın yollarını aramaktalar. Yollardan en etkilisi Bilginin İslamileştirilmesidir. Onlar şöyle söylemekte ve yazmaktadırlar: Müslümanlar Batı bilimini ve teknolojisini alıp onu kullanmak üzere eğitim görürken, Batının bu dünya görüşünü de onunla birlikte aldılar ve bu onları İslam dünya görüşünden uzaklaştırdı. Batıda gelişen disiplinler, Batılı insanın sorunlarına cevap olarak geliştirilmişti. Müslümanlar onları, kendi sorunlarını çözme potansiyeline sahip olup olmadığına bakmadan, alıp benimsemeye çalıştılar. Bu yaklaşım kuşkusuz bazı problemlerin çözümüne yardım etti. Fakat toplumda bu bilim ve teknolojiye ilgi uyandırmakta başarılı olunamadı. Şimdi ne yapmak gerekiyor? Eğitimde nasıl bir değişiklik yapılmalı ki, İslam kendi dünya görüşünü korusun ve doğasındaki potansiyeli yeni yetişenlere aktarsın?



Kültürler arası etkileşim kaçınılmazdır, ayrıca teknolojinin taklit edilmesi de kaçınılmaz olabilir. Ancak kaçınılmaz olanları taklit ederken onlara bir ilavede bulunmak mümkündür. Böylece taklit, körü körüne taklitten farklı bir boyuta getirilebilir. Bu ilave, Batıdan alınan bilim ve teknolojinin, Kuran'ın ilkeleri, ölçüleri ve öğretileri ışığında değerlendirilmesidir. Kötü olan bilim değil, onun yanlış kullanımınıdır. Bilim ve teknolojiyi Müslüman bir toplumun ihtiyaçlarına cevap verir hale getirmek için, yetişmekte olan neslin davranışlarının islamileştirilmesi gerekli ve yeterlidir. Bunun için, eğitim sisteminin amacı moral değerleri öğretmek olmalı, insanın Allah'ın halifesi olduğu anlayışı işlenmelidir. Okullardaki programlar yeniden düzenlenmeli, insanın varoluş amacına ulaşmasına hizmet edecek şekle sokulmalıdır. Bu iddialar bir çok insanı etkilemekte ve harekete geçirebilmektedir. Yeni neslin davranışlarının islamileştirilmesi adına yeni savaşlar başlatılmakta, İslam adına özgürlüklerin, özellikle kadınların kazanılmış haklarının geri gidecek, tahakkümün geri gelecek olması insanları korkutmaktadır. Faaliyetler meşru zeminlerde başarılamayınca, militanlar işi ele almakta, terör tırmanmaktadır. Amacı insanları mutlu etmek, barışı sağlamak olan İslam dini, insanları bedbaht etmenin aracı haline gelmektedir. İslam terbiyesi birbirimize sevgi ile davranmamızı sağlamak zorundadır. Mümin olmanın şartıdır bu. Birbirimizi sevmediğimize göre mümin olmamız da tehlikeye girmektedir. Ben buna çok önem veriyorum.

### **Birbirinizi sevmedikçe mümin olmazsınız!**

Sevgi, İslam Peygamberinin önemle vurguladığı bir ilkedir. Peygamber şöyle söylemiştir: "Nefsim elinde bulunan Allah'a yemin ederim ki, sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de mümin olamazsınız." (Muslim, I-93) "Hiç kimse kendisi için arzu ettiğini başkası için de arzu etmedikçe iman etmiş olmaz." (Muslim, I-104) Böyle davranmak sabır işidir, faziletliyle özgüdür." Allah böyle davrananları sever.

Kuran'da Allah'ın sevgiyi doğrudan ifade eden bir ismi vardır: Vedud. Vedud, çok seven demektir (85. Sure, 14. Ayet). Muhabbet fiili ise hem Allah'tan insana hem insandan Allah'a yönelen sevgileri ifade etmek için kullanılmıştır. Bu tür ifadeleri 40'tan fazla yerde tespit etmiş bulunuyorum: Allah iyileri sever, Allah sabredenleri sever, Allah tövbe edenleri sever, Allah fesatçıları sevmez, Allah zalimleri sevmez vb. Allah'a inanan kişi Allah'ı sevecek, Allah sevgisi ile başka herkesi ve her şeyi de sevecek, Allah sevgisi ile iyi olacak, iyilikler yapacaktır. İnanan kişinin iyilik yapması için hiç bir kayıt ve şart olmayacaktır. Mümin bollukta da darlıkta da, gereken her yerde, her zaman iyilik yapmaya hazır olacaktır. Ayetlerden bazıları şöyledir:

"Allah'a rakip gördükleri varlıklara inanmayı tercih eden ve onları Allah'ı severcesine seven insanlar vardır. İmana ermiş olanlar ise Allah'ı başka herşeyden daha çok severler." (2. Sure, 165. Ayet): "Onlar kendi istekleri ne kadar çok olursa olsun, muhtaçlara, yetimlere, esirlere yedirirler. Biz sizi yalnız Allah rızası için doyuruyoruz, sizden bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz, derler." (76. Sure, 8-9. Ayetler) "Onlar hem bolluk hem darlık zamanında harcarlar, öfkelerini kontrol altında tutarlar, insanları affederler, çünkü Allah iyilik yapanları sever." (3. Sure, 134. Ayet) Hatta fenalık karşısında bile davranışlar kontrol edilmeye çalışılacaktır. "İyilik ile kötülük bir değildir; kötülüğü daha güzel olanla sav; bak o zaman seninle arasında düşmanlık olan kimse dostun veya gerçek arkadaşınmış gibi davranır!" (41. Sure, 34-35. Ayetler)

İnsanlar arası yardımlaşma Allah sevgisine bağlanmıştır. İslam'da iki ayrı kelime vardır bunun için: 1. Gönül rızası ile yapılan yardım (sadaka) 2. Fakirler için toplanan vergi (zekat). Her ikisi de ibadettir. İslam'ın başlangıcında sadaka ile zekat arasında ayırım yoktu. Her ikisi de sadaka olarak geçiyordu. Sadaka hem ihtiyari hem mecburi olarak yapılan ibadetti. Peygamberin bir sözü şöyledir: "Helal kazancından sadaka veren bir kimse - ki Allah yalnız böylesini kabul eder- bunu rahmet sahibi Allah'ın eline teslim etmiş olur, içinizden biri devesini veya tayını nasıl büyümeye bırakırsa, Allah da o sadakayı veren için onu dağ gibi oluncaya kadar büyümeye bırakır." (İslam Ansiklopedisi, Sadaka maddesi) Müslüman kişi sadaka verecek güce sahip değilse, çalışmalı ve bunu kazanmalıdır. İş bulup çalışmak, kazanmak ve onu başkalarının iyiliği için harcamak çok önemlidir. İş bulamayan insanlar için de bir sadaka şekli vardır. Eğer işsiz insan, kötülüklerden sakınırsa, bu onun için sadaka olur. Sadaka Müslümanların vazifesidir (Buhari, Zekat, XIV. Kitap).

Zekat, temizlenme, saflaşma anlamlarını içeren bir kelime. Verenin ruhunda temizlik ve malında berekete sebep olduğu için böyle isimlendirilmiş. Zekat Kuran'da hep namazla birlikte tavsiye edilmiş, 330 yerde geçiyor. Teşvik var, fakat sınırlama yok, müeyyide de yok. Fakirliği ortadan kaldırmayı değil, ihtiyaçları azaltmayı ve acıları hafifletmeyi hedef almış. Yardım bir lütuf ve bağış değil, fakirin ve malı olmayanın zengin üzerindeki hakkı olarak ilan edilmiş. Mekke döneminde gönüllü ibadet olan zekat Medine döneminde kesin emir olmuş, devlet eli ile toplanmış. Bunun sebebi, dini duyguları zayıf olanların vermeyi ihmal etme ihtimalinin yanı sıra, fakirin haysiyetini korumak, adil dağıtımı sağlamak, kişisel olarak tespit edilemeyecek fakirleri korumak gibi durumlardır. Devlete bildirilmeyen gizli malları olanlar zekatlarını özel olarak vermişlerdir.



### **Peygambere ve müminlere tavsiye edilen davranış**

Peygambere, vahiyleri insanlara ulaştırırken nasıl davranması gerektiği Kuran'da şöyle öğütlenmiştir: (6. Sure, 125. Ayet) "İnsanları hikmetle ve güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır; onlarla en güzel, en inandırıcı yöntemlerle tartış; Şüphesiz yolundan kimin saptığını en iyi bilen Rabbindir!" İnsanların hepsinin emir-komuta yolu ile yola gelmeleri amaç olsaydı, herhalde Yaratan bunu kendisi en iyi yapan olurdu. İnsanların doğru yola gelmesinde, hatta inanmasında zorlama olmayacağı kesindir. (2. Sure, 256. Ayet) "Dinde ikrah olmaz, olmamalıdır" Aksi davranış insanları toplamaz, tam tersine dağıtır (3. Sure, 159. Ayet) "Senin onlara yumuşak davranman Allah'ın rahmetinin bir eseriydi. Onlara karşı kırıcı ve sert olsaydın, etrafından dağılır giderlerdi. Onları bağışla ve affedilmeleri için dua et! Toplumunu ilgilendiren her konuda onlara danış; sonra bir hareket tarzına karar verince de Allah'a güven. Allah kendisine güven duyanları sever." Peygamber insanları inanmaya çağırarak, onlara vahiyleri bildirecek, fakat herkesin inanmayacağı gerçeğini gözden uzak tutmayacaktır (12. Sure, 103. Ayet) Yine de herkese adaletle davranacak, böyle davranacağını da onlara bildirecektir (42. Sure, 15. Ayet) "İşte bunun için sen çağrıda bulun ve emir olduğun gibi dosdoğru ol... de ki: Ben Allah'ın bütün vahiy ettiklerine inanırım; sizin değişik görüşleriniz arasında adaleti gözetmekle emir olundum. Allah benim de sizin de Rabbinizdir. Bizim yaptıklarımızın hesabı bize çıkacaktır, sizin yaptıklarınız da size. Bizimle sizin arasında bir çekişme olmamalı. Allah hepimizi bir araya toplayacaktır, çünkü varış O'nadır."

Dinde zorlama olmadığı konusundaki bir fikir ayrılığına değinmeliyim. Bazı yorumlara göre, dine girme konusunda kimsenin zorlanmayacağı, fakat dine giren ve Müslüman olduğunu bildiren kişinin özgür bırakılmayacağı ayrımı vardır. Onlar derler ki, dinde zorlama yoktur, fakat İslam'da vardır. Bir insan bu sözleşmenin altını imzalamışsa, yani İslam'ı kabul etmişse ve bunlara uymuyorsa, cezalandırılır. Mesela kadın başı açık gezemez, gezerse alırsın cezalandırırsın. Müslüman olduğunu söyleyen bir kişi oruç yiyemez, yerse alırsın cezalandırırsın. Her çocuk 18 yaşına gelince, yani reşit olunca dinden çıkabilir, ama bu hakkıyla ilgili süre geçtikten sonra dinden çıkarsa öldürülür! Kriz dönemlerinde böyle aşırı yorumların uygulandığı da olmuştur. Günümüzde de aşırı uygulamaları sürdürmekten yana olanlar vardır. Onların söylemleri insanların ruh halini bozmakta, bazı insanları aşırı hareketlere zorlamakta, aşırı hareketlerden İslam ve Müslümanlar bir bütün olarak sorumlu tutulabilmektedir.

Sevgi insanların doğuştan sahip oldukları bir duygudur, fakat onun davranışa dönüşmesi ve kontrol edilmesi eğitimle mümkündür. Eğitim

hem sevgiyi öğretecek, hem sevgi ile öğretecektir. İnsanlara sevgi ve şefkatle davranmak, işler yolunda gitmese de iyiliği ve adaleti uygulamaya devam etmek kolay değildir. Böyle bir olgunluğa ulaşmak sürekli çaba ister. Kuran'da çaba kelimesi üzerinde önemle durulmuştur. Çabaya öyle önem verilmiştir ki, bu kelime cihat kelimesi ile bir tutulmuştur. Mesela, "Ey Peygamber, inkarcılarla ve iki yüzlülerle savaş!" (9. Sure, 73. Ayet) ayetinin tefsirinde müfessirler cihat kelimesine, kötü iş ve davranışlara karşı eliyle, diliyle, kalbiyle, yüzünü ekşitmekle, gücünün yettiği ve uygun olan her vasıta ile savaşmak anlamını vermişlerdir (Taberi X, III-112). Başka bir ayette cihat bütün müminlere tavsiye edilmiştir (22. Sure, 78. Ayet) "Ey inananlar, Allah uğrunda gereği gibi cihat edin!" Bütün müminlere tavsiye edilmiş olan cihat, Allah'ın emirlerini tutmak, yasaklarından kaçınmak için, kendini ve sorumlu olduğu kişileri terbiye etmektir. Tefsirciler bu konuda şu hadisi delil getirmişlerdir. "Mücahit, Allah için kendi nefsi ile mücadele edendir." (Kurtubi VIII, 04).

### **İnsan insana muhtaçtır**

Daha zor durumlar da vardır. İnsanların hepsinin ortak bir yaratılışla yaratıldığı ayetinden söz etmiştim. İlk yaratılışta beraberlik vardır ama sonraki yaratılışlarda, insanlar giderek daha fazla farklılaşmışlardır. Bazıları zeka özü ile, bazıları eksik veya işlerliği olmayan organlarla doğmakta ve öyle yaşamak zorunda kalmaktadırlar, bazıları hep hastalıklı yaşayacaktır, bazılarının sorumluluğu hiçbir zaman kendilerine ait olmayacaktır. İnsan insana muhtaçtır. Özürlü olmasa da insan, kendi iradesine sahip oluşuna kadar onu yetiştirenlere, yani başkalarına aittir. Kendi iradesine sahip olduğunda ise bakar ki, bir soya, bir sınıfa, bir mizaca ve karaktere sahiptir, bir dili konuşmaktadır, bir dine mensuptur, bunları değiştirmenin de ancak kısmen elinde olduğunu görür. Çoğu zaman bunlarla öylesine bütünleşmiştir ki, onları yaratılışının birer parçası olarak algılar. Herkes gitmekte olduğu yoldan memnundur. O halde doğru yol hangisidir? Kuran'ın bize söylediği şudur ki, hangimizin doğru yolda olduğunu bize tekrar dirilme gününde Allah kendisini göstererek bildirecektir. O zamana kadar bize düşen inanmak ve iyilikleri çoğaltmaktır. Dünya hayatı için doğru yol budur.

Kuran'da doğru yol ile ilgili bazı somut yol göstermeler vardır. "..... Allah ile beraber başka tanrı edinme!.... Rabbiniz anneye babaya iyilik etmenizi buyurmuştur!.... Yakına, düşküne, yolcuya, hakkını ver, elindekini saçıp savurma, elini boynuna bağlayıp cimri kesilme!... Çocuklarınızı yoksulluk korkusu ile öldürmeyin!... Sakın zinaya yaklaşmayın!.... Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın!... Yetimin malını en güzel şekilde yönetin!... Ölçüyü tam tutun, teraziyi doğru tartın!... Bilmediğiniz şeyin ardına düşmeyin, kulak, göz ve kalp o şeyden



sorumludur!... Yeryüzünde böbürlenerek yürümeyin, ne yeri delebilir, ne dağlara ulaşabilirsiniz! Rabbinin katında bunların hepsi beğenilmeyen, kötü şeylerdir. (17. Sure, 7-15. ve 23-38. Ayetler)

İnsanların çoğunluğunun doğru yolda yürümeye, davranışlarını başkalarının menfaatlerine ve onurlarına zarar vermeyecek şekilde ayarlamaya dikkat etmeleri, dini olduğu kadar laik ahlakı da ilgilendiren bir insanlık sorunudur. Anne babaya iyilik etmek şöyle dursun, onları itip kakan, kocakarı-moruk diye önemsiz görenler... Yakınları ihmal edip de uzaktakileri önemli sayanlar... Fakire, düşküne, yolcuya yardım etmeyi gereksiz görenler... Ellerindekini ya saçıp savuran ya da gereksiz yere cimrilik edenler... Kendi namuslarından önemle söz eden, fakat başkalarının namusu ile oynamaktan çekinmeyenler... Yetimin malını yönetmekle kendi çıkarlarını gözetenerler... Ölçüde ve tartıda hile yapmayı, başkalarını zarara sokmayı kurnazlık ve başarı sayanlar... Gerçeği bilmeseler de gelişigüzel haber yaymaktan, insanları incitmekten çekinmeyenler... Bütün bunları yapanlar, küçük dağları ben yarattım, derecesine böbürlenerek yürürler de, saygı göstermedikleri insanların kendilerine saygı göstermesini beklerler.

İnsanlardan pek çoğu yanlış davrandıklarının farkında değildir. Herkes kazanmış olduğu davranış biçimini eleştirisiz doğru kabul ettiği için, başkalarının uyarılarına kulak vermez, ikinci bir yaratılış gibi kendisine yerleşen huyları değiştirmeye yanaşmaz. Kuran bu gibi kimseleri şöyle anlatmaktadır: "Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın, dendiği zaman, bizler ıslah ediyoruz, derler... Sanki sağdırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden doğruya dönmezler" (2. Sure, 1, 18. Ayetler) Kuran bu gibilerin kalplerinde hastalık olduğunu söylemiştir. Hastalık tedavi edildiğine göre alışkanlıklar ve huylar da düzeltilebilir, değiştirilebilir, yeter ki istensin.

### Sonuç

Birbirimizden farklı olmayı ve farklı kalmayı istememiz doğaldır. Birbirimizi tamamlamamız için bu yararlı ve güzeldir de. Aksi halde zaten canımız sıkılırdı, değil mi! Fakat gücünü başkası gibi olmamaya harcamak yerine, kendisi gibi olmaya, başkasından daha iyi olmaya, hem kendisine hem başkasına yararlı olmaya çabalamak hem daha kolay ve daha az stresli, hem de barışa götürme ihtimali daha fazla. Batıyı ve Doğuyu insanın sağ kolu ve sol kolu olarak görebiliriz. Hangi kol çok kullanılırsa ve iyi kullanılırsa, o daha güçlü ve becerikli olmuyor mu? Hangi tarihe veya coğrafyaya ait olursak olalım, bizler insanlar olarak bütünüzdür. Birbirimizi kollamalı, dışlamamalıyız.

## DIE HINWENDUNG ZUM NÄCHSTEN IM ISLAM\*

### Wer ist im Islam DER NÄCHSTE?

Wir Menschen sind der Überzeugung, daß der allein richtige Weg zu leben so sei, wie wir unser Leben gestalten. Doch jeder Begriff kennt ein Gegenüber: Ich und die anderen, wir und die anderen. Wer bin ich, wer sind wir, wer sind die anderen? Ich möchte meine Ausführungen mit der Frage WER IST DER NÄCHSTE? beginnen; denn die islamische Lebensbetrachtung gibt eine klare Antwort auf diese Frage.

Unser Verhalten richtet sich im allgemeinen danach, aus welchem Blickwinkel wir andere betrachten - das können Verwandte, Freunde, Nachbarn oder ganz einfach Menschen gleicher Abstammung sein- es richtet sich danach, welchen Wert wir ihnen beimessen. Unsere Einstellung verändert sich im Hinblick auf deren Reichtum oder Armut, Schönheit oder Häßlichkeit, Rasse, Farbe und Herkunft, im Hinblick auf unsere Sympathie, Antipathie oder Voreingenommenheit. Diese Differenzierung kann so weit gehen, daß unter den Menschen Grenzen gezogen werden, die schwerer zu überwinden sind als die härtesten Mauern, daß sie einander Klassen zuordnen, aus denen es kein Entrinnen gibt. Man kann Menschen als gemiedene Außenseiter behandeln, man kann sie versklaven. Hierfür gibt es in der Geschichte ausreichend Beispiele.

Die großen Religionen lassen die Verschiedenheiten bei den Menschen gelten. Entsprechend unterscheiden sie zum einen Daseinsformen, für die die Menschen nicht verantwortlich gemacht werden können, da sie sich mit der Zeit nach den Gesetzen der Schöpfung herausgebildet haben. Zum anderen gibt es aber auch Merkmale, deren Veränderungen in der Hand eines Menschen liegen und an seine Willenskraft gebunden sind.

---

\* Am 30. September 2000 im Hof-Deutschland beim "Deutsch-Türkischer Freundekreis" gehaltende Konferenz (Deutsche Übersetzung von Sigrid Weiner)



Die Spuren, die die unterschiedlichen Möglichkeiten und Bedingungen unserer Erde, die verschiedenen kulturellen Vorgaben, in die wir hineingeboren werden und in denen wir leben müssen, bei uns hinterlassen, müssen wir hinnehmen. Jedoch liegt es an uns, ob wir Neues dazulernen, ob wir unseren Verstand gebrauchen und nachdenken, ob wir vorhandene Möglichkeiten nutzen, um diese Spuren weiterzuentwickeln und zum Besseren hin zu verändern. Der erste Vorgang liegt jenseits unserer Verantwortung; im zweiten Fall ist unser Verantwortungsbewußsein gefordert. Der Koran verbietet streng eine Unterscheidung der Andersartigkeiten bei der ersten Art. Für die zweite Art empfiehlt er, Wege zu finden, die - ohne jemanden auszuschließen - zu beispielhaftem Verhalten anregen, Verhaltensweisen verändern, sie weiter entwickeln lassen und zum Besseren führen.

Der Bericht über die Schöpfungsgeschichte beginnt damit, daß dem Propheten die ersten Koranverse mitgeteilt wurden, damit sie gelesen und gelernt würden. Als sich der Prophet in eine Höhle auf dem Berg HIRA zurückgezogen hatte, wurde er vom gottgesandten Erzengel Gabriel aufgesucht und mit der Aufforderung LIES! angesprochen. Der Prophet, der dachte, er würde einen geschriebenen Text lesen müssen, erklärte, daß er nicht lesen könne. Als Gabriel einige Male das LIES! wiederholt hatte, verstand er, daß die Wiedergabe von Mündlichem gemeint war und er begann zu sprechen, was man ihm mitteilte:

"Lies im Namen Deines Herrn, der erschuf,  
erschuf den Menschen aus einem Klumpen Blut,  
Lies! Denn dein Herr ist der Allgütige,  
der (den Menschen) lehrte durch die Feder,  
den Menschen lehrte, was er nicht wußte."  
(Sure 96, Vers 1 bis 5)

Auch andere Koranstellen geben Hinweise auf die Schöpfung, so Vers 12 in Sure 23:

"Wahrlich, Wir schufen den Menschen aus reinstem Lehm-"

Daraufhin gab Gott dem Menschen die vollkommene Form und hauchte ihm von Seinem Geist ein - wie Sure 15, Vers 29 berichtet. Damit wurde der Mensch zum Leben erweckt.

Auch im Alten Testament, Kapitel 1, Vers 27, steht geschrieben: "Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn."

Doch welches ist nun der Mensch, dessen Schöpfung uns mitgeteilt wird? Ist es nur der Muslim oder der Christ, ist es nur der gläubige Mensch, ist es nur der Mensch dieser Hautfarbe oder jener Rasse? Nein - alle sind Menschen, deren Beginn auf die Schöpfung zurückgeht. Unter ihnen allen besteht von der Schöpfung her kein Unterschied.

In einem anderen Koranvers wird mit dem Ausruf O IHR MENSCHEN! bekräftigt, daß alle Menschen in der gleichen Schöpfung ihre Wurzel haben und als gleiche Wesen zum Leben erweckt wurden. Es ist dies Sure 4, Vers 1:

"O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn,  
 der euch aus einem Wesen erschaffen hat;  
 aus diesem erschuf Er ihm die Gefährtin,  
 und aus beiden ließ Er viele Männer und Frauen sich vermehren."

Bei der Auslegung dieses Koranverses bezieht sich der Exeget Hamdi Yazir aus Elmali auf das Alte Testament und schreibt folgendes: Der Anfang der Menschheit geht zurück auf ein Paar mit Namen Adam und Eva, das heißt auf einen Mann und eine Frau. Sie werden als Eigenwesen dargestellt, besitzen aber den gleichen Kern. Mit der Teilung ihres Ich entstanden sie als Mann und Frau. Die erste Erschaffung war kein Vorgang, bei dem von Eltern ein Kind zur Welt kam. Es war dies ein einmaliges, außergewöhnliches Geschehen und kann nur mit "Gottes Schöpfung" erklärt werden.

Wir sind es gewöhnt, uns nach Hautfarbe, Klassen und Regionen zu unterscheiden, uns als Fremde zu sehen; doch wenn unsere Beziehungen selbst bis hin zur Feindseligkeit ausgeartet sind, so bezeichnen uns doch unsere Religionen als Verwandte. Wir sind zu diesem Glauben aufgerufen und sollten uns in diesem Glauben zu einander entsprechend verhalten. Im Hinblick auf die vorgegebenen Andersartigkeiten ließ der Prophet Mohammed eine neue Gesellschaftsform entstehen, die das Heidentum und die Klassifizierung in Herren - Sklaven überwand und

sich auf den Gedanken stützte, daß die Gläubigen Brüder, und darüber hinaus alle Menschen, ob gläubig oder ungläubig, Gottes Kinder seien und von Ihm in Obhut genommen würden.

Als man in Medina die erste Moschee gebaut hatte und die menschliche Stimme für den Ruf zum Gebet zugelassen worden war, wurde der schwarze Sklave Bilal aus Äthiopien wegen seiner schönen Stimme beauftragt, zum Gottesdienst zu rufen und wurde der erste Muezzin. In der arabischen Gesellschaft bedeutete das eine bis zu dieser Zeit nie erfahrene Neuerung. Zu seiner Zeit ist auch Jesus mit Lehren, mit Heilen und mit Befreiungsgedanken auf die Menschen zugegangen und hat mit jenen, die sich ihm genähert haben, einen Dialog begonnen. Für sie und auch alle anderen streute er den Samen einer völlig neuen Geisteshaltung aus. Viele nahmen das als eine Anregung zur Fortführung der von Jesus begonnenen Bemühungen. Es ist sehr bedauerlich, daß diese Menschen sowohl im Christentum als auch im Islam Druck und blutigen Kämpfen ausgesetzt wurden. Die Frauen betrachtete und behandelte man immer aus besonderer Sicht, und obwohl sich Christentum und Islam um eine Veränderung ihrer Situation bemühten, setzten sich die Gewohnheiten der niederen Kulturen nach kurzer Zeit wieder durch, der Erfolg blieb versagt. Es ist das ein Thema, zu dem man immer wieder Stellung nehmen sollte; denn bis heute können wir nicht behaupten, daß es abgeschlossen sei.

Als mir vor drei Jahren die Ehre zuteil wurde, bei solch einer Veranstaltung wie heute zu Ihnen zum Thema TOLERANZ IM ISLAM zu sprechen, sagte ich ähnliches wie eben. Ich berichtete, daß die türkisch-islamische Tradition große Menschen wie Mevlana, Yunus Emre und Haci Bektas Veli hervorgebracht hat, deren Sinnsprüche, Gedichte und Erzählungen die türkischen Menschen auswendig lernen. Als Beispiel brachte ich den Ausspruch Yunus Emres: BEGEGNE UM DES SCHÖPPERS WILLEN DEM GESCHÖPF MIT TOLERANZ. Anlässlich der Diskussion, die meinem Vortrag folgte, sagte ein Herr, der sich als Journalist zu erkennen gab, mit einem deutschen Sprichwort: Wer im Glashaus sitzt, solle zwar nicht mit Steinen werfen, doch wolle er mir trotzdem zu verstehen geben, daß ich nicht auf den Boden der Tatsachen gekommen, sondern in der Theorie stecken geblieben sei, da doch jedes wüßte, daß sich in der heutigen Zeit mit dem Begriff ISLAM nur der Gedanke an Terrorismus verbinden lasse. Eine solche Reaktion erlebte ich nicht zum ersten Mal. Ich antwortete ihm, daß es in der Geschichte aller Religionen und Staaten Zeiten des Terrors gegeben habe, daß man dann, wenn die Menschen ihre Probleme formuliert hätten, den Glauben mit ihren Angelegenheiten in Verbindung gebracht hätte, daß man nicht



vom Terror auf die Religionen schließen solle, sondern jene Menschen anklagen müsse, die die Religionen zum Zweck ihrer Ideologien mißbrauchten. Wenn ich nicht de Theorie - also Beispiele aus unserem Heiligen Buch und Aussagen und Verhaltensweisen unseres Propheten - in den Mittelpunkt stellen soll, wie kann ich dann den Weg zur Ausmerzung vor Fehlern, die in der Praxis gemacht werden, aufzeigen? Mein heutiges Thema verlangt das Vorgehen nach gleicher Methode und die Aussagen und Verhaltensweisen unseres Propheten - in den Mittelpunkt stellen soll, wie kan ich dann den Weg zur Ausmerzung von Fehlern, die in der Praxis gemacht werden, aufzeigen? Mein heutiges Thema verlangt das Vorgehen nach gleicher Methode und die Aussage ähnlicher Gedanken. Ich werde ausführen, daß die Grundlage des Glaubens die Nächstenliebe ist, werde von der Hinwendung zu Geschwistern und Nachbarn, von Gastfreundschaft, der Versorgung von Vater und Mutter, von Almosen und der in der Religion verankerten Almosensteuer sprechen. Ob uns das alles interessiert oder nicht interessiert, ob es uns gefällt oder nicht gefällt, ob es uns ausreichend oder zu wenig scheint - es bleibt die Frage WARUM AUF DIESE WEISE?

Die Grundlagen und Theorien gestatten keinen Zweifel. Das Fundament bilden die Koranstellen und die erklärenden Worte des Propheten und ihre Anwendung. Die Theorien, die bedeutende Muslimen entwickeln, sind, obwohl sie sich an diese Grundlagen anlehnen, keine unveränderbaren Überlegungen. Wir sind dazu aufgerufen, uns den Ursprung der Lehre ständig in Erinnerung zu rufen, zu kontrollieren, bis zu welchem Maß wir uns im Hinblick auf die Theorien richtig verhalten und unser Benehmen dahingehend zu überwachen. Wir sind Menschen mit allen Sonderheiten, mit Fehlern und Verdiensten. Ungeachtet unserer Beschaffenheit sind wir als das Werk des Schöpfers und Träger seines Geistes von unserem Glauben her verpflichtet, uns gegenseitig in gewisser Weise zu achten, ja sogar zu lieben. Die Notwendigkeit solchen Verhaltens sollten wir lehren und verbreiten. Damit könnte sich ein Bildungsstandart entwickeln, der auf Rücksichtnahme, Liebe und Hilfsbereitschaft baut und uns in Frieden zusammenleben ließe. Ich bin sicher, daß dieses Ziel nicht nur der Islam anstrebt, sondern alle Religionen verfolgen. Wir sollten uns ständig fragen, wie weit wir uns diesem Ziel genähert haben oder wie weit wir davon abgerückt sind. Auf die Ansicht, daß Terrorismus und Islam gleichzusetzen sind, möchte ich hier etwas näher eingehen. Denn diese Meinung kränkt und verletzt uns Muslimen zutiefst. Später werde ich wieder auf mein Thema zurückkommen.

### **Terrorismus im Namen des Islam in der heutigen Zeit**

Was ist Terror, was ist Terrorismus? Schauen wir in irgend eine Enzyklopädie, so können wir ungefähr folgende Erklärungen lesen: Terror hat seine Wurzel im lateinischen "terrere" - jemanden ängstigen, erschrecken. Mit dem Ziel, die Anerkennung einer Macht, einer Staatsführung zu erreichen, systematisch Gewalt gebrauchen... Einschüchterung.... in Schrecken versetzen. Terrorismus - Einzelne oder Gruppen gehen gegen Personen, Sachwerte oder Institutionen vor; gewalttätige, politische Aktionen. Terrorismus kennt verschiedene Arten der Durchführung, wie Verbrechen, Geiselnahme, Bombenlegung oder Sabotage und arbeitet auf verschiedene Ziele hin, etwa staatliche Unabhängigkeit, Sturz eines politischen Regimes, Protest gegen staatspolitische Richtungen und so weiter. "Terror" ist einer jener Begriffe, deren Definition von den Politikwissenschaftlern offen gelassen wird. Wer ist Terrorist, wer ist ein Freiheitskämpfer? Das festzusetzen hängt davon ab, welcher der beiden Seiten sich der Betrachter bei der Auseinandersetzung verbunden fühlt. Wer mit einer Ordnung zufrieden ist, wird jene, die diese Ordnung zerstören wollen, als Terroristen abqualifizieren. Wer da meint, die bestehende Ordnung nach eigenem Recht verändern zu müssen, wird die Streiter für die Sache als Freiheitskämpfer sehen. In einer Zeit, da vor allem von den Medien Islam und Terror nach eigenem Ermessen dargestellt werden, meine ich, wir sollten unsere Diskussionen im Lichte derartiger Behauptungen führen.

An einen Punkt erinnern uns wiederum die Politikwissenschaftler, den wir nicht vergessen sollten. Dieser Punkt ist folgender: Innerhalb der Gruppen, die sich in den Medien mit den ISLAMISCHEN BEWEGUNGEN befassen, finden wir große Unterschiede. Natürlich gibt es unter ihnen solche, deren Tätigkeit sich in der Beschreibung des Terrorismus erschöpft. Jedoch finden sich unter den Islamisten auch bürgernahe Gruppierungen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, das Volk in ökonomischer und sozialer Hinsicht zu unterstützen. Vor allem im Nahen Osten bemühen sich diese Vereinigungen, für die Menschen, die vom Staat vernachlässigt werden, Lebensmittel, Geld und Arbeit bereitzustellen, außerdem bieten sie medizinische Dienste an. Bei vielen islamistischen Bewegungen tritt in enger Verbindung dieser doppelte Aktionismus hervor - neben dem Terror die pastorale Unterstützung. Verbände wie die HAMAS oder die FIS verwirklichen zum einen ihre terroristischen Absichten, zum anderen bieten sie dem Volk soziale und ökonomische Dienste an. Warum ich Ihnen diese Tatsachen in Erinnerung bringen möchte, hat folgenden Grund: Hinter dem Rückhalt, mit dem die muslimischen Völker des Vorderen Orients zu diesen

Vereinigungen stehen, steckt nicht etwa eine aus der Natur des Islam entspringende Befürwortung von Gewalt oder gar der Gedanke, daß sich Muslimen der Gewalt verschrieben hätten, sondern ganz einfach die soziale und ökonomische Wirklichkeit. Etwas, das man wissen sollte.

Ein weiterer Punkt, auf den ich eingehen muß, ist die Frage, woher diese Gruppierungen ihr Geld beziehen. Sie erhalten Hilfe von einigen Staaten, etwa von Saudi Arabien und langsam nachlassend dem Iran und Sudan. Ein möglichst wach gealtes Ziel für die Spender ist der Export ihres Regimes, so daß der Demokratisierungsprozeß im Vorderen Orient nur schleppend vorankommt. Da die bedeutenden Geldquellen in Staaten mit dieser Mentalität sprudeln, sind jene, die ihre Hilfe annehmen wollen, gezwungen, sich als Islamisten zu beweisen, womit sie ein wichtiger Teil des Ganzen werden. Ich möchte damit sagen, daß die islamische Identität aus einem Teil dieser Vorgänge eine Identität ist, die auf finanzielle Sorgen zurückgeht. Denn die Politwissenschaftler behaupten in letzter Zeit, daß einige der Anführer der Islambewegungen Leute seien, die in den Jahren von 1970 bis 1980 bei kommunistischen Aktionen Aufgaben übernommen hätten. In diesen Jahren haben sich mit Unterstützung der Sowjetunion Kommunisten gegen unterdrückende Regierungsformen zusammengeschlossen, und 1990 haben Islamisten begonnen, sich mit Unterstützung Saudi Arabiens zusammenzuschließen. Beide Gruppierungen hatten die gleichen Ziele: die Gewinnung von politischen, sozialen und ökonomischen Rechten.

Die Sache hat auch eine kulturelle Dimension. Unsere Zeit geht auf eine Verschmelzung der kulturellen Unterschiede zu; man spricht von GLOBALISIERUNG. Die moderne Wissenschaft und Technologie bringen der ganzen Welt im materiellen Bereich eine Art kultureller Einheit. Jedoch tritt die angestrebte Einheit hier leider nicht in Erscheinung. Das Zusammenwachsen der Kulturen im materiellen Sektor übt keine Wirkung auf den ideellen Bereich aus, vor allem vermag es nicht, die Religionen einander näherzubringen. Doch auch hier gebe ich die Hoffnung nicht auf. Anlässlich der Konferenzen, an denen ich teilnehme, erlebe ich immer wieder Menschen, die ihre Bemühungen um Verständigung voller Hoffnung fortsetzen, und das erfüllt mich mit Freude. Seit einiger Zeit befinden sich die Christen und Muslime in einer Phase der Annäherung.

Der mit dem Bedarf an Arbeitskräften in den Industrienationen beginnende Zustrom von Gastarbeitern, außerdem von Asylbewerbern und Flüchtlingen, die ihre muslimische Heimat wegen Unruhen oder Arbeitslosigkeit verließen, ergab sich in den christlichen Ländern ein



beträchtlicher Bevölkerungszuwachs von Muslimen, und es entstand der Begriff WESTEUROPÄISCHE ISLAMWELT. Gleiche materielle Interessen können eine Annäherung - und sollte sie auch nur teilweise sein - erleichtern. Aber zwischen den Religionen hatte über Jahrhunderte eine derartige Feindseligkeit bestanden, daß auf beiden Seiten eine starke Unsicherheit und die Tradition der Verteidigung entstanden. Um mit dieser Situation fertig zu werden, bedarf es der Erinnerung daran, was in der Geschichte durchlebt wurde und davon noch in unsere Zeit hereinwirkt.

Die islamische Welt ist in der Gegenwart mitunter auf der Suche. Es gibt Bestrebungen, dieses Suchen mit der Lesart eines kulturellen Raumes als EINFLUß DES WESTENS zu beantworten. Das Problem ist folgendes: In der Vergangenheit der Muslimen gibt es ein herausragendes Zeitalter, in dem sie für die Welt richtungweisend waren. Diese hervorragende Stellung haben sie jedoch verloren, was ihnen in gewisser Weise schwer fällt anzuerkennen. Wie hatte es zu dieser Überlegenheit kommen können? Zu Beginn bestand die Wissenschaft für sie in der Kenntnis islamisch-religiöser Bestimmungen und in medizinischen Anwendungen. Als sie sich mit ihrem (religiösen) Siegeszug über die Länder ausbreiteten, begegneten sie Kulturen, die anders und weit höher entwickelt waren als ihre eigene. Sie begannen, in anderer Weise zu denken, so daß schriftliche Niederlegungen und islamische Wissenschaften zu dieser Zeit geboren wurden. Ähnlich der Aufklärung im 17. Und 18. Jahrhundert, die sich gegen viele Widerwärtigkeiten in Europa durchsetzte, war das KLASSISCHE ZEITALTER DES ISLAM das 10. Jahrhundert.

Selbstvertrauen und Willenskraft der seinerzeitigen Muslimen zusammen mit dem Auffinden dieser berühmten Kulturen führten in kurzer Zeit zum Erfolg. Wie ging das vor sich? Die Lehren der vorislamischen Zeit zu untersuchen, zu lernen und zu lehren war anfangs sehr eingegrenzt; doch langsam, (zur Zeit der Abbasiden) weiteten sich die Möglichkeiten aus und Akademien wurden gegründet, so die BEYT AL HIKME in Bagdad. Wissenschaftler wurden nach Bagdad eingeladen. Neben Schriften, die den Islam betrafen, wurden alle Werke der griechischen und römischen Kultur durchforscht und ins Arabische übersetzt. Von Religion, Sprache und Nationalität her verschiedene Übersetzer entwickelten bei ihrer Übertragung ins Arabische wissenschaftliche Termini auf arabisch und führten das wissenschaftliche Denken auf ein höheres Niveau. Gleichzeitig wurde der Schutz der Resultate ihres Schaffens sichergestellt, so daß sie später ins Lateinische übersetzt werden konnten und eine Grundlage für die Zeit der Aufklärung

bildeten. Hätten die Muslimen diese positive Einstellung nicht gepflegt, so hätten die Forschungsergebnisse des Altertums verbrannt, vernichtet oder anderweitig verlorengehen können. Die Gelehrten, die zu jener Zeit im Vorderen Orient in Erscheinung traten, etwa Farabi, Ibn Rüşchd (Averroes), Ibn Sina (Avicenna) usw., bemühten sich die klassische Philosophie mit der islamischen Religionswissenschaft zu verbinden und zu einem universellen Sachverhalt zu gelangen. Wie man in den Enzyklopädien nachlesen kann, beeinflussten die von ihnen entwickelten Gedanken sowohl den Westen als auch den Osten, ihre Bücher wurden als grundlegende Werke geschätzt und viele Jahre in den europäischen Universitäten als Unterrichtsbücher verwendet.

Die Muslimen, die sich nach dem Westen wandten, richteten in Spanien das erste Kulturzentrum ein. Später gründete Alfons X. eine Übersetzerschule, der zu verdanken ist, daß wissenschaftliche Schriften aus der griechischen, jüdischen und arabischen Welt nach Europa gelangten. Sizilien, das im 10. Jahrhundert ein arabisches Emirat war, erlebte dank des Schaffens griechischer, arabischer und lombardischer Gelehrter eine glänzende Zivilisationsphase, Palermo wurde ein Zentrum der Kunst und Kultur. Es ist bedauerlich, daß als Beginn des Zeitalters der Aufklärung nicht nur in europäischen Schulbüchern sondern auch in unseren Schulbüchern lediglich das 17. und 18. Jahrhundert erwähnt werden. Die vorausgehende Arbeit der Muslimen wird leider nicht angefügt.

Nachdem man das Christentum zur einzigen Religion in Rom erklärt hatte, wurden zwischen der christlichen Theologie, der Philosophie des Altertums und der hellenistischen Kultur ähnliche Bemühungen unternommen. In den Büchern des Aristoteles sind bereits Grundlagen des späteren christlichen Glaubens niedergelegt.

Über die Reisen von Missionaren in ferne Länder und deren Begegnung mit fremden Kulturen veränderte sich fortan die Denkweise der Europäer. Ob vielleicht jenseits der Glaubensunterschiede eine natürliche Religion mit einer Verbindung aller gemeinsamen Glaubensinhalte, gültig allerorts für alle Menschen, möglich gewesen wäre?

Mit einer neuerlichen Untersuchung der alten Werke verfolgte man das Ziel, zu allem vorhandenen Wissen vorzudringen, woraufhin große kulturelle Bewegungen wie Renaissance, Reformation und Aufklärung entstanden. Zwischen Gott, der Vernunft und der Natur mußte ein



Gleichgewicht geschaffen werden. Philosophen wie Bacon und Descartes, Voltaire und J. J. Rousseau suchten eine Weltanschauung, die nicht ans Christentum gebunden war, sie verteidigten eine Trennung von christlicher Theologie und Wissenschaften. Die Religion trennte die Menschen, die Wissenschaft konnte sie vereinigen. (Die Entdeckungen von Gelehrten wie Galilei, Kopernikus und Newton vertrauten auf die Wissenschaft und das logische Denkvermögen der Menschen.) Sie wankten sich gegen Lehren und religiöse Gruppierungen, die sich zwischen Gott und die Menschen gestellt hatten. Es ist bekannt, daß die religiösen Institutionen dieser Epoche nicht nur als außenstehende Zuschauer beigewohnt haben. Auch sie haben Maßnahmen ergriffen und ihre Meinungen verteidigt. Die engen Beziehungen zwischen Staat und Kirche waren schuld, daß man sich bald gegen die Kirche, bald gegen den Staat wandte. Sowohl Inquisitionsgerichte als auch Zivilgerichte eröffneten religiöse Verfahren und verurteilten zum Tode. Doch die Bestrebungen setzten sich fort. Andere Philosophen wie J. Locke, Kant oder Hume trieben die Aufklärung voran. Sie verwarfen die Sünde durch Geburt, anerkannten keine Dogmen, der Verstand war für sie bei der Geburt wie ein leeres Papier; was dem Menschen während seines Lebens begegnete, wurde auf dieses Papier geschrieben, war das Kriterium, das den Menschen formte. Der Staat war kein göttliches Unternehmen, sondern er war ein nützliches Instrument, das nach den Wünschen der Mehrheit regiert werden sollte.

Durch kritische Informatoren und Revolutionäre gewann die Aufklärung an Bedeutung. Wie weit diese Entwicklungen gegangen sind, ist jedem aus der neueren Geschichte bekannt. Staat, Politik, Laizismus, die Beziehung zu anderen Religionen - all diese Probleme haben nicht gelöst werden können und dauern an.

Die Bemühungen um Aufklärung aus dem Klassischen Zeitalter haben die Muslimen nicht fortgesetzt. Sie haben zwar große Wissenschaftler und Mystiker hervorgebracht, etwa Farabi, Ibn Sina, Ibn Rüşd, Mevlana, Haci Bektas Veli oder Yunus Emre, haben aber zur Erweiterung von deren Denkweise die vorgegebenen Wege nicht mehr einschlagen können. Der Vordere Orient glänzte im Klassischen Zeitalter damit, daß er das Altertum berichtigte. Doch später, mit dem Mongoleneinfall und der Veränderung der weltweiten Handelswege und schließlich dem sich ausbreitenden Wohlstand im Westen erachtete man es als wichtig, den Menschen für Geist und Verhalten die Überzeugung einzuprägen, daß alle zu lösenden Probleme bereits gelöst seien. Die islamische Welt wurde damit an einem weiteren Vorankommen gehindert und fiel zurück. In einer Zeit des Stillstands mußte man den Fortschritt

auf wissenschaftlichem und technischem Gebiet in Europa erkennen. Da man sich damit nicht kiritisch befassen mochte, blieb nichts weiter übrig, als die Tatsachen hinzunehmen. Am Anfang hat das niemanden besonders gestört. Manche haben ihre Geschäftigkeit sogar so weit getrieben, daß sie begannen, die Wissenschaft aus der Sicht des Korans oder den Koran aus dem Blickwinkel der Wissenschaften zu erklären. Sie blieben zum einen in der Nachahmung stecken, zum anderen waren sie mit dem Vorhandenen bald am Ende. Die Muslimen, vor allem die neu heranwachsenden, stört dieser Tatbestand.

Könnte es vielleicht darauf zurückzuführen sein, daß die wissenschaftlichen Erkenntnisse des Westens in der islamischen Gesellschaft wenig gefragt waren, ihr Religions- und Wertesystem mit Gleichgültigkeit betrachtet wurde? Die das bejahen, wählen zweifelsohne den bequemen Weg der Erklärung; leider erzielten sie damit den erwünschten Effekt.

Der Kolonialismus bereitete in den muslimischen Ländern heftigeren Reaktionen den Weg. Mit der wiedererlangten Unabhängigkeit suchten sie eine Möglichkeit, ihre eigenen Kulturen in der gewohnten Weise zu pflegen. Der wirksamste Weg bestand darin, die Wissenschaft zu islamisieren. Sie sagten und schrieben folgendermaßen: Mit der Übernahme und Anwendung der westlichen Wissenschaft und Technik eigneten sich die Muslimen durch den notwendigen Unterricht auch die westliche Weltanschauung an und entfernten sich dadurch von der islamischen Lebenseinstellung. Die Disziplinen, die der Westen hervorgebracht hatte, waren entwickelt worden, um Antworten auf die Streitfragen der westlichen Menschen zu geben. Die Muslimen übernahmen vieles Wissen ohne darauf zu achten, ob es ihnen die Möglichkeit zur Lösung ihrer eigenen Probleme bot. Zweifelsohne hat diese Annäherung bei der Lösung mancher Schwierigkeiten geholfen. Doch im Volk konnten diese von außen herangetragenem Wissenschaften und die Technik kein Interesse wecken. Was ist nun zu tun? Wie muß die Erziehung verändert werden, daß sie sowohl die islamische Weltanschauung bewahrt als auch den Heranwachsenden das in der Natur ruhende Potential vermittelt? Den Einflüssen aus den verschiedenen Kulturkreisen können wir uns nicht entziehen, eben so ist es nicht möglich, Imitationen in der Technologie auszuweichen. Doch wenn wir uns den Nachahmern schon nicht entziehen können, so sollte es doch möglich sein, einen Nachtrag zu bewirken. Auf diese Weise kann die Nachahmung zu einer Dimension gebracht werden, die sich von der Nachahmung ohne Sinn und Verstand unterscheidet. Dieser Nachtrag soll verlangen, daß Wissenschaften und Technologien, die aus dem Westen



übernommen werden, im Lichte der koranischen Grundlagen, Maße und Lehren gewertet werden. Es geht nicht um die falsche Wissenschaft, sondern um ihre falsche Anwendung. Um Wissenschaft und Technik in eine Lage zu bringen, die Antworten auf die Bedürfnisse einer muslimischen Gesellschaft gibt, ist es notwendig und ausreichend, das Verhalten der heranwachsenden Generation zu islamisieren. Deshalb muß es Ziel des Erziehungssystems sein, moralische Wertvorstellungen zu lehren, muß das Verständnis dafür geweckt werden, daß der Mensch der Stellvertreter Gottes auf Erden sei. Die Lehrpläne an den Schulen sind zu überarbeiten, sind in eine Form zu bringen, die die Existenz des Menschen zum Ziel hat. Dieser Anspruch wird viele Menschen beeindrucken und sie tätig werden lassen. Die neuen Kämpfe, die unter dem Deckmantel einer Islamisierung der jungen Generation begonnen werden, die Beschneidung der Freiheit und besonders der von den Frauen gewonnenen Rechte im Namen des Islam und der Wunsch nach einer Rückkehr zur Gewaltherrschaft versetzten die Menschen in Angst. Bleibt das Vorgehen auf legaler Basis erfolglos, so nehmen sich militante Gruppen der Angelegenheit an, sie eskaliert zum Terror. Die Religion des Islam, deren Ziel es ist, die Menschen glücklich zu machen, die ihr friedliches Zusammenleben sicherstellen will, wird als ein Instrument mißbraucht, das die Menschen ins Unglück stürzt. Die islamische Erziehung verpflichtet uns dazu, uns gegenseitig in Liebe zu begegnen. Das ist die absolute Voraussetzung für einen Gläubigen. Wenn wir die Nächstenliebe nicht pflegen, so besteht die Gefahr, daß wir nicht als gläubige Muslimen gelten können. Ich messe dieser Tatsache großen Wert bei.

### **Ohne Nächstenliebe kein gläubiger Muslim**

Liebe, das ist ein Element, das der Prophet des Islam mit Nachdruck betonte. Der Prophet sagte folgendes: "Ich schwöre bei Gott, meinen Söhöpfer, daß ihr, wenn ihr nicht glaubt, nicht ins Paradies eintreten werdet, und wenn ihr einander nicht liebt, so werdet ihr keine Gläubigen werden." (Muslim I, 93) "Niemand, der einem anderen nicht gönnt, was er für sich selbst wünsch, kann als gläubiger gelten." (Muslim I, 104). Solches Verhalten erfordert Geduld, ist das Spezifikum der Tugendhaften. Gott liebt jene, die sich so verhalten. Im Koran gibt es einen Ausdruck, mit dem die Liebe Gottes umschrieben wird: VEDUD. Vedud, das heißt "der Liebreiche". Das Wort Vedud drückt sowohl die Liebe Gottes zu den Menschen als auch die Liebe der Menschen zu Gott aus. Diese Art der Aussage habe ich an mehr als 40 Stellen festgestellt: Gott liebt die Tüchtigen, Gott liebt die Geduldigen, Gott liebt die Bußfertigen; Gott liebt keine Aufwiegler, Gott liebt keine Tyrannen usw. Wer an Gott glaubt,



wird Gott lieben, wird mit dieser Liebe zu Gott jeden anderen und jede Sache lieben, wird mit dieser Gottesliebe ein guter Mensch werden und Gutes tun. Für die Herzensgüte eines Gläubigen gibt es weder Bedingungen noch Einschränkungen. Sowohl in Reichtum als auch Armut, wo und wann immer es nötig ist, wird der Gläubige bereit sein, Gutes zu tun. So steht in manchen Koranversen geschrieben: "Und doch gibt es Leute, die sich andere Gegenstände der Anbetung setzen denn Gott und sie lieben, wie man Gott lieben sollte. Doch die Gläubigen sind stärker in ihrer Liebe zu Gott. (2. Sure, Vers 165).

"(Mochte es für ihren eigenen Bedarf noch so nötig sein,) geben sie Speise aus Liebe zu Ihm dem Armen, der Waise und dem Gefangenen, indem sie sprechen: Wir speisen euch nur um Gottes willen. Wir speisen euch nur um Gottes willen. Wir begehren von euch weder Lohn noch Dank." (76. Sure, 8/9) "Sie spenden in Glück und Unglück, sie unterdrücken den Zorn und vergeben den Mitmenschen; Gott liebt, die da Gutes tun." (3. Sure, Vers 134)

Sie werden auch daran arbeiten, das Verhalten gegen Böses unter Kontrolle zu halten; "Gut und Böse sind nicht gleich. Wehre das Böse mit dem ab, was besser ist, und gleich wird sich derjenige, mit dem du bis dahin verfeindet warst, wie dein Freund oder dein wahrer Kamerad verhalten." (41. Sure, Vers 34).

Die Hilfsbereitschaft unter den Menschen ist an die Liebe Gottes gebunden. Dafür gibt es im Islam zwei Begriffe:

1. SADAKA - ein im Sinne der Nächstenliebe gespendetes Almosen

2. ZEKAT - die für Bedürftige eingesammelte Armensteuer. Diese Gaben verstehen sich als Dienst an Gott. Zu Anfangszeiten des Islam gab es keinen Unterschied zwischen SADAKA und ZEKAT, also Almosen und Armensteuer. Beide bedeuteten Spende aus eigenem Antrieb. ALMOSENGEBEN war sowohl ein auf freiem Willen als auch auf Verpflichtung beruhender Dienst an Gott. Ein Wort des Propheten lautet folgendermaßen: "Wenn jemand von seinem rechtmäßig erworbenen Besitz -und Gott erlaubt nur davon- Almosen gibt, so ist es, als bringe er es dem gnadenreichen Gott dar; wie einer unter euch sein Kamel oder sein Fohlen dem Wachstum überläßt, so läßt Gott das gegebene Almosen für den Geber zu Bergesgröße anwachsen." (Islam-Enzyklopädie, Abschnitt SADAKA) Ist ein Muslim nicht in der Lage, Almosen zu spenden, so soll

er arbeiten und das Nötige verdienen. Arbeit zu finden, zu arbeiten, zu verdienen und den Verdienst zur Unterstützung von anderen auszugeben, das ist sehr wichtig. Für Menschen, die keine Arbeit finden können, gibt es eine andere Art von Almosen. Wenn sich ein Arbeitsloser von allem Bösen fernhält, so wird ihm das als Almosen angerechnet. (Buhari, Armensteuer, XIV. Buch)

ZEKAT, die Armensteuer, enthält die Bedeutung von Reinigung, von Läuterung. Weil die Seele des Gebers Sündenvergebung und sein Besitz Segen erfahren, wurde es so genannt. Im Koran wird das Spenden der Armensteuer zusammen mit dem rituellen Gebet empfohlen. Das ist an dreißig Stellen nachzulesen. Man findet Ermunterung, jedoch keine Begrenzung, auch keine Vorschriften. Es ist nicht das Ziel, die Armut abzuschaffen, sondern die Bedürftigkeit zu verringern und die Trübsal zu erleichtern. Hilfe bewirkt weder Gnade noch Vergebung, sie ist für den Wohlhabenden als rechter Weg gegenüber dem Armen und Bedürftigen aufgezeigt. In der Epoche von Medina war die Abgabe der Armensteuer ein Erlaß und wurde seitens des Staates erhoben. Der Grund hierfür war, daß Menschen mit geringen religiösen Gefühlen die Abgabe möglicherweise nicht beachtet hätten, außerdem sollte die Würde der Armen gewahrt bleiben, sollte ein gerechtes Verteilen gewährleistet werden, und man wollte auch jene schützen, die nicht persönlich festzustellen waren. Wer dem Staat sein Vermögen nicht angeben wollte, zahlte die Armensteuer auf privatem Wege.

### **Hinweise für das Verhalten des Propheten und der Gläubigen**

Unter den Offenbarungen, die der Prophet weitergab, steht im Koran zum zu erwartenden Verhalten der Menschen folgendes: (2. Sure, Vers 256): "Es soll kein Zwang sein im Glauben". Gegenteiliges Vorgehen vereint die Menschen nicht, sondern treibt sie auseinander, wie in der 3. Sure, Vers 159 zu lesen ist: "Es geschieht um Gottes Barmherzigkeit willen, daß du zu ihnen milde bist; und wärest du schroff und hartherzig gewesen, sie wären gewiß rings um dich zerstoben. So verzeih ihnen und erbitte Vergebung für sie; und ziehe sie zu Rate in Sachen der Verwaltung; wenn du aber dich entschieden hast, dann setze dein Vertrauen auf Gott. Wahrlich, Gott liebt die auf ihn Vertrauenden."

Der Prophet wird die Menschen zum Glauben auffordern, wird ihnen die Offenbarungen mitteilen; doch er wird nicht darüber hinwegsehen können, daß die meisten Menschen nicht glauben werden (12. Sure, Vers 103). Trotzdem wird er allen Gerechtigkeit widerfahren lassen und wird

ihnen sein Verhalten mitteilen: (42. Sure, Vers 15) "Darum ruf die Menschen auf den Weg deines Herrn und halte geraden Kurs, wie dir befohlen worden ist! Und folge nicht ihren persönlichen Meinungen, sondern sag: Ich glaube an all das, was Gott an Offenbarungsschriften herabgesandt hat. Und mir ist befohlen worden, ich solle Gerechtigkeit unter euch walten lassen. Gott ist gleichermaßen unser und euer Herr. Uns kommen bei der Abrechnung unsere Werke zu und euch die euren. Wir brauchen nicht weiter mit euch zu streiten. Gott wird uns dereinst bei sich versammeln. Bei ihm wird schließlich alles enden."

Zum Thema ES SOLL KEIN ZWANG SEIN IM GLAUBEN möchte ich zu einem Unterschied kommen, der in der Auffassung herrscht. Nach Ansicht mancher Menschen soll zwar niemand gezwungen werden, einer Religion beizutreten, doch steht dem die Meinung gegenüber, daß Menschen, die sich als Muslimen bekennen, keine absolute Freiheit genießen. Sie meinen, für den Glauben (allgemein) bestehe kein Zwang, doch im Islam gebe es ihn. Bekennt sich eine Person zum Islam, unterschreibt sozusagen den Vertrag, fügt sich aber nicht ein, ist sie zu bestrafen. Wenn etwa eine Frau, die sich bedecken sollte, ohne Verhüllung hinausgeht, ist sie zu bestrafen.

Wer behauptet, er sei Muslim, darf während der Fastenzeit nicht essen; ißt er doch, so verdient er Strafe. Jeder junge Mensch, der 18 Jahre alt, also volljährig wird, kann aus der Religion austreten. Versäumt er allerdings die Frist, innerhalb derer er dieses Recht wahrnehmen kann, und er tritt noch aus, so soll er getötet werden. Es ist vorgekommen, daß in Krisenzeiten derart überzogene Auslegungen zur Anwendung kamen. Auch in unserer Zeit gibt es noch Menschen, die auf Seiten von solcherart übersteigerten Verfahrensweisen stehen. Ihre Aussagen bringen die moralische Einstellung anderer Menschen ins Wanken, was zur Folge hat, daß sie sich zu unkontrolliertem Verhalten hinreißen lassen. Für ihr Gebaren macht man dann den Islam und die Muslimen in ihrer Gesamtheit verantwortlich.

Die Liebe ist ein Gefühl, das dem Menschen in die Wiege gelegt wird. Doch um sich ihrer richtig zu bedienen, um sie richtig einzusetzen, bedarf es der Erziehung. Die Erziehung soll sowohl Liebe vermitteln als auch IN Liebe lehren. Es ist nicht leicht, den Mitmenschen gleichbleibend Liebe und Anteilnahme entgegenzubringen und ihnen auch dann mit Güte und Gerechtigkeit zu begegnen, wenn Schwierigkeiten auftreten. Um solch eine Reife zu erlangen, bedarf es ständiger Bemühungen. Im Koran wird dem Begriff BEMÜHUNGEN hoher Wert beigemessen. Dieses Wort BEMÜHUNGEN ist so wichtig,



daß man es mit dem Begriff CIHAT gleichsetzt. So lesen wir etwa in der 9. Sure, Vers 73: "O Prophet! Streite gegen die Ungläubigen und die Heuchler!" Bei der Auslegung dieses Koranverses haben die Exegeten das Wort CIHAT dahingehend interpretiert, daß gegen böses Tun und Verhalten mit Hand, Zunge und Herz, mit finstern Gesicht soweit nur möglich und mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln KRIEG ZU FÜHREN sei. (Taberi X, 111-12) In einem weiteren Koranvers wird CIHAT allen Gläubigen empfohlen (22. Sure, Vers 78): "Ihr Gläubigen, müht euch um Gottes willen ab, wie es sich gehört!" Dieses ABMÜHEN, das alle Gläubigen beherzigen sollen, bedeutet Gottes Gebote einzuhalten, Verbotenes zu meiden und selbständige, verantwortungsbewußte Menschen heranzuziehen. Doch die Exegeten führten als Beweis ihrer Auslegung einen Ausspruch des Propheten an: "Ein Glaubenskämpfer setzt bei seinem Kampf für Gott seine ganze Existenz ein." (Kurtubi VIII, 204).

### **Der Mensch braucht den Menschen**

Es gibt noch andere kritische Situationen. Ich habe von dem Koranvers gesprochen, wonach alle Menschen in der gleichen Schöpfung ihre Wurzel haben. Im ersten Schöpfungsakt finden wir Übereinstimmung. Doch mit der weiteren Menschwerdung unterscheiden sich die Geschöpfe immer mehr. Manche kommen mit geistigen Behinderungen, andere mit fehlenden oder Funktionsunfähigen Organen zur Welt und müssen damit leben. Manche leiden an Krankheiten, andere können niemals die Verantwortung für sich selbst übernehmen. Die Menschen sind aufeinander angewiesen. Auch ohne jeglichen Makel ist der Mensch bis zur Erlangung seiner eigenen Selbständigkeit auf seine Erzieher angewiesen, das heißt, er gehört anderen. Bis er dann über sich selbst bestimmen und sich selbst versorgen kann, weiß er Bescheid über seine Herkunft, seine Klasse, seine Veranlagung und seinen Charakter. Er spricht eine Sprache, ist Mitglied einer Religionsgemeinschaft und weiß sogar, daß es zum Teil an ihm liegt, von all dem etwas zu verändern. Oft ist er auch so eng mit allen Gegebenheiten aufgewachsen, daß er meint, sie seien Teil der Schöpfung.

Jeder ist mit dem Weg zufrieden, auf dem er schreitet. Welcher Weg ist nun aber der richtige? Der Koran sagt dazu aus, daß uns Gott am Tag der Auferstehung den richtigen Weg mitteilen und zeigen wird. Bis dahin sollen wir, was auf uns herabkommt, glauben und vermehrt Gutes tun. Für unser Leben auf Erden ist das der richtige Weg.

Für den richtigen Weg gibt der Koran manchmal sehr konkrete Hinweise: "... Setze neben Gott keine anderen Götter! ... Euer Gott hat befohlen: Erweist Güte den Eltern! ...Gib dem Verwandten, was ihm gebührt, und ebenso dem Armen und dem Wandersmann, aber vergeude dein Vermögen nicht verschwenderisch! Und laß deine Hand nicht an deinen Nacken gefesselt sein, aber strecke sie auch nicht zu weit geöffnet aus! ..... Tötet eure Kinder nicht aus Furcht vor Armut! ...Nahet nicht dem Ehebruch! ..... Und tötet nicht das Leben, das Gott unverletzlich gemacht hat! ..... Verwaltet das Vermögen der Waisen auf die beste Art! ... Und gebt volles Maß, wenn ihr meßt, und wägt mit richtiger Waage! ... Und verfolgt nicht das, wovon ihr keine Kenntnis habt; wahrlich, das Ohr und das Auge und das Herz - sie alle sollen zur Rechenschaft gezogen werden. .... Und wandelt nicht hochmütig auf Erden, denn ihr könnt die Erde nicht spalten, noch könnt ihr die Berge an Höhe erreichen. .... Jedes derartige schlechte Verhalten ist hassenswert vor dem Angesicht des Herrn." (17. Sure, Verse 7-15 und 23-38).

Daß die Mehrheit der Menschen den richtigen Weg beschreitet und darauf achtet, daß ihr Verhalten die Interessen und die Ehre von anderen nicht schädigt, und daß sie Beziehung zu einer religiös geprägten, entsprechenden Ethik findet, das ist ein allgemeines Problem der Menschheit. Anstatt Vater und Mutter Güte zu erweisen, gegen sie handgreiflich zu werden, als alte Hexe und alter Knacker abzutun und sie als unwichtig zu betrachten.... Die Nächsten nicht zu beachten, wohl aber Entfernte wichtig zu nehmen... Es als unnötig anzusehen, Arme, Bedrängte oder Reisende zu unterstützen... Sein Geld entweder sinnlos zu vergeuden oder an anderer Stelle mit übertriebenem Geiz zurückzuhalten... Seine eigene Unbescholtenheit wichtigtuerisch zu verkünden, sich aber nicht zurückzuhalten, mit dem guten Ruf von anderen zu spielen... Mit der Verwaltung des Eigentums von Waisen darauf zu lauern, sich selbst zu bereichern... Beim Messen und Wiegen zu betrügen, zum Schadn anderer mit Schläue Erfolg zu verzeichnen... Ohne die Wahrheit zu wissen, wahllos Neuigkeiten zu verbreiten, die Menschen bewußt zu kränken... Die all das tun, die auf ihre Weise hochmütig einhergehen - sie erwarten auch noch Achtung von jenen, denen sie selbst niemals Achtung erwiesen haben.

Sehr viele Menschen sind sich ihres falschen Verhaltens nicht bewußt. Da sie die Art ihres Benehmens kritiklos als richtig empfinden, hören sie nicht auf die Ermahnungen von anderen, und da sie außerdem ihren eigenen Charakter als gottgegeben betrachten, lassen sie sich auf keine Veränderungen sein. Der Koran äußert sich zu solcherart Menschen wie folgt: "Und wenn ihnen gesagt wird: "Stiftet keine Unruhe auf

Erden", dann sprechen sie: "Wir sind ja Förderer des Friedens." Sie sind taub, stumm und blind; so werden sie nicht umkehren. (2. Sure, Verse 11, 18). Der Koran sagt, daß in solcher Menschen Herzen eine Krankheit sitzt. Die Behandlung dieser Krankheit bestünde darin, daß man ihre Gewohnheiten und ihr Wesen korrigiert, jedoch müßten sie das wollen.

### **Schluß**

Es ist anz natürlich, daß wir unterschiedlich sein und unterschiedlich bleiben wollen. Es ist auch schön und nutzbringend, daß wir einander ergänzen wollen. Andernfalls wäre es doch langweilig, nicht wahr? Jedoch anstatt die Kraft damit zu vergeuden, daß man nicht so sein will wie andere, sollte man sich anstrengen, gutherziger zu sein als andere, sowohl sich selbst als auch anderen zum Nutzen. Das wäre leichter, weniger beschwerlich und enthielte mehr Möglichkeit zur Friedensstiftung. Den Westen und den Osten können wir als rechten und als linken Arm der Menschen sehen. Wird nicht jener Arm, der häufig und in guter Weise eingesetzt wird, kräftiger und erfolgreicher werden? Ungeachtet dessen, zu welcher Zeit und an welchem Ort wir leben, als Menschen sind wir eine Ganzheit.

Wir sollten uns nicht gegenseitig ausgrenzen, wir sollten einander beschützen.



# TÜRKİYE'DE DİN VE LAİKLİK\*

*Beyza BİLGİN*

## Giriş

"Türkiye'de Laiklik ve Din" hakkında konuşabilmek için, laiklik öncesi dönemin din anlayışına değinmek gerektiğini düşünüyorum. Dinler hayatın temel sorularına cevap verirler. Nereden geliyorum? Niçin Yaşıyorum? Nereye gidiyorum? Türkler 1000 yıl önce Müslüman oldular ve bu sorular İslam'ın kutsal kitabı Kuran'ın açıklamaları ile cevaplandırıldı. İslam hayat görüşü örf ve adetler ile uzlaştırıldı, yaşama biçimi ve kurumlar bundan etkilendi. Kuran'ı yüzünden okuma ve İlmihal Temel eğitimi oluşturdu, orta ve yüksek öğretim için Medreseler geliştirildi. Medreselerde İslam İlahiyatı ve zamanın diğer bilimleri birlikte okutuldu.

Osmanlı Türkleri 1517 yılında Araplardan Halifeliği alınca; dini hükümlerin uygulanması görevini de yüklendiler. Türkiye'de Müslümanlık devlete bağlı olarak gelişti. Halifeliğin kaldırılmasından sonra ise (1924) Laiklik, Türkiye siyasetinin çok önemli bir konusu oldu. Türkiye'deki laiklik Avrupa'daki örneklerinden farklı bir görünümüdür; çünkü Din işleri devlete bağlı bir Başkanlık ile yönetilir (Diyamet İşleri Başkanlığı). Önce kısaca bu tarihi gelişme sonra da günümüzdeki durum hakkında bilgi vermek istiyorum.

## 1. Cumhuriyete kadar

Osmanlı İmparatorluğu çok dinli ve çok milletli bir siyasi birlik oluşturmuştu. Kamu düzenini ilgilendiren konularda Müslim-Gayrimüslim ayrımı yapılmaz, herkese Şariat denilen hukuk kuralları uygulanırdı. Gayrimüslim cemaatler dinlerinin gereklerini yerine getirmekte ve buna bağlı eğitim ve özel hukuk alanlarında serbest bırakılırdı. Devlet güçlü olduğu sürece uygulamaya böyle devam etti; Müslim ve Gayrimüslim cemaatler barış içinde yaşadı.

---

\* Venedik'te; 23-29 Mayıs 2000'de düzenlenen "Which Good for Which Humanity? Religions question themselves" Uluslararası Konferansına Almanca olarak sunulan bildirinin Türkçesi

Osmanlı imparatorluğu gerilemeye başlayınca (17. Yüzyıl), ekonomi ile birlikte dini-siyasi birlik de bozuldu. Gayrimüslimler, kendi mezheplerinden olan Avrupa devletlerince himaye edilir oldular; onlar artık bu himayeyi Osmanlı yönetimine tercih ediyorlardı. Türk olmayan Müslüman cemaatlerde de ayrılıkçı fikirler ortaya çıkmıştı. Osmanlı yöneticileri bozulmalara sebep olarak, bir süreden beri İslam hukukunun (Şeriat) iyi uygulanmadığını gösteriyorlardı. Onlar, yeni bazı düzenlemelerle eski durumun ihya edilebileceğine inanıyorlardı. Önce, Avrupalı devletlerin tavsiyesi ile, Müslim-Gayrimüslim ayrımını ortadan kaldırmak ve Osmanlı vatandaşı olmakta birleşmek üzere, Osmanlıcılık politikası denendi. Sonra, Halifeliğin birleştirici gücünden yararlanmak ve Müslümanlar arası dayanışmayı sağlamak üzere İslamcılık politikası denendi. Fakat bunların hiçbirinde başarılı olunamadı, dağılma önlenemedi. Bu defa, Türkler arasında milliyet bilincini güçlendirmek, birliği ve dayanışmayı Türk ulusuna dayandırmak üzere Türk Milliyetçiliği politikasına geçildi ve İslam, Türk Milliyetçiliğinin bir parçası oldu.

Birinci dünya savaşı yenilgisinden sonra İstanbul işgal edilince, kurtuluş hareketleri ivme kazanmış ve Mustafa Kemal (Atatürk)'in başkanlığında birleşmişti. Saltanat bu harekete karşı çıkmış, bunun bir isyan olduğu ve İslam'a aykırılığı hakkında fetva çıkartmıştı. Bunun üzerine kurtuluş hareketi İstanbul ile ilgisini kesmiş, Ankara'da bir Milli Meclis oluşturmuş, hakimiyetin kayıtsız şartsız millete ait olduğunu ilan etmişti (23 Nisan 1920). Milli Meclis bir yandan kendi içindeki din adamları ile İstanbul'un fetvasına karşı fetva ile cevap verirken, devlet işlerini artık Şeriata bağımlılıktan kurtarmak fikirlerini de tartışmaya başladı. Fakat ülkenin Kurtuluş savaşını yaşadığı günlerde dini ve milli hisler çok canlı idi. Meclis kürsüsü siyah bir örtü ile örtülüyor, cephedeki askerlerin başarısı için meclis kürsüsünden dualar okunuyordu. Dini hükümlerin uygulanması Milli Meclisin görevleri arasında sayıldı ve bir Din İşleri Bakanlığı kuruldu.

## 2. Cumhuriyet ve inkılaplar

Savaşın kazanılmasından sonra, kurtuluş hareketini yönetmiş olan cemiyet (Anadolu ve Rumeli Müdafaa-I Hukuk Cemiyeti) bir partiye (CHP) dönüştürüldü, bütün millet bu partinin üyesi sayıldı ve Cumhuriyet ilan edildi (29 Ekim 1923). İlk faaliyet olarak devlet işlerini Şeriata bağımlılıktan kurtaran bir dizi inkılaplar yapıldı. Din İşleri Bakanlığı bakanlık olmaktan çıkarıldı, bir başkanlığa (Diyanet İşleri Reisliği) dönüştürüldü; Halifelik ve dini mahkemeler kaldırıldı; geleneksel eğitim kurumları olan Kuran okulları ve medreseler kapatıldı. Din görevlileri

yetiştirmek için yeni İmam Hatip mektepleri, Din alimleri yetiştirmek için İlahiyat Fakültesi açıldı ama, bu kurumlar yaşatılmadı, kısa sürede kapandı. Bu kurumlar kapandığına göre, Müftü, vaiz ve din alimleri nereden yetişecekti? Uygulamalar dinsizlik olarak yorumlandı ve inkılaplara karşı hareketler başladı.

Başbakan İsmet İnönü öğretmenlere, Medreselerin kapatılması ile ilgili kanunun bazılarınca yanlış anlaşıldığını ve yanlış anlatıldığını söylüyordu (1925). Ona göre, yapılan işin dinsizlikle hiçbir ilgisi yoktu. Bu sistem on yıl başarılı olarak uygulansın, Müslümanlığın asıl en temiz, en saf, en hakiki şeklinin bizde meydana geldiği görülecekti. Eğitim inkılabı on yıl başarılı olarak uygulanmadı. Çünkü inkılaplara karşı hareketler hep dini kullanarak taraftar topluyordu ve bu durum din eğitimi geliştirme fikrini baltalıyordu. Yönetim önce dinle ilgili sorunları umursamaz davrandı, daha sonra dine karşı bir tutuma geçti. Laiklik bu dönemde dinin tesirini yönetimden uzak tutmanın bir aracı olarak kullanıldı.

### 3. Laiklik İnkılabı ve Din eğitimi

Laiklik giderek daha çok benimsendi, Anayasanın bir maddesi oldu (1937) ve onu korumak için önlemler alındı. Açıklama şöyleydi: Dinler vicdanlarda ve mabetlerde kalsın, maddi hayata ve dünya işine karışmasın; karıştırmıyoruz, karıştırmayacağız! Anayasaya muhalif her hareket nasıl bir cürüm ise laikliğe muhalefet de aynı şekilde cürüm sayılacaktır! Bundan sonra İslam din dersleri bütün diğer okullardan da kaldırıldı. Milli Eğitim Bakanı diyordu ki; Devlet İslam dininin eğitimi ile ilgilenmeyecek, camide imam, okulda Din bilgisi öğretmeni için bütçesinden para ayırmayacaktır! Anayasada herkesin inanmakta ve ibadet etmekte hür olduğu yazılmıştı; vatandaş İslam dinini evladına dilediği gibi telkin etmekte serbestti. Fakat bu nasıl yapılacaktı? Müslümanların dini geleneğinde Cemaat teşkilatı bulunmuyordu, okulların hepsi devlet okuluydu. Laikliğin bir gereği olarak da Müslüman halka Cemaat teşkilatı hakkı verilmiyordu. İslam dini gizli ve kaçak olarak öğretilmeye başlandı ve böylece inkılapların karşısındaki hareketler kuvvetli bir desteğe kavuşmuş oldular. Çocuklar ve gençler, biri resmi ve dinden tamamen bağımsız, diğeri kaçak ve tamamen eski dini geleneklere bağlı iki farklı eğitimle çelişki içinde yetişiyorlardı. Onlardan birçoğu, ya tamamen inançsız ya da inanç olarak gösterilene sorgulamaksızın bağımlı kişilikler oldular. Böyle bir durumu kendi içinde yaşamış gençlerden biri, araştırmalarım sırasında bana şunları anlatmıştır: "Biz gerçi okula gidiyoruz, derslerimize çalışıp sınıflarımızı geçiyoruz. Yani görünüşte okulun bize verdiği kültürü alıyoruz. Çünkü istediğimiz



düzye de yaşamak için buna mecburuz. Fakat duygu olarak bu kültürün dışında bulunuyoruz, onu benimsemiyoruz. Ailelerimiz, bizi bu kültürün dini hesaba katmayan etkilerinden korumak için, dine bağlılığımızı kullanıyorlar. Böylece biz dış dünyadan ve Türkiye'nin gerçeklerinden habersiz yetişiyoruz. Ne fizik ne sosyal çevremizi tanıyabiliyoruz. Neyin gerçekten doğru olduğu hakkında karar veremiyoruz. Bunun acısını çakıyoruz!" Türkiye'de laikliği veya dini koruma adına pek çok sıkıntılar çekilmiştir.

#### 4. Devletin dine müdahalesi

Cumhuriyet öncesinde İslam Türk Milliyetçiliği ile birleştirilince, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi girişimleri de başlatılmıştı. Fakat savaşlar sırasında bu girişimler sonuç vermemişti. Çünkü din görevlileri de cephelere gitmek zorunda kalmış, din hizmetlerinde gerileme olmuştu. Mustafa Kemal (Atatürk) halkı Arapça'nın eski zihniyete bağlayan tesirlerinden kurtarmak istiyordu. Bu amaçla ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi ile ilgilendi. Memleketin % 80'i henüz köylü idi ve köy imamlarının belki % 75'i okumayı zor biliyordu. Onlar halkı inkılaplara karşı olumsuz etkileyebiliyorlardı.

Din Devlet işlerine karıştırılmıyordu, fakat Devlet din işlerine kısmen de olsa karışabiliyordu. Namazda okunan sure ve duaların Türkçeleşmesi için girişimlerde bulunuldu, ezanın Türkçe okunmasında ise ısrar edildi. Ezanı Arapça okuyanların cezalandırılacağı hakkında kanun çıkarıldı, fakat başarılı olunamadı. Laiklik tek yanlı işletiliyor, devlet ibadetin diline karışıyor, şikayetleri ile tepkiler büyüdü. Çok partili döneme geçişten itibaren (1950) bu gibi yasaklayıcı kanunlar TBMM'de oy birliği ile kaldırıldı.

#### 5. Din eğitimine dönüş

"Camide halkı irşat edecek hakiki bir vaiz, bir din mürşidi ve hatip ancak din ve dünya ilimleri birlikte okutularak yetiştirilir. Memleketteki din müesseselerinin kapatılması batıl inanç ve tarikatların üremesine yol açmıştır. Bu zararlı faaliyetlerin tesirlerini önleyebilmek için, münevver din adamlarına ve vaizlere şiddetle ihtiyacımız vardır!" Bu sözler Diyanet İşleri Reisinin (A. Hamdi Aksekili) sözleriydi. Reis adeta imdat çağrısında bulunuyordu. Reis şunları da söylüyordu:

"Çocuklarımız hakiki bir din ve ahlak terbiyesinden mahrum, menfi tesirlere açık olarak yetişmektedir. Gençlerimiz maneviyattan tamamen

uzak kalmıştır, buhran geçirmektedirler. Buhranı atlamanın tek çaresi maneviyata layık olduğu ehemmiyeti vermektir. Öyle sanıyorum ki milletler için din ihtiyacı bundan sonra kendisini daha ziyade hissettirecektir ve her millet bununla daha ciddi surette meşgul olacaktır. Çünkü din ezeli bir hakikattir!"

Tek parti dönemi bitmiş, yeni partiler kurulmasına izin verilmişti. Kurulan her yeni parti, programında din hizmetleri konusunda vaatlerde bulunuyor, eski parti de onlardan geri kalmamaya çalışıyordu. Sonuçta, ilkokullardan başlamak (1948) üzere, bütün ortaokul (1953) ve liselere (1967) İslam din dersleri konuldu. İlahiyat Fakültesi (ankara 1959), İmam Hatip okulları (1951) ve onların yüksek kısmı olan Yüksek İslam Enstitüleri (1959) açıldı ve sayıları giderek çoğaldı.

Yeniden İslam din öğretimine başlanması tarafları farklı mücadelelere soktu. Bir taraf, ihmal edilmiş din hizmetlerini ihya etme adı altında, diğer taraf eskiye dönüşü (İrtica) engelleme adı altında çalışıyordu. Cumhuriyet inkılaplarını ve dini samimiyetle savunan insanlar arada kaldılar. Bir çözüm bulunamıyordu. 1969 yılında Milli Güvenlik Akademisinde verilen İnkılap Tarihi konferanslarından bir değerlendirme şöyledir (Enver Ziya Karal):

"Din meseleleri bugün dünya milletlerinde olduğu gibi memleketimizde de dikkat çekici ve oyalayıcı bir nitelik kazanmıştır. Aslında din, tarihin her devresinde insanları meşgul etmiştir... Laiklik ilkesi Türk toplumu için bir hayat problemi olmuştur. Bugün memleketimizde İslam din eğitimi üzerinde ortak bir görüş yoktur. Görüşlerden birine göre din sosyal bir kurumdur, öğretiminin yapılması gerekir. Aydın din adamları yetiştirilmelidir. Fakat aydın din adamı, dinin bir inanç sistemi olduğu kadar bir siyasal sistem, bir hukuk ve yaşayış sistemi olduğunu da bilecektir. Bu adama, sen itikat ve ibadet işleri ile uğraş, öteki taraflarına kulak asma demek, ona siyasal bir müdahalede bulunmak olmayacak mıdır? Aksi halde ona, Cumhuriyetin yıktığı Halifelîği ve Din devletini telkin etmiş olmayacak mıyız? Yok sadece dinin özünü öğreteceksek mesele yoktur! ...Okullardaki din derslerinde Türkçe Kuran okutulmalı, camilerde ezan, namazlarda sure ve dualar Türkçe olmalıdır!"

Tavsiyelerdeki çelişki açıkça görülmektedir. Bir yandan, İslam'ın bir siyasal sistem olduğu gizlensin diye, İmam Hatip okullarından Din devleti ile ilgili derslerin kaldırılması isteniyor; diğer yandan, Türkçe Kuran okutulması tavsiye ediliyor. Eğer İslam mutlak surette siyasal bir

sistem ise, Kuran'ı Türkçe okuyan kimse bunu kaynağından öğrenmiş olmayacak mıdır? Dinin özünü okutmak nasıl olabilir, dinin özü nedir? Laiklik bütün dinler için, bir öze dönüş hareketi başlatmıştır ve dinler farklı rejimlerde de din olarak yaşamayı başarmışlardır. Acaba din sırf din olarak okutulsa yetmez mi? Bu konular üzerinde durulmamıştır.

## 6. Bugünkü durum

Türkiye'de laikliği koruma adına radikal tavır alınmasını isteyenlerle laiklik engelini aşmak isteyenler birbirlerine karşı oldukça serttirler. Taraflardan birinin söylemi şöyledir: 1923'lerin ruhu artık kayboldu. Kaybolduğu için de şimdi her kafadan bir ses çıkıyor. Laiklik yıkılmak şeriat kurulmak isteniyor!" Bunun karşısındaki söylem ise şöyledir: "Laikliğin bu memlekette dört başı mamur bir tatbikini maalesef görmedik. Fakat dinsizliğin, laiklik icabı olarak, her türlü müsamahayı ve hatta himayeyi gördüğünü inkar etmek insafsızlık olur!"

Laikliği kaldırmak ve Şeriatı kurmak isteyen bir kesim, az da olsa vardır ve bunların söylemi mesela şöyledir: "İslam'ı demokrasiyle, liberalizmle, rasyonalizmle açıklayamayız. İslam bunların hiçbiri değildir. İslam'ın kendi değer ölçüleri vardır. Dinde zorlama yoktur, fakat İslam'da vardır. Bir insan bu sözleşmenin altını imzalamışsa, yani İslam'ı kabul etmişse ve bunlara uymuyorsa, cezalandırılır. Mesela kadın başı açık gezemez, gezerse alırsın cezalandırırsın. Müslüman olduğunu söyleyen bir kişi oruç yiyemez, yerse alırsın cezalandırırsın. Her çocuk 18 yaşına gelince, yani reşit olunca dinden çıkabilir, ama bu hakkıyla ilgili süre geçtikten sonra dinden çıkarsa öldürülür!" Aşırı söylemler bazı insanları aşırı hareketlere zorlamakta, aşırı hareketler insanların ruh halini bozmakta, İslam ve Müslümanlar bir bütün olarak bu bozulmadan sorumlu tutulabilmektedir.

## 7. Laiklik ve kadınlar

Türkiye'de laikliğin savunulmasında da ona karşı konulmasında da kadınların aktif olduğu görülür. Ben bu durumu şöyle değerlendiriyorum: İslam'ın devlet yönetiminde etkili olduğu dönemde, kadınlar eğitimden uzak tutulmuş, onların bir meslek edinip çalışmalarına izin verilmemişti. Hatta kadınların evlerinden çıkmalarına da yine İslam adına sınırlar konulmuştu. Kadın ancak zaruret halinde ve tepeden turnağa örtülü olmak şartı ile evden dışarı çıkabilirdi. Erkek-kadın ayrımı kadınların haklarını kısıtlamıştı. Kadınlar tekrar bu şartlara dönmek istememektedirler.



Kadınların, uygulanan şekli ile, laikliğe karşı koymakta aktif rol alanlardan önemli bir bölümü aynı zamanda tesettürü savunmaktadırlar. Tesettürü savunmakla beraber, onlar artık İslam'ın kadınlarla ilgili hükümlerini nispeten daha iyi bilmektedirler ve eskinin yanlış uygulamalarının da farkındadırlar. Çevreleri onlara ancak tesettürlü olmaları halinde eğitim görme, meslek edinme, hatta evden çıkma izni vermektedir. Bu gibileri için tesettürlü olmak şüphe çekmektedir. Ortamın karışıklığı içinde, dine din düşmanlığı ile, laikliğe de özgürlük düşmanlığı ile karşı çıkanlar şüphesiz vardır. Fakat bunlar ne zaman ve nerede yokturlar ki! Önemli olan gerçek duyguları ciddiye almaktır. Bütün bu tutum ve davranışların henüz sosyolojik ve psikolojik açıdan, hele Din psikolojisi ve Din sosyolojisi açısından değerlendirilmesi yapılmış değildir.

### Sonuç

Din, insanların hayatında vazgeçilmez bir yere sahiptir. En basit anlamı ile din insanlar için hayat bilgisidir. Hayat bu bilgi yokmuş gibi yaşanamaz.

Laiklik din hürriyetinin garantisidir ve böyle uygulanmalıdır. Devlet ve İslam yeni söylem biçimleri bulmak ve bunları yaygınlaştırmak zorundadır. İslam ile laiklik karşı karşıya getirilmemeli, bunlardan birini tercih etme zorunluluğu varmış havası yaratılmamalıdır. Devletler dinlerle ve mezheplerle diyalog içinde bulunabilirler ve dinler bu alanda ortak çalışmalar yapabilirler. Burada yapılan çalışmanın böyle bir amaca, dinler ve devletler arası barışa hizmet edeceğini düşünüyorum.

### KAYNAKLAR

- Atatürk'ün TBMM'ni Açış Konuşmaları, TBMM Kültür Sanat Yayın Kurulu yayını, Ankara 1987.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, Ankara 1952.
- Birinci ve İkinci Dönem TBMM'de Din Hizmetleri ve Dini Yayın Konularında Yapılan Müzakereler Üzerine Bir Araştırma, Mehmet Bulut, yüksek lisans tezi, basılmamış, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991.
- Din ve Laiklik, Ali Fuat Başgil, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1982.
- Din Eğitimi ve Toplumumuz, Fehmi Yavuz, Ankara 1969.
- Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları, Cemal Kutay, DİB yayını, Ankara
- Ortaöğretim Tarihi, H.A. Yücel, İst. 1938.
- Sebilürreşat Dergileri, V-VI.
- TDV İslam Ansiklopedisi, (Ezan Maddesi).

- Türk İnkılap Tarihi (Konferans Teksiri), Enver Ziya Karal, Harp Akademileri Basımevi, Yıldız-İstanbul 1960.
- Türk Maarif Tarihi I-V, İstanbul 1977.
- Türk İnkılabı Tarihi Kronolojisi, Gothard Jaeschke (1918-1923), çev. Niyazi Recep Aksu, İ.Ü. Yayınları, İstanbul 1939.
- Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişmesi, MEB yayını, İstanbul 1974.
- Türkiye'de Laiklik, Dr. Çetin Özek, Baha Matbaası, İstanbul 1962.
- Türkiye'de Din Eğitimi, İsmet Parmaksızoğlu, MEB yayını, Ankara 1966.
- Türkçe Hutbe, DİR yayını, 2. Baskı, İstanbul 1928.
- Türkiye'de Ortaöğretim, Hasan Ali Yücel, İstanbul 1938.
- Ulus Gazetesi 1946-51 koleksiyonu.
- Yeni Gündem Gazetesi, Abdurrahman Dilipak, Sayı 43
- Yeni Türkiye'de İslamlık, Gothard Jaeschke, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972.

## RELIGION UND LAIZISMUS IN DER TÜRKEI\*

*Beyza BİLGİN*

### **Eingag**

Bevor man über das Thema von "Religion und Laizismus in der Türkei spricht, sollte man meiner Meinung nach- zunächst auf das religiöse Verständnis in der Zeit vor dem Laizismus eingehen. Die Religionen antworten auf die Grundfragen des Lebens: Woher kommen wir? Warum leben wir? Wohin gehen wir? Die Bekehrung der Türken zum Islam war vor 1000 Jahren statt, und seither wurden diese Grundfragen mit den Aussagen des heiligen Buches des Islam, also mit dem Koran, beantwortet. Sitten und Bräuche wurden mit der islamischen Weltanschauung in Einklang gebracht, das Erziehungssystem, ja die gesamte Lebensweise wurden davon beeinflusst.

Die Grundlage für die Erziehung in den Moscheeschulen bildeten Koran und Katechismus. Für die Gymnasial- und Hochschulbereich wurden Medressen eingerichtet. Hier lehrte man neben der Islamischen Theologie die Wissenschaften der jeweiligen Zeit. Der Islam in der Türkei entwickelte sich in Abhängigkeit vom Staat; denn die osmanischen Türken übernahmen im Jahr 1517 das Khalifat von den Arabern und damit die religiöse Gerichtsbarkeit. Der Laizismus als Begriff ist nach der Aufhebung des Khalifats im Jahre 1924 ein wichtiges Thema der türkischen Politik geworden. Obwohl das Grundziel die Unabhängigkeit der Religion vom Staate ist, konnte die Religion nicht vollständig unabhängig werden. Der Laizismus in der Türkei stellt sich anders dar als es europäische Beispiele zeigen; denn die Religionsangelegenheiten verwaltet eine staatliche Einrichtung (Diyaret İşleri Başkanlığı - Amt für Religiöse Angelegenheiten). Ich möchte zuerst kurz über diese geschichtliche Entwicklung, danach über die heutige Situation eingehen.

---

\* Am 23-29 Mai 2000 in Venedig gestaltende Internationale Konferenz "Which God for which Humanity" gehaltender Vortrag.



## 1. Bis zur Republik

Das Osmanische Reich hatte sich zu einer politischen Einheit mit vielen religiösen und nationalen Gruppierungen herausgebildet. Bei Themen, die die Volksordnung betrafen, fand zwischen Muslimen und Nichtmuslimen keine Trennung statt. Für alle war das islamische Religionsgesetz maßgebend. Doch lebten die nichtmuslimischen Gemeinden nach den Regeln ihrer eigenen Religion und genossen im Hinblick darauf Freiheiten im Erziehungswesen und in besonderen Rechtsfällen. Solange der Staat mächtig war, fand diese Regelung Anwendung, und die Gemeinden lebten in Frieden zusammen.

Mit dem Beginn des Niederganges des Osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert wurde die politische und religiöse Einheit zerstört. Die europäischen Länder haben die Nichtmuslimen in Obhut genommen. Diese haben den europäischen Schutz der osmanischen Verwaltung vorgezogen. Auch in der nichttürkischen Muslimengemeinden machte sich andersartiges Gedankengut breit. Den Grund für diesen Wandel sehen in osmanischen Verwalter darin, daß seit geraumer Zeit das islamische Recht (Scheriats-Recht) nicht richtig angewandt wurde. Sie glaubten, daß man mit einer Neuordnung den alten Zustand wieder herstellen können. Auf Empfehlung der europäischen Länder wurde -um die Uneinigkeit zwischen den Muslimen und Nichtmuslimen zu bereinigen und alle zu osmanischen Landsleuten zu machen eine Osmanentum-Politik ausprobiert (Tanzimat Umwälzung). Jedoch verlief der Versuch wenig erfolgreich. Die Gemeinden waren für eine Gleichstellung noch nicht bereit. Den nichttürkischen Muslimen gefiel es genauso wenig mit den Nichtmuslimen gleichgesetzt zu werden, wie den nichtmuslimischen Gemeinden eine Gleichstellung mit den anderen Gruppierungen nicht paßte. Die unterschiedlichen Konfessionen und Nationalitäten schloßen sich zusammen; die Zivilbevölkerung mischte sich in die Gemeindeverwaltungen ein; das Auseinanderfallen konnte nicht verhindert werden. Diesmal erstrakte unter den Türken das Nationalbewußtsein. Zur Kräftigung von Einheit und der Solidarität der türkischen Nation wurde eine türkische Nationalitätspolitik angewendet, und der Islam wurde zu einem Teil des türkischen Nationalitätsverständnisses.

Nach der Niederlage im ersten Weltkrieg wurde auch Istanbul besetzt. Die Befreiungskämpfe wurden beschleunigt und unter der Führung von Mustafa Kemal (Atatürk) koordiniert. Das Sultanat betrachtete dieses Vorgehen als Aufstand und dem Islam zuwiderlaufend und erstellte ein Fetva (Rechtsgutachten nach dem Scheriatgesetz). Daraufhin wurde die Befreiung von Istanbul zurückgestellt. Die am 23.

April 1920 in Ankara gegründete Nationalversammlung gab bekannt, daß die Herrschaft uneingeschränkt und bedingungslos beim Volk liegt. Während die Nationalversammlung auf das Fetva von Istanbul mit einem Fetva ihrer eigenen Theologen antwortete, begann bereits Diskussion darüber, wie sich der Staat aus der Abhängigkeit vom Scheriatgesetz lösen könnte. Zu dieser Zeit der Befreiungskämpfe entwickelten sich lebhaft religiöse und nationale Gefühle. Das Rednerpult des Parlaments wurde mit einem schwarzem Tuch verhüllt, und von hier aus betete man um Erfolg für die Soldaten an der Front. Man erkannte die Anwendung religiöser Entscheidungen als eine Angelegenheit der Nationalversammlung und richtete ein "Ministerium für Religiöse Angelegenheiten" ein.

## 2. Republik und Neuordnungen

Nach der siegreichen Beendigung des Freiheitskrieges wurde der Verband zur Verteidigung der Nationalen Rechte in eine Partei umgewandelt, die Republikanische Volkspartei (CHP). Alle Staatsangehörigen zählten als Mitglieder dieser Partei, und die Republik wurde ausgerufen (29 Oktober 1923). Das erste Vorhaben bestand darin, durch eine Reihe von Neuordnungen die Unabhängigkeit der staatlichen Dienste von Scheriatgesetz zu erreichen. Das "Ministerium für Religionsangelegenheiten" wurde als Ministerium aufgelöst und in ein "Amt für Religiöse Angelegenheiten" umgewandelt. Kalifat und religiöse Gerichte wurden aufgehoben. Die traditionellen Koranschulen und Medressen (Schulen für islamische Theologen) wurden geschlossen. Um neue Religionsbeauftragte auszubilden, gründete man Priester und Predigerschulen. Für angehende Religionswissenschaftler richtete man an den Universitäten Theologische Fakultäten ein, die sich jedoch nicht lange halten konnten und nach kurzer Zeit wieder geschlossen werden mußten. Die Priester- und Predigerschulen endeten auf der Stufe der Mittleren Reife, was den Absolventen einen Übertritt in die Theologische Fakultät verwehrte. Außerdem wurden in den Gymnasien Arabisch und Religionslehre -Voraussetzungen für ein Theologiestudium- vom Lehrplan gestrichen, so daß sich keine Studenten für die Religionswissenschaftliche Fakultät fanden. Wo sollten nun, da alle entsprechenden Unterrichtseinrichtungen geschlossen waren, die Muftis (oberste Geistliche), Prediger und Religionswissenschaftler herangebildet werden? Das Vorgehen wurde als Gottlosigkeit angesehen, und gegen die Neuordnungen erhoben sich die ersten Stimmen.

Der damalige Ministerpräsident İsmet İnönü erklärte vor Lehrern, daß manche Gesetze, die auf die Schließung der Medresse hinausliefen, falsch verstanden und falsch ausgelegt worden seien. Seiner Meinung



nach hatten sie nichts mit Religionslosigkeit zu tun. Man solle das System zehn Jahre lang erfolgreich anwenden, dann könne man erkennen, daß sich der Islam in seiner reinsten, unverfälschtesten, wahrhaftigsten Form würde entwickelt haben. Doch die Neuordnung der Erziehung konnte keine zehn Jahre lang mit Erfolg durchgeführt werden. Der Widerstand gegen die Neuordnungen wurde immer einseitig von der Religion her begründet, was die Überlegungen zu einem Fortschritt in der religiösen Erziehung letztlich sabotierte. Die Verantwortlichen haben sich zunächst der religiösen Probleme überhaupt nicht angenommen, später aber Stellung gegen den Islam bezogen. Zu dieser Zeit wurde der Laizismus dazu herangezogen, den Einfluß der Religion von der Regierung fernzuhalten.

### 3. Laizismus und Religionslehre

Der Laizismus setzte sich immer mehr durch. Im Jahre 1937 wurde er im Grundgesetz verankert, und zu seinem Schutz traf man Vorbeugungsmaßnahmen. Die Erklärung lautete folgendermaßen: "Religionen sollen in Gewissen und Gotteshäusern bleiben, sollen sich nicht in das materiellen Leben und weltliche Angelegenheiten einmischen. Wir mischen uns nicht ein, und wir werden keine Einmischung zulassen. So, wie jede oppositionelle Bewegung gegen Grundgesetz eine strafbare Handlung darstellt, so zählt jegliche Opposition gegen den Laizismus als strafbare Handlung." Daraufhin wurde auch in den übrigen Schulen der islamische Religionunterricht abgeschafft. Der Erziehungsminister erklärte, daß sich der Staat fortan nicht mehr um den Unterricht in der islamischen Religionslehre kümmern werde, und daß keine Gelder mehr aus dem Staatsbudget für die Besoldung von Vorbetern in Moscheen und für Religionslehrer an Schulen bereitgestellt würden. Im Grundgesetz war das Recht auf Glaubensfreiheit und freie Religionsübung niedergelegt; jedem Staatsangehörigen stand es frei, seinem Kind die Religion auf seine Weise beizubringen. Aber wie sollte das geschehen? In der Tradition des Islam gab es keine straff gegliederten Gemeinden. Mit der Verwirklichung des Laizismus wurde auch dem muslimischen Volk das Recht auf organisierte Gemeinden verweigert. Für die Gläubigen blieb das unverständlich. Die Denkweise einer muslimischen Nation sollte sich fortsetzen. In diesem Geiste hatten sie im Befreiungskrieg um den Sieg gekämpft.

Man begann, den Islam heimlich und im Widerspruch zum Gesetz zu unterrichten. Die Bestrebungen gegen die Neuordnung erfuhren dadurch eine starke Unterstützung, Kinder und Jugendliche waren widersprüchlichen Bildungswegen ausgesetzt. Sie wuchsen zum einen, wie



staatlich bestimmt, ohne jegliche religiöse Erziehung heran, zum anderen, illegal unterrichtet, vollständig in Abhängigkeit zu den alten Religionstraditionen. Viele wurden entweder vollkommen glaubenslos oder aber Menschen, die ohne Rückfragen alles Gebotene als Religion übernahmen.

Ein jugendlicher, der das selbst erlebt hatte, erzählte mir während meiner Untersuchungen folgendes: "Wir gehen zwar in die Schule, machen unsere Aufgaben und werden versetzt. Dem Anschein nach übernehmen wir die Kultur, die uns die Schule bietet. Wollen wir das angestrebte Bildungsniveau erreichen, so sind wir dazu gezwungen. Jedoch von Gefühl her leben wir jenseits dieser Kultur; wir können uns nicht damit identifizieren. Um uns vor den Einflüssen einer Kultur, die die Religion außer acht läßt, zu schützen, bestehen unsere Familien auf einer Verbundenheit mit dem Islam. So wachsen wir ohne genaue Mittellungen über die Umgebung und die wirkliche Türkei heran. Unsere Umgebung können wir weder physisch noch sozial kennenlernen. Was wirklich richtig ist, können wir nicht entscheiden. Unter diesem Kummer leiden wir!" So wurde in der Türkei um den Laizismus oder der Religion gerecht zu werden, manche Bedrängnis hingenommen.

#### **4. Das Einmischen des States in religiöse Angelegenheiten**

Schon in der vorrepublikanischen Zeit, als sich der Islam mit dem erwachenden türkischen Nationalbewußtsein zu verbinden begann, strebte man die türkische Sprache als Sprache des religiösen Ritus an. Aber während der Kriegszeiten konnte man diese Bemühungen nicht zu Ende führen; denn auch die Geistlichkeit wurde an die Front gerufen, so daß es einen Rückschritt hinsichtlich der Neuerungsbestrebungen gab. Mustafa Kemal (Atatürk) wollte das Volk von jenen Einflüssen befreien, die das Arabische auf die alte Geisteshaltung ausübte. Aus diesem Grund befaßte er sich mit der Türkisierung der gottesdienstlichen Sprache. 80 % der Bevölkerung waren noch Bauern, und etwa 75 % der Geistlichen in den Dörfern hatten Schwierigkeiten beim Lesen. Im Hinblick auf die Neuordnungen konnten sie das Volk nur unzulänglich beeinflussen. Die Parlamentabgeordneten regten deshalb an, das Amt für Religiöse Angelegenheiten möge sich der Sache annehmen. Angehende Religionsbeauftragte sollten ein Zeugnis oder ein Zertifikat erwerben, daß ihre Fähigkeit auswies, dem Volke richtige Erklärungen abzugeben. Das Präsidium des Amtes für Religiöse Angelegenheiten entgegnete, daß die Geschickteren sowieso ihre Predigten auf türkisch hielten und sich somit ihrer Gemeinde verständlich machen könnten, daß diese allerdings in der Minderzahl seien. Die Mehrheit könne weder ausreichend Türkisch noch Arabisch. Sie besäßen Predigtschriften, aus denen sie oberflächlich

vorlesen würden. Eine ordentliche Ausbildung könnte den Kanzelrednern die nötigen Hinweise geben und Predigten in türkischer Sprache sicherstellen. Leider fehlten jedoch die Ausbildungseinrichtungen.

Der Religion erlaubte man nicht, sich in Staatsangelegenheiten einzumischen, der Staat aber konnte sich, zumindest teilweise, in Dinge der Religion einmischen. Man begann, Gebete und Koransuren, die beim rituellen Gebet gesprochen werden, auf türkisch zu verlangen, wenn auch ohne besonderen Nachdruck. Der Gebetsruf wurde jedoch nachdrücklich in türkischer Sprache verlangt. Ein Gesetz wurde erlassen, wonach alle bestraft werden sollten, die den Gebetsruf arabisch rezitierten; der Erfolg blieb aus. Der Laizismus wurde einseitig betrieben; der Staat mischte sich in die Gebetsprache ein, sein Vorgehen löste immer heftigeren Gegendruck aus. Nach Einführung des Mehrparteiensystems (1950) wurden die Verbotsgesetze vom Parlament einstimmig aufgehoben.

### **5. Die Rückkehr zur Religionslehre**

"Ein tüchtiger Prediger, der in der Moschee geistige und ethische Inhalte zu vermitteln vermag, der ein religiöser Führer und ein guter Kanzelredner ist, kann bei seiner religiösen Ausbildung nur im Zusammenhang mit einem Studium der weltlichen Wissenschaften herangebildet werden. Die Schließung der religiösen Lehranstalten öffnete der Vermehrung von Aberglauben und Derwischorden den Weg. Zur Verhinderung dieser schädigenden Einwirkungen benötigen wir dringend gebildete Religionsbeauftragte und Prediger." Diese Feststellung traf der seinerzeitige Präsident des Amtes für Religiöse Angelegenheiten (A. Hamdi Aksekili). Es klang wie ein Hilferuf. Der Präsident sagte weiter:

"Unseren Kindern bleibt eine echte Religions- und Ethikerziehung versagt, sie werden zur Aufgeschlossenheit gegenüber negativen Einflüssen erzogen. Unsere Jugend ist von ideellen Werten weit entfernt, leidet an einem Mangel daran. Um diesen Mangel zu beheben, gibt es nur eine Möglichkeit - wir müssen dem Wert des Ideellen die nötige Bedeutung zuordnen. Ich glaube, daß die Nationen in Zukunft die Notwendigkeit der Religionen verstärkt empfinden werden und sich jede Nation auf ernsthaftere Weise damit beschäftigen wird. Denn Religion ist ewige Wahrheit!"

Nachdem der Zeitabschnitt des Einparteiensystems zu Ende gegangen war, konnten neue Parteien gegründet werden. Jede neugegründete Partei machte in ihrem Programm Versprechungen zum Thema Religion, und selbst die alte Partei bemühte sich, hinter diesen



Bestrebungen nicht zurückzustehen. Die Folge war, daß der islamische Religionsunterricht in den Grundschulen (1948), in den Mittelschulen (1953) und in den Gymnasien (1967) wieder eingeführt wurde. Die Religionswissenschaftliche Fakultät Ankara nahm vom Jahr 1949 ab Studenten auf. Priester/und Predigerschulen wurden ab 1951 eingerichtet und die vom Niveau her darüberstehenden Islam-Institute erstmals (Istanbul) 1959 eröffnet. Die Zahl dieser Einrichtungen nahm rasch zu.

Der Neubeginn des islamischen Religionsunterrichts verursachte wiederum Auseinandersetzungen zwischen den unterschiedlichen Meinungen. Die eine Seite wollte die vernachlässigten religiösen Dienste wiederbeleben, die andere Seite bemühte sich, die Rückkehr zum Althergebrachten zu unterbinden. Die Auseinandersetzungen arteten mitunter zu Interessenweltkämpfen aus. Die Menschen, die die Neuordnungen und die Religion aufrichtig verteidigen, standen zwischen den Fronten. Eine Lösung wurde nicht gefunden. Ein Referat, das im Jahr 1969 an der Akademie für Nationale Sicherheits gehalten wurde (von Enver Ziya Karal), brachte folgende Auswertung:

"Wie alle Nationen dieser Welt beschäftigen religiöse Probleme nun auch unser Land, und eigentlich hat ja die Religion die Menschen zu jeder Zeit beschäftigt... Der Laizismus wurde für die türkische Gesellschaft zu einem Lebensproblem. In unserem Land gibt es heute keine einheitliche Meinung zum islamischen Religionsunterricht. Die eine der Ansichten geht dahin, die Religion sei eine soziale Tatsache und müsse gelehrt werden. Intellektuelle Religionsbeauftragte sind auszubilden, die sich die Tatsache bewußt sind, daß die Religion sowohl ein Glaubenssystem als auch ein System der Politik, des Rechts und des Sozialverhaltens ist. Wird es diesen Leuten gegenüber nicht eine politische Einmischung bedeuten, wenn man ihnen sagt, sie sollten sich mit dem festen Glauben und mit dem Gottesdienst befassen und der anderen Seite kein Gehör schenken? Würden wir ihnen nicht suggerieren, das Kalifat und der Religionsstaat seien durch die Republik zerstört worden? Wenn wir nur den Kern der Religion lehrten, so gäbe es kein Problem."

Der Vortrag endete mit folgender Empfehlung: In der Priester- und Predigerschulen sollen die Unterrichtseinheiten, die auf die Religionsstaat hinweisen, aus dem Lehrplan gestrichen werden, den Schülern sollen allgemeine und persönliche religiöse Kenntnisse vermittelt werden, und den Schülern sollten allgemeine und persönliche religiöse Kenntnisse vermittelt werden, sie sollen zu kompetenten Fachleuten herangebildet werden. In den Schulen ist der Koran im Religionsunterricht türkisch zu



lesen, in den Moscheen werden der Gottesruf, die Koransuren beim rituellen Gebet und die Gebete ebenfalls auf türkisch gesprochen.

Der Widerspruch in den Empfehlungen war deutlich zu sehen. Einerseits wollte man verbergen, daß der Islam ein politisches System sei und verlangte, den Unterricht, der in Beziehung zum Religionsstaat stand, in den Priester- und Predigerschulen aufzuheben. Andererseits wurde empfohlen, den Koran türkisch zu lesen. Wenn der Islam tatsächlich ein politisches System war, würde denn der Leser, der den Koran und damit die Quelle auf türkisch las, das nicht erfahren? Wie kann man der Kern der Religion lehren, was ist überhaupt der Kern der Religion? Es gilt für alle Religionen -mit dem Laizismus wurde eine Rückbesinnung zum Wesen der Religionen begonnen, und die Religionen lebten ungeachtet der jeweiligen Herrschaftsform weiter. Wäre es nicht genug, wenn man die Religion nur als Religion lehrte? Diese Fragen wurden damals nicht ausreichend beantwortet.

## 6. Die Heutige Lage

In der Türkei stehen diejenigen, die zum Schutz des Laizismus radikal vorgehen wollen, jenen starr gegenüber, die den Laizismus als Hindernis abschaffen möchten. Eine der beiden Seiten verlaubliche folgendes: "Der Geist der Zwanzigerjahre ist bereits verlorengegangen; deshalb handelt jeder nach seinen eigenen Überlegungen. Man will den Laizismus zu Fall bringen und das religiöse Scheriatgesetz einführen." Dagegen äußerte die andere Seite: "Die Verwirklichung des Laizismus war in unserem Land nicht vom Glück begünstigt. Es wäre sogar ungerecht, wollte man abstreiten, daß die Religionslosigkeit als Konsequenz des Laizismus Duldung und sogar Förderung erfuhr."

Eine Minderheit möchte den Laizismus beseitigen und das religiöse Scheriatgesetz einrichten. Ihre Meinung lautet folgendermaßen: "Islam nicht mit Demokratie, Liberalismus und dem Rationalismus zu erklären. Der Islam ist weder das eine noch das andere. Er besitzt seine eigenen Werte. Es soll kein Zwang sein im Glauben, aber im Islam gibt es ihn. Wer sich zum Islam bekennt, die Bestimmungen aber nicht einhält, der wird bestraft. Eine Frau etwa darf nicht ohne Kopfbedeckung hinausgehen; tut sie es doch, so ist sie zu bestrafen. Eine Person, die sich als Muslim bezeichnet, darf in der Fastenzeit nicht essen; tut sie es doch, so ist sie zu bestrafen. Jedes Kind kann mit dem 18. Lebensjahr, also mit der Volljährigkeit, aus der Religion austreten. Läßt der junge Mensch aber die gebotene Frist verstreichen und löst sich später von seiner Religion, so ist er zu töten."

Übertriebene Aussagen können Menschen zu übertriebenen Handlungen ermutigen; übertriebene Handlungsweisen stören jedoch den Seelenfrieden der Menschen. Islam und Musiemen sollten als Einheit ihre Verantwortung gegen derartige Störungen kennen.

### **7. Der Laizismus und die Frauen**

Dem Laizismus in der Türkei stehen die Frauen sowohl als Verteidigerinnen als auch als Gegnerinnen aktiv gegenüber. Diese Situation möchte ich folgendermaßen beschreiben:

In der Zeit, da der Islam in die Staatsführung eingebunden war, verwehrte man den Frauen eine Ausbildung; sie erhielten keine Erlaubnis, einen Beruf zu erlernen und beruflich zu arbeiten. Im Namen Islam waren ihnen sogar für das Verlassen des Hauses Grenzen gesetzt. Nur wenn es unbedingt nötig war, und dann von Kopf bis Fuß verhüllt, durften sie hinausgehen. Die Trennung von Mann und Frau hat die Rechte der Frauen stark eingeschränkt. Zu derlei Verhaltensformen wollten die Frauen nicht wieder zurückkehren.

Ein wichtiger Teil der Frauen, die sich aktiv gegen dem Laizismus stellen, spricht sich auch für die Verschleierung der Frauen aus. Diese Frauen kennen, obwohl sie die Verschleierung verteidigen, die frauenspezifischen Bestimmungen im Islam verhältnismäßig gut und wissen auch, daß die Bestimmungen in der Vergangenheit falsch verwirklicht wurden. Da ihnen ihre Umgebung nur in der Verschleierung eine Berufsausbildung, eine Berufsausübung und überhaupt das Verlassen des Hauses erlaubt, ist für diese Frauen die Verschleierung der Weg in die Freiheit. Allerdings wird die Verschleierung auch als ein politisches Symbol angesehen und verschleiert sein erregt Argwohn. So gibt es in diesem spannungsgeladenen Umfeld auch Leute, die der Religion mit der Religionsfeindlichkeit begegnen und dem Laizismus Freiheitsfeindlichkeit entgegensetzen. Doch wann und wo hätte es das nicht gegeben.

Wichtig ist, daß echte gefühle ernst genommen werden. Über all diese Verhaltensweisen wurden bislang weder aus soziologischer noch psychologischer Sicht und schon gar nicht aus religionspsychologischer und religionsoziologischer Sicht Untersuchungen angestellt.

### **Ergebnis**

Die Religion genießt im Leben der Menschen einen unverzichtbaren Stellenwert. Sie ist, einfach ausgedrückt, für die Menschen die Lehre des

Lebens. Man kann nicht so tun, als gäbe es dieses Erkenntnis nicht. In welchem Maße kann der Staat den Gläubigen die Möglichkeit, die Erlaubnis, ja sogar der Situation gemäß die Verantwortung zuweisen, ihre Religion in rechter Weise zu leben? Diese Frage tritt auch in anderen Religionen auf. Alle Staaten sollten unbedingt die Gleichbehandlung von Religionen und Konfessionen zur Grundlage machen.

Zur Zeiten, da die Religionen die Gesellschaft mit all ihren Einrichtungen in Händen hielten, waren Sünde und Schuld in gleicher Bedeutung. Jenseits der von Staat oder Religionsgesellschaften anerkannten religiösen Auslegungen gab es keine Freiheit für persönliche Ansichten. Auch heute wird in Gesellschaften, die die Gewissenserziehung vernachlässigten, ein ähnliches Vorgehen verteidigt, so daß sich die Menschen gleichgerichtet verhalten und sich -auch außerhalb der Religion- Regeln aufzwingen lassen. Dies ist zweifelsohne auch ein Weg; doch wer behaupten wollte, das sei die Absicht des Islam, der irrt. Der Islam rät den Gläubigen, ihre Qualitäten nicht wie Roboter zur Schau zu stellen, sondern in Glauben und Geisteshaltung gut zu sein.

Der Laizismus ist eine Garantie für die Freiheit im Glauben und sollte entsprechend angewandt werden. Staat und Islam sind verpflichtet, neue Erklärungsformen zu finden und zu verbreiten. Islam und Laizismus sollten nicht gegeneinander aufgebracht werden, es sollte keine Atmosphäre geschaffen werden, die zwangsläufig einen von beiden bevorzugt. Staaten, Religionen und Konfessionen können sich zum Dialog treffen, und die Religionen können auf diesem Gebiet zusammenarbeiten. Ich denke, daß solche Bemühungen dem Frieden zwischen den Religionen und den Staaten dienen werden.



## İNSANI AYDINLATMADA TEDRİCİ METODUN ÖNEMİ

*Prof. Dr. Şevki SAKA*

Görüş, fikir ve inançların değiştirilmesinde zaman faktörü çok önemlidir. Hiçbir işin ve hiçbir amacın hemen acele birdenbire gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Bu, eşyanın tabiatına ve insanın doğasına terstir. Bir bitkinin mahsulüne veya bir ağacın meyvasına ulaşabilmek için belli bir zamanın geçmesi lazımdır. Yine, bina yapmak isteyen bir kimse, ilkönce sağlam bir temel atar, sonra katları birer birer yükseltmeğe çalışır. Tabii her katın yükseltilmesinde belli bir süreye ihtiyaç vardır. Aksi takdirde yapılan işin, inşaat normlarına uymadığı için çürük olacağı ve hafif bir sarsıntıda yıkılıp gideceği bir gerçektir.<sup>1</sup>

Bu itibarla zamanından önce bir işi bitirmeğe kalkışanlar için söylenmiş olan şu atasözü ne kadar anlamlıdır: "**Bir şeyi zamanından önce elde etmek isteyen kişi, bundan mahrum olur.**" Akıllı bir baba yola çıkmak isteyen oğluna şu altın nasihatı yapmıştır: "**Oğlum, gideceğin yere acele gitmek istiyorsan yavaş git.**" Bu konuda sevgili Peygamberimiz de: "**Amacını gerçekleştirmek için acele eden kimse, ne yol alır, ne de sağlam binek bırakır.**"<sup>2</sup> Demiştir.

Görülüyor ki amaca, ancak belli bir süre içinde adım adım yürümekle, yani tedrici bir yaklaşımla ulaşılabilir. Kur'an'ın da def'atan yani, birden inmeyip 23 senelik bir zaman dilimi içinde inmesi, inanç ve fikirlerin değiştirilmesinde tedrici metodun önemini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim inkârcıların: "**Kur'an'ın bir defada inmesi gerekmez miydi?**" demeleri üzerine, bunun tedrici olarak indirilmesindeki hikmet, Kur'an'la şöyle açıklanmaktadır:

**"Oysa biz, onu senin kalbine yerleştirmek için böylece azar azar indirdik ve ağır ağır okuduk."**<sup>3</sup>

1 Mikdat Yalçın, Örnek Davet ve İletişim Metodları, Ankara, 2000, s. 120.

2 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, Mısır, I. 300

3 Furkan, 25/32

**"Onu bir Kur'an olarak ayet ayet ayırdık ki, onu insanlara dura dura okuyasın ve onu biz gerektikçe indirdik."**<sup>4</sup>

Demek oluyor ki Kur'an'ın parça parça ve zaman zaman inişinin sebebi, onu insanların kalplerine daha rahat yerleştirmek ve içlerine iyice sindirmek içindir. Ayetler nazil oldukça Sahabe onları hem ezberliyor, hem de anlamları üzerinde derinlemesine düşünüyorlardı. Aynı zamanda onların hükümlerini bir bir tatbik etmeğe çalışıyorlardı. Eğer ayetler bütün halinde inmiş olsalardı, hem anlaşılması, hem de uygulanması güçleşmiş olurdu. Böylece Kur'an'ın parça parça ve zaman zaman inmesiyle her iki alanda da büyük kolaylık sağlanmış olmaktadır.<sup>5</sup>

İşte bütün bunlar, insanları aydınlatmada zaman faktörünü iyi kullanmanın önemini, dolayısıyla tedrici metodun ne kadar gerekli olduğunu göstermektedir. Şimdi bu metodun nasıl uygulandığını Kur'an'ın ışığında açıklamaya çalışalım:

#### 1- Önce Psikolojik Ortamın Hazırlanması

Sıcak, samimi ve güvenilir bir hava oluşturarak önce muhatabın rahatlamasını sağlamaya çalışmak lazımdır. Gayet ince, nazik ve kibar bir yaklaşımla onu rahatsız ve rencide etmeden, paylaşılan ortak noktalar üzerinde durarak, kurulan diyalog geliştirilmelidir. Muhatabın hoşuna gidecek övgü dolu sözler söyleyerek onun ruhu okşanmalı ve gönlü yumuşatılmalıdır. Karşı taraf kim olursa olsun, ona değer verildiği hissi mutlaka kendisinde uyandırılmalıdır. Davetçi, muhatabın da kabul ettiği önemli noktalara sık sık dikkatleri çekerek, muhatabı kendisini dinlemeğe hazır hale getirmelidir. Sonra karşı tarafın inancını eleştirmeden, onun zayıf ve eksik yönlerine dokunmadan, öncelikle kendi tezini ve tezinin üstün özelliklerini açıkça ortaya koymalıdır. Davetçi, karşı tarafın tezinin çürüklüğü üzerinde durmaktan ziyade, kendi tezinin sağlamlığıyla yol almaya çalışılmalıdır.

Nitekim Kur'an'ın bütünü incelendiğinde, genellikle müşriklerin inanç sisteminin bozukluğuna ve putların acizliğine dokunulmadan önce, hep Yüce Allah'ın sıfat ve fiillerinden söz edilerek, kâinatı yaratan, yaşatan, her şeye gücü yeten, mutlak hakim ve âlemlerin Rabbı olan tek Allah'ın tanıtıldığı görülecektir.<sup>6</sup> Eğer doğrudan doğruya muhatabın inanç ve fikirlerinin bozukluğundan söze başlanılırsa, muhatap kızıp öfkelenir

4 İsra, 17/106

5 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şevki Saka, Kur'an-ı Kerim'in Davet Metodu, İstanbul, 1991, s. 166-167

6 Bkz. En'am, 6/101-103; Yunus, 10/3-5; Ra'd, 13/2-4; Mü'minün, 23/116

ve anlatılmak istenen görüş ve fikirleri dinlemeden uzaklaşıp gider; dolayısıyla görüş ve fikirler üzerinde düşünmek ve bunlar arasında bir karşılaştırma yapmak imkânı ortadan kalkmış olur.<sup>7</sup>

İnsan, daima kendi düşüncesinin üstün ve haklı olmasını isteyen bir yapıya sahiptir. Yeni bir görüş ve yeni bir fikrin kabul edilmesi sözkonusu olan her yerde, bu düşüncenin öncelikle kendisinden doğmuş ve kendi öz buluşu olmasını arzu eder. Eğer bu görüş başkası tarafından ortaya atılırsa, bunu kabul etmeyi kendisinde bir eksiklik sayar. Bunun için ortaya atılan her yeni görüş, insanlar tarafından hemen kabul görmez. Diğer bir ifadeyle yeni bir görüşü insanlara benimsetmek oldukça zor ve sabır isteyen bir iştir.<sup>8</sup>

Bu nedenle aydınlatılmak istenen insan için önce güzel bir ortamın hazırlanması kadar, o şahsın gerçekleri dinlemeye ve verilen mesajı algılamaya hazır hale gelmesi de büyük önem taşımaktadır. Bu durum, tohum atılmadan önce toprağın hazır hale getirilmesine ne kadar benzemektedir. Yüce Allah surelerin başlarındaki Mukatta'a harfleriyle (Elif lâm, mîm, Tâ sîn mîm, Hâ mîm, Kaf, Nûn gibi) önce dikkatleri çekip, zihinleri hazır duruma getirdikten sonra vermek istediği mesajı açıklamaktadır. Çünkü insan anlamını bilmediği bu harfleri duyunca, acaba bunlarla ne demek isteniyor diye, dikkatini bu noktaya teksif etmekte ve bundan sonra gelecek olan sözlere zihnini açık tutmaktadır. Bu da tıpkı, topluma önemli bir mesaj verilmek istendiğinde, önceden Dikkat! Dikkat! Diyerek insanların dikkatlerinin çekilmesi, hemen arkasından da verilmek istenen mesajın verilmesi gibidir. Bu yöntem, bugün toplumumuzun çeşitli alanlarda sık sık başvurduğu bir yöntemdir.

Buradan da anlıyoruz ki, İlahi prensipler doğrultusunda aydınlatılmak istenen insanlar için, öncelikli olarak gerek psikolojik, gerekse zihinsel bir ortamın hazırlanması tedrici metodun uygulanması açısından büyük önem taşımaktadır.

## 2- Muhatabın Tanınması

İnanç ve davranışların değiştirilmesinde önce muhatabın inanç yapısının ve o inancı besleyen temel faktörlerin iyice bilinip teşhis edilmesi gerekir. Çünkü insan çeşitli zaafı ve temayülleri olan bir varlıktır. Her insanın kavrayış derecesi ve kültür düzeyi bir olmadığı gibi,

7 Gazâli, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Mısır, 1289, I. 50; J. A.C. Brovn, Beyin Yıkama ve İkna Metodları (Çev. Behzat Tunç) İstanbul, 1973, s. 49-56

8 Bkz. Paul Guillaume, Ruhbilim (Çev. Refia Şemin), İstanbul, 1945, s. 149; Saka, Davet Metodu, s. 114



sosyolojik, psikolojik ve ekonomik şartlar açısından da herkes aynı durumda değildir. Bütün bu faktörler insanı birçok yönden etkilediği gibi, inanç ve davranışların değişmesinde de önemli ölçüde etkili olmaktadır. Hitap edilecek fert ve toplumun yapısı ne kadar iyi bilinirse, ona göre kelime, üslup ve metod kullanılır.<sup>9</sup> İlim ve teknolojiden uzak kalmış bir topluma, ilmî konferans vermenin pek de yararlı olacağı söylenemez. Kısacası muhatabın durumunu iyi bilmeden onun görüşlerini değiştirmeye kalkışmak, hastalığı teşhis etmeden önce hastayı tedavi etmeye çalışmak demektir.

Yüce Allah, Kur'an'ın hitap ettiği toplumun fikrî, sosyal, dini v.s. yapısını dikkate almış, dolayısıyla Kur'an'ı Arapların anadili üzere ve onların anlayabilecekleri bir açıklık ve sadelikte göndermiştir.<sup>10</sup> Hatta Mekkelilere hitap eden ayet ve surelerle, Medinelilere hitap eden ayet ve sureler, o toplumların dil, edebiyat ve kültür düzeylerine göre bir takım farklı özellikler arz etmektedir. Örneğin, Mekke'de nazil olan ayet ve sureler daha kısa ve edebi sanatlar yönünden daha zengindir.<sup>11</sup> Çünkü Mekkeliler fesahat ve belâğattan anlayan kimselerdi. Yine müşrikleri ikna etmek için kullanmış olduğu delillerle, Kitap-Ehli için kullanmış olduğu deliller, her grubun inancındaki bozuk yönleri ortaya koyacak ayrı ayrı özellikler içermektedir. Kur'an muhatapların bu durumunu dikkate alarak vermiş olduğu örnekleri, hep onların tanıdığı ve bildiği varlıklardan seçmiştir.<sup>12</sup> Örneğin, deve, inek, balarısı, üzüm, hurma ve zeytin gibi örnekleri, Araplar çok iyi biliyorlardı. Bu konuda Hz. Peygamber'in şu hadisi çok dikkat çekicidir.

**"Ben insanlara akılları derecesinde hitap etmekle emrolundum."**<sup>13</sup> Bunun anlamı, herkesin düzeyine göre ve anlayabileceği bir dil ve üslupta insanlara hitap etmek üzere gönderildim, demektir. Konuşulan her söz muhatap tarafından kolayca anlaşılmalıdır ki, ona göre bir tepki versin. Değerlendirmeyi yapacak olan konuşanlar değil, dinleyenlerdir. Konuşulan her söz, dinleyenlerin anlayışına göre değer taşır. Aksi halde hatibin güzel konuşması dinleyenler tarafından anlaşılmazsa, o konuşma zaman israfından başka neye yarar?

Muhatabı tanıma konusunda çok güzel bir örneği oluşturduğu için, Hz. Peygamber'in şu ikna yöntemini burada aktarmak istiyorum:

9 Bkz. David Krech Richard, S. Crutchfield, Sosyal Psikoloji, (Çev. Erol Güngör) İstanbul, 1970, I. 208; Saka, Davet Metodu, s. 102

10 Bkz. Saka, a.y.

11 Geniş bilgi için bkz. Zerkeşi, el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an, 1391/1972, I. 187-192; Zerkani, Menahilü'l-İrfan, I. 189-197

12 Bkz. Bakara, 2/266; En'am, 6/99, 144; Nahl, 16/11, 67, 68; İsrâ, 17/91

13 İbnü'l-Esir, en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis, I. 3

Karısından şüphelenen bir adam Hz. Peygamber'e gelerek "Ya Resulallah, karım siyah bir çocuk doğurdu, dedi. Aynı zamanda kendisinin ve karısının da siyah olmadığını ifade ederek, çocuğun zina mahsulü olup olmadığı hususunda şüphelendiğini belirtti. Hz. Peygamber, senin develerin var mı? Adam, evet var. Renkleri nasıldır? Adam, sarıdır. Hz. Peygamber, peki bu nereden geldi? Adam, belki damara çekmiştir. Hz. Peygamber, bu da öyle, belki damara çekmiştir."<sup>14</sup> diyerek adamın anlayabileceği bir dille ona hitap etmiş ve onu en güzel bir şekilde aydınlatmıştır.

Kısacası davetçi, olumlu bir netice elde etmek için, önceden muhatabın inanç yapısını, kültür düzeyini, eyilimlerini, psikolojik durumunu, hoşlandığı veya hoşlanmadığı şeyleri çok iyi tesbit etmesi lazımdır.

### 3- Acele Değil Teenni ile Hareket

Bir insanı etkilemek, inanç, görüş ve düşüncelerini değiştirmek, hemen birdenbire gerçekleştirilebilecek bir mesele değildir. Buna zaman, sabır, teenni ve tahammül gerekir. Yapılan telkin, uyarı ve aydınlatmanın neticesini bir anda almaya kalkmak, asla doğru bir davranış değildir. Unutmamak gerekir ki, duygu ve düşüncelerin değiştirilmesi bir süreç işidir. Sabırsız ve aceleci bir yaklaşımla hemen netice almaya kalkılırsa, her an olumsuz bir tepki ile karşılaşmak mümkündür.<sup>15</sup>

Yapılan çağrıdan olumlu bir netice elde etmek işi, bir tohumun tarlaya ekilip yetişmesini beklemeye benzemektedir. Mesela tohumun tarlaya ekilmesi için önceden tarlanın hazırlanması gerekir. Rastgele tohum tarlaya atılırsa ürün elde edilemez. Ekildikten sonra da bakmak, sulamak, zararlı bitkileri ayıklamak ve hasat mevsimini beklemek lazımdır. Davet edilmek istenen insan da aynen böyledir. İlkönce güzel söz ve davranışlarla telkine hazır duruma getirilir, sonra da anlatılmak istenen görüş telkin edilirse, bu onun kalbine güzel bir tohum atılmış demektir. Daha sonra da bu telkine yumuşak ve tedrici bir şekilde devam edilirse, istenilen amaca ulaşılmış olur.<sup>16</sup>

Eğitim ve öğretimde nasıki belli bir zamana ihtiyaç varsa, davet konusunda da zamana ihtiyaç vardır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Kur'an'ın nazil olması birden değil, zaman zaman olmuş ve 23 senede

14 Buhari, Sahih, VII. 68-69

15 Bkz. Saka, Davet Metodu, s. 181

16 Geniş bilgi için bkz. Gazali, İhya, I. 83; Saka, Davet Metodu, s. 181

tamamlanmıştır. Ortaya çıkan hadiseler ve beliren ihtiyaçlar karşısında ayetlerin bazıısı gündüz, bazıısı gece, bazıısı hazardsa, bazıısı seferde nazıl olmuştur.<sup>17</sup>

Bu demektir ki, insanın doğasını çok iyi bilen Yüce Allah, yaşanmasını istediği bütün prensipleri, o doğaya uygun olarak azar azar, yani tedrici bir şekilde göndermiştir. Sözü edilen bu hükümlerin alıştıra alıştıra uygulanmaya konulması, şüphesiz insanın fıtratına daha rahat ve daha kolay gelmektedir. Kolay olan işler ise, daha çabuk kabul görmekte ve daha hızla yayılmaktadır. Bu durumu insanlardan çok daha iyi bilen Cenab-ı Hak da onlar için kolaylık istediğini, zorluk istemediğini beyan etmiş, bununla da zayıf yaratılışa sahip olan insanın yükünün hafifletilmek istendiğini açıklamıştır.<sup>18</sup>

Teenni, tedbir ve sabırla davet görevini nasıl başardığının bilinmesi açısından Hz. Peygamber'in, müşriklerin reislerinden Utbe b. Rebfa'ya karşı göstermiş olduğu şu örnek yaklaşımını burada özetle açıklamak istiyorum: Hz. Peygamber'le tartışmak üzere birgün Utbe b. Rebfa olumsuz bir tavırla Peygamber'imizin yanına geldiğinde Peygamber'imiz Utbe'yi nezaketle karşılamış ve ona hoşlandığı künyesiyle hitap ederek "**Buyur, Ya Ebe'el Velid, seni dinliyorum**" demiştir. O günün Arap literatüründe bir kimseye künyesiyle hitap etmek, büyük bir iltifat sayılıyordu.

Utbe sözlerine başlayarak: "**Eğer senin maksadın malsa, sana istediğin kadar mal verelim; eğer liderlikse, seni kendimize lider yapalım v.s.**" diye sözlerini bitirdiğinde Hz. Peygamber: "**Sözünü tamamladın mı? Ya Ebe'l-Velid.**" Dedi. O da "**evet**" deyince, Hz. Peygamber: "**Şimdi sen de beni dinler misin?**" diyerek Fussilet suresinin başından secde ayetine kadar dört sayfalık bir bölümü okudu. Sonra kalktı secdesini yaptı ve Utbe'ye de: "**İşte Ya Ebe'l-Velid, işittiklerin bunlardır**" demiştir.<sup>19</sup>

Utbe, gerek okunan ayetlerden, gerekse Hz. Peygamber'in bu güzel davranışından o kadar etkilendi ki, geri dönüp arkadaşlarının yanına giderken, uzaktan onu gören arkadaşları: "**Vallahi Velid, gittiği yüzden başka bir yüzle dönüyor**" diyerek endişelerini ortaya koymuşlardı. Velid dönünce: "**Durum nedir, Ya Ebe'l-Velid?**" diyerek Hz.

17 Geniş bilgi için bkz. Zerkeşi, el-Burhan, I. 187-205; Suyûfî, el-Itkan fi Ulûmi'l-Kur'an, Mısır, 1306, I. 15-30; Subhi's-Salih, Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an, Beyrut, 1965, s. 166-177; Saka, Davet Metodu, s. 181

18 Bkz. Bakara, 2/185: Nisâ, 4/28

19 İbni Hişam, es-Sîre, I. 313



Peygamber'le aralarında geçen diyalogun neticesini öğrenmek istemişlerdi. Utbe de arkadaşlarına: **"Ondan öyle sözler işittim ki, vallahi o sözlerin bir benzerini şimdiye kadar işitmedim. Onlar ne şiir, ne sihir, ne de kehanettir. Ey Kureyş topluluğu beni dinlerseniz, onu kendi haline bırakınız. Eğer Araplar onun hakkından gelirse mesele yok. Eğer o Araplara üstün gelirse, onun mülkü sizin de mülkünüz, onun şerefi sizin de şerefinizdir."** Demiştir.<sup>20</sup>

Burada Utbe İslamiyeti kabul etmemekle birlikte büyük ölçüde etkilenmiştir. Çünkü Velid'in gittiği yüzden farklı bir yüzle geri dönmesi, **"Vallahi o sözlerin bir benzerini şimdiye kadar işitmedim, ona dokunmayın ve onu kendi haline bırakın"** demesi, bunu doğrulamaktadır. İşte bunlar, Kur'an'ın i'cazı ve Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu güzel tavır sayesinde meydana gelmiştir. Muhatabın olumsuz ve kırıcı konuşmalarına rağmen, Hz. Peygamber sabır, teenni ve güzel yaklaşımıyla düşmanını bile etkilemiş ve onu zararsız hale getirmiştir.

#### 4- Detaydan Değil Esastan İşe Başlanması

Tedrici metodun en önemli özelliklerinden biri de konuya detaydan değil esastan başlanmasıdır. Önce inanç sağlam bir şekilde gönüllere yerleştirildikten sonra yavaş yavaş ameli prensiplere geçilmelidir. İnsan fıtratına en uygun olan yöntem budur. Nitekim Kur'an'ın ilkönce iman prensipleri üzerinde durduğunu, bu prensiplerin kafa ve gönüllere iyice yerleştirilmesinden sonra pratik esaslara geçtiğini görmekteyiz.<sup>21</sup> Bununla da önce temelin ve alt yapının hazır hale getirilmesi hedeflenmiştir. Sevgili Peygamber'imizin 23 senelik peygamberlik döneminin 13 yılı Mekke'de geçmiştir. Bu dönemde inen ayetlerin hemen hepsi bu alt yapının iyice hazırlanması, yani inanç sisteminin sağlam temeller üzerine oturtulmasıyla ilgilidir.

Kur'an, kötü adetleri ve zararlı alışkanlıkları yasaklamakla davete başlamadığı gibi, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmek gibi ibadetleri emretmekle de işe başlamamıştır. Çünkü Kur'anın ilk hitap ettiği insanların kötü ve zararlı alışkanlıkları, bozuk bir inanç sistemi üzerine kurulmuştu. Bozuk inanç sistemi üzerine de ne ibadet, ne ahlak, ne de muamelatla ilgili prensipler yerleştirilebilirdi. O halde ilkönce bu prensiplerin yerleştirileceği altyapıyı sağlamlaştırmak gerekir. Bunun için Kur'an'ın ilk olarak ortaya koyduğu temel görüş, tek Allah inancıdır.

20 bkz. a.y.

21 Bkz. Seyyid Kutup, fi Zılali'l-Kur'an, VII. 15-16

Bunu da "**Allah'tan başka ilah yoktur**" ifadesiyle ebedileştirmiştir.<sup>22</sup> Sonra tekrar tekrar yüce Allah'ın sıfat ve fiillerinden bahsederek, O'nun zatını nasıl tanımlamak gerekiyorsa öylece tanımlamıştır.

Örneğin, Yüce Allah'ın bilgisinin sonsuz ve hudutsuz olduğundan, her şeyin sırrını en ince noktasına kadar bileceğinden, karada, denizde olup biten her hadiseyi, ağaçtan düşen yaprağı, yerin karanlıkları içine gömülen taneyi, ancak Allah'ın bileceğinden uzun uzadıya söz ederek, bu sıfatların Yüce Allah'tan başka hiçbir varlıkta bulunamayacağı gerçeğini ortaya koymuştur. Yine yaratma kudretinin, irade gücünün ve bütün işleri idare edenin yalnız Allah olduğu Kur'an'ın birçok ayetinde zikredilmiş, dolayısıyla yaratanla yaratılan arasındaki mesafe belirtilmiştir.<sup>23</sup> Daha açık bir ifadeyle Yüce Allah zatını öyle üstün niteliklerle anlatmıştır ki, bu nitelikler kendisinden başka hiçbir varlığa atfedilemez ve Allah'tan başka hiçbir varlık ilah olarak düşünülemez.

Kur'an bu temel prensibin yanında melekler, kitaplar, peygamberler, ahiret günü, Cennet ve Cehennem gibi iman esasları üzerinde de tekrar tekrar durarak önce itikat ve inanç yapısının sağlam olmasına çalışmıştır. Zira imanla ilgili esaslar kalbe iyice yerleşince, artık uygulama ile ilgili prensiplerin kabulü çok kolaylaşmış olacaktır. Bu demektir ki davet konusunda ilkönce kalbin kazanılması lazımdır. Bu konuda sevgili Peygamber'imizin şu hadisi ne kadar anlamlıdır: "**Dikkat edin, insan vücudunda bir et parçası vardır ki, o düzelince bütün vücut düzelir, o bozulunca bütün vücut bozulmuş olur. Dikkat edin, o et parçası insanın kalbidir.**"<sup>24</sup>

İşte davete başlayış noktasını tesbit eden en güzel delillerden biri de budur. Önce Allah'tan başka ilah olmadığı inancı ile insan kalbi fethedilince artık o kaynaktan gelen her emre seve seve itaat edilmektedir. Nitekim Kur'an'ın inişi sırasında Hicretin 3. Yılında içkiyi kesin olarak yasaklayan ayet gelince, Medine sokaklarında yüksek sesle: "**Ey inananlar dinleyin, içki yasaklanmıştır, içki haram kılınmıştır.**"<sup>25</sup> Diye bağırarak bir kimsenin ilanından başka hiçbir yola başvurmaya ihtiyaç kalmamıştı. Bu sesi duyan herkes elindeki içkisini atıyor, evindeki içki küpünü kırıyor ve "**Vazgeçtik Ya Rabbi**" diyerek bu yasağı gönülden kabul ettiklerini ilan ediyorlardı.<sup>26</sup>

22 Geniş bilgi için bkz. İbni Sa'd, Tabakât, I. 184; Ed-Dârimî, Sünen, II. 305; Saka, Davet Metodu, s. 98

23 Bkz. En'am, 6/59; Yunus, 10/31; Rûm, 30/19-27; Zümer, 39/5-6

24 Buhari, Sahih, I. 20 (Kitabu'l-İman); Müslim, Sahih, III. 1220

25 Müslim, Sahih, III. 1572 (Kitabu'l-Eşribe)

26 Bkz. Taberi, Camiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an, Mısır, VII. 22

Demek oluyor ki, kafalar ve gönüller iman prensipleriyle fethedildikten sonra uygulama ile ilgili emir ve yasaklar dizisi birbirini takip etmiştir. Namaz, Oruç, Zekât ve Hac gibi ibadetler farz kılınmış; içki, kumar, faiz ve zina gibi cahiliye döneminin kötü alışkanlıkları da yasaklanmıştır. Yine suçlulara verilecek olan cezalar, kısas, fidye, celde gibi yaptırımlar da Medine döneminin sonuna doğru teşri kılınmıştır.<sup>27</sup> İslam, hep esastan detaya doğru tedrici bir yöntem kullanmayı kendine ilke edinmiştir.

Sevgili Peygamber'imiz Muaz b. Cebel'i davetle ilgili olarak Yemen'e gönderdiği zaman ona şu talimatı vermişti: **"Sen Kitap Ehli bir topluma gidiyorsun, bu itibarla Aziz ve Celil olan Allah'a ibadet etmek, onları çağıracağın ilk şey olsun. Allah'ı tanıdıkları zaman, onlara şunu haber ver: Allah gece-gündüz içinde beş vakit namazı farz kılmıştır. Bunu yaptıkları takdirde, onlara şunu haber ver: Allah, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilecek olan zekâtı farz kılmıştır. Buna da itaat ederlerse onlardan al, fakat mallarının en iyilerinden sakın."**<sup>28</sup>

Burada da görülüyor ki, Hz. Peygamber, karşı taraf Allah'a inanan Kitap Ehli olduğu için tedrici bir yol takip ederek önce Allah'a ibadet etmekten başlanmasını, bu kabul edildiği takdirde diğer esaslar üzerinde sırasıyla durulmasını istemiştir. Bu konuda Hz. Aişe'den irvayet edilen meşhur bir haberde ise şöyle denilmektedir: **"Kur'an'da detaylı olarak ilkönce inen surelerde Cennet ve Cehennem zikredilmektedir. Ne zaman ki insanlar İslam'a ısındılar o zaman helal ve haram nazil oldu. Eğer ilkönce, içki içmeyiniz, şeklinde ayet nazil olsaydı, insanlar biz ebediyyen içkiyi terketmeyiz, derlerdi. Yine, zina yapmayınız, şeklinde bir ayet nazil olsaydı, biz zinayı terketmeyiz, derlerdi."**<sup>29</sup>

İşte insanları aydınlatmada ve herhangi bir konuda ikna etmede ise detaydan değil esastan, dallardan değil gövdeden başlamanın İslam'ın bir yöntemi olduğu ve bu yöntemle Hz. Peygamber'in kısa zamanda amacına nasıl ulaştığı görülmektedir.

##### 5- En Önemliden Önemliye Doğru

Tedrici yöntemde en önemliden işe başlayıp, önemli olana ve daha az önemli olana doğru adım adım gitmek, müsbet bir neticeye

27 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Saka, Davet Metodu, s. 167-169

28 Buhari, Sahih, VIII. 164 (Kitabu't-Tevhîd)

29 İbnü'l-Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l-Buhârî, Kahire, 1959, XX. 414



ulaşabilmek için en isabetli bir yoldur. Önce farzı ayından yani, her müslümanın mutlaka yapması gereken Namaz, Oruç, Zekât gibi farzlardan işe başlamak gerekir. Çünkü bunların terkedilmesi, insanları Allah'ın azabı gibi ağır müeyyide ile karşı karşıya getirmektedir. Sonra farzı kifaye, daha sonra vacip ve sünnet sırası takip edilmelidir. Bunlar önem sırasına göre yapılması gereken emirlerdir.<sup>30</sup>

Öte yandan yasakların da dereceleri ve kendi aralarında bir sıralaması vardır. Birincisi haram li aynihi, yani Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yasak olduğuna dair kesin hükümler bulunan yasaklardır. İkincisi haram li gayrihi, yani ayet ve hadislerde kesin bir hüküm olmayıp kıyas ve içtihad yoluyla haram sayılan fiillerdir. Mesela, içkinin haram olduğuna dair kesin ayet ve hadisler vardır. Fakat onun benzeri olan uyuşturucuların (esrar, morfin vs. gibi) haram olduğuna dair ne ayette ne de sünnette kesin bir hüküm yoktur. Bunlar ancak kıyas yoluyla haram sayılmışlardır.<sup>31</sup>

Bunlardan sonra da mekruhlar gelmektedir: Mekruhların da dereceleri ve sıralaması vardır. Birincisi tahrimen mekruh, yani harama yakın olan mekruhtur ki bundan kaçınmak gerekir. İkincisi tenzihen mekruh, yani helâle yakın olan mekruhtur. Bunun da yapılmaması sünnete daha uygundur.

Davetçi bütün bunların önem sırasını ve bunlardaki ince hikmetleri bilerek ona göre hareket etmelidir. Yoksa farzların terk edildiği yerde sünnet veya müstahaptan işe başlamak hikmete uygun bir davranış değildir.

Bu konuda üzerinde önemli durulması gereken bir husus da şudur: Davetçi ilkönce kendi nefsinden ve kendi aile fertlerinden işe başlamalıdır. Çünkü kendi fikrine ve davetine aile fertleri katılmazsa, o ailede huzur kalmaz ve problemler kaçınılmaz olur. O zaman davetçi görevini hakkıyla yapmaya imkân bulamaz. Bunun için önce aile fertlerinden işe başlamak sünnete ve hikmete daha uygun olur. Sonra meseleyi tedrici yöntemle yakın akrabaya, uzak akrabaya, komşuya, dost ve sevenlere taşımak lazımdır. Böylece davetçi etrafında kendi fikirlerini

30 Mikdat Yalçın, Örnek Davet ve İletişim Metodları, s. 104

31 Burada kıyas şöyle yapılmaktadır: Alkolün yasak olmasının hikmeti, insanların aklını muhafaza etmek ve bundan doğan zararlardan insanları korumaktır. Esrar ve benzeri uyuşturucular ise, Alkolden daha çok zararlı oldukları için onlar da haram kılınmışlardır.

savunacak güvenilir bir grup oluşturmuş olur. Bu grup da davetin etkili ve başarılı olmasında önemli rol oynar.<sup>32</sup>

Ayrıca bir memleketin ileri gelen insanlarından işe başlanmasında da büyük yararlar vardır. Zira lider konumunda olan insanların davayı benimsemeleri halinde, onlara tabi olan kimselerin de kabul edecekleri bir gerçektir. O zaman dava daha büyük destek kazanmış ve daha süratli yayılma imkânı bulmuş olur.

#### 6- Kolaydan Zora Doğru

İnsanları aydınlatmada en önemli yöntemlerden biri de şüphesiz ki kolaylıktır. Bir işe kolay olanından başlayıp, tedrici bir şekilde ağır ağır zora doğru gitmek esastır. Muhataba güç gelebilecek hususları, birdenbire önüne sayıp dökmek, işi zorlaştırmak demektir. Oysaki İslam kolaylık dinidir, zorluk dini değildir. Bunu Kur'an şöyle açıklamaktadır:

**"Biz bu Kur'an'ı sana güçlük çekesin diye indirmedik."**<sup>33</sup>

**"Allah, sizin için kolaylık ister, zorluk istemez."**<sup>34</sup>

**"Allah, dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır."**<sup>35</sup>

Dinin gayesi insanları sıkıntıya ve zorluğa sokmak değil, onlara doğru yolu göstererek dünya ve ahiret saadetine kavuşturmadır. Allah kişiye ancak taşıyacağı kadar yük yükler.<sup>36</sup> İman zevkine varan insanlar, dini hükümlerin hiçbirinde bir zorluk hissetmezler. Bu sebeple, hastalık, yaşlılık, misafirlik, unutkanlık gibi hususlar, dini hükümlerin hafifletilmesini gerektiren özürlerden sayılmıştır.<sup>37</sup>

Dinin kolaylığı hususunda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de birçok hadisi vardır. Bunlardan birinde şöyle buyurmaktadır:

**"Din kolaylıktır, hiçbir kimse yoktur ki, din hususunda kendini zorlasın da din, ona galip gelmiş olmasın. Öyle olunca orta bir yol takip edin. (İşlediğiniz vazifeyi tamam İfa edemediğiniz vakit de ona**

32 Bkz. Mikdat Yalçın, Örnek Davet, s. 108

33 Tâhâ, 20/2

34 Bakara, 2/185

35 Hac, 22/78

36 Bkz. Bakara, 2/286

37 Bkz. Bakara, 2/185; Nisa, 4/43; Maide, 5/6

**şükretmekle kanaat ediniz. Böyle yaparsanız) size müjde olsun. (Amelin azına da pek çok ecir verilir...)"<sup>38</sup>**

Hız. Peygamber (s.a.v.) İslam dinini başkalarına öğretmek için gönderdiği kimselere de şöyle tavsiyede bulunurdu: **"Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz."**<sup>39</sup>

Yine aynı konuda Peygamber'imiz (s.a.v.) bir duasında Cenab-ı Hakka şöyle yalvarmıştı: **"Ya Rabbi, kim ümmetimin her hangi bir işini üzerine alır da zorluk çıkarırsa, sen de ona zorluk çıkar. Kim ümmetimin bir işini üzerine alır da onlara yumuşak davranırsa, sen de ona yumuşak davran."**<sup>40</sup>

Bütün bu hadislerin vurguladıkları ortak nokta, dinde kolaylığın ön görülmesidir. Hız. Peygamber iki iş arasında muhayyer kalınca günah olmadığı takdirde, kolay olanını tercih ederdi. Örneğin, zekâtın ilk emredildiği dönemlerde zekât memurlarına şu talimatı vermişti: **"Yaşlı, kusurlu ve yaş küçük olan hayvanları al, halkın gözünden ayırmadığı seçkin hayvanları alma."**<sup>41</sup> Böylece müslümanlar, zekâtın önemini kavrayıp gönül rızası ile verinceye kadar onlara en hafif ve en kolay gelen şeklini tatbik etmiştir. Çünkü onların dinden soğumalarından ve dine karşı bir nefret duymalarından endişe ediyordu.

İşte davet edilen insanlara karşı bu kolaylık anlayışı her zaman gözönünde bulundurularak, onlara gösterilecek olan sıcak ilgi ve musamaha ile İslam'a ısınmaları sağlanmış olacaktır. Zayıf yaratılışa sahip bulunan insan, biraz zorluk görünce hemen gevşemekte ve yüz çevirmektedir. İnsanların bu hassas yönlerini bilen Hız. Peygamber onları nefret ettirmemek ve uzaklaştırmamak için, en kolay ve en hafif yolu tercih etmekteydi.<sup>42</sup> Çünkü Kur'an'ın emri ve yöntemi böyleydi. İslam'a sıcak bakanlara ve İslam'a girmeğe temayülü olan insanlara karşı çok lütufkâr davranır ve onlarla olan ilişkiyi kesmezdi. Nitekim **"Müellefe-i Kulûb"** a yani, kalpleri İslam'a ısındırılacak kimselere zekât verilmek suretiyle bu yakınlık hep canlı tutulmaya çalışılmıştır.<sup>43</sup> Dolayısıyla insanları İslam'a yaklaştırmak için onlara karşı lütufkâr davranmanın, gerekirse mâli yardımla desteklemenin önemine de işaret edilmiştir.

38 Buhari, Sahih, I. 16 (Kitabu'l-İlim)

39 Buhari, Sahih, I. 27 (Kitabu'l-İlim); Müslim, Sahih, III. 1358

40 Müslim, Sahih, III. 1458 (Kitabu'l-İmare)

41 Bkz. Ebu Yusuf, Kitabu'l-Haraç, Kahire, 1382/1962, s. 83

42 Bu konuda Hız. Peygamber: **"Dininizin en hayırlısı, en kolay olanıdır."** diyerek kolaylığın önemini belirtmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbni Kesir, Tefsiru'l-Kur'an'l-Âzîm, I. 217

43 Taberi, Tefsir, I. 109-116; Saka, Davet Metodu, s. 174



Sıcak, samimi, cömert ve lütüfkâr davranışların insanların çok hoşuna gideceği ve bu vesileyle daha kolay yönlendirileceği asla unutulmamalıdır. Davetçi bu hususa riayet ederek, muhatabın hoşuna gitmeyen ve onun nefretini uyandıran davranışlardan sakınmalı, ruhsat tarafı tercih edilmelidir. Zamanla konuya ısınma ve görüşleri benimseme fikri geliştikçe diğer hususlara geçilmelidir. Yeni doğan bir çocuğa et verirsiniz onu yiyemez, fakat süt verirsiniz onu rahatlıkla içebilir. İslam'a çağırılan kişiye de en az yeni doğmuş çocuğa gösterilen hassasiyet kadar itina edilmeli, tekâmül seyrine göre alabileceği konular telkin edilmelidir. Yani kolaydan işe başlayıp, tekâmül kazandıkça ağır konulara geçilmelidir.

Burada şu hususun altını çizmek gerekir ki, davet konusu çok ince ve uzmanlık isteyen bir iştir. Atılan her adım bilinçli, dikkatli ve hikmetli olmalıdır. Davet edilen kimselere yardımcı olmak, kolaylık göstermek ve onların önünü açmaya çalışmak, kutsal bir görevdir. Bunu da tedrici bir yöntemle kolaylaştırarak, sevindirerek, gerekirse yardım yaparak başarmaya çalışmak lazımdır. Ancak bu hiçbir zaman İslam prensiplerinden taviz vermek anlamında algılanmamalıdır.<sup>44</sup> Peygamber de olsa hiç kimsenin dini hükümlerden taviz vermeye ve birilerini muaf tutmaya hakkı yoktur. Burada araçla amaç birbirine karıştırılmamalıdır. Yerine göre yani, zaman, mekân ve olayların akışına göre araçlardan taviz verilebilir, ancak amaçlardan bu taviz asla söz konusu edilemez. Bunu bir misalle daha anlaşılır hale getirmek mümkündür:

Bir grup insan Hz. Peygamber'e gelerek: "**Ya Resulallah bizler müslüman olmak istiyoruz. Fakat, bize zekât ve cihâd çok zor gelmektedir. Bizi bunlardan muaf tutarsan müslüman oluruz**" derler. Hz. Peygamber de onlara karşı çok güzel ve anlamlı bir üslup kullanarak: "**Siz şimdi İslam'a girin, tatbik edebildiğinizi edin, diğerlerini de siz kendiniz isteyerek yaparsınız.**" demiş ve onların müslüman olmalarını sağlamıştır.<sup>45</sup>

Burada Hz. Peygamber karşı tarafa ne bir taviz vermiş, ne de onları kızdırıp uzaklaştırmıştır. Çok ince ve hikmetli bir üslup kullanarak onları kazanmasını bilmiştir. Yoksa onlara: "Hayır, İslam'da taviz yoktur." diyerek soğuk bir tavır takınsaydı, İslam'a ilgi duyarak kendi istekleriyle gelmiş olan insanların, nefretle geri dönmelerine sebep olabilirdi. Hz. Peygamber iyi biliyordu ki, İslam'a girip onu yaşamaya koyulanlar, İslam'ın bir bütün olduğunu anlayacaklar, dolayısıyla kendilerine zor

44 Bkz. Mikdat Yalçın, Örnek Davet, s. 105

45 Mevsuatul-Hadisî'ş-Şeriften naklen Mikdat Yalçın, Örnek Davet, s. 105

gelen zekât ve cihadı da yaşamaya çalışacaklardı. Nitekim, Hz. Peygamber'in herkese örnek olabilecek olan bu en doğru yaklaşımı gerçekleşmiş oldu.

### 7- Güzel Söz ve Yuşumak Üslup

Görüş ve inançların değiştirilmesinde güzel söz ve yumuşak üslubun etkisi oldukça büyüktür. Hatta bu yöntemin en etkili yanını güzel söz ve yumuşak üslup oluşturmaktadır da diyebiliriz. Güler yüz ve tatlı bir çift söz, muhatabın yumuşamasını ve konuşulan sözleri ilgi ile dinlemesini sağlar. Sempatik, sevecen ve güzel konuşan insanlara karşı toplumun sıcak ilgisi hiç eksik olmaz. Davetçi bu noktada herkesten daha fazla duyarlı olarak muhataplarına karşı kullanacağı üslubun yumuşak olmasına özen göstermelidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in bu konu üzerinde özellikle durduğunu görmekteyiz. Yüce Allah Hz. Musa ile Harun'u, Firavn'ı davet etmeğe gönderdiği zaman onlara şöyle demişti:

**"(Gidin de) ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır veya (Allah'tan) korkar."**<sup>46</sup>

**Hz. Peygamber'e de: "İnanan kullarıma söyle (putperestlerle) en güzel şekilde konuşunlar."**<sup>47</sup>

**"Ey Muhammed, Allah'ın rahmetiyle sen onlara yumuşak davrandın. Eğer sert ve katı yürüklü olsaydın, çevrenden dağılıp giderlerdi."**<sup>48</sup>

Görüldüğü gibi bu ayetler ve bunlara benzer daha pek çok ayetle ikna edilmek istenen insanlara karşı nasıl yumuşak ve güzel bir üslup kullanılacağı belirtilmiştir. Zira tatlı dil, güler yüz ve yumuşak bir üslubun en katı insanlar üzerinde bile olumlu etki yapacağı bir gerçektir. **"Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır"** ata sözü boşuna söylenmiş bir söz değildir.

Bu hususta Gazâlî (Ö. 505/1111)'nin İhya-u Ulûmi'd-Din adlı eserinden özetleyerek yapmış olduğumuz alıntıda şunları görmekteyiz: **"Muhatabı daima yumuşak ve tatlı sözlerle irşad etmeğe çalışmak lazımdır. Çünkü bir adama bir şeyler öğretmeğe kalkışmak onun cahil oluşuna parmak basmak demektir. Cehaleti ise çok az kimse**

46 Tâhâ, 20/44

47 İsrâ, 17/53

48 Al-İ İmran, 3/159

**kabul eder. Bunun için sert kimseler cehalet ve hataları yönünden ikaz edildikleri zaman hemen kızarlar. Cehaletlerinin ortaya çıkmaması için bile bile hakkı kabul etmemekte ısrar ederler. İnsanın doğasında cehaletini örtme temayülü vardır. Çünkü cehalet insanda manevi bir hastalık ve çirkinliktir. Bu hastalığa sahip olanlar daima kınanırlar.**<sup>49</sup>

Bunun için yumuşak üslup ve güzel sözlerle muhatabın kalbi yumuşatılarak acele etmeden tedrici bir metodla verilmek istenen fikir anlatılıyor. Kaba, sert ve kırıcı sözlerden kaçınarak, daima sıcak, samimi, okşayıcı ve lütfkâr bir üslup tercih edilmelidir. Suhulet ve yumuşaklıkla en zor problemler çözülebilir, fakat kabalık ve sertlikle hiçbir mesele halledilemez. Bu konuda şu hadis ne kadar anlamlıdır:

**"Şüphesiz ki Yüce Allah latiftir, yumuşaklığı sever. Sertlikle vermediğini, yumuşaklık üzerine verir."**<sup>50</sup> Yani, nezaket ve yumuşaklıkla karşı tarafa yaklaşılsa, olumlu bir netice elde edilir. Aksi takdirde sertlikle hiçbir amaca ulaşamaz. Zira **"Yumuşaklıktan mahrum olan, hayırdan da mahrum kalır."**<sup>51</sup> Hadisi, gerçeği en veciz bir şekilde ifade etmektedir.

Her konuda olduğu gibi, güzel söz ve yumuşak üslup konusunda da Hz. Peygamber'in şu örnek davranışını belirtmekte fayda görmekteyiz. Birgün genç bir delikanlı Hz. Peygamber'e gelerek: **"Ya Resulallah, zina için bize izin ver, dedi. Orada bulunanlar genci azarlamaya başlayınca, hemen Hz. Peygamber müdahale ederek genci yanına oturttu ve ona şunları anlattı: Bu işin annene yapılmasını ister misin? Diye sordu. Genç, vallahi hayır, cevabını verdi. Hz. Peygamber, başkaları da anneleri için buna razı olmaz. Aynı şekilde, kızın için kabul eder misin? Kız kardeşin için...\* Halan için...? Teyzen için...? Kabul eder misin? Diye sorar. Her seferinde, vallahi hayır, cevabını alınca, Hz. Peygamber: Başkaları da buna razı olmaz, der ve sonunda elini gencin üzerine koyup: Ya Rabbi, bu gencin günahlarını affet, kalbini temizle, onu zinadan koru, diye dua eder. Genç de bundan sonra hiçbir kötü temayül göstermez."**<sup>52</sup>

İşte güzel söz, yumuşak üslup ve örnek bir yaklaşımla Hz. Peygamber insanları bu şekilde İslam'a ısındırmaya ve İslam ilkelerine bağlamaya çalışıyordu. Onun bu hassas, nazik, eğitici ve öğretici

49 Gazâli, İhya, II., 289

50 Müslim, Sahih, IV. 2004 (Kitabu'l-Birr)

51 Müslim, Sahih, IV. 2003 (Kitabu'l-Birr)

52 İbni Hanbel, Müsned, V. 257



davranışı karşısında, herkes onun etrafında ve sohbetinde bulunmak istiyordu. Ondan aldığı derin bir zevkle İslam sahasında çalışmaya gayret ediyor ve o alandaki hizmeti de canına minnet sayıyordu.<sup>53</sup>

Yüce Allah tarafından hikmet ve güzel öğütle yapılması emredilen bu görevde katılık yok, sertlik yok, kızmak yok, kin ve nefret yok. Aksine iyilik var, sevgi var, saygı var, sempati ve güzellik var. Şayet karşı tarafla mücadele yapılmak istenirse, bunun da en güzel şekilde yapılması emredilmektedir.<sup>54</sup> Yani muhatabı rahatsız ve rencide etmeden, onun öfkesini, kibir ve gururunu tahrik etmeden yatıştırıcı, uzlaştırıcı ve düşünüp ibret almayı telkin edici sözlerle tartışmanın yapılması istenmektedir. Şayet tartışmadan iyi bir netice elde edilemeyeceği anlaşılırsa, o zaman muhatabın güzellikle savılmasının daha iyi olacağı anlatılmaktadır. Bu konuya işaret eden ayetlerden bazısının meali şöyledir:

**"(Ey Muhammed), sen hikmetle, güze öğütle Rabb'inin yoluna çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et."**<sup>55</sup>

**"İyilik kötülükle bir değildir. Sen kötülüğü en güzel şekilde sav; o zaman seninle aranızda düşmanlık bulunan kişi, sanki sıcak bir dost oluvermiştir."**<sup>56</sup>

**"Allah onların kalplerinde olanı biliyor, onlara aldırma, onlara öğüt ver ve onların içlerine tesir edecek güzel söz söyle."**<sup>57</sup>

İşte davette nasıl bir üslup kullanılacağı ve nasıl bir yol takip edileceği, bu ayetlerle açık bir şekilde ortaya konmaktadır. Hikmetle ve güzel öğütle davet demek, muhatabın durumuna göre anlayabileceği bir dille konuşmak, üslubun nazik ve yumuşak olmasına dikkat etmek, ikna edici ve düşündürücü misallerle karşı tarafı etkilemeğe çalışmak demektir. Bu ayetlerde özellikle hem davetin, hem de tartışmanın güzel bir üslupla yapılmasına dikkatler çekilmektedir. Çünkü sert ve kırıcı bir üslupla hayırlı bir neticenin elde edilemeyeceğini, bunun ancak güzel söz ve yumuşak üslupla elde edilebileceğini daha önce hadislerle açıklamıştık.

53 Bkz. İbni Hisam, es-Siretü'n-Nebeviyye, I. 336

54 Bkz. Ankebut, 29/46

55 Nahl, 16/125

56 Fussilet, 41/34

57 Nisa, 4/63

Burada Abbasi halifelerinden Me'mun'un şu dikkat çekici uyarısını da aktarmayı gerekli görüyorum: Me'mun kendisine sert ve kırıcı bir tarzda nasihat eden vaize: "**Be adam biraz yumuşak ol, AllahTeâlâ senden daha hayırlı olan Hz. Musa'yı benden daha kötü olan Firavn'a gönderirken ona yumuşak konuşmasını emretmişti**"<sup>58</sup> diyerek vaizi uyarıyordu.

Demek oluyor ki, insan doğası ve insan psikolojisi, her şeye rağmen iyilikten, güzellikten, güzel söz ve yumuşak üsluptan etkilenmektedir. Bunu bilen davetçinin başka bir yolu denemeye kalkışması, abesle iştigalden başka bir şey değildir.

## SONUÇ

Toplumun aydınlatılmasında, görüş ve fikirlerin değiştirilmesinde tedrici metodun önemi büyüktür. Zira zamansız hiçbir ürün elde edilemez. Acele ederek bir işi zamanından önce bitirmek isteyenler, bundan hep mahrum olmuşlardır. Bunun için başarıya ulaşmanın tek yolu, tedrici yöntemle hareket etmektir.

Görüş ve fikirleri değiştirilmek istenen kimseler için önce psikolojik ortamın hazırlanması, sonra ortak paydalardan hareketle sıcak ve samimi bir diyalogun geliştirilmesi lazımdır. Bu arada muhatabı çeşitli yönleriyle tanımaya çalışmak, onun dini inancını ve o inancı besleyen temel faktörleri, zaafalarını, eyilimlerini ve kavrayış derecesini bilmek çok önemlidir.

Sonra acele etmeden sabır, teenni ve tedbirle hareket ederek, işin alt yapısı sağlam bir şekilde hazırlanmaya çalışılmalıdır. Bunun için de güzel söz ve yumuşak bir üslup kullanarak, esastan detaya, en önemliden önemliye ve kolaydan zora doğru tedrici bir seyirle adım adım hedefe ulaşılmalıdır.

Kısacası, şunun iyi bilinmesi lazımdır ki, her insana giden bir yol, açılan bir pencere vardır. Diğer bir ifadeyle her insanın anladığı bir dil, etkilendiği bir üslup vardır. Akıllı bir davetçi ise bunu keşfedip, o insana anlayabileceği bir dil ve etkilenebileceği bir üslupla yaklaşarak, onu kazanmaya çalışır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abdulvahhab Hallaf, İslam Teşrii Tarihi (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara, 1970.
- Ahmed İbni Hanbel, el-Müsned, Mısır, 1. Baskı, (t.Y.)
- Âlûsî Şihabuddin Mahmud, Ruhul-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî, Beyrut, (T.y.)
- Ateş Süleyman, Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali, Ankara, 1975
- Ayni Bedrüddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, Umdetü'l-Kârfi fi Şerhi Sahihi'l-Buhari, İstanbul, (t.y.)
- Cassas, Ebu Bekr Muhammed b. Ali er-Razi, Ahkâmü'l-Kur'an, İstanbul, 1335
- Çoruh Selaheddin, Propaganda, Reklam, Halkla İlişkiler, Ankara, 1969
- David Krech Richard, S. Crutchfield, Sosyal Psikoloji, (Çev. Erol Güngör), İstanbul, 1970
- Ebu Davud, Süleyman İbnu'l-Eş'as, es-Sicistânî, Sünen, 1388/1969
- Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, (t.y.)
- Gazâlfî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed, İhyau Ulumi'd-Din, Mısır, 1289
- Gustave Le Bon, Kitleler Psikolojisi, (Çev. Selaheddin Demirkan), İstanbul, 1974
- İbni Hacer el-Askalani, Fethu'l-Bari bi Şerhi'l-Buhari, Kahire, 1959
- İbni Hişam, Es-Siretü'n-Nebeviyye, Mısır, 1375/1936
- İbni Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm, 1388/1969
- İbnu'l-Esîr, en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis, Mısır, (t.y.)
- J.A.C. Brovn, Beyin Yıkama ve İkna Metodları, (Çev. Behzat Tunç), İstanbul, 1973
- Mikdat Yalçın, Örnek Davet ve İletişim Metodları, Ankara, 200
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Camiu's-Sahih, Mısır, 1374/1955
- Paul Cuillaume, Ruhbilim, (Çev. Refia Şemin), İstanbul
- Razi, Fahrüddin Muhammed, Mefatihü'l-Gayb, İstanbul, 1308
- Saka Şevki, Kur'an-I Kerim'in Davet Metodu, İstanbul, 1991
- Seyyid Kutub, Fi Zilali'l-Kur'an, Mısır, (t.y.)
- Suyutî, el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an, 1306
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an, Mısır, 1323
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, el-Camiu's-Sahih, Mısır, 1385/1965
- Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azim, Menahilu'l-İrfan fi Ulûmî'l-Kur'an, Mısır, (t.y.)
- Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, el-Burhan fi Ulûmî'l-Kuran, Beyrut, 1391/1973
- Zuhayli, Vehbe, et-Tefsiru'l-Münîr, Beyrut, 1411/1991



# AKŞEMSEDDİN'DE BAZI TASAVVUFÎ

## KAVRAMLAR- I

*Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU\**

### I. GİRİŞ

Bilindiği üzere, bir bilim dalının diğerlerinden bağımsız olarak teşekkülü için, kendi terminolojisini teşekkül ettirmesi gerekir. Tasavvuf biliminin bağımsız bir terminolojiye kavuşması konusunda ilk elde, Ebu Abdullahi'l-Haris b. Esedi'l-Mukâsibî (ö. 243/857), Ebû Sa'îd Ahmed b. İsa el-Harrazî el-Bağdadî (ö. 286/899), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 298/910), Ebû Yezîd Tayfur el-Bistâmî (ö. 261/847), Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) vb. gibi Gazzalî öncesi sûfilerinin işgal ettikleri mevki büyük önem arz eder. Fena-beka, muhabbet, sahv-sekr, tevhid başta olmak üzere pek çok konuda, yeni yorumlar, kavramsal bazdaki fikir ürünleri, yaşanmış derûnî hayatın kelimelere dökülmesi sonucu ortaya çıkan terminolojik formasyon, daha sonraki yüzyıllarda, tasavvufu, bir ilmî disiplin halinde bağımsızlığa kavuşturmuştur.

Bu makalemizde, Osmanlı ilmî muhitinde yetişmiş h. IX / m.XV. yüzyıl sûfîlerinden Akşemseddin'de terminolojik açıdan tasavvufun aldığı teorik oluşumu ele alacağız. Ayrıca yer yer daha önceki sûfî teorisyenlerin ileri sürdüğü tefekkür ürünleriyle de mukayese etmeye çalışacağız.

### II. AKŞEMSEDDİN'İN HAYATI VE ESERLERİ

#### A. HACI BAYRAM-I VELİ'YE İNTİSABINA KADAR OLAN DÖNEM

Akşemseddin, kökeni itibariyle medreseli bir âileden gelmektedir. Kendisi de müktesebatını, devrinin ilmî mahfillerinden yani medreselerden elde etmiştir. O, bir Osmanlı müderrisidir. Ancak öncelikli

\* A.Ü. İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Başkanı.

olarak, onun tasavvufî hayata intisabından önceki bu yönünü, ailesi, çocukluğu, yetişmesi vs. gibi ayrıntılarla ele almak istiyoruz.

Akşemseddin'in esas adı, Muhammed (veya Mehmed) olmakla birlikte kaynaklarda, "Ahmed" şeklinde de anıldığı görülür<sup>1</sup>. Şakayık'da ismi, Akşemseddin Muhammed bin Hamza olarak kaydedilmiştir<sup>2</sup>. 792/1372'de Şam'da doğmuştur<sup>3</sup>. Babası "Kurtboğan Evliyası" diye tanınan Şeyh Hamza-i Şami önceleri Şam'da ikamet ederken, daha sonra Amasya'nın (şimdi Samsun'un) Kavak İlçesi'ne yerleşmiştir<sup>4</sup>.

Eski Türklerde ensab ilmi pek yaygın olmamakla birlikte, İslâm'la tanıştıktan sonra Araplardan etkilenecek şecere kayıtları tutulmaya başlanmıştır. İşte bu yönüyle Akşemseddin'in soy ağacını, kaynaklardan tesbit imkanına sahibiz.

Akşemseddin'in nesebi Şahabeddin-i Sühreverdî (ö. 632/1234)'ye, oradan da Hz Ebu Bekir (12/634)'e dayanır<sup>5</sup>. Şeyh Sühreverdî'ye kadar şeceresi şöyledir: 1- Akşemseddin, 2- Şeyh Hamza, 3- Şeyh Hacı Ali, 4- Hediyeullah, 5- Şeyh Musa, 6- Şeyh Muhammed, 7- Şeyh Şahabeddin-i Sühreverdî<sup>6</sup>.

Akşemseddin'in, geleneksel İslâm kültüründe, her zaman görüldüğü gibi, küçük yaşta Kuran-ı Kerim'i ezberlediği kaydedilir.\*

1 Enfsi, Emir Hüseyin, Menakıb-I Akşemseddin, Üniversite Ktb., T.Y. 4658; Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud, no:4666, ss.48,58.

2 Taşköprülüzâde, eş-Şakayık'u'n-Nu'maniyye, Beyrut trz., s. 138.

3 Yurd, Ali İhsan, Fatih'in Hocası Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1972, VII; Cebecioğlu Ethem, Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1994, s. 208.

\* Babasına "Kurtboğan" lakabının verilmesini Enfsi şöyle anlatıyor: "Rivayet olunur ki Şeyh Hamza âhirete intikal idüb defn olduğu gice, sırtlan kurdu gelüb kabr-i şeriflerin açtı. Mübârek cesetlerin(i) yemek istedi. Şeyh Hamza mübârek elini çıkarub, ol kurdu boğazından tutup helâk eyledi. İrtesi sabah, halk ziyarete geldi. Mübârek elini kabirden çıkmış buldular. Bir ehl-i firâset kimse hazır bulundu. Kurda yapışmakla mübârek eli yunmak lâzım geldi, dedi. Yudular. Hemandem (derhal) el içeri çekildi. Ol zamandan beru mezbur Şeyh Hamza'ya 'Kurboğan', dirler"

4 Vassaf, Sefine, c. I., s. 264; Yurd, Akşemseddin, s. XVIII.

5 Taşköprülüzâde, Şakayık, s. 138; Vassaf, Sefîne, s. 264; Lami'î, Nefehât Tercemesi, İstanbul 1980, s. 684;

6 Yurd, a.g.e., s. XIX.

\* Aynı eser, s. XVIII.

Arapça ve Farsça bilen Akşemseddin'in tesbit edilebilen bu müktesebatı, onun en asgarî düzeydeki ilmî durumunu gösterir. Tam anlamıyla okuduğu kitapları ve ilmî birikimi ortaya koyabilmek söz konusu olduğunda, Akşemseddin'in kariyerinin, günümüz profesörlük titrine rahatlıkla eşit olacağını söylemek mümkün görülür.

Küçük yaşta Kuran-ı Kerim'i ezberleyen Akşemseddin, devrinin geçerli ilimlerini kısa zamanda tahsil eder. Tıp alanında da ihtisas yapar<sup>7</sup>. Bundan sonra ilmiye sınıfına dahil olur ve Osmancık Medresesi'ne müderris olarak tayin edilir<sup>8</sup>. Ancak 26-27 yaşlarına kadar bu meslekte kalır ve tabiat-ı fitrîsindeki Allah aşkının yönlendirilmesiyle, kendini bir anda tasavvufî arayış içinde bulur. "İlm-i bâtın lezzeti dimağından gitmediği için" kamil bir şeyh bulmak üzere, önce Fars ve Maverâünnehir'e gider, oraları dolaşır. Gönlünün istediği kişilikte bir müşrid bulamayınca Anadolu'ya geri döner<sup>9</sup>.

## B- HACI BAYRAM'LA BULUŞMASINDAN SONRAKİ DÖNEM

Akşemseddin'in Ruhundaki arayış fırtınaları dinmek bilmiyordu. II. Bayezid devri kazaskerlerinden İmam Ali Efendi,<sup>10</sup> ona, Ankara'da Kara Medrese'nin eski müderrisi Hacı Bayram-ı Velî'yi tavsiye etti<sup>11</sup>. Ancak o, önce niyetlendiyse de gitmedi. Zira kaynaklara göre o, "nefsi için ve bazı mühimmât-ı meşru'a için devrişlere derveze cer ittirirdi. Ol sebebden Akşemseddin iba idüb Hacı Bayram'a varmazdı"<sup>12</sup> Bu şekilde Akşemseddin, onun dervişleriyle çarşı pazar dolaşıp fukara için zekat toplamasını doğru bulmuyordu.<sup>13</sup>

O sıralarda, Haleb'de eski müderrislerden Şeyh Zeynüddin-i Hafî (ö. 838/1435) dikkate değer bir maneviyat önderi olarak temâyüz etmişti. O da Akşemseddin gibi, Şehâbeddin-i Sühreverdî neslindendi<sup>14</sup>. Akşemseddin, Zeyniyye Tarikatı'nın kurucusu olan Şeyh Zeynüddin Ebû

7 Vassaf, Sefîne, s. 264.

8 Aynî, Hacı Bayram-ı Velî, İstanbul 1343, s. 114.

9 Enisî, Menâkıb, v. 3b.

10 Camî, Abdurrahman, Nefehatü'l-Üns min Hadaratı'l-Kuds, çv:Lamiî Çelebi, İstanbul 1270, s. 685.

11 Azamat, Nihat, Hacı Bayram-ı Velî, TDVİA, c. 14, s. 446.; Köprülü, Orhan F., Uzun, Mustafa, Akşemseddin, TDVİA, c. I, s. 300.

12 Enisî, a.g.e., v. 3a.

13 Taşköprülüzâde, Şakayık, s. 138.

14 Enisî, a.g.e., v.3a.



Bekir el-Hâfî<sup>15</sup> ‘ye intisab etmek üzere Haleb yolculuğuna çıkar<sup>16</sup>. Haleb’e vardığında önce bir hana iner, gece orada istirahat edip ertesi gün Zeynüddin-i Hafî ile görüşmek arzusundadır. O gece bir rüya görür. Boynuna bir zincir takarlar, zorla çeke çeke onu Ankara’da Hacı Bayram-ı Velî’nin eşiğine bırakırlar. Birde bakar ki, zincirin ucundan tutan, Hacı Bayram’dır<sup>17</sup>. Rüyardan etkilenen Akşemseddin hemen geri döner. İmam Ali Efendi’nin babasına giderek rüyayı anlatır. O da maneviyat yolundaki nasibinin Hacı Bayram-ı Velî olduğunu söyler. Birlikte ona giderler. O sırada Hacı Bayram-ı Velî, Çubuk Ovası’nda müridleriyle birlikte burçak imecesi yapmaktadır<sup>18</sup>. Akşemseddin orada hiç itibar görmez. Ancak, fazla beklemeden, hemen dervişlerin arasına katılarak onlarla beraber çalışmaya koyulur. Öğle vakti mola verilir. Sofralar kurulur. Teknelerle yoğurtlar ve buğday çorbası getirilir. Bölük bölük sofralara dağıtılır. Hatta köpekler için de yemek hazırlanır. Kimse, Akşemseddin’e buyur diye herhangi bir iltifat göstermez. Yemek başlar. Akşemseddin köpeklerin yanına gidip onlarla birlikte yemeğe hazırlanır. Tam elini yemeğe uzatırken, Hacı Bayram-ı Velî ona “Hay köse bizi yaktın” diye seslenerek sofrasına davet eder. Hacı Bayram, yapılan muameleyi ona şöyle açıklar: “Zincirle zorla gelen misafirin ağırlanması, böyle olur.”<sup>19</sup>

Artık, Akşemseddin, Hacı Bayramın mürididir. Hacı Bayram-ı Velî onu sıkı bir riyazete sokarak ibadetlerini artırır. Menakıb, Akşemseddin’in bu riyazet sonucu, yedi günde sadece bir kaşık sirke içer hale geldiğini kaydeder.<sup>20</sup> Riyazeti artırma isteği Akşemseddin’den gelmektedir. Sonunda Hacı Bayram-ı Velî ona “Ya köse! Nice riyazet eylersin, âkıbet nûr olursun, vefat ettikten sonra, seni kabrinde bulamazlar”<sup>21</sup> diyerek onun bu uygulamasını sona erdirir.

Akşemseddin’in halvete girdiği hücre, bugün caminin kuzeydoğu tarafında aşağı inen sahanlıkta varlığını sürdürmektedir.<sup>22</sup> Bu hücre hâlâ onun adıyla anılmaktadır.<sup>23</sup>

15 Harririzâde, Tibyan, c.II, v.1026.

16 Enisî, Menâkıb., v.3b.

17 Aynı eser, vv.3b-4a.

18 Camîî, Nefahat, s. 685.

19 Enisî, a.g.e., v. 4a: Taşköprülüzâde, Şakayık, s. 138; Vassaf, Sefine, s. 264.

20 Enisî, a.g.e., v.4a.

21 Yurd, Akşemseddin, s. L.

22 Vassaf, a.g.e., s. 262; Bursalı, Tahir, Hacı Bayram-ı Velî, s. 6.

23 Ayverdi, Semiha, Osmanlı Mimarisi, c.IV., ss. 893-4.

Hacı Bayram-ı Velî'nin bu çile uygulaması sonucu, Akşemseddin ruhanî letafete, nefsanî saflığa ederek, hilâfet icâzetine nail olur. Hacı Bayram-ı Velî yanında uzun süre kalıp olgunluğa eremeyen diğer müridler, onun böyle kısa zamanda halifelîğe ulaşmasının sebebinin sorarlar ve şu cevabı alırlar: "Bu bir zeyrek (akıllı) köse imiş. Her ne kim gördü ve işitti, inandı. Hikmetin sonra kendi bildi. Ama bu kırk yıldan beru hidmet iden dervişler, gördükler ve işittiklerin heman hikmet aslıni sorarlar"<sup>24</sup> Hz. Hızır (a)'ın Hz. Musa(a)'ya öğütlediği "Sana içyüzünü anlatmadıkça bana hiçbir şey sorma"<sup>25</sup> şeklindeki husus, tasavvufta teslimiyetin özü olarak değerlendirilir.\*

Kaynaklardan esas adının Muhammed olduğunu öğrendiğimiz Akşemseddin'e sonradan bu ismi, Hacı Bayram-ı Velî'nin verdiğini öğreniyoruz. Bu olayın cereyan tarzı şöyledir: Hacı Bayram-ı Velî, "Beyaz bir insan olan Zeyd'den, insan cinsinin karanlıklarını, lekelerini söküp atmakta güçlük çekmedin, âciz kalmadın" diyerek ona "Akşemseddin" ismini verir.<sup>26</sup>

Akşemseddin'in Hacı Bayram-ı Velî ile buluşması 825/1422'den öncedir. Zira Hacı Bayram-ı Velî 825/1422 Temmuzunda Edirne sarayına giderken yanında Akşemseddin de vardı. Yine buna ilâveten denebilir ki, onun intisabı, tekke/caminin inşâ tarihi olan 819/1416<sup>27</sup> dan sonra olmalıdır; zira o, şu anda bile varlığını koruyan çile hücrelerinde riyazet ve halvetle meşgul olmuştur. Bu durumda onun tam intisab tarihini yaklaşık 820/1417 senesi olarak verebiliriz.<sup>28</sup>

Hacı Bayram-ı Velî, onu neşr-i tarikat ve hakikat için önce Ankara civarındaki Beybazarı'na gönderir. Akşemseddin orada bir mescid ve bir değirmen inşâ eder.<sup>29</sup> Dinî-iktisadî bir bütünleme ile ahiret ve dünya dengesini sağlayan Akşemseddin'in etrafına kısa zamanda çok sayıda adam toplanır. Asya tipi üretim tarzında görülen çiftçiliğe toprağa yönelik keyfiyeti gözönünde tutulursa, Akşemseddin'in ârifâne bir uygulama ile

24 Enisî, a.g.e., v.5a.

25 Kefh/70.

\* Tasavvuf kültürümüzde "Âh Teslimiyet" Sözcüğü, Hakdan gelen her şeye sessizce boyun eğmek gerektiğini ve bunu yapabilmeyenin zorluğunu anlatır. (Bkz. Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri, ss. 714-5). İşte Akşemseddin, bu köprüden kolayca geçerek ehl-i kemalât arasında yerini almıştır. Esasen İslâm kelimesi de Allah'a boyun eğmeyi ifade eder.

26 Müstakimzâde, Mecelletü'n-Nisâb, Süleymaniye Ktp, Hâlet Efendi, no:628, v. 111a.

27 Cebecioğlu, Hacı Bayram-ı Velî, s. 133.

28 Aynı eser, s.211.

29 Yurd, Akşemseddin, s. L.

değirmen inşâ etmesini son derece anlamlı buluruz. Daha sonra onun, orayı terkedip İskilip Evlek'e geçtiğini görürüz.

Ancak Menakıb'ın ifadesiyle ayrılış nedeni "kesrete düşmek"<sup>30</sup> şeklinde gösterilir. Bu, Akşemseddin'de Somuncu Baba (Ebu Hamidüddin-i Aksarayî)'dan Hacı Bayram'a miras kalan şöhretten hoşlanmamak şeklindeki bir melâmet neşvesinin yansımaları gösterir. Nitekim Fatih'in hocası olmasına rağmen, Göynük gibi dar bir muhitte hayat boyu kalması, aynı rûhî zevkin bir tezahürüdür.

O devrin Evlek'ini Enisî şöyle tanıtır: "İskilip kazasında Köseadağı dimekle maruf kasabattan Irak dağının üstünde mütevekkin oldu. Ol köye Evlek dirlir. El'ân o köyde şeyhin binası ve evladı vardır."<sup>31</sup>

Ancak Evlek'de kesrete düşen Akşemseddin Göynük'e gider, orada da bir mescid ve değirmen inşâ eder.<sup>32</sup> Çocuklarının ve müridlerinin terbiyesi ile meşgul olur. Bir ara hacca gider<sup>33</sup>

825/1422 Temmuz'unda sultan II. Murad'ın, Hacı Bayram'ı Edirne yönetim merkezine çağırışında, şeyhinin yanında Akşemseddin de vardır.<sup>34</sup> Yani Hacı Bayram-ı Velî hayatta iken, Akşemseddin sarayla tanışmış durumdadır.

Akşemseddin'in Fatih'le kundakta iken mülâkî olduğu ve Hacı Bayram ile Edirne'ye yaptığı bir seyahat daha vardır.<sup>35</sup>

833/1430'da şeyhi Hacı Bayram-ı Velî vefat eder. "Benim namazımı Akşemseddin kılıversün ve beni ol gasleyesün. Benim haberim ana vâsıl eylesüz" şeklindeki vasiyeti üzerine, Hacı Bayram'ın son nefesinde başında hazır bulunan Akşemseddin<sup>36</sup>, gereken dini vecibeleri bizzat yerine getirir.

30 Enisî, Menâkıb, v. 46. Vahdet Hakkı, kesret halkı gösterir. Halkla fazla meşguliyette, kesrete düşmek sırrı bulunur. Allah'a firar etmek bu durumda devâ olarak görülür.

31 Aynı eser, vv. 4b-5a.

32 Köprülü, Uzun, "Akşemseddin" TDVİA, c. I, s. 300.

33 Aynı yer.

34 Risale-i Beşir Çelebi, TSMK, Haziran nr.1783, v. 16a; Aynî, Hacı Bayram, s. 79.

35 Cebecioğlu, Hacı Bayram, ss. 150-2.

36 La'lîzade, Melamiyyenin An'âne-i İradetleri, İstanbul 1156, ss. 18-20; Vicdani, Sadık, Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Melâmilik, İstanbul 1338-1340, ss. 46-50.



Bundan sonra Akşemseddin Göynük'e döner ve vazifesine devam eder. Ancak Emir Sikkînî ile aralarında meşreb ayrılığı zuhur eder. Konu ile ilgili olarak bazı kaynaklar, ateş olayından bahseder. Bu olaydan sonra Bayramîlik ikiye ayrılır<sup>37</sup>.

Akşemseddin ihvaniyle Şemsiyye-i Bayramiyye'yi tesis eder<sup>38</sup>. Daha sonra onun kurduğu bu yol şu şekilde kollara ayrılmıştır:\*

a. Şeyh İbrahim b. Hüseyin es-Sivâsî'ye (b. 887/1482) nisbet edilen Tennûriyye Tarikatı;

b. Şeyh İlyas b. İsa es-Saruhanî (ö. 967/1559)'ye dayandırılan İseviyye;

c. Şeyh Himmet b. Ali Bolevî (1095/1684)'ye nisbet olunan Himmetiyye<sup>39</sup>

Bu üç koldan İseviyye, Tennûriyye'nin kolu olarak neş'et etmiştir. Şöyle ki; Akşemseddin'den sonra gelen İbrahim Tennûrî halifesi Muhyiddin-i Yavsî (ö. 920/1524)'dir. Ondan sonra silsile Şeyh Kasım ve Şeyh Mecdüddin İsa-yı Saruhanî (ö. 937/1531) vasıtasıyla Şeyh İlyas b. İsa Saruhani'ye (ö. 967/1560) iner.<sup>40</sup>

Hacı Bayram-ı Velî'nin vefatından sonra Akşemseddin'in II. Murad'la olan yakınlığının kesin hatlarıyla ne şekilde olduğu fazla bilinmiyor.

Akşemseddin'in İstanbul'un fethi öncesinde, iki kez Edirne Sarayına gittiği görülür.<sup>41</sup> İlkinde II. Murad'ın Kazaskeri Çandarlıoğlu Süleyman Çelebi'yi tedavi etmiştir.<sup>42</sup> Saray doktorları yaptıkları ilaçlarla Süleyman Çelebi'yi tedavi edemezler. Bunun üzerine Akşemseddin'i çağırırlar. O

37 Sarı Abdullah Efendi, Semeratu'l-Fuad, İstanbul 1288, ss. 241-44.

38 Aynı eser, s. 244; Akşar, Mustafa, İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1996, s. 77.

\* Öngören, Reşad, Osmanlılarda Tasavvuf, Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulema, İstanbul 2000, ss. 155-167.

39 Harîrîzâde, Tibyan, c. I., v. 173b.

40 Yurd, Akşemseddin, s.CV.

41 Köprülü, Uzun, "Akşemseddin", s.300.

42 Aynı yer.

da, sersam adlı bir ilacın iyi geleceğini söyler. Diğerleri inanmazlar. Ancak ilaç hazırlanır ve hasta kısa zamanda iyileşir.<sup>43</sup>

Yine, hastalanan Fatih'in kızını tedavi etmesi üzerine, Akşemseddin'e hediye olarak Beypazarı'ndaki pirinç tarlaları verildiği, Menakıb'da kaydedilir.<sup>44</sup>

Fatih Sultan Mehmed İstanbul'un fethine manevi katkıda bulunmak üzere, Akşemseddin ve Akbıyıkla birlikte, müridlerini de davet etti.<sup>45</sup> Menakıb'ın nakline göre Fatih'in etrafındaki bazı danışmanlar, fethin çeşitli nedenlerle pek rıza göstermiyorlardı. Akşemseddin onların görüşünü çürütüp, Fatih'i İstanbul'u fethetmeye ikna etti.<sup>46</sup>

Fethin katılan Akşemseddin, padişahın ve ordunun moralinin yüksek tutulmasında önemli bir rol oynadı. Araştırmacılar, Akşemseddin'in bu sıkıntılı sıralarda zaferin uzak olmadığı müjdesini vererek<sup>47</sup> sabredip gayret etmesi konusunda Fatih'e yazdığı mektupların, fethin kısa sürede gerçekleşmesinde büyük etkisi olduğunu belirtirler.<sup>48</sup>

Fetihten sonra, Ayasofya, camiye dönüştürüldü. İlk Cuma namazındaki hutbeyi, Akşemseddin okudu.<sup>49</sup>

Yine Fatih'in ricası üzerine Akşemseddin, Hz. Resulullah(s)'ın önde gelen sahabelerinden Ebû Eyyüb Halit el-Ensârî(r)'nin kabrini keşfen buldu.<sup>50</sup>

İstanbul'un fethindeki bu tür olaylar sonucu, Akşemseddin'in etrafında çabucak bir hürmet halkası oluşur.<sup>51</sup>

İstanbul'un fethinden sonra Akşemseddin, kendinin de mensub olduğu Sala Aşireti efrâdından bir kısmını Üsküdar'a iskân ile orada

43 Enisî, Menâkıb, v. 5b-6a.

44 Enisî, Menâkıb, v. 6a-6b.

45 Vassaf, Sefine, s. 265-6.

46 Enisî, a.g.e., v. 86-96.

47 Taşköprülüzâde, Şakayık, s. 139.

48 İnalçık, Halil, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler Ve Vesikalar, Ankara 1954, s. 131.

49 Taşköprülü, Uzun, "Akşemseddin", s. 300.

50 Aynı yer. Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî, Ashab-ı Kiram, İstanbul 1985, s. 107.

51 Sarı Abdullah, Semerat, s. 240-1; Vassaf, Sefine, ss. 265-6.

Salacak adlı bir Türk mahallesini tesis eder.<sup>52</sup> İstanbul'un fethinden sonraki kolonizasyon hareketi içinde, bu olayın önemli bir yere sahip olduğu muhakkaktır.

Fatih'in, Akşemseddin'in sohbet halkası ve etki alanı içinde olduğu muhakkaktır. Fatih, bir ara Akşemseddin'e sohbet sırasında, ısrarlı bir biçimde halvete girme talebini arz edince, hakîmâne bir cevapla muhatap olur: "Halvette lezzet vardır. O lezzeti tadarsan, yöneticilik lezzetini kaybedersin. Bu yüzden işler karışır. Allah da bunu bize sorar. Halvet senin adâletli olmandır, şu, şu, şu işleri yapmandır."<sup>53</sup>

Yine fetihten sonra, Fatih medreseleri yapılmaya kadar kiliseden çevrilme Zeyrek Camiinin önceleri medrese olarak kullanıldığı, Akşemseddin'in burada oturduğu ve ders verdiği üzerindeki kitâbeden anlaşılmaktadır.<sup>54</sup> Bir müderris olarak, İstanbul'daki bu tedrîs faaliyetinin, ilim ve fikir açısından ilk sırada yer aldığını da kaydetmek gerekir.

Fatih, Akşemseddin'e, İstanbul'da halkı irşad etmesi için bir dergah inşâ ettirip, hayatının geri kalan kısmını orada geçirmesini rica eder. Ancak Akşemseddin bu teklife olumlu karşılık vermeyince, yapılan bu dergah, sonradan medreseye dönüştürüldü.<sup>55</sup> O, kendisine gösterilen bu tür teveccühlere daha önce Beypazarı ve Evlek'te olduğu gibi şöhret sıkıntısıyla itibar etmez ve Anadolu'nun sakin, gözden uzak bir köşesi olan Göynük'e yerleşir.<sup>56</sup>

Onun Göynük'e gidişi Gelibolu üzerinden olmuştur. Fatih, Akşemseddin'in gönlünü almak üzere arkasından hediyeler gönderdi. Ayrıca, Göynük'te cami ve tekke yaptırmak istedi. Ancak Akşemseddin bunları kabul etmedi. Ancak, sadece bir çeşme yapılmasına rıza gösterdi.<sup>57</sup>

Akşemseddin ölene kadar Göynük'te kalır, dervişlerin terbiyesiyle meşgul olur. Doktorluktan kazandığı aln teri, el emeği ile geçimini temin eder.<sup>58</sup> Rivayetlere göre o, devrinin en iyi doktorlarından biridir. Mikrop

52 Vassaf, Sefîne, ss.264-270; Aynî, Hacı Bayram, s. 114.

53 Taşköprülüzâde, Şakâyık, s. 140.

54 Ayverdi, Osmanlı Mimari, c. III, s.537.

55 Enisî, Menakıb, v.12a.

56 Taşköprülüzâde, Şakâyık, s. 141.

57 Enisî, M. a.g.e., v. 12b-13a; Köprülü, Uzun, "Akşemseddin", s. 300.

58 Vassaf, Sefîne, s.269; Vicdanî, Tomar, s.39.



konusunu, ilk ortaya atan kişilerdendir. Hastalığın bu mikroplarla yayıldığını söyleyen Akşemseddin, aynı konuda görüş ileri süren İtalya'lı hekim Fracastor'dan yüz yıl önce literatürde yerini almıştır.<sup>59</sup>

Menakıb'a göre Akşemseddin'in vefatı oldukça ilginçtir. Karısına sık sık, en küçük çocuğu Hamdi'nin yetim zelil kalmasını öne sürerek "yoksa bu mihneti çok dünyadan göçerdim" der. Sanki ölümü elindeymiş gibi konuşan Şeyh'e, hanımı bir gün "göçerdim dersin, yine göçmezsin" tarzini yöneltir. Akşemseddin de "göçelim" diyerek Göynük'teki mescide dervişlerini, yakınlarını toplar, vasiyetini yazar, helalleşip vedalaşır Yasin suresi okunur. Sağ tarafa sünnet üzere yatar ve ruhunu teslim eder.<sup>60</sup> Tasavvuf ıstılahında böylesi ricâl için, "mevtine (biiznillah) kâdir erler" denir. Mahiyeti, konumuz sadedinde olmadığı için bu hususa şimdilik kaydıyla bir açıklama getirmiyoruz.

Akşemseddin'in vefat tarihi 863/1459 senesinin 5 Cumâde'l-âhiredir.<sup>61</sup> Kabri, Göynük'te kendi yaptırdığı mescidin yanı başındadır.<sup>62</sup>

Akşemseddin'in Sa'dullah, Fazlullah, Nurullah, Emrullah, Nasrullah, Hamdullah<sup>63</sup> ve Nuru'l-Hüda<sup>64</sup> adlı yedi erkek çocuk dâhil oniki evladı vardır.<sup>65</sup>

Bunlardan küçük oğlu Hamdullah Hamdi (ö. 909/1503) hey'et, nücûm ve mûsikîde derinleşmiş olup, ayrıca devrinin önde gelen şairlerinden sayılır.<sup>66</sup>

Akşemseddin'in yetiştirdiği halifeleri kaynaklar şu şekilde kaydederler: Muhammed Fazlullah, Hamzatu's-Sami, Mısırlıoğlu Abdurrahîm-ı Karahisarî, Attaroğlu Muslihiddin-i İskilibî, İbrahim-i Tennûrî.<sup>67</sup>

59 Köprülü, Uzun, a.g.m., 301.

60 Enisî, menâkıb, v. 7b-8a.

61 Vassaf, a. Sefîne, s. 269.

62 Aynı yer.

63 Taşköprüzâde, Şakâyık, s. 142.

64 Köprülü, Uzun, "Akşemseddin", s.301.

65 Taşköprüzâde, a.g.e., s.142.

66 Köprülü, Uzun, a.g.e., s.301.

67 Taşköprüzâde, a.g.e., s.141.

Akşemseddin'in tesis ettiği Şemsiyye-i Bayramiyye, kendisinden sonra oğlu Fazlullah tarafından Göynük'te, İbrahim-i Tennûrî ile Kayseri'de, Attaroğlu Muslihiddin ile İskilip'te, Hamzatu's-Şami vasıtasıyla Ankara ve civarında temsil edilmiştir.<sup>68</sup>

### Akşemseddin'in Eserleri

**1. Def'u Meta'ini's-Sûfiyye:** Def'u Metâ'in olarak da bilinen<sup>69</sup> bu eser, bazı kaynaklarda "Hall-i Müşkilât" olarak kaydedilir.<sup>70</sup> Eser, İstanbul'un fethinden bir yıl önce (856/1452) yazılmıştır. Eserin yazılış gayesi "ehl-i Hakk'ın büyüklerin(den) olan Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i 'Arabi ve diğer büyük sûfilerin küfürle ve ilhadla itham olunması"<sup>71</sup>na karşı yazılmış bir savunmayı ihtivâ eder. Onun dediklerinin diğer sûfiyye ileri gelenlerince de söylendiğini kaydeden Akşemseddin, bu konuda şu hükmü verir. "Umulur ki onların ve Amr b. Fârid'm dedikleri, senin Şeyh-i Ekber, tilmizleri ve talebeleri hakkında kötü zannını ve sözünü düzeltir, doğrultur. Biz hiçbir zaman ona ve tilmizlerine vücûdî- hulûlî demeyiz. Çünkü o ve tilmizleri, senin dediğin gibi, kendini mutlak vücûd saymamış ve dememiştir. O 'La mevcûde illâ hû' (yani) herşey fani ve zâildir, yalnız O (Allah) vücûdun hakikî sahibidir, bakîdir, derdi. Eğer böyle diyenler vücûdî-hulûlî ise, meşayihın hepsi vücûdî-hulûlîdir, ve sen de şeyhsen, onlardan birisin."<sup>72</sup>

**2. Risâletu'n-Nûriyye:** Akşemseddin, bu eserini tasavvuf erbabına yöneltilen haksız eleştirileri cevaplandırmak üzere yazmıştır.<sup>73</sup> Önce tasavvuf karşıtlarının yirmi bir iddiasını ele alır. Mesela: Aba giyerler, şeyhleri elinden hırka giyerler, tûlbentli, tûlbentsiz taç giyerler, beylerin ata ve ihsanını kabul ederler, heyecana gelip (demlenip) haykırırlar, halka halinde zikrederler, savm-ı visal tutarlar, halvete girerler, çile çıkarırlar, Abdest alırken başkalarından yardım isterler, Kara edük giyerler vs.<sup>74</sup> Bu soruları teker eker ele alan Akşemseddin, bunları delilleri ile cevaplandırır. Ali İhsan Yurd, bu eserin Akşemseddin'in kardeşi Hacı Ali tarafından yapılan tercümesini, Arapçasıyla birlikte neşretmiştir.<sup>75</sup> Aynı

68 Köprülü, Uzun, a.g.m., s.301.

69 Köprülü, Uzun, "Akşemseddin", s. 301.

70 Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, c.I., İstanbul 1333, s.12.

71 Akşemseddin, Def'u Meta'in, Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi, no: 1429; Süleymaniye Ktp., Ayasofya no: 4092, v.26.

72 Aynı eser, v. 32a.

73 Akşemseddin, Risâletu'n-Nur, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud no:2408, v. 4b-5a.

74 Aynı Eser, v. 6a-7a.

75 Bkz.: Ali İhsan Yurd, Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı, ve Eserleri, İstanbul 1972.

eserin Bolulu Himmet Efendi tarafından 1071/1661'de yapılmış eksik bir çevirisi, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi, 2863 no'da kayıtlıdır.

**3. Makamât-ı Evliya:** Akşemseddin'in müşid kimdir, makâm-ı velâyet nedir, velîlerin dereceleri nelerden ibarettir, gibi konuları ele alan bir eserdir. Ali İhsan Yurd tarafından basılmıştır.<sup>76</sup> Akşemseddin'in Risale-i Zikrullah, Risale-i Şerh-i Akvâl-i Hacı Bayram-ı Velî ve Risale-i Deverâni's-Sûfiyye adlı eserlerinin varlığından bahsedilmekle birlikte, bugüne kadar ele geçmediği kaydedilir.<sup>77</sup>

Akşemseddin'in biri Hilal İnalçık ve diğeri Bursalı Mehmed Tahir tarafından bulunan, Fatih'e yazdığı iki mektup yayınlanmıştır.<sup>78</sup>

Yine Akşemseddin'e aidiyeti ileri sürülen 45 beyitlik manzum bir risale olan Nasihatnâme-i Akşemseddin, Ali İhsan Yurd tarafından neşrolunmuştur.<sup>79</sup> Kemal Eraslan da bir mecmua içinde bulduğu 38 şiirini, imlâ özellikleri ve açıklamalı sözlüğüyle yayınlanmıştır.<sup>80</sup>

Akşemseddin'in tartışmalı olmakla birlikte, çoğu araştırmacılarca ona aidiyeti kabul edilen "Maâddetü'l-Hayat" veya "Mâidetü'l-Hayat" adıyla bilinen bir eseri daha vardır. Bu eserin geç tarihlerde istinsah edilmiş pek çok nüshası vardır. En eski tarihli Ali Emirî yazması 1096/1685 yılında istinsah edilmiştir.<sup>81</sup>

Kaynaklar, Def'u Meta'in'e yazılan Telhîsu Def'i Meta'in adlı bir özet eserden bahsediyorsa da şimdiye kadar böyle bir esere rastlanmamıştır.<sup>82</sup> Rahmetullah 'aleyh.

76 Bkz.: Ali İhsan Yurd, Akşemseddin, v.28'de 87 nolu dipnotta bu eser hakkında oldukça geniş bir malumat vermektedir.

77 Köprülü, Uzun, "Akşemseddin", s.301.

78 Aynı yer.

79 Bkz.: Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan, no:443/3;ayr.bkz.:Köprülü, Uzun, a.g.e., s.301.

80 Eraslan, Kemal, "Akşemseddin'in Dinî Tasavvufî Şiirleri", TDI, sy. 394, İstanbul 1984, ss.441-417; Eraslan Kemal "Akşemseddin'in Dinî-Tasavvufî Şiirleri", TDAY Belleten 1984, Ankara 1987, ss. 11-85.

81 Diğer yazmalar için bkz: Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Katoloğu, s. 139.

82 Köprülü, Uzun, a.g.m., s. 301.



### III. AKŞEMSEDDİN'DE BAZI TASAVVUFİ KAVRAMLAR

Bilindiği gibi, bir bilimin bağımsızlık kazanması, onun terminolojik yönden inşasıyla yakından ilgilidir. Honey her sufi bu yapılanmaya katkıda bulunmuşlardır. Şimdi bu katkıda Akşemseddin'in ne kadar payı var, onu görelim.

#### A. VELAYET

Tasavvufun başat kavramlarından en başta geleni velâyettir.

Lügatta sevmek, yardım etmek, yönelmek, sâdık olmak, yakın olmak, dost olmak, korumak, uymak, herhangi birinin kişinin işini üstüne almak, akraba vs. gibi anlamları ifade eden bir masdardır.<sup>83</sup>

Tasavvufî istilah olarak velâyete çeşitli anlamlar yüklenmiştir.

Kuşeyri (ö. 465/1072) bu terimi "Allah Ta'âlâ'nın işini üzerine aldığı kişi" şeklinde açıklarken<sup>84</sup>, Serrac (ö.378/988) Allah'ı ve hükümlerini iyi derecede bilen, bu bilgisiyle amel eden, Allah'ın kendisini mükellef kıldığı işlerde tahkike ulaşan ve bundan sonra elde ettiklerinde fani olup yokluğa bürünen kimseler" tarzında bir tanım getirir. İmam Rabbani (ö.1034/1625)'nin velayet kavramına Allah'a yakınlık olarak açıklama yaptığı görülür.<sup>85</sup>

Hakîm Tirmizî (285/898) velîyi, bakışıyla ölü kalpleri diriltiren nazargâh-ı İlâhî ve Rabbânî esrârın madeni, olarak değerlendirir.<sup>86</sup> İbn Temiyye ise, velîyi, mü'min ve müttaki kul olarak anlar.<sup>87</sup>

Tasavvuf tarihinde Muhyiddin-i Arabî başta olmak üzere, velî kavramının insan-ı kamil portresi içerisinde şekillendirildiği görülür.<sup>88</sup>

83 Cürçânî, Ta'rifat, s.253; İbn Manzur, Lisani'l-Arab, Beyrut trz., c. XV. s.40b vd.; Ragıb, el-Müfredât, s. 823; Firuzâbâdî, Kamusu'l-Muhit c.IV., s. 583.

84 Kuşeyrî, Risale, s. 128.

85 İmam-ı Rabbani, Mektubat, c.II., mektup:72.

86 Hakim et-Tirmizi, Nevâdiru'l-Usûl, Beyrut 1992, c.I., s. 339.

87 İbn Teymiyye, Hakikatu Mezhebi'l-İttihâdiyyîn, Hatmü'l-Evliyâ sonunda.

88 Bkz. İbn Arabî, Fususu'l-Hikem, Beyrut, 198 Thk., tk. Ebu'l A'lâ Afifi.

Esasen ideal kul ve dolayısıyla kamil insan örneği, Hz. Muhammed Mustafa sallallahü'aleyhi ve sellemdir.<sup>89</sup>

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Futûhâtı'nda velilik hiyerarşisinde yer alan kutubları ele alırken ilginç bir yaklaşım sergiler. O, kutub sayısını 104'e kadar ulaştırır. Çeşitli âyetlerin kutublarından bahseder. Aynı şekilde çeşitli hadisleri ele alarak bunların da kutbunun bulunduğunu kaydeder.<sup>90</sup> Üstad, sonunda bin kadar kutub bulunduğunu, ama belli bir sayıdan sonrakilerinin kendisine unutturulduğunu ve neticede, bunun hikmetinin ne olduğuna dair gerekli açıklamaları yapar.<sup>91</sup> İbn Arabî sayısı bine ulaşan kutub çeşitlerinden bahseder. Ancak o, Futûhât'ta saydıklarının dışındakilerinin Allah tarafından unutturulduğunu ve bunun hikmetini de anlatır. Biz burada, birara yorum yaparak, bu çeşitlenmelerin hemen tümünün, halife olan insan-ı kâmil kavramına muhteva teşkil ettiğini kaydetmek isteriz.

“Fatih'in hocası” ünvanıyla anılan Akşemseddin'in de, benzer şekilde, velâyeti geniş bir açılımla ele alıp çeşitlendirerek açıkladığını görüyoruz. O, Makamat-ı Evliyası'nda velileri İbn Arabî gibi kategorize ederek onsekize ayırır ve her bir sınıfı özel başlıklar altında tanımlar.<sup>92</sup>

Şimdi Akşemseddin'in onsekiz kategoriye ayırdığı evliyalar hiyerarşik yapısının nasıl ortaya çıktığını görelim. Akşemseddin önce “mürşid” kavramına açıklık getirerek, onun çerçevesinde kendine göre bir velilik portresi çizer: Ona göre, maneviyat yolu, nebilerden velilere intikal etmiştir.<sup>93</sup> Tasavvufta bu “Sizin için Allah (c) Resûlünde güzel bir örnek vardır” (el-Ahzab, 33/21) ayetine istinad ettirilir. Yine tasavvuf yolunun büyükleri tasavvufî düşünmenin gelişiminde peygamberlerin rolüne ısrarla işarette bulunmuşlardır. Mesela İbn Arabî, Fusûsu'l-Hikem'inde tüm peygamberleri Hz. Adem (a)'den itibaren ele alıp, Hz. Peygamber (s)'e kadar ayrı başlıklar altında onların baskın vasıflarını, hikmetler dâiresi içinde ortaya koyar.<sup>94</sup>

89 el-Ahzab/21.

90 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Futûhâtü'l-Mekkiyye, Beyrut trz., c. IV, ss. 77-195.

91 Aynı eser, c.IV., ss. 77vd.

92 Akşemseddin, Makamât-I Evliyâ, İ.Ü. Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Kit. 808, vv. 175a-192a.

93 Aynı eser, 176 b.

94 İbn Arabî, Fususu'l-Hikem, Kahire 1946; ayr. bkz: Aynı eser, çev: Osman Nuri Gençosman, İst. 1971.

Tasavvufdaki “hulle” Hz. İbrahim (a)’den, “münâcât” kelimullah olan Hz. Musa (a)’dan, “iffet” Hz. Yahya (a)’dan, manevî temizlik ve azizlik Hz. İsa (a)’dan, fakr ve özellikle mi’rac Hz. Peygamber (s)’imizden etkilenecek ortaya çıkmış kavramlar olarak görülür.<sup>95</sup>

Akşemseddin, önce sorar: “Ey talib bilgil kim âlemde mürşid kimdir?” sonra da soruya cevap vererek mürşid kavramının içeriğini şu şekilde doldurur:

a) “Her şeyde kendi vücûdunu görmüş ola”

b) “Ve bir makama erişe kim, kendüden artık âlemde hiçbir şeyin vücûdu olmaya”

c) “Ve her şeyde tasarrufu ola”<sup>96</sup>

Bu tanımlamasında Akşemseddin, mürşidin bu üç aşamadan geçmiş olmasını gerekli görüyor: İşin başında enfüs (sübjektif, mikrokozmetik) planda olan her şeyin, afak (objektif, dış âlem, makrokozmetik) alanda da aynen var olduğunu müşahade etmek. Buna, biz iç ve dış bütünlüğün sağlanması, dengenin, altın ölçünün elde edilmesi olarak değerlendirmek isteriz. İkinci olarak, kendinden başka alemdeki hiçbir şeyin vücûdunun varlığının bulunmadığının farkına varmak. Ayette görüldüğü üzere” Onun üzerindeki her şey yok olucudur, celâl ve kerem sahibi Rabbinin vechi bakî kalır./devam eder”<sup>97</sup> yani her şeyin hakikati yokluktur/yok olmaktır. Ancak insanın kendi varlığını sezmesi, bilmesi Rabbinin bilmeye götürür. Tüm âlem nefyedilince geriye üçüncü olarak âlemde tasarruf edici varlık olarak sadece Rabbinin bilir. Yani Allah’ın tasarrufundan başka tasarruf yoktur. Ancak olgunluğu elde etmiş, halife olmuş Hazret-i insan, bu tasarrufa mazhar düşer. “Attığın zaman, sen atmadın, ancak Allah (c) attı” (el-Enfal, 8/17) Akşemseddin, mürşidi ümmeti içindeki peygambere benzetir.<sup>98</sup>

Akşemseddin bu arada pseudo velî/uyduruk velî tipolojisi yapar: “Bu mürşid diriler hak dergahında şermsâr dururlar, onun için kim Hakk’ı her şeyde ayne’l-yakîn hazır bilmezler ve kendi vücudlarının hakikatını kemâhuve hakkuh bilmemişlerdir. Henüz dahi mahcûb yürürler. Dâvâ-yı

95 Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, ikinci baskı, Ankara 1991, ss. 22-4.

96 Akşemseddin, Makâmât, vv. 176 b-177a.

97 er-Rahman, 55 / 26-7

98 Akşemseddin, Risâletü’n-Nur, v. 148b.



irşâd itmezler idi. Kendülerin halk arasında aziz tutup Hak dergâhında hor olmazlar idi. Ve bu makamla olan kişiler, esahh budur kim velî değıllerdür. Evliyâ katında bunlar, dellallardır. Evliyâ sözlerini halka satarlar. Kendülerin (i) halka velî bildirirler. Bu gâyet ednâ mertebedir. Ehl-i Hak katında bundan ednâ mertebe yoktur.<sup>99</sup> Hakiki sufiler, sık sık devirlerindeki sahte velîleri yani mutasvıfeyi eleştirmekten geri durmamışlar, insanları bunlara karşı eserlerinde uyarılmışlardır.<sup>100</sup>

Makamatın ilk babında mürşidi açıklayan Akşemseddin yine aynı yerde velî ne değıldir, ve nedir konusunu ele alır. Bunu da, her velînin mürşid olmayacağı, ama her mürşidin mutlaka velîlikle sıfatlanması şeklindeki, kaplam- içlem münâsebetiyle açıklar. İşte bu yüzden her iki kavram tasavvuf terminolojisi ile ilgili kaynaklarda haklı olarak ayrı ayrı ele alınmıştır.<sup>101</sup>

Akşemseddin velîyi tanımlarken, şu nitelikleri kriter olarak sunar: a) Bütün aleme gizlidir, b) Allah'ın hazinedarıdır, c) Her ilmi bilirler, d) Herkese durumuna göre davranır, yani insan idare etme ve yönetme san'atı denen ilmi siyaset sahibidir, e) Bir kısmı tasarruf sahibidir, f) Zahiri varlığı açık, iç âlemi gizlidir, g) Kimse onun halini bilemez, halkın düşündüğü/tasavvur ettiği gibi değıldir, h) Halka hiç ihtiyacı yoktur, bu yüzden Hakkın sırlarını halka açmazlar, ı) İnsanlar velînin sırrından bir zerresini duysa helak olur, onun sırrına takat getiremezler.<sup>102</sup> Zaten bir kudsî hadis-i şerifde: "Velîlerim kubbelerimin altındadır. Onları Ben'den başkası bilemez"<sup>103</sup> buyurulmuştur.

Akşemseddin'in velayetle ilgili görüşleri şöyle devam eder:

1. Akşemseddin önce "ibtida-yı velâyet" başlığı altında velîliğin başlangıcını ve bunun mahiyet olarak içeriğini anlatır. Velînin önce tüm eşyayı bildiğini ve bunun terkîb-i insanı bilme olduğunu kaydederek

99 Akşemseddin, Makamat, v. 177 b.

100 Serrâc, el-Lüma', çev: Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, ss.416-421; es-Sülemî, Kitabu Âdabu's-Suhbe, thk. nşr.: M.J. Kister, Jerusalem, 1954 (Naşirin önsözü) s.6; Ebu Nuaym el-İsbehanî, Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ, Mısır 1351, s. 25.

101 Eraydın, Selçuk, Tasavvufve Tarikatlar, 5. Baskı, İstanbul 1997, ss. 90-114 ve 116-123; ayr. bkz. Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, ss. 354-519-20.

102 Akşemseddin, Makamat, vv. 177 b- 178 a.

103 Abdurrahman Camî, Nefehâtü'l-Uns min Hadarâti'l-Kuds, Hz. S. Uludağ-M. Kara, İstanbul 1995, s. 452; Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, Camiu'l-Usul, Kahire trz., s. 50; İsmail Hakkî-i Bursevî, Temâmü'l-Feyz, s. 153, Birinci kısım.

devamla: "...amma evliyâ bunu bilmekle kâmil olmaz" diyerek gerekçesini şöyle açıklar: "Zira kim Hakkın kemâli heman ilm-i eşya değildir kim anı bilmek ile kâmil ola. Hakkın kemâlinin nihâyeti yoktur kim tamam biline"<sup>104</sup> Akşemseddin bu cümleleriyle insandaki bilmenin sınırlarını çizer. Nitekim şeyhi Hacı Bayram'ın damadı Eşrefoğlu Rumî'ye verdiği şu cevap, aynı minval üzeredir: "Bir velînin bin sene ömrü olsa, enva-ı mücâhedât ve riyâzât eylese, henüz enbiyadan birisinin kademi (ayağı) vardığı yere velînin başı varması muhaldir"<sup>105</sup> Burada akla hemen şu soru gelebilir. Peki velî için bu ilmin sınırı çizilmezse, imkanı nedir, ne ölçüdedir? Akşemseddin, velîdeki bilgi imkanının açılımını şöyle yapar: "Amma evliyâ şol makama yetişir kim kendi vücûd-ı müte'ayyinesini her şeyde görür, bilir. Nitekim her beşer kendi vücudun gördüğü gibi. Alem-i ihya (veya ahya) evliyâ katında budur ve dahî bu yigirmi dört saatda ve yigirmi dört bin nefesde ne kudret zâhir olur evliyâullah ânı dahi bilir. Bu makama yatişcek (ulaşınca), velîyete kadem basar."<sup>106</sup>

Akşemseddin, kulun kendi determine olmuş (müteayyin) varlığını her eşyada, yani dışta bulup, iç-dış ayrılığını giderip, bütünleşince, Capra'nın ifadesiyle kainata mensup olunca, işte o zaman velilikte birinci makama ulaşır. Nitekim hadis-i şerifte "nefsini bilen Rabbini bilir", buyrulmuştur.<sup>107</sup>

2. Akşemseddin velîlik hiyerarşisinde ikinci velâyet diye kavram bazında bir başlık açar ve bunun enbiya katında nübüvvet makamı olduğunu söyler.<sup>108</sup> Velî, eşyanın ilmini geçerek bu makama varır, her tasarrufa kadir olur.<sup>109</sup> Burada Hakîm Tirmizî'den beri gelen nebilik-velilik efdaliyetiyle ilgili, akla hutûr edecek soruyu izale etmeye "Bu makam, enbiya katında nübüvvet makamıdır ve amma velîler katında velâyet makamıdır."<sup>110</sup> der ve bu konuyla ilgili bir hadis-i şerifi delil getirir "Ümmetimin âlimleri Benî İsrâîl peygamberleri gibidir"<sup>111</sup>

104 Akşemseddin, Makâmât, v. 178 b.

105 Eşrefoğlu Rumî, Divan, ss. 17-8; ayr. bkz. Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram-ı Velî ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1994, II. Baskı, s. 277.

106 Akşemseddin, Makâmât, v. 178a.

107 Acluni, Keşfu'l-Hafa, c.II., s. 262.

108 Akşemseddin, a.g.e., v. 179a.

109 Aynı yer.

110 Aynı yer.

111 Sahavî, Ebu'l-Hayr muhammed b. Abdirrahman, el-Fetâve'l-Hadisiyye, thk.: Ali Rıza b. Abdillah b. Ali Rıza, Beyrut 1995, s.272; Aclunî, Keşfu'l-Hafa, c. II., s. 64. (hadis no:1744); İman-ı Rabbanî, Mektubat, İstanbul, trz. c.I, s. 281.

Akşemseddin biraz daha açıklama ile hadise dayanarak şunları söyler: “Bu hadiste ulemadan murad, evliyadır. Anın için kim nübüvvet makamında, bu âlem halkından gayri kimse(ye) erişmek mümkün değildir. Belki velâyet ve nübüvvet ikisi bir nurdur. Her kaçan kim ol nur, velî vücûdundan tulu’ etse velâyet denilir. Ve her kaçan kim nebî vücûdundan tulu’ etse nübüvvet denilir.”<sup>112</sup> Akşemseddin devamla bu nurun açığa çıkarılmasının nebilere farz, velîlere müteni/kesin yasak olduğunu vurgulayarak<sup>113</sup> aradaki farkı ortaya koyar. Ancak Akşemseddin bu noktada, ellerinde irade/ ihtiyar olmadığı için meczublara bir ihtiraz kaydı koyar, onlar bu nuru ihtiyarsız olarak açığa vururlar. Bunlar tasarruf sahibidirler, kutb-ı alemi müşahede ederler, o da arş üzerindeki levhi okuyarak Hakkın emirlerini bu meczublara bildirirler. Bunlar alemde gerekli işlerdir, bunları tasarruf gücüyle meczublar yerine getirirler. Bu meczublar mâsivadan alakayı kesmiş kişilerdir. Halk, bunlar velî değil deli derler ama Akşemseddin’in açıklamasıyla Hakkın hazineleri bunlarda gizlidir.”<sup>114</sup>

Velâyetin bu ikinci basamağında, elinde ihtiyarı/isteme gücü olmayan maczûpların ayrı bir kategoriye alınması ilginçtir. Normal mecrâsında akan bir nehrin yan kollar ihdas etmesi gibi, Akşemseddin’e bu makamda da şâz teşkil edebilecek velî tipolojisine rastlanabilmesi mümkündür. Meczûb, Kaşânî’nin tanımıyla “Hakkın kendisi için ayırdığı, üns makamı için seçip kuds suyu ile arındırdığı/yıkadığı kişidir. Böylece o, elde ettiği lutuf ve ihsanlarla, tüm makamları ve mertebeleri, yorulmadan, zorlanmadan (aşarak) O’na/Hakka ulaşır”<sup>115</sup>

Akşemseddin’in meczûbların yasak olduğu halde velâyet nurunu halka ızharlarını, onlardaki, ihtiyarsızlık/iradesizliğe bağlaması, teklifin iradeyle, dolayısıyla akılla kişilere yüklenmesi açısından şer’an makul görülebilir. Mevlânâ Hazretlerinin deyişiyle “dîvane râ kalem nist” (divaneye kalem yoktur, yani delilerden kalem kaldırılmıştır).

Şunu belirtmekte yarar var. Meczûblar, her ne kadar tekliften âzâde gibi güzükse de, Akşemseddin kurguladığı velîler hiyerarşisindeki iç işleyiş/ iç yapılanmaya harfiyyen, uymak zorunluluğundandır. Yani meczûb, Levh’e bakar, orada yazılı olanı görür, ona göre âlemdeki

112 Akşemseddin, a.g.e., v. 179 a.

113 Aynı eser, a.g.e., v. 179b.

114 Akşemseddin, Makâmât, vv. 179b-180.

115 El-Kaşânî, Abdurrazzak, Mu’cemu Istilâhâti’s-Sûfiyye, thk., tlk.: Abdu’l-Âl Şâhin, birinci baskı, Kahire 1413/1992, (Dâru’l-Menar), s. 960; Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara 1997, (Rehber Yay.), s. 495.



gerekli işleri tasarruf gücüyle yerine getirir, şeklinde bir yapılanmadan bahsetmez Akşemseddin... Aksine zamanın kutbu, arş üzerindeki levhe bakar, gördüğünü, uygun bulduğu tasarruf sahibi meczûba aktarır. Yani meczûb, emr'in Hak'dan halka nüzûlündeki emir-komut, amir-me'mur zincirindeki yerinde sabittir, orada oynama, yer değiştirme söz konusu değildir. Zirvede Allah vardır, emr'ini arş üzerindeki levhe nakşeder, kutub onu okur, ve daha aşağı mertebede görevli memur pozisyonundaki, meczûba amir vasfıyla, ne gibi işleri yerine getireceğini bildirir. O da Hakk'ın kendisine lutfettiği tasarruf gücüyle vazifesini tıpkı meleklerin "Allah'a emredilen konuda isyan etmezler, emrolundukları şeyleri yaparlar"<sup>116</sup> tarzında, yerine getirirler. Allah'ın yarattığı kullar çerçevesinde olmak üzere "müdebbir melekler" verdiği gibi, emr'i melekleşmiş, kudsî, saf ve temiz ruhlara vermiştir. Esasen yöneten Allah tır, müdebbirlik vasfına haiz melek veya insan da, robototik, maşa konumunda âlet varlıklardır. Tasavuftaki kutub kavramına bakarak, Allah'a yedek ilahlar yamamaya çalışmak, iddiasını, disiplinindeki spekülâtif anlama zorluğu açısından yersiz bulduğumuzu ifade etmek isteriz. Hiçbir varlık ister nebî, ister velî, ister kutub, isterse melek ve diğer tüm mahlukat, asla Allah olamazlar. Ve tasavvufta da bu türden bir iddia, asla görülmemiştir. Problem, tasavvuf uzmanı olmayanların, alanın terminolojisini bilmemelerinden yarım anlayışlı zihinsel bulanıklıklarındandır. Bu bulanıklık, tasavvufa dair spekülâtif bilgi üretiminden/yorumundan mahrumiyete sebep olur. Ve sonuç yanlışla biter.

# TABERÎ'NİN KIRAATLARI DEĞERLENDİRME VE TERCİH YÖNTEMİ\*

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

## Giriş

Hicrî III. Asırda ve IV. Asrın başlarında yaşayan Muhammed İbn Cerir et-Taberî<sup>1</sup>, Müslüman Dünyasının çok önemli simalarındandır. O, kıraat, tefsir, tarih, fıkıh vb. çeşitli ilim dallarında derinleşmiş ve bu alanlarda önemli eserler vermiştir<sup>2</sup>. Taberî, en çok tarihçiliği ve tefsirciliği ile tanınmıştır. Onun *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk/Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*<sup>3</sup> adlı eseri, İslâm Tarihçiliğinin kıymetli örneklerinden biridir. Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân* adlı tefsiri de, Kur'ân tefsirine ilişkin ilk üç asrın açıklamalarını ve yorumlarını toplamış olması bakımından tartışılmaz bir değere sahiptir.<sup>4</sup> Adı geçen eser, Taberî'nin kendi özgün görüşlerini, yorumlarını ve Kur'ân'la ilgili pek

\* Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı çerçevesinde kıraat konusuyla ilgili olarak Suudî Arabistan'ın Ummu'l-Kurâ Üniversitesinde bir doktora tezi (Ahmed Halid Bâbekr, el-Kırâât fi'bn-i Cerir et-Taberî fi Dav'i'l-Luğati ve'n-Nahvi Kemâ Veradet fi Kitâb-i Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân, Camiatu Ummi'l-Kurâ 1403) yapılmıştır. Bkz. Serinsu, Ahmed Nedim, Suudî Arabistan Üniversiteleri (1969-1989, Kısmî Eklerle) ve Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesi'nde (1950-1993) Kur'ân-ı Kerim, Tefsir Usûlü, Tefsir Tarihi ve Tefsir Alanlarında Yapılmış Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Bibliyografyası, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt: 9, sayı 1-2-3-4 1996, s. 255

<sup>1</sup>Taberî, hicrî 224'de Taberistan'ın Amul şehrinde doğmuş ve hicrî 310'de vefat etmiştir. Bkz. Yakut el-Hamevî, Mu'cemu'l-Udebâ, Matbaatu Dâri'l-Me'mûn tarihsiz, XVIII, 40, 94; İbn Hallikan, Vefeyâtu'l-A'yân, V, 192; Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdillah, Marifetu'l-Kurrâil-Kibâr, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, s. 212.

<sup>2</sup> İbnu'n-Nedim, el-Fihrist, Beyrut tarihsiz, s. 327; İbn Hallikan, Vefeyâtu'l-A'yân, Beyrut tarihsiz, IV, 191

<sup>3</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kurt, Hasan, Taberî'nin Hayatı ve Tarihçiliği (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1991)

<sup>4</sup> Zehebî, Muhammed Huseyn, et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn, Daru'l-Kutubi'l-Hadîse 1976, I, 154; Zuhaylî, Muhammed, el-İmamut-Taberî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1990, ss. 104-114

çok konuya bakış açısını yansıtması bakımından da çok önemli bir kaynaktır<sup>5</sup>. Onun özgün bir yaklaşım sergilediği konulardan biri, hiç şüphesiz kıraat sorunudur. Taberî'nin kıraat alanında ilk eser verenlerden birisi olduğunu bilmekle birlikte<sup>6</sup> henüz bu çalışmasına ulaşabilmiş değiliz<sup>7</sup>. Bu çalışmamızda Tefsiri çerçevesinde Taberî'nin kıraat sorununa nasıl yaklaştığını, farklı okuyuşları nasıl değerlendirdiğini incelemeye çalışacağız.

Bilindiği gibi *yedi kıraat* olgusu Taberî'den sonra ortaya çıkmıştır. Onun *Kitâbu'l-Kırâât*'ında yirmiden fazla kıraata yer verdiğini biliyoruz.<sup>8</sup> Taberî'den önce kıraat'a dair eser verenler de *yedi kıraat*'tan çok daha fazlasını ihtiva etmekteydiler<sup>9</sup>. Bu bakımdan Ebubekr b. Mucâhid'in kendi anlayışına göre sahih bulduğu kıraatları yediye indirmesi<sup>10</sup> kıraat konusunda çok önemli bir dönüm noktasıdır. Onun bu çalışması giderek diğer kıraatların unutulmasına veya dikkate alınmamasına yol açmıştır, denebilir<sup>11</sup>. Sonraları sadece üç kıraatin, söz konusu yedi kıraata yakın bir sahihliğe ulaşabildiğini görmekteyiz<sup>12</sup>. Taberî'nin vefat tarihinin 310, İbn Mücâhid'inin 324 oluşu da Taberî'nin kıraat sorununa yaklaşım biçiminin önemini biraz daha artırmaktadır. Taberî'nin müfessir kimliği de, hiç şüphesiz onun kıraat farklılıklarını değerlendirme biçimini bir ölçüde yönlendirmiştir. Çünkü müfessir için mana boyutu çok önemlidir. Bu bakımdan o, başka güçlü tercih ettirici sebepler olmadıkça metinsel bağlam çerçevesinde en uygun manaya imkan verecek okuyuşu tercih etmeğe eğilimli olacaktır. Nitekim Taberî'de böyle bir anlayışı görmekteyiz. Taberî'den sonraki bazı müfessirlerin de anlama zenginlik katması bakımından müdrec(şaz) kıraatları bile dikkate aldıklarını

---

5 Zehebî, Muhammed Huseyn, et-Tefsîr, I, 207.

6 İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed, en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr, Mısır tarihsiz, s. 34

7Bu eserin yazma nüshasının el-Ezher Üniversitesi kütüphanesinde I/74 kıraa 1178 numarada kayıtlı olduğu bildirilmektedir. Bkz. Kurt, Hasan, Taberî'nin Hayatı ve Tarihçiliği, s. 33; konuyla ilgili olarak Zuhaylî'nin 'el-İmamı't-Taberî' adlı eserine de bakılabilir, s. 273.

8 İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, s. 34

9 İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, ss. 34-37

10 İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, s. 34

11 İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, s. 36

12 İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, s. 36



görmek mümkündür<sup>13</sup>. Ancak bu durum, Taberî'nin kıraat konusuna sadece müfesir kimliğiyle yaklaştığını göstermez. Çünkü onun, kıraat olgusunu pek çok yönüyle ele alabildiğini incelememiz esnasında gördük ve bunu aktarmaya çalışacağız.

Taberî'nin kıraatlarla ilgili değerlendirmelerine geçmeden önce onun *yedi harf* olgusuna bakışını görmek yararlı olacaktır. Kur'ân âyetlerinin indirildiği dönemlerde Hz. Peygamber'in çeşitli vesilelerle Kur'ân'ın *yedi harf* üzere indirildiğini ifade ettiği nakledilmektedir<sup>14</sup>. Bu rivayete göre, Hz. Peygamber, mana tahrif edilmemek kaydıyla bir kelimenin yerine başka bir kelimeyle okumaya ruhsat vermiştir<sup>15</sup>.

Taberî, Tefsirinin mukaddimesinde *yedi harf*le ilgili pek çok rivayete yer vererek bunları değerlendirmiş, konuyla ilgili farklı görüşleri kaydetmiş ve kendi görüşünü aklî olarak gerekçelendirmiştir. Ona göre *yedi harf*, bazılarının dediği gibi emir, nehiy, terğîb, terhib, kasas, mesel vb. lafızla ve kıraatla ilgili olmayan şeyler olamaz<sup>16</sup>. Çünkü rivayetlerde sahabîlerin Kur'ân'ın okunmasıyla ilgili ihtilafa düştükleri ve bu sebeple Hz. Peygamber'e başvurdukları anlaşılmaktadır<sup>17</sup>. Dolayısıyla *yedi harf*, manayla ilgili değil lafızla ilgilidir. Bu yüzden *yedi harf*, yedi dildir<sup>18</sup>. Eğer *yedi harf*ten maksat, haram, helal, zecr, terğîb, terhib, kasas ve mesel gibi yönler olsaydı o zaman her farklı okuyuş tasvip görmezdi. Çünkü bu takdirde manalar ve hükümler değişirdi<sup>19</sup>. Nitekim Arap 'harf-u

13 Zemahşerî, Bakara Sûresi'nin 198. âyetindeki 'min rabbikum' ifadesinden sonra 'fî mevâsimi'l-hacci' şeklinde İbn Abbas'a izafe edilen (bkz. Jeffery, A., Materials, s. 195) bir müdrec okuyuşu anlama katkısı bakımından değerlendirmiştir. Bkz. Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil, I, 348

14 Ahmed b. Hanbel, Musned, I, 40, 43, 264; el-Buharî, es-Sahîh, IV, 227-228; Muslim, es-Sahîh, I, 56; et-Taberî, Câmiu'l-Beyân, Kahire 1968, I, 12-21; Jeffery, A. (Neşreden) Mukaddemetan fi Ulûmi'l-Kurân ve huma Mukaddimetu Kitâbi'l-Mebânî ve Mukaddimetu'bnu Atiyye, Mısır 1954, s. 229.

15 Ahmed b. Hanbel, Musned, V, 51, 124; c. I, 340 (vitr, 22/33); Taberî, Câmiu'l-Beyân, I, 19

16 Taberî, I, 20, 21

17 Taberî, I, 20; Mukaddemetân, s. 267

18 Taberî, I, 20; Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, Ebu Hatim es-Sicistânî, el-Kâdî Ebubekr b. et-Tayyib, el-Ezherî ve el-Beyhakî gibi âlimlerin görüşleri de bu istikamettedir. Bkz. Zerkeşî I, 217-218.

19 Taberî, I, 20-21

fulânin' derken, kişinin okumasından söz etmektedir<sup>20</sup>. Öte yandan Taberî, *yedi harf*ten herhangi birini inkâr etmenin küfür olduğunu söylemektedir<sup>21</sup>.

Taberî, Hz. Osman'ın mushafları çoğaltmasından sonra *yedi harf*in bire indiğini söylemektedir. Ona göre Osman, *yedi harf*ten bir kısmının inkâr edildiğini görünce ümmete olan şefkati ve merhametiyle müslümanları bir araya getirdi ve onları bir harf ve bir mushafta topladı. Zaten *yedi harf* üzere okumak farz değildi, bir ruhsattı<sup>22</sup>.

## I-TABERÎ'NİN KIRAAT KONULARINI ELE ALIŞ BIÇIMI

### A-Kıraat Değerlendirmelerinin Tefsirde Yer Alış Biçimi

Taberî, Tefsirinde kıraat konusuna büyük ölçüde yer verir. Kıraat farklılıklarına temas ederken, değerlendirirken veya tercihlerde bulunurken onun biçimsel olarak sabit bir başlıklandırma sisteminin olmadığını görürüz. Bununla birlikte onun, kıraat farklılıklarına genellikle âyetle ilgili açıklamaları içeren rivayetlerden, kendi açıklamalarından ve yorumlarından veya kelimelerin lügavî açıklamalarından sonra yer verdiğini söyleyebiliriz. Fakat bazı durumlarda âyetten ilgili bölümün tefsirine başlamadan kıraat konusunu ele alır<sup>23</sup>. Taberî, kıraatla ilgili değerlendirmelere başlarken çeşitli

20 Taberî, I, 22

21 Taberî, I, 22

22 Taberî, I, 28

23 Taberî, II, 385, IV, 116

24 Taberî, III, 71

25 Âsım ve İbn Âmir 'rabvetin', diğerleri 'rubvetin' şeklinde okurlar. Bkz. Ebu Amr Osman b. Ed-Dânî, et-Teyşîr fi'l-Kıraâtî's-Seb', İstanbul 1930, s. 83; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 232

26 Taberî, III, 71

27 Taberî, XVIII, 25, 28

28 Taberî, VI, 177-178

29 İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 236; Dimyatî, İthaf, s. 198

30 Bu okuyuşun şaz bir okuyuş olduğu belirtilmektedir. Bkz. Ebu'l-Bekâ el-Ukberî, İ'râbu'l-Kıraâtî's-Şevâz, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1996, I, 284; ayrıca bkz. Jeffery, A., Materials, s. 123

31 Taberî III, 110

32 Taberî, IV, 238

başlangıç cümleleri kullanır. Onun en fazla kullandığı ifade kalıbı 'ihtelefe/ihtelefeti'l-kurrâu fî kırâeti kavlihi..' (Kâriiler Allah'ın şu sözünün okunuşunda ihtilaf etti)'dir. O, tefsirle ilgili ifadelerle bağlantı kurarak kıraat konusuna geçiş yaptığı yerlerde kelâmın sevkine uygun bir ifade kullanır<sup>24</sup>.

Câmiu'l-Beyân'da kıraatla ilgili açıklamalar ve değerlendirmeler, aynı kelimenin Kur'ân'da ilk geçtiği yerde yer almaktadır. Buna örnek olarak onun Bakara Suresi'nin 265. âyetindeki değerlendirmelerini verebiliriz. Taberî burada 'birabvetin'<sup>25</sup> kelimesindeki kıraat farklılığı üzerinde durmakta, her iki okuyuşu (râ harfinin fethalı ve ötreli okunuşu) da doğru bulmakla birlikte "birubvetin" şeklinde okumayı daha uygun görmektedir<sup>26</sup>. Aynı kelime Muminûn Sûresi'nin 50. âyetinde de geçmektedir. Taberî, ilgili âyeti tefsir ederken kıraat farklılığı üzerinde durmamaktadır<sup>27</sup>. Nitekim mushaf tertibine göre yapılan Kur'ân tefsirlerinde benzer veya aynı ifadelerle ilgili açıklamaların âyetin ilk defa geçtiği yerde yapılması zaman içinde geleneksel bir hal almıştır.

### B-Değerlendirdiği Kıraatlar

Taberî, bir tefsir olması bakımından Câmiu'l-Beyân'ında doğal olarak kıraatları, kıraat kitaplarındaki içerik, biçim ve üsluptan farklı bir tarzda ele almış ve değerlendirmiştir. Bu konuda temel farklılaşma, her iki telif türünün kendilerine özgü amaçlarından doğmaktadır. Kur'ân Tefsîr'leri, bütün kıraat farklılıklarını vermez. Çünkü onların amacı, Kur'ân lafızlarının okunmasıyla ilgilenmekten ziyade onların, anlam ve yorumlarını ortaya koymaktır. Bu bakımdan Taberî de gerekli gördüğü ölçüde, gerektiği yerde ve gerektiği kadar kıraat konularını ele almıştır. Onun bu seçmeci tutumunu, büyük ölçüde kıraat bilgisi, dil, anlam, nakil, mushaflardaki yazım biçimi gibi olgular çerçevesinde kıraatlar arasında tercih yapmanın gerekli olduğu düşüncesi belirler. Zaten kıraat alanında Taberî'yi farklı kılan, onun, ilmî bir tenkit yöntemiyle farklı okuyuşlar arasında rahatlıkla tercih yapabilmesidir.

Taberî için kendisine ulaşan çeşitli kıraatlar, öncelikle anlam ve dil açısından eleştirel bir yöntemle değerlendirilmesi gereken malzemelerdir; ancak ileride de inceleneceği üzere kurrânın ittifak ettiği veya çok büyük çoğunluğun okuyuşları bundan istisna edilmiştir. Şu halde onun incelediği kıraatların çok büyük bir bölümünü, dil ve anlam açısından değerlendirilmesi gereken okuyuşlar oluşturur, diyebiliriz.



Taberî'nin ele aldığı kıraatlar, sahih kıraatları toplama amacıyla telif edilen yedi veya on kıraat imamının kıraatını cem eden eserlerde kaydedilen kıraatlardan sayısal olarak oldukça az olsa da şaz'lara ve sahabe mushaflarındaki varyantlara da yer vermesi bakımından daha geniş bir yelpazededir. Bu yelpazede Taberî'den sonraki yedi veya on kıraata dair literatürde kıraat imamlarından nakledilen ve sahih, hatta mütevatir olarak nitelendirilen kıraatlar yer aldığı gibi bunların dışında kalan kıraatlar da yer almaktadır. Bunun dışında Osman mushafının resm-i hattına uygun olmayan kelime ilaveli (mudrec) okuyuşlara bile yer verilir. Mesela o, Mâide Sûresi'nin 23. âyetindeki 'yehâfûne ename'llâhu aleyhimâ' ifadesini, 'lafzatullah' ilavesiyle 'yehâfûne'llâhe enamellâhu aleyhimâ' şeklindeki kıraatı Katade'den nakleder ve değerlendirir<sup>28</sup>. Bu anlamda Câmîu'l-Beyân'ın, şaz kıraatlar için de bir ölçüde kaynak teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

İlgili âyetlerdeki kıraatları değerlendirirken dikkat çeken nokta, yerine göre onun, yedi veya on kıraat imamından, hatta on dört kıraat imamından nakledilen kıraatlardan birinden söz etmezken bunların dışında bir kıraata yer vermesidir. Mesela Bakara Sûresi'nin 280. âyetindeki 'zû usratin' ifadesini Ebû Cafer 'zû usuratin' şeklinde okur<sup>29</sup>. Taberî, anılan okuyuşa yer vermezken Ubeyy b. Ka'b'dan rivayet edilen 'zâ usratin'<sup>30</sup> okuyuşuna yer verir ve dil açısından doğru olsa da mushafın hattına uymadığı için bu okuyuşu, okunması câiz olmayan kıraat olarak niteler<sup>31</sup>. Bu durum, Taberî'nin özellikle Ebu Cafer'in bazı okuyuşlarından habersiz olabileceği ihtimalini de akla getirir. Nitekim o, Nisâ Sûresi'nin 3. Âyetindeki 'fe vâhideten' kelimesiyle ilgili olarak şöyle der:

"*Fe vâhidetun' şeklinde bir kıraat gelmiş olsaydı câiz olurdu.*"<sup>32</sup>  
Oysa 'fe vâhidetun' okuyuşu Ebu Cafer'in okuyuşudur<sup>33</sup>. Öte yandan

33 İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 247; Dimyatî, İthaf, s. 221

34 İbn Kesîr, İbn Âmir ve Hafs 'fitnetuhum', diğerleri 'fitnetehum' şeklinde okurlar. Bkz. Ed-Dânî, et-Teyşîr, ss. 101-102; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 257

35 Buna benzer bir örnek için bkz. Taberî, VII, 126

36 Taberî, V, 330-331

37 ed-Dânî, et-Teyşîr, s. 98; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 253

38 İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 253

39 el-Ukberî, İrab, I, 414

40 Taberî, I, 459; VII, 119

41 Bu kabil örnekler için bkz. Taberî, II, 319, III, 283

42 Bkz. Taberî, III, 153, IV, 228, V, 60, VII, 311

43 Bkz. Taberî, IV, 161-162, 169-170, 171-175, 184-185

44 Taberî, III, 273, 294, IV, 187-189, V, 166-167, 171, 276-277, 326, XXVII, 92-93

En'âm Sûresi'nin 23. âyetindeki 'summe lem tekun fitnetuhum' ifadesinde başka kaynaklarda 'fitnetuhum' ve 'fitnetehum' şeklinde iki farklı kıraat kaydedilirken<sup>34</sup> Taberî, bunlardan birinden, yani İbn Kesîr, İbn Âmir ve Hafs'ın kıraatından söz etmez. Burada da üç ihtimalden söz edilebilir. Taberî ya bu okuyuş biçimini tartışmaya bile değer bulmamıştır ya bu okuyuş kendisine ulaşmamıştır veya ona sehven yer vermemiştir<sup>35</sup>.

Taberî, yedi veya on kıraat içinde mütalaa olunmayan kıraatları, yaygın kabul görmüş kıraatlara tercih etmez; ancak bazen eğer manayı bozmuyorsa bu kabil kıraatla yedi veya on kıraat içinde olan bir kıraatı aynı seviyede görür. Nisâ Sûresi'nin 140. âyetindeki 've kad nezzele' ifadesiyle ilgili değerlendirmesini buna bir örnek olarak verebiliriz. Taberî, burada üç farklı kıraata işaret eder. O, kurrânın çoğunluğunun bu kelimeyi 'nuzzile' olarak, bazı Kûfe'lilerin 'nezzele' şeklinde, Mekke'lilerin bir kısmının da 'nezele' biçiminde okuduklarını kaydettikten sonra her üç kıraatın da kelâmın muhtemel anlamlarını verebilecek nitelikte olduklarını belirtir; ancak kendisiyle okunmasını tercih ettiği kıraatın 'nuzzile' okuyuşu olduğunu açıklar<sup>36</sup>. Burada 'nezzele' okuyuşu Âsım<sup>37</sup> ve Ya'kûb'un<sup>38</sup> okuyuşlarıdır. 'Nezele' kıraatı<sup>39</sup> ise yedi ve on kıraat içerisinde yer almayan, Taberî'nin ifadesiyle Mekke'li bir kısım kâriilerin okuyuşudur. Bu değerlendirme çerçevesinde baktığımızda Taberî'nin, anılan son iki okuyuşu, tercih edilmeme noktasında aynı kategoride mütalaa ettiğini söyleyebiliriz. Bu kabil durumlarda hiç şüphesiz Taberî'nin kıraata dair eserinin yirmi küsur kıraatı içerdiğini hatırlamamız gerekir. Muhtemelen ona göre 'nezele' okuyuşu da kendisine ulaşan ve mushafın resm-i hattına uygun olan bir kıraat idi.

Taberî, şaz okuyuşlar olduklarını açıkça belirttiği kıraatlara da yer verir<sup>40</sup>; ancak açıkça şazlıklarından söz ettiği kıraatlar, onun reddettiği, kendisiyle okunmasını câiz bulmadığı kıraatların sayısından çok çok azdır<sup>41</sup>. Bu bakımdan o, açıkça reddettiği ve kendileriyle okumayı câiz bulmadığı kıraatları telaffuz etmese de şaz kıraatlar kategorisinde görmüştür, diyebiliriz. Bu arada Taberî'nin yedi veya on imamdan nakledilen pek çok kıraatla okumanın câiz olmadığı kanaatine vardığını da hatırdan tutmak gerekir<sup>42</sup>.

Taberî, kıraat imamlarının sadece birinden nakledilen kıraatlara pek çok âyette değinmemektedir<sup>43</sup>. O, çok değişik anlamlara yol açmıyorlarsa özellikle fiillerde sıyga değişiklikleri biçiminde ('yemîzu' ve 'yumeyyizu' gibi) ortaya çıkan farklılıklar üzerinde durmaz<sup>44</sup>. Yine o, isim kalıbında Arapça'da değişik hareketlerle okunabilen kelimelerdeki farklı kıraatlara da değinmez. Mesela Âli İmrân Sûresi'nin 151. âyetinde kıraat

imamlarından 'er-ru'be' ve 'er-ruube' şeklinde iki okuyuş nakledilir<sup>45</sup>. Taberî, söz konusu kıraatlara değinmez<sup>46</sup>. Dikkat edilirse bu tür

45 İbn Âmir, el-Kisaî, Ebu Cafer ve Yakub 'er-ruube', diğerleri 'er-ru'be' şeklinde okurlar. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 216; ed-Dimyâtî, İthaf, s. 214

46 Taberî, IV, 124; başka örnekler için bkz. V, 85, XV, 133-134, XVI, 235-236

47 Goldziher, I., Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1955, ss. 8-9; Güneş, Arif, Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri (basılmamış doktora tezi), Ankara 1992, s. 193; Albayrak, Halis, Tefsir Usûlü, s. 31

48 Bkz. Taberî, IV, 90, 91-92

49 Kıraat literatürü arasında 'hucetu'l-kıraât' türü eserlerin mevcudiyeti de kıraatların müslümanların tarihsel tecrübelerinin bir parçası olduğunu gösterir. Konuyla ilgili bir hüccet açıklaması için bkz. Ebu Zur'a Abdurrahman b. Muhammed, Hucetu'l-Kıraât, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1979, s. 200

50 Taberî, I, 459

51 Bkz. Ed-Dânî, et-Teysîr, s. 87; Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmail, İbrâzu'l-Meânî min Hirzi'l-Emânî, Mısır tarihsiz, s. 386; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 239

52 Taberî, III, 249-250

53 Taberî, II, 538

54 Nâfi', Ebu Cafer ve Yakub 'difâu', diğerleri 'def'u' şeklinde okumuşlardır. Yedi kıraat çerçevesinde bkz. Ed-Dânî, et-Teysîr, s. 82; on kıraat çerçevesinde bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 230

55 Nâfi', Ebu Cafer ve Yakub 'difâu', diğerleri 'def'u' şeklinde okumuşlardır. Yedi kıraat çerçevesinde bkz. Ed-Dânî, et-Teysîr, s. 82; on kıraat çerçevesinde bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 230

56 Taberî, XXVI, 18

57 Ebubekr, Hamza ve el-Kisaî 'feizâ ehsanne', diğerleri 'feizâ uhsinne' olarak okumuşlardır. Bkz. ed-Dânî, et-Teysîr, s. 95; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 249

58 Taberî, V, 21; başka örnekler için bkz. V, 31, VII, 128

59 İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 254

60 ed-Dânî, et-Teysîr, s. 99; Ebu Şâme, İbrâz, s. 430; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 254; ed-Dimyâtî, İthaf, s. 238

61 Taberî, VI, 264-265

62 Mekke ve Medineli kıraat imamları 'hasenetun', diğerleri 'haseneten' şeklinde okumuşlardır. Bkz. Ed-Dânî-et-Teysîr, s. 96; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 249

63 Taberî, V, 90-91; başka örnekler için bkz. I, 553-554, IV, 68, VIII, 12

64 Örnekler için bkz. Taberî, III, 93, IV, 143, 190



farklılıkların önemli sebeplerinden biri, ilk dönemlerde yazının hareke ve noktadan yoksun oluşudur<sup>47</sup>.

Taberî, gerek görmediği yerlerde kıraat imamlarından nakledilse bile bazı kıraatlara değinmeden geçer<sup>48</sup>.

### C- Kıraatlar Arasında Tercih

Kıraatlar arasında tercihler yapmak, bazı kıraatlara doğru bazılarına hatalı demek aslında kıraat farklılıklarının, tarihî ve insanî sebeplere dayalı olarak oluştuklarını kabul anlamı taşır. Taberî, Tefsirinde bunu ciddi bir şekilde gerçekleştirdiğine göre bu durum, onun, kıraat farklılıklarını, müslümanların tarihsel tecrübelerinin bir ürünü olarak gördüğünü gösterir<sup>49</sup>. Bu bakımdan Taberî, kıraat konusunu ilmin konusu olarak görmüş ve kıraatları değerlendirmede, tahlilde, tenkitte ve tercihte ilmî bir yöntem izlemiştir. O, kıraatları, temelde aklî ve naklî yönden incelediğini söyler<sup>50</sup>. Bu konuda Taberî 'min ciheti'l-istidlâl' ve 'min ciheti'n-nakl' ifadelerini kullanır.

Burada onun tercihte izlediği yöntemi ve başvurduğu delilleri ayrıntılarıyla verecek değiliz. Bu konuyu şimdilik ileriki bölümlere bırakıyoruz. Kısaca onun, tercihini hangi durumlarda ortaya koyduğuyla, hangi durumlarda tercihe gerek duymadığıyla ve tercih etmediği kıraatlara ne tür bir değer atfettiğiyle ilgileneceğiz.

Yukarıda da değinildiği üzere Taberî'nin tercihte bulunmasını gerektirecek üç temel sebepten söz edilebilir:

- 1-Kıraatın dil açısından yanlışlığı veya fasih olmayışı
- 2-Kıraatın, anlam açısından eleştiriye açık olması
- 3-Kıraatın yaygın olmayışı veya mushafın resm-i hattına aykırılığı

Şu halde Taberî dil açısından sorun yoksa kıraatlar arası tercihte bulunmaz. Âli İmrân Sûresi'nin 39. âyetinde '*fenâdethu'l-melâiketü*' ve '*fenâdâhu'l-melâiketü*' şeklinde iki farklı kıraat nakledilmiştir<sup>51</sup>. Taberî bu iki kıraatı dil yönünden tahlil ettikten sonra her iki okuyuşun da fasih olduğunu söylemiş ve aralarında bir tercih yapmamıştır<sup>52</sup>. O, kıraatlar ciddi anlamda mana farkı doğurmuyorsa genellikle tercih yapmaz. Taberî, konuyla ilgili olarak şunları söyler:

"Kıraatların birini diğerine tercih etmek, ancak tercih edilenin, doğruluğunu gerektirecek bir anlam fazlalığı/zenginliğiyle diğerinden açıkça ayrılırsa câiz olur. Fakat aralarında anlam bakımından ittifak varsa o zaman onlardan biri hakkında 'kendisiyle okunması evlâdır' hükmünü vermeye sebep yoktur."<sup>53</sup>

Mesela Taberî, Bakara Sûresi'nin 251. âyetindeki 'defullâhi' ve 'difâullâhi' kıraatları<sup>54</sup> arasında tercih yapmaz. Çünkü burada yorum ve anlam açısından ona göre tercihi gerektirecek bir durum yoktur<sup>55</sup>. Öte yandan kıraatlar yaygın bir hüsn-ü kabul görmüşse tercihe gerek görmez<sup>56</sup>. Maruf ve yaygın kıraatlar, iki değişik hükmü doğuracak nitelikte anlam farklılığına yol açmış olsa bile Taberî'nin tercihte bulunmadığını görürüz. Nisâ Sûresi'nin 25. âyetinde 'feiza ehsanne' ve 'feizâ uhsinne' diye iki farklı kıraat bulunmaktadır<sup>57</sup>. 'feiza ehsanne' olarak okunduğunda cariyelerin müslüman olduklarında müslüman olmaları sebebiyle erkeklere haram oldukları yolunda bir sonuca ulaşılır. 'Feiza uhsinne' şeklinde okunduğundaysa cariyeler evlendiklerinde onların ırzları haram olur sonucuna ulaşılır. Taberî, burada iki kıraat da maruf ve meşhur olduğu için her ikisiyle de okumanın doğru olduğunu söyleyerek tercihte bulunmaz<sup>58</sup>.

Taberî, ilkesel olarak çoğunluğun okuduğu ve benimsediği yaygın kıraatları diğer kıraatlara tercih eder. Tefsiri baştan sona bu örneklerle doludur; ancak nadir de olsa çoğunluğun kıraatını doğru bulup öbürünü reddetmez. Mâide Sûresi'nin 47. âyetinde iki okuyuştan söz edilir. Bunlar, 'veliyehkum' ve 'veliyehkume' şeklindeki okuyuşlardır<sup>59</sup>. Kıraat kaynaklarına göre kıraat imamlarından sadece Hamza 'veliyehkume' şeklinde okurken diğer imamlar 'veliyehkum' tarzında okumuşlardır<sup>60</sup>. Taberî'nin ifadesine göre 'veliyehkume' şeklinde okuyanlar bir grup Kufe'lidir. Diğer okuyuş ise Hicaz, Basra ve Bazı Kufe'lilerin okuyuşudur. Genellikle tercihini çoğunluğun okuyuşundan yana koyan Taberî, burada her iki okuyuşun da doğru ve uygun olduğu görüşündedir. Çünkü Taberî'ye göre her iki kıraat da meşhurdur.<sup>61</sup>

Taberî, bazen niçin tercihte bulunmadığını belirtmez. Farklı okuyuşları sıralayıp geçer ve kıraatlara şöyle veya böyle değer atfetmez. Mesela o, Nisâ Sûresi'nin 40. âyetinde 'hasenetun' ve 'haseneten' şeklinde iki okuyuş<sup>62</sup> olduğunu kaydeder. Her iki okuyuşun doğru olduğunu söylemediği gibi tercihte bulunduğunu belirtir bir ifadeye de yer vermez<sup>63</sup>.

Taberî'ye göre tercih etmediği kıraatlar iki kısımdır:

1-Onlar, hatalı değildir<sup>64</sup>.

2-Onlarla okumak câiz değildir<sup>65</sup>.

Taberî'nin kendisiyle okumayı câiz bulmadığı kıraatların bir kısmı, kıraat kaynaklarında meşhur kıraat imamlarından birine ait de olabilir. En'âm Sûresi'nin 108. Âyetinde 'adven' ve 'uduvven' olarak iki kıraat söz konusudur. Kıraat kaynaklarında 'uduvven' kıraatı Ya'kûb'a isnad edilir<sup>66</sup>. Taberî, bu okuyuşu câiz bulmadığını belirtir<sup>67</sup>. Buna ilaveten Taberî bazı kıraatlar için 'gayr-ı mahmûde' tabirini kullanır ki bu nitelendirmeyi özellikle Arapların kullanış tarzlarına aykırı okuyuşlar için kullandığını söyleyebiliriz<sup>68</sup>.

Taberî, tefsire ve yoruma ilişkin görüşleri tercih ederken birtakım tercih kalıpları kullandığı gibi kıraatlar arası tercihte de sözün gelişine veya tercih ettiği kıraatın kendi katındaki yerine göre bazı tercih kalıpları kullanır<sup>69</sup>.

#### D- Kıraatları İsnad Biçimi

Bilindiği gibi Câmiu'l-Beyân, dirayet yönü güçlü olmakla birlikte ilk üç asrın Kur'ân tefsiriyle ilgili tefsir, yorum ve değerlendirmelerini de

65 Örnekler için bkz. Taberî, II, 319, IV, 228, VII, 311

66 İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 261

67 Taberî, VII, 311

68 Taberî, III, 44

69 Taberî'nin kıraat tercihlerinde kullandığı bazı tercih kalıplarını şöyle sıralayabiliriz: 'Ve evle'l-kirâeteyni fî zâlike indî bissavâbi kirâetu men karæ...' Taberî, XXIV, 64; 'Ve ene likirâetiha bidammihâ eşeddu îsâran minnî bifethihâ' Taberî, III, 71; 'La estecîzu'l-kirâete biğayrihi'r-ref'u' Taberî, III, 132; 'vel-kirâetu'l-letî lâ yecûzu ğayruhâ indenâ hiye kirâetu'l-emsâr' Taberî, III, 139; 'Vel-esvabu mine'l-kirâeti fî kavlihî .....' Taberî, VII, 269; 'Vel-kirâetu'l-letî lâ ehtâru ğayrahâ fî zâlike ...' Taberî, II, 461; 'Ve zâlike huve's-savâbu indenâ fî'l-kirâeti lidelâleti mâ ba'dehû ala sıhhatihi', Taberî, II, 461; 'Vellezî nehtâru mine'l-kirâeti fî zâlike kirâetu men karæ bi't-tâi..' Taberî, III, 192; 'Fe e'cebu'l-kirââti ileyye fî zâlike...' Taberî, II, 278; 'Vellezî nehtâru fî zâlike min kavli'l-kurrâi kirâetu men karæ...' Taberî, II, 315; 'Vellezî huve evlâ bissavâbi fî zâlike kirâetu men karæ...' Taberî, III, 140; 'Vel-kirâetulletî lâ nestecîzu ğayrahâ fî zâlike indenâ...' Taberî, V, 325; 'Velkirâetu'lletî lâ estecîzu en yukrae zâlike illâ bihâ...' Taberî, VII, 294; 'Vessavâbu minel-kavli fî zâlike...' Taberî, XXV, 97; 'Ve evle'l-kirââti fî zâlike bissavâbi kirâetu men karæ...' Taberî, XXIV, 85



büyük ölçüde topladığı için aynı zamanda önemli bir rivayet tesiridir<sup>70</sup>. Dolayısıyla onda Hz. Peygamber'den, sahabeden, tâbiûndan ve sonraki müfessirlerden gelen açıklamalar, görüşler ve yorumlar hadis haklinde olduğu gibi senedleriyle birlikte yer alır<sup>71</sup>. Kıraat farklılıkları da nesilden nesile aktararak gelen malzemeler olduğu halde Taberî, onları senedleriyle birlikte vermemektedir. Onun, senedlerini vererek kaydettiği kıraatlar, maruf ve yaygın olmayan kıraatlardır. Bu okuyuşlar genellikle sahabîlerden, kısmen de sahabe sonrası nesillerden nakledilmektedir<sup>72</sup>.

Taberî, kıraatları, büyük bir çoğunlukla çeşitli şehirlerin veya bölgelerin kurrâsına isnâd eder. O genellikle şu kalıpları kullanır: *'Âmmetu kurrâi'l-Kûfe*<sup>73</sup>, *'Âmmetu kurrâi'l-Îrâk*<sup>74</sup>, *'Âmmetu kurrâi'l-Medîne ve'l-Basra*<sup>75</sup>, *'Âmmetu kurrâi'l-Kûfe*<sup>76</sup>, *'Ba'du'l-Mekkiyîn Kûffiyîn Basriyyîn*<sup>77</sup>, *'Ba'du kurrâi Ehl-I Mekke ve'l-Basra*<sup>78</sup>.

Taberî, hemen hemen bütün beldelerin kâhîlerinin ittifakla okuduğu kıraatları tercih ederken *'kırâetu'l-muslimin*<sup>79</sup>, *'kırâetu'l-kurrâi fi'l-emsâr*<sup>80</sup>, *'kırâetu'l-İslâm*<sup>81</sup>, *'kırâetu'l-emsâr*<sup>82</sup>, *'kurrâu'l-müslimîn*<sup>83</sup>, *'kırâetu emsâri'l-İslâm*<sup>84</sup> gibi ifaeler kullanır. Taberî, bu kalıplarla, ilgili kıraatın, bütün müslüman beldelerde yaygın bir biçimde okunduğunu söylemektedir.

---

70 M. Huseyn ez-Zehabî ve Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, bu yönüne dayalı olarak Taberî'nin tefsirini rivayet tefsirleri arasında ele almışlardır. Bkz. Zehabî, et-tefsir, I, 205-224; Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, DİB. Yayınları, Ankara 1988, II, 147-160

71 Taberî, III, 163, VII, 119

72 Taberî, VI, 294

73 Taberî, XXVI, 14

74 Taberî, XXVI, 14

75 Taberî, XXVI, 15

76 Taberî, XXVI, 15

77 Taberî, XXVI, 90

78 Taberî, XIX, 146

79 Taberî, III, 45

80 Taberî, III, 139

81 Taberî, V, 11

82 Taberî, V, 18

83 Taberî, I, 472

84 Taberî, IV, 249

Taberî, sık olmamakla birlikte bazen de kıraatları, kıraat imamlarına izafe ederek kaydeder<sup>85</sup>. O, bazı durumlarda kıraat imamı olarak tanınan yedi veya on şahsın dışındaki şahıslara da kıraatları izafe etmektedir. Örnek olarak el-A'meş<sup>86</sup> ve el-A'rac<sup>87</sup>'in isimlerini kaydedebiliriz. Bakara Sûresi'nin 282. Âyetinde '*en tedille*' ve '*in tedille*' şeklinde iki farklı kıraattan söz ederken, '*in tedille*' kıraatını el-A'meş'in okuyuşu olarak verir. Kıraat kaynaklarında bu kıraat Hamza'ya isnad edilir<sup>88</sup>. Öte yandan Taberî, nadir de olsa bazı kıraatları, Hz. Ali, Hz. Ömer, Ubeyy b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas gibi sahabilere de isnâd etmektedir<sup>89</sup>.

## II-TABERÎ'NİN KIRAATLARI DEĞERLENDİRME VE TERCİH YÖNTEMİ

### A-Nakle Dayalı Veriler

#### 1-Kurrâ'nın İttifakı

Taberî, kıraatın, öncekilerden sonrakilerine aktarılan bir olgu olduğunu değerlendirmelerine ve tercihlerine yansıtır. Aslında o, kurrânın, ittifakla bir şekilde okuduğu kıraatlara değinmez. Zaten biliyoruz ki Kur'ân'ın büyük bir bölümü ittifakla aynı biçimde okuna gelmiştir. Taberî, ileride ele alacağımız üzere kıraat tercihlerinde kurrânın çoğunluğunun -belki kâhir ekseriyetinin demek daha doğru olur-okuyuşlarını sıklıkla değerlendirir. Bütün kurrânın ittifakla okuduğu kelimeleri -görebildiğimiz kadarıyla- sadece birkaç yerde değerlendirme ihtiyacı hissetmiştir. Buna iki örnek verebiliriz.

85 Taberî, XVIII, 154

86 Ameş'in kıraatı, yedi veya on kıraatın arasında yer almamış olsa da on imamın kıraatına ilave edilerek ortaya konulan kıraat eserlerinde onun kıraatına yer verilir. Ebu Ali el-Hasen b. Muhammed el-Bağdadî'nin Kitabu'r-Ravda fi'l-Kıraati'l-İhdâ Aşere'si (bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I, 74), Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Hayyât el-Bağdadî'nin Kitabu'l-Câmi fi'l-Kıraati'l-Aşr ve Kıraati'l-Ameş'i (bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I, 84) ve Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî'nin İthafu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbaa Aşer adlı eserleri örnek olarak verilebilir. Bkz. Uğur, Mücteba, A'meş, TDV. İslam Ansiklopedisi, III, 54.

87 Taberî, II, 220

88 ed-Dânî, et-Teyşir, s. 85; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 236; Ebu'l-Kâsım Ali b. Osman, Şerhu'l-Allame b. El-Kâsım ala Şâtubiyye, s. 169

89 Taberî, III, 163, VI, 295, VII, 118-119

Bilindiği gibi Nisâ Sûresi'nin 162. âyetinde müslüman âlimlerin - Taberî de dahil olmak üzere- Arapça'nın kurallarıyla bir şekilde telif etmeğe çalıştıkları '*vel-mukîmîne's-salâte*' ifadesi yer alır. Bazı müsteşriklerce bu ifade, Kur'ân'daki gramer hatalarına bir örnek olarak değerlendirilir<sup>90</sup>. Taberî, bu ifadenin, kâtiplerin hatasıyla bu şekilde yazıldığı yolunda Hz. Âişe'den bir rivâyete de yer verir<sup>91</sup>. O, konuyla ilgili olarak nahivcilerin bu okuyuşun gramer kurallarına aykırı olmadığına dair tahlillerini vermekte kendisi de bu iadeyi mecrûr olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Ona göre bu ifade '*bimâ unzile ileyke*' ifadesine matûftur ve '*vel-mukîmîne's-salâte*' den de melekler kastedilmiştir. Bu takdirde âyetin anlamı şöyle olur:

*"Sana ve senden önce indirilene ve müminlere dua eden meleklerle inanan müminler..."*

Taberî, hilafına bir kıraat gelmediği ve mushafın resm-i hattı da bunu desteklediği için bu okuyuşu yegâne okuyuş olarak görmüştür<sup>92</sup>.

Kurrânın ittifakıyla ilgili bir diğer örnek de Nisâ Sûresi'nin 24. âyetindeki '*ve'l-muhsanâtu*' kelimesidir. Bu kelime bir sonraki âyette de iki defa geçer; ancak burada kelimenin '*ve'l-muhsînâti*' şeklinde de okunduğu nakledilir. Taberî'ye göre her iki kıraat da çeşitli beldelerde meşhûr ve mastefîz'dir. Anlam bakımından da uygunluk vardır. Dolayısıyla her ikisiyle de okunabilir; ancak 24. âyetteki kelimeyi '*ve'l-muhsînâti*' şeklinde kesralı okumak câiz değildir. Çünkü burada bütün beldelerin kâriflerinin ittifak ettiği okuyuş '*sâd*'ın fethasıylaadır. 25. âyette olduğu gibi burada kesralı okuyuş da fethalı okuyuş gibi meşhûr ve marûf bir kıraat olsaydı o zaman kesralı okumak câiz olurdu<sup>93</sup>. Taberî'nin bu değerlendirmesi, onun kıraat konusunda nakli ön planda tuttuğunun bir göstergesi olarak alınmalıdır.

---

90 Burton, John, Linguistic Errors in The Qur'an, Journal of Semitic Studies, XXXIII/2 Autumn 1988; John Burton'un Linguistic Errors in The Qur'an adlı makalesine yapılan eleştiriler için bkz. Koç. Mehmet Akif, John Burton'un "Kur'ânda Gramer Hataları" Adlı Makalesinin Tenkidi, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXXV, Ankara 1996, ss. 553-559

91 Taberî, VI, 25; ayrıca bkz. İbn Ebi Davud es-Sicistanî, Kitabu'l-Mesahif, Mısır 1936, s. 34

92 Taberî, VI, 25-27

93 Taberî, V, 18



## 2-Yaygın (Meşhur) Kıraatlar

Taberî'nin nakil açısından kıraat tercihinde en önemli gördüğü gerekçelerden biri, bir kıraatın, kurrânın çoğunluğu tarafından okunmuş olması; dolayısıyla İslâm Dünyasında maruf ve yaygın olmasıdır. Bu bakımdan o, kıraatlardan biri daha yaygın ve daha meşhursa yaygın ve meşhur olanı tercih eder. O, özellikle münferid kalan kıraatı rivayet edenlerin hata yapmış olabileceklerini veya unutabileceklerini varsayar.<sup>94</sup> Bunun aksine çoğunluğun benimsediği ve okuduğu kıraatlarda hata ve unutma olmayacağını iddia eder. Taberî'nin bu konuyla ilgili kullandığı iki terim göze çarpmaktadır. Bunlar 're'y' ve 'hüccet' terimleridir. 'Re'y' de unutma ve hata ihtimali varken 'hüccet' te böyle bir şey söz konusu olamaz<sup>95</sup>. Tefsirinde çoğunluğun kıraatını tercihe dair pek çok örnek vardır. Onlardan birini kaydedebiliriz:

Taberî, Muminûn Sûresi'nin 8. âyetinde '*li emânâtihim*' ve '*li emânetihim*' şeklinde iki kıraatın<sup>96</sup> mevcudiyetinden söz ederek bütün bölgeler ve büyük merkezlerdeki kâriflerin tamamına yakınının bu kelimeyi çoğul olarak okuduklarını, sadece İbn Kesir'in tekil olarak okuduğunu belirtir. O, doğru kıraatın, çoğul şeklinde okuyuş olduğunu ortaya koyar ve gerekçe olarak büyük bir çoğunluğun okuyuşuyla kurrânın kesin bir delil (hüccet) üzere icmâ'ının vukubulmuş olduğunu gösterir<sup>97</sup>.

Taberî, kıraatın meşhur oluşunu, onun sahihliği için en güçlü delil olarak gördüğü için iki farklı, ama yaygın kıraat söz konusu olduğunda her iki kıraatla da okumanın doğru olduğunu söyler ve birini ötekine tercih etmez. Câmîu'l-Beyân'da bu konuda çok örnek vardır. Mesela Taberî, Bakara Sûresi'nin 236. âyetinde '*mâ lem temessûhunne*' ve '*mâ lem tumâssûhunne*' şeklinde iki okuyuştan<sup>98</sup> söz eder ve tercihte

94 Taberî, I, 545, VI, 178

95 Taberî, I, 545, III, 153

96 İbn Kesir 'limânetihim', diğerleri 'limânâtihim' şeklinde okumuşlardır. Bkz. ed-Danî, et-Teysîr, s. 158; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 328; İbnü'l-Kâsîh, Şerhu'l-Allâme ibn el-Kâsîh, s. 253; Ali en-Nurî es-Sefâkusî, Ğaysu'n-Nef' fi'l-Kıraati's-Seb' (Şerhu'l-Allâme İbn el-Kâsîh ala'ş-Şâtubiyye'nin hamisinde, s. 176)

97 Taberî, XVIII, 5; diğer örnekler için bkz. Taberî, I, 545, II, 368, III, 153, 164, IV, 249, V, 280, VI, 295, VII, 311, XVIII, 15, 21

98 Kıraat imamlarından Hamza ve el-Kisâî, 'tumâssûhunne', diğerleri 'temessûhunne' şeklinde okumuşlardır., Bkz. Ed-Dânî, et-Teysîr, s. 81; Ebu Şâme, İbrâz, s. 362; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 228

bulunmaz. Çünkü ona göre her ikisi de aynı anlamı vermektedir<sup>99</sup>. Kaldı ki anlam açısından farklılıklar oluştursa da onun tercihte bulunmadığını görmek mümkündür<sup>100</sup>. Taberî'nin bu tutumu onun, Kur'ân'ın okunuşunda tekbiçimciliği hedeflemediğini de göstermektedir. Nitekim bazı durumlarda bir kelime üzerindeki üç meşhur kıraatla da okumanın doğru olduğunu kabul ederek aralarında bir tercih yapmamaktadır<sup>101</sup>.

Taberî pek nadir olarak çoğunluğun okuyuşuna, daha az sayıda kurrânın okuyuşunu tercih etmiştir. O, Mâide Sûresi'nin 119. Âyetinde 'yevme' ve 'yevmu' diye iki kıraatı<sup>102</sup> zikreder. Kaydettiğine göre bazı Hicaz ve Medîne kârifleri 'yevme' şeklinde, bir kısım Hicaz'lı ve Medîne'li kârifler ve Irak'lı kâriflerin tümü de 'yevmu' şeklinde okumuşlardır. Kıraatla ilgili diğer kaynaklara baktığımızda 'yevme' kıraatının meşhur kıraat imamlarından sadece Nâfi'ye ait olduğu görülür<sup>103</sup>. Taberî, ilgili âyeti metinsel bağlam çerçevesinde anlamlandırırken 'yevme' okuyuşunun sözün akışına daha uygun olduğunu söyleyerek bu okuyuşu daha uygun bulduğunu ifade eder<sup>104</sup>.

### 3-Nüzûl Sebepleri

Câmiu'l-Beyân'da az da olsa nüzûl sebeplerine ilişkin haberlerin, kıraat değerlendirmelerinde ve tercihlerde göz önünde tutulduğunu görebiliriz. Nitekim Âli İmrân Sûresi'nin 80. âyetindeki farklı kıraatlar arasında tercihte bulunurken Taberî, âyetin nüzûl sebebiyle ilgili haberi delil olarak kullanmıştır. Söz konusu âyette kıraat kaynaklarından edindiğimiz bilgilere göre üç farklı okuyuş vardır. Bunlar, 'velâ ye'murakum', 'velâ ye'murukum' ve 'velâ ye'murkum' okuyuşlarıdır<sup>105</sup>.

99 Taberî, II, 529

100 Nisâ Sûresi'nin 25. âyetinde 'feizâ ehsanne' ve 'feizâ uhsinne' diye iki farklı kıraat bulunmaktadır. 'Feizâ ehsanne' olarak okunduğunda cariyelerin müslüman olduklarında müslüman olmaları sebebiyle erkeklere haram oldukları yolunda bir sonuca ulaşılır. 'Feizâ uhsinne' şeklinde okunduğundaysa cariyeler evlendiklerinde onların ırzları haram olur sonucuna ulaşılır. Taberî, burada her iki kıraat da maruf ve meşhur olduğu için her ikisiyle de okumanın doğru olduğunu söyleyerek tercihte bulunmaz. Bkz. Taberî, V, 21; başka örnekler için bkz. Taberî, V, 31; VII, 128

101 Taberî, XXVIII, 7

102 ed-Danî, et-Teysîr, s. 101; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 256

103 Bkz. ed-Danî, et-Teysîr, s. 101; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 256

104 Taberî, VII, 140-141

105 ed-Danî, et-Teysir, s. 89; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 240-241; ed-Dimyâtî, İthaf, s. 211

Taberî, 'velâ ye'murkum' okuyuşunu zikretmemektedir<sup>106</sup>. O, 'velâ ye'murakum' kıraatının daha doğru olduğunu söyler. "Çünkü bu âyet, Allah Rasûlüne, 'sana mı kulluk etmemizi istiyorsun?' şeklindeki sözleri söyleyerek hakaret eden bir topluluk hakkında inmiştir<sup>107</sup>. Allah da onlara Peygamberinin, insanları ne kendine ibadet etmeğe çağırması ne de melekleri ve peygamberleri rabler edinmeye çağırması mümkündür. Aksine O'na yakışan, onları rabbâniler olmaya çairmasıdır."<sup>108</sup> Taberî'nin bu değerlendirmesine göre 'velâ ye'murkum' şeklindeki okuyuşta âyetin nüzûl sebebinin bir esprisi kalmamaktadır.

Taberî, Nisâ Sûresi'nin 94. âyetindeki 'es-selâm' ve 'es-selem' okuyuşlarından<sup>109</sup> hangisinin daha uygun ve daha doğru olduğunu tespit etmeğe çalışırken âyetin sebab-i nüzûlüyle ilgili çeşitli rivayetleri<sup>110</sup> değerlendirir. Bir rivayete göre öldürülen o kimse kelime-i şehâdet getirerek müslüman olduğunu göstermiş ve ben müslümanım demiştir. Başka bir rivayete göre o kişi 'es-selâmu aleykum' şeklinde İslâm selâmıyla selam vermiştir. Bir diğer rivayete göre de öldürülen o kimse ölmeden önce müslümandı. Taberî'ye göre 'es-selem' ifadesi, bu üç rivayetle ortaya çıkabilecek üç anlamı da içine alır. Yani, bu kelime hem selam vermeyi hem şehadet getirerek müslüman olmayı hem de müslüman olmayı içerir. Oysa 'es-selâm' okuyuşu, bu bağlamda yalnızca selam anlamına gelir. Dolayısıyla 'es-selem' okuyuşu daha doğrudur<sup>111</sup>.

Taberî'nin bu tutumu, onun, doğru kıraatı tespit ederken âyetlerin indiği tarihsel ortama ilişkin tarihî verilere itibar ettiğinin bir göstergesidir. Bir bakıma o, Kur'ân metninin okunuş nokta-i nazarından sübütunu salt kıraat nakilleriyle belirlenecek bir olgu olarak görmediğini, bunun dışında tarihî bilgilere de ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır.

#### 4-Nüzûl Sırası

Taberî, kıraatları tercihte âyetlerin iniş sırasına ilişkin haberlerden yararlanmaktadır. Onun bu tutumunu Bakara Sûresi'nin 240. âyetinin tefsiri çerçevesinde görmekteyiz.

106 Bkz. Taberî, III, 328-329

107 Krş. el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, Esbâbu'n-Nuzûl, Kâhire 1968, s. 64

108 Taberî, III, 329

109 ed-Dâni, et-Teyisr, s. 97; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 251

110 Bkz. Taberî, V, 226

111 Taberî, V, 226; benzer değerlendirmeler için bkz. I, 534-535, IV, 154-157, V, 228



Taberî'nin kaydettiği bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre Bakara Sûresi'nin 240. âyeti\*, 234. âyeti\*\*'nden önce nâzil olmuştur. Her iki âyet de kocaları ölen kadınları ilgilendiren hükümler içerdikleri için aynı konuda kabul edilmekte ve sonra inenin öncesinin hükmünü neshettiği belirtilmektedir<sup>112</sup>. Yine bu rivayetlerden anlaşıldığına göre 240. âyet, miras âyetiyle de neshedilmiştir<sup>113</sup>. Taberî, ilgili âyetin neshedildiğini kabul edenlerin görüşündedir. Dolayısıyla önce inen âyette (240. âyet) vefat eden eşlerin vefat etmeden önce hanımlarının bir yıl kendi evlerinde bakımlarının yapılmasını mirasçılarının vasiyet etmekle yükümlü olmaları gerekir. Aksi takdirde ortada değiştirilen bir hükümden söz edilemez. Kadınların, ölen kocalarının evlerinde bir yıl kalma hakkına sahip olduklarını ifade edecek kıraat Taberî'ye göre '*vasıyyetun*'<sup>114</sup> şeklindeki merfû okuyuştur. '*Vasıyyeten*'<sup>115</sup> okuyuşu, kadınların, kocalarının evlerinde bir yıl kalma hakkını ifade etmez. Bu bakımdan '*vasıyyetun*' kıraatı daha doğrudur<sup>116</sup>.

Taberî, burada tercihini ortaya koyarken dil açısından değerlendirmeler yapmış olsa da onun, '*vasıyyetun*' kıraatını daha doğru kabul etmesinde âyetlerin nüzûl sırasına ilişkin haberlerin etkin rol oynadıklarını kabul etmeliyiz.

---

\* "İçinizden birileri ölür ve arkasında eşler bırakılırsa onlar, dul eşlerine evlerinden çıkarılmaksızın bir yıllık geçimlerini vasiyet etsinler. Eğer eşler arzularıyla evden ayrılırlarsa kendileriyle ilgili meşru tasarruflarından dolayı onlara bir günah yoktur. Allah kudret ve hikmet sahibidir."

\*\* "İçinizden birileri ölür ve arkasında eşler bırakılırsa eşlerin dört ay on günlük bir bekleme süresi geçirmeleri gerekir. Bekleme süresinin sonuna vardıklarında kendileriyle ilgili meşru şekilde ne yaparlarsa yapsınlar onlara bir günah yoktur. Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır."

112 Taberî, II, 579-581

113 Taberî, II, 579-581

114 Mekke ve Medine imamları, Âsım'ın râvisi Ebubekr ve el-Kisâî böyle okumuşlardır. Bkz. Ed-Dânî, et-Teyşîr, s. 81; Ebu Şâme, İbrâz, s. 362; on kıraat çerçevesinde diğer üç kıraat imamı (Ebu Cafer, Yakub ve Halef) de '*vasıyyetun*' şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 228

115 Ebu Amr, İbn Âmir, Hamza ve Hafs bu şekilde okumuşlardır. Bkz. Ed-Dânî, et-Teyşîr, s. 81; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 228; ed-Dimyâtî, İthaf, s. 190

116 Taberî, II, 578

### 5-Hadisler

Taberî'nin yer yer Hz. Peygamber'den nakledilen hadisleri, kıraat değerlendirmelerinde ve tercihlerinde kendini doğrulamak maksadıyla kullandığını görüyoruz. Âli İmrân Sûresi'nin 125. âyetindeki kıraat tercihinde o, bu yöntemi izlemiştir. Söz konusu âyette Taberî, 'musevvimîn'<sup>117</sup> ve 'musevvemîn'<sup>118</sup> şeklinde iki farklı kıraatı kaydeder ve 'musevvimîn' okuyuşunu daha doğru bulur. 'Sin'in kesrasıyla okuyuşta, meleklerin kendi kendilerini nişanladıkları anlamı ortaya çıkarken fethalı okuyuşta onları, Allah'ın nişanladığı anlamı söz konusu olmaktadır. Taberî, Hz. Peygamber'den, Uhud Savaşında müminlere yardım maksadıyla inen meleklerin kendi kendilerini nişanladıkları şeklinde gelen hadise dayanarak 'musevvimîn' okuyuşunu daha doğru okuyuş olarak görmüştür<sup>119</sup>.

Bakara Sûresi'nin 240. âyetindeki 'vasıyyetun' ve 'vasıyyeten' okuyuşlarından merfû okuyuşu tercih ederken de Taberî, Hz. Peygamber'den gelen haberlerin bu okuyuşu desteklediğini belirtmektedir<sup>120</sup>. Yine Nisâ Sûresi'nin 25. âyetindeki 'feizâ ehsanne' ve 'feizâ uhsinne' okuyuşlarından her ikisiyle de okumayı doğru bulurken onun, Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisleri kullandığını görmekteyiz<sup>121</sup>.

### 6- Sahabî Okuyuşları

Taberî, sahabî okuyuşlarını bazen doğrudan diğer kıraatlar meyanında değerlendirip onlarla okumayı câiz bulurken bazen de tercih ettiği okuyuşu desteklemek için kullanır.

---

117 Yedi kıraat kaynaklarına göre İbn Kesir, Ebu Amr ve Âsım bu şekilde okumuşlardır. Bkz. Ed-Dânî, et-Teyşir, s. 90; Ebu Şâme, İbrâz, s. 398; on kıraat kaynaklarına göre Yakub da 'musevvimîn' şeklinde okumaktadır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 242

118 Yedi kıraat kaynaklarına göre Nâfi', İbn Âmir, Hamza ve el-Kısâî bu şekilde okumuşlardır. Bkz. Ed-Dânî, et-Teyşir, s. 90; Ebu Şâme, İbrâz, s. 398; on kıraat kaynaklarına göre Ebu Cafer ve Halef de bu şekilde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 242

119 Taberî, IV, 82

120 Taberî, II, 578

121 Taberî, V, 21

Mesela o, İbn Mes'ûd'un Âli İmrân Sûresi'nin 122. âyetindeki '*vallahu veliyyuhumâ*' ifadesini, '*vallahu veliyyuhum*'<sup>122</sup> şeklinde çoğul kalıbında okuduğunu zikrederek bu tarz bir okumanın câiz olduğunu belirtir. Çünkü ona göre âyetin baş tarafındaki '*et-tâifetâni*' kelimesi lafzen tesniye olsa da anlam bakımından cem'dir<sup>123</sup>. Bu örneğe bakılırsa Taberî'nin, bazı meşhur kıraat imamlarının kıraatlarını şaz kabul edip onlarla okumanın câiz olmadığını söylerken kıraat imamlarının hiçbirinin iltifat etmediği bir sahabî okuyuşuyla okumayı uygun bulması onun, kıraat konusuna yaklaşım biçimini yansıtmaya bakımından oldukça dikkate değerdir.

Taberî'nin sahabî okuyuşlarını, tercihlerinde destek olarak kullanmasına iki örnek verebiliriz:

Örnek 1:

Taberî, Âli İmrân Sûresi'nin 115. âyetindeki '*vemâ yefalû*' ve '*vemâ tefâlû*' biçimindeki iki kıraattan<sup>124</sup> gayb sıygasıyla okuyuşu tercih ederken İbn Abbâs'ın da bu şekilde okuduğunu söylemekte ve senedini de zikrederek okuyuşu kaydetmektedir<sup>125</sup>

Örnek 2:

Taberî, Mâide Sûresi'nin 60. âyetindeki '*ve abede't-tâğûte*' ve '*ve abude't-tâğûti*' şeklinde iki kıraatı<sup>126</sup> verdikten sonra *ve abede't-tâğûte*' okuyuşunu daha uygun bulur ve bu tercihini Ubey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un '*ve abedût-tâğûte*' tarzındaki çoğul sıygayla okuyuşlarına dayandırır<sup>127</sup>. Çünkü bu okuyuş, ilgili ifadenin, açıkça '*tâğûta tapanlar*'

122 Krş. Jeffery, A., Materials, s. 34

123 Taberî, IV, 74

124 Bkz. ed-Dânî, et-Teysîr, s. 90; Ebu Şâme, İbrâz, s. 397; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 241

125 Taberî, IV, 57

126 ed-Dânî, et-Teysîr, s. 100; Ebu Şâme, İbrâz, s. 432; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 255

127 Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, el-Muhteseb fî Tebyîn-i Vucûh-i Şevâzî'l-Kırâât, tahkik. Ali en-Necdî Nasîf ve Abdulhalim en-Neccâr, Sezgin Neşriyât 1986, 2. baskı, s. 215; ayrıca krş. Jeffery, A., Materials, s. 39, 129



anlamına geldiğini göstermekte ve 've abede't-tâğûte' okuyuşunu anlam bakımından doğrulamakta ve desteklemektedir<sup>128</sup>.

## B-Dilsel Değerlendirmeler

### 1-Sarf Açısından Değerlendirmeler

Taberî, bazı okuyuşları sarf açısından değerlendirir. Bu değerlendirmeleri her zaman herhangi bir kıraatın hatalı olduğunu ortaya koymak için yapmaz. Fakat bazı durumlarda sarf açısından herhangi bir kıraatla okumanın câiz olmadığını söyleyebilir.

Mesela Bakara Sûresi'nin 97. âyetindeki 'cebrîl' okuyuşunu<sup>129</sup>, Arapçada böyle bir kalıp olmadığını ileri sürerek okunması câiz olmayan kıraat olarak nitelendirir. Onun naklettiğine göre bu okuyuş el-Hasenu'l-Basrî ve İbn Kesîr'e izafe edilir<sup>130</sup>. Ondört kıraata ilişkin kaynaklardaki bilgilere göre bu okuyuş el-Hasenu'l-Basrî'nin değil, İbn Muhaysin'in okuyuşudur<sup>131</sup>. Aslında burada dikkate değer bir nokta, Taberî'nin yedi kıraat imamından biri olarak kabul edilen İbn Kesîr'in okuyuşunu, hem de Arapça'ya uygunluk açısından değerlendirdikten sonra okunması câiz olmayan kıraat olarak nitelendirmiş olmasıdır. Bu da gösteriyor ki, Taberî'nin nezdinde kıraatların sahihliği için onların nakledilmiş olması yeterli değildir, Arapçaya uygunluk da gereklidir.

Taberî, yine Bakara Sûresi'nin 283. âyetinde 'ferihânun'<sup>132</sup> ve 'feruhunun'<sup>133</sup> kıraatlarını verdikten sonra 'rihânun' kelimesinin 'fa'lun' kalıbındaki 'rehnun' kelimesinin çoğulu olarak daha yaygın bir biçimde kullanıldığını ileri sürerek 'rihânun' okuyuşunu daha doğru bulmuştur. Öte yandan 'ruhunun' okuyuşunu Arapçada 'fa'lun' kalıbındaki

128 Taberî, VI, 294-295; başka örnekler için bkz. I, 516, II, 319, 328, 461

129 İbn Kesîr'in okuyuşudur. Bkz. ed-Dânî, et-Teysîr, s. 75; Ebu Şâme, İbrâz, s. 336; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 219

130 Taberî, I, 437

131 Bkz. ed-Dimyâtî, İthaf, s. 173

132 Yedi kıraat kaynaklarına göre Âsım, Nâfi', İbn Âmir, Hamza ve el-Kısâî bu şekilde okumuşlardır. Bkz. ed-Dânî, et-Teysîr, s. 85; Ebu Şâme, İbrâz, s. 378; diğer üç kıraat imamı, Ebu Cafer, Yakub ve Halef de bu şekilde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 237

133 İbn Kesîr ve Ebu Amr 'feruhunun' şeklinde okumuşlardır. Bkz. ed-Dânî, et-Teysîr, s. 85; Ebu Şâme, İbrâz, s. 378; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 237

kelimelerin çoğulu olarak 'fuulun' kalıbının şaz ve çok az kullanılan bir kalıp olduğunu ileri sürerek onaylamamıştır<sup>134</sup>.

### 2-Nahiv Açısından Değerlendirmeler

Taberî, kıraat değerlendirmelerinde bir yandan nahivcilerin tahlillerine ve tartışmalarına yer verirken<sup>135</sup> öbür yandan kendi dil anlayışına dayalı izahlar yapar. Aslında bir kıraatın doğruya en yakın olduğu görüşünü desteklemek için getirdiği açıklamalar, onun kendi dil anlayışına ve dil konusundaki tercihlerine dayanır.

Mesela Taberî, Bakara Sûresi'nin 245. âyetinde '*fejudâifuhu*', '*fejudâifehu*' ve '*feyuda'ifuhu*' şeklinde üç kıraattan<sup>136</sup> söz eder ve bunlardan '*fejudâifuhu*' okuyuşunu daha doğru bulur. Çünkü '*men ze'lezi yukridullahe kardan hesenen fejudâifuhu*' ifadesindeki '*fejudâifuhu*'nda ceza manası vardır. Şart cümlelerinde 'cevab'ın başına 'fe' gelirse, 'cevab' yalnızca merfû olur. İşte bu yüzden '*fejudâifuhu*' okuyuşu daha doğrudur<sup>137</sup>.

Bir başka örnek de onun, Nisâ Sûresi'nin 1. âyetindeki değerlendirmesidir. Taberî burada '*vel-erhâme*' ve '*vel-erhâmi*' şeklinde iki kıraatı<sup>138</sup> kaydeder. Bunlardan '*vel-erhâme*' okuyuşunun doğru olduğunu ileri sürer. Ona göre burada '*vel-erhâme*' kelimesi, kendinden önceki '*bihî*'deki zamire atfen mecrûr okunamaz. Çünkü Araplar zâhir bir ismi mecrûr haldeki meknî (burada zamir) bir kelimeye atfetmezler. Dolayısıyla doğru kıraat, '*vel-erhâme*' kelimesinin '*Allahe*' lafzına atfen mansub okunmasıdır<sup>139</sup>.

### 3-Şiirle İstişad

Taberî, kıraat değerlendirmelerinde ve tercihlerinde yer yer şiirden şahid getirir. Bakara Sûresi'nin 214. âyetinde '*hettâ yekûle'r-rasûlu*' ve

134 Taberî, III, 140

135 Bkz. Taberî, III, 52-55, 93-94

136 Krş. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 228

137 Taberî, II, 594

138 Krş. İbnu'l-Cezerî, en-; Neşr, II, 247

139 Taberî, IV, 228; başka örnekler için bkz. Taberî, II, 278, 342, IV, 121, VII, 43

'*hettâ yekûlu'r-rasûlu*' diye iki kıraattan<sup>140</sup> söz ettikten sonra dilbilimsel açıdan her iki kıraatı da değerlendirir. Ona göre '*hettâ*' dan sonra mâzî fiil geldiğinde '*hettâ*' amel etmez. Fakat muzâri gelirse amel eder. Dolayısıyla Arapçada fasîh olan '*hettâ*' dan sonra gelen muzâri fiilin mansub olmasıdır. Taberî, bu açıklamalardan sonra bir beyitle bu görüşünü doğrulamakta ve sonunda doğru kıraatın, '*hettâ yekûle'r-rasûlu*' şeklindeki mansub kıraat olduğunu söylemektedir<sup>141</sup>.

Başka bir örnek verecek olursak Taberî, Bakara Sûresi'nin 229. âyetinde '*illâ en yehâfâ*' ve '*illâ en yuhâfâ*' şeklinde iki kıraata<sup>142</sup> yer verir. İkinci okuyuşu Medinelî ve Kûfe'li bazı kârifler okumuştur. Kûfe'li kârifin, İbn Mes'ûd'un '*illâ en tehâfu*' şeklindeki kıraatını nazar-ı dikkate alarak bu şekilde okuduğunun nakledildiğini ifade eder. Bu kâriin, İbn Mes'ûd'un kıraatına itibarla '*illâ en yuhâfa*' şeklinde okumasının hata olduğunun söylendiğine işaret eder. Fakat Taberî'ye göre İbn Mes'ud burada 'hâfe' fiilini yalnızca 'en' de amel ettirmiştir. Dolayısıyla Kûfe'li kâri'in okuyuşu sahihtir ve şiir de bu okuyuşu desteklemektedir<sup>143</sup>.

#### 4-Dilde Bilinen Yaygın Kullanılış biçimleri

Kıraat tahlillerinde Taberî için önemli hususlardan biri de kelime ve ifadelerin Araplarca yaygın olarak kullanılıp kullanılmadığıdır. Çünkü o, kıraat tercihlerinde Arapın kullanış biçimine çok önem verir. Onun bu tutumunu bazı kıraat değerlendirmelerinde görebiliriz.

Mesela Taberî, Mâide Sûresi'nin 89. âyetinde '*akadtum*' ve '*akkadtum*' tarzında iki okuyuştan<sup>144</sup> söz eder ve '*akadtum*' şeklindeki okuyuşu tercih eder. Çünkü Arap, tefîl kalıbını, tekerrür eden eylemler için kullanır. Burada da '*akadtum*' şeklinde okunursa metinsel bağlama da uygun düşmeyen bir anlamla karşılaşırız<sup>145</sup>. Demek ki Taberî, kullanılışla ilgili dilbilimsel tahliller yaparken doğal olarak ilgili âyetteki anlam boyutunu da hesaba katmakta ve hangi kıraatın anlamca uygun olabileceği noktasını da göz ardı etmemektedir. Aslında onun pek çok

140 On kıraat imamından sadece Nâfi' 'yekûlu' şeklinde okumuş, diğerleri 'yekûle' şeklinde okumuşlardır, Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-; Neşr, II, 227; ed-Dimyâtî, İthaf, s. 187

141 Taberî, II, 342

142 Krş. ed-Dânî, et-Teysîr, s. 227; İbnu'l-Cezerî, en-; Neşr, II, 227

143 Taberî, II, 460-461; başka örnekler için bkz. VII, 280, XXVII, 9

144 Krş. ed-Dânî, et-Teysîr, s. 100; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 255

145 Taberî, VII, 13



kıraat değerlendirmesinde anlam boyutunu hep hesaba kattığını görmekteyiz.

Taberî, Nisâ Sûresi'nin 34. âyetindeki '*bimâ hafızallâhe*' kıraatını<sup>146</sup>, Arapça açısından doğru bulsa da Arapların yaygın ifade tarzına uygun düşmediğini ileri sürmüş ve bu kıraatı şaz olarak görmüştür<sup>147</sup>.

### C-Anlam ve Yorum Açısından Değerlendirmeler

Taberî, bir müfessir olması bakımından doğaldır ki, sadece bu başlık altında ele alacağımız gerekçelendirmeleri çerçevesinde anlam ve yorum boyutunu göz önüne almış değildir. O, yaygın bir kıraatı tercih ederken de veya dilsel gerekçelerle tercihini ortaya koyarken de hep anlam boyutunu göz önünde tutmuştur, diyebiliriz. Fakat şurası bir gerçektir ki pek çok kıraat tahlilinde anlam yönünden bir değerlendirme yaptığını açıkça söylememiştir. Burada özellikle 'te'vil' ve 'ma'nâ' kelimelerini kullanarak yaptığı tahlillere yer vereceğiz.

#### *1-Metinsel Bağlamda Anlam Uygunluğu*

Taberî, pek çok kıraat tercihinde metinsel bağlamı esas almaktadır. O, bazen bir âyet bazen de bir âyet grubu çerçevesinde anlam bakımından uygunluk arar. Taberî'nin kıraat tercihinde en çok başvurduğu yöntemlerden birisi, ifadelerin bulunduğu bağlamın gerektirdiği anlamı göz önüne alarak sonuca ulaşmaktır. Tefsirinde anlam ve yorum kaygısıyla yaptığı tercihler azımsanmayacak miktardadır.

Taberî, temelde cümle içinde lafız-mana bütünlüğüne çok önem veriyor. Sıygalarda bir uyumsuzluk doğuran ve simetriyi bozan (gayb-muhatap, malûm-meçhûl gibi) kıraatları pek uygun bulmuyor. Yani Arapça olan Kur'ân'ın Arap Dili kurallarına, bilinen, yaygın olarak kullanılan dile uygun bir lafız düzeni içerisinde olması gerektiğini düşünüyor.

Taberî'nin bu kabil tercihlerine birkaç örnek vermek yerinde olacaktır:

146 On kıraat imamından sadece Ebu Cafer bu şekilde okumuştur. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 249

147 Taberî, V, 60; başka örnekler için bkz. Taberî, III, 71, 140

## Örnek 1:

Âli İmrân Sûresi'nin 146. âyetinde Taberî, '*kâtele*' ve '*kutile*' şeklinde iki kıraatı<sup>148</sup> kaydettikten sonra '*kutile*' okuyuşunun daha doğru olduğunu belirtir. Çünkü Allah, 142. âyetten itibaren Uhud'da özellikle Hz. Peygamber'in öldürüldüğü şayiası karşısında bozguna uğrayanları azarlamakta, kaçmalarını kınamakta ve devamla önceki peygamberlerin ilim sahibi ve erdemli bağlılarının peygamberleri öldürülse bile gösterdikleri sebat ve kararlılıktan söz ederek bir kıyaslama yapmaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda önceki peygamberlerin katledildiğinden söz edilmektedir. Bu da '*kutile*' okuyuşunun daha doğru ve bağlamın bütünlüğüne daha muvafık olduğunu gösterir<sup>149</sup>.

## Örnek 2:

Âli İmrân Sûresi'nin 161. âyetinde Taberî, '*en yeğulle*' ve '*en yuğalle*' tarzında iki okuyuştan<sup>150</sup> söz eder. Ona göre bu iki okuyuştan doğru olanı '*en yeğulle*' kıraatıdır. Burada '*ve mâ kâne linebiyyin en yeğulle*' ifadesiyle aldatmanın peygamberlerin niteliklerinden olmadığı anlamı kast edilmiştir. Çünkü Allah, bu ifadeden sonra aldatanları tehdit etmektedir. Allah'ın, aldatanlara yönelik vâfidi, O'nun aldatmayı yasakladığının açık delilidir. Eğer Allah '*ve mâ kâne linebiyyin en yeğulle*' ifadesiyle Peygamber'in arkadaşlarını Allah Rasulü'nü aldatmakla itham etmekten men etseydi bu ifadeden sonra mücerret olarak aldatma fiiline karşılık bir tehdit yerine onların, Allah Rasûlü'ne yönelik töhmet ve sû-i zanlarına mukabil bir tehditte bulunurdu. Şu halde Allah'ın, '*ve mâ kâne linebiyyin en yeğulle*' ifadesinin arkasından mücerret olarak aldatma fiiline karşılık bir vâfide bulunmuş olması bu ifadeden, aldatmanın, peygamberlerin sıfatı olmadığını anlamamızı gerektirmektedir<sup>151</sup>.

## Örnek 3:

Taberî, En'âm Sûresi'nin 23. âyetindeki '*vallâhi rabbînâ*' ve '*vallâhi rabbenâ*' kıraatlarından<sup>152</sup> ikincisini tercih eder. Bir önceki âyetteki '*eyne*

148 ed-Dânî, et-Teyisîr, s. 90; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 242

149 Taberî, IV, 116-117

150 ed-Dânî, et-Teyisîr, s. 91; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 243

151 Taberî, IV, 157

152 ed-Dânî, et-Teyisîr, s. 102; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 257

*şurakâukumullezîne kuntum tez'umûn'* ifadesiyle bir soru sorulmaktadır. Dolayısıyla 23. âyetteki ifadenin bu soruya cevap oluşturması daha uygundur. Yani anılan soruya karşılık Allah'a hitaben '*ey Rabbımız biz şirk koşanlardan değildik*' şeklinde bir cevap buraya uygun düşer. Bu yüzden Taberî'ye göre bu kelimenin '*Ya Rabbenâ*' takdirinde '*Rabbenâ*' şeklinde münâdâ olarak mansûb okunması daha uygundur<sup>153</sup>.

## 2-Müfessirlerin Anlam ve Yorum Tercihleri

Taberî'nin kıraat tercihlerinde belirleyici olan hususlardan biri de 'ehl-i te'vîl' (müfessirler)in yorumları ve anlam tercihleridir. Câmiu'l-Beyân'da bunun örneklerini yer yer görmek mümkündür. Taberî, bazen ehl-i te'vîl'in yorumlarını, anlamlandırma biçimlerini kıraat tercihine esas gerekçe gibi verirken bazen de Mâide Sûresi'nin 107. âyetindeki '*ellezînestuhikka*' kıraatında olduğu gibi yardımcı bir gerekçe olarak sunmaktadır. Kıraat kaynaklarında on kıraat çerçevesinde baktığımızda sadece Âsım'ın râvîsi Hafs'ın '*ellezînestehakka*' şeklinde okuduğunu görmekteyiz<sup>154</sup>. Taberî de üzerinde kurrânın icmâıyla '*hüccet*' olduğu için '*ellezînestuhikka*' kıraatını daha doğru bulduğunu zikrederek bu okuyuşun kâhîr bir ekseriyet tarafından nakledildiğini söylemekte ve 'ehl-i te'vîl'in tamamının bu okuyuşa dayalı yorumun doğruluğu konusundaki ittifaklarını da ilave bir delil olarak kaydetmektedir<sup>155</sup>.

'Ehl-i te'vîl'in yorumlarını temel gerekçe olarak sunuşuna bir örnek olarak Âli İmrân Sûresi'nin 140. âyetindeki kıraat değerlendirmesini verebiliriz. Taberî, bu âyette '*karhun*' ve '*kurhun*' kıraatlarından<sup>156</sup> '*karhun*' okuyuşunu tercih ederken 'ehl-i te'vîl'in, bu kelimenin katl ve yaralama anlamlarına geldiği konusundaki fikir birliği (icma) ni sebep göstermiş ve 'ehl-i te'vîl'in bu yöndeki icmânın buradaki doğru kıraatın fethalı olduğunu gösterdiğini belirtmiştir. Taberî her ne kadar 'ehlu'l-arabiyye' (Arap Dil Bilginleri)'nin bir kısmı '*karhun*' ve '*kurhun*' un aynı anlama gelen iki kelime olduğunu söyleyeseler de Arap Dilini bilen ilim ehli nezdinde ma'rûf olan, tercih ettiğimiz fethalı şekildir, demektedir<sup>157</sup>.

153 Taberî, VII, 167; benzer örnekler için bkz. II, 497; III, 46, 152, 192, 335-336; IV, 57, 196, 206; V, 46; VII, 119, 129-130, 160, 211, 269; VIII, 13

154 Bkz. ed-Dânî, et-Teyisîr, s. 100; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 256

155 Taberî, III, 118

156 Krş. ed-Dânî, et-Teyisîr, s. 90; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 242

157 Taberî, IV, 103; başka örnekler için bkz. III, 108, V, 82, VI, 64



Taberî kıraat değerlendirmelerinde hiç şüphesiz sadece kendisinden önceki 'ehl-i te'vîl'in yorumu tercihlerine istinad etmekle kalmamış pek çok yerde kendi anlam ve yorum tercihlerine dayanmıştır. Tefsiri bunun örnekleriyle doludur.

### 3-Ulemânın Bir Konudaki İcmâi

Taberî, Bakara Sûresi'nin 222. âyetindeki '*yettahharne*' ve '*yethurne*' kıraatlarından<sup>158</sup> birincisini tercih ederken ulemânın bir konudaki icmâını gerekçe olarak gösterir. Ulemânın ittifak ettiği nokta, erkeğin, hayız kanı kesildikten sonra eşi temizlenmedikçe onunla cinsel münasebette bulunmasının haram oluşudur. Ancak Taberî, devamla bu temizlikten neyin kast edildiği konusunun ihtilafı olduğunu belirtir. Kimine göre bu temizlikten maksat, boy abdesti, kimine göre namaz abdesti, kimine göre de kadının sadece tenâsul uzvunu yıkamasıdır. Anladığımız kadarıyla Taberî, bütün fukahanın, kanın kesilmesini yeterli görmedikleri, buna ilaveten bir şekilde temizlenmeyi öngördüklerini ve bu konuda icmâ olduğunu ileri sürerek '*yettahharne*' kıraatını daha doğru bulmaktadır<sup>159</sup>.

## D-Kur'ân

### 1-Kur'ân'da Okunuşunda İttifak Edilen Kelimeler

Taberî'nin kıraat tahlillerinde ve tercihlerinde kullandığı gerekçelerden biri de Kur'ân'da, kurrânın, okunuşunda ittifak ettiği kelimeler olmuştur. Mesela Âli İmrân Sûresi'nin 39. âyetinde Taberî '*yebşuruke*' ve '*yubeşşiruke*' şeklinde iki okuyuşu<sup>160</sup> verir ve '*yubeşşiruke*' okuyuşunun daha doğru olduğunu belirtir. Çünkü ona göre yaygın olarak kullanılan şeddeli okuyuştur. Üstelik bütün beldelerin kurrâsı da Hicr Sûresi'nin 54. âyetindeki aynı kökten bir kelimeyi şeddeli (*febime tubeşşirûn*) okumakta ittifak etmişlerdir<sup>161</sup>. Öte yandan Taberî, Nisâ Sûresi'nin 10. âyetindeki okuyuş farkı üzerinde dururken Medîne ve Irak kâriflerinin tamamının '*veseyaslavne*' olarak, Bazı Mekke ve Kûfe kâriflerinin ise '*veseyuslavne*' şeklinde okuduklarını kaydeder ve

158 Hamza, el-Kisâf, Ebubekr ve Halef '*yettahharne*', diğerleri '*yethurne*' şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 227; ed-Dimyâtî, İthaf, s. 188

159 Taberî, II, 385

160 Hamza ve el-Kisâf, '*yebşuruke*', diğerleri '*yubeşşiruke*' şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 239; ed-Dimyâtî, İthaf, s. 207

161 Taberî, IV, 251

'veseyaslavne' okuyuşunu daha doğru bulur ve gerekçe olarak da Leyl Sûresi'nin 15. âyetindeki üzerinde ittifak edilen okuyuş (Lâ yeslâhâ illel-eşkâ) la Sâffât Sûresi'nin 163. âyetindeki 'sâli'l-cehîm' okuyuşunu gösterir<sup>162</sup>.

### 2-Kur'ân'daki Bilgilere Dayalı Tercih

Taberî, bazı kıraat tercihlerini, Kur'ân'ın diğer âyetlerinin içeriklerinden ortaya çıkan bilgilere dayandırır. Yukarıda belirtildiği gibi o, kıraat tercihlerinde anlam boyutuna çok önem vermektedir. Dolayısıyla eğer bir okuyuş, Kur'ân'daki bilgilere ters düşüyorsa o, bu kıraatı doğru bulmaz.

Mesela Âli İmrân Sûresi'nin 81. âyetindeki kıraat değerlendirmesinde bunu görebiliriz. Taberî, bu âyetteki 'lemâ âteytukum' ve 'limâ âteytukum' kıraatlarından<sup>163</sup> 'lemâ âteytukum' okuyuşunu daha doğru bulur. Taberî, burada 'limâ âteytukum' şeklinde okunduğu takdirde bütün peygamberlere kitap gönderildiği anlamının ortaya çıkacağını ileri sürerek bu kıraatı olumsuzlar. Çünkü Allah'ın bütün peygamberlere kitap indirmedeği son derece açıktır<sup>164</sup>.

### E-Mushaflar

Bu başlık altında Hz. Osman'ın çoğaltıp, çeşitli merkezlere gönderdiği ve onlardan çoğaltılmış mushafları hem de bu mushafların hatlarına zaman zaman uymayan bazı sahabî mushaflarıyla ilgili değerlendirmelere yer vereceğiz.

Taberî kıraat değerlendirmelerinde ve tercihlerinde Osman mushaflarının resm-i hattına uygunluk ilkesine sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösterir. Burada şunu da kaydetmek gerekir ki Taberî çeşitli yörelerin mushaflarında yazılış farklılıklarının olduğuna da işaret eder<sup>165</sup>. Mesela o, herhangi bir kıraat hakkında "o, Medîne'lilerin mushaflarında şu

162 berî, III, 331

163 Kıraat imamlarından Hamza 'limâ', diğerleri 'lemâ' şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 241; ed-Dimyâtî, İthaf, s. 211

164 Taberî, III, 331

165 İbn Ebi Dâvûd es-Sicistânî, çeşitli beldelerdeki imam mushaflarındaki farklı yazım şekillerinin bir dökümünü 'Kitâbu'l-Mesâhif'inde vermektedir. Bkz. İbn Ebi Dâvûd es-Sicistânî, Kitâbu'l-Mesâhif, Mısır 1936, ss. 39-49

şekildedir." Veya "Iraklıların mushaflarında şu şekliyledir." Yahut "Şark ehlinin mushaflarında şöyledir". gibi ifadelere yer verir. Onun bu tutumunu Mâide Sûresi'nin 53. âyetindeki kıraat farklılıklarını değerlendirirken görmekteyiz<sup>166</sup>. Burada dikkati çeken bir husus, onun mushaflara atfettiği bu farklılıklar sadece resm-i hatta, yani kelimelerin iskeletine dayalı olmayıp mushaflardaki hareke farklılıklarına da dayanır. Nitekim Taberî, Mâide Sûresi'nin 53. âyetinde "kıraatımız" diye nitelendirdiği 've yekûlu' kıraatının kendi mushaflarında, yani şark ehlinin mushaflarında bulunduğunu belirtmektedir<sup>167</sup>. Bu da onun, çeşitli merkezlerin mushaflarından söz ederken harekesiz ve noktasız Osman mushaflarını değil, onlardan çoğaltılan mushafları kast ettiğini gösterir. Mushaf farklılıklarına bir başka örnek de Nisâ Sûresi'nin 66. âyetindeki kıraat farklılığı çerçevesinde karşımıza çıkar. Taberî'nin beyanına göre bu âyette söz konusu olan okuyuşlardan 'illâ kalîlen'<sup>168</sup> okuyuşu, Şamlıların mushaflarında mevcuttur<sup>169</sup>.

Öte yandan Taberî, tercih ettiği yaygın okuyuş biçimlerini, mushaf hattına uygunlukları itibariyle de desteklerken 'mesâhifu'l-emsâr' veya 'mesâhifu'l-muslimîn' gibi ifade kalıplarını kullanır. Taberî, bu ifadeleri, anlayabildiğimiz kadarıyla ya zaman zaman müslümanların elindeki bütün mushaflar anlamında ya da müslüman coğrafyanın tamamına yakınındaki mushaflar anlamında kullanmıştır, diyebiliriz. Buna bir örnek olarak Nisâ Sûresi'nin 162. âyetindeki 'vel-mukîminessalâte' ifadesi hakkında söylenenleri verebiliriz. Taberî'ye göre bu okuyuş Ubey b. Ka'b'ın mushafı dahil bütün mushaflarda bu şekliyle yazılmıştır<sup>170</sup>.

Taberî'nin mushaf hattına uygun olduğu için tercih ettiği kıraatlara, onun Bakara Sûresi'nin 210. âyetindeki kıraat değerlendirmesini bir örnek olarak verebiliriz. Taberî, burada 'zulel' ve 'zûlâl'<sup>171</sup> şeklinde iki kıraattan söz ettikten sonra bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadiste geçen çoğul bir kelimeden hareketle 'zulel' okuyuşunu daha doğru bulur. Daha sonra o, herhangi bir kelimenin okunuşunda ihtilaf olduğunda eğer anlam açısından bir uygunsuzluk yoksa o takdirde

166 Taberî, VI, 281

167 Taberî VI, 281

168 Bu okuyuş on kıraat imamından İbn Âmir'e isnad edilir. Bkz. ed-Dânî, et-Teyşîr, s. 96; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 250; ed-Dimyâtî, İthaf, s. 227

169 Taberî, V, 161

170 Taberî, V, 161

171 'Zûlâl' okuyuşu Katade'den nakledilmiştir. Bkz. İbn Cinnî, el-Muhtesab, I, 122



mushaf hattına uygun olan okuyuşun tercihi gerekir, demektedir<sup>172</sup>. Bu konuda bir başka örnek de onun, Bakara Sûresi'nin 280. âyetindeki kıraat değerlendirmesidir. Taberî, burada meşhur kıraat imamlarından nakledilmeyen '*zâ usratin*' okuyuşunu<sup>173</sup> zikdettikten sonra bu okuyuşun Arapça açısından doğru olsa da müslümanların mushaflarına aykırı oluşu sebebiyle okunması câiz olmayan kıraat olduğunu belirtir<sup>174</sup>.

Taberî, sahabe mushaflarındaki okuyuşlara da zaman zaman yer verir. Bazı durumlarda bunları sadece nakletmekle yetinir ve herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Bazı durumlarda sahabe mushaflarındaki yazım şekli Osman'ın çoğalttığı mushafların hattına aykırıysa o hatta dayalı okuyuşu câiz görmez. Taberî, Nisâ Sûresi'nin 117. âyetindeki '*inâsen*' kelimesinin Hz. Âişe'nin mushafında '*evsânen*'<sup>175</sup> şeklinde olduğunu naklettikten sonra İbn Abbâs'a izafeten '*usunen*'<sup>176</sup> kıraatından da söz eder ve sonuçta '*inâsen*' okuyuşunun dışında kalan okuyuşları câiz görmez. Çünkü bu okuyuşlar, bir yandan kurrânın ittifakına aykırı, diğer yandan da müslümanların mushaflarının hattına muhaliftir<sup>177</sup>.

Taberî, sahabe mushaflarındaki varyantları, yani Osman mushaflarındaki hatta uygun olmayan yazım şekillerini kıraat tercihlerinde çok önemli bir delil olarak kullanır. Nitekim o, Bakara Sûresi'nin 205. âyetinde '*ve yuhlike'l-harse ve'n-nesle*' okuyuşunun doğruluğuna en güçlü delil olarak Ubeyy b. Ka'b'ın mushafındaki '*liyufside fihâ ve liyuhlike'l-harse ve'n-nesle*'<sup>178</sup> şeklindeki yazılış biçimini

172 Taberî, II, 328

173 Bkz. el-Ukberî, İrâb, I, 284

174 Taberî, III, 110; başka bir örnek için bkz. V, 13

175 Bkz. İbn Cinnî, el-Muhtesab, I, 199; Arthur Jeffery'nin konuyla ilgili temel kaynaklardan yararlanarak oluşturduğu çalışmasında görülebildiği kadarıyla Hz. Âişe'nin mushafında Nisâ Sûresinin 117. âyetindeki '*inâsen*' kelimesi, çeşitli rivayetlere göre '*unusen*', '*evsânen*', '*vusunen*' ve '*usunen*' şeklinde dört ayrı biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Jeffery, A., Materials, s. 232

176 Bkz. İbn Cinnî, el-Muhtesab, I, 198; Arthur Jeffery'nin konuyla ilgili temel kaynaklardan yararlanarak oluşturduğu çalışmasında görülebildiği kadarıyla İbn Abbas'ın mushafında Nisâ Sûresinin 117. âyetindeki '*inâsen*' kelimesi, çeşitli rivayetlere göre '*unusen*', '*unsen*', '*vunusen*', '*evsânen*', '*usnen*' ve '*usunen*' şeklinde dört ayrı biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Jeffery, A., Materials, s. 197

177 Taberî, V, 280

178 Jeffery, Arthur, Materials for the History of the Text of The Qur'ân The Old Codices, Leiden, E.J. Brill 1937, s. 121

göstermektedir<sup>179</sup>. Yine o, Bakara Sûresi'nin 229. âyetinde '*illâ en yehâfa*' kıraatını doğru bulurken Ubeyy b. Ka'b'ın '*illâ en yezunnâ*'<sup>180</sup> şeklindeki okuyuşunun bunu desteklediğini belirtir. Taberî, bu okuyuşun, Ubeyy'e ait olduğu söylenen mushafta bu şekilde kaydedildiğini zikreder<sup>181</sup>.

## G-Diğer Bilgi Kaynakları

### 1-Tarih

Kıraat tercihlerinde Taberî'nin tarihçilerin verdikleri bilgilere de dayandığını görmekteyiz. En'âm Sûresi'nin 86. âyetinde '*ve'l-yesea*' ve '*ve'lleysea*' biçiminde iki kıraat söz konusudur<sup>182</sup>. Taberî, bunlardan '*ve'l-yesea*' okuyuşunun daha doğru olduğunu söylerken ehlu'l-ahbâr (tarihçiler)'in, bu peygamber'in adının '*Elyesa*' olduğu yolundaki ittifakına dayanmaktadır<sup>183</sup>.

### 2-Kültür

Taberî, kıraat değerlendirmelerinde hem Arap kültüründe hem de diğer milletlerin kültürlerinde var olan bir bilgiye de yer verir ve bu bilgiyi tercihinin dayanak olarak alır. Nisâ Sûresi'nin 165. âyetinde '*zebûran*' ve '*zuburan*' diye iki okuyuş mevcuttur<sup>184</sup>. Taberî'ye göre '*zebûran*' okuyuşu daha doğrudur. Taberî, burada Hz. Musa'ya Tevrat, Davud'a Zebûr, İsa'ya İncil ve Muhammed'e el-Furkân verildiğinin herkesçe bilinen bir husus olduğunu, Arapların '*zebûr-u Dâvûd*' şeklinde telaffuz ettiklerini ve diğer milletlerin de bu kitabı Zebûr olarak tanıdıklarını belirtmektedir<sup>185</sup>.

### 3-Müslümanların Genel Kabulleri

Taberî, bir konuda müslümanlar arasında ittifakla kabul edilen ahlakî bir davranışı, ahlakî bir hükmü kıraatı tercih ederken bir dayanak noktası olarak alabilmektedir. Onun bu tutumunu Bakara Sûresi'nin 233. âyetindeki kıraat değerlendirmesinde görmekteyiz. Ona göre burada '*lâ*

179 Taberî, II, 319

180 Bkz. Jeffery, A., Materials, s. 121

181 Taberî, II, 460-461

182 On kıraat imamından Hamza, el-Kisâi ve Halef '*velleysea*' şeklinde, diğerleri '*velyesea*' şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 260

183 Taberî, VII, 262

184 On kıraat imamından Hamza ve Halef '*zuburan*' şeklinde, diğerleri '*zebûran*' şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 260.

185 Taberî, VI, 28

*tudârre*<sup>186</sup> şeklinde nehiy sıygasıyla okumak daha doğrudur. Çünkü eşlerin çocuk yüzünden eşlerin birbirine zarar vermeleri müslümanların icmâıyla haramdır. Oysa bu kelime haber sıygasıyla, yani '*lâ tudârru*'<sup>187</sup> şeklinde okunduğunda böyle bir haramlık söz konusu olmadığı için, eşlerin birbirlerine zarar vermemelerinin daha uygun olacağı gibi bir anlamdan söz edebiliriz. Bu da müslümanların bu konudaki icmâına ters düşer<sup>188</sup>.

## Sonuç

Taberî'nin yaşadığı dönem, kıraatların tespit ve tedvîn faaliyetlerinin yoğun olarak yaşandığı ve giderek kıraatların sahihinin sahih olmayanından ayırt edildiği zaman dilimine rastlar. Nitekim kıraatla ilgili ilk eser verenler arasında Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224) ve Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255) gibi isimlerle birlikte Taberî'nin ismi de anılır<sup>189</sup>. Nitekim bu faaliyetler, giderek sahih kıraatların sayısını azaltma çalışmalarıyla devam edegelmiştir. Ebûbekr İbn Mucâhid (ö. 324)'in müslüman halkın hüsn-ü kabulünü görmüş yedi kıraat imamının kıraatını bir araya getirdiğini, dolayısıyla önceleri yirmiden daha fazla olan kıraat sayısını aşağılara doğru çektiğini görmekteyiz<sup>190</sup>. Bu bakımdan bu kabil çalışmaları, bir bakıma Hz. Osman döneminden itibaren başlayan hareke ve noktalama çalışmalarıyla devam eden Kur'ân metninin standarda kavuşturulması faaliyetlerinin son halkaları olarak görmekte bir beis olmasa gerektir. Taberî de kıraata dair eser yazarak ve tefsirinde de kıraatlar arasında tercihlerde bulunmak suretiyle belirli ölçüde bir ayıklamayı gerçekleştirmeğe çalışarak bu sürece katılmıştır, diyebiliriz. Taberî'nin tercihleri, aslında görmek istediği Kur'ân metnini yansıtır olsa da o hiçbir zaman tek bir okuyuşa dayalı bir Kur'ân metni önerisinde bulunmamıştır. Çünkü ona göre kıraatta önceki dönemlerden intikal eden birbirinden farklı yaygın okuyuş biçimleri arasında çok açık tercih ettirici sebepler olmadıkça tercihler yapmak gereksizdir.

Yukarıda da örnekleriyle açıklandığı gibi Taberî'nin, kıraatlara yönelik tenkitçi bakışının iki ayağı vardır. Bunlar nakil ve akıldır. Kur'ân,

186 On kıraat imamından İbn Âmir, Nâfi', Hamza, el-Kisâî, Âsım ve Halef bu şekilde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 227; ed-Dimyâtî, İthaf, s. 189

187 On kıraat imamından İbn Kesîr, Ebu Amr ve Yakub bu şekilde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II, 227; ed-Dimyâtî, İthaf, s. 189

188 Taberî, II, 497

189 Bkz. İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 53; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I, 34

190 İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I, 36



Hız. Peygamber'den beri yazı ve ezber yoluyla naklen geldiğine göre ortada bir nakil olgusu vardır ve bunun doğurduğu sorunlar da olabilir. İşte bu sorunların çözümlenebilmesi de akıf bir çabayı gerektirir. Taberî'nin en belirgin özelliği, onun, kıraatlar arasında rahat bir biçimde tercihler yapabilmesidir. Onun, kıraatları sadece anlam ve yorumla ilgileri çerçevesinde ele almayıp, okunmasının doğru olup olmadığı yönüyle de değerlendirdiğini görürüz. Yani Taberî, kıraatları değerlendirirken hem müfessir kimliğini hem de kıraat âlimi olma kimliğini birlikte yansıtmıştır. Kabul etmek gerekir ki onu en fazla ilgilendiren, doğru bir Arapça ve anlam uygunluğunu doğuracak mantıklı ve ahenkli bir söz dizimidir. O, münferid kalmadıkça bu nitelikleri hâiz kıraatları tercih etmektedir, diyebiliriz.

#### KAYNAKLAR

- Abdulfettah Şiblî**, *er-Rivâyetu ve'l-Kıyas beyne'l-Kurrâi ve'n-Nuhati*, Mecelletu'l-Buhûsi'l-İlmî ve't, Turâsî'l-İslâmî, Mekke 1979, cilt: 2, sayfa 86
- Ahmed b. Hanbel**, *Musned*, Beyrut, tarihsiz
- Albayrak, Halis**, *Tefsir Usûlü, Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*, Şule Yayınları, İstanbul 1998
- El-Buharî**, *el-Camiu's-Sahîh*, İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, tarihsiz
- Burton, John**, *Linguistic Errors in The Qur'an*, Journal of Semitic Studies, XXXIII/2 Autumn 1988
- Cerrahoğlu, İsmail**, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1988.
- ed-Dâni, Ebu Amr Osman b. Ed-Dâni**, *et-Teyşîr fi'l-Kıraâtî's-Seb'*, İstanbul 1930
- ed-Dimyâtî Ahmed b. Muhammed**, *İthafu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kıraatî'l-Erbaa Aşer*, tarihsiz
- Ebü Dâvûd, Suleyman b. El-Eş'as**, *Sunen-u Ebî Dâvûd*, Matbaat-u Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî, Mısır 1952
- Ebu'l-Kâsım Ali b. Osman**, *Şerhu'l-Allame b. El-Kâsîh ala's-Şâtbiyye*, yersiz, tarihsiz
- Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmail**, *İbrâzu'l-Meânî min Hirzi'l-Emânî*, Mısır tarihsiz
- Ebu Zur'a Abdurrahman b. Muhammed**, *Huccetu'l-Kıraât*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1979
- Goldziher, I.**, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî Arapçaya çeviren: Abdulhalîm en-Neccâr*, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1955
- Güneş, Arif**, *Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri* (basılmamış doktora tezi), Ankara 1992
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed**, *en-Neşr fi'l-Kıraâtî'l-Aşr*, Mısır tarihsiz
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman**, *el-Muhteseb fi Tebyîn-i Vücûh-i Şevâzî'l-Kirâât*, tahkik. Ali en-Neccâr, Nasif ve Abdulhalim en-Neccâr, Sezgin Neşriyat 1986

**İbn Hallikan, Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtu'l-A'yân**, Beyrut tarihsiz

**İbnu'n-Nedim, el-Fihrist**, Beyrut tarihsiz

**Jeffery, Arthur, Materials for the History of the Text of The Qur'an The Old Codices**, Leiden, E.J. Brill 1937,

\**Mukaddemetan fî Ulûmi'l-Kurân ve huma Mukaddimetu Kitâbi'l-Mebânî ve Mukaddimetu'bnû Atiyye*, Mısır 1955

**Koç, Mehmet Akif, John Burton'un "Kur'ânda Gramer Hataları" Adlı Makalesinin Tenkidi**, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXXV, Ankara 1996, bb. 553-559

**Kurt, Hasan, Taberî'nin Hayatı ve Tarihçiliği** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1991)

**Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. El-Haccac, es-Sahîh**, Kahire

**Es-Sefâkusî, Ali en-Nurî, Ğaysu'n-Nef' fî'l-Kıraati's-Seb'** (Şerhu'l-Allâme İbn el-Kâsîh ala's-Şâtibiyye'nin hamışında)

**Serinsu, Ahmed Nedim, Suudi Arabistan Üniversiteleri (1969-1989, Kısmî Eklele) ve Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesi'nde (1950-1993) Kur'ân-ı Kerim, Tefsir Usûlü, Tefsir Tarihi ve Tefsir Alanlarında Yapılmış Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Bibliyografyası**, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt: 9, sayı 1-2-3-4 1996, ss. 245-264

**es-Sicistanî, Abdullah İbn Ebi Davud, Kitabu'l-Mesahif**, Mısır 1936

**et-Taberî, Muhammed Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân**, Kahire 1968

**Uğur, Müçteba, Timeş**, TDV. İslam Ansiklopedisi, III, 54

**el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ, l'râbu'l-Kıraati's-Şevâz**, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1996

**el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, Eshâbu'n-Nuzûl, Kâhire** 1968

**Yakut el-Hamevî, Mu'cemu'l-Udebâ**, Matbaatu Dâru'l-Me'mûn tarihsiz.

**Zehebî, Muhammed Huseyn, et-Tefsîr ve'l-Mufessirân** Daru'l-Kudusi'l-Hadîse 1976

**ez-Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdillâh, Marifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr**, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse

**Ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl**, Dâru'l-Fikr 1977

**Ez-Zerkeşî, Muhammed Bedruddin, El-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, tarihsiz

**Zuhaylî, Muhammed, el-İmamut-Taberî**, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1990

# SOVYETLERİN VAKIF POLİTİKASI VE TÜRKİSTAN'DA VAKIFLARIN KAMULAŞTIRILMASI

*Doç. Dr. Seyfettin ERŞAHİN*

Türkistan uzun yüzyıllar İslam medeniyetinin önemli merkezlerinden biri olma niteliğini korumuştur. Yetiştirdiği bilim adamları ve ortaya koyduğu kurumlar insanlığın bugünkü noktaya gelmesine önemli katkılar sağlamıştır. Türkistan'da gelişen ve yaygınlaşan İslam kurumlarından biri de vakıflar olmuştur.

Türkistan coğrafyasında yüzyıllarca varlığını sürdüren vakıfların bütün boyutlarıyla ortaya konması uzun ve sabırlı bir dizi araştırmayı gerekli kılmaktadır. Biz bu çalışmamızda Sovyet dönemi öncesi bölge vakıflarını kısaca tanıtır ve esas olarak, Sovyet iktidarının ilk on yılında izlenen vakıf politikalarını ve vakıfların kamulaştırılmasını ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak bölge ülkelerindeki önemli vakıf arşivlerini sıralayacağız.

İslam'ın *zekat*, *sadaka-ı cariye*, *karz-ı hasen* ve *fı-sebilillah* yönündeki talimatları bütün Müslümanları vakıf kurmaya yöneltmiştir. İslam öncesi göçebe Türklerde gelişmiş anlamıyla bir vakıf kurumundan söz etmek güçtür. Ancak Uygurlar gibi yerleşik hayata geçen Türk boylarında daha önceki dönemlere dayanan bir vakıf geleneği ve tecrübesinden bahsedilmektedir.<sup>1</sup> Bu bağlamda İslam talimatlarına tarihi tecrübelerini katan Müslüman Türkler sosyal, ekonomik, kültürel ve dini fonksiyonları haiz çok sayıda vakıf kurmuşlardır. İslam dünyasının pek çok bölgesi gibi Türkistan'daki vakıfları mahiyeti bakımından *hayrî vakıf*, *akar vakıf*, *evladî vakıf* ve *avarız vakıfı* olarak tasnif edebileceğimiz gibi

<sup>1</sup> Watter Ruben, "Budist Vakıfları Hakkında", çev. M. Topkak, **Vakıflar Dergisi**, II, 1942, 180. Budist Uygurların kurduğu bu dini hayri kurumların tam anlamıyla bir vakıf niteliği taşımadığı dolayısıyla Türk ve İslam dünyasındaki vakıflara öncülük edemeyeceği belirtilmektedir. Bkz. Nazif Öztürk, **Menşei ve Tarihi gelişimi açısından Vakıflar**, Ankara, 1983, 30-32; Bahaeddin Yediyıldız, "İslamda Vakıf", **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi XIV**, İst.1990, 23-26.



mülkiyet bakımından da *sahih vakıf* ve *irsalî vakıf* olarak sınıflandırabiliriz.

### I- Türkistan'da Vakıfların Gelişmesi

İslam dünyasında vakıf bakımından en zengin bölgelerden birinin Türkistan coğrafyası olduğu bilinmektedir. Bununla beraber, XIII. yüzyıl Moğol istilası sırasında vakıfların büyük bir kısmı ortadan kaldırılmıştır. Ancak kısa süre sonra Ahmet Tekudar ve Gazan Han başta olmak üzere Müslüman Moğol hanları vakıflara tekrar önem vermişler ve Türkistan'da vakıf yeniden yayılmıştır.<sup>2</sup>

Batı Türkistan'da günümüze kadar ulaşabilen ilk vakfiyelerden biri XIII. yüzyıl Buhara'sına aittir. Sovyet tarih literatüründe "*XIII. Yüzyıl Buhara Vakfiyesi*" olarak adlandırılan bu belge söz konusu yüzyıl sonlarında Buhara-Samcan kazası Hamine köyündeki iki mescit ve Hoca Hamine Türbesi yararına kurulan vakfa aittir. Söz konusu belgede yer alan bilgilere göre cami ve türbe için dokuma tezgahları, değirmen, ev ve başka gay-i menkuller vakfedilmiştir.<sup>3</sup> Yine Buhara vakıflarına ait ilk belgelerden birisi XIV. yüzyıl başlarında Buhara yakınındaki Fethabad köyündeki Şeyh Seyfettin Baharzi Türbesi, hankâh ve hamama aittir.<sup>4</sup> Söz konusu vakfiyelerden hareketle Buhara bölgesindeki tarihi coğrafya, topoğrafya, mülk ilişkileri ve sosyal hayat hakkında bir fikre sahip olabiliyoruz.<sup>5</sup>

Buhara'da vakıfların gelişmesi daha çok Abdullah Han'ın (1533-1598) Buhara'yı 1557'de Şeybani'lerin başkenti yapmasıyla olmuştur. Bu dönemde Buhara ve çevresinde çok sayıda dini, sosyal ve kültürel amaçlı vakıf kurularak bölgenin hayatına canlılık getirilmiş bu sayede Buhara "Buhara-ı Şerif" unvanını kazanmıştır.<sup>6</sup>

Türkistan'ın önemli şehirlerinden olan Semerkant'da ise vakıfların gelişmesi Timur (1366-1405) ve sonrasına rastlar. Timur ve sülalesinin hüküm sürdüğü XIV. XVI. yüzyıllarda Semerkand bölgenin siyasi, dini ve kültürel merkezi haline getirilmiş buna paralel olarak çok sayıda vakıf

2 Yediyıldız, 60

3 A. K. Arends, A. B. Halidova, O. D. Çehoviç, *Buharsky Vakf XIII. v. Faksimile, İzdanne Tekste, Prevod c Arabaskogo i Persidskogo, vvedenie i Kommenariy*, Moskova, 1979.

4 O. D. Çehoviç, *Buharskie Dokument XIV.v.*, Taşkent 1965

5 Özbek alimlerden Abdurrauf Fitrat tarafından yayınlanan üç vakıf belgesi de Buhara ve çevresi hakkında önemli bilgiler içermektedir. "Orta Asya'da Arazi Meselesine Dair Üç Vesika", *Vakıflar Dergisi*, I, 1938, Rusçadan çev. Y. Kalantay, 147-157.

6 Coraeva 45-46

kurulmuştur.<sup>7</sup> Timurular dönemi önde gelen Nakşibendi şeyhlerinden Hoca Ubeydullah Ahrar Veli (1404-1490) ve evladı etrafında oluşan vakıflar Türkistan'da bir tarikat şeyhinin ne derece güçlü ekonomik, siyasi ve kültürel nüfuzla sahip olduğunu göstermektedir. Bu vakıf belgeleri aynı zamanda Semerkand ve çevresindeki köy ve şehir hayatını belli ölçüde yansıtmaktadır.<sup>8</sup>

Uzun yüzyıllar Harezmi bölgesinde hükümlen olan Hive Hanlığı'na başkentlik yapan Hive şehri de vakıf bakımından zengin yerlerdendir.

Türkistan'da vakıflar genel olarak eğitim, ekonomi, sağlık, kültür ve beledi alanlarda Müslüman halka hizmet vermiştir. Bölgedeki hayrî vakıfların başlıcalarını cami, mescid, medrese, mektep, hankâh, tekke, dergâh, zaviye, kütüphane, kârihâne, köprü, su yolu, değirmen, şadırvan, çeşme, kervansaray, imaret ve bedesten olarak özetleyebiliriz. Akar vakıfları olarak da en çok, tarıma elverişli araziler, bağlar, bahçeler, tarım işletmeleri, bazen bir veya birkaç köyün tamamı, dükkanlar, küçük zanaat işletmeleri, değirmenler, arabalar ve nakit paralar karşımıza çıkmaktadır.<sup>9</sup> Sözgelimi Özbekistan Ebu Reyhan Biruni Şakşunaslık Enstitüsü Elyazmalar Bölümü'ndeki Hive Kadı Defterlerinden 9491 nolu defterdeki 520 sayılı vakıf belgesinde 1823-1920 yıllarında Hive bölgesinde şu tür akar vakıflarına yer verilmektedir: 1.Arazi Vakfı (21 tane), 2. Medrese hücresi vakfı (42 tane), 3.Ev vakfı (8 tane), 4.Para vakfı (42 tane).<sup>10</sup>

Türkistan'da vakıfların çoğunun ulema ve meşayih tarafından yönetildiği ve onlar etrafında oluştuğu bilinmektedir. Söz gelimi Buhara'da "Cübar Hocaları" diye bilinen, baba tarafından Hz.Muhammed'e ana tarafından Cengiz Han'a dayanan seyyidler adına kurulan vakıflar XVI-XVII. yüzyıllarda bölgenin ekonomik sosyal ve dini hayatında önemli rol oynamışlardır.<sup>11</sup> Aynı durum yukarıda zikrettiğimiz Semerkant'da Hoca Ahrar Veli adına kurulan vakıflarda da görülmektedir.

Bu örneklerden hareketle Sovyetlerden önce Türkistan'da vakıfların önemli bir kısmının belli aileler elinde toplanarak adeta bir feodal beylik haline geldiğini ve merkezi siyasi hayatı etkiler konuma yükseldiğini

7 B.Ahmedov, **Tarihten Sabaklar**, Taşkent 1994, 27.vd.

8 O. D. Çehoviç, **Samarkandskie Doküment XV-XVI. Vv. (O Vladeniyakh Xodja Ahrara v Şredney Azii i Afganistane)**, Moskova, 1974.

9 O. Celilov, "Hazinemizdeki Hive Vakıf Hüccetleri", **Şarkşunaslık**, Taşkent, 1993 / 4, 70-71

10 Celilov, 64

11 Ahmedov, aynı yer.

söyleyebiliriz. Ancak vakıfların ulemanın kontrolünde olması tabii bir durumdur. Çünkü vakıflar hukuki bakımdan kadının yönetiminde, kullanım yönünde ise müderrislerin ve din görevlilerinin hizmetindedir. Bunun yanında her düzeyden ulema vakıfların müteveli heyetlerinde önemli mevkileri ellerinde tutuyorlardı. Bunun yanında Türkistan'da ileri gelen ümera, ulema, sufi ve şair vakf-ı evladi kurarak mülklerini hem devlet müsaderesinden hemde göçmen baskıncılardan korumuş oluyorlardı. Mesela Nakşibendi tarikatın mensup ünlü şair Ali Şir Nevai (1441-1501) çok zengin mal varlığını bu yolla korumuştur.<sup>12</sup>

## II- Çarlık Rusya Hakimiyetinde Türkistan Vakıfları

Türkistan, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Çarlık Rusyası'nın hakimiyetine geçince, diğer dini kurumlar gibi vakıflar da yeni düzenlemelere tabi tutuldular. Türkistan Genel Valiliği adı altında Orta Asya'nın büyük bir bölümünü yönetimi altına alan genel vali K.P. Kaufman 1867'de "Türkistan Genel Valiliği Yönetim Nizamı" çıkardı. Söz konusu nizamda "Genel Valiliğe bağlı Vakıf Mülklerini Yönetme Bölümü" kurulması öngörüldü. Böylece Türkistan vakıfları Rusların kontrolüne girmiş oldu.<sup>13</sup> Sömürge yönetiminin vakıflara olan müdahalesi yaklaşık yirmi yıl sonra daha da arttı. 1886 tarihi Türkistan Genel Valiliği Yönetim Nizamı'nın 265, 266, 267. maddeleri vakıfların düzenlenmesine tahsis edilmişti. Buna göre halkın kullanımında olan ve devlet mülkü kabul edilen vakıf yerlerinin çiftçilere verilmesi kararlaştırıldı. Bunun yanında yeni vakıflar kurulması sadece "özel ihtiyaca binaen" Genel Valiliğin iznine bağlandı. Böylece vakıf kurma sınırlandırılmış oldu.<sup>14</sup> Buhara Emirliği ve Hive Hanlığı topraklarındaki vakıflar Sovyet dönemi öncesine kadar eski statülerini devam ettirdiler.

Sovyetlerden önce Türkistan'daki vakıfların istismarından ve çürümesinden bahsedilebilir. Yukarıda değindiğimiz gibi belli ailelerin elinde toplanan vakıflar asıl amaçlarından saptırılmış, merkezi siyasi otoriteyi etkiler hale gelmiştir. Bunun yanında tabiatı gereği kimsenin mülkü olmayan veya herkesin mülkü olan vakıfların bir kısmı bakımsızlık ve ilgisizlik nedeniyle çürümeye yüz tutmuş, amaçlarını gerçekleştiremez hale gelmişti. Bir anlamda vakıflar kendi sonlarını hazırlamışlardı. Tarihin garip bir tecellisidir ki Sovyetler de aynı kaderi paylaşmak zorunda kalmışlardır. Özel mülkiyetin yasak olması nedeniyle halk kamu mallarına sahip çıkmamış, toplumda ilgisizlik ve

12 R.G. Mukminova, N.N.Habiblayev, **Özbekistan Tarihi** Taşkent 1994, 175

13 **Özbek SSR Tarihi** I / 2, 108-109

14 **Özbek SSR Tarihi** I / 2, 116-117



nemelazımcılık yaygınlaşmış bu da üretimin düşmesine ve Sovyet rejiminin çökmesinde önemli bir etken olmuştur.

Sovyet dönemi öncesinde tahminlere göre Türkistan Genel Valiliği sınırları içinde ekilebilir arazinin %8-10, Hive'de %40-45'i<sup>15</sup> Buhara'da %24.6'sı<sup>16</sup> vakıftı. Ayrıca Buhara'da 57 kervansaray 1414 dükkan 23 çarşı, 10 hamam, 18 değirmen, 133 ev, dini, sosyal, ekonomik ve kültürel hizmetler için vakıf olarak tahsis edilmişti.<sup>17</sup>

### III- Sovyetlerin Vakıf Politikası ve Vakıfların Kamulaştırılması

Sovyet rejimi için vakıflar kabul edilemez kurumlardı. Her şeyden önce Sovyetlere göre vakıflar halkı sömüren zenginler tarafından halkın malından oluşturulan, üstelik dini kurum ve şahısları besleyen teşekküllerdi.<sup>18</sup> Sınıfsız toplum kurmak için yola çıkan Sovyetler bu niteliklerinden dolayı vakıfları en kısa zamanda kaldırılmaya karar verdiler. Bolşevikler iktidara geldiklerinde vakıflar konusunda kesin tavırlarını 23 Ocak 1918 tarihli "Kiliseyi Devletten ve Mektebi Kiliseden Ayırma Hakkında" adlı kararla ortaya koydular. Söz konusu kararın 12. ve 13. maddeleri vakıflarla ilgili şu hükümleri taşıyordu: "*Hiç bir dini kilise cemiyeti ve dini cemaat mülk sahibi olamaz; onlar hukuki şahıs haklarından mahrumdurlar*"; "*Rusya'daki mevcut kilise cemiyetlerinin ve dini cemaatların mülkü halk mülkü olarak ilan edilmiştir*"<sup>19</sup> Bu karar açıkça dini kurumların mülk sahibi olamayacaklarını ve ellerindeki bütün vakıfların da halk mülkü olarak ilan edileceğini öngörüyordu.

Söz konusu karara dayanarak Taşkent Sovyetleri 1918 yılı başından itibaren hızla Türkistan'daki vakıfların büyük çoğunluğunu müsadere etmeye giriştiler. Ancak, genel eğitim için yeterli kaynak bulamayan hükümet yetkilileri vakıfların tamamen kamulaştırılmasının ve faaliyetlerinin durdurulmasının rejimin aleyhine olacağına farkına varıp, mektep ve medreselere mali kaynak sağlayan dini vakıfların bir kısmına fiilen dokunmadılar. Hatta bu konuda Haziran 1919'da Moskova Türkistan hükümetine vakıflar konusunda daha da dikkatli bir çizgi izlemesini önerdi. Lenin, Türkistan hükümetine şimdilik Müslümanlarla

15 İ. Abdussamadov, *Sosyal Tarakkiyat ve İslam* Taşkent 1984, 13, 14

16 T. Saidbayev, *49 Voprosov i otvetov ob islame*, Taşkent 1989, 86

17 Saidbayev, 86

18 "Vakf" *Ateistik Ansiklopedik Lugat*, Taşkent, 1988, 78.

19 Edhemof, *Din hem şûralar Hükümeti*, Semerkand, Taşkent, 1929, 42; Kanun, Din, 94.

cephelenmekten kaçınmasını ve mahalli Müslüman teşkilatların rızası olmadan vakıfların müsadere edilmesinin durdurulmasını emretti.<sup>20</sup>

Bununla beraber Sovyet rejimi vakıflar konusunda yeni imtiyazlar vermeye yanaşmadı. Üstelik onların emekçilerin malı olduğunu ihsas ettirici tavırlar sergiledi. Türkistan'da vakıfların kamulaştırılması zaman zaman mahalli idareciler tarafından devam ettirildi. Bunun üzerine 1921 Ağustosunda toplanan Türkistan KP'nin VI. Kongresi'nde din, kültür ve eğitim kurumlarını destekleyen vakıflara müdahaleden kaçınma kararı alındı. Fakat, Bolşevikler özel vakıfların geleceği hakkında da bir garanti vermedikleri gibi, Türkistan ekonomisinin iyileştirilmesi çabaları çerçevesinde vakıfların çoğunu vergilendirdiler.<sup>21</sup>

Bu arada, Bolşevikler Basmacılar karşı mücadelelerinde kamuoyu desteğini sağlamak için 23 Aralık 1921'de çıkardıkları bir kararla daha önce kamulaştırdıkları dini vakıfları camilere ve mescidlere geri verdiler.<sup>22</sup> 1922 yılı başlarından itibaren Enver Paşa önderliğindeki Basmacıların büyük başarılar kazanmaları üzerine Sovyet iktidarı dini siyasetini yeniden gözden geçirdi. Rusya KP Merkezi Komitesi Siyasal Bürosu 18 Mayıs 1922 tarihli kararı ile vakıfların müslümanlara iadesini onayladı.<sup>23</sup> Bunu takiben Türkistan Merkezi İcra Komitesi'nin (MİK) 20 Haziran 1922'de aldığı bir kararla el konan vakıfların çoğu geri verildi.<sup>24</sup> Aynı kararlar eğitimle ilgili vakıfların, medrese yetkilileri, halk mahkemesi temsilcileri ve Sovyet okulu temsilcilerinden oluşan 6 kişilik bir kurul tarafından yönetilmesi öngörüldü.<sup>25</sup>

Türkistan Sovyet iktidarı Haziran 1922 kararı ile eğitimle ilgili vakıfları devlet tarafından kontrol altına alınca diğer alanlarda hizmet veren vakıflara da belli bir düzen getirmek istedi. Bu amaca yönelik olarak Türkistan MİK 28 Aralık 1922'de 173 sayılı kararı ile vakıfları "dini" ve "medeni" olarak ikiye ayırdı. Dini vakıflar doğrudan camiler, mescidler ve tekkelerle ilgili vakıflar, medeni vakıflar ise sosyal amaçlı vakıflardı.<sup>26</sup> Söz konusu karar yine bazı vakıflara kısıtlamalar getirdi. Sözgelimi tarıma elverişli kırsal kesimdeki vakıflar kamulaştırılıp üzerinde oturanlara kiraya verildi. Bu arazilerden alınan vergilerle

20 A.Park, *Bolshevisim in Turkistan 1917-1927*, Newyork, 1957, 212.

21 Park, 218.

22 G. Fraser, "Basmachi, I," *Central Asian Survey*, 1987/1, 41

23 T.Akmuradov, *Din, Hür Fikirleş Tarihi ve Nazariyesi*, Taşkent 1992, 192

24 B.Szczsniak, *The Russian Revolution and Religion, A collection of Documents concerning the Suppression of Religion by Commnists 1917-1925*, Notre Dame, 1959, 242.

25 Park, 243; A.Bennigsen, C.Lemercier-Quelquejay, *Stepte Ezan Sesleri, Sovyet Rejimi Altında İslamın 400 yılı*, Çev. N.Uzel, İst. 1981, 174-175.

26 Z. Nasiri, "Vakıf İşçi Dehkan Sermâyesi", *Maarif ve Okutğcı*, yıl, 2, 1926, 16.

köylerde okullar kurmak için bir fon oluşturulması kararlaştırıldı. Ayrıca karar o tarihten sonra tarıma elverişli toprakların vakfedilmesini yasakladı. Bunun yanında, kişiler veya kurumlar tarafından vakıf üzerinde yapılan binaların kiralalarının mahalli vakıf idareleri ve halk eğitim idarelerine verilmesi öngörüldü.<sup>27</sup>

Bunca kısıtlamalara rağmen Aralık 1922 kararı ile Türkistan Sovyetleri vakıfları resmen tanımış oldular. Şöyle ki, söz konusu kararın amir hükümleri gereği vakıflar için Eğitim Halk Komiserliği içinde bir *Baş Vakıf İdaresi* kuruldu ve mahalli vakıf idareleri ona bağlandı. Bu kurumun başlıca görevleri ders kitaplarını incelemek, din eğitimi düzenlemek, mahalli vakıf idarelerinin personel ve bütçelerini kontrol etmek, bu idareler arasında koordinasyonu sağlamak ve onlara rehberlik etmekten ibaretti. Baş Vakıf İdaresi'nin yetkileri arasında vakıfları koruma, genişletme ve hatta yeni vakıflar kurma da vardı.<sup>28</sup> Baş Vakıf İdaresi'ne bağlı olarak şehirlerde teşkilatlanmış Mahalli Vakıf İdaresi'nin başlıca görevleri ise vakıf mütevellilerinin faaliyetlerini ve vakıf gelir-giderlerini denetlemektir. Bu arada daha önce mahalli kadı'nın yetkisinde olan mütevellî atama ve azletme görevi de mahalli vakıf idarelerine verildi.<sup>29</sup>

Yukarıda değindiğimiz gibi, Aralık 1922 kararı ile vakıflar bir yandan merkezi bir idareye kavuşup devlet indinde meşruiyet kazanırken, diğer yandan bu idare vasıtasıyla tamamen devletin denetimine girdi. Bu durumda Baş Vakıf İdaresi'nin tayin hakkını kullanırken Sovyet devletine sempatisi olmayan mütevellî heyeti üyelerini, işbirlikçilerle değiştirmeye muktedir olduğunu düşünebiliriz. Hatta kanaatımızca, Sovyet rejimi bu yolla, kendisine ulemadan gelecek dini içerikli tenkidi önlerken, ulemayı da kendi aralarında bölme gibi önemli bir fırsat ele geçirmiş oldu.

Buhara ve Harezmi'de yürürlüğe konan vakıf politikalarına da kısaca değinmek istiyoruz. Bilindiği gibi, Yaş Buharalılar daha iktidara gelmeden 1917'de yayınladıkları *Buhara İçin Reform Programı*'nda vakıflar konusuna da değindiler. Onların programına göre, gelirleri eğitim için son derece önemli olan vakıflar bir yönetim altında toplanacaktı. Evkaf Nâzırlığı olarak teşkilatlanacak olacak bu yönetim ülkedeki bütün vakıfların yönetiminden sorumlu olacaktı. Evkaf Nâzırlığı gelirlerini

27 Park, 219.

28 Y.G.Gulamov,R.N. Nebiyev, M.G. Vahabov, *Özbekistan SSR Tarihi* Taşkent 1958,576.; A.Avtarhanov, *Kremlin Saltanatı*, Rusçadan Özbekçeye çeviren K.Bahriyev,Taşkent 1993, 44; Münevver Karı, *Hatıralarım*, Haz. S. Halbayev, Taşkent 1992, 70.

29 Park, 219, 243.



Maarif Nâzırlığına verecek, bu gelirler de cami, okul, kütüphâne, yetimhâne ve misafirhâne gibi kültürel ve sosyal amaçlı tesislerin yapımında kullanılacaktı.<sup>30</sup>

Bu grubun dinî konulardaki görüş ve projeleri hakkındaki en önemli belgelerden birisi A. Fitrat (1886-1938) tarafından Ocak 1918 yılında hazırlanan ve Merkezi Komite tarafından onaylanan layihadır. Bu layihada vakıfların önemi, korunması ve onlardan yararlanma metodlarının mutlaka değiştirilmesi gerektiği belirtildi. Buhara'da eğitim amaçlı kurulmuş çok vakıf vardı. Bu vakıflar doğru düzenlense gelirleri eğitim ve bilime harcansa gelişmeye büyük yardımı dokunabilirdi. Vakıf gelirlerinin yarısından çoğu bunları kiraya verenlere gidiyordu. Vakıfları yönetmek için "Evkaf Nâzırlığı" kurma öneriliyordu. Eğitimden artan vakıf gelirleri hastane, kütüphane, aşhane vb sosyal tesisler kurmak için harcanabilirdi.<sup>31</sup> Layihanın önerdiği Nâzırlar Şûrası (Bakanlar Kurulu) listesinde ikinci sırada Evkaf Nâzırlığı yer alıyordu.<sup>32</sup>

Bu teorik ifadelerle rağmen Yaş Buharalılar 1920'de iktidara gelince vakıflar hakkında başkaca bir çizgi izlediler. 5 Ocak 1921'de Buhara Devrim Komitesi'nin aldığı "Toprak Hakkında" adlı kararla bütün topraklar kamu malı ilan edildi ve müsaderesine başlandı. Ancak halkın tepkisi üzerine 25 Mayıs 1922'de Buhara MİK'inin aldığı bir kararla bu uygulama durduruldu.<sup>33</sup>

Öte yandan vakıflar konusunda Harezmi'de de Buhara'ya benzeyen adımlar atıldı. 1923'te bir kısım vakıfların gelirleri vergiye bağlanırken<sup>34</sup> bazı vakıfların da kamulaştırılmasına başlandı.<sup>35</sup> Ancak buna karşı çıkan bir kısım Hiveli Cüneyd Han'ın da yardımıyla Ocak 1924'te direniş geçerek kararın uygulanmasını önlediler.<sup>36</sup> Bu sosyal ve siyasî tepkiler karşısında vakıfların kamulaştırılması konusunda fazla bir mesafe kaydedilemeden Harezmi ve Buhara Halk cumhuriyetleri ilga edildiler.

Türkistan vakıflar için en büyük tehdit toprak reformu ile geldi. Mesela Kasım 1925'te Özbekistan KP II. Kongresi'nde toprak reformunun hayata geçirilmesi hakkında karar alındı.<sup>37</sup> Bu karara

30 H.C.d'Encausse, *Islam and The Russian Empire*, london 1988, Ek 4, 201-202

31 F. Hocayev, *Tanlangan Eserler I, (Buhara Dagı Revolutsia ve Orta Asya'nın Milli Çegaralanış Tarihiga Dair )* Taşkent 1976 134-135.

32 Hocayev, I, 137.

33 R.Y.Recebova, ve Arkadaşları, *Özbekistan Tarihi , IX*, Taşkent, 1994 , 104-105, 107.

34 Park, 218, dipnot, 26.

35 Recebova, *Özbekistan Tarihi*, 102

36 Fraser, II, 19.

37 R. A. Nurillin, "Feyzulla Hocayev", *İnkılab Cenkçileri*, haz., R. Şemsuddinov, Taşkent, 1990, 14.

dayanarak 19 Aralık 1925'te çıkarılan 168 sayılı kararla şehirlerin dışındaki bağ ve bahçeler hariç bütün vakıflar Tarım Halk Komiserliği'ne verildi. Bağlar ve bahçeler dini cemaatlere bırakıldı. Kısa bir süre sonra şehirdeki vakıflar da müsadere edilip gelirleri Eğitim Halk Komiserliği'ne verildi. Sadece mescidlerin vakıflarından imam ve müezzinlere bir pay ayrılmasına müsaade edildi.<sup>38</sup>

Aralık 1925 kararından bir iki ay sonra 1926 başında Maarif Halk Komiserliği'nin yayın organı olan Maarif ve Okutuşçu dergisinde da Z. Nasiri, imzasıyla çıkan "*Vakıf-İşçi-Dehkan Sermâyesi*" adlı makalede Türkistan Sovyetleri'nin vakıflar konusunda izledikleri siyasetin teorik esasları ve vakıfları kaldırma gerekçeleri ortaya konuyordu. Popüler bir tarzda kaleme alınan makalede Doğu'da vakıfların ortaya çıkışı Hz. İsa öncesine götürülüp şöyle izah ediliyordu:

*"Bunun sebeplerinin başında, ak sakallar (ileri gelenler), baylar (zenginler), beyler zulmünden canı yanan aşağı tabaka halkın onlara karşı ayaklanması gelir... Bu beladan kurtulmak için yukarı tabaka, bir takım çareler arasında, fakir halkın malından biriktirdiği zenginliklerinin bir kısmını halkın ihtiyacı için vakfetme usulünü buldu. Görünüşte 'hayır iş' olan bu uygulama, aslında göz boyama ve aldatmaca ve biraz da olsa halkın itirazını teskin etme idi. Vakıf kıarak zengininin kendine taraftar toplaması da mümkündü."*

Vakfın ortaya çıkışını tarihi olarak bu şekilde temellendirildikten sonra, İslam toplumlarında vakfın oluşması ve gelişmesinin sebepleri "ekonomik bozgunluk" ve "ulemanın vakıf sermayesini kendine mahsus kılma çareleri" olarak gösterilmektedir. Buna göre, ulema çeşitli fetvalar ve hurafeler çıkararak vakıfların yaygınlaşmasını ve meşrulaşmasını sağladı, daha sonra da başlangıçta halkın hizmetine sunulan vakıfları kendisine tahsis etti. Bunun için de "*vakıf sermayesi ulemanın malıdır, onları başkaları yerse helâk olurlar*" diyerek halkı inandırdı ve bir süre sonra buna inanan vâkıflar "*ulema için*" şeklinde vakfiyeler yazdılar. Bu vakıflardan elde edilen gelirler ulemanın elindeki medreselere harcandı. Vakıf sermâyesi ile yürüyen medreseler halka faydalı olmadığı için fakir halk bundan yararlanamadı. Yine yazarın iddiasına göre Rusların Orta Asya'ya gelmesiyle de bu durum değişmedi.<sup>39</sup> Nihayet Bolşeviklerin iktidara gelmesiyle vakıflar konusu yeniden ele alındı ve tamamen devrimci yoksul halkın yararına olan şu karara varıldı:

38 Nasiri, 16; T. Saidbayev, *İslam i Obşestvo*, Moskova 1978, 152

39 Nasiri, 14-16.

*"Ekim Devrimi'nden sonra Şûra (Sovyet) Hükümeti fakirlerin ihtiyacı için olan vakıf sermâyesinin esas yerine harcanması hakkında karar çıkardı. Vakıf akçası kültür ve eğitim işlerine tahsis edildi. Artık vakıf sermâyesi bir grup hurafeci ulemanın karnını doyurmaya harcanmayacak, İşçi-Köylü Hükümeti'nin eğitimi için sarf edilecektir."<sup>40</sup>*

Bu yaklaşımlardan da anlaşılacağı gibi, Sovyetler vakıfları tamamen kamulaştırmaya kararlı idiler. Zaten 1927'lere gelindiğinde el konmayan sadece cami ve mescid vakıfları kalmıştı. MİK ve Halk Komiserleri Sovyeti'nin 15 Ağustos 1927'deki kararıyla Baş Vakıf İdaresi ilga edildi ve dini vakıflar da kamulaştırıldı. Söz konusu kararda şöyle deniyordu: *"İşbu karar çıkmadan önce var olan vakıf idareleri tarafından yönetilen dini vakıf mülkleri de hükümetin has mülkü kabul edilsin ve Maarif Halk Komiserliği'ne devredilsin."<sup>41</sup>* Zaten dini mekânları tamamen kaldırmayı amaçlayan Sovyet devleti için onları besleyen vakıfları kaldırması elzemdi. Ancak bu kararlara rağmen 1920'li yılların sonuna kadar vakıf arazilerinin tamamı devletleştirilemedi.

Bu arada, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Sovyetler Türkistan'da vakıfların kamulaştırılmasını gerekli kılan toprak reformunu gerçekleştirebilmek için ulemanın desteğine ihtiyaç duydular ve onlardan bu konuda fetvalar aldılar. Nihayet 1930'da da Moskova'daki Merkezi Hükümet SSCB topraksız köylüye toprak vermek vaadiyle kalan vakıfları kamulaştırdığını ilan etti.<sup>42</sup> Türkistan'ın diğer cumhuriyetleri de Özbekistan örneğini izleyerek vakıfları devletleştirdiler.

## Sonuç

Kanaatımızca, vakıflar Rusya'da bir iki yıl içinde kamulaştırılırken Türkistan'da 1930'a kadar sarkmasının bazı önemli sebepleri vardı. Başta, Türkistan'da Sovyetlerin kültürel, ekonomik ve sosyal politikalarını uygulayabilecek yeterince siyasî uzman ve emekçi yoktu. Bunun yanında, vakıfların kamulaştırılması doğrudan doğruya yararlarına görünmekle beraber yoksullar ve köylüler sosyalizmin öngördüğü sınıf

40 Nasiri, 16. 1961 yılında vakıf konusu şöyle ele alınıyordu: "Vakıf, müsadere edilmeyen ve vergiden muaf tutulan mülk olup, ondan gelen gelirler müslüman ruhaniler yararına ayrılır. Vakıf, Yakın Doğu ve Orta Doğu ülkelerinde feodalizm döneminde mescid mülkü olarak büyük rol oynadı. ... Vakıf, gelenekte, mescidler, medreseler, evliya mezarları, kabristanlar vb. dini kurumlara için hayır-sadaka niteliğinde kuruldu. ... Vakıfların gelirleri, çoğunlukla, devlet hazinesine değil, Şeyhulislam, kadı, müteveli heyeti üyeleri, imam ve başka ruhanilerin kesesine giderdi. Demek ki, vakıf feodal toprak sahipliği şekillerinden biridir." Magruf Abrarov, *Şariat ve Oning Sosyal Mahiyati*, Taşkent, 1961, 13-14.

41 Edhemov, 42-43.

42 Bennigsen, *Stepte Ezan*, 175.



mücadelesini bilincinden uzak olduklarından çıkarlarını koruyamıyorlardı.

Bunun yanında, eğer tüm vakıflar ayırım yapılmaksızın hızlı bir şekilde kamulaştırılıyorsa Türkistan'da henüz daha Sovyet devletinin yerine yenisini ikame edemediği sosyal, kültürel ve ekonomik pek çok hizmetler dururdu. Bunun da acısını yine halk çeker, yeni rejimden soğur ve dine daha çok sarılır, hatta sonunda Sovyet hâkimiyetinin karşısına geçerdi. Nitekim Fergana Vadisinde ve Türkmenistan'ın Çarcoy bölgesinde bu kurala uyulmayıp bağlangıçta vakıflara hızla el konunca halkta olumsuz etki yaptı ve halk Basmacılığı desteklemeye başladı.

Sovyet rejimi vakıfları kaldırarak, yüzyıllardır halka hizmet eden ve onun desteğini kaybetmeden ayakta kalmayı başaran geleneksel bir sosyal kuruma son verdi. Bununla beraber Bolşevikler vakıfların kaldırılması konusunda Müslümanlarla doğrudan karşı karşıya gelmekten kaçındı. Vakıfları kaldırmada Sovyetlere üç etken yardımcı oldu:

1. Vakıfların bir kısmı Çar rejiminin müdahale ve müsadere ile daha o dönemde önemini büyük ölçüde kaybetmiş, ilgililerin elinden çıkmış devletin denetimine girmişti. Bu durumda Bolşevikler kendi müdahaleleri için bir örneğe ve tecrübeye sahip oldukları gibi Türkistan halkı da konuya psikolojik ve ekonomik bakımdan hazırды.

2. Türkistan'daki toprağa aç köylü nüfusun bir kısmı vakıfların kaldırılması yönündeki başarılı Bolşevik propagandası karşısında devleti destekledi.

3. Bunun yanında başta cedidciler olmak üzere Türkistanlı siyasîler ve aydınlar genel reform programları içinde vakıflara da yeni bir düzen vermeyi amaçlıyorlardı. Dolayısıyla Türkistan'da en azından ileri gelen yerliler arasında bu konuda bir beklenti vardı. Bütün bu etkenlerle Türkistan'da yüzyıllardır bölge halkını sosyal, kültürel ve ekonomik bakımdan destekleyen vakıflar tarihe karışmış oldu.

### **EK -Türkistan'da Bazı Vakıf Arşivleri**

1- Özbekistan Cumhuriyeti Merkezi Devlet Arşivi.

2. Özbekistan Ebu Reyhan Biruni Şarkşunaslık Enstitüsü Elyazmaları Fondu.

3. Buhara Devlet Müzesi

4. Semerkant Devlet Müzesi
5. Hive Devlet Müzesi
6. Tacikistan Cumhuriyeti Fenler Akademisi Tarih Enstitüsü Elyazmaları Fondu.
7. Tacikistan Devlet Kütüphanesi
8. Tacikistan Kadimi Hüccetler Merkezi Devlet Arşivi
9. Türkmenistan Merkezi Devlet Arşivi
10. Kazakistan Merkezi Devlet Arşivi
11. Kırgızistan Merkezi Devlet Arşivi
12. St. Petersburg Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü

#### Kaynaklar

- Abdussamadov, I. **Sosyal Tarakkiyat ve İslam**, Taşkent 1984.
- Abrarov, Magruf, **Şariat ve Oning Sosyal Mahiyati**, Taşkent, 1961.
- Ahmedov, B. **Tarihten Sabaklar**, Taşkent 1994.
- Akmuradov, T. **Din, Hür Fikirler Tarihi ve Nazariyesi**, Taşkent 1992.
- Arendsa, A. K- Halidova, A. B.-Çehoviç, O. D. **Buharsky Vakf XIII. v. Faksimile, İzdanne Tekste, Prevod c Arabskogo i Persidskogo, vvedenie i Kommenariy**, Moskova, 1979.
- Avtarhanov, A. **Kremlin Saltanati**, Rusçadan Özbekçeye çeviren K.Bahriyev, Taşkent 1993.
- Bennigsen, A.- Lemercier-Quelquejay, C. **Stepte Ezan Sesleri, Sovyet Rejimi Altında İslamın 400 yılı**, Çev. N.Uzel, İst. 1981.
- Celilov, O. "Hazinemizdeki Hive Vakıf Hüccetleri", **Şarkşünaslık**, Taşkent, 1993 / 4.
- Çehoviç, O.D. **Buharskie Dokument XIV.v.**, Taşkent 1965.
- Çehoviç, O.D. **Samarkadskie Doküment XV-XVI. Vv. (O Vladeniyakh Xodja Ahrara v Sredney Azii i Afganistane)**, Moskova, 1974.
- d'Encausse, H.C. **Islam and The Russian Empire**, london 1988.
- Edhemof, **Din hem Şûralar Hükümeti**, Semerkand, Taşkent, 1929.

- Fitrat, Abdurrauf, "Orta Asya'da Arazi Meselesine Dair Üç Vesika", **Vakıflar Dergisi**, I, 1938, Rusçadan çev. Y. Kalantay, 147-157.
- Fraser, G. "Basmachi, I," **Central Asian Survey**, 1987/1.
- Gulamov Y.G.- Nebiyev, R.N.- Vahabov, M.G. **Özbekistan SSR Tarihi** Taşkent 1958.
- Hocayev, F. **Tanlangan Eserler I, (Buhara Dagi Revolutsia ve Orta Asya'ning Milli Çegaralanı Tarihiğe Dair )** Taşkent 1976.
- Kanun, Din, Çerkov: **Marksizm-Leninizm Klassiklarının Din ve Ateizm Tağrısındaki Fikirleri, KPSS ve Özbekistan Kompartiyasının, SSSR ve Özbekistan SSR Hükümetlerinin ana şu Meselelerge aid Hücetleri Toplamı**, Haz. P.S. Kribaşev, A. Rüstemov, N.İ. Hasanov, Taşkent, 1987.
- Mukminova, R.G-Habiblayev, N. **Özbekistan Tarihi**, Taşkent 1994.
- Münevver Kari, **Hatıralarım**, Haz.S.Halbayev,Taşkent 1992.
- Nasiri, Z. "Vakıf İşçi Dehkan Sermâyesi", **Maarif ve Okutğçı**, yıl, 2, 1926, 16.
- Nurillin, R. A. "Feyzulla Hocayev", **İnkılab Cenkçileri**, haz., R. Şemsuddinov, Taşkent, 1990.
- Özbek SSR Tarihi I / 2, Komisyon, Taşkent,
- Öztürk, Nazif, **Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar**, Ankara , 1983.
- Park, A. **Bolshevisim in Turkistan 1917 -1927**, Newyork, 1957.
- Recebova R.Y.ve arkadaşları, **Özbekistan Tarihi** , IX, Taşkent, 1994.
- Ruben, Watter,"Budist Vakıfları Hakkında" , çev. M. Topkak, **Vakıflar Dergisi**, II, 1942.
- Saidbayev, T. **49 Voprosov i otvetov ob islame**, Taşkent 1989.
- Saidbayev, T. **İslam i Obşestvo**, Moskova 1978.
- Szczsniak, B. **The Russian Revolution and Religion, A collection of Documents concerning the Suppression of Religion by Comminists 1917-1925**, Notre Dame , 1959.
- Vakf' **Ateistik Ansiklopedik Lugat**, Taşkent, 1988.
- Yediyıldız, Bahaeddin, "İslamda Vakıf", **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi** XIV, İst.1990.



## ORIENTAL STUDIES AND CONCEPTION OF ISLAM DURING THE CRUSADE PERIOD\*

Şaban Ali DÜZGÜN\*\*

### Preliminary

When Islam was revealed in the 7th century as a new higher religion, it considered revelation as received by the Prophet Muhammad to be superior to the former levels of Old and New Testament revelation. Christianity fought Islam as a Christian heresy. This new threat was seen as the fulfillment of the eschatological prophecies of the Apocalypse concerning the coming of the "false prophet" (Revelation to John). The apocalyptic interpretation of Islam as the religion of the "false prophet" also coined the archetypal struggle of the Christian Church of the Middle Ages against foreign religions, namely, the crusade. The idea of the Crusades<sup>1</sup> deeply influenced the self-consciousness of Western Christianity even in later centuries. In the crusade period attitudes of Latin Christendom, i.e. Western Christendom to the Muslims and to the Orthodox Christianity, i.e. Eastern Christendom damaged much materially and culturally in both sides.

The harm done by the crusaders to Islam was small in comparison with that done by them to Eastern Christendom. Pope Urban II had bidden the Crusaders go forth that the Christians of the East be helped and rescued. It was a strange rescue; for when the work was over, Eastern Christendom lay under enemy domination... When they set themselves up in the East they treated their Christian subjects no better than the Caliph had done before them. Indeed, they were sterner, for they interfered in the religious practices of the local churches. The Crusade had become a

---

\* This paper was presented to an international symposium on *Orientalism* held in Oran, Algeria, in 1999.

\*\* Assoc. Prof. Dr. at Faculty of Theology, Ankara University.

<sup>1</sup> See for detail, *The Crusades, Motives and Achievements*, ed. James A. Brundage (USA, 1964); H.C. Krueger, "Economic Aspects of Expanding Europe" in *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, ed. Marshall Claggett (Wisconsin, 1961) 69-74.

movement not for the protection of Christendom but for the establishment of the authority of the Roman Catholic Church.<sup>2</sup>

More harmful was the effect of the Crusades on the spirit of Islam. Any religion that is based on an exclusive Revelation is bound to show some contempt for the unbeliever. But Islam was not intolerant in its early days. The Prophet himself considered that Jews and Christians had received a partial revelation and were therefore not to be persecuted. Under the early caliphs the Christians played an honourable part in Arab society. Nor was the rivalry of the Caliphate with Christian Byzantium entirely unfriendly. Scholars and technicians passed too and fro between two empires to their mutual benefit. The Holy war begun by the Franks ruined these good relations. The savage intolerance shown by the Crusaders was answered by growing intolerance among the Muslims. The broad humanity of Saladin and his family were soon to be rare among their fellow-believers. By the time of Mameluks, the Muslims were as narrow as the Franks. Their Christian subjects were among the first to suffer from it. They never recovered their old easy acquaintanceship with their Muslim neighbours and masters. Their intellectual life faded away and with it the widening influence that it had upon Islam.

Although there had been many attempts of dialogues and polemics, the dialogue of the 15th-century German theologian Nicholas of Cusa on the peace of faith (1453) is the first Christian document that calls for the establishment of an eternal peace among world religions. When Constantinople fell to the Ottomans in 1453, Nicholas of Cusa's reaction was very similar to that of George of Trebizond. He, in his early times, dreamed of re-union of all religions in a single faith. His dream was to create "Una religio in rituum varietate", one religion in a variety of rites.<sup>3</sup> In spite of this and other attempts to unify or at least to reconcile the religions have remained far beyond our achievement. For the idea of the crusade remained the model for the relationships between Islam and Christianity and shaped the whole process taking place between the two on the one hand and the fulfillment of the new missionary task that arose within the Roman Catholic Church with the discovery and exploration of the lands beyond Europe on the other. Even in the nineteenth century when missionaries diffused into Muslim countries they used military

---

<sup>2</sup> Sir Steven Runciman, "The Crusades: A Moral Failure, in *The Crusades, motives and achievements*, ed James Brundage, (USA, 1964) 78.

<sup>3</sup> See for detail, Jean-Marie Gaudeul, *Encounters and Clashes, Islam and Christianity in History*, PISAI, (Rome, 1990) 195.

concepts as to associate with this crusade movements such as “peace **crusade**” or “**conquest** of the world for Jesus Christ”.

So, in our study, specifically, we first intended to work out the early form of orientalism, which had been formed during the crusade period and secondly to outline some Christian authors who undertook to write about Islam and Muslims i.e. Saracens<sup>4</sup> or Moors then, either to uncover or to abuse them.

### **THE POPES' DEPICTION OF ISLAM AND MUSLIMS in THEIR CALLING FOR “THE CRUSADE”**

Almost every single Pope had to tackle the issue of Islam and of Muslims in their own time. But two Popes, in the first place, deserve to be emphasised to start this misconception and deviation about Islam and Muslims. These two are Gregory VII and Urbanus II. I will analyse their speeches and letters about and to muslims in turn:

#### **1a. GREGORY VII\* (d.1085) and His Speech for “Crusade”, 1074**

Gregory VII barely missed having begun the crusading movement. His plan is clear from the following letter. The situation in 1095 was not materially different from that in 1074, and it is probable that Urban II, when he called for a crusade, had nothing more in mind than Gregory VII had when he wrote this letter. Gregory was unable to carry out his plans because he became involved in the struggle with Henry IV.

“Gregory, bishop, servant of the servants of God, to all who are willing to defend the Christian faith, greeting and apostolic benediction.

We hereby inform you that the bearer of this letter, on his recent return from across the sea [from Palestine], came to

---

<sup>4</sup> Saracen: in the Middle Ages, any person--Arab, Turk, or other--who professed the religion of Islam. Earlier in the Roman world, there had been references to Saracens (Greek: Sarakenoi) by late classical authors in the first three centuries CE, the term being then applied to an Arab tribe living in the Sinai Peninsula. In the following centuries the use of the term by Christians was extended to cover Arab tribes in general; and, after the establishment of the caliphate, the Byzantines referred to all Muslim subjects of the caliph as Saracens. Through the Byzantines and the crusaders, the name spread into western Europe, where it was long in general use and has survived until modern times.

\* See for detail, Catholic Encyclopedia, article Gregory VII.



Rome to visit us. He repeated what we had heard from many others, that a pagan race had overcome the Christians and with horrible cruelty had devastated everything almost to the walls of Constantinople, and were now governing the conquered lands with tyrannical violence, and that they had slain many thousands of Christians as if they were but sheep. If we love God and wish to be recognized as Christians, we should be filled with grief at the misfortune of this great empire [the Greek] and the murder of so many Christians. But simply to grieve is not our whole duty. The example of our Redeemer and the bond of fraternal love demand that we should lay down our lives to liberate them. "Because he has laid down his life for us: and we ought to lay down our lives for the brethren," [1 John 3:16]. Know, therefore, that we are trusting in the mercy of God and in the power of his might and that we are striving in all possible ways and making preparations to render aid to the Christian empire [the Greek] as quickly as possible. Therefore we beseech you by the faith in which you are united through Christ in the adoption of the sons of God, and by the authority of St. Peter, prince of apostles, we admonish you that you be moved to proper compassion by the wounds and blood of your brethren and the danger of the aforesaid empire and that, for the sake of Christ, you undertake the difficult task of bearing aid to your brethren [the Greeks]. Send messengers to us at once inform us of what God may inspire you to do in this matter."<sup>5</sup>

During his Pontificate, open warfare opposed Christians and Muslims in several places. Politically, the Pope was involved in all the negotiations between Christian leaders to convince them against Muslims but was not capable of imposing his authority over them. And yet, he seems to have taken the initiative repeatedly in order to undergird this military effort with missionary attempts. In 1076 he wrote a letter to al-Näsir (1062-1088) (belonging to the Hammadid dynasty) in which he uses some common denominators between Muslims and Christians. Here are some excerpts from this letter:

---

<sup>5</sup> In Migne, *Patrologia Latina*, 148:329, trans. Oliver J. Thatcher, and Edgar Holmes McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, (New York: Scribners, 1905) 512-13. (Jacques-Paul Migne's *Patrologia Latina*, published between 1844 and 1855, and the four volumes of indexes published between 1862 and 1865. The *Patrologia Latina* comprises the works of the Church Fathers from Tertullian in 200 AD to the death of Pope Innocent III in 1216. *Patrologia Latina* contains 221 volumes most important primary sources for the study of medieval history and theology.)

“Your Highness has written to us this very year that we might consecrate bishop according to the Christian Law the priest Servardus. This we hastened to do because your request seemed to us right and excellent. Moreover, you have sent us presents, and you freed some Christians held captive among your people, out of reverence for Peter, prince of the Apostles, and out of love for us. You promised as well to free the other (Christian) captives. It is certainly God, Creator of all things, God “without whom we can neither do”<sup>6</sup> not conceive anything good, who inspired your heart to do this good action for “He enlightens any man coming into this world”<sup>7</sup> and He has enlightened your mind on this occasion. For indeed God almighty “who wants all men to be saved”<sup>8</sup> and “none to perish”.<sup>9</sup> ...

And this charity is a thing that you and I owe each other even more than we owe it to other people, since we confess and acknowledge – in different ways, it is true – one God whom we praise and worship every day as Creator of the centuries and Master of this world. According to the word of the apostle: “He is the Peace between us, He who has made the two into one”.

Thus it is that several noblemen of Rome admire unreservedly your goodness and your virtues and proclaim them since they have learned from us the grace that God has conferred upon you. Among us are two of our household, Albericus and Censius... in their great desire to deserve your friendship and your affection, and their eagerness to render you service in your wishes about what is of our competence, they send you some of their men from whom you will learn how wise and great they deem you to be, and how ardently they desire and are able to be of help to you. We recommend them to your generosity, that you may with utmost care, and for the love of us display towards them this same charity that we always display towards you and towards all your people. God knows full well that we cherish you for the sake of His glory, that we desire your salvation and your glory in this life and in the next, and that we ask with our lips and from our heart that He himself

---

<sup>6</sup> Jn 15, 5

<sup>7</sup> Jn 1, 9

<sup>8</sup> I Tm 2, 3

<sup>9</sup> Mt 18, 14

may receive you, after a long stay here below, into the “bosom of the most holy patriarch Abraham’s beatitude”.<sup>10</sup>

The great number of scriptural quotations in this letter seems to indicate that the pope’s intentions are not just political as some historians have thought. There was no need to find scriptural grounds for a simple political move. On the contrary, this is necessary in order to justify an attitude which includes the Muslim Community in the People of God, as it were.

There are several points which deserve our attention:

the absence of any reminder of the pope’s authority over political rulers: only the year before (1075) Gregory VII had issued his “*Dictatus papae*”, a definition of his prerogatives in 27 sentences:

No 8: The Pope alone can wear imperial insignia,

9: The Pope is the only man whose feet are kissed by all princes,

12: He can depose the emperors.

- Our text shows no attitude of superiority, only friendliness,
- there are no derogatory remarks against Islam,
- only the doctrines common to both religions are stressed: the name of Christ is not even mentioned,
- the two communities are proclaimed “one”, and their relationship is defined as one of love, preferential love,
- the pope emphasizes his conviction that God is at work among Muslims, and wants their salvation.

For a “political” letter, the Biblical quotations are too numerous. This inclines us to think that the messengers sent with the letter are not ambassadors, but missionaries or personal representatives.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Jean Mari Gaudeul, *Encounter and Clashes: Islam and Christianity in history* vol: II, 75.



On the other hand when we analyse both Gregory's call for the Crusade in his letter to emperors and princes given above and this letter he wrote two years later, we recognize the fact that the pope knew much about Muslims and their characteristics, though this information didn't arise from the original sources, i.e. the holy Qur'an and hadith, but in his speech he preferred to use the negative predicaments for Muslims such as pagan race. What determined this preference needs questioning.

### 1b. POPE URBANUS II\*

Speech at Council of Clermont, 1095, according to Fulcher of Chartres<sup>12</sup>:

#### The imputation of idolatry to Islam

There is a widespread impression today in the West that the general mediaeval belief was that Muslims were idolators. This is probably because most people know the Middle Ages best in its literature, and, although this was emphatically not the belief of educated men, there was indeed a literary convention to that effect. The derivation of the English 'momet' is well known, and the poets are full of the Saracens' worship of idols, Mahomet, Tervagan, Apolin and Jupiter.<sup>13</sup> Still in the fifteenth century, romances would speak seriously of these gods and idols.<sup>14</sup> At about the time of, and in association with, the First Crusade, propaganda in the West evoked statements about idols of Muhammad worshipped in mosques, especially in the Qubbat as-Sakhrah, Templum Domini.

Some serious works, and some authors who knew better, repeated allegations of this sort. In the extraordinarily unreliable report sent to

---

<sup>11</sup> J.M.Gaudeul, *Op.cit.*, vol: I, 105.

\* See for detail, Catholic Encyclopedia, article Pope Urbanus II.

<sup>12</sup> See. Fulcher of Chartres, 1058?-ca. 1127. *A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127*. Translated by Frances Rita Ryan. Edited with an introd. by Harold S. Fink. New York, W. W. Norton 1973.

Fulcher of Chartres, *Chronicle of the First Crusade*. Translated Martha E. McGinty. London: Oxford University Press; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1941.

<sup>13</sup> Norman Daniel, *Islam and the West: The making of an image*, (Edinburgh, 1962) 309.

<sup>14</sup> Cf. Arnoul Greban (1420-1471)'s *Le Mystere de la Passion*, (ed. Omer Jodogne, Belgium 1985) where Mahomet is apparently an ancient Egyptian god.

Innocent III\* by the Latin Church of Jerusalem the fabulous element contrasted with others of great accuracy; its reference to Baghdad 'where Muhammad is God and the caliph is pope' may be thought to be one of the last fruits of an old-fashioned school of propaganda.

Wherever it was possible to insinuate that those who reproached Christianity with a polytheist tendency were themselves inclined to the same crime, this was done. The very vague statement lent itself to this purpose. Acqui, for example, spoke of Muhammad's being received by the Arabs quasi Deus.<sup>15</sup> Millenarian fears increasingly coloured perceptions of Islam in the 12th and 13th centuries, intertwining concerns about the Muslim threat with the coming of Antichrist. In these considerations, Popes' depiction of Muslims as idolators played the chief role.

On November 27th, 1095 at Clermont in central France, Pope Urban II delivered the sermon which launched the expedition now known as the First Crusade. He called on the people to relieve the oppression of Eastern or Oriental Christians and to liberate the Holy Places by means of an armed pilgrimage. But it has always been discussed what the real motives were behind these expeditions. And many argue that the real motives were the expansion of Europe, the colonization on the one hand and to get rid of the robbers and rebels out of Europe on the other. So the Pope promised the Feudal barons "aforetime robbers" to become soldiers of Christ and to get material gains.<sup>16</sup>

This makes it all the more frustrating for historians that it is impossible to know precisely what Urban said. A number of accounts of his speech survive, some of them by members of his audience, but they were written a decade or more later and were influenced by the authors' knowledge of how events unfolded after Clermont, in particular how the crusaders captured Jerusalem in 1099 after a remarkable three-year campaign. The best way to reconstruct Urban's message, therefore, is to examine the ideas and images which he used to excite his audience. After all, the crusade needed careful presentation. Urban was proposing a novel idea to a generally conservative society. He was also asking people to

---

\* See for detail, Giulio Cipollone, "Innocent III and the Saracens: Between Rejection and Collaboration", in *Pope Innocent III and his World*, ed. John C. Moore, (England 1999) 361.

<sup>15</sup> Norman Daniel, *op.cit.*, 310

<sup>16</sup> Hilmar C. Krueger, *The Crusades and European Expansion*, in *The Crusades, Motives and Achievements*, ed. James A. Brundage (USA, 1964) 59.

volunteer to do something which was very expensive, time-consuming, arduous and dangerous. What he told them, then, had to be direct and vivid.

Two ways to win over an audience are to conjure up bold, easily visualised images and to tap into deep seated emotions. Urban used both techniques skilfully. He described a state of crisis in the eastern Mediterranean: the Byzantine Empire was in retreat; churches were being defiled and polluted by infidels; Christians were being subjected to horrible persecutions including rape, torture, mutilation and murder. The Muslims were portrayed as wantonly cruel: according to Robert the Monk, Urban claimed that Christians were being tied to stakes so that they could be used for archery target practice. The particular villains of the piece were the Turks, nomadic warrior bands with roots in central Asia who had been extending their power into Asia Minor, Syria and Palestine since the 1070s. Of particular concern was their treatment of Jerusalem, which Urban reminded his listeners was the holiest place known to Christians.

Urban had almost certainly never been to the Holy Land himself, and what he said owed more to rhetoric than reality. His depiction of the sufferings of Christians, with its lurid details of torture and pain, resembled contemporary ideas about what it was like to suffer in Hell. It is possible that the Turks, as newcomers to the western Fertile Crescent and its complicated religious history, were sometimes hostile to the Christians living in their domains. But their treatment seldom, if ever, amounted to the sort of horror stories which Urban recounted. Nor was the composition of the Muslim world as straightforward as the pope's message implied. In fact the Turks lost control of Jerusalem to the Egyptians in 1098, a year before the crusaders arrived: it is a curious irony that the enemies faced at the climax of the crusade were not those whom Urban had originally envisaged.

Most Westerners' understanding of the politics and peoples of the Middle East was vague at best, and Urban exploited this. His aim was to instil the feeling that there was something gravely wrong, dirty and dishonourable about the plight of the Holy Land. This was a substantial achievement: such a sense of urgency comes through in the accounts of Urban's speech that it is easy to lose sight of the fact that Christians had not controlled Jerusalem since the Arabs captured it from the Byzantines in 638. Yet Urban was able to present a long-term fact -- 457 years of uninterrupted Muslim rule -- in terms of a pressing injustice against God



and His people. This was the key reason for the success of his message. Why?

An important clue is contained in the version of Urban's speech written by the contemporary chronicler Guibert of Nogent. Having described at length the important role which Jerusalem had played in history and would play at the Last Judgement, the pope asked his audience to consider the plight of those who went on pilgrimage to the Holy Land. The richer among them were subjected to violence at the hands of infidels; they were also forced to pay heavy tolls, taxes, entry fees to get into churches, and bribes. The poorer pilgrims were badly mistreated by locals trying to get money off them at any cost. 'Remember, I urge you', the pope said, 'the thousands of people who have died horribly and take action for the Holy Places'. This is rhetorical exaggeration, but there is also an underlying idea that Jerusalem meant something very real to Western Europeans.<sup>17</sup>

Perhaps Urban did not actually dwell on the troubles of Westerners going to the Holy Land as much as this -- other accounts of the speech focus more on Eastern Christians but Guibert was right to suppose that mentioning pilgrimage was an excellent way to evoke a sympathetic

---

<sup>17</sup> In their self-righteousness the crusaders gave little thought to the fact that this same Jerusalem was sacrosanct to Jew and Muslim also. Jerusalem had a special place in the religion and culture of medieval Europe, for it was the place where Christ had died and his empty tomb in the Church of the Holy Sepulchre was the very symbol of Christian belief. The people of the eleventh century were burdened by a profound sense of their own sinfulness, a perception increased by the confused state of theological ideas about penance. Heaven was a place for which 'Many are called but few are chosen' and the common fate of mankind must have seemed to be eternal punishment. Fear of hell has never prevented men from sinning, but at moments of crisis or illness eternal torment loomed large. In the late eleventh century the church preached peace to an upper class whose metier and delight was war the signs are that the tension engendered by this contradiction was unbearable. Pilgrimage was one deeply satisfying ritual of escape.

Jerusalem is, also, sacred to Islam: its name al-Kuds, 'the city of the sanctuary', refers to the important shrine we now call the Dome of the Rock, built in 691, whence the angel Gabriel took Mohammed through the heavens. Its great golden dome and the magnificent al-Aksa mosque built nearby in 780 dominate the enormous structure of the Temple Mount which towers over Jerusalem: its western wall is the famous 'Wailing Wall' sacred to Judaism.

The Jews had their own quarter in the north-east of the city and they were probably aware that Christian fanatics had massacred the Jews of the Rhineland cities even before setting out on the crusade, because Jews manned the walls in their own quarter and perished in the great massacre which followed the crusader capture. But the crusaders were not interested in the claims of other religions.

response in an audience. By linking his crusade message with Jerusalem pilgrimage Urban was cleverly tapping into a long-established feature of Christian religious practice.

In 1094 or 1095, Alexios I Komnenos, the Byzantine emperor, sent to the pope, Urban II, and asked for aid from the west against the Seljuq Turks, who taken nearly all of Asia Minor from him.<sup>18</sup> At the council of Clermont Urban addressed a great crowd and urged all to go to the aid of the Greeks and to recover Palestine from the rule of the Muslims. The acts of the council have not been preserved, but we have four accounts of the speech of Urban which were written by men who were present and heard him. Here is the one by the chronicler Fulcher of Chartres. Not how the traditions of the peace and truce of God - aimed at bringing about peace in Christendom - ties in directly with the call for a Crusade.<sup>19</sup> Does this amount to the export of violence?

“Most beloved brethren: Urged by necessity, I, Urban, by the permission of God chief bishop and prelate over the whole world, have come into these parts as an ambassador with a divine admonition to you, the servants of God. I hoped to find you as faithful and as zealous in the service of God as I had supposed you to be. But if there is in you any deformity or crookedness contrary to God's law, with divine help I will do my best to remove it. For God has put you as stewards over his family to minister to it. Happy indeed will you be if he finds you faithful in your stewardship. You are called shepherds; see that you do not act as hirelings. But be true shepherds, with your crooks always in your hands. Do not go to sleep, but guard on all sides the flock committed to you. For if through your carelessness or negligence a wolf carries away one of your sheep, you will surely lose the reward laid up for you with God. And after you have been bitterly scourged with remorse for your faults-, you will be fiercely overwhelmed in hell, the abode of death. For according to the gospel you are the salt of the earth [Matt. 5:13]. But if you fall short in your duty, how, it may be asked, can it be salted? O how great the need of salting!

<sup>18</sup> Lois Brehier, “The Crusades: The Victory of Idealism”, in *The Crusades, Motives and Achievements*, 85.

<sup>19</sup> See. J.A. Brundage, *The Crusades, a Documentary Survey*, (Milwaukee, 1962); S.B. Edgington, *The First Crusade, Historical Association 'New Appreciations in History' No. 37* (London, 1996); J. France, *Victory in the East: a Military History of the First Crusade* (Cambridge, 1994), A. Maaouf, *The Crusades through Arab Eyes* (London, 1984); J. Riley-Smith, *The Crusades: a Short History* (London, 1987).

It is indeed necessary for you to correct with the salt of wisdom this foolish people which is so devoted to the pleasures of this - world, lest the Lord, when He may wish to speak to them, find them putrefied by their sins unsalted and stinking. For if He, shall find worms, that is sins in them, because you have been negligent in your duty, He will command them as worthless to be thrown into the abyss of unclean things. And because you cannot restore to Him His great loss, He will surely condemn you and drive you from His loving presence. But the man who applies this salt should be prudent, provident, modest, learned, peaceable, watchful, pious, just, equitable, and pure. For how can the ignorant teach others? How can the licentious make others modest? And how can the impure make others pure? If anyone hates peace, how can he make others peaceable? Or if anyone has soiled his hands with baseness, how can he cleanse the impurities of another? We read also that if the blind lead the blind, both will fall into the ditch [Matt. 15:14]. But first correct yourselves, in order that, free from blame, you may be able to correct those who are subject to you. If you wish to be the friends of God, gladly do the things which you know will please Him. You must especially let all matters that pertain to the church be controlled by the law of the church. And be careful that simony does not take root among you, lest both those who buy and those who sell [church offices] be beaten with the scourges of the Lord through narrow streets and driven into the place of destruction and confusion. Keep the church and the clergy in all its grades entirely free from the secular power. See that the tithes that belong to God are faithfully paid from all the produce of the land; let them not be sold or withheld. If anyone seizes a bishop let him be treated as an outlaw. If anyone seizes or robs monks, or clergymen, or nuns, or their servants, or pilgrims, or merchants, let him be anathema [that is, cursed]. Let robbers and incendiaries and all their accomplices be expelled from the church and anthematized. If a man who does not give a part of his goods as alms is punished with the damnation of hell, how should he be punished who robs another of his goods? For thus it happened to the rich man in the gospel [Luke 16:19]; he was not punished because he had stolen the goods of another, but because he had not used well the things which were his.

... He continued:



"Although, O sons of God, you have promised more firmly than ever to keep the peace among yourselves and to preserve the rights of the church, there remains still an important work for you to do. Freshly quickened by the divine correction, you must apply the strength of your righteousness to another matter which concerns you as well as God. For your brethren who live in the east are in urgent need of your help, and you must hasten to give them the aid which has often been promised them. For, as the most of you have heard, the Turks and Arabs have attacked them and have conquered the territory of Romania [the Greek empire] as far west as the shore of the Mediterranean and the Hellespont, which is called the Arm of St. George. They have occupied more and more of the lands of those Christians, and have overcome them in seven battles. They have killed and captured many, and have destroyed the churches and devastated the empire. If you permit them to continue thus for awhile with impurity, the faithful of God will be much more widely attacked by them. On this account I, or rather the Lord, beseech you as Christ's heralds to publish this everywhere and to persuade all people of whatever rank, foot-soldiers and knights, poor and rich, to carry aid promptly to those Christians and to destroy that vile race from the lands of our friends. I say this to those who are present, it meant also for those who are absent. Moreover, Christ commands it.<sup>20</sup>

"All who die by the way, whether by land or by sea, or in battle against the pagans, shall have immediate remission of sins. This I grant them through the power of God with which I am invested..."<sup>21</sup>

While such stories have much in common with twelfth-century chansons de geste and it may be that the audience was not expected to take them entirely seriously, they are nevertheless consistent with more educated views which present a more systematic picture of the role of Islam as part of the working out of a divine plan. It was inconceivable that God should actually approve of the possession of the holy places by the Muslims: therefore His purpose must be to activate faithful

<sup>20</sup> Marcus Bull, "The Pilgrimage Origins of the First Crusade", *History Today*, March 1997; Also see, K. Erdmann, *The Origin of the Idea of the Crusade*, trans. M. W. Baldwin and W. Goffart (Princeton UP, 1977).

<sup>21</sup> From Bongars, *Gesta Dei per Francos*, 1, pp. 382 f., trans in Oliver J. Thatcher, and Edgar Holmes McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, (New York: Scribners, 1905), 513-17.

Christians. Fulcher of Chartres, who was initially attached to the armies led by Stephen of Blois and Robert of Normandy on the First Crusade, may have been present at Clermont. His version of the speech of Urban II was that it was the duty and obligation of able-bodied Christians to rescue the holy places from desecration and pollution at the hands of barbaric races in the grip of the pernicious teaching of Mohammed. According to him, the pope had taxed his audience with the disgrace which would befall them 'if a race so despicable, degenerate, and enslaved by demons should thus overcome a people endowed with faith in Almighty God and resplendent in the name of Christ'. God himself would reproach them if they failed to help fellow Christians, now conquered by the 'vile race' of the Turks.

Urban presented the Turks as usurpers of what he called 'our lands', a belief which Fulcher confirmed from his own experience in Jerusalem where, in what he calls the Temple of the Lord (that is the Dome of the Rock on the Temple platform), the Muslims had 'preferred to say the prayers of their faith, although such prayers were wasted because offered to an idol set up in the name of Mohammed'. Once in Christian hands however, the Rock- 'which disfigured the Temple of the Lord' - was covered over with marble on which the crusaders placed an altar. Fulcher's view is not an isolated one. All the chroniclers who participated in the First Crusade maintained that Muslim occupation had resulted in the pollution of the holy places and the persecution of God's faithful.

Each crusader was convinced that every Muslim he cut down represented a step nearer to paradise, for the essence of Urban's message, which was the driving force of the whole expedition, was that killing Muslims was meritorious.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> It was during the First Crusade that Christian knights laid siege to Jerusalem in June 1099. After five weeks, the city surrendered and the crusaders pillaged the city. The following is an excerpt from an account by Fulcher of Chartres who accompanied the crusaders to the Holy Land. In this quotation it is by far the most obvious result of pope's stimulating his people to massacre Muslims and Jews:

The Franks entered the city magnificently at the noonday hour on Friday, the day of the week when Christ redeemed the whole world on the cross. With trumpets sounding and with everything in an uproar, exclaiming: "Help, God!" they vigorously pushed into the city, and straightaway raised the banner on the top of the wall. All the heathen, completely terrified, changed their boldness to swift flight through the narrow streets of the quarters. The more quickly they fled, the more quickly were they put to flight.

Count Raymond and his men, who were bravely assailing the city in another section, did not perceive this until they saw the Saracens jumping from the top of the wall. Seeing this,

Let's give some chroniclers and orientalist of the time who informed the public about muslims:

## 2. EARLY CHRONICLERS\* AND ORIENTALISTS' CONCEPTION OF ISLAM AND MUSLIMS DURING THE CRUSADES

The First Crusade engendered a mass of writing from both participants and other commentators, who explained how Jerusalem had been captured in 1099 and why, in the years that followed, it had been necessary to establish settlements to protect the holy places. The nature of Islam and the behaviour of its adherents inevitably formed a central feature of such work and, in these circumstances, it can hardly be expected that it would be objective. In these efforts the church and her members were the first to make up an oriental image suitable to be exploited. To illustrate this, let's give some addresses delivered by Popes so as to stimulate people to sweep Muslims, Saracens then, away from occupied lands.

### 2a. ALBERT OF AACHEN (ALBERTUS AQUENSIS)

Albert of Aachen<sup>23</sup> was one of the most important of the commentators of crusades. He was a member of the Imperial Collegiate

they joyfully ran to the city as quickly as they could, and helped the others pursue and kill the wicked enemy.

Then some, both Arabs and Ethiopians, fled into the Tower of David; others shut themselves in the temple of the Lord and of Solomon, where in the halls a very great attack was made on them. Nowhere was there a place where the Saracens could escape the swordsmen.

On the top of Solomon's Temple, to which they had climbed in fleeing, many were shot to death with arrows and cast down headlong from the roof. Within this Temple, about ten thousand were beheaded. If you had been there your feet would have been stained up to the ankles with the blood of the slain. What more shall I tell? Not one of them was allowed to live. They did not spare the women and children. Cf. Fulcher of Chartres, *op.cit.*

\* For more detailed information on the Chronicles' of the Crusade see, Elizabeth Hallam, *Chronicles of the Crusades: Eye witness Accounts of the wars between Christianity and Islam*, London? Weidenfield and Nicholson, 1989.

<sup>23</sup> A chronicler of the First Crusade. His "*Chronicon Hierosolymitanum de bello sacro*", in twelve books, from 1095 to 1121, printed in Bongars (*Gesta Dei per Francos, I, 184-381*), is also found in the fourth volume of the "*Recueil des historiens des croisades*". His work and others like it served as bugle calls to summon to the Orient new multitudes of devoted soldiers of Christ.



Church in that city and an assiduous collector of stories about the First Crusade and the adventures of the early settlers in Palestine and Syria.

To his opinion, Islam had to be presented as the enemy. Consequently, Muslim belief had to be disproved or mocked, and Muslim social behaviour distorted and denigrated. If the stories could be enlivened by an appeal to listeners' sexual prurience, then so much the better. All Western perceptions were affected by this context; even when a favourable view of specific Muslims appears it is presented in a manner which shows how the individual concerned overcame the disadvantages of such an alien upbringing, sometimes with the help of innate qualities derived from ancestors in which Latin blood could be discerned.

Albert's description of incidents such as the capture of a large number of noblewomen near Mersivan in Northern Asia Minor during the crusade of 1101, offered a golden opportunity for such fantasies. Allegedly, these women, abandoned by most of their male military protectors - who had apparently fled in panic - were either slaughtered (if unattractive) or carried off to harems in Khorasan where they were kept to satisfy the unbridled sexual appetites of the Turks.<sup>24</sup>

## 2b. GUIBERT OF NOGENT

Once the news of the capture of Jerusalem reached the West, several monastic writers set themselves the task of explaining what had taken place. Two of them - Guibert<sup>25</sup>, abbot of the small house of Nogent, near Laon, and William, a monk at Malmesbury abbey in Wiltshire - had certainly read Fulcher and were influenced by him, but at the same time they were concerned to place the events in a wider historical perspective, which meant some consideration of the nature of Islam itself. Both tried to research the matter to the best of their ability and resources,, although

<sup>24</sup> Barber, Malcolm, "Confranting the Crusade: How The West Saw Medieval Islam", *History Today*, May 1997

<sup>25</sup> Guibert, born in Picardy about 1053, was a monk at Saint-Germer-de-Fly, elected Abbot of Nogent-sous-Coucy in 1104, had been a witness of the enthusiasm aroused by the preaching of the crusade, perhaps he had even assisted at the Council of Clermont. Desiring to write an account of the Crusades, he chose this title of the "Doings of God through the Franks", and in his account, wherein the marvellous occasionally mingles with reality, he affirms at different times the Divine mission of the Franks. When, at the beginning of the seventeenth century, Jacques Bongars (1546-1612) undertook to publish the works of all the known historians of the Crusades, he chose as the title of his collection "*Gesta Dei per Francos (God's work done by the hand of the Franks)*" (Hanover, 2 v., 1612). Guibert de Nogent in *Histor. Occid. Croisades*, IV, 115-263.

neither could transcend the contemporary context of hostility towards Islam.

Guibert's work presented a picture of a religion founded by an epileptic, who was exploited by both the devil and by a renegade Christian hermit. Guided by the hermit, Mohammed produced the Koran, the chief message of which was the encouragement of sexual promiscuity. They persuaded the people that the message had come from Heaven, although in fact it had been brought on the horns of a cow, trained for the purpose. Mohammed's death came about as a result of his epilepsy:

. . . it happened once, while he was walking about alone, that he was struck by the illness in that place and fell down. While tormented by this suffering, he was found by pigs and so badly torn to pieces that no remains of him were found except his ankles.

Although there was a common context, it was evident that an understanding of Islam and the Muslim world could take place at different levels. The anonymous author of the *Gesta Francorum*<sup>26</sup>, who took part in the First Crusade, and whose text was extensively used by

---

<sup>26</sup> *Gesta Dei per Francos* (God's work done by the hand of the Franks) is the title adopted by Guibert de Nogent (died about 1124) for his history of the First Crusade. In the eleventh century the name of "Frank" was applied in a general manner to all the inhabitants of Western Europe, being a survival of the political unity established by the Carolingians for the benefit of the Franks. The Byzantine chroniclers never otherwise refer to the Westerns. Hervé, a Norman adventurer in the service of the Byzantine emperors in the eleventh century, is called "Francopoulos" (Son of the Franks). It was therefore quite natural that this name of "Frank" should be used by the Orientals in referring to the crusaders, and it is evident that they called themselves by the same name. "Gesta Francorum" is the title of one of the chief accounts of the Crusades. Since the Crusades the word Frank remains in the east a synonym for Western, and today the term is still used in that sense. Moreover, the idea that the Franks were a people chosen by God arose soon after their conversion to Christianity, and finds expression many times in the traditions relative to Clovis, which Gregory of Tours transmits to us. We read in one of the prologues of the Salic Law: "Glory to Christ, who loves the Franks! May He preserve their kingdom! May He replenish their leaders with His grace, for this is the strong and brave nation which has richly covered with gold the bodies of the holy martyrs." With Charlemagne the Franks protected the Roman Church from the Lombard invasion, destroyed paganism among the Saxons, drove back the Muslims, and established their protectorate over the Holy Sepulchre. Hence the crusade was, for the men of the eleventh century, merely the crowning of that alliance between God and the Franks, and after the discourse of Urban II at Clermont, it was to the cry of "God wills it!" that all made haste to take the cross.

later writers, is among those nearest to popular belief. Most of his picture of Islam is based upon a series of imaginary conversations of Kerbogha, Atabeg of Mosul, who was defeated by the crusaders outside Antioch in June, 1098.<sup>27</sup>

## 2c. WILLIAM OF MALMESBURY

William of Malmesbury<sup>28</sup> rejected the popular conception of Muslims as idolaters and, to some extent, succeeded in placing Islam within the context of Jewish and Christian history. In his *Commentary on Lamentations* (written c. 1136), he says that the Slav peoples 'to this day breathe out only pagan superstitions about all matters', but that 'the Saracens and Turks devote themselves to God the Creator, believing Mohammed not to be a God but their prophet'. Moreover, although the Christians, Saracens and Jews have contending opinions about the Son, 'nevertheless all both believe in the heart and confess in the mouth in God the Father, Creator of things'.<sup>29</sup>

However, William's grasp of these points did nothing to mitigate the severity of his condemnation of Muslim usurpation of the holy places. In his *Deeds of the Kings of England*, William's account of the pope's speech emphasises the way Muslims insolently controlled most of the world, including Asia, where 'the shoots of our devotion first sprouted' and which all but two of the apostles 'consecrated' with their deaths. There in our time the Christians, if there are any left, suffering starvation from an impoverished agriculture, pay tribute to these abominable people, and with inward sighs, long for the experience of our liberty, since they have lost their own'. Muslim occupation of Africa was damaging to Christian honour, since it had been the home of St Augustine and other distinguished Church Fathers. Even Europe, 'the third part of the world', was under threat, since for 300 years the Muslims had held Spain and the Balearics.

---

<sup>27</sup> Barber, Malcolm, *op.cit.*

<sup>28</sup> Born 30 November, about 1090; died about 1143. He was educated at Malmesbury, where he became a monk. From his youth he showed a special bent towards history, "Thence it came that not being satisfied with the writing of old I began to write myself". By 1125 he had completed his two works, "*Gesta Regum*" and "*Gesta Pontificum*". See. Sharpe, *Introduction to Translation of Gesta Regum* (London, 1815); Birch, "Life and Writings of William of Malmesbury" in *Trans. of Soc. of Lit.*, X, new series; Rodney Thomson, *William of Malmesbury*, (Boydell and Brewer, 1987).

<sup>29</sup> Barber, Malcolm, *op. cit.*



## 2d. BERNARD OF CLAIRVAUX

Contemporaneously with William of Malmesbury, Bernard of Clairvaux<sup>30</sup> had lent his support to the view that the Muslims had no right to occupy the holy places of the Christians. Those who failed to understand this deserved their fate. In his treatise *In Praise of the New Knighthood*, he presented the Templars as moved by the example of Christ, who had driven the moneychangers out of the Temple:

The devoted army, doubtless judging it far more intolerable for the holy places to be polluted by the infidel than infested by merchants, remain in the holy house with horses and arms, driving forth from this place, as from all holy places, the filthy and tyrannical madness of infidelity.

Bernard's life were saddened by the failure of the Crusade he had preached, the entire responsibility for which was thrown upon him. He had accredited the enterprise by miracles, but he had not guaranteed its success against the misconduct and perfidy of those who participated in it. Lack of discipline and the over-confidence of the German troops, the intrigues of the Prince of Antioch and Queen Eleanor, and finally the avarice and evident treason of the Christian nobles of Syria, who prevented the capture of Damascus, appear to have been the cause of disaster. Bernard considered it his duty to send an apology to the pope and it is inserted in the second part of his "*Book of Consideration*". There he explains how, with the crusaders as with the Hebrew people, in whose favour the Lord had multiplied his prodigies, their sins were the cause of their misfortune and miseries.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Born in 1090, at Fontaines, near Dijon, France and died at Clairvaux, 21 August, 1153. It was a time when an alarming news came at this time from the East that Edessa had fallen into the hands of the Turks, and that Jerusalem and Antioch were threatened with similar disaster. Deputations of the bishops of Armenia solicited aid from the pope, and the King of France also sent ambassadors. The pope commissioned Bernard to preach a new Crusade and granted the same indulgences for it which Urban II had accorded to the first. A parliament was convoked at Vezelay in Burgundy in 1134, and Bernard preached before the assembly.

<sup>31</sup> See More detail, Bernard of Clairvaux. *The Letters of St. Bernard*, translated by Bruno Scott James, (London: Burns and Oates, 1963); Jean Leclercq, *A Second look at Bernard of Clairvaux*, (Kalamazo, 1990); Antony Lane, *Calvin and Bernard Of Clairvaux*, (Princeton, 1996); Watkin Williams, *Studies in St. Bernard of Clairvaux*, (London 1927); W. Williams, *The Mysticism of Bernard of Clairvaux*, (London, 1931); James Cotter Morison, *The Life and Times of Saint Bernard, Abbot of Clairvaux A.D. 1091-1153*,

Whatever the level of understanding of individual writers there was no escape from this context of conflict. In this sense there was little change in attitudes until the crises of the late thirteenth century began to encourage men like Ramon Lull to consider alternatives to violence, but even he, fighting against the tide of crusading polemic, was unable to sustain this position for very long. This is not surprising.

## 2e. PETER THE VENERABLE

In the midst of all this belligerence there were no students of the sociology of comparative religion, but there was one man who made a genuine attempt to understand Islam. This was Peter the Venerable<sup>32</sup>,

---

(London 1863). Bernard of Clairvaux. *The Letters of St. Bernard*. Translated by Bruno Scott James. (London: Burns and Oates, 1963).

<sup>32</sup> Born 1092, Montboissier, Auvergne, Arles, and died in 1156, Cluny, Burgundy. He was an outstanding French abbot of Cluny whose spiritual, intellectual, and financial reforms restored Cluny to its high place among the religious establishments of Europe.

Peter joined Bernard of Clairvaux in supporting Pope Innocent II, thereby weakening the position of the antipope, Anacletus II. After Peter Abelard's teachings had been condemned at the Council of Sens (1140), Peter received him at Cluny and reconciled him with Bernard and with the Pope. He also tried to convert the Crusades into nonviolent missionary ventures; ordered the first Latin translation of the Qur'an so that it might be refuted; and was papal ambassador to Aquitaine, Italy, and England. He wrote hymns and poems in addition to theological tracts and left about 200 letters of considerable historiographical interest. Although Peter has not been canonized, his cult received papal approval in 1862.

The readiness of encounter or even cooperation of Christianity with non-Christian religions is a phenomenon of modern times, with few precedents in the history of the struggle of Christianity and the non-Christian religions. Until the 18th century, Christianity showed little inclination to engage in a serious study of non-Christian religions. Four hundred years after the beginning of the struggle with the Muslims in Spain, almost half a century after the proclamation of the First Crusade against Islam, Peter the Venerable, abbot of Cluny, issued the first translation of the Qur'an (the Islamic scriptures) in 1141 in Toledo; but he was not understood by his contemporaries. Bernard of Clairvaux, the propagator of the Second Crusade, even refused to read it. Four hundred years later, in 1542/43, Theodor Bibliander, a theologian and successor of the Swiss Reformer Zwingli, edited the translation of the Qur'an by Peter the Venerable again. He was subsequently arrested, and he and his publisher could be freed only through intervention by Luther.

The committee Peter commissioned for translation of some of the basic works on Islam were as follows:

*Fabulae Saracenorum* (An edition of Hadiths about the creation, former prophets and the life of Muhammad)

*Liber Generationis Mahumet* (This is the translation of the book by Said b. Omar titled *Kitabu Neseb-i Rasullillah*, which was translated by Herman of Dalmatia.)

Abbot of Cluny, who, in 1142, in the course of a journey to Spain, commissioned translators to provide him with five important Islamic works, including the Koran. At Najera he met Robert of Ketton, Hermann of Dalmatia, Peter of Toledo and, said Peter the Venerable, in order that nothing should be omitted or hidden from him, 'a Saraceni' whose name was Mohammed. These men appear to have begun work even before Peter had completed his Spanish journey. Among the translations were Ketton's version of the Koran completed in 1143, and Peter of Toledo's rendering of an Arabic work, the *Apologia for Christianity* of al-Kindi, which the abbot said informed him of many things of which he had previously been ignorant.

Armed with these materials, Peter was able to compose both a concise handbook which explained Islamic beliefs as he understood them (*Compendium of all the Heresies of the Saracens*) and a treatise intended to prove the errors of Islam (*Book against the Sect or Heresy of*

*Doctrina Mahumet* (The Latinic translation of a Muslim Catechism written by Abdullah b. Sellam. It was translated by H. of Dalmatia.)

*The Qur'an* (The first Qur'an translation in Latin by Robert of Ketton and Muhammed who was commissioned to check the translation.)

*Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani/Apologia for Christianity* (This is the first kind of apologia and polemics which took place between Abdullah b. Ismail el-Haṣimi and Abdul Mesih b. Ishak el-Kindi. This was translated into Latin by Peter of Toledo and Peter of Poitiers. N.A. Newman translated this polemics into English and published. Currently one of my MA students is preparing it as an MA thesis. See for detail: N.A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue, A collection of documents from the first three Islamic centuries* (632-900 AD.) Translations with Commentary, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Pennsylvania 1993, 355-547. With regard to detail information about the translators of the above mentioned works see, *Islamochristiana*, 5, 1979, 312-13.

The reasons for such reticence toward contact with foreign religions were twofold: (1) The ancient church was significantly influenced by the Jewish attitude toward the pagan religions of its environment. Like Judaism, it viewed the pagan gods as "nothings" next to the true God, the Creator of the world and, in the case of the Christians, the Father of Jesus Christ; they were offsprings of human error that were considered to be identical with the wooden, stone, or bronze images that were made by humans. (2) Besides this, there was the tendency to degrade the pagan gods as demons, evil demonic forces engaged in mortal combat with the true God. The conclusion of the history of salvation, according to the Christian understanding, was to be a final struggle between Christ and his church on the one side and the forces, powers, and thrones of the Antichrist on the other, culminating finally with the victory of Christ. See for detail, Giles Constable and J. Kritzeck, *Petrus Venerabilis*, (Romae, 1956); James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, (Princeton Univ., 1964).



*Islam/Liber Contra Sectam sive haeresim Saracenarum*)<sup>33</sup>. He hoped (in the end fruitlessly) that Bernard of Clairvaux would take up the cause of refuting what he regarded as the only heresy to which the faithful had not made proper reply, despite the fact that it had brought almost limitless confusion to the human race. Even Peter the Venerable, however, was prepared to give vigorous support to the crusades when the occasion seemed to demand it, so it does appear that the protestations of peaceful intent with which he prefaces his polemic against the Saracens were intended for a Muslim rather than a Christian audience.

If the major formative influence upon the Western views of Islam in the twelfth and thirteenth centuries was that of confrontation, both physical and intellectual, it did not always follow that the contact which this brought produced an entirely negative conclusion. Admiration of their fighting qualities and indeed chivalry was not unknown among those who actually did battle with the Turks. Here, there is an interesting contrast between William of Malmesbury, who probably never met a Muslim, and the author of the *Gesta Francorum* who experienced the bitter years of the First Crusade.

William professed to believe that Urban II had described the Turks as favouring a manner of warfare based upon swift flight, as a consequence of both lack of courage and thinness of blood. It was apparent to William that:

... every race, born in that region, dried out by the excessive heat of the sun, has indeed more discretion but less blood; and thus they retreat from fighting at close quarters, because they know that they do not have enough blood.

Not so the Franks, who as a people originating in the more temperate provinces of the world could afford to be more prodigal of blood. The author of the *Gesta* was under no such illusions, however:

What man, however experienced or learned, would dare to write of the skill and prowess of the Turks, who thought that they would strike terror into the Franks, as they had done into the Arabs and Saracens, Armenians, Syrians and Greeks, by the menace of their arrows?

---

<sup>33</sup> His arguments were later on resumed by William Muir (1819-1905) in his *The Testimony borne by the Coran to the Jewish and Christian Scriptures* (Written in English in 1855, later translated into Urdu, 1861).

For many crusaders, they were certainly preferable to the Greeks. Odo of Deuil, the St Denis chronicler, who blamed the Byzantines for the failure of the Second Crusade, was pleased to draw lessons following a battle with the Turks near Adalia:

By the blood of these soldiers the Turks' thirst was quenched and the Greeks' treachery was transformed into violence, for the Turks returned to see the survivors and then gave generous alms to the sick and the poor, but the Greeks forced the stronger Franks into their service and beat them by way of payment.<sup>34</sup>

## 2f. RAYMOND LULLY (RAMON LULL)

Probably a courtier at the court of King James of Aragon until thirty years of age, Raymond Lully<sup>35</sup> then became a hermit and afterwards a tertiary of the Order of St. Francis. From that time he seemed to be inspired with extraordinary zeal for the conversion of the Muslim world. To this end he advocated the study of Oriental languages and the refutation of Arabian philosophy, especially that of Averroes. He founded a school for the members of his community in Majorca, where special attention was given to Arabic and Chaldean. Later he taught in Paris. About 1291 he went to Tunis, preached to the Saracens, disputed with them in philosophy, and after another brief sojourn in Paris, returned to the East as a missionary. After undergoing many hardships and privations he returned to Europe in 1311 for the purpose of laying before the Council of Vienna his plans for the conversion of the Moors. Again in 1315 he set out for Tunis, where he was stoned to death by the Saracens. In his efforts to convert people, some considered him physically insane and others as an average philosopher possessing signs of megalomania and intolerance.<sup>36</sup>

Raymond's literary activity was inspired by the same purpose as his missionary and educational efforts. In the numerous writings (about 300), in Catalanian as well as in Latin, he strove to show the errors of Averroism and to expound Christian theology in such a manner that the

---

<sup>34</sup> Barber, Malcolm, *op.cit.*

<sup>35</sup> "Doctor Illuminatus", philosopher, poet, and theologian, born at Palma in Majorca, between 1232 and 1236; died at Tunis, 29 June, 1315. See; Allison Peers, *Ramon Lull, A Biography*, (N.York 1929), 27-28; J.N.Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France*, Oxford, 1971.

<sup>36</sup> Joachim Lavajo, "The Apologetical Method of Raymond Marti According to the Problematic of Raymod Lull", *Islamochristiana*, 11 (1985) 155.

Saracens themselves could not fail to see the truth. With the same purpose in view, he invented a mechanical contrivance, a logical machine, in which the subjects and predicates of theological propositions were arranged in circles, squares, triangles, and other geometrical figures, so that by moving a lever, turning a crank, or causing a wheel to revolve, the propositions would arrange themselves in the affirmative or negative and thus prove themselves to be true. This device he called the *Ars Generalis Ultima* or the *Ars Magna*, and to the description and explanation of it he devoted his most important works. Underlying this scheme was a theoretical philosophy, or rather a theosophy, for the essential element in Raymond's method was the identification of theology with philosophy. The scholastics of the thirteenth century maintained that, while the two sciences agree, so that what is true in philosophy cannot be false in theology, or vice versa, they are, nevertheless, two distinct sciences, differing especially in that theology makes use of revelation as a source, while philosophy relies on reason alone.

Since the Christians are not at peace with the Saracens, O Lord', wrote the Mallorcan Ramon Lull (Raymond Lully) in his *Book of Contemplation on God* in the early 1270s:

. . . they dare not hold discussions upon the faith with them when they are among them. But were they at peace together, they could dispute with each other peacefully concerning the faith, and then it would be possible for the Christians to direct and enlighten the Saracens in the way of truth, through the grace of the Holy Spirit and the true reasons that are signified in the perfection of Thy attributes.<sup>37</sup>

## 2g. RICOLDO de MONTE CROCE

Far fewer Westerners actually lived in a Muslim society, but one who did was the Dominican missionary, Ricoldo da Monte Croce<sup>38</sup>, who

<sup>37</sup> Barber, Malcolm, *op. citato*. Matthew Bennett, "First Crusaders' Images of Muslims: The Influence of Vernacular Poetry?", *Forum for Modern Language Studies*, 22 (1986); Penny Cole, "O God, the Heathen have come into your inheritance" (Ps. 78.1) "The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents", 1095-1188', in *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, ed. M. Shatzmiller (E.J. Brill, 1993); Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image* (Edinburgh University Press, 1960); Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims* (Princeton University Press, 1984); James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton University Press, 1964); Richard Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Harvard University Press, 1962).

<sup>38</sup> Born at Florence about 1243; died there 31 October, 1320. He made a pilgrimage to the Holy Land (1288), and then travelled for many years as a missionary in western Asia,



was in Baghdad in 1291 when Acre fell to the Mamluks. The Pope had sent him to Baghdad in 1288 at the age of 45. While in Tabriz and Baghdad he learnt Arabic and studied Islamic Religious Sciences, and followed courses at the Mustansiriyya University at Baghdad.

The very nature of his profession of course made any religious accommodation impossible, for he shared many of the assumptions of his Christian contemporaries, but he is fulsome in his praise of the personal conduct of the Muslims he met and observed in Baghdad, and does not miss the opportunity to point up Christian moral deficiencies in contrast. Neither the author of the *Gesta* at the end of the eleventh century, nor Ricoldo da Monte Croce two centuries later, would have conceded that Muslims could in any way be 'right', but they do show that even in the midst of the crusades observation sometimes modified stereotyping.

Ricoldo's best known work is the "*Contra Legem Sarracenorum*", written at Bagdad, which has been very popular as a polemical source against Islam, and has been often edited (first published at Seville, 1500). This book has been called "*Improbatio Alcorani (Refutation of the Qur'an)*" by some people. This book contains 17 chapters. Most of them attempt to show that the Qur'an can not be a divine law. Chapter 13-15 relate how the Qur'an came to be written by Muhammad under the influence of Jews and Bahira. Chapter 16-17 establish a parallel between the Gospel and the Christian Law on the one hand, and the Qur'an and Islamic Law on the other.

The "*Christianæ Fidei Confessio facta Sarracenis*" (printed at Basle, 1543) is attributed to Ricoldo, and was probably written about the same time as the above mentioned works. Other works are: "*Contra errores Judæorum*" (MS. at Florence); "*Libellus contra nationes orientales*" (MS. at Florence and Paris); "*Contra Sarracenos et Alcoranum*" (MS. at Paris); "*De variis religionibus*" (MS. at Turin). Very probably the last three works were written after his return to Europe. Ricoldo is also known to have written two theological works--a defence of the doctrines of St.

---

having his chief headquarters at Bagdad. He returned to Florence before 1302, and was chosen to high offices in his order. His "*Itinerarium*" (written about 1288-91; published in the original Latin at Leipzig; 1864; in Italian at Florence, 1793; in French at Paris, 1877) was intended as a guide-book for missionaries, and is an interesting description of the Oriental countries visited by him. The "*Epistolæ de Perditione Acconis*" are five letters in the form of lamentations over the fall of Ptolemais (written about 1292, published at Paris, 1884). See, Ricardo de Monte-Croce, *Lettres de Ricoldo de Monte Croce*, Archives de l'orient Latin II, Documents II, Paris 1984, pp.258-296.

Thomas (in collaboration with John of Pistoia, about 1285) and a commentary on the "*Libri sententiarum*" (before 1288). Ricoldo began a translation of the Koran about 1290, but it is not known whether this work was completed.<sup>39</sup>

His missionary methods changed with time: at first, eager to engage his adversaries in public debate, in particular among Eastern Christians, he realized progressively that another attitude was needed: one of respect, and humility. This evolution is summarized in "*Libellus ad nationes orientales*", where he gives five rules for future missionaries among separated Christians: Use no interpreter, know the language, know the Scriptures and the Doctrines of those one is sent to, aim at establishing a common faith in a variety of rites, speak with the leaders rather than the people, and "above all let your only motive be the love of God and of souls".<sup>40</sup>

Ricoldo's main success has been his refutation of the Qur'an. He had written it to help other missionaries and to meet a need really felt by them. The book was edited in Spain, as well as in the East. During the 14. Century, it was translated into Greek by Demetrius Cydonius (1324-1397), and became the classical textbook for polemicists.

Ricoldo thinks that non-Christians are bound to go to hell. This gives him a totally negative view of Islam, and of Muhammad. At the same time, his theological formation had left him with the conviction that all these people were destined to hell because they did not hold the right beliefs.<sup>41</sup>

These and similar conceptions of chroniclers and orientalist of this period in their works formed a negative image about muslims, which still retains its basic structure with slight amendments.

## CONCLUSION

When judged by narrow military standards, the Crusades were a failure. What was gained so quickly was slowly but steadily lost. On the other hand, to hold territory under a Christian banner so far from home,

<sup>39</sup> See. Murray, *Discoveries and Travels in Asia*, I, 197

<sup>40</sup> Jean-Marie Gaudeul, *Encounters and Clashes, Islam and Christianity in History*, PISA I (Rome 1990) 150.

<sup>41</sup> *Op.cit.*, 148-150.

given the contemporary conditions of transport and communication, was impressive.

For many years, scholars were inclined to give the Crusades credit for making Western Europe more cosmopolitan. They believed the Crusades had brought Western Europe higher standards of Eastern medicine and learning, Greek and Muslim culture, and such luxuries as silks, spices, and oranges. Extreme statements of this view held that the Crusades brought Europe out of the provincialism of the Dark Ages.

Scholars no longer accept this assessment. It is too simple. It ignores the larger trends of population growth, expanding trade, and the exchange of ideas and cultures that existed long before 1095. These trends would have encouraged East-West exchange without military expeditions or the taking of Jerusalem. The Crusades, while an exciting and integral part of the Middle Ages, merely served to hasten changes that were inevitable.

The most important effect of the Crusades was economic. The Italian cities prospered from the transport of Crusaders and replaced Byzantines and Muslims as merchant-traders in the Mediterranean. Trade passed through Italian hands to Western Europe at a handsome profit. This commercial power became the economic base of the Italian Renaissance. It also provoked such Atlantic powers as Spain and Portugal to seek trade routes to India and China. Their efforts, through such explorers as Vasco da Gama and Christopher Columbus, helped to open most of the world to European trade dominance and colonization and to shift the center of commercial activity from the Mediterranean to the Atlantic.

The main point which must be emphasised when concluding that people especially religious ones live together with their past heritage and history. And historically we witnessed that both the Church and some orientalists formed an image about Muslims which last centuries and even today. And this image was beyond doubt negative one. In the course of history some orientalists supported this approach, while others tried to put Islam and Muslims in line with other heavenly religions. Accordingly some dialogue efforts have gained a reasonable and sound base on which mutual co-existence can be established. But a question remains unanswered: Has the church which displayed the success of showing Islamic thought, the essential bearer of civilization in Medieval Ages, as pagan and dissolute one to her people got theological self-confidence as to convert this outdated mode of thinking and accept them as co-partners in a globalizing world.



## تصرفات الرواة في متون المرويات

بقلم: د. بنيامين أرول

كلية الإلهيات - جامعة أنقرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسولنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فخلال إعدادنا رسالة الدكتوراه "فهم السنة عند الصحابة" رأينا اختلافات في متون بعض الروايات المثبتة في مراجعنا الأصلية مع أن هذه المتون قد وردت من الطريق نفسه. وكنت أظن في البداية أن هذا الاختلاف ناجم عن الرواية بالمعنى، ومن المعلوم أن جُلَّ الأحاديث النبوية رويت بالمعنى، وقلَّ ما روي منها باللفظ كما سمعت من فم نبينا المبارك. ولكن لما تطورت بحوثي وزادت مطالعاتي في كتب الحديث النبوية لاحظت أن أسباب هذا الاختلاف المذكور ليست الرواية بالمعنى فحسب، بل وجدت أن هناك بعض التصرفات أي التدخلات وردت من جهة بعض الرواة أو المصنفين. وهذه التصرفات لم ترد منهم سهواً أو خطأً كما ظننا، بل وردت نتيجة قصد واضح. وهذه الظاهرة لها أسباب متعددة تستحق الدراسة، لأنها لم تأخذ حقها من البحث والتتبع والتمحيص. فعلماء الحديث لم يفرّدوا لهذا الموضوع بحثاً مستقلاً، وإن كان بعضهم قد ذكر بعض هذه الأسباب في أماكن متفرقة. كما نرى هذا بوضوح في الروايات التالية:

● عن عمر ابن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: تابع ما بين الحج والعمرة فإن متابعة بينهما يزيدان في الأجل وينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير الخبث.

قال سفيان: هذا الحديث حدثناه عبد الكريم الجزري عن عبدة عن عاصم فلما قدم عبدة أتيناها لنسأله فقال إنما حدثني عاصم وهذا عاصم حاضر فذهبنا إلى عاصم فسألناه

فحدثنا به هكذا ثم سمعته منه بعد ذلك فمرة يقفه على عمر ولا يذكر فيه عن أبيه أكثر ذلك كان يحدث عن عبد الله بن عامر عن أبيه عن عمر عن النبي ﷺ قال سفيان - وهذا اعتراف منه- : وربما سكتنا عن هذه الكلمة "يزيدان في الأجل" فلا نحدث بها مخافة أن يحتج بها هؤلاء يعني القدرية وليس لهم فيها حجة.<sup>1</sup>

كما نرى هذا الحديث في مصادرنا بحذف الكلمة أحيانا وبدون الحذف تارة أخرى:

● حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا سفيان عن عاصم بن عبيد الله بن عامر بن ربيعة يحدث عن عمر رضي الله عنه يبلغ به النبي وقال سفيان مرة عن النبي ﷺ قال: تابعوا بين الحج والعمرة فإن متابعة بينهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير الخبث.<sup>2</sup>

وروى هذا الحديث الإمام الترمذي وابن ماجه والنسائي في كتبهم بنفس المتن<sup>3</sup>. كما وجدنا هذه الرواية في مسند الإمام أحمد بلفظ آخر، وفيها زيادة في المتن كما يلي:

● حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أسود بن عامر ثنا شريك عن عاصم عن أبيه عن النبي ﷺ قال أسود وربما ذكر شريك عن عاصم عن عبد الله بن عامر عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: تابعوا بين الحج والعمرة فإن متابعة بينهما تزيد في العمر والرزق وتنفيان الذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> الحميدي، المسند، ج1، ص10-11، رقم تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، حيدر آباد، 1963

<sup>2</sup> أحمد، المسند، 1، 25، وفي (1، 387) عن عاصم عن شقيق عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ... نفس المتن وهو مرسل.

<sup>3</sup> الترمذي، الحج، 2، رقم 810، ج3، ص: 185؛ ابن ماجه، المناسك، 3، رقم 2887، ج2، ص: 964؛ النسائي، المناسك، ج5، ص: 446-7

<sup>4</sup> أحمد، المسند، ج3، ص: 446-7

وقد قال السيوطي في حق أبي النبي ﷺ : لم يثبت في حقهما حالة كفر بالله. واعتبر قوله ﷺ في حديث مسلم: "إن أبي وأباك في النار" من تصرفات الرواة. وقال: "فهذه الزيادة أوضحت بلا شك أن هذا اللفظ العام هو الذي صدر منه ﷺ وراه الأعرابي بعد إسلامه أمراً مقتضياً للامتنال. فلم يسعه إلا الامتنال له. ولو كان الجواب باللفظ الأول لم يكن في أمر بشيء ألبتة فعلم أن هذا اللفظ الأول من تصرف الراوي. رواه بالمعنى على حسب فهمه. وقد وقع في الصحيحين روايات كثيرة من هذا القبيل فيها لفظ تصرف فيه الراوي وغيره أثبت منه..<sup>1</sup>

ولذلك فقد رأيت أن أخصص لهذا البحث موضوعاً مستقلاً، فبدأت أجمع ما تناثر من كلام العلماء في ذلك، وأضفت إليه بعض الأسباب التي لاحظتها خلال بحثي في الأحاديث، وذكرت بعض الأمثلة لكل سبب من الأسباب حجة لما قلنا.

وقد ألفت الدكتور شرف محمود القضاة، من الجامعة الأردنية بحثاً سماه "أسباب تعدد الروايات في الحديث النبوي الشريف"<sup>2</sup> وعدد فيه الأسباب الآتية:

- 1- تعدد الحادثة. 2- الرواية بالمعنى. 3- اختلاف القدرة على الحفظ.
- 4- اختصار الراوي للحديث 5- حضور الراوي بعض الحديث.
- 6- تعدد الإجابات لكثرة المسئولين. 7- الخطأ. 8- الكذب.

وأما نحن فقد قسمنا أسباب تصرفات الرواة في المتن إلى ثلاثة أقسام أساسية:

1- التزييد، (الإضافة) 2- التنقيص 3- التبديل.

### أولاً : التزييد :

نقصد بالتزييد أن يزيد الراوي في المتن جزءاً غير موجود في رواية أخرى لنفس الحديث في مرجع آخر. وإذا قرأنا هاتين الروايتين أو أكثر مما جاء من نفس الصحابي أو

<sup>1</sup> السيوطي، الحاوي للفتاوى، ج2، ص:7-226 القاهرة، 1933

<sup>2</sup> دار الفرقان، عمان - 1985، ص 1-31.



نفس السند نجد في إحداهما زيادة ما، ليست في الأخرى. وهذه الزيادة قد وقعت بوجوه مختلفة أيضا:

أ- إعلام المقصود، أو إظهار المحذوف:

نذكر مثلا في ذلك ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده والإمام البخاري في صحيحه كما يلي:

● حدثنا عبد الله، حدثنا أبي، ثنا عفان، ثنا جرير بن حازم قال: سمعت أبا إسحاق يحدث عن عبد الرحمن بن يزيد قال حججنا مع ابن مسعود في خلافة عثمان قال: فلما وقفنا بعرفة قال فلما غابت الشمس قال ابن مسعود: "لو أن أمير المؤمنين أفاض الآن كان قد أصاب، قال فلا أدري كلمة ابن مسعود كانت "أسرع" أو "إفاضة عثمان..."<sup>1</sup>

و وجدنا هذه الرواية عند البخاري هكذا:

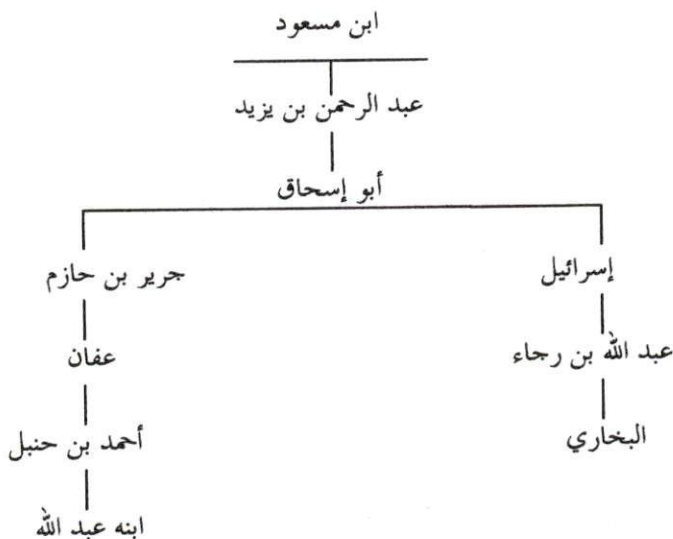
● حدثنا عبد الله بن رجاء حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد قال خرجنا مع عبد الله رضي الله عنه إلى مكة ثم قدمنا جميعا... ثم وقف حتى أسفر ثم قال: "لو أن أمير المؤمنين أفاض الآن أصاب" "السنة" فما أدري أقوله كان "أسرع" أم "دفع عثمان رضي الله عنه..."<sup>2</sup>

إذا قارنا سند كل من هاتين الروایتين لرأينا أنهما قد جاءتا كلتاها من المصدر

نفسه:

<sup>1</sup> أحمد، المسند، ج 1، ص: 410

<sup>2</sup> البخاري، الحج، ب 99 ج 2، ص: 179.



ونرى أن ابن مسعود قال في رواية أحمد: "لو أن أمير المؤمنين أفاض الآن كان قد أصاب". ولكن لا نعلم ماذا قصد بقوله "أصاب" ولا نعرف على أي شيء أصاب؟ هل هو أصاب حكم القرآن أو فعل النبي ﷺ أو فعل أبي بكر وعمر، أو الفعل المعقول والأكثر ثواباً؟

وفي رواية البخاري نرى التعبير "أن أمير المؤمنين أصاب السنة" ونظن أن كلمة السنة في هذه الرواية زيادة على النص وهو إعلام المقصود من قول ابن مسعود على ما فهمه واحد من رواة البخاري. وجددير بالذكر هنا أن الراوي تردد في قول ابن مسعود: هل هو قد قال "أسرع" أم "دفع" / إفاضة عثمان" ويذكر تردده هذا ويسكت في قوله هل هو قال "أصاب" أو "أصاب السنة". لو كان في قول ابن مسعود كلمة "السنة" - وهي كلمة مهمة واصطلاح معروف - لما أهمل الرواة ذكرها، ولما أسقطوها أو حذفوها. إذاً هذا التصرف في بيان المقصود صادر من أحد الرواة باحتمال مرجح. وشيء آخر ولو كان المقصود من قول ابن مسعود "السنة" كما وردت عند البخاري فلا يحق لأحد من الرواة أن يبين هذا المقصود من تلقاء نفسه إذا اعتبرنا هذه الزيادة من تصرفات الرواة.

علما بأننا لا ننكر أن يستعمل ابن مسعود كلمة "السنة" بطرق مختلفة.<sup>1</sup>

### ب- الإدراج في المتن:

ومنه المدرج. "وهو أن تزداد لفظة في متن الحديث من كلام الراوي فيحسبها من يسمعه منه مرفوعة في الحديث، فيرويها كذلك. وقد وقع من ذلك كثير في الصحاح والحسان والمسانيد وغيرها..."<sup>2</sup> "ويدل دليل على أنها من لفظ الراوي بأن يأتي الحديث من بعض الطرق بعبارة تفصل هذا عن هذا".<sup>3</sup>

مثالنا في هذا ما رواه الإمام أحمد وعنه أبو داود عن أبي هريرة في النهي عن الغش:

● حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا سفيان عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ مر برجل يبيع طعاما فسأله كيف تبيع؟ فأخبره فأوحى إليه: "أدخل يدك فيه"، فأدخل يده فإذا هو مبلول، فقال رسول الله ﷺ: "ليس منا من غش"<sup>4</sup>

وقد روى هذه الرواية جماعة عن أبي هريرة، منهم الإمام مسلم والترمذي وابن ماجه<sup>5</sup>، والدارمي، والإمام أحمد أيضا عن عبد الله بن عمر وأبي بردة بن نيار<sup>6</sup> وليس في رواياتهم عبارة "فأوحى إليه: أدخل يدك فيه". ونكتفي بذكر لفظ مسلم:

● حدثني يحيى بن أيوب وقتيبة وابن حجر جميعا عن إسماعيل بن جعفر، قال ابن أيوب: حدثنا إسماعيل قال: أخبرني العلاء عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ

<sup>1</sup> انظر الأملنة في رسالتنا الدكتوراه (فهم السنة عند الصحابة) ص: 53 - 57 وهي مطبوعة باللغة التركية تحت عنوان "Sahabenin Sünnet Anlayışı" أتمرة 2000 (الطبعة الثانية).

<sup>2</sup> ابن كثير، اختصار علوم الحديث، ص 61، مع شرحه الباعث الخيث، لأحمد محمد شاکر، القاهرة - 1979

<sup>3</sup> الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، ص 4-53، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، بيروت - 1405

<sup>4</sup> أحمد، المسند، ج 22، ص 242؛ أبو داود، البيوع، ب 52، و 3452، ج 33، ص 731

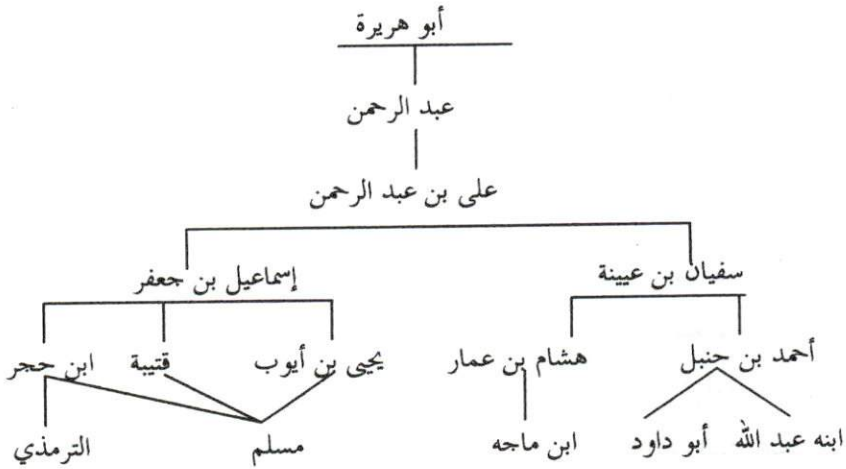
<sup>5</sup> مسلم، الإيمان، ر 164، ج 1، ص 99؛ الترمذي، البيوع، ب 74، و 1315، ج 3، ص 606؛ ابن ماجه، التجارات، ب 36، ر 2224، ج 2، ص 749

<sup>6</sup> أحمد، المسند، ج 2، ص 50؛ ج 3، ص 466؛ ج 4، ص 45؛ الدارمي، البيوع، ب 85، ص 644



مرّ على صيرة فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللا فقال "ما هذا يا صاحب الطعام؟" قال: "أصابته السماء يا رسول الله!" قال: "أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غش فليس منا".

أما سلسلة السند فهي:



نرى في هذه الروايات والجدول أن المتن جاء من نفس المخرج في المصادر المذكورة إلا أننا لا نجد عبارة "فأوحى إليه: أدخل يدك فيه" إلا عند أحمد، مع أبي داود الذي أخذه عنه. إذاً هذه الجملة أدرجت في المتن إما عن أحمد بن حنبل أو باحتمال كبير عن أحد الناسخين. وهذا التصرف والإدراج لا بد أن يكون من الراوي ظناً منه أن النبي ﷺ قد اطلع على بلل الطعام بوحي من ربه لأنه رسول الله يُوحى إليه. ولكننا نرى أن هذه الحادثة لا تحتاج لوحي، لأن النبي ﷺ قد أدخل يده كأبي بشر عادي يفتش في السوق، ليتأكد بالدليل المادي بالأصابع والبلل؛ من سلامة الطعام؛ فلما أحس بالبلل أصدر توجيهه للبايع، وأصدر توجيهه الحكيم للمسلمين كافة، مما أتاه الله من الحكمة، بالنهي عن الغش، وأن من غش ليس من النبي. ولذلك هذه الزيادة شاذة ومخالفة للأخرى ولا نقبل هذا الإدراج ولا نرضاه.

وفهم بعض أساتذتي في كليتنا هذه العبارة المدرجة (فأوحى إليه: أدخل يدك فيه) بمعنى "أشار/ أشير إليه" لغويا اجتنابا من معناها الاصطلاحي أو بمعنى "أحس في نفسه/ أشعر" واعترضوا على ترجيحي للمعنى الاصطلاحي "للوحي" وهذا احتمال وارد مني ومنهم، ولكن حتى لو فهمنا بما قالوا فلا يتغير أي شيء من جهة موضوعنا، في أنه "مدرج" وعبارة عن "زيادة على المتن".

#### ت- تصريح الأسماء :

ومثاله: تصريح اسم الجارية التي سأها النبي ﷺ في حديث الإفك عن حالة السيدة عائشة. وهذا الحديث رواه الإمام البخاري<sup>1</sup> ومسلم<sup>2</sup>، وأحمد<sup>3</sup>، آخذين جميعا النص عن عبد الرزاق بنفس الإسناد والمتن الطويل. وهو كما يلي:

• عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال: أخبرني سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وعلقمة بن وقاص وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن حديث عائشة زوج النبي ﷺ حين قال لها أهل الإفك ما قالوا، قال فبرأها الله وكلهم حدثني بطائفة من حديثها وبعضهم كان أوعى لحديثها من بعض، وأثبت اقتصاصنا وقد وعيت عن كل واحد منهم الحديث الذي حدثني، وبعض حديثهم يصدق بعضه بعضا ذكروا عن عائشة ... وأما على فقال: لم يضيئ الله عليك، والنساء سواها كثيرة وإن تسأل الجارية تصدقك قالت فدعا رسول الله ﷺ بريرة فقال: أي بريرة هل رأيت من شيء يريك من أمر عائشة؟ فقالت له بريرة: والذي بعثك بالحق إن رأيت عليها أمرا قط أغمصه عليها أكثر من أنها جارية حديثة السن تنام عن عجين أهلها فتأتي الداجن فتأكله..."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> البخاري، الشهادات، ب، 15، ج، 3، ص 8-154؛ تفسير سورة 24/ب، 6، ج، 71، ص 5-9؛ المغازي، ب، 34، ج، 5، ص

<sup>2</sup> مسلم، التوبة، ر، 56، ج، 3، ص 2133.

<sup>3</sup> أحمد، المسند، ج، 6، ص 194-197.

<sup>4</sup> عبد الرزاق، المصنف، ر، 9748، ج، 5، ص 5-410 تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، بيروت.

قال الذهبي (ت 748) فأما الجارية التي في حديث الإفك التي سئلت عما تعلم من عائشة فأخرى غير بريرة.<sup>1</sup> وأشار إلى هذا الإمام ابن القيم (ت 751) وقال ومما وقع في حديث الإفك أن في بعض طرقه: أن علياً قال للنبي ﷺ لما استشاره: سل الجارية تصدقك. فدعا بريرة فسألها فقالت ما علمت عليها إلا يعلم الصائغ على التبر أو كما قالت. وقد استشكل هذا، فإن بريرة إنما كتبت وعتقت بعد هذا بمدة طويلة. وكان العباس عم الرسول ﷺ إذ ذاك في المدينة، والعباس إنما قدم المدينة بعد الفتح. ولهذا قال له النبي ﷺ وقد شفع إلى بريرة أن تراجع زوجها فأبت أن تراجع: "يا عباس ألا تعجب من بغض بريرة مغنياً وحبها لها"<sup>2</sup> ففي قصة الإفك لم تكن بريرة عند عائشة. وهذا الذي ذكروه إن كان لازماً فيكون الوهم من تسميته الجارية بريرة ولم يقل له علي "سل بريرة" وإنما قال: "فسل الجارية تصدقك" فظن بعض الرواة أنها بريرة فسمها بذلك وإن لم يلزم بأن يكون طلب مغيث لها استمر إلى بعد فتح مكة ولم يأس منها، زال الإشكال. والله أعلم.<sup>3</sup>

وجزم بدر الدين الزركشي (ت 794) في كتابه "الإجابة" أن تسمية هذه الجارية بريرة مدرجة من بعض الرواة وأما جارية أخرى وأخذها من ابن القيم وقال: "و بريرة إنما اشتريتها عائشة وأعتقتها بعد ذلك... والعباس إنما قدم المدينة بعد فتح مكة. والمخلص من هذه الإشكال: أن تفسير الجارية بريرة مدرج في الحديث من بعض الرواة ظناً منه أنها هي. وهذا كثيراً ما وقع في الحديث من تفسير بعض الرواة فيظن أنه من الحديث. وهو نوع غامض لا ينتبه إليه إلا الحاذق".<sup>4</sup>

وقال ابن حجر (ت 852): "وقد أحاب غيره بأنها كانت تخدم عائشة بالأجرة وهي في رق موالها قبل وقوع قصتها في المكاتب، وهذا أولى من دعوى الإدراج وتغليط

<sup>1</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج2، ص303، تحقيق شعيب الأرنؤوط، حسين الأسد، بيروت، 1995، الطبعة السادسة

<sup>2</sup> البخاري، الطلاق، ب 16، ج6، ص171-2؛ أبو داود، الطلاق، ب 19، ر 2231، ج2، ص1-670.

<sup>3</sup> ابن القيم، زاد المعاد، ج3، ص268 تحقيق شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، بيروت، 1987، الطبعة الخامسة

عشرة

<sup>4</sup> الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدركه عائشة على الصحابة، ص 41؛ بيروت، 1985 الطبعة الرابعة.



الحفاظ." <sup>1</sup>

ويؤيد قول المعترضين ما رواه البخاري من جهة الأويسي ولم يذكر بريرة فيها: "... وأما علي فقال: لم يضيّق الله عليك والنساء سواها كثير وسل الجارية تصدقك. فقال: هل رأيت من شيء يريك؟ قالت: ما رأيت أمراً أكثر من أنّها جارية حديثة السن." <sup>2</sup>

ث- زيادة عبارة "عليه الصلاة والسلام" بعد اسم النبي والترضية بعد اسم الصحابي:

وهو أن يزيد الراوي - لاسيما الراوي المتأخر - الصلوات كلما ذكر اسم رسول الله بصورة دائمة ومتكررة بالرغم من أن الرواة المتقدمين لم يحرصوا على ذلك. ومثال عجيب لهذا ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن قول أبي جهل:

● حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا إسماعيل بن يزيد الرقي أبو يزيد ثنا فرات بن عبد الكريم عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال أبو جهل: "لئن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي عند الكعبة لأتيته حتى أطأ على عنقه..." <sup>3</sup>

وهذه الصيغة في الرواية عجيبية وغريبة جداً! لأن أبا جهل (عدو الله وعدو الرسول) يعزم أن يطأ على عنق نبينا ثم يذكر أنه "رسول الله" ويثني عليه بتعبير "صلى الله عليه وسلم"؟! <sup>4</sup>

إنه ليس من الممكن عقلاً أن يقول أبو جهل هذا القول، و لا بد أن يكون قد صدر من الراوي المتقن! الحريص على الثناء على النبي دون أن يفهم المتن فيما يرويه. ولو لم تكن نعرف حقيقة أبي جهل لظنناه قد اعتنق الإسلام! هيهات! لكن نجد هذه الرواية في متنها المعقول عند الإمام البخاري والترمذي <sup>4</sup> وأحمد <sup>5</sup> أيضا بنفس المخرج. نذكرها عن

<sup>1</sup> ابن حجر، فتح الباري، ج8، ص325. تحقيق عب الدين الخطيب، القاهرة، 1407، الطبعة الثالثة.

<sup>2</sup> البخاري، الاعتصام، ب28 ج8، ص163.

<sup>3</sup> أحمد، المسند، ج1، ص248.

<sup>4</sup> الترمذي، التفسير، ب85، ر3348، ج5، ص4-443.

<sup>5</sup> أحمد، المسند، ج1، ص368.

البخاري<sup>1</sup>:

● حدثنا يحيى حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن عبد الكريم الجزري عن عكرمة قال ابن عباس: قال أبو جهل: لئن رأيت محمداً يصلي عند الكعبة لأطأَنَّ على عنقه... ووجدنا نفس الغفلة في رواية ثانية في هذا الموضوع عند الإمام أحمد:

● حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو سعيد ثنا إسرائيل ثنا أبو إسحاق عن عمرو ابن ميمون عن عبد الله قال: انطلق سعد بن معاذ معتمراً فترل على صفوان بن أمية بن خلف، وكان أمية إذا انطلق إلى الشام فمر بالمدينة نزل على سعد فقال أمية لسعد: انتظر حتى إذا انتصف النهار وغفل الناس، انطلقت فطفقت فبينما سعد يطوف إذ أتاه أبو جهل فقال: من هذا يطوف بالكعبة أمناً؟ قال سعد: أنا سعد. فقال أبو جهل: تطوف بالكعبة أمناً وقد آوَيْتُم محمداً عليه الصلاة والسلام...<sup>2</sup> ووجدنا هذه الرواية بمتنها المعقول عند البخاري أيضاً كما يلي:

● حدثنا أحمد بن إسحاق حدثنا عبد الله بن موسى حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن عمرو بن ميمون عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال انطلق سعد بن معاذ معتمراً... فقال أبو جهل: تطوف بالكعبة أمناً وقد آوَيْتُم محمد وأصحابه فقال نعم...<sup>3</sup>

ونلاحظ في هذه الرواية عبارة (رضي الله عنه) بعد اسم عبد الله بن مسعود، بينما لم تُذكر في الرواية الأولى. وهذا يؤيد ما قلناه عن هذه الزيادات وكونها قد أُضيفت على الأصل، بيد المتأخرين من الرواة أو الناسخين.

<sup>1</sup> البخاري، التفسير، ب 96/4، ص 89

<sup>2</sup> أحمد، المسند، ج 1، ص 400

<sup>3</sup> البخاري، المناقب، ب 25، ج 4، ص 185

### ثانيا : التقييص

وهو ضد الأول. أي أن ينقص الراوي بعض الكلمات أو الجمل من المتن عمداً. وهذا يقع بوجهين: الاختصار أو التقطيع.

#### أ- الاختصار:

وهو أن يروى الراوي الخبر بالاختصار والاعتصار لا بالتفصيل وبالخاصة حينما يكون الخبر طويلاً، أو فيه فروع غير مستهدفة بالموضوع المعروض. وقد قال كثير ممن منع نقل الحديث على المعنى أن رواية الحديث على النقصان والحذف لبعض متنه غير جائز لأنها تقطع الخبر وتغيره فيؤدي ذلك إلى إبطال معناه وإحاطته. وكان بعضهم لا يجيز أن يحذف منه حرفاً واحداً. وقال بعض من أجاز الرواية على المعنى أن النقصان من الحديث جائز إذا كان الراوي قد رواه مرة سابقة بتمامه أو على علم أن غيره قد رواه على التمام. ولا يجوز له أن لا يعلم ذلك ولم يفعله. وقال كثير من الناس لا يجوز ذلك للراوي على كل حال ولم يفصلوا<sup>1</sup> "لكن جمهور المحدثين قديماً ذهبوا إلى جواز ذلك"<sup>2</sup> فالذي عليه صنيع أبي عبد الله البخاري: اختصار الأحاديث في كثير من الأماكن. وأما مسلم فإنه يسوق الحديث بتمامه ولا يقطعه. ولهذا رجحه كثير من حفاظ المغاربة...<sup>3</sup>

لكننا لا نقصد بالاختصار هنا ما جوزه السلف وفعله بعض المحدثين. بل نقصد بالاختصار أن يغربل الراوي أو المحدث المتن من الشوائب إذا رأى في نقله بتمامه محظوراً. فيحذف ما لا يرضى كأنه يتقيه بالغربال من الشوائب! ولكن نجد هذه الرواية بتمامها عند محدث آخر. ومثال ما ذكرنا ما رواه الإمام مسلم في صحيحه كاملاً على عادته فغربله الآخرون:

● وحديثي عبد الله بن محمد بن أسماء الضُّبَيْعِي. حدثنا جويرية عن مالك، عن

<sup>1</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص 224 تحقيق أحمد عمر هاشم، بيروت، 1986.

<sup>2</sup> نور الدين عتر، منهج النقد في علم الحديث، ص 231، دمشق، 1979، الطبعة الثالثة.

<sup>3</sup> ابن كثير، اختصار علوم الحديث، ص 121؛ تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1979.



الزهرري؛ أن مالك بن أوس حدثه. قال: أرسل إليَّ عمر بن الخطاب، فحثته حين تعالى النهار. قال فوجدته في بيته جالسا على سرير. مفضيا إلى رماله متكئا على وسادة من آدم. فقال لي: يا مال! إنه قد دفَّ أهل أبيات من قومك. وقد أمرت فيهم برضخ. فخذها فأقسمه بينهم. قال: قلت: لو أمرت بهذا غيري! قال: خذهُ. يا مال! قال فجاء يرفا. فقال: هل لك يا أمير المؤمنين! في عثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد؟ فقال عمر: نعم. فأذن لهم. فدخلوا. ثم جاء فقال: هل لك في عباس وعلي؟ قال: نعم. فأذن لهما. فقال عباس: يا أمير المؤمنين! اقض بيني وبين هذا الكاذب الآثم الغادر الخائن. فقال القوم: أجل، يا أمير المؤمنين! فاقض بينهم وأرحهم. (فقال مالك بن أوس: يخيل إلى أنهم كانوا قد قدموهم لذلك) فقال عمر: اتلوا أنشدكم بالله الذي يذنه تقوم السماء والأرض! أتعلمون أن رسول الله ﷺ قال: "لا تُورثُ. ما تركناه صدقة" قالوا: نعم. ثم أقبل على العباس وعلي فقال: أنشدكما بالله الذي يذنه تقوم السماء والأرض! أتعلمان أن رسول الله ﷺ قال: "لا تُورثُ. ما تركناه صدقة" قالوا: نعم. فقال عمر: إن الله جلَّ وعزَّ كان قد خص رسوله ﷺ بخاصة لم يُخصَّصْ بها أحدا غيره. قال: "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول" [59/ الحشر/ 7] (ما أدري هل قرأ الآية التي قبلها أم لا) قال فقسم رسول الله ﷺ بينكم أموال بني النضير. فو الله! ما استأثر عليكم. ولا أخذها دونكم. حتى بقي هذا المال. فكان رسول الله ﷺ يأخذ منه نفقة سنة. ثم يجعل ما بقي أسوة المال. ثم قال: أنشدكم بالله الذي يذنه تقوم السماء والأرض! أتعلمون ذلك؟ قالوا: نعم. ثم نشدَ عباساً وعلياً بمثل ما نشد به القوم: أتعلمان ذلك؟ قالوا: نعم. قال: فلما توفي رسول الله ﷺ قال أبو بكر: أنا ولي رسول الله ﷺ، فحسبنا تطلب ميراثك من ابن أخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها فقال أبو بكر: قال رسول الله ﷺ: "ما تُورثُ. ما تركناه صدقة" فرأيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا، والله يعلم إنه لصادق بار راشد تابع للحق. ثم توفي أبو بكر. وأنا ولي رسول الله ﷺ و ولي أبي بكر. فرأيتاني كاذبا آثما غادرا خائنا.

والله يعلم إني لصادق بارٌّ راشد تابع للحق. ثم جئتني أنت وهذا. وأنتما جميعٌ. وأمركما واحد. فقلتما: ادفعها إلينا. فقلت: إن شئتم دفعتها إليكما على أن عليكما عهد الله أن تعملا فيها بالذي كان يعمل رسول الله ﷺ. فأخذتماها بذلك. قال: أ كذلك؟ قال: نعم. ثم جئتماي لأقضي بينكما. ولا، والله! لا أقضي بينكما بغير ذلك حتى تقوم الساعة. فإن عجزتما عنها فرداها إلي<sup>1</sup>.

ففي هذه الرواية نرى أن العباس وصف ابن أخيه عليا بأنه: "الكاذب الآثم الغادر الخائن" وإن عمر قال لهما أنهما رأيا أبا بكر وعمر أيضا كاذبين آثمين غادرين خائنين، وأجاب عمر عن هذا الزعم بقوله: "والله يعلم إنه لصادق بار راشد تابع للحق". إذاً في الرواية جملتان: الأولى منفية تصفهم بالأوصاف السيئة. والثانية مثبتة تصفهم بالأوصاف الحسنة. والجملتان الثانية جملة جوابية إليهم من عمر متعلقة بالجملتان الأولى. ولكن إذا نظرنا إلى مصادرنا الأخرى فإننا لا نجد تلك الجملة عندهم بالرغم من أن الرواية وردت من نفس المخرج.

روى البخاري هذه الرواية بطولها<sup>2</sup> ونكتفي بذكر السند وبذكر الأوصاف المذكورة في المتن فقط.

● حدثنا إسحاق بن محمد الفروي حدثنا مالك بن أنس عن ابن شهاب عن مالك عن أوس بن الحدثان وكان محمد بن جبير ذكر لي ذكرنا من حديثه ذلك فانطلقت حتى أدخل على مالك بن أوس فسألته عن ذلك الحديث فقال مالك بينا .. فأذن لهما فدخلنا فجلسا فقال عباس يا أمير المؤمنين أقضي بيني وبين هذا وهما يختصمان فيما أفاء الله على رسوله ﷺ من بني النضير ... والله يعلم إنه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي الله أبا بكر فكنت أنا ولي أبي بكر فقبضتها سنتين من إمارتي أعمل فيها بما عمل رسول الله ﷺ وما عمل فيها أبو بكر والله يعلم أنني فيها لصادق بار راشد تابع للحق...

<sup>1</sup> مسلم، الجهاد، ر 49، ج2، ص 9-1377. وانظر أيضا لشرح هذه الأوصاف ما قاله الإمام النووي في الهامش.

<sup>2</sup> البخاري، فرض الخمس، ب 1، ج4، ص 42-44

لا نجد في هذه الرواية الأوصاف السيئة في قول العباس لأنها حذفتم. ولكن جواب عمر يتضمن الأوصاف المثبتة التي نراها في المتن.

وفي رواية ثانية عند الإمام البخاري نرى فيها اختصارا منه على ما جوزه العلماء؛ إذ لم يذكر فيها الجملة المنفية ولا المثبتة.<sup>1</sup>

ورواية أبي داود<sup>2</sup> التالية تماثل رواية البخاري الأولى:

● حدثنا الحسن بن علي، ومحمد بن يحيى بن فارس، المعنى قالوا: حدثنا بشر بن عمر الزهراني. حدثني مالك بن أنس، عن ابن شهاب، عن مالك بن أوس بن الحدثان، قال: أرسل إليّ عمر.. فأذن لهم، فدخلوا، فقال العباس: يا أمير المؤمنين، اقض بيني وبين هذا -يعني عليا- فقال بعضهم: أجل يا أمير المؤمنين، اقض بينهما وأرحهما.. فإن الله خص رسوله ﷺ بخاصة لم يخص بها أحدا من الناس.. والله يعلم إنه لصادق بارٌّ راشد تابع للحق..

وفي رواية الإمام الترمذي<sup>3</sup> وهي نفس رواية أبي داود؛ إذ يتفقان في بشر بن عمر بعد مالك بن أنس. ولكن الترمذي ساقها مختصرة جداً، غير أنه لم يهمل ذكر الجملة المثبتة في آخرها. كما ذكر أيضاً أن في الحديث قصة طويلة.

وهذه رواية عبد الرزاق في مصنفه<sup>4</sup>:

● ..عن الزهري عن مالك بن أوس بن الحدثان النصري قال: .. فلما دخل العباس قال: يا أمير المؤمنين! اقض بيني وبين هذا - وهما يومئذٍ يختصمان فيما أفاء الله على رسوله ﷺ من أموال بني النضير-... ثم أقبل على علي والعباس فقال: وأنتما تزعمان أنه فيها ظالم، فاجر، والله يعلم أنه صادق بار، تابع للحق، ثم وليتها بعد

<sup>1</sup> البخاري، الفرائض، ب، 3، ج، 8، ص، 3-4

<sup>2</sup> الخراج، ب، 19، ر، 2963، ج، 3، ص، 365

<sup>3</sup> السير، ب، 44، ر، 1610، ج، 4، ص، 158.

<sup>4</sup> ج، 5، ص، 469-471، ر، 9772



أبي بكر سنتين من إمارتي، فعملت فيها بما عمل رسول الله ﷺ وأبو بكر، وأتما تزعمان أبي فيها ظالم، فاجر، والله يعلم أني صادق بار تابع [للحق]..

ونراه حذف الجملة المنفية في علي، وذكر وصفين من الأوصاف السيئة في أبي بكر وعمر وهما "ظالم وفاجر" ونعتبر ذلك رواية بالمعنى، ولكن كان حري به أن يذكر هذين الوصفين في علي على الأقل. وهذا الحذف عند عبد الرزاق في علي قد يوهم بأن عبد الرزاق فيه شيء من التشيع كما قيل في حقه!<sup>1</sup>

وهذه رواية أحمد<sup>2</sup>:

● حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عبد الرزاق ثنا معمر عن الزهري عن مالك عن أوس بن الحدثان قال أرسل إلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فبينما أنا كذلك إذ جاءه مولاه يرفا فقال هذا عثمان وعبد الرحمن وسعد والزبير بن العوام.. فلما دخل العباس قال يا أمير المؤمنين: اقض بيني وبين هذا، وهما حينئذ يختصمان فيما أفاء الله على رسوله... فرواية أحمد هذه أخذها عن عبد الرزاق. وهو نفس الإسناد من البداية إلى النهاية. ولكنه اختصر المتن. ويعتبر هذا الاختصار من النوع الجائز.

ونرى فيه من الزيادات على رواية شيخه عبد الرزاق مثل "رضي الله عنه" وتصريح اسم مولى عمر (يرفا). ولكن أهم شيء يجلب انتباهنا في رواية أحمد هو قطع الحديث من وسطه. كما رأينا أنه لم يسق الرواية بطولها كما هي في رواية شيخه، فقطعها، وأنهاها. فما هو السبب؟ ولعل السبب هو أنه لم يشأ أن يذكر الأوصاف السيئة في أبي بكر وعمر، فقطع الرواية قبل أن يصل إلى تلكم الأوصاف. ولكن أيا ما كانت الأسباب فقد كان حري به أن ينقل الرواية كما سمعها أو كما نقلها عن شيخه. وهذا تصرف وتدخل في

<sup>1</sup> انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج9، ص570؛ وانظر أيضا بعض الانتقادات عن زيد بن المبارك والذي علق عليه

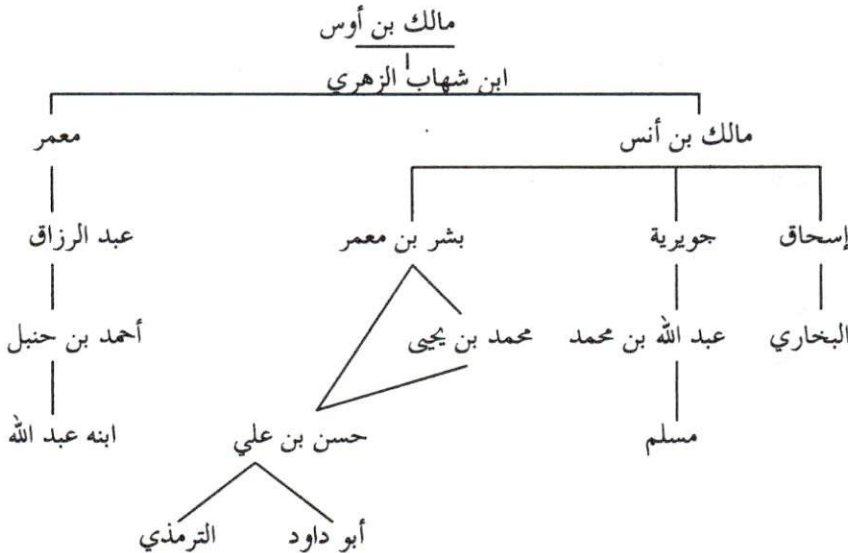
الذهبي على عبد الرزاق لتصرفاته في نفس الحديث. النبلاء، ج9، ص: 3-572

الرواية وإن كانت بدافع من حسن النية وإحسان الظن في الصحابة.

وإذا ما تأملنا هذه الروايات كلها، فنسجد أن هناك احتمالان: "الإدراج" أو "الحذف" واحتمال الإدراج في المتن هنا احتمال بعيد. ذلك لأن إدراج مثل هذه الأوصاف السيئة في مثل هؤلاء الصحابة الكبار ليس بالأمر السهل. أما حذف مثل هذه الكلمات فهو الأسهل. لأن الرواة لم يرضوا أن ينقلوا هذه الأوصاف في حق الصحابة إلى المتأخرين. إذا رواية مسلم هي الأقرب إلى الصواب. وإذا اعتمدنا رواية مسلم فماذا نقول في هذه الأوصاف؟!

والصحابه على فضلهم وجلالهم هم أيضا بشر مثلنا. أ وليس من الممكن أن يغضبوا أو يتخاصموا كالبشر؟ لذا يمكن أن نعتبر هذه الأوصاف المذكورة كلمات خرجت من أفواههم بحالة غضب عفوية غير مقصودة لا تعكس الحقيقة. مبالغة على الحقيقة. ولا تؤدي إلى الطعن في أنفسهم أو الجرح في عدالتهم. ولكننا نميل إلى أن صياغة الوقائع التاريخية بهذا الأسلوب لا بد أن يكون متأثرا بما كان يسود ذلك الزمن من خصومات وفتن وانقسامات دينية-سياسية.

وأما جدول الإسناد فهو



والجدير بالذكر هنا أن الإمام مالك بن أنس هو الراوي المشترك أو المتفق عليه في هذه الرواية ولكنه لم يذكر هذه الرواية في الموطأ. ولا ندري ما هو السبب؟

### ب- التقطيع:

وهو قطع الراوي من متن الحديث قطعة لا يرغب ذكرها. فيقطع الراوي الحديث، ويذكر القسم الآخر منه ناقصا. وقد رأى الخطيب البغدادي: "إجازة تفريق المتن الواحد في موضعين إذا كان متضمنين لحكمين؛ وهكذا فإذا كان المتن متضمنا لعبادات وأحكام لا تتعلق لبعضها مع بعض، فإنها تكون بمثابة الأحاديث المنفصلة عن بعضها، فيجوز تقطيعها. وكان غير واحد من الأمة يفعل ذلك."<sup>1</sup> وقال النووي: "...وأما تقطيع المصنف الحديث في الأبواب فهو إلى الجواز أقرب. وقال الشيخ (ابن الصلاح) ولا يخلو من كراهة وما أظنه يوافق عليه. وقال السيوطي: فقد فعله الأئمة مالك والبخاري وأبو داود والنسائي وغيرهم. وقال البلقيني: يجوز حذف زيادة مشكوك فيها بلا خلاف، وكان مالك يفعله كثيرا تورعا، بل كان يقطع إسناد الحديث إذا شك في وصله."<sup>2</sup> ولا نقصد بالتقطيع هنا التفصيل للتبويب. إنما نعني به: ترك الراوي (أو المصنف) قسما من الحديث يرى فيه محظورا فيقطعه ويطرحة دون ذكر المطروح في مكان آخر.

● وما ذكرناه من قبل؛ من تقطيع الإمام أحمد لرواية عبد الرزاق، نراه مثالا لذلك أيضا.

● ومثال ثان: ما رواه الإمام مالك ومسلم، وأبو داود و الترمذي، والنسائي، وأحمد من نفس المخرج. وفيما يلي رواية مالك من كتابه الموطأ:

● .. وحدثني عن مالك عن أنس بن عقبة عن سالم بن عبد الله، أنه سمع أباه يقول: "بيدأؤكم هذه التي تكذبون على رسول الله ﷺ فيها. ما أهل رسول الله

<sup>1</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية، ص8-227

<sup>2</sup> السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، ج2، ص105؛ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة، 1972، الطبعة الثانية.



ﷺ إلا من عند هذا المسجد. يعني مسجد ذي الحليفة.<sup>1</sup>

ولكن البخاري أخرج نفس الرواية في صحيحه بحذف الجملة الأولى، كما يلي:

• حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان، حدثنا موسى بن عقبة: سمعت سالم بن عبد الله قال: سمعت ابن عمر رضي الله عنهما، ح وحدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن موسى بن عقبة عن سالم بن عبد الله أنه سمع أباه يقول: ما أهل رسول الله ﷺ إلا من عند المسجد، يعني مسجد ذي الحليفة.<sup>2</sup>

ونعتقد أن الإمام البخاري أو أحدا من شيوخه قد حذف الجملة الأولى وهي "بيداؤكم هذه التي تكذبون على رسول الله ﷺ فيها" من المتن خشية أن يفهم الناس من هذه الكلمة أن الصحابة كذبوا على رسول الله ﷺ. وفي رأينا أن التكذيب هنا ورد بمعنى نفسي الوهم والخطأ، لا الكذب الذي هو ضد الصدق. كما أننا لم نر هذا القلق عند الآخرين من الأئمة، لأنهم جميعا قد ذكروها. كما لم يجدوا حاجة لقطع هذا القسم من المتن. ولا يحق لأحد ذلك. لأن ابن عمر أراد بقوله هذا أنهم أخطئوا وأسندوا هذا الخطأ إلى رسول الله ﷺ ولم يقصد أنهم كذبوا، أو وضعوا على رسول الله ﷺ. ولهم عذر في هذا لأن رسول الله ﷺ قد حج حجة واحدة. والصحابة شهدوا عليه في الأمكنة والأزمنة المختلفة، ولهذا اختلفوا في أعماله وأفعاله من المناسك، كل واحد منهم روى ما رأى عنه ﷺ. ويوضح لنا هذا ما رواه أبو داود عن سعيد بن جبيرة قال: قلت لعبد الله بن عباس: "يا أبا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في إهلال رسول الله ﷺ حين أوجب. فقال: "إني لأعلم الناس بذلك، إما إنما كانت من رسول الله ﷺ حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله ﷺ حاجا، فلما صلى في مسجده بذى الحليفة ركعتين أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتين، فسمع ذلك منه أقوام

<sup>1</sup> مالك، الموطأ، الحج، ر30، ج1، ص332؛ مسلم، الحج، ر4-23؛ ج1، ص843؛ أبو داود، المناسك، ب21، ر1771، ج2، ص374؛ الترمذي، الحج، ب8، ر818، ج3، ص2-181؛ النسائي، المناسك، ب56، ج5، ص3-162؛ أحمد، المسند، ج2، ص154-66-10.

<sup>2</sup> البخاري، الحج، ب20، ج2، ص145.

فحفظته عنه ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهلّ، وأدرك ذلك منه أقوام وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالاً فسمعوه حين استقلت به ناقته يُهلّ فقالوا: إنما أهل رسول الله ﷺ حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله ﷺ فلما علا على شرف البيداء أهل. وأدرك ذلك منه أقوام فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البيداء. وأيم الله لقد أوجب في مصلاه وأهل حين استقلت به ناقته وأهل حين علا شرف البيداء. قال سعيد: فمن أخذ بقول عبد الله بن عباس أهل في مصلاه. إذا فرغ من ركعتيه.<sup>1</sup>

كما قال صاحب عون المعبود: "وسماه ابن عمر كاذبين لأنهم أخبروا بالشيء على خلاف ما هو. والكذب عند أهل السنة هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه. سواء تعمده أم غلط فيه وسها."<sup>2</sup>

● ومثال ثالث للتقطيع: ما رواه عبد الرزاق وأحمد والبخاري. نذكر أولاً رواية عبد الرزاق من مصنفه في غزوة الحديبية:

● عبد الرزاق عن معمر قال: أخبرني الزهري قال: أخبرني عروة بن الزبير عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم، صدق كل واحد منها صاحبه قال: خرج رسول الله ﷺ زمن الحديبية.. فقال عمر بن الخطاب: والله ما شككت منذ أسلمت إلا يومئذ قال: فأتيت النبي ﷺ فقلت: أأنت نبي الله حقاً؟ قال بلى..<sup>3</sup>

وهذه رواية أحمد:

● حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عبد الرزاق عن معمر قال الزهري أخبرني عروة بن الزبير عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم يصدق كل واحد منهما حديث صاحبه قالاً خرج رسول الله ﷺ زمن الحديبية.. فقال عمر رضي الله تعالى عنه

<sup>1</sup> أبو داود، المناسك، ب، 21، ر، 1770، ج، 2، ص 3-372

<sup>2</sup> العظيم آبادي شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ج، 5، ص 191؛ بيروت، 1979 ولنا مقالة في هذا الموضوع. ظاهرة الكذب والتكذيب في عهد الصحابة. نشرت باللغة التركية، ضمن مجلة كلية الإلهيات - جامعة أنقرة؛ العدد 39، السنة 1999 ص 455-489. تحت عنوان: " Sahabe döneminde tekzip ve tekzipin mahiyeti "

<sup>3</sup> عبد الرزاق، المصنف، ج، 5، ص 330-339، ر، 9720

فأتيت النبي ﷺ فقلت أأنت نبي الله؟ قال: بلى ..؟<sup>1</sup>

وهذه رواية البخاري:

• حدثني عبد الله بن محمد حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر قال أخبرني الزهري قال: أخبرني عروة بن الزبير عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم يصدق كل واحد منهما حديث صاحبه قالوا خرج رسول الله ﷺ زمن الحديبية.. فقال عمر فأتيت نبي الله ﷺ فقلت أأنت نبي الله حقاً؟ قال: بلى ..؟<sup>2</sup>

والحديث كما رأيناه جاء بنفس الإسناد والمتن على طوله، ويوافق متون أحمد والبخاري على رواية شيخهما حرفاً بحرف إلا عبارة عمر عن شكه فإنها موجودة في رواية الشيخ عبد الرزاق فقط. وأماننا احتمالان أيضاً: إما "الإدراج" وإما "الحذف".

وعبد الرزاق شيخ لهما ومتقدم (ت211) على أحمد (ت241) وعلى البخاري (ت256) وعن الاحتمال الأول: فإنه ليس في متن عبد الرزاق عبارة شك عمر، حيث أدرج في المتن بيد الناسخين أو بعض المتعصين من الذين لا يحبون عمر والذين يريدون أن يُروى أنه شك في إيمانه يوم الحديبية.

وأما عن الاحتمال الثاني وأن عمر اعترف بحيرته أو شكه وقال قولاً ونقله الرواة كما ورد في رواية عبد الرزاق. ولكن الإمامين أحمد والبخاري لم يعتقدوا بأنه قال كذا. ورأيانا أن يحذف هذا الكلام حفظاً لشأن سيدنا عمر. ولا نعرف أيهما هو الحقيقة؟ إذا نحتاج إلى أن نبحت في كل نسخ هذه المصادر للتأكد عما إذا كان هناك تدخل آخر أو بقلم آخر إلى المتن؟

ومهما يكن فإن هناك تصرف من الرواة حذفاً أو إدراجاً، يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار.

<sup>1</sup> أحمد، المسند، ج4، ص328-330

<sup>2</sup> البخاري، الشروط، ب15، ج3، ص182



### ثالثا : التبديل:

وهو أن يبدل الراوي الكلمة أو المفهوم بكلمة أخرى عمدا. ولا نقصد بالتبديل هنا ما اصطاح عليه الأصوليون من القلب أو اللحن أو التصحيف أو التحريف. لأن هذه المصطلحات كثيرا ما تقع بالخطأ أو السهو. إنما نعني بالتبديل تغير الكلمة في المتن؛ بترك هذه وأخذ غيرها بدلا منها بتصرف من الراوي وذلك يقع على وجوه:

#### أ- ترجمة المفهوم بالمصطلح:

مثلا يروي الصحابي الخير بعبارة في عهده، ثم يروي هذا الخير الراوي الثالث أو الرابع بأن يحول عبارته إلى مصطلح. ولكن هذا الصحابي لم يستعمل في روايته هذا المصطلح. ومثال لهذا ما رواه ابن أبي شيبه، وأحمد، والبخاري، ونذكر هذه الروايات بالترتيب:

● حدثنا أبو بكر قال حدثنا وكيع بن الجراح عن الأعمش عن مسلم البطين عن علي بن حسين عن مروان بن الحكم قال: كنا نسير مع عثمان فسمع رجلا يليي بهما جميعا فقال عثمان: من هذا؟ فقالوا: علي. قال فأتاه عثمان فقال: ألم تعلم أبي نهيتم عن هذا؟ فقال: بلى، ولكن لا أدع فعل رسول الله ﷺ بقولك.<sup>1</sup>

● حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا وكيع ثنا الأعمش عن مسلم البطين عن علي بن حسين عن مروان بن الحكم قال: كنا نسير مع عثمان رضي الله عنه فإذا برجل يليي بهما جميعا، فقال عثمان رضي الله عنه: من هذا؟ فقالوا: علي. فقال: ألم تعلم أبي قد نهيت عن هذا؟ قال: بلى، ولكن لم أكن لأدع قول رسول الله ﷺ لقولك.<sup>2</sup>

● حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن الحكم عن علي بن حسين

<sup>1</sup> ابن أبي شيبه، المصنف، ج3، ص289، ر14.288، تقدم وضبط: كمال يوسف الحوت، بيروت، 1989

<sup>2</sup> أحمد، المسند، ج1، ص95

عن مروان بن الحكم قال: شهدت عثمان وعلياً رضي الله عنهما وعثمان ينهي عن المتعة وأن يجمع بينهما فلما رأى علي أهل بهما لبيك بعمرة وحجة قال: "ما كنت لأدع سنة النبي ﷺ لقول أحد."<sup>1</sup>

فإذا ما قارنا هذه الروايات وتأملناها، فنجد أن قول علي عند ابن أبي شيبه (ت، 235): "فعل رسول الله ﷺ"، وعند أحمد (ت، 241): "قول رسول الله ﷺ"، وعند البخاري (ت، 256): "سنة رسول الله ﷺ" مع أن المخرج هو نفس المخرج. إذاً أحد رواة البخاري عبر عن فعل رسول الله ﷺ أو قوله بالسنة ذلك لما رآه أن هذا العمل من سنن رسول الله ﷺ. ولو أن علياً قال: "سنة رسول الله ﷺ" لما أهمل كل من ابن أبي شيبه، وأحمد، استعمال هذا التعبير. والله أعلم.

- مثال ثان: ما رواه الإمام مالك، وعن مالك أبو داود والترمذي وابن ماجه وعبد الرزاق وسعيد بن منصور وابن أبي شيبه قول أبي بكر في ميراث الجدة، نذكرها بالترتيب:
- حدثنا يحيى، عن مالك، عن ابن شهاب، عن عثمان بن إسحق بن خراشة، عن قبيصة بن ذؤيب، أنه قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها، فقال لها أبو بكر: "ما لك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً.. ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب تسأله ميراثها، فقال لها: ما لك في كتاب الله شيء، وما كان القضاء الذي قضى به إلا لغيرك."<sup>2</sup>
- أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن الزهري عن قبيصة بن ذؤيب، قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر تطلب ميراثها من ابن ابنها أو ابن ابنتها — لا أدري أيتهما

<sup>1</sup> البخاري، الحج، ب، 34، ج، 2، ص، 151

<sup>2</sup> مالك، الموطأ، الفرائض، ر، 4، ج، 1، ص، 513؛ الترمذي، الفرائض، ب، 10، ر، 2101، ج، 4، ص، 420؛ ابن ماجه، الفرائض، ب، 4، ج، 2، ص، 2724، ج، 2، ص، 910؛ أبو داود، الفرائض، ب، 5، ر، 2894، ج، 3، ص، 317؛ رواية محمد الشيباني للموطأ، ص، 252، ر، 723.

هي-، فقال لها أبو بكر: "لا أجد لك في الكتاب شيئاً، وما سمعت رسول الله ﷺ يقضي لك بشيء.."<sup>1</sup>

● سعيد قال نا سفيان عن الزهري، عن قبيصة بن ذؤيب، قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر بعد رسول الله ﷺ فقالت: إن ابن ابني، أو ابن ابنتي مات، وقد أُخبرْتُ أن لي في كتاب الله حقاً. فقال أبو بكر: "ما أجد لك في كتاب الله حقاً، وما سمعت النبي ﷺ يقضي لك بشيء.."<sup>2</sup>

● حدثنا ابن عيينة عن الزهري، عن قبيصة، قال: جاءت الجدة بالأُم وابن الابن بعد رسول الله ﷺ إلى أبي بكر فقالت: إن ابن ابني، أو ابن ابنتي مات، وقد أُخبرْتُ أن لي حقاً. فقال أبو بكر: "ما أجد لك في كتاب الله من حق، وما سمعت فيك شيئاً من رسول الله ﷺ.."<sup>3</sup>

رأينا في هذه الروايات أن الإمام مالك قد انفرد بروايته. إذ أن كلا من عبد الرزاق وسعيد ابن منصور وابن أبي شيبة، يروي أن أبا بكر قال: "ما سمعت رسول الله.. وهو يروي أنه قال: "وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً..". أما الباقون فأخذوا رواياتهم عن مالك.

وإذا ما علمنا أن الإمام مالك (ت، 179) أقدم منهم جميعاً، فإن الاحتمال الذي ذكرناه في المثال الأول وورد هنا أيضاً. علماً بأننا لا نناقش هنا قيمة السنة أو حكم النبي أو قوله ﷺ في هذا الموضوع، لأن المعنى يتفق في هذه الروايات كلها؛ إنما نبحث هنا: "هل في متون هذه الروايات تصرفات من الرواة أم لا؟"

وهناك شيء آخر يلفت النظر في رواية مالك وهو أن سيدنا عمر لم يكرر قول أبي بكر بتمامه. بل اكتفى بقوله: "ما لك في كتاب الله شيء، وما كان القضاء الذي قُضي به

<sup>1</sup> عبد الرزاق، المصنف، ج10، ص274، و19083

<sup>2</sup> سعيد بن منصور، السنن، ج1، ص73، و80 حبيب الرحمن الأعظمي، بومباي، 1982.

<sup>3</sup> ابن أبي شيبة، المصنف، ج3، ص286، و31272



إلا لغيرك..". ولم يقل: وما علمت لك في سنة رسول الله شيئاً". وهو ما يؤيد هذا الاحتمال، ويدفعنا إلى الأخذ به بتحفظ.

● مثال ثالث، ما رواه عبد الرزاق، عن معمر، عن الأعمش، عن زيد بن وهب قال: "كنا جلوساً مع حذيفة في المسجد، فرأى رجلاً يصلي صلاة لا يتم ركوعها ولا سجودها. فلما انصرف دعاه. فقال له: منذ كم صليت هذه الصلاة؟ فقال: منذ أربعين سنة. قال حذيفة: ما صليت منذ كنت، ولو مت وأنت على هذا لمت على غير فطرة محمد ﷺ الذي فطر عليها."<sup>1</sup>

● أخبرنا الصلت بن محمد، أخبرنا مهدي عن واصل عن أبي وائل عن حذيفة أنه رأى رجلاً لا يتم ركوعها ولا سجودها. فلما قضى صلاته قال له حذيفة: "ما صليت". قال: "وأحسبه قال لو مت مت على غير سنة محمد ﷺ".<sup>2</sup>

ونرى في رواية البخاري قول وائل: "وأحسبه قال..". وهذا شك منه. ونجد نفس الأمر في روايتي النسائي التاليتين:

● أخبرنا إسحاق بن إبراهيم، قال أنبأنا وكيع قال حدثنا زكريا بن أبي زائدة عن مصعب ابن شيبة عن طلق بن حبيب عن عبد الله بن الزبير عن عائشة عن رسول الله ﷺ: "عشرة من الفطرة: .."<sup>3</sup>

وساق النسائي هذا الرواية معلقة عن طلق بن حبيب كما يلي:

● أخبرنا قتيبة حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن طلق بن حبيب عن عبد الله بن الزبير عن عائشة عن رسول الله ﷺ: "عشرة من السنة."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> عبد الرزاق، المصنف، ج2، ص369، 3-372 في الروایتين كليهما وردت كلمة فطرة)

<sup>2</sup> البخاري، الصلاة، ب26، ج1، ص102

<sup>3</sup> النسائي، الزينة، ب1، ج8، ص126

<sup>4</sup> النسائي، الزينة، ب1، ج8، ص128

ويؤيد ما ذهبنا إليه ما رواه النسائي في نفس المكان:

- "أخبرنا محمد بن عبد الأعلى قال حدثنا المعتمر عن أبيه قال: "سمعتطلقاً يذكر عشرة من الفطرة..."<sup>1</sup>

### ب- إخفاء الاسم المعلوم:

وهو أن يستر الراوي اسم شخص وهو يعلمه لغرض ما. ومثال ذلك ما رواه الإمام أحمد والبخاري عن عائشة رضي الله عنها:

- حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عبد الرزاق عن معمر قال: قال الزهري وأخبرني عبيد الله ابن عبد الله بن عتبة أن عائشة أخبرته قالت: أول ما اشتكى رسول الله ﷺ في بيت ميمونة فاستأذن أزواجه أن يمرض في بيتها فأذن له، قالت فخرج ويد له على الفضل بن عباس ويد له على رجل آخر وهو يخط برجليه الأرض. قال عبيد فحدثت به ابن عباس فقال أتدرون من الرجل الآخر الذي لم تسم عائشة؟ هو "علي" لا تطيب له عائشة نفساً..<sup>2</sup>

- حدثنا سعيد بن عفير قال حدثني الليث حدثني عقيّل عن ابن شهاب أخبرني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: لما ثقل رسول الله ﷺ اشتد به وجعه استأذن أزواجه أن يمرض في بيتي فأذن له، فخرج وهو بين الرجلين تحط رجلاه في الأرض بين عباس بن عبد المطلب وبين رجل آخر. قال عبيد فأخبرت عبد الله بالذي قالت عائشة فقال لي عبد الله بن عباس: هل تدري من الرجل الآخر الذي لم تسم عائشة؟ قال قلت لا. قال ابن عباس: هو علي بن أبي طالب..<sup>3</sup>

<sup>1</sup> المصدر السابق.

<sup>2</sup> أحمد، المسند، ج 6، ص 228

<sup>3</sup> البخاري، المغازي، ب 83، ج 4، ص 139-140

مثال ثان لهذا ما رواه كل من النسائي ومسلم:

- أخبرنا عمرو بن علي قال حدثنا يحيى عن عبيد الله بن عمر قال حدثني الزهري عن الحسن وعبد الله ابني محمد عن أبيهما أن عليا بلغه أن رجلا لا يرى بالمتعة بأسا فقال: إنك تائه إنه نهي رسول الله ﷺ عنها وعن لحوم الحمر الأهلية يوم خير.<sup>1</sup>
- حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن ابن شهاب عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن أبيهما عن علي بن أبي طالب أن رسول الله ﷺ نهي عن متعة النساء يوم خير وعن أكل لحوم الحمر الأنسية وحدثناه عبد الله بن محمد بن أسماء الضبيعي، حدثنا جويرية عن مالك بهذا الإسناد وقال سمع علي بن أبي طالب يقول لفلان: إنك تائه. نهاننا رسول الله ﷺ .. بمثل حديث يحيى بن يحيى عن مالك.<sup>2</sup>

في هاتين الروایتين لا نعرف من هو الرجل "الفلاني" الذي قال عنه علي: "إنك رجل تائه!" ولكننا نرى مسلما قد ذكرهما في روايتين آخرين بعد هذا الرواية، فنرى أن هذا الرجل هو عبد الله بن عباس.

- حدثنا محمد بن عبد الله بن ثَمَرٍ حدثنا أبي حدثنا عبيد الله عن ابن شهاب عن الحسن وعبد الله ابني محمد بن علي عن أبيهما عن علي أنه سمع ابن عباس يلين في متعة النساء فقال: مهلا يا ابن عباس! فإن رسول الله ﷺ نهي عنها يوم خير وعن لحوم الإنسية.

- وحدثني أبو الطاهر وحرمله بن يحيى. قالوا: أخبرنا ابن وهب أخبرني يونس عن ابن شهاب عن الحسن وعبد الله ابني محمد بن علي بن أبي طالب عن أبيهما، أنه سمع علي بن أبي طالب يقول لابن عباس: نهي رسول الله ﷺ عن متعة النساء يوم

<sup>1</sup> النسائي، النكاح، ب 71، ج 6، ص 6-125

<sup>2</sup> مسلم، النكاح، ر 29، ج 2 ص 1027



خيبر وعن أكل لحوم الحمر الإنسية.<sup>1</sup>

فإذا كان الشخص المذكور -السائل أو المخاطب- غير مشهور، ولا يعرف، أو لا يهتم ذكر اسمه في الموضوع، فذلك شيء طبيعي. كأن يقال مثلاً: "جاء رجل.. قيل لرجل." كما وجدنا في كثير من الروايات. و نقصد ذلك بكلامنا عن الإخفاء هنا، بل نعي به أن الرجل المذكور إذا كان من كبار الصحابة ويعرفه الرواة، ولكنهم يسترون اسمه ويخفون تحديد شخصيته كي لا يعرفها الآخرون، فهذا ما نقصده وهذا هو بيت القصيد. ونرى أن ذلك من تصرفات الرواة أيضاً ولا نراه أمراً جائزاً أياً ما كان الغرض وأياً من كان الاسم المخفي. فالأمانة تقضي الوضوح ولا تقر الغموض. وهذا ضرب من الإخفاء.

روى البخاري في صحيحه قال:

● حدثنا الحميدي، حدثنا سفيان، حدثنا عمرو بن دينار، قال: أخبرني طاووس أنه سمع ابن عباس رضي الله عنهما يقول: بلغ عمر أن فلاناً باع خمرأ. فقال: قاتل الله فلاناً ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها فباعوها.<sup>2</sup> وذكره البخاري في مكان آخر بنفس السند والمتن عن علي بن عبد الله<sup>3</sup>. ولم يذكر ابن أبي شيبة في مصنفه اسم البائع أيضاً وقال: "أن فلاناً"<sup>4</sup>.

ولكن إذا ما فتحنا عن هذا الرجل البائع لوجدنا أن الاسم يذكر في مصادرنا الأخرى: وها هي رواية أحمد بن حنبل في مسنده:

● حدثنا عبد الله حدثنا أبي ثنا سفيان عن عمرو عن طاووس عن ابن عباس: ذكر

<sup>1</sup> مسلم، النكاح، ر 31-32 ج2، ص 1028 - انظر للتفصيل، عبد الملك بن بشكوال، غوامض الأسماء المهمة الواقعة في متون الأحاديث المسندة، ر295، ج2، ص814 وما بعدها؛ تحقيق عز الدين علي السيد، محمد كمال الدين عز الدين؛ بيروت، 1987

<sup>2</sup> البخاري، البيوع، ب 103، ج3، ص: 40

<sup>3</sup> البخاري، الأنبياء، ب 50، ج4، ص: 145

<sup>4</sup> المصنف، ج4، ص: 412؛ رقم: 21615

لعمر عليه السلام أن سَمْرَةَ (وقال مرة بلغ عمر أن سمرة) خمرًا قال: قاتل الله سمرة ألم يعلم أن رسول الله قال: لعن الله اليهود. حرمت عليهم الشحوم فحملوها فباعوها.<sup>1</sup> ويذكر كل من مسلم والدارمي والنسائي في رواياتهم اسم سمرة<sup>2</sup>.

على الرغم من أن كل واحد منهم يروي الحديث عن سفيان عن عمرو عن طاووس عن ابن عباس عن عمر، فإن ابن أبي شيبة والبخاري رجحا ستر اسم الصحابي كما سترأ كونه صحابيا، وقالوا: "أن فلانا" بدلا من التصريح باسمه، صيانة لشرفه وشأنه. أما الآخرون فلم يروا بأسا بذكر اسم سمرة. إذ أنهم وجدوه مذكورا في هذه الرواية.

وروى البخاري في صحيحه:

● حدثنا علي حدثنا سفيان عن الأعمش عن أبي وائل قال قيل لأسامة: لو أتيت فلانا فكلمته..<sup>3</sup>

وفي رواية أخرى للبخاري:

● حدثني بشر بن خالد أخبرنا محمد بن جعفر عن شعبة عن سليمان سمعت أبا وائل قال: قيل لأسامة ألا تكلم هذا..<sup>4</sup>

نرى في هاتين الروايتين أنه يُطلبُ من أسامة أن يراجع رجلاً آخر، ويفهم من سياق الحديث أن الرجل الآخر أمير عليهم. ولكن لم يُذكر اسمه ولا ندرى من هو الأمير. لكننا نجد اسم هذا الأمير في صحيح مسلم وأنه سيدنا عثمان:

● .. حدثنا الأعمش عن شقيق عن أسامة بن زيد قال: قيل له: ألا تدخل على عثمان فتكلمه؟..

<sup>1</sup> المسند، ج1، ص: 25

<sup>2</sup> مسلم، المساقاة، 72، ج2، ص: 1207؛ الدارمي، الأشربة، ب9، ص: 511؛ النسائي، الفرع9، ج7، ص: 177

<sup>3</sup> البخاري، بدء الخلق، ب10، ج4، ص90

<sup>4</sup> البخاري، الفتن، ب17، ج8، ص97

وفي رواية أخرى .. عن الأعمش عن أبي وائل قال: كنا عند أسامة بن زيد. فقال رجل ما يمنعك أن تدخل على عثمان فتكلمه فيما يصنع؟ وساق الحديث بمثله.<sup>1</sup>  
ونعتقد أن سبب إخفاء الاسم هو صيانة شأن سيدنا عثمان فقط.

### ت- تبديل الحكم:

وهو أن يبدل الراوي الحكم المذكور في المتن بحكم آخر. مثال ذلك ما رواه كل من الإمام أحمد، والنسائي، والبخاري:

- حدثنا عبد الله حدثني أبو خيثمة وثنا إسحاق بن إسماعيل قالا: ثنا جرير عن منصور عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سيرة. قال: صلينا مع علي رضي الله عنه الظهر فانطلق إلى مجلس يجلسه في الرحبة فقعده وقعدنا حوله ثم حضرت العصر فأتي بإناء فأخذ منه كفاً فتمضمض واستنشق ومسح بوجهه وذراعيه ومسح برأسه ومسح برجليه ثم قام فشرب فضلاً إنائه. ثم قال: إني حدثت أن رجلاً يكرهون أن يشرب أحدهم وهو قائم. إني رأيت رسول الله ﷺ فعل كما فعلت.<sup>2</sup>
- أخبرنا عمرو بن يزيد قال: حدثنا بهز بن أسد قال حدثنا شعبة عن عبد الملك بن ميسرة قال سمعت النزال بن سيرة قال رأيت علياً رضي الله عنه صلى الظهر ثم قعد لحوائج الناس فلما حضرت العصر أتني بتور من ماء فأخذ منه كفاً فمسح به وجهه وذراعيه ورأسه ورجليه ثم..<sup>3</sup>

نرى في هاتين الروايتين أن علياً مسح رجليه. فلننظر إلى روايات أخرى.

- حدثني عبد الله حدثني أبي ثنا محمد بن فضيل عن الأعمش عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سيرة قال أتني علي رضي الله عنه بكوز من ماء وهو في

<sup>1</sup> مسلم، الزهد، 51، ج3، ص1-2290

<sup>2</sup> أحمد، المسند، ج1، ص159

<sup>3</sup> النسائي، الطهارة، ب100، ج1، ص84 وما بعدها.



الرحبة فأخذ كفا من ماء فمضمض واستنشق ومسح وجهه وذراعيه ورأسه ثم شرب وهو قائم. ثم قال: هذا وضوء من لم يحدث. هكذا رأيت رسول الله ﷺ فعل. <sup>1</sup>

● حدثنا عبد الله حدثني أبو بكر بن أبي شيبة ثنا شريك عن خالد بن علقمة عن عبد خير عن علي قال: توضع علي رضي الله عنه فتمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا من كف واحد وغسل وجهه ثلاثا ثم أدخل يده في الركوة فمسح رأسه وغسل رجليه ثم قال: هذا وضوء نبيكم ﷺ <sup>2</sup>

وجدنا ما رواه عبد الله عن أبي بكر بن أبي شيبة في مصنفه هكذا:

● حدثنا شريك، عن خالد بن علقمة، عن عبد خير، عن علي قال: توضع فمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا من كف واحدة. قال هكذا وضوء نبيكم ﷺ. <sup>3</sup>

على الرغم من أن عبد الله بن أحمد بن حنبل أخذ هذه الرواية عن ابن أبي شيبة، إلا أننا نرى فيها زيادة في المتن كما أشرنا إليها بالخط تحتها. حيث يذكر فيها غسل الرجلين أيضا.

● حدثنا آدم حدثنا أبو شعبة حدثنا عبد الملك بن ميسرة سمعت التزالي بن سيرة يحدث. عن علي رضي الله عنه أنه صلى الظهر ثم قعد في حوائج الناس في رحبة الكوفة حتى حضرت صلاة العصر. ثم أتى بماء فشرب وغسل وجهه ويديه وذكر رأسه ورجليه. ثم قام فشرب فضله وهو قائم. ثم قال: إن ناسا يكرهون الشرب قائما، وإن النبي ﷺ صنع ما صنعت. <sup>4</sup>

<sup>1</sup> أحمد، المسند، ج 1، ص 78، وانظر أيضا ص 144

<sup>2</sup> أحمد، المسند، ج 1، ص 123

<sup>3</sup> ابن أبي شيبة، المصنف، ج 1، ر 406، ص 42

<sup>4</sup> البخاري، الأشربة، ب 16، ج 6، ص 248

إذاً أمامنا ثلاثة احتمالات:

1- أن علياً مسح رجله. 2- أو غسل رجله. 3- مسحهما لأنه كان متوضأ ولم يُحدث.

ومن الممكن أن يقع كل واحد من هذه الاحتمالات. ولسنا هنا بصدد مناقشة أيها هو الصواب؟ بل نناقش هنا تصرفات الرواة في المتن فقط. نحن نعلم أن علياً عمل بوحدة من هذه الاحتمالات. وإذا قبلنا أنه عمل بالاحتمال الأول مثلاً فالاحتمال الثاني والثالث يعتبران "تبديلاً" من جهة الراوي. كما يمكن أن نقول أن من حرص من الرواة على ذكر "غسل رجله" فإن ذلك تبديل لما رواه غيره..

وهكذا: إن من رأى أن علياً قد "مسح رجله" وهذا غير كاف في الوضوء الطبيعي - فإنه يكون قد حمل الأمر على أن علياً قد فعل ذلك باعتباره لم يُحدث بين وضوئه هذا وبين الوضوء الصحيح الذي سبقه.

أما البخاري فقد ساق المتن مغلقاً غير واضح. فيقول: "وغسل وجهه ويديه وذكر رأسه ورجليه ثم قام..". ماذا يقصد بكلمة "وذكر"؟ ماذا ذكر؟ أ ذكر الغسل أم المسح؟ وهذا غير بيّن عنده. وكأنه يستر خطأً قد رآه. إذاً هذه تصرفات مؤدية إلى تغيرات في المتن بسبب تغيرات الرأي الفقهي الذي يتبناه الراوي أو المصنف ومحاولات منهم للتوفيق بين ما يرونه هو الأفضل.

وجه آخر لتبديل الحكم بتبديل المتون يقع هذا بأن يسمع الصحابة قول رسول الله ﷺ فيروي كل واحد منهم منفرداً ما فهمه "حكماً فقهيًا" فيختلف قول النبي باختلاف روايات الصحابة نتيجة لذلك.

ومثال لهذا ما رواه كل من أحمد والبخاري ومسلم عن سهل بن سعد، واللفظ الآتي لمسلم:

• حدثني يحيى بن يحيى ومحمد بن رمع قالوا أخبرنا الليث (واللفظ ليحيى) ح وحدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا ليث عن ابن شهاب أن سهل بن سعد الساعدي

أخبره: أن رجلا اطلع في جحر في باب رسول الله ومع رسول الله مدرى يحك به رأسه. فلما رآه رسول الله قال: لو أعلم أنك تنتظرني لقطعنت به عينك. وقال رسول الله ﷺ وإنما الإذن من أجل البصر"<sup>1</sup>

وروى كل من البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن أنس بن مالك واللفظ الآتي لمسلم:

● حدثنا يحيى بن يحيى وأبو كامل فضيل بن حسين وقتيبة بن سعيد -واللفظ ليحيى وأبي كامل- (قال يحيى: أخبرنا وقال الآخرون: حدثنا) حماد بن زيد عن عبيد الله بن أبي بكر عن أنس بن مالك أن رجلا اطلع من بعض حُجَرِ النبي ﷺ فقام إليه بمشقص أو مشاقص فكأني أنظر إلى رسول الله ﷺ يَحْتَلُهُ لِيَطْعَنَهُ."<sup>2</sup>

كما رووه أيضا عن أبي هريرة:

● حدثني زهير بن حرب حدثنا جرير عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "من اطلع في بيت قوم بغير إذنه فقد حل لهم أن يفتقوا عينه."<sup>3</sup>

● حدثنا ابن أبي عمر، حدثنا سفيان عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "لو أن رجلا اطلع عليك بغير إذن فحذفته بحصاة ففقات عينه ما كان عليك من حرج."<sup>4</sup>

● وفي رواية عنه عند أحمد وأبي داود: أنه سمع النبي ﷺ يقول من اطلع في دار قوم

<sup>1</sup> مسلم، الآداب، ر 40-41 ج2، ص1698؛ أحمد، المسند، ج5، ص330،335؛ البخاري، الاستئذان، ب81، ج7، ص129-130؛ الديات، ب23، ج8، ص45

<sup>2</sup> مسلم، الآداب، ر2، ج44، ص1699؛ البخاري، الديات، ب23، ج8، ص44-45، أبو داود، الآداب، ب136، ر6171، ج5، ص366؛ الترمذي، الاستئذان، ب17، ر2708، ج5، ص64؛ النسائي، القسامة، ب47، ج8، ص60

<sup>3</sup> مسلم، الآداب، ر43، ج2، ص1699؛ أحمد، المسند، ج2، ص266.

<sup>4</sup> مسلم، الآداب، ر44، ج2، ص1699؛ البخاري، الديات، ب23، ج8، ص45؛ النسائي، القسامة، ب48، ج8، ص61.



بغير أذهم ففقتوا عينه هدرت.<sup>1</sup> وفي رواية أخرى عنه عند أحمد، والنسائي، أن النبي ﷺ قال: من اطلع في بيت قوم بغير إذهم ففقتوا عينيه فلا دية له ولا قصاص.<sup>2</sup>

ورواه الإمام الترمذي عن أبي ذر:

● حدثنا قتيبة حدثنا ابن لهيعة عن عبيد الله بن أبي جعفر عن أبي عبد الرحمن الحبلي عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: "من كشف سترأ فأدخل بصره في البيت قبل أن يؤذن له فرأى عورة أهله فقد أتى حدا لا يحل له أن يأتيه، لو أنه حين أدخل بصره استقبله رجل ففقا عينيه ما غيرت عليه، وإن مر الرجل على باب لا ستر له غير مغلق فنظر فلا خطيئة عليه، إنما الخطيئة على أهل البيت. قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه مثل هذا إلا من حديث ابن لهيعة.."<sup>3</sup>

إذا ما تأملنا روايي سهل وأنس لرأينا أن النبي ﷺ كره فعل هذا الرجل، لأنه مخالف لأمر الاستئذان (النور، 58-59) ولأمر الله ﷻ حول التحسس (الحجرات 12). وأراد النبي ﷺ أن يخوفه تأديبا وتحذيرا. ولم يعاقبه مع كونه قادرا على معاقبته. غير أننا نجد أن موقف الرسول هذا قد تحول في رواية أبي هريرة إلى حكم شرعي: "حل لهم أن يفتقوا عينه، ما كان عليك من حرج، هدرت، فلا دية له ولا قصاص؛" وفي رواية أبي ذر تبدل قول النبي ﷺ إلى فتوى من فتاوى القرن الثاني أو الثالث الهجري. وكل يسند ما فهمه إلى النبي ﷺ قائلا: "قال رسول الله ﷺ!" وشتان ما بين قول النبي ﷺ في روايي سهل وأنس، وبين روايي أبي هريرة وأبي ذر!

<sup>1</sup> أحمد، المسند، ج2، ص414-527؛ أبو داود، الأدب، ب136، ر5172، ج5، ص366.

<sup>2</sup> أحمد، المسند، ج2، ص385؛ النسائي، القسامة، ب48، ج8، ص61.

<sup>3</sup> الترمذي، الاستئذان، ب16، ر2707، ج5، ص63.

### ث- تبدیل المواد المذكورة في المتن:

وهو يقع بتبدیل واقعة من الوقائع أو مادة من المواد المذكورة في المتن بمادة أخرى أو واقعة مغايرة. ومثال ذلك ما روي في مصادرنا عما "يكتبه المَلِكُ للجنين في بطن أمه" حين خلقه. فما هي المواد المنسوبة لرسول الله ﷺ؟

● روى مسلم عن حذيفة بن أسيد الغفاري يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إذا مرَّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها. ثم قال: (1-) يا رب، أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء. ويكتب المَلِكُ ثم يقول (2-) يا رب، أجله؟ فيقول ربك ما شاء. ويكتب المَلِكُ. ثم يقول (3-) يا رب، رزقه؟ فيقضي ربك ما شاء. ويكتب المَلِكُ. ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده. فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص." <sup>1</sup> نرى في الحديث ثلاث مواد فقط من معالم تكوين كل مخلوق من البشر.

● حدثنا أبو الوليد، هشام بن عبد الملك حدثنا شعبة أنبأني سليمان الأعمش قال: سمعت زيد بن وهب عن عبد الله قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: "إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً. ثم يكون علقة مثل ذلك. ثم يكون مضغة مثل ذلك. ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع: (1) برزقه، (2) وأجله، (3) وشقي أم (4) سعيد.."<sup>2</sup>

نواجه هنا مشكلة في المادة الثالثة. هل نعدّها ثالثة ونبحث عن رابعة؟—ولا نجدّها— أم نعدّها ثالثة و رابعة في آن واحد. وإذا ما اعتبرناها رابعة، فسنجد المشكلة نفسها في الروايات الأخرى التالية. لأن هذه الروايات تذكر المواد أربعا—وهي عمليات ثلاثة— ثم تكون خمسا، أو ستا، كما سنرى. ونجد في أكثر الروايات المروية عن ابن مسعود أن عدد

<sup>1</sup> مسلم، القدر، ر، 3، ج، 3، ص 2037

<sup>2</sup> البخاري، القدر، ب، 1، ج، 7، ص 210

المواد أربع، كما يلي:

● حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثنا زيد بن وهب حدثنا عبيد الله حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق "إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً. ثم يكون علقة مثل ذلك. ثم يكون مضغة مثل ذلك. ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات فيكتب (1) عمله، (2) وأجله، (3) ورزقه (4) وشقي أو (5) سعيد.."<sup>1</sup>

● حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد عن عبيد الله بن أبي بكر بن أنس عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "إن الله وكلّ في الرحم ملكاً فيقول يا رب نطفة، يا رب علقة، يا رب مضغة، فإذا أراد أن يخلقها قال يا رب (1) أذكر أم أنثى؟ (2) يا رب أشقي أم سعيد، (3) فما الرزق؟ (4) فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه."<sup>2</sup>

● حدثني محمد بن أحمد بن أبي خلف حدثنا يحيى بن أبي بكير حدثنا زهير أبو خيثمة حدثني عبد الله بن عطاء أنّ عكرمة بن خالد حدثه أن الطفيل حدثه قال دخلت على أبي سريحة حذيفة بن أسيد الغفاري فقال سمعت رسول الله ﷺ بأذنيّ هاتين يقول: "إن النطفة تقع في الرحم أربعين ليلة ثم يتصور عليها الملك، قال زهير: حسبته قال الذي يخلقها، فيقول (1) يا رب أذكر أم أنثى؟ فيجعله الله ذكراً أو أنثى. ثم يقول (2) يا رب أسوي أم غير سوي؟ فيجعله الله سوياً أو غير سوي. ثم يقول (3) يا رب ما رزقه؟ (4) ما أجله؟ (5) ما خلقه؟ ثم يجعله الله شقياً أو

<sup>1</sup> البخاري، بدء الخلق، ب، 6، ج، 4، ص، 78؛ الأنبياء، ب، 1، ج، 4، ص، 103-4؛ التوحيد، ب، 28، ج، 8، ص، 188؛ مسلم، القدر، ر، 1، ج، 3، ص، 2036؛ أبو داود، السنة، ب، 17، ر، 4708، ج، 5، ص، 3-82؛ الترمذي، القدر، ب، 4، ر، 2137، ج، 4، ص، 446؛ ابن ماجه، المقدمة، ب، 15، ر، 76، ج، 1، ص، 29؛ أحمد، المسند، ج، 1، ص، 382، 414، 430

<sup>2</sup> البخاري، الحيض، ب، 17، ج، 1، ص، 82؛ الأنبياء، ب، 1، ج، 4، ص، 104؛ مسلم، القدر، ر، 5، ج، 3، ص، 2037؛ أحمد، المسند، ج، 3، ص، 116-7؛ وعن جابر بن عبد الله ورد نفس المواد: أحمد، المسند، ج، 3، ص، 397



سعيداً..<sup>1</sup>

● حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا زيد بن يحيى الدمشقي ثنا خالد بن صبيح المري قاضي البلقاء ثنا إسماعيل بن عبد الله أنه سمع أم الدرداء تحدث عن أبي الدرداء قال سمعت رسول الله ﷺ يقول فرغ الله إلى كل عبد من خمس من: (1) أجله (2) ورزقه (3) وأثره (4) وشقي (5) أم سعيد"

● حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا النضر ثنا الفرج بن فضالة ثنا خالد بن يزيد عن أبي حلبس عن أم الدرداء عن أبي الدرداء قال قال: رسول الله ﷺ يقول إن الله عز وجل فرغ إلى كل عبد من خلقه من خمس من: (1) أجله (2) وعمله (3) ومضجعه (4) وأثره (5) ورزقه<sup>2</sup>

● حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا سفيان عن عمرو عن أبي الطفيل عن حذيفة بن أسيد الغفاري قال سمعت رسول الله ﷺ أو قال رسول الله ﷺ يدخل الملك على النطفة بعد ما تستقر في الرحم بأربعين ليلة وقال سفيان مرة أو خمسة وأربعين ليلة فيقول: يا رب ماذا؟ (1) أشقي أم سعيد، (2) أذكر أم أنثى؟ فيقول الله تبارك وتعالى فَيَكْتُبَانِ، فيقولان ماذا؟ أذكر أم أنثى فيقول الله عز وجل فَيَكْتُبُ (3) عمله، (4) وأثره، (5) ومصيبته (6) ورزقه. ثم تطوى الصحيفة فلا يُزاد على ما فيها ولا يُنقص.<sup>3</sup>

● حدثنا محمد بن عبد الله بن ثَمَرٍ وزهير بن حرب (واللفظ لابن ثَمَرٍ) قالوا حدثنا سفيان ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي الطفيل عن حذيفة بن أسيد يبلغ به

<sup>1</sup> مسلم، القدر، 4، ج3، ص2038

<sup>2</sup> أحمد، المسند، ج5، ص197

<sup>3</sup> أحمد، مسند، ج4، ص7

السني ﷺ قال: يدخل الملك على النطفة بعد ما تستقر في الرحم بأربعين أو خمسة وأربعين ليلة فيقول: يا رب (1) أشقي أم سعيد؟ فيكتبان. فيقول أي رب (2) أذكر أم أنثى؟ فيكتبان. ويكتب (3) عمله، (4) وأثره، (5) وأجله (6) ورزقه. ثم تطوى الصحف فلا يُزاد فيها ولا يُنقص.<sup>1</sup>

● حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا هيثم أنبأنا علي بن زيد قال سمعت أبا عبيدة بن عبد الله يحدث قال: قال عبد الله قال رسول الله ﷺ إن النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً على حالها لا تغير فإذا مضت الأربعون صارت علقة، ثم مضت علقة، ثم عظاما كذلك، فإذا أراد الله أن يسوي خلقه بعث إليها ملكاً فيقول الملك الذي يليه: أي رب (1) أذكر أم أنثى؟ (2) أشقي أم سعيد؟ (3) أقصر أم طويل (4) أنقص أم زائد قوته (طعامه) (5) وأجله (6) وأصحح أم سقيم؟ قال فيكتب ذلك كله..<sup>2</sup>

كل هذه الروايات من مصادرنا. وكل رواية تذكر الموضوع نفسه. ولكن تختلف المواد في جميعها، كما يختلف عددها. فيتراوح عدد المواد في هذه المتون من 3-6. ولكن إذا ما أحصينا ماهية المواد الواردة في جميع هذه الروايات فسنجدها قد بلغت 13 مادة. وإذا ما فصلنا المثنيات تصل إلى 19 مادة. وهي: 1- الأجل، 2- الأثر، 3- العمل، 4- الرزق، 5- الخلق، 6- المصيبة، 7- المضجع، 8- أذكر أم أنثى، 9- أسعيد أم شقي، 10- أسوي أم غير سوي، 11- أقصر أم طويل، 12- أنقص أم زائد قوته، 13- أصحح أم سقيم.

أما زمن مجيء الملك: فتارة بنحده في الليلة الأربعين، وتارة في الخامسة والأربعين، وتارة بعد 120 يوماً، وتارة في الثانية والأربعين ...

<sup>1</sup> مسلم، قدر، 2، ج3، ص307

<sup>2</sup> أحمد، مسند، ج1، ص5-374

ويفهم من المتون أن النبي ﷺ عدّد المواد أربعا لكنها تتبدل في كل رواية وعند كل مصنف. ونميل إلى أن هذا التبديل ناجم عن اختلاف المذاهب الاعتقادية التي أظهرت نفسها في هذه الروايات بالتزويد أو التنقيص أو التبديل. وللخلاف المذهبي أكبر الأثر في كل ذلك. ولتوضيح أسباب الخلاف في هذه الروايات لا يكفي أن نقول: أنهم رووها بالمعنى ولذلك اختلفت الروايات. بل لابد أن تكون هناك أسباب أخرى قد أدت إلى ذلك مما شرحناه في هذه العجالة من البحث.

### النتيجة:

1. في مصادرنا الأصلية للحديث النبوي تصرفات ناجمة عن الرواة أو المصنفين.
2. عدد هذه التصرفات بالنسبة لذلك الكم الهائل من الروايات التي نقلها أصحاب الصحاح والسنن والمصنفات، ليست بكثيرة على ما شاهدناه. وإذا ما قارنا الروايات لوجدناها موافقة لبعضها موافقة ممتازة. وسبب ذلك أنهم نقلوا جل هذه الروايات من كتب شيوخهم. أي من المصادر المكتوبة لا بالسماع والرواية الشفوية.
3. التصرفات المذكورة وأمثالها، لا تدل بشكل ما على أن هذه المصادر غير معتبرة لا يوثق بها. بل العكس هو الصحيح فتبين لنا أن هذه الكتب - وإن وردت فيها هذه التصرفات القليلة - موثوقة ولها صحة في النقل والاقْتباس في مجال رواية الأحاديث. وما وجود هذه القلة إلا توكيد لثقتها. لأن الإستثناء يؤكد القاعدة كما يقول العرب.
4. وعلينا أن لا ننسى أن هؤلاء الرواة بشر مثلنا ولهم أفكار خاصة بهم ترعرعوا عليها ولهم اتجاهات قبلوها منذ طفولتهم كما أحبوا أشياء وأبغضوا أخرى. وكان لهذا كله أكبر الأثر في رسم معالم حياتهم فيما بعد بل دافعوا عنها وانتصروا لها.
5. وما هذه الأمثلة التي أوردناها إلا نماذج متفرقة قليلة في مصادرنا، وقعت تحت أيدنا خلال بحثنا منذ سنين، ويمكن العثور على أمثلة أخرى من هذا القبيل. غير أن هذه القلة



- من الأمثلة تعطينا فكرة أن هناك تصرفات كثيرة وقعت قبل التدوين والتصنيف في عهد الرواية الشفوية. ورصد مثل هذه التصرفات في العهد المذكور ليس بالأمر السهل. حيث لا نستطيع غربلتها إلا في الروايات المكتوبة.
6. ونرى أن هذه التصرفات كثيرة في المصادر المتأخرة؛ كالمستدرك للحاكم، والمعاجم للطبراني، والسنن للبيهقي، كثرة مطردة حسب كثرة الروايات. هذا وفيها تفاصيل وتفرعات لا توجد في المصادر المتقدمة.
7. كما نجد بعض الروايات المرسلة، والموقوفة، والمقطوعة متصلة ومرفوعة. وهذا موضوع مهم يحتاج إلى بحث مستقل عميق.
8. لا بد أن نجمع كل رواية جاءت من نفس الراوي أولاً، ثم من الرواة الآخرين ثانياً، وكل ما ورد في نفس الموضوع ثالثاً.
9. ونفتش عن اختلاف الألفاظ الواردة في المتون ونثبت ما أدرج فيها أو حذف أو ما بُدّل أيضاً. وهذا الأسلوب ينبغي علينا أن نحاول تثبت المتن الأصلي بعيداً عن أي تصرف من أي راوٍ في المتن.
10. ومن المعلوم أن هذه التصرفات لا يجوز لأحد من الرواة والمصنفين أياً من كان أن يقوم بها. كما لا يجوز التذرع بحسن النية أو الحرص على صون السنة و حفظ ماء وجه الصحابة. إذ لا يحتاج كل من السنة والصحابة إلى الصيانة المصنوعة ولا إلى الحماية الدخيلة. ونقول بكل إخلاص بل ونعتقد بكل أمانة علمية أن القرآن الكريم ذلك الكتاب الموثوق الذي بين أيدينا والسنة المطهرة الموثوقة التي أماننا كافيان لتوثيق السنة وحفظها وتعديل الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

# SANAT, SANATÇI, SANAT ESERİ VE AHLÂK

Yrd. Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN\*

Günümüzde üzerinde en çok konuşulan mevzulardan birisi de sanat veya sanatçı konusudur. Düzeysiz ve niteliksiz bir çok insana "sanatçı" ve bunların ortaya koydukları şeylere de "sanat" denildiği günümüzde, sanat nedir, sanatçı kimdir ve gerçek sanat eseri nasıl olmalıdır konusunu ele almak ve bu konuda gerekli açıklamaları yapmak üzere hayli zamandır bir çalışma yapmayı düşünüyorduk. Bir de, bazı çevreler tarafından halkımıza aktarılan sanatın ahlâklı olmaz gibi yanlış bir düşüncenin, Türk Milleti olarak ham geleneklerimizle hem de inançlarımızla da bağdaşmadığını görerek bu konuda açıklayıcı bir makalenin ele alınmasının gerektiğine inandık ve bu makalemize başladık. Burada öncelikle genel anlamda sanat, sanatçı ve sanat eseri gibi terimleri açıklamak ve daha sonra da bu terimler üzerindeki düşüncelerimizi açmak istiyoruz.

## Sanat ve Sanat Eseri Nedir?

Yaşamın içinden çıkan bir insan etkinliği olarak sanatın insanlıkla yaşıt olduğu söylenebilir. Genel olarak her hangi bir etkinliğin ya da bir işin yapılmasıyla ilgili yöntemlerin, bilgilerin ve kuralların tümüne birden sanat denir. Sanatsal etkinliği, bazı düşüncelerin, amaçların, duyguların, durumların ya da olayların, deneyimlerden yararlanarak, beceri ve düşgücü kullanılarak ifade edilmesine ya da başkalarına iletilmesine yönelik yaratıcı bir insan etkinliği diye de tanımlanabilir<sup>1</sup>.

Eskiçağların bir çok dilinde karşılaşılan sanat ile zanaat özdeşliği, daha sonraları "güzel sanatlar" (beaux arts) kavramının ortaya çıkmasıyla, yani bir *yarar amacı* taşıyan nesnelerin üretilmesiyle, kullanılmak için değil de, hiçbir çıkar gözetmeksizin yalnızca *hoşlanmak amacıyla*

---

\* A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikîsi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Nejat Bozkurt, Sanat ve Estetik Kurumları, 2. bsk., Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 15

*seyredilmek* için nesnelere üretilmesinin birbirinden ayrılmasıyla ortadan kalkmıştır<sup>2</sup>.

Sanat kelimesi Arapça bir kelime olup, sana'a kökünden gelen "yapmak, üretmek" anlamında bir mastardır. Bu yapma ve üretme işi sıradan bir eylem değildir. Bu bakımdan Şemseddin Sâmî sanatı; "ihtiyacâtı beşeriyeden birinin îâmî hususunda, mümârese ile öğrenilen ve icrâ olunan iş"<sup>3</sup> diye tarif etmektedir. Sanat bir insan işi, bir insan yaratması olarak, yine insanın kendini ifade etme yollarından biridir<sup>4</sup>. Başka bir tarifte onu, "insanların gördükleri, işittikleri, his ve tasavvur ettikleri olayları ve güzellikleri, insanlarda estetik bir heyecan uyandıracak şekilde ifade etmesidir"<sup>5</sup> şeklinde açıklayanlar vardır. Bu tarife göre, bir yapıtın sanat eseri olabilmesi için, insan elinin emeği olması<sup>6</sup>, güzel olması ve orijinal olması gibi şartlar aranmaktadır. İnsan eliyle yapılmış olan fakat insanda hayranlık uyandırmayan basit işler sanat sayılmamaktadır<sup>7</sup>. Sıradan herkesin yapabileceği bayağı işler sanat eseri sayılmayacağı gibi, bunların ortaya koyanların da sanatçı olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan başka bir tarifte sanat:

"Sıkıntı sürecinde olgunlaşan, düşünceyle yoğunlaşan, emekle hazırlanan ve en iyiyi vermeyi amaçlayan faaliyettir"<sup>8</sup> şeklinde yorumlanmıştır.

Sanat kelimesi, zengin fakat o ölçüde karmaşık çağrışımlar yapan bir kelimedir. Bu kelime herhangi bir şekilde kulağımıza çarptığında; güzel sanatlar, süslemecilik, resim, hattatlık, müzik, dans, mimarlık, heykeltçilik, nakkaşlık, dekor, atölye, üslup, eser ve daha birçok kavram düşüncemizde canlanır<sup>9</sup>.

Sanat eserinin nasıl olması gerektiği konusunda başka bir açıklamada şöyle denilmektedir:

---

2 Bozkurt, a.g.e., s. 18

3 Şemseddin Sami; Kâmusu Türkî, Dersaadet, 1317, s. 834

4 Selçuk Mülayim, Sanata Giriş, 2. bsk., Bilim Teknik yayınevi, İstanbul, 1994, s. 17

5 Nusret Çam; İslâm'da Sanat, Resim ve Mimari, Ankara 1994, s. 12

6 Genel olarak her sanat yapıtının altında kendini gerçekleştirmeye çalışan bir insan çabası, her insanın içinde bir sanat eserinin tohumlarının bulunduğu söylenilmektedir (bkz. Mülayim, a.g.e., s. 36).

7 Bozkurt, a.g.e. s. 16

8 Lev Nikolayeviç Tolstoy; Sanat Nedir?, Çev. Buradan Dural, Şûle Yayınları, İstanbul, 1992, s. 59

9 Mülayim, a.g.e., s. 18



Sanat yapıtı uzun bir olgunlaşma ürünüdür. Bize yeni bir mesaj getirmelidir. Kalıcı bir mesaj, bir yerden başlayıp bir başka yere köprü olmalıdır. Şu var ki, sanat mutlaka bir noktadan başlamak zorunda değildir. Ahlâka dayandığı sürece her yerden başlayabilir<sup>10</sup>. Sanat, içinde kuşkulu karanlık hiçbir nokta taşımamalıdır. Yaratıcısının tüm benliğini kapsamalıdır<sup>11</sup>. Bu tarife göre, yeni bir mesaj getirmeyen ve öncekileri taklit veya tekrardan ibaret olan bir çalışmaya sanat eseri denilemez. Gerçek sanat eseri, sanatçıdan doğar. Eser, sanatçıdan ayrılır; kendi başına bir hayat sürmeye başlar; gerçek bir varlığın canlı konusu olan mânevi bir solukla canlandırmış bağımsız bir konu, bir kişilik haline gelir. Sanat eseri, mânevi dünyada gelişi güzel ortaya çıkan tesadüfi bir olay olmayıp, tersine bilinçli bir olaydır. Her canlı varlık gibi, aktif kuvvetlerle donanmıştır ve yaratıcı gücü tükenmemektedir<sup>12</sup>.

Sanat eseri her zaman tek, eşsiz ve benzersiz (unique)'dir. Kopya edilebilir ama asla tekrarlanamaz<sup>13</sup>. Sanat eseri öyle bir mesaj getirmelidir ki, öncekileri bir noktada alıp, ileriye doğru bir yere ulaştırmalı, arada köprü olabilmelidir. Dolayısıyla bu sanat eserini ortaya koyan kişi, sanat adına bir misyonu üstlenmiş ve belli bir zaman dilimi içinde varlığını hissettirmiş olsun. Sanat eseri şeffaf olmalı, kuşkulu ve karanlık hiçbir nokta taşımamalıdır. Sadece bu kadarla değil, sanatçının var gücüyle, bütün benliğiyle ortaya konulmuş olması gerekir. Aksi halde, ortaya çıkan sanat eseri, sanatçısına lâıyk bir eser olmaz. Sanatçının kişiliğini yansıtmayan bir çalışmaya da sanat eseri denilmez. Çünkü sanatın halk ağızındaki tarifi "güzel olan, hoş giden şey" dir<sup>14</sup>.

Sanat bir düzen, bir ahenk ve bir disiplindir. Düzensiz ve ahenksiz sanat olmaz. Sanatçı denilince, düzenli, disiplinli ve prensipli kişi akla gelir. Aristo, sanat ve sanatçıdaki bu düzeni toplum hayatında da görmektedir. Ona göre doğada düzensiz hiçbir şey yoktur<sup>15</sup>.

Sanat, daima insan ruhunun en şiddetli olarak yaşadığı zamanlarda en canlı hale gelir, çünkü sanat ve ruh birbirlerine nüfuz eder ve karşılıklı gelişirler<sup>16</sup>. Bu sebeple sanatçı, en iyi üretimi, bedenlen ve ruhan

10 Tolstoy, a.g.e., s. 138

11 İlhan Usmanbaş, "Sanat ve Müzik Sorunlarına Genel Bakışlar", 14-18 Haziran 1988, I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988, s. 13

12 İhsan Turgut, Sanat Felsefesi, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1991, s. 162

13 Mülayim, a.g.e., s. 22

14 Mülayim, a.g.e., s. 18

15 Mülayim, a.g.e., s. 28

16 Turgut, a.g.e., s. 162

formunda olduğu zamanda yapabilir. Maddî ve mânevî sıkıntılardan ve problemlerden uzak olduğu, neşe ve moralinin yüksek olduğu bir zamanda, en kaliteli eserleri meydana getirebilir. Tabii ki bu saydıklarımızın başında, sanatçının, içten gelen bir arzuya çalışmaya başlaması çok önemlidir.

Sanat konusunda buraya kadar yaptığımız açıklamalarda, muhtelif bilim adamlarının açıklamalarına göre, sanatın manevî bir boyutu olduğu ortaya çıkmaktadır. Sanatta görülen manevî boyutun da, tasavvufî anlamda ele alınması gerekmektedir. O halde sanat ve tasavvuf arasındaki bu münasebetin ne olduğunu görelim.

### Sanat ve Tasavvuf

Kâinatta cereyan eden her olayı ve orada mevcut olan her varlığı, estetik bir mesaj olarak algılama bakımından insandan daha hassas bir varlık yoktur. Bu kaide normal her insan için geçerliken, sanatçı olan veya sanat ruhuna ve anlayışına sahip olan insanların bu hassasiyeti çok daha fazladır. Bir sanatkâr, içinde yaşadığı âleme bir aşk ve vecd adamı olarak, estetik bir anlayışla yaklaşır. Bir ilim adamı, müşahade esnasında duygularını susturarak, saf akılla hareket etmeye çalışırken, bir sanatkârın müşahadesinde akıl ve zekâ, duygu çağlayanı ile birlikte sürüklenen birer çalı çırpı durumundadır. İlim adamı duygulardan arınarak, sadece akıl ile doğruyu bulmak isterken, sanatçı, duygularını inceltmek ve yüceltmek için aşk ve gönül yolu ile geçeceği ve güzeli bulmaya çalışır<sup>17</sup>.

Sanat, sadece duygudan ibaret değildir. Onda, fikrin, tefekkürün ve aklın bütün çilesi vardır. Fakat unutmamak gerekir ki, sanat, ilimden çok ibadete benzemektedir. Bu durumu özellikle İslâm sanatkârlarında gözlemek mümkündür. İslâm sanatkârı, tam bir mutasavvıf gibi eser verirken, seyr-i âfakî, seyr-i enfûsî ve seyr-i mutlak merhalelerinden geçerek gittikçe yücelen bir güzel idealinin peşine takılır<sup>18</sup>. İşte bundan dolayıdır ki, İslâm sanatkârları aynı zamanda ya mutasavvıftırlar yahut da mânevî zevklerden haberdardırlar.

Sanat, tasavvuf terbiyesi içerisinde öğrenilir ve uygulanırsa, asıl verim o zaman elde edilir. Bizim sanat eserlerimizde bu müşahade edilmektedir. Bu tasavvuf zevkini mimaride, nakışta ve mûsikîde yakalamak tamamen bir formasyon meselesidir. Fakat bu zevki şiirde

17 Arvasi, a.g.e., s. 187-188

18 Arvasi, a.g.e., s. 188

apaçık görmek mümkündür. Onun için bizim şairlerimizin hazırladıkları her bir divân, tasavvuf okyanusuna doğru yol alan birer ırmak gibidir<sup>19</sup>.

Bu açıklamalardan gayet açık ve net olarak anlaşılıyor ki, sanatla tasavvuf, diğer bir tabirle, sanatçı ile mâneviyat arasında çok sıkı bir alâka vardır. Sanat eseriyle mâneviyat arasında böyle bir alâka söz konusu olunca, dolaylı olarak sanatçı-mâneviyat ilişkisi gündeme gelmektedir. O halde, çeşitli dallarda yetiştirilecek sanatçıların nasıl bir eğitimden geçmeleri gerekir ki, istenilen evsafıta sanatçı meydana gelsin. Şimdi de sanat eğitimi konusuna geçelim.

### Sanat Eğitimi

İnsanı eğitmede veya biçimlendirmede güzel sanatların çok önemli bir yeri vardır. Güzel sanatlar, sadece ferdin heyecanlarını inceltmeye, duygularını yüceltmeye yaramakla kalmaz, cemiyetlerin de birlik ve bütünlük içinde gelişmesine ve orijinal bir millî zevk etrafında toplanmasına vesile olur. İşte bu sebeptendir ki, her milletin hayatında güzel sanatlar eğitimi çok önemli bir yer tutar. Bunun için devlet bütçesinden büyük tahsisat yapılır. Ülkelerin millî eğitimi plânlanırken, pedagoglar, ilim kadar, ahlâk kadar estetiğin de programlarda yer almasını isterler. Eğitim psikologları, güzel sanatların ferdin kendini ifade etmede oynadığı rolü belirtirlerken, eğitim sosyologları, cemiyetin yoğrulmasında güzel sanatların veya estetiğin önemini ortaya koymaya çalışırlar<sup>20</sup>. İnsan eğitimi başlı başına bir sanattır. Onun herhangi bir sanat dalında eğitimi ise, sanat içinde sanattır diye düşünüyoruz. Bu bakımdan insanın, sanat dallarından birisinde eğitilmesi olayı çok hassas, ciddi ve önemli bir hadisedir.

Sanat zorlamayla olmaz ve zorla öğretilmez. Tolstoy'un da dediği gibi sanat gönülle öğrenilir. Sanat insanın içinden kaynayarak gelir<sup>21</sup>. Çoğu zaman gençlik yıllarında her hangi bir sanat dalında eğitim görmemiş fakat bunun eksikliğini sonradan fark etmiş olan aileler, çocuklarını -ilgisi olsun olmasın- ille de bir sanata yöneltmek isterler. Tabii ki ailenin veya birilerinin zoruyla olan bu ilgi de fazla devam etmez. Başkasının isteğiyle sanata yönelen bir kimsenin başarılı olması da çoğu zaman mümkün değildir. Çünkü sanat, zorlama ile veya dış

19 Arvasi, a.g.e., s. 189

20 S. Ahmed Arvasi, Diyalaktığımız ve Estetiğimiz, 2. bsk., Burak Yayınevi, İstanbul, Tsz., s. 182

21 Tolstoy, a.g.e., s. 66



etkiyle olmaz. Sanat içten gelen ve fedakârlık isteyen bir iştir. Bu bakımdan Tolstoy:

"Şunu hiç unutmamalıdır ki, sanat, bir fedakârlık abidesidir. Eğer siz fedakârlığa talip değilseniz, milyonlarca insanın ömrünü verdiği bu müesseseye katılmaya hakkınız yok demektir"<sup>22</sup> diye söylemektedir. Sanat eğitime çok küçük yaşta başlanmalıdır. Çünkü sanatlar kısa sürede öğrenilecek kadar basit işler değildir. Kısa sürede öğrenilen bir iş de sanat olmaz. Her hangi bir sanat dalını bütün incelikleriyle öğrenmek bir ömür almaktadır. Sanatında tanınmış kişileri araştırdığımızda onların, hayat boyu tek bir meslekle yetindiklerini ve onu da daima en iyiye ve en mükemmele götürmek için çalıştıklarını görebiliriz.

Güzel sanatlar eğitiminde, eğitim ve öğretim kadrosunun oluşturulması da çok önemlidir. Genç kabiliyetler, kendilerine rehberlik edecek her yönüyle güçlü kadrolara muhtaçtırlar. Güzel sanatlar, usta-çırak ilişkileri içinde gelişir. Bu diyaloglarda ustanın tecrübe ve şahsiyeti kadar, çırağın kabiliyet ve şahsiyeti de önemlidir. Usta, çırağı bir mukallit olarak yetiştirmez, ona bizzat kendini keşfettirir. Aslında en iyisi, genç kabiliyetleri değişik zamanlarda, değişik ustaların terbiyesine vermek daha yararlıdır. Unutulmaması gereken önemli bir husus, güzel sanatlar eğitimini sadece bir usta-çırak ilişkisi olarak görmemek gerekir. Aksi halde, eğitim sahası daralır, taklide, tekrara ve monoton bir eğitim şekli ortaya çıkar. Buna mahkûm olan sanatçılar da, güzel sanat eserleri üretmek yerine, para kazanmak psikolojisiyle hareket ederlerdi. Nitekim Walt Disney'in atölyelerinde bu sitilde çalışan ve sürekli miki fare resimleri yapan binlerce zanaatkarın olduğu söylenmektedir<sup>23</sup>.

Sanat hem teorik ve hem de pratik olarak bilindiği zaman olgunluğa ulaşır. İstisnaları olmakla birlikte, günümüzde bazı sanatçıların teoriyi, bazılarının da uygulamayı bilmedikleri bir gerçektir. Bu tip sanatçıların her ikisi de eksiktir. Gerçek sanatçı, sanatının teorisini de pratiğini de bilen kişidir. Aslında sanatsal duyarlılığa sahip olmak içten gelen bir şeydir. Sadece okuluna gitmek ve eğitimini görmekle sanatçı olunmaz, Hiçbir okul insana, sanatsal duyarlılığı edinip, kullanmayı öğretmez<sup>24</sup>.

Sanat, insanlığın menfaati ve faydası içindir. Eğer uğrunda ömür verilen, nice zahmetlere katlanılan sanat, insanları ezmek veya sömürmek

22 Tolstoy, a.g.e., s. 70

23 Arvasi, a.g.e., s. 185-186

24 Tolstoy, a.g.e., s. 137

için kullanılırsa, bu durumda sanatın faydasından değil de zararından bahsetmek gerekir<sup>25</sup>.

Sanat için, "güzelliğin tasviridir" diyenler vardır, gerçekte de öyledir<sup>26</sup>. Bütün sanat eserlerinde güzel şeyler ortaya konulmaya çalışılır. Sanatta "güzel", her yerde var olduğunu gösterdiğimiz iç değer ilkesine göre aranmalıdır. Bu "güzel", bize bir çok vesile ile faydalı olan iç gereklilik ve büyüklük açısından değerlendirilmelidir<sup>27</sup>. Bu arada güzellik mefhumunun kişiden kişiye çok değişken olduğunu unutmamak gerekir<sup>28</sup>. Çünkü birçoklarının anlamadığı nokta, sanatta yücelik için gerçek estetiğin şart olduğudur. Tolstoy, sanatla ilgili birkaç genel tespit ileri sürmektedir:

1-Sanat, hayvanlar dünyasının dışında ortaya çıkan bir kavramdır.

2-Sanat, insan tarafından hissedilen, algılanan duygu ve düşünce zincirinin ahlâk kuralları çerçevesinde tasviri veya resmidir.

---

25 Tolstoy, a.g.e., s. 71

26 Augustinus'a göre eksizsiz uyum birliktir. Bütün sanatlarda hoş giden şey orantılıdır. Orantı ve uyum ise birliği arar. Görülen şeyler, birliğe yöneldikleri için güzeldirler ve güzelliğin ölçüsü de bu birliğin ne derece gerçekleştirdiğine bağlıdır. Nerede kısımlar arasındaki düzeni bir bütün halinde birbirine bağlayan sayı varsa, orada düzen ve onun sonucu olan güzellik vardır (bkz. Mülayim, a.g.e., s. 29).

Her şey mutlak güzellikten, ruhlardaki o yüce bilgelikten, yani Tanrı'dan gelmektedir. Plotinos'un dediği gibi; "güzellik, düzen ve orantıdan çok, orantı ve düzende parıldayan şeydir". Thomaso'ya göre, doğada ve sanatta birlik işildamazsa, eğer kısımlar organik olarak birbirine bağlı ve uygun değilse güzellik yoktur. Güzelliği meydana getiren düzenidir (bkz. Mülayim, a.g.e., s. 30).

27 Turgut, a.g.e., s. 163

28 "Güzel nedir?" sorusu üzerine insanlar uzun zamandan beri düşünmüşlerdir. Bu soru, en eski felsefî sistemlerden bugüne kadar filozoflar, sanatçılar, sanat tarihçileri ve psikologlar tarafından en çok tarifi yapılmaya çalışılan fakat halâ açıklığa kavuşmamış olan sorudur. Estetik adı verilen bir ilim dalı aşağıdaki soruları hareket noktaları kabul ederek hem güzel olanı hem de sanatı tartışmaya çalışmıştır:

İnsanlar, sanat adını alan bu faaliyetleriyle ne istiyorlar?

Bu faaliyetler insan için nasıl bir anlam ifade ediyor?

İnsanların bu faaliyetlerini belirleyen ölçüler ve prensipler var mıdır?

Sanat boş bir fantezi midir, bir bilgi türü müdür, yoksa kaçınılmaz bir ihtiyaç mıdır?

Burada "estetik" sözü, konunun çok karmaşık ve zengin olmasından dolayı akla pek çok şeyi getirmektedir. Bu kelime kökeni itibariyle eski Yunana kadar inmektedir. "Aistheticos" duyum, duyulan, algı, duyu ile algılamak gibi anlamları vermektedir. Estetik kelimesi ilk defa belirli bir bilim dalını adlandırmak üzere Alman felsefecisi A. Baumgarten (1714-1762) tarafından kullanılmıştır. Böylece felsefeden kesinlikle ayrılan yeni bir disiplin doğmuştur. Bu nedenle, estetiğin bir adı da sanat felsefesidir (bkz. Mülayim, a.g.e., s. 27-28).

3-Sanat, kişisel çıkarlar gözetilmeden yapılan, zahmetli, buna rağmen diğer insanlara doyumsuz zevk veren etkinliktir<sup>29</sup> demektir.

Dünya ülkeleriyle diyaloglarımız arttıkça, diğer ülkelerle ilişkilerimiz çoğaldıkça, sanat dallarına ne kadar önem vermemiz gerektiği de gündeme gelmektedir. Ülkemizde bütün sanat dallarında tam bir atılım şarttır. Bunun için çok şuurlu bir estetik eğitimi plânlanmalı, güzel sanatların bütün dallarında, ecdadın ortaya koyduğu eserler incelenmeli, yazdıkları okunmalı, sağlam ve objektif bir kriterden geçirilerek estetiğimizin esasları billûrlatırılmalı ve hazmedilmelidir. Bunun arkasından, bu alanda çağdaş gelişmeler kaynaklarından araştırılmalı, muhtelif milletlerin ve medeniyetlerin sanat ürünleri, mukayeseli bir biçimde gözden geçirilmeli ve elde edilen bu kültür, genç kabiliyetlere aktarılmalıdır. Daha sonra genç kabiliyetler adeta devşirilerek vatan sathında araştırılmalı ve onları zengin bir kültür ve teknikle desteklemelidir. Her şeyden önce onlara millî ve mukaddes kültür değerlerimizi çağdaş seviyenin üstüne çıkarma ülküsü verilmelidir<sup>30</sup>. İşte bir sanatçı bu duygu ve değerlerle yetiştiği zaman, halkın da takdir ettiği kaliteli bir sanatçı olur ve böyle yüksek değerleri haiz olan bir sanatçı da halkı, vatan ve milleti için çok önemli eserler ortaya koyabilir. Kaliteli eserler de, içte ve dışta, vatan ve millet için bir kuvvet potansiyeli oluşturur. Bu güç için sınır ve hudut yoktur. Bu öyle bir güçtür ki, önü açıktır, engelsizdir ve sonsuz bir hürriyete sahiptir.

### Sanat Bir Güçtür

Tarihte, her zaman ve mekânda olduğu gibi sanat aynı zamanda bir güçtür. Bu gücün sadece iyilik ve doğruluk için değil, kötülük ve küfür için de kullanılabileceğini unutmamak gerekmektedir. Özellikle içinde bulunduğumuz toplumda, dindar çevreler tarafından, en popüler sanatlardan biri olan mûsikînin gücü fark edilmemiş, çok amaçlı kullanılabilmesi hesaba katılmadan bu sanat dışlanmıştır.

Güçlü sanat anlayışına ve uluslar arası yarışabilecek güçlü sanatçılara sahip olan ülkeler, dünyada seslerini duyurabilme gücüne sahiptirler. Bir futbol maçında veya spor dallarının her hangi birinde bu başarıyı yakalayanların günlerce dünya medyasını nasıl meşgul ettiklerini görmekteyiz. Sanat dallarında da böyledir. Uluslararası düzeydeki bir müzisyenin, bir mimarın veya heykeltıraşın ne denli bir tanıtım ve reklâm gücüne sahip olduğu meydandadır.

29 Tolstoy, a.g.e., s. 95

30 Arvasi, a.g.e., s. 183



İslâm âleminde bu tip faaliyetler çok ihmal edilmiş, sanatın evrensel gücü yeni anlaşılmaya başlanmıştır<sup>31</sup>. Ekonomik ve hayat standartları açısından çok geri kalan İslâm dünyasının, sanat ve spor dallarına da gereken ilgiyi göstermemesinden dolayı, uluslararası düzeyde, hiçbir programın gündeminde yer alamamış, maalesef her konuda sessizliğe gömülmek zorunda kalmıştır. Halbuki sanat dallarından sadece birisi olan mûsikîde neler yapılamaz ki? Böyle güçlü bir sanatı, esası olmayan bir takım gerekçelerle din uygun görmüyor deyip, tembelliğimizi dinin sırtına yüklemişiz ve ihmal etmişiz. Halbuki, ses ve melodinin Allah'ın kullarına bir ihsanı ve bağıışı olduğu düşünülmalıdır. Onun, bir tedâvi aracı olarak kullanılmasından tutun da, duygu ve düşüncelerin ifade edildiği bir araç olmasına varıncaya kadar mûsikî, insan hayatında çok önemli bir yere sahiptir. Bunu görmezlikten gelmek mümkün değildir. Ğina ve raks faydasız ve boş şeylerdir, din için de dünya için de faydası yoktur diyerek toplumdan uzaklaştırılan sanatların<sup>32</sup>, toplumun ıslahı, İslâm'ın tebliğinde kullanılması, gençlerin insanî özellikler doğrultusunda eğitilmesi konularında yararlanılabileceği hususu göz ardı edilmiştir. Dini hüküm açısından da kullanılma niyeti önemlidir. Hal böyle olunca mûsikîyi de, sesin ve nağmelerin yaratıcısı ve gerçek sahibi adına, O'nun zikredilmesi niyetiyle kullanılması çok önemlidir<sup>33</sup>.

Aslında sanat dallarından sadece birisi olan mûsikî, insanın inancıyla değil tabiatıyla ilgilidir. İslâm, insanın tabiatıyla ilgili olan hiçbir hususa karşı çıkmamıştır. Müslüman demek hayata küsmüş insan demek değildir. Müslümanın da eğlenmeye, neşelenmeye, sevinmeye, hayatın diri ve canlı tutmaya, hayattan zevk almaya ihtiyacı vardır. Tabii ki bunlar meşrû ölçüler içinde olması gerekir. Güzel sesi yaratan Allah'tır. Dolayısıyla insanların, kuşların, çeşitli hayvanların, tellerin, ağaçların sesinin sakıncası nedir? Bu seslerin ahenkli bir şekilde işitilmesi neden günâh olsun ki? Bu sesler eğer bir kötülüğe sebep olmuyorsa bunları dinlemekte neden bir sakınca olsun ki? Günlük yaşantımızda Müslümanı,

31 Müslümanlar akli ve ilmi dışlamış olmalarından dolayıdır ki, dinlerini doğru anlayamamış, doğru yorumlayamamış ve dinin hayata koyduğu haram helâl sınırlarını belirlerken sanata haksızlık edip doğru olmadığı halde çoğu kere ihtiyata binaen sanatsal uğraşların önemli bir bölümünü haramın sınırları içine sokmuşlardır (bkz. Yılmaz can, Kur'an'ın Pencerelerinden Vahiy-Arkeoloji ve Sanat İlişkisi Üzerine Bir Deneme, Samsun, 1996, Önsöz).

32 Araplar, İslâmiyet zuhur edip ülkeler fethettikleri, Fars ve Arap olmayan diğer kavimlerin devletlerini ele geçirdikleri vakit, göçebe ve bilindiği gibi darlık içindeydiler. Din, onları bu gibi hallerden menedip, onlardan diyanet ve geçinme için faydası dokunmayan nesnelere terk etmeyi şiddetle talebediyordu. Müslümanlar, dinin bu emirlerine itaat ederek Ğinâ ve raks gibi din ve dünyaları için faydasız olan nesnelere bıraktılar (bkz. İbn Haldun, Mukaddime, Çev: Zakir Kadri Ugan, M.E.B. Yayınları, Şark İslâm Klâsikleri, No: 4, İstanbul, 1991. II/434-435).

33 Yalçın Çetinkaya, İhvân-I Safâ'da Müzik Düşüncesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 7

inançları, amelleri ve ahlâkî ölçüleri doğrultusunda diri tutacak, ona ruh verecek, ruhuna tazelik getirecek, onu coşturacak müziğe çağımızda şiddetle ihtiyaç vardır. Asırlarca ihmal edilen bu alan ciddi bir şekilde ele alınmalı ve bir İslâm müziği anlayışı içinde hayatın her alanını kapsayacak tarzda bu sanattan yararlanmalıyız<sup>34</sup>.

Sanat bir oyun, oyalanma aracı veya bir lüks değildir. Gerçi sanatın doğuşunda, kaynağında ve kökeninde oyunun bir yeri olduğu ileri sürülür. Ancak sanat önünde sonunda denge ve tutarlılık içinde bir evrensel bildiri taşır<sup>35</sup>.

Sanat, insana incelik ve zerâfet duygusunu kazandıran çok önemli bir olgudur. Bütün sanatlarda, sanatçının ince bir ruh, düşünce ve estetik anlayışı görülür ki, bu durum, Kur'ânın insana kazandırmaya çalıştığı ahlâktır. Bunun için, Kur'ân-ı Kerîm insanı sık sık düşünmeye ve tefekkür etmeye davet eder<sup>36</sup>.

Kısaca sanatın sahip olduğu gücü şöyle özetleyebiliriz:

- 1- Sanat ortamı, hoşgörü, güzellik ve sevgi ortamıdır.
- 2- Sportif faaliyetler, çeşitli sanat dalları ve kültürel faaliyetler insanları iyi yönde kanalize etmek için önemli araçlardır.
- 3- Sanatsal faaliyetler insanların kaynaşmasına, hatta ulusların birbirleriyle sıcak diyalog kurmalarına vesile olan güçlü bir iletişim vasıtasıdır.
- 4- Sanatsal faaliyetler ülkemizin hariçte tanıtılması için çok önemli eylemlerdir.

Sanatın sahip olduğu etkin gücü ifade ettikten sonra, sanatın bir başka yönüne değinmek istiyoruz ki, bu da sanatta gerçekçilik olayıdır.

### **Sanat ve gerçekçilik**

Sanatta gerçekçilik kavramı, ne yazık ki, esnek ve belirsizdir. Gerçekçilik kimi zaman nesnel bir gerçekliği tanıyan bir tutum, kimi

34 Y. Vehbi Yavuz, Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla İslâm, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 254

35 Mülâyim, a.g.e., s. 19

36 Kur'ân-ı Kerîm'de göklerin ve yerin inceliklerine ve yaratılmışların güzelliklerine, bunlardaki sanata bakıp ibret alma, düşünme ve tefekkür etme konusunda çokça âyet bulunmaktadır (bkz. Kur'ân-ı Kerîm, Gâşîye Süresi, Âyet: 17, 18, 19, 20.

zaman da bir anlatım yolu ya da bir yöntem olarak tanımlanır. Bu ikisini ayıran çizgi de her zaman kesin değildir<sup>37</sup>. Gerçek sanatın hakikatleri yansıtması gerektiğini söyleyen Tolstoy, sanatta önemli olan, bir takım karakterler yoluyla hikâyeye anlatmak değil, okuyucuya dünya ve âhiret gerçeğini hatırlatmaktır. Bu yazarlar eğer Allah yolunda yazdıklarını iddia ediyorlarsa da inkârcıdırlar. Onlar sık sık tekzip edilebilen yazarlar olacaklardır. Çünkü bu kimseler, hiçbir yararı ve anlamı olmayan yazılarıyla insanların vaktini öldüren kişilerdir<sup>38</sup> diyerek, sanat eserinin kaliteli olması gerektiğini ve boş şeyler yazarak insanlara vakit kaybettirmemeğe özen gösterilmesini istemektedir.

Özellikle müzik alanında sanat konusu daha çok gündeme gelmekte, adı ne olursa olsun bütün dejenere müzikler yaygınlaştığı ölçüde aynı zamanda bir neden haline dönüşebilir. Bu kalitesizliğe alışan halkın talebi, bu müzik piyasasının özendirici bir nedeni olur ve bu kapalı çevrim bir yerden kırılmazsa, böylece sürüp gider. Çağdaş müziğimiz başarılı ürünlerine, Tarihi Türk Müziğimize, zengin halk mûsikîlerimize rağmen dejenere müzik, gazinolarla, ulaşım araçlarıyla, özel radyo yayınlarıyla, hareketli bir kaset piyasasıyla halkın yaşamına girmiş ve köylere kadar sızmıştır. İşte bu olgunun en dikkat çekici ifadesi sanat müziği deyimiyle dile gelmektedir. Müziğin sanatla olması gereken ilişkisi, yağmurun ıslaklıkla olan ilişkisi kadar açık olduğuna göre, sanat müziği gibi bir deyim, bu ülkede sanatsız müziğin de olabildiğinin açık, fakat acı bir kanıtıdır.<sup>39</sup>

Sanatta gerçekçilik önemlidir. Sanatın faydası, gerçeği bütün yönleriyle ve samimiyetle anlatmasındadır. Bunun için, sanatta sadelik hakim olmalı, gerçekler olduğu gibi verilmelidir<sup>40</sup>. Hayalî ve olması muhal olan bir takım eylemleri sanat diye anlatmanın bir faydası yoktur. Yapmacıklık olan ve gerçeklerden çok farklı bulunan bir işi, bir takım tezyinatla ve süslemelerle kabullendirmeye çalışmanın bir anlamı yoktur. Bir çikolatanın ambalajı kadar içi de güzel değilse, onu bir tadan bir daha almayacak ve insanların beğenisini kazanamayacaktır. Herhangi bir şeyi güzel bulmak, o şeyin sanat eseri olmasını zorunlu kılmaz. O halde, belirli bir konu, içerik, öz veya tema taşımayan güzellik de sanat değildir<sup>41</sup>.

37 Ernst Fischer, Sanatın Gerekliliği, Çev: Cevat Çapan, V Yayınları, Ankara, 1990, s. 95

38 Tolstoy, a.g.e., s. 49

39 M. Tınaz Titiz, 14-18 Haziran 1988, I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Açış Konuşması, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988, s. 4

40 Tolstoy, a.g.e., s. 57

41 Mülâyim, a.g.e., s. 19



Kültürel ve sanatsal yaşamımız ürkütücü bir kalitesizliğin ve sorumsuzluğun işgali altındadır. Oysa bireysel, toplumsal gereksinimlerin ürünü olarak doğan entellektüel değerler, ancak sanatsal yaratıların temelleri üzerinde çiçek açarlar ve gerçek anlamlarına kavuşurlar. 15-20 yıldan beri kültür ve sanatımız, siyasal, sosyal çalkantıların da etkisiyle, değerler hiyerarşisindeki kendi yerinden kovulmuş, insanca yaşamımızın kaynağı ve yaratıcısı olarak değerlendirilmesi gereken sanat, yaşamımızın iğreti bir süsü olarak hafife alınmış, kısaca gözden çıkarılmıştır. Oysa, sanattan vazgeçmek, insandan vazgeçmek demektir. Yaşamımızı insanî, anlamlı ve değerli kılmak istiyorsak, sanatı kendi hak ettiği yere koymak zorundayız<sup>42</sup>.

Sanat, insanın yaradılışından kaynaklanan ve dünya durdukça var olacak bir etkinliktir. Bize düşen görev, sanatı gereksiz çabalardan ayıklamaktır. İnsanın ruhundan doğan sanata hizmet ederek, onu gereksiz çabalardan ayıklamalı ve uhreviyâta erişmeliyiz<sup>43</sup>.

Sanatın insanları birleştirici ve kaynaştırıcı bir özelliği vardır. Sanatçı da insanlara barış, birlik ve beraberlik tavsiye eden iyilik tellalleridir. Bir sanatçı, icrâ ettiği bir sanatla halkı birbirine düşürüyor, toplumu bölüp parçalıyor, sevgililer arasına ayrılık tohumları ekiyorsa, o sanatçıya sanatçı demek mümkün olmadığı gibi, yapmış olduğu bu eyleme de hayır gözüyle bakılamaz. Tolstoy bu konuda: "Hem bölücü hem de anlamsız olan bir sanat, sanat olamaz. Bu, sanatın kendi kendisini bitirmesi demektir"<sup>44</sup> diye söylemektedir.

Sanat bir ruh işidir. Allah'ın sanatkâra verdiği ilhamla ortaya çıkar. Bunun da eşref saati ve zamanı vardır. Birilerinin haydi yap dediği anda meydana gelmez, gelse de kaliteli olmaz. Hele hele sanat anlayışından uzak, sadece para aşkıyla yapılan sanatın ruhu olmaz. Tolstoy bu hususta:

"Sanat ancak, zenginlerin isteklerinden değil, sanatçının ruhundan, duyarlılığından kaynaklandığı zaman topluma yararlı olur. Zengini tasvir eden sanatın mâneviyatı yoktur. Bu sanat, ahlâksızlığı putlaştırır ve sanatta, paraya tapmaya yönelik metotlar belirir"<sup>45</sup> demektir.

---

42 Aydın Gün, 14-18 Haziran 1988 I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Açış Konuşması, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988, s. 9

43 Tolstoy, a.g.e., s. 56

44 Tolstoy, a.g.e., s. 121

45 Tolstoy, a.g.e., s. 125

Ayrıca sanatta kalitenin düşmesinin nedenlerini sayarken, bazı çevrelerin bunu teşvik ettiğini söyleyerek şöyle demektedir:

"Sanat, çıkarıcı bazı çevreler tarafından niteliksiz bir yarış haline dönüştürüldüğünde, sanatçılar yarışı kazanabilmek için sanattan taviz verdiler ve amaçsızca, niteliksiz sanat üretmeye başladılar. Böylece, yalnızca sanatı ayaklar altına almakla kalmayıp, sanatın ve sanatçının özünü ve biçimini değiştirerek, gelecek kuşakların sanatını da yaradılar, kirlettiler. İşte, sanattaki sunî profesyonellik çabasının sonucu budur"<sup>46</sup>.

Sanatta önemli olan, toplumun takdirini kazanabilmek, topluma mal olabilecek eserler verebilmektir. Bunun haricinde, birkaç eleştirmenin yazdığı yergi dolu sözler önemli değildir<sup>47</sup>. Bunun içindir ki, meseleye müzik eserleri açısından baktığımız zaman, sadece sanat aşkıyla yapılan, para sevgisi ve gösterişten uzak olan eserlerin topluma mal olduğunu, hiç eskimediklerini ve demode olmadıklarını, her geçen gün tazeliklerini ve canlılıklarını koruduklarını görmekteyiz. İşte topluma mal olan sanat böyle olur, ölümsüzleşir, adeta ebedileşir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, sadece toplumun sempatisini kazanmak isteyen, içinde bulunduğu cemiyetin sanat anlayışını aşamayan bir sanatçı da, sanatın değil, o toplumun kölesi durumuna düşmüş demektir. Bu anlayışa sahip olan sanatçının elindeki sanat da ölüme mahkûm olmuş demektir.

Sanat ve gerçekçilik konusunda daha çok şeyler burada zikredebilirse de, biz bu söylenenlerle yetinerek sanatçı kimdir konusuna geçmek istiyoruz.

### **Sanatçı Kimdir?**

Sanatçı, "güzel sanatların herhangi bir dalında eser veren sanatkar; sinema tiyatro oyuncusu ve müzik eserini icrâ eden veya okuyan kişi; bir zanâatla uğraşan, bir sanatla geçinen kimse" diye tarif edilirken, sanatkar da: "Sanat eseri ortaya koyan, güzel sanatlardan biriyle uğraşıp bu yolda eser meydana getiren sanatçı"<sup>48</sup> diye tarif edilmektedir. Bu iki tariften anlaşıldığına göre sanatçı ve sanatkar aynı anlamda kullanılmaktadır. Sanat ve sanatkar hakkında bu kısa açıklamayı yaptıktan sonra, farklı bilim adamlarına göre, öncelikle bir sanatçıda bulunması gereken özellikler nelerdir bunları görelim.

46 Tolstoy, a.g.e., s. 134

47 Tolstoy, a.g.e., s. 135

48 Örnekleriyle Türkçe Sözlük, (Komisyon), M.E.B. Yayınları, Ankara, 1996, IV/2434

Her şeyden önce, çağdaş bir sanatkâr, hangi güzel sanatlar dalında çalışırsa çalışsın, mutlaka güçlü bir imana, tefekküre, sosyoloji ve psikoloji bilgisine muhtaçtır. Yani sanatkâr, bir taraftan kendi dalında birikmiş olan millî ve beşerî tecrübeyi tevârüs edecek, diğer taraftan da insanı bütün incelikleriyle tanıyacaktır. Bütün bunlarla birlikte, sanatkârda güçlü bir müşahade, derin bir sezgi, üstün bir tahlil ve terkiib kabiliyeti bulunmalıdır. Bu çok önemlidir. Bu husus, bir yaradılış meselesi olduğu kadar, bir eğitim meselesidir de...<sup>49</sup>

Sanat, düşünebilen, gerçeği görebilen, toplumu anlayabilen insanların işidir<sup>50</sup>. Sanatçının sahip olması gereken bu özellikler üzerinde biraz durmak gerekir.

*Düşünebilmek:* Sanatçının en önemli vasıflarından biridir. Sanatçı, ortaya koyacağı yeni ve orijinal eserin nasıl olması gerektiğini ve bunun, topluma ne faydalar sağlayacağını düşünür. Sanatçı, sanat ve toplumu için kendisini fedâ eden insandır. Böyle bir eseri meydana getirirken, ne kadar çok kazanacağını ve milleti ne kadar aldatacağını düşünmez. Sanat ve toplum için var olan kişilerin böyle basit çıkarları düşünmesi anlamsızdır. İşte böyle adi emellerden uzak duran ve ulvî düşüncelere sahip olan sanatçının yeri de, içi sevgi, ilgi ve saygı dolu olan toplumun kalbidir.

*Gerçekleri görebilmek:* Sanatçının bir diğer özelliği de hakikatleri görebilecek basirete ve sağduyuya sahip olabilmesidir. Hak ve hakikati gözetmeyen, doğruları göremeyen, sanatında ve yaşamında gerçeği idrakten aciz olan kişilerin sanatçı olması mümkün değildir.

*Toplumu anlayabilmek:* Sanatçı, içinde bulunduğu toplumu veya temsil ettiği milleti çok iyi anlayan ve tanıyan insandır. Sanatçılar, içinde yaşadığı toplumun psikolojik ve sosyolojik yönlerini en iyi bilen kişilerdir. Onlar, temsil ettikleri toplumun maddî ve manevî ihtiyaçlarını ve sanatçılardan ne beklediklerini bilirler. Kısaca onlar, halkı çok iyi anlamak zorundadırlar.

Sanatçı, sanat öğrenimine, öncelikle kendisine karşı olan görevlerini öğrenerek başlamalı, kendisini durumun hakimi olarak görmemeli; fakat kendisini, belirli ve kutsal ödevler yüklenmiş, büyük bir çalışma sırtlanmış, çok yüksek bir idealin hizmetinde imiş gibi saymalıdır. Kendisi üzerinde çalışmalı, derinleşmeli, ruhunu eğitmeli

49 Arvasi, a.g.e., s. 184-185

50 Tolstoy, a.g.e., s. 63



zenginleştirmelidir ki, hünerin kaplayacağı bir şey olsun ve meçhul bir elin kaybedilmiş eldiveni gibi, bir elin nafile ve boş görünüşlü olmasın.<sup>51</sup>

Sanatçı, hayatın bayramzâdesi değildir. Görevsiz yaşamaya hakkı yoktur, çoğu zaman belini bükecek olan, ağır bir iş görmesi gerekmektedir. Zamanımızda sanatçiyim diyen bir çok kişinin, sanatı dışında maddi güç sağlayacak esaslı bir gelir kaynağı olmadığı için, hayatlarının sonlarına doğru sefâlet içinde yüzdüklerini, perişan, bakımsız ve ilgisiz olarak şurada burada ömürlerini tükettiklerini görmekteyiz. Bu sebeple, sanatçı hayatta özgür olmadığını, sadece sanatta özgür olduğunu bilmelidir.<sup>52</sup> Dolayısıyla sanatçı ileride başına gelebilecek bir takım ihtimalleri göz önünde bulundurmalı, gününü gün ederek hayatını amaçsız bir şekilde geçirmemeli, eğer sağ olursa, bir gün bu sanatını yapamayacak duruma gelebileceğini düşünerek ileriye dönük çalışmaları ve yatırımları ihmal etmemelidir. Bunun örneklerini maalesef bugün memleketimizde çok görmekteyiz. Gençliğini sanat yolunda harcayan, gününü gün edip, o eğlenceden bu eğlenceye gezip kazançlarını çarçur eden bazı sanatkârların, yaşlılık dönemlerinde veya maddi imkânları kaybettiklerinde ne kadar acınacak hallere düştüklerini görmekteyiz. Sanatçıların bu kötü hallere düşmemeleri için, zamanında gerekli tedbirleri almaları gerekir. Aksi halde devletten, şundan veya bundan “bana bakmıyorlar” diye şikâyet etmenin bir yararı olmaz.

Yukarıda geçtiği üzere, sıradan işlere sanat denilmeyeceği gibi, düşünmeden özenmeden, yalnızca şöhret için çalışan, sıradan bir eser veren kişiye sanatçı denilmez. Sanatçının asıl görevi, menfaat ve çıkarıcılıktan kurtulmuş olarak halka inip, kendisine bir yer edinebilmek ve onurlu yaşamının gereğini yerine getirmektir.<sup>53</sup> Sanatçı, sanata ve kendisine karşı olan görevini kabul ederek, kendini duruma egemen beyzâde olarak değil, yüce amaçların üzerine yüklediği, kesin çizgilerle belirlenmiş, ulu ve kutsal görevleri yerine getiren bir uşak olarak görerek yapar.<sup>54</sup>

Sanatçı, eğer olayları gördüğü gibi aktarırsa, kötülüğün tahakkümüne girmiş olacaktır. Önemli olan, meseleleri papağan misali, olduğu gibi anlatmak değildir. Sanatçı, gerçekleri mutlaka olduğu gibi anlatmayı hedef kılırsa, çözüm yolu bulamayacak, kendisini kötülüğün

51 Turgut, a.g.e., s. 162-163

52 Valisi Kandinski, Sanatta Zihinsellik Üstüne, Çev: Tevfik Turan, Yapı Kredi Yayınları, 2. bsk., İstanbul, 1993, s. 98.

53 Tolstoy, a.g.e., s. 72.

54 Kandinski, a.g.e., s. 98.

kollarına bırakıverecektir. Bu yüzden sanatçı, meselelerin ahlâkî yönden nasıl değerlendirilmesi gerektiğini anlatmakla yükümlüdür.<sup>55</sup>

Sanatçı sempati toplamak için gelişi güzel konuşan veya yazan kişi değildir. Gerçek bir sanatçının böyle şeylere ihtiyacı yoktur. Ona göre, sempati toplamak için gereksiz olanı yazmak, yalan söylemek, gerçekleri saptırmak, sanatçının diliyle sanata yapılmış bir hakarettir.<sup>56</sup> Tolstoy'a göre sanat dünyasının en büyük meselesi, sanatçının yalandan ve kötülükten uzaklaşmaması, insanın kötü duygularının ve şeytanın ortak hareket etmeleridir.<sup>57</sup>

Tolstoy, "halkı ve adaleti anlatamayan yazarlara susmak düşer"<sup>58</sup> diyerek, sanatçının halktan ve adaletten yana olması gerektiğini vurgulamaktadır. Hizmetçi kadınları, din adamlarını aşağılayan, emeğin değerini küçümseyen ve bir zamanlar kendisinin de içinde bulunduğu halk kitlesine ihanet eden kalem edebiyat yapmış olamaz<sup>59</sup> diyerek, gerçek sanatçının halkın yanında, gururdan uzak ve toplumun bireylerine ve mânevi değerlerine saygılı olması gerektiğini söylemektedir.

Gerçek sanatçılar sanata sahip çıksınlar. Sanatı, ancak yalnızca doğruyu söyleyen ve gözetenler ve gerçek sanatı elden bırakmayanlar, sanatı samimiyetsizlikten kurtaracaklardır.<sup>60</sup> O halde gerçek sanatçılar kimlerdir sorusu akla gelebilir.

Tolstoy, gerçekten sanatın ne kadar zor olduğunu ve sanatçıların ne zahmetlerle bu işi elde ettiklerini şöyle anlatıyor: Gerçek sanatçıların sanat için ne büyük zahmetlere katlandıkları ortadadır. O muhteşem yapılar, tiyatro ve stüdyolar, müzikholler ve bu yapıları artistik özellikleriyle koruyarak, pek çok çocuğu küçük yaştan itibaren sanata kazandırabilmek için verilen onca mücadele... Yüz binlerce çocuk, daha küçükük yaşlarında, müzik dersleri almak suretiyle sanatla tanışırlar. Aralarında gelecek için ümit verenler, opera, bale, enstrüman ve ulusal sanatlara yönlendirilerek eğitilirler. Bu çocuklar, müzik formlarını öğrenmek için günde 7-8 saat süren delice bir çalışma yaparlar. Gösteri

---

55 Tolstoy, a.g.e., s. 20-21

56 Tolstoy, a.g.e., s. 36.

57 Tolstoy, a.g.e., s. 55.

58 Tolstoy, a.g.e., 36.

59 Tolstoy, a.g.e., s. 37.

60 Tolstoy, a.g.e., 57.

gününde karşımızda eğilen sanatçıları düşünmeli, uğrunda yüzlerce çaba verdikleri sanata saygı duymalı, en azından üzerine eğilmeliyiz.<sup>61</sup>

Sanatçı kolay yetişmiyor. Bir sanatçı, eser verme safhasına gelinceye kadar hayatın bir çok labirentlerinden geçmek ve bir çok darbe almak zorunda kalıyor. Böyle zorluklarla yetişen sanatçı, tam topluma faydalı olabileceği bir dönemde basit ihmallerle kaybedilebiliyor, emeklerinin de boşa gidiyor, harcamalarınızda. Devlet okullarda, fabrikalarda, hizmet alanlarında ve toplu yaşanan pek çok yerlerde bir takım önlemler alır. Sağlık, eğitim, sosyal aktivite ve spor gibi konularda gerekli müesseseler kurar ve bunların sağlıklı yürütülmesini temin eder. Teminde bir aksaklık oluyorsa, bu aksaklığın giderilmesi konusunda önlemler alır. Ölümle aramızda ayrılan pek çok değerli sanatçımız, ne acıdır ki sağlığı döneminde kıymeti bilinmemiş, gerekli değer verilmemiş ve anlaşılamamıştır. Bunların sanat yapmaları engellenmiş, fikirlerine ve düşüncelerine sansür konulmuş, hatta bu yüzden gençliklerinin en verimli zamanları hapislerde geçmiştir. Bu sebeple fırsat elde iken, henüz kaybetmemişken fert ve millet olarak değerli şahsiyetlerimizin kıymetini bilmeliyiz. Ayrıca, sayı itibariyle kabarık olduğunu zannettiğimiz sanatçılarımızı eleştirdiğimiz zaman, Türkiye'yi, dışarıda olumlu olarak tanıtabilecek sanatçı sayısının sandığımız kadar çok olmadığını görebiliriz.<sup>62</sup>

Buraya kadar olan açıklamalarımızda bir sanatçının ne güçlüklerle yetiştiğini vurgulamaya çalıştık. O halde, eline bir murç ve çekiç alan herkesin heykeltıraş, her yağlıboya fırçası alanın ressam ve her mikrofon veya enstrüman alanın da mûsikî üstâdı olamayacağı bilinmelidir. Sanatçının yukarıda geçen vasıflara sahip olması ve sanat için ayrılmış olan o yüce ruha ve karaktere sahip olması gerekir.

Toplumda sanata ayrılan boşluğu gerçek sanat ruhuna sahip olan kişiler doldurmaz, bu meydanları boş bırakırlarsa, liyakatsiz kişilerin bu fırsatları kaçırmayacakları bilinmelidir. Bunun için de sanatçıların, aynı idealler üzerinde beraber hareket etme ruhuna sahip olmaları gerekir. Sanatçılar birlik ve beraberlik içinde hareket etmek zorundadırlar. Birbirleriyle kaynaşacakları yerde, sanatı bırakıp birbirleriyle uğraşmaya başladıkları zaman sanat biter. Sanatçılar kendi aralarındaki sorunları çözmedikçe topluma yararlı olamayacaklardır.<sup>63</sup>

61 Tolstoy, a.g.e., s. 56.

62 Cem Mansur; "Türkiye'nin Tanıtımında Müziğin Yeri", 14-18 Haziran 1998, I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988, s. 52.

63 Tolstoy, a.g.e., s. 71.



Sanat ışığını yalnızca belli bir sınıf için yakıp, diğerleri için söndüren sanatçı kendini zincirlemiş olmakta ve zamanla, yaptığı dengesizliklerin azabını çekmektedir.<sup>64</sup> Sanat evrensel niteliğe sahip bir eylemdir. Bunu belli bir zümreye, belli bir sınıfa veya ideolojik düşünceye tahsis edenler, geniş olan hacmini daraltmış, kendini küçültmüş ve sınırlarını geri çekerek yok olmaya mahkûm olmuştur.

Bilinçsiz sanatçıların tuttuğu yol, eğlenceli fakat karanlık bir yoldur. Bu verimsiz yol, sanatçının sonu olacaktır. İçindeki duygular ne olursa olsun, eserleri inançtan ve dürüstlükten yoksun olduğu sürece kitleler sanatçıdan nefret edecek, tarih o sanatçıyı nefretle anacaktır. Ancak bu tür sanatçıların uygulamaları birer toplumsal derstir. Onlar, bazı gerçeklerin görülmesini kolaylaştırırlar. Toplum bu sanatçılara ve eserlerine bakarak, iyi ve kötü, güzel ve çirkin ayırımı yapabilir.<sup>65</sup>

Yeni sanatçılar da, sanatı yalnızca zenginlere mal ederek, halktan koparmışlardır. Sanatın kitleye inememesi, kitleyi sarsar, toplumu yıkıma götürür.<sup>66</sup> Tarihte genellikle böyle olmuştur. Sanatkârlar ya saray ve idarecilerin himayesinde varlıklarını sürdürmüşler, yahut da zenginlerin sahiplendikleri kişiler olmuşlardır. Aslında, sanatçının üretebilmesi için maddi sıkıntı çekmemesi gerekir ki, üretimini rahat yapabilsin ve çoğaltsın. Fakat, sanatını zenginlere veya üst kesime hasreden sanatçılar, çok kısa zamanda halktan koparlar. Halkın desteklemediği sanatçı da yok olmaya mahkûmdur. Böyle sanatçıların ortaya koydukları eserlerin de halka inmesi mümkün değildir. Bunun için Tolstoy: “Sanatın kitlelere inememesinin başlıca nedeni, sanatın, belirli sınıfların çıkarları için kullanılmasıdır”<sup>67</sup> diye söylemektedir.

Bu konuda buraya kadar yaptığımız açıklamada sanatçının kim olduğunu, ne olması ve hangi özelliklere sahip olması gerektiğini açıklamaya çalıştık. Sanata yön veren sanadır. Sanatçıyı yönlendiren de bilgi birikimi, yetenek ve tecrübeyle birlikte ahlâk anlayışıdır. Sanatçının ahlâkının niteliği ne ise, ondan doğacak eser de onun ahlâkını yansıtacaktır. Bu bakımdan, sanatçının veya sanatın ahlâkı konusu ayrı bir başlık altında incelenmesi gerekmektedir.

### **Sanat ve Ahlâk**

Sanat ve ahlâk birbirinden ayrı kavramlardır fakat, bu iki kavram zerâfet, incelik ve güzellik ifade etmesi açısından birbirine çok yakındır.

64 Tolstoy, a.g.e, s. 115.

65 Tolstoy, a.g.e, s. 115-116.

66 Tolstoy, a.g.e, s. 121.

67 Tolstoy, a.g.e, s. 123.

Sanat güzel olan şeydir. Ahlâk da güzeldir ve güzel olan şey de sevilir. Sanatın ahlâkı olur mu olmaz mı tartışmasına girmek istemiyoruz ama girmeden de bir şeyler söylemenin mümkün olmadığını görüyoruz.

Bazıları sanata ahlâkı karıştırmamak lâzım diyerek bu fikirle öğünmektedirler.<sup>68</sup> Bu iddiaya sahip olanlara göre ahlâk kuralları sanata uygulanmaya kalkılırsa, sanatın hürriyeti kısıtlanır, sanatçı eserini rahat bir psikolojiyle ortaya koyamaz. Gerçi sanatın ahlâksızlığa karşı koyabilecek bir gücü vardır ve sanatlarda önemli olan nokta samimiyet ve kötüyü karşı durmadır, bu olmadığı zaman tatmin olma arzusu kendini gösterir. Tolstoy'a göre sanatın asıl amacı, ahlâkî mükemmelliktir.<sup>69</sup> Aslında bütün sanatların gâyesi mânâdır. Bu sebeple bazıları, sanatlar içerisinde bu gâyeye en çok yaklaşabilmiş olan müzikdir<sup>70</sup>, bazıları da şiirdir<sup>71</sup> demişlerdir.

Kant'a (1724/1804) göre, bir şeye güzel dediğimizde bu yargımıza ahlâk yasası karışamaz. Çünkü estetik haz, ahlâksal hazdan farklıdır. Ve konusunun gerçekliği ile ilgilenmez. Zevk yargısında hiçbir zorlayıcı kavram da bulunmaz. Çünkü zevk yalnız iç dünyaya dalıştır<sup>72</sup>. Jean-Paul Sartre'ye (1905-1980) göre ahlâk ile estetiği birbirine karıştırmak saçmalaktır. Çünkü iyinin değerleri, "dünya-içinde-varolanı" gerekli kılar; onlar gerçeklik alanındaki davranışları gözetirler ve önce varoluşun temel saçmalığına bağımlıdır. Yaşam karşısında estetik bir tavır almaktan söz etmek, gerçeklik ile imgeselliği birbirine karıştırmak demektir<sup>73</sup>.

Bugün üzerinde önemle durulması gereken konulardan birisi de sanatkarların ahlâk durumudur. Toplumun her kesiminde karşılaştığımız ve daima karşı karşıya bulunacağımız kişiler daha çok sanatkarlardır. Bu bakımdan sanatkarların ahlâk üstünlüğüne sahip bulunması, toplum düzeni, birlik ve beraberliği ve ruh sağlığı yönünden çok önemlidir<sup>74</sup>. Ahlâk, kısaca huy dediğimiz bu değer, ruhun yaratılıştaki sahip olduğu özelliklerdir. Ahlâk dediğimiz zaman huy güzelliği olarak anlaşılır. Yaratılıştaki güzel ve saf olan huy, sonradan değişebilir<sup>75</sup>. Bu da nihayet

68 Tolstoy, a.g.e, s. 90.

69 Tolstoy, a.g.e, s. 77.

70 Feyha Talay, Müzik Tarihi, Tan Matbaası, İstanbul, 1951, s. 3-4.

71 Tolstoy, a.g.e, s. 83.

72 Bozkurt, a.g.e, s. 125.

73 Bozkurt, a.g.e, s. 291.

74 Yavuz, a.g.e, s. 142.

75 Hz. Muhammed (S.A.S)'in bir hadiste "Her doğan fitrat üzere doğar. Ebeveyni onu yahudileştirir veya hristiyanlaştırır ya da mecusileştirir..." buyurduğu rivayet edilmiştir (Muhammed b. İsmâil ebû Abdillâh el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, Tahkîk: Mustafa el-Bağâ, Beyrut, 1987, I/465). Bütün insanlar yaratılıştaki güzel olarak doğarlar. Sonradan bu

insan olan bir sanatçıda iyi veya kötü olarak kendini belli edebilir. Dolayısıyla yaratılıştan gelen bu değer, sanatkârın ortaya koyacağı eserde kendini gösterecektir. Sanat, duyu ve düşüncelerin yazı ile, ses ile, resim ve heykel ile veya daha başka vasıtalarla ortaya sanatsal bir üslûpta konulmasıdır. Sanatçısının ahlâkını yansıtmayan bir sanat eseri bulmak mümkün değildir.

Bazı filozoflara göre sanat güzellik, güzellik de zenginliktir. Bu yüzden yoksul halk kitlesine sanatı sevdirmenin imkânı yoktur<sup>76</sup>. Zaten maddi sıkıntı çeken insanların sanatla uğraşacak ekonomik rahatlığı olmadığından, buna ayıracak zamanları da bulunmaz. Büyük tarihçi ve İslâm âlimi İbn Haldun; sanat, maddi gücü müsait olanların işidir diyerek şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

*“Bil ki, mûsikî ve şarkıcılık (mugannîlik) bir sanat olup, ancak içtimâî ve medenî hayatın gelişmiş olduğu bölge ve şehir ahalisi arasında yayılır. Kazanç, yaşamak için gerekli nesnelere ve ihtiyaçlar yerine getirildikten ve medenî hayat itiyatlarını tatmin etmek devresi geldikten sonra bu sanata karşı meyil ve heves uyanır. Ancak bundan sonra bolluk ve medenî hayatın itiyat ve icapları ile nefislerini hoşlandırmak isteyenler, mûsikî ve mugannî sesleri işitmek isterler, başka deyimle, ekonomik halleri bu devreye gelenler bu sanata ihtiyaç duyarlar”<sup>77</sup>.*

Bazıları mûsikî sanatına Arapça’da “ginâ” denildiğini göz önünde bulundurarak, bu iş zenginlerin işidir demişlerdir<sup>78</sup>. Gerçekten de fakirin

---

huy değişmektedir. Buna göre ahlâk denilince daha çok “huy güzelliği” anlaşılmaktadır. Aslını kaybederek değişen ve güzel olmayana da “kötü ahlâk” denilmektedir. Burada, ahlâkın güzel ve çirkin olarak değerlendirilmesindeki kriter ne ise, ahlâk da ona göre değerlendirilmektedir. Meselâ, bir çıplak heykeli bir Müslüman “müstehcenlik” olarak değerlendirirken, bir ateist ise, aynı heykeli sanatsal bir yapıtı, fevkalade bir eser olarak değerlendirebilir. Aslında, din ve inanç kuralları da bir kenara bırakılacak olursa –güzellik konusunda olduğu gibi- sanatta ahlâk konusu yine de göreceli olmaya devam eder. Çünkü, insanların zaafı, idealleri ve hassasiyetleri çok farklıdır.

76 Tolstoy, a.g.e, s. 78.

77 İbn Haldun, a.g.e, II/432. İbn Haldun yukarıdaki açıklamaların ardından şöyle devam etmektedir: “İslâmiyetten önce Acemlerin hali böyle idi. Mûsikî sanatı onların şehir ve kasabalarında pek ziyade yayılmıştı. Acem hükümdarları çalgı ve şarkıya düşkündü. Fars hükümdarları çalgıcılarla şarkıcılara çok önem verirlerdi; bu sınıf onların devletlerinde derece ve mevki sahibiydi. Çalgıcı ve şarkıcılar Kırsal’ların meclislerinde hazır bulunur, çalgı çalar ve şarkı söylerlerdi.” demektedir. Aslında İbn Haldun’un bu ifadesi ile daha sonra gelecek olan açıklaması arasında bir uyumsuzluk vardır, şöyle ki: “Çağımızda dahi Arap olmayan kavimler, her yerde çalgı ve şarkının düşkünüdürler” demektedir ki, bu ifade zamanımızda tam tersine Arap ülkeleri için geçerlidir. Günümüzde eğlence, müzik ve dans denilince Arap ülkeleri akla gelmektedir. O halde, sanatı sadece maddî refaha bağlamak da doğru değildir, bunda yaratılış ve bölgenin de tesirinin olabileceğini düşünülüyor.

78 Ğinâ ( غني ) kelimesi Arapça’da hem zenginlik, hem de mûsikî sanatı anlamlarına gelmektedir.



ne sanatla ilgili âlet edevâtı alacak maddi gücü ve ne de geçim derdinden sanata ayıracak zamanı yoktur. Bu açıklamalar devletin küçük bir örneği olan ailede böyle olduğu gibi, devlet için de geçerlidir. Ekonomik sıkıntı çeken bir devletin sanatı ayıracak parasal gücü yoksa, o devlette sanat adına ne yapılabilir ki?<sup>79</sup>

Ahlâkî açıdan değerlendirildiği zaman, her hangi bir sanat, ancak sanat için yapıldığı zaman yerindedir. Tolstoy bu konuda: “..Eğer bir etkinlik sanat için yapıyorsa doğrudur. Ancak yalnızca zevkleri tatmin etmek için yapıyorsa, sapıklık, ikelliktir. Fakat yüzyıllar, sanatı yanlış tanıtmıştır. İnsanlara baktığımızda, onları büyük bir mânevî çıkmazın içinde, alkölü suya, duman kokusunu yemek kokusuna, yabancı kadınları kendi karısına tercih edenleri görmekteyiz. Sanat da bu duruma gelmiştir. Güzellik anlayışımız, sanatın ne olduğuna yönelik değil, ihtiraslarımızı tatmine yönelik bir çıkmazımızdır. Cinsel azgınlığı savunan ahlâksız, tutarsız düşünülere baktığımızda, bunların kıstaslarıyla dünyayı yönetmeye imkân bulunmadığını göreceğiz. Buradaki sorun, sanatın zevkten ibaret olduğu görüşüdür. Düşünürler, insana hizmet eden ve yararı dokunabilecek kavramları geri plâna itmişlerdir. Sanatın gerçek anlamını ifade edebilmek için zevklerden hareket etmek büyük bir tutarsızlıktır. Daha ileri bir aşamada bu, psikolojik dengesizliklerden kaynaklanan bir tür intihardır. Sanat, insanla iyi olan arasında kurulan kutlu birliğin adıdır.”<sup>80</sup> demektedir.

Sanat, ahlâkî açıdan toplumun her düzeyine inebilmelidir. Bayağılıklarla donanmış gündelik sanat, sanat değildir, gelecekte de olamayacaktır.<sup>81</sup> Çünkü, toplumda değişik ahlâk anlayışına sahip bireyler olabilir. Sanatçının görevi, toplumun asgari müştereklerde sahip olduğu bir takım iyi kötü anlayışına saygı duyarak ve bunu göz önünde tutarak, her kesimin seviyesine inebilmelidir. Bu anlayışa sahip olmayan sanatçı, sadece belli bir zümrenin alkışladığı, diğerlerinin de nefret ettiği bir kişi olacaktır.

İnsan yaratılışı icabı bazen gülen, bazen ağlayan, bazen sevinip coşan ve bazen de kederlenen bir varlıktır. Şüphesiz onun zaman zaman

79 İbn Haldun, sanat dallarından biri olan mûsikî ve ğinâ'nın, devletin ekonomik gücüyle ilgili olduğunu, dolayısıyla bu sanatların varlığının devletin ekonomik gücünün istikrarına bağlamaktadır. “Mûsikî ve ğinâ sanatı, zaruri ihtiyaçlardan olmayıp, medeni hayatın itiyat ve icaplarından olduğu için, medeni hayatta en son türeyen sanatlardandır. Medeni hayatın ve ekonomik hallerin düzeni bozulmaya başladığı vakit, ilk önce ortadan kaybolmağa mahkûm olan bir sanattır. Çünkü bu, bolluğun itiyatlarından olan eğlence ve hoş vakit geçirmeğe mahsus bir sanattır” (Bkz. İbn Haldun, a.g.e, s. 437).

80 Tolstoy, a.g.e, s. 91-92.

81 Tolstoy, a.g.e, s. 111.

eğlenceye ve dinlenmeye de ihtiyacı vardır. Gerçek sanatı muhafaza ederek, bazen sanatı eğlence amacıyla da kullanmak mümkündür. Dikkat edilmesi gereken nokta, gerçek sanatın yerini hiçbir zaman eğlence sanatına bırakmamaktır. Bunun nazari dikkate alınmadığı durumlarda ne gibi şeyler olacağını Tolstoy şöyle açıklıyor:

Gerçek sanatın yerini alan eğlence sanatı, ahlâkî değerlerden uzaklaşan Avrupa toplumlarına darbe üzerine darbe indirmiş, halkın sanat sevgisini tüketmiştir. Küçük bir grup dışında, sanatın önemini ve değerini kavrayan kimse kalmamıştır. Toplum uzun süre, dinin ve ahlâkî değerlerin getirdiği haklardan yararlanamamış, sanatın inceliğini kavrayamamıştır<sup>82</sup>.

Sanat ve inanç münasebetini iyi anlamak ve çok iyi değerlendirmek gerekir. İnançsızlık, dini değerlerden uzaklaşma, sanatı iyice anlamsızlaştırırken, toplumların çöküşü de belirgin bir biçimde fark edilmektedir<sup>83</sup>. Dini inançlar sanata bazı sınırlar koyarsa da, onu asıl sanat yapan değerlerden koparmaz. İnançsızlık böyle değildir. İnançsızlık sanata sınırsız bir yetki verirken, onun kalitesini ve niteliğini olumsuz yönde etkilemektedir.

Gerçek sanatçılara çok büyük sorumluluklar düşmektedir. Kalitesiz ve dejenere müziklerin ve diğer sanatların ortaya sergilediği kötü manzarayı silmek, bunların yaygınlaştırdığı kötülükleri iyiliğe çevirecek olan alternatif bir sanat ve müzik hareketlerine ihtiyaç vardır. Bu da millî ve ahlâkî duygularımızı içeren İslâm sanat ve müzik anlayışıdır<sup>84</sup>. Bununla Arap müziğini değil, millî benliğimizden ve kültürümüzden doğacak olan Türk-İslâm sanatını ve müziğini kastediyorum. Biz millet olarak bunu yapabilecek alt yapı ve dökümana sahibiz.

Sanatın ahlâkî olmaz diyen bazı sözde sanat hürriyeti savunucuları, aslında sanata en büyük haraketi yapmışlardır. Ahlâka ters düşen bütün etkinlikler ve eylemler tepkiyle karşılanırlar. Ben sanat yapıyorum diyerek kimse ahlâksızlığı meşrû kılamaz. Tolstoy, "Sanat, ahlâksızlığın meşrûlaşmasına zemin olamaz"<sup>85</sup> diyerek bu konudaki tepkisini dile getirmiştir. Toplumun sahip olduğu bir takım mânevi değerler vardır. Sanat yapıyorum diyerek, toplumun bu kıymetli hazinesine kimsenin el uzatmağa hakkı yoktur ve yapmış olduğu gayri ahlâkî davranışı da sanat

82 Tolstoy, a.g.e, s. 111-112.

83 Tolstoy, a.g.e, s. 115.

84 Yavuz, a.g.e, s.254.

85 Tolstoy, a.g.e, s. 121.

gibi yüce bir anlayışın sırtına yükleyemez. Tarihte bazı dinlerde bir takım sanatsal faaliyetler yasaklanmış olsa da, İslâm dini sanata ve estetik anlayışa çok önem vermiştir. Sanatçıların bu konuda dikkatli olmaları gerekir. Sanat yaparken dinin temel prensiplerine ters düşecek hareketlerden, toplumun millî ve manevî değerlerine aykırı hareket etmekten kaçınmaları gerekir. Aksi halde icra ettikleri sanat rağbet görmez ve böyle sanatçılar da toplum tarafından dışlanır. Tolstoy bu tip sanatçılar hakkında:

“...Farkında olsun veya olmasın, din unsurunu göz ardı eden ve sanata inanç katmayan kişi, hızla sanattan uzaklaşır”<sup>86</sup> demektedir.

Sanatın ana şartları, yetenek, sanat bilinci, sanat ahlâkı ve sevgidir<sup>87</sup>. Herhangi bir sanat dalında öncelikle yetenek başta gelir. Çünkü yeteneği olmayan kişinin o sanatı yürütmesi mümkün değildir. Zoraki ve yapay hareketlerle sanat olmaz. Durumu böyle olan bazı sanatçılar, yeteneksizliklerini başka şeylerle örtmek zorunda kalırlar. Bu da izleyenlerin gözünden kaçmaz. Dolayısıyla sanat yaptığını zanneden bu zavallı insanlar, bir gün kendilerini bitireceklerdir ama, bunun farkında bile değildirler. Bir diğer husus da sanatla ilgili bilgi ve bilincidir. Sanatıyla ilgili yeterli bilgiye sahip olmayan kişilerin de sanatın başarılı olmaları mümkün değildir. Ayrıca sanat ahlâkı denilen ve sanat erbâbı arasında riâyet edilen bir ahlâk anlayışı vardır. Bu ahlâka sahip olmayan kişilerin, o sanat çevresinde barınmaları veya varlıklarını sürdürmeleri de mümkün değildir. Sanatın şartlarından birisi de sevgidir. İşini sevmeyen sanatçının, sanatın başarılı olması düşünülemez.

Geçmişte sanatsal gelişmeleri sağlayan şahsiyetleri değerlendirdiğimizde bunların, peygamberler, din adamları ve dindar kişilerden ya da bunlardan esinlenen insanlardan oluşan bir kitle olduğunu görürüz<sup>88</sup>. Nitekim mûsikî ilmini ilk defa ortaya koyan Fisagoras’ın, Süleyman Peygamberin talebelerinden olduğu, riyâzet ve mücâhedede<sup>89</sup> çok ileri bir seviyeye ulaştığı ve gökyüzündeki

86 Tolstoy, a.g.e, s. 131.

87 Tolstoy, a.g.e, s. 131.

88 Tolstoy, a.g.e, s. 133.

89 Riyâzet: Arapça bir kelime olup, terbiye ve ıslah etme, idman yapma, eğitime vs. gibi anlamlara gelir. Nefsi eğitmek üzere onu aç, susuz ve sevdiği şeylerden mahrum bırakmaya riyâzet denir (bkz. Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber yayınları, Ankara, 1997, s. 597; Abdulkerim Kuşeyri, Kuşeyri Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, 3. bsk, İstanbul, 1991, s. 182, 234).

Mücâdele: Arapça, vuruşmak, dövüşmek, harp etmek anlamında bir kelimedir. Bütün mâsivâdan sıyrılmak suretiyle, Allah’a duyulan ihtiyacın sıdk üzere olması. Nefsin, Hakkın rızasını kazanmak yolunda harcanmasına mücâhede denmiştir. Nefse şehvet sütü



gezegenlerin seyirleri esnasında çıkardığı sesi algılayacak kadar manevi bir hazza ulaştığı bazı klâsik mûsikî kaynaklarında zikredilmektedir<sup>90</sup>. Dolayısıyla zamanımızdan çok önceleri sanat ile mânevîyat arasında bir ilişkinin varlığından bahsedilmektedir.

Ne yazık ki, günümüzde sanatsal faaliyetler açısından İslâm toplumunun durumu hiç de iç açıcı değildir. Tolstoy, bugünkü İslâm toplumunun sanat anlayışını eleştirirken şöyle demektedir:

İslâm Dini ve Muhammedî görüş sanata ne kadar yer verirse versin, Müslümanların bir kısmı sanatı ne kadar yüceltirse yüceltsin, büyük bir kitle de sanata gerekli önemi vermemektedir. Pek çok İslâm bilgininin İslâm adına yaptıkları hata, sadece kendilerine faydalı olan sanatı alıp, diğerlerini yasaklamalarıdır. Bunun da faydadan çok zararı olmaktadır. Halbuki böyle bir tavır yerine, beğenmedikleri sanatı ıslah etmek yoluyla güçlü propaganda silahlarına sahip olabilirlerdi. Nitekim Müslümanların olumsuz tavır koydukları sanatlar, Avrupalı zevk düşkünlerinin üzerine düştükleri sanatlardır. Eğer sanat bu çirkin ve tehlikeli karakteriyle devam edecek olursa, gün gelir yok olma tehlikesiyle karşılaşır. Bu bakımdan Müslümanlar, sanatın tehlikeli olan kısımlarını yontmuş ve ona, kendi anlayışlarına göre bir şekil vermişlerdir<sup>91</sup>.

Sanat ve ahlâk münasebeti konusunda bu açıklamalardan sonra, şimdi de sanat-özgürlük münasebeti hakkında bilgi verelim.

### Sanat ve Özgürlük

Sanat ve ahlâktan bahsederken bir hususu unutmamak gerekir. Sanatta özgürlük önemlidir. Esası olmayan bir takım dinî veya başka

---

emzirmeyi terk etmek, kalbi, istek ve şüphelerden uzak tutmak da mücâhede olarak değerlendirilmiştir (Cebecioğlu, a.g.e, s. 520).

90 Bkz. Fethullah Şirvânî, Mecelletun fi'l-Mûsîka, Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kısmı, no: 3449. s. 20-24. İlgili sayfalarda şu bilgiler verilmektedir: "Denildi ki, hakîmlerden ilk defa bu ilmin derinliklerine dalan Fisagor dur (Pytha gore M.Ö. VI. Yüzyıl). O, Süleyman (A.S.)'ın talebesi idi. Fisagor, arka arkaya üç gece rüyâda bir şahsın kendisine: "Kalk, filan denizin sahiline git ve bir ilim tahsil et" dediğini gördü. O gecelerin her birinden sonraki gün, adı geçen sahile gitti ve sabrı taşıncaya kadar orada bekledi, fakat kendisinden ilim öğrenecek kimseyi göremedi. Nihayet üçüncü günde, bu rüyânın nazar-ı dikkate alınması gerekenlerden olmadığını anlayınca, çokça düşündü. Burada demirciler topluluğu vardı. Ahenkli bir şekilde, çekiçlerini demirler üzerine vuruyorlardı. Zihni oraya kayd ve bu ahenk üzerinde düşündü. Sonra evine döndüve sesler arasındaki ilginin çeşitlerini araştırmaya yöneldi. İstedikini çok düşünerek elde edince, bir müzik âleti yaptı ve onun üzerine ipek iplik gerdi ve o asırdaki âdetler üzere, insanları âhiret işlerine teşvik etmek amacıyla, Allah'ın birliği konusunda bir kasîde söyledi. Kasîdeleri bu âletle insanlara okuyordu. Böylece bir çok kimse dünyaya sırt çevirip âhirete yöneldi. Bu âlet, hakîmler arasında çok üstün bir değere sahip oldu. Daha sonra, o âlet üzerinde düşündüler, yapımını tekrarladılar ve onu çoğalttılar; ta ki bu gelenek Aristo (Aristote M.Ö. 384-322)'ya kadar böyle geldi".

91 Tolstoy, a.g.e, s. 96-97.

gereçeklerle sanatçının hürriyeti kısıtlandığında, ondan kaliteli bir sanat üretmesi beklenemez. Sanat ve din arasındaki ilişki çok iyi ayar edilmesi gerekir. Ahlâkîlik konusunda sanata ve sanatçıya fazla yüklenildiği zaman, hür irade ile meydana gelmeyen sanatta sıkıntı oluşur. Ahlâkî bağımsızlık ve sorumsuzlukla hareket eden sanatçının psikolojik dengesi bozuk ve sanatı da problemlidir. Böyle bir sanatçı ve onun ortaya koyduğu eser, dinî ve ahlâkî değerlerine sahip olan halk tarafından tepki görür ve dışlanır. Sanatçı, sanat yaparken ahlâksızlığı yayararak, halkın inancını geriletmemelidir. Çünkü sanatın propaganda gücü vardır. Mesnetsiz iddialarla bazıları da din ve ahlâk elden gidiyor diyerek sanatçının hürriyetini kısıtlamamalıdır.

Sanat eserini ortaya koymak için gereken şartlar, tamamen özgürlükten kaynaklanan ve özgürlüğe bağlı kalan bir yolun başlangıcındadır. Bir sanatçının kaliteli eserler verebilme gayretinin çevre ve devletten gelen baskılarla sınırlandırıldığını düşündüğümüzde, sanatçının eserinin değer kaybettiğini ve sanat piyasalarının değersiz eserlerle dolabileceğini görebiliriz<sup>92</sup>. O halde sanatta özgürlüğün gerçek ve kaliteli sanat üretiminde ne denli etkili olduğunu anlattıktan sonra şimdi de gerçek sanatın değeri ve önemi hakkında açıklamalarda bulunalım.

### Sanatın Önemi

Sanat dallarıyla toplum arasında sıkı bir ilişki vardır ve insanları kaynaştırıcı özelliğe sahiptir. Özellikle geçen yüzyılın sonlarında mûsikî başka bir bakış açısından yeniden tanımlandı. Mûsikînin bir toplum kurumu, toplumsal bir kurum olduğu bilincine varıldı. Nasıl, din, dil, ahlâk, eğitim birer toplumsal kurumsa, mûsikî de bir toplumsal kurumdur. Bu anlayıştan yola çıkılarak geçen yüzyılın sonunda yavaş yavaş bugün mûsikî toplum bilimi dediğimiz bir bilim oluşmaya başladı. 1930'larda konusu, yöntemleri oldukça belirginleşti ve bugün mûsikî toplum bilim, toplum ile insan arasında, toplum ile mûsikî arasında, insan ile mûsikî arasında olan iletişimi, etkileşimi, bilimsel yöntemlerle inceleyen bir bilim olarak meydana çıktı. Mûsikînin belli türlerinin toplum üzerinde çok büyük etkisinin olduğu biliniyor<sup>93</sup>. Özellikle, din,

92 Tolstoy, a.g.e, s. 140.

93 Sanatların insanlar üzerinde ne gibi etkileri vardır? Platon'a göre sanatın önce eğlendirici bir yanı bulunmaktadır. Sanat her şeyden önce kendine özgü bir eğlence türüdür. Öte yandan sanatların verdiği hazlar, zevkler katışıksız, salt olup insanları

inanç törenlerinde mûsikî ve büyük kitlelerin harekete geçirildiği savaş mûsikîsi bu alanda incelendiği zaman, mûsikînin toplumu birleştirici ve kaynaştırıcı bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır<sup>94</sup>.

Bütün sanat dallarının aynı özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Öyle ki, sanatsal faaliyetler yurt sınırlarını da aşarak, uluslararası ilişkilerin artırılmasında en önemli faktörlerden birisi olabilir. Özellikle yakın bir geçmişte aramızda bir takım siyasi problemlerimiz olan bazı komşularımızla, aramızdaki gerginliğin kaldırılması, her iki ülke halklarının kaynaşmasında sanat ve sanatçıların çok önemli rol oynadıklarını müşahade etmişizdir. Sanat da diğer kültürel özellikler gibi birleştirici özelliğe sahiptir. Sanat, insan refahı ve mutluluğu için vardır. Her geçen gün, bu mutluluğu ve rahatlığı artıracak yeni gelişmeleri yapabilmek de ancak, dünya çapında ilgili uzmanların el ele vermesiyle mümkündür. Bu hususları bildikleri için, ayrı kıtalardan ve farklı ülkelerden bir araya gelen sanatçıların çok çabuk kaynaştıkları ve süratli bir iletişim sağladıkları da görülmektedir. İşte bu da sanatın kaynaştırıcı ve birleştirici özelliğe sahip oluşundan ileri gelmektedir.

Kısaca, sanatın sokaktaki insana yönelmesi gerekir. Buna rağmen insanların sanata gereken değeri verebileceğine inanmak da zordur.

### Toplum ve Sanat

Sanattaki gelişme ve değişimleri toplum yapısıyla birlikte düşünmek gerekir. Bu düşünceler ışığında, sanatın insan toplumuyla olan ilgisini yorumlayabilme kaygısı, bazı sosyologları ve sanat tarihçilerini yeni bir bilim kurmaya yöneltmiş, bunun sonucunda sanat sosyolojisi kurulmuştur<sup>95</sup>. Çünkü her insan gibi sanatçı da, öteki insanlarla temas halindedir, ortak bir yaşantı içindedir. İşte, sanat, ve toplum arasındaki ilişkileri sanat sosyolojisi denilen bu ilim dalı incelemektedir.

Sanatsız toplum olmaz. Bir milletin inancı, dili, estetik anlayışı ve millî zevkleri, adeta onun ruhu gibidir. Varlığını sürdürmek isteyen milletler, bu değerlerine sahip çıkmak zorundadırlar<sup>96</sup>. Tarihte adı geçen bütün toplulukların sanatları olmuştur. Zamanımızda da en geri ülkelerden en gelişmiş ülkelere kadar her milletin bir sanat anlayışı vardır

incitmez. Sanatın verdiği hoşlanma, bir yarayı kaşırken duyumsanan hazza benzer (bkz. Bozkurt, a.g.e, s. 86).

94 Gülten Oransay, "Mûsikînin toplumla etkileşimi", 14-18 Haziran 1988 I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988, s. 17.

95 Mülâyim, a.g.e, s. 42.

96 Arvasi, a.g.e, s. 194.



ve her ülke sanatını daha ileriye götürmek için gayret etmekte ve bunun için adeta yarışmaktadır. Sanat öyle bir idealdir ki, onun nihâf bir sınırı yoktur. Daima en iyiye, en güzele ve en mükemmele doğru bu çabalar devam edecektir.

Sanat anlayışı bir toplum işidir. Topluma yüksek sanat duygusunu kazandıracak olan müesseselere büyük görevler düşmektedir. Halkın sanat zevkini ve duygusunu yüceltmedikçe, kişisel gayretlerin pek etkili olacağına inanmıyoruz. Görünen o ki, insanların büyük bir kısmı gerçek ve yüce sanatı değil de, bilinçsiz ve anlamsız sanatı tercih etmektedir. Toplum klâsik eserleri anlayamayacak kadar bozulmuş, gerilemiştir. Bunun sorumlusu yeni sanatçılardır<sup>97</sup>. Toplumun böyle basit ve anlamsız sanatları tercih etmesinin bir takım sebepleri vardır:

1- Halkın kültür düzeyinin düşük olması ve yüce sanattan zevk alacak bilgi ve görgü seviyesine çıkamamış olması. Toplumumuz radyo ve televizyon aracılığıyla her türlü müzikle karşı karşıya kalmaktadır. Ticârî amaçlı hafif müzik, gazino müzikleri ünlü ve ünsüz adlarıyla toplumun ilgisini çekmektedir. Bu müzik yaşamı içinde hangi türden olursa olsun ciddi müzik çok düşük bir oranla ve genellikle amaçsız biçimde düzenlenmiş programlarda yer alıyor. Toplumumuzun dünya ile ilişkileri çoğalıp kültür düzeyi yükseldikçe, hem evrensel müzik eserlerine, hem kendi sanatçılarına toplum daha bilinçli olarak sahip çıkacaktır<sup>98</sup>.

2- Piyasaya hakim olan sanatın seviyesinin düşük olması ve kalitesiz sanatın çok reklâm edilmesi. Bunun da sebepleri vardır. Bu sebeplerin başında da, sanatın ticaret amacıyla ve sadece para kazanmak amacıyla yapılması gelmektedir. Bu yüzden sanatın kalitesi düşmekte ve ruhu da yok olup gitmektedir. Gerçek sanatçılar, çok önemli eserler ortaya koyarlarken bir kısmı da “tüp bitti” de olduğu gibi, “sev beni”, “seni sevmeyen ölsün” gibi edebiyatlarla toplumun diğer zaaflarından yararlananlardır. Bir gece kulübünde cebinde bol parası olan kişiye hiç müzikten anlamamasına rağmen, yırtmaçlı bir kadının “sev beni” demesiyle “tüp bitti” demek arasında pek fark yoktur. İşte müzik böyle kalitesizliklerle aynı zamanda insanları sömürmek için bir vasıta olarak kullanılmaktadır<sup>99</sup>.

97 Tolstoy, a.g.e, s. 122.

98 İlhan Usmanbaş, 14-18 Haziran 1988 I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988, s. 14.

99 Şenel Önalı, “Müzik-Toplum Etkileşimi”, 14-18 Haziran 1988, I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988, s. 24.

“Dikkat et Kâzım zurnana,

Sakın değmesin vites koluna”

gibi daha nice kalitesiz ve anlamsız güfteler... Yahut da şehrin herhangi bir yerine sanat eseri diye konulan ve sanat adına sanatsızlık ifade etmekten başka bir şeye yaramayan, rûha hitap etmeyip, sadece cinsellik arz eden, çocukların saf ve temiz duygularını ve psikolojilerini altüst eden heykeller... Bize göre bu tuhaflıkların kaynağında sanat anlayışının zayıflığı, sanat ahlâkının olmayışı ve kabiliyetlerin yetersizliği yatmaktadır. Yahut da mânevîyat yokluğunun meydana getirmiş olduğu boşluğu, başkalarını taklitle doldurmaya çalışmaktır.

Müzik sanatında nağmelerin insicâmı, güftenin kalitesinden daha önemlidir. Bununla güftenin önemsizliğini söylemek istemiyoruz. Melodi iyi yapılmış ve güfte de iyi seçilmişse ve anlamlı ise, o zaman güzel bir beste oluşur. Enteresan nağmeleri te'lif edemeyen ve bestekârlığını zoraki ortaya koymaya çalışan yeteneksiz kişilerin, bu beceriksizliklerini örtecek bir kamuflaja ihtiyacı vardır, o da -günümüzde bazı müzikçilerin yaptığı gibi- erotik veya komik bazı sözleri güfte olarak kullanmaktır. El yüz hatlarını düzgün bir biçimde, estetik bir anlayışla yansıtamayan bir heykeltıraş, bu alandaki beceriksizliğini, seyircinin dikkatini başka tarafa çekecek bir üslûp kullanması da başka bir kamuflaj örneğidir. Hat sanatında, harf sitilini veya istifi, kompozisyonda tam yerleştiremeyen bir hattatın, dikkat çeken bir ebrûyu zeminde kullanması gibi örnekler çoğaltılabilir.

Sanatta yetenek çok önemlidir. Madde ve mânasıyla bu yeteneğe sahip olmayanların, birtakım araçlar kullanarak bu açığı kapamaya çalışmaları, uygulamada görülen hareketlerdir. Meselâ etkili yazma kabiliyeti olmayan bazı yazarların veya konuşmacıların, sözlerin arasına bazı şiirleri katmaları da bir çeşit kamuflajdır. Tolstoy böyle yazarlar hakkında: “Şiirsellikle yeteneksizliğini örtmeye çalışan yazarların eserleri beki topluma önemli görünebilir ama, bunlar topluma hiçbir şey veremezler”<sup>100</sup> demektedir.

3- Alanında hiç eğitim görmemiş veya yeterli eğitimi almamış bazı kişilerin beşik ulemâsına benzer zihniyetle, anadan doğma sanatçı olmaları ve halk arasında gerçekten bu işin ehli gibi bilinmeleri, dolayısıyla bunların desteklenmesi de sanatı yozlaştırmakta ve kalitesini düşürmektedir. Daha da tuhaf olanı, bu tip insanların bir çok alanda

başarılı olacağını zannedip, her alanda kendilerini gösterme çabasında olmalarıdır. Meselâ müzik formları içinde, dinî mûsikî ayrı bir alanı oluşturmaktadır. Güfte denilen sözler Arapça, Farsça, veya Osmanlıca kelimeler içerir. Bunların doğru telaffuz edilebilmesi için mutlaka Kıraat, Tecvit vs. ilimleri öğrenmiş olmak gerekir. Aksi halde gülünç ve komik okuyuşlar ortaya çıkar. Son zamanlarda bu alanda hiçbir eğitim görmemiş olan bazı şarkıcı ve Halk Müziği sanatçılarının ezân okumaya kalkışması gibi gereksiz gayretlerle yanlış uygulamalar ortaya çıkmaktadır. Halbuki, "... Bul erbâbını danış, akıl dinlemek ferâsettir..." sözü biraz dikkate alınsa, bu tip yanlışlar meydana gelmezdi.

4- Haddini bilmemek. Atalarımız bir koltukta birkaç kapuz birlikte gitmez demişlerdir. Bugün bir sanat dalında sanatçı olarak ortaya çıkan kişi, yarın başka bir dalda zoraki kendini göstermeye çalışıyor. Dolayısıyla bazılarının bu davranışı, sanatların bir iki günde elde edilebilecek kadar basit ve kolay iş olduğu zannını topluma îmâ ediyor. Bunun neticesi olarak da isteyen istediği zaman bir sanatı bırakıp öbürüne geçiyor. Böylece bir çok sanatı yapan fakat, hiç birini mükemmel bilmeyen sanatçılar çoğalıyor. Halbuki, mûsikîde meselâ bir enstrümanda virtuozluk derecesine çıkmak, resim, heykel ve mimârîde üstat ünvanına ulaşmak hepsi birer ömür isteyen eylemlerdir.

Bu konu içerisinde kısaca bir sonuca varmak istiyoruz. Tolstoy'un da dediği gibi: "Toplum, sanatı anlamayabilir. Fakat bu durumda yapılacak olan, toplumu yargılayarak suçlamak, dertlenmek değil, sanatı topluma ulaştırabilmenin yollarını aramak, çabalamaktır. Müzik yaratıcısı, zaman kaygısından kurtulmuş bir gerçekçi, estetikçi ve çağının sözcüsüdür. Öyleyse, çağında onu anlayacak hazırlığı yapmamış olan milyonlarca insan ne yapacak? Bugün bu soru bütün dünyadaki müzik adamlarının, eğitimcilerin, yayıncıların, organizatörlerin az ya da çok sorunu haline gelmiştir. O halde yalnız, niteliksiz müziklere alışmış toplumu bundan kurtaracak ara eserleri yaratmakla iş bitmiyor. Aynı zamanda yirminci yüzyılda, tekniğe paralel bir hızla gelişim gösteren çağdaş müzikle, insanın irtibatını sağlayacak yeni yöntemler geliştirmek de söz konusudur. Bu iş de Devletin ve Devlet Kuruluşlarının görevleri arasında olmalıdır<sup>101</sup>. Aksi halde ne sanat gerekli düzeye ulaşabilir, ne de toplum sanata yakınlaşabilir. Sanatçının derdi, kederi de yanına kalır. Geçen yüzyılların ve çağımızın sorunu budur"<sup>102</sup>.

101 M. Tınaz Titiz, a.g.e, s. 5.

102 Tolstoy, a.g.e, s. 124.



## Sonuç

Buraya kadar çeşitli başlıklar altında ele almış olduğumuz sanat konusunu kısaca özetleyecek olursak şöyle bir sonuca varmamız mümkündür:

Sanat, sanatçı ve ahlâk konusunda daha çok yönlü ve detaylı makaleler ele almak mümkündür. Çünkü bu konu harikaten girift, girift olduğu kadar da ciddi araştırmalar istemektedir. Çünkü, fert ve toplum için önemli hususları içermektedir.

Sanat adına çıkarılan ve üretilen her yeni eser, sanat eseri değildir. Bir yapıtın sanat eseri olabilmesi için bir takım kriterler vardır, bu kriterlere uyuyorsa sanat eseri sayılır. Aksi halde sıradan bir eser olmaktan öteye geçemez.

Sanat, sadece duygudan ibaret değildir. Onda, fikrin, tefekkürün ve aklın bütün çilesi vardır. Fakat unutmamak gerekir ki, sanat, ilimden çok ibadete benzemektedir. Bu bakımdan sanatla tasavvuf arasında bir münasebet vardır.

İnsan eğitimi başlı başına bir sanattır. İnsanın herhangi bir sanat dalında eğitilmesi işi ise, sanat içinde sanattır diye düünüyoruz. Bu bakımdan insanın, sanat dallarından birisinde eğitilmesi olayı çok hassas, ciddi ve önemli bir hadisedir.

Sanat potansiyel bir güçtür. Güçlü sanat anlayışına ve uluslararası yarışabilecek güçlü sanatçılara sahip olan ülkeler, dünyada seslerini duyurabilme gücüne sahiptirler. Sanat ortamı, hoşgörü, güzellik ve sevgi ortamıdır. Sportif faaliyetler, çeşitli sanat dalları ve kültürel faaliyetler insanları iyi yönde kanalize etmek için önemli araçlardır. Sanatsal faaliyetler insanların kaynaşmasına, hatta ulusların birbirleriyle sıcak diyalog kurmalarına vesile olan güçlü birer iletişim vasıtalarıdır. Sanatsal faaliyetler ülkemizin hariçte tanıtılması için çok önemli eylemlerdir.

Sanatta gerçekçilik kavramı, ne yazık ki esnek ve belirsizdir. Gerçekçilik kimi zaman nesnel bir gerçekliği tanıyan bir tutum, kimi zaman da bir anlatım yolu ya da bir yöntem olarak tanımlanır. Bu ikisini ayıran çizgi de her zaman kesin değildir<sup>103</sup>. Sanatta gerçekçilik önemlidir. Sanatın faydası, gerçeği bütün yönleriyle ve samimiyetle anlatmasındadır. Bunun için, sanatta sadelik hakim olmalı, gerçekler olduğu gibi

103 Ernst Fischer, Sanatın Gerekliliği, Çev: Cevat Çapan, V Yayınları, Ankara, 1990, s. 95.

verilmelidir<sup>104</sup>. Hayalî ve olması muhal olan bir takım eylemleri sanat diye anlatmanın bir faydası yoktur. Yapmacıklık olan ve gerçeklerden çok farklı bulunan bir işi, bir takım tezyinatla ve süslemelerle kabullendirmeye çalışmanın bir anlamı yoktur. Kültürel ve sanatsal yaşamımız, ürkütücü bir kalitesizliğin ve sorumsuzluğun işgali altındadır. Oysa bireysel, toplumsal gereksinimlerin ürünü olarak doğan entellektüel değerler, ancak sanatsal yaratıların temelleri üzerinde çiçek açarlar ve gerçek anlamlarına kavuşurlar. Yarım asra yakın bir zamandan beri kültür ve sanatımız, siyasal, sosyal çalkantıların da etkisiyle, değerler hiyerarşisindeki kendi yerinden kovulmuş, insanca yaşamımızın kaynağı ve yaratıcısı olarak değerlendirilmesi gereken sanat, yaşamımızın iğreti bir süsü olarak hafife alınmış, kısaca gözden çıkarılmıştır. Yaşamımızı insanî, anlamlı ve değerli kılmak istiyorsak, sanatı kendi hak ettiği yere koymak zorundayız<sup>105</sup>.

Sanat, düşünebilen, gerçeği görebilen, toplumu anlayabilen insanların işidir<sup>106</sup>. Çağdaş bir sanatkar, hangi güzel sanatlar dalında çalışırsa çalışsın, mutlaka güçlü bir imana, tefekküre, sosyoloji ve psikoloji bilgisine muhtaçtır. Yani sanatkar, bir taraftan kendi dalında birikmiş olan millî ve beşerî tecrübeyi tevâris edecek, diğer taraftan da insanı bütün incelikleriyle tanıyacaktır. Bütün bunlarla birlikte, sanatkârda güçlü bir müşahede, derin bir sezgi, üstün bir tahlil ve terkip kabiliyeti bulunmalıdır. Bu çok önemlidir. Bu husus, bir yaratılış meselesi olduğu kadar, aynı zamanda bir eğitim meselesidir<sup>107</sup>. Bu sebeple sıradan işlere sanat denilmeyeceği gibi, düşünmeden, özenmeden, yalnızca şöhret için çalışan, sıradan bir eser veren kişiye sanatçı denilmez.

Sanat ve ahlâk birbirinden ayrı kavramlardır fakat, bu iki kavram zerâfet, incelik ve güzellik ifade etmesi açısından birbirine çok yakındır. Sanat güzel olan şeydir. Ahlâk da güzeldir ve güzel olan şey de sevilir. Bugün üzerinde önemle durulması gereken konulardan birisi de sanatkarların ahlâk durumudur. Toplumun her kesiminde karşılaştığımız ve daima karşı karşı bulunacağımız kişiler daha çok sanatkarlardır. Bu bakımdan sanatkarların ahlâk üstünlüğüne sahip bulunması, toplumun düzeni, birlik ve beraberliği ve ruh sağlığı yönünden çok önemlidir<sup>108</sup>. Sanat ve ahlâk konusunda gerçek sanatçılara çok büyük sorumluluklar düşmektedir. Kalitesiz ve dejenere müziklerin ve diğer sanatların ortaya

104 Tolstoy, a.g.e, s. 57.

105 Aydın Gün, 14-18 Haziran 1988 I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Açış Konuşması, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988, s. 9.

106 Tolstoy, a.g.e, s. 63.

107 Arvasi, a.g.e, s. 184-185.

108 Yavuz, a.g.e, s. 142.

sergilediği kötü manzarayı silmek, bunların yaygınlaştırdığı kötülükleri iyiliğe çevirecek olan alternatif bir sanat ve müzik hareketlerine ihtiyaç vardır. Bu da millî ve ahlâkî duygularımızı içeren Türk-İslâm sanat ve müzik anlayışıdır<sup>109</sup>. Sanatın ahlâkî olmaz diyenler, aslında sanata en büyük hakareti yapmışlardır. Ahlâka ters düşen bütün etkinlikler ve eylemler tepkiyle karşılanırlar. Ben sanat yapıyorum diyerek kimse ahlâksızlığı meşrû kılamaz.

Sanatta özgürlük önemlidir. Esası olmayan bir takım dinî veya başka gerekçelerle sanatçının hürriyeti kısıtlandığında, ondan kaliteli bir sanat üretmesi beklenemez. Sanat ve din arasındaki ilişki çok iyi ayar edilmesi gerekir. Ahlâkîlik konusunda sanata ve sanatçıya fazla yüklenildiği zaman, hür irade ile meydana gelmeyen sanatta sıkıntı oluşur. Ahlâkî bağımsızlık ve sorumsuzlukla hareket eden sanatçının psikolojik dengesi bozuk ve sanatı da problemlidir. Böyle bir sanatçı ve onun ortaya koyduğu eser, dinî ve ahlâkî değerlerine sahip olan halk tarafından tepki görür ve dışlanır.

Diğer kültürel özellikler gibi sanat da birleştirici özelliğe sahiptir. Sanat, insan refahı ve mutluluğu için vardır. Her geçen gün, bu mutluluğu ve rahatlığı artıracak yeni gelişmeleri yapabilmek de ancak, dünya çapında ilgili uzmanların el ele vermesiyle mümkündür.

Sanatsız toplum olmaz. Bir milletin inancı, dili, estetik anlayışı ve millî zevkleri, adeta onun ruhu gibidir. Varlığını sürdürmek isteyen milletler, bu değerlerine sahip çıkmak zorundadırlar<sup>110</sup>. Sanat anlayışı bir toplum işidir. Topluma yüksek sanat duygusunu kazandıracak olan müesseselere büyük görevler düşmektedir. Halkın sanat zevkini ve duygusunu yüceltmedikçe, kişisel gayretler de pek etkili olamamaktadır.

#### KAYNAKLAR

- ARVASI, S. Ahmed; *Diyalektiğimiz ve estetiğimiz*, 2. bsk., Burak Yayınevi, İstanbul, Tsz.
- EL-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil ebû Abdillâh; *Sahîhu'l-Buhârî*, Tahkîk: Mustafa el-Bağâ, I-VI, Beyrut, 1987.
- BOZKURT, Nejat; *Sanat ve Estetik Kuramları*, 2. bsk., Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995.
- CAN, Yılmaz; *Kur'ân'ın Penceresinden Vahiy-Arkeoloji ve Sanat İlişkisi üzerine Bir Deneme*, Samsun, 1996.

109 Yavuz, a.g.e, s. 254.

110 Arvasi, a.g.e, s. 194.



- CEBECİOĞLU, Ethem; *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yayınları, Ankara, 1997.
- ÇAM, Nusret; *İslâmda Sanat, Resim ve Mimari*, Ankara, 1994.
- ÇETİNKAYA, Yalçın; *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşünesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- FİSCHER, Ernst; *Sanatın Gerekliliği*, Çev: Cevap Çapan, V Yayınları, Ankara, 1990.
- GÜN, Aydın; "Açış Konuşması", 14-18 Haziran 1988, I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, Çev: Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Yayınları, Şark İslâm Klâsikleri, c. I-III, No:4, İstanbul, 1991.
- KUŞEYRÎ, Abdulkerim; *Kuşeyri Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, 3. bsk, İstanbul, 1991.
- KANDİNSKÎ, Vasili; *Sanatta Zinihsellik Üstüne*, Çev: Tevfik Turan, Yapı Kredi Yayınları, 2. bsk., İstanbul, 1993.
- MÜLEYİM Selçuk, *Sanata Giriş*, 2. bsk., Bilim Teknik Yayınevi, İstanbul, 1994.
- SAMÎ, Şemseddin; *Kâmusu Türkî*, Dersaadet, 1317.
- ŞİRVÂNÎ, Fethullah; *Mecelletun fi'l-Mûsika*, Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kısmı, no: 3449.
- ORANSAY, Gültekin; "Mûsikînin Toplumla Etkileşimi", 14-18 Haziran 1988, I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988.
- Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, (Komisyon), I-IV, M.E.B. Yayınları, Ankara, 1995-1996.
- ÖNALDI, Şenel; "Mûzik Toplum Etkileşimi", 14-18 Haziran 1988, I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988.
- TALAY, Feyha; *Mûsikî Tarihi*, Tan Matbaası, İstanbul, 1951.
- TİTİZ, M. Tınaz (Eski Kültür ve Turizm Bakanı), "Açış Konuşması", 14-18 Haziran 1988, I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988.
- TOLSTOY, Lev Nikolayeviç; *Sanat Nedir?*, Çev. Baran Dural, Şûle Yayınları, İstanbul, 1992.
- TURGUT, İhsan; *Sanat Felsefesi*, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1991.
- USMANBAŞ, İlhan; "Sanat ve Müzik Sorunlarına Genel Bakışlar", 14-18 Haziran 1988, I. Müzik Kongresi Bildiriler Sorular Cevaplar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988.
- YAVUZ, Y. Vehbi; *Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla İslâm*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1992.

# CÂHİZ VE MÛSİKÎNİN TESİRİ HAKKINDAKİ MAKALESİ

*Yrd. Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN\**

İslâm düşünce tarihinde önemli yeri bulunan âlimlerden birisi de Câhiz'dir<sup>1</sup>. Biz bu çalışmamızda onun Kitâbu'l-Hayevân adlı eseri

\* A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Türk Din Müsikîsi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî yaklaşık olarak 150-160/767-777 yılları arasında Basra'da dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Biyografisini veren kaynaklara göre dedesi Mahbûb'un, deve çobanlığı yapan bir zenci olduğu ve dolayısıyla Câhiz'in Arap-zenci melezi olduğu söylenmektedir. Patlak gözlü, ince boyunlu, kalın dudaklı, kısa boylu, esmer tenli bir fizîki yapıya sahip olan Câhiz, neşeli, şakacı, zeki, nüktedan ve biraz da cimri olarak bilinen bir kişiliğe sahip olup, ilmi tartışmalardan zevk alan bir şahsiyettir. Gözbebeğinin iri olmasından dolayı kendisine Câhiz lakabı verilmiştir. Küçük yaştan itibaren ilim öğrenme konusunda şiddetli arzusu olan Câhiz'in yaşadığı dönemlerde Basra, ilim ve kültür hayatının çok canlı bir merkezi durumundaydı. Hayatı hakkında çok malzeme bulunan Câhiz'in, gençlik yıllarında çok iyi bir eğitim gördüğü ve devrinin meşhur âlimlerinden ders alarak geniş bir kültüre sahip olduğu söylenmektedir. Geçimini yazmış olduğu eserler karşılığında almış olduğu mükâfatlar ve hediyelerle sağlayan Câhiz'in vaktiyle ticaret yaptığı da söylentiler arasındadır. Hayatının sonuna doğru felç olan Câhiz, hastalığının artması ve hayli yaşlanmış olması nedeniyle Basra'ya çekilmek zorunda kalmış ve 255 veya 256 yılı Muharrem ayında ( Ocak 869) yaklaşık olarak 95 yaşlarında iken vefat etmiştir.

Câhiz'in İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri vardır. O, asıl şöhreti yazarlık ve ediplik ile elde etmiştir. Câhizden bahseden müellifler onun üslûbunu takdir etmişler ve onu övmüşlerdir. Her ne kadar İbnü'l-Mukaffa', Sehl b. Hârûn gibi büyük nesir yazarları yetişmişse de, Arap nesri Câhiz ile mükemmel şekline ulaşmıştır.

Câhiz, Arap edebiyatında en çok eser veren müellifler arasında zikredilmektedir. Eserlerinin sayısı hakkında kesin bir rakam vermek mümkün değildir. İkiyüzden az olmamak kaydıyla, eserlerinin sayısını üçyüz altmış'a kadar götürülenler vardır. Pellat tarafından eserleri üzerinde yapılan son araştırmada 244 adet kitap adının tesbit edildiği söylenmektedir. Brockelmann Câhiz'in eserlerinden tesbit edebildiklerini konularına göre tasnif etmiştir ( GAL, I/158-159; Suppl., I/ 239-247).

Câhiz'in eserleri ansiklopedik mahiyette olup, konularına göre bunları kesin sınırlarla tasnif etmek güçtür. Onun eserleri Dil ve Edebiyat, Kelâm ve Mezhepler Tarihi, Tarih ve Siyaset, Ahlâk, Sanat ve Ticaret gibi ana konular altında toplanabilir.

içerisinde bulunan ve seslerin insan ve hayvanlar üzerindeki etkisine dair yazmış olduğu makalesini ele alıyoruz. Bu makale, semâ' yani mûsikî konusunda ele alınan ilk araştırma olarak kabul edilmektedir<sup>2</sup>. Bu sebeple mûsikînin önemini ortaya koyması, insan ve hayvanlar üzerindeki etkisini örnekler göstererek açıklaması sebebiyle mûsikî ilmiyle uğraşanlar açısından büyük önem arz etmektedir. Makale hakkında düşüncelerimizi açıklamadan önce, eserin metnini Türkçe olarak vermeyi, daha sonra da içeriği konusundaki düşünce ve yorumlarımızı sunmayı uygun buluyoruz.

### Seslerin Tesiri

Ses, çok enteresan bir olaydır, çeşitli şekillerde kullanılması da şartıktır. Bu sebeple, yıldırım sesi gibi seslerden bazıları öldürücüdür ve bazı nağmeler de coşturucu olup canlara neşe katar ve raks etmeye sevk eder. Öyle ki, bazen kişi bu nağmeler sebebiyle kendini yüksek bir yerden aşağı atar. Bazı sesler de üzücüdür. Makamlı okuyuşlar ve hüznü sesler gibi bazıları da akli giderici ve insanı kendinden geçirici özelliğe sahiptir. Bu seslerin insanlara tesiri, güftenin ifade ettiği anlamdan dolayı değildir, hatta çoğu zaman anlamını dahi bilmeyebilirler. Meselâ Basralı Yahudi bir tabip olan Mâsercûye

---

Câhiz'in direkt olarak mûsikî ile ilgili eserleri vardır. Risâle fî Tabakâtî'l-Muğannîn (Mûsikî alanında şöhret bulmuş olan müzisyenlerin listesi) gibi müstakil eserleri yanında, çeşitli konular içerisinde zikredilen ve mûsikîyle ilgili olan makaleleri de vardır. Meselâ müellifin Kitâbu'l-Hayevân adlı eserinin içinde seslerin insanlara ve hayvanlara etkisi adlı bir konu vardır. Yine Kitâbu'l-Kıyân adlı eserinde mûsikînin içkili ve kadınlı meclislerdeki durumu ve hükmü ele alınarak mûsikînin meşrûiyeti ve onun güzellik ve aşkla ilgisi üzerinde durulmaktadır. Müellifin et-Tâc fî Ahlâkî'l-Mülûk adlı eserinin üçüncü bölümünde, özellikle Emevîler ve Abbâsîler döneminde yaşanan eğlence ve mûsikîye dair âdet ve uygulamalar ve folklorik bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler mûsikî tarihi açısından çok önemlidir. Bu eserler göz önünde tutulacak olursa, Câhiz'in mûsikî anlayışı üzerinde müstakil bir çalışma yapmanın doğru ve yerinde olacağı kanaati bizlerde hasıl olmaktadır. Câhiz Hakkında daha geniş bilgi için bkz. "Câhiz"; Ramazan Şeşen, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, VII/20-24, İstanbul 1993. "Câhiz'in İmamet Anlayışı"; Yrd. Doç. Dr. Sabri Hizmetli, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXVI/681-682, Ankara 1983.

2 *Ferhu'l-Esmâ' bi-Ruhasi's-Semâ; Muhammed eş-Şâzelî et-Tûnusî, Tahkîk ve Takdim: Muhammed eş-Şerîf er-Rahmûnî, Dâru'l-Arabîyyeti li'l-Kitâb, 1985, s. 15. Muhammed eş-Şâzelî'ye göre Câhiz, semâ' (mûsikî) konusunu ilk olarak kaleme alan âlimdir. Ondan sra İbn Kuteybe (ö.H. 276) Kitâbu'r-Ruhsati fi's-Semâ'; İbn Hurdazbih (ö.H.300) Kitâbu'l-Melâhî; Ebû Mahsûr el-Bağdâdî et-Temîmî eş-Şâfî (ö. H. 429) Kitâbu's-Semâ' ve İbn Hazm el-Endülüsî (ö. H. 456) Risâletün fi'l-Ğinâ adlı eserleri telif etmişlerdir.*



( ماسرجويه ) veya Mâsercîs<sup>3</sup>, Ebu'l-Hûh'un okuduğu Kur'an sebebiyle ağlamıştır. Kendisine;

-İnanmadığın halde Allah'ın Kitabı yüzünden niçin ağladın? Denildiğinde;

-Beni ancak onun nağmesinin hüznü ağlatmıştır! Demiştir.

Seslerden bazıları da vardır ki, çocukları uyutmaktadır.

### Seslerin Hayvanlar Üzerindeki Tesirleri

Binek hayvanları, binicisinin söylediği nağmelere kulak verir. Deve, yola koyulduğu zaman, önce sürücüsünün şarkısına kulaklarını verir, sonra şevki çoğalır ve yürüyüşteki hızı artar. Balıkçılar kurdukları ağlarına ses yardımıyla balıkları çekerler. Bunu da yanlarında taşıdıkları sopayı peş peşe karışık sesler çıkaracak şekilde vurmaları suretiyle yaparlar ve çeşitli balıklar gözlerini bir noktaya dikerek bu sese kulak verirler böylece ağa girerler. Kuşları yakalamak için de taslara vurulur. Saldırmağa hazırlanan aslana da taslara vurarak mukabelede bulunulur ki, bu sesler onu ürkütür ve kaçıtır.

Mantık kitabının yazarı, geyiklerin ıslık sesi ve nağme ile avlandığını söylemektedir ki geyik, bu güzel sesi çıkararak kişinin sesini duyduka uyumamaktadır. Geyik avcıları, hayvanı sesle böylece oyalarlar ve arkasından usulca yaklaşırlar, geyiğin kulaklarını düşürdüğünü gördükleri zaman da hemen üzerine atılırlar. Şayet bu esnada geyiğin kulakları dik ise onu yakalamanın imkânı yoktur.

Islık çalarak binek hayvanları sulanır, kuşlar da ıslıkla tohumları yemekten kovalanır. Mantık kitabının sahibi; şiddetli gök gürültüsü esnasında şayet balık su yüzeyine yakın bir yerde yüzüyorsa, bu gürültü onun yumurtalarını vaktinden önce atmasına sebep olur demekte ve çoğu zaman da yumurtaların vakti gelince, gök gürültüsünü dinleyerek

3 M. 720' den sonra vefat etmiştir. Basra'lı Yahudi bir tabiptir. M. 683-720 yılları arasında Emevî Halifelerinin hizmetinde bulunmuştur. Halife Mervan'ın isteği üzerine Keşiş ( القس ) Hârûn'un "Kitâbu't-Tıb" adlı eserini Süryânice'den Arapça'ya çevirmiştir. Bu kitap, tıp alanında ilk Arapça eserlerden biridir (bkz. el-Müncid fi'l-Lügati ve'l-A'lâm, Beyrut, 1986, s. 628). "اهرن" kitabını Süryânice'den Arapça'ya çevirmiş, ayrıca "كتاب العين", "كتاب في الغذاء", "سمناش" ünvanıyla üç te'lifi daha vardır (bkz. Kâmusu'l-A'lâm; Şemseddin Sâmi, İstanbul 1316, VI/4108).

yumurta süresini tamamlar ve ondan sonra dinlenme günleri başlar diye söylemektedir.

### Sesin Yılan Üzerindeki Etkisi

Yılan, yaratılış itibariyle sese göre hareket eden çeşitli hayvan türlerinden sadece biridir. Yılan eğiticisi, yılanı yaklaşıp önünde el çırttığı ve sesinin şiddetini gittikçe artırmak suretiyle konuştuğunda yılan, delikten var gücüyle eğiticisine doğru koşar. Bilmeyenler de yılanın itaatten ve karşı gelme korkusundan dolayı çıktığına ve delikte bulunan bir âmirin, yılanı muskaya itaat için çıkardığına ve dolayısıyla muskacıya, delikte bulunanlar tarafından itaat edildiğini zanneder. Zaten halk da böyle şeylere hemen inanır<sup>4</sup>.

### DEĞERLENDİRME

Yukarıda Türkçe metnini verdiğimiz Câhiz'in bu makalesi, genel anlamda sesin insanlar ve hayvanlar üzerindeki tesiri hakkında ele alınmış ilk yazı olduğuna dair bilgiyi yukarıda vermiştik. Müellifin de söylediği gibi, gerçekten ses olayı çok enteresan ve kullanıldığı alanlara göre de çok şaşırtıcıdır. Biz, çok muhtasar olarak geçilen bu makaledeki bazı hususları biraz daha açıklayıcı mahiyette ele almak istiyoruz.

### Ses Olayı, Seslerin İnsan ve Hayvanlarla İlgisi

Ses: "kulağın duyabildiği titreşim, kulakla duyulan, işitilen şeylerin tamamı" veya "ciğerlerden gelen ve gırtlaktan geçen havanın meydana getirdiği titreşim dalgası"<sup>5</sup> olarak tarif edilmektedir. Ses ya insan hançeresinden, yahut da insan hançeresini taklit ederek yapılan enstrümanlardan çıkar. Aslında ses sadece bunlarla da kalmayıp, cisimlerin birbirine çarpması, bir şeyin düşmesi veya patlamasıyla çıkabilen hava titreşimleri de vardır ki, bunlar da ses meydana getirir fakat, bu çeşit yankılara daha çok gürültü denilmektedir.

Ses, cisimlerin hava boşluğundaki titreşimlerinin kulağımız üzerinde meydana getirdiği etkiye denir. Ses, fizikî bir olaydır. Sesler iki çeşittir:

4 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz (150-225/767-839); el-Hayevân, IV/191-195, Tahkîk ve Şerh: Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Câhiz, Mısır 1356/1938-1364/1945.

5 Örneklerle Türkçe sözlük; Haz. Komisyon, M.E.B. Yay. IV/2507-2508, Ankara 1996.

- a- Düzenli titreşimlerin meydana getirdiği müzikal sesler,
- b- Düzensiz titreşimlerin meydana getirdiği gürültü veya müzikal olmayan sesler<sup>6</sup>.

İnsan ve hayvanlardaki duyu organları belli bir şiddete kadar olan seslere tahammül eder. Daha fazla seslerden rahatsız olur ve zarar görür. Meselâ yıldırım sesinin şiddetinin çok fazla oluşu, öldürücü bir etki yapar. Buna tahammül etmek mümkün değildir. Bundan hayvanlar da rahatsız olur ve zarar görür. Kapalı bir salonda yüksek sesle yapılan bir müzik de duyu organları için zararlı olmakla birlikte, insan buna tahammül ediyor, tahammül edemediği zaman oradan ayrılmak durumunda kalıyor. Bu sebeple çoğu salonlarda bu konuda uyarıcı yazılar bulunur.

Burada gürültü dediğimiz seslerle, bir ahenk içerisinde sıralanmış nağmeleri birbirinden ayırmak gerekir. Seslerin gelişi güzel bir araya getirilmesiyle gürültü, bir insicâm ve uyumla toplanması da nağmeyi, nağmelerin toplanması da mûsikîyi meydana getirmektedir. Bilinen anlamda müzik, bir takım notaların ahenkli bir biçimde ardarda çalınmasıdır. Asıl anlamında ise müzik; renklerde, şekillerde, bitkilerde ve bunların birbirleriyle olan etkileşimlerinde gizlidir<sup>7</sup>.

İbn Sînâ mûsikîyi şöyle tarif etmektedir: "Mûsikî, riyâzî (matematiğe ait) ilimlerin üçüncüsüdür. Bu ilmin birinci kısmında nağmelerin (seslerin) durumlarından ve bu nağmelerin kulağa hoş gelmesi için, ne şekilde te'lîf edilebileceğinden, ikinci kısmında ise, nağmelerin arasına giren zamanların uzunluk ve kısalık bakımından ölçülerinden söz edilir"<sup>8</sup>.

Jean Jacques Rousseau: "Mûsikî, sesleri kulağa hoş gelecek şekilde terkiib etmektir". Bazılarına göre de mûsikî, ölçülü sesler vasıtasıyla estetik bir tesir ve heyecan meydana getirebilme sanattır<sup>9</sup>.

6 Zekâi Kaplan; Dinî Mûsikî Dersleri, M.E.B. Yayınları, No: 2219, İstanbul 1991, s. 22.

7 Sufi Inayet Khan; Müzik İnsan ve Evren Arasındaki Köprü, Çevirenler: Kaan H. Ökten, Tuğrul Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1994, s. 36-37.

8 İbn Sînâ, Ebû Ali el-Huseyn b. Abdillâh (370-429/980-1037); eş-Şifâ er-Riyâziyyât Cevâmî'u İlmi'l-Mûsîka, Tahkîk: Zekerîya Yusuf, Kahire 1956, s. 17.

9 Ahmed Muhtar Ataman, Mûsikî Tarihi, I/1, İstanbul 1928.



Başka bir tarifile mûsikî, yazıyla ifade edemediğimiz duygu ve düşüncelerimizi nağmelerle anlatma sanatıdır. Dâvud peygamber de vermeyi düşündüğü mesajları, şarkı ve ilâhilerle ritmik bir şekilde inananlara iletmeye çalışmıştır<sup>10</sup>. İnsan tabiatı itibariyle güzel nağmelerden hoşlanır. Böyle nağmeler canlara can katar ve insan da bu nağmelerle coşarak ya bir şeyler söyler veya raks eder. Öyle ki, bu nağmelerden aşırı derecede etkilenince acıyı sızıyı unuttur, hatta kendini ölüme götürecek tehlikeleri de görmez olur. Nitekim son zamanlarda çıkan bir takım şarkıların, güfte ve nağmeleriyle bilhassa gençler üzerinde etkili olması yüzünden, zaman zaman intihar ve yaralanma olayı meydana gelmektedir. Bazı nağmelerin de insanı üzdüğü bilinmektedir. Meselâ sabâ makamı hüzünlendirici bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple onunla ancak hüzünlü güfteler okunur, sevinç ve aşk ifade eden sözleri sabâ makamıyla okumak doğru değildir. Bir mûsikî eserinde güfte ve makam birliği çok önem arz eder.

Bazı makamlı okuyuşların, insan bünyesi ile yakından ilgisi vardır. Bu tip eserlerin, bazı insanlara etkili olması için sözlerinin anlaşılır olması da şart değildir, hatta enstrümental olabilir. Yukarda metinde geçen Yahudi Mâsercûye ile ilgili olay, bir hakikati yansıtmaktadır. Peygamberimiz (S.A.V.) güzel sesin insan üzerindeki etkisini bildiği için Kur'ân'ın ve Ezânın güzel sesle ve sesi güzel olanlar tarafından okunmasını tavsiye etmiştir<sup>11</sup>. İşte mûsikînin bu özelliği yüzyıllardan beri bilindiği için de özellikle Müslüman Türkler tarafından tedâvi amacıyla kullanılmıştır<sup>12</sup>. Günümüzde de en önemli ruhsal sorunlar arasında, stres ve sinir bozuklukları önde gelir. Bunun sebebi de aşırı aktivitedir. Hayat her geçen gün doğallıktan biraz daha uzaklaşmakta ve suni bir hale gelmektedir. İnsanların ruhsal sağlıklarına kavuşabilmeleri, kendilerini dinleme sanatını hayata geçirebilmelerine ve insan ruhunu yüceltici

10 Sufi Inayet Khan, a.g.e., s. 16.

11 "Kur'ân'ı seslerinizle süsleyiniz. Çünkü güzel ses, Kur'ân'ın güzelliğini artırır." (Ebû Abdillâh b. İsmail el-Buhârî; Sahîhu Buhârî, Kitâbu't-Tevhîd, bâb: 52, İstanbul 1315; Ebû Dâvud, Vitir: 20' de rivâyet etmiştir). "Her şeyin bir süsü vardır. Kur'ân'ın süsü de güzel sestir." (Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî; el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr, II/125, Mısır 1954).

12 Bkz. Ruhi Kalender; "Ruh Hastalıkları Tedâvisinde Mûsikî", Din Öğretimi Dergisi, Yıl: 1985, Sayı: 4, s. 47-55. Aynı Müellif; "Türk Mûsikîsinde Kullanılan Makamların Tesirleri", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIX/361-375, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1987. Hastasını muayene eden bir hekim, onu rahatlatılmak için, kullandığı ses tonuna özellikle dikkat etmelidir. Zira güzel bir ses tonuyla konuşan bir hekim, en iyi ilâçtan daha etkili olmaktadır. Hekimin ses tonuyla hastasına güven duygusunu vermesi, tedâvi açısından çok önemlidir (Sufi Inayet Khan, a.g.e., s. 100).

nağmeleri dinlemeye bağlıdır<sup>13</sup>. Yine, sabâ makamıyla güzel bir tarzda okunan sabah ezânının, insanı etkilediğini ve uykusunu kaçırıp yatağından kaldırdığını bir çok mülâkatlarımızda duymuşuzdur. Her makamın etkisiyle ilgili vakitler vardır. Meselâ:

Subhu kâzib<sup>14</sup> vaktinde râhevî ile, subhu sâdık vaktinde hüseyni makamıyla, güneşin iki mızrak boyu yükselmesi vaktinde rast makamıyla, günün yarısında zengüle makamıyla, öğle vaktinde uşşak makamıyla, iki namaz (öğle ile ikindi) arasında hicâz makamıyla, ikindi vaktinde irak makamıyla, güneş batarken isfahan makamıyla, akşam vaktinde nevâ makamıyla, yatsı vaktinde büzürg makamıyla ve uyku vaktinde muhâlif makamıyla bestelenmesi veya okunması gerekir. Şayet muhâlif makamıyla uyuyamazsa, o zaman onun zıddı olan şehnâz makamıyla okumaya devam ederse uykusu gelir<sup>15</sup> denilmektedir. Ne zaman, hangi müziğin çalınacağı konusunun bir zevk meselesi olduğu iddiası tartışılabilir. Fakat geceleyin çalınması gereken bir makamın, öğle vakti çalınmasıyla, onun tüm ihtişamının kaybolduğu da bilinmelidir<sup>16</sup>. Özellikle çocukları uyutmak için mûsikînin kullanılması halk tarafından en çok bilinen uygulamalardan biridir. Henüz konuşmayı bilmeyen ve kendisine söyleneni anlamayan küçük çocuğa, yumuşak seslerle hakaret etseniz bile sevinir, tam tersine güzel övgüleri sert bir dille söylerseniz ağlar. Burada çocuk için önemli olan sesin frekansıdır yoksa sözlerin niteliği değil. Çocuklar, renklere ve şekillere ilgi göstermeden önce sese karşı duyarlılık gösterirler<sup>17</sup>.

Sesin hayvanlar üzerindeki etkisi daha başkadır. Meselâ kalabalık bir sayıya sahip bir koyun sürüsünü meralarda bir arada tutmak çok zordur fakat, bir kaval ustası olan çoban için bu hiç de güç değildir. Koyunlar, bir taraftan otları yemeğe çalışırken, kulakları sürekli çobanın kavalındadır. Kavalıdan gelen yanık nağmeleri bırakıp gitmek istemezler<sup>18</sup>. Bilhassa Arap Edebiyatında çok yaygın olarak bilinen ve

13 Sufi Inayet Khan, a.g.e., s. 53.

14 Yalancı sabah, sabahleyin tan yerinde ilk olarak ortaya çıkıp kaybolan beyazlıktan sonra yine karanlığın bastığı vakit. Fecirden önce geçici olarak tan yerinin ağarması (Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Doğuşt Ltd. Şti. Matbaası, Ankara 1980, s. 1150).

15 Muhammed Abdulhamid el-Lâdikî; er-Risâletu'l-Fethiyye, Şerh ve tahkîk: Hâşim Muhammed er-Receb, 1. Baskı, Kuveyt 1406/1986, s. 215, Dipnot: 182.

16 Sufi Inayet Khan, a.g.e., s. 63.

17 Sufi Inayet Khan, a.g.e., s. 17.

18 Edebiyatla ilgili kaynaklarda Kara Koyun hikâyesi Anadolu'nun hemen hemen tamamında bilinen bir hikâyedir şöyle ki:

seyrû seferde develeri yürütmek için okunan şiir ve şarkıların mûsikî açısından önemi büyüktür. Issız bucaksız çöllerin katari olan develer de, adeta vites işlevini yapan şarkı ve şiirlerin, deve kervanları için kaçınılmaz olduğu tarihi vesikalarla kanıtlanmış bir hakikattir. Sağmal hayvanlar üzerinde mûsikî denemeleri yapılmakta ve süt üretimini artırıcı nağmelerin olduğu söylenmektedir<sup>19</sup>.

Yaban ördeği ve av türü bazı kuşların avlanmasında da seslerin kullanıldığı veya aynı cinsten kuşların seslerini kaydetmek suretiyle av mahallinde sanki o kuşlardan varmış hissini vermek için, çıkışı güçlü bir teyp yardımıyla yapılan yayını duyan kuşların avcının gizlendiği bölgeye toplandıkları ve böylece avcının da meramına ulaştığı bilinmektedir. Yine balıkçıların da çeşitli sesler yardımıyla balıkları avlarına çektikleri de uygulamalar arasındadır. Özellikle av hayvanlarından geyiğin, kendi cinsinden olan sese ilgisi bilindiği için, ıslık sesine benzer olan ses yardımıyla tuzağa düşürülür. Mûsikîye karşı çok hassas olan geyiğin, bu zaafi nedeniyle, çok ürkek ve hızlı hareket edebilme kabiliyetine sahip olmasına rağmen nağmeler karşısında gevşediği ve üzerine rehâvet çöktüğü ve böylece yakalanması için avcılara fırsat doğduğu çok eskilerden beri bilinmektedir.

At ve eşek türü binek hayvanlarını sulamak için su yalağı önüne götüren binicisi, ona suyunu içirebilmek için ıslık çalar. Özellikle bu hayvanları çeşitli işlerde kullanan insanların zamana çok ihtiyaçları olduğundan, hayvanları su içmek için kendi hallerine bırakmaları imkânsızdır. Bu sebeple, hayvanın susadığını anlayan sahibi, onu su kabının yanına götürünce içmesi için ona ıslıkla müzik yapar.

Aslında müzik eşliğinde bir şeyler yiyip içme olayı insanlar için kaçınılmazdır. Lokantalarda, yeme içme işleminin yapıldığı çeşitli

---

Fakir bir çoban, sürü sahibi zengin bir ağanın kızını seviyordu. Genç, kızı isteyince, kızın babası gerçekleşmesi imkânsız bir şartla olur der. Genç adam, koyunlarını su yalağına götürmeksizin önce tuzla doyurmak zorundaydı. Altı gün boyunca serbest yayılan koyunlara kavalıyla çok güzel nağmeler çalacak, koyunlar susadıkları halde, pınara koşacakları yerde kavalı dinlemek için orada kalacaklar, bırakıp gitmeyeceklerdi. Genç adam kendisine denileni yaptı ve o esnada hayvanlarına hitap eden çok güzel bir nağmeyi buldu ve başarılı olarak sevgilisine kavuştu ("La Vie Musicale", Kurt ve Ursula REINHARD, Yazarların Turquie Les Traditions Musicales adlı eseri içinde, s. 259-260, Çev. Bayram Akdoğan, "Bir Avrupalı Gözüyle 1955-60 Yılları Arasında Türkiye'de Mûsikî Hayatı", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXXVI/456, Ankara 1997).

19 Yalçın Çetinkaya; İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi, İnsan Yayınları, No:107, İstanbul 1995, s.97.



yerlerde, müziğin teyp, radyo, televizyon gibi ya cihazlar yardımıyla veya canlı olarak yapıldığını hatırlarsak, hazmı kolaylaştırdığı, ve rahat yemek yeme imkânını sağladığı bir gerçektir.

Eski Hint ve Doğu geleneklerinde düdükler çalarak yılan oynatmak, Anadolu ve Trakya'nın bazı yerlerinde defle ayı oynatmak gibi halkın hoşlandığı gösteri türlerinden olup, bazı kişiler bu yolla para kazanmaktadır. Belli bir müzik ve ritim eşliğinde bazı hareketleri yapmaya alıştırmış olan kedi, köpek gibi hayvanlar, eşliğinde sürekli olarak eğitildikleri müziği duydukları zaman alıştıkları hareketleri hemen yapmaya başlarlar, seyredenler de o anda hayvanın kendisine verilen emri yaptığını görenek, sahibine itaat ettiğine kani olurlar.

Görülüyor ki, Câhiz'in yaklaşık olarak 1200 yıl önce muhtasar olarak kaleme almış olduğu ve mûsikînin insan ve hayvanlar üzerindeki etkilerine dair vermiş olduğu bilgiler hemen hemen bu günkü bilgilerden çok farklı bilgiler değildir. Zamanın ilerlemesi, teknik âlet, araç ve gereçlerin çoğalmasıyla bu olayın incelikleri fark edilmiş, örnekleri çoğalmıştır. Özellikle İslâm toplumunun henüz fazla bir değişiklik yaşamadığı bir dönemde Câhiz'in, mûsikînin tesirine ait vermiş olduğu bu bilgiler gerçekten hayretleri muciptir. Ses ve mûsikî adına sadece develeri yürütmek için kullanılan şarkılarla, muhafazakâr çevrelerin de bazı toplantılarda def eşliğinde okudukları geleneksek güftelerle, işret meclislerinde çalgı çalıp eğlenmekten başka fazla bir şey bilinmeyen böyle bir dönemde, kısaca bu günkü müzik dünyasıyla kıyası mümkün olmayan daha az gelişmiş bir müzik yapısının ve anlayışının bulunduğu hicrî 200 yıllarında, böyle bir eserin yazılması ve ses gibi fiziksel bir olayın böyle inceliklerinden bahsedilmesi, müzik tarihimiz açısından çok önemli bir başlangıçtır.

#### KAYNAKLAR

ATAMAN, Ahmed Muhtar, Mûsikî Tarihi, İstanbul 1928.

EL-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh b. İsmail; Sahîhu Buhârî, I-VIII, İstanbul 1315.

EL-CÂHİZ, Ebû Osman b. Amr b. Bahr (150-225/767-839); el-Hayevân, I-VII, Tahkîk

ve Şerh: Abdu's-Selâm Muhammed Hârun, Mektebetu'l-Câhiz, Mısır 1356/1938-1364/1945.

- ÇETİNKAYA, Yalçın; İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi, İnsan Yayınları, No:107, İstanbul 1995.
- DEVELLİOĞLU, Ferit; Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Doğu Ltd. Şti. Matbaası, Ankara 1980.
- HİZMETLİ, Sabri; "Câhiz'in İmâmet Anlayışı", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXVI/681-716, Ankara 1983.
- İBNİ SÎNÂ, Ebû Ali el-Huseyn b. Abdillâh (370-429/980-1037); eş-Şifâ er-Riyâziyyât Cevâmi'u İlmi'l-Mûsîka, Tahkîk: Zekerîya Yusuf, Kahire 1956.
- KALENDER, Ruhi; "Ruh Hastalıkları Tedâvisinde Mûsikî", Din Öğretimi Dergisi, Yıl: 1985, Sayı: 4, s. 47-55.
- ; "Türk Mûsikîsinde Kullanılan Makamların Tesirleri", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIX/361-375, A.Ü. Basımevi, Ankara 1987.
- KAPLAN, Zekâi; Dinî Mûsikî Dersleri, M.E.B. Yayınları, No: 2219, İstanbul 1991.
- EL-LÂDİKÎ, Muhammed Abdulhamid; Risâletu'l-Fethiyye, Şerh ve Tahkîk: Hâşim Muhammed er-Receb, 1. Baskı, Kuveyt 1406/1986.
- El-Müncid fi'l-Lügati ve'l-A'lâm, Beyrut 1986.
- Örneklerle Türkçe Sözlük; Haz. Komisyon, I-IV, M.E.B. Yay., Ankara 1995-1996.
- REINHARD, Kurt ve Ursula; "La Vie Musicale", Yazarların Turquie Les Traditions Musicales adındaki eseri içinde, s. 239-263. Çev. Bayram Akdoğan, "1955-60 Yılları Arasında Türkiye'de Mûsikî Hayatı", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXXVI, 443-459, Ankara 1997.
- Sufi Inayet Khan; Müzik İnsan ve Evren Arasındaki Köprü, Çevirenler: Kaan H. Ökten, Tuğrul Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1994
- Es-SUYÛTÎ, Celâleddin Abdurrahman; el-Câmiu's-Sağîr fi-Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr, I-II, Mısır 1954.
- EŞ-ŞÂZELÎ, Muhammed; Ferhu'l-Esmâ' bi-Ruhasi's-Semâ', Tahkîk ve Takdim: Muhammed eş-Şerîf er-Rahmûnî, Dâru'l-Arabîyyeti li'l-Kitâb, Trablus 1985.
- Şemseddin Sami; Kâmusu'l-A'lâm, I-VI, İstanbul 1316.
- ŞEŞEN, Ramazan; "Câhiz", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, VII/20-24, İstanbul 1993.

# İBN TEYMIYYE’NİN KELÂMULLAH TARTIŞMALARINDAKİ YERİ

*Muammer ESEN*

*Yrd. Doç. Dr., A.Ü. İlahiyat Fakültesi*

## **Kelâmullâh’ın Menşe’i Meselesi**

İbn Teymiyye’ye göre Kur’an Allah kelâmıdır; Kur’an’da ne Cebrail’e ne Muhammed’e (a.s) ne de başkasına ait bir kelâm vardır<sup>1</sup>. O, buna, meâlini vereceğimiz şu ayetleri delil gösterir:

“Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti koyduğumuzda –ki Allah neyi indirdiğini daha iyi bilir- şöyle derler: ‘Sen düpedüz bir müfterisin.’ Hayır (öyle değil; ancak) bunların çokları bilmiyorlar.”<sup>2</sup>

“De ki: ‘iman edenleri sağlamlaştırmak için ve Müslümanlara bir müjde ve kılavuz olmak üzere Rûhu’l-Kudüs onu, Rabbi’nden hak gereğince indirdi.”<sup>3</sup>

“Biz onların; ‘Ona bir insan öğretiyor.’ dediklerini biliyoruz. Haktan saparak kendisine yöneldikleri adamın dili yabancıdır. Oysa ki bu, apaçık bir Arapça dildir.”<sup>4</sup>

---

1 İbn Teymiyye, Ebûl-Abbâs Ahmed, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye (Mecmûâtü'r-Resâil* içerisinde), Mısır 1326,s. 389; İbn Teymiyye'nin Kelâmullâh'a bakışı hakkında, mezheplerin de görüşlerini vermek suretiyle yaptığı değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, tahk. Muhammed Râşid Sâlim, yy. 1986, II. 245-248; 357-393; bkz. İbn Teymiyye, *Muvâfakâtu Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I. 371-374.

2 16. Nahl, 101.

3 16. Nahl, 102.

4 16. Nahl, 103.



İbn Teymiyye'ye göre, Rûhu'l-Kudüs'ün indirdiği şey Kur'an'dır; çünkü *nezzelehû* ifadesindeki zamir, daha önceki ayette geçen *bi-mâ yunezzil* kavline racidir ve burada kastedilenin Kur'an olduğu açıktır.<sup>5</sup> "Allah ne indirmekte olduğunu daha iyi bilir."<sup>6</sup> sözüyle Allah, Kur'an'ı kendisinin indirdiğini haber vermektedir; ancak bu sözde ne Rûhu'l-Kudüs'ün (Cebrail) onu indirdiğine, ne de ondan indirildiğine dair bir beyân söz konusudur.<sup>7</sup> "Rûhu'l-Kudüs onu (Kur'an'ı), Rabb'inden indirdi." sözü, Cebrail'in onu Allah'tan indirdiğinin beyânıdır; zira "Allah'ın izniyle Kur'an'ı, kendinden öncekini doğrulayıcı ve inananlara yol gösterici ve müjdeleyici olarak senin kalbine indirdiği için, kim Cebrail'e düşman olursa..."<sup>8</sup> ayetinde geçtiği üzere, adı geçen Rûhu'l-Kudüs, Cebrail'dir.<sup>9</sup> Kur'an'ı Allah'tan indirenin Cebrail olduğu bu ayetten de anlaşılmaktadır.

Ayette geçen "Onu (Kur'an'ı) Rabb'inden indiren" sözü; Mutezile, Neccâriye ve Dırâriye'den Cehmiye gibi,<sup>10</sup> "Kur'an'ın yaratılmış cisimlerden herhangi bir cisimde Allah'ın yarattığı (mahlûk) bir kelâm olduğunu" söyleyenlerin görüşlerinin bâtıllığına delildir.<sup>11</sup> Nitekim Cehmiye'nin kurucusu Cehm b. Safvân, Allah'ın konuşmadığını ya da mecaz yoluyla konuştuğunu, söylemektedir.<sup>12</sup> Mutezile ise, gerçekte Allah'ın mütekellim olduğunu kabul etmekle birlikte, anlam itibarıyla onların sözlerinin de vardığı nokta Cehm'in görüşüyle paralellik arz etmektedir.<sup>13</sup>

Sonuçta, "Kur'an, Rabb'inden indirilmiştir." ifadesinden kasıt, Cehmiye vb.nin sözlerinin aksine, Kur'an'ın yaratılmışlardan herhangi bir mahlûktan değil, Allah katından indirilmiş olduğunun bir beyânıdır.<sup>14</sup>

5 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 390.

6 16. Nahl, 101.

7 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 390.

8 2. Bakara, 97.

9 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 391.

10 İbn Teymiyye'ye göre Selef, sıfatları nefyedip Kur'an mahlûktur; Allah Âhiret'te görülmez, diyenleri 'Cehmî' diye isimlendirmektedir. İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 391.

11 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 391. ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Muvâfakâtu Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl*, I. 368.

12 Bu anlama gelebilecek görüşler için bkz. el-Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir (429), *el-Fark beyne'l-Fırak*, tahk. Tâhâ A. Sa'd, Kahire, t.y., s. 128; İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 392.

13 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 391.

14 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 392.

“Kur’an Rabb’inden indirilmiştir.” kavli, felsefecilerden ya da Sâbiilerden bazı zümrelerin dediği gibi, Kur’an’ı, Faal Akıl’dan veya bir başkasından Peygamber’in kalbine ‘fezeyan eden bir şey’ olarak görenlerin sözlerinin de bâtil olduğunu gösterir.<sup>15</sup>

İbn Teymiyye’ye göre, “Kur’an Rabb’inden indirilmiştir.” ayeti, aynı zamanda, Arapça Kur’an’ın, Allah’tan indirilmiş olmadığı; aksine Kur’an’ın, Cebrail, Muhammed ya da bunların dışında herhangi bir başka cisimde yaratıldığını iddia edenlerin görüşlerinin de bâtil olduğunu gösterir.<sup>16</sup> Nitekim Küllâbiye<sup>17</sup> ve Eş’ariye mezhepleri, Arapça Kur’an’ın Allah kelâmı olmadığını; Allah’ın kelâmının, O’nun Zât’ında kâim bir mânâ olduğunu; Arapça Kur’an’ın da bu mânâyı delalet etmek için yaratıldığını, söylemektedirler.<sup>18</sup> İbn Teymiyye bu görüşü de yukarıda zikredilen ayete dayanarak reddetmektedir.<sup>19</sup> Ancak şu belirtilmelidir ki, Kelâmullâh’ın, O’nun Zât’ında kâim bir mânâ olduğu ve Arapça Kur’an’ın bu mânâyı delâlet etsin diye indirildiği görüşü, şöyle bir açmazla karşı karşıyadır: Eğer Arapça lafızlar, Allah kelâmı olsaydı; o takdirde –Allah’ın ‘hâdis’le (sonradan olan) ittisâfı mümkün olmadığından- bu lafızların, ‘kadîm’ (ezelî olan) olması gerekirdi; ki, durum böyle değildir. Zira lafızlar, ‘konuşma’ (*nutk*)yı gerektiren arazlardır. Eğer tersi kabul edilirse, bu durumda, –örneğin- bir kâriin Kur’an kıraatı esnasında ‘hâdis’, ‘kadîm’ olarak nitelendirilmiş olurdu;

15 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 393.

16 İbn Teymiyye, *Muvâfakâtu Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl*, I, 368.

17 Eş’ari ve Mâtürîdî öncesi sünî kelâmın öncüsü olan bu sünî kelâm ekolü, İbh Küllâb (240/854) ve arkadaşları Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsi (243/857) ve Hâris el-Muhâsîbî (243/857) gibi, kelâmî metodu Sünîliğin savunulması için kullanan kişilerden meydana gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî (330/941), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tahk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 298, 299, 546; Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdadî, (429/1037), *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 308-309.

18 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 393; nitekim *Makâlât*'da geçen ifadeye göre, İbn Küllâb şöyle demektedir: "Kur'an Allah'a ait tek bir 'mana'dır. Yazı (*resm*), birbirine benzemeyen harflerden ibarettir ve Kur'an'ın kıraatidir. Bunun Allah kelâmının kendisi, bir kısmı veya gayrısı olduğunu söylemek hatadır. Allah kelâmını ifade eden ibareler, değişiklik arz eder; halbuki Allah'ın kelâmı ne değişir ne de birbirine zıtlık gösterir..." bkz. Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 584; İbn Teymiyye'nin, İbn Küllâb'ın - Eş’arî de dahil- bu konudaki görüşleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, II, 360, 361; İbn Teymiyye, *Muvâfakâtu Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl*, I, 367, 368, H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, London 1976, s. 248, 527-529; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ümran Yayınları, Ankara 1981, s. 354.

19 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 393.

ki, bu muhaldir. Ayrıca bu durumda, yine Allah Kelâmı'nın ellerde taşınması ve hatta onunla pis yerlere girilmesi vb. durumlar söz konusu olurdu, ki Allah Taâlâ bundan münezzehtir.

İbn Teymiyye'nin bâtil olarak nitelendirdiği, Kelâmullâh'ın birtakım cisimlerde yaratılması, Cebrail'in kendine 'ilham edilen'i Arapça Kur'an olarak 'beyân' etmesi ya da Kur'an'ı Levh-i Mahfûz'dan alması meselesine gelince, bu sözler şu görüşün açıklımıdır: Bu Arapça Kur'an'ın, bize ulaşmadan önce, mutlaka ilk olarak onu dile getiren bir mütekellimi(nin) olması gerekir. Bu görüş, Arapça Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ispata çalışan Mutezile ve benzerlerinin görüşlerine uygundur.<sup>20</sup> Onlar, 'mahlûk'un Allah kelâmı olduğunu kabul etmemekte, Kur'an'a mecazi olarak 'Kelâmullah' adını vermektedirler. Mutezile imamlarının ve Mutezile'de çoğunluğun görüşü bu yödedir.<sup>21</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın kelâmının, O'nun Zâtıyla kâim, kadîm bir mânâ olduğunu ifade eden Küllâbiye'nin görüşleri,<sup>22</sup> Allah'ın kelâmının O'nun Zâtıyla kâim olmadığı görüşünde olan Halkiye'den<sup>23</sup> daha hayırlı görünse de, cumhûrun düşüncesine göre, derin bir inceleme ile görülecektir ki, bu görüş sahipleri, esas itibarıya Allah'ın 'mahlûk'un dışında bir kelâmının olmadığını ispat etmeye çalışmaktadırlar. Zira onlar (Küllâbiye), Kelâmullâh'ın tek bir mânâ olup, onun da 'emir', 'nehiy' ve 'haber' olduğunu, söylemektedirler.<sup>24</sup> Bu görüş sahiplerine göre, Allah kelâmı Arapça ile dile getirilip ifade olunursa, bu, Kur'an'dır; İbranice ile ifade olunursa, bu, Tevrât'tır; Süryânice ile ifade olunursa, bu da

20 Mutezile'nin bu konudaki görüşleri için bkz. el-Bağdadî, *el-Fark*, s. 68; İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekîyye*, s. 394.

21 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekîyye*, s. 394.

22 Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 584, 604; İbn Teymiyye, *Muvâfakâtu Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl*, I. 367-370; İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, II. 360.

23 İbn Teymiyye'nin *Halkiye* dediği Mutezile'nin bu konuda ayrıntılı ve esasen kendi aralarında ihtilafli görüşleri için bkz. Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 191-195; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tefsîr fî'd-Dîn*, tahk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Alemlu'l-Kutub, Beyrut 1983, s. 64.

24 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekîyye*, s. 394, 395; Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 584-585; İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, II. 360; İmam Subkî de, İbn Küllâb ve Kalânîsi'nin, Ehl-i Sünnet'e uygun görüşleri ileri sürdüklerini ifade ettikten sonra, şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Ancak bunlar, Allah kelâmının, sonradan olan meselelere istinaden vuku bulan emir, nehiy ve haberlerin 'Kelâmullâh' sıfatıyla ezelde muttasif olmadığı görüşünü ziyade etmişlerdir."; bkz. Subkî, *Tabakâtu's-Sâfiyye*, II. 51.



İncil'dir.<sup>25</sup> Oysa, akıl sahibi herkesin tanıklık edeceği üzere, Tevrât ve İncil'i Arapçalaştırdığımızda, bunun hiç de Kur'an olmadığı görülmektedir. Aynı şekilde, Kur'an'da yer alan, *kul huve 'illâhu ahad* (De ki Allah Birdir)<sup>26</sup> ibaresi ile, *tebbet yedâ Ebî Leheb* (Ebû Leheb'in iki eli kurusun!)<sup>27</sup> ibareleri aynı anlama gelmez. Yine, şayet çeşitli hakikatlerin tek bir şey olmasını mümkün göreceğ olursak; ilim, kudret, kelâm, sem', basar vb. sıfatların da tek bir sıfat olduğunu kabul etmiş oluruz. Nitekim bu görüş sahiplerinin itirafına göre, bu zorluğun akli bir cevabı, kendilerinde yoktur.<sup>28</sup>

"De ki: onu, Rûhu'l-Kudüs (Cebrail) hak gereğince Rabb'inden indirdi." ayetine dönersek, İbn Teymiyye'e göre, bu ayet de, Arapça Kur'an'ın, Allah'tan inmiş olmasını gerektirir. Burada Kur'an, *ve izâ kara'te'l-Kur'âne* (Kur'an'ı okumak istediğinde...)<sup>29</sup> ayetinin delaletiyle, lafzı ve mânâsı itibarıyla Arapça olarak vahyedilen şeyin ismidir. Çünkü, okunan şey, Arapça Kur'an'dır; onun soyut anlamları değil...<sup>30</sup> Öyle anlaşılıyor ki, İbn Teymiyye 'anlamı okuma'yı kıraat saymamaktadır. Halbuki '*kirâat*' kelimesinin; 'mütalaa etme', 'inceleme' ve 'anlama' gibi anlamlarının da olduğu düşünülmektedir.<sup>31</sup>

Yine İbn Teymiyye'ye göre Cebrail'in '*tenzîl*' ettiği şey, Allah'ın '*inzâl*' ettiği'dir. Cebrail Arapça Kur'an'ı indirdiğine göre, Allah'tan aldığı'nın da Arapça Kur'an olması lazım gelir; onu yaratılmış bir zâtın almış veya kendisinden indirmiş olamaz. Nitekim ayetin akabinde şöyle buyurulmaktadır: "Biz onların 'Ona bir insan öğretiyor.' dediklerini biliyoruz. Haktan saparak kendisine yöneldikleri adamın dili yabacıdır. Oysa ki bu (nun dili), apaçık Arapça'dır."<sup>32</sup> Bu ayetin reddettiği iddia; Kur'an'ın sadece anlamlarını değil, Arapça lafızlarını Peygamber'e yabancı bir beşerin öğrettiği şeklindeydi. Böylece Allah, dili yabancı olan birinin Peygamber'e Kur'an'ı öğrettiği iddiasını ve dolayısıyla Kur'an'ın bu yabancıya izafe edilmesini boşa çıkarmıştır.<sup>33</sup> Bu ayette geçen "*ilhâd*"

25 Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 585; İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 395.

26 İhlâs, 112/1.

27 Tebbet (Mesed), 111/1.

28 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 396.

29 Nahl, 16/98; İsrâ, 17/45.

30 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 396.

31 Kıraat konusunda farklı değerlendirenler için bkz. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 220.

32 Nahl, 16/103.

33 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 396, 397.

lafzı, bir şeyden başka bir şeye meyli gerektirir. Eğer kâfirler; “(O yabancı) Peygamber’e sadece Kur’an’ın anlamlarını öğretiyor.” demiş olsalardı, o zaman Allah’ın bu sözü, onların sözlerine cevap olmazdı; zira insan, yabancı birinden o yabancıнын diliyle bir şey öğrenir ve onun tabiriyle onu açıklamaya çalışır.<sup>34</sup> Eğer bu iddia sahipleri, Kur’an’ı Muhammed’e Rabb’inden indirmiş olan Rûhu’l-Kudüs’ün bir beşer olduğunu söylemek istiyorlarsa, Allah bunu, “o beşerin lisanının yabancı olduğunu, halbuki Kur’an’ın dilinin apaçık Arapça olduğunu” beyân ederek çürütmekte ve buradan Rûhu’l-Kudüs’ün, Kur’an’ı, apaçık Arapça indirdiği ve Muhammed’in, Kur’an’ın nazmını te’lif etmediği, bilakis onu Cebrail’den duyduğu açıkça anlaşılmaktadır.<sup>35</sup>

### Kitap-Kur’an Ayırımı

İbn Teymiyye’ye göre, Kitap (*el-Kitâb*), zorunlu olarak ve ittifakla Arapça Kur’an’ın adıdır. Ne var ki, sünñ kelâmın Eş’arî ve Mâturîdî öncesi asıl öncülerinden biri olan İbn Küllâb –Abdullâh b. Sa’îd el-Kattân Ebû Muhammed- (ö. H. 240) ve arkadaşları (Ebu’l-Abbâs el-Kalânîsî ve Hâris el-Muhâsibî gibi) Kelâmullah ile Kitâbullâh’ı birbirinden ayırmaktadır. İbn Küllâb, Allah’ın kelâmının, Zât’ında kâim bir mânâ olup, yaratılmamış (*ğayr-ı mahlûk*) olduğunu; halbuki Allah’ın kitâbının, Arapça olarak te’lif edilmiş manzûm bir kitap olup, yaratılmış (*mahlûk*) olduğunu söylemektedir.<sup>36</sup> Gerçekten de Eş’arî’nin ‘*Makâlât*’ında geçtiği üzere İbn Küllâb, Kelâmullâh’ın, Allah’ın diğer sıfatları gibi Zâtıyla kâim bir sıfat olduğunu belirttikten ve Kelâmı’n *harf* ve *ses* olmadığını; bölünüp parçalara ayrılmadığını; birbirinden farklı olmayıp, tek bir mânâ olduğunu söyledikten sonra, ‘*resm*’den bahsetmekte ve onun, birbirinden farklılıkları bulunan ‘*hafler*’den ibaret olduğunu belirtmektedir. Devamla İbn Küllâb: “Allah Kelâmı ‘*Arabî*’ olarak nitelendirilmiştir; çünkü, kelâmı ifade eden *resm*, onun kıraatı olup Arapça’dır. *Arabîyyen* denmesi, bir illetten dolayıdır; *ibrâniyyen* denmesinin bir illetten dolayı olduğu gibi... Bu illet, Kelâmullâh’ı ifade eden ‘*resm*’in İbrânice (veya Kur’an söz konusu olduğundan Arapça) olmasıdır.<sup>37</sup>

34 Kâfirlerin iddiasına göre Peygamber’e Kur’an’ı öğreten kişi Mekke’de bulunan bir yabancıdır. Bu yabancıнын, İbnu’l-Hadramî’nin kölesi olduğu da söylenmiştir.

35 İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-Ba’lbeğiyye*, s. 397, 398.

36 İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-Ba’lbeğiyye*, s. 398.

37 Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. el-Eş’ârî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil, *Kitâbu Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi’l-Musallîn*, (tahk. Hellmut Ritter), Wiesbaden 198, s. 584-587; ayrıca bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, London 1976, s. 248-250.

İbn Teymiyye'ye göre ise, Kur'an kelimesiyle bazen Allah'ın keliması, bazen de Arapça Kur'an kastedilir. Ona göre Allah, lafzın ve mânânın hepsini birden Kur'an ve Kitâp olarak nitelemiştir. Şu ayetlerde olduğu gibi:

"...Bunlar apaçık Kitâb'ın ayetleridir. Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik ki anlayasınız."<sup>38</sup>

"Elif, Lâm, Râ. Bunlar, Kitâb'ın ve apaçık Kur'an'ın ayetleridir."<sup>39</sup>

"Tâ, Sîn. Bunlar, Kur'an'ın ve apaçık Kitâb'ın ayetleridir."<sup>40</sup>

"Bir zamanlar, cinlerden bir grubu Kur'an öğretmek için sana yöneltmiştik... Ey kavmimiz, biz, 'Musâ'dan sonra indirilen... Kitâb'ı dinledik' dediler."<sup>41</sup>

"...o, çok şerefli bir Kur'an'dır. Levh-i Mahfûz (korunmuş bir levha) dadır."<sup>42</sup>

"O, muhakkak şerefli bir Kur'an'dır. Titizlikle saklanıp korunmuş bir Kitâb'tadır."<sup>43</sup>

İbn Teymiyye bunlara ilaveten daha bir çok ayeti zikrederek Kur'an ile Kitâb'ın aynı şeyler olduğunu vurgulamakta ve hatta '*el-Kitâb*' lafzıyla yazılmış şeyin (mektûb) murad edildiğini de ifade ederek; Kur'an lafzının da, -bazılarının Haşviyye diye suçladığı Ashabu'l Hadîs'in bir çok eserinde rastladığımız gibi- Allah kelâmı olduğunu söylemektedir.<sup>44</sup>

Anlaşılmış olacağı üzere, İbn Teymiyye'ye göre Arapça Kur'an, ne hevadan ne Levh-i Mahfûz'dan ne başka bir cisimden ne Cebrail'den ne de Muhammed'den inmiştir; Arapça Kur'an, doğrudan doğruya Allah'tan indirilmiştir. Ona göre, bu durum, "Onu (Kur'an'ı) Kadir gecesi

38 Yûsuf, 12/1-2.

39 Hicr, 15/1.

40 Neml, 27/1.

41 Ahkâf 46/29-30.

42 Burûc, 85/21-22.

43 Vâkı'a, 56/77-78.

44 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'bekkiyye*, s. 398, 399. Kur'an hakkında kimin ne söylediğine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. el-Eş'ârî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 292, 582-606.



indirdik."<sup>45</sup> ayetinin tefsiri sadedinde İbn Abbâs ve Selef'ten diğerlerinin getirdikleri şu açıklamaya ters düşmemektedir: "O, Kur'an'ı, dünya semâsında Beytu'l-İzzet'e indirdi. Daha sonra ise Allah onu hâdiselere göre parça parça indirdi." İbn Teymiyye'nin bu açıklama çabasından anlaşılacağı gibi, ona göre Kur'an Levh-i Mahfûz'da topyekün yazılı olarak duruyordu ve Allah onu yazılı haliyle bir defada ve toplu olarak, Kadir Gecesi Beytu'l-İzzet'e indirmiştir. Bu durumda, Allah, Kitâb'ını inzal etmeden önce toplu olarak kitap halinde cemetmiştir; zira Allah, önceden nelerin olduğunu, daha sonra nelerin olacağını veya olmayacağını bilmektedir.<sup>46</sup> Görüldüğü gibi, İbn Teymiyye yalnızca kelami bir polemige girmekle kalmayıp, aynı zamanda kendi açıklamalarının Selef ve İbn Abbâs'ın tefsirlerini ortadan kaldırmadığını vurgulamaya çalışmaktadır.

İbn Teymiyye, Cebrail'in Kur'an'ı Allah'tan işitmediği halde Kitâb'tan aldığı şeklinde bir görüş ileri sürenlere, şu argümanlarla karşı çıkmaktadır: "Allah, Tevrât'ı eliyle Mûsâ için yazmış (!) ve İsrâiloğulları da Kelâm'ı, Allah'ın yazmış olduğu bu Kitâb'tan almışlarsa; bu durumda İsrâiloğulları Muhammed'den bir derece daha yüce olur."<sup>47</sup>

Gerçekte böyle bir derecelendirmeye gitmenin makul olmayacağı açıktır. Zira gerek Hz. Mûsâ'ya, gerek Hz. İsa'ya, gerekse Hz. Muhammed'e yüce buyrukların ne şekilde indiği keyfiyeti, bir üstünlük sebebi olmasa gerekir; çünkü önemli olan, o buyrukların geldiği yüce kaynağın aynı olmasıdır. Öte yandan, İbn Teymiyye'nin "Allah onu (Kitâb'ı) eliyle yazıp kitâp haline getirdi." gibi sözleri aşırıya kaçmakta ve daha çok Haşviyye'nin görüşlerini yansıtmaktadır ki, bu düşüncelerin doğru olup olmadığı ise oldukça tartışma götürür.

### **Kur'an'ın Bir Elçi'nin Sözü Oluşu**

Bilindiği üzere, Kur'ân-ı Kerim'de; Kur'an'ın "bir Resûl'ün sözü" olarak nitelendiği iki pasaj vardır.

"O, çok değerli bir elçinin sözüdür. O elçi çok güçlüdür. Arş sahibinin katında değerlidir."<sup>48</sup>

45 Kadir, 97/1.

46 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 400, 401.

47 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 401.

48 Tekvir, 81/19, 20.

"O, elbette şerefli bir Resûl'ün sözüdür. O, bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhinin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz! Alemlerin Rabb'inden indirilmiştir."<sup>49</sup>

"Bu ayet, Arapça kur'an'ı Resûl'ün ihdâs ettiğine delil gösterilirse" diyor, İbn Teymiyye; "onlara denir ki, bu bâtıldır; çünkü Allah bunu iki yerde zikrediyor. Bunlardan birinde adı geçen Resûl, Hz. Muhammed'dir; diğer ayette zikredilen Resûl ise Cebrail'dir."<sup>50</sup> İbn Teymiyye'ye göre yukarıda verdiğimiz birinci ayette Resûl olarak nitelenen Cebrail; ikinci ayette Resûl olarak nitelenen ise Hz. Muhammed'dir.

İbn Teymiyye'nin bu ayetle ilgili geliştirdiği polemik şu şekildedir:

Yukarıdaki iddiayı öne süren kişi, eğer harflerini ve ondan herhangi bir şeyi ihdas etmesi nedeniyle Allah Kelâmı'nı Elçi'ye (Resûl) izafe ediyorsa, o takdirde iki haber (söz konusu iki ayet) birbirleriyle çelişir; zira eğer onlardan (Cebrail ve Hz. Peygamber) biri kelâmı ihdâs etmiş ise, diğerinin onu ihdâs etmesi mümtenâ olur. Aynı şekilde, Allah "O, şerefli bir Resûl'ün sözüdür." buyurdu; "Bir kralın veya bir Nebî'nin sözüdür." demedi. Zira 'Elçi' (*resûl*) lafzı, bir 'gönderilen'i (*mursel*) gerektirir. Bu ise, resûlün, kendisine gönderileni tebliğ ettiğine delâlet eder; kendinden bir şey icad ettiğine değil...<sup>51</sup> (...) Ayrıca Allah, Kur'an'ın beşer sözü olduğunu söyleyenleri tekfir etmekte ve şöyle buyurmaktadır: "... Sonra surat astı, kaşlarını çattı; sonra arkasını döndü, büyüklük tasladı; bu, dedi, rivayet edilip öğretilen bir büyüden başka bir şey değildir; bu, sadece bir insan sözüdür."<sup>52</sup> Buna göre Muhammed (a.s.) bir insandır. Kimse kalkıp da Kur'an, Muhammed'in sözüdür, diyemez. Bunun gibi, o bir beşerin veya bir kralın sözüdür de denilemez. Buna rağmen Allah: "O bir Resûl sözüdür." buyuruyorsa, bu, o resûlün kendiliğinden bir söz yarattığını değil; bilakis Allah'ın Kelâmı'nı (sözünü) tebliğ ettiğini ifade eder. Zira Kelâm, onu ilk söyleyenindir; onu tebliğ edenin sözü kelâm değildir.<sup>53</sup>

### Kur'an-Kelâmullâh ve Mahlûk-Gayr-ı mahlûk İlişkisi

İbn Teymiyye'ye göre, Müslümanların okuduğu Kur'an'ın Allah Kelâmı olmadığını veya Allah'tan başkasının sözü olduğunu söyleyenler

49 Hâkka, 69/40-43.

50 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 409.

51 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 410.

52 Müddessir, 74/22-25.

53 İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ba'lbekkiyye*, s. 410-411.

mülhid, mübtedî ve sapkın olduğu gibi, kulların seslerinin veya Kur'an'ın yazıldığı mürekkebin 'kadîm' olduğunu söyleyenler de mülhid, mübtedî ve sapkındırlar; çünkü Kur'an, Allah Kelâmıdır; mushaflarda tesbit edilmiştir; bu anlamıyla Kur'an, Allah'ın Kelâmı'nı tebliğ eden gibi bizzat Yaratıcı'dan değil, kurrâdan duyulup işitilen bir kitaptır.<sup>54</sup>

İbn Teymiyye, bu görüşünü teyid bakımından, tezine şu örnekle açıklık kazandırmaya çalışmaktadır:

Örneğin insan, güneşi, ayı ve yıldızları doğrudan gördüğü gibi, onları su ve aynada da görebilir. Bu ikinci görme, vasıtayla mukayyed bir görmedir. Halbuki bir önceki görme, doğrudan ve mutlak bir görmedir. Bunun gibi, Kur'an da, onu tebliğ eden kişiden bir vasıtayla duyulup işitilir.<sup>55</sup>

Burada, görülmesi söz konusu olan şeyin her iki durumda da güneş olduğu gibi, işitilmesi söz konusu edilen şey de her iki durumda da Allah Kelâmı'dır.

Bazıları dinlenen şeyin hem Allah'ın Kelâmı hem de kulun sesi olması itibarıyla, -kulun sesi mahlûk olduğuna göre- Allah Kelâmı'nın da yaratılmış olduğu görüşündedirler.<sup>56</sup> İbn Teymiyye bunu cehalet olarak görmektedir. Ona göre, Kur'an'ı tebliğ eden kişinin sesinin yaratılmış olması, Allah Kelâmı'nın yaratılmış olmasını gerektirmez.<sup>57</sup> Oysa, bu görüş sahipleri daha farklı bir çıkarım biçimine sahiptirler; onlara göre, okuyucudan duyulan onun sesidir ve bu ses mahlûktur; halbuki Kur'an mahlûk olmadığına göre, bu duyulanlar Allah Kelâmı değildir.<sup>58</sup> Bu akıl yürütmeyi de İbn Teymiyye cehâlet olarak kabul etmektedir; çünkü ona göre, mahlûk olan şey ses(savt)tir; onu tebliğ ve tekellüm eden kişiden duyulan Kelâmı'n kendisi değil...<sup>59</sup> Anlaşılan o ki, İbn Teymiyye, Kelâm ile o Kelâmı'n seslendirilip dile getirilmesini birbirinden ayırmaktadır. Nihayetinde Kelâm, onu kim dile getirip seslendirirse seslendirsin, Allah Kelâmı'dır. Nitekim daha önce zikredilen bir çok ayette Kur'an'ın Allah Kelâmı olduğu ve O'nun tarafından indirildiği açıkça beyân edilmiştir.

54 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 413.

55 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 413.

56 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 413.

57 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 413.

58 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 585; İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 413, 414.

59 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 414.



Bir zümre de aynı akıl yürütme biçimini kullandığı halde, farklı öncüllerden hareket ederek; mademki Kur'an Allah Kelâmı'dır ve Allah Kelâmı da gayr-ı mahlûktur; bu durumda onu dile getirenin sesi de gayr-ı mahlûktur, iddiâsındadır.<sup>60</sup> İbn Teymiyye bu görüşü de şu gerekçelerle câhillikle suçlamaktadır:

"...çünkü Allah Kelâmı'nı tebliğ edip onu dile getiren kişiden duyulan, nihayetinde elbetteki Allah Kelâmıdır; ancak, o kelâmı dile getiren ses (okuyan kişinin sesi) sadece bir araçtır ve dolayısıyla kulun bu sesi mahlûktur. Zira, Allah Kelâmı, direkt olarak kuldan işitilen bir şey değildir; onun dile getirdiğidir."<sup>61</sup>

Allah kelâmının "*mahlûk*" (yaratılmış) veya "*gayr-ı mahlûk*" (yaratılmamış) olduğu konusunun arkasında oldukça derin felsefi tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmaların asıl konusunu '*kadîm*' (ezeli) ve '*hâdis*' (sonradan olan) ayırımı oluşturmaktadır. Kelâmullâh da, bu kadîm-hâdis (dolayısıyla, mutlak-mümkün) tartışmaları bağlamında düşünülp tartışılmıştır. Gerek İbn Teymiyye'nin kendi görüşlerini, gerekse polemige girdiği aykırı görüşleri, bu arkaplan çerçevesinde anlamak gerekmektedir. İşte bu arka plana bağlı olarak, "Sonradan olanları öncelemeyen (şey), '*hâdis*'tir." görüşünde olanlar, Allah Kelâmı üzerine tartışmalarda bulunmuşlardır.<sup>62</sup> Bu iddiada bulunanların bir çoğuna göre Kelâm, ancak onu konuşacak olan 'mütekellim'in dilemesi (*meşî'et*) ve kudretiyle gerçekleşir; dolayısıyla -en azından mütekellimin iradesi ve kudreti tarafından öncelendiği için-, her sonradan olan şey (*havâdis*) gibi, Kelâm da hâdistir (kendisine takaddüm eden bir irade ve kudret vardır).<sup>63</sup>

Buradan anlaşıldığı kadarıyla, sıfatlar arasında da bir öncelik-sonralık sıralaması söz konusudur. Yani, mütekellimin (bu mütekellim Allah da olabilir), bir kelâmda bulunabilmesi için önceden bir dilemeye (*meşî'et*); dilemenin ve hatta neticede kelâmın olabilmesi için de herşeyden önce bir güc(*kudret*)e ihtiyaç vardır. Yani sırasıyla 'kudret', 'meşîet' ve son olarak 'kelâm'ın meydana gelişi söz konusudur. İşte bu

60 Bu gibi konularda oldukça farklı görüşler vardır. Öyle ki, birçok insan ses(*savt*), işitilen (*mesmû*) vb. konularda birbirine zıt fikirler ileri sürmüşlerdir. Ayrıntılar için bkz. Eş'arî, *Makâlâtul-İslâmiyyîn*, s. 586-611; İbn Teymiyye, *er-Risâletul-Ba'lbekkiyye*, s. 414.

61 İbn Teymiyye, *er-Risâletul-Ba'lbekkiyye*, s. 414.

62 İbn Teymiyye, *er-Risâletul-Ba'lbekkiyye*, s. 422.

63 İbn Teymiyye, *er-Risâletul-Ba'lbekkiyye*, s. 322, 323.

gibi felsefî mütâlaalar neticesinde Kelâmullâh'ın hâdis olduğunu, dolayısıyla mahlûk olduğunu ileri sürenler olmuştur.

Bu nedenlerle olacak ki, "Hâdisler, Allah ile kâim olmazlar." öncülünden hareket edenler, madem ki kelâm da hâdistir, o halde -hâdis olan kelâm da Allah ile kâim olamayacağına göre -kelâm, başka bir varlıkta yaratılmıştır, demişlerdir. Böylece Allah kelâmını, 'mahlûkât'tan bir 'mahlûk' kabul etmiş; *kâle* (dedi) ve *fa'ale* (yaptı, işledi) fiilleri arasında bir ayırımı gitmemişlerdir.<sup>64</sup> Bunlara göre Allah, başkasında yarattığı renk, ses, koku, hareket, ilim, kudret, semî ve basar gibi sıfatlarla nitelenmediğine göre, başkasında yarattığı konuşma (kelâm) sıfatıyla da vasıflanamaz.<sup>65</sup>

### Genel Değerlendirme

İbn Teymiyye, yukarıda zikrettiklerimizin dışında kalan bazı İslâm Kelâm fırkalarının Allah Kelâmı konusundaki görüşlerini de zikredip onlar üzerinde de tartışmaktadır.<sup>66</sup> Ona göre; Cehmiyye, Neccâriyye ve Dırârîyye, varlıkta var olan her kelâmın, Allah kelâmı olduğuna inanmakta ve Allah'ın Kelâmı'nın ise 'mahlûk' (yaratılmış) olduğunu söyleyerek kendilerini ilzâm etmektedirler.<sup>67</sup> Mutezile ise, insanı, fiilinin yaratıcısı olarak gördüğü ve Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmediği halde, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia etmektedir.<sup>68</sup> Ne var ki, İbn Teymiyye'ye göre, tam da onların "Kur'an mahlûktur." demeleri, insan fiilleri hakkında böyle düşünmelerini gerekli kılmaktadır.<sup>69</sup> Oysa, derinden incelendiğinde görülecektir ki, Mu'tezililer, Kur'an'ın (Allah Kelâmı'nın), mahlûk olduğu görüşünü, mezhep olarak ittifakla kabul etmekle birlikte, Allah Kelâmı bir cisim midir, yoksa değil

64 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 322, 323.

65 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 423.

66 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 423-433.

67 Cehmiyye'nin görüşleri için bkz. el-Eş'ârî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 280; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548), *el-Milel ve'n-Nihal*, (tahk. Ahmed Fehmi Muhammed), Dârü'Surûr, Beyrut 1948, I, s. 114-115; Neccûr, Beyrut 1948, I, s. 114-115; Neccâriyye'nin bu konudaki görüşleri için bkz. el-Eş'ârî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 284; el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr (429), *el-Fark* (tahk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd), Kahire, t.y., s. 126; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 177. Son olarak Allah Kelâmı (Kur'an) hakkında Dırârîyye'nin görüşleri için bkz. el-Eş'ârî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 281, 282; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 130; eş-Şehristânî, *el-Milel*, s. 121-122.

68 el-Eş'ârî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 191-192; el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 68, 69; İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 423.

69 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 423.

midir, bâki midir, değil midir; kâfî'nin kıraatı Allah Kelâmı mıdır; harfler kelâm mıdır gibi konularda kendi aralarında ihtilâf etmişlerdir.<sup>70</sup>

Mu'tezîlî görüşün aksine, Allah Kelâmı'nın Gayr-ı Mahlûk (yaratılmamış) olduğu görüşünü savunan Küllâbiye ve Eş'ariyye kelâmcıları ise, ayrıntılarda farklı iddiaları dile getirmektedirler. Çoğunluk; 'Kelâm'ın 'hayat' gibi Allah'ın Zât'ına ait zorunlu bir sıfat olduğunu söylemekte ve Kelâm'ın, 'irâde' ve 'kudret' sıfatlarıyla ilişkisinin olmadığını; tersine onun, 'hayat' gibi kadîm olduğunu belirtmektedirler. Zira, kelâm sıfatının, 'meşfet' ve 'kudret' sıfatlarının bir sonucu olduğu ve onlara bağlı olarak meydana geldiği söylenirse, bu durumda kelâm sıfatı, kudret ve irade sıfatından sonra meydana geldiği için, 'hâdis', yani bir bakıma 'mahlûk' olmuş olur ki; bu durumda hâdis bir sıfatın kadîm olan Zât ile nasıl kâim olacağı sorunu ortaya çıkar. Bu düşüncede olup, Kelâm'ın kadîm olduğunu söyleyenler, aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları, harflerin ve seslerin kadîm olmadığını; çünkü, hareke gibi seslerin de sürekli kalmasının (*bekâ*) düşünülmemeyeceğini; dolayısıyla bekâsı mümtenî olanın kîdeminin haydi haydi mümtenî olacağını beyânla, harf ve seslerin kadîm olmayıp Kelâm da olmadığını vurgulamaktadırlar. Nitekim onlara göre, örneğin harfler, birbirini takip etmekte, öncelik ve sonralığa sahip olmaktadır; halbuki 'kadîm' olan, bir başkası tarafından öncelenmiş olamaz. Eğer *bi'smi'llâh*'daki mim harfi, kendinden önce başka harfler olmasına rağmen, kadîm (öncesiz) olursa, bu durumda kadîm, başkası tarafından öncelenmiş olur; ki bu, mümtenî (imkânsız)dir ve bütün bunlardan çıkan sonuç, kadîm olanın sadece '*mânâ*' olduğudur.<sup>71</sup> Bu görüş sahiplerinin yanı sıra, İslâm mezhepleri içinde, özellikle de Hadis ve Fıkıh Ehli arasında, Kur'an harflerinin, hatta ses ve mürekkebin bile kadîm olduğunu öne sürenler de olabilmektedir.<sup>72</sup> İbn Teymiyye bütün bu ve diğer bir çok görüşü uzunca zikrettikten sonra, Allah Kelâmı'na ilişkin bütün varsayımları şöyle irdelemektedir:

...Kelâmullâh ya 'hâdis'tir veya 'kadîm'dir. Eğer hâdis ise, bu durumda Kelâmullâh, ya Allah'ın Zât'ında hâdistir ya da başka varlıkta hâdis olarak yaratılmıştır. Yok eğer kadîm ise ya bu kîdem sadece mânâdadır veya sadece lafızdadır ya da kadîm olan her ikisidir. Eğer kadîm, sadece anlam ise, o zaman Arapça Kur'an'ın, Allah Kelâmı

70 el-Eş'ârî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 191-195.

71 Özellikle Küllâbiye'nin görüşleri için bkz. el-Eş'ârî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 584-587; eş-Şehrîstânî, *el-Milel*, s. 127-130; Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 248-250; İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 424-425.

72 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 425.



olmaması lazım gelir. Zaten lafzın kıdemini iddia eden yok; yalnızca bazıları, "*Kelâm-ı Kadîm*'in lafız olduğunu söylemektedir.<sup>73</sup>

İbn Teymiyye bütün bu tartışmaların temelini, âlemin kadîm veya hâdis oluşuna veya 'vâcib' varlık ve 'mümkün' varlık gibi konulara ilişkin felsefî ayırımların oluşturduğunu da uzun uzun izah ettikten sonra, yine Kelâmullâh'a ilişkin görüşlerle ilgili olarak şu düşünceleri serdetmektedir:

"Allah dilediğinde mütekellim oluşu sürer." demek, O'nun kudret ve meşfeti (dilemesi) ile mütekellim oluşunun sürekliliğini mümtenî (imkânsız) kılmaz; bilakis bu 'vâcib'dir; çünkü kelâm, noksanlık bulunmayan kamil bir sıfattır. Allah, kelâm sıfatıyla vasıflanan herkesten daha çok o sıfatla nitelenmeye lâyıktır. Zira noksanlık bulunmayan bir kemâl sıfatına Yaratıcı daha çok lâyıktır; çünkü kadîm (öncesiz) ve vâcibu'l-vücûd (varlığı zorunlu) olan Yüce Yaratıcı, mutlak kemâle, muhdes, mümkün ve mahlûk olan varlıktan daha çok hak sahibidir.<sup>74</sup> Meşfet ve kudretiyle mütekellim olan varlık, meşfet ve kudreti olmadan kelâm kendine lâzım olan varlıktan daha mükemmeldir. Dolayısıyla, Allah Kelâmı, O'nun kudret ve dilemesiyle olmakla birlikte 'kadîm'dir; yani, 'gayr-ı mahlûk'tur.<sup>75</sup>

### Sonuç

Netice itibarıyla İbn Teymiyye, bağlı bulunduğu selef akidesi ve özellikle İmam Ahmed b. Hanbel'in görüşünün daha sarfih ve nakle daha uygun olduğunu vurguladıktan sonra, onun ve mezhebinin görüşleriyle Şâfî mezhebinin görüşlerini kabul ettiğini belirtmektedir. Buna göre Kur'ân Allah Kelâmı'dır; yaratılmamıştır. Kur'ân'ı, bizzat Allah'tan duyup Peygamber'e taşıyan Cebraîl'dir. Hz. Muhammed ondan ve sahabiler de Hz. Muhammed'den Kur'ân'ı duyup işitmiştir. İşte bizim dilimizle tilavet ettiğimiz Kur'an budur.<sup>76</sup>

Görülen o ki, İbn Teymiyye her ne kadar birtakım aklî tahliller ile bu konudaki görüşünü ifade etmeye çalışıyorsa da, sonuç itibarıyla onun

73 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 427.

74 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 431.

75 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 432.

76 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 434, 435; ayrıca, Selef'in bu konudaki düşünceleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, II. 250-257; İbn Teymiyye, *Muvâfâkâtu Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl*, I. 369-375.

yaptığı, daha çok Kur'an ayetlerine ve kendinden önceki selef âlimlerinin görüşlerine bağlı kalarak her zaman olduğu gibi gelenekçi tutumunu sürdürmektedir.

#### KAYNAKÇA

- el-Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhîr (429), *el-Fark beyne'l-Fırak*, tahk. Tâhâ A. Sa'd, Kahire, t.y.
- el-Bağdadî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, (428/1037), *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981.
- el-Eş'ârî, Ebû Hasan Ali b. İsmail (330/941), *Kitâbu Mâkâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, tahk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Ahmed, *er-Risâletu'l-Ba'lbekiyye (Mecmuûâtu'r-Resâil içerisinde)*, Mısır 1326.
- İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, tahk. Muhammed Râşid Sâlim, yy. 1986.
- İbn Teymiyye, *Muvâfakâtu Sarîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- el-İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, tahk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983.
- Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*,
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548), *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru's-Surûr, Beyrut 1948.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ümran Yayınları, Ankara 1981, s. 354.
- Wolfson, H. Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, London 1976.

# SÜFYÂNÎ EMEVÎLER SONRASINDA HORASAN VE MAVERAÜNNEHR'DE İÇ MÜCADELELER (64-85/683-704)

Yard. Doç. Dr. Hasan KURT\*

## Giriş

İlk Emevî Halifesi Muaviye'nin 60/680'de vefatının ve Hz. Hüseyin'in 61/681'de Kerbelâ'da öldürülmesinin akabinde İslâm dünyasında büyük bir siyasi kaos ortaya çıkmıştır. Abdullah b. Zübeyr, Muaviye'nin oğlu Yezid'in hilâfetini tanımadığını ilan ederek Emevîleri karşısına almıştır. Hele Yezid'in 64/683 yılında ölmesinin ardından İslâm dünyası resmen ikiye ayrılmıştır. Zira Şam'da Yezid'in oğlu Muaviye'ye, Hicaz'da ise Abdullah b. Zübeyr'e biat edilmiştir.<sup>1</sup>

Üçüncü Emevî Halifesi Muaviye b. Yezid bu ikiliği ortadan kaldırmak ve İslâm dünyasını birleştirmek için hilâfet iddiasından vazgeçip Abdullah b. Zübeyr'e biat etmek istemiş, fakat etrafındakilerin iktidar nimetinin ellerinden çıkacağı endişesi yüzünden bunda başarılı olamamıştır. Muaviye II'nin 64/683'te ölümünden sonra ise yerine geçecek veliahdı bulunmamasından dolayı, Emevîlerin Süfyânî kolu resmen sona ermiştir. Bu durum Abdullah b. Zübeyr'in konumunu sağlamlaştırmış ve Şam haricinde hemen hemen bütün İslâm dünyası onun etrafında birleşmiştir.<sup>2</sup> Fakat Şam halkı, yukarıda belirttiğimiz gibi iktidar pastasını başka yerlere kaptırmamak için Mervan b. Hakem'in etrafında toplanmıştır.<sup>3</sup>

Bu durum hilâfet topraklarının pek çok yerinde iktidar boşluğunun doğmasına ve büyük karışıklıkların çıkmasına yol açtı. Çok eski devirlerden beri Araplar arasında varlığını sürdüren kabilecilik ruhu tamamen kontrolden çıktı. İlk Emevî Halifesi Muaviye, muhtemelen ileride karışıklıklara yol açabileceğini farketmediği kabileciliği, geri plana itmek ve halkı devletin görevlendirdiği yetkililerin etrafında kenetlemek

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1. Ya'kûbî, *Târîh*, Beyrut, trz., II, 255; Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l Mülûk*, tah. M.Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire, trz., V, 501.

2. Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdülmün'im Âmir ve Cemaleddin eş-Şeyyâl, Kahire, 1960, 310; İ. Aycan, *Hicrî İlk Üç Asırda Zübeyrî Ailesinin Siyasî ve İlmî Hayattaki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1984, 64-68.

3. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire, 1933, VIII, 258 vd.



hususunda büyük çaba sarfetmişti. Ancak kabile reislerinden gördüğü sert muhalefet yüzünden bundan vaz geçmek zorunda kalmıştı.

Bu nedenle Horasan'ın idari merkezi Merv'e yerleşmek için dışarıdan gelenler, kabile düzenine göre burada yerleşti. Ayrıca halkın kabile reislerine bağlılığı, Emevî halifesine ya da Abdullah b. Zübeyr'e olandan daha güçlüydü. Merv'e gelenlerin büyük bölümü Mudar'a mensup Temîm ve Kays veya Rabîa'ya dayanan Bekir b. Vâil kolundan idi. Daha sonra bunlara 78/697 yılında Irak-Horasan Genel Valisi Haccac tarafından atanan Mühelleb, yerini sağlamlaştırmak için beraberinde getirdiği kabilesi Ezd'i ilave etti ve burada Bekir Kabilesi ile ittifak yaptı.<sup>4</sup> Böylece Kays-Temîm (Mudarî) işbirliğine karşı Rabîa-Ezd ittifakı oluştu.

Horasan'da ortaya çıkan bu gelişmelerde Basra ve Kûfe'nin büyük tesiri bulunmaktaydı. Zira eyaletteki bu kabilelerin büyük bölümü söz konusu şehirlerden idi. Belâzurî'nin belirttiğine göre, Irak ve Horasan Genel Valisi Ziyad b. Ebî Süfyan 51/671 yılında bu yerlerden ellibinden fazla kişiyi aileleriyle birlikte Horasan'a göndermişti. Bunlar Ceyhun nehrinin suladığı alan içerisinde yerleşmişti.<sup>5</sup>

Bu gelişmeler Maverâünnehr'in sakinleri olan Türkleri olayların içine çekmiş ve taraf olmaya sevketmiştir. Ayrıca Türkler bu gelişmelerde oynadıkları rollerle daha sonraki yıllarda ortaya çıkacak yeni siyasi yapılanmaların belirleyicileri arasına girmişlerdir.

#### A) Abdullah b. Hâzim'in Hakimiyeti ve Bölgenin Zübeyrî Kontrolüne Girmesi

Horasan ve Maverâünnehr'de zuhur eden Emevî karşıtı hareketin ilk resmî temsilcisi olarak karşımıza Abdullah b. Hâzim çıkmaktadır. İsyan hareketini başlatmadan önce, Horasan'da hem Hz. Osman (23-35/644-656), hem de Emevîler (41-132/661-750) döneminde onun üst düzey görevlerde bulunduğu görülmektedir. Nitekim o, Halife Hz. Osman devrinde Basra Valisi Abdullah b. Âmir'in, 30/650-651 (Taberî'ye göre 31/651-652) yılında Horasan'a yaptığı seferde komutan olarak görev

4.R.N. Frye, *The Golden Age of Persia The Arabs in the East*, London, 1988, 75 vd.; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret İşıltan, Ankara, 1963, 198, 203; S.A. Hasan., "A Survey of The Expansion of Islam Into Central Asia During the Umayyad Caliphate", *Islamic Culture*, XLIV, S.3, (July, 1970), s. 170 vd.; H.A.R. Gibb, *Orta Asyada Arap Fütuhâtı*, çev. M.Hakkı, İstanbul, 1930, 23.

5.Belâzurî, *Futûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara, 1987., 596; Taberî, V, 286; Hasan, "A Survey of The Expansion of Islam", 166.

yapmıştı. Vali tarafından Tabeseyn, Ebîverd ve Serahs'a sefere gönderilen Abdullah b. Hâzim, bu şehirlerde önemli başarıların altına imza atmıştı. Bir süre sonra da 32/652-653 yılında Abdullah b. Âmir tarafından Horasan valisi atanmıştı.<sup>6</sup>

Yine Abdullah b. Hâzim'in 61/681 yılında Horasan'a atanan<sup>7</sup> ve Süfyânîlerin buradaki son valisi olan Selm b. Ziyad'ın<sup>8</sup> ileri gelen adamları arasında yer aldığı<sup>9</sup> ve onun tarafından Semerkand ve Harezm'den gelen hediyeleri Halife Yezid b. Muaviye (60-64/680-684)'ye takdim etmek üzere gönderildiği nakledilmektedir.<sup>10</sup>

Muaviye II'nin 64/684'te ölümü neticesinde Şam haricindeki bölgelerin hemen hepsinde Abdullah b. Zübeyr halife kabul edildiğinden Basra ve Kûfe gibi Horasan'da da Emevî valilerinin ağırlığı kalmadı. Dolayısıyla halk tarafından çok sevilmesine ve bu yüzden kaynaklarda muhtemelen abartılı olarak belirtildiğine göre, yirmi binden fazla bebeğe adı verilmesine rağmen<sup>11</sup> Vali Selm b. Ziyad bile burada kontrolü sağlayamaz hale geldi.<sup>12</sup> Selm'in, Horasan Araplarının, Emevî karşıtı Abdullah b. Zübeyr'i halife ve kendisini onun valisi olarak tanıması için gösterdiği gayretler boşa çıktı. Bu nedenle Selm b. Ziyad, Abdullah b. Zübeyr'e katılmak düşüncesiyle Horasan'ı terkedip onun hakim bulunduğu Hicaz'a gitmeye karar verdi.<sup>13</sup> Bunun üzerine Vali'nin yerine geçebilmek için, ileri gelenlerden pekçok kimse adeta rekabete girdi. Neticede Müslüman Araplar arasında kabilecilik ruhu İslâm öncesi dönemdeki gibi büyük bir patlama gösterdi. Selm'in Horasan'ı terkeddiği sırasında yaşananlarla ilgili nakledilen aşağıdaki rivayetler, bu durumu çok açık biçimde ortaya koymaktadır:

6.Belâzurî, 585 vdd., 595; Taberî, IV, 300 vdd., 316; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, tah. Ö. Abdusselam Tedmürî, Beyrut, 1990, (h.61-80), 434 vd.; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, tah. M. Ebu Saîd Ömer el-Amrî, Beyrut, 1998, XXVIII, 8, 10 vd.

7.Belâzurî, 600; Ya'kûbî, II, 252; Taberî, V, 471; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut, 1965, IV, 96 vd.

8.Bu şahsın adının Selm mi, Müslim mi olduğu hususunu *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)* adlı kitabımızda (Ankara, 1998, 149 vd.) değerlendirmiştik.

9.Ya'kûbî, II, 252; Hasan, "A Survey of The Expansion of Islam", 169.

10.Taberî, V, 545.

11.Taberî, V, 545; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.61-80), 44.

12.Hasan, "A Survey of The Expansion of Islam", 171.

13.Belâzurî, 601; M.A. Shaban, *The 'Abbâsîd Revolution*, Cambridge, 1970, 41 vd.

Buna göre<sup>14</sup> Selm, Horasan'dan ayrılırken valiliği ilk önce Ğassân'a mensup Ezd Kabilesi'nden ve Basra'nın önde gelen eşrafından<sup>15</sup> Mühelleb b. Ebî Sufra'ya bırakır. Serahs'a vardığında Selm, Rabîa'ya dayanan Bekir b. Vâil Oğullarının alt kolu<sup>16</sup> Kays b. Sa'lebe Oğullarından Süleyman b. Mersed ile karşılaşır. Aralarında geçen konuşma sırasında Selm, makamı Mühelleb'e bıraktığını söyleyince Süleyman'ın tepkisine maruz kalır. Süleyman, kendisine: "Nizar Kabilesi sana yetmedi de, gidip Yemenlilerden birini mi yerine bıraktın?" diyerek bu durumdan rahatsızlığını ortaya koyar. Çünkü Selm'in kabilesi Mudar ve Süleyman'ın kabilesi Rabîa Nizar'da birleşmektedir. Bu ortak atayı dile getirerek Süleyman, valiliğin kendisine bırakılmasını temine çalışır. Bunun üzerine Selm, Merv-rûd, Faryâb, Tâlekân ve Cüzcan'ı Süleyman'a; Herat'ı ise Bekir b. Vâil'in bir diğer alt kolu olan Teymullah b. Sa'lebe Oğullarından<sup>17</sup> Evs b. Sa'lebe b. Züfer'e bırakır. Yoluna devam eden Selm, Nîsâbur'a gelince, Mudar Kabilesi'nin alt kollarından Kays Aylân (ya da kısaca Kays<sup>18</sup>)'a bağlı Süleym Oğullarına mensup olan<sup>19</sup> Abdullah b. Hâzim'e rastlar. Selm ortaya çıkan gelişmeleri Abdullah'a anlatınca, aynı şekilde o da tepki gösterir ve "Mudar Kabilesi arasında yerine geçirecek hiç kimse bulamadın da, gidip Horasan'ı Bekir b. Vâil Kabilesi ile Umman (veya Yemen)lular arasında mı paylaştırdın?" der. Abdullah bu ifadeyle kabile birliğini biraz daha alt gruba çekerek, yani Rabîa Kabilesi'ni dışarıda tutarak valiliğin kendisine bırakılmasını temine çalışır. Abdullah b. Hâzim, ardından da Selm'den, Horasan valiliğini kendisine bıraktığını belirten bir yazı ve yüzbin dirhem ister. Diğerleri gibi ona da hayır diyemeyen Selm, istediği yazıyı ve parayı verir. Söz konusu gelişmeyi öğrenir öğrenmez, Bekir b. Vâil başta olmak üzere değişik kabilelerden pekçok insan bir araya toplanıp "onlar Horasan'ın gelirini biz olmadan nasıl yiyebilirler?" diyerek İbn Hâzim'in mal varlığına saldırmak ister. Fakat İbn Hâzim'in adamları güç kullanarak bu işi engeller.<sup>20</sup>

14.Taberî, V, 546

15.İbn Hazm El-Endelüsî, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, Beyrut, 1983, 367-370, 473; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.81-100), 206; İbn Asâkir, LXI, 283; Ö.R. Kakhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, Beyrut, 1991, I, 16.

16.İbn Hazm El-Endelüsî, 303, 319-321.

17.İbn Hazm El-Endelüsî, 315 vd.

18.M.M. Söylemez, *Emevîler Döneminde Küfe*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000, 117.

19.İbn Hazm El-Endelüsî, 262.

20.Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 602; İbnü'l-Esîr, IV, 155; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.61-80), 44 vd.



Selm'in çeşitli kabile reislerine yetkisini devrettiğine ilişkin olan bilgiler, ilgili kabilelerin kendilerini meşrulaştırma gayretlerinin bir sonucu olabilir. Çünkü Selm'in, Şaban'ın da belirttiği gibi, Horasan'dan ayrılırken herhangi bir kişiye söz geçirebilecek bir konumu kalmamış ve otoritesi tamamen sarsılmıştı.<sup>21</sup> Bununla birlikte yukarıda kaydettiğimiz rivayetler, Horasan'ın ortada kalmış ve bir takım güçlü kimseler tarafından kapışılan bir mal durumuna nasıl düştüğünü göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Barthold'un da belirttiği gibi, bölge Araplarının hareketlerinin tek sürükleyici gücünün ganimet ve şeref arzusu olduğu ve bu çabada dinin pek fazla yerinin bulunmadığı açıkça görülmektedir.<sup>22</sup> Eyalet, Rabâa (Bekir b. Vâil), Mudar ve Yemenliler arasında adeta taksim edilmeye çalışılmıştır. Neticede Kabileler arasında büyük karışıklıkların habercisi konumundaki iktidar mücadelesinin sinyalleri görülmeye başlamıştır. Selm'in son derece cazip bir görev olan valiliği, kendi isteğiyle terketmesi de bunun bir göstergesidir.

### 1) Abdullah b. Hâzim'in Cüşemli İle Mücadelesi

Valiliğin Abdullah b. Hâzim'e verildiğini ve onun Merv'e hareket ettiğini duyan Mühelleb b. Ebî Sufra zor duruma düştü. Çünkü bu tarihlerde onu destekleyecek olan kabilesi Ezd'in Horasan'da henüz pek fazla ağırlığı yoktu.<sup>23</sup> Bu nedenle Mühelleb, Temîm Kabilesi'nin kollarından Ebnâ olarak nitelendirilen<sup>24</sup> Cüşem b. Sa'd b. Zeydi Menât b. Temîm Oğullarına mensup birini yerine bıraktı.<sup>25</sup> Fakat Abdullah, Cüşemli'yi girdiği çatışma sonucunda öldürdü ve zorlanmadan Horasan'ın merkezi durumunda bulunan Merv'e<sup>26</sup> girdi. Taberî bu durumu Ali b. Muhammed el-Medâinî'den naklettiği bir rivayette şöyle tasvir etmektedir: "Yezid b. Muaviye ve Muaviye b. Yezid ölünce Horasanlılar valilerine baş kaldırdı ve onları görevden uzaklaştırdı. Her bir kavim ayrı bir bölgeyi kontrolüne aldı ve karışıklıklar baş gösterdi. İbn Hâzim Horasan'a hakim oldu; savaş patlak verdi."<sup>27</sup>

21.Şaban, 42.

22.V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. H.Dursun Yıldız, Ankara, 1990, 198.

23.Wellhausen, 198, 203.

24.İbn Hazm El-Endelüsî, 215.

25.Taberî, V, 546.

26.Merv şehri Merv-rûd (Küçük Merv) ve Merv-Şâhicân (Büyük Merv) diye ikiye ayrılmaktadır. Bunların her ikisi de Murğab Nehri üzerinde yer almaktadır. Bkz. Hasan, "The Expansion of Islam Into Central Asia and The Early Turco-Arab Contacts" *Islamic Culture*, XLIV, 1 (January, 1970), s.6 dipnot:42, 43.

27.Taberî, V, 546; İbnü'l-Esîr, IV, 156.

## 2) Abdullah b. Hâzim'in Rabîa Kabilesi İle Mücadelesi

Cüsemli sorununu halleden Abdullah b. Hâzim, Merv-rûd'a doğru ilerler. Selm'in bu bölgeyi ve çevresini kendisine bıraktığı Bekir b. Vâil'e mensup Kays b. Sa'lebe Oğullarından Süleyman b. Mersed, Abdullah b. Hâzim'e elindeki valilik belgesini tanımadığını belirtir. Bunun üzerine iki taraf muhalif halife Abdullah b. Zübeyr'e mektup yazıp onun hakemliğine baş vurur. Abdullah b. Zübeyr tercihini Abdullah b. Hâzim'den yana kullanınca, Süleyman daha önce Selm'in belgesini tanımadığı gibi bu sefer de hakem kabul etmesine rağmen Abdullah b. Zübeyr'in tercihinine razı olmaz; hatta onun halifeliğini reddeder.<sup>28</sup>

Bu olaydan da herhangi bir kişiyi ya da kabileyi kabul ya da reddetmede esas olan unsurun şahsi menfaatlar olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü daha önce Süleyman, Süfyânî-Emevîlerin son valisi Selm'e, Nizar'ın soyundan birine valiliğin bırakılması gerektiğini telkin ediyordu. Bu, vali olacak şahsın Mudar veya Rabîa kabilelerinin herhangi birinden olabileceği anlamına gelmekteydi. Zira Nizar her iki kabilenin de kendisinde birleştiği üst gruptu. Fakat Mudarlı biri vali tayin edilince vaziyet değişmiş ve Süleyman bütün ilişkileri derhal koparabilmiştir. Aynı şekilde Süleyman, valiliği kendisine vermediği için Abdullah b. Zübeyr'in de halifeliğini tanımadığını bildirmiştir.

Abdullah b. Hâzim neticede Süleyman b. Mersed ile günlerce savaşır ve onu öldürür. Ardından yediyüz kişilik bir güçle Tâlekan'da bulunan, Süleyman'ın kardeşi Amr b. Mersed üzerine yürür. Abdullah aynı şekilde onu da öldürür ve taraftarlarını ağır bir yenilgiye uğratar; canını kurtarabilenler Herat'ta bulunan Bekir b. Vâil'in bir diğer alt kolu olan Teymullah b. Sa'lebe Oğullarından Evs b. Sa'lebe'ye sığınır. Abdullah bu olayın akabinde Merv'e döner. Bu sırada Bekir b. Vâil Oğullarından Merv-rûd ve Horasan'ın başka yerlerinde bulunanlar da Herat'a sığınır. Böylece hepsi Evs b. Sa'lebe'nin etrafında kümelenir.<sup>29</sup>

Rivayete göre, bu kimseler Mudar Kabilesi'ni Horasan'ın tamamından çıkarmak üzere Evs b. Sa'lebe'ye biat etmek istedi. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla onlar valiliği elde etmenin yolunun Mudarlılardan kurtulmaktan geçtiğini düşünmekteydi. Fakat Evs başlangıçta bu işe pek sıcak bakmadı; çevresindekilere Abdullah ile mücadeleye girişmek yerine, antlaşmaya çalışmanın daha doğru olacağını söyledi. Böylelikle o,

28.Belâzurî, 602; H. Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Ankara, 1998, 153.

29.Belâzurî, 603.

Abdullah'ın en azından Herat'ı kendilerine bırakabileceği kanaatini taşıdığını ifade etti. Ne var ki, etrafındakiler Evs'in bu yaklaşımını kesin bir dille reddetti; Rabîa Kabilesi'ne mensup olan bu kimseler<sup>30</sup> Mudar Kabilesi ile bir arada yaşayamayacaklarını vurgulayıp buna Mersed'in oğullarından Süleyman ve Amr'ın, Abdullah tarafından öldürülmesini gerekçe gösterdi. O nedenle bu kimseler gerekirse bir başkasını kendilerine reis seçebileceklerini, fakat davalarından vaz geçmeyeceklerini vurguladı. Sonuçta Evs, riyasetin elden gideceği endişesiyle Abdullah'a karşı mücadeleye razı oldu. Çok geçmeden Abdullah b. Hâzim, 64/683 yılında Merv'de oğlu Musa'yı bırakıp, Herat üzerine yürüdü ve şehri bir yıla yakın kuşatma altında tuttu.<sup>31</sup>

Bu rivayette de açıkça görüldüğü gibi, Rabîalı-Mudarlı çatışması artık kontrolden çıkmış ve taraflar birbirlerine tahammül edemez hale gelmişlerdir. Kabileler arası kan davası, İslâm öncesi dönemlerde olduğu gibi, Araplar arasında tekrar alevlenmiştir. Bunun belki en önemli sebebi devletin insanların haklarını koruyamaz, onlar arasında hakemlik ve denetleyicilik görevlerini yapamaz hale düşmüş olmasıdır. Böylece en üst seviyede birliği sağlayıcı durumdaki devlet, otoritesini yitirince, sosyal bir vakıa olarak güç bakımından ikinci derecede bulunan kabileler boşluğu doldurmaya kalkmıştır.

Gelişmelerin nereye varacağını çok iyi kestirebilen bir takım uzak görüşlü şahsiyetler bu kargaşaya son verebilmek ve tekrar birliği sağlayabilmek için ellerinden geleni yapmaya çalışmışlardır. Taberî bu hususu çok güzel tasvir etmektedir.<sup>32</sup> Zühl Oğullarından Hilâl ed-Dabbî ve Evs Oğullarından bir başka şahıs bu bağlamda girişimlerde bulunmuştur. Bunlardan Hilâl, savaş için Herat kapılarına dayandığı sırada Abdullah b. Hâzim'e şu sözleri sarfeder: "Baba bir kardeşlerinle savaşmaktasın. Diyelim ki başardın, vallahi onların ardından hayat boyunca herhangi bir hayra erişemezsin. Merv-rûd'da bir kısmını öldürdün; bunun yerine eğer biraz özveride bulunsaydın onlar razı olurdu, ya da bu işi bir şekilde tatlıya bağlasaydın!" Hilâl'in bu sözlerine karşılık, Abdullah b. Hâzim onlar hakkındaki kanaatini şöyle ifade eder: "Vallahi onları memnun etmek için Horasan'ı terketseydim, yine de yetinmezlerdi; ellerinden gelse, sizi dünyadan sürerlerdi." Fakat Hilâl, onun bu kanaatine rağmen, arabuluculuk işine girişmekten vazgeçmez. Hatta

30.Rabî'a, Mudar'ın kardeşiydi ve aralarında tarihi bir rekabet bulunmaktaydı. Ayrıca Rabî'a, Bekir b. Vâil kabilesinin üst grubu idi. Bu nedenle üzerinde durduğumuz olayların kahramanları itibarıyla Rabî'a Kabilesi aynı kişilere işaret etmektedir. Bkz. İbn Hazm el-Endelüsî, 292, 302.

31.Taberî, V, 547 vd.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.61-80), 45; Kakhâlê, I, 97.

32.Taberî, V, 548.



Abdullah'a ne kendisinin, ne de Hindif'ten<sup>33</sup> sözünü dinleyecek herhangi bir kişinin diplomatik yollar tamamen tıkanıncaya kadar silahı eline almayacağını açıkça ifade eder. Bunun üzerine Abdullah b. Hâzim, Hilâl b. ed-Dabiy'i diplomatik girişimlerde bulunması için görevlendirir. Böylece o, resmen iki taraf arasında mekik diplomasisine başlar. Fakat Hilâl umduğunu bulamaz. Çünkü Suheyb Oğulları, Abdullah b. Hâzim ile savaşmak hususunda ısrarcı bir tutum sergiler. Hatta onlar arabulucu olarak kendilerine gelen Hilâl'e karşı çok sert davranır; öyle ki, ona "eğer elçi olmasaydın, seni öldürürdük." şeklinde karşılık verir. Suheyb Oğullarının bu tavrından etkilenmemiş gibi davranan Hilâl, kan dökmeyi engellemenin bir yolu olup olmadığını sorar. Onlar da iki şarttan biri gerçekleşirse, mümkün olabileceğini söyler. Buna göre, Abdullah b. Hâzim ve mensubu bulunduğu Mudar Kabilesi, Horasan'ı terkedecek ve herhangi bir hak talep etmeyecek; ya da at, silah, altın ve gümüş gibi herşeyden vazgeçecek. Bir diğer ifadeyle Mudar Kabilesi köle gibi yaşayacak. Barış için başka bir yol olup olmadığını soran Hilâl b. ed-Dabiy'e, Suheyb Oğulları kesin şekilde hayır cevabını verir. Nitekim onların bu tavrı yüzünden daha evvel görüştüğü birtakım kimseler ona önce Suheyb Oğulları ile görüşmesini tavsiye etmişlerdi. Evs b. Sa'lebe ve Bekir b. Vâil'in kollarından Yemâmeli Hanîfe Oğullarından<sup>34</sup> Erkam b. Mutarrif, Damdam b. Yezîd veya onun oğlu Abdullah, Asım b. es-Salt b. el-Hureys, ayrıca Bekir b. Vâil Oğullarından bir topluluk bu kimseler arasında sayılabilir. Eli boş olarak Abdullah b. Hâzim'e dönen Hilâl b. ed-Dabiy ona kavminin kendisiyle akrabalık bağlarını kestiğini söyler. Abdullah b. Hâzim de Hilâl'e daha önce kendisine Rabîa Kabilesi'nin böyle bir yapıda olduğunu belirttiğine ve onların, Rablerine Peygamber'i Mudar'dan gönderdiği gündən beri öfkeli bulunduğu dikkat çeker.<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi Mudar ve Rabîa kabileleri arasındaki düşmanlık artık uzun süre kanayacak kapanması zor bir yara haline dönüşmüş; iki taraf arasında savaş kaçınılmaz hale gelmiş; Hilâl b. ed-Dabiy bile bütün iyimserliğine rağmen bu durumu bir vakıa olarak çaresizce kabullenmek zorunda kalmıştır. Neticede Abdullah b. Hâzim yukarıda belirttiğimiz gibi, bir yıla yakın Herat'ı kuşatma altında tutmuştur. Bunun ardından Abdullah, Rabîa Kabilesi'ni ve müttefiklerini tahrik etmek suretiyle şehrin etrafına kazdıkları siperlerden çıkartmış; aralarında gerçekleşen çok kanlı çatışmanın sonucunda Abdullah b. Hâzim onları ağır bir yenilgiye uğratmıştır. Bekir b. Vâil Kabilesi'nden bu savaşta sekiz bin kadar insan ölmüştür. Herat Valisi Evs b. Sa'lebe yaralı olarak savaş

33.Hindif; Kureyş, Kinâne, Esed ve onun kolları Hûn ve Hüzeyl kabilelerini kapsamaktadır. İbn Hazm el-Endelüsî, 479 vd.

34.İbn Hazm el-Endelüsî, 309 vd.

35.İbnü'l-Esîr, IV, 156 vd.

meydanından kaçabilmiş; ancak Sicistan yakınlarında aldığı yaranın etkisiyle ölmüştür. Böylece Herat da Abdullah b. Hâzim'in kontrolüne girmiştir. Abdullah, oğlu Muhammed'i şehrin valisi, Şemmas b. Disar el-Utâridî'yi onun yardımcısı, Bükeyr b. Vişâh'ı ise Şurta (emniyet) teşkilatının reisi yapmıştır. Abdullah bu atamaların ardından Herat'tan Merv'e dönmüştür.<sup>36</sup>

### 3) Abdullah b. Hâzim'in Türk Akınlarına Maruz Kalması

Bu sırada Horasan'da Arap kabileleri sadece kendi aralarında savaşmıyorlar; zaman zaman Türklerin de akınlarına maruz kalıyorlardı. Bu akınların fethi yol açmasa bile, Arapları büyük bir sıkıntıya soktuğu muhakkaktı. Nitekim 64/683 yılında çok soğuk bir kış gününde Abdullah b. Hâzim'in Herat'ta bulunduğu esnada Türkler, Nîsâbur'a kadar ilerledi,<sup>37</sup> İsfâd (veya İşgâd) Konağı'na baskında bulundu ve çoğunluğu Medîneli Ezd Kabilesi'nden olan Araplara zarar verdi. Çevreden yetişen Ezdliler yardım etmek istediye de, aynı akamete uğradı. Neticede Araplar, Abdullah b. Hâzim'den yardım istemek zorunda kaldılar. Bu tarihlerde Horasan'da azınlık durumunda bulunan Ezd Kabilesi, Abdullah b. Hâzim'in mensubu bulunduğu Mudar'a (Kays) karşı Rabîa (Bekir b. Vâil) ile henüz ittifak yapmamışlardı.<sup>38</sup> Bu nedenle Abdullah b. Hâzim, Züheyr b. Hayyân komutasında Temîm Oğullarından bir birlik göndererek Türkler tarafından esir alınan Ezdlileri kurtardı.<sup>39</sup>

### 4) Abdullah b. Hâzim'in Temîm Oğullarına Sırt Çevirmesi

Kabileler arası iş birliklerinin ve mücadelelerin hep şahsi menfaatler üzerine kurulu olduğu gerçeği, Horasan-Maveraünnehr bölgesinde Rabîa gibi Mudar için de geçerliydi. Nitekim Temîm Oğulları, 64/683 yılında Herat civarında yapılan savaşta Rabîa Oğullarına karşı Kays Kabilesi'nden olan Abdullah b. Hâzim'in yanında yer almıştı. Çünkü Abdullah'ın mensubu bulunduğu Kays Kabilesi, Mudar'ın oğlu Kays 'Aylân'dan; Temîm kolu ise diğer oğlu İlyas'tan gelmekteydi.<sup>40</sup> Dolayısıyla Rabîa Oğullarına göre hem Kays, hem de Temîm, Mudarlı olduğundan Horasan'dan çıkarılmalydı.

36.Belâzurî, 603; Taberî, V, 550 vd.; İbnü'l-Esîr, IV, 207 vd.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.61-80), 45.

37.Belâzurî, 603.

38.Shaban, 43.

39.Taberî, V, 549; İbnü'l-Esîr, IV, 157.

40.İbn Hazm El-Endelüsî, 466, 468.

Buna rağmen Abdullah b. Hâzim, Horasan'a hakim olduktan sonra, müttefiki Temîm Oğullarına da sırt çevirmiş, onlara zorluklar çıkarmaya başlamıştır. Temîmlilerin Mudarlı olması Abdullah'ı böyle bir tavır almaktan engellememiştir. Çünkü Abdullah, artık kontrolüne girmiş bulunan Horasan-Maveratünnehr bölgesini Temîmliler ile paylaşmak istememekteydi. Zira o kendini Abdullah b. Zübeyr tarafından atanmış Horasan valisi olarak görmekteydi. Oysa Abdullah'ı sadece bir kabile reisi olarak gören müttefiki Temîmliler, elde ettiği başarıda paylarının bulunduğunu düşündüğünden dolayı ondan çok şey beklemekteydi.<sup>41</sup> Bu nedenle Abdullah'ın kendilerini göz ardı etmeye başlaması, Temîmlileri büyük hayal kırıklığına uğratmıştır.

Abdullah b. Hâzim'in Merv'de Cüşem Oğullarından bir şahsa yaptığı muamele (muhtemelen onun öldürülmesi) Temîm Oğullarını artık bu işe bir şekilde dur demek gerektiği kanaatine sevketti. Bu nedenle onlar Abdullah b. Hâzim'in Temîmli hanımından olan oğlu ve Herat Valisi Muhammed'e hallerini arz etmek istedi. Ancak Muhammed, babasının Temîmlilere yakınlık göstermemesi ve Herat'a onları sokmaması yönündeki talimatının dışına çıkamadı.<sup>42</sup> Çünkü Abdullah, Herat'ın fethinde kendisine büyük yardımda bulunan Temîm Oğullarının buraya fatih sıfatıyla yerleşmelerini arzu etmemekteydi.<sup>43</sup>

Bu olay bardağı taşıran son damla olmuş ve Temîm Oğulları ile Abdullah b. Hâzim arasında savaş rüzgarları esmeye başlamıştır. Böylece ortaya yeni bir cepheleşme çıkmış ve Rabîa Oğulları karşısındaki Mudarlı cephesi ikiye bölünmüştür. Herat'ta Şurta Reisi Bükeyr b. Vişah bu konuda Muhammed'e destek verirken, Vali Yardımcısı Şemmas b. Disar el-Utârîdî, Abdullah b. Hâzim'in emrini tanımayarak Temîm Oğullarının yanında yer almıştır. Bükeyr, savaş fikrinden vazgeçmeleri karşılığında Temîm Oğullarına ve Şemmas b. Disar'a yüklü miktarda para teklif etmiştir. Buna göre, Şemmas'a otuzbin, Temîm Oğullarının herbir ferdine ise biner dirhem verilecekti. Ancak onlar bu teklifi reddetmiştir. Bu, artık kılıçların kınından sıyrıldığı anlamına gelmekteydi; nitekim Temîm Oğulları silah gücüyle Herat'a girip, Abdullah b. Hâzim'in oğlu Muhammed'i öldürmüştür. Hatta Taberî'nin el-Medâinî'den aktardığına göre, Temîmliler öldürmeden önce Muhammed'e aşağılayıcı işkenceler yapmıştır. Akraları olmasına rağmen, Temîmlilerin Muhammed'e böyle bir muameleyi reva görmeleri, aralarındaki gerginliğin boyutlarını ortaya koymak bakımından hayli anlamlıdır. Bununla birlikte böyle

41. Shaban, 43.

42. Kahlâle, I, 131.

43. Wellhausen, 199.



hunharca bir öldürme teşebbüsüne karşı koyup, itidali elden bırakmak istemeyenler de çıkmıştır. Sözelimi Temîm'in önde gelenlerinden Ceyhân b. Meşca'a ed-Dabbî bunlardandır. Ne var ki, sertlik taraftarı olanlar ağır basmıştır.<sup>44</sup>

Neticede yaptıkları ile yetinmeyen Temîm Oğulları kendilerine Harîş b. Hilâl el-Kuray'î'yi komutan seçerek Abdullah b. Hâzim ile savaşmak üzere Merv'e yürüdü. İki taraf arasında iki yıl kadar süren savaş sıkıcı hale gelince, Abdullah b. Hâzim ve Harîş b. Hilâl el-Kuray'î teke tek dövüşerek galip geleni tespit yoluna gitti. Sonuçta Abdullah b. Hâzim'in yenmesi nedeniyle Temîm Oğulları bu mücadeleden çekilip Horasan'ın değişik yerlerine dağıldı. Basra asıllı<sup>45</sup> Bahîr b. Verkâ'nın<sup>46</sup> başında bulunduğu bir grup Eberşehr (Nîsâbur<sup>47</sup>)'e, Şemmas b. Disar el-Utâridî muhtemelen Sicistan'a, Osman b. Bişr b. el-Muhtefiz Fertena'ya, Harîş b. Hilâl el-Kuray'î ise Merv-rûd yönüne gitti. Böylece Temîm Oğulları Abdullah b. Hâzim için bir tehlike olmaktan çıktı. Hatta Abdullah b. Hâzim iki yıl süren savaşta Temîm Oğullarının komutanı durumunda bulunan Harîş ile çok geçmeden tekrar dost olup ona kırkbin dirhem verdi.<sup>48</sup>

Ancak Abdullah b. Hâzim ile Temîmliler arasındaki mücadele bu kadarla kalmadı. Abdullah, 66/685-686'da Merv-rud'daki Fertena Sarayı'na yerleşen Temîmlilerin üzerine yürüdü. Bunlar arasında grubun liderliğini yapan Osman b. Bişr el-Muhtefiz'in yanısıra Şu'be b. Zahîr en-Nehşelî, Verd b. el-Felak el-Anberî, Züheyr b. Züeyb el-Adevî, Ceyhan b. Meşcea ed-Dabbî, Haccac b. Nâşib el-Adevî ve Rakabe b. el-Hur da bulunmaktaydı. Uzun süren kuşatmanın ardından Temîm Oğulları Abdullah'ın vereceği hükme razı olmak zorunda kaldı. Neticede Abdullah üç kişi haricinde burada bulunan bütün Temîmlilerin öldürülmesini emretti. Bu üç kişi Haccac b. Nâşib el-Adevî, Ceyhân b. Meşca'a ed-Dabbî ve Sa'd oğullarından bir şahıstı.<sup>49</sup> Abdullah'ın bu grubu Harîş hadisesinde görüldüğü gibi, affetmemesi muhtemelen onların, oğlu Muhammed'in öldürülmesinde rol alan en önemli şahıslar olmasından kaynaklanmaktadır. Sonuç itibariyle Abdullah, oğlunun intikamını çok kanlı bir biçimde almış oldu.

44.İbnü'l-Esîr, IV, 208.

45.Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.81-100), 45.

46.İbn Hazm el-Endelüsî ve Belâzurî Bahîr kelimesini Buceyr şeklinde kaydetmektedir. Ayrıca Belâzurî, Verkâ kelimesini de Vekâ şeklinde nakletmektedir. İbn Hazm El-Endelüsî, 219; Belâzurî, 603.

47.Wellhausen, 197.

48.Taberî, V, 623 vdd.; İbnü'l-Esîr, IV, 208 vd.; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, tah. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire, 1976, XXI, 61 vdd.

49.Taberî, VI, 77-80; İbnü'l-Esîr, IV, 254 vdd.; Nüveyrî, XXI, 64 vdd.

Aralarında yaptıkları toplantı sonucunda Temîmliler, Abdullah b. Hâzim karşısında topluca savaştıkları sürece galip gelemeyeceklerine karar verdi. Bu yüzden içlerinden bir kısmının Tus yönüne gidip Abdullah'ı üzerlerine çekmesi, Merv'de bulunanların ise bu sırada onu valilikten devirmesi hususunda anlaştı. Anlaşıldığı kadarıyla böylece Abdullah b. Hâzim iki ateş arasında kalacak ve Temîmlilere karşı mücadelede zor duruma düşecekti. Temîmlilerin uygulamaya koyduğu bu plan gereğince, Bahîr b. Verkâ es-Suraymî bir toplulukla Tus'a, oradan da Eberşehr'e gitti ve İbn Hâzim'i tanımadığını ilan etti. Bunun üzerine Abdullah b. Hâzim, Temîmli olmasına rağmen Bükeyr b. Vişâh'ı Merv'de vekil bırakarak, Eberşehr'de bulunan Bahîr b. Verkâ es-Suraymî'ye karşı bir sefer düzenledi.<sup>50</sup> Ancak Temîmlilere sırt çevirmesinden dolayı zayıf düşen Abdullah b. Hâzim, muhtemelen olacakların az çok farkına vardığından Merv'deki Temîmlilere güvenememekteydi. Bu yüzden sefer öncesinde servetini, oğlu Musa ile Tirmiz'e gönderdi.<sup>51</sup>

### 5) Abdullah b. Hâzim'in Emevî Hilâfetini Tanımaya Davet Edilmesi

Bütün bu istikrar ve can güvenliği konusunda yaşanan sorunlara rağmen, Horasan büyük ölçüde Abdullah b. Hâzim'in hakimiyetine girmiş, Horasan'da o, tek hakim olarak adına para bile bastırmıştır. Bu paralar arasında altın olanlar dahi mevcuttur.<sup>52</sup> Onun hakimiyeti Emevî Hilâfeti tarafından da kabul edilmek zorunda kalmıştır. Nitekim Horasan'da yukarıda sözünü ettiğimiz gelişmeler olduğu sıralarda Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan (65-86/685-705), Abdullah b. Hâzim'e bir mektup göndermiştir. Bu mektupta Abdullah'tan kendisine biat etmesini, bunun karşılığında onu yedi yıl müddetle Horasan valisi olarak tanıyacağını belirtmiştir. Mektubun yanısıra Mus'ab b. Zübeyr'in kesik kafasını da göndererek Abdullah'a bir uyarıda da bulunmuştur.

Mus'ab'ın kesik başını yıkayıp kefenledikten sonra defnedilen<sup>53</sup> Abdullah b. Hâzim, bu tekliften aşırı derecede rahatsız olmuş ve Abdülmelik b. Mervan'a "Ben Rasûlullah (s.a.s.)'ın sahabisinin oğlunun biatını bozup da Peygamber'in kovduğu kimsenin oğluna biat etmiş olarak Allah'a ulaşmak istemem" diye cevap vermiştir.<sup>54</sup> Abdullah

50.Taberî, VI, 176.

51.Belâzurî, 604; Wellhausen, 200.

52.Barthold, Türkistan, 199.

53.Ya'kûbî, II, 271.

54.Belâzurî, 604.

bununla yetinmeyerek elçiye hakaret maksadıyla getirdiği mektubu yedirttikten sonra, kabileleri arasında bir savaşa yol açacağı endişesinden dolayı, kendisini öldürmediğini söylemiştir.

Bu elçinin kim olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Onun Âmir oğullarından Sevre b. Eşyem en-Nümeyrî veya Sevâde b. Ubeydullah en-Nümeyrî ya da Kays Kabilesi'nden Sinan b. Mükemmel el-Ğanevî olduğu belirtilmektedir.<sup>55</sup> Fakat her kim olursa olsun, bizim için burada önem taşıyan Zübeyrî taraftarı Abdullah b. Hâzim'in Emevîlere karşı takındığı tavrıdır. Abdullah bu davranışıyla onlara karşı ne kadar kesin bir tutuma sahip bulunduğunu çok açık bir biçimde göstermiştir. Halife olarak tanıdığı Abdullah b. Zübeyr'in kafası kendisine gönderildiği zaman bile, Abdullah b. Hâzim kesin bir tavır içinde Abdülmelik b. Mervan'a biat etmeyeceğini vurgulamıştır.<sup>56</sup> Wellhausen'ın da belirttiği gibi, Abdullah'ın bu tavrı kendi gücüne dayanarak Horasan'da hüküm sürmek isteğinden kaynaklanmıştır.<sup>57</sup> Daha önceki olaylarda izlediği politikalar da buna işaret etmektedir.

## 6) Vali Vekili Bükeyr'in Abdullah b. Hâzim'i Hal'i

Halife Abdülmelik b. Mervan, diplomatik yollarla Horasan'ı tekrar Emevîlere bağlamakta kararlıydı. Bu yüzden Abdullah b. Hâzim'den ümidini kesince, aynı teklifi Vali Vekili Bükeyr b. Vişâh'a yaptı. Böyle bir teklifin geri çevrilemeyeceğini düşünen Bükeyr, hiç düşünmeden Abdullah b. Hâzim'i Horasan valisi, Abdullah b. Zübeyr'i de halife olarak tanımadığını ilan etti.<sup>58</sup>

Oysa Abdullah b. Hâzim, oğlu Muhammed'i Herat valisi ve Şemmas b. Disar el-Utâridî'yi onun yardımcısı olarak tayin ederken, Bükeyr b. Vişâh'ı da şurta reisi yapmış; kız kardeşlerinin oğlu olduğu için oğluna ve Şemmas'a onu yetiştirmelerini emretmişti. Abdullah, Bükeyr'e de onların sözünden çıkmamasını tembihlemişti.<sup>59</sup> Ayrıca Abdullah b. Hâzim onu

55.Taberî, VI, 176; İbnü'l-Esîr, IV, 345; İbn Asâkir, XXVIII, 14; İbn Haldun, *el-İber ve Dîvânü'l-Mübede' ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asâruhum min Zevî's-Sultâni'l-Ekber*, Beyrut, 1979, III, 36. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.61-80), 301, 309; İbn Kesîr, VIII, 350; Nüveyrî, XXI, 132.

56.Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.61-80), 309; H. Zirikli, *el-A'lâm*, Kahire, 1954-59, IV, 215; Kurt, 153.

57.Wellhausen, 200; Hasan, "A Survey of The Expansion of Islam", 171.

58.Taberî, VI, 176; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.61-80), 301; Nüveyrî, XXI, 132.

59.Taberî, V, 551, 623.



Eberşehr'de bulunan Bahîr b. Verkâ es-Suraymî'ye karşı sefer düzenlediği sırada Merv'de vekil bırakmıştı.<sup>60</sup>

Bütün bu yakın ilişkiler onun Eberşehr'e sefer esnasında bulunan Abdullah b. Hâzim'i arkadan vurmasına engel olmamıştır. Nitekim daha önce de mensubu bulunduğu Temîm Kabilesi'ne karşı mücadelesi esnasında Bükeyr, Abdullah b. Hâzim'e ve oğlu Muhammed'e tam destek vermişti. Anlaşıldığı kadarıyla Bükeyr, güçlü olan tarafın yanında yer almakta hiç bir şekilde sakınca görmemektedir.

Kendisini Emevîlerin Horasan valisi olarak gören Bükeyr, silahlara ve beytümale el koydu; yanında yer alması için halka da çağrıda bulundu. Mervlilerin önemli bir bölümü onun bu davetine olumlu cevap verdi. Abdullah b. Hâzim gelişmelerden haberdar olunca, Bükeyr'in Mervlileri arkasına alıp üzerine yürüyebileceği ve Eberşehrliler ile işbirliğine gidebileceği endişesine kapıldı; Bahîr ile yaptığı savaşı yarıda bırakıp Merv'e doğru yola çıktı. Fakat Bahîr peşini bırakmadığı için Merv'e sekiz fersah (yaklaşık 48 km.) mesafede bulunan Şahmîgd adlı yerde onunla tekrar savaşa tutuştu. Bu savaş esnasında Abdullah b. Hâzim, Bahîr'in adamlarından Vekf' b. Umeyre ed-Devrekiyye tarafından öldürüldü (72/691). Abdullah'ın yanısıra Anbes ve Yahya adlı iki oğlu ile azadlısı Tahman da katledildi.<sup>61</sup> Böylece Horasan valiliği tekrar Emevîlerin eline geçmiş oldu.

## B) Horasan ve Maverâünnehr'in Emevî Hakimiyetine Geçiş

Abdullah b. Hâzim'in öldürülmesiyle Zübeyrî hakimiyeti Horasan ve Maverâünnehr'de resmen sona erdi. Bölgede rüzgar Emevîlerin lehinde esmeye başladı. Fakat Emevîler tarafından henüz otorite tam

60.Taberî, VI, 176.

61.Belâzurî, 604 vd.; Taberî, VI, 176 vd.; İbnü'l-Esîr, IV, 345 vd.; İbn Asâkir, XXVIII, 8; İbn Haldun, III, 36. Bu hadisenin 73/692 yılında cereyan ettiği yönünde de rivayetler bulunmaktadır. Bu bağlamda, konuyla ilgili zayıf bir rivayet nakledilmektedir. Buna göre, Halife Abdülmelik b. Mervan, Hicaz vd. bölgelerde halifeliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr'i öldürdükten sonra, Abdullah b. Hâzim'i on yıl valilikte bırakmak kaydıyla kendisine bağlanmaya davet etmiştir. Hatta ona İbn Zübeyr'in kesik kafasını yollamıştır. Fakat Abdullah b. Hâzim, İbn Zübeyr'in kesik kafasını görünce kesinlikle Abdülmelik'e tabi olmayacağı hususunda yemin etmiştir. İbn Zübeyr'in kesik kafasını ise yakayıp kefenledikten sonra cenaze namazını kılmış ve Medine'ye yollamıştır. Bu arada Abdülmelik b. Mervan'ın kendisine bağlanmaya davet mektubunu ise elçiye yedirdikten sonra kendisini elçi olmasına bağışladığını ifade etmiştir. Bazı kaynaklara göre ise elçinin elini ve ayaklarını kestirip boynunu vurdurmuştur. Bkz. Taberî, VI, 177, 199; İbn Kesîr, VIII, 350 vd.; Nüveyrî, XXI, 133. Abdullah b. Hâzim'e gönderilen, muhtemelen Mus'ab b. Zübeyr'in başıydı. Nitekim Ya'kûbî, Emevî Halifesi Abdülmelik'in Abdullah b. Hâzim'e Basra'da 71/690 yılında öldürülen Mus'ab b. Zübeyr'in başını gönderdiğini nakletmektedir. Bkz. Ya'kûbî, II, 271.

olarak sağlanamadı. Abdullah'ın oğlu Musa'nın, etrafında bir grup insanla Maveraünnehr'de dolaşması bir problem olarak dururken, buna bir yenisi daha eklendi. Zira Temîm Oğulları, Abdullah b. Hâzim'i öldüren kimsenin Halife Abdülmelik'in sempatisini kazanarak valiliği alacağı düşüncesiyle, kendi aralarında mücadele içine girdi.

### 1) Temîm Oğullarının Birbirine Düşmesi

Valiliğin elinden alınacağı endişesiyle Bahîr gibi Bükeyr de, Abdullah b. Hâzim'i kendisinin öldürdüğü iddiasında bulundu. Hatta kısa süre içinde öldürme hadisesinin cereyan ettiği yere intikal ederek, iddiasını ispatlamak amacıyla Abdullah'ın kesik kafasını bir adamıyla Halife'ye gönderdi. Oysa Bahîr, Abdullah'ın kesik kafasını Halife'ye göndermek yerine sadece olayı haber vermeyi tercih etmişti.<sup>62</sup>

İbn Hazm el-Endelüsî bu iddiayı doğru kabul edip eserinde nakletmiştir. Hatta Abdullah b. Hâzim'in öldürülmesi yönündeki emrin Bükeyr'e Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan tarafından verildiğini kaydetmiştir.<sup>63</sup> İbn Hazm'ın eserinde yer verdiği bu rivayeti doğru kabul edecek olursak, aşağıda anlatacağımız Bükeyr-Bahîr çekişmesinin ve Temîm'e bağlı Sa'd Oğullarının birbirlerine düşmesinin sebeplerini ortaya koymak imkansız hale gelecektir.

Netice itibariyle Abdullah b. Hâzim'i öldürdüğünü ve dolayısıyla valiliğin kendi hakkı olduğunu iddia eden iki ayrı kişi ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Horasan valiliğinin Emevîlerin eline geçmesi ve Bükeyr b. Vişâh'ın<sup>64</sup> resmen vali olması, bölgede insiyatifin tamamen onların kontrolüne girdiği anlamına gelmemektedir. Hatta Horasan'da bir de Abdullah b. Hâzim taraftarlarının bulunduğunu dikkate alırsak, sadece Mudar kabilesi içerisinde birbirine düşman üç cephenin var olduğunu görürüz.

Nitekim Bükeyr b. Vişâh, Abdullah b. Hâzim'in başını Emevî Halifesi'ne arzettikten sonra, konunun üzerine gidip makamın elinden alınmasına yol açar endişesiyle, Bahîr'i gözaltına alıp hapse attı. Bunun üzerine Temîm Kabilesi içinde kardeş kavgası ortaya çıktı; Merv'de çoğunlukta bulunan Bükeyr ve Bahîr'in mensubu bulunduğu Temîm'in

62.Taberî, VI, 177; İbnü'l-Esîr, IV, 346; İbn Kesîr, VIII, 350; İbn Haldun, III, 36 vd.

63.İbn Hazm el-Endelüsî, 219.

64.Bazı kaynaklarda Vişâh ismi Vessâc şeklinde kaydedilmektedir. Bkz.Ya'kûbî, II, 271; İbn Hazm el-Endelüsî, 219; İbnü'l-Esîr, IV, 208.

kollarından Sa'd Oğulları birbirine düştü. Sa'd b. Zeydi Menât Oğullarından Ka'b ve Amr, Bükeyr'i desteklerken, Sa'd'ın diğer oğulları Bahîr'in yanında yer aldı.<sup>65</sup> Diğer ifadeyle Mukâ'is ve Butûn kolları Bahîr'in, Evs ve Ebnâ kolları ise Bükeyr'in tarafını tuttu.<sup>66</sup> Bu hadise kabile kolları arasındaki ilişkilerin biçiminin bile iktidar hesaplarına göre belirlendiğini açıkça göstermektedir.

İslâm dünyasının büyük bölümünü içine alan Zübeyrî muhalefetine bir de Emevî taraftarı Bahîr-Bükeyr çekişmesinin eklenmesi Horasan halkının gözünü korkuttu. Öyle ki, halk çatışmalar neticesinde zayıf düşecekleri için "Doğu'nun ağzı" olarak nitelendirilen Horasan'ın ellerinden çıkacağı kaygısına kapıldı. Horasan'daki Araplar durumu Abdülmelik b. Mervan'a bildirip, ondan kiskanılmayacak ve karşısına çıkılmayacak Kureyşli birini vali tayin etmesi dileğinde bulundu. Bu nedenle o, Bükeyr b. Vişâh'ı 74/693 yılında valilikten azletme kararı aldı.<sup>67</sup> Bu tefrika Horasan'da istikrarsızlığı bir yönüyle tırmandırmış görünmesine rağmen, diğer yönüyle Emevî Halifesi'nin hoşuna gitmiş olmalıdır. Çünkü Horasan Araplarının başvurusu üzerine bölgeye göndereceği vali, tamamen onun insiyatifiyle tayin edilmiş olacak, dolayısıyla da kendisini doğrudan Emevî Halifesine bağlı hissedecektir.

Horasanlı Arapların Halife Abdülmelik'e müracaatını haber alan Bükeyr, Bahîr ile barış yollarını aramaya başlamıştır. Çünkü artık devir değişmiş, Bükeyr valiliğin elinden çıkacağını görmüş, kavganın kendisine bir fayda getirmeyeceğini farketmiştir. Bahîr, uzun süre ayak diremesine rağmen, sonunda Bükeyr ile barışmayı kabul etmiştir. Bunun karşılığında Bükeyr kendisine kırkbin dirhem vermiş ve onunla artık savaşmayacağı hususunda taahhütte bulunmuştur.<sup>68</sup>

Fakat bu barışın pek sağlam temellere dayanmadığı çok geçmeden ortaya çıkmıştır. Çünkü Bahîr, her ne kadar açıkça ifade etmese de, Bükeyr'den intikam alma konusunda kararlıydı. Anlaşıldığı kadarıyla Bükeyr'in kendisine muhtaç olduğu için barıştığıнын farkındaydı. Bahîr, bu intikam arzusunun gerçekleşebilmesi için yeni Vali ile iyi ilişkiler kurmaya çalıştı. Bu bağlamda o, Merv'e gelmekte olan yeni vali Ümeyye b. Abdullah'ı, Abdullah b. Hâzim karşısındaki yenilgiden sonra aşiretinin yerleştiği Eberşehr'de karşılayarak sevgisini kazanmak istedi.

65. İbn Hazm El-Endelüsî, 218.

66. İbnü'l-Esîr, IV, 367; Wellhausen, 200.

67. Belâzurî, 605 vd.; İbnü'l-Esîr, IV, 367; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.61-80), 318; İbn Haldun, III, 40.

68. İbnü'l-Esîr, IV, 368; İbn A'sem el-Kûfî, *el-Futûh*, Beyrut, 1986, III, 398 vd.



### a) Bahîr b. Verkâ'nın Bukeyr b. Vişâh Aleyhine Gösterdiği Faaliyetler

Vali Ümeyye karışıklıklar içinde bulunan Horasan'da istikrarı sağlamak amacıyla olduğundan Bahîr'in yanısıra, selefi Bukeyr ile de iyi geçinmek arzusundaydı. Bu nedenle ne onun, ne de memurlarının hakkında bir soruşturma açtı; hatta kendisine Şurta reisliğini teklif etti. Ne var ki, eski bir vali olarak Bukeyr, arkadaşlarının ısrarına rağmen bu görevi kabul etmedi.<sup>69</sup> Fakat Ümeyye muhtemelen istikrarı sağlamak gayesiyle bir şekilde ona yeni yönetimde yer vermekte ısrarlıydı. Bu nedenle isteği üzerine ona Toharistan idareciliğini (modern ifadeyle kaymakamlığı) verdi.<sup>70</sup>

Bukeyr, Toharistan'a gitmek üzere hazırlıklarını yaptı ve bu maksatla çok masrafta bulundu. Ancak ondan intikam almak için fırsat kollayan Bahîr, böyle bir görev verilmesi durumunda Bukeyr'in isyan çıkarabileceği ve kendi başına buyruk hale gelebileceği endişesini Vali'ye telkin etti. Ümeyye Bahîr'in sözünden etkilenip oldukça büyük hazırlık ve masraflar yapmış Bukeyr'in kararnameini iptal etti.<sup>71</sup> Bu olaydan Vali'nin, çok uzlaşmacı görünmekle birlikte, aşırı derecede çevresindekilerin tesiri altında kalan birisi olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ümeyye'nin vali tayin edilmesine gerekçe olan Horasan'da istikrar arayışının önündeki belki de en büyük engel onun bu zaafiyetiydi. Nitekim Vali Ümeyye, Horasan'a geldiği daha ilk günlerde Bukeyr ile karşılaşır karşılaşmaz, kendisine ihanetten sakınmasını hatırlatmış ve böylece kaygısını açıkça ortaya koymuştu.

Hasmına ilk intikam darbesini yukarıdaki hadiseyle vuran ve Bukeyr b. Vişâh'a karşı içindeki nefret tükenmek bilmeyen Bahîr b. Verkâ es-Suraymî, bununla yetinmez. 77/696'da Vali Ümeyye b. Abdullah, Bukeyr'i Maveräünnehr'e yapılacak seferin komutanı tayin eder. Kendisine verilen görevi yerine getirebilmek için büyük bir hazırlık yapan Bukeyr, Soğdu işadamlarına yüklü miktarda borçlanır. Fakat yine Bahîr devreye girerek, Ceyhun nehrinin karşı yakasına geçtiği ve yerli hükümdarlarla buluştuğu takdirde, Bukeyr'in Emevî Halifesi Abdümelik'i hal' edeceğini ve kendi adına davette bulunacağını savunur. Daha önce olduğu gibi onun sözlerinden yine etkilenen Ümeyye, Bukeyr'den komutanlık görevini alıp, savaşı kendisinin komuta edeceğini bildirir. Hiç şüphesiz Bukeyr bu işe çok bozulursa da tepkisini dışa

69.Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.61-80), 318.

70.İbnü'l-Esîr, IV, 368.

71.Taberî, VI, 199 vdd.; İbn Haldun, III, 41; Nüveyrî, XXI, 224 vd.

vurmaz. Böylece Bahîr, hasmına ikinci darbeyi indirmiş olur. Bu arada Bükeyr'e sefer esnasında eşlik edebilmek için Attab b. Likve el-Ğudâni<sup>72</sup> de büyük borç altına girmiştir. Ortaya çıkan yeni durum nedeniyle arzusu gerçekleşmeyen ve borcunu ödeyemeyen Attab, alacaklılar tarafından yakalanıp hapsedilir. Ancak Bükeyr'in, borcunu ödemesi sayesinde hapisten kurtulabilir.

Vurduğu darbelerle yetinmeyen Bahîr yeni fırsatlar kollamaya başlar. Nitekim Vali Ümeyye'nin komutasında, Buhârâ ve Abdullah b. Hâzim'in oğlu Musa'nın kontrolündeki Tirmiz'e niyetle düzenlenen sefer esnasında Bahîr yine aradığı fırsatı bulur. Ordu günlerce konakladıktan sonra, Küşmâhen'den hareket ederken Bahîr, Ümeyye'ye bazı askerlerin geride kalabileceğini söyleyip Bükeyr'in artçı birliğin başına geçmesini teklif eder. Vali üzerinde büyük tesiri olduğu anlaşılan Bahîr'in teklifi kabul edilir ve Ceyhun nehrine kadar bu şekilde gelinir. Nehrin karşısına geçince, Vali Ümeyye Merv'de vekil bıraktığı oğlu Ziyad'ın küçük olduğunu ve kontrolü yeterince sağlayamayabileceği endişesine kapılır; bu nedenle Bükeyr'i vali vekili olarak geri göndermeye karar verir. İbn Haldun, bu endişenin Ziyad'ın, Abdullah b. Hâzim taraftarlarının saldırısına uğraması kaygısından kaynaklandığını nakletmektedir.<sup>73</sup>

Bu karar Ümeyye'nin sonunu hazırladı. Sanki hakkındaki güvensizliğe karşılık verme sırası Bükeyr'e gelmiş gibiydi. Şöyle ki, dönüş için kendisine refakat etmek üzere seçtiği süvari birliği ile nehrin tekrar Merv yakasına geçen Bükeyr, Ahnef b. Abdullah el-Anberî'nin de desteğiyle burada Attab el-Likve tarafından ayartıldı; neticede gemilerin yakılmasına ve Merv'de valiye karşı isyan başlatılmasına karar verildi. Şehirde Müslüman olanlardan verginin kaldırılacağı ilan edildiği takdirde ellibin namaz kılan insanın yanlarında yer alabileceği, hatta onların, maiyyetlerindeki askerlerden daha itaatkâr ve sadık olabileceği kanaatine varıldı. Bu bilgilerden Horasan ve Maverâünnehr bölgesinde Müslüman olan yerli halka nasıl gayri müslim muamelesi yapıldığı ve onların vergiden muaf tutulmadığı da açıkça anlaşılmaktadır. Emevîlerin Orta Asya'yı fetih amaçlarının dinî maksatlardan tamamen uzak bulunduğu net bir biçimde görülmektedir. Dolayısıyla bölgenin mevcut Emevî yönetimine karşı her an bir mücadeleye girişebilecek nitelikte bulunduğu aşıkardır. Abdullah b. Hâzim taraftarlarından Ümeyye'nin bu denli çekinmesinin arkasında yatan faktörlerden biri de, belki bölgenin söz konusu bu nazik durumuydu.

72. İbnü'l-Esîr, bu şahsın adını Ukab Zü'l-Likve el-Udâni şeklinde kaydetmektedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 444.

73. İbn Haldun, III, 45.

Bükeyr ve arkadaşları planlarını uygulamaya koydu ve Vali Ümeyye'nin oğlunu yakalayıp hapse attı; halka daha önce belirledikleri gibi kendilerine katılmaları hususunda çağrıda bulundu. Onlar da bu çağrıya olumlu cevap verip Bükeyr ve arkadaşlarına destek verdi. Bu sırada Buhârâ'yı kuşatmakla uğraşan Ümeyye, gelişmelerden haberdar olur olmaz, Buhârâlîler ile az bir fidye karşılığında antlaşma imzaladı.<sup>74</sup> Abdullah b. Hâzim'in oğlu Musa'nın kontrolunda bulunan Tirmiz sorununu halletmeyi ise ertelemek zorunda kalıp derhal dönüş hazırlıklarına başladı. Ümeyye, Ceyhun nehrini geçmek için hemen gerekli gemileri tedarik edip Merv'e doğru yola çıktı.

Şemmas b. Disar ve Huzâa Kabilesi'nin<sup>75</sup> Mevlası Sabit b. Kutbe'nin komutasında iki ayrı birlik Bükeyr'in üzerine gönderildiyse de, bir sonuç alınamadı. Bir süre sonra iki taraf arasındaki mücadele sokak çatışmalarına dönüşmeye başladı. Bundan rahatsız olan ve zamanla halkın desteğini kaybedebileceğini düşünen Bükeyr, Ümeyye'ye barış teklif etti. Ümeyye ve taraftarları da bu tekliften memnun kaldı.

Sonuçta taraflar arasında yapılan antlaşmaya göre Ümeyye aşağıdaki şartları kabul etti: Ümeyye, Bükeyr'e dörtyüzbin dirhem verecek,<sup>76</sup> arkadaşlarına da uygun bir miktar takdir edecek, onu Horasan'a bağlı bölgelerden istediği yere yönetici atayacak, Bahîr'in sözüne artık kulak asmayacak, Bükeyr'in halinden şüphelenirse kendisine Merv'den ayrılabilmesi için kırk günlük güvenlik garantisi (eman) tanıyacak. Halife Abdülmelik tarafından da bu antlaşma kabul edildi. Ancak bundan sonra Ümeyye şehre girebildi.<sup>77</sup> Bu arada Bahîr de Şurta reisliğinden azledilip yerine Atâ b. Ebi's-Sâib atandı.<sup>78</sup>

Bahîr, bütün bu gelişmelere rağmen hasmını zor durumda bırakmak için fırsat kollamaktan vaz geçmedi. Bahîr bir gün mescidde otururken, Bükeyr ve arkadaşlarının vergilerin ağırlığından bahsederek Vali'yi aşağılayıcı ifadeler kullandığını ve Müzâhim b. Müceşşer gibi bazı kişilerin de buna şahit olduğunu söyledi. Vali, Müzahim'e bu iddianın doğru olup olmadığını sorunca, o da Bükeyr'in şaka yaptığını belirtti. Bu nedenle Vali konunun üzerine gitmedi.

74.Ş. Günaltay, *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asyanın Umumi Vaziyeti*, Ankara, trz., 44.

75.Huzaa Kabilesi'nin Mudar veya Ezd üst grubundan olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Bkz. İbn Hazm El-Endelüsî, 480; Kahhâle, I, 338, dipnot 1.; Söylemez, 102.

76.İbn A'sem el-Kûfî bu miktarı ikiyüzbin olarak kaydetmektedir. Bkz. *el-Futûh*, III, 399.

77.Belâzurî, 606.

78.İbn Haldun, III, 45.



Ancak Bahîr'in, hasmının peşini bırakmaya niyeti yoktu. Yine bir gün Bahîr, Vali'ye Bükeyr'in şunları söylediğini iddia etti: "Bükeyr benden seni hal' etmemi istedi, 'Sen olmasaydın bu Kureyşli'yi öldürüp Horasan'ı sömürecekim' dedi." Dırar b. Husayn ve Abdülaziz b. Cârîye de Bahîr'in bu iddialarına şahitlik yaptı. Sonuçta Bahîr, Ümeyye'ye tekrar tesir etmeyi başardı ve Bükeyr ile kardeşinin iki oğlu tutuklandı. Bükeyr'in arkadaşı Ya'kub b. Ka'ka' el-A'lem el-Ezdf, Vali nezdinde tutukluların serbest bırakılması için büyük çaba gösterdi. Hatta bizzat Bükeyr, Bahîr'e kendisini öldürmemesi için çok ricada bulundu ve bunun Sa'd Oğullarını birbirine düşüreceğini hatırlattı. Zira Bahîr ve Bükeyr'in soyu Ka'b b. Sa'd'da birleşmekteydi.<sup>79</sup> Fakat Bahîr ısrarından vaz geçmedi; hatta her ikisi birden sağ durdukça Sa'd Oğullarının huzura kavuşamayacağını belirtti. Nitekim çok geçmeden 77/696'da Bükeyr ile yeğenleri öldürüldü.<sup>80</sup> Bükeyr'in oğlu Muhammed de muhtemelen canını kurtarmak için bu sırada Türklere sığınmış bulunmaktaydı.<sup>81</sup>

### b) Bahîr b. Verkâ'nın Öldürülmesi

Bahîr, nihayetinde Bükeyr'i öldürmek suretiyle arzusunu gerçekleştirmiş ve ondan intikamını almıştır. Fakat bu mücadele Bükeyr ve yeğenlerinin öldürülmesiyle sona ermemiştir. Bu sefer de aşağıda görüleceği gibi, iki taraf arasında kan davası ortaya çıkmıştır. Bükeyr'in, valiliği döneminde Bahîr'i tutuklamasına rağmen, öldürmemesinin sebebi, son anında Bahîr'e Sa'd Oğullarının bölünmesi kaygısına yönelik yaptığı hatırlatmanın içinde yatmaktadır. Ne var ki, aynı duyarlılığı Bahîr göstermemiş ve Bükeyr'in öldürülmesi konusunda sonuna kadar ısrar etmiştir. Netice itibarıyla bir intikam duygusu köklü bir kabilenin ilelebed bölünmesini göze alabilecek derecede ileri gidebilmiştir.

Ümeyye Horasan valiliğine atanma sebebi olan istikrarı sağlayamadığı için 78/697'de görevinden alındı; burası Irak Valisi Haccac b. Yusuf'a bağlandı. Haccac, Horasan'daki problemin Kureyşli birinin tayini yoluyla çözülemeyeceği kanaatine sahipti. Çünkü Horasan'da inatçı eğilimleri yüzünden çıban başı olan Temîm Kabilesinin güç bakımından dengelenmesi gerekmekteydi. Bu nedenle Haccac, Horasan'a Haricîlere karşı mücadelede büyük başarılar elde

79. İbn Hazm El-Endelüsî, 219.

80. Taberî, VI, 311-317; İbnü'l-Esîr, IV, 443-446; Belâzurî, 606; Nüveyrî, XXI, 225 vdd.; İbn Haldun, III, 46; Hasan, "A Survey of The Expansion of Islam", 173.

81. İbn Hazm El-Endelüsî, 219.

etmiş Ezdli Mühelleb b. Ebî Sufra'yı atadı.<sup>82</sup> Mühelleb ilk iş olarak tayin maksadına uygun biçimde güç dengesini sağlamak için mensubu bulunduğu Ezd Kabilesi'nden pekçok kimseyi Horasan'a yerleştirdi. Fakat Mühelleb sadece kendi kabilesinden değil, aynı zamanda diğer kabilelerden de, özellikle Rabîa'dan da büyük destek aldı.<sup>83</sup>

Horasan'da görünürde herşey yolunda gidiyor gibi gözükmekteydi; Mühelleb Mâverâünnehr'in fethi için seferler düzenlemekteydi. Söz gelimi 80/699 yılında Mâverâünnehr seferine çıkan Mühelleb, Huttal Hükümdarı'nı dize getirmeye, oğlu Habîb ise Buhârâ civarında kontrolü sağlamaya çalışmaktaydı.<sup>84</sup> Bu arada Horasan'daki Arap kabileleri ise içten içe kaynamaya devam etmekteydi. Muhtemelen Bahîr'in mensubu bulunduğu koldan ayırt edilebilmesi için Ebnâ adı verilen Bükeyr'in soyu Avf b. Ka'b b. Sa'd Oğullarından<sup>85</sup> Osman b. Recâ' b. Câbir b. Şeddâd, Bükeyr ailesini yazmış olduğu şiirle intikam almaya çağırıyordu. Taberî bu şiiri eserinde nakletmiştir. Yine rivayete göre, Avf b. Ka'b b. Sa'd Oğullarından onyedî kişi Bükeyr'in öcünü alma hususunda antlaşma yaptı.

81/700 yılında bunlardan Şemerdel adlı bir şahıs Bahîr'e başarısız bir saldırı girişiminde bulundu. Bu saldırıdan Bahîr yaralı olarak kurtulurken, Şemerdel olay yerinde yakalanıp öldürüldü. Yalnız aynı yıl<sup>86</sup> birinci saldırının üzerinden çok fazla zaman geçmeden Ebnâ'ya mensup Cündüb Oğullarından Sa'saa b. Harb el-Avfî adlı bir genç, onu herkesin gözü önünde öldürdü.<sup>87</sup>

Sa'saa, içindeki kin duygusunu tatmin etmek için onu özellikle halkın içinde öldürdüğünü, defalarca başbaşa kaldıkları halde saldırısını gerçekleştirilmeyip bugüne sakladığını ifade etmiştir. Hatta Vali Mühelleb bu derece kendini ölüme adanmış birini hiç görmediğini belirterek onun bu husustaki kararlılığını ortaya koymuştur. Yine böyle bir harekette bulunduğu için Sa'saa, kabilesinden büyük takdir ve tebrikler almış, hatta onu öven şiirler yazılmıştır; yaptığı işin son derece meşru olduğu vurgulanarak devlet tarafından idam cezasına çarptırılmaması için ciddi girişimlerde bulunulmuştur.

82.Taberî, V, 195-199, VI, 319-321; İbnü'l-Esir, IV, 448; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.61-80), 336; İbn Asâkir, LXI, 294; Şaban, 54.

83.Gibb, 23; Şaban, 55.

84.Taberî, VI, 325-vd.

85.İbn Hazm El-Endelüsî, 219.

86.Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.81-100), 6.

87.İbn Haldun, III, 46.

Söz konusu rivayete göre Vali'nin, idamı infaz görevini verdiği Bahîr'in amcasının oğlu Ebû Süveyka'yı bundan vaz geçirebilmek için, Enes b. Talk el-Abşemî çok uğraştı, fakat başarılı olamadı. Bundan dolayı Enes, ona ağır hakaretlerde bulundu. İnfazı ölmeden hemen önce Bahîr'in gerçekleştirdiği ve onu affetmesi için kendisine çok yalvarılmasına rağmen kabul etmediği yolunda da bir rivayet bulunmaktadır. Rivayetlerden hangisi doğru olursa olsun, ortak olan bir gerçek var ki, o da Horasan Arapları arasındaki kan davasının pek hafife alınamayacak derecede ileri boyutlarda olduğuydu.

Halk, iç mücadelenin büyüyeceği korkusu içindeydi. Fakat uzun çabaların sonucunda Sa'saa b. Harb'in yakınları, diyet almaya razı edilebildiğinden kan davasından vaz geçti.<sup>88</sup> Temîm Kabilesi bu uzlaşma üzerine kırık bir gönülle de olsa derin bir nefes alabildi. Her ne kadar hiç bir şey artık eskisi gibi olamayacaksa da, en azından kan dökmenin önüne geçilmiş oldu.

## 2) Emevî Karşıtlarının Faaliyetleri

Temîm Oğulları arasındaki sorunun bir uzlaşma ile neticelenmesi, Horasan ve Maveraünnehr'in istikrar ve güvenliğinin sağlanması için yeterli değildi. Bölge kolay kolay huzura kavuşacak gibi görünmüyordu; çünkü halledilmesi gereken başka problemler de vardı. Maveraünnehr'de Musa b. Abdullah b. Hâzim gibi Emevî yönetimine doğrudan karşı olanların yanısıra, Sâbit ve Hureys b. Kutbe kardeşler gibi Horasan valisine kızıp düşman olanlar da bulunmaktaydı. Ayrıca bu kardeşlere yerli hükümdarlardan Semerkand Tarhunu da destek vermekteydi. Emevî valileri bütün bu problemler ile başa çıkmak zorundaydı.

### a) Musa b. Abdullah'ın Tirmiz'de Hakimiyetini Sürdürmesi

Abdullah b. Hâzim, Horasan'da hakimiyetinin zayıflayıp, iktidarın elinden çıkmaya başladığını görünce, oğlu Musa'ya Merv'i terkedip Maveraünnehr'e geçmesini vasiyet etmişti. Babasının sözünü tutan Musa, ikiyüz kişilik bir süvari birliği ile Merv'den çıkmış, yolda Saâlik'ten bir kavmin kendisine sığınmasıyla maiyyeti iki kat olmuş, ardından Zür'a b. Alkame gibi Süleym Oğullarından bazı kimseler de ona katılmıştı.

<sup>88</sup>.Taberî, VI, 331-334; İbnü'l-Esîr, IV, vdd.; İbn Kesîr, IX, 38; Nüveyrî, XXI, 229-232.



Maverâünnehr'de kendisine yerleşebileceği bir yer arayan Musa, Buhârâ, ardından da Semerkand'a gitmişti. Burada babasının öldürüldüğü haberini alan Musa, yediyüz kişiye ulaşan birliği ile Kiş'e geçmiş ve ısrarla orada yerleşmek istemişti. Fakat Kiş Hükümdarı, Semerkand Tarhunu'nun yardımıyla, aralarında çıkan çatışma sonucu Musa'nın bu arzusunun engelleyebilmişti. Neticede Musa, Tirmiz'e gelip, şehrin hükümdarını bir yolunu bulup kovmuş ve buraya yerleşmişti.

Öldürülen babasının adamlarından dört yüz kişinin daha Kiş'te kendisine katılmasıyla Musa'nın etrafında binyüz kişi toplanmıştı. Musa, bu insanlarla akınlar düzenlediği çevre beldelere büyük korku salmıştı. Öyle ki, akınlarına maruz kalanlar, onu ve maiyyetini cinlere benzetmeye başlamıştı.<sup>89</sup> Musa'nın akınlarının, halk arasında efsanevi bir tarza bürünmüş olmasına rağmen, büyüleyici nitelikte olduğu aşikar bir gerçektir.<sup>90</sup>

Ayrıca bu dönemde Horasan valilerinin, Musa'nın Tirmiz ve çevresindeki hakimiyetini sarsacak bir hareketi görülmedi. Nitekim Horasan valisi olan Bükeyr, Musa ile karşı karşıya gelmemeye özen göstermişti. Vali Ümeye ise, Bükeyr'in isyanı dolayısıyla, planladığı Tirmiz seferini gerçekleştiremedi.<sup>91</sup> Fakat Bükeyr'in idam edilmesinden sonra, Ümeye Tirmiz'e Huzâa Kabilesi'nden birinin komutasında 77/696 yılında bir ordu gönderdi. Musa'nın Tirmiz'den çıkardığı Hükümdar ve maiyyetinin girişimleri ile Türk ordusu da bu sefere destek verdi. Böylece Musa iki taraftan kuşatılmış oldu. Fakat bir gece baskınıyla Türkler kuşatmadan devre dışı bırakıldı. Ardından Huzâalı komutan, Musa'nın adamlarından Amr b. Halid b. Husayn el-Kilâbî tarafından tuzağa düşürülerek öldürüldü. Sonuçta Huzâalı'nın ordusu dağıldı, askerlerden bir kısmı Musa'ya sığınırken, diğer kısmı Merv'e döndü.<sup>92</sup> Bu olayın ardından çok geçmeden Ümeye görevden alındı.<sup>93</sup>

Horasan Valisi Mühelleb b. Ebî Sufra ise, Mudarlı Kays Kabilesi'ne bağlı Süleym Oğullarından olan Musa'ya karşı dikkatli olma ihtiyacı duymaktaydı. Muhtemelen bu sebeple 80/699 yılında yaptığı Kiş seferi sırasında Vali, Musa'nın kavmi Mudar'dan bir grup kişiyi şüphe üzerine önce tutuklayıp, bir süre sonra ise serbest bıraktı. Tutuklanan bu kişiler

89. Belâzurî, 598, 607 vd.; Taberî, VI, 398-401; İbnü'l-Esîr, IV, 505 vdd.; Nüveyrî, XXI, 265 vdd.; İbn Haldun, III, 55.

90. Gibb, 22.

91. Taberî, VI, 401.

92. İbn Haldun, III, 55.

93. Taberî, VI, 317, 401 vd.; İbnü'l-Esîr, IV, 507 vd.; Nüveyrî, XXI, 268 vd.

arasında yer alan önemli şahsiyetlerden biri Abdülmelik b. Ebî Şeyh el-Kuşeyrî idi. O muhtemelen Emevî Halifesi Yezid b. Muaviye'nin ölümünden sonra 64/683'te Sistan'da isyan eden ve daha sonra Horasan'a gelen kabile reislerinden idi.<sup>94</sup> Mühelleb bu davranışından dolayı Genel Vali Haccac tarafından, "eğer Mudarlıları tutuklamakta haklı idiyisen, bırakmakla hata yaptın; salıvermekle doğru yaptın ise, tutuklamakla onlara zulmettin." denilerek eleştirildi. Çünkü Haccac'ın mensubu bulunduğu Sakîf Kabilesi de Mudar'a bağlı Kays'ın kollarından idi<sup>95</sup> ve ister istemez Mühelleb'in tavrı onu rahatsız etti. Fakat Haccac'ın eleştirisine Mühelleb, endişesinden dolayı onları hapsedtiği, emin olunca ise serbest bıraktığı şeklinde cevap verdi.<sup>96</sup>

Aslında Mühelleb, Musa b. Abdullah ve taraftarlarının üzerine gitmeyi pek doğru bulmuyordu. Çünkü o, kendisinin ve oğullarının Horasan'da vali kalabilmelerinin, Musa'nın varlığına bağlı olduğu kanaatindeydi. Musa ve taraftarları ortadan kaldırıldığı gün, kendilerinin valilikten alınıp, yerlerine Kays Kabilesi'nden birinin atanacağını; bu yüzden ona dokunmamaları gerektiğini oğullarına hatırlatmaktaydı.<sup>97</sup> Çünkü Haccac'ın mensubu bulunduğu Sakîf ile Musa'nın Kabilesi Süleym, Kays'ta birleşmekteydi.<sup>98</sup> Dolayısıyla Musa sorunu çözülünce, Haccac'ın kendi kabilesinden birini Horasan'a vali tayin etmesi gayet tabii görünmekteydi. Bu nedenle 82/701 yılında ölen babasının yerine vali olan Yezid de babası gibi Musa'nın üzerine gitmedi.<sup>99</sup> Yine Haccac-Musa ilişkisinde de, yukarıda üzerinde durduğumuz diğer olaylarda olduğu gibi, iktidar kaygısı yüzünden aynı kabileden olmasına rağmen, iki liderin nasıl birbirlerine karşı mücadele verdiğini görebilmekteyiz.

Mühelleb'in Musa konusunda böyle bir politika izlemesinin bir başka sebebi ise, muhtemelen kendisinin de onun gibi daha önce Abdullah b. Zübeyr'in bürokrat ve komutanları arasında yer almasıydı. Mühelleb 65 yılında Abdullah b. Zübeyr tarafından Horasan valiliğine atanmış; fakat bu sırada Basra ve çevresinde dehşet saçan Haricilere karşı mücadele etmesi için ordu komutanlığına getirilmişti.<sup>100</sup> Muhtemelen

94.Şaban, 56.

95.İbn Hazm El-Endelüsî, 267; Söylemez, 124, vd.

96.Taberî, VI, 326, 352; İbnü'l-Esîr, IV, 454.

97.İbn Haldun, III, 55.

98.İbn Hazm El-Endelüsî, 261, 266.

99.Taberî, VI, 403; Nüveyrî, XXI, 270.

100.Ya'kûbî, II, 264 vd.; Taberî, V, 615-622; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (h.61-80), 41; Kâhâle, I, 97; K.V. Zettersteen, "Mühelleb", *İslâm Ansiklopedisi*, (M.E.B.), İstanbul, 1971, VIII, 792.

Mühelleb ve oğlu Yezid'in, Musa konusundaki bu tutumunun ve birincisinin önceden Abdullah b. Zübeyr'in adamlarından olduğunu farkında bulunan Irak ve Horasan Genel Valisi Haccac, onları Zübeyrî taraftarlığıyla itham etmiştir. Sonuçta Yezid'i valilik görevinden alıp yerine kardeşini atmasına gerekçe olarak Halife Abdülmelik b. Mervan'a bu kanaatini arz etmiştir.<sup>101</sup>

Ayrıca Mühelleb, muhtemelen Horasan'da bulunan Mudarlıların Musa'ya büyük bir sempati duyduğunu farketmiştir. Musa'nın kabilesi Mudar'a nispetle, kendi konumunun Horasan'da daha zayıf bulunduğunu düşünmüş ve büyük bir kitleyi karşısına alabileceği endişesiyle ondan uzak durmaya çalışmış olabilir.<sup>102</sup>

#### **b) Sabit ve Hureys b. Kutbe Kardeşlerin Emevî Karşıtlarına Katılması**

Maveraünnehr'de bazı kimseler, Emevîlerin düşmanı olan kesimlerle iyi ilişkiler kurmalarından ve onlara karşı hoşgörülü davranmalarından dolayı cezalandırılmış; bu durum söz konusu şahısların karşı tarafla işbirliği yapmasına yol açmıştır. Hatta bu gelişme Orta Asya'da büyük çatışmaların çıkmasına kadar varmıştır. Söz gelimi 82/701 yılında Horasan Valisi Mühelleb b. Ebî Sufra, Kişliler ile fidyeye karşılığında antlaşma yapmış, onlar tarafından gerekli ödeme yapılınca kadar ellerindeki rehineleri bırakmamaya karar vermişti. Bu arada Mühelleb, Merv'e dönmek üzere yola çıkmış, yerine ise Huzâa Kabilesi'nin mevlası Hureys b. Kutbe'yi bırakmış ve ondan öngörülen fidyeyi alıp, rehineleri bırakmasını istemişti. Fakat Mühelleb, Belh'e gelince burada kalmış, kararında ise kısmen bir değişiklik yapıp fidyeyi alsa da rehineleri Belh'e varıncaya kadar bırakmamasını Hureys'e bildirmişti. Fakat Hureys, Kiş Hükümdarı'na karşılıklı varılan mutabakata göre rehineleri teslim etmişti.

Belh'e gelen Hureys'in yanında rehineleri göremeyen Mühelleb, çok kızmış, onu Kiş Hükümdarı ile ilişki kurmak ve mektubunu ifşa etmekle suçlamıştır. Ayrıca Hureys'ten Merv'e dönerken karşılaştığı Türk askerleri fidyeye istemiş ve Vali'nin oğlu Yezid'in de fidyeye verdiğini söylemişti. Bunun üzerine Hureys "Fidyeye verirsem, beni de Yezid'in anası doğurmuş olsun." şeklinde Mühelleb'in hanımını dolaylı biçimde aşağılayıcı bir ifade kullanmış ve onlarla savaşmayı tercih etmişti.

101.Taberî, VI, 395, 397; İbn Haldun, III, 54.

102.Shaban, 57.



Hanımını aşağılayıcı bu sözü duymak da, Vali'yi müthiş derecede kızdırmıştı. Sonuçta Mühelleb, Hureys'e elbiselerini soyup otuz sopa vurdu. Yediği sopadan fazla, elbiselerinin çıkarttırılması zoruna giden Hureys, Mühelleb'i öldüreceğine yemin etti. Bir süre sonra Mühelleb hatasını anlayıp kendisine iyi davrandıysa da, Hureys bir daha ona yakınlık göstermedi ve rivayete göre kardeşi Sabit ile birlikte üçyüz kadar adamlarını da yanlarına alarak Musa'ya katılmak üzere Tirmiz'e gitti.<sup>103</sup> Fakat buradaki Sabit ve Hureys kardeşlerin Musa'ya katıldığı yönündeki ifadenin, onların Emevî karşıtı olduğunu vurgulamak için kullanıldığı kanaatindeyiz. Çünkü aşağıda anlatacağımız olayda Sabit'in önce Semerkand Tarhunu'ndan yardım istemiş olması buna işaret etmektedir.

82/701 yılında babasının vefatıyla Horasan valiliğine atanan Yezid b. Mühelleb, Hureys ve Sâbit b. Kutbe kardeşlerin mallarına el koydu; anne bir kardeşlerinden ikisini, Hâris b. Munkız'ı, Sâbit'in kızı Ümmü Hafs'ın yanında bulunduğu bir akrabalarını öldürdü. Sabit, durumdan haberdar olunca, akrabalarına yapılanları Semerkand Tarhunu'na şikayet etti. Çünkü Sabit, Türkler arasında sevilen, sayılan çok meşhur bir şahıs idi. Hatta Sabit'e verilen büyük değerden dolayı onun üzerine yemin edildiği nakledilmektedir. Diğer taraftan Sabit, yerli hükümdarlar gibi etrafında adamları olan güçlü birisiydi. Shaban, Sabit-Hureys kardeşlerin Maveraünnehr tüccarlarının lideri olduğu ve yüksek itibarlarının buradan geldiği kanaatindeyiz. O, bu kardeşlerin Mühelleb ile birlikte Maveraünnehr'de seferlere iştirak etmesinin de daha güvenli, istikrarlı bir ortam oluşması ve ticaretin daha rahat şartlarda yapılabilmesi amacına yönelik bulunduğu düşüncesindedir.<sup>104</sup> Ayrıca Sabit-Hureys kardeşler, mevlası buldukları Huzâa Kabilesi içinde de karizmatik bir şahsiyete sahip idi.<sup>105</sup>

Sahip olduğu yüksek itibar nedeniyle Sabit'in şikayeti, Tarhun'u hemen harekete geçirdi; Toharistan Yabgusu Nîzek, Huttal Hükümdarı Sebel'in yanısıra Sagâniyan ve Buhârâ halklarından bir ordu kurdu. Bununla da yetinmeyerek, diğer bir Emevî karşıtı olan Musa ile işbirliğine gitti.<sup>106</sup>

103.Taberî, VI, 352 vd.; İbnü'l-Esîr, IV, 509; Günaltay, 48; Gibb, 24.

104.Shaban, 58 vd.

105.Taberî, VI, 406 vdd.

106.Taberî, VI, 403; Günaltay, 48 vd.

### c) Emevî Karşısı Musa, Sabit-Hureys Kardeşler ve Tarhun'un

#### Başarısız İşbirliği

Bütün bu olaylar olurken; Musa'nın etrafında Temîm, Kays, Rabîa ve Yemen'den sekiz bin kişi toplanmıştı. Bu gelişme "sakalsız" lakabını taşıyan Musa'yı büyük bir fırsatın eşiğine getirdi. Fakat o, bu fırsatı iyi değerlendiremedi. Çünkü etrafındaki şahıslar Sâbit ve Hureys ile işbirliğinde temkinli olması hususunda Musa'yı uyarmaktaydı.<sup>107</sup> Bu nedenle Musa; Sâbit ve Hureys kardeşlerin Yezid karşısında tam bir başarı göstermesini istememekteydi; aksi takdirde Horasan'ın kontrolünün onların eline geçeceği, kendisinin de devre dışı kalacağı endişesini taşımaktaydı. Bu yüzden onlardan kurtulmanın hesaplarını bile yapmaktaydı. Sonuçta Yezid'i Horasan valiliğinden hal' etmek yerine, yalnızca Maverâünnehr'deki idarecilerinin kovulmasına karar verildi ve bu gerçekleştirildi. Bundan hem Musa, hem de Sâbit-Hureys kardeşler ve Tarhun büyük güç elde ederek memleketlerine döndü.

Yönetim Sâbit ve Hureys kardeşlerdeydi, Musa'nın sadece adı vardı. Bu durum Musa'nın çevresindekileri rahatsız etti ve ona bu iki kardeşin ortadan kaldırılmasını önerdiler; aksi takdirde onların Musa'yı arkadan vuracağını savundular. Neticede Musa da buna ikna oldu. 85/704 yılında Musa ve adamları tam bu planları yaparken, Türk, Eftalit ve Tübbetlilerden müteşekkil, Taberî'ye göre yetmişbin, İbn Haldun ve Nüveyrî'ye göre on bin kişilik<sup>108</sup> bir orduyla karşıya karşıya kaldılar. Zorunlu olarak Musa, Sabit-Hureys kardeşlerle tekrar işbirliği yaptı. Bu savaş sırasında Tirmiz şehrinin kenar bölgelerinde çıkan çatışmada aldığı yara sonucu, Hureys iki gün içinde öldü.<sup>109</sup> Fakat savaş Musa ve Sâbit-Tarhun ittifakının zaferiyle noktalandı. Bu zaferin ardından Musa ve yandaşları tekrar savaş öncesinde yaptıkları suikast planlarını uygulama yollarını aramaya başladı. Çünkü Hureys ölmüş olmasına rağmen, Sâbit hala hayattaydı. Bu nedenle Musa ve adamları Sabit'i tuzağa düşürmek için sürekli fırsat kolladı. Durumun farkına varan Sâbit ile Musa arasında savaş patlak verdi. Kendisinden yardım istediği Semerkand Tarhunu; Kiş, Nesef ve Buhârîlilerden oluşan ordusuyla hemen Sâbit'in imdadına yetişti. Taberî'nin rivayetine göre, neticede seksenbine ulaşan ordusuyla Sabit, Musa'yı kuşatma altına aldı ve onun lojistik desteğini kesti. Bu durum Musa ve taraftarlarını zor duruma soktu. Ancak Musa'nın adamlarından Yezid b. Hüzeyl, Sâbit'i Sağâniyan nehri yakınında tuzağa

107.Belâzurî, 608.

108.Taberî, VI, 404.; İbn Haldun, III, 56; Nüveyrî, XXI, 271.

109.Belâzurî, 608 vd.

düşürüp ağır şekilde yaraladı. Aldığı yaranın etkisiyle Sâbit, yedi gün gibi kısa bir süre içinde öldü. Yezid b. Hüzeyl yakalanmadan kurtulmayı başarırken, kendisine yardımcı olan iki arkadaşı Sağâniyan nehrinde boğularak öldü.<sup>110</sup>

Sabit'in ölümüyle bu savaşta başkomutanlık görevini Tarhun üstlendi; Züheyr b. Mukatil et-Tafâvî de Sâbit'in birliğinin liderliğini üzerine aldı. Yezid'i ele geçiremeyen Tarhun, rehine olarak elinde bulunan onun iki oğlunu öldürdü. Bu olaydan çok kısa bir süre sonra, Musa sekizyüz kadar adamıyla Tarhun'u da pusuya düşürerek öldürmek istedi; fakat bunda başarılı olamadı.<sup>111</sup>

Musa bir şekilde Sabit ve Hureys kardeşlerden kurtuldu, ancak Maverâünnehr'in, hatta Horasan'ın tümünün hakimi olma fırsatını kendi eliyle itmiş oldu. Yukarıda üzerinde durduğumuz diğer liderler gibi Musa'da da her şeyin sahibi olma ve onu hiç kimseye paylaşmama arzusunun bulunduğu görülmektedir. Başkalarının yardımıyla elde ettiği başarıyı tamamen kendisine mal etmek isteyerek onun aşırı bir tamahkarlık gösterdiği; başarıyı paylaşmaktansa, hiç sahip olmamayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Sabit'in Horasan ve Maverâünnehr'in tümünün hakimiyetini ele geçireceği endişesiyle Musa, Emevî iktidarının burada devam etmesine razı oldu. Böylece giriştiği iktidar mücadelesinin galibi olmak varken, mağlubu olma sürecine girdi.<sup>112</sup>

Nitekim 85/704 yılında Genel Vali Haccac tarafından Yezid b. Mühelleb'in yerine kardeşi Mufaddal'ın Horasan valisi atanmasıyla, Musa'nın iktidarının sona ermesi konusunda geri sayım işlemi başladı. Çünkü Mufaddal, babasının yukarıda bahsettiğimiz, Musa'ya dokunmamaları hususundaki nasihatını bir kenara bırakıp, Haccac'ın gözüne girmek için onun peşine düştü. Daha valilik makamına oturur oturmaz, Mufaddal'ın yaptığı ilk işlerden birisi, ağabeyinin döneminde mahpus bulunan Osman b. Mes'ud'un komutasında bir orduyu Musa'nın üzerine göndermek oldu. Bu hususta Semerkand Tarhunu ve Huttal Hükümdarı Sebel de Osman'a destek verdi. Neticede Musa, Tirmiz yakınlarında büyük bir yenilgiye uğradı ve Osman b. Mesud'un askerleri tarafından öldürüldü. Musa'nın ölümü, Horasan'da bir devrin kapanmasına yol açtı. Musa'nın ve taraftarlarının onbeş yıllık hakimiyeti

110.Belâzurî, 609.

111.İbnü'l-Esîr, IV, 509 vd.

112.Kurt, 158.



bu ölümle sona erdi ve Musa'nın taraftarları dağıldı.<sup>113</sup> Böylece Zübeyrî hareketinin son kalıntısı da Maverâünnehr bölgesinde etkisiz hale gelmiş oldu.

Maveraünnehr'de artık Emevîlerin önünde durabilecek herhangi bir muhalif grup kalmadı; kontrol tamamen onların eline geçti. Bu arada ancak dokuz ay valilik makamında oturabilen Mufaddal, görevden alınıp yerine Kays Kabilesi'nin alt kollarından kabul edilen Bâhile Oğullarından<sup>114</sup> Kuteybe b. Müslim atandı.<sup>115</sup> Wellhausen'a göre, Kuteybe'nin mensubu bulunduğu Bâhile Oğulları parçalanmış, itibarını kaybetmiş, nereye mensup olduğu bilinmeyen bir kabileydi. Bu nedenle de Kays Kabilesi'ne iltihak etmişti.<sup>116</sup> Kuteybe'nin, ister Kayslı isterse Kays'a iltihak etmiş bir kabileden olsun, Haccac'ın yakın çevresinden olduğunda şüphe bulunmamaktadır. Sonuç itibarıyla Horasan her yönüyle Haccac'ın kontrolüne girmiştir. Nitekim Kuteybe ile birlikte Horasan'da Emevîler için fetih ve hakimiyet dönemi diye adlandırabileceğimiz yeni bir devir başlamıştır.

## Sonuç

Son Süfyânî-Emevî Halifesi Muaviye II'nin ölümüyle Horasan ve idari yönden ona bağlı bulunan Maverâünnehr'de devlet hakimiyeti kaybolmuş; Mudar ve Rabîa gibi büyük kabilelerin liderleri bölgede insiyatifi ele alabilmek için kanlı bir mücadelenin içine girmiştir. Bu mücadelede menfaata dayalı işbirliği anlayışının haricinde her hangi bir değer yargısı bulunmamaktadır. Nesimi Yazıcı'nın belirttiği gibi, Horasan Araplarının tek hedefi ganimet elde etmek idi.<sup>117</sup> Bu durumun sadece Horasan ve Maverâünnehr'in Arap fethi öncesi sakinlerine karşı değil, aynı zamanda Arap kabilelerinin birbirlerine karşı ilişkilerinde de geçerli olduğu görülmektedir.<sup>118</sup>

Arapların, mensup buldukları kabileyi ifade etmelerinde bile aralarındaki bu menfaat ilişkilerinin büyük rolü bulunduğu ilk anda anlaşılabilir. Söz gelimi Rabîa ve Mudar kabileleri menfaatleri gereği birlikte hareket etme zorunluluğu hissediyorlarsa, kendilerini ortak

113.Belâzurî, 610; Taberî, VI, 398-412; İbnü'l-Esîr, IV, 512; İbn Kesîr, IX, 60 vdd.; Nüveyrî, XXI, 270-275; İbn Haldun, III, 56 vd.

114.İbn Hazm El-Endelüsî, 245 vd.

115.Hasan, "A Survey of The Expansion of Islam", 175.

116.Wellhausen, 204.

117.Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara, 1992, 27.

118.Shaban, 53.

ataları olan Nizar ile isimlendirmişlerdir. Aksi takdirde ortak atalarının adını hiç anmamış ve kendilerini bir alt kabile grubuyla nitelendirmişlerdir. Hatta bu durum o kadar alt seviyelere inebilmiş ki, Mudar'a bağlı Temîm'in alt kollarından Sa'd Oğulları bile kendi aralarında bölünebilmiştir. Bunların Bükeyr-Bahîr kavgasında görüldüğü gibi, bir kısmı kendisini Mukâis ve Butûn, diğer kısmı Ebnâ diye nitelendirerek birbirleriyle kanlı bıçaklı olabilmiştir. Bir süre sonra ise iki taraf aralarında hiç bir şey olmamış gibi menfaatlarının gereği olarak barış yollarını arayabilmiştir.

Ayrıca bu menfaat ilişkilerinin çok uzun vadeli hesaplara pek dayanmadığı görülmektedir. Örneğin Araplar, Süfyânîlerin Horasan'daki son Valisi olan Selm b. Ziyad'ın gerçekleştirdiği fetih girişimleriyle<sup>119</sup> Maveraünnehr'i bütünüyle kontrol altına alma sürecine girmiş iken, kendi aralarında patlak veren iç mücadeleler yüzünden burayı tamamen kaybetme ile yüz yüze kalmıştır. Gibb'in de belirttiği gibi, Araplar iç istikrarı ve düzenli fetih girişimini sürdürebilmiş olsalardı, Maveraünnehr'in, kontrollerine geçmesi için yaptıkları harcamaların ve uğradıkları kayıpların onda biriyle buraya yerleşebilirlerdi. Fakat kabileler arası mücadele onlara bu fırsatı kaybettirdi.<sup>120</sup>

Bu bağlamda Arapların dikkat çeken bir diğer yönleri ise, birlikte elde ettikleri zaferden yalnız pay alma arzusu içinde buldukları gerçeğiydi. Abdullah b. Hâzîm, Temîmliler ile işbirliği yaparak Rabîa Oğullarına karşı galip geldiği halde, Horasan'ın nimetlerinden faydalanma hususunda onlara sırt çevirmekte hiç tereddüt göstermemiştir. Yine onun oğlu Musa bu hususta daha ileri gitmiş, Horasan valiliğini müttefiki olan Sabit-Hureys kardeşler ve Semerkand Tarhunu ile paylaşmaktansa, Emevîlere bağlı Yezid b. Mühelleb'e bırakmayı tercih etmiştir.

Arapların her şeyin yalnız başlarına sahibi olma hususundaki aşırı ihtiraslarının, onların dinî ilişkilerine de yansıdığı açıkça görülmektedir. İnanışlarını söyledikleri İslâm dini hangi millettense olsun eşit muamele yapılmasını emrederken, onların bu hükmü göz ardı ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin Bükeyr, Ümeyye b. Abdullah'ı Horasan valiliğinden hal' ederken, Merv halkından Müslüman olanlara artık kendileriyle aynı statüde olacaklarını ve vergiden muaf tutulacaklarını vadetmiştir. Bu ifade Emevîlerin icraatlarında dinin belirleyici olmaktan uzak ve sadece menfaatlara gerektirdiği ölçüde etkili bulunduğunu göstermektedir.

119. Ya'kûbî, II, 252.

120. Gibb, 20 vd.

### KAYNAKLAR

Aycan, İrfan, *Hicrî İlk Üç Asırda Zübeyrî Ailesinin Siyasî ve İlmî Hayattaki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1984.

Barthold, V.V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. H.Dursun Yıldız, Ankara, 1990.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya, (ö.279/892), *Futûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara, 1987.

Dîneverî, Ahmed b. Dâvud, (ö.282), *el-Ahbâru't-Tivâl*, thk.Abdülmün'im Âmir ve Cemaleddin eş-Şeyyâl, Kahire, 1960.

Frye, Richard Nelson, *The Golden Age of Persia The Arabs in the East*, London, 1988.

Gibb, H.A.R., *Orta Asyada Arap Fütuhâtı*, çev. M.Hakkı, İstanbul, 1930.

Günaltay, Şemseddin, *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asyanın Umumî Vaziyeti*, Ankara, trz.

Hasan, S.A., "A Survey of The Expansion of Islâm Into Central Asia During the Umayyad Caliphate", *Islâmic Culture*, XLIV, S.3, (July, 1970), s.165-176.

Hasan, S.A., "The Expansion of Islâm Into Central Asia and The Early Turco-Arab Contacts" *Islâmic Culture*, XLIV, S. 1 (January, 1970), s.1-8.

İbn A'sem el-Küffî, Ebû Muhammed Ahmed, (ö.314/926), *el-Futûh*, Beyrut, 1986.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, (499-571/1106-1176), *Târîhu Dimeşk*, tah. M. Ebu Saîd Ömer el-Amrî, Beyrut, 1998.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, (ö.808/1405), *el-İber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârühum min Zevi's-Sultâni'l-Ekber*, Beyrut, 1979.

İbn Hazm El-Endelüsî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, (384-456/994-1064), *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, Beyrut, 1983.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, (ö.774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire, 1933.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed, (ö.630/1233), *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut, 1965.

Kahhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, Beyrut, 1991.



Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Ankara, 1998.

Nüveyrî, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdülvehhâb, (677-733/1278-1333) *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, tah. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire, 1976.

Shaban, M.A., *The 'Abbâsid Revolution*, Cambridge, 1970.

Söylemez, M. Mahfuz, *Emevîler Döneminde Kûfe*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (ö.224-310), *Târîhu'r-Rusül ve Mülûk*, tah. M.Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire, trz.

Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1963.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, (292/905), *Târîh*, Beyrut, trz.

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

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, (ö.748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, tah. Ö.Abdusselam Tedmürî, Beyrut, 1990.

Zettersteen, K.V., "Mühelleb", *İslâm Ansiklopedisi*, (M.E.B.), İstanbul, 1971.

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Kahire, 1954-59.

# CÂHIZ'IN ET-TEBESSUR Bİ'T-TİCÂRE ADLI RİSÂLESİ

*Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ*

## GİRİŞ

Câhız şüphesiz Arap edebiyatı tarihinin renkli ve ünlü simalarından biridir. O, Arap edebiyatının çeşitli konularında onlarca eser yazmakla kalmamış, kelam, tarih, siyaset, vs. bilim dallarında da söz sahibi olduğunu, bu sahalardaki eserleriyle göstermiştir<sup>1</sup>. Câhız, aynı zamanda ekonomik hayatla ilgili konuları (ticaret, endüstri, zenaat, vs) gündemine alan ender yazarlardan biridir.

---

1 Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız'ın 150-160/767-777 yılları arasında Basra'da doğduğu tahmin edilmektedir. Hayatının büyük bir kısmını doğduğu bu kentte geçirdi. Daha sonra Bağdat'a gitti, bir süre burada yaşadı. Bağdat'ta bulunduğu süre içerisinde felsefe ile ilgilendiği kaydedilmektedir. Câhız, Abbasî Halifeliğinin 220-233/835-847 yılları arasında, vezirliğini yapan İbn Zeyyât Muhammed b. Abdülmelik'in vezirliği zamanında şöhretinin zirevsine ulaştı. Nitekim, kaleme aldığı bir çok risalesini hamisi olan bu devlet adamına ithaf etmiştir. O, başta Şam, Hıms ve Antakya olmak üzere bir çok şehir gezmiştir. Büyük bir ihtimalle coğrafyaya dair olan eserlerini aynı yıllar içerisinde kaleme almıştır. Hamisi vezir İbn Zeyyât'ın öldürülmesinden sonra zor günler geçirmiştir. Bir süre hapis hayatı yaşamışsa da sonuçta affedilmiştir. Affedilmesinden kısa bir süre sonra memleketi olan Basra'ya dönmüş ve hayatının en zor günlerini burada geçirmiştir. Zira hastalanmış ve felçli olarak hayatını bir süre daha devam ettirdikten sonra 255/869 yılında vefat etmiştir. Câhız'ın hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Ramazan Şeşen, "Câhız", DİA, İstanbul 1993, VII, 20-24; İrfan Aycan, "Câhız ve Emevilere Mu'tezilî bir Yaklaşım", *İdeolojik Tarih Okumaları*, (der: İrfan Aycan-M. Mahfuz Söylemez), Ankara 1999, 22-35.

Tercüme ve tahkikini yaptığımız bu risale ( *et-Tebessur bi't-ticâre fi vasfi ma yustezraf fi'l-buldân mine'l-emiati'r-refiati ve'l-a'laki'n-nefise*), İslam dünyasında ekonomik hayatın bazı yönleriyle ilgili olarak yazılmış eserlerin bir prototipi sayılabilir. Bu risale, büyük ölçüde, İslam dünyasının muhtelif şehir ve beldelerini gezmiş olan Câhız'ın, seyahatleri esnasında edindiği bilgilerden oluşmaktadır. Öte yandan, belli bir süre tüccarlık yapmış olan Câhız'ın, pazarlara gelen malların cinsleri ve fiyatları hakkında detaylı bilgilere sahip olduğu, diğer tacirlerden de birçok şey öğrendiği ve dolayısıyla bu risalenin oluşmasında kendi kişisel gözlemlerinin de büyük payı olduğu muhakkaktır.

Câhız, takdim etmekte olduğumuz *et-Tebessur bi't-ticâre* isimli risalesinde, IX. yüzyılda, Bağdat merkezli doğu İslam toplumunda, mücevherler, kıymetli taşlar, parfümler, nadir ticaret malları ve avcılıkta yararlanılan av kuşları gibi daha çok zengin tabakayı ilgilendiren konulara ve kısmen de toplumun diğer sosyal tabakalarını ilgilendiren hususlara yer vermiştir.

*et-Tebessur bi'T-ticâre*'de yazılanlar, öncelikle ve ağırlıklı olarak Abbasîlerin hakimiyetinde olan ya da Abbasîlerin ilişkide buldukları bölgelerle ilgilidir. Câhız'ın bu risalesinde, örneğin Abbasî hakimiyetinde bulunmayan Endülüs ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmadığı gibi, Kuzey Afrika'nın özellikle Haricîlerin hakimiyetinde bulunan bölgeleri (Tunus ve Cezayir çevresi) ile o sırada Şîî bir hanedan tarafından idare edilmekte olan Fas ve civarından da bahsedilmemektedir.

Câhız'ın bu küçük risalesinde, esas olarak, beş konu yer almaktadır. Bunlar, sırasıyla kıymetli taşlar, kürkler, parfümler, İslam dünyasının muhtelif kentlerinde üretilen bazı nadir ticaret malları ve av kuşlarıdır.

Risale, altın ve gümüş gibi mücevherlerin ve değerli taşların tanıtılması ile başlamaktadır. Bunu parfümler, hangi bölge ve şehirde nelerin üretildiği ve bunların nerelere ihraç edildiği ile devam etmektedir. İslam dünyasının sosyo-ekonomik durumu hakkında önemli bilgiler içeren bu bölüm, risalenin belki de en önemli kısmını oluşturuyor. Bunu takip eden kısımda ise doğan, şahin ve atmaca gibi av kuşlarından, bunun da ardından kürk hayvanları ve bunların değerli kürklerinden söz eden Câhız, hangi hayvanın kürkünün değerli olduğunu ve hangi bölgeden getirildiğini belirtir. Yazar, risalesinin sonunda, yine o dönemde kullanılmakta olan kumaş türleri ve kumaş boyaları ile ilaç olarak kullanılmakta olan bazı bitkileri zikreder.



Bu risale, IX. yüzyılda Bağdat merkezli doğu İslam toplumunun sosyo-ekonomik hayatının bazı yönleri hakkında başka kaynaklarda bulunmayan enteresan bilgiler vermektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Câhiz'in, bu risalesinde dile getirdiği konular daha çok entelektüel ve zengin kesimleri ilgilendiren cinstendir. O dönemin hemen hemen bütün tarih ve edebiyat eserleri halkın yaşayışıyla ilgili olarak çok az bir bilgiye yer vermektedir ve Câhiz de bundan istisna değildir. Câhiz gibi, bir Abbasî vezirinin himayesine girmiş olan ve şöhretini de büyük ölçüde ona borçlu bulunan bir yazarın da öncelikle saray çevresini ilgilendiren konuları ele alacağı pek tabiidir.

Burada, Câhiz'in *et-Tebessur bi't-ticâre* isimli risalesini tahkik işleminde takip ettiğimiz birkaç noktayı da belirtmek istiyoruz. Câhiz'in eserlerini yakından tanıyanların bildiği gibi o, çok fazla Farsça kelime ve terim kullanmaktadır. Özellikle, bu risalede, adları sıkça geçen değerli taşların ve diğer bazı endüstriyel ürünün İran menşeli olmasının zorunlu bir sonucu olarak, çokça Farsça kavram ve ifadeye yer vermiştir. Bu Farsça kelime ve terimlerin bir çoğu da naşir tarafından yanlış anlaşılmıştır. Biz bunlardan yanlış anlaşılmalrı düzeltmeye ve bazılarını da izah etmeye çalıştık. Metni baştan sona notlandırırken günümüzde pek kullanılmayan, ancak o gün büyük bir öneme sahip olan değerli taşların Latince'deki karşılıklarını da verdik. Bugün isimleri pek bilinmeyen ve kullanılmayan parfüm çeşitlerini de dipnotlarda kısaca tanıtmaya çalıştık. Buna karşın, bugün de kullanılan kürk hayvanlarının tamamı için notlandırma işlemine gitmeye gerek duymadık. Yine bu tahkik işlemi kapsamında, Câhiz'in ele aldığı bölge veya şehirleri de, temel coğrafya kaynaklarına dayanarak büyük ölçüde tanıtmaya çalıştık.

### eT-TEBESSUR Bİ'T-TİCÂRE Fİ VASFİ MA YUSTEZRAF Fİ'L-BULDÂN MİNE'L-EMTİATİ'R-REFİATİ VE'L-A'LAKİ'N-NEFİSE<sup>2</sup>

Basralı Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz kendisine yöneltilen sorulara şöyle cevap vermiştir.

Allah sana ihsanda bulunsun! [Coğrafi] bölgelerin değerli mallarının, nefis takılarının, pahalı ve değeri yüksek mücevherlerinin neler olduğunu sordun. Tecrübe kazanmak isteyenler için bir rehber, arz

2 Câhiz'in bu risalesi Hasan Huseynî Abdulvahhâb et-Tunusî tarafından tahkik edilerek 1935 tarihinde Mısır'da basıldı. Biz bu çeviriyi bu baskıya dayanarak gerçekleştirdik.

ve talep [gibi ticarî] işlerle uğraşanlar için yardımcı olacak [bir eser yazdım] ve "**et-Tebessur**" diye adlandırdım. Başarı Allah'tandır.

İlk dönem iktisatçılarından bazıları ihtiyaç duyulan mal fazlaysa ucuz, kıt ise pahalı olur iddiasında bulunmuşlardır.

Bizanslılar, "bir yerde karnımız doymuyor ise başka yere gidiniz" demişlerdir.

Hintliler; "[piyasada] bol olan her şey ucuzlar, akıl hariç. Zira o çoğaldıkça değerlenir" demişlerdir.

İranlılar, "Bir ticaretten kazanamıyor iseniz onu bırakın ve başka bir işle uğraşın, bir yerde rızık bulamıyor iseniz, orayı başkası ile değiştiriniz." demişlerdir. [Yine] Farslar; "Her pazarda kazanan, o pazarda geçerli olan malı satan kişidir" demişlerdir.

Araplar da "kendisine dünyanın yöneldiği birini gördüğünüzde ona yapışın, çünkü o, rızık toplar." demişlerdir.

Ne ile malın arttı? Sorusu bazı varlıklı kişilere yöneltilmiş, onlar da; hiçbir zaman veresiye mal satmadıklarını, az da olsa kazancı hiç tepmediklerini, kazandıkları bir dirhem dahi olsa onu, başkasını kazanmak için harcadıklarını söylemişlerdir.

Şöyle denilmiştir; "[bir tüccar olarak] ihtiyaç duymadığınız şeyi satın almayınız. Zira onsuz yapamayacağınız bir şeyi satmak zorunda kalırsınız.

Bazı filozoflar, kadim Fars vasiyetlerinde şunun olduğunu kaydederler: "Ey insanoğlu seninle memleketin arasında bir göbek bağı yoktur, memleketlerin en hayırlısı başarılı olduğun memlekettir. Zamanın da en hayırlısı sana yararlı olan, insanların en hayırlısı sana faydalı olan, suların en hayırlısı susuzluğunu gideren, hayvanların en hayırlısı seni taşıyan, elbiselerin en hayırlısı seni örten, ticaretin en hayırlısı sana kazandıran, bilgilerin en hayırlısı sana yol gösterendir. Güzellerin en güzeli de, çirkin dahi olsa senin güzel gördüğündür." Yine şöyle denilmiştir; "sanatın en iyisi ipekçilik, ticaretin en hayırlısı da manifaturacılıktır."

### **Altın ve Gümüşü Tanıma ve Test Etme Yolları**

Bilge kişi der ki; kor ateş, ışık huzmesi, ve kırmızı kibrit şeklinde olan altının külçe olanı da külçe olmayanı da rağbet görür ve sürekli tedavülde kalır. Altını, ne zaman aşımı, ne de [işlenmesi esnasında] körüğün pisliği bozar. [Dolayısıyla] altını değerli kılan şeyin, pek az değişmesi, eskidikçe parlaklığının ve zerafetinin artması olduğu

söylenmiştir. Çünkü altın dışında kullanılan ve gömülen her şey fire verir, altın ise asla eksilmez.

En iyi dinar, eskidikçe kırmızıdan yeşile doğru renk değiştirendir. İlk iktisatçılar; [saf] dinarın saç ve sakala yapışma süresi ile test edildiğini, sahte dirhem (nebehrec) ise, ağırlığı ve hafifliği ile denendiğini söylemişlerdir.

Altının en iyisinin "el-ikyân" [som altın], gümüşün en iyisinin ise "el-luceyn", [katıksız, saf gümüş para] olduğu, saf gümüşün tatlı, sahte gümüşün ise aşırı derecede acı, sahte dirhem tuzlu ve tiz çınlama sesine sahip olduğu iddia edilmiştir. Keza herhangi bir katkı maddesi içermeyen saf gümüşün sesinin, başka bir maddenin karışık olmadığı saflıkta olduğunu ve ağızda tutulduğunda susuzluğu giderdiği iddia edilmiştir.

### Değerli Cevherler; Tanınmaları ve Değerlendirilmeleri

İşlenmemiş ham incinin iki şekilde tanındığı; tatlı olanının *Umman*, tuzlu olanın ise *Kızıl Deniz incisi* olduğu söylenmiştir.<sup>3</sup> İki türü de suyun dibine çöker. İşlenmiş inci, yağlı olması ile birlikte, acı olup hafifliğinden dolayı suyun yüzeyinde kalır.

İçinde kurtçuk bulunan inciye (pearl), dokunduğunda veya ağzına aldığı anda sıcak olduğunu anlarsın ki bu, kendi içindeki illetten dolayıdır. İçinde kurtçuk olmadığı ise, dokunulunca veya ağza alınınca serin olduğu anlaşılır. İncinin içinde kurtçuğun olup olmadığı bu şekilde test edilir.

Denizciler, saf beyazlıkta olmayan büyük inci, ince bir tabaka kuyruk yağına sarıldıktan sonra, hamurun içine konduğunu, çok yüksek ısıda fırına verilerek iyice bekletildikten sonra berraklaşıp, güzelleştiğini ve parladığını, kafur ile temizlendiğinde de aynı sonucun elde edildiğini, kemik iliği ve kavun suyu ile de berraklaştığını söylemektedirler.

Lahmî cevherî inciye, safdefu'l-asmî inciden ayırt etmenin yolu şudur: incinin işlenmemiş, ham olanı, düz yüzeyli ve dokunulduğunda yumuşakçadır. (İncinin) asamî olanı ise, sert olup yüzeyi düz değildir/pütürlüdür.

---

3 En güzel doğu incileri, inci midyelerinden mohar altürü tarafından üretilir. Basra körfezinde yaygın olan bu hayvanların en çok buldukları yer, Umman yarımadasından Katar yarımadasına kadar uzanan büyük körfez açıklarındaki sulardır. İyi incinin yetiştiği diğer yerler ise, Güney Hindistan ile Srilanka arasındaki bölgedir. Bkz. Ana Britanica, "inci" maddesi, İstanbul 1988, XI, 449.



İncinin en değerlisi saf, yapısı pürüzsüz, küresel (perle ronde) Umman incisidir. Şayet şekil, görünüş, renk ve ağırlıkları aynı olan iki inci bulunursa, değerleri son derece yüksek olur. Umman incisi, Kızıl Deniz incisinden daha güzel ve daha değerlidir. Çünkü Umman incisi tatlı, saf ve temiz iken, Kızıl Deniz incisi ise aksine bir çok kusurunun yanı sıra tuzludur.

İncinin bir tanesi yarım miskal ağırlığında olursa "**dürre**" (perle) adını alır. Yuvarlak (tam yuvarlak olmasa da) dürrenin ağırlığı yarım miskale ulaştığında, fiyatı bazen bin miskal altını bulur. Yumurta biçiminde olanının değeri ise bu rakamın altındadır. İncinin fiyatı, ağırlığının artması ve yuvarlaklığı ile artar. Ağırlığı iki miskale ulaştığında, fiyatı on bin ile yüz bin dinar arasında değişir. Bu ağırlıkta olan yuvarlak inciye değer [dahi] biçilemez, zira [bu tür incinin] eşi benzeri yoktur. İnci ne kadar saf ve parlak olur ise, o oranda güzel ve değerli olur. ed-Durratu'l-yetime [diye şöhret kazanan inci], Kızıl denizde bulunmuş olup ağırlığının üç miskal olduğu rivayet edilmektedir. İncinin küçük olanına ise, mercan (manginto) denilmektedir.

Yakutun (corindon) en değerlisi tam kırmızı (behremani) (rubiselle) olanıdır.<sup>4</sup> Ondan sonra gül kırmızısı renginde olanı (corindon rose), sonra da sarı olanı (oriental topaz, yellow sapphire) gelir. Daha sonra da gök mavisi (ismancunî) (sapphire) gelir. En değersiz olanı ise, beyaz yakuttur (white sapphire). [Yakutun ana vatanı] Hindistan'ın Serendip dağıdır. Orijinal yakut, işlenmiş yakuttan üç özelliği ile ayrılır; ağırlığı, ağıza konduğunda bıraktığı serinlik ve kolay ya da zor işlenebilirliği.<sup>5</sup> Çünkü yakut tartıldığında ağır, ağıza konduğunda serinlik [hissi veren] ve [sertliğinden dolayı] kolayca işlenemeyen<sup>6</sup> bir taştır. [Saf yakutun aksine] işlenmiş olan yakut ise hafif, emildiğinde sıcak ve [yumuşaklığından dolayı] kolayca işlenebilmektedir.<sup>7</sup>

En iyi yakut, hangi renkte olursa olsun parlak, saf ve katıksız olanıdır. Değeri, küçüklüğü ve büyüklüğü oranında yükselir veya düşer. Saf kıpkırmızı (behremanî) (rubicelle) yakut, yarım miskal ağırlığında olduğunda fiyatı beş bin dinarı bulur. "Cebel" diye isimlendirilen ve iki miskal ağırlığında yakut taşı bulunan yüzük, yüz bin dinar değerindedir. Bu yüzük, Ebû Cafer Mansur tarafından kırk bin dinar'a satın alınmıştır.

4 et-Tifaşî de, yakut ile ilgili Cahız'ın verdiği bu bilgilere yakın bilgiler sunmaktadır. Bkz. Ahmed b. Yusuf et-Tifaşî (ö. 651), *Kitabu Ezhârî'l-Efkâr fî Cevâhiri'l-Ahcâr*, (thk. Muhammed Yusuf Hasan-Muhammed Seyûnî Hafacî), Mısır 1977, 68 vd.

5 Metnin orijinalinde, kolay ya da zor eğlenebilirliği denmektedir.

6 Metinde eğlenemeyen denmektedir.

7 Metnin orijinalinde, "eğlenebilmektedir" denilmektedir.

Gök mavisi yakuttan (ismancunî) (sapphire) yapılan yüzük taşının (el-fass) fiyatı ise, bazen iki yüz dinara ulaşırdı.

En iyi zeberced (periot olivine)<sup>8</sup> koyu yeşil, saf ve doğal olanıdır. Saf zebercedin işlenmiş olanından ayrılma [yöntemi saf] yakutu [işlenmiş yakuttan ayırmak için kullanılan yöntem] benzer; örneğin [her iki değerli taş da] saf olduğunda, tadı soğuk ve [sertliğinden dolayı] rahatça işlenememektedir<sup>9</sup>; işlenmiş zeberced ise, [saf zebercedin aksine] yumuşak, hafif, tat bakımından sıcak ve [yumuşaklığından dolayı] kolay bir şekilde işlenebilmektedir<sup>10</sup>.

Zebercedin en iyisinin parlak, saf ve lekesiz olduğu söylenmiştir. Zebercedin bir parçasının ağırlığı yarım miskala ulaştığında, ikibin miskal altın değerinde olur. Değerinin artması, hacminin büyüklüğü ve küçüklüğü ile doğru orantılıdır. el-Bahr denilen ve ağırlığı üç miskal olan yüzüğün zeberced taşını, Ebu Cafer Mansur otuz bin dinar'a satın almıştı. Bu gün bu yüzük, bazı halifelerde bulunur.

En değerli firuze<sup>11</sup> (turquoise) süt renki (el-şirbam), yeşil, gök mavisi saf ve eski olanıdır. Firuze kolay işlenemeyen, ateş, su ve sıcakta değişmeyen bir taştır. Ağırlığı yarım miskale ulaşan firuze yüzük taşının fiyatı yirmi dinara ulaşır.

En iyi akik, çizgili gibi görünen kıpkırmızı Yemen akikidir. Akik ne kadar saf ve parlak ise o oranda değerli olur.

---

8 Zümrüdün bir türü olan ve onunla aynı hammaddeden yapılan zeberced, zümrüt olmak üzere fırına verilmiş, ancak hammaddesinin kötülüğü, ustanın hatası ya da fırındaki ısının düşüklüğünden dolayı zümrüt olamamıştır. Üç türü bulunmaktadır. Yeşil, açık yeşil ve koyu yeşil, Câhiz'in de belirttiği gibi en değerlisi koyu yeşil olanıdır. Geniş bilgi için bkz. et-Tifaşî, 92.

9 Orijinal metinde, "eğeleme işlemi yavaşcadır" denilmektedir.

10 Orijinal metinde, "eğre rahat işlemektedir" denilmektedir.

11 Birûnî Arapça olmayan firuze kelimesinin, Farsça biruze kelimesinden geldiğini söylemektedir. Firuze taşının ana vatanı, Nisabur dağları ve Mısır'dır. Firuzenin batı dillerindeki karşılığı ise turquoise veya Turkey Stona (Türk taşı) dır. Adı geçen bu değerli taşta firuze isminin verilmesinin nedeni ise, Türkler tarafından Avrupa'ya götürülmüş ve orada tanıtılmış olmasıdır. Mısır'da milattan önce 3000 yıllarından itibaren zinet eşyası olarak kullanıldığı ortaya konmuş olan firuzenin, yeşil ve gök mavisi renginde olanı daha değerlidir. Mısır'ın, özellikle de Sina Yarımadası'nın tarihinde önemli bir yerinin bulunduğu, bu bölgede firuzeyi işleyen atölyelerin mevcut olduğu kaydedilmektedir. Geniş bilgi için bkz. et-Tifaşî, ekler kısmı 278.

En değerli beycazi (spessartite)<sup>12</sup> ateş alevi renginde, kıpkırmızı taştır. Ne kadar sert ve büyük olur ise, o derece nefis ve değerli olur. İşlenmiş olanı yumuşaktır. İyisini kötüsünden ayırmak için, akik, kıl/tüye yaklaştırdığında ne kadar çok kıl çekerse o kadar kaliteli demektir. Beyzacî taşından yapılan yüzük taşı, yarım miskali bulduğunda oldukça pahalı olup, değeri otuz dinarı bulur. Bu değerli [taşın] saf olanı ise, gece parladığı için değer biçilemeyecek kadar kıymetlidir.

Kristal (rocy crystal), üstünlüğü ve saflığından dolayı tercih edilir. En değerli kristal camı, temiz, beyaz ve saf Ferun camıdır.<sup>13</sup>

En değerli elmas (diamond); kristal renkli, saf, beyaz ve temiz olanıdır. Sonra da kırmızı olanı gelir. Ağırlığı yarım miskale ulaştığında fiyatı 100 dinara kadar çıkar. Elmas ne kadar büyük ise, o derece pahalı ve değerli hale gelir.

### Parfüm ve Güzel Kokuları Tanıma:

En iyi öd ağacının,<sup>14</sup> saf (la ğaşşe fih) Mendel<sup>15</sup> ağacı olduğu söylenmiştir. Öd ağacı ne kadar sert (salb) ise, o kadar değerlidir. Anılan

12 Bicâdî de denilen bu değerli taş, Farsça bicâde kelimesinden gelmektedir. Bu konu ile ilgili *Mecelletu İlmîyi'd-Dimeşki* de bir yazı yazan Ahmed Timur, kelimenin Farsça olmadığını, Türkçe olduğunu, Türkçe'den Arapçaya geçtiğini söylemektedir. Bicâde kelimesi, zaman zaman yakut ve kehribara benzeyen diğer değerli taşlar için de kullanılmış olmasına rağmen asıl ifade ettiği taş, spessartite denilen taştır. Geniş bilgi için bkz. et-Tifaşî, ek, 263.

13 et-Tifaşî, kristalin asıl üretildiği yerin Merv olduğunu söylemektedir. Bkz. 273

14 Daha çok Çin, Hindistan, Cava, Sumatra çevresinde yetişmekte olan öd, öteden beri doğu ve batıda tıp, eczacılık, parfümeri ve ev eşyalarının yapımında kullanılan güzel kokulu, siyahımsı ve bazı yerleri benekli, deriye benzer kabuğu bulunan ve çok sert, hatta sertliğinde taşla benzetilen bir ağaç olup, yirmiye yakın türünün bulunduğu kaydedilmektedir. Bu ağaç daha çok itriyat sanayiinde kullanılmaktaydı. Bkz. Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ İslam Dünyasında İtriyat, Gıda, İlaç Üritemi ve Tağşışı*, Ankara, 2000, 70.

15 Mendel'den getirilen öd ağacının, Emevilerin son döneminden itibaren İslam aleminde kullanılmaya başlandığı aktarılmaktadır. Rivayetlere göre, Hüseyin b. el-Bermek, Emevilerden kaçarak Hindistan'a -Mendel'e- yerleşmiş, burada öd ağacını görmüş ve bu ağacın İslam aleminde bulunmakta olan öd ağaçlarından daha kaliteli olduğunun farkına varmış, tüccarları bu ağacı satmaları hususunda teşvik etmiştir. Emeviler yıkılıp, yerine Abbasîler kurulunca Berbekoğullarının da yıldızı parlamış, Abbasîlerin en büyük destekçileri sıfatıyla saraya yerleşmişlerdi. Bir gün Hüseyin b. el-Bermek, Abbasî halifelerinden el-Mansur'un huzuruna girdiğinde, onun kamarâî öd ağacından yapılan bir kokuyu kullanmakta olduğunu görür ve ona, kendisinde daha kaliteli bir ödün bulunduğunu söyler bunu hediye eder. Kendisine takdim edilen bu kokuyu çok beğenen



bu ağacın en iyisi, hoş kokusunun yaygınlığı, keskinliği ve yoğunluğu ile anlaşılır. Hint öd ağacının en iyi türünün ağır olup suyun dibine çöktüğü, en adi türünün ise hafif olup suda batmadığı söylenmiştir. Hintlilerin düşüncesine göre, hafif hint ağacının içinde ruh olmadığı gibi kokusu da zayıftır. Ağır olanın ise, yoğun, keskin ve güçlü kokusu vardır.

Tibet miskinin<sup>16</sup> en iyisi, rengi açık kuru kötü olanının ise koyu renkli olduğu söylenmiştir.<sup>17</sup> Miskın sahtesinin ise; kurşun, kunduz güdelerinden çıkarılan koku, bakam ağacı (kızıl ağaç) ve siyah şam cevizi reçinesi karıştırılarak yapılır. Misk ne kadar hafif ve kokusu yaygın ise o derece iyidir.

Anber'in<sup>18</sup> en değerlisi boz renkli (eşheb) Zenc anberidir.<sup>19</sup> Daha sonra mavi ve sarı olanı gelir. En adi olanı da.....<sup>20</sup>

---

halifenin, Mendel'den bol miktarda öd ağacı getirtmesinden sonra bu ağaç tanınmaya başlamış ve İslam aleminin muhtelif yerlerinde şöhret kazanmıştır. Bkz. Abdulhalık Bakır, 71.

16 Ortaçağda dünyanın muhtelif yerlerinde üretilerek pazara sunulan miskin en kalitelisinin, Tibet miski olduğu çağdaş araştırmacılar tarafından da ortaya konmaktadır. Abdulhalık Bakır'a göre Tibet miskinini diğer misklerden daha kaliteli ve daha çok tutulmasının nedeni: Tibet dağlarında misk keçilerinin beslendikleri farklı bitkilerin yanı sıra, Tibetli misk satıcıların, sattıkları bu mamüllere hile karıştırmamaları, miski saf haliyle pazara sunmuş olmalarıdır. Oysa ki diğer bölgelerde üretilen misk, büyük ölçüde katkı maddesi içermekteydi. Geniş bilgi için bkz. Abdulhalık Bakır, 60.

17 Misk maddesi, anavatanı Tibet ve çevresi olan misk keçisi (moschus moschiferus)'nden elde edilirdi. Bu hayvanın karnında bulunan kan torbası dolunca hayvanı rahatsız eder, karnını kayalardan birine veya güneş ışınlarıyla iyice ısınmış olan taşlardan birine sürmesine ve torbayı yırtmasına neden olurdu. Torba yırtılınca kanlar taşların üzerine dökülürdü. Daha sonra Tibetliler, dağlara çıkar bu keçilerin yaşadığı yerlere uğrar ve bu kurumuş kanları toplarlardı. Sonra da ceylan boynuzlarına doldurular, üzerine kurşun dökülerek ağız kapatılırdı. Böylece misk kurur ve kokusu daha da keskinleşirdi. Kuruyan bu misk, tacirler aracılığıyla muhtelif İslâm beldelerindeki pazarlara götürülürdü. Bunun yanında kaynaklarımızda Ortaçağ'da henüz yürümeye başlamış, keçi yavrusuna benzeyen ve misk faresi (european muskrat) olarak adlandırılan hayvandan da bu kokunun üretildiğini öğrenmekteyiz. Avcılar tarafından yakalanan ve göbekleri sıkıca bağlanan bu hayvanların misk torbaları dolunca, kesilirler, göbeklerindeki torbalar alınır, bir süre arpanın içinde bekletilmek suretiyle kokusunun keskinleşmesi sağlanırdı. Daha sonra da tacirlere satılırdı. Bu tür miskin en değerli ve en kaliteli misk olduğu rivayet edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Abdulhalık Bakır, 57-59.

18 Ortaçağ İslam dünyasında itriyat ve ilaç sanayinin önemli hammaddesi olarak kullanılmakta olan amberin, hangi maddeden imal edildiği ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Kimisine göre, denizin dibinde yetişmekte olan bitkilerden elde edilirken

Elbisede en güzel nakış; (veşiy) Şapur'da<sup>21</sup> yapılan (sabirî), Kûfe'de yapılan (el-kuffî),<sup>22</sup> ipek olan sonra altın yaldızla dokunmuş olanıdır. Onlardan sonra ise saf ketenden İskenderan'da yapılan (iskenderanî) nakış gelir. Ondan sonra altın ile işlenen ondan sonra da dokuma olarak yapılan (ğazalî) nakış, sonra da içinde ipek ve altın bulunmayan nakış gelir ki bu, Yemen'de yapılmaktadır. Yemen'de yapılan nakış bu özelliği ile dokuma nakıştan daha üstündür. [Hatta] ipek ve keten nakış [bile] Yemen'de üretilen nakışın ulaştığı değere ulaşamaz. Çünkü dokuma nakışın değeri bazen 1000 dirheme ulaşabilir. En değerli Sincap,<sup>23</sup> [derisi]

---

kimilerine göre ise, balinaların karınlarında bulunan bir maddeden veya balının dışkisından elde edilmekteydi. Geniş bilgi için bkz. Abdulhalık Bakır, 64-65.

19 Amberin birkaç türü bulunmakta idi. Bu türlerin ilkinin Şihr ve çevresinde üretilen Şihri amber oluştururken, bir başka türünü ise, Câhız'ın da yukarıda belirttiği boz renkli olan ve zenci tüccarlar tarafından Afrika kıtasından Aden'e getirilerek satılan ve buradan diğer pazarlara dağılan Zencî Amber oluşturmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Abdulhalık Bakır, 67.

20 Kitabı neşreden bir sayfaya yakın bir metnin okunamaz durumda olduğunu bildirmektedir.

21 Fars bölgesinin en önemli kentlerinden biri olan Şapur, iki özelliği ile tanınmaktadır. Bu özelliklerinin ilki, İran'daki en büyük itriyat üretim merkezi olmasıdır. Burada üretilen itriyat çeşitleri, İslam aleminin muhtelif yerlerine satılmakla kalmamış, aynı zamanda buradan giden itriyat ustaları, İslam aleminin muhtelif yerlerinde itriyat atölyeleri kurmaya ve işletmeye çalışmışlardır. Şapurlu ustalarının kurduğu itriyat atölyesiyle ünlenen kentlerin başında Kûfe gelmektedir. Kûfe, Emevîlerden itibaren Abbasilerin erken dönemine kadar Irak'ın en önemli itriyat üretim merkezi olmuştur. Kûfe'deki atölyelerinde, başta menekşe olmak üzere nergis, adi leylak ve zambaktan koku elde edilmesine rağmen, asıl, karanfil esansı meşhurdu. [M. Mahfuz Söylemez, *Emeviler Döneminde Kûfe*, Basılmamış Doktora tezi, Ankara 2000, 225], Şapurun meşhur olduğu ikinci şey ise, ipek dokumacılığıdır. Yörede bolca yetişen dut ağacı münasebetiyle burada, ünü İslam aleminin diğer bölgelerine de yayılan ve Saburî (Şapurda üretilen elbiseler) şeklinde şöhret kazanan ipek elbiseler üretilirdi. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Belhî, *Farsnâme*, (nşr. Gay Le strange-R.A. Nicholson), Londra 1921 1741-142.

22 Hîre'nin yıkılmaya yüz tutmasından sonra, ipek ile uğraşan zanaatkarların Kûfe'ye yerleşmeleri ile beraber Kûfe, dokumanın önemli merkezlerinden biri haline geldi. Hatta Makdisî, Kûfe'nin ihtiyacından fazla kumaş ürettiğini, bu kumaşın bir kısmını da yöre dışına ihraç ettiğini söyledikten sonra, bu kumaşların İslam aleminin hiçbir yerinde eşi ve benzerinin bulunmadığını iddia etmektedir. Bkz. Makdisî, *Ahsenu't-Tekasim, fi ma'rifeti'l-Ekâlim*, (thk. Muhammed Mahzûm) Beyrut 1987 320; M. Mahfuz Söylemez, *Emeviler Döneminde Kûfe*, 221

23 Sincap, tüyü gayet yumuşak olan bir kürk hayvanıdır. Daha çok Türk illeri ve Sicilya'da yaşamaktadır. İsfehanî, sincap derisinin tercih edilmesinin nedeninin bedeni serin tutması olduğunu ve genellikle de gençler tarafından tercih edildiğini söylemektedir.

as<sup>24</sup> (mustella erminea, putorius Ermineus)'ın dır. Sonra açık renkli sincap [derisi], sonra Hazar [sincabının derisi], daha sonra da Harezmi [sincabın derisi] gelir. Ondan sonra da, Tavşan tüyü karıştırılmamış olan sincap [derisi] gelir.

En değerli tilki [derisi], Hazar denizi çevresinde bulunan tüyleri kalın/sert ve boyanmamış siyah tilki [derisi] dir. Sonra beyaz tilki, sonra kırmızı Muhaysir<sup>25</sup> tilkisi, daha sonra kırmızı Hazar tilkisi, ondan sonra da halaç ağacı rengine benzeyen [tilki derisi] gelir.

En değerli [kürkü olan] as, uzun kuyruklu olanıdır. En iyi samur (mustela zibellina) [derisi]<sup>26</sup> Çin samurudur. Daha sonra tüyleri uzun, koyu siyah ve açık beyaz [karışımı] Hazar samuru gelir.

En iyi ve en pahalı sergi (el-ferş), parlak Ermeni kırmızısı ile boyanan tiftik [mer'iz] sergisidir. Sonra kalın ipek ile dokunmuş olanı ile, kare şeklinde süslenen sergi gelir. Sonra Rumî Hüsrevanî tarzda yapılmış halis ipek sergi gelir. Ondan sonra Meysani tarzda nakışlanan/işlenen ipek sergi, daha sonra da ince ipek sergi (el-bezyun) gelir. Bu sergiler, ne kadar çok altın ile işlenirse, o kadar daha iyi ve daha değerli hale gelirler. Bu sergilerden Ermeni, Meysani ve Bezyun hariç, diğer türlerinin tamamı altın ile süslenebilir.

---

Bkz. Kemalettin Ebû'l-Beka Muhammed b. Musa ed-Demirî, *Hayatu'l-Hayevân*, (Osmanlıca'ya trc. Abdurrahman b. el-Hac İbrahim), Matba-i Âmiri, İstanbul 1272/1856, II, 77-78.

24 Kakım da denien as, gelinciğe benzemektedir. İnlerde, duvar deliklerinde, ağaçların kovuklarında yaşayan as, kürk hayvanıdır. Ancak kürkünün fazla değerli olmadığı ve tutulmadığı kaydedilmektedir. Bkz. Mustafa Köktürk, *Av Hayvanları ve Avcılık*, Tarım Bakanlığı Orman Genel Müdürlüğü Yay. ?, 1946, 31.

25 Naşir, bu kelimenin metinde Mahser şeklinde yazılmış olduğunu, bunun doğrusunun Mısır olabileceğini, bu durumda kelimenin "Mısır'da boyanan tilki derisi" anlamına gelebileceğini söylüyorsa da, bu kelime büyük bir ihtimal ile ya harfi düşen Muhayser kelimesidir. Muhayser, Medine ve Azzaf arasındaki geniş bölgeye verilen isimdir. Bkz. Yakut el-Hamevî, *Buldan*, Beyrut 1979 V, 66

26 Anavatani Sibirya olan samur, kürk hayvanlarından biri olup kürkü, Çin'de öteden beri yaygın olarak kullanılmaktaydı. Hatta Çin'de din adamlarının bir takım dini ayinlerde samur kürkünü giydikleri rivayet edilmektedir. Samur kürk olarak kullanılmasının yanı sıra, kalpak, yaka ve mantolara zinet olarak da kullanılmaktadır. [Bkz. Mustafa Köktürk, 30] İslam aleminde ise; samur kürkleri, yumuşak hafif ve gösterişli olduğundan, genellikle emirler veya elit tabakaya mensup insanlar tarafından giyilirdi. Örneğin ünlü muhaddis, Mücahid, Kufeli ünlü fakih eş-Şa'bi'nin üzerinde samur kürkü gördüğünü söylemektedir. [bkz. ed-Demirî, II, 77] Bu durum, Emevilerin döneminden itibaren samur kürkünün kullanıldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.



En değerli Meskey<sup>27</sup> beyzunu, ince dokunmuş olanıdır. Sonra çizgili olanı (muhattat), sonra müfeles (fulus parası şeklinde işlemeli) ondan sonra da sazic (saf/tek renkli) olanı, muayyen (hayvan gözü şeklinde işlenmiş olan), benekli noktalı (munakkat) olanı gelir.

Meskey'de üretilen yaşmak ise, ince işçiliği olduğundan, iyi dokunması durumunda fiyatı 50 dinara kadar yükselir.

Bukalemun (ebû kalemun) denilen [kumaş türü], yeşil, kırmızı ve menekşe renginde ipek üzerine değişik çizgiler ile kırmızı Rumf Hüsrevanî türün saf katkısız olanıdır. Güneşin şiddeti ve gündüz ile birlikte (bu tür kumaşın) farklı farklı renkler aldığı söylenir. Değeri, gerçekten çok yüksektir.

Elbiselerin en iyisi Mısır yününden yapılanıdır. Onu, Fars [bölgesinde bulunan] Huzistan'da<sup>28</sup> yapılan [el-Huziyye] elbise takip eder, onu da [yine bu bölgede bulunan] Şiraz'da<sup>29</sup> üretilen tiftik dokuma takip

27 Meskey, Kirman dolaylarında bulunan bir kenttir. Bkz. Yakut, V, 128.

28 İran'da bulunmakta olan Huzistan, bir şehir olmayıp bir bölge adıdır, en önemli kentleri, Tuster, el-Asker, el-Ahvaz, Basina ve Sus kentleridir. [Bkz. Makdisî, 309] Geniş tarım havzalarına sahip olup, ekonomisi genelde tarım ve hayvancılığa dayanmaktadır. Bu bölgede, hurma, buğday, arpa, pirinç, şeker kamışının yanı sıra bir çok meyve de yetişmektedir. Yörede kaliteli ipek dokumacılığı da yapılmaktadır. Bu bölgeye dokumacılığın ne zaman ve nasıl girdiği ile ilgili farklı rivayetler olmakla beraber, Yakut'un aktardığı rivayet, en tutarlı olarak kabul edilmektedir. Bizans ile savaşan Şapur Zü'l-Ektaf, İran'a geri dönerken Anadolu'nun en büyük dokuma merkezlerinden biri olan Diyarbakır'a uğramış, burada dokuma tezgahı bulunan bir çok zanaatkarı beraberinde götürerek Huzistan'a yerleştirmiş, bölgenin İran'ın en büyük dokuma merkezlerinden biri haline gelmesini sağlamıştır. [Bkz. Yakut, II, 405] Makdisî bu bölgede; şeker kamışı, armut, hububat, yaş sebze ve meyve, kaliteli turunc, nar, üzüm, ince keten ve ipek elbiseler, ince pamuk elbiseler, şeker ve şekerli mamuller ile balın üretildiğini söylemektedir. Bkz. Makdisî, 309

29 İran'ın en ünlü şehirlerinden biri olan Şiraz, Haccac'ın amcasının oğlu Muhammed b. Kasım b. Ebî Âkil tarafından, askeri karargah olmak üzere kurulan kentlerden biridir. Fars bölgesinde, başta İstahr olmak üzere bir çok şehir buradan fethedilmiştir. Himyerî'nin anlattıklarından bu şehrin, kuruluş aşamasında düzenli bir kent şeklinde tasarlanarak kurulmadığını anlamaktayız. Şehri kuşatan bir surunun, pazarının bulunmaması, evlerinin birbiriyle yapışık olması bunu göstermektedir. Daha sonra düzenli bir şehir haline gelen Şiraz'ın ekonomisi, Himyerî'ye göre büyük ölçüde tarıma dayanmaktaydı. Ona göre Şiraz'da geniş bostanlar bulunmakta, reyhan ve baklagiller üretilmekte, meyve yetiştirilmekteydi. [Bkz. Muhammed b. Abdulhalim el-Himyerî, *Kitâbu Revdu'l-Mi'tar fî Haberi'l-Aktar*, (thk. İhsan Abbas) Beyrut 1980, 351] Makdisî, burada kaliteli elbiseler, eşi ve benzeri bulunmayan lambaların, ipek kumaşların ve şeker kamışının üretildiğini söylemektedir. Bkz. Makdisî, 336.

eder. Sonra da Fasa ipeği [karıştırılarak] yapılan İsfahan tiftik dokuması gelir, ondan sonra Taberistan'da imal edileni, daha sonra da saf yün elbiseler gelmektedir.

En değerli teylesân,<sup>30</sup> Taberistan bölgesindeki Ruyân'da<sup>31</sup> yapılmaktadır. Daha sonra Amul'da<sup>32</sup> yapılan teyalise gelmektedir. Sonra Mısır'da yapılanı, sonra da Kumis'da imal edileni gelir. En iyi keçe, Çin keçesidir. Onu Kuzey Afrika'nın kırmızı keçesi, onu da Tâlegân'ın<sup>33</sup> beyaz keçesi, sonra Ermenistan keçesi daha sonra da Horasan keçesi takip eder.

En iyi Berber kaplanı<sup>34</sup> derisi, siyah beyaz çizgili [veya] siyah beyaz noktalar bulunan işlemeli [deri]dir. En zarif kaplan, [derisi] beyazlığının ortasında apaçık bir şekilde küçük simsiyah noktalar bulunandır. Şayet siyah çizgileri hafif beyaz çizgiler ile birbirine bağlı olursa daha zarif olur. İçinde kırmızı ile birlikte bembeyaz ve simsiyah [çizgiler] bulunanı

30 Çoğulu teyâlise olan bu elbise kış aylarında soğuktan korunmak için giyilirdi.

31 Taberistan'ın en büyük kenti olan Ruyân, dağlık bölgede bulunmaktadır. Geniş tarım arazisine de sahip olan bu kent, asıl önemini Deylemistan'a giden yol üzerinde bulunmasından almaktadır. Hz. Osman'ın Küfe valisi Said b. el-As tarafından fethedilerek İslam topraklarına katılan bu kent bir çok bilgin yetiştirmiştir. Geniş bilgi için bkz. Yakut, III, 125-126.

32 Taberistan'ın düzlük bölgesindeki en önemli şehirlerinden biri olan Âmul, dokuma merkezi olarak bilinmektedir. Taberiye diye meşhur olan giysi, seccade ve sergilerin tamamı burada üretilmekte idi. Zaten buralı olan bilginlerin çoğu da, Taberistan nisbesi ile anılmaktadır. Ünlü tarihçi Muhammed b. Cerir et-Taberî de aslen buralı olmasına rağmen, Taberistan'a nispet edilenlerden biridir. Bkz. Yakut, I, 57.

33 Belh'e bağlı yerleşim birimlerinden biridir. Büyük bir pazara sahip olup, çevresinden Ceyhun nehrinin kollarından biri akan bu şehir, son derece temiz idi. [Bkz. Makdisî, 239] Makdisî'nin verdiği bu bilgilerden Tâlegan'ın hayvancılığa son derece müsait olduğunu anlamaktayız.

34 Kaplan derisi, ilk dönemlerden itibaren zengin sınıfa mensup insanlar tarafından genelde eğerlerin üzerini kaplamak için kullanılmaktaydı. Fazla bulunmadığı için gayet pahalı olan kaplan derisi ile ilgili bir sürü hadis uydurulmuştur. Taberânî tarafından nakledilen şu iki hadisi konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı için aktaralım: "Melekler kaplan derisi taşıyanlar ile beraber bulunmazlar", "Kaplan derisine binmeyiniz (eğerlerinizi kaplan derisi ile kaplamayınız)". ed-Demirî bu hadislerin sahih olduğunu söylemektedir. Kaplanın ilaç olarak da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin: kaplan kılının akrepleri kaçırdığına, eritilmiş kaplan yağının yaraları iyileştirdiğine, kaplan eti yiyene yılan zehirinin zarar vermediğine, kaplan zekerinin pişirilip yenilmesi durumunda idrar yollarına iyi geldiğine, kaplan derisini üzerinde taşıyan insanın, diğer insanlar tarafından sevimli bulunduğuna, kaplan pençesinin gizlendiği yere farenin girmedicine inanılmaktaydı. Bkz. ed-Demirî, II, 256.

daha güzel ve daha pahalıdır. Berber kaplanı, küçük olup derisi ancak bir tek eğeri örtecek kadardır. Derisinin en pahalısı 50 dinarı bulur. Kuzey Afrika ve Hindistan kaplanının derisi daha geniş ve daha büyük olmasına rağmen Berber kaplanının derisinin seviyesine ve değerine ulaşamadığı gibi, ondan fazla olması da mümkün değildir. Kaplan [derisinin] en değerlisi sade olmayıp, desenli olanıdır. En iyi pamuk ise, parlak, yumuşak, çekirdekleri küçük, güzel, saf ve beyaz olanıdır.

Kırmızı; içinde kırmızı bir kurtçuğın bulunduğu bir ot olup, dünyanın sadece üç bölgesinde yetiştiği söylenmektedir. Bunlar; Endülüslük tarafında bir yer, Târm<sup>35</sup> denilen yerleşim yeri ve Fars bölgesidir. Bu otu ve yerlerini, her sene İsfendiyar ayında (İranlıların güneş takviminin 12. Ayı) bu otu toplayan bir grup Yahudi'den başkası bilmez.<sup>36</sup> Yahudi'ler bu bitkiyi kuruttuktan sonra, onunla<sup>37</sup> ipek, yün vs. yi boyarlardı. En iyi kumaş boyacılığının yapıldığı yer **Vasıt** [kenti]dir.<sup>38</sup>

---

35 Târm, Fars bölgesinde Darabecird'e bağlı bir yerleşim yeridir. Kirman'a yakın olduğu kaydedilen Târm'in güçlü bir kalesinin bulunduğu, sıcak bir iklime sahip olduğu en yaygın bitki dokusunun ise hurma olduğu belirtilmektedir. Târm, en çok ürettiği kristal ile meşhur idi. Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Belhî, 129-130.

36 İslâm aleminin hemen hemen her yerinde kumaş boyacılığı Yahudiler tarafından yapılmakta idi. Dolayısıyla Yahudiler, buldukları bir takım boyaların alaşımları ile ilgili hiç kimseye bilgi vermemekte, bunu bir sır olarak saklamaktaydılar. Bu bilgiler, babadan oğula miras olarak kalmaktaydı. Câhız da burada Yahudiler tarafından bilinen parlak kırmızı rengin yapımında kullanılan bitkinin yetiştiği yerin, bir tek Yahudiler tarafından bilindiğini söyleyerek buna işaret etmektedir.

37 Orijinal metinde bu kurtçuk kuruyunca denilmektedir.

38 Haccâc b. Yusuf tarafından Dicle Nehri'nin hemen yanı başında kurulmuş olan Vâsıt şehri, yarım daire şeklinde inşa edilmiştir. Şehrin merkezinde, mescit, pazar ve Dâru'l-İmâre bulunmaktaydı. Irak'ı kontrol altında tutmak amacıyla, eyalet merkezi olmak üzere inşa edilmiştir. [Geniş bilgi için bkz. Bahşel el-Vâsıtî, *Tarihu Vâsıt*, (thk. Korkis Avvâd), Beyrut 1986, 38-41; Abdulkerim Selmân el-Muadidî, *Vâsıt fi'l-Asri'l-Emevîyyîn*, Basılmamış Master Tezi, Bağdad 1974, 106, 127, 128, 130] Vasıt'ın en iyi kumaş boyacılığının yapıldığı yer oluşuna gelince; öteden beri Vasıt'ın da içinde bulunduğu Mezopotamya'da önemli oranda Yahudi'nin yaşadığı bilinmektedir. Nitekim Ali Mazaherî, Abbasîler döneminde Aşağı Mezopotamya'da yaşayan Yahudi nüfusu çıkaran Haham Pataşya'nın en yoğun Yahudi nüfusun Vasıt'ta yaşadığını söylediğini aktarmaktadır. Dolayısıyla bu Yahudiler'in, ata meslekleri olan kumaş boyacılığını sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Bkz. Ali Mazaherî, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, (trc. Bahriye Üçok), Varlık Yayınları Ankara, 150.



Pelesenk ağacının (el-belesûn),<sup>39</sup> Mısır'da yetiştiği, ilk baharda [bu ağacın bazı dallarının] hafifçe yarıldığı, yarılan bu yerlerden pelesenk yağının çıktığı, çıkan bu yağın toplandığı söylenmektedir. Mısır hariç dünyanın diğer bölgelerinde bu ağaç bulunmamaktadır.

Zelem;<sup>40</sup> Şehrezûr'da yetişir. Cinsel güç için iyi geldiği iddia edilir. Kurmaz; Farsça "pencgeşt" denilen ağaç olup, genellikle Farsların fazahar dedikleri gül defnesi ile aynı yerde yetişir. Dolayısıyla kurmaz, gül defnesi ile birlikte ekilir. Bu iki bitkinin de Bizans'tan getirildiği söylenmektedir. Bunun garip ve uzun bir hikayesi vardır.

\*\*\*

### İTHAL EDİLEN NADİR TİCARÎ MALLAR, YİYECEK-GİYECEK, DEĞERLİ TAŞLAR VE CARİYELER

HİNDİSTAN'dan<sup>41</sup> panter, kaplan, fil,<sup>42</sup> kaplan derisi, kırmızı yakut, beyaz sandal ağacı,<sup>43</sup> abanos ağacı<sup>44</sup> ve Hindistan cevizi getirilirdi.

39 İtriyat sanayiinde kullanılan önemli bitkilerden biri olan pelesenk, yapraklarının şekilleri ve kokusu itibarıyla daha çok sedef ağacına benzemektedir. Pelesenk yağı kullanılmak suretiyle oluşturulan parfüm çeşidi, limon suyu, pelesenk çekirdeği, öd, turunc kabuğu, beskası, ceviz içi ve sarı kafur da karıştırılarak meydana getirilirdi. Bkz. Abdulhalık Bakır, 120.

40 İbnu'l-Baytar bu bitkinin ince şeker kamışına benzediğini, derin köklerinin bulunduğunu, çiçeğinin bulunmadığını, küçük tanelerinin bulunduğunu ve bu tanelerin tatlı olduğunu, bu otun ve tanelerinin Endülüs ile Kuzey Afrika'da da bilindiğini, buralarda bu ota Sudan biberi denildiğini söyledikten sonra, Endülüste çokça ekildiğini ve yağı en fazla olan bitki olmakla tanındığını ilave etmektedir. Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Baytar, Ziyaaddin Abdullah b. Ahmed el-Endelüsî (ö. 646), *el-Câmilî Müfredâti'l-Edviyeti ve'l-Ağziyye*, I-IV, Hasan Bek matbaası, basım yeri yok, 1291, II, 166.

41 Hindistan, özellikle de Seylan adasının, erken dönemden itibaren Dünya ticaret merkezi olduğu söylenebilir. Burada ipek, karanfil, tarçın, kara biber, za'feran gibi baharatlar ile sedef, hind ardıcı, itriyat çeşitleri, kına, balık yağı gibi mamullerin yanı sıra pamuk, ipek, fildişi, yırtıcı hayvanların derileri ve Çin'de üretilen mallar getirilir, batıdan gelen mallar ile takas edilirdi. Seylan adasından yola çıkan bu mallar; iki güzergah takip ederek batıya geçmek zorunda idi. Bu güzergahların ilki, Seylan adasından Yemen sahillerine oradan sahili takip ederek Babu'l-Mendebi geçtikten sonra Kızıl Deniz'e oradan da Akabe körfezine, daha sonra kervanlar ile İskenderiye'ye, İskenderiye'den de gemiler ile gideceği yere kadar giderdi. Ancak bu yol, birkaç nedenden dolayı güvenli değildi. Öncelikle Babu'l-Mendeb'e yakın bulunan Sokodra adası, Hindistanlı korsanların elinde olduğu için buralardan geçen gemiler sürekli soyulmaktaydı. İkinci olarak bu ticarî güzergâhı ele geçirmeye çalışan Sasanîler, Bizanslılar ve Habeşliler arasında sürekli savaşlar yapılmaktaydı. Buna bağlı olarak da Yemen sürekli el değiştirmekteydi. İkinci ve daha güvenli olan diğer yol ise, Seylan adasından sahili takip ederek Basra körfezine

**ÇİN**'den:<sup>45</sup> çelik, ipek, porselen, kağıt, mürekkep, tavus kuşu, rahvan savaş atları, eğer, keçe, darçın, saf ravend bitkisi;<sup>46</sup> getirildi.

**BİZANS**'tan: gümüş ve altın kaplar, halis Bizans dinarı, ilaç çeşitleri (akakir), seramik kaplar (beryun), bahar gülleri,<sup>47</sup> atlas, halis ipek kumaşı, çevik savaş atları, cariyeler, nadir bulunan pirinç madeni, sağlam kilitler,

---

ulaşan yoldur. Bu yol, hem daha kısa ve hem de daha güvenli olduğu için en çok rağbet göreni idi. Basra körfezine ulaşan mallar iki güzergah takip ederdi. Ya Fırat nehrini takip ederek Hire'ye (ki burası İslamî dönemde Kûfe oldu) veya Dicle'yi takip ederek Medain'e (Bağdat kurulduktan sonra Bağdat oldu) boşaltılırdı. Oradan da çevre yerleşim birimlerine veya aracı tüccarlar ile diğer bölgelere aktarıldı. Bağdat'ın kurulmasından sonra Bağdat yakınlarında Dicle ile Fırat nehirleri arasında bir kanal kazdırılmak suretiyle bu ticarî güzergahlar kontrol altına alınmıştır. Bu kanalın kazdırılması Kûfe'nin eski canlılığını yitirmesine -büyük ölçüde- neden olmasına rağmen, Bağdat'ın zengin ve müreffeh bir şehir olmasını sağladığı söylenebilir. Konu ile ilgili geniş bilgiler için bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Emeviler Döneminde Kûfe*, 230 vd.

42 Fil, İslam öncesi dönemden itibaren savaşlarda bir silah olarak kullanılmaktaydı. Bunun yanında Kufe mescidinin en büyük kapısına adını veren filde olduğu gibi, Emeviler döneminde günümüzde ayı oynatanların yaptıkları gibi, kimi kentlerde fiilleri sokak sokak gezdirmek suretiyle para kazanmaya çalışan insanların varlığı da bilinmektedir.

43 Ortaçağda İtiryat sanayiinde kullanılan ve Hindistan'dan getirilen sandal ağacının iki türü bulunmakta idi. Kırmızı renkli olanı daha sert iken, Beyazı, daha yumuşak ve kokusu daha güzel olduğundan daha çok tercih edilmekteydi. İlaç sanayiinde de kullanılmakta olan bu ağacı İbn Sina, bir çok hastalığın ilacı olarak takdim etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Kazvinî, *Acâibu'l-Mahlukât*, I-II, (ed-Demiri'nin Hayetu'l-Hayevân'ın hamışinde) Matbaa-i Âmire, 1306, II, 21.

44 Abanos ağacı, sert, son derece ağır, ağırlığında taşla benzetilen bir ağaç olup, suyun dibine çöktüğü rivayet edilir. Açık renkli olanının güzel bir kokusunun bulunduğu söylenmektedir. Bkz. Kazvinî, *Acâibu'l-Mahlûkat*, II, 4.

45 Yukarıda Hindistan'ı anlatırken belirtmeye çalıştığımız gibi Hindistan'ın Seylan adasından aldığı yükleri Batıya getiren gemilerin büyük bir kısmı, Çin mallarını da taşırlardı. Batıya getirilen bu malların önemli kısmı, Hireli, (daha sonra Kûfe ve Basralı) veya Yemenli Araplar ile İranlı ve Hindistanlı aracı tacirler olmasına rağmen, bunların içerisinde önemli sayıda Çinli tacir de vardı. Bu Çinli tacirler daha sonra İslam aleminin muhtelif yerlerine yerleştiği zamanla öz dillerini de kaybederek Araplaşmışlardır. Batıya yerleşen Çinliler ile ilgili olarak Bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Emeviler Döneminde Kûfe*, 84

46 Yaprakları geniş bir bitki olup, mide ilacı olarak kullanılmaktaydı. Bkz. Müncit raven maddesi

47 Metinde geçen ebrun kelimesi, Yunanca'dan Farsça'ya geçen bir kelime olup, bahar gülleri anlamına gelmektedir.

lura,<sup>48</sup> su mühendisleri<sup>49</sup>, tarım uzmanları, saban kullanan çiftçiler, mermer ustaları ve hizmetçiler getiriliyordu.

**ARAP BÖLGELERİNDEN:** Arap atları, deve kuşu, soylu hayvanlar (necaib), kâne,<sup>50</sup> tabaklanmış yünü üzerinde bulunan deri getirilirdi.<sup>51</sup>

**KUZEY AFRIKA'dan:** kaplan [derisi], deriyi tabaklamak için kullanılan palamut ağacının [es-silm] yaprağı (el-Karz), keçe, şahin ve doğan [gibi av kuşları] getirilirdi.

**YEMEN'den**<sup>52</sup> sürme (berud), tabaklanmış yünü üstünde deri, zürafa [derisi],<sup>53</sup> manda [derisi], akik taşı, buhur/tütsü, (kundun), boya otu (hıtr) Yemen za'feranı<sup>54</sup> getirilirdi.

48 Naşir, bu kelimenin anlamsız olup, Çin'de üretilen bir ipek türüne verilen laz kelimesinin bozulmuş şekli olduğu kanaatinde olmasına rağmen, kelimenin Farsça lize (badem) kelimesi olma ihtimali daha yüksektir. Zira Mezopotamya bölgesine Anadolu ve çevresinden bademin gitmiş olması akla daha uygundur.

49 Bu ifadeden Mezopotamya arazilerinin sulanması amacıyla açılan kanallarda çalıştırılmak üzere Bizans'tan uzman getirildiği anlaşılmaktadır.

50 Tihame'de yetişen bir çeşit dağ ağacıdır.

51 Kuzey Arabistan, bir başka ifade ile Hicaz, İslam öncesi dönemden beri büyük ölçüde üretim ekonomisinden ziyade tüketim ekonomisine sahip idi. Hicaz'ın en büyük kenti kuşkusuz Mekke olup, ekonomisi, İslam öncesi dönemde tamamen ticarete dayanmaktaydı. Mekke tüccar, aracı bir rol üstlenmiş, bir bölgenin malını bir başka bölgeye aktarmıştır. İslamî dönemde Mekke ve Mekkelinin bu aracı konumu son bulunca, ekonomisi de tamamen çökmüştür. Bu sebeple Mekkeliler, daha çok Hac mevsiminde hacıların bıraktıkları paralar ile geçinmeye başlamıştır. Zaten Hicazlılar -öteden beri- büyük bir kısmı göçebe olarak yaşamakta ve dolayısıyla da hayvancılık yapmaktaydı. Bu nedenle yöre ekonomisinin bel kemiğini hayvancılık ve buna bağlı olarak da dericilik oluşturmaktaydı. Dericiliğin merkezini de, Hicaz bölgesinin en büyük kentlerinden biri olan Taif üstlenmekteydi. [Bkz. İrfan Aycan, "Sakîf Kabilesi ve Taif Şehrine İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış", AÜİFD, XXXIV, (Ankara 1993), 120] Yörenin en büyük kentlerinden bir başkası olan Medine ise, büyük ölçüde tarıma dayalı bir ekonomiye sahipti. Zamanla ekonomisi olması ve bunun kendisine yetmemesinden dolayı, sürekli dışarıdan takviye almaktaydı. Hele, başkentliği bıraktıktan sonra ekonomisi tamamen çökmüş, yöre dışından gelecek olan yardımlara bütünüyle muhtaç hale gelmiştir.

52 İslam öncesinde -sulama barajlarının yıkılmasından sonra- üretici olmaktan ziyade aracı bir konumda bulunan Yemen, Hindistan, Çin ve Afrika mallarının büyük ölçüde Mekke üzerinden dış pazarlara açılmasını sağlamaktaydı. Burada başta Şihr, Aden ve San'a olmak üzere bir çok Pazar kurulurdu. Bu pazarlara yöre insanının dışında Irak, İran, başta Mekkeliler olmak üzere Kuzey Arapları, Bizanslılar, Mısırlılar ve Afrikalılar katılırlardı. İslam'ın deniz ticaretine hakim olması kara ticaretine büyük bir darbe vurdu.



**MISIR**'dan; zebra (el-humru'l-hemâlic), ince elbiseler, kağıt, pelesenk yağı, değerli zeberced taşı getirilirdi.

**HAZAR**'dan<sup>55</sup>, köle, cariye, zırh, yumurta, miğfer getirilirdi.

**HAREZM**'den<sup>56</sup>, misk, as (kakım), samur, sincap, tilki (yumuşak tüylü, gri uzun kulaklı küçük bir tilki cinsi) [derisi] ve iyi cins şeker kamışı getirilirdi.

İslam öncesinde kurulan pazarların veya panayırların tamamına yakını kurulamaz hale geldiği gibi, kervancılığın da eski güzergahları değişti. Çin ve Hindistan malları da Yemen üzerinden İslam alemine değil de direk liman kentlerine inmeye başladı. Böylece Yemen'in aracı rolü de büyük ölçüde son buldu. [Geniş bilgiler için bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Emeviler Döneminde Küfe*, 232 vd.] Dolayısıyla İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Yemen'den Kuzey Arabistan, Irak, İran ve el-Cezire denilen Yukarı Mezopotamya bölgesine büyük bir göç yaşandı. Yemen'de kalan Araplar da yörede öteden beri sürdürülmekte olan Hayvancılık ve buna bağlı olarak dericiliğin yanı sıra madencilikçe devam ettiler.

53 Büyük bir ihtimalle anavatanı Afrika olan zürafanın derisi, Afrika'dan Yemen'e getirilmekte ve buradan dış pazarlara açılmakta idi.

54 İtriyat sanayiinde kullanılmakta olan zaferan bitkisinin tohumları Mayıs veya Haziran ayında toprağa verilir, çiçekleri sonbaharda toplanırdı. Sarı renkli olan bu çiçeklerin ortasında sarıya çalan kiremidi renkte lifler bulunmaktaydı. Bunlar özenle toplanır, rüzgarsız bir yerde dikkatlice kurutulduktan sonra, itriyat sanayiinde kullanılmak üzere pazara gönderilirdi. Başka yerlerde üretilmesine rağmen en çok İran şehirlerinden Kum ve Kaşân dolaylarında üretildiği rivayet edilmektedir. Bkz. Abdulhalık Bakır, 78

55 İbn Rüstah, Hazar'ın Sâraneş, Hamlic gibi kentlerinin bulunduğunu, halkının bir kısmını yarı göçebe Türklerin teşkil ettiğini, içinde Türklerin dinine bağlı olanların (Şamanist) yanı sıra Yahudilerin de bulunduğunu söylemekte, ekonomisinden hiç bahsetmemektedir. [bkz. İbn Rüstah, *el-A'laku'n-Nefise*, (thk. Halil Mansûr, Beyrut 1998, 124-125] Yakut, Hazar ülkesinin Türk ülkesi olduğunu ekonomisinin son derece zayıf, hemen hemen hiçbir şey ihraç edemediklerini, un, bal, aydınlatmada kullanılan bal mumu, ve ipeği dahi ithal ettiklerini söylemektedir. Bkz. Yakut, *Buldan*, II, 368.

56 Harezmi, Ceyhun (Amurderya) nehrinin döküldüğü Aral gölünün güneyinde ve bu iki nehrin her iki tarafında uzanan arazinin adıdır. [bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Harzemşahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1992, 30] Burada Belecân, Kâs, Sedûr, Zerdûh, Mazdahkân, İhân gibi bir çok kent bulunmaktaydı. İlk dönemlerde daha çok bilgini ile meşhurdur. Makdisî'nin ifadesiyle "hiçbir bilgin yoktur ki Harezmi bir talebesi olmamış olsun" Harezmi ekonomisi daha çok tarım, hayvancılık ve avcılığa dayanmaktaydı. Ceyhun nehrinin suladığı geniş tarım havzasına sahip olan bu bölgede her çeşit sebze, hububat ve meyve yetiştirilirdi. [Makdisî, 227-228] Yakut, Harezmi bölgesinin çok canlı bir ekonomik yapıya sahip olduğunu, bu bölgede bulunan -köyler de dahil- her yerleşim biriminde pazarın mevcut olduğunu söylemesine rağmen ipek dışında ürettikleri mamuller ile ilgili hiçbir bilgi vermemektedir. [Bkz. Yakut, II, 369] Harezmi bölgesinin ekonomisini

**SEMERKANT**'tan:<sup>57</sup> Kağıt getirilirdi.

**BELH**<sup>58</sup> ve **ÇEVRESİNDEN**: İyi cins üzüm ve vişne getirildi.

**BUŞENC**'ten<sup>59</sup>; ıslah edilmiş [ilaç sanayiinde kullanılan] kebre otu getirilirdi.

**MERV**'den<sup>60</sup>: Ud çalan sanatçılar ile iyi cins ud, kadife benzeri halı ve Merv'de üretilen giysiler getirilirdi.

aktaran Makdisî, bu bölgeden İslam aleminin diğer bölgelerine, samur, sincap, as, tilki, vahşi eşek ve tavşan derisi, elbise çeşitleri, ipek, bal, fındık, kılıç ve kalkan gibi silahlar, çanak ve çömlek yapımında kullanılan halaç ağacı, köle, küçük ve büyük baş hayvanlar, kuru ve yaş üzüm, susam ve sergi. [Bkz. Makdisî, 254-255] Kafesoğlu, ihraç maddeleri olarak pamuk yağı, peynir, balık, halı, kumaş, süslü elbiseler ve Bağdat'a kadar özel ambalajlar içerisinde gönderilen kavun ihraç ettiklerini söylemektedir. Bkz. Kafesoğlu, 31.

57 Semerkant ekonomisinde Çin mallarının büyük bir yerinin olduğu muhakkaktır. Zira İslam öncesi dönemde olduğu gibi İslamî dönemde de Çin malları Semerkant üzerinden batıya geçmekteydi. [Bkz. Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, Ankara 1998, 130] Bu durum, Semerkant ekonomisine büyük bir canlılık getirdiği gibi şehirde Çin mamüllerinin üretimine başlanmasına da neden olmuştur. Kağıt üretimi de bunlardan biridir. Talas Savaşında esir edilen Çinliler, daha sonra Semerkant'a getirilmiş, burada onlara kağıt üretimi yaptırılmıştır. Burada üretilen kağıt İslam aleminin ihtiyacının büyük bir kısmını yalnız başına karşılayacak durumda idi. Semerkant ekonomisini aktaran Makdisî, buradan İslam aleminin diğer bölgelerine Semerkandiye denilen elbiseler, bakır, as kürkü, ince ipek elbiseler ve kağıt gönderildiğini söylemektedir. Bkz. Makdisî, 255, 256.

58 Belh, sahip olduğu geniş tarım havzası nedeniyle sadece yörenin değil, aynı zamanda çevresinin de en önemli tahıl üretim merkezlerinden birini teşkil etmekteydi. Burada hububatın ve meyvenin hemen hemen her çeşidi yetiştirilir, yöre dışına gönderilirdi. [Bkz. Makdisî, 238] Makdisî buradan yöre dışına, sabun, susam, pirinç, ceviz, badem, bitkisel ve hayvansal yağlar, üzüm, incir, pekmez, kurutulmuş nar tanesi, kibrit, kurşun, boyada kullanılan isberek otu ve deri gönderildiğini söylemektedir. [Bkz. Makdisî, 224] Yakut ise, Belh'in Horasan yöresinin en önemli kenti olduğunu söyledikten sonra burada geniş miktarda hububat üretiminin yapıldığını, bu hububatın Horasan bölgesinin tamamına ve Harezm bölgesine gönderildiğini ilave etmektedir. Bkz. Yakut, I, 479.

59 Horasan'da bulunan büyük kentlerden biri olan Buşenc'in ekonomisi büyük ölçüde tarıma dayanmaktaydı. Bkz. Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd*, 337.

60 Horasan'ın en önemli ve en eski kentlerinden biri olan Merv'in, İskender tarafından kurulduğuna inanılmaktadır. İbn Abbas ise, Zülkarneyn tarafından kurulduğunu, Üzeyr (as)'in burada namaz kıldığını söylemektedir. Katade ise, Enam süresi 92. Ayette geçen "şehirlerin anası" ifadesinin Hicaz'da Mekke, Horasan

**CÜRCAN**'dan<sup>61</sup>: üzüm, sülün (phasianus colbnicus)<sup>62</sup>, iyi cins nar taneleri, yermuk<sup>63</sup> ve kaliteli ipek getirilirdi.

**AMED (DİYARBAKIR)**'ten<sup>64</sup>: Nakışlı giysiler, mendiller, örtüler köle, yün elbiseler getirilirdi.

**DENBAVEND**'den ok termeni [okun ucundaki demir]<sup>65</sup>

**REY**'den:<sup>66</sup> şeftali, civa, yermuk, silah çeşitleri, ince elbiseler, taraklar, melekî, kalamus (şabka), kisyat (bir çeşit elbise), keten ve nar getirilirdi.

bölgesinde ise, Merv için kullanıldığını söylemektedir. Bu ifadeler doğru olmasa bile şehrin erken dönemdeki önemini ortaya koyması açısından değer kazanmaktadır. Ekonomisi büyük ölçüde tarıma dayanan Merv, geniş tarım arazisine ve bol su kaynaklarına sahipti. Bu bölgede bol miktarda hububat ve üzüm üretilmekteydi. Bkz. Makdisî, 237.

61 Yezid b. el-Mühelleb b. Ebî Sufra tarafından Emeviler döneminde kurulan bir şehir olup, Taberistan'a yakın idi. Taberistan ile arasında nehir yolu ile ulaşım sağlanmaktaydı. Ekonomisi büyük ölçüde tarıma dayanmaktaydı. Burada hurma, zeytin, ceviz, nar, turunc, şeker kamışı, hububat, menekşe, nergis, narenciye, reyhan, iyi cins üzüm, kaşık vb. ev eşyalarının yapımında kullanılmakta olan halaç ağacı yetişmekte idi. [Bkz. Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd*, 348-349] Makdisî, Cürcân'da incir, zeytin, ince ipek elbise ve üzüm üretildiğini belirtmektedir. Bkz. Makdisî, 282.

62 Ana vatani Gürcistan olan sülün, yumuşak iklimi sever ve her türlü hububat ile beslenir. Dişi sülünün genellikle açık zeytin renginde yirmi yumurta yumurtladığı kaydedilir. Sülün eti, gayet gevrek ve lezzetli olduğundan pahalıdır. Yumurtasının da besin değeri yüksektir. Bkz. Mustafa Köktürk, 50.

63 Naşir Arapça'da bulunmayan bu kelimenin [yermuk], Farsça **nerme** (yumuşak) kelimesi olabileceğini söylüyorsa da, bu ihtimal cümlenin akışına uymamaktadır. Yukarıda anılan bu kelime, büyük bir ihtimalle alçı taşı anlamına gelen Arapça'daki **yermu**' kelimesidir.

64 Diyarbakır'ın eski adıdır. Hicri 20'de İyâd b. Ğanım tarafından İslam topraklarına katılmıştır. Yakut, Diyarbakır'ın İslam öncesi dönemde önemli dokuma merkezlerinden biri olduğunu, Fars imparatoru Şapur Zü'l-Ektaf'ın, İran'a geri dönerken Diyarbakır'a uğradığını, burada dokuma tezgahı bulunan bir çok zanaatkarı beraberinde götürerek Huzistan'a yerleştirdiğini ve Huzistan bölgesinin daha sonra İran'ın en büyük dokuma merkezlerinden biri haline geldiğini söylemektedir [Bkz. Yakut, II, 405]. Câhız'ın verdiği yukarıdaki bilgilerden Diyarbakır'ın, İslamî dönemde de dokuma merkezi olma özelliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Kazvinî ise, Diyarbakır'da tarımcılığın da yapıldığını ilave etmektedir. Bkz. Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd*, 491.

65 Denbavent, Kirman bölgesine bağlı Demnedan kentinin yakınlarında bulunan bir dağ olup burada bir çok maden bulunmakta idi. Bkz. İbnu'l-Fakîh, Ebû'l-Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedânî, *Kitâbu'l-Buldân*, (thk. Yusuf el-Hâdî), Beyrut 1996, 414.



**İSFAHAN'**dan<sup>67</sup>; bal mumu, bal, ayna, çin armudu, elma, tuz, za'feran, çöven otu<sup>68</sup>, üstübeç, sürme, sıkıştırılmış yataklar, iyi cins giysiler ve meyvelerden üretilen içecekler getirilirdi.

**KUMİS'**de:<sup>69</sup> baltalar, çuval bezi, güneşten koruyan şemsiye (çitr) ve yünden yapılan atkılar getirilirdi.

**KİRMÂN'**dan:<sup>70</sup> Çivit, kimyon getirilirdi.

66 İran'ın en eski ve en önemli kentlerinden biridir. Bu kentin İran'ın mitolojik krallarından Kuyumers'ten sonra İktidara gelen Huşenk tarafından kurulduğuna inanılmaktadır. Geniş tarım sahasına sahip olan Rey'de bol miktarda üretilmekte olan tahılın yanı sıra üzüm, incir ve şeftali yetişmekteydi. Kazvinî, burada yetişen ve el-melahî olarak isimlendirilen üzüm çeşidinin kışa kadar kaldığını, kışın bu üzümün Kazvin'e getirilip satıldığını söylemektedir. Küçük sanayinin bulunduğu Rey'de tarak imal edildiği kaydedilmektedir. Burada üretilen taraklar, İslam aleminin hemen hemen her yerinde alıcı bulabilmekteydi. Yine Rey'de, Taberistan taraflarından getirilen Halaç ağacından her çeşit mutfak eşyası yapılmaktaydı. Bu mutfak eşyalarının da İslam aleminin hemen hemen her yerinde alıcı bulunduğu kaydedilmektedir. Geniş bilgi için [bkz. Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd*, 375-376] Makdisî burada pamuk, iyi cins tarak, kavun ve şeftalinin üretildiğini söylemektedir. Bkz. Makdisî, 303.

67 İbnu'l-Belhî, Fars bölgesinin önemli kentlerinden biri olan İsfahan'ın geniş tarım havzasına sahip olduğunu belirttikten sonra her türlü ağaç, meyve ve hububat yetişmek olduğunu, yörede iyi cins pamuk üretildiğini pamuk dokumacılığında ün sahibi olduğunu söylemekle yetinir [bkz. İbnu'l-Belhî, 131]. İbn Rüstah ise, bir İsfahanlı olarak, İsfahan'ın ekonomisini gayet teferuatlı zikrederek, burada; gümüş, bakır, kurşun gibi bir çok madenin bulunduğunu, üzüm, elma ve narın yetiştiğini elma ve ayvasının Bağdat'a kadar götürüldüğünü, yine İsfahan'da Bağdat'ta götürülüp satılan son derece kaliteli balın, kaliteli za'feranın yetiştiğini, susam ve susam yağının Ahvaz'a götürülüp satıldığını belirttikten sonra, ilaç sanayiinde kullanılan üstübeçin üretildiğini, yine Bağdat halifelerine gönderilen menekşe renginde tuzun üretildiğini ilave etmektedir. Bkz. İbn Ömer b. Rüstah.

68 Çöven otu o dönemlerde temizlik maddesi olarak kullanılmaktaydı.

69 Rey ile Horasan arasında bulunmaktadır. [Himyerî, 485] Kumis'in ekonomisi pamuktan yapılan ve ünü İslam aleminin tümüne yayılmış bulunan beyaz mendillerle dayanmaktaydı. Bu mendiller, bazen 2000 dirheme alıcı bulmaktaydı. Yine Kumis'te, yünden yapılmış ince elbiseler ve teylesan da imal edilirdi. Bkz. Makdisî, 282.

70 Kirmân, Fars ile Mukran arasındaki bölgeye verilen isim olup burada. [Himyerî, 491] bir çok kent bulunmakta idi. Bu kentler: el-Kafs, el-Bâruz, el-Merâh, el-Balûs, Ceyrefet, yörenin yönetim merkezi olan es-Sirecân, Hezûrkent, Lâfes ve Demendan kentleridir. Kirmân ekonomisi, büyük ölçüde tarıma dayanmaktaydı. İbnu'l-Fakîh, buranın geniş tarım havzasına sahip olduğunu her tarafının mamur, büyük sulama kanallarının bulunduğunu ve buradan elde edilen haracın 30.000.000 dirheme ulaştığını söylemektedir. Yine bu bölgede, özellikle Demendân kenti civarında başta altın, gümüş,

**CUR'den:**<sup>71</sup> Ceveşen<sup>72</sup> ve baklagiller getirilirdi.

**BERZA'A'dan:**<sup>73</sup> çevik katırlar (el-biğalu'l-furre) getirilirdi.

**NUSAYBİN'den:**<sup>74</sup> kurşun getirilirdi.

**FARS BÖLGESİ'nden:**<sup>75</sup> tevvezi<sup>76</sup> ve sabirî türü keten elbiseler, gül suyu, nilüfer yağı, yasemin yağı ve içecekler getirilirdi.

demir, bakır olmak üzere bir çok maden bulunmakta idi. [Bkz. İbnu'l-Fakîh, 413-414] Makdisî ise buranın diğer İran kentleri gibi dokuma merkezi olduğunu ve sarık, mendil, teylesân ile değerli elbiselerin üretildiğini söylemektedir. Bkz. Makdisî, 354.

71 Daha sonra Firuzabâd adını alan bu şehir, Fars bölgesinin en eski kentlerinden biri olarak bilinmektedir. Kentin oldukça muhkem kalesi, bulunduğu için Fars mitolojisine göre Zülkarneyn ve Büyük İskender tarafından dahi fethedilememiştir. Şehrin çevresinin, Sasanî krallarından Erdeşir b. Babek dönemine kadar bataklık olduğu, bu bataklığın, onun emriyle kanallar kazılmak suretiyle kurutulup yerleşime açıldığı rivayet edilmektedir. Belhî, Erdeşir b. Babek tarafından kurulmuş olan bu kentin yuvarlak olarak yapıldığını söylemektedir. İliman bir iklime sahip olan Firuzabad, geniş tarım havzasına sahip idi. Burada hemen hemen her çeşit tahılın yanı sıra, baklagiller ve meyve yetiştirilirdi. Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Belhî, 137-139.

72 Muhakkik bu kelimenin zırh anlamına gelen cevşen kelimesinin çoğulu olan cevâşen kelimesi olduğunu söylüyorsa da, bu kelime büyük bir ihtimal ile Farsça'daki hazmı kolaylaştırıcı olduğuna inanılan ve ilaç olarak kullanılan cevâreş kelimesidir. Müstensih eseri yazarken, kelimenin sonunda bir harf varmış gibi nokta koymuştur.

73 Ermenistan kentlerinden biridir. Canlı bir ekonomik yaşama sahip olan bu kentin ekonomisi, büyük ölçüde tarım ve hayvancılığa dayanmaktaydı. Burada başta fındık, üzüm olmak üzere bir çok meyvenin yanı sıra sebze ve hububat da yetişmekteydi. Haftada bir kez – Pazartesi günü- kurulan ve her taraftan gelen tâcirlerin katıldığı büyük bir pazarının bulunduğunu söyleyen Himyerî, bu pazarda hemen hemen her şeyin satıldığını belirtmektedir. [Bkz. Himyerî, 87] Makdisî ise, buraya bol miktarda ipek ve katırın getirildiğini söyledikten sonra, şehirde Pazartesi günleri, el-Kurkiy denilen bir pazarın kurulduğunu ve bu pazarda daha çok ipek ve ipek kumaşının satıldığını, bu yörede üretilen ve adına tikek denilen kumaşların eşi ve benzerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Bkz. Makdisî, 292.

74 Güneydoğu Anadolu'da bulunan Nusaybin, en eski yerleşim birimlerinden biridir. İlk dönemlerde de şimdiki gibi genelde tarım ve hayvancılık yapılmaktaydı. Kazvinî, yaşadığı dönemde, Nusaybin ve köylerinde 40.000 bostanın bulunduğunu söylemektedir. Yine Nusaybin'in en çok akrepleri ile meşhur olduğu, bu akreplerin şehri fethetmekte aciz kalan ünlü Fars imparatoru Enuşirvan tarafından Tizenebaz kentinden buraya getirildiği, mancıklar ile şehre atıldığı ve şehrin bu şekilde fethedildiği kaydedilmektedir. Bkz. Zakeriyya b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut trs, 467.

**FESA** 'dan: Fıstık, çeşitli ve nadir meyveler ile cam getirilirdi.<sup>77</sup>

**UMMAN** ve **DENİZ SAHİLİNDEN**:<sup>78</sup> inci getirilirdi.

75 Fars bölgesi temelde beş büyük bölgeye ayrılmakta ve her bölge bir vali tarafından yönetilmekteydi. Bu bölgeler, İstahr, Dârabecird, Erdişir Hurre, Şapur Hurre, Kubad Hurre'den oluşmaktaydı. Bu beş bölgenin her birinin içerisinde, birkaç büyük kent yer almakta idi. Bölgenin en önemli ticarî geliri ipek böcekçiliği, ipek ip ve kumaş üretimidir. Bu amaçla yetiştirilen çeşitli dut ağacının varlığından bahsedilir. Bunun yanında yöre, dışarıya bol miktarda ipek halı göndermekteydi. İran halısı veya Fars halısı olarak meşhur olan halı bu bölgede üretilmekteydi. Yine yörede bol miktarda itriyat, bal ve bal mumu üretilir ve yöre dışına gönderilirdi.

76 Tevezzi, Huzistan bölgesindeki Tuz kentine nisbet edilen elbiselere verilen isimdir. Tuz kenti de yörenin diğer kentleri gibi dokuma ile meşhur idi. Bkz. Makdisî, 337.

77 İbnu'l-Belhî Fars bölgesinin Derabecird eyaletine bağlı olan Fesa kentinin, İsfahan'ın birkaç katı büyüklükte olduğunu söylemektedir. Fesa kenti daha sonra yıkılmıştır. Adı anılan bu kent ve çevresinde zengin su kaynakları bulunduğu için bol miktarda tarım yapılmaktaydı. Havaasının uygun olması nedeniyle sıcak bölgelerde yetişen meyvelerin yanı sıra, soğuk bölgelerde yetişen meyvelerin de yetiştirildiği kaydedilmektedir. İbnu'l-Belhî, her bahçede ceviz, narenciye, üzüm, incir gibi farklı iklimlerde yetişen meyveyi görmenin mümkün olduğunu söylemektedir. [Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Belhî, 129-130] Himyerî ise, bu kenti Şiraz ile karşılaştırmakta ve Fesa'nın Şiraz'ın büyüklüğünde bir kent olduğunu, ancak havaasının Şiraz'ın havaından daha güzel, pazarlarının da daha canlı olduğunu söylemektedir. Ona göre Fesa'nın ekonomisi, büyük ölçüde tarıma dayanmaktaydı. Burada yaş sebze ve meyve, hububat, tuz, ceviz, ayva, turunc, iyi cins şeker kamışı üretilmekteydi. [Bkz. Himyerî, 442] Makdisî, Fesa'da İslam aleminin hemen hemen her yerine ihraç edilen ince ipek elbiselerinin yanı sıra sergi ve havlu çeşitleri ile değerli mendillerin üretildiğini söylemektedir. Bkz. Makdisî, 337.

78 Yukarıda Hindistan ve Çin'e değinirken de belirttiğimiz gibi, İslam'dan önce deniz ticareti fazla güvenli olmadığı için kara ticareti, bir başka ifade ile kervancılık gelişmişti. Bu kervan ticaretinin merkezi olan Mekke'den yola çıkan kervanlar, önce Dummetu'l-Cendel'e, arkasından Irak'a, oradan Bahreyn ve Umman'a, giderlerdi. Buradan sadece Yemen'de üretilen mallar satın alınmaz, Hindistan ve Çin'den gelen mallar da satın alınırdı. [Bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Emeviler Döneminde Kûfe*, 231] İslam'ın Arap yarımadasının tamamına, Irak, İran, Suriye ve Mısır'a hakim olmasıyla deniz ticareti daha güvenli hale gelmiş, kervan ticaretinin (İslam'dan önceki) yoğunluğunun yok olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Hindistan ve Çin'de üretilen mallar, Yemen üzerinden değil daha çok gemiler ile Basra veya Akabe körfezi üzerinden İslam pazarlarına gelmekteydi. Böylece Yemen, aracı olma konumunu yitirdi ve gerileme sürecine girdi. Burada sadece sahil kısmını istisna tutmak gerekir. Çünkü Umman'dan başlayarak Katar'a kadar uzanan sahil şeridi bu gün olduğu gibi geçmişte de en değerli incilerin çıkarıldığı bölgedir. Dolayısıyla bu bölge her zaman ticarî önemini korumuştur.



**MEYSAN'dan:**<sup>79</sup> yastıklar ve çarşaflar getirilirdi.

**AHVAZ VE ÇEVRESİNDEN:**<sup>80</sup> şeker ve ipek kumaş, çalgıcılar (sanacat)<sup>81</sup>, dansözler<sup>82</sup>, ..., hurmaçeşitleri, pekmez, şeker (kand) getirilirdi.

**SÛS'tan:**<sup>83</sup> turunçgiller, menekşe yağı, reyhan, evcil hayvanlar, eğer altına konan keçe (berazu') getirilirdi.

**MUSUL'dan:** örtüler ve evde hem örtü hem de sergi olarak kullanılan yaygı, keklik ve bildircın getirilirdi.

**HULVAN'dan:**<sup>84</sup> Nar, dut, turşu getirilirdi.

**ERMENİSTAN<sup>85</sup> ve AZERBAYCAN'dan<sup>86</sup>:** keçe, semer altına konan keçe (berazu'), sergi kilim, köle, Ermenistan'da üretilen ve adına tikek denilen elbiseler ve yün getirilirdi.

79 Vasıt ile Basra arasında bulunmakta olup. Geniş tarım arazisine sahip idi. Kazvinî en çok hurma yetiştirildiğini söylemektedir. Bkz. Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd*, 464

80 Hz. Ömer döneminde Hurkus b. Züheyr es-Sa'dî tarafından fethedilen Ahvâz, Isfahan'a yakın olup, Isfahan ile arasında 45 fersah bulunmaktadır. [Bkz. Himyerî, 61]

81 Naşir, senace kelimesinin Arapça'da bulunmadığından hareketle nesahe kelimesi olabileceğini ve deri anlamına geldiğini söylüyorsa da, bu kelime Farsça'daki sanace yani çalgıcı anlamına gelen kelimedir. Senace, daha çok savaşlarda askerleri coşturmak için çalgı çalan görevlilere verilen isimdir.

82 Muhakkik, rakkase kelimesinin küçük oturak anlamına gelen tarrahe kelimesinin bozulmuş şekli olduğu kanaatindedir. Ancak bu kelimenin, asıl hali olan rakkase, yani dansöz anlamında olması daha makuldur.

83 Huzistan eyaletine bağlı olan Sûs, Irak eyaletinin doğu sınırında yer almaktaydı. Geniş tarım havzasına sahip olduğu kaydedilen bu şehirde, pirinç, şeker kamışı ve kavun gibi tarımsal mamullerin yanı sıra, İslam aleminde Kûfe'de üretilen ipek sarıklar dışında en iyi ipek dokumanın da yapıldığı kaydedilmektedir. Bkz. Makdisî, 311, 320

84 Adaleti ile meşhur olan Sasanî İmparatorlarından Enuşirvan'ın babası Kubâd b. Firuz tarafından inşa edildiği kaydedilen Hulvân, Fars bölgesi ile Avhâz arasında bulunmaktadır. Irak eyaletine bağlı olan bu kent, bölgede Kûfe ve Basra'dan sonra en büyük şehir olarak kabul edilmektedir. Ekonomisi daha çok tarıma dayanmakta olan Hulvan'ın hurması meşhurdur. Bkz. Himyerî, 195

85 Hz. Osman döneminde Habib b. Mesleme tarafından fethedilerek İslam topraklarına katılan Ermenistan, geniş bir bölgeye verilen bir isim olup, burada bir çok kent bulunmaktaydı. İbnu'l-Fakîh bu kentlerin şunlar olduğunu belirtmektedir: Belkân, Kabele, Şervhan, Curzân, Soğdabil, Bâb Firûz Kubâz, el-Lekz, Busfurecân, Debil, Siractayr, Bağrevend, Neşva, Şimşat, Hilat (Ahlat), Kalikala, Erciş, Bâcuneys'. Ekonomisine gelince; İbnu'l-Fakîh, bu yörenin ekonomisini balıkçılık ve hayvancılığa dayandırmaktadır. Yine burada kırmızı boyanın aslını teşkil ettiğine inanılan ve bahar

**DOĞAN, ŞAHİN, ATMACA VE DİĞER YIRTICI KUŞLAR<sup>87</sup>**

En iyi doğan, Türk illeri civarından Gilân'a kadar olan bölgede yaşayan beyaz doğandır. Onu Zenc çevresinden Hind ve Yemen'e kadar uzanan bölgede yaşayan simsiyah doğan takip eder. Ondan sonra parlak kırmızı doğan gelir. Daha sonra siyah ve toprak rengindeki doğan gelir.<sup>88</sup>

aylarında yetiştiği belirtilen kırmızı bitkisinin bulunduğu ve bölgenin yün ve yün mamulleri ürettiğini de kaydetmektedir. Keza burada bölgede dericilik ve madencilik de yapılmaktaydı. [İbnu'l-Fakîh, 583-593] Makdisî ise Ermenistan bölgesinin ekonomisinin daha çok dokumacılık ve hayvanlığa dayandığını, bölgede bol miktarda ipek dokumanın yapıldığını ve yöre dışına ihraç edildiğini söylemektedir. Bkz. Makdisî, 292.

86 Hicri 22 yılında Muğire b. Şu'be tarafından İslam topraklarına katılan Azarbaycan, geniş bir coğrafyaya verilen isim olup, bu bölgede de bir çok kent bulunmakta idi. İbnu'l-Fakîh bu kentlerin şunlar olduğunu belirtmektedir: Berkerî, Selemâs, Mûkân, Hoy, Versân, Baylakân, Merâğa, Nerîz, Tebrîz, Berze, Sâburhast, el-Hunenec, el-Meyânec, Merend, Gülsere, Berzend, Gence (Cenze), Câbrevân, Urumiye, Şîr. İbnu'l-Fakîh, Azarbaycan'ın 1.000.0000 dirhem harac ödediğini söylemekte, ancak bu yörenin ekonomisi ile ilgili hiçbir bilgi vermemektedir. Bkz. İbnu'l-Fakîh, 581-582.

87 Yırtıcı kuşların av hayvanı olarak kullanılması oldukça eskidir. Yırtıcı kuşlar tarafından avlanan hayvanlar ile ilgili olarak, ilk dönem hadis ve fıkıh kitaplarında müstakil babların bulunuyor olması, oldukça eski dönemden itibaren bu kuşların müslümanlar tarafından da avcılıkta kullanıldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. [Bu fıkıh kitaplarına örnek olarak bkz. Celaluddin Abdurrahman es-Suyutî, *Tenviru'l-Hevâlik Şerh ala Muvatta el-Mâlik*, I-III Beyrut, ? II, 41 vd. Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-ihdiyâr li Ta'lili'l-Muhtar*, I-V, İstanbul 1981, V, 3 vd.] yabanî kuşların avlanmada kullanılmalarının yanı sıra, ilaç olarak da kullanılmış oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin ed-Demirî, doğanın kimi parçalarının çocuğu olmayan kadınlar tarafından yenmesinin, çocuk doğurmasına faydasının dokunacağını söylemektedir. Yine atmacanın bazı parçalarının da göz hastalıklarının ilacı olduğunu söylemektedir. Bkz. ed-Demirî, I, 136.

Emeviler döneminden itibaren bu kuşların, halifeler ve emirler tarafından avlanmada kullanıldıkları bilinmektedir. Ancak Abbasiler döneminde hemen hemen her halife veya emirin avlanmak için yırtıcı kuş besledikleri kaydedilmektedir. Bir örnek olarak Abbâsî halifesi Harun er-Reşid'i verebiliriz. ed-Demirî "ünlü Abbâsî halifesi Harun er-Reşid'in doğanlarının bulunduğunu, bunlarla avlandığını, doğanlarından birinin bir gün oldukça uzaklaştığını, halifenin kuşunun kaybolduğundan veya kaçtığından şüphelenerek üzülüşünü, sonra geri dönen kuşun pençelerinde kanatları bulunan, fakat balığa benzeyen bir hayvan getirdiğini, halifenin çevresinde bu kuşun hangi kuş olabileceği ile ilgili tartışmaların meydana geldiğini aktarmaktadır. Geniş bilgi için bkz. ed-Demirî, 128.

88 Muhakkik, metinde geçen dizec kelimesinin Farsça çift renkli anlamına gelen "dorenk" kelimesinden geldiğini söylüyorsa da, bu kelime genellikle kuşlar için kullanılmakta olup, siyah ve toprak rengi anlamına gelmektedir.

Şahinlerin en yisi ise, simsiyah deniz şahini ve beyaz Cürcân şahinidir.

Keza Atmacanın<sup>89</sup> en tutulanı; simsiyah deniz atmacası olup, onu beyaz Hindistan atmacası, sonra kırmızı deniz atmacası takip eder. En iyi atmaca; sırtı ve göğsü kırmızı, kanatları beyaz, parlak, başı büyük, güçlü ve çukur gözlere sahip (el-Ğairu'l-ayneny min gayri hezal), enli gagalı, geniş ve kalkık göğüslü, yumuşak tüylü (leynu'z-zeğb), uzun kuyruklu, ayakları eldiven giymiş gibi yeşil ve ağırdır. [Bu özelliklere sahip atmaca] tam ağırlığına ulaştığında 130 (dirheme) satılır. Bu onun en yüksek değeridir.

Delice doğanın (yu'yu), doğanın erkeği, kara göz atmacanın (afsa) da atmacanın erkeği olduğu iddia edilmiştir. Erkek şahinin (el-bezat) de küçük delice doğanın konumunda olduğu söylenmiştir.

Farslar şöyle demişlerdir. Güzel olup deneyimsiz at ve doğan değerli olmadığı gibi, çirkin ve deneyimli olanları da değerli değildir. Şayet bu iki hayvan hem güzel ve hem de deneyimli olursa daha değerli olurlar.

### Başka Bölüm

Sergi ve kıyafet olarak kullanılan kumaş, ne kadar yumuşak ve saf ise o derece değerlidir. Takı olarak kullanılan mücevher ve değerli taşlar [sergi ve kıyafetin aksine] ne kadar saf ve parlak ise o kadar kıymetli olur. Vahşi ve evcil hayvanlar, ne kadar cüsseli ve itaatkar ise, o oranda tercihe şayan ve övülmeye değerlidir.

İnsanlar-ister sıradan isterse üst tabakadan olsun- ne kadar akıllı ve hoşgörülü olurlarsa, o derece güzel olur. Kadınlar- ister hür olsun ister cariye- ne kadar sakin (ekseru sukunen), iyi huylu, az başa kakan ise, o derece hürmete layık olurlar. Kuşlar -ister ovalarda, isterse dağlık bölgelerde yaşasın- evcil olanları daha çok tercihe şayandır. Yeni üretilen ve nadir bulunan şeyler, ne kadar saf ve parlak iseler o oranda hoş olurlar. Düşman, ister küçük isterse büyük olsun, ne kadar hırslı ise o oranda

---

89 Av hayvanlarının en değerlisi olan atmaca, doğandan daha fazla tutulmaktadır. Atmacanın doğandan fazla tutulmasının nedeni, hem kolay eğitilebilirliği hem de sıradan kuş avlamamasıdır. Doğan önüne gelen her kuşu avlamasına rağmen, atmaca avını seçmekte sıradan kuşları avlamamaktadır. Atmacanın en çok avladığı hayvanlar, sülün, güvercin ve yaban güvercinidir. Atmacayı doğandan değerli kılan bir başka şey ise, avının peşini asla bırakmaması yani, hiç vazgeçmemesidir. Geniş bilgi için bkz. ed-Demirî, I, 139.



kıskançlık gösterip düşmanca davranır. Belli bir hedefe sahip olmayan kimselere yakın olmak sakıncalıdır.<sup>90</sup>

Servet el değiştirir (intikal eder), rızıklar bölünmüştür. Öyleyse isteklerinizi güzelleştiriniz, fakire merhamet ediniz. Zayıf olana şefkat gösteriniz ki, onunla sevap ve mükafat alasınız. Adalet, işleri kendisine çeken bir etkidir. Uykunun en hayırlı olanı, tembelliği ve bitkinliği giderenidir.

Nesnelerin beş duyu ile algılanması şu şekildedir: güzel ve alımlı olanı göz, güzel kokuyu burun, güzel tadı tat alma duyusu, sesi ve gürültüyü -olduğu gibi- kulak, yumuşak ve pürüzsüz nesneyi dokuma duyusu algılar.

Farslar, “kalp ve göz ortakır, tat ve duyu müttefiktir, hıfz ve zeka arkadaştır. İşitme ve konuşma da bir aradadır.”, demişlerdir.

İnsanların en hayırlısı hoş görülü, güzel yüzlü ve mütevazı olanıdır. Kötü adam; sözün ne anlama geldiğini bilmez, sözü olduğu gibi alır, hasta olmadığı halde ten rengi sarı veya siyahtır, doğruyu bulamaz, şakalaşmayı ve mizahı kınar, konuşurken bolca argo kullanır.

Salih adam, hoşgörülü, güler yüzlü, hoş görünlü, tatlı sözlü, alını açık, eli açık gösteriş yapmaz, sakın, kararlı, aceleci değil, mizah ve latifeyi kerih görmez, hayırla yad edilenleri zikreder, tatlı sözlü ve mütevazıdır.

Kral Sabur akıllı olan kişi, şu altı kişinin sözüne güvenmeyeceği iddiasında bulunmuştur: Sarhoşun, tellalın, şarlatanın, hastalıklı olan şahısların, arrafların, dedikoducunun ve kadının

Kitap bitti.

Allah'a layık olduğu vechiyle hamd olsun. Salat ve selam Allah'ın Resulü ve onun ashabının üzerine olsun

---

90 Metinde “varacağı yeri bilmeyen kimseye yakın olmak sakıncalıdır” denilmektedir.

## KİTAP TANITMA

Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ

**Hasan İbrahim Hasan-Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzûm el-İslâmiyye***, Mektebetu Nahdeti'l-Mısrıyye, Mısır, trs, XIV+328 s.

*en-Nuzûm el-İslâmiyye* adlı eser Arapça olup bir Giriş (I-XI) ve beş bölümden müteşekkildir. Birinci Bölüm; **Siyasî Kurumlar** (1-151), İkinci Bölüm; **İdarî Kurumlar** (151-220), Üçüncü Bölüm; **Malî Kurumlar** (220-275), Dördüncü Bölüm; **Adlî Kurumlar** (275-301), Beşinci Bölüm, **Kölelik** (301-316) adını taşımaktadır. Eser **Kaynaklar** (317-327) ile son bulmaktadır.

Yazarlar Giriş bölümünde İslâm Kurumları Tarihi'nin konuları ve bu bilim dalının tarihi ile ilgili bilgi vermektedirler. Buna göre; İslâm Kurumları tarihçiliği konu itibarıyla yeni olmayıp, oldukça eskiye dayanmaktadır. Bu bilim dalı ile ilgili yazılan ilk eser 450/1085 tarihinde vefat eden Ebu Hasan Ali el-Maverdî'nin *Ahkamu's-Sultaniyye* adlı çalışmasıdır. Maverdî'den sonra İbn Tiktakâ'nın h.701'e kadar olan İslâm kurumlarını özet olarak işleyen ve bu alanda yazılan en önemli eser olarak bilinen *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultaniyye* adlı çalışma gelmektedir. Daha sonraki dönemlerde ise bu alanla ilgili bir çok eser verilmiştir. Bu eserlerin konu açısından en önemlileri şunlardır: (s.I).

Ebû Amr el-Kindî (350-911), *el-Vellat*, İbn Hacer el-Eskalânî (853/1440)'nin Kadılar ile ilgili yazdığı eseri, Cehşîyarî (331/943)'nin *Kitabu Vuzera ve'l-Kuttâb*, Hilâl es-Sa'dî (448/1056)'nin vezirlikle ilgili yazdığı eseri, İbn Munceb (542/1147)'in verirlik ile ilgili yazdığı eseri, Ebu Yusuf (192/707)'un *Kitabu'l-Harac*, İbn Sellâm (224/838)'in *Kitabu'l-Emvâl*, Kudame b. Ca'fer (337)'in *Kitabu'l-Harac* (s.I) adlı çalışmalarıdır.

Yazarlar günümüzde kurumlar tarihi ile ilgili yapılan çalışmalara da özet şekilde değinmekte, bu çalışmalardan en kapsamlılarının Sir Wilham Mayor, Sir Tomas Arnold ve Dr. Abdurrezzak es-Senhûrî tarafından kaleme alınan eserler olduklarını söylemektedirler (s. II).

Kurumlar tarihi ile ilgili kısa bir girişten sonra yazarlar “Nizâm” kelimesini izah etmekte ve “Nizâm’ın” kurum olduğunu bu kurumların ise siyasî, idarî, adlî, iktisadî, dinî olabileceklerini belirtmektedirler. Toplumsal kurumun da olabileceğini belirten yazarlar, buna “Köleliği” örnek olarak zikretmektedirler. (s. II).

**Eserin Birinci Bölümünde** siyasî kurumları ele alan yazarlar, ilk olarak Hilafet kurumu ile işe başlamaktadırlar. Hilafet kurumuna kitabın tamamının 1/5’ini ayıran Hasan kardeşlerin Hilafete bu kadar geniş yer vermelerinden, en önemli kurum olarak hilafeti gördükleri anlaşılmaktadır.

Bu bölümde yazarlar **Hilafet Kurumunun Doğuşu** başlığı altında “Hilafet” kavramını izah ettikten sonra (s.3) muhtelif İslâm mezheplerinin hilafete yükledikleri anlam ve halife seçimi ile ilgili görüşlerine yer vermektedirler. (s.8-11). Hilafet ile ilgili kimi siyasî terimleri de izah etmeği unutmayan yazarlar bu bağlamda Biat kavramını ele almakta ve bunun hilafetin temel şartı olduğunu belirtmektedirler (s.13). **Ahlâkçılar, Felsefeciler ve Fukahaya Göre Hilafet** başlığı altında yazarlar siyaset felsefesi yapmakta, yedeklerine İhvanu’s- Saffa vb. bir takım tanınmış felsefecileri de alarak; devlet mekanizmasının varlığının insanlık için şart olduğunu, devlet mekanizmasının yok olması durumunda insanlığı karanlık bir geleceğin bekleyeceğini belirtmekte, bu başlığın sonunda ise hilafet dönemlerinde devletin halifeler tarafından temsil edilmekte olduğu sonucuna varmaktadırlar (s.16).

Hız Ebubekir’in hilafete gelişi (s. 18), Benî Saide gölgeliğindeki bu seçimde Ensar’ın tavrı (s.8), Hz. Ömer (s. 22), Hz. Osman (24), Hz. Ali’nin hilafete gelişleri (s.31), hilafetin Ümeyye oğullarına geçişi ile ilgili konuları özet bir şekilde sunan Hasan kardeşler, bu bölümde Benî Ümeyye hükümdarlarının kronolojilerini de (s. 35) vermiş, bazısının kimi icraatlarına da değinmeye çalışmışlardır (36).

Abbasî’lerin hilafete gelişleri anlatılırken Abbasî devletinin kuruluş dönemindeki şubû’ye hareketlerine de özet şekilde girilmiş (s. 49-50) ve Abbasî halifelerinin kronolojileri verilmiştir (s. 45, 46). Yazarlar, Abbasî hilafetini üç döneme ayırarak incelemişlerdir.

1. **Abbasî Halifelerinin Güçlü Oldukları Dönem** başlığı altında Abbasîlerin kuruluşundan hilafet merkezinin Türk emirlerin baskıları sonucunda Samara’ya taşınmasına kadar olan süre işlenmiştir (s. 45-51).

2. Eserin bu kısmı üçe ayrılmaktadır:



a. **İkinci Asırda Abbasîlerin Siyasî Hilafeti** başlığı altında halifelerin Türk emirlerinin nüfuzuna girişi incelenmiştir. Yazalara göre Abbasî halifeleri bu dönemde tüm siyasî güçlerini yitirmiş, Türk emirlerin elinde bir kukla konumuna gelmişlerdir (s. 58).

b. **Şîf Büveyhîlerin Bağdat'a Hakim Olmaları** başlığı altında Şîf Büveyhoğullarının egemenliğindeki Bağdat Abbasî hilafeti incelenmiştir. Bu dönem Türk Hakanı Tuğrul Bey'in Bağdat'a girişi ve bu sülaleyi ortadan kaldırışı ile son bulmuştur (s. 65).

c. Irak Selçuklu sülalesinin kronolojisi verildikten sonra (s. 67) Selçuklu sultanlarının Bağdat Abbasî halifelerine özgürlüklerini kazandırdıkları takdir edilerek ortaya konulmuş ve bu dönem Abbasî hilafetinin nüfuzuna yeniden kavuştukları dönem olarak değerlendirilip takdir edilmiştir (s. 71).

3. Abbasî hilafetinin son bölümünde ise Moğollar'ın İslâm alemini istila etmeleri sonucunda Bağdat Abbasî hilafetinin son bulması ve Mısır Abbasî Halifeliğinin ortaya çıkışına ayrılmıştır. Bu bölüm, Yavuz Sultan Selim tarafından Mısır'ın fethedilmesiyle noktalanmıştır.

Yazarlar hilafet konusunu incelerken Şîf Fatımî hilafetini incelemeyi de ihmal etmemektedirler.

Fatımîler'in Mısır'ı fethetmeleri ve burada Sünnî hilafetten müstakil yeni bir hilafet merkezi oluşturmaları incelenmiş, bu halifelerin koronolojileri de verilmiştir (s. 87).

Endülüs Emevî hilafetinin kuruluşu anlatılırken, Endülüs tarihî ve coğrafi yapısı özet olarak verildiği gibi bu hanedanın kronolojisi ve Endülüs Emevî hilafetinin yıkılışı da anlatılmaktadır (s. 96 vd.).

Yazarların bu bölümde Sünnî ve Şîf hilafetini incelemiş olmalarına rağmen Kuzey Afrikada kurulan ve yaklaşık olarak iki asır varlığını devam ettiren Haricî (Rüstemiler) hilafetinden bahsetmemiş olmaları düşündürücüdür.

**Osmanlı ve Hilafet** başlığı altında Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferini anlattıktan sonra Yavuz'un bu seferinden sonra halifeyi hal edip yerine geçmediğini bilakis halifenin bu görevinde uzun süre kaldığını, Yavuz döneminde İstanbul'da yaşayan bu halifenin Kanunî Sultan Süleyman döneminde İstanbul'dan halife olarak Mısır'a geri gittiğini ve orada yaşadığını belirtmektedirler (s. 105-106). Yavuz'un zaman zaman

kullandığı halife ünvanını Yavuz'un hilafetine delil olamayacağını belirten yazarlar, onun Mısır seferinden önce de Halife ünvanını kullandığını iddia etmektedirler (s. 108). Eserin mukkadimesinde biatı hilafetin olmazsa olmaz şartı olarak takdim, eden yazarlar bu bölümde mukaddimeye atıfta bulunarak Yavuz'a biat yapılmadığı için halife olmadığını söylemektedirler. Zaten Yavuz, Hadimu'l-Haremeyn ünvanı dışında imam veya Zilullahi fi'l-ard gibi Abbasîlerce kullanılan hiç bir ünvanı kullanmamıştır. Bu da hilafetin Osmanlı'ya geçmediğinin kanıtıdır (s. 109). Osmanlı padişahları Halife ünvanını ilk olarak 1874'de imzalanan Küçük Kaynarca anlaşmasında kullandıklarını belirten Hasan kardeşler (s. 110), "**Hilafet**" kavramının tüm müslümanların imamı anlamında Sultan Abdülhamit tarafından kullanıldığını vurgulamakta ve hiç olmayan bu kurumun 1924 yılında Türkiye Cumhuriyeti tarafından kaldırıldığını söylemektedirler (s. 111).

Hilafetin Osmanlı'ya geçmediğini ileri süren yazarlar, bu görüşlerinin doğal bir sonucu olarak Osmanlı'ya fazla yer vermemekte, yüz sayfalık hilafet bölümü içinde altıyüz yıl tarih sahnesinde kalmış Osmanlı'ya sadece dört sayfa ayırmaktadırlar. Dolayısıyla Osmanlı sultanlarının kronolojileri de verilmemektedirler.

Birinci bölümde ayrıca **Vezirlik** kurumu ele alınmaktadır. Buna göre Vezirlik kurumu Sasanî menşeli bir kurum olmakla beraber Asr-ı Saadet'te bilinmesine rağmen o dönemde böyle bir kurumdan bahsetmek mümkün değildir. Böyle bir kurum olmasa dahi eğer vezirlikten, danışılan, fikirlerine baş vurulan bir şahıs anlaşılıyorsa Resulullah döneminde Ebubekir bu görevi üstlenmekte olduğunu söyleyen yazarlar vezirliğin bir kurum olarak Abbasîler döneminde ortaya çıktığı görüşündedirler (s. 114). Bu kurumun tarihini inceleyen yazarlar, Selçuklular (s. 129-131), Mısır'da Fatımîler (s. 132-135), ve Memlükler (s.135- 136), ile Endülüs Emevîler'i (s. 136-138) dönemlerinde bu kurumun yapısını ortaya koymaya çalışmaktadırlar.

Eserlerinde **Katiplik** kurumuna da yer veren yazarlar, bu kurumun Hulefa-i Raşidin (s. 136-140), Emevîler ve Abbasî'ler (s. 140-142), Tolunoğulları (s. 142-143), Fatımîler (s.143-145) ve Memlükler (s. 145-146) dönemindeki durumunu özet bir şekilde okuyucuya takdim etmektedirler. Buna göre Katiplik müessesesi vahiy katiplerini istihdam eden Rasûlullah tarafından kurulan bir müessesedir (s. 140). Hz. Ömer döneminde vergi gelirlerinin kaydedilmesi ve devlet gelirlerinden vatandaşın istifade etmesi amacıyla oluşturulan divanlarda görevlendirilmek üzere çok sayıda katip kullanıldığı gibi bunların tamamına yakını devletten maaş almakta olduğunu söyleyen Hasan

kardeşler, kurumun daha sonraki dönemlerde daha da gelişme kaydettiği kanaatindedirler. (s. 140).

**Hâciplik** kurumunu inceleyen yazarlar, konuya **hâcibin** tanımını yaparak başlamaktadırlar. Buna göre Hâcip; isteyen herkesin halifenin huzuruna girmesini engelleyen görevli demektir (s. 146). Bu misyonu yüklenen bir görevli Asr-ı Saadet'te yoktu. Ancak bu görevli Emevî halifesi Abdûmelik döneminde var gibi görünse de (s. 146), aslında bir kurum olarak hâciplik Abbasî dönemine ait (s. 147) olduğunu söyleyen yazarlar daha sonra bu kurumun Mısır ve Endülüs'teki durumunu incelemektedirler (s. 148-149). Ancak hâciplik kurumu bir bütün olarak göz önüne alındığında, yazarların iddia ettiklerinin aksine, Emevîlerin erken dönemine ait bir kurum olduğu anlaşılmaktadır.

Eserin ikinci bölümünde ise idarî kurumlar incelenmiştir. Bu bölümün ilk konusu eyaletlerin yönetimine ayrılmıştır. **İslam Öncesi Araplarda Yönetim Sistemi** başlığı altında İslâm öncesi Araplardaki kabile sistemini inceleyen yazarlara göre; kabile şefleri, atadan evlada tevarüs yoluyla değil de demokratik usullerle belirlenmekteydi (s. 152). Daha sonra Resulullah ve Hulefa-i Raşidin döneminde eyalet sistemini inceleyen yazarlara göre, bu sistemin asıl kurucusu Hz. Ömer'dir (s. 154).

Bu bölümün bir başka konusu olan **Divan Teşkilatı**'nda yazarlar, **Divanu'l-Harac** (maliye), **Divanu'r-Resâil** (Resmi yazışmalar), **Divanu't-Tiraz** (s.172), **Divânu'l-Hâtem**'i (s. 171) tahlil etmektedirler. Yazarlara göre divan teşkilatı, Hz. Ömer döneminde (s. 170) Sâsânîler örnek alınarak kurulmuştur. Divânu'l-harac kayıtlar uzun süre Yunanca ve Farsça olarak tutulmuştur. (s. 174). Ancak Abdûmelik b. Mervân ve oğlu Velid tarafından divanlar Arapça'ya çevrilmiştir (s. 174).

Eserlerinde bir İslâmî kurum olarak **orduyu** (s. 174) inceleyen yazarlar, askerî harcamaların kaynaklarını tesbit etmeye çalışmaktadırlar. Buna bağlı olarak yazarlar İslâm'ın ilk dönemlerinde düzenli ordunun bulunmadığını, devletin tüm vatandaşlarının asker statüsünde bulduklarını, Emevîler döneminde düzenli ordunun teşekkül ettiğini belirtmektedirler (s. 179-180). Bununla beraber düzenli ordunun temellerinin de, askeri kentler inşa eden Hz. Ömer tarafından atıldığının altını çizmektedirler (s. 179).

Daha sonra kuruluşundan Hristiyan donanmasına üstünlük sağladığı süreç boyunca İslâm denizciliğini inceleyen yazarlar, (s. 200-208) İslâm denizciliği sayesinde Avrupa dillerine geçen Arapça kavramlar üzerinde de durmaktadırlar. Yazarların ifade ettiğine göre Batı dillerindeki "cable"



kelimesi Arapça “habl” kelimesinden, “Arsenal” kelimesi veya “darsona” kelimesi Arapçadaki “daru’l-Senaâ” dan, “Admiral” kelimesi “Emiru’l-Bahr” kelimesinden alınmıştır (s. 204). Buna ilaveten yazarlar eserlerinde Mısır’da Tulunoğulları, Fatımîler, Eyyubîler ve Memlûkler döneminde gemi yapımını da (s. 204-208) özet olarak okuyucuya sunmaktadırlar.

Eserin ikinci bölümünün son konusu ise **berid**’e ayrılmaktadır (s. 210-219). Yazarlar berid sözcüğünü tanımladıktan sonra (s. 210), berid’in Emevîlerin ilk halifesi Muaviye tarafından kurulduğunu, ancak bu kurumun Abdülmelik b. Mervân döneminde geliştirildiğini anlatmaktadırlar (s. 211). Yazarlar Abbasîler döneminde berid teşkilatını izah ettikten sonra, Mısır’a hakim olan devletler döneminde berid teşkilatının geçirdiği değişimleri anlatarak bu bölümü noktalamaktadırlar.

Eserin üçüncü bölümü ise mali konulara ayrılmıştır (222-272). Beytu’l-Mâl’in kaynakları ve harcadığı yerler, Harac ve çeşitleri, harac ve vergi divanları, ikta sistemi, cizye, zekat, fey, ganimet gibi konular ele alınmış, Emevîler ile Abbasîler dönemindeki vergi gelirlerinin harcadığı yerler de izah edilmiştir. Hasan kardeşlerin tespitine göre vergi gelirleri, kamu giderlerine, imar faaliyetlerine, şair ve ilim adamlarına (teşvik pirimleri olarak), imar faaliyetlerine, askerî harcamalara sarfedilmiştir (247-250). Bu bölümde son olarak Tolunoğulları, İhşidiler, Fatımîler, Eyyubîler ve Memlûkler dönemindeki malî sistem incelendiği gibi İslâm’ın ilk dönemlerinde Mısır’ın İslâm devletine ödediği vergi miktarlarına da yer verilmiştir.

Dördüncü bölümde ise adlî sistem ele alınmıştır. Cahiliye, döneminde bir adli kurumun bulunmadığını söyleyen Hasan kardeşler, bu dönemde Araplar arasında baş gösteren anlaşmazlıkların hakemler yoluyla çözülmeye çalışıldığını, adlî kurumun (273-274) Rasûlullah döneminde temellerinin atıldığını ve Hulefa-i Raşidîn döneminde- özellikle de Hz. Ömer döneminde- eyaletlerin başkentlerine valilerden ayrı bir de kadıların atanmasıyla da sistemleştiğini belirtmektedirler (s. 277). Daha sonra Emevîler dönemindeki adlî sistemi ele alan yazarlar, bu dönemin bir önceki dönemin devamı olduğunu vurgulamaktadırlar. Abbasîler dönemindeki adlî sistem ise mezheplerin doğduğu Abbasîlerin ilk dönemi ile mezheplerin kurumsallaştığı ve farklı hukuk ekollerinin oluştuğu son dönem olmak üzere, ikiye ayrılarak ele alınmaktadır. Abbasîler dönemindeki **Kâdiu’l-Kudatlık** müessesesinin kurulması (s. 276) ve Divanu’l-Mezâlimlerin (s. 294-300) oluşturulmasının bu kuruma yeni bir çehre kazandırdığı vurgulamaktadırlar.

Bir nevi Mısır kurumları tarihi özelliği gösteren eserde Tolunoğulları, İhşidîler, Fatımîler, Eyyubîler ve Memlûkler dönemindeki adli kurumlar ele alınmaktadır.

Eserin kanaatimize göre en orjinal bölümlerinden biri olan son bölüm ise köleliğe ayrılmıştır. Yazarlar bu bölümde bir toplumsal kurum olarak takdim ettikleri köleliğin ilk çağdan –Yunanlılar, Romalılar ve Yahudiler (s. 302) dönemlerinden– itibaren tarihi seyrini incelemektedirler. Bu bölümde ayrıca **İslam'dan Önce Araplar'da Kölelik** başlığı altında özellikle Hicaz yarımadasında köleler ve konumları incelenmektedir. (302-303). İslâm döneminde ise kölenin durumunun tamamen değiştiğini, bir maldan çok bir insan olarak algılanmaya başlandığını belirten yazarlar, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren köleliğin kaldırılması yönünde bir tavır sergilendiğini söylemektedirler (307).

Sonuç olarak yazarların eserlerine çok iddialı (İslam Kurumları Tarihi) gibi bir isim vermelerine rağmen, eser daha çok, bir giriş olmak üzere Asrı Saadet, Emevîler ve Abbasîler ile İhşidîler, Tolunoğulları, Fatımîler, Eyyübîler, Memlûkler gibi Mısır'a hakim olan idareler döneminde bunların Mısır'daki uygulamalarını konu edinmektedir. **İslam Kurumları Tarihi** denmiş olmasına rağmen 600 yıl tarih sahnesinde kalmış olan Osmanlı kurumlarının hiç birinin konu edinilmemiş, hatta değinilmemiş olması dikkat çekicidir. Bu açıdan kitabın adına bakıldığında bu ismin hiç de doğru konulmadığı sonucuna varılmaktadır. Kitabın adı "Mısır'a hakim olan İslâm Devletleri döneminde Mısır kurumları" şeklinde olması kitabın içeriğine daha uygun düşeceği kanaatindeyiz.

# REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XLII

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY  
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN 975-482-510-6  
ISSN 1301-0522



