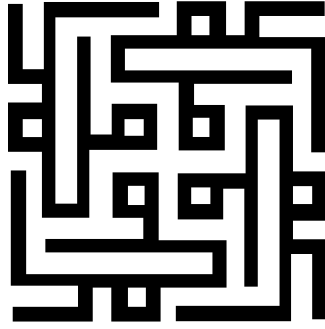


# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

## İSLÂM TARİHÇİLİĞİ



# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

**Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi**  
Hamit Gökğöz

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**  
Murat Erdem

## **Editör**

Doç. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

## **Sayı Editörü**

Doç. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

## **Editör Yrd.**

Hüseyin Kır

## **Redaktör**

Mehmet Evkuran

## **Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Salim Ögüt, Doç. Dr. Mesut Okumuş, Doç. Dr. Osman Aydınlı, Prof. Dr. Muhit Mert,  
Doç. Dr. Osman Eğri, Doç. Dr. Dursun Hazer, Doç. Dr. Mehmet Evkuran,  
Yrd. Doç. Dr. Gürbüz Deniz, Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Yrd. Doç. Dr. Yaşar Kurt,  
Doç. Dr. Abdurrahman Özdemir, Yrd. Doç. Dr. Kadir Gürler, Doç. Dr. Naci Kula,  
Yrd. Doç. Dr. İsmet Altukardeş, Yrd. Doç. Dr. Zülfiyar Güngör, Doç. Dr. Cemalettin Erdemci,  
Doç. Dr. İbrahim Çapak, Dr. Ali Öztürk, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ümit,  
Öğ. Gör. Tarık Abdulcelil, Lütfi Sever, Alper Zahir, Mahmut Yabacıoğlu

## **Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Sabri Hizmetli (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü)  
Prof. Dr. Erhan Yetik (O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Ferhat Koca (H. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. İrfan Aycan (A. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Hasan Onat (A. Ü. İlahiyat Fakültesi),  
Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (A. Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ali Yılmaz (A. Ü. İlahiyat Fakültesi),  
Prof. Dr. Ziya Kazıcı (M. Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mehmet Hayri Kurbaşoğlu  
(A. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Bedrettin Çetiner (M. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet Erdoğan (M. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Dinasi Gündüz (İ. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Yasin Aktay (S. Ü. Fen Ed. Fakültesi), Prof. Dr. Mehmet Ali Kapan (S. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Hüseyin Sadıki (Danışgah-ı Tebriz Danışgahı Ülum-ı İnsani),  
Prof. Dr. Rıza Savaş (D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Mehmet Akkuş (A. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Muhammed Heridi (Aynı Şems Üniversitesi),  
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (C. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Reşit Özbalkıç (D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Şamil Dağcı (A. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar (A. Ü. İlahiyat Fakültesi), Doç. Dr. Hasan Kurt (A. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Iraklı Yusuf (Aynı Şems Üniversitesi), Doç. Dr. Abdullah Atıye (İsmailiyye Üniversitesi)  
Prof. Dr. Burhanettin Tatar (O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Abdurrahman Acar (D. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Bilal Kemikli (U. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Hicabi Kurlangıç (A. Ü. Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü)  
Doç. Dr. Gıyasettin Arslan (F. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Hanefi Palabıyık (A. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Musa Yıldız (G. Ü. Arapça Öğretmenliği)  
Prof. Dr. Yavuz Ünal (O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi), Doç. Dr. Abdulhamit Tüfekçioğlu (Y. Y. Ü.),  
Yrd. Doç. Dr. Ahmed Abdullah (Aynı Şems Üniversitesi)  
Dr. Zaferullah İslam Khan (The Institute of Islâmîc & Arab Studies, Delhi)

## **Yayın İlkeleri**

İslâmî İlimler Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir yayıncıdır.  
Dergimizin her sayısında önceden ilan edilen dosya konusu ile ilgili yapılan çalışmalar yayımlanacaktır. Dergimiz  
İslâmî İlimler ile ilgilenen herkese açıktır. Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.  
Gönderilen yazıların yayımlanmasına hakem raporundan sonra yayıncı kurulu karar verir. Dergimizde telif, çeviri,  
sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmesi çalışmaları yayımlanmaktadır. Arka sayfada  
açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce  
düzeltilmesi için yazara iade edilir.

## **Yönetim Yeri**

Yeniöl Mahallesi 1. Gazi Sokak No: 9/2 ÇORUM  
TEL: (0364) 224 81 18 FAKS: (0364) 224 59 55  
e-mail: islami\_ilimlerdergisi@yahoo.com

ISSN: 1306-7044

Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi

Baskı: Özkan Matbaası

Güz 2008/ANKARA

## İÇİNDEKİLER

TAKDİM .....	5
M. Mahfuz SÖYLEMEZ KILASİK DÖNEM İSLAM TARİHÇİLERİNİN TARİH ANLAYIŞI .....	7-32
Hasan Hüseyin ADALIOĞLU WILLIAM MONTGOMERY WATT VE İLK DEVİR İSLAM TARİHİNE TARİHSELÇİ BAKIŞ .....	33-46
Mehmet EVKURAN TARİHÇİLİĞİN BUNALIMI VE TARİH'İN DOĞUŞU .....	47-62
Ahmet KELEŞ İSLAM GELENEĞİNDE TARİHİN ÖZNESİ SORUNU .....	63-75
Osman AYDINLI MUTEZİLE'NİN TARİH ALGISI .....	77-88
Hasan KURT TABERİ'NİN TARİH ANLAYIŞI .....	89-103
İsrafil BALCI RİVAYETİN METNE DÖNÜŞTÜRÜLMESİNDE RAVİ TASARRUFUNA SEYF B. ÖMER'DEN ÖRNEKLER.....	105-125
M. Hanefi PALABIYIK SÖZLÜ TARİH/SÖZLÜ GELENEK VE HADİS KİTAPLARI .....	127-160
Salih ARI TARİHÇİ VE COĞRAFYACI OLARAK YA'KÜBİ (Ö. 292/905) .....	161-173
Mehmet AZİMLİ SİYER YAZICILIĞININ PROBLEMLERİNE BİR ÖRNEK .....	175-183
M. Bahaüddin VAROL İBN KUTEYBE (v.276/889) VE TARİHÇİLİĞİ .....	185-204
Şevket KOTAN NASS VE TARİH .....	205-218
Yavuz ÜNAL HADİSİN TARİHSEL SERÜVENİ VE EPİSTEMİK DEĞERİ ÜZERİNE.....	219-227
Süleyman GEZER SÖZLÜ VE YAZILI KÜLTÜR AYRIMINDA KUR'AN .....	229-249

Selım TÜRCAN

İLK DÖNEM KUR'AN TASAVVURU VE DÖNÜŞÜMÜ ..... 251-264

Muammer ESEN

SİYASAL-SOSYAL GÖRÜŞLERİ VE DİNİ YÖNÜYLE AFGANI..... 265-278

İsmail ÇALIŞKAN

KİTAP TANITIMI.....279-283

## TAKDİM

Değerli Dostlar,

Dergimizin altıncı sayısında sizlerle tekrar buluşmanın heyecan ve sevincini yaşıyoruz. Üç yılı geride bırakan genç dergimiz, oldukça kısa sayılabilecek bu zaman zarfına altı sayılık derginin yanı sıra iki de sempozyum sığdırdı ve bunları da yayımlayarak siz değerli dostlarıyla paylaştı. Kısıtlı imkanlarla yayınlarını aksatmadan sürdürmeye gayret eden bir dergi için bu performans küçümsenmeyecek bir başarı sayılır.

Önceki sayımızda dergimizin elinizdeki sayısının Kelam ağırlıklı olacağını duyurmuştuk. Ancak bazı makalelerin zamanında ikmal edilememesi, kimi araştırmacıların makalelerinin elimize vaktinde ulaşmaması nedeniyle ilgili konuyu bir sonraki sayımızda yayımlamaya karar verdik. Elimizde olmayan ve bizden kaynaklanmayan bu aksaklık ve aldığımız erteleme kararı dolayısıyla sizlerden özür diliyoruz.

İslami ilimler sahasında önemli bir boşluğu doldurduğuna inandığımız dergimizin bu sayısında yoğunluklu olarak İslam tarihçiliği üzerine yazılan makaleler yer almaktadır. Türkiye’de İslam tarihi ve tarihçiliği ile ilgili önemli sayılabilecek bir birikim oluşmuş bulunmaktadır. Elinizdeki sayı bir taraftan bu birikimi yansıtırken diğer taraftan da saha ile ilgili boşluklara işaret ederek bu birikimin daha da geliştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu vesileyle ileriki sayılarımızdan birini de bu konuya ayıracağımızı siz dostlarımızla paylaşmak istiyoruz.

Kuşkusuz dergilerin yaşamasını sağlayan okurlarıdır. Bu çerçevede dergimiz gösterdiğiniz ilgi ve destek, yakınılgı dolayısıyla teşekkür ediyor, bununun artarak devam edeceğini umuyor bir sonraki sayıda buluşmayı diliyoruz.

Doç. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

## KLASİK DÖNEM İSLAM TARİHÇİLERİNİN TARİH ANLAYIŞI

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ<sup>1</sup>

### Abstract

The word "history" which is expressed to be the Arabic version of the persian word "mah-ruz", has been subject to an expansion in its meaning since its has emerged. Becoming an exclusive name for to describe the science of history over time, it has gained meaning which is very close to modern definition of history. The orthography of islamic history, has created a very distinctive method since the very beginning and this method has been implemented meticulously. In some respecet, this method which is believed to have some similarities with the method developed by French Anaales School, has been implemented until the emergence of modern historiography. In this article, the above-mentioned topics are discussed briefly.

Klasik dönem İslam tarihçilerinin tarihe nasıl baktıkları ile ilgili geniş ve zengin bir literatür. Elinizdeki çalışma da bunlardan biridir. Bu makale, İslam tarihçilerinin 'tarihten ne anladıkları' ve 'tarihî verileri nasıl yorumladıkları', 'malzeme derlerken veya harmanlarken ölçüt olarak neyi esas aldıkları' sorularından hareketle kurgulanmıştır. Çalışmada, genel tarih yazıcılığı türünde eser veren tarihçilerin çalışmaları esas alınmakla birlikte diğer çalışmalara da mercek tutulup, projeksiyon yapılmıştır.

### Tarih ve Tanımı

"Eraha" kökünden türemiş bir mastar olduğu ifade edilen "Târih" kavramı,<sup>2</sup> İslam tarihçileri tarafından bir taraftan geçmişteki bir noktayı<sup>3</sup> veya geçmişte meydana gelen hadiselerin tamamını<sup>4</sup> ya da kısa bir zaman aralığını veyahut bu zaman aralığında meydana gelen tikel hadiseler ile sebep sonuç ilişkisi içerisinde birbirine geçen halkalardan oluşan ve dünden başlayarak geleceğe doğru akan devasa bir örüntüyü ifade ederken; diğer taraftan söz konusu yapıyı inceleyen 'ilim dalı olarak tarih' için kullanılmıştır.

1 Doç. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

2 Bkz. Halil b. Ahmed (ö: 189), *Kitabu'l-Ayn*, (tahk.: Mehdî el-Mahzumî), Beyrut I-VIII, IV, 300; Zübeydi, *Tacu'l-Arûs ve Cevamiu'l-Kâmus*, I-XX, Beyrut 1994; IV, 257. Ayrıca İbn Asakir ise tarih kavramının 'vereha' veya 'eraha' kökünden türediğini, ilkinin Temim, ikincisinin ise Kays lehçesine göre olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Asakir, Ebu Kasım Ali b. Hasan b. Hibbetullah (ö: 571 h), *Tarihu Medineti Dimeşk*, (tahk.: Ömer b. Garame el-Amrevî), I-LXXIX, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995, I, 24.

3 Klasik Arapça sözlükler tarihi, genelde "zamanın bilinmesi" şeklinde tanımlamaktadır. Örnek olarak bkz. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1990, III, 4.

4 Örneğin Sulî tarihi "mükemmelleşmeye doğru evrilen bir şeyin son hali" veya "dünyün tamamını kuşatabilen şey" şeklinde anlarken, "falanca kavminin tarihidir" örneğinden hareket etmektedir. Bkz. ez-Zübeyi, IV, 257.

Bu kavramın Araplar tarafından ne zamandan beri kullanılageldiği hususunda İslam tarihçileri arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Nitekim onlardan bazıları söz konusu kavramın Farsça'daki "mâh" ve "rûz" ("ay" ve "gün") sözcüklerinin Arapça'ya uyarlanmış şekli olduğunu söylerken,<sup>5</sup> bazıları ise İbranice'deki "yareh" kelimesinden türediğini iddia etmiştir. Bir kısmına göre ise Arapça'daki *erh*<sup>6</sup> kelimesinden türetilmiştir. Mustafa Şakir ise bütün bunlardan farklı olarak, kavramın Arapça kökenli olduğunu, İslam öncesi dönemde Güney Arapları tarafından kullanıldığını, buradan da Kuzey Araplarına geçtiğini iddia ederek yeni bir nazariye geliştirmiştir.<sup>7</sup> Ancak bu nazariyenin referans alınabilecek verilerle desteklendiğini söylemek güç görünmektedir.

Nereden alınmış olursa olsun tarih kavramı da birçok kavram gibi zamansal yolculuğuna başladıktan sonra anlam genişlemesine maruz kalmış ve İslam'ın ilk yıllarında "zamanı belirleme"yi ifade ederken,<sup>8</sup> daha sonra "hadiselerin, zaman esas alınarak tespit edilip kaydedilmesi" anlamında kullanılmıştır.<sup>9</sup> Zamanla da daha önce "ahbâr" kelimesinin yüklenmiş olduğu anlamların tamamını mündemiç olmuştur.<sup>10</sup> Söz konusu kavram ancak hicri ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın başlarında bütün yönleri içkin bir anlama kavuşurken, sonraki asırlarda ise günümüzde kullanılanla yakın bir tanıma

- 5 Bkz. Hamza el-İsfahanî, *Kitabu Tarihi'l-Mülûki'l-Arz*, (nşr: Kebiruddin Ahmet), Kalkuta 1866, 5; Harizmi, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf (ö: 387), *Miftahu'l-Ulum* (tahk.: İbrahim Ebyari), Beyrut 1989, 100; Karamanî, *Ahbârü Düvel ve Asaru'l-Üvel*, (Yazma, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, vrk no: 2a; Kalkaşandı, Ebu'l-Abbâs, *Subhu'l-A'sâ*, I-XIV, Matbaatu Daru'l-Kutub el-Mısıriyye, 1922 Kahire, VI, 234; Muhyiddin Muhammed el-Kafiyecî, *el-Muhtasar fi ilmi't-tarih*, (nşr: Sadık Ayinevend), Tahran , I, 167; Hafız Ebru da, bu kanaattedir. Bkz. Şihabuddin Abdullah Hevâfi, *Coğrafiyayı Hâfız Ebru*, (tahk. Sadık Seccâdi), I-II, İntişarat-I Bünyân, Tahran 1375, I, 74.
- 6 Arapça'da "erh" kelimesi "yabanî sığır yavrusu" için kullanılmaktadır. Bu sava sahip olanlara göre, "yeni doğan sığır yavrusu" ile "doğan bir şey olan tarih" arasında benzerlik bulunmaktadır. (Bkz. Halil b. Ahmet, IV, 300; ez-Zübeydi, IV, 257). Muhtemelen her iki kavram arasında benzerlik şöyle kurulmuştur. "Erh yani sığır yavrusu, doğduğu özünden yani annesinden bazı özellikler taşısa da aslında, o özün bizzat kendisi değil, ondan farklı bir şeydir. Tarih de, dünden neşet eden veriler ile üretilmesine rağmen, dünün kendisi değildir. Sadece onun bir parçasını mündemiçtir. Nasıl ki sığır yavrusu ile doğduğu öz arasında katagorik ayırım varsa, tarih ile dün arasında da katagorik ayırım bulunmaktadır." Bu benzerlik onları tarih kavramının "erh" sözcüğünden türediğini söylemeye itmiş olmalıdır.
- 7 Mustafa Şakir, et-Tarihu'l-Arabî ve'l-Müerrihun: dirâsetun fi tatavvuri ilmi't-tarih ve ma'rifeti ricâlihi fi'l-İslam, I-III, Beyrut 1983, I, 49.
- 8 Kaynaklarımızın ifadesine göre tarih ilk kez bu amaçla Hz. Ömer döneminde vazedilmiştir. Onun valilerinden Ebu Musa el-Eş'ari, kendisine, "sizden bazı mektuplar ulaşıyor, bunların hangilerini uygulayacağımızı bilemiyoruz. Örneğin içinde Şa'ban geçen bir belge okuduk ancak zikri geçen Şaban ayının gelecek yılın Şaban'ı mı yoksa geçmiş yılın Şaban'ı mı olduğunu anlayamadık." şeklinde bir mektup gönderdi. Bunun üzerine Hz. Ömer tarihi ihdas etti. Bundan önce insanlar Ka'b b. Lüey'in ölümü, Fil Hadisesi, İbrahim (as)'ın Ka'be'yi inşası, Ma'd oğullarının (Arap yarımadasının muhtelif bölgelerine) dağılmaları gibi değişik hadiseleri tarih başı olarak kullanıyorlardı. Konu ile ilgili geniş bilgi için (bkz. Ebû Hilal Hasan b. Sehl el-Askari, *el-Evâil*, Beyrut 1987, 104; İbn Asakir, I, 37 vd; Kalkaşandı, VI, 237 vd; Safedi, I, 32 vd.). Hamza el-İsfahanî ise bu hadise üzerine Hz. Ömer'in ashâbı istişareye çağırıldığını, Hürmüzân'a bu sorunu nasıl çözebileceklerini sorduğunu, onun da Sasanilerin adına *mâh-rûz* dedikleri bir yöntem kullandıklarını söylediğini, bunun üzerine de Sasaniler örnek alınarak bu yöntemin geliştirildiğini söylemektedir. Bkz. Hamza el-İsfahanî, 6.
- 9 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hafız Ebru, I, 73.
- 10 Ahbar kelimesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Nihat M. Çetin, "Ahbâr", *DİA*, İstanbul 1998, I, 486-487.

kavuşmuştur. Nitekim 1822 yılında vefat eden Cebertî, tarihi, “toplulukların özellikleri, yaşadıkları bölgeleri, ödedikleri vergileri, gelenek ve görenekleri, ürettikleri ile nesepleri ve yok oluş (nedenlerinin) bilinmesini araştıran bir ilim dalıdır”<sup>11</sup> şeklinde tanımlayacaktır. Görüldüğü gibi onun bu tanımı, kronolojinin önemine yaptığı vurgu dışında modern tarihçilerin tanımlarıyla neredeyse aynıdır. Cebertî'nin tanımında her ne kadar tarihsel kronolojinin önemine ilişkin ifadeler rastlanmıyorsa da, kendi eserini kronolojiye göre yazmış olması; yine kronolojiyi esas alan çalışmaları tercih etmesi, onun, mekânın yanı sıra zamanı da olmazsa olmaz kabul ettiğini, dolayısıyla tarih kavramını, “belli bir zaman diliminde, muayyen bir mekânda yaşayan insan topluluklarını inceleyen bilim dalı” anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Dahası Cebertî'nin yukarıdaki ifadelerinden, onun tarih ilmini, “bireyden ziyade toplulukları ve bu toplulukları da bütün yönleriyle inceleyen bir ilim” şeklinde algıladığı anlaşılmaktadır. Bu durum, tarih kavramının tarihsel serüveninde ne denli bir anlam genişlemesine uğradığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Tarih kavramı tarih sahnesine çıktığı andan itibaren anlam genişlemesine uğramasına rağmen, *biyografi (tarihu rical)* anlamındaki kullanımını sürdürmüş olduğunun da not edilmesi gerekir.<sup>12</sup>

Tarih kavramının tarihi ile ilgili bu kısa girişten sonra şimdi de tarih ilminin ne olduğu konusu üzerinde duralım.

### **Tarih Nedir?**

Tarihin neliği sorunun birçok insan gibi İslam tarihçilerinin de zihnini meşgul ettiği açıktır. Ancak onlar tarihi, ne Blaise Pascal'ın “Kleopatra'nın Burnu” ifadesi ile ünlenmiş olan ve tarihi, ‘tesadüfî hadiselerin gerçekleştiği’ bir alan şeklinde kabul eden düşünceye; ne de Hristiyanların, “Rab İsa'nın kendisini açtığı bir alan” olarak gördükleri “kutsal dün” inancına sahiptirler. Bu iki anlayıştan çok farklı düşünen İslam tarihçilerinin konu ile ilgili düşüncelerini maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

#### **1- Tarih Dünye Değil, Bugün ve Yarın ile İlgili Bir Alandır**

İslam tarihçileri, tarihi geçmiş hadiselerin meydana geldiği bir düzlem olarak kabul etmelerine rağmen, onun dünyeye bakan yüzünden ziyade bugüne bakan ve yarınları yönlendirmekten öte, oluşturan, hatta yeniden kurgulayan vechesi ile ilgilenmektedirler. Çünkü onlar tarihe, geçmiş hadiseleri incele-

11 Bkz. Abdurrahman el-Cebertî (ö: 1237/1822), *Târîhu Âcâibi'Âsâr ft-Terâcim ve'l-Ahbâr*, I-III, Beyrut trs, I, 6.

12 Örnek çalışma olarak bkz. Ahmet b. Abdullah b. Salih Ebu'l-Hasan el-İclî (ö261), *Târîhu's-Sikât*, (tahric, ta'lîk: Abdulmu'ti Kalacı), Beyrut 1984. Tarih kavramını, ‘*tarih bilimi*’ anlamında eserine özel isim olarak kullanan ilk şahıs hicri 148'de vefat eden Avvâne b. el-Hakem'dir. Onu daha sonra Hişam el-Kelbi gibi tarihçiler takip etmişlerdir.



yen bir bilim dalından öte “an” ile ilgili verilerin saklı bulunduğu, depolandığı bir bilgi hazinesi olarak baktıkları için “şimdi”nin bilimi olarak algıladılar. Dolayısıyla onlara göre tarih; içinde bugünü şekillendiren ışığın, deneyim ve tecrübelerin gizli olduğu bir alan olduğu için, anlaşılmalı, tanınmalı ve bilinmeli; hatta nüfuz edilerek bugünler ve yarınlar için dersler çıkarılmalıdır. Sürekli kendini tekrar eden döngüsel bir yapıya sahip olduğu kabul edilen tarihin, bir sonraki döngüsünü yönlendirmek için bir öncekini, yani “dünü” bilmek gerektiği anlayışında olan klasik dönem İslam tarihçilerinin bu düşüncesi, İbnu'l-Esir'in, *“insan geçmiş olayların sonuna bakarak karşısında bir ibret dersinin açıklandığını görmüş olur. Böylece insan geçmişe bakarak hangi yolu izleyeceğine dair tecrübe ve bilgisini artırmış olur. Tarih iyi ve kötü yönleri ile tekerrür eden bir dersten ibarettir. Bundan faydalanan bir kimsenin akıl ve idraki güçlenmiş olur”*<sup>13</sup> şeklindeki ifadelerinde kendisini açıkça göstermektedir. Zaten onların öncelikli olarak Hz. Peygamberin hayatına ilgi duymuş olmalarının nedeni de bu anlayıştır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in hayatı ve sözleri ile ilgili çalışmalar henüz o hayatta iken görülmeye başlanmıştır. Onun dar-ı bekâya irtihal etmesi hayatına ilgiyi daha da artırmıştır. Nitekim peygambersiz bir dönemde onu örnek edinmek suretiyle yarınlarını yönlendirmeyi düşünen insanlar bir taraftan siyer sohbetleri, siyer ders halkaları ve hatta emsiyat toplantılarında siyer müzakerelerine başlarken; diğer taraftan da siyer yazıcılığına ilgi duymuşlardır. Hz. Peygamber döneminden itibaren başladığı bilinen siyer yazıcılığı, özellikle Hulefâ-i Râşidin döneminde gelişme kaydetmiştir. Derleme dönemi diyebileceğimiz bu dönemi, tasnif dönemi takip edecektir. Nitekim bu dönemden günümüze birçok çalışma da gelmiştir. Bir kez daha ifade etmek gerekir ki, bütün bu gayretlerin arkasında, söz konusu verilerden faydalanarak bugünü şekillendirme arzusu yatmaktadır.

Bu tarih görüşünün batıda bazı ekoller tarafından da temsil edildiğini görmek mümkündür. Nitekim, Annales tarih ekolünün ünlü temsilcilerinden L. Febvre, *“tarih, geçmişten ziyade şimdinin bilimidir”* derken, İslam tarihçilerinin yukarıda zikrettiğimiz düşünceleriyle paralel düşünmektedir. Zaten aynı ekole mensup F. Braudel de tarihi *“geçmişin incelenmesi yoluyla şimdinin bilinmesi”* şeklinde anlamaktadır.” Hatta daha da ileri giderek, bugünü ilgi alanı olarak seçen sosyologun da düne dayanması gerektiğini, *“bugünü düne dayanarak incelemiyorlarsa bu yanlıştır. Çünkü bugün kısıdır. Dün ile kıyaslanamazsa anlaşılabilir”* diyerek ortaya koymaktadır. Yine *“sadece geçmişle uğraşan ve bugünü dikkate almayan tarihçileri, bir tür antikacıya, bir tek bugün ile uğraşan ve dünü dikkate almayanları bir tür iktisatçıya benzeterek”* eleştiren Annales ekolünün kurucularından March Bloch, şimdiki geçmişle, geçmiş şimdi ile anlamamız ve açıklamamız gerektiğini ve ancak bu iki yapı

arasında kurulabilecek interaktif ilişki ile bütünsel bir tarih bilimi oluşturulabileceğini söylemektedir.<sup>14</sup>

## 2- Tarih Hükümdarların Deneyim Alanıdır

İlk dönem İslam tarihçileri tarihe, aynı zamanda, hükümdarların deneyim alanı olarak bakmışlar, bundan dolayı da tarihi, devlet yöneticilerinin ilgilenmesi gereken seçkin bir ilim dalı olarak kabul etmişlerdir.<sup>15</sup> Zaten devlet yöneticileri de bu nedenle tarihe ilgi duymuşlardır. Örneğin Emevî devletinin kurucusu Muaviye'nin kendi sarayında her akşam gelenek haline getirdiği ilmi toplantıların konusunu, büyük oranda tarih oluşturmaktadır. Tarihe büyük bir merakı olan halife, özellikle büyük tarihçi Ubeyd b. Şerriyye'yi bu toplantılarda bulundururdu. *Kitâbu'l-Emsâl, Kitâbu'l-Mulûk ve Ahbârî'l-Mâdiyyîn* adlı eserlerin yazarı olan İbn Şerriye, adı geçen kitaplarını da bu halifenin isteği ile yazmıştır.<sup>16</sup> Rivayetlere göre; Halife yatmadan önce bu eserlerden mutlaka bir parça okur ve üzerinde düşünür, politikalarını belirlerken de bu tarihi bilgilerden yararlanırdı.<sup>17</sup> Muaviye, tarihi o kadar çok önemsiyordu ki, oğlu Yezid'in (60-64/680-683) de tarih ilmini öğrenmesini istiyordu. Bunun için de tarihçi Dağfel b. Hanzala (Dağfel en-Nesâbe) (ö. 65/685)'yi oğluna müeddib olarak seçmişti.<sup>18</sup> Dolayısıyla Yezid de, tarihi, diğer bilim dallarına önceleyen bir hükümdar olarak yetişti. O da aynen babası gibi emsiyat toplantılarını sürdürdü. Onun döneminin emsiyat toplantılarının başat konusu da yine tarih idi. Yezid döneminde, Muaviye'nin tarihçisi İbn Şerriyye'nin yerini Alaka b. Kursum el-Kilâbî almıştı. Yâkût, el-Kilâbî'nin her gece Yezid'e tarih ile ilgili

14 Bkz. March Bloch, *Tarihin Savunusu*, 30.

15 Nitekim İbnu'l-Esir, "Padişahlar ve hükümdarlar ile halkı idare edenler, yani emir ve nehiy sahibi kimseler, tarih kitaplarını okuduklarında, geçmişte buyruk sahibi kimselerin toplumlarını nasıl idare ettiklerini; iyiliklerini, zulüm ve düşmanlıklarını öğrenecek olurlarsa, halkın insanları nasıl helâke sürükleyen, memleketleri nasıl harabeye çeviren o zalimler hakkındaki düşünce ve sözlerinin, sene ve asırlar geçse de sürüp gideceğini öğrenmiş, böylece kendilerinin de geçmişteki halef ve selefleri gibi, ağızlara düşmemeye dikkat etmeleri sonucuna varmış olurlar" demektedir. (Bkz. *El-Kamil*, I, 9-10). Hafız Ebru ise buna başka bir şey daha katmaktadır: ona göre tarihin hükümdarlara kattığı bir başka şey ise; savaşlar veya diğer hükümdarlar ile ilgili hile ve tuzakları öğrenmek, vezirlerin ihanetlerini, nadir hadisleri, padişahların konumlarının yükselip alçalabileceğini ve devlet adamlarının isabetli icraatlarını öğrenmiş olurlar. Yine deneme-sınama yoluyla, vak'aları gerçekleşmeden önce öngörebilir, ince hileler öğrenerek buna nüfuz edebilirler" demektedir. Hafız Ebru, I, 77.

16 Bkz. Yâkût, *Udebâ*, III, 459. Muaviye San'a'da yaşamakta olan Yemenli tarihçi İbn Şerriyye'yi Şam'a getirmiş ve yukarıda adı geçen eserleri yazdırmıştır. Bkz. İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*, Ankara 2001, 51.

17 Muaviye'nin bir gününü anlatan Mes'udi şunları söylemektedir: "... Muaviye gecenin bir bölümüne kadar vezirlerle istedikleri konularda istişare ederdi. Gecenin üçte biri geçinceye kadar Arap tarihi ve eyyâmü'l-arap. İranlılar ve kralları ile bunların halklarına karşı takip ettikleri siyaset, sair milletlerin hükümdarları, bunların savaşları ve savaş hileleri, halklarına karşı takip ettikleri siyaset ve bunun dışında geçmiş milletlerin haberleri hakkında sohbet ederdi... Yemekten sonra yatar, gecenin üçte birini uyur, sonra kalkar oturur, içlerinde kralların yaşamları, haberleri, savaşları ve savaş hileleri ile ilgili bilgiler bulunan kitaplar getirilir ve görevliler tarafından kendisine okunurdu. Söz konusu görevliler, bahis mevzuu kitapları koruyup Muaviye'ye okumakla görevlendirilmişlerdi. Böylece her gece tarihi haberlerden, biyografilerden ve çeşitli siyaset şekillerinden bir çok bilgiyi dinlemiş olurdu. ..." Bkz. Mes'udi, *Murûcu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher* I-IV, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut 1988, III, 40-41.

18 Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, Beyrut, trs., 478.

eserler okuduğunu söyledikten sonra *Kitābu'l-Emsāl* adında bir de kitabının bulunduğunu söylemekte ve onun halife nezdinde önemli bir konuma sahip olduğunu da ilave etmektedir.<sup>19</sup>

Emeviler sonrasında da hükümdarların tarihe ilgi duydukları bilinmektedir. Nitekim Abbasiler döneminde özellikle hükümdarlar veya devlet ricalinin bu ilim dalına büyük önem vermesinden dolayı tarih, avâmdan ziyade havâsa yani seçkinlere ait bir ilim olarak algılanmış<sup>20</sup> ve *ilmun'n-neseb ve'l-ahbar ilmu'l-muluk (tarih ilmi hükümdarlara özgü bir ilim dalıdır)* denilmiştir. Hafız Ebru, dünü kuşatarak bugün ve yarınlara bakmayı tarihin gayî illetleri arasında saymakta ve *"tarihin gayî illeti ders alma ve kaçınmadır. Devletlerin değişimlerini öğrenmek, mezhep ve dinlerin iyiye doğru nasıl evrildiklerini bilerek ilerlemek, kötülük ve yanlışlıklardan kaçınmayı gerektirir"*<sup>21</sup> demektedir.

### 3- Tarih İnsanın Kendini Gerçekleştirdiği Alandır

İslam tarihçileri tarihi, aynı zamanda insanın kendisini gerçekleştirdiği bir alan olarak görmektedirler. Bir başka ifade ile onlara göre, insanın varoluş serüveninde geldiği noktayı insana ancak tarih gösterebilmektedir. Bu duruma işaret eden İbnu'l-Esir, tarihin faydasını anlatırken "İnsanın ölümsüzlüğü arzuladığını, bunu da düne bakarak aradığını, hatta orada bulunduğunu" söylemektedir."<sup>22</sup>

İnsanın ne olduğu; doğası, yetenekleri, gücünün sınırı, yetileri, varlık amacı, tutkuları, tutuklu bulunduğu haller vb. hususların tamamı 'dünün bilgisi'ne başvurulmadan anlaşılabilir. "Bugünde" yaşayan insan, dünün ürünü olup oradan edindikleri ile bugününü görür, yarınını yaşar. Adını, ailesini, çevresini, işini, dostlarını, bilgisini, düşmanlarını hatta arkadaşlarını, hep dünün bilgisi ile bilir veya tanır. Hafızasını yitiren insanların kendilerini bir boşluk içerisinde hissetmelerinin nedeni, işte bu dünün bilgisini yitirmiş olmaları ve başta adları olmak üzere, kendi dününde var olan her şeyden yoksun kalmış olmalarındandır. Öyleyse İbnu'l-Esir'in haklı olarak ifade ettiği<sup>23</sup> gibi, kişinin hayatını asıl yönlendiren şey tecrübî akıldır. Garizî akıl ise söz konusu tecrübî aklın gelişmesini sağlamaktadır.

### 4- Tarih Birbirine Geçen Halkalardan Oluşmaktadır

*"Dünyevi hadiseler müteselsil olup birbirini takip eder. Her bir hadise (birtiktir), bir kez cereyan eder. Ancak ona benzer bir başka hadise kendisini tek-*

19 Bkz. Yâkût, Mu'cemu'l-Udeba ve İrşâdu'l-Erîb ila Ma'rifeti'l-Edîb, I-VI, Beyrut 1991, III, 522.

20 Hatta İbn Funduk, tarihe en çok hükümdarların ihtiyacının bulunduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Funduk, Ebu'l-Hasan Ali b. Zeyd-i Beyhakî, *Tarih-i Beyhak*, (tsh. ta'lik., Ahmed Behmenyâr), Tahran, Çaphan-ı İslam, trs, 15.

21 Bkz. Hafız Ebru, I, 76.

22 Bkz. İbnu'l-Esir, I, 9.

23 Bkz. İbnu'l-Esir, I, 5.

*rar etmektedir*” diyen Hafız Ebru,<sup>24</sup> tarihin halkalar şeklinde birbirine bağlanan bir örüntü olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla o, her bir hadisenin bir başka hadisenin ya sebebi veya sonucu olduğunu kabul etmektedir. Kur’ân kıssaları incelendiğinde, Kur’ân’ın da tarihi birbirine geçen halkalardan oluşan bir örüntü şeklinde kabul ettiği açıkça ortaya çıkacaktır. İslam tarihçilerini etkileyen de bu durumdur. Nitekim İslam tarihçiliğinin özellikle hicri üçüncü asırdan sonra kendini göstermeye başlayan “genel tarih yazıcılığı” formu, bu devasa örüntüye, bir insanlık tarihi şeklinde bakmış ve eserlerini, evrenin varlık alemine dahil olmasıyla başlatmışlardır. Dolayısıyla onlara göre tarih ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Adem ile başlar ve son insana kadar da devam eder. Hal böyle olunca tarih, aslında hak-bâtil çekişmesine sahne olan bir alan olmuş olur. Bu yönüyle de bir tevhit mücadelesi ve peygamberler tarihi halini alır.

Tarihin hangi ilmi kategoride değerlendirilmesi gerektiği konusu da Müslüman bilginlerin zihnini kurcalayan sorulardan biri olmuştur. Tarihi, melâhî içerisinde değerlendirenlerin yanı sıra, İslamî ilimlere dahil eden veya İslamî ilimlere yardımcı ilim dallarından biri şeklinde anlayan, hatta ilimler skalasında hiç yer vermeyenler de bulunmaktadır. İbn Haldun ise tarihi, felsefenin bir alt dalı olarak saymıştır. Nitekim o bu konuda şöyle demektedir: “*Bâtın ve iç yüzü itibariyle tarih; düşünmek, araştırmak ve olan şeylerin (vakayîin) sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir. Hadiselerin keyfiyeti ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih, asil ve hikmette soylu bir ilimdir. Bundan dolayı hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden sayılması layık ve müstahaktır.*”<sup>25</sup>

Görüldüğü gibi, İslam tarihçileri tarihe bir taraftan insanın kendisini gerçekleştirdiği zemin, diğer taraftan da başta devlet ricali olmak üzere insanoğlunun bir deneyim alanı olarak bakarlar. Ancak en önemlisi onlar tarihi, geçmişten ziyade bu gün ile ilgili bir alan olarak görmekte, bu gün ve yarınları şekillendirmek için yararlanılması gereken bir bilgi deposu olarak algılamaktadırlar.

### **Tarih Ne Zaman Başlar**

Tarihin ne zaman başladığı sorusu, farklı kültür anlayışları tarafından değişik şekillerde yanıtlanmıştır. Günümüzde tarih bilimi ile uğraşanlar tarihi, vesikanın nüfuz ettiği dönemden başlatırlarken; İslam tarihçileri bunu çok daha eskiye, zamanın yaratılışına kadar geri götürürler. Kuşkusuz İslam

24 Hafız Ebru, I, 78.

25 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev.: Süleyman Uludağ), I-II, Dergah Yayınları, İstanbul 1988, I, 200.

tarihçilerinin tarihi bu kadar geriden başlatma anlayışları ile modern tarih bilimcilerinin vesika ile başlatmaları arasında, bir paralellik bulunmaktadır. İslam tarihçileri de tarihin en eski vesikaya kadar gitmesi gerektiğini kabul etmektedirler. Ancak onlara göre en eski ve en güvenilir vesika Kur'an'dır. Kur'an da dün ile ilgili bilgi verirken zamanın yaratılışı ile başlar. Dahası İslam tarihçileri, tarihi, bir nevi İslam Dini'nin tarihi olarak kabul ederler. Onlar "bir ve tek doğru din vardır; bu da İslam Dini'dir. Bu din insanlığın yaratılışından itibaren vardır. Zaten insanlığın yaratılışı da bu dini yaşamak içindir. Öyleyse tarih, bu dinin tarihidir" düşüncesinden hareket ettikleri için tarihi aslında bir 'peygamberler tarihi' olarak düşünürler. Özellikle Genel Tarih Yazarı, evrenin yaratılışını, insanın yaratılışını, Hz. Âdem ile İblis arasındaki mücadele, bu mücadeleyi kaybeden Adem ile İblis'in yeryüzüne iki düşman olarak indirilişleri, Adem'in tövbesi, Allah'ın onu bağışlaması ve yeryüzüne elçi olarak göndermesi hadiselerini ele alırlar. Bundan sonraki hadiseleri ise bir peygamberler tarihi formu içerisinde sunarlar. Hz. Peygamber döneminden sonra ise hadiseleri kronolojik olarak, yani yıllara göre takdim ederler.<sup>26</sup>

### **Tarihin Konusu**

Hafız Ebru'ya göre, "tarihin mahiyeti, kevn ve fesad aleminde yaşayan milletlerin geçmişteki veya şimdiki durumu, aile ve kentlerin kuruluş ve gelişimleri, yakın ve uzak bölgelerin yüksek ve tarihî yapıları, güneş tutulması, depremler, şimşeklerin çakması ve yıldırımların düşmesi gibi durumlar ile acayip ve garaiip şeylerin ne zaman ve nasıl meydana geldikleridir".<sup>27</sup> Hafız Ebru'nun bu cümlelerine biraz yakından baktığımızda onun dün ile bugün arasında bir ayırım yapmadığını, dünü olduğu kadar bugünü de tarihin konusu olarak mütalaa ettiğini görürüz. Bu da özelde Hafız Ebru, genelde ise İslam tarihçilerinin, dünün içerisinde süzülüp gelen "bugün" ile onun özünü oluşturan "dün"ü birbirinden ayırmama anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Bir başka ifade ile onlar, "dünü inceleyen ilim dalı olan tarih" ile bugünkü toplumu inceleyen sosyoloji arasında bir fark görmemekte, her ikisini de aynı olarak mütalaa etmektedirler.

İslam tarihçileri geçmişte yaşamış insan topluluklarını tarihin konusu olarak gördükleri gibi, evrende meydana gelen doğal afetleri ve olayları da tari-

26 Örnek olarak bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarîhu'l-umem ve'l-muluk*, I-XIII, Beyrut trs; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *el-Muntazâm fi tevârihi'l-mulûk ve'l-umem*, I-X, Beyrut 1995; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih-İslam Tarihi* (çev.: Ahmet Ağrakça vd), İstanbul 1991; İbn Kesir, *el idaye ve'n- Nihaye*, I-VIII. (tahk: Ahmet Ebu Mühlhim). Beyrut trs. Mesudi ise *Ahbaru'z-Zaman* adlı eserine evrenin yaratılışı, dünyanın yaşı, cinlerin yaratılışı, okyanuslar ve içinde bulunan canlılar gibi konuları da ele aldıktan sonra Hz. Adem'den başlayarak bir peygamberler tarihi sunmakla beraber bu bilgileri mekan merkezli aktarır. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'udi, (ö: 345/956), *Ahbârü'z-zaman*, Beyrut, Dâru'l-Endelus, 1996.

27 Bkz. Hafız Ebru, I, 76.

hin konuları arasında zikretmişlerdir. Hafız Ebru ve Mesudî'nin bu konulara ilişkin yaklaşımları bunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Hafız Ebru'ya göre güneş tutulması, depremler ve şimşekler tarihin konusudur. Mesudî ise buna okyanuslar ve içinde yaşayan varlıkları da dahil etmektedir. Safedî ise "tarihi, zamanın aynası, evrenin otobiyografisi ve geçmiş milletlerin haberlerini içeren bir ilim dalı" şeklinde<sup>28</sup> anlayarak onlardan farklı düşünmediğini ortaya koymaktadır.

Hafız Ebru, hadiselerin meydana geldikleri dönem kadar, meydana geliş şekillerinin de tarihin konuları arasında olduğunu söyler. Ancak o bunları söylerken, hemen arkasından da bu alanın akıl ile bilinebilecek bir alan olmadığını, ancak müşahedât ile kavranabileceği uyarısında da bulunur.<sup>29</sup>

Tarihin konusunun ne olduğu ve ne olması gerektiği hususunda veya "tarihin öznesinin" kim olduğu konusunda bazı tartışmaların eskiden beri var olduğu ve devam ettiği bilinmektedir. Özellikle günümüzde, klasik tarihçilere, halk tabakasının tarihinden ziyade idareci ve yöneticilerin, savaş kahramanlarının diğer bir ifadeyle hep galiplerin tarihini inceledikleri, bu bağlamda mağlupların, sıradan insanların tarihini görmedikleri, onları hesaba katmadıkları şeklinde bir eleştiri yöneltilmektedir. Mağlupların, zayıfların, yoksul insanların kısacası sıradan insanların tarihe dâhil edilmemeleri nedeniyle, geçmişe ilişkin resmin tam olarak ortaya çıkamayacağı ifade edilmektedir. Klasik İslam tarihi yazıcılarının bu eleştiriye ne kadar hak ettikleri tartışılabilir. Fakat Mar'aşî ve diğer bazı tarihçilerin tarihe ilişkin görüşleri ortaya konulduğunda en azından bu eleştiriye kimi İslam tarih yazıcılarının hak etmedikleri rahatlıkla söylenebilir.

İnsanları, "peygamberler, hükümdarlar; zahid, abid, münzevî ve i'tikafta bulunanlar; askerler ve devlet bürokrasisinde görev yapanlar; çiftçi, zanaatkar, sıradan vatandaşlar ve ticaretle uğraşanlar ile fâsık ve fâcirler şeklinde beş ayrı toplumsal tabakaya ayıran" Mar'aşî<sup>30</sup> gibi bazı tarihçiler, özellikle sıradan insanların tarihin dışında tutulmaları sonucunu doğuran, kahramanların veya olayların anlatımına dayalı tarih anlayışına karşı çıkmışlardır. Zira onların da fark ettiği gibi olay merkezli tarih anlayışında ortaya konan, sıradan insanların tarihi olmayıp, aksine büyük insanların ve tikel hadiselerin tarihidir.

Nitekim bu anlayışta olmayanlar, birbirlerinden çok değişik eserler meydana getirmeyi başarmışlardır. Bunlardan kimisi toplumun tamamına ışık

28 Bkz. Safedî, I, 26; Yafu'î de bunu kitabına isim olarak seçmiştir. Bilindiği gibi onun kitabının adı *Miratu'l-cinân ve ibretu'l-yekazân* dır. Dolayısıyla Yafu'î bu isimle tarihin bir taraftan dönün aynası olduğunu göstermeye çalışırken, diğer taraftan da yaşayanlar için bir ibret tablosu olduğunu da ifade etmektedir.

29 Bkz. Hafız Ebru, I, 76 vd.

30 Bkz. Mar'aşî, *Tarih-i Taberistan*, (nşr: Sadık Ayinevend), II, 51-55.

tutmaya çalışırken, kimisi toplumdaki tefsirciler,<sup>31</sup> hadisçiler,<sup>32</sup> kıraatçılar,<sup>33</sup> edebiyatçılar,<sup>34</sup> gramerciler,<sup>35</sup> şairler,<sup>36</sup> fakihler,<sup>37</sup> kadılar,<sup>38</sup> öğretmenler,<sup>39</sup> fel-sefeciler,<sup>40</sup> seçkinler,<sup>41</sup> sahabeler,<sup>42</sup> belli düşünce ekolleri,<sup>43</sup> kadınlar,<sup>44</sup> birçok şehre ait şehir tarihleri,<sup>45</sup> hatta körler, topallar, keller, çolaklar<sup>46</sup> gibi değişik sınıflara yoğunlaşmışlardır. Öyleyse İslam tarihçilerinin tamamını aynı pota içerisinde değerlendirmek mümkün değildir. Hiç olmazsa bazı İslam tarihçilerinin, siyasi ve askeri tarihçiliğin yanı sıra, bir başka ifade ile kahraman merkezli tarih anlayışının yanı sıra tarihi, dünün tamamını kuşatır şekilde anladıklarını, hiçbir kitleyi tarih ırmağının kenarında bırakmayı kabul etmediklerini, hepsini o ırmağın içinde gördüklerini söyleyebiliriz. Burada bir kez daha vurgulayalım ki, her bir tarihçinin, o ırmağın içinde yüzenlerden, ancak kendi ilgi alanına giren gruba ışık tutmayı önemseydiği anlaşılmaktadır.

- 31 Örnek olarak bkz. Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed (ö: 946/1540), *Tabakatu'l-Müfessirîn*, (tahk: Muhammed Ömer), Kahire 1972.
- 32 Örnek olarak bkz. ed-Dimaşkî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulhadî, *Tabakatu Ulemai'l-Hadis*, (tahk.: Ekrem Buşi) Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1989; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö: 748/1348), *el-Muin fi Tabakati'l-Muhaddisin*, (tahk.: Muhammed Zeynuhum Muhammed Azab) Dâru's-Sahve, Kahire 1986; Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyutî, (ö: 911/1505), *Tabakatu'l-Huffâz*, Dâru'l-Buhusi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- 33 Örnek olarak bkz. İbnu'l-Cezerî, *Gayetu'n-Nihâye fi Tabakati'l-Kurrâ*, (nşr: Gotthelf Bergstraesser), Kahire 1993.
- 34 Örnek olarak bkz. İbn Culcul, Ebû Davud Süleyman b. Hassan el-Endelusi (ö: 384/994), *Tabakatu'l-etibba ve'l-hukema*, (tahk.: Fuad Seyyid), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985.
- 35 Örnek olarak bkz. es-Suyutî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö: 911/1505); *Bugyetu'l-Vuat fi Tabakati'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, (tahk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Daru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- 36 Örnek olarak bkz. İbn Sellam el-Cumahî, Ebû Abdullah Muhammed (ö: 231/846), *Tabakatu Fuhulî's-Şuara*, (şrh.: Mahmûd Muhammed Şakir), Matbaatu'l-Medeni, Kahire t.y.; Ebû't-Tayyib Bâharzî, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Ali b. (ö: 467/1075), *Dumyetu'l-Kasr ve Ustratu Ehlî'l-Asr fi Tabakati's-Şuara*, (tahk.: Abdulfettah Muhammed Hulv), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1968.
- 37 Örnek olarak bkz. el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed (ö: 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Muduyye fi Tabakati'l-Haneftiyye*; (tahk.: Abdulfettah Muhammed Hulv), Kahire 1978; Salih b. Osman b. Abdulhamid Ebû Akase, *el-Feharîsu's-Şamîle li-Tabakati'l-Hanabile*, Mektebetu'l-Maârif, Riyad, 1993/1413; Ebû Asım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Herevî Abbadi (ö: 458/1066), *Kitâbu Tabakati'l-Fukahatî's-Şafîtiyye*, Neşr.: Herausgeberen Gösta Vitestam, E. J. Brill, Leiden 1964; Alihan el-Medenî Şirâzî, (ö: 1130/1708), *ed-Derecetü'r-Râfia fi Tabakati's-Şia*, Beyrut : Müessesetu'l-Vefa, 1983.
- 38 Örnek olarak bkz. Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyân, (ö: 306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, I-III, Beyrut, trs.
- 39 Örnek olarak bkz. Câhız, "er-Risâle fi'l-Muallimîn", *er-Resâil* içerisinde. Beyrut trs.
- 40 Örnek olarak bkz. el-Enbârî, Ebu'l-Berekat Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed (ö: 577/1181), *Nuzhetu'l-Elibba fi Tabakati'l-Udeba*, (tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim) Dâru Nehdati Mısır, Kahire 1967.
- 41 Örnek olarak bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (ö: 230/845), *et-Tabakatu'l-Kubra*, (tahk.: Ali Muhammed Ömer), Mektebetu'l-Hancı, Kahire 2001/1421; ez-Zehabî, *Siyer A'lam en-Nubela*, (tahk: Şuayb Arnavud-Hüseyn Esat), I-XXIV, Beyrut 1989.
- 42 Örnek olarak bkz. İbnu'l-Esir, *Üsdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, I-V, Tahran, 1286.
- 43 Mutezileye örnek olarak bkz. Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhi Ka'bî (ö: 319/931), *Fazlu'l-İtizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, (tahk.: Fuad Seyyid), el-Müessesetu'l-Vataniyye li'l-Kitâb, Cezayir 1974; haricilere örnek olarak bkz. Ebu'l-Abbas Ahmed Said b. Süleyman Dercinî, (ö: 670/1271), *Kitâbu Tabakati'l-Meşâih bi'l-Magrib*, [y.y., t.y.].
- 44 Örnek olarak bkz. Mehmed Zihni Efendi, *Meşahiru'n-Nisâ*, I-II, İstablul 1982.
- 45 Mekke, Medine, Buhara, Cürcan, Bağdad, Mısır, Kufe, Vasit ve daha birçok şehir hakkında Arapça ve Farsça birçok eser yazılmıştır
- 46 Örnek olarak bkz. Cahız, *el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hawlân*, (thk. Muhammed Musa el-Hulî), Beyrut 1987.

### **Tarihin Faydası**

Tarihin ne olduğu sorusu kadar tarihin ne işe yaradığı, bir başka ifade ile tarihle ilgilenmenin insana ne tür faydalar sağladığı sorusu da bu alanla uğraşan tarihçilerin zihnini ciddi bir şekilde meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Zira neredeyse tamamının eserlerinde bu konu hakkında bir veya birkaç cümle bulmak mümkündür. Bu eserlerin tamamına bakmak mümkün olmadığından, burada bir kaçına işaret etmekle yetineceğiz.

1- İbnü'l-Cevzî'ye göre tarihin faydası, kişiyi hayata bağlayan bir bilim dalı olmasıdır. O bunu yaşı ilerlediği için hayattan zevk alamayacak hale geldiği halde ölümü istemeyen kişi örneği üzerinden anlatır. Ona göre bu kişinin hayata tutunmasını sağlayan yegâne şey tarih bilgisidir. Kişi bu tarihi bilgiye ulaşmak için hayatta kalmayı arzular.

2- Tarihi, mesmûât kabilinden sayan İbn Funduk ise, bu bilim dalının faydasını anlatırken, “göz güzel şeyler görmek istediği gibi, kulak da güzel şeyler duymak ister. Kulağa duymak istediği güzel şeyleri ancak tarih sağlayabilir. Onun için tarih faydalı bir ilim dalıdır” der.<sup>47</sup>

3- İbn Funduk tarihin bir başka faydasını ise şöyle zikreder. Ona göre her hangi bir konu hakkında bilgi sunmak insanın doğasının gereğidir. Anlatılan konu nasıl olursa olsun onun hakkındaki bilgiyi ancak dün, yani tarih sağlayabilir. Öyleyse tarih son derece önemli bir bilim dalıdır.<sup>48</sup>

4- İbn Funduk'e göre tarihin bir başka faydası ise içinden çıkılmaz hadiselerle karşılaşıldığında çözüm yolları öneriyor olmasıdır. Bir başka ifade ile, içinden çıkılmaz bir sorun ile yüz yüze geldiğiniz zaman, dönüp tarihe bakarsınız; sizden öncekilerin nasıl davrandıklarını öğrendikten sonra ona göre bir çözüm geliştirebilirsiniz.<sup>49</sup> Öyleyse bu bilgileri göz ardı eden veya sahip olduğu halde onu kullanmayan insanın, musibetlerden kurtulması mümkün değildir. Onu bu musibetlerden kurtarabilecek yegâne bilgi, tarih bilgisidir. Dolayısıyla akıllı, mantıklı hiçbir birey bu bilgiyi yadsıyamaz, onsuz yaşayamaz.<sup>50</sup>

5- İbn Funduk'a göre insan, dünü kuşatmak ister. Ancak ömrü, dün cereyan eden hadiselerin tamamını müşahede etmeye yetmez; bunun için de tarihe başvurur ve böylece dünün tamamını kuşatmış olduğunu hisseder. Hatta tarih ilmi, onu geçmişte meydana gelmiş hadiselerin tamamına şahit olmuşçasına “dün bilgisine” muttali kılar.<sup>51</sup>

6- İbn Funduk, insanı, diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliğinin “tarih devralması” olduğunu söyler. Ona göre insan, “tarih devralabilen ve dev-

47 Bkz. İbn Funduk, 9.

48 Bkz. İbn Funduk, 10.

49 Bkz. İbn Funduk, 10.

50 Geniş bilgi için bkz. İbn Funduk, 10.

51 Bkz. İbn Funduk, 10.



rededilen yegâne varlıktır” Zira deneyimlerini kullanarak yarımını kurabilen tek varlık, insandır. Sadece yarım için değil, bugün de insana gerekli olan bilgilerin tamamı bu deneyimlerin içerisinde yer alır. Hatta bu deneyimler, edinilebilecek bilginin öncülleri (mukaddemâti) mahiyetindedir, daha sonra elde edilen yeni bilgiler de bunun üzerine konularak geliştirilir” demektir.<sup>52</sup> Tarihi, insanî bilginin oluşum laboratuvarı şeklinde düşündüğü anlaşılan İbn Funduk, insanoğlunun ancak deneyim dediği dün bilgisini kullanarak kemale ulaşabileceği kanaatindedir. Ona göre bir birey ne kadar zeki olursa olsun, deneye başvurmaksızın doğruya ulaşamaz. Dün, kişi veya kişilerin deney alanıdır.

İbn Funduk bunu, “ahlak ağacı tecrübe ile sulanmadıkça temizlenmez” şeklinde ifade ettikten sonra üç tür tecrübenin bulunduğunu söyler.

a- Kişinin kendi başından geçen hadiseler: Bir başka ifade ile kişinin kendi tarihi

b- Kendi döneminde yaşayan diğer insanların başından geçen ve onun da bir şekilde muttali olduğu hadiseler.

c- Kendinden öncekilerin başından geçmiş olmasına rağmen kendisine ulaşabilen deneyimler.

Bu üç deneyimin en güçlüsünün kişinin kendi başından geçenler olduğunu söyledikten sonra üçüncü başlık altında değerlendirdiği hadiselerin “tarih” veya “ahbar” olarak isimlendirilen bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre şayet bu veriler doğru malzemeye dayanıyorsa, aynen kişinin kendi başından geçen tecrübi hadiseler kadar kıymetlidir.<sup>53</sup> İbnu'l-Esir ise, bunu daha sistematik hale getirmektedir. Ona göre, insanoğlu iki akıl kullanmaktadır. Bu akıllardan ilki, iyiyi kötüden ayırt etmesini sağlayan “garizî akıl”; ikincisi ise, tecrübelerle sulanan, gelişen ve büyüyen “edinilen/kesp edilen/kazanılan akıldır”. Ona göre “edinilen akıl”, “garizî akıl” geliştirip büyütmesi için insanoğluna verilmiştir.<sup>54</sup> Ancak o bu düşüncenin tarih karşısında pasif bir insan anlayışının doğmasına yol açmaması için aynı cümlelerden hemen sonra, “*Ne var ki, bu ikinci akıl olmasa bile birinci akıl insana yeter ve artardı*”<sup>55</sup> der. Fakat insanın tarihin nesnesi değil, öznesi olduğunu göstereyim derken de, kendisi ile çalışmakta, tarihin etkisini neredeyse sıfırlamaktadır.

Onunla aynı kanaatte olmadığı anlaşılan Mirhond da bu konuya değinmekte ve “*tecrübî akıl*”, aklın en önemlilerinden biri saymakta, hatta bu aklın insanı diğer varlıklardan ayıran niteliklerinin başlıcası olduğunu söyledikten

52 Bkz. İbn Funduk, 11.

53 Bkz. İbn Funduk, 12.

54 Bkz. İbnu'l-Esir, I, 5.

55 Bkz. İbnu'l-Esir, I, 5.

sonra, kişinin düşüncelerinin ancak tecrübi bilgi ile mükemmelleşebileceğini eklemektedir.<sup>56</sup> Bir başka tarihçi olan Ebû Şâme ise, bunu, '*kör binici örneği*' üzerinden açıklamakta ve, "*tarih bilmeyen bir şahıs kör bir biniciye benzemektedir*" demektedir.<sup>57</sup> Dolayısıyla Ebû Şame bu cümlelerle, kişi garizî akla sahip olsa da önünü, bir başka ifade ile yarımını göremez, zira bunu ancak tarihten aldığı destek veya bilgi ile görebilir sonucuna varmaktadır.

6- İbn Funduk'a göre, bir insanın isabetli karar vermesi için diğer insanların görüşlerine de açık olması, onlara danışması, fikirlerine başvurması ve bu fikirleri tarttıktan sonra bir sonuca varması gerekir. Tarih, insana hayatını idame ettirdiği andan, Adem (as) dönemine kadar yaşamış olan insanların tamamı ile istişare etme imkanı sağlar. Tarih dışında hiçbir ilim dalı bunu sağlamaz.<sup>58</sup> Mirhond da, "*tarih bilmek aslında tarihte yaşayan insanların tamamına danışmaktır*"<sup>59</sup> diyerek İbn Funduk'a katılmaktadır. Ebû Şame ise, buna Abdullah b. Mübarek'ten aktardığı bir rivayet ile destek vermektedir. Onun anlattığına göre ünlü muhaddis Abdullah b. Mübarek yalnız kalmayı severmiş, "*kendisine yalnız kalmaktan sıkılmıyor musun?*" dediğinde, hadisle uğraştığını ima ederek "*nasıl sıkılayım? Yalnız değilim ki yanımda hep Hz. Peygamber ve sahabe bulunmaktadır*" diyerek cevap vermiştir.<sup>60</sup>

7- İbnu'l-Esir'e göre ise tarihin faydası, özellikle hatiplere yardımcı olmasıdır. Ona göre konuşmasını tarihî hikayelerle süsleyen hatipler kendilerini daha rahat dinletirler.<sup>61</sup>

8- Yine İbnu'l-Esir'e göre, tarihin en önemli faydası, onca insanın gelip geçmiş olmasından hareketle, insana dünyanın fani olduğunu, bir değirmen misali nice insanı silip süpürdüğünü, zengin-fakir; saîd-şakî; zâhid-asî; hükümdar-tebaa demeden nice insanı yok ettiğini görüp bundan kendisi açısından bir ders çıkarması ve ahiret yolculuğuna hazırlanırken kendisini kurtaracak azıkla donanmasını sağlamasıdır. Bütün bunları düşünen kişi "kurtarıcı olarak Kur'an'ı görür ve ona bağlanır. Böyle bir kişinin artık güven duyduğu ve ümit beslediği yegâne şey, Allah'ın kelâmı olmuş olur."<sup>62</sup>

9- Mirhond, tarihin insana zevk veren bir ilim dalı olduğunu ve kolay öğrenildiğini; tarih ile ilgilenenlerin, duydukları doğruları, yanlışlarından ayırt edebilme melekesi kazandıklarını söyler. Bunu, "*onlar, doğru rivayetleri yanlış*

56 Bkz. Seyyid Hamiduddin Muhammed b. Burhaneddin Havendşah b. Kemaleddin Mirhond, (6: 903/1498); *Ravzatu's-Safa fi Sireti'l-Enbiya ve'l-Mulük ve'l-Hulefâ*, (neşr: Sdik Ayinevend),( *İlm-i Tarih der Gosre-ı Temedun-I İslam* içerisinde) Tahran 1377., II, 58vd.

57 Bkz. Ebu Şame, I, 24.

58 Bkz. İbn Funduk, 13.

59 Mirhond, II, 60-61.

60 Bkz. Ebû Şame, I, 24.

61 Bkz. İbnu'l-Esir, I, 5.

62 Bkz. İbnu'l-Esir, I, 6.

*rivayetlerden ayırmanın gerekli olduğuna, sika rivayetlere güvenilmemesi gerektiğine müttali olurlar” görüşü ile destekler.*<sup>63</sup>

10- Ebû Şâme tarihin diğer ilimlerin anlaşılmasına katkı sağladığını söyledikten sonra Musab ez-Zübeyrî'nin İmam Şafî ile ilgili, “(Hayatım boyunca) tarih konusunda Şafî'den daha alimini görmedim” sözlerini aktarmakta ve “rivayetlere göre Şafî, ömrünün yirmi yılını tarih ve edebiyat öğrenerek geçirmiş, (kendisine nedeni sorulduğunda) ise, “tarihle sadece fıkha yardımcı olması için ilgilendim demiştir” dediğini rivayet etmektedir.<sup>64</sup>

Görüldüğü gibi İslam tarihçileri, tarihin faydaları konusunda yekdiğerinden farklı noktalar zikretmiş olmakla birlikte, hemen hemen tamamı tarihin “bugün” ve “yarın” şekillendiren bir bilgi hazinesini mündemiç olduğunda hem fikirdir.

### **Bilgi kaynağı olarak Tarih veya Ahbâr**

İslam tarihçileri, tarihi, en önemli bilgi kaynaklarından biri olarak kabul etmektedirler. Nitekim Ünlü tarihçi Mirhond, bilgi kaynaklarını müşâhedât ve mesmûât şeklinde temelde ikiye ayırdıktan sonra “dünyanın durumunu akıl yoluyla öğrenmek imkânsızdır. Keza bir insanın, dünyada ne kadar yaşarsa yaşasın, dünyanın yaratıldığı andan itibaren cereyan eden hadiselerin tamamını müşâhede ederek veya hayır ile şerrin tamamını inceleyerek keşfetmesi mümkün değildir. Öyleyse evren ve evreni tanıma bilgisi, konum ve tavırlarını bilme yolu sadece ve sadece “mesmû'âta” dayalı olan tarih ilmi ile mümkündür. Tarih dışında hiçbir ilim bunu tekeffül edemez” demektedir.<sup>65</sup> Bu konuya Taberî de ünlü tarih kitabına yazdığı girişte değinmektedir: “benim bu kitabımı gözden geçirenler bilsinler ki, bu eserimde aktardıklarımın çok azı hariç olmak üzere, akli delillere, insanların fikir ve akılları ile düşünerek buldukları sebeplere dayanmayıp, ancak senetleriyle râvîlerini gösterdiğim haber ve rivayetlere dayanır. Çünkü geçip gidenlere ve sonra gelenlere dair olan haber, olay ve hadîselerden her biri, bunları gözleri ile görmeyen ve o zamanları idrak etmeyenlere, ancak o halleri gören ve işitenlerin haber vermeleri, o haberleri nakletmeleriyle bilinir, akıl ve fikir ile bilinmez”<sup>66</sup>

Bir başka ünlü tarihçi Karamanî de dün bilgisini sağlayan yegâne alanın tarih olduğunu söyledikten sonra “eğer tarih ilmi olmamış olsaydı, dün hakkın-

63 Mirhond, II, 59.

64 Bkz. Ebû Şâme, Şemsuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisi ed-Dimeşki, *Kitabu'r-Rivdateyn fi ahbari'd-devleteyn: en-Nuriyyetu ve's-Salahiyye*, (tahk.: İbrahim ez-Zeybek), I-, Beyrut 1997, I, 22.

65 Bkz. Mirhond, II, 58.

66 Bkz. Taberî, I, 11.

da hiçbir bilgiye sahip olamazdık” derken,<sup>67</sup> Kafiyeçi de “tarih olmasaydı bize hiçbir şey ulaşmazdı” demektedir.<sup>68</sup> Görüldüğü gibi İslam tarihçilerine göre tarih, sadece olmuş, bitmiş hadiselerin gerçekleştiği bir zemin değil; aksine sahip olduğumuz bilgilerin büyük bir kısmını borçlu olduğumuz bir kaynaktır. Böylesi bir kaynağı kullanmamak önemli bir bilgi hazinesine kendini kapatmak olur ki, zaten bu da imkânsızdır. Zira insanın da bir parçası olduğu “bugün”, zorunlu bir şekilde, yine insanın bir parçası olduğu dünden süzülerek gelir. Dolayısıyla insan bir taraftan bugünün, diğer taraftan ise dünün parçasıdır.

### **Malzeme Derleme Yöntemleri (Kaynak Kullanma Problemi)**

İslam tarihçiliği, doğuşundan itibaren kaynak meselesine büyük bir önem vermiş kaynağı ifade edilmeyen rivayetlerin kullanılmasında tereddüt etmiştir. Nitekim Sübkî bir tarihçide bulunması gereke dört sıfattan birini de bu konuya ayırmakta ve, “tarihçi eserlerinde kullandığı kaynağını mutlaka göstermelidir”<sup>69</sup> demektedir. İslam tarihçileri her bir rivayetin kaynağını gösterme konusunu o kadar önemsemişlerdir ki, bazen rivayetin içeriğini incelemeyi veya tenkit etmeyi dahi ihmal edebilmişlerdir. Hadis ilmi ile at başı ilerleyen tarih ilminin kaynak tahlili konusunda kat ettiği aşamaları şu şekilde göstermek mümkündür:

1- Rivayetlerin Kaynağını Gösterme Aşaması (Senet kullanma Aşaması): Hz. Ömer döneminden itibaren mevzu haberler kullanılarak, yapay tarih üretiminin başlaması ile birlikte, rivayetlerin kaynaklarının sorgulanması “sened”i doğurmuş ve başta hadis, siyer (İslam tarihi), tefsir ve fıkıh olmak üzere İslamî ilimlerin birçoğunda yeterli oranda olmasa da ciddi bir şekilde uygulanmıştır.

2- Telif eserlerin oluşmaya başlamasından sonra bu eserlere atıfta bulunma aşaması: Örneğin Taberî, şayet bir eserden alıntı yapıyorsa “*Medâini dedi ki*”, “*Vakîdi dedi ki*,” şeklinde kaynak bildirmektedir. İbnu'l-Esir ise kitabının girişinde, Taberî'nin kitabında ele aldığı hâdiselerin tamamını ondan aktardığını, zira ona çok güvendiğini söylemekte ve ayrıca zaman zaman ona bazı ilavelerde bulunduğunu da eklemeyi ihmal etmemektedir.<sup>70</sup> Bu konu da İslamî ilimlerin birçoğunda kısmen uygulanmıştır.

3- Kaynakların Tenkit Aşaması (İç Kritik Aşaması): Rivayetlerin senetleri-

67 Bkz. Karamani vrk no: 1b, 2a.

68 Bkz. Kafiyeçi, I, 198.

69 Bkz. Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvahhab bç Takiyuddin Ali (ö: 771), *Kaidetu fi'l-Cerh ve't-Ta'il ve Kaidetu fi'l-Müerrihin*, (tahk., Abdulfettah Ebu Ğude), Kahire 1978, 73.

70 Bkz. İbnu'l-Esir, I, 6.

nin oluşmasından sonra, bu senetlerde adı geçen şahısların kimlikleri, yaşam öyküleri, ilgileri, dinî duruşları, hatta rivayetler karşısındaki dürüstlüklerinin (sika olup olmadıkları) bilinmesine gereksinim duyulmuş ve bu amaçla ciltler dolusu eser kaleme alınmıştır. *Tabakât* ve *terâcîm* olarak isimlendirilen ve tarihsel bilgi aktaran binlerce kaynağı (şahsı) tanıtan bu eserler, tam bir güven vermese de, ilk dönem İslam tarihçiliğinin aslına uygun bir portresinin çizimine ciddi katkı sağladığı gibi, bilinenin aksine tenkide tabi tutulmayan malzemenin kullanılmasını da azaltmıştır.

Burada üzerinde durulması gereken konulardan bir başkası ise, kaynakların çeşitliliği konusudur. Daha doğru bir ifade ile tarih hususunda bilgi aktarılacak kaynak mevzuudur. Bilindiği gibi modern tarihçiler özellikle Annales Okulu mensupları tarih yazıcısının dayandığı kaynakları çok çeşitlendirmektedir. Nitekim Bloch, “*tarihsel tanıklıkların çeşitliliği hemen hemen sonsuzdur. İnsanın söylediği veya yazdığı her şey, onun hakkında bilgi verebilir ve vermeli-dir*”<sup>71</sup> derken, kaynakları neredeyse sonsuz sayıda çeşitlendirmektedir. Oysaki İslam tarihçileri tarih yazarlarken sınırlı sayıda kaynak kullanmaktadır.<sup>72</sup> Onlar malzemelerini iki ayrı kaynak grubundan derlemişlerdir. Bu kaynak grubunun ilkinin kendilerinden önceki eserler oluştururken; ikincisini ise sözlü kaynaklar teşkil etmiştir. Sözlü kaynaklarda bilgi aktarılmışsa yani yazarın kendi yaşadığı dönemin insanlarından bilgi alması durumunda ise, bu haberin senetlerini aktarmayı önemsemişlerdir.

Burada üzerinde durulması gereken konulardan bir başkası ise klasik İslam tarihçilerinin kaynaklara karşı tutumlarıdır. Açıkça söylenmelidir ki İslam tarihçilerinin önemli bir kısmı veriler karşısında büyük ölçüde seçicidir, bununla birlikte bu durumu eserlerinde dile getirme alicenaplığını da göstermeyi ihmal etmemektedirler. Bunlar rivayetleri toplayıp o verilerden hareketle bir ‘dün anlatısı’ kurmak yerine, şahitliklerin kendilerini bir sonuca götürmelerine müsaade etmemekte, zihinlerindeki sonuca ulaşmak için veriler arasında seçim yapmakta, zihin yapılarına uymayan veriyi tasnif dışı bırakabilmektedirler, yani ideolojik tavrı alabilmektedirler. Özellikle, “*dün meydana gelen hadiseler, yarınlar için faydalı ise kullanılmalı, değilse zikredilmesinden kaçınılmalıdır*” anlayışının, onları ciddi bir şekilde yönlendirdiği anlaşılmaktadır”. Nitekim Taberî’yi buna örnek olarak verebiliriz. O özellikle Muaviye ile Ebu Zer el-Ğıffârî arasında meydana gelen hadiseleri anlatırken, “bu durumu hoş karşılamadığımız için eserimize almıyoruz” demektedir.<sup>73</sup> İbnu’l-Cevzi ise bu durumu kötü alışkanlığı bulunan hükümdar örneği üzerinden anlatır. Ona göre, “kötü alışkanlığı bulunan bir hükümdarın bu alışkanlığını anlatmak,

71 Bkz. Bloch, 427.

72 Örnek kabilinden bkz: Taberî’nin kullandığı kaynaklar ile ilgili bkz. Hasan Kurt, *Taberî ve Tarihçiliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 1991.

73 Bkz. Taberî, I, 2858, 2980; İbnu’l-Esir, *el-Kâmil*, III, 56-57.

benzeri davranışların toplum içerisinde yaygınlaşmasını sağlayacağı için kaçınılması gereken bir durumdur.”<sup>74</sup>

Hatta onlardan bazıları bilinmesinde fayda görülmeyen veya bilinmesi zararlı olarak mütalaa edilen bilgileri eserlerine alan tarihçileri sert dille eleştirmişlerdir. Bunların başında İbnu'l-Cevzî gelmektedir.<sup>75</sup> Cahiliye dönemi bilgilerini aktaran İbn İshak ile İbn Hişam el-Kelbî'yi de eleştirilen tarihçilere örnek olarak verebiliriz.

### Malzemeyi Yoğurma Yöntemleri

İslam tarihçilerinin derledikleri malzemeyi iki ayrı şekilde aktardıkları görülmektedir. Özellikle senedin henüz kullanıldığı ilk dönemlerdeki eserlerde abartıya kaçır bir vaziyette senede bağlılık görülmektedir. Kuşkusuz bu abartılı senet, metinler arasında bir kopukluğa yol açmıştır. Yine bu dönemdeki eserlerin peygamber öncesi haberlerinde kronoloji bulunmazken, İslam sonrası dönem ile ilgili verilerde ise titiz bir şekilde kronoloji kullanılmıştır. Hatta birkaç yıl süren hadiseler yıllara taksim edilerek anlatılmıştır. Nitekim bu tarz, bazı İslam tarihçileri tarafından da eleştirilmiştir. İbnu'l-Esir, kitabını kaleme alırken haberler arasında kopukluk olmaması için, 'birkaç yıla dağılmış olan olayları bütünlemeyi tercih ettiğini' söyleme gereği hissetmiştir. Daha sonraki dönemde ise senetlerin hazfedildiği düz anlatıların oluştuğu görülmektedir. Ancak düz anlatı oluşturulmasına rağmen yazarlar kaynaklarını kısmen belirtmeyi ihmal etmemiş, referanslarında esas aldıkları kaynakları genelde eserlerinin girişinde ifade etmeyi tercih etmişlerdir.<sup>76</sup>

Tarih çalışmalarını tek tip kabul etmek, hepsinin aynı tarzı benimsediklerini söylemek mümkün değildir. Bu eserlerden her biri farklı bir sorunsal merkeze alıp ona göre malzeme derleyip harmanlama şeklinde farklı tarzlar geliştirmiştir. Kronolojik olarak yazılmayan terâcîm, vefâyât, buldân, şehir tarihleri, hatta siyer ve menakıp kitaplarında, sebep ve sonuçlar arasında bağ kurularak anlatıya dönüştürülmedikleri için, hadiseler, tamamen parçacı olup, gökyüzündeki yıldızlar gibi bir birinden tamamen bağımsız, hatta müs-

74 Bkz. İbnu'l-Cevzî, I, 6-7.

75 Bkz. İbnu'l-Cevzî, 6.

76 Buna örnek olarak Hamza el-İsfehani'yi verebiliriz. Nitekim o kitabının İslam öncesi İran tarihi ile ilgili olan ilk bölümünün girişimde şunları söylemektedir: "İslam öncesi İran tarihini yazmaya karar verince, İbn Mukafa' tarafından aktarılan *Kitabu siyeri mulûki'l-Furs*; Muhammed b. Cuşem el-Bermekî'nin *Kitabu siyeri mulûki'l-Furs*; Me'mun'un kütüphanesinden çıkan (yazarı meçhul) *Kitabu siyeri mulûki'l-Furs*; Zadeveyh v. Şadaveyh el-İsfehani'nin *Kitabu siyeri mulûki'l-Furs*; Muhammed b. Behrâm b. Mihyâr el-İsfehani tarafından derlenen *Kitabu siyeri mulûki'l-Furs*; Hişam b. Kâsım el-İsfehani'nin *Kitabu tarihi mulûk Beni Sâsân*; Şapur Bögesi'nin mubidi (Mecusi din adamı) Behrâm b. Merdşâh tarafından gözden geçirilen *Kitabu mulûki Beni Sasân* isimli kitapları bir araya getirdim. Sonra bazısını bazısına yedirerek bu bölümü yazdım. Bkz. Hamza el-İsfehani, s.7.

takil adacıklar şeklinde ele alınır. “Kissadan hisse” düşüncesi ile yazılan bu tarzın her millette var olan en eski tarih anlatı formu olduğunu unutmamamız gerekir. Tarih yazıcılığının bu formu günümüzde de kullanılmaktadır.

Kronoloji esas alınarak kaleme alınan ve teknik anlamda “genel İslam tarihleri” olarak isimlendirilen Halife b. Hayât, Dineverî, Taberî, İsfehanî, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr gibi tarihçilerin eserleri ise neden-nasılıcı bir yöntemle sahip olmamakla birlikte, hadiseler arasında bağ kuran, zaman zaman sebep ve sonuçlara vurgu yapan çalışmalar kategorisinde değerlendirilebilir. Bununla birlikte rivayetçi olarak değerlendirilen bu anlatı formunun kuşkusuz olumlu tarafları da bulunmaktadır. Öncelikle bu tarzı önceleyen bilim adamları veriye sadık kalmış, rivayetleri olduğu gibi aktarmışlardır. Bir başka ifade ile modern tarihçiliğin olmazsa olmaz kabul ettiği “veriye sadakat” ve “okuyucuya saygı” ilkesi, kısmen de olsa, bunlarca benimsenen en önemli ilkeler içerisinde yer almıştır denilebilir.

Keza diğer anlatı tarzlarının aksine, bu anlatıyı esas alanların zihinlerinde bir tarih doğrusunun bulunduğu, tarihin bir başlangıcının var olduğuna inandıkları, bir sona doğru akmakta olduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bu ekolün en büyük iki dahi ismi Taberî ve İbnü'l-Esîr, eserlerine zamanla başlamakta, sonra mekânı izah etmekte, arkasından insana geçmekte ve tarihin zaman ve mekânda bulunan insanın serencâmı şeklinde cereyan ettiğini ortaya koymakta ve bir sona doğru aktığını da zımnen kabul etmektedirler.

Burada vurgulamamız gereken bir başka nokta ise senet ile birlikte metnin de öznel uygulamaya maruz kalmadan aktarılmasının, teorik de olsa, makbul kabul edilmiş olmasıdır. Nitekim tarih usulü ile ilgili bir çalışması bulunan Subkî, bir tarihçide bulunması gereken şartları zikrederken, “*bir hadiseyi aktardığında, manadan ziyade lafza dayanmalıdır*” diyerek<sup>77</sup> bu konuya dikkat çekmekle yetinmemekte, buna bir de, “*yazdığı hadiseyi (bir vesikadan aktarırken) önce zihninde tutup sonra yazmamalıdır*” ifadelerini de ilave ederek tarihçinin anlatısını kurarken vesikayı olduğu gibi aktarması gerektiğini söylemektedir.

Bu konuya dikkat çeken bir başka tarihçi ise Taberî'dir. O, “*geçip gidenlerin bazılarına dair naklettiğimiz haberlerin bir kısmını doğru ve hakiki bulmayıp inkar edenler veyahut çirkin sayanlar bulunursa, onlar bilsinler ki, bu haberler tarafımızdan uydurulmuş, raviler tarafından bize aktarılmıştır. O haberler bize nasıl aktarılmışsa, biz de o şekilde aktarıyoruz*”<sup>78</sup> demektedir. Görüldüğü gibi Subkî'nin bir ilke haline getirdiği bu ifadeler, aslında kendisinden asırlarca önce yaşamış olan Taberî'nin uyguladığı yöntemdir. Taberî bunu ilmi

77 Bkz. Subkî, 71.

78 Bkz. Taberî, I, 11.

dürüstlük icabı uygulamakla kalmıyor, aslında böyle davranılması gerektiğini de söylüyordu. Dönemin bilgi aktarma yöntemleri içerisinde başat bir konuma sahip olan bu tarz, asırlarca titiz bir şekilde korunmaya çalışılırken, daha sonra gelen ve rivayetlerin öznel ameliyeye tabi tutulması gerektiğini söyleyen ve yorumcu tarihçilik olarak ifade edilen tarzın yaygın kabul görmesine kadar, hâkim yöntem şeklinde varlığını sürdürmüştür.

İslam tarihçilerinin malzeme yoğurma yöntemlerine değindikten sonra şimdi de onlara göre bir tarihçide bulunması gereken nitelikler konusuna kısaca değinelim:

### **İslam Tarihçilerine Göre Bir Tarihçide Bulunması Gereken Özellikler**

**1- Tarihçi Veri kullanımında Seçici Olmamalıdır:** Yukarıda İslam tarihçilerinin asıl amaçlarının dünden ziyade bugün olduğunu, dolayısıyla dünden vesika seçerken bugünün ihtiyaçlarına göre davrandıklarını söylemiştik. Kuşkusuz bu anlayışta olanları da kendi içerisinde ikiye ayırarak incelemek gerekir. Nitekim bazıları dünden sadece olumlu örnekler seçerken, Hafız Ebru gibi bazı tarihçiler ise buna karşı çıkmakta tarihten yeterince ders alınabilmesi için mutlaka olumlu ve olumsuz hadiselerin tamamının aktarılması gerektiğini savunmaktadırlar. Onlara göre şayet siz sadece olumlu hadiseleri aktarırsanız insanların sakınması gerektiği davranışlardan kişileri mahrum bırakmış olursunuz ki, bu, tarihçinin kaçınması gereken bir durumdur. Aynı durum kuşkusuz sadece tarihin olumsuz davranışlarını aktaranlar için de geçerlidir. Onlar da tarafsız olmak, hadiselerin hem olumlu hem olumsuz yönlerini aktarmak zorundadırlar.<sup>79</sup>

**2- Tarihçi Veriyi İdeolojik Amaçlar için Kullanmamalıdır:** Kuşkusuz tarihi ideolojik olarak okuma sadece İslam tarihçilerinin değil, başta modern tarihçiler olmak üzere hemen hemen tarih ile ilgilenen her kesimin sorunu olmuştur. Tarihin gücünün farkında olan insanlar, sahip oldukları mezhep, meşrep, ırk, ülkü ve benzeri ideolojik duruşlarını beslemek, geliştirmek ve desteklemek; hatta bu düşüncelere meşruiyet kazandırmak için tarihsel verilere sadık kalmamış onları yeni bir mecraya yönlendirmeye çalışmışlardır. Bu yanlış tavır ve tutumun farkında olan tarihçiler ise, bunu eleştirmiş ve tarihsel veri karşısında olabildiğince nötr kalınması gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim onlardan biri olan Hafız Ebru, "tarihçi bir mezhebi veya bir milleti tercih edemez, incelediği gurubun her birinin rivayetlerini olduğu şekilde (onlarca aktarıldığı şekilde) serdetmesi gerekir. Kendi kanaatlerini merkeze alarak davranmaması gerektiği gibi, sövüp saymaktan da kaçınmalıdır. Ta-

79 Bkz. Hafız Ebru, I, 87.



rihçi ele aldığı konuyu tarafsız ve karşı taassup beslemeden yazmalıdır.<sup>80</sup> İbn Haldun ise, yeni bir geçmiş inşasının nedenlerinden birinin mezhep taassubu olduğunu söylerken, bu nedenlerden bir başkasının ise, yöneticilerin gözüne girmek veya onlardan elde edeceği çıkar olduğunu ifade etmektedir.<sup>81</sup>

**3- Tarihçi Donanımlı Olmalıdır:** Tarihçinin ele aldığı veya incelediği konuya nüfuz edebilmesi için ciddi bir birikime sahip olması gerektiği izahtan vâreste bir konudur. Nitekim İbn Haldun, “*bu ilimle uğraşan, siyasetin kaide-leri ve varlıkların tabiatını bilmeye muhtaçtır*” diyerek,<sup>82</sup> sadece dün bilgisine sahip olmanın yetmediğini, dün bilgisine sahip olduktan sonra, onu bugün yazacak olan tarih yazıcısının, dün cereyan eden hadisenin aslına uygun bir portresini çizebilmesi için varlıkların tabiatı yani insan doğasını bilmenin yanı sıra, siyaset bilmesinin de gerekli olduğunu söylemektedir. Burada dikkatimizi çeken bir başka husus ise “dün” tahlil edilirken insan doğasından hareket edilmesi gerektiğini söyleyen Annales mensupları ile İbn Haldun arasındaki benzeşmedir.

İbn Haldun, tarihçinin, bilimsel olarak donanımının yanı sıra hadiselerin hikmetini bilmesi gerektiği üzerinde de durmaktadır. Ona göre bir tarihçiyi yalan söylemeye iten nedenlerden biri, “*hallerin vakıalara nasıl uygulandığını bilmemektir*”.<sup>83</sup> Bilindiği gibi, İbn Haldun yasacıdır. Tarihteki hadiselerin tamamının bir yasa çerçevesinde meydana geldiğine inanmaktadır. Ona göre bu yasalar tespit edilip, hadiseler o yasalar çerçevesinde ele alınmalıdır. Yasalar dikkate alınmadan vakıaların peş peşe verilmesi tarihçiyi yalana iten önemli nedenlerdendir. Hatta o şöyle demektedir: “*tarihçiyi yalana iten sebeplerden bir diğeri, (haberlerin) naklediliş sebepleri hakkındaki, zühûl ve dikkatsizliktir. İmdi haberleri nakil ve rivayet edenlerin çoğu gördüğü veya işittiği şeyin mak-sadını bilmez, haberi kendi zan ve tahminine göre naklettiği için hataya düşer. Bu hatalardan bir başkası ise, hallerin vakıalara nasıl uygulandığını bilme-mektir.*”<sup>84</sup> İbn Haldun buna bir de, “*umrandaki ahvalin tabiatını bilememe*”yi de katmaktadır.<sup>85</sup>

Tarihçilerin donanımlı olması gerektiğine işaret eden bilim adamlarından bir başkası ise Hafız Ebru’dur. O başka bir konuya özellikle, tarihsel metin-lerde senedin ortadan kalktığı dönemdeki verilere dikkatlerimizi çekmekte ve “*sened olmadığı için metinlere yalan ve yanlış haberlerin karışmasının mümkün olduğunu, dolayısıyla tarihçinin bu veriler karşısında uyanık davranıp uydurma haberleri ayıklayacak yetkinlikte olması gerektiği gibi, bu ve benzeri veri-*

80 Bkz. Hafız Ebru, I, 87.

81 Bkz. İbn Haldun, I, 254.

82 Bkz. İbn Haldun, I, 240.

83 Bkz. İbn Haldun, I, 254.

84 Bkz. İbn Haldun, I, 254.

85 Bkz. İbn Haldun, I, 255.

lerdeki yanlış haberleri tasfiye edebilecek donanuma da sahip olması gerekir” demektedir.<sup>86</sup>

**4- Tarihçi Tarafsız Olmalıdır:** Özellikle Subkî, tarihçinin tarafsızlığı üzerinde özenle durmakta ve “bize göre tarihçi (tarafsız olmalı), ne kimseyi övmeli ne de kimseyi yermelidir”<sup>87</sup> dedikten sonra, “arzularının ona hâkim olmaması gerekir. Sevdiği şahsı övmemeli, sevmediğinde de kusur aramamalıdır. Tam tersine, hevadan soyutlanması gerekir” dedikten sonra da, bir tarihçinin ancak, “adalet merkezli” düşünmesi durumunda veriler karşısında tarafsız davranabileceğini, aksinin mümkün olmadığını söylemektedir.<sup>88</sup> İbn Haldun da buna, mezbepe taasubunun tarihçiyi subjektif olmaya ittiğini ve yalancılığa sürüklediğini ilave etmektedir.<sup>89</sup>

**5- Tarihçi Doğru Sözlü olmalıdır:** Subkî buna, “sadakat” demekte olup, bu kavramı veriler karşısında tarihçinin dürüst davranması, tarihi anlatıya ideolojik ve özellikle de apokrif veya fiktif malzeme katmamasını ifade etmek için kullanmaktadır.<sup>90</sup>

**6- Tarihçi İşlediği Konuya Hâkim Olmalıdır.** Subkî bu konuyu, “biyografisini sunduğu şahsı iyi tanımalıdır. Hem bilimsel yönünü hem de dini yönünü iyi bilmelidir.”<sup>91</sup> ifadeleri ile dile getirmektedir.

**7- Tarihçi Bilim Diline Sahip Olmalıdır:** Subkî'nin tarihçide bulunması gereken özellikleri anlatırken üzerinde durduğu bir başka konusu ise, “dil meselesidir”. O, tarihçinin metni kaleme aldığı aşamada anlaşılır ve bilimsel bir dil kullanması gerektiğini söylemektedir. Şayet avam dilini kullanırsa etkisinin azalacağı veya kendini ifade edemeyeceğini düşündüğü anlaşılan Subkî'nin,<sup>92</sup> bununla, dili araç olmaktan çıkarıp amaç haline getiren veya anlaşılmaz olmayı bir meziyetmiş gibi takdim eden kimi araştırmacılara da göndermede bulunmaktadır. Zira bir bilim adamı sıradan dil kullanmamakla birlikte, anlaşılmayı da hedeflemelidir. Aksi takdirde okuyucu kitlesi edinmesi mümkün değildir. Okunmayan bir yazarın da varlık nedeninin kalmayacağı ortadadır.

## Tarihte Kritik

Tarih yazıcılığı geçmişten tarihçinin hayatını sürdürdüğü güne intikal edebilmiş olan vesikalar kullanılarak yapılan bir etkinliktir. Bu vesika tarih yazıcısına ulaşıncaya kadar kuşkusuz iki kez öznel ameliyeye maruz kalmaktadır. Bu ameliyelerin ilki, iz taşıdığı dönemde yaşayan insana ikincisi ise, ona yeni

86 Bkz. Hafız Ebru, I, 87-88.

87 Bkz. Subkî, 71.

88 Bkz. Subkî, 75.

89 Bkz. İbn Haldun, I, 254.

90 Bkz. Subkî, 71.

91 Bkz. Subkî, 75.

92 Bkz. Subkî, 75.

bir hayat veren veya onu kullanarak yeni bir dün kuran tarih yazıcısına aittir. Özne ameliyelere maruz kalan her bir durum gibi bu vesikalar da, hakikatin dışında unsurlar taşıyabilirler. Hakikatin üstünü örten öznel durumları mümkün olduğu kadar törpüleme ameliyesine “tarih tenkit yöntemi” denilmektedir. Günümüz tarihçileri biri iç tenkit, diğeri dış tenkit bir başka ifade ile, biri vesikaya yönelik, diğeri de vesikanın içerdiği bilgilere yönelik olmak üzere iki yöntem benimsemiş ve bu yöntem, neredeyse bütün tarihçiler tarafından da kabul görmüştür.

Tenkite, İslam tarihçilerinin de en çok üzerinde durduğu konudur. “*Tarihçiler zaman zaman bazı insanları olduğundan daha büyük veya daha düşük göstermektedirler. Bunu ya taassup veya bilgisizliklerinden dolayı ya da güvenilmesinin gereken bir metne güvendikleri için yapmaktadırlar,*”<sup>93</sup> diyen Subkî, şayet donanım eksikliği yoksa, hadiseye de ideolojik olarak yaklaşmıyorsa, tarihçi, kullandığı veriyi mutlaka tenkide tabi tutmalı, öyle kullanılmalıdır. Bir başka ifade ile, dünden kalan verilerin tamamı, dünden kaldıkları için mahza hakikat değildirler, bunlara körü körüne inanılmamalı, mutlaka eleştiriye tabi tutulduktan sonra üzerinde bir anlatı kurulmalıdır. İbn Haldun, hakikatten uzaklaştıran (o, buna, “yalancılığa iten” demektedir) bir dizi konunun içerisinde, tenkide tabi tutulmayan malzeme kullanan tarih yazıcılığını da saymakta, “*veriyeye körü körüne inanmak bir tarihçiyi yalan söylemeğe itmektedir*”<sup>94</sup> demektedir.

Bununla birlikte İslam tarihçilerinin tamamının üzerinde ittifak ettikleri bir tenkit yönteminin bulunmadığını, her birinin kendine özgü bir yöntemle sahip olduğu ve bunu kullandığı bilinmelidir. Şimdi bu yöntemlere kısaca değinelim:

**1- Kur'an ve Hadisler ile Uygunluk:** Tarihsel veriler harmanlanıp yorumlanacağı zaman, bunun için 'bir zeminden' hareket edilmesi gerektiği bilinmektedir. İslam tarihçilerinin kahir ekserisi bu zeminin Kur'an ve Sünnet olması gerektiğini ilke olarak benimsemişlerdir. Buna örnek kabilinden İbn Kesir'i verebiliriz. Nitekim o özellikle İslam öncesi dönem hususundaki bilgiler -ki bu bilgilerin önemli bir kısmı İslamî olmayan kaynaklara dayanmaktadır- için bir zemin önermekte, bu bilgilerin Kur'an ve Sünnet ile çelişmemesi gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla İbn Kesir zemin olarak bize Kur'an ve sünneti önermektedir. Ona göre Kur'an ve Sünnet merkeze alındıktan sonra bunlarla uyum halinde olan diğer rivayetler kullanılabilir. Şayet Kur'an ve Sünnet'in hiç bahsetmediği bir mevzu olursa, bu verilerin yalanlanması veya doğrulanması gerekmez, kişi dilerse bu bilgileri kullanır, dilerse de kullanmaz. Ancak kullanmaya karar vermiş ise bu bilgileri temel veriler olarak

93 Bkz. es-Subki, 69.

94 Bkz. İbn Haldun, I, 254.

değil de metnini süslemek için kullanabilir.<sup>95</sup> Yine İbn Kesir'e göre hadisler kullanılırken sahih ve hasen olanlar kullanılmalı, zayıf olanlar kullanılmış ise bunlara da işaret edilmelidir. Dolayısıyla İbn Kesir bunu söylerken, tarih ile ilgilenen bir kişinin veya bir başka ifade ile tarih ile ilgili anlatı oluşturmaya çalışanların sahih ve zayıf hadisleri birbirinden ayıracak kadar geniş donanımına sahip olmasını şart koşmaktadır. Ona göre aksi takdirde üretilen bilgiye "sahih bilgi" denilemez.<sup>96</sup>

**2- Verilerin Akla Uygunluğu:** İslam tarihçilerinin tarihî tenkit yöntemi olarak önerdikleri bir başka yöntem ise, "verilerin akla arzı" yöntemidir. Onlara göre tarihi malzemenin akıl sınırlarını zorlamaması veya akli veriler ile çelişmemesi gerekir. Bu konuya değinen İbn Funduk "eğer size ulaşan rivayet hususunda doğru bilgiye sahip değilseniz, bu bilgiyi akıl ile 'insanın faydası' ilkesine arz etmeniz gerekir. Şayet akıl kabul ediyor, abartı içermiyor ve insanın da faydasına ise, o bilgiyi kabul edebilirsiniz demektedir."<sup>97</sup> Bu konuya dikkat çeken bir başka yazar ise Hafız Ebru'dur. Nitekim ona göre bir tarihçi kendisine ulaşan tarihî verileri akıl süzgecinden geçirerek kullanmak zorundadır. Şayet akıl ile çelişen rivayetler varsa bunları kabul etmememiz gerekir.<sup>98</sup> Bununla birlikte bu konu üzerinde en çok duran ve bu konuya dikkat etmeyen tarihçileri ciddiyetsizlikle suçlayan İbn Haldun'dur. İbn Haldun, tarihçilerin rivayetleri kullanırken akıl süzgecinden geçirmediklerini, olduğu gibi aldıklarını söylemekte ve buna Mesudi'yi örnek vermektedir. Mesudi'nin Hz. Musa ile birlikte Mısır'dan Filistin'e göçen insanların 600.000 kişi olduğunu söylemesini eleştirmekte ve bu kadar insanın o günkü şartlarda bir mekânda yaşayabilmesinin imkânsız olduğunu, Mesudi'nin bu bilgiyi hiç düşünmeden kullandığını söylemektedir.<sup>99</sup> İbn Haldun'un verdiği örneklerden bir başkası yine Mesudi'ye aittir. O Sicilmase dolaylarında bir Bakır Kentten (Medinetu'n-Nuhas) bahsetmektedir. İbn Haldun bunu eleştirmekte, Sicilmase dolaylarının askerler tarafından karış karış çiğnenmiş olmasına rağmen hiç kimsenin böyle bir kentten bahsetmediğini söyleyerek bunu eleştirmekte, zaten aklın da böyle bir şeyi kabul etmesinin mümkün olamayacağını söylemektedir.<sup>100</sup>

**3- Fayda Nazariyesi:** İslam tarihçilerinin kriter olarak benimsedikleri bir başka husus ise aktarılan malzemenin insanın faydasına olmasıdır. Örneğin İbn Kesir dün ile ilgili bilgileri aktarırken asıl olanın, fayda nazariyesi olduğunu belirtmekte ve bunu, "bu haberlerden, ancak ihtiyaç duyduklarımızı nakledecek, öğrenilmesine lüzum olmayan şeyleri terk edeceğiz,<sup>101</sup> şeklinde

95 Bkz. İbn Kesir, I, 5.

96 Bkz. İbn Kesir, I, 5.

97 Bkz. İbn Funduk, 15.

98 Bkz. Hafız Ebru, I, 78-79, 87.

99 Bkz. İbn Haldun, I, 210.

100 Bkz. İbn Haldun, I, 257.

101 Bkz. İbn Kesir, I, 5.

açıkça dile getirmektedir. Dolayısıyla klasik dönem İslam tarihçilerinin çoğunun 'faydacı' diyebileceğimiz bir yöntemle eserlerini meydana getirdiklerini söylemek fazla iddialı olmasa gerektir. Bir başka ifade ile onları yönlendiren temel saik, "faydalı olmak, tarih yoluyla tecrübe sahibi olabilmek, geçmişte meydana gelen hadiseleri tetkik ederek kötü örneklerden kaçınabilmek, iyi örnekleri ise yaşamaya çalışarak bilgiyi çoğaltmak ve bu suretle iyi yarınlar kurmak"tır diyebiliriz. Her ne kadar bu tarzın Yunanlı tarihçi Tukidides ile özdeşleştirilen 'öğretici tarih telakisi'ne benzediği ifade edilebilirse de, her iki yöntemin birebir örtüşmediği ortadadır. Bilindiği gibi öğretici tarih telakkisinde, dünden, yarınlar için tikel örnekler cimbrizlanarak bir araya getirilir ve yarınlar şekillendirilmek istenir; tarihten ibret tabloları şeklinde kendini gösteren bu tikel örnekler, mekândan ve zamandan tamamen yalıttır. Burada kıssadan hisse anlayışı egemen olduğu için zaman ve mekân bulanıklaşmakta, hatta bazen tamamen ortadan kalkmaktadır. Oysaki klasik İslam tarihçileri tarafından meydana getirilen anlatılar, abartılı denebilecek ölçüde kronolojiye ve mekâna bağlıdır. Bununla birlikte bu iki tarzı buluşturan bir nokta vardır, o da, "tarihin tekerrür edeceği" düşüncesidir. Her iki tarzda da tarihten yeterli miktarda ders alınması durumunda tekerrür etmeyeceği kanaati, başat yerini korumaktadır.

**4- Tarihe Arz:** İslam tarihçilerinin, tarihsel verileri tenkit ederken kullandıkları bir başka yöntem ise haberleri tarihsel doğrulara arz yöntemidir. Safedî ile Karamanî, bunu, Bağdadi tarafından yanlışlığı tespit edilen şu vesika üzerinden anlatarak ortaya koymaktadırlar: Hayber Yahudileri, cizye ödemek için uydurma bir belge düzenlerler ve belgenin altına vesikanın yazılışına şahit olanların isimlerini kaydederler, belgenin muhkemiyetini göstermek için şahitlerin arasına Emevî devletinin kurucusu olan Muaviye'nin adını da ilave ederler. Ancak Bağdadi, bu belgeye "tarihe arz yöntemi" uygulayarak vesikanın uydurma olduğunu ispatlamaktadır. Şöyle ki, vesikanın Hayber'in fethinde yazıldığı söylenmektedir. Hayber, hicrî yedinci yılda fethedilmiştir. Oysaki Muaviye, Hayber'den üç yıl sonra gerçekleşen Mekke'nin fethi esnasında İslam Dini'ni kabul etmiştir. Dolayısıyla bir Müslüman olarak bu vesikaya şahit olması mümkün değildir.<sup>102</sup> Safedî, bu konuda daha başka örnekler de vermektedir. Örneğin: "İsmail b. Ayaş anlatmaktadır: Irak'ta bulunduğum dönemde hadisçiler bana geldiler ve 'burada bir adam var, Halil b. Ma'dan'dan hadis rivayet ediyor' dediler. Adam'a gittim ve aktardığı rivayetleri Halil b. Ma'dan'dan ne zaman aldığını sordum. 'Hicrî 113 yılında aldığını' söyledi. Kendisine 'o zaman sen Halil öldükten yedi yıl sonra (onu görmüş), kendisinden hadis almış olduğunu mu söylüyorsun? Çünkü Halit 106 yılında ölmüştür' dedim" diyerek kullandığı bu yöntem ile bir hatayı düzelttiğini göstermeye çalışmaktadır. Yine

102 Bkz. es-Safedî, Şihabuddin Halil b. Aybek *el-Va'fi vi'l-Vefeyat*, (tahk.: Ahmet Arnavut), I-XXIX, Beyrut 2001, I, 55; Karamanî, vrk. No: 1b, 2a.

o bu yöntemin ünlü tarihçi İbn Hallikan tarafından da kullanıldığını söylemekte ve şu örneği vermektedir. “İbn Hallikan bir adamla karşılaşır, karşılaştığı adam Hallac, Cennabî ve İbn Mukaffa'nın aynı dönemde yaşadığını, birbirlerini düşünsel olarak etkilediklerini ve benzer fikirlere sahip olduklarını söyler” İbn Hallikan ona itiraz eder ve “bunun imkansız olduğunu” söyler. “Zira Hallac hicrî 309'da, Cennabî 301'de, İbn Mukaffa ise 145'te ölmüştür. Bu üçüncü kişi olsa olsa İbn Şelmeğânî'dir” der.”<sup>103</sup>

**5- Tarihi Yapan ile Yazan Arasındaki İlişki:** “Tarihçinin alim, adil ve ele aldığı konuya hakim olması gerektiği, biyografisini sunduğu kişi ile kendisi arasında onu taassuba itecek bir dostluk veya ona haksızlık yaptırarak bir düşmanlık (bağı) bulunmamalıdır”<sup>104</sup> diyen Subkî, tarih yazıcısının, düşüncesi, inancı ve ırkının, kendisini subjektif olmaya itebileceği gerçeğine dikkat çekmekte ve aynı düşünce mensuplarının düşünceleri kadar, “muhaliflerin de birbirleri hakkındaki fikirleri kabul edilmemeli (o fikirler dikkatle ele alınmalı)”<sup>105</sup> diyerek, bir taraftan tarihe ideolojik bakan, onu kendi düşüncesi mühâvesesinde yeniden harmanlamak isteyen bir anlayışın varlığına dikkat çekmekte,<sup>106</sup> öte taraftan bu anlayışın sahih bir tarih anlatısı kurma önündeki en önemli çıkamaz olduğunu ifade etmekte ve ayrıca, muhipler ile muarızların yekdiğeri hakkındaki görüşlerinin tek başına kabul edilmemesi gerektiğine de vurgu yapmaktadır.

**6- Bugüne Arz:** İbn Haldun'un önerdiği bir diğer tenkit yöntemi ise, tarihi verileri incelerken veya tektik ederken bugünden hareket edilmesi, yani bugüne arz edilmesi yöntemidir. Nitekim o “suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş, gelecek ve hale benzer”<sup>107</sup> diyerek bu iki alanın birbirlerini anlamada kullanılabileceğini söylemektedir. Yine tarihten seçtiği ve içinde rakamların yer aldığı bazı rivayetleri de bu yöntem ile masaya yatırmakta ve doğru olmadıkları sonucuna varmaktadır.<sup>108</sup> İbnu'l-Esir ise dün ile bugünü mukayese ederken “kişi düne bakar, olaylarda ve yaşantıda bir fark olmadığını görür”<sup>109</sup> diyerek, dün ile bugünün, Müslümanlar tarafından farklı mütalaa edilmediklerini göstermektedir.

Yine bu anlayış ile March Bloch'un tarihi, “zaman içerisinde bir tek insan bilimi vardır ve bu sürekli olarak, ölümlerin incelenmesini, canlıların incelenmesi ile birleştirmek zorundadır”<sup>110</sup> şeklinde betimleyerek, “zaman içerisinde insan

103 Bkz. Sefedi, I, 56.

104 Bkz. Subkî, 85.

105 Bkz. Subkî, 79.

106 Tarihin ideolojik olarak kurgulanması ile ilgili geniş bilgi için bkz. İrfan Aycan-Mehmet Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara 2002.

107 Bkz. İbn Haldun, I, 210.

108 Bkz. İbn Haldun, I, 209-12, 218, 220-221, 231 vd.

109 Bkz. İbn Esir, I, 9.

110 Bkz. Bloch, 30.

*bilimi*” şeklinde tanımlaması arasında da bir paralellik görmekteyiz. Hatta L. Febrve, bu konuda daha da ileri giderek “*dünün bugüne göre yeniden düzenlenmesi*” gerektiğini söylemektedir.

**7- Haber İle Hadisenin Örtüşmesi.** “*Haberin vakaya mutabakatı şarttır*” ifadeleri ile bu yöntemi aktaran İbn Haldun’un bundan kastı, aktarılan haberin hadisenin bir parçası olup olmadığına yanı sıra, meydana geliş imkânının bulunup bulunmadığına da anlaşılmasıdır. Hatta o bu yöntemi, cerh ve ta’dil yönteminden daha değerli ve isabetli kabul etmektedir.<sup>111</sup>

**8- Empati Yöntemi:** İslam tarihçileri tarihi hadiselerin kahramanlarının insan olduğu; kin, nefret, hırs, aşk, arzu, açgözlülük vb. nitelikleri ile tarihin her evresinde aynı olduğu ve değişmediği anlayışından hareket etmektedirler. Onlar tarihi yapanın da yazanın da insan olduğu hakikatini dikkate alarak, yazanın, anlatıyı kurarken, kendisini yapanla özdeş hale getirmesi, bir başka ifade ile empati yapması gerektiğini söylemektedirler. Nitekim Subkî, bu konuya şu ifadelerle değinmektedir: “*(Tarihçinin) iyi empati yapabilir olması gerekir. Hayatını yazdığı adamı tasavvur etmesi icap eder ki, lehte ve aleyhteki rivayetlerde abartıdan kaçınılabilsin.*”<sup>112</sup>

Kuşkusuz bazı Annales ekolü mensupları da insanın psişik yapısının tarihi süreç içerisinde değişmediği gerçeğinden hareketle dün ile ilgili tahliller için bugünden hareket edilmesi gerektiğini söylemektedirler. Onların bu tarihsel analiz yöntemleri ile Subkî’nin yukarıdaki ifadelerinin benzerliğinin dikkat çekici olduğunu vurgulamak istiyoruz.

## Sonuç

Klasik dönem İslam tarihçilerinin tarih anlayışları hakkında, genel bir bakıştan ibaret olan bu çalışma, başlığından da anlaşılacağı gibi, bir takım üst değerlendirmelerden oluşmaktadır. İslam tarihçiliği hususunda başta ülkemizde olmak üzere birçok çalışma yapılmış, yapılmaya da devam edilmektedir. Vakidî, Mesudî, Taberî, İbn Miskevî, İbn Esir ve İbn Kesir hakkında yapılan çalışmaları buna örnek olarak zikredebiliriz. Yeterli olmadığını düşündüğümüz bu çalışmalara daha yenilerinin eklenmesi, hem kültürümüzün anlaşılması ve açığa çıkarılması ve hem de tarihçilik geleneğimizin “metot” bağlamında tebellür ettirilmesi için gereklidir. Diğer yandan, gerek klasik ilmi paradigmamızın ve gerekse modern aşlayışlara uygun yöntemler ortaya koyduğu görülen tarihçilerimizin, bu yöntemlerine kendi eserlerinde ne denli uyguladıkları da araştırmalara konu edinilmesi gerektiği düşünüyoruz.

111 Bkz. İbn Haldun, I, 257.

112 Bkz. Subkî, 75.

# WILLIAM MONTGOMERY WATT VE İLK DEVİR İSLAM TARİHİNE TARİHSELÇİ BAKIŞ

Hasan Hüseyin ADALIOĞLU<sup>1</sup>

## **William Montgomery Watt And A Historicist Interpretation of Islamic History**

### **Summary**

The views put forward by Western orientalist with regard to some aspects of early Islamic history have been taken seriously in the Islamic world and gave rise to numerous rejections by the Islamists. What made William Montgomery Watt different from the preceding orientalists is that he introduced relatively different approaches to the religious identity of the prophet and the current theories and arguments about the economic, social and political organization of Islam. The major characteristic of the theory developed by William Montgomery Watt is that he maintained his belief in Christianity and adopted a historicist approach to Islamic history while he at the same time accepted the religious identity of the prophet Muhammed (Peace be upon Him) and declared that he had seen the message of the prophet as a mere revelation from God. Indeed he has not considered the prophet only as a figure reacting under the influence of religious and external cultural factors, just to the contrary, he saw Him as a person reacting against social environment. Thus, Watt tried to analyze the social structure of Mecca of the time sociologically and physiologically and attempted to account for the political teachings of the prophet, which were fit for the social structure of his environment, from the perspective of an historicist. In spite of the fact that he is a priest, Watt today abstains from an overall decline although perhaps he does not have a genuine belief in Islam. This attitude of Watt, however, has attracted the criticism of various orientalists. With his new vision, Watt perhaps should be regarded as the pioneer of a new orientalist school or generation.

### **Key Words**

**William Montgomery Watt, History, Historicist, Orientalism.**

## **GİRİŞ**

Bu makalede ünlü oryantalist William Montgomery Watt'ın ilk devir İslam tarihine yaklaşım metodu ve tarih anlayışı ele alınacaktır.

Batılı oryantalistlerin ilk devir İslam Tarihi'nin bazı konuları üzerine serdettikleri görüşler, İslam dünyasında yankı bulmuş ve bunun sonucunda birçok reddiyeler yazılmıştır. Diğer bilimlerde olduğu gibi İslam tarih biliminde

1 Yrd.Doç.Dr. Osman Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi



de Batılı araştırmacıların emeği göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Oryantalizmin yöntemlerinden biri olan, bilimsel tetkik ve araştırmalarda bulunma, bir anlamda Batılının sömürgeci tavrının yanı sıra, tecessüslerini de giderme yolu idi. Bu merak onları, İslam kültür ve tarihini yeni geliştirdikleri bilimsel metodlarla araştırmaya sevk etti.

Tarih alanında oryantalistler, bütün Batılı tarihçilerin araştırmalarında uyguladıklarına benzer bir şekilde, ilk ve en güvenilir belgeleri aramaya koyuldular. Hz Muhammed (sav)'in hayatı hakkında İbni İshak'ın *Sîret'i*, Vâkîdî'nin *Megâzi'si* ve İbn Saad'ın *Tabakât'ının* önemine işaret ederek bu eserleri baskıya hazırlayıp yayımladılar. Yine bu alanda önemli bir başka katkı ise *Taberî Tarihi'nin* neşredilmiş olmasıdır. Bu gelişmeler, 19. yüzyıldan itibaren Batılıların bu alanda geniş bir literatüre sahip olmalarının yanı sıra, sosyal bilimlerde kullandıkları değişik metod ve yöntemlere paralel olarak, Hz. Peygamberi çoğu zaman seküler bir mantıkla algılama eğilimi gösteren metodoloji ve bakış açılarını da geliştirdi.<sup>2</sup> İslam tarihi ve Hz. Muhammed (sav)'in hayatı hakkında Avrupa'da ilk kez Boulainvilliers Kontu 1730 yılında Londra'da bir kitap yayımladı. Kitabında, Hıristiyanlık pahasına Hz. Muhammed'i ve İslamiyeti övdü. Ancak Kont bu konuda fazla yeterli değildi. Dolayısıyla kendi hayal gücüne çok fazla yer verdiği için kitap ciddi bir tarih araştırması sayılmazdı.<sup>3</sup>

18. yüzyıl Avrupa'da Aydınlanma hareketinin, düşünce ve insan aklını yüceltip, dinsel dogmaları reddeden bir anlayışı doğurması ve geleneğe karşı akla büyük önem atfetmesi, diğer bilimlerde olduğu gibi Tarih biliminde de edebî eser ve metin tenkidine dayalı, objektif gerçekleri aramaya yönelik yeni bir tarih metodunun gelişmesini sağladı. 19. yüzyıl ortalarında İngiliz kontrolündeki Hindistan'da bir sömürge yöneticisi olan Sir William Muir, boş zamanlarını Hz. Muhammed'in hayatını araştırmaya harcadı. 1858-1861 yıllarında dört cilt halinde Hz. Peygamber'in biyografisini yazdı.<sup>4</sup> İslam tarihi ve Peygamber'in hayatına dair araştırmalar daha sonra değişik araştırmacılar tarafından devam ettirildi. Bu oryantalistlerin çoğunluğu, Ortaçağdaki haleflerinin kendilerine bıraktığı çarpıtılmış İslam imajından daha doğru bir İslam imajı üretmeyi amaçlayan objektif hakikat ve gerçek bilgi arayışında olmuşlardır.

20. yüzyıla gelindiğinde, bu yüzyılın gelişim seyri dolayısı ile, Batı'da İslam önemli bir fenomen haline geldi. Batı insanı, İslam fenomenini kaynak

2 Özcan Hıdır, "Batıda Hz. Muhammed İmajı (W. Montgomery Watt Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed-Özel sayı- 2, Baskı, Ankara 2003, s. 297.

3 William Montgomery Watt, "The Study of Islam by Orientalists", (çev.: Talip Küçükcan), "Oryantalistlerin İslam Araştırmaları", *Review of the Faculty of Divinity*, VII, İzmir 1992, s. 412-413.

4 Sir William Muir, *The Life of Mohammad from Original Sources*, (A New and Revised Edition By T. H. Weir), B. D., M. A. R. S. Edinburgh 1923 p. i; William Montgomery Watt, *Muslims and Christians after the Gulf War Islamochristiana*, 17, 1991, p. 35-51, (çev.: Şinasi Gündüz), "Körfez Savaşı Sonrası Müslümanlar ve Hıristiyanlar", *Tezkire*, Vadi Yayınları, sayı 9-10, Nisan 1996 s. 157. (149-170)

ve kökenleri ile araştırmaya başladı. Özellikle İslam'ın kurucusu olan Hz. Muhammed (sav)'in biyografisi, yoğun talep altında, literal/lafızcı bir metoda araştırılmaya başlandı.<sup>5</sup> Bu itibarla 19. yüzyılda daha çok tarihi zeminde kalarak yapılan bilimsel araştırmalara karşı, tenkitçi bir yaklaşım tarzının benimsenmesi, 20. yüzyılda, İslam tarihi ve Hz Muhammed hakkında bazı objektif ve art niyetten arınmış sayılabilecek çalışmaların beslenip gelişmesine imkan sağladı. Buna rağmen oryantalistler arasında, İslam karşıtı önyargılarını koruyanlar ve bu tutumlarının ilmi kanaatlerini etkilemesine izin verenler pek fazla olmuştur.

Bu araştırmalarda oryantalistler, değişik yönleri ile ele aldıkları İslam tarihi ve Hz. Muhammed hakkında, genel olarak iki farklı yaklaşım sergilemektedirler. Bunlardan birincisi, Peygamber'i dini kimliğinden soyutlayarak sosyal bir reformcu olarak gösteren indirgemeci bakış açısı; diğeri ise, İslam tarihini ve Hz. Peygamberi tarihi bir vakıa olarak gören fenomolojik bakış açısıdır. Bunlardan birincisi (indirgemeci bakış), Hz. Peygamber'in nübüvvetini yani vahiy aldığı inkar eden ve Kur'an'ın bir insan sözü olduğunu ifade eden bakış açısıdır.<sup>6</sup> Dolayısı ile bunlar, İslam dininin kurucusu olan Hz. Muhammed'in misyonunu seküler bir temele dayandırmaktadırlar.

'Kültürel indirgemecilik' ifadesi ile de açıklanmaya çalışılan bu bakış açısına göre, Hz. Peygamber dönemin Arap yarımadası ve Mekke'sindeki sosyo-kültürel ortam çerçevesinde ele alınarak bazı sonuçlara ulaşılır. İslam tarihini ve Peygamber'in hayatını bu açıdan tetkik eden Batılı araştırmacıların ulaştıkları sonuçları şu başlıklar altında toplayabiliriz. **I.** İslam ve Kur'an'ın orjinalliğinin olmadığı ve Hz. Muhammed'in Yahudi-Hıristiyan anlayış ve telakkileri ile yoğrulmuş eski Arap şairleri gibi bir şair olduğu,<sup>7</sup> **II.** Kur'an'ın, Peygamber'in telifi olduğu,<sup>8</sup> **III.** Kur'an ve İslam'ın oluşmasında Peygamber'in şahsi dehasının rol oynadığı veya bu oluşumun gerçek nedenlerinin siyasi ve psikolojik nedenler olduğu,<sup>9</sup> **IV.** Hz. Muhammed'in toplumdaki sosyal dengesizlikleri gidermeye çalışan bir sosyalist reformcu ve insanları sosyalizme çağıran biri olduğu,<sup>10</sup> **V.** İslam'ın bütününde orijinal bir şey bulunmadığı, sağdan soldan derleme bir

5 Maxime Rodinson, "Bilan des Etudes Mohammediennes", *Revue Historique.Presses Universitaires de France*. 129, Paris 1963. (çev.: Abdullah Aydınlı), "Hz. Muhammed'le İlgili Araştırmaların Bilançosu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/ 2005, s. 157-167 arası.

6 William Montgomery Watt, "Secular Historians and the Study of Muhammad", *Hamdard Islamicus*, 1/3, 1978, p.51-53; Ö. Hidir, agm., s. 299.

7 Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Darf Publisher Limited, London 1985, p. 20; Duncan Black Macdonald, *Aspect of Islam*, The Macmillan Company, New York 1911, p. 54-55; Mustafa Sinanoğlu, "Macdonald, Duncan Black" mad *DİA.*, c.27, s.297.

8 Richard Bell, *The Origins of Islam in its Christian Environment*, Edinburgh 1968, s. v-vi.; Richard Bell, R. Bell's Study of the Qur'an: A Critical Analysis", *Islamic Culture*, XXX/3 Temmuz 1956, p. 264.

9 M. Rodinson, agm., aynı yerler.

10 Necib el-Akiki, *el-Müsteşrikün*, Kahire, 1980, c. II, s. 414; M. Fayda, "Grime Hubert" mad., *DİA.*, c. 14, 1996, 163.

sistem niteliği taşıdığı ve İslam'ın tarihsel gelişimini Peygamber'in tebliğine dayalı olmakla birlikte, yaklaşık üç asır süren kolektif bir çabamın ürünü olduğu,<sup>11</sup> VI. Hz. Muhammed'in peygamberliğini Arap toplumunun içinde bulunduğu çok tanrıcılık ve sosyal eşitsizliklerin doğal bir sonucu olduğu<sup>12</sup> gibi indirgemeci bir tavırla birçok iddialar ve kanaatlar ortaya atılmıştır.<sup>13</sup> Örneğin, İslam tarihine dair eserleri dilimize (Osmanlıca) çevrilen Hollandalı Reinhart Dozy<sup>14</sup>(1820-1883) ve İtalya'lı Leone Caetani(1869-1935) olaya subjektif yaklaşımlarından dolayı Hz. Muhammed'in vahiy alan bir peygamber olduğunu kabul etmemişler ve diğerleri gibi önyargılı tutumlarını sürdürmüşlerdir.<sup>15</sup> Bu iddialar, başlangıçta Hz. Peygamber'in dini bir kimlikle değil, sosyal bir reformcu olarak toplumun karşısına çıktığı ve daha sonra edindiği tecrübelerle dini kimliğini oluşturduğu iddiasına götürür. Kaldı ki onlara göre, dönemin Mekke'sindeki sosyo-kültürel ortam da bu hususta Peygamber'e yardımcı olmuştur. "Kültürel indirgemeci" bakış açısıyla İslam tarih ve kültürüne yaklaşan oryantalistlerin çoğu, yukarıda belirttiğimiz gibi İslam karşıtı önyargılarından kurtulamamışlar ve bu tutumlarının, ilmî kanatlarının önüne geçmesine engel olamamışlardır.

İkinci bakış açısında, yani İslam tarihini ve Hz. Peygamberi tarihi bir vakıa olarak gören fenomolojik bakışta, araştırmacı, Hz. Muhammed'in dini kimliğini kabul eder ve müslümanların algıladığı şekilde inceler. Her ne kadar her iki bakış açısında da araştırmacının ön kabulleri, onun objektifliğini etkilemekte ise de, ikincinin daha objektif bir yaklaşım olacağı açıktır. Bu bakış açısının en önemli temsilcisi William Montgomery Watt'dır.<sup>16</sup> Hz. Peygamber'in dini

11 Tahsin Görgün, "Goldziher, İgnaz", mad. *DİA.*, c.14, 108-111.

12 Carl Brockelmann, *Geschichte der Islamischen Volker*, Berlin 1939, terc. Neşet Çağtay, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, TTK, Ankara, 1992, s.12.

13 Maxime Rodinson, Mohammed, *Translated by Anne Carter*, London 1971, (çev.: Atilla Tokath), Hz. Muhammed, Sosyal Yayınlar 1994, s. 57-103 arası.

14 *Tarih-i İslamiyet*, "Essai Sur l'Histoire de l'Islamisme", (Mütercim: Abdullah Cevdet), İctihad Matbaası, Mısır 1908.

15 İbrahim Hatipoğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 3, 1999, s. 200.; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, Huzur Yayınevi, İstanbul 1987, s. 87; M. Asım Köksal, Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslam Tarihindeki İsnad ve İftiralara Reddiye, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, s.5-6.

16 Willam Montgomery Watt, 14 Mart 1909'da İskoçya-Ceres (Fife)'de doğdu. (Bkz. Martin Forward, *Ultimate Visions, Reflections on the Religions We Choose*, Oxford: Newworld Publications 1995, p. 281-283.) Babası İskoç kilisesi rahibi olan Watt, iyi bir Hristiyan olarak terbiye edilip, yetiştirildi. Daha sonra Pazar okuluna ve İncil sınıfına devam etti. On beş yaşına geldiğinde, Edinburg'da bir bilim okuluna devam etti. Edinburg Üniversitesinde eski Yunan edebiyatı üzerine bir şeref unvanı aldıktan sonra, bir eğitim bursu ile 1930 yılında Oxford'a gitti. Başta Yunan felsefesi olmak üzere eski Roma ve Yunan tarihini kapsayan temel eserleri okudu. 1933 yılında felsefe konusunda Doktora yapmak için Edinburgh Üniversitesinde çalıştı. 1937 yılında Pakistan'lı ve Müslümanlığın tartışmalı bir kolu olan Ahmediye (Gulam Ahmed, Kadıyanilik) fırkasına mensup biri ile tanıştı. Watt, Müslümanlık hakkındaki ilk bilgileri bu arkadaşından öğrendi. 1939 yılında Michaelmas'a kilise görevlisi olarak atandı ve rahip oldu. 1944 yılında Jerusalem'e gitti. Burada İslami bilimlerde araştırmalar yaptı. İki yıl sonra, tekrar Edinburg Üniversitesin'e dönerek Yunan felsefesi dersleri vermeye başladı. Watt bu sırada hocası Richard Bell'in danışmanlığı altında "İlk Devir İslam Dünyasında Özgür İrade ve Kader" isimli bir Doktora tezi hazırladı. Richard Bell'in 1947 yılında emekli olmasından sonra, 1979

kimliği, Kur'an ve İslam tarihinin oluşumu ile ilgili önceki teori ve iddialardan nispeten farklı bir görüş, onun tarafından geliştirilmiştir. Watt'ın geliştirdiği bu söylemin temel karakteristiği, Hz. Peygamber'in dini kimliğini reddetmemesi ve Hz. Muhammed'in Allah'tan vahiy aldığına samimiyetle inandığını ifade etmesidir. Watt, *Muhammad at Mecca* ve *Muhammad's Mecca-History in the Quran*, adlı eserlerinde, Hz. Muhammed'in vahiy aldığına dair inancındaki samimiyetine inandığını ve Kur'an'ın ilahî orijinli olduğuna kendisinin ikna olduğunu, hatta Hristiyanların, prensip olarak bunu kabul etmeleri gerektiğini vurgular.<sup>17</sup> Zira o, Hz. Peygamber'i dini ve kültürel dış faktörlerden etkilenerek dini reaksiyon gösteren biri değil; bilakis, sosyal bir ortama dini reaksiyon gösteren biri olarak görür. Bu yüzden Watt, dönemin Mekke'sindeki sosyal yapıyı sosyolojik ve psikolojik açıdan tahlil ederek, Hz. Peygamberin bu sosyal yapı ile uyuşan söylemleri nasıl geliştirdiğini, kendi eleştirel felsefesi ve tarihselci bakış açısıyla irdeler.<sup>18</sup>

### **Watt'ın İlk Devir İslam Tarihi'ne Yaklaşım Metodu ve Tarihselci Bakış**

Batılı oryantalistler, klasik İslam tarihçilerini, yazdıkları tarih ve biyografi kitaplarında genel olarak olayları ve bilgileri kendilerine ulaştığı şekilde, bazen bir veya daha fazla rivayetçilere isnad ederek nakletmekle yetinip, bilgileri alırken araştırma ve tenkit etme metodunu kullanmamakla eleştirirler. Bu tarihçiler, bir takım siyasi amaçlar sonucunda doğru olmayan nasıl birçok hadis uydurulmuşsa, isnad ile nakledilen tarihi bilgilerden bazılarının da aynı amaçla uydurulmuş olabileceğini dikkate almamışlardır.<sup>19</sup> Bu yüzden Watt, "İslam tarihi rasyonel bir felsefi metodla yeniden ele alınmalıdır", der. Batı dünyasında gelişen rasyonel felsefi bir gelenek, Batı dünyasına,

yalına kadar Edinburg Üniversitesi'nde Arap ve İslam araştırmaları bölümünü idare etti. Watt uzun akademik çalışmaları sırasında peş peşe yazdığı kitaplarla ilmi kariyerini ispatladı. Bu kitapların en bilimsel olanları, *Hz. Muhammed'in Biyografisi ile İlk Devir İslam Mezhepleri Tarihi*, sonuncusu ise, Sir Hamilton Gibb'in "*Haute vulgarisation*" diye adlandırdığı kitap idi. 24 Ekim 2006'da 97 yaşında iken Edinburg'da ölen Watt, 1964-1965 yıllarında İngiliz Oryantalistler Birliği başkanlığı yaptı. (Bkz. Trends, vol: 7/5, Essex 1997, s. 10-11) Çeşitli üniversite ve kurumlardan ödüller aldı. (Bkz. The Academic Who's Who 1976 (2nd edition Michigan: Gale Research Company, 1975), p.739 : Who's Who : An Annual Biographical Dictionary (London: Adams and Charle Black, 1977), p. 2541.) Bu akademik unvan ve ödüllerin yanı sıra çok sayıda kitap ve makale yayımladı. (Bkz. Andreas D'Souza, Christian Approaches to the Study of Islam: An Analysis of the Writings of Watt and Cragg, The Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies, Vol. XI, s. 1-2, p. 55-56, Haydarabad/ India 1992.)

17 W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammad Mekke'de*, (çev.: M. Rami Ayas-Azmi Yüksel), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 1; W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca, History in the Quran*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1988, p. I.

18 Ö. Hıdır, a.g.m., s. 299-301.

19 Corci Zeydan, *Tārīhu't-temeddüni'l-İslamī*, Hazırlayan Necdet Gök, İslam Uygarlıkları Tarihi, İletişim Yayınları, İstanbul 2004. c.I, s.714. (Bir çok oryantalistin ortak kanaatı olan bu görüşler bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Müslüman bilgilerin Fen bilimleri, Eğitim, Edebiyat, Siyaset ve Sanat gibi çeşitli bilim dallarında eserler yazdıklarını gözardı edemeyiz.

kendi kazanımları hakkında eleştirel mesafede bulunma imkanı sağlamıştır. İslam'da buna tekabül eden her hangi bir bakış açısı mevcut değildir. Watt, bunu önemli bir eksiklik olarak görür ve şayet İslam dünyası bu eksikliği gideremeyecek olursa günümüzün itiraz ve sorunlarını görüp onlara karşılık veremeyeceğini savunur. Gelenekçi İslam tarih anlayışı ile modern Batı'nın tarih anlayışı arasındaki uyumsuzluğun, muhtemelen günümüz Müslümanları ve Hristiyanları arasında müşterek anlayışın oluşumuna mani olan en ciddi engellerden biri olduğu kanaatini taşır.<sup>20</sup>

Watt, İslam tarihini doğru anlamada ve yorumlamada, ilk devir tarih kaynaklarını tenkitli olarak kullanmanın önemini vurgular. İslam tarihi konusundaki ilk kitabı *Muhammad at Mecca*<sup>21</sup> ve bunun bir devamı niteliğindeki *Muhammad at Medina*'de<sup>22</sup> Hz. Muhammed'in yaşanmış tarihini ve İslam toplumunun orijinlerini sunarken öncelikle, tarihçiler için tarihin temel faktörü olan materyal bilincinin oluşması gerektiğini söyler. İslam tarihinin kaynakları arasında ilk olarak Kur'an-ı Kerim'i dikkate alır. Ancak Watt, Kur'an'ın kronolojik yapıdan yoksun olduğunu; İslam'ın doğuşunun iyi anlaşılabilmesi için Kur'an surelerinin kronolojik sırasının yapılması gerektiğini söyler. 18. yüzyılda Sir William Muir, Hubert Grimme gibi bazı Batılı bilim adamlarının böyle bir çalışma başlattıklarını; bu çalışmaların en başarılısının ise Theodere Nöldeke tarafından yapıldığını ifade eder. Batılı bilim adamları tarafından kabul gören T. Nöldeke'nin çalışması, daha sonra Richard Bell'in 1937-1939'da yayımladığı Kur'an çevirisinde kullanılmıştır. Bu çalışmaların, İslam'ın doğuşunun iyi anlaşılmasında şüphesiz önem arz ettiğini vurgular.<sup>23</sup>

Ayrıca Watt, Kur'an'ın bazı tarihi olaylara referans olduğunu belirtir ve bu yönden de dikkate alınmasının gereğini vurgular. Bu tarihi olaylardan biri; Güney Arabistan'da Ma'rib barajının taşması ile burada yaşayan medeniyetin yıkıldığı ve Arapların Güneyden Kuzeye göç etmeleri ki, bunun arkeolojik kalıntılarla da desteklendiğini söyler. Bir başka örnek ise, M. 532'de Zü-Nüvas adlı Yahudi bir kral tarafından Hristiyanlara yapılan işkenceler<sup>24</sup>; diğer bir çağdaş tarihi referans ise, İran'ın Kudüs'ü ele geçirerek 614 yılında Rumlara karşı Suriye'de ilerleyişlerini anlatan ayetler<sup>25</sup>, veya Fil sûresinde anlatılan olay<sup>26</sup> gibi Kur'an'ın tarihi olaylara referans olduğunu söyler. İslamın doğuşu-

20 Elisabeth Özdalga, "Modern Bir Haçlının Kusurları: Montgomery Watt Ve İslam'ı Entellektüelizmle Fethetmenin Zorlukları", (çev.: Yasin Aktay), *Tezkire*, Vadi Yayını, sayı 11-12, Aralık 1997, s. 24.

21 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford: At the Clarendon Press 1953.

22 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford: At the Clarendon Press 1956.

23 W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca*, p. 3; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, p. 60.

24 Kur'an-ı Kerim, sûre 85, ayet 4-8.

25 Kur'an-ı Kerim, sûre 30, ayet 2-4.

26 Kur'an-ı Kerim, sûre 105, 1-5.

nun ve ilk devir İslam tarihinin daha iyi anlaşılması için Kur'an'ın bu yönleri ile de dikkate alınması gerektiğini, böylece dönemin çağdaş bazı tarihi olaylarına referans olabileceğini ifade eder.<sup>27</sup>

İkinci olarak, hicrî 3. ve 4. asır âlimlerinin tarihle ilgili çalışmalarının önemine işaret eder ki, bunların başında *Siret-i İbn Hişam*, İbn Saad'ın *Tabakatı* Vâkîdî'nin *Kitabu'l-Megâzî'si* ve *Taberî Tarihi* gelmektedir. Watt, Hz. Peygamber'in hadislerine de ehemmiyet verir. Bu hadisler, her ne kadar kronolojik olmayıp ve ilk müellifleri tarafından bu amaçla yazılmış olmasalar da, tarihçiler için önemli malumat ihtiva ederler. Hadis kaynakları arasında *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* ve İbn Hanbel'in *Müsned*'ini önemle zikreder. Ayrıca muahhar kaynaklardan İbnü'l-Esir'in *Üsdü'l-Ğâbe'si*, İbn Hacer'in *el-İsâbe'si* gibi eserlerin önemi üzerinde durur. Tarihçilerin bunları mutlaka dikkate alması gerektiğini söyler. Böylece ilk devir İslam tarihinin kaynaklarını dikkatlice ve tenkitli olarak kullanmanın gereğini vurgular.

Daha sonra, Batı-Hıristiyan dünyasında İslam tarihi üzerine araştırma yapan William Muir, Ceatani, Nöldeke, Lammens, Scacht, Goldziher, Frants Buhl ve Dozy gibi önemli araştırmacıların çalışmalarını özellikle kaynak kullanımı ve ulaştıkları yorumlar yönünden kritik eder. Watt bununla, Hz. Muhammed'in şahsına karşı batıda yaygın olan maksatlı kötümeleri ve tarafgir tutumları, farklı bir şekilde ortaya çıkarmaya çalışır.<sup>28</sup> Bu durumda Watt'ın İslam tarihine yaklaşım metodunu; asıl kaynaklara müracaat etmesi, kaynaklarda anlatılan farklı rivayetleri tenkide tabi tutması, sosyal yorumlar yapmış olması, objektif davranmaya çalışarak kültürler arasında tarafsızlık ilkesine bağlı kalması, dikkatli, hakikati arayan ve önyargılarından kurtulmaya çalışan biri olması şeklinde özetleyebiliriz.<sup>29</sup> Bu ilkelere bağlı kalan Watt'ın temel amacı, İslam dininin ortaya çıkışı sırasında mevcut sosyal, ekonomik ve politik etkenlere dikkat çekmek ve böylece geçmişte karşılaşılan birçok zorlu meselelere cevap bulabilmektir. Bunun ancak tarihselci bir bakış açısı ile mümkün olabileceğini düşünür ve Batı tarzı tarih bilim adamlığı standartlarına tam bağlı kalarak kendi metodunu belirler.

Watt bu çalışmalarında, Hıristiyanlık ve İslamiyet arasındaki teolojik sorunlarda tarafsız olmaya çalıştığını, bundan amacının, Hıristiyanların Hz. Muhammed hakkındaki yargılarını açığa çıkarmayı sağlamak olduğunu, söyler. Örneğin, Objektif tavrını göstermek için *Muhammad at Mecca* adlı eserinin girişinde, "Kur'an'ın Allah'ın sözü olup olmadığına karar vermekten kaçınmak

27 W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca*, p. 12-15.

28 A. Ahmed Salim, "Kıraetü Nukdiyyetin fi Kitabât-ı -Montgomery Watt- fi's-Siyreti'n-Nebeviyyeti", *el-Müslimü'l-Muâsir*, sayı 82, yıl 21, Kasım-Aralık-Ocak 1997, s. 87-88. (85-161)

29 Seyyid Muhammed Sakafî, "Nükud-ı Kitab Muhammed(s) der Mekke ve Medine", *Keyhân-ı Eriş*, 47, Kum, Şubat-Mart 1993, s. 144-145-146. (144-150)

maksadıyla, Kur'an'a atıf yaparken, "Allah buyuruyor", veya "Muhammed buyuruyor" sözlerini kullanmaktan sakındığını, yalnızca "Kur'an buyuruyor" demeyi tercih ettiğini ifade eder. Bununla birlikte o, tarafsızlığını vurgularken tamamen maddeci bir tarafsızlık anlayışını kabul etmediğini, kendisinin Tek Tanrı'ya inanan biri olduğunu da ifade eder.<sup>30</sup>

Watt, katı bir tarihselci olarak, İslam'ın orijinlerini araştırırken başlangıç noktası olarak 7. yüzyıl Mekke'sinin ekonomik yapısını, Mekkelilerin uyguladığı politikaları, Arap toplumunun sosyal ve ahlakî değerleri ile dinî ve entelektüel yapısı üzerinde durur. Özellikle, Mekke'de ekonomik faktörlerin değişimine bağlı olarak, sosyal yapıdaki farklılaşmaya dikkat çeker.<sup>31</sup> O, böyle büyük bir dini hareketin ani ve hızlı olarak yayılmasında çok güçlü faktörlerin etkili olduğunu düşünür. Besbelli ki, Hz. Muhammed'in yaşadığı devirdeki Mekke şartları, bu yeni dinin gelişmesinde etkindir. Yeni bir din, çok etkili motivasyonlar olmaksızın gelişemez. Hz Muhammed ve onun sahabelerini, ilke ve doktrinleri henüz gelişmemiş bu dinde, memnun eden bazı şeylerin olması gerektiğini, söyler.<sup>32</sup>

Yeni dinin bu şekilde yükselmesinde etkili olan motivasyon ne idi? Bu soruyu sorarak işe başlayan Watt'ın önemli tahminlerinden biri, dönemin Mekke'sinde bu yeni dini hareket öncesi ekonomik bir değişim yaşandığı kanaatidir. Göçebe bir hayat süren Mekke insanı, 7. yüzyılın başlarından itibaren göçebe ekonomisinden ticaret ve finansa dayalı bir ekonomiye hızla geçiyordu. Artık deve ve koyun besleyerek hayatını kazanan Mekke insanı, uzun mesafelere ticaret kervanları göndererek yeni bir kazanç yoluna gidiyordu.<sup>33</sup> Hz. Muhammed'in ataları geçimlerini hayvan besleyerek, ziraat yaparak ve şehir halkının ve kervanların güvenliğini sağlayarak elde ettikleri ücretlerden sağlıyorlardı. Kuvvetle muhtemeldir ki, Hz. Muhammed'den önceki kuşak kısmî olarak oldukça zor ve meşakkatli bir kazanç olan hayvan besleme ile geçiniyor ve bu sistem 610'dan önceki onlu yıllarda daha kazançlı bir sistem olan ticarete yerini bırakıyordu. Hz. Muhammed'in büyük babası da Mekke'de ziraat için elverişli bir ortam olmadığından, biraz ticaretle uğraşmıştı. Bu yüzden onun zamanında Mekke'ye yerleşim sürekli artıyordu.<sup>34</sup> Böylece Watt, Mekke'de çobanlıktan ticarete dramatik bir değişimin yaşandığını ve bunun ani bir değişim olmayıp hemen hemen 610 yılına gelinceye kadar yarım asır sürdüğünü tespit eder. Watt'a göre ekonomik faktörler tarihte çok önemli rol

30 W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, (çev.: M. Rami Ayas-Azmi Yüksel), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 1.

31 W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, 1-29.

32 W. Montgomery Watt, *Muhammed, Prophet and Statesman*, London: Oxford University Press, 1961, p.14.

33 Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, s. 10; W. Montgomery Watt, *Economic and Social Aspects of the Origins of Islam* *The Islamic Quarterly*, vol.1, 1954., p. 91.

34 Watt, *Prophet and Statesman*, p. 46-47.

oyunmaktadır. Bir toplumun ekonomik çevresi, dini anlayışları dahil, derinden ve farkında olmadan, toplumun genelini etkiler. Dahası ekonomik değişim ile dini değişim arasındaki ilişki basit bir bağ değil, nedensel bir ilişkidir.

Watt, Mekke'de ticari yoğunluğun artış nedenini, büyük ölçüde insanların zarar görme korkusu olmaksızın gelebileceği bir mabedin (Kabe) orada bulunmasına bağlıyor. Keza o, Mekke şehrinin büyümesini, Bizans ile Persler arasındaki savaşlardan dolayı Irak ticaret kervan yolunun güvensizliğine bağlar. Ona göre Mekkeliler bu fırsatı iyi değerlendirdiler ve Batı Arabistan'ı bir ticaret monopoli haline getirdiler. Böylece Mekke, Hz. Muhammed zamanında yalnızca bir ticaret şehri değil, karmaşık finans işlemlerinin yapıldığı gelişmiş, modern bir finans merkezi idi.<sup>35</sup>

İslamın ilk ortaya çıkışı ile bu ekonomik değişim arasındaki bağlantıyı göstermek için Watt, Mekke'deki geleneksel göçebe sosyal sisteminin ticari ekonomiye dayanan bir sistemle bir anlamda modifiye edilmesini, toplumun yaşamında etkili bir değişim olarak görür. Yaşamın ekonomik temelindeki bu değişim, Hz. Muhammed zamanında Mekke'deki sosyal bir olaya tepki olarak dikkate alınabilir. Bu sosyal değişimin en başta geleni, sadece kabile ve klanlarda değil, daha küçük aile birliklerinde bile grup dayanışmasını zayıflatmış olmasıdır.<sup>36</sup> Kabile birliğinin ekonomik ve sosyal değişim baskısı altında bozulması, Mekke'nin dini hayatı ve toplumun ahlaki düzeni için kötü sonuçlar içeriyordu. Ziraata dayalı bir devrin kalıntıları olan pagan tanrıların güç ve fonksiyonları kaybolmuştu.<sup>37</sup>

Watt'a göre materyal değişiminin, kabile ve klan dayanışmasındaki birlik-teliğin yok olmasına yol açtığı çok açıktır. Bu olay, özellikle serveti elinde bulduran toplumun zengin ve güçlü tüccarları arasında bireyciliğin gelişmesine sebep oldu. Cesaret, kahramanlık, zayıfları himaye gibi meziyetlerin büyük erdem sayıldığı çölün geleneksel ahlaki yaşamının aksine, 7. yüzyılda artık Mekke toplumu güç ve zenginliğin toplandığı bir merkez halini almıştı. Zengin tüccarlar paranın desteğiyle her şeyi halledebilir hale gelmişti. Bu servet düşkünlüğü ve buna bağlı olarak bireysel ve bencil tutumların yaygınlaşması toplumdaki dul, yetim ve diğer zayıf insanların korunması gibi geleneksel görevlerin ihmal edilmesi sonucunu doğurdu.<sup>38</sup>

Bu değişiklikler toplumun dengesini bozmuş, halk, yeni ticarî toplumun talepleri ile yavaş yavaş azalan kabilevi yaşamın idealleri arasındaki gerginlikle mücadele etmeye çalışıyordu. Buna rağmen Mekke'liler, kan davası veya

35 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 10; W. Montgomery Watt, *Islam and Integration of Society*, Third Impression, London 1966, p.46-47.

36 Watt, *Islam and Integration*, p. 6-7.

37 Watt, *Economic and Social Aspects*, p. 95.

38 Watt, *Economic and Social Aspects*, aynı yer; aynı müellif, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburg: Universty Press 1969, p. 45; Aynı müellif, *Islam and Integration*, p. 9.



kabileye sadakat gibi çöldeki göçebe yaşamına uygun sosyal tutum ve davranışlarını korudular. İslam'ın zuhuru sırasında Mekkelilerin durumu, göçebe görünüm ve tutumlarıyla, yeni ekonomik oluşum arasında zıtlık ve çelişkilerin bulunduğu bir durumdaydı.<sup>39</sup>

Toplumun sağduyusunun kaybolması ve eski geleneklerin yok olması insanları güvenlik duygusundan yoksun bir karamsarlığa sürüklemişti. Diğer taraftan çok zengin zümre, servet sahibi olmayı güvenlikleri için zaruri olarak görmeye başlamışlardı. Sonuçta sınıflar arasındaki çelişki artıyordu; temel ayrılma çok zenginle fakirler arasında değil, orta gelirli ile zenginler arasında idi. Watt'a göre, genç ve yeni İslam, asalak veya ayak takımının bir hareketi değildi. O, Hz. Muhammed tarafından başlatılan dini hareketin amacının, özellikle Mekke'nin ticarî hayatında önemli yeri olan, aşırı zengin kesimin tekelleşmesini önlemeye yönelik bir durum olduğu görüşündedir.

Watt, görüşlerine devamla, bu hareketin tekelciliğe karşı tavrını Hz. Muhammed'in takipçileri açıkça ortaya koyuyorlardı. Bu takipçilerin üç ayrı guruptan oluştukları görülüyor. İlki, Mekke'nin varlıklı ailelerine mensup gençler, ikincisi, Fadılların oluşturduğu konfederasyona mensup veya zayıf kabile mensupları, sonuncusu ise, her hangi bir kabileye mensup olmayan, dışarıdan gelen kimselerdi, der.<sup>40</sup>

Watt, diğer ilk devir bazı sosyal olaylarda da ticarî izlenimlerin etkisini ihsas ettiriyor. Örneğin bir gurup müslümanın Habeşistan'a gizlice göç etmesini yalnızca zulümden kaçmak olarak değerlendiremeyiz, diyor. Eğer öyle olsaydı, Mekke'de İslam tek din olunca ve zulüm ortadan kalktığında, gruptan geri dönmeleri istendiğinde niçin dönmemişlerdir? Watt, şu sonuca varır, Habeşistan'a bir gurubun gönderilmesi, zengin tüccarların ticari tekellerini kırmaya yönelik bir istek niteliğindedir. Keza Hz. Muhammed'in Taife gitmesi ve son hicret de böyledir, der.<sup>41</sup>

Benzer bir şekilde Watt, Kureyş'in, Haşimîleri boykotunu da böyle görür, ticari faizlerle gurup ihtilafının körüklenmesi gibi. Zengin tüccarlar kendi pozisyonlarını güçlendirmek ve kendi iş tekellerini bozmaya yönelik çabalara bir karşı tavrı olarak boykotu bir alet olarak kullandılar. Watt, bütün Haşimî ailesinin hatta onlardan bazılarının Hz. Muhammed'in dini coşkusuyla paylaşmamalarına rağmen üç yıl boyunca boykot edilmesini buna kanıt olarak gösterir.<sup>42</sup>

39 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 87; Aynı müellif, *Islam and Integration*, p. 7-8; Aynı müellif, *Economic and Social Aspects*, p. 94.

40 Andreas D'Souza, *Christian Approaches to the Study of Islam: An Analysis of the Writings of Watt and Cragg*, *The Bulletin*, vol. XI, s. 1-2, Jan.- June 1992, p. 67. (55-87)

41 Watt, *Prophet and Statesman*, 66-68; Aynı müellif, *Islam and Integration*, p. 16.

42 Watt, *Islam and Integration*, p. 9-10.

Watt'ın, ilk devir İslam tarihinin oluşumu ile ilgili yorumlarını kısmen sosyo-ekonomik teorilere dayandırması problematiktir. Biz onun teorilerini objektif gerçeklere ve makul olan sebeplere dayandırılmış olarak dikkate alsak bile, bazı yorumları makul olanı göstermekten ziyade oldukça katı bir tarihselciliktir. Bütün olayları ekonomik veya sosyal nedenlere indirgeyip olayların ardındaki vahyin tesirini ve Hz. Peygamberin nübüvvet misyonunu dikkate almaz gibidir. Watt, Hz. Muhammed'in vahiy aldığını kabul ettiğini ifade etse de bu bakış açısıyla tam bir objektiflik mümkün görünmemektedir. Watt bunu, *Muhammad at Mecca*<sup>43</sup> isimli eserinde kendisi de itiraf ediyor.

Din, toplumun ve bireyin hayatında önemli rol oynayan, toplumun inanç ve gelenekleri içinde artarak devam eden bir süreçtir. Gerçekten biz gittikçe farkına varıyoruz ki burada belirleyici olan inananların perspektifleridir. Eğer biz İslam'ın dini tecrübesini derinlemesine anlamak istiyorsak, toplumun inancını ciddi şekilde dikkate almalıyız. Watt'ın yorumları bir kere tamamen bilimseldir ve Hıristiyan olmasına rağmen diğer bilim adamlarının seslendirdiklerinden farklıdır, ancak vahiy konusundaki fikirleri oldukça muğlaktır.

Watt'ın İslam'ın doğuşu sırasında yaşanan olayları sosyo-ekonomik nedenlere bağlamadaki gayreti, sanki Marksist bir bakış açısıyla yaklaşıyor izlenimini de uyandırıyor. Ancak o, Marksist bir düşünceye sahip değildir. Tarihi olayları doğru algılamada katı bir tarihselci<sup>44</sup> olan Watt, her tarihsel dönemin, o döneme damgasını vuran fikirler ve ilkeler aracılığıyla yorumlanması gerektiğini ve geçmişte yaşanmış olayların, tarihçinin kendi çağına ait değer, inanç ve motifler temel alınarak açıklanamayacağını savunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslam tarihçiliğinde tarihselci bir bakış açısının eksikliğinden söz eder. Toplumsal ve kültürel geriliklerden kaçınabilmek için İslam'ın daha bir öz düşünümsel ve tarihsel eleştiriye açık olması gerektiğini de savunur. Watt'a göre, İslam'da tarihsel bakış açısının eksikliği ta başlangıçlara kadar gider. Nitekim, tarihe karşı bu kayıtsızlık İslam'ın üzerinde yapılandığı Arap kültürünün karakteristik bir özelliğidir, der.<sup>45</sup>

Watt, İslam'da tarihsel eksikliğin var olduğu düşüncesini şu argümanlarla destekler; İlkini hem bireyde hem de toplumda açıkça ifade edilen bir

43 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 1. Giriş kısmı.

44 Tarihselcilik; Tarihin önemini vurgulayan, fenomenlerin her zaman tarihsel gelişmenin seyri içinde görülmeleri gerektiğini, tüm tarihsel olguların biricikliğini ve bireyselliğini vurgulayan, her çağın, her tarihsel dönemin, o döneme damgasını vuran fikirler ve ilkeler aracılığıyla yorumlanması gerektiğini savunan görüştür. Tarihselcilik, bir kültürün, dinin vb, tam olarak, ancak ve ancak kendi tarihsel bağlamı içine oturtulmak suretiyle anlaşılabilceğini, açıklanabileceğini ve değerlendirilebileceğini savunan bir metoddur. Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 826-827.

45 E. Özdağ, agm., s. 24.

değişmezlik ideali vardır. Değişimler büyük bir kuşku ile karşılanmaktadır. İslam'da sapkınlığın adı *bidat*'tir ki, bu da *yenilik* anlamına gelir.

İkincisi, İslam tarihsel sürekliliği temin eden bir yetkiyle birlikte kiliseye tekabül edebilecek bir formel örgütlenmeden yoksun olmuştur. Formel bir örgütlenmenin varlığı tarihsel olayların ardışıklığı hakkındaki farkındalılığı artırır. Oysa bunun eksikliği, tarihsel bilincin bulanıklaşmasına götürür.

Üçüncüsü, İslam'ın son ve nihai (yegane) din olduğu düşüncesi ile İslam'da vahye bir nokta konmuştur. Bu da vahyin hakikatlerinin değişmez ve mutlak olduğu anlamına gelir. Bu durumda onlar, tarihsel olayların akışını aşar.

Dördüncüsü, tarihin göz ardı edilmesidir ki, bu Kur'an'ın yapılanma tarzı içinde de görülebilir. Örneğin, İncil'den nakledilen olayların sırasının karıştırılması veya farklı ayetlerin yeniden üretilme tarzları vb. gibi durumlar bunun göstergesidir. Yine Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'e indirildiği sıra içinde değil fakat uzunluklarına göre sıralanmış olması, vahyin kronolojik sırasıyla veya "tarih"iyle hiçbir ilişkisi olmadığını gösterir.

Beşincisi, İslamın diğer dinlerin mirasını kabul etmedeki isteksizliğidir. Watt, buna İslam'ın kendine yeterliliği der.<sup>46</sup>

Watt'ın, İslamın tarihsel bir perspektiften yoksun olduğu argümanı kendi içinde çelişkili olup eleştirel bir şekilde değerlendirilmelidir. Onun cesaretle ifade edilmiş analizlerine tamamen katılmak zordur. Ancak, tezini tümüyle bir kenara atmadan, bugünkü İslamî çevrelerde tarihselcilikle ilgili muğlaklık ve kararsızlığa dikkat çekmesi yerindedir. Bu yüzden İslam'ı tarihsel perspektif yoksunluğuyla basitçe suçlamak yerine bu tavrın arkasındaki dinsel sâiklerin anlaşılmasında derinleşmeyi denemek gerekiyor.<sup>47</sup>

## Sonuç

İslam kültür ve tarihi üzerine yoğunlaşan oryantalistlerin çoğu, İslam karşıtı önyargılarından kurtulamamışlar ve bu tutumlarının, ilmî kanatlarının önüne geçmesine engel olamamışlardır.

William Montgomery Watt İslam kültür ve tarihine açık ve taze bir zihinle yaklaştığını, kendi inancını korumakla birlikte Hristiyanlık ile Müslümanlık arasında yüz yıllardır süren ihtilafı teolojik konularda tarafsızlığını sürdürdüğünü ifade ediyor. *Muhammad at Mecca* ve bunun bir devamı niteliğindeki *Muhammad at Medina*'de Hz. Muhammed'in sevimli bir portresini çiziyor. Ancak bu iyi niyetli yaklaşımın bir kimse için özellikle din ve kültür konularında çok kolay olmadığını itiraf ediyor.

46 E. Özdalga, agm., s. 25.

47 E. Özdalga, agm., s26.

William Montgomery Watt ilk devir İslam tarihinin oluşumu ve Hz. Peygamber'in dini kimliği ile ilgili önceki teori ve iddialardan nispeten farklı bir görüş geliştirmiştir. O'nun geliştirdiği bu teorinin temel karakteristiği, Hz. Peygamber'in dini kimliğini reddetmemesi ve Hz. Muhammed'in Allah'tan vahiy aldığına samimiyetle inandığını ifade etmesidir. Zira o, Hz. Peygamber'i dinî ve kültürel dış faktörlerden etkilenecek dinî reaksiyon gösteren biri değil; bilakis, sosyal bir ortama dinî reaksiyon gösteren biri olarak görür. Watt, dönemin Mekke'sindeki sosyal yapıyı sosyolojik ve psikolojik açıdan tahlil ederek, Hz. Peygamberin bu sosyal yapı ile uyuşan söylemleri nasıl geliştirdiğini, katı tarihselci bir bakış açısıyla irdeler.

Watt'ın, ilk devir İslam tarihinin oluşumu ile ilgili yorumlarını sosyo-ekonomik teorilere dayandırması kısmen problemlili gözükmektedir. Biz onun teorilerini objektif gerçeklere ve makul sebeplere dayandırılmış olarak dikkate alsak bile, bazı yorumları makul olamı göstermekten ziyade katı bir tarihselciliktir. Onun bu metodu, İslamın menbaı olan vahiy gerçeğini ihmal ediyor hissi uyandırıyor.

Sonuçta Watt, Ortaçağlardan beri Batı'da hakim olan çarpıtılmış İslam imajını objektif bir algılamaya tahvil etmiş ve oryantalizmin İslam'la ilgili ulaştığı günümüzdeki fikri yapıyı belirlemede önemli rol üstlenmiştir. Watt, inanmıyorsam bile reddetmiyorum tavrıyla, dinler ve kültürler arası diyalog çalışmalarının hızlandığı günümüzde düşünceleri dikkatle irdelenmesi gereken bir İslam bilimcidir.

## KAYNAKÇA

- Ahmet Cevizci, *Paradigma-Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- A. Ahmed Salim, "Kıraatü Nukdiyyetin fi Kitabât-ı -Montgomery Watt- fi's-Siyreti'n-Nebeviyye", *el-Müslimü'l-Muâsir*, sayı 82, yıl 21, Kasım-Aralık-Ocak 1997. (85-161)
- Andreas D'Souza, "Christian Approaches to the Study of Islam: An Analysis of the Writings of Watt and Cragg.", *The Bulletin of Henry Martyn Institue of Islamic Studies*, Vol. XI, s. 1-2, Haydarabad/ India 1992. (55-87)
- Carl Brockelmann, *Geschichte der Islamischen Volker*, Berlin 1939, terc. Neşet Çağtay, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, TTK, Ankara, 1992.
- Corci Zeydan, *Tarihu't-temeddüni'l-İslamî*, Hazırlayan Necdet Gök, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, c.I, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Duncan Black Macdonald, *Aspect of Islam*, The Macmillan Company, New York 1971
- Duncan Black Mc Donald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago 1909.
- Elisabeth Özdalga, "Modern Bir Haçlının Kusurları: Montgomrey Watt Ve İslam'ı Entellektüelizmle Fethetmenin Zorlukları", Çev. Yasin Aktay, *Tezkire*, Vadi Yayını, sayı 11-12, Aralık 1997. (22-37)
- İbrahim Hatipoğlu, "Osmanlı Aydınlarının Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 3, 1999. (197-213)

- M. Asım Köksal, *Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslam Tarihindeki İsnad ve İftiralara Reddiye*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986.
- Mustafa Fayda, "Grime Hubert" mad., *DİA.*, c. 14. 1996. (163)
- Martin Forward, *Ultimate Visions, Reflections on the Religions We Choose*, Oxford: Oneworld Publications 1995. (280-288)
- Maxime Rodinson, "Bilan des Etudes Mohammediennes", *Revue Historique, Presses Universitaires de France*, 129, s.169-120, Paris 1963, Çeviren Abdullah Aydın, "Hz. Muhammed'le İlgili Araştırmaların Bilançosu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/ 2005, s. 157-167. (157-218)
- Maxime Rodinson, *Mohammed*, Translated by Anne Carter, London 1971.
- Mustafa Sinanoğlu, "Macdonald, Duncan Black" mad., *DİA.*, c.27. (296-297)
- Necib el-Akiki, *el-Müsteşrikün*, c. I-II.Kahire, 1980.
- Özcan Hidir, "Batıda Hz. Muhammed İmajı", *Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed sav. Özel Sayısı*, Ankara 2003. (297-306)
- Richard Bell, *The Origins of Islam in its Christian Environment*, Edinburgh 1968.
- Seyyid Muhammed Sakafi, "Nükud-ı Kitab Muhammed(s) der Mekke ve Medine", *Keyhân-ı Endişe*, 47, Mart 1993. (144-150)
- Tahsin Görgün, "Goldziher, Ignaz", mad. *DİA.*, c.14. 1996. (108-111)
- The Academic Who's Who 1976 (2nd edition Michigan: Gale Research Company, 1975.
- Trends*, vol: 7/5, Essex 1997.
- William Montgomery Watt, "Secular Historians and the Study of Muhammad", *Hamdard Islamicus*, 1/3, 1978. (52-67)
- William Montgomery Watt, "The Study of Islam by Orientalists", çev. Talip Küçükcan, "Oryantalistlerin İslam Araştırmaları", *Review of the Faculty of Divinity*, VII, İzmir 1992. (411- 422)
- William Montgomery Watt, "Bell's study of the Qur'an: A Critical Analysis", *Islamic Culture*, XXX/3 Temmuz 1956.
- William Montgomery Watt, "Economic and Social Aspects of the Origins of Islam" *The Islamic Quarterly*, vol.1, 1954. p. (90-103)
- William Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburg: Universty Press, 1969.
- William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, ( Oxford: At the Clarendon Pres 1953.
- William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Çeviren R. Ayas-A. Yüksel, Ankara 1986.
- William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, (Oxford: At the Clarendon Pres 1956.
- William Montgomery Watt, *Muammed, Prophet and Statesman*, London: Oxford University Press, 1961.
- William Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca, History in the Quran*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1988.
- William Montgomery Watt, "Muslims and Christians after the Gulf War Islamochristiana", Çev. Şinasi Gündüz, "Körfez Savaşı Sonrası Müslümanlar ve Hıristiyanlar", *Tezkire*, Vadi Yayınları, sayı 9-10, Nisan 1996.
- Who's Who: *An Annual Biographical Dictionary* ( London: Adams and Charle Black, 1977.

## TARİHCİLİĞİN BUNALIMI VE TARİHİN DOĞUŞU

### -İbni Halduncu Çözümlemenin Özgünlüğü Üzerine-

Mehmet EVKURAN\*

#### **The Crisis of Historicism and Arise of History**

#### **-On The Originality of Ibn Khaldun's Analysis-**

#### **Abstract**

In both of Islamic tradition and modern western social sciences (espacially in history science) the name of Ibn Khaldun is one of the most recognized and esteemed scholar. His originality is based on his studies on the nature of history and structure of society.

Ibn Khaldun believed that the historical and social events may comprehended by human mind and he made an effort to understand the logic of its events. He claimed that social events must been explained in the context of cause-result relations.

To understand and explain the history departing from its own roots, considered the arising of history as a science in the modern scientific meaning. Thus we look at his masterwork, Mokaddime, we can see that concepts which used for defining the social and historical changes, are very concrete.

In this article I try to show the originality of Ibn Khaldun's thoughts on historical studies and to indicate his contributions to the idea of history in the scientific context.

**Keywords:** History, Ibn Khaldun, Mokaddime, asabiyyah (sence of belong to), civilization, orman, causality.

*XIV. yüzyılda ve yüzeyde karışık ama dipte katılaştırmış bir toplumda başka türlü olabilir miydi? Dinsel ideolojinin ilerici olmaktan çıkıp, tutucu olmaya başladığı bir dönemde anlama çabası gösteren İbni Haldun, ilerlemeyi durduran bu kaçınılmaz başarısızlıklar karşısında içgüdüsel olarak başkaldırır. Bu tutumu onun ne düzeyde bir insan olduğunu gösterir... Bununla birlikte İbni Haldun kâhin de peygamber de değildir. Sezgileri felsefi ya da dinsel görüşlerden kaynaklanmaz. Onun önsezileri tam anlamıyla nesnel bir ilerleyişin ve tartışmasız bilimsel bir incelemenin uzantısıdır. İbni Haldun'un yapıtı, bilim olarak Tarih'in doğuşunu haber verir."*

Yves LACOSTE

\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

## I

Bir düşünürün bilimsel kişiliğini ve değerini anlamanın yolu nedir? Bu konuda abartıya kaçmadan ya da gereksiz alçakgönüllülük sergilemeden sağlam bir ölçü ortaya koymak gerekir. İlk anda akla gelen fikir, düşünürün etkinlik gösterdiği alana yaptığı özgün katkıların neler olduğunun tespit edilmesidir. Bir disiplinde çalışan düşünür, her şeyden önce bir geleneğe dayanır. Kendinden önce o alanda ortaya konulmuş olan bilgi birikiminin üzerine neler koyduğu, kendine kadar süregelen problemlere ne gibi çözümler getirdiği konusu bakılması gereken önemli noktalardandır. Elbette bir düşünürün değeri ve özgünlüğü, yalnızca çalıştığı alanın bilimsel geleneklerine tam ve sıkı bir sadakat göstermesiyle ölçülecek değildir. Böyle bir beklenti, düşünürden özgün fikirler değil geleneğin yeni yorumlarını talep eder. Oysa gerçek bir düşünür, belirli bir geleneğe uyma ya da ondan sıyrılıp-kurtulma kaygısının dışında daha başka bir arzuyla çalışır. O da gerçeğe ulaşma duygusudur. Gerçeğe ulaşmak, var olan bilgi kalıplarını ve süregelen anlayışları sorgulamakla, yerleşik bilgisel ve algısal yapıların gerçeklikle olan mutabakatını ölçmekle mümkündür.

Bunun yanında bir düşünürü değerlendirmenin ve onun düşünce yapısını kavramanın yolu, çağdaşları ile arasındaki düşünsel farkı incelemektir. Aynı dönemde yaşayan ve benzer konular üzerinde kafa yoran kişiler arasında karşılaştırmalar yapmak, hangisinin çağını aşarak bir geçmiş-gelecek perspektifi kurmayı başardığının anlaşılmasını sağlayabilecektir. Bir dönemde herhangi bir perspektifi doğuracak özel paradigma oluşmadıkça o perspektifi destekleyecek fikir, kavram ve tanımların gelişmesi mümkün olmaz. Bu nedenle bir düşünürü kendi döneminin entelektüel yapısı ve düşünsel ufku bağlamında değerlendirmek en sahici yoldur. İki farklı dönemde yaşamış olan düşünürlerin karşılaştırılması aslında açığa vurulan ya da vurulmayan yönleriyle iki ayrı düşünsel imkânı karşılaştırmak demektir. Ve bu yaklaşım bünyesinde, daim olarak anakronizme kayma riskini taşır.

Kendinden sonra gelenleri etkileme ve geliştirdiği model ile bir çığır açma gücünün incelenmesi de bir düşünürü düşünce tarihinde doğru konumlandırmanın yollarından biridir. Çağın aşan fikirler ve kavramlar üretmeyi başarmış olan düşünürler, tam da bu nedenle yaşadıkları dönemde anlaşılamazlar. Gelecekte onların eserlerini okuyup düşüncelerini kavrayan kuşakların gelmesiyle değerleri takdir edilir. Bu ölçütler ekseninde İbni Haldun'u (ö. 808/1406) anlamaya ve konumlandırmaya çalışmak mümkündür. İbni Haldun tarih ve toplum konusunda fikirler üretmiş ve eserler yazmış bir düşünür-âlimdir. İslam düşünce geleneğinde kendi göğünde parlayan bir yıldızdır. Öncekiler ve sonrakiler ile olan farklılığı incelendiğinde bu gerçek daha iyi anlaşılacaktır.

## II

Tarih ile tarih felsefesi arasındaki fark, ilkinin salt anlatıya dayanması diğ-  
ğinin ise anlatı nesnesinin temellerini incelemesidir. Tarih felsefesi, tarihin  
nasıl bir varlık alanı olduğunu ve bu alanın kendine özgü yasalarının hangileri  
olduğu hakkındaki bilgilerimizin geçerliliğini tartışır. İşte İbni Haldun'u dö-  
nemindekilerden ve hatta kendinden sonraki pek çok tarihçi ve düşünürden  
ayırarak şey, onun, tarihin temellerine inme arzusudur. Ardından bunun sonu-  
cu olarak ortaya bir açıklama modeli koyabilmiş olmasıdır. İlk kez onun tara-  
fından temelleri atılan ve kavramsallaştırılan umrân ilmi, tarih içinde insan  
toplumlarının geçirdiği aşamaların mantığını açıklamayı hedefliyordu.

İslam düşünce geleneğinde İbni Haldun'a kadar olan tarihçilik, vakanüvis-  
lik türünden bir uğraştır. İbni İshak, Vâkıdî, Mesudî gibi meşhur tarihçilerin  
eserlerini incelediğimizde, tarihin bir kronolojisini ortaya koyma çabası içinde  
olduklarını görürüz. Bir bilim ve düşünce tarzı olarak tarih ilminin de bir geli-  
şim süreci vardır. Bu sürecin belirli bir medeniyet ve kültür içinde izlediği yol,  
ilk ve basit aşamalardan başlar. Zamanla derinlik ve seviye kazanarak ayrı  
ve yüksek bir disipline dönüşür. Kendi geleneğini aşan yöntem, içerik ve kav-  
ramsallaştırma yönünden gelişen ilimler, bu ilimleri ortaya koyan düşünürle-  
rin eserlerinde yeni görünüm alırlar. İbni Haldun ile ondan önceki tarihçiler  
arasında bir ilişki ya da kırılma tespit ederken, tarih ilminin İslam düşünce  
geleneği içindeki olgunlaşma seyrine bakılmalı ve diğer ilimlerin kat ettiği me-  
safe göz önünde bulundurulmalıdır. Müslümanların (en azından düşünür ve  
âlimlerin) kendileri ve diğer toplumlar hakkında daha geniş ve soğukkanlı  
düşünceler geliştirmeye hazır bir düzeye ulaşmış olmaları, ilimlerdeki sıçra-  
maların içsel nedenlerindedir.

Doğayı açıklamaya çalışan filozoflar uzunca bir süre varlığın kökenini, de-  
ğişmeyen sabit bir temele dayandırmışlardı. Benzer şekilde toplumu açıkla-  
maya çalışan düşünürler de toplumun temelini oluşturan sabit bir ilke aradı-  
lar. Modern dönemlerdeki düşünürlere kadar pek çok filozof ve toplumbilim-  
ci, toplumsal hareketlerin ve değişimlerin temelinde değişmeyen bir prensip  
bulduğunu düşündüler. Bazılarına göre bu, sınıf çatışmasıdır, bazılarına  
göre iktidar mücadelesidir. İbni Haldun'a göre ise toplumsal yapıyı ve sosyal  
değişimi açıklamak üzere başvurulan bu temel, asabiyet duygusudur. Asa-  
biyet diğer çoğu sosyal değer ve kurumdan daha önde, daha katı, daha sabit  
ve bu nedenle de diğerlerini etkileyen belirleyici asli bir ilkedir. Asabiyet de  
değişim geçiren bir sosyal etkidir. Ancak diğer sosyal etkenlere göre daha tem-  
melde yer alır. Toplumsal değişimin motorunu oluşturur. Onun değişmesiyle  
toplumsal yapı da değişir.

İbni Haldun kendinden önceki felsefi birikimden sonuna kadar yararlanır.  
O, insanın toplumsal bir varlık olduğunu belirtirken ve *"insanın toplu hâlde*



*yaşamak durumunda olan bir varlık olduğunu*" (*el-insânu medenîyyun bit'tab'î*) söylerken filozofların sözünü yineler.<sup>1</sup> Keza ilimleri sınıflandırırken de felsefe geleneğinde yer alan bu köklü ilmi alışkanlığa uyar. Ancak İbni Haldun'un yaratıcılığı bundan sonra kendini gösterir. İlimleri akli ilimler ve şerî ilimler olarak ikiye ayıran İbni Haldun, umrân ilmini akli ilimler içine yerleştirir. Bu sınıflamayı yaparken temel amacı, kurucusu olduğu ve adını verdiği umrân ilmini içerik, amaç ve yöntem bakımından belirginliğe kavuşturmadır.

İbni Haldun, umrân ilmi adını verdiği bağımsız bir disiplin kurarak uygarlıkların nasıl doğduğunu, oluştuğunu, geliştiğini ve sonunda nasıl gerileyip çöktüğünü açıklamayı hedeflemiştir. Ortaya attığı kavramlar ve bunlar arasında kurduğu ilişkilerle umrân metodolojisi kurmaya, uygarlığın mekanizmasını çözümlenmeye ve dayandığı ilkeleri açığa çıkarmaya çalışır. Umrân ilmini temellendirirken dikkatli ve özenli davranan düşünürümüz, onu sadece dinî ilimlerden değil, karışması muhtemel yakın alanlardan da ayırır. Sözgeli mi ameli felsefe ve hitâbet gibi ilimler umrâna yakın olmakla birlikte yöntem ve muhtevâ açısından ondan ayrılır.

Her ilim dalı belirli bir varlık alanına yönelmiştir. İlim dallarının izleyeceği yöntemi belirleyen şey, ilgilendiği varlık alanının yapısal özelliğidir.<sup>2</sup> Umrân ilminin temelleri, yöntemi ve ilkelerinin de bu çerçevede belirginlik kazandığını görüyoruz. İlk olarak bu ilim, dinî naslardan yola çıkarak anlaşılabilir bir ilim değildir. Nazar, tahkik ve ta'lil yöntemlerinin kullanılmasını gerekli kıldığı için de soyut akli ve felsefî ilimlerden ayrılmaktadır.

İbni Haldun'un ilimlere bakışını ve ilimlerden talep ettiği şeyin ne olduğunu tespit edebilmek için kurmaya çalıştığı metodolojinin felsefesini yakalamak gerekir. İbni Haldun deyim yerindeyse tümelleri talep etmektedir. Onun peşinde olduğu şey, karşılaştığımız tikel durumların temellerinin açıklamasına imkân tanıyan bir tümeller sistematiğidir. Tarih ilmine de bu anlayışla yaklaşır. Bilindiği gibi tarihçilik alanında, olayların dönemlerine göre ele alındığı mikro tarihçilik yaklaşımı kullanıldığı gibi bunun yanında bir de tarihe bütün olarak yaklaşan ve bir tarih felsefesi kurmaya çalışan makro tarihçilik disiplini gelişmiştir. İbni Haldun'u kabaca bu kategorilerden ikincisine yerleştirmek mümkün gibi görünse de aslında bu alana sıkıştırmak çok doğru olmaz. Onun eserlerinde bir tarih felsefesi kurmaya çalıştığı ve genel olarak sosyal yapıyı çözmeyi amaçladığı ve toplumsal değişimlerin tâbi olduğu yasaları keşfetmeye çalıştığı hemen fark edilir. Bu açıdan düşünürümüz, makro tarihçi ya da bir tarih filozofu sayılmayı hak eder. Ancak İbni Haldun'un eserlerinde tikel olaylara yönelik açıklamalar da yer alır. O, geliştirdiği ilke ve kavramları belirli

1 İbni Haldun, *Mukaddime*, I, s. 332

2 Günümüzde sosyal bilimler felsefesinde en çok tartışılan konu olan doğa bilimleri yönteminin sosyal bilim çalışmalarında kullanılmasının doğuracağı sakıncalardır. Bu yaklaşımlara göre, doğa ile toplum birbirinden farklı varlık alanlarıdır. Bu durum, doğa ve toplum bilimlerinde birbirinden farklı yöntem ve metodolojilerin kullanılmasını zorunlu kılar.

tarihsel olaylara uyarlamayı ihmal etmez. Tespit ettiği usulü bizzat kendisi uygular. Teorisinin geçerliğinin sınanmasını başkalarına bırakan, soyut ve spekülâtif sularda gezinmeyi yeğleyen bir düşünür değildir.

Kuramcı filozof ve düşünürlere yöneltilen en çarpıcı eleştiri, iktidar çatışmalarının zararlarından korunmak için kendilerini taraf olmaya zorlayacak konu ve problemlerden uzak durmaları üzerinde yoğunlaşır. Onların bilgi ve varlık hakkındaki meselelerde daima kolay ve zayıatsız olanı seçme eğilimleri yüzünden, bilginin amacına ulaşamadığı yani toplumsal dönüşüme katkıda bulunmadığı ileri sürülür. Konformizm suçlaması, filozof ve düşünürlerin kendi geliştirdikleri kuramlarını, güncel ya da hâlâ ihtilaflar yaratmaya devam eden kadim konulara uygulamaktan uzak durmaları üzerindedir. Pek çok düşünürü genel ve soyut bir söylem kullanmaya iten neden, gerçekten de bu olabilir. Kendini sakınma duygusu, onların bir türlü güncel olanla ilişki kuramamalarına ve böylece pek çok toplumsal problemin de askıda kalmasına yol açmış olması kuvvetle muhtemeldir.

İbni Haldun'un, kendi dönemindeki iktidarlara olan kişisel ilişkisi önemli olmakla birlikte bundan daha önemli olan şey, İslam tarihindeki keskin olaylar hakkındaki görüş ve sözleridir. Zira İslam'ın ilk dönemlerinde patlak veren ve başlangıçta siyasi iktidar mücadelesi olarak gelişmiş iken zamanla dini ve teolojik bir çehreye bürünen siyasi olayların ne şekilde yorumlanacağı hususu, tarih boyunca Müslüman düşünürün en çetin sınavlarından biri olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. İşte İbni Haldun'un sorumluluk sahibi bir âlim olarak, ortaya attığı kavram ve anlayışla İslam tarihinin bu en sıcak ve zorlu ihtilaflarına da bir açıklama getirmeye çalıştığını görüyoruz. Gerek İslam tarihindeki olaylara (Ali-Muaviye çatışması, saltanatın kurulması vs.)<sup>3</sup> gerekse Kur'an'da sözü geçen bazı kıssalara (Hz. Musa ve İsrailoğullarının başından geçenler)<sup>4</sup> ilgi duymuş ve bunların açıklamasını kendi metodolojisine dayanarak yapmıştır.

İbni Haldun'un asabiyete ne kadar önem verdiği ve onu nasıl açıkladığı, pek çok araştırmaya konu olmuş ve artık iyi bilinen bir konudur. Öyle ki günümüzde bazı düşünürler İslam Tarihinin politik ve teolojik yorumunu yaparken İbni Haldun tarafından geliştirilen asabiyet kuramına dayandıklarını belirtirler. Günümüz Müslüman düşünürlerinden Muhammed Âbid el-Câbirî, çağdaş İslam düşüncesinin yapısını ve sorunlarını çözümlendiği çalışmasında, İbni Haldun'a dönmemizi meşrû kılan etkenleri ayrıntılı biçimde sayar. Ona göre İbni Haldun'un asabiyet kavramsallaştırması, kimi Müslüman ülkelerde yürürlükte olan toplumsal ve politik gerçekliğin temelini oluşturan aşiretçilik, kabilecilik, grupçuluk, taassup ve hatta sert dini köktencilik olgularının anlaşılmasına katkıda bulunabilir.

3 İbni Haldun, *Mukaddime*, cilt II, s. 613

4 İbni Haldun, *Mukaddime*, cilt I, s. 454 vd.

İslam dünyasının gelenekten devreden ve yeni görünüm alan problemlerini daha soğukkanlı bir yaklaşımla ele almada asabiyet ve akrabalık ilişkilerini incelemek ve bunları *beşerî umrân* bağlamında değerlendirmek açıklayıcı ve bir o kadar da ufuk açıcı olacaktır. Câbirî, bugün için oldukça ciddi bir sorun olarak gördüğü asabiyetçi ve aşiretçi davranış ile bunlar tarafından desteklenen fikir ve erdemlerin oluşturduğu sosyal ve kültürel bilmecenin belirleyicilerine ulaşmada, *kabile* adını verdiği anahtar kavramı kullanır. Bunu da büyük oranda İbni Haldun'dan ödünç alır. Ancak kavramı daha geniş bir çerçevede modern sosyal ve siyasal bilimlerin kazanımlarıyla sentezler.<sup>5</sup> İslam dünyasında dinsel gruplaşmanın ve mezhepleşmenin sosyal bilinçaltını daima bastırıldığını düşünen Câbirî'nin yapısalcı bir yöntem geliştirdiğini ve açıklayıcı olması açısından temele yerleştirdiğini görüyoruz. Ona göre maddî ilişkiler (ganimet ve kabile) alt yapıyı oluşturmakta ve ideolojik yapıyı (akîde) belirlemektedir.<sup>6</sup>

Burada vurgulanması gereken nokta, İslam dünyasının entelektüel ve toplumsal sorunlarını çözümlenmeye çalışan düşünürlerin bir model geliştirmede yerli bir referans çerçevesi oluşturmaya çalışırken, kendilerini İbni Haldun'a başvurmak zorunda hissediyor olmalarıdır. Öyle anlaşılıyor ki İbni Haldun'un toplumsal yapıyı ve tarihsel olayları açıklarken "beşerî umrân ilmi"ne yani maddî ve fenomen odaklı olgusal açıklama modeline yaslanması, ihtiyaç duyulan hareket noktasını sunmaktadır. Bizce bu, hiç de küçümsenecek bir olay değildir. Zira Müslümanlar hâlâ kendi tarihlerini ve anlayışlarını *bu dünya'nın* içinde kalarak yazabilmiş değillerdir. Bu yakınlaşmanın, benzer temellere saygı gösteren düşünürler arasındaki entelektüel dayanışmayı güçlendirmesi açısından desteklenmesi gerekir. İbni Haldun'un yöntemi *her şeyin teorisi* demek değildir. Tek başına tüm sorunları çözecek ve yoldaki engelleri kaldıracak değildir. Ancak sosyal bilimlerde bir metodoloji kurma niyetine, düşünsel ve psikolojik destek sağlayacaktır.<sup>7</sup>

Burada öne çıkan soru şudur: Acaba tarihin maddî açıklamasını yapmaya girişmek, metafiziğe yönelik ilgiyi azaltır mı? Bu süreç, sonuçta dinî hassasi-

5 İbni Haldun'un asabiyet kuramını bir açıklama modeli olarak kullanan Câbirî, bu kavram üzerinden ifade edilen toplumsal ilişki ve değerlerin günümüzde de sürdürdüğünü ileri sürer ve bunu, değerlendirmelerinde etkin biçimde kullanır. Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, (çev.: Vecdi Akyüz), Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 88 vd.

6 Câbirî, age, s. 26.

7 İbni Haldun'un hatırlandığı ve adeta bir kurtarıcı olarak algılandığı dönemler de olmuştur. Bu dönemler genellikle toplumsal çalkantıların yoğun olduğu, siyasî istikrarsızlığın ve toplumsal sarsıntıların arttığı süreçlerdir. Bu süreçlerde düşünürler olup biteni anlama ve bir yenilenme amacıyla geriye çekilme ve hesaplaşma ihtiyacı hissetmişlerdir. Özellikle Osmanlı devletinin zayıflama sürecine girdiği dönemlerde İbni Haldun'un Mukaddime'si Osmanlı düşünür ve aydınlarının bir başucu eseri haline gelmiştir. Pek çok düşünür bu eseri incelemiş, üzerinde durmuş, açıklamalar yapmış, toplumsal ve siyasal içerikli değerlendirmelerinde İbni Haldun'un görüşlerine yoğun olarak atıfta bulunmuşlardır. Bu konu hakkında bir çalışma için bkz. Ejder Okumuş, "İbni Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (İbni Haldun Özel Sayısı), sayı 15, 2006, s. 141 vd.

yete zarar verir mi? Bunlar önemli ve bir o kadar da kritik sorulardır. Dinsel anlayışını tarihsel olayların katı yorumları üzerine bina eden çevreler açısından bu yaklaşım, hiç kuşkusuz rahatsız edicidir ve bir o kadar da inancın temellerini sarsıcıdır. Ancak daha gerçekçi ve kökenlerine sadık bir din anlayışı açısından kaygı duyulacak bir durum yoktur. Gerçeklik kendisinden kaçılacak değil yüzleşilmesi ve ibret alınması gereken bir alandır. İbret almak için de tarihin aşırı ve ideolojik okumalarında teselli bulmaya çalışmak yerine, İbni Haldun'un yaptığı gibi, bu alanın içeriğine uygun bir yöntemle olup-bitenin anlamını açığa çıkarmak gerekir.

İbni Haldun toplum ile ilgili olarak sorduğu soruların niteliği, onun konusunu sorunsallaştırma tarzının ipuçlarını verir. İbni Haldun'un tarihi ve toplumu açıklamak üzere kullandığı kavramların belirgin özelliği, bir dogmatik sistemden alınmış olmamaları, aksine realiteden elde edilmiş olmalarıdır. Deneyim, gözlem ve inceleme konusu olan somut kavramlar olmalarıdır. Gerçek hayata ait olan, etkileri ve işleyişleri incelenebilir kavramlardır. Asabiyyet, mülk, geçim kaynakları, bedevî ve hadarî umrân gibi kavramlar İbni Haldun'un tarihe hangi mantıkla yaklaştığını ve bu alanla ilgili olarak ne türden şeylerin peşinde olduğunu göstermesi bakımından çarpıcıdır. Bu kadarı bile İbni Haldun'un tarih ve toplum konusunda ne kadar iyimser olduğunu ortaya koymak için yeterlidir. İbni Haldun'un öğrettiği ilk ders, metodolojik iyimserliktir. Tarihte olup bitenleri ve toplumun yapısını anlamak mümkündür. Bu kabul, bilim olarak tarihin olanaklı oluşunu ortaya koyar.

Bir bilim olarak Tarih'in konusu, iktidarın kronolojisini vermek değildir. Hükümdarların, devletlerin ya da hanedanlıkların biyografisini anlatmak da değildir. Ya da bir inancın belirli bir coğrafyada nasıl yayıldığını ortaya koymak hiç değildir. Bunlar tarihin aslı değil detaylarıdır. Geleneksel tarihçiliğin önemli çıkmazı, anlatıyı hep iktidar ve devlet gibi makro olgular üzerine kurması ve bunun doğal sonucu olarak da savaşlar, çöküşler, sosyal felaketler gibi büyük olgulara yoğunlaşmasıdır. Bu tarz bir tarihçilik, İbni Haldun'un bakışına göre nedenlerin bilgisiyle uğraşan sağlam bir ilim değil sonuçların peşinde koşan zahiri bir uğraştır.

İbni Halduncu tarih metodolojisi açısından bakıldığında asıl amaç, görüntünün ötesine geçmektir. İktidar (mülk), devlet yapısı, inançlar ve toplumsal hareketlerin ardında rol oynayan genel prensipleri elde etmektir. Onun eseri, sadece "İslam tarihi" olarak okunmaya imkân tanımaz. Çünkü İbni Haldun'un planı, Müslüman olmayan milletlerin tarihini de içeren bir genişliğe sahiptir. Müslümanların tarihini okumak isteyen biri, İbni Haldun'un metodolojisini anlamak koşuluyla onun eserinden çok şey öğrenir. Ancak onun hedefi tikel bir anlatı ortaya koymak değildir. Anlatısının, tarihte ortaya çıkmış ya da çıkacak olan her türden beşerî umrân olgusunu açıklayacak bir çerçeveye sahip olduğunu

düşünür. Tarihçiliğin genel olarak siyasi tarihçilik olarak anlaşıldığı bir dönemde, bakışları sosyal tarihçiliğe çekmesi onun en önemli katkılarından biridir.

### III

Tarihi anlamak son kertede toplumu anlamaktır. Bu, birbirine bağlı iki önemli kavramı da ele almayı zorunlu kılar. İlki insan diğeri ise siyasettir. İnsanın nasıl bir varlık olduğu, gerek tikel ve ontolojik olarak gerekse toplumsal bir varlık olarak nasıl anlaşılacağı, ilk çağlardan bu yana düşünür ve filozofların temel uğraş alanı olmuştur. İnsanı anlamak, insanın doğasını anlamayı getirmiştir. İnsanın bir doğası var mıdır? Pek çok düşünür insanın değişmeyen bir doğası bulunduğuna inanmış ve bunun özelliklerini açıklamaya çalışmıştır.

Diğer konu siyasettir. Tarihi inceleyen biri, toplumların değişmesinde ve dönüşmesinde en önemli etken olarak siyasetin oynadığı rolü fark edecektir. Siyasetin konusu toplumdaki iktidar ilişkileri ve iktidar mücadelesidir. Toplumsal yapıda yer alan diğer her şey de bundan etkilenir. Dolayısıyla siyasetin toplum içinde oynadığı rol, onun diğer kurumları etkileme gücü ve sosyal ilişkileri kapsıyor olması gerçeği, onun dayandığı temel ilke ve kuralların neler olduğu sorusunu gündeme getirir.

İnsan doğası ve onun toplumsal yapı ile olan ilişkisi, siyaset kuramlarının açıklamaya çalıştığı merkezî konular arasında yer almıştır. Eski Yunan'dan bu yana düşünürler insan doğasını araştırmışlar ve özellikle insanda değişmeyen özelliklerin hangileri olduğunu sormuşlardır. Ortaçağla birlikte insana bakışın dogmatik ve aşırı kuramsal bir hâl aldığı görülür. Buna göre insan, kutsal kitapta anlatılan temel özelliklere sahip bir varlıktır. Bunu açıklama yetkisi ise dinsel otoriteye aittir. Hıristiyanlığın kötümser bakışı insanın, doğuştan günahlı olarak dünyaya geldiğini ve bunun zorunlu sonucu olarak dinsel ve ahlaki açılardan sıkı bir arınma programına ihtiyaç duyduğunu öngörür. Hıristiyanlığın dinsel kurtuluş inancı, insanın, doğasındaki kötücül özellikleri yok ederek şeytanın hükümrانlığından kurtulması ve böylece Tanrı'nın krallığına katılması üzerine kuruludur.

İslam'da ise insan doğasına yönelik fikirlerin daha çok filozoflar ve mistikler tarafından ileri sürüldüğünü görüyoruz. Filozoflara göre insan, tabiatı gereği medenîdir. Tasavvuf felsefesine göre de insan, tabiatı gereği Tanrı'ya kavuşma arzusunda, O'nunla buluşuncaya kadar da huzursuzluğu sürecektir. Bu ve benzeri bazı anlayışlar, diğer felsefi görüşlerin de etkisiyle ortaya atıldı ve İslam öğretisiyle bağlantılandırıldı.

Dikkat çekmek istediğimiz nokta, İslam'ın geç dönemlerinde ortaya çıkan bazı görüşlerin insan doğası üzerindeki aşırı yorumlarıdır. Modernizmin te-

melini oluşturan Aydınlanma ve reform hareketleri, insan algılamasında da büyük değişim yarattı. Dinlerin ve teolojilerin ortaya koyduğu insan tanımı, yerini modern paradigmanın insan ve evren anlayışına bıraktı. Tanrı önünde daima bir eksiklik ve günah duygusu altında tutulan ve böylece dinsel otoritelerin hükmü altına sokulan insan anlayışı büyük oranda ortadan kalktı. Onun yerine Tanrı'ya karşı çıktığı ölçüde kendini gerçekleştiren ve modelini Prometheus'ta bulan insan algısı güç kazandı. Dinsel paradigmanın insan anlayışıyla modern insan anlayışları arasındaki farklılaşma, insan bilimlerinin gelişmesiyle birlikte ikincisi lehine büyüdü. Varoluşçu felsefenin bu tartışmaya katkıları daha temelden olmuştur. Varoluş ile öz arasında bir fark bulunduğu düşünen varoluşçu filozoflar, insanın doğuştan bir özle dünyaya geldiğini reddederler ve insanın kendi özünü yaşayarak kurduğunu öne sürerler. Buna göre varoluş özden önce gelir. İnsanın toplumsal yaşamına büyük önem veren modern bilim, dünya-ötesi öz anlayışını konu dışında bırakır. Kişilik, kimlik, benlik gibi kavramları sosyal süreçlere bağlayarak açıklar.<sup>8</sup>

İbni Haldun'da insan doğası kavramının özgün bir yorumuna rastlanır. Ona göre toplum gibi insan tabiatı da dinamik ve değişken bir yapıya sahiptir. Umrân ilmi metodolojisine göre umrân, bedevilikte başlar hadarilikle devam eder. Bu her iki sosyal yapı, insan tabiatının iki farklı aşamasını da ifade eder. Bedevilik aşamasında insan tabiatı yaratılışa daha yakındır. Hadarilikte refah, lüks, kurumsallaşma gibi etkenlerle asabiyet bağları gevşemekte ve insan tabiatı ilk fitrattan uzaklaşmaktadır. Bunda insanı kötü davranışlardan alıkoyacak kontrol mekanizmalarının gücünün zayıflaması ya da iyice ortadan kalkmasının etkisi büyüktür.

İbni Haldun, insan tabiatının özgün haliyle yani ilk fitrat (fitrat-ı ulâ) üzerine olduğunu söyler. İnsan, hayra da şerre de eşit uzaklıktadır. Her ikisini de eşit oranda kabule yatkın olduğunu düşünür. Bu ikisinden hangisi daha önce insan tabiatına ulaşırsa o yerleşir ve diğeri insandan uzaklaşır.<sup>9</sup> Bu açıklama, toplumsal çevrenin insan doğasının şekillenmesinde büyük bir etkiye sahip olduğunu ortaya koyar. Buna göre her ne kadar soyut anlamda bir "insan doğası" kavramından söz edilse de, tarihte olan şey, insanın içinde yaşadığı sosyal yapıya göre belirli nitelikler kazandığıdır. İnsan tabiatının değişken ve dinamik içeriğinden dolayı, doğa gibi mutlaklık ve sabitlik çağrışımı yapan bir kavram yerine modern bilimde kişilik kavramı ortaya atılmıştır. Sosyal bilimlerdeki kişilik kavramı üzerine yapılan değerlendirmeler ile İbni Haldun'un

8 İnsan doğasının her tür aşkınlık düşüncesinden bağımsız temellendirilmesi çabaları için bkz. Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, (çev.: Selahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol), Say Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 1989, s. 20. vd; Jean Paul Sartre, *Denemeler-Çağımızın Gerçekleri*, (çev.: Selahattin Eyuboğlu), Vedat Günyol, Say Yayınları, s. 113; George Thomson, *İnsanın Özü*, (çev.: Celal Üster), Payel Yayınları, İstanbul 1987, 3. baskı, s. 15. vd.

9 İbni Haldun, *Mukaddime*, Cilt 1, s. 420

dinamik insan tabiatı açıklamalarını karşılaştırdığımızda, temellerde büyük bir örtüşme bulunduğunu görürüz.

İnsan doğasının değişime açık yönü vurgulandığında, çözümlemenin diğer ögesini de belirginleştirmek gerekir. Bu öge, insan ilişkilerini çok yönlü biçimde ilgilendiren siyasettir. Siyaset sonuçta bir toplumsal ilişki biçimidir ve ilerleyen aşamalarda karşımıza bir kurum ve değerler bütünü olarak çıkar. Toplumsal yapının görece yalın ve sade olduğu örneklerde siyaset kurumu, gayri şahsî, kurumsal ve kendiliğinden olmaktan çok kişisel özelliklere bağlı olarak algılanır. Nitekim bu tür toplumsal örgütlenmelerde siyaset kavramından anlaşılan şey, hükümdar ile tebaa arasındaki karşılıklı ilişkilerdir. Oysa toplumun kurulması daha erken ve daha temelde yer alan başka ilkelerle sağlanmış olmalıdır. Siyaseti de ortaya çıkaran etken işte bu öncel ilkelere. Siyaset, toplumda önceden var olan ilişki, ilgi, algı, alışkanlık ve değerler üzerinden gelişir ve kurumsallaşır. O hâlde eğer toplumsal yapıyı çözümlemek istiyorsak daha temeldeki bu yapıyı anlamakla işe başlamak zorundayız. İbni Haldun, umrân araştırmalarına işte böyle bir mantıkla yaklaşır. O, siyaseti ve iktidar ilişkilerini görmezden gelmez. Ancak mülkün (siyasî güç ve iktidar) hangi temel üzerinde kurulmaya başladığını öncelikle açıklamaya çalışır. Asabiyet, başta mülk olmak üzere umrânı ve onun diğer unsurlarını (ilimler, sanatlar, adetler, şehir hayatı vs.) ortaya çıkaran temel itici güçtür. Onun sayesinde insanlar umrânı inşa ederler ve onun kaybolmasıyla da umrân geriler ve mülk de sona erer.<sup>10</sup>

#### IV

İbni Haldun, tarih ve toplum ile ilgili sadece genel ve felsefi sorunlara eğilen salt bir makro tarihçi değildir. O, geliştirdiği tarih ve toplum kuramını belirli olaylara uygular. İslam geleneğinde siyasal egemenlik ve iktidar kavramının ortaya çıkışı ve kurumsallaşmasını açıklamaya çalışan düşünürümüz, asabiyet kavramının uygulamalı olarak dönüşüm sürecini anlatır. İslam'ın gelişip kemâle ermesi, hilafetin icadı, hilafetin saltanata dönüşmesi gibi büyük sosyal olguların gerçekleşmesi asabiyet ve mülk gibi kavramlardan uzak değildir.

İbni Haldun'un hakkını vermek, onun geliştirdiği kuramı en üst ve aşılması imkânsız yegane model olarak görüp mutlaklaştırmayı gerektirmez. Bir açıklama modeli olarak asabiyet kuramı, ortaya atıldığı dönemlerde gerçekten de ileri düzeyde bir modeldir. Ancak İbni Haldun'u günümüzde konuşan bir tarihçi gibi görmek ve çözümlenmelerini günümüz tarihçilerinininkilerle eşzamanlı biçimde okumak doğru değildir.

10 Asabiyetle umrânın gelişimi ve sona ermesi arasında büyük bir bağlantı olduğunu düşünen İbni Haldun'un asabiyet duygusunun hangi şartlarda geliştiği ve çözüldüğü konusundaki görüşleri için bkz. İbni Haldun, *Mukaddime*, cilt I, s. 425-428 ve 454 vd.

İbni Haldu'u özgün kılan şeyin ne olduğu sorulduğunda bizim vereceğimiz cevap şudur: İbni Haldun iki türlü tarih yaklaşımının dışına çıkmayı başarmış bir tarihçi-filozoftur. Öncelikle o, bir tarih felsefesi ortaya koymaya çalışmış ve insanlık tarihinin genel bir açıklamasının peşine düşmüştür. Bu çerçevede İslam tarihçiliğinin bunalımını kişisel olarak aşmış olduğu rahatlıkla görülebilir. İki anlayış arasına sıkışmış olan İslam tarihçiliği, İbni Haldun ile büyük sıçrama yapmış ve neredeyse düzlem değiştirmiştir. Müslümanlar arasında görülen ilk tarihçilik türü, temelleri cahiliyeye kadar uzanan nesep ilmine dayanır. Olayların yer ve zamana göre anlatıldığı, önemli kişilerin ve olayların zikredildiği bu anlatımda tarihçi (aslında bu adlandırma ilmi açıdan hak edilmemektedir.) herhangi bir entelektüel risk altına girmeksizin, yani olaylar arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurarak dönemin mantığını sergilemeye çalışmaksızın yalın ve düz bir anlatımla yetinir. Doğrusu ilimlerin yeni yeni teşekkül ettiği ve iktidar kavgalarının ateşli biçimde sürdüğü bir dönemden özgün bir tarihçilik beklemek haksızlık olurdu. Ne ki sonrakilerin daha rahat ve soğukkanlı bir bakış geliştirmeleri umulurdu.

Uygarlık oluşturma sürecinde hızla ilerleyen her toplumda görüldüğü gibi zamanla Müslüman toplumlarda da sistematik bir zaman algısı oluşmaya başladı. Yeni tanıştıkları eski ve köklü uygarlıklardaki tarihçilik geleneğine tanık oldular. Bir ilim olarak tarihin, olayları aktarmaktan daha fazla bir iş olduğunun farkına vardılar ve bir tarih felsefesi ortaya koymanın gerekliliğini kavradılar. En azından İbni Haldun'un düşünce dünyasının temel motivasyonlarını incelediğimizde, saydığımız bu etkenlerin rol oynadığı görülmektedir. İbni Haldun, tarih ilmini temellendirirken felsefi açıdan derin bir gerekçelendirmeye girişir. Ona göre, olayları zâhiren aktarmak ve dış görünüşlerine bakarak olguları kaydedip nakletmek, tarih ilminin ne tanımını ne de amacını verir. Tarih ilminden talep edilen şey, olayların bânını, içyüzünü ve ardında yatan nedenlerini hikmete dayanarak ortaya koymaktır. Tarihçi bu nedenle hikmeti yani derin düşünmeyi kendi alanında olabildiğince uygulayacak, ilmi sezgisinden ve felsefe ölçüsünden (mi'yâru'l-hikme) yararlanacaktır. Bu yönüyle tarih, felsefi bir ilim olarak temellendirilmeyi hak etmektedir.<sup>11</sup>

Biz insanlar açısından ilmi ve sistemli düşünceyi mümkün kılan şey, olayların ve nesnelere insan aklı tarafından kavranabilir olduğu fikridir. Olaylar ve onları ortaya çıkaran etkenlerin insan tarafından malûm (bilinebilir) birer öze sahip olmasının anlamı, nedenlerin ilmine ulaşılmasının imkânını ortaya koyar. Kısaca söylersek nedenselliğe inanmak, ilmin başlangıcıdır. İbni Haldun kendi alanında nedenselliği en ileri düzeyde uygulayan ve hatta bazı araştırmacılara bakılacak olursa, bu konuda aşırı bile giden bir düşündürdü.

11 İbni Haldun, *Mukaddime*, I, s. 15 vd.



Düşünürümüz toplumsal olayların arkasında yine toplumsal kaynaklı beşeri ve doğal etkenler bulunduğunu ileri sürer ve bunları açıklamaya çalışır. Ona göre tarihçi, toplumsal varlık alanındaki olayların, nasıl ve niçin ortaya çıktıklarını açıklamakla yükümlüdür. Bunu yaparken olaylar ve olgular arasında nedensel ilişkiler kuracak ve onların kaynaklarına kadar inecektir.<sup>12</sup>

Hiç kuşkusuz ki İbni Haldun, İslam geleneğinde tarih ve toplum konularında kafa yoran ilk âlim-tarihçi değildir. O, kendi tarih metodolojisini ortaya koyarken elbette kendinden önceki İslam tarihçiliği birikiminden yararlanmıştı. Ancak ona teslim olmamıştır. Bu birikimin eleştirel bir çözümlemesini yapan düşünürümüz, tespit ettiği temel yanlışlıkları da sınıflandırır. Vakidi ve Mesudi gibi önceki tarihçileri saygıyla anar ve eserlerinin hakkını verir. Ancak onların zaman zaman kendi istek ve görüşlerinin aksine haber ve bilgilere eserlerinde yer verdiklerini söyler. Onları böyle davranmaya sevk eden şeyin ne olduğunu elbette sorar ve bazı cevaplar verir.

Bir entelektüel açısından doğruyu bilip de söylememek gibi bir durum nasıl mümkün olabilir? İlk olarak tarihçiyi kendi ilmine göre konuşmaktan ya da yazmaktan alıkoyan neden, kendi subjektif arzuları olabilir. Örneğin; tarihçinin belirli bir grubun taraftarı olması, taraf ya da karşıt olduğu gruplarla ilgili haberleri aktarırken subjektif davranmasına yol açmakta ve sahip olduğu eleştiri gücünü kullanmasını engellemektedir. Diğer bir neden, tarihçinin iktidar sahibi ve güçlü kişilere yaranma hevesidir. Makam sahiplerini övme ve düşmanlarını kötüleme arzusu, tarihçiyi doğru olmayan haberleri aktarmaya yönlendirmektedir. Olağandışı ve garip olaylara düşkünlük ve bunlarla ilgili haberler karşısındaki zaaf da, tarihçilerin sergilediği diğer bir kusurdur. İbni Haldun, ilim sahiplerini gerçeği söylemekten alıkoyan bu türden öznel ve kişisel nedenleri saydıktan sonra, daha temel başka bir neden üzerinde durur. Bu, felsefi ve ilmi açıdan oldukça çarpıcı bir eleştiridir ve İbni Halduncu metodolojinin de temelini oluşturur.<sup>13</sup>

Bir alanda gerçek ve doğru bilgiye ulaşabilmek için belirli ölçülere ihtiyaç vardır. Eğer ölçü olmazsa neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmek de mümkün olmaz. Nitekim önceki tarihçilerin yoksun olduğu ya da bilip de uygulamadıkları şey de işte bu ölçüydü. Tarihte vukû bulmuş olan bir olay ile onu doğuran şartlar arasındaki ilişkiyi değerlendirirken kullanılması gereken öl-

12 Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 74. Sosyal olayları nedensellik prensibine dayanarak açıklama konusundaki aşırı isteği konusunda İbni Haldun, İslam filozofları ile ilkesel bir uzlaşım içindedir. Ancak insanların tabiatlarının iklimlerle olan ilişkisi, dünyadaki iklim bölgeleri ile umrân arasındaki ilişkileri açıklarken sergilediği yaklaşım, nedenselliğin aşırı biçimde işletilmesi açısından ilgi çekicidir.

13 Tarih ilminin üstünlüğü, temelleri ve bu ilim dalında izlenecek yöntemi anlatan İbni Haldun tarihçilere âرز olan hata ve hastalıklara da tek tek değinir. Bunlara örnekler vererek tarihçilerin neden bildikleri ya da tanıd oldukları gerçekleri anlatmaktan uzak durduklarını açıklar. İbni Haldun, *Mukaddime*, cilt I, s. 209, 212 vd.

çülerin başında “olabilirlik” ilkesi gelir. Olayları bilmek onların tabiatlarını bilmek demektir. Olayların tabiatlarını ve bu tabiatların nasıl yan yana geldiğini ve ne türden sonuçlara yol açacağını bilen bir tarihçi, doğru-yanlış ölçüsüne de sahiptir. Geçmişin olaylarını değerlendirirken bu ölçüyü etkin biçimde kullanır ve her duyduğu habere kolaylıkla inanmaz. Onları ölçüp değerlendirir. Aşırılıkları ayıklar, rivâyetlerin ötesine geçer ve onların içindeki gerçek ve doğru bilgiye ulaşır. İbni Haldun'un metodolojisini vermesi bakımından onun tarih ve umrân ilmi hakkındaki şu temellendirmesi dikkat çekicidir:

“...Âlemde meydana gelen bir şeyin (hâdis), bu ister bir özle ilişki içinde ortaya çıkmış olsun isterse bir fülün sonucu olsun, onun bir tabiatı vardır. Bu tabiat, onun özünde ve ona ilişkin bütün durumlarda kendini gösterir. Tarihi bir haberi duyan kimse meydana gelen şeylerin tabiatlarını ve bunların durumlarını, zorunlu niteliklerini bilirse bu, ona, doğrudan doğruya yardımcı olur.”<sup>14</sup>

İslam filozofları gibi İbni Haldun da nesnelere bilenebilir sabit özellikleri bulunduğunu düşünmekte ve bu ilkeyi tarih ilmini temellendirmede metodolojik bir gerekçe olarak kullanmaktadır. Alemde ve tabiatta insan tarafından bilenebilir sabit tabiatlar bulunduğuna göre, ilim sahibine düşen görev, uğraş verdiği varlık alanındaki bu tabiatları tanımak ve temel niteliklerini ortaya koymaktır. Anlaşıldığına göre düşünürümüz, bu ilkesine sonuna kadar sahip çıkmakta, toplumsal ve tarihsel tabiatları açıklama konusunda yoğun bir çaba harcamaktadır.

## V

İslam düşünce geleneğinin ve Müslüman toplumların aşırı politik gelişimi ilimlere de yansımış ve gerçek anlamda bir tarihçiliğinin kurulmasını olumsuz etkilemiştir. Temelde politik birer fikir taşıyan ekoller/mezhepler, hem dinsel hem de tarihsel hakikati kendilerine mal etmek üzere çalışmışlar ve bu çerçevede tarih ilmine de ideolojik bir bakışla el atmışlardır. Ortaya çıkan tarih ve siyer kitaplarında mezhebî unsurları görmek mümkün olduğu gibi fıkıh ve kalam gibi dinî ilimler alanındaki literatürde de bu sübjektif yaklaşımlara rastlanmaktadır.<sup>15</sup>

Tarihçiliğin ikinci önemli sorunu, önceki ideolojik tarihçilik mesleğinin bir sonucudur. Tarihi, tarih dışı unsurlara bağlayarak açıklama gayreti olarak nitelenebilecek olan bu yaklaşım, tarihi, ilâhî iradenin bir açılımı olarak görür. Gerek genel olarak Tarihe gerekse tek tek olaylara hükmeden güç bizzat, ke-sintisiz biçimde ve doğrudan doğruya Allah'tır. Allah, iradesi gereği olayların gerçekleşmesine karar verir. Bu bakış açısı, tabiatta vuku bulan doğal bir olay-

14 İbni Haldun, *Mukaddime*, I, s. 73.

15 Mezheplerin tarihe bakışları ve kendi çıkarları uğruna onu nasıl tükettikleri ideolojik tarih okumaları sorununu doğurmuştur. Bu konuyla ilgili bir çalışma için bkz. İrfan Aycan; M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

la insanlar arasında ortaya çıkan sosyal olayları aynı ontolojik statüye indirger. Doğa ile toplum arasında bir fark görmeyen bu fatalist yaklaşım, son kertede insanı da diğer iradesiz varlıklar gibi Tanrı'nın önünde mutlak bir nesne yapar. Tarihe böyle bakıldığında olaylar arasında bir neden-sonuç ilişkisi aramak anlamsızlaşır. Bir olay, Tanrı onu nasıl takdir etmiş ise öylece gerçekleşir. Onun nedeni/illeti/gerekçesi Allah katındadır. Bu nedenle onun tarihsel bir nedeni olamaz ve bunun açıklamasını dünya-içinde aramak da saçmadır.

İslam geleneğinde kader inancı ile tarih anlayışı arasında sıkı bir bağlantı vardır.<sup>16</sup> İslam tarihçiliğinin bunalımını araştıran biri zorunlu olarak teolojik anlayışları da irdelemek durumundadır. Müslümanların zihninde tarih imgesi, son kertede trajiktir. İlk dönemde ortaya çıkan siyasi iktidar mücadelesinin sonuçları sanıldığı kadar aksine oldukça geniş bir çerçeveye yayıldı. Teşekkül döneminde ortaya çıkan anlayışlar, ilk dönem olayları karşısındaki tutumlarına göre kendi söylemlerini düzenlediler. Öyle ki bu konu, ekollerin nerede yer alacaklarını tayin eden biricik ölçüt oldu. Bu zorlu sınav, geleneksel Müslüman benliğinin temel özelliklerinin yapılanmasında da belirleyici oldu. Tekfir ve ırcâ ekseninde gidip gelen Müslüman zihin, çıkış yolunu, tarihi ve ilk nesilleri olumlamakta buldu. Esasen hiçbir zihniyet, kendini yanlış başlamış ya da sapmış ilan eden söylemleri kabul etmez, onları eleyerek ilerler. İslam tarihinde yaşanan süreç de buna benzerdir. Kur'an'da ve hadislerde örnek gösterilmiş olan ilk Müslüman nesil sadece kendi aralarında çatışmakla kalmamış, kendilerini dikkatle ve hürmetle izleyen sonrakilerin kafalarını da karıştırmıştır. Zamanla egemen olan Müslüman zihniyet, ilk nesilleri saygıyla anmak ve onların davranışları hakkında asla konuşmamak kararını aldı. Aslında siyasi kaygılarla alınmış olan ve istikrarı sağlamayı hedefleyen bu karar, dini bir görüntüye kavuştu. Hiç kuşkusuz ki bu kararın, tarih ilmine, tarih yazıcılığına ve tarih anlayışına etkisi büyük oldu.

İleri düzeyde bir tarihçilik için genel ve zengin bir bakışa imkân tanıyan zihinsel gelişmelerin gerçekleşmesi gerekir. Yüksek kültüre sahip başka medeniyetlerin kendi geçmişlerini nasıl tarihleştirdiklerinin öğrenilmesi Müslümanlar arasında da benzer ilgilerin uyanmasına yol açmıştır.

İşte bu nedenle İbni Haldun'un felsefi olarak konumlandığı yer oldukça özeldir. O, tarihsel olayları yine tarihsel unsurlarla açıklamaya çalışır. Tarihin temelini, değişken insan tabiatını yerleştiren düşünürümüz, olayların açıklamasını insan ve toplum tabiatının ilişkili olduğu unsurlara dayanarak yapar. Her şeyden önce o, tarihin insan aklı tarafından **"açıklanabilir"** olduğuna inanır. Bu, bilimsel iyimserliği onun eserinin her yerinde görmek mümkündür. O, ele aldığı olayları, nedenleri ve şartlarıyla açıklama konusunda oldukça isteklidir.

16 Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara 2005, s. 217 vd.

Tarihsel olayların insan tarafından açıklanabilir olduğuna inanmak, daha başlangıçta epistemolojik bir dönüşümün habercisi sayılır. Dünyadaki bir olayı aşkınlığa hamlederek bilinemez ve açıklanamaz kılmaktan önce (hatta hiç de böyle yapmadan) yine kendi cinsinden nedenlerle (dünyevi ve sosyal unsurlarla) temellendirmeye çalışmak, tarihe ve topluma bakışta önemli bir zihinsel sıçramayı ifade eder.

İbni Haldun pek çok benzerinin anlayışının dışına çıkarak epistemolojik bir model oluşturmayı başarmış bir düşünürdür. Bu nedenle çoğu çağdaş düşünür ve filozof onu tarih ilminin ya da tarih felsefesinin kurucusu sayar. Öyle ki İbni Haldun'un eserlerini inceleyen ve görüşlerini öğrenen çoğu modern düşünür hayranlıklarını gizleyemez. İbni Haldun'un düşünce yapısını modern, sistemli ve çok güçlü bulan tarihçiler, İbni Haldun'un nerdeyse günümüzde konuşan çağdaş bir düşünür olduğunu sanmakta ve onun XIV. yüzyılda yaşamış olduğunu bir an için unutmaktadırlar.<sup>17</sup>

## Sonuç

İslam dünyasında egemen olan insan anlayışının kökleri incelendiğinde bazı metafizik ve tarihsel kabullerle karşılaşılır. Bunlar, her sistemde olduğu gibi birbirini destekleyecek biçimde yapılanmış birer unsur olarak görev görür. Hepsinin de amacı belirli bir tarih, toplum ve evren görüşünü ayakta tutmaktır. İslam dünyasındaki eski ve yeni zihniyet sorunlarının nedenleri tarihten, daha doğrusu tarih anlayışından kaynaklanır. Geleneksel insan, tarih ve toplum kavramlarımız gerçekçi, genişlemeye ve gelişmeye yatkın değil, korumacı, idealize edici ve içe kapanmacı bir niteliğe sahiptir. Tarih anlayışının sorgulanması ve bu alanda başarılacak olan bir dönüşüm, zihinsel yapının diğer öğelerini de etkileyecek ve onların da dönüşmesi yolunu açacaktır.

İbni Haldun'u yeniden anımsamanın ve onun eserini yeniden okumanın gerisinde yatan motivasyon, bizce İslam dünyasının derinliklerinden gelen oldukça masum ve köklü değişim isteğinden ve ihtiyacından başka bir şey değildir. İbni Haldun'un sadece bizi değil belki konunun uzmanı olan Batılı meslektaşlarını da hayran bırakan şaşırtıcı dehası, tarihin metafizik ve yanıltıcı yorumlarına karşı somut, anlaşılır ve uygulanabilir bir yöntem ortaya koymasındadır. Düşünürümüz, sadece kuram geliştirmekle kalmamış, metodolojisini belirli tarihsel olgu ve olaylar üzerinde de uygulamıştır.

Günümüzde İslam dünyasında süregelen anlayış sorunlarını ve toplumsallaşma biçimlerimizi belirleyen düşünce/inanma kalıplarını soğukkanlı biçim-

17 Yves Lacoste, *Tarih Biliminin Doğuşu-İbni Haldun*, (çev.: Mehmet Sert), Corpus Yayınları, İstanbul 2002, s. 237.

de ele almak ve başta tarih anlayışımız olmak üzere temel kavramları sorgulamak zorunluluğu hissedilmektedir. Bu gerçek her kesimden aydın ve düşünür tarafından dile getirilmektedir. Metodolojik bir yaklaşım oluşturmaksızın bu işin başarılması imkânsızdır. Tarih algımızın bir bütünlük içinde sorgulanmasında referans oluşturabilecek isimlerin başında İbni Haldun gelmektedir. Onun yöntemi, kendinden sonra gelen ve ancak modern dönemlerde açıkça dile getirilen bir tarih felsefesi alanının temellerini oluşturacak niteliktedir.

İbni Haldun kendi döneminde saptadığı bazı sosyal dinamiklerin tarihsel varlık alanının oluşmasında ve devinmesinde temel rol oynadığını düşünmüştü. Bunu yaparken insan deneyiminin zenginliğine olabildiğince açık ve anlamaya arzulu bir tutum içinde olmuştur. Ancak günümüzde toplumsal yapıyı belirleyen ve dolayısıyla tarihin seyrini etkileyen başka etkenler üzerinde de durulabilir. İbni Haldun'a saygı duymak onu taklit etmeyi gerektirmez. İbni Haldun'un üzerinde çalıştığı tarih ve toplum alanında bitmek bilmeyen bir tahkik arzusuyla olay ve olguları kavramaya çalışmak ve yeni kavramsallaştırmalarla her geçen gün gerçeğe bir adım daha yaklaşmak zorundayız.

#### KAYNAKÇA

- İBNİ HALDUN**, Abdurrrahman bin Muhammed, *Mukaddime*, I-III, nşr. Ali Abdulvahid Vâfi, Daru Nahda, Kahire tsz.
- İBNİ HALDUN**, Mukaddime, hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982
- CABİRİ**, Muhammed Âbid, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 1997
- OKUMUŞ**, Ejder, "İbni Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İbni Haldun Özel Sayısı İÇİNDE, sayı 15, 2006
- CAMUS**, Albert, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Selahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol, Say Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 1989
- SARTRE**, Jean Paul, *Denemeler-Çağımızın Gerçekleri*, çev. Selahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol, Say Yayınları
- THOMSON**, George, *İnsanın Özü*, çev. Celal Üster, Payel Yayınları, 3. BASKI, İstanbul 1987
- ARSLAN**, Ahmet, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara 1997
- AYCAN**, İrfan; **SÖYLEMEZ**, M. Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998
- EVKURAN**, Mehmet, *Sünni Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara 2005
- LACOSTE**, Yves, *Tarih Biliminin Doğuşu-İbni Haldun*, çev.: Mehmet Sert, Corpus Yayınları, İstanbul 2002

## İSLAM GELENEĞİNDE TARİHİN ÖZNESİ SORUNU

Ahmet KELEŞ\*

### Abstract

#### The Problem of the Subject of the History in Islamic Culture

This article aims to show the problem of the subject of the History in Islamic Culture. Quran is the basic book about Islamic researches. In the Quran, there are a lot of principles on the human being and history. And there are difference styles to telling the history. We must have attention when we read the Quran.

Teocentral telling in the Quran is very important telling style for the One God believing (Tevhit). Quran uses this style in the Quran's verses. If we don't have an attention this point, we cannot understand the message of Quran correctly.

In Islamic Culture, some Quran's verses had been understood wrongly. Allah says that the universe is completely his property and He does everything as he wants. Muslim scholars think that these verses meanings are Allah the unique subject of the history. We pointed out this approach with the difference approach to these verses.

**Key Words:** History, History of Philosophy, Custom, Subject of History.

*"Fâil-i meçhul bir tarihin, kendi yurdunda garip, öz vatanında parya  
çocuklarına..."<sup>1</sup>*

*"De ki ey Allah'ım; mülk senindir, onu dilediğine verir, dilediğinden alırsın,  
dilediğini aziz, dilediğini zelil kılarırsın. Hayır senin elindedir. Sen her şeye  
kadırsın." (Âl-i İmrân, 3/26)*

*"İlâhî, "Malikü'l-Mülküm" diyorsun... doğru, âmennâ,  
Hakîki bir tasarruf var mıdır insan için? Aslâ!  
Eğer almışsa bir millet, edip bir mülkü istilâ,  
Eğer vermişse bir millet bütün bir mülkü bi-pervâ,  
Alan sensin, veren sensin, senin hükmündedir dünya!"<sup>2</sup>*

\* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Bu ser levhayı, makalemizin özünü ifade etmesi için yazdık. İçeriği makalemizin bütününde işlenmeye çalışılacaktır. Burada yeri gelmişken, ser levhamızın muhtevasına katkıda bulunacak bir iktibasta bulunmak istiyoruz: "... Tanrı'nın tüm fantezilerini araştırdık, esrarını deşifre ettik, gizli anlamlı dilinin hiyeroglifimsi kodlarını çözdük. İlahi ilme öylesine aşına olduk ki, hiçbir şey -kesinlikle hiçbir şey- metafizik merakımızın elinden kurtulamadı. Bir süre sonra ezeli kozmogoniler labirentinde kendimizi, kendi mekânımızın dolambaçlı köşelerindeki kadar rahat hissettik. Gündelik hareketlerimizdeki titiz ritüeli ilahi kaprislere göre ayarladık. Her hareket ayine dönüştü, her söylem Tanrı Kelâm'ının kutsanmasına. Bunu yaşam tarzınızla öylesine mükemmelce bütünleştirmiştik ki özel alan ile ilahi alanı ayırt edememeye başlamıştık. Böylece bizim ilahi alanın tuzağına düşmemiz kadar, ilahi alan da bizim muamelelerimizin kurbanı oldu. ..." Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç* eserinin; "Tarihte Tatil" başlıklı bölümden alınmıştır. Metis Y., (çev.: Haldun Bayrı), İstanbul 1997, 20-21.

2 Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İnkılap ve Aka Y., İstanbul 1981, Üçüncü Kitap, s. 192.

## Giriş

En klasik ve genel anlamıyla tarihi “geçmiş olaylar”<sup>3</sup> olarak tanımlarsak, tarihin insanlıkla birlikte var olan bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. İnsanoğlu, hem kendi bireysel yaşamıyla ilgili, hem de diğer hemcinslerinin hayatlarını bir şekilde hatırlamak ve mümkünse gelecek kuşaklara aktarmak istemiştir. Bu, onun ebedilik arzusunun gereğidir.<sup>4</sup> İnsan, her ne olursa olsun bir şekilde kalıcı olmak ve yaşamak, yaşantısını devam ettirmek istemektedir. Belki de tarih dediğimiz şeyi var kılan da onun bu değişmeyen özelliği ve arzusudur... Bu nedenle biz makalemizde *tarih* sözcüğüyle, *insan varoluşunu* ve onun hayat serüvenini kastetmekteyiz.<sup>5</sup>

Hem sözlü gelenek, hem de yazılı gelenek süreçlerinde tarih, bu varlığını korumuştur. Söylenceler, şiirler, müzik ve destanlar gibi sözlü kültürün aktarım araçlarıyla varlığını sürdüren “*tarih*”, yazılı kültür dönemlerinde, yazının tüm sembollerıyla varlığını daha da kalıcı bir şekilde devam ettirmiş ve ettirmektedir. Her iki kültürde de “*tarih*” şüphesiz farklı misyonlar üstlenmiştir. Tarihin farklı misyonlar üstlenmesi, tarihe dair algımız ile ona yüklediğimiz

- 3 Tarihin tanımı ve çeşitleri konusunda geniş bilgi için bkz. A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, Enderun Kitapevi Y., İstanbul 1985, s. 2. Mutahhari, *Tarih ve Toplum*, Yöneliş Y., İstanbul 1999, s. 53-55; E. H. Carr, *Tarih Nedir?* Ayrıca, “Tarih” ve Tarih felsefesi” konusunda geniş bilgi için bkz. R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, (çev.: Erol Özvar), İstanbul 2000, s. 12- 30. Collingwood; “*Tarih geçmişin delile dayalı bilimidir*”, dedikten sonra, tarihin ne olduğunu, sorduğu sorulara verdiği cevaplarla yapmaya çalışır. “Bu problemler, yukarıda aktarılan henüz oturmamış tarih tanımının yol açtığı şu üç temel soruyu cevaplandırma çabası olarak düşünülürse, sanıyorum en iyi şekilde ele alınmış olur: Bu soruların ilki, “*geçmişte ne olduğunu nasıl bilebiliriz?*” sorusudur. İkincisi; “*Geçmişte olanın niçin olduğunu nasıl bilebiliriz?*” diğeri de; “*Neyin niçin olduğunu bilmenin, bizim için değeri nedir?*” sorularıdır.” Bkz. Age., s. 14-15. Tarihin tanımı ve tarihçilikle ilgili, geleneksel tanımlara ilişkin yaptığı eleştirileri ve yeni yorumları için, Marc Bloch’un *Tarihin Savunusu Ya Da Tarihçilik Mesleği*, (çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Y., Ankara 1994, s. 1- 15.
- 4 Kuran, insanın bu arzusunu Cennette şeytan ile verdiği mücadelenin bir argümanı olarak sunar. Şeytan Hz. Adem’i, kendisine yasaklanan meyveden yedirmek için ona şöyle hitap eder: “*Ey Adem! Sana öyle bir ağaç gösterceğim ki, onun meyvesinden yediğin taktirde ebedi olacaktır.*” İnsanın en zayıf yönü olan “*ebedi var olmak*” arzusu, babamız Adem’e yasağı çiğnetmiş ve verdiği sözü tutmamak gibi bir hata işlemesine neden olmuştur. (Tâhâ, 20/ 120.)
- 5 İslam Geleneği’nde “*Tarih Şuuru*”nun neden oluşmadığı sorununu inceleyen Hasan Hanefi, bu konuda, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız, Kur’an’ın Teosentrik anlatımının geleneğimizdeki tezahürlerine işaret ederek, tarih bilincinden nasıl yoksun kaldığımıza ve tarihte var olduğumuz halde tarihin sorumlusu bir özne olamayışımıza parmak basar: “Tarih bir medeniyette, ancak ilerleme, ön ve arka, önceki ve sonraki kavramı olduğunda, gerçekler çizgisinde yürüdüğünde doğar ki, böylece gerçekler biriksin ve bir bilim olarak doğmuş olsun. Bilimin şartı, bilgisizlik ve bilinmeyenle başlamaktır. Varsayımları düzenleyip doğruluğunu gerçekleştirmektir. Bilgiye ulaşmak, bilinenle başlamak, bilineni kavramak, ön kabul ve inançlardan yola çıkmak değildir. Yoksa bu durumda bilim, zaten var olanı elde etmek olur. Tarih, ancak kapaklarından kurtulan, çevresindeki kuşatmayı kuran, resmedilen ebedi çerçevesinden hareket eden, durgunluğunda tekrarından kaçan, nesiller yansa ve köyler harap olsa bile içinden havayı boşalttıktan sonra yeniden kurucu yer sarsıntularına uğrayan bir medeniyette doğar. Tarih, model ve önceden hazır kalıpları tanımaz. Tarih, “*medenî tutsaklık*”a aykırıdır. Özgürlüğe eşittir. Tarih, zinciri sıkı bağlamamaya, hatta çözmeye dayanan bir medeniyette doğar. Tarih, ilahî bir medeniyette değil, insani bir medeniyette doğar. Bunun için bizde tarih bakış ortaya çıkmamış ve tarih bilinci doğmamıştır.” Hasan Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, Ay Işığı Kitapları, (çev.: Vecdi Akyüz), İstanbul 2000, s. 40-41.

misyona göre değişebilmektedir. Büyük ölçüde geçmişten ders çıkarmak ve öğüt almak şeklinde kabul edilen kadim tarih algısı, tarihi bir ibret levhası gibi görmek isterken, çağdaş dönemlerde ise tarih, kurucu ve inşâ edici bir zihniyeti ifade etmektedir. Bu iki tarih algısı arasında, usul ve sonuçları açısından ciddi farklılıklar vardır.

Kahramanlıkların yazıldığı, gelecek kuşaklara aktarılmak istenen öğütlerin yer aldığı bir tarih algısı ve yazıcılığıyla tarihi, geçmişe ait bir olgu olmaktan çıkıp, onu, geleceğin inşasının temelleri haline getiren tarih algısı ve yazıcılığının birbirinden oldukça farklılıklar arz etmesi kaçınılmazdır. *Vakanüvis* tarih yazıcılığından, "*Tarih felsefesi*"<sup>6</sup> olarak felsefenin ve sosyal bilimlerin alanına giren tarih, modern dünyanın inşasında bir mühendis gibi rol üstlenmektedir.<sup>7</sup> Bugün Batı üniversitelerinde çok büyük rağbet gören "*Tarih Mühendisliği*", geleneksel tarih algısı üzerinde oldukça büyük değişim ve dönüşümler yaratmıştır.<sup>8</sup>

Yukarıda kısaca temas etmeye çalıştığımız tarih algılarından, ister tarihi bir ibret levhası olarak gören öğretici ve nakilci tarih, isterse geleceği inşa eden kurucu bir felsefe olan tarih algısı olsun, hepsinde de ortak olan ana faktörlerin, yer, zaman ve kişiler olduğunu söyleyebiliriz. Bu üç ana unsur, adına tarih diyebileceğimiz bir olgu için olmazsa olmaz unsurlardır. Ancak sorun da tam burada ortaya çıkmakta ve şu soruları sormamızı zorunlu kılmaktadır: Acaba tarihî bir olayın/olgunun tarafları sadece bunlardan mı ibarettir? Peki, Tanrı'nın (Allah) tarihi bir olguda hiçbir rolü yok mudur, varsa rolü nedir? Tarih, öznesi insan<sup>9</sup> olan bir olgu mudur, yoksa tarihin başka bir öznesi de var mıdır? İşte bu soruların cevabı, makalemize konu olan *tarihin öznesi* so-

6 Tarih Felsefesi'nin tanımı, içeriği ve tarih algısının tarihçesi hakkında geniş bilgi için bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1994, s. 12-32.

7 Tarih Felsefesi'nin sözünü ettiğimiz anlamıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu mu?*, Vadi Y., (çev.: Ercan Şen), Ankara 1999, s. 13-49.

8 Bu konunun önemini Hasan Haneî şöyle ifade eder: "Bunun için tarih felsefesi, halkların Rönesansına eşlik edici olmuştur." Hasan Haneî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, s. 37. Yine aynı münasebetle şunları ifade etmektedir: "Batı'da Fransız İhtilal'ı, ancak halkların ilerleme yasasını belirlemek için tarih felsefesinin kurucuları; Vico, Kant, Herder ve Lesing'deki Fransız İhtilal'ının filozofları; Voltaire, Montesquieu ve Rousseau'daki tarihi şuurun keşfedilmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Sonra bu 19. Asırdaki Alman filozofları; Hegel ve Marx, Fransa'da Courneau ve Comte'taki uygarlıkları ve halkları kapsayan felsefelere dönüşmüş ve nihayet, ya Spengler'deki gibi Batı'nın çöküşünün ilanına, ya Nietzsche'deki gibi mutlak hiçliğe varmaya veya Heidegger'deki gibi halkların tarihinin "tarihçi" ferdi şuurun bir boyutuna, yahut ikinci sanayi ve sanki teknoloji medeniyeti bir dönemden ötekisine taşıyabilmiş, yok olmaktan korunmuş, çöküşü önlemiş, zirve olgunluğa yeniden ulaştırırmışçasına modern teknoloji devrimi çağının ilanına dönüşmüştür." s. 35.

9 İmadüddin Halil "*İslam'ın Tarih Yorumu*" adlı eserinde bu soruna değinmiş ve "Tarihin oluşumundaki son söz kimindir?" diye sormuştur. Bu soruya; "kesinlikle insan" cevabını veren müellif, konuyu Kur'an çerçevesinde incelerken, bu cevabındaki netliği sürdürememiştir. Bunun da nedeni, gelenekteki tarih algımız olduğu açıktır. İmadüddin Halil, *İslam'ın Tarih Yorumu*, Risale Y., İstanbul 1988, (çev.: Ahmet Ağrakça), s. 149.



rununa işaret etmektedir.<sup>10</sup> Bu sorun, teist bütün geleneklerin- Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam- sorunu olduğu gibi, felsefecilerin de ilgi duyduğu ve çözmeye çalıştığı temel problem alanlarından biridir.<sup>11</sup>

*Tarihin öznesi* sorununa verilecek cevap, aslında bir medeniyet ve kültürün, *dünya görüşünü* ve hayata bakışını da ortaya koyacaktır.<sup>12</sup> Bir toplumun tarih algısı ve tarihe bakışı, tarihte kendisine nasıl bir rol biçtiğiyle de doğru- dan alakalıdır. İslam Geleneği'nde erken dönemde başlayan *kötümser tarih algısı* ve sürekli kıyameti bekleme tarih algımızda, her gelen günün bir önceki günü aratacak ve "gün günden beter gelecektir" kanaatiyle hayata bakmamıza neden olmuştur.<sup>13</sup> Özellikle Hadis literatüründe yer alan "*Kitâbu'l-Fiten*", "*Melâhim*", "*Eşrâtü's-Sâat*" gibi ana başlıklarda nakledilen rivayetler ile bu konuda müstakim olarak telif edilen *fiten* edebiyatı dikkati çekmeye çalıştığımız hususu anlatmak bakımından yeterlidir.

### **Kur'an'da Tarih: Kur'an-Tarih İlişkisi**

Kur'an, hiç kuşkusuz, İslam Dini'nin ve geleneğinin en temel referansıdır. Başta Hz. Peygamber olmak üzere ilk nesil Müslümanların ortaya koydukları *dinî hayat* tamamen Kur'an rehberliğinde ve onun etrafında oluşmuştur. Hz. Peygamber, Kur'an'ın ona bildirdiği hususları kendisine tâbi olanlara öğretmiş ve onu nasıl hayata geçireceklerini de fiili olarak göstermiştir.<sup>14</sup> Buna dinî literatürde *sünnet* diyoruz. Hem Hz. Peygamber zamanında, hem de daha

10 Bu sorunu eserinde inceleme konusu yapan İmadüddin Halil, şöyle demektedir: "Cenab-ı Allah ile tabiat arasında nasıl bir alaka mevcuttur? Tarihin oluşturulmasında ve medeniyetin kurulmasında maddi güçler dâhil olmak üzere tabiat ve ruh ile maddeden meydana gelmiş kimliği ile insan ve Allah arasındaki ilişki nedir? Tarih olaylarının bu üç etken arasında yalnız birisine dayandırılıp, diğer iki etkenin yok farz edilmesi veya en azından temel olarak alınan ana etkenin etkinliğinin basit bir gölgesi olarak değerlendirilmesi mümkün müdür? "Allah, Tabiat ve insan" arasında suni olarak yükseltilmiş duvarlar nelerdir? .... Çünkü hangi tarihi hareket ele alınırsa mutlaka bunun Allah-insan ve tabiat arasındaki ilişkilerin bir sonucu olduğu görülecektir." İmadüddin Halil, *age.*, s. 16-17.

11 Özellikle çağdaş felsefenin en önemli sorun alanlarından biri de kuşkusuz, tarihin öznesi ve tarihin kendine has yasaları problemidir. Bu konuda, Marks, Engels gibi, sosyal olayların materyalist bir bakış açısıyla yorumlayanlar olduğu gibi, Arnold Toynbee gibi tarihin kendine özgü yasalarının ve devirlerin olduğu görüşüne sahip, tıpkı İbn Haldun gibi, tarihçiler de vardır. "Tarihi Determinizm"i savunanlar ile insanın hürriyetini savunanlar, hep aynı sorun etrafında görüş bildirmektedirler. Bu konuda bkz. İmadüddin Halil, *age.*, s. 41-47. Mutahharî, *age.*, s. 69-91.

12 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hasan Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, "Eski Kültürümüzde Tarih" başlıklı makalesi. Ay İşığı Kitapları, (çev.: Vecdi Akyüz), İstanbul 2000, s. 35 vd. Hasan Hanefî bu makalesinde, tarih bilincimizden ve tarih şuurumuzdaki insana olan vurgunun zayıflığından veya tamamen yok oluşundan bahseder. "Milletlerin ilerlemesi, tarihi şuurlarını keşfetmeye bağlıdır. İnsanı zamana yerleştiren, tarihteki veya yaşadığı herhangi bir dönemdeki rolünü belirlemesini sağlayan da odur. Tarihi şuur, tarihi bilincin şartıdır." s. 36.

13 Ahmet Keleş, "Tarih Bilincimiz -Hadislerle Çöküş Sürecinde Başlatılan Tarih: İslam Tarihi", Eylül 2007, *SBArD*, Yıl V, S. 10, s. 39-58.

14 Ahmet Keleş, *Sünnet, Yeni Bir Tanım Denemesi*, İnsan Y., 2003 İstanbul, I. Bölüm.

sonraki devirlerde Müslümanlar, her hususta kendilerini Kur'an'a bağlı olarak görmüşler ve yaptıkları her şeyin ona uygun olması hususunda itina göstermişlerdir. Teşekkül eden her fırka ve mezhep, görüşlerini öncelikle Kur'an ile desteklemeye ve temellendirmeye çalışmıştır. Bu nedenle Kuran, İslam geleneğinde ortaya çıkan her fiili ve düşünsel olgunun merkezinde yer alır ve alması da gerekir. Biz de öncelikle Kur'an'ın konumuz bakımından nasıl bir referans olduğunu belirlemekle başlayacağız ve daha sonra da Kur'an'da yer alan konuyla ilgili ayetlerin nasıl anlaşıldığına ve bu anlayışın ne türden bir tarih algısına neden olduğuna değineceğiz.

Kur'an-ı Kerim'in geneline baktığımızda, onda birçok *tarihi olay* diyebileceğimiz hususların yer aldığını ve anlatıldığını görebiliriz. Kur'an bu olayları, vermek istediği mesaj ile ilişkilendirerek bize anlatır. Olayın anlatımında ise bizzat olayın tarihiliğinden ziyade, Kur'an'ın o olay aracılığıyla vermek istediği mesaj öne çıkar. Bu nedenle de Kur'an için tarihi bir olay, Kur'an'ın asıl hedefi olan rehberlik ve yol göstericilik açısından önemlidir. Bu nedendir ki Kuran, bu noktaya vurgu yapar ve tarihi olayın mesaj yönünü öne çıkarır. Kur'an için son derece önem arz eden bu husus, onun tarihi olayları ele alış ve aktarış üslup ve tarzına doğrudan etki etmektedir. Aşağıda aktaracağımız bazı örneklerde bu durum daha açık olarak görülebilecektir.

Kur'an'da yer alan tüm geçmiş anlatıların mutlaka tarihi olduğu kanaati<sup>15</sup> ile bu anlatıların tarihi gerçeklikler olması gerektiği şeklindeki yaklaşımlar<sup>16</sup> konumuzla doğrudan ilgili değildir. Kur'an'da yer alan tarihe ait anlatılar, diğer bir ifadeyle *kıssalar*, tefsir usulü ve yorum bilim açısından ele alındığında, söz konusu kıssaların tarihiliği veya kurgusallığı önem arz etse de, bizim ele aldığımız konumuz bakımından fazla bir öneme haiz değildir. Biz, söz konusu anlatıların/kıssaların tarihi olup olmadığıyla değil, bizim tarih algımızı oluşturan ve insanın tarih karşısındaki sorumluluğunun ne olduğunu gösteren Kur'an ayetleri ile ilgileneceğiz.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssaları (hikâyeler) ve geçmiş milletlere ait anlatıları okurken şu ilkeyi dikkate almamız, bize daha doğru bir anlama ve yorum için yararlı olabilir:

*Kur'an bir öğüt ve hidayet rehberidir. O, İnsanlara; güzel davranışlarda (Amel-i Salih) bulunmalarını tavsiye etmek, Allah'a karşı nankörlük etmeyip onun yüceliğini kabul ederek ona kulluk yapmalarını ve öldükten sonra yeniden dirilerek yaşadıkları hayatın hesabını verileceklerine inanmalarını sağlamayı gaye edinir ve tüm pasajlarında bu asli hedefini muhafaza eder.*

15 İmadüddin Halil, *İslam'ın Tarih Yorumu*, Risale Y., İstanbul 1988, (çev.: Ahmet Ağırakça), s. 7-21.

16 Muhammed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Ankara Okulu Y., (çev.: Şaban Karataş) Ankara 2002, s. 35-43.

İşte bu temel ilke veya buna benzer tespit edilebilecek ilkeler, bu ilkeleri dikkate alanlar için, Kur'an'ı nasıl anlayacaklarını da belirler ve bir anlama çerçevesi oluştururlar. Bizim daha baştan böyle temel bir ilke tespit ettiğimiz, makalemiz boyunca nasıl bir Kur'an okuyuşuna ve anlayışına sahip olduğumuzu belirlemek içindir. Bu ilke doğrultusunda ifade edecek olursak; Kur'an herhangi bir tarihi olayı ele alırken, onu, yukarıda belirtmiş olduğumuz amacı doğrultusunda ele almaktadır. Yani Kur'an için önemli olan, anlatmış olduğu kıssa ile insanlara ne mesaj verdiğidir. Durum böyle olunca, Kur'an'da zikredilen tarihi olaylarda, bir tarihçi için büyük önem arz eden yer, zaman, şahıs gibi detayları bulmamız mümkün olmamaktadır. Zaman zaman Kur'an'da yer ve şahıs isimlerinden bahsedilse de, bu bahisler bir tarihçinin bulmayı beklediği türden değildirler. Genelleyecek olursak; Kur'an metninde anlatılan tüm tarihi materyal "öğüt verici" ve "ibretçi" tarih metoduna uygundur. "Yeryüzünü dolaşın ve yalancılara sonunun ne olduğunu görün..."<sup>17</sup>, "Hiç ibret almıyor musunuz?"<sup>18</sup>, "Bunda akıl sahipleri için bir ibret vardır."<sup>19</sup>, "Ey akıl sahipleri ibret alınuz..."<sup>20</sup> Bunlar gibi pek çok ayet, belirtmiş olduğumuz hususa delil teşkil etmektedirler.

Örneğin, Kur'an *Ashâb-ı Kehf* kıssasından bahsederken onların sayıları, isimleri, ne zaman yaşadıkları, hangi coğrafyada bu olayın geçtiği gibi detayları önemsemez. Kur'an'ın önemseydiği şey, vermek istediği öğüt ve derstir. Aslında, söz konusu kıssa ile ilgili tarihi detaylar bulunsa yani, mağaraya sığınan gençlerin sığındıkları mağaranın adı ve coğrafyası bulunsa, sayıları ve kimlikleri netleşse, tarihi zamanları tespit edilse... Yine de Kur'an'ın tüm bunları atlayarak vermiş olduğu asıl mesaja ilave bir şey getirmeyeceklerdir. Bu durum da bize, Kur'an'ın bu tür anlatımlarda neden detaylardan kaçındığını gayet açık bir şekilde göstermektedir ve kıssanın mesaj kısmı, kıssanın tarihi detaylarından daha önemli hale gelerek öne çıkmaktadır.

Bu konuda verilecek o kadar çok örnek vardır ki, bunları sadece başlıklar halinde sıralamak bile bu makalenin hacmini fazlasıyla zorlayacaktır. Tüm peygamber kıssaları, geçmiş kavimlere dair anlatılar bu özelliğe sahiptirler.<sup>21</sup> Sözünü ettiğimiz türden kıssalar veya anlatılar, tarih açısından önem arz etmeler de üzerinde durmak istediğimiz konu ile doğrudan ilgili değildirler. Bizim ele alacağımız konuyla ilgili ayetler, kıssalardan ziyade daha farklı bir ifade üslubunda yer almaktadırlar. Şimdi bu türden ayetler ve Kur'an metinleri üzerinde durmaya çalışalım.

17 Enâm,6/11.

18 Nisâ,4/82; Muhammed, 47/24.

19 Nahl,16/66; Nur,24/44.

20 Haşr,59/2.

21 Kur'an'ın bu eşsiz anlatım sanatı ve onlarla neyi hedeflediği konusunda bkz. Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı, (el-Fennu'l-Kasâsî)*, (çev.: Şaban Karataş), Ankara Okulu Y., Ankara 2002, s.153-235.

### **Kur'an'ın Teosentrik Üslubu**

Kur'an'ı anlamayı doğrudan etkileyen ve ilgilendiren hususlardan biri de, onun kullandığı edebî ifade üsluplarını dikkate almak ve mutlaka bu üslupların gerektirdiği şekilde onları anlamaktır. Hatta son zamanlarda Kur'an'ın yazılı bir metin olmayıp, sözlü bir hitap oluşuna bağlı olarak yazılanlar ve yapılan araştırmalar, Kur'an'ı anlayıp anlamlandırırken dikkat etmemiz gereken ifade özellikleri konusunda bize önemli ölçüler sunmaktadırlar. Kuran, yukarıda belirlemiş olduğumuz ilke doğrultusunda, asıl vermek istediği mesajı insanlara ulaştırmak için, çok farklı anlatım sanatını ve ifade özelliğini kullanır. Biz, bütün bu farklı anlatımların ve ifade özelliklerinin, aynı zamanda farklı anlam ve anlamları da beraberinde getirdiğini fark etmeden okursak, Kur'an'ı onun vermek istediği mesajına ters olarak anlamamız mümkündür. Hatta Kur'an'ı, onun asıl maksadına muhalif bir şekilde anlamamız bile mümkündür. İşte bu yüzden, daha konunun başında bu hususlara dikkat çekiyoruz ki, konumuzla ilgili ayetlere anlam verilirken yanlış anlaşılmalara meydan vermiş olmayalım.

Tarihin öznesi sorunu bağlamında, Kur'an'da yer alan ve bizim dikkat etmemiz gereken ayetler, genel olarak; Allah'ın insan, toplum ve zamana/tarihe olan müdahalesine ilişkin ayetlerdir. Yukarıda, kıssalar konusuna değinirken, kıssalarda gözetilmesi gereken bir ilkedен bahsetmiş ve bu ilkede Kur'an'ın önemseydiği asli hedefin öğüt vermek ve insanların ders almalarını sağlamak olduğunu belirtmiştik. Tarihin öznesi sorunu ile ilgili olarak ele alacağımız ayetler için de bir ilke ve prensibi öncelikle tespit etmemiz gerekmektedir. Bu ilke de *Kur'an'ın genel üslubunun teosentrik olduğu* ilkesidir.<sup>22</sup> Teosentrik söylem, yani söylemin merkezi vurgusunu Allah'ın oluşturduğu söylem, bir anlatım tarzı ve üslubudur.

Bu anlatım tarzında, bütün söylemin merkezi noktasını Allah'ın egemenliği ve her şeye olan hâkimiyeti teşkil eder. Teosentrik söylem, kelimenin tam anlamıyla, Allah'ın mutlak hâkimiyet ve egemenliğinin öne çıktığı bir söylemdir. Bu söylemde belirgin olan Allah ve onun iradesidir. İnsan iradesi ve gücü silitir. Kur'an da egemen olan bu genel üslup, yani teosentrik anlatım, dikkate alınmaz ve doğru anlaşılmaz ise bu üsluptan hareket ederek kolayca *cebrî* bir inanca gidilebilir. Nitekim İslam geleneğinde Cebriye olarak bilinen mezhebin Kur'anî referansları bu tür ayetlerdir. O halde bu noktada bizim, sözünü ettiğimiz üslubun nasıl anlaşılması gerektiği ile bu üslubun neden olacağı *cebrî* algılamadan nasıl kurtulabileceğimize ilişkin bir ilkeyi daha belirlememiz gerekmektedir.

22 Kur'an'ın Teosentrik anlatımı ve bunun nedenleri için bkz. Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, Giriş, s. 7-25.

Bu ilke şudur: *Kuran, ilk muhataplarının müşrik ve çok tanrılı olmalarından hareketle, onları "Tevhit" inancına yönlendirmek ve sayısız tanrıları, tek ve eşi benzeri olmayan bir İlah'a indirmek için teosentrik üslubu benimsemiş ve yaygın bir şekilde kullanmıştır. Tevhit amacına yönelik bu tür ayetler, bu amacının dışında anlaşılmaya kalkılırsa, kolaylıkla Cebrî bir inanca gidilebilir. Bu nedenle söz konusu ayetler, sürekli tevhit vurgusuyla okunmalı ve anlaşılmalıdır."*

Teosentrik anlatım ifade etmeye çalıştığımız ilke doğrultusunda anlaşıldığında, cebrî sonuçlara yol açmaz. Kuran, öncelikle hitap ettiği toplumun bu çok tanrılı yapısını değiştirmeyi hedeflemiştir. Çok tanrılı inanç yapısı gereği, her şeyi tanrılardan bekler ve her şeyi onlara havale eder. Kur'an'ın nazil olduğu toplumun zihni ve kalbi, işte böyle bir inanca yatkın ve bağlıydı. Kur'an ayetleri müşriklerdeki bu çarpık inancı tevhit çerçevesinde yeniden yapılandırmış ve dönüştürmüştür. Bu dönüşümü gerçekleştirirken de *teosentrik* üslubu kullanmıştır.

"Bize şahdamarımızdan yakın" olduğunu<sup>23</sup>, *çimimizden geçenleri, yani açığa vurmayıp gizlediklerimiz dahi bildiğini*,<sup>24</sup> "O dilemeden bizim hiçbir şey yapamayacağımızı",<sup>25</sup> "Mülkü dilediğine verip, dilediğinden aldığını, mülkün bütünüyle onun olduğunu",<sup>26</sup> ifade eden ayetlerle bir taraftan çok tanrılı şirk inancını yıkmış, diğer taraftan da yerine her şeye hâkim ve varlığında eşi benzeri olmayan bir ilah inancını ikame etmiştir.

Sözünü ettiğimiz Kur'an'ın ana hedeflerini ve hitap ettiği toplumun sosyo-kültürel durumunu dikkate alarak bu ve benzeri ayetleri okuduğumuzda, onları her hangi bir sorun olmadan anlayabiliriz. Ancak, ayetleri müstakil olarak ve zahiri anlamlarıyla okuyup anlamlandırdığımızda, gelenekte olduğu gibi, çok kolay bir şekilde insan iradesinin yok sayıldığı cebrî bir inanca gidebiliriz. İslam geleneğindeki cebriye mezhebi bu tür bir yanlış anlamayla ortaya çıktığı gibi yine geleneğimizdeki izleri ve tesiri çok derin olan Mutezile mezhebi de bu anlayışa tepki ve reaksiyon olarak çıkmıştır. Kur'an'ın vermek istediği asıl mesaja aykırı olan bu iki mezhep, sözünü ettiğimiz temel ilkeleri dikkate almamış ve tarihimizde ciddi boyutta inanç sorunlarına neden olmuşlardır. Birisi (Cebriye), insanın hiçbir iradesinin olmadığı ve adeta kurulu saat gibi olup, ne için kurulduysa onları yapmak zorunda olduğu şeklinde bir anlayışa dayanırken, diğeri de tamamen insanı tarihin tek sorumlu öznesi kılmış ve ilahi takdir ve iradeyi adeta yok saymıştır. Her iki görüş de geleneğimizde ciddi sorunlara neden olmuş ve hâlâ da olmaktadır.<sup>27</sup>

23 Kâf, 50/16.

24 Bakara,2/77; Enâm,6/3.

25 İnsan,76/30.

26 Âl-i İmran, 3/26.

27 İslam geleneğinde "Tarih Şuuru"nun neden oluşmadığı sorununu inceleyen Hasan Hanefi, bu konuda, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız, Kur'an'ın Teosentrik anlatımının geleneğimizdeki

Bizce sorunun merkezi noktasını, *tarihin öznesinin* kim olduğu sorusu teşkil etmektedir. İnsan hayatında meydana gelen olayların ve tarih dediğimiz olgunun failinin/öznesinin kim olduğu konusunda net bir tavrın belirlenemeyişi, Müslümanları tarih bilincinden uzaklaştırmıştır. Kuran, Allah ile kulun ilişkisini açıkça kulun sınanması olarak belirlemesine ve özgür iradesiyle bu dünya hayatında sınav verdiğini ifade etmesine rağmen, geleneğimizde gerek Eş'ârî ve Mâturidî ekollerinde gerekse diğer mezheplerde ısrarla insanın tarihteki rolünün küçümsendiğini hatta yok sayıldığını görmekteyiz. Kulun yapmış olduğu işlerdeki rolü, sadece cüzi irade denilen ve neredeyse doğru bir tanımı hiçbir zaman yapılamamış olan bir kavrama bağlanmış tüm olaylar Allah'ın sonsuz ilim, kudret ve iradesine bağlanmıştır.<sup>28</sup>

İslam itikadında *kader-kaza* olarak adlandırılıp tartışılan ve bir türlü çözümlenemeyen problemin merkezinde de yine aynı sorun, yani *özne/fail* sorunu vardır. İslam geleneğine ve gelenek içinde oluşan halk söylemine, vecizelere vs. baktığımızda, sözünü ettiğimiz sorunun köklerinin ne kadar derin ve çözülemez olduğunu görmekteyiz. Allah ile olan ilişkilerimizden dualarımıza, oradan yapmış olduğumuz işlerin sorumluluğunu üstlenip üstlenmemeye kadar hemen her şeyde, *özne/fail* sorununuz vardır. Sürekli Allah'tan bir şey-

tezahürlerine işaret ederek, tarih bilincinden nasıl yoksun kaldığımızı ve tarihte var olduğumuz halde tarihin sorumlusu bir *özne* olamayışımıza parmak basar: "Tarih bir medeniyette, ancak ilerleme, ön ve arka, önceki ve sonraki kavramı olduğunda gerçekler çizgisinde yürüdüğünde ve dairelerde dokunup işlenmediğinde doğar ki, böylece gerçekler biriksin ve bir bilim olarak doğmuş olsun. Bilimin şartı, bilgisizlik ve bilinmeyenle başlamaktır. Varsayımları düzenleyip doğruluğunu gerçekleştirmektir. Bilgiye ulaşmak, bilinenle başlamak, bilineni kavramak, ön kabul ve inançlardan yola çıkmak değildir. Yoksa bu durumda bilim, zaten var olanı elde etmek olur. Tarih, ancak kapaklarından kurtulan, çevresindeki kuşatmayı kıran, resmedilen ebedi çerçevesinden hareket eden, durgunluğunda tekrarından kaçan, nesiller yansa ve köyler harap olsa bile içinden havayı boşalttıktan sonra yeniden kurucu yer sarsıntılarına uğrayan bir medeniyette doğar. Tarih, model ve önceden hazır kalıplar tanımaz. Tarih, "medeni tutsaklık" a aykındır. Özgürlüğe eşittir. Tarih, zinciri sıkı bağlamamaya, hatta çözmeye dayanan bir medeniyette doğar. Tarih, İlahî bir medeniyette değil, insani bir medeniyette doğar. Bunun için bizde tarih bahsi ortaya çıkmamış ve tarih bilinci doğmamıştır." Hasan Hanefî, *age.*, s. 40-41.

28 Bu konuda, İlhamî Güler'in; *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* adlı eserinden bir ıktibas yapmak istiyorum. Bu eserinde müellif, sözünü ettiğimiz soruna dikkati çekmiş ve şunları ifade etmiştir: "Mu'tezile adaleti "hikmetin gereği, aklın gerekli gördüğü bir şey, fiilin doğru ve maslahata uygun olarak ortaya çıkması" şeklinde tarif edince, Allah'tan sadır olan ve mükellef insanlarla ilişkili olan fiillerin maslahat ve hikmete uygun olması gerektiği kanaatine vardı. Eş'ârîler ise, adaleti; "Allah'ın ilmine ve iradesine uygun olarak kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesi" olarak tarif edince, ahlaki konumdan uzaklaşarak, onu ilahî kudret ve iradeyle bağladılar. Dolayısıyla Mu'tezile Allah'ın tüm fiillerini hikmet ve adalet ışığında, insanla ilişkisi açısından yorumlarken; Eş'ârîlik, kudret ve irade ışığında yorumladı. Mu'tezile'nin yorumu ahlaki iken, Eş'ârî'nin konumu mükellef insanla herhangi bir ilişkiden uzak, mutlak varlıktan çıkan, mücerred bir fil gibi ilahî fiilin salt "varlıksal" olduğu şeklindedir. Yine Mu'tezile'nin yorumu, aklın doğru gördüğü ve kendisiyle hüküm verdiği şey gereği ilahî inayete yaklaşan ahlaki bir yaklaşım iken, Eş'ârîliğin yorumu, Allah'a doğru zorunlu (mutlak) kutsallığa yaklaşan ve salt dinden doğan bir yaklaşım tarzıdır. Mu'tezilenin yorumunda Allah'a boyun eğme, O'nda bulunan mutlak adalatten kaynaklanan saygı ile boyun eğme iken, Eş'ârîlerin yorumundaki boyun eğme, Allah'ın mutlak güç ve iradesinden kaynaklanan ve insandan Allah'a doğru hiçbir ahlaki içerik taşımayan "zorunlu" bir boyun eğmedir." İlhamî Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 68-69.

ler isteyip durma alışkanlığına dönüşmüş olan dualarımızdaki kendi irade ve çaba yönümüzü sıfırlayan yaklaşımımızdan, meydana gelen her şey *takdir-i ilahî* olarak algılayarak her şeyi sonunda Allah'a fatura eden kolaycılığımıza kadar tam bir çıkmaz içindeyiz. Meşhur deve kuşu hikâyesi bizim durumumuza tam uymaktadır. Beklentilere gelince irade sahibiyiz, güç ve iktidarımız vardır, sorumluluğa gelince ilahi takdir ve kader vardır, diyerek işin içinden sıyrılıyorz.

İslam geleneğinde açılmış ve hâlâ kanayan bir yara olan bu inanç bunalımı ve buhranına iyi bir örnek olması için, merhum Mehmet Akif Ersoy'un *Safahat* adlı eserindeki bir şiirini burada örnek vermek istiyoruz. Tüm makale boyunca anlattıklarımızı çok iyi örnekleyecek olan bu şiir, aynı zamanda dünden bugüne devam eden İslam Geleneğinde *tarthin öznesinin* nasıl kaybedilip de hâlâ bulamadığına da iyi bir örnektir. Şiir şu ayet meali ile başlamaktadır:

*Yâ Muhammed de ki; Ey mülkün sahibi olan Allah'ım, sen mülkü dilediğine verirsin; sen mülkü dilediğinin elinden alırsın. Sen dilediğini aziz edersin, sen dilediğini zelil edersin. Hayır yalnız senin elindedir, sen hiç şüphe yok ki her şeye kadırsın.*<sup>29</sup>

.....

"İlahî, "Malikü'l-Mülküm" diyorsun... doğru, âmennâ,  
Hakiki bir tasarruf var mıdır insan için? Aslâ!  
Eğer almışsa bir millet, edip bir mülkü istilâ,  
Eğer vermişse bir millet bütün bir mülkü bi-pervâ,  
Alan sensin, veren sensin, senin hükmündedir dünya!"

İlahî en asil kavmi alçaltırsın istersen;  
Dilersen en zelil eşhasa izzetler verirsin sen!  
Bu haybetler, bu husranlar bütün senden, bütün senden!  
Nasıl tâ Arş'a yükselmez ki meyusane bin şiven?  
Ne yerler dinliyor, yâ Rab, ne gökler ruhum inlerken!

.....

İlahi altıyüz bin Müslüman birden boğazlandı...  
Yanan can, yırtılan ismet, akan seller bütün kandı!  
Ne masum ihtiyarlar süngüler altında kıvrandı!  
Ne bikes hanumanlar işte, yangın verdiler, yandı!  
Şu küllenmiş yığınlar hep birer insan, birer candı!

.....

Tecelli etmedin bir kere Allah'ım, cemalinle!  
Şu üç yüz elli milyon ruhu öldürdün celalinle!  
Oturmuş eğlenirken senin -hâşâ- zevalinle,  
Nedir ilhadı ihmalin bu samit infialinle?  
Nedir İslam'ı tenkilin bu müsta'cel nekalinle?

.....

29 Âl-i İmrâ, 3 / 26. Vermiş olduğumuz meal, şiirin önüne yazılmış olan mealdir. Orijinali bozulmasın diye aynen aktardık.

Sus ey divane! Durmaz kainatın seyr-i mutadı.  
 Ne sandın? Fıtratın ahkâmı hiç dinler mi feryadı?  
 Bugün, sen kendi kendinden ümid et ancak imdadı;  
 Evet, sen kendi ikdamınla kaldır git de bîdadı.  
 Cihan kanun-u sa'yin, bak, nasıl bir hisle münkadı!  
 Ne yaptın? "Leyse li'l-İnsani İlla mâ seâ" vardı!...

(30 Muharrem 1331, 27 Kanunuevvel 1328 / 1913)<sup>30</sup>

Ana temayı yansıtacak şekilde kısaltarak naklettiğimiz yukarıdaki şiir, Kurtuluş Savaşı sonrasındaki hazin durumumuzu anlatan, sorgulayan bir haykırıştır. Safahat'ın her yerinde olduğu gibi Akif, burada da duygusallığını öne çıkarmış ve mısralarında bir taraftan tarihi gerçeklikleri, diğer taraftan da tarihe bakışımızı ve tarih algımızı ortaya koymuştur. Şiirde tespit edebileceğimiz üç ana tema vardır: Birincisi; Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasını ve çeşitli devlet ve milletler tarafından paylaşılmasını, "Allah'ın kendisine ait olan mülkü alıp-vermesine" benzetiyor ve ilahî bir tasarruf olarak anlatıyor. Bu durumda tarihin yegâne öznesi Allah'tır ve alan da veren de odur.

İkincisi, bu ilahî tasarrufa neredeyse isyan eder tarzda karşı çıkıp, bu olup bitenlerin Osmanlı gibi uzun asırlarca İslam'a hizmet eden bir devlete yakışmadığını ifade ediyor. Burada da adeta, tarihin öznesi olan ilahî takdir eleştiriliyor ve Allah, hem kendisinin hem de inananların düşmanı olan kâfirlere karşı sessiz kalmak ve olup biteni sessizce seyretmekle suçlanıyor.

Üçüncüsü ise, ilk iki yaklaşımla çelişmektedir. Müslümanları çalışmamak ve kendilerinden bekleneni yerine getirmemekle eleştirip, başlarına gelenleri hak ettiklerini söylüyor. Akif'in bu yaklaşımına göre tarihin öznesi insandır. Eğer çalışıp çırpınsaydı, fiili durum farklı olabilirdi.

Her üç yaklaşımın da aynı şiirde ve alt alta dizilen mısralarda yer alması son derece şayan-ı dikkattir ve bizim dikkati çekmek istediğimiz durum da budur. Tarihi bir hezimet durumu vardır. Bu tarihi durumun faili kimdir? İlk mısralarda olduğu gibi mülkün sahibi olan Allah mı? Yoksa insan mı? Her ikisi birlikte mi? Şayet her ikisi birlikte ise, bu beraberliğin yüzdesi ne ölçüdedir? Görüleceği üzere ortada ciddi bir özne sorunu vardır. Bu sorun dün vardı, bugün var ve muhtemelen yarınlarda da olacaktır.

Mehmet Akif gibi, sadece şair değil, aynı zamanda çok nitelikli de bir İslam âlimini bu derece zihinsel karmaşaya düşüren sebep, geleneğimizdeki çözülememiş olan *tarihin öznesi* sorunudur. Bu sorunun temelinde ise, dinî nassları okuma ve anlamamıza ilişkin sorunlarımız vardır. Yeni bir metodoloji ile

30 Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İnkılap ve Aka Y., İstanbul 1981, Üçüncü Kitap, s. 192-194. Not: (nakledilen şiirin noktalama işaretleri kitaptaki gibidir, bize ait değildir.)



nasslar yeniden okunarak, geleneğimiz ve mirasımız gözden geçirilmeden, söz konusu sorunumuz giderilecek gibi görünmemektedir. Allah, insan ve doğanın nasıl bir ilişki ile birlikte olduğu sorunsalını mutlaka çözmeliyiz. Ömer Özsoy'un "Sünnetullah"<sup>31</sup> adlı çalışması, İlhami Güler'in "Allah'ın Ahlakiliği Sorunu"<sup>32</sup> adlı eseri, Hasan Hanefi'nin "İslam Kültüründe İnsan ve Tarih"<sup>33</sup> kitabı ve benzerleri, bu alanda atılmış olumlu adımlar ve çabalarıdır. Bu adımları takip edecek yeni çalışmalar ve usul denemeleri sürdürülmelidir. Epistemolojik bir dönüşüm gerektiren bu durumun kısa vadede sonuçlar vermesi zordur. Ancak giderek artan ve gelişen benzer çalışmalar ve araştırmalar bu konuda ümit vermektedir.

### Sonuç

Kuran, insanoğlunun yeryüzüne, özgür iradesiyle denenmek üzere gönderildiğini, bu dünya hayatında yaptıklarının bir gün hesabını vereceği mesajını son ilahî mesaj olarak insanlığa sunmuştur. Bu mesajdan insan iradesinin ve özgürlüğünün bir şekilde çıkarıldığını var saydığımızda, mesajın bütün insicamı bozulur ve artık Kur'an'dan sağlıklı bir mesaj almak neredeyse imkânsız hale gelir. Bu nedenle Kur'an'ın herhangi bir ayetinden veya pasajından çıkarılacak anlamın, bu ana mesaj ile test edilip ona göre anlaşılıp yorumlanması gerektiğini düşünüyoruz. Bu miğferden sapılarak yapılan yorumların, bizi Kur'an'dan uzaklaştırdığı ve içinden çıkılmaz paradokslara duçar ettiği tarihi bir vakaıdır.

Sonuç olarak; insanın da tarihin öznesi olduğunu söylemeliyiz. Bu öznenin özgün iradesi, Allah'ın var ettiği bir mekânda ve yine onun hazırladığı koşullarda gerçekleşmektedir. Fakat bu, asla insanın İlahî irade tarafından esir alınıp, kendi iradesinin de iptal edildiği anlamına gelmez. "Zerre kadar iyiliğin karşılığı, yine zerre kadar kötülüğün de karşılığı verilecek", "hiçbir şekil-

31 Allah, insan ve varlık ilişkisindeki birlikteliğin mahiyetini inceleyen ve Kur'an'da bir çok kez ifade edilen "Sünnetullah" kavramını, insanın özgün iradesi, Allah'ın varlığa ve insan hayatına müdahalesi bağlamında ele alan bu eser, konumuz bakımından son derece önemlidir. Sünnetullah'ı, Allah'ın ezelde belirlediği ve değiştirmemeye söz verdiği "İlahî Tavrı" olarak belirleyen eser, bu tavrın, insanların özgür iradelerini dışlayan değil, tersine gerekli kılan bir tavır olduğunun da altını çizer.

32 "Allah dilediğini yapar", "O, yaptığundan sorulmaz.." gibi ayetleri, kader bağlamında ele alan ve geleneğin bu konuda yeniden okunmasını öneren eser, Allah'ın kendisi için kendisini bağlayan ahlaki ilkeler vaz' ettiğini, bunları asla bozmadığını, hiçbir ilkesi olmayan bir ilahın adil olmayacağı teziyle açıklamaya çalışır. Bu çalışma da, geleneğimizdeki tarih algısının netleşmesi açısından önem arz etmektedir.

33 Hasan Hanefi eserinde, "İnsan-ı Kamil" konusuna farklı bir bakış açısı getirmiş ve onu/insan-ı kâmilî, tarihe damgasını vuran, aksiyoner bir kişilik olarak tanımlamıştır. Edilgen ve pasif değil, aksine aktif olan bu kişilik, Allah'ın görmek istediği gerçek Müslüman şahsiyettir. Konumuz bakımından son derece önemli olan eser, hem geleneksel algımıza sorgulayıcı bir eleştiri getirmekte, hem de çözüm önerileri sunmaktadır.

*de insanlara zerre kadar zulmedilmeyecek ve haksızlık yapılmayacaksa*", bu ancak insanın tam anlamıyla özgür olması ve özgür iradesiyle sınanması ile mümkündür.

İçinde bulunduğumuz çıkmazdan çıkabilmemiz bir türlü doğru okumayı başaramadığımız geçmişimiz ve kültürümüzü doğru analiz edebilmemiz, tarihin gerçek öznesi olduğumuz bilinciyle mücadele vermeye başlamamızla mümkün olabilecektir.

Tarih, tarihe özgür iradeleriyle yön verenlerin, verdiklerine inananların nesnesi olacak ve ancak bu özgür iradenin bilincinde olanlarca yönlendirilip şekillendirilecektir. Tarih benim fiilimdir diyebilenler, tarihi yönlendirirler. Tarihin faili olmaktan kaçınanlar ise, tarihte hep şikâyet etmeye ve feryat destanları yazarak, feleğe, kadere isyan etmeye mahkûm olacaklardır.

İradesini fark eden, onun hakkını vererek eylemde bulunup, eylemlerinin sorumluluğunu taşıyan nesillere çığır açmak dileğiyle...

## BİBLİYOGRAFYA

- A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, Enderun Kitapevi Y., İstanbul 1985.
- Ahmet Keleş, *Sünnet, Yeni Bir Tanım Denemesi*, İnsan Y., 2003 İstanbul.
- Ahmet Keleş, *SBAR*D, Eylül 2007, Yıl: V, S. 10, "Tarih Bilincimiz Hadislerle Çöküş Sürecinde Başlatılan Tarih: İslam Tarihi".
- Daryush Shayegan, *Yatralı Bilinç* eserinin; "Tarihte Tatil" başlıklı bölümden alınmıştır. Metis Y., (çev. Haldun Bayrı), İstanbul 1997.
- Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1994.
- Francis Fukuyama, *Tarihin Soru mu?*, Vadi Y., (çev. Ercan Şen), Ankara 1999
- Hasan Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, Ay Işığı Kitapları, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 2000.
- İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakılığı Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998
- İmadüddin Halil, *İslam'ın Tarih Yorumu*, Risale Y., (çev. Ahmet Ağırakça), İstanbul 1988.
- Marc Bloch, *Tarihin Savunusu Ya Da Tarihcilik Mesleği*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Y., Ankara 1994.
- Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İnkılap ve Aka Y., İstanbul 1981.
- Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, (el-Fennu'l-Kasâsi), (trc. Şaban Karataş), Ankara Okulu Y., Ankara 2002.
- Mutahhari, *Tarih ve Toplum*, Yöneliş Y., İstanbul 1999.
- Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994.
- R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, (çevç Erol Özvar), İstanbul 2000.

## MU'TEZİLE'NİN TARİH ALGISI

Osman AYDINLI\*

### Abstract

#### The Mu'tazilite's Perception of History

In the history of Islamic thought, the Mu'tazilite school is characterized by its particular method in understanding religion and religious tradition and by its rational attribution to Islamic precepts. First of all, Mu'tazilite theologians laid down their principles as 'al-usûl al-khamsah (five root and fundamentals) and focused on theological and philosophical issues. In the view of its environment where it's been developed, its justification for historical events and its comprehension of leadership, the school has been divided into two parts which are Basrian Mu'tazilite and Bagdadian Mu'tazilite. Choice of the ancestry of Ali, the assumed attitude to the current political structure, comprehension of history and compromising with the society were the important reasons of the separation. Mu'tazilite has been opposed to the idea of idealizing and dignifying the past which can be seen especially in Shiite, by historical criticizing and analytical mentality. Meanwhile, the school did not ignore to be compatible with the history and the society. Mu'tazilite has emphasized the need of describing the history as what it is and displaying it with all diversities and contradictions.

The experiences of Mu'tazilite of coming to power, being suspended from the power and being integrated with the other religious affinities have shaped their historical perspectives. These experiences have shaped their historical perspective. In this article, we tried to determine the Mu'tazilite's perception of history by taking into consideration its evolutions in period.

**Key words:** Mu'tazilite, 'al-usul al-khamsah, perception of history, İslâmic political theory, philosophical issues, caliphate, imama.

### 1. Giriş

İslâm düşünce ekollerinden Mu'tezile, dinin ve dinî geleneğin ne olduğu, ne şekilde anlaşıldığı ya da anlaşılması gerektiği konusunda izlediği farklı usûlle ve meselelere ilişkin sergilediği rasyonalist tavırla tanınmıştır. Mezhep bilgileri temel ilkelerini "usûlü hamse/beş temel ilke" şeklinde formüle etmiş ve kelâmî-felsefî sorunlara eğilmiştir. Tartıştıkları ve ele aldıkları konular açısından geniş bir yelpazeye sahip olan bu ekolün tarihe bakışı, geçmişte cereyan eden olayları değerlendirme tarzı, Müslüman düşüncesinde oluşan kırılma noktalarını inceleme kriterleri ve algılayış biçimleri tahlil edilmeye değerdir.

\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Bilindiği gibi tarih, farklı din ya da ideolojiyi savunanların yanlarına almaya çalıştıkları ve benimsedikleri usûlü ya da görüşü destekleme adına çokça delil bulabilecekleri geniş bir mücadele alanıdır. Bu anlamda her toplum, iktidar ya da muhalefet odaklı her siyasî oluşum, yararlanabileceği/kullanabileceği bir geçmişe gereksinim duymuştur. Bu ihtiyacın bir sonucu olarak toplumsal düzene ilişkin farklı anlayış ve algılamalar, birbirine rakip tarihler/tarih anlayışları ortaya çıkarmıştır. Birçok tarihçi, bu anlayışlardan birine bağlı olmaktan gurur duymuş, zihniyetini benimsediği herhangi bir grubun kimliğini geliştirmek veya resmî otoritenin söylemini pekiştirmek gibi toplumsal sorumluluğu olduğunu düşünmüştür.<sup>1</sup> Bilimsel saiklerle her geçmiş dönemin özünü yakalama çabası, insanın zihniyetinin ve gerçekleştirdiklerinin ne denli farklılıklar gösterdiğini, dolayısıyla da önümüzde duran olasılıkların kapsamını ayırt etmemizi sağlar. Tarih, zihniyetlerin ne denli çeşitli olabileceğini anlamamızı temin eder.<sup>2</sup>

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan mezheplerin, düşünce ekollerinin ya da dinî eğilimlerin edindikleri tarih bilinci ve anlayışı, isabetleri oranında mevcut durumu daha sağlıklı yorumlamalarını ve geleceğe ilişkin projeksiyonlar yapmalarını sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezile ekolünün zihniyet yapısının ve tarih anlayışının, mevcut sisteme ve geleceğe dair geliştirdikleri projelere nasıl zemin hazırladığını tespit etmek önemli görünmektedir. Bu husus sadece bu ekolü anlamamızı sağlamaz, aynı zamanda tarihsel süreçte olumlu ya da olumsuz iletişim halinde olduğu diğer düşünce ekollerini ve dinî oluşumları da doğru bir şekilde anlamaya ve yorumlamaya kapı aralar.

## 2. Mu'tezile'nin Tarih Algısı

Mu'tezile, geliştiği kültürel ortam ve benimsediği imamet düşüncesi ekseninde Basra ve Bağdat Mu'tezilesi olarak iki ana gruba ayrılmıştır. Bunun yanı sıra Mu'tezilî geleneğin siyasî aklı temsil eden, felsefî akla dikkat çeken ve züht-takvaya vurgu yapan üç farklı eğilimi bünyesinde barındırdığını söylemek mümkündür. Bu farklılaşmalar ya da eğilimler, gelenek içerisinde farklı tarih anlayışlarının oluşmasını da beraberinde getirmiştir.

### 2.1. Tarihsel Eleştiri ve Çözümlemecilik

Mu'tezile, bazı İslâm fırka ve mezheplerinin söyleminde var olan geçmişin yüceltilmesine, idealize edilmesine ve olduğundan daha üst bir konuma yerleştirilmesine tarihsel eleştiri ve çözümlemeciliği ile karşı koymuştur. Ekol,

1 John Tosh, *Tarihin Peşinde Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular*, (çev.: Özden Arıkan), İstanbul 1984, ss. 11-12.

2 John Tosh, *Tarihin Peşinde*, s. 16.

ele alınan kavram, olgu ve görüşlerin içinde buldukları dönemin ürünleri olduğu kanaatini benimsemiştir. Bu yüzden tarihi ve geçmişte meydana gelen olayları olduğu gibi ve tüm çeşitlilik ve çelişkileriyle sergilemenin gereği üzerinde durmuştur. Böylece ilk döneme atfedilen tartışılmaz dinî boyut, Mu'tezili bakış açısı uyarınca akla, mantığa ve realiteye uygun bir şekilde tenkide açılmıştır. Bu eleştirel zihniyet, tarihî olayları ve önceki döneme ilişkin görüşleri farklı boyutlarıyla gündeme getirmiştir. Esasen bu bakış açısı Mu'tezile'nin benimsediği usulle ve İslâm dışı din ve kültürlerle olan iletişimi ve kaynaşmasıyla ilgilidir.

Mu'tezili bilginler dinî nasları göz ardı etmeden diğer din ve kültürlerden bilgi ve düşünce alış verişinde bir sakınca görmemiştir. İlk Mu'tezili fikirlerin sahibi olan Vasil b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, İslâm dışı din mensuplarıyla yaptıkları tartışma oturumlarında usûl ve görüşlerini olgunlaştırma fırsatını bulmuşlardı. Felsefenin Müslüman coğrafyaya girmesiyle birlikte Ebu'l-Hüzeyl, Nazzam, Bişr b. Mu'temir, Cahız gibi Mu'tezile bilginleri buna dair kitapları incelediler. Bu iletişim ve bilgilendirme süreci yeni bir bakış açısı kazanmalarına yol açtı. Mezhep âlimleri kendi bilim anlayışlarını ve düşünce sistemlerini, diğer din ve kültürlerle mukayese imkâm elde ettiler. Tarih bilinci ve anlayışı, farklı bilgi kaynaklarıyla tanışmış olmaları nedeniyle özgün bir nitelik kazandı. Söz gelimi Câhız, dinî hüviyetini korumaya özen göstererek, Yunan ve Hint düşüncesinin kültür mirasından ve Farsça'ya vukufiyetinden dolayı İran hayatına ait bilgilerden yararlı gördüğü öğeleri almaktan çekinmemiş<sup>3</sup> ve tarihi, çağının efsanevî nitelikli kanaatlerini eleştiri süzgecinden geçirerek akla uygun çözümler üretmiştir. Goldziher bu bağlamda, onun inanan içten bir Müslüman olarak kaldığını, ancak sınır tanımazlığı, Mu'tezile'ye özgü serbest düşünce yapısı ve ekol içinde teoloji konularında bile yaptığı sert eleştirileri ile değer kazandığını<sup>4</sup> söyler.

İmamet ve siyaset alanında farklı görüşler ortaya koyan Câhız, bilimsel vukufiyeti ve eleştirel bakış açısıyla tanınmıştır. O, Nabita'nın, mü'mini kasten öldüreni mel'un olarak nitelemelerine rağmen katil sultan ya da emir olduğunda ona sebbetmeyi ve onun görevden azlini uygun görmeyerek çelişkiye düştüklerini<sup>5</sup> söyler. Onun Emevi ve destekçilerine karşı verdiği bu mücadele ve yoğun eleştiri, Mu'tezili düşüncenin egemen olduğu dönemdeki Abbasilerin resmi tarih anlayışı ile de paralellik<sup>6</sup> arz eder.

3 Yakut el-Hamevî, *Mucemu'l-udebâ*, c. V, s. 2101 vd.; Nafiz Danışman, *Kelam İlmine Giriş ve Mu'tezile (Amr b. Bahri'l Câhız'ın Kitaplarından Parçalar)*, Ankara 1955, s. 97.

4 Ignaze Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (çev.: Azmi Yüksel-Rahmi Er), Ankara 1993, s. 94.

5 Câhız, "Risaletu fi'n-Nabitâ", *Resailu'l-Câhız-Resailu'l-Kelâmiyye*, 244, "Risaletu li'l-Câhız fi Benî Umeyye", s. 127 vd.

6 İrfan Aycan, "Câhız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım", *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara 2002, s. 28.

Mu'tezile, bilgi birikimi ve entelektüel duruşuyla hem kendi tarihini hem de insanlığa katkıda bulunan diğer milletlerin tarihini de anlamlandırmaya çalışmıştır. İlgi duydukları ve yöneldikleri döneme ait çok sayıda metni, Arapça'ya tercüme edilmiş olması avantajını da kullanarak okumuş ve değerlendirmişlerdir. Tarihe mal olmuş ve insanlığa katkıda bulunmuş bilginlerin tecrübelerinden ve bilgilerinden –kendi din ve kültürleriyle karşılaştırarak- yararlanmayı da ihmal etmemişlerdir.<sup>7</sup> Bu konuda atomculuk fikri örnek olarak gösterilebilir. Mu'tezile, Yunan filozoflarından ödünç aldıkları Tanrı tasavvurundan yoksun atomculuk fikrini, içselleştirip evrenin merkezine Allah düşüncesini yerleştirdiler. Mu'tezile, evrenin bir mekânda bulunmadıkları halde bir araya geldiklerinde bir yer işgal eden atomlardan meydana geldiği, Allah'ın yaratıcılığı niteliğinin sürekli olması sebebiyle atomların sayısının da sınırlı olamayacağı ve her an doğan yeni atomlar sayesinde evrenin sürekli gelişip genişlediği düşüncesini geliştirmiştir. Atomculuk fikri ilk kez Bağdat kültür havzasından ve Beytül-Hikme'den önemli ölçüde yararlanan Basra Mu'tezilesi tarafından savunulmuş ve geliştirilmiştir.<sup>8</sup> Bu noktaya gelmesinde karşılaşılan fikrin eleştirel çerçevede ele alınması, Müslüman düşüncesiyle mukayese edilmesi ve tespit edilen meselelerin çözümünün hedeflenmesi etkili olmuştur.

Mu'tezile'nin benimsediği tarih bilinci, ekolün öncelikle Müslüman toplumun tarihiyle yüzleşmesini ve hesaplaşmasını gündeme getirmiştir. Tarihsel eleştiri ve çözümlemecilik yaklaşımı, Mu'tezile'nin imamet nazariyesinde ve siyaset felsefesinde de kendini gösterir. Bu ana başlık altında sahabelerin konumu, Müslümanlar arasında cereyan etmiş olan Cemel ve Siffin savaşlarına katılanların durumu, Emevî iktidarının kaderci yaklaşımı, Abbasilerin yönetim anlayışı, hilafete gelecek şahsın nitelikleri ve bu makama geliş şekli sorgulanmıştır. Ekol bilginleri kaçınılmaz bir şekilde bazı zor soruların cevabını aramaya talip oldu. Sahabe nesli arasındaki çatışmaların sebebi neydi? Tarih boyunca Müslümanların gündeminden düşmeyen Cemel ve Siffin savaşlarının cereyanının arka planında hangi etkenler vardı? Bu harplerin siyasi ve sosyal sonuçları nedir? Dönemin koşullarının bu çatışmadaki etkisi nasıldı? Bu sorulara verilecek cevapların Şia'nın ve Haricilerin çatışmacı tarih anlayışlarına karşı, eleştirel ama uzlaşmacı bir tarih anlayışını yerleştirme çabasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Böylece tarihsel çatışmalar ve sahabe dönemine kadar uzanan radikal sorgulamalardan ziyade çözümlemeciliği hedefleyen eleştirel bir bakış açısı geliştirildi.

Mu'tezile geliştirdiği imamet nazariyesi nedeniyle Hz. Osman ve Hz. Ali arasındaki hilafet seçimi ve halifelik sürecini tartışma konusu yapmıştır. Dört ha-

7 Daha geniş bilgi için bk. Osman Aydınlı, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *HÜİFD*, cilt:5, sayı:11(2007), Ankara, ss. 7-33.

8 Kadı Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, (tahk.: İ. M. Ali), İskenderiye 1985, s. 48; Mu'tezile'deki atomculuk fikri ile ilgili bk. Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara 2001, ss. 170-180.

lifenin hilafete geliş şekli ve dönemlerinde yaşanan olaylar sorgulanmış olmasına karşın sahabeyi rencide etmekten uzak durulmuştur. Aynı zamanda dört halife döneminin ideal dönem olarak kodlanmasından da uzak durulmuştur. Erken dönemi haklılaştırmaya yönelik çabaların sonraki dönemlerde ortaya çıkan çarpıklıkları zmnen normal göstereceği açıktır. Mu'tezile ekolü, imamette efdaliyyet nazariyesi ile hilafetteki sıralamayı kabul etmiş ve Sünnî imamet teorisine yakın durmuşsa da eleştirel tavrıyla bu dönemleri idealize etmemeye özen göstermiştir.<sup>9</sup> Mu'tezile'nin Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle ilgili yaklaşımlarında da sorgulayıcı ama incitici olmadığını görmek mümkündür. Sözgelimi Mu'tezili Hayyât'ın anlatımında bu hassasiyet şu şekilde billurlaşmıştır: Hz. Ali, Hz. Osman'ın öldürülme olayını duyduğunda oğlu Hasan'a olay anında orada olup olmadığını sordu. Bu ifade onun olaydan haberdar olmadığını göstermektedir. Ensarın ve muhacirin bilgisi dâhilinde muhasara edilse ve zorla katledilmişse bu durumda ya hakettiği için öldürülmüştür ya da hak etmediği halde öldürülmüştür. Hak etmişse adaleti kaldırdığı, fıska ve fucuru gerekli olduğu içindir. Hak etmediği halde öldürülmüşse imkânı olup savunmayanlar fıska düşmüştür. Her iki durumda da Müslümanların imamı ve ensar-muhacir grubundan uzaktır.<sup>10</sup> Sorgulayan ama kışkırtıcı cevap vermekten uzak duran bu yaklaşım, tarihi, tarihteki olayları ve sahabeyi aklama tavrının somut bir örneğidir.

Bu eğilim sahipleri, genelde tarihsel konu ve olaylarla ilgili olarak kararsız bir tavır sergilemişler -çözümü başkalarına bırakma ya da erteleme ve toplumdaki gerginliği yumuşatma siyasetinin bir uzantısı olarak- hükmü Allah'a bırakmışlardır.

Mu'tezile getirdiği eleştirel ve çözümlemeci bakış açısıyla erken dönemi dramatikleştiren ya da idealize eden uç yaklaşımlardan farklı bir tutum sergilemiştir.

## 2.2.Tarihle ve Toplumla Uzlaşma

Mu'tezile tarihsel eleştiri yöntemini benimsemekle birlikte geçmişle ve toplumla uzlaşmayı ihmal etmemiştir. Daha çok Basra Mu'tezilesinin yaklaşımında görülen bu boyut, mezhebin Bağdat kolu tarafından da benimsenmiş ve genişletilmiştir. Bağdat Mu'tezilesinin mefdülün imametini öngören imamet nazariyesinde ve siyaset anlayışının oluşumunda tarihle ve toplumla uzlaşma faktörü etkin bir rol oynamıştır.

Mu'tezile temelde Hz. Muhammed'in ölümüyle birlikte risaletin hem kurum olarak hem de işlevsel açıdan sona erdiği ve yerine ikame edilen hila-

9 Daha geniş bilgi için bk. Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, ss. 43-67.

10 Hayyât, *Kitabu'l-intisar ve'r-reddu ala Ravendiye'l-mülhid*, (takd.: Alber Nasrî Nader), Beyrut 1957, s. 51.

fet makamına getirilen kişinin Hz. Peygamber'in dinsel değil de siyasî liderlik misyonunu üstlendiği görüşündedir. Bu sebeple bu konuda fikir üreten ekol düşünürleri imameti, icthadi bir mesele olarak görmüş ve siyasal iktidarı dinsel iktidardan ayırarak farklı bir düzleme yerleştirmişlerdir. Mu'tezilî âlimler, imamete dair görüş ve söylemini, Şia'dan farklı bir şekilde tarihin olumsuzluklarını öne çıkarma ve yargılama yerine, tarihi ve tarihsel tecrübeyi tasdik etme üzerine inşa etmiştir. Bu sebepledir ki ekol, efdalin/en erdemli olanın yanında, mefdûlün imametini de bazı koşullar çerçevesinde meşru saymıştır. En erdemli (efdal) kişinin imameti isteniyorsa da, bu koşulu gerçekleştirmek mümkün olmayabilirdi. Bu realiteden hareketle geliştirilen argümana göre insanların en faziletlisinin imamete seçilmesi fitneye yol açacak ya da insanların maslahatına zarar verecekse daha az faziletli olan (mefdûl) imamete getirilebilirdi.<sup>11</sup>

Mu'tezile'nin imamet düşüncesinde, meşruiyetin dayanağı politik olmaktan çok dinsel ve ahlâkî niteliklidir. Siyasî iktidarlara meşruiyet kazandıran unsur erdemdir. Emevilerin ya da Abbasilerin, şûra ve rıza esasına dayalı hilafetten saltanata dönüşleri, başlangıç itibariyle tepkiyle karşılanmışsa da uygulamaları zaman içerisinde halk kesimi ve elit grup tarafından tasvip edilmiştir. Dahası meşruiyetleri tartışılmaz hale gelmiştir. Bu noktada mefdulün imameti anlayışının önemli ölçüde yaygınlık kazandığı Abbasiler döneminde, Mu'tezilî bilginlerin tarih bilincinin ve toplumla uzlaşma niyetlerinin önemli olduğu görülmektedir. Onlar öncelikle İslâm tarihi ile barışık bir anlayış sergileme yolunu tercih etmişlerdir. Bağdat Mu'tezilesi'nden Bişr b. Halid, Bişr b. Mu'temir ve Ebu Musa el-Murdar gibi şahıslar, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'yi en faziletli kabul etmekle birlikte daha az faziletli olarak gördükleri Hz. Ebu Bekir'in imametini de onaylamak<sup>12</sup> suretiyle bazı halifeleri dışlayan yaklaşımlardan uzak durmuşlardır. Bu tarihi doğrulama ve uzlaşma tavrının, sonraki dönem Mu'tezilesi tarafından da benimsendiği ve idealist yaklaşımlardan vazgeçilip realiteye uygun bir tavır sergilendiği görülmektedir.<sup>13</sup> Çünkü mefdulün imameti, tarihle barışık olmaya ve kamu yararını gözetmeye dayalı bir anlayıştır.

Mu'tezile'ye göre toplumun siyasal birliği açısından da, mefdulün efdala tercihi söz konusudur. Bir kimseye halk tarafından daha çok ilgi ve bağlılık gösteriliyor, ona daha çok itaat ediliyorsa, toplumdaki şikâyetler ona götürülüyorsa, o kimse, ibadet ve takva açısından kendisinden daha üstün olan kimseye tercih edilebilir. Çünkü bu konuda kamu yararı vardır. Böyle yapılırsa toplumdaki ihtilaflar ortadan kalkar, zulüm biter ve adalet sağlanmış olur.

11 Daha geniş bilgi için bk. Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, ss. 67-93.

12 Naşî el-Ekber, *Mesailu'l-imame*, (tahk.: Josef Van Ess), Beyrut 1971, s. 56.

13 Hayyât, s. 76; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (tahk.: A. Osman), Kahire 1988/1408, s. 757 vd.



Çünkü kamu yararını gözetme açısından daha güçlü olan kimse aynı zamanda seçilmeyi daha çok hak eden kimsedir.<sup>14</sup>

Mu'tezile'ye göre en erdemlinin devlet başkanı olarak atanması halinde, fitne çıkma korkusu Müslüman topluma âriz olacaksa, mefdulle/daha az erdemli olanla imamet akdi yapılabilir.<sup>15</sup> Adaylar tüm koşullarda eşitseler, fazilet konusunda üstünlük araştırması yapılır. Seçim ehlinin yapması gereken zamanın gereklerine uygun olanı seçmektir. Eğer bir savaş ve fitne dönemi yaşanıyorsa, kahramanlık ve yiğitlik yönünden önde olan seçilir. Barış, güvenlik ve bilimde ilerleme dönemi yaşanıyorsa, bilimde ağırlığı olan seçilir.<sup>16</sup> Böylece mefdulün imameti anlayışında, sistemin işlerliği ve toplumun yararı gözetilmiş olmaktadır.

Mefdulün imameti anlayışı, değişik etnik grupların bir arada barış içinde yaşamaları açısından da önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Çünkü böyle bir anlayış teorik koşullardan ziyade, pratik konuma daha uygun düşmüştür. Farklı etnik kültürlerin yardımıyla iktidara gelen Abbasilerin, ilk baskı yıllarından sonra ister istemez, siyasal iktidarı geniş biçimde paylaştıkları görülür. Onlar, Araplarla farklı kültürlerden ve dinsel geleneklerden gelen insanlardan oluşan mevali ile yakınlaşma politikası izlemişlerdir. Böylece Abbasi egemenliğinin ilk yarım yüzyılı içinde, Arap kabile aristokrasisinin etkinliği ve ayrıcalıkları hızlı bir şekilde dağılmıştır. Ebu Cafer Mansur'un inşa ettiği Bağdat şehrinin coğrafi ve kültürel konumu, İran etkisine ve kültürüne kapı aralamıştır. Hilafet merkezinin Bağdat'a taşınmasıyla somut bir şekilde mevali, devletin idari ve askeri kadrolarının önemli bir bölümünü elde etmiştir. Özellikle idari yapılanmada İran asıllı bir aile olan Bermekiler vezaret göreviyle<sup>17</sup> birlikte Fars unsuru güç dengesini kendi lehine çevirmiştir.

Me'mun halifelüğünün ilk yıllarında İranlı unsurun etkisinde kalmış olmasına rağmen daha sonra Merv'de bulunduğu sırada cereyan eden olaylardan dolayı, Arap ve İranlılara karşı güveni sarsıldığı için yeni bir güç olarak Türkleri istihdam etmiştir. Belki de onların siyasi tecrübe ve askeri kabiliyet bakımından imparatorluk içinde bir denge unsuru olabileceklerini ummuştur.<sup>18</sup> Sonraki dönemlerde de Türklerin devlet idaresindeki nüfuzları güçlenmiş, askeri alandaki etkileri, idari ve siyasi alanlara kaymıştır.<sup>19</sup> Abbasilerle zaman zaman sorunlar yaşayan İran ve Türk unsurlarının, yine de -belki de çıkarları gereği- mevcut halifeyi meşru kabul ettikleri görülmektedir.

14 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid*, (tahk.: A. Mahmud-S. Dünyâ), Dâru'l-Mısriyye, ts., c. XX/1, s. 228 vd.

15 Bağdadî, *Kitabu Usulu'd-din*, Beyrut, 1981/1401, s. 293 vd.

16 Ziyaüddin Rayyis, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, (çev.: İbrahim Sarımsı), İstanbul 1995, s. 225 vd.

17 Ebu Muhammed Ahmed b. A'sâm el-Kufî (314/926), *Fütuh*, Beyrut ts., c. IV, s. 402.

18 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (tahk.: A. Abdulvehhab Fetih), Kahire 1992, c. X, s. 321.

19 H.Dursun Yıldız, *İslâmîyet ve Türkler*, İstanbul 2000, s. 134.

Abbasi devleti bünyesinde koşulların gelişmesi ve topraklarının genişlemesi nedeniyle aralarındaki birleştirici özelliğin İslâm olduğu, çok ırklı bir yeni yönetim anlayışı sergilemek zorunda kalmıştır. Temelde İranlılar, Türkler ve Araplardan oluşan bu çoklu yapıyı muhafaza etmek aralarında görev dağılımını adil bir şekilde sağlamak ve uzlaşma politikası sergilemekle mümkün olabiliyordu. Mu'tezile'nin mefdulün imametini onaylayan anlayışı bu noktada ve ortamda ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır.

Ekol bünyesinden bazı isimlerin mefdul imamet anlayışını benimsemelerinin en önemli sebeplerinden birisi de, tarihsel ve siyasal tecrübelerdir. Mefdülün imametinin olabirliğini tartışırken en çok iç güvenlik ve cezaların uygulanabilmesi gibi otoritenin sağlanmasıyla ilgili konularda yoğunlaşmıştır.

Mu'tezile'nin tarihle ve toplumla uzlaşma niyetinin arka planında ekolün mihne süreciyle birlikte bir yol kazasına maruz kalması da etkili olmuştur. Me'mun'un hilafetine kadar bireysel düzeyde tartışma konusu edilen halku'l-Kur'an (Kur'an'ın yaratılmışlığı) sorunu,<sup>20</sup> Halife tarafından resmîyete dönüştürülerek, bu ilkeye inanma 212/827 yılında devletin resmî politikası haline getirilmiştir. Bu yönde eyaletlerde ve Bağdat'ta mihne sorgulamaları hızlandırılmıştır.<sup>21</sup> Mu'tezile'nin resmî mezhep olduğunun ilanı, bunun devlet eliyle benimsetme çabaları ve yoğun eleştirilere sebep olması, ekol mensuplarının güvenlik ve mevcut düzeni koruma isteklerini ortaya çıkarmıştır. Bunun en önemli göstergesi de mevcut devlet başkanının ya da imamın meşru olduğu fikrinin işlenmesi, yani mefdülün imametinin savunulması şeklinde tezahür etmiştir.

Kur'an'ın yaratılmışlığı düşüncesinin bir başka boyutu da kutsal kitabın tarihle ve toplumla ilişkilendirilme çabasıdır. Mu'tezile, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu kabul ediyordu ancak bunun ezeli olmadığı ve tarih içinde yaratılmış bir Allah kelamı olduğunu düşüncesini savunuyordu.<sup>22</sup> Kur'an-ı Kerim'le ilgili geliştirilen bu kuram, vahyi yayıldığı toplumların tarihi ile ilişkilendirme çabası olarak dikkat çeker. Bunun açılımı kutsal kitabın literal okunmasının ötesine geçme, toplumun içinde bulunduğu ilmî seviyeye bağlı olarak yeni yorumlamaların yapılması ve vahiyden beslenen yeni düşüncelerin üretilmesidir.

İslâm mezhepleri arasındaki farklılaşmalar, dinî referansları okuma biçimlerinden ve tarihsel süreci değerlendirme tarzlarından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile konunun, Müslüman toplum tarafından her çağın koşulları dikkate alınarak çözülmesi gereken icthadî bir sorun olduğu sonucu-

20 Walter Patton, *Ahmed b. Hanbel And Mihna*, Leiden 1897, s. 47 vd.

21 et-Taberî (310/922), *Tarîhu'l-umem ve'l-müluk*, (tahk.: M. Ebu'l-Fazl İbrahim), Beyrut 1386/1966, VIII, 619; İbn A'sâm, c. IV, s. 454.

22 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve'htlâfi'l-musallîn*, (tahk.: Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 191.

na varmıştır. Buna rağmen ekol, imamete ilişkin bağımsız bir duruşun sahibi olmuş ve imamet düşüncesini ortaya koyarken Kur'an, sünnet, dört halife ve tarihî deneyimleri referans olarak almıştır. Mezhep bünyesinde, adaleti merkeze alan bir anlayışla, imamet makamı ve özellikleri, Peygamber'in ve tarihteki erdemli görülen halifelerin düzeyine çıkartılarak idealist bir tavır sergilenirken, zaman aşımı ve vakıaların öne çıkmasıyla birlikte realist bir yaklaşıma bağlanması kaçınılmaz olmuştur.

### 2.3.Ekolün Düşüşü ve Tarihin İhyası

Siyasî güç kaybı, mihne uygulamaları, ilmî otoritenin zaafiyeti, metot ve söylemin algılanma zorluğu gibi faktörler Mu'tezile'nin düşüşüne ve ekolden bazı kopmalara sebebiyet vermiştir. Bu zaman zarfında iktidarın desteklediği Sünnî paradigmanın ve en güçlü muhalefet grubu olan Şii düşüncenin güç kazanmasına karşın Mu'tezile var olma mücadelesi vermek zorunda kalmıştır. Bu meyanda ekol bilginleri düşüncelerini yeniden gözden geçirmeye, ekolün tarihteki parlıtlı günlerine tekrar geri dönmeye ve özgün düşünceleri yeniden ihyaya yönelmişlerdir. Esasen bu yaklaşım Mu'tezile'nin kendi başarılı tarihinin ve geçmişinin yeniden dönmesine yönelik bir çabaydı.

Bu mücadelenin baş aktörleri -Basra ve Bağdat ayırımı yapmaksızın- Hayyât, Ebu Ali Cübbâi, Ebu Haşim Cubbaî, Kabî gibi Mu'tezilî şahsiyetlerdi.

Bu isimler genel anlamda İslâm tarihini ve geçmişte Müslümanlar arasında cereyan eden olayları yorumlarken uzlaşmacı tavır sergilemelerine rağmen asıl yoğunlaştıkları husus kendi tarihlerini yani Mu'tezile'nin parlak tarihini öne çıkarmaktı. Bu yeni arayışın ilk mümessili olarak Bağdat Mu'tezilesinin tanınan ismi Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât zikredilebilir. O, kopmaların başladığı, mezhebe karşı saldırıların yoğunlaştığı süreçte Mu'tezilî görüşleri savunarak ekol bünyesindeki ayrılıkların aslı değil, talî olduğunu savunmuş<sup>23</sup> ve bütünleşme mesajı vermiştir. Onun, Câhız'ın *Faziletü'l-Mu'tezile* ve İbnü'r-Ravendî'nin ona karşı yazdığı *Fadîhatü'l-Mu'tezile* isimli eserle başlayan kitap düzeyindeki tartışmalara, *İntisar* adlı eseri ile katıldığı görülür. Hayyât, Bağdat ekolünden olmasına rağmen eserinde, beş prensibi benimseyerek Mu'tezilî olmaya hak kazanan her düşünürü ve görüşlerini savunan bir söylem geliştirmiştir. O, Mu'tezile'nin imamete ilişkin görüşlerini savunurken Şia'yı ve öne sürdükleri uç fikirleri mercek altına alır ve eleştirir. Bunu da tüm ekolün savunucusu olduğunu ima ederek yapmaya çalışır. Ona göre Mu'tezile, Şia'yı gulât fırkalarının görüşlerine göre değil, hepsinin tevhid, Kur'an, kader, rec'at, bedâ gibi konulardaki ortak görüşlerinden ve ümmetin icmaı dışına çıkmalarından dolayı tenkit etmektedir.<sup>24</sup>

23 Hayyât, s. 106.

24 Hayyât, s. 14; Wilfred Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Religious Schools and Sects in Medieval İslâm*, London 1985, s. 13 vd.

Hayyât, tarihteki uygulamaların yaşanan dönemdeki problemleri çözüm anlamında delil ya da örnek olarak kullanılabilceği görüşünü benimser. Söz gelimi Ebu Bekir'in Ali'ye önceliği, mefdul olanın efdal olana önceliğinin uygulanırlığına örneklik teşkil eder. Bunun sebebi ise Hz. Ebu Bekir'in kamu yararını gözetme açısından Hz. Ali'den daha başarılı olacağına yönelik toplumda var olan kanaat ve karardır.<sup>25</sup> Hayyât'ın genel olarak Hz. Ali'ye sempati duyduğunu söylemekle beraber diğer halife ve sahabeleri aklama ve doğrulama tavrı içinde olduğu söylenebilir. Hayyât, özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali zamanında ortaya çıkan hadiseler ve bu sırada sahâbe arasında cereyan eden çekişmeler konusunda Mu'tezile âlimlerinin tevakkuf ettiğini/kararsız bir tavır sergilediğini söyler. Buna karşılık hiçbir ekol mensubunun, Muâviye ve Amr b. Âs'ın Hakem olayı sırasında takip ettikleri yöntemi, onaylayıcı bir tutum içerisinde olmadığını ifade eder.<sup>26</sup> O, tarihte Müslümanlar arasında cereyan eden olumsuz olaylarda hatalı olan tarafı zikretmeyi gerekli görür. Onun diğer ilkelelerin yanı sıra imamet konusunda da ekolün anlayışlarını delillendirme gayreti içinde olması, savunma merkezli yeni bir söylem geliştirmesi ve Mu'tezile'yi Şia dışındaki diğer mezheplere yakınlaştırma çabası, bu dönemdeki yeni arayışların ilk tezahürleri olarak değerlendirilebilir.

Mu'tezile'nin mihne uygulamalarından dolayı yıprandığı ve zayıf düştüğü dönemde ekol tarihini ihya yönünde çaba sarf edenlerden biri de Basra Mu'tezilesi'nin lideri konumunda olan Ebu Ali Cubbaî'dir. Ekolü eski günlerindeki canlılığa kavuşturmak adına yoğun bir çaba harcamıştır.

Ebu Ali Cubbaî, imamet ve siyasete ilişkin görüşlerini ifade ederken tarihte cereyan eden olaylardan yararlanır ve gerekçelerini tespit ederek görüşünü delillendirmede kullanır. İmamet anlayışını ortaya koymak için tarihe, yani ilk hilafet seçimine gider. Ona göre Ebu Bekir, yaşadığı çağın en faziletli değildir, ancak sahabe tarafından efdal olarak kabul edilmiştir. Kamuoyu belki de ondan faziletli bir başkasının, bu konumunu sürdüremeyip mefdule dönebileceği izlenimini veren bir özrünü görmelerinden dolayı ona akdetmiştir.<sup>27</sup> Ebu Ali bu görüşünü geçmiş imam belirleme deneyimlerinden örneklerle açıklama getirir. Seleften dört imamın sahabenin efdali olduğu konusunda icma oluşmuştur. O, hiçbir halifenin diğerine üstünlüğünü tartışma konusu yapmamıştır. İlk dört halifenin hepsi meşrudur ve fazilette eşittir. Devlet başkanlığı için iki kişi belirlendiği takdirde ilk seçilen gerçek imam olur.<sup>28</sup> Geri kalanlar icma ile diğerlerinden daha üstündür, akabinde cennetle müjdelenen on kişilik grubun diğer üyeleri üstündür. Fetihden önce infak edip savaşanlar, son-

25 Hayyât, s. 76.

26 Hayyât, s. 73 vd.

27 Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, c. XX/1, s. 216.

28 *Şerhu Usul'l-hamse*, s. 767; *Muğni*, c. XX/1, s. 216, 228.

radan infak edip savaşanlardan daha faziletlidir.<sup>29</sup> Ebu Ali Cubbaî, halifeleri ve ilk nesil Müslümanları fazilet sıralamasında, görünen niteliklerini ve icma yöntemini esas almaktadır.

İmamete ilişkin görüşlerini temellendirmede Kur'an, nübüvvet, akıl ve tarihsel tecrübeyi kullanan Ebu Ali Cubbaî, dört halifenin efdalliği konusunda tavakkuf etmeyi daha uygun görmüş ve iyi niteliklerinden başka bir özelliklerinin olmadığını söyleyerek hiçbirini diğerinden üstün görmemiştir.<sup>30</sup> Daha doğru bir ifadeyle tarihi sırayı öngörmüş, sahabeyi ve tarihi aklama ve doğru-lama tavrı içinde olmuştur.

Ebu Ali Cubbaî, kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerinin şiddetle karşı çıktığı imamette Kureyşli olma koşulunu, yaşadığı dönemin anlayışlarının etkisinde kalarak benimsemiştir. Bu görüşünü delillendirirken Sünnî nazariyede olduğu gibi "İmamlar Kureyş'tendir." hadisini delil olarak göstermiştir. Bu bağlamda "Bu iş ancak Kureyşten bu kabileye uygundur." ifadesini de zikretmiştir.<sup>31</sup> Böylece imametın Kureyşliliği sadece Sünnî gelenek içerisinde değil, Mu'tezilî gelenek içerisinde de kabul görmüştür. Anlaşıldığı kadarıyla o, Kureyşli olma niteliğini toplumsal ve siyasal bir tercih olarak öne sürmektedir. Sonuç itibarıyla Ebu Ali Cubbaî, imamda aranacak nitelikler arasında Kureyşli olma şartını öne çıkarırken yaşadığı çağın hâkim paradigmasından yani Ehl-i Sünnet geleneğinden oldukça etkilenmiştir.

Ebu Ali ve Ebu Haşim Cubbaî'nin imamet anlayışlarında da İslâm geleneğinde öne çıkarılan icma ve biat olgusunun önemli bir yeri vardır. Onlar da Ehl-i Sünnet âlimleri gibi, icmayı hem dinî nitelikli bir kanıt hem de tarihsel tecrübeyi onanması ve doğrulanması açısından otorite kabul etmişlerdir. Sünnî paradigmanın etkin olduğu bir çağda yaşamış olmaları ve bu düşünce sisteminin üzerinde durduğu bazı kavramlara vurgu yapmaları, Cubbaîlerin Ehl-i Sünnet'ten etkilenmiş olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir.

Watt'ın da ifade ettiği gibi, geçmiş ve geçmişle ilgili açıklama ve yorumlar, tarihe duyulan akademik bir ilgiye dolayı değil, çağın getirdiği siyasî bir ihtiyaçtan dolayı yapılmıştır. Bu nedenledir ki, yorum sahiplerinin tarihi çevresiyle ve dönemin anlayışlarıyla ilintilidir.<sup>32</sup> Mu'tezilî âlimlerin görüşlerinde de yaşadıkları dönemin zihin dünyasının ve anlayışlarının yansımalarını görmek mümkündür.

Mu'tezile zayıf düştüğü dönemde parlak geçmişinin nostaljisini yapmak mecburiyetinde kalmıştır. Eski ihtişamlı günlerin ihyası adına, kendi tarihle-

29 Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/2, s. 114.

30 İbn Ebi'l Hadid, *Şerhu nehci'l-belaga*, neşr.: M. Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut 1965, c. I, s. 7.

31 Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, c. XX/1, s. 234.

32 W. Montgomery Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1963, s. 42.

rini idealize etmişlerdir. Ama bu tutum, yaşadıkları çağın siyasal olaylarından ya da dinî anlayışlarından etkilenmedikleri anlamına gelmemelidir.

### 3. Sonuç

Mu'tezile ekolünün tarih anlayışı, beslendikleri dinî, siyasî ve kültürel koşullar üzerine inşa edilmiştir. Ekolün tarih algısı gelenek içerisinde var olan eğilimlere göre de farklılık arz etmektedir. Temel olarak Mu'tezile, tarihsel olayları değerlendirirken eleştirel bir bakış açısı sergilemeyi ve tespit edilen sorunları çözümlenmeyi esas almıştır. Çözümün bulunmasında sadece dinî nasslardan yararlanma yöntemi izlenmemiş aynı zamanda felsefeden, diğer din ve kültürlerden faydalanma cihetine de gidilmiştir. Mu'tezilî bilginler tarihsel olayları ve olguları sağlıklı bir şekilde anlama ve yorumlamanın irdelenen çağın zihniyetinin, kültürünün, siyaset anlayışının, dinî düşüncesinin ve tartışma gündeminin bilinmesiyle ilintili olduğu tezini savunmuştur. Bu yaklaşımın amacı, tarihle ilgili kesin öngörülerde bulunmak ya da herhangi bir ideolojiye bağlı kalmak değil, incelenen dönemin toplumsal ve siyasal eğilimlerinin olduğu koşulları görmek ve gelecekteki olayların gerçekleşebileceği koşulların görülebilmesini sağlayacak tarih bilincini elde etmektir.

Mu'tezile ekolü Müslümanlık tarihine, kutsalın tarihi gözüyle bakmaktan uzak durmuştur. Onlara göre tarihsel süreç içinde oluşan yapı, değer ve anlayışları tarih ve toplum üstü hakikatler olarak nitelenen bazı handikapları bulunmaktadır. Böyle bir yaklaşım tarihi olduğu gibi anlamayı ve yorumlamayı güçleştirir. Geçmişte cereyan eden olaylara kutsallık atfetmek, yaşanmış olan gerçek ilişkilerdeki insanî ve sosyal boyutun gözden kaçmasına sebep olabilir. Mu'tezile akılcı, eleştirel ve çözümleneci bir metotla bazı İslâm mezheplerinin benimsediği mitolojik tarih anlayışından uzak bir yaklaşım sergilemiştir.

Doğaldır ki tarihe ilişkin tüm bilginin ve malzemenin elde edilmesi mümkün değildir. Tarihi bilgilerin ve buna bağlı olarak yorumlamaların sağlam bir zemininin olması ve dayanaklarının güçlü olması bir gerekliliktir. Çünkü tarihsel olayları izah etmede oluşan boşluğun zihni faaliyetlerle doldurulması söz konusudur. Mu'tezile de bilimsel bilgiye yaptığı vurgu, sağlam bir bilgiye ulaşma konusunda başvurduğu kaynaklar ve elde ettiği imkânlar çerçevesinde bir tarih algısı geliştirmiş ve geçmişî akılcı bir metotla yorumlamaya çalışmıştır. Tüm insanî fiillerde olduğu gibi bu yorumlama girişiminde isabet etme payı olduğu gibi yanılma payı da mutlaka vardır.

## TABERİ'NİN TARİH ANLAYIŞI

Hasan KURT\*

### Abstract

With his work *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, al-Tabarī has become the best representative of the understanding of history in Islamic world from the very beginning until his time. Through al-Tabarī's work, information found in many lost works has also reached, even if partly, at our time. In reporting historical accounts, al-Tabarī adopted a traditionalist method so that his reader could make a neutral assessment. In this context, he made some methodological attempts in such a way that he helped his readers make an assessment in their opinion. It seems that due to his oversensitivity of reliability the informative parts of his accounts in his work sometimes remained behind compared with the chain of narration.

Al-Tabarī related the accounts from the creation of man to the migration of the Prophet Muhammad in accordance the subjects, while he recorded the events of the post-migration period in accordance with their chronological sequence. This may regarded as the lack of material at his disposal about the ancient nations and pre-migration period. Though his work largely shows the features of political history, there also exists information including social, religious, cultural economic etc. aspects. He also made use of such materials as poetry, letter and so on. This shows, though he did not compile a book for the methodology of history, that the understanding of historiography he pursued, when considered the conditions of that time, was never at a level that could be disregarded.

### Giriş

Taberî (224-310/839-923)'nin *Tārīhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* adlı eseri İslâm dünyasında başlangıçtan onun dönemine kadar tarih anlayışında varılan noktanın en iyi göstergesidir. Ayrıca onun dönemine kadar yaşanan geçmişin günümüze taşınmasında en önemli köprülerimizden biridir. Bu nedenle Taberî'nin eseri üzerinde yapılacak değerlendirme, hem o günün tarih anlayışının vardığı noktayı öğrenebilme hem de pek çoğu günümüze ulaşmayan eserlerde yer alan bilgilerin hiç değilse bir bölümüne ulaşabilme fırsatını verecektir.

Taberî'nin dönemine gelinceye kadar İslâm dünyasında tarih anlayışı ve çalışmalarının önemli aşamalardan geçtiğini görmek için kronolojik tarzda genel bir tarama yapmak yeterlidir. Nitekim Urve b. Zübeyir (93/711), İbn

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi

Şihab ez-Zühri (124/741) gibi Müslüman bilginler<sup>1</sup>, tarih çalışmalarına İslâm dinini daha iyi anlamak ve yaşamak adına Hz. Peygamber'in hayatını araştırarak başlamışlardı. Ubeyd b. Şerye (67/686), Vehb b. Münebbih (110/728) ve İbn İshak (151/767) gibi tarihçiler de geçmiş milletlerin tarihleri üzerinde çalışmışlardı.<sup>2</sup> İbn Sa'd (230/845)'in sahabenin hayatını da yazmasıyla tarih çalışmaları yeni bir boyut kazanmıştı. Ayrıca Muhammed b. Sâib el-Kelbî (146/763) soy biliminde, Avâne b. Hakem el-Kelbî (147/764) Emevîler hakkında, Ebû Mihnef (157/774) Ridde savaşları, Cemel olayı gibi konularda sahip oldukları bilgilerle tanınmışlardı.

Taberî'nin yaşadığı hicrî üçüncü, milâdî dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra İslâm dünyasındaki yönetim merkezlerinin sayısındaki hızlı artış, bir yandan siyasal parçalanmışlığa yol açarken diğer yandan bilimsel faaliyetlerin de çok merkezli hale gelmesini sağlamıştı. Bu durum bölgesel tarih kitaplarının yazılmasına imkân hazırladı. İbn Abdî'l-Hakem (257/871) Kuzey Afrika'nın tarihini, el-Kindî (283/897) buradaki valileri ve kadıları, Belâzurî (279/892) ise İslâm dünyasının önde gelenlerinin biyografilerini ve fetihleri kaleme aldı.<sup>3</sup>

Karşılaştıkları toplumların tarihini öğrenme konusunda Müslüman bilginlerde ortaya çıkan ilgi, onların dünya tarihini yazma arzularını kamçılıyordu. Bir taraftan da tarihçiler halifelerin, valilerin, kadıların, yapılan askerî mücadelelerin haberlerini yıllık olarak kaydetmekteydiler. Ya'kûbî (284/897) kendi adıyla anılan *Tarih*'ini, Dineverî (290/903) *el-Ahbârü't-Twâl* adlı eserini yazdı. Onların yaratılıştan itibaren milletlerin, özellikle de Sasanîlerin ve Bizanslıların tarihini kaleme aldıkları bu eserler, tam bir dünya tarihi olmaktan ziyade bu yolda atılmış önemli bir adım niteliği taşıdı. Fakat bu konuda çağdaşlarından daha ileri gitmeyi başaran Taberî, döneminin tarih anlayışına yaptığı çalışmayla önemli bir ivme kazandırdı. Gibb'in de vurguladığı gibi bu dönemde dünya tarihi olarak yazılanların en güzel ve en mükemmeli Taberî'nin eseri oldu.<sup>4</sup> İslâm tarihine göre bunun dışında kalan bölüm her ne kadar eserinde zayıf kalmış olsa da Taberî, Müslüman tarihçilerin dünya tarihine ilgilerinin artmasında önemli katkıda bulundu.

Çeşitli nedenlerden ötürü kayıp bulunan pek çok eserde yer alan bilgiler de, Taberî'nin kitabı aracılığıyla sınırlı da olsa günümüze ulaştı. Nitekim Taberî'nin, peygamberlerin tarihini yazarken özellikle İbn Abbas'ın öğrencilerinin ve ekolünden etkilenenlerin tefsir kitaplarından, İbn İshak'ın *Sîre*'sinden, Vehb b. Münebbih'in *Kitâbu'l-Mübtede'* adlı eserinden faydalandığı anlaşıl-

1 Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Kahire, 1972, II, 320 vd.

2 M.Zeki Terzi, *İlk Siyer-Meğazi Yazarları ve Eserleri*, Samsun, 1990, 12, 18, 57.

3 Ahmed Muhammed el-Hüfî, *et-Taberî*, Kahire, 1963, 180 vd.

4 Gibb, "Tarih", *İslam Ansiklopedisi*, (MEB), İstanbul, 1970, XI, 787.



maktadır. Fars tarihine ilişkin olarak da Abdullah b. el-Mukaffâ ve Hişam el-Kelbî gibi kişilerin Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettiği kitaplardan faydalanmıştır. Hz. Muhammed'in hayatını anlatırken büyük ölçüde İbn İshak'ın *Sîre*'sinden yararlanmakla birlikte Eban b. Osman (105/723), Urve b. Zübeyr (91-101/710-720 arası) gibi kimselerden alıntıda bulunmuştur. Emevî tarihinde Avâne b. Hakem, Ebû Mihnef gibi şahıslardan bilgi aktarmıştır. Abbasiler tarihinde ise Ahmed b. Ebû Heyseme (279/892), el-Medâinî vb. den olayları nakletmiştir.<sup>5</sup>

Nakilde bulunduğu eserin değil de yalnızca müellifinin adını kaydetmesi, geçmişle günümüz arasında köprü olan Taberî'nin eleştirilmesine yol açmıştır. Çünkü bu durum birden çok eser yazmış bir müellifin hangi eserinden haberi aktardığının tespitini zorlaştırmaktadır. Taberî'nin en önemli kaynaklarından biri olan Medâinî'nin, İbn Nedim'in belirttiğine göre, iki yüz kırk kitabı bulunmaktaydı.<sup>6</sup> Bu nedenle Taberî'nin hangi haberi Medâinî'nin hangi eserinden naklettiğini belirlemek güçleşmektedir. Müellifleri eser adlarıyla birlikte kaydetmiş olsaydı, Taberî günümüze ulaşmayan eserlerin önemli ölçüde yeniden inşasına da büyük katkı sağlamış olacaktı.

Sonuçta Taberî, *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* adlı eseri nedeniyle tarihçiler arasında haklı bir şöhrete erişti; tarihin babası kabul edilen Herodot'a benzetilerek İslâm dünyasının Herodot'u olarak nitelendirildi.<sup>7</sup> Brockelmann ve Fuat Sezgin onun eserini ilk dünya tarihleri arasında saymaktadır.<sup>8</sup> Cevad Ali onun güvenilir biririsi, eserinin ise rivayetler hazinesi olduğunu ve emsalleri arasında ayrıcalıklı bir yeri bulunduğunu belirtmektedir.<sup>9</sup>

### **Rivayette Bulunduğu Kimselerin Olaya Yakınlık Derecesine Verdiği Önem**

Yazmış olduğu *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* adlı eseri, Taberî'nin tarih anlayışına ışık tutabilecek elimizdeki en önemli kaynaktır. Aynı zamanda muhaddis de olan Taberî; rivayet olunan haberleri emanet, kendisini ise geçmişle gelecek arasında bir aracı olarak gördüğünden, rivayetleri kaydederken en ufak bir değişiklik bile yapmamaya özen göstermiştir. Olayları bizzat yaşayanlardan ya da onlara en yakın kimselerden öğrenme arzusu nedeniyle bazen rivayette bulunduğu kimsenin olaya yakınlığını, güvenilirliğine tercih etmiştir. Rivayetlerin doğruluk derecesine ilişkin değerlendirmeyi de çoğu zaman okuyucusuna

5 Ali, 181 vdd.; el-Hüfî, 188 vdd.

6 İbn Nedim, *Kitâbu'l-Fihrist*, (tahk.: Rıza Teceddüd), Tahran, 1971, 113.

7 H.Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara, 1988, 3.

8 Fuat Sezgin, *Târihu't-Turâsi'l-Arabî*, (Arapça'ya çev.:M.F.Hicazî, F.Ebu'l-Fadl), Kahire, 1977, I, 519, (dipnot)

9 Cevad Ali, "Mevâridü Târihi't-Taberî", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmî el-İraki*, (1950), I, 79.

bırakmış ve bu durumu söz konusu eserinin önsözünde şu ifadeleriyle dile getirmiştir: “Bazı haberleri okuyucu, doğruluk derecesi ya da gerçeğe uygunluk açısından kabul etmeyebilir. Bu durumda okuyucunun, haberlerin kaynağının ben olmadığını ve benim sadece naklettiğimi hatırlamasını isterim.”<sup>10</sup> Taberî bu sözleriyle tarihçinin hoşuna gitmese ya da doğruluğundan emin olmasa bile, muhtemelen tarafsız kalma adına, aktardığı rivayetler üzerinde okuyucuyu yönlendirmeye yol açacak bir değişikliği ya da değerlendirmeyi doğru bulmadığını ortaya koymaktadır. Halife Yezid b. Abdülmelik’in ölümüne ilişkin verdiği bilgi onun bu anlayışını göstermektedir: “Halife Yezid b. Abdülmelik b. Mervan 25 Şaban 105/27 Ocak 724’te öldü. Bu haberi Ahmed b. Sabit bana Ebû Ma’şer, İshak b. İsa ve ona anlatan yoluyla nakletti. Vâkıdî’de aynısını söyledi, fakat ölümünün 38 yaşındayken Dimeşk’te Belkâ adlı yerde vuku bulduğunu ilave etti. Bazıları onun 40, bazıları ise 36 yaşında öldüğünü öne sürdüler. Ebû Ma’şer, Hişam b. Muhammed ve Ali b. Muhammed onun hilafet süresinin dört yıl bir ay, Vâkıdî ise sadece dört yıl olduğunu belirtti.”<sup>11</sup>

Rivayette bulunduğu kimselerin olaya yakınlığını güvenilirliğe tercihi, Taberî’nin rivayette bulunduğu kimselerin arasında töhmetli kimselerin de yer almasına yol açmıştır. Ebû Mihnef (157/774) bunlardandır. Taberî, Sıffin Savaşı’nı anlatırken töhmetli râvilerden biri olan Ebû Mihnef’ten rivayetlerde bulunmaktadır.<sup>12</sup> Buna sebep olarak onun rivayetinin diğerlerine nazaran daha tatminkâr ve tam olduğunu gerekçe göstermektedir.<sup>13</sup> Nitekim İbn Nedim, onun otuz bir kitabının bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>14</sup> Taberî’nin bu konudaki Ebû Mihnef’in rivayetlerini tercihinde belki onun dedesi Mihnef b. Süleyman’ın, Hz. Ali’nin arkadaşlarından olmasının da etkisi olduğu düşünülebilir.<sup>15</sup>

Taberî, töhmetli râviden aldığı bilgi şayet genel kanaate ters olduğunda bu durumu yaptığı açıklamayla düzeltmektedir: Siyer müelliflerinin büyük çoğunluğunun Hz. Ali ile Haricîler arasında yaşanan Nehrevan Savaşı’nın 38/658 yılında gerçekleştiğini söylemesine rağmen, Ebû Mihnef’in bunun 37/657’de olduğunu belirttiğini ifade etmektedir. Ebû Meryem’in Haricîlerin hakem olayı nedeniyle Hz. Ali’den ayrılmalarından bir yıl sonra savaşın cereyan ettiğini söylemesini gerekçe göstererek Ebû Mihnef’in rivayetine itiraz etmektedir. Savaşın 38’de vuku bulduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte ilgili rivayeti Ebû Mihnef’e ait olduğu için 37/657 yılı olayları içinde kaydetmektedir.<sup>16</sup>

10 Taberî, *Tarihü’r-Rusûl ve’l-Mülûk*, (tahk. M.Ebu’l-Fadl İbrahim), Kahire, trz., I, 7 vd.

11 Taberî, VII, 21 vd.

12 Bkz. Hasan Kurt, *Taberî’nin Hayatı ve Tarihçiliği*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Samsun, 1991, 63 vd.

13 Taberî, V, 351.

14 İbn Nedim, 105 vd.

15 İbn Nedim, 105; Yâkut el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, Beyrut, trz., XVII, 41.

16 Taberî, V, 91 vd.

Eseri incelendiğinde Taberî'nin, rivayetleri zayıf kabul edilenlerin yanı sıra bilginler arasında saygın yere sahip kimselerden de önemli ölçüde nakillerde bulunduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in amcasının oğlu İbn Abbas (68/687) en çok rivayette bulunduğu kimselerden biridir. İbnü'l-Esîr, onun fıkıh, tefsir, soy bilgisi, geçmiş milletlerin tarihleri gibi birçok alanda bilgi sahibi olduğunu nakletmektedir. Hz. Peygamber'in hayatını, ilk halifelerin aldığı kararları çok iyi bildiğini aktarmaktadır. Günlerini bu konularda ders vererek geçirdiğini belirtmektedir.<sup>17</sup> Nitekim Taberî'nin İslâm öncesi dönem tarihi ve Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili her bölümde, ilk halifelerle ilgili rivayetlerde İbn Abbas'tan nakillerde bulunmaktadır. Yine güvenilir kimseler arasında sayılan ve Halife Hz. Osman'ın soyundan gelen Avâne b. Hakem el-Kelbî de Taberî'nin rivayette bulunduğu şahıslardandır.<sup>18</sup> O, Emevîlerle ilgili konularda özellikle Avâne b. Hakem'in rivayetlerinden yararlanmaktadır. Hem Hz. Ali taraftarlarından ve hem de Emevî taraftarlarından rivayette bulunması Taberî'nin, râvîlerinin olaya yakınlık derecesine gösterdiği duyarlılığa işaret etmektedir. Taberî'nin Şam (Suriye), Horasan, Fars ve Hind ile ilgili konularda nakilde bulunduğu Ali b. Muhammed el-Medâîni (225/840)'yi İbn Maîn'in güvenilir kimseler arasında saydığı belirtilmektedir.<sup>19</sup>

### İsnad Zincirini Kullanım Tarzı

Taberî, rivayet edenin olaya yakınlığı konusundaki duyarlılığı nedeniyle ortaya çıkan zafiyeti, muhaddisliğinden kaynaklanan alışkanlığının da bir sonucu olarak,<sup>20</sup> rivayetlerin kimlerden aktarılarak kendisine ulaştığını kaydederek gidermeye çalışmıştır. Bu konuda o kadar duyarlı davranmış ki, isnad zinciri eserinde kimi zaman haberden daha geniş yer tutmuştur. Bazen iki satırlık bir haberin üç-dört satırlık isnad zincirinin bulunduğu görmekteyiz.<sup>21</sup> Taberî'nin isnad zincirini modern tarihçilik anlayışındaki kaynak gösterim tarzı olan "dipnot" şeklinde değerlendirebiliriz.

Taberî az da olsa, çeşitli şekillerde tenkit metodunu uygulamaya çalışmıştır. Yani haberlerin bazısının şüpheli olduğunu<sup>22</sup> belirtirken, bazıları hakkında ise tartışma açmıştır.<sup>23</sup> Bir kısım haberler arasında ise hangisinin doğru

17 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rîfeti's-Sahâbe*, Kahire, 1863, III, 291 vd.

18 Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XVI, 134-139.

19 Yâkut el-Hamevî, *İrşâdü'l-Erîb fî Ma'rîfeti'l-Edîb*, (tahk. Margilius), Hind mtb., 1928, V, 109-118.

20 Seyyide İsmail Kâşif, *Masâdiru't-Târihi'l-İslâmî ve Menâhîcu'l-Bahs fih*, Kahire, 1975, 25. Taberî; Tirmizî ile Nesâî derecesinde kabul edilen bir muhaddisti. Bkz. Nevevî, *Tezhibu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Kahire, trz., I, 78.

21 Bkz. Taberî, III, 240.

22 Bkz. Taberî, I, 368.

23 Bkz. Taberî, I, 144 vd.

olduğu konusunda açıkça tercihte bulunmuştur. 12/633 yılı olayları içinde Übülle'nin fethiyle ilgili Seyf b. Ömer'den aldığı rivayeti kaydettikten sonra buranın Hz. Ömer döneminde 14/635 yılında Utbe b. Ğazvân tarafından ele geçirildiğini vurgulamıştır.<sup>24</sup> Hz. Muhammed'in Hicret öncesi peygamberlik görev süresinin on yıl olduğunu söyleyenlerin onun dine davete başlamasından, on üç yıl olduğunu söyleyenlerin ise peygamberliğinin başlangıcından itibaren bu süreyi hesapladıklarını belirterek görüşleri uzlaştırmaya çalışmaktadır.<sup>25</sup> Kimi zaman da haberleri kaydederken kullandığı ifadeyle bunlardan birini diğerine tercih ettiği anlaşılmaktadır. İbn Abbas'ın Basra'daki valilik görevinden ayrılışının bütün tarihçilerin görüşüne göre 40/660 yılında gerçekleştiğini belirttikten sonra bazı râvilerin bunu inkar edip Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye devredişine kadar onun burada kaldığını iddia ettiklerini kaydetmektedir.<sup>26</sup>

Taberî'nin isnad zincirlerinde kullandığı ifadelerden onun, haberleri kaynaklarından nasıl elde ettiği hakkında çoğu zaman fikir edinmek de mümkün olmaktadır. Buna göre Taberî'nin "dinleme", "okuma", "yazışma" gibi bilgiyi elde etme yöntemlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bazı bilgileri hangi yollarla elde ettiğini anlamak ise pek mümkün gözükmemektedir. Bu durumun onun, söz konusu bilgilerin isnad zincirini ve alışı şeklini unuttuğundan mı, yoksa siyasî birtakım gerekçelerden mi kaynaklandığı anlaşılamamaktadır. Taberî ayrıca kendi yaşadığı dönemle ilgili aktardığı haberlerde isnad zincirine muhtemelen gerek duymadığından yer vermemektedir.<sup>27</sup>

Taberî'de karşımıza çıkan nakilci anlayış aslında yalnız onun değil, aynı zamanda döneminin de genel karakteriydi. Bundan dolayı Taberî'nin değil, döneminin tarih anlayışının mercek altına alınması gerekmektedir. Diğer yandan tarihin bilim olup olmadığının tartışıldığı bir dönemde bu işi önemseyerek rivayetçi tarzda da olsa o dönemin olaylarının günümüze dek gelmesini sağladığı için kanaatimizce Taberî kutlanmalıdır. Nitekim ondan yaklaşık beş yüz yıl sonra yaşamış olan İbn Haldun (808/1405)'un bile *Mukaddime*'sinde tenkit metodunu çok güzel anlattığı halde, *Tarih*'inde bunu uygulama konusunda aynı başarıyı gösteremediği yapılacak eleştirilerde göz önünde bulundurulmalıdır.

Taberî rivayetleri kaydederken hocalarının yolundan giderek birbirini tamamlayan ya da destekleyen isnad zincir ve metinlerini birleştirmiştir. Böyle rivayetlerden birinde diğerinden fazla bilgi varsa, bunu da birleşik metinde aktarmıştır. Zührî'nin "İfk" olayı ile ilgili Alkame b. Vakkas, Said b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr ve Ubeydullah b. Utbe'den aldığı rivayetleri birleştirerek verdiği nakle hiç değişiklik yapmadan olduğu gibi kitabında yer vermiştir. Aynı bil-

24 Bkz. Taberî, III, 350.

25 Taberî, II, 387.

26 Taberî, V, 141.

27 Geniş bilgi için bkz. Kurt, 74 vdd.

ğinin hiç değişikliğe uğramadan İbn Hişam'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyye* adlı eserinde de geçmesi, Taberî'nin rivayetleri aktarmada ne derece duyarlı olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>28</sup> Taberî benzeri uygulamaları İbn İshak, İbn Medâîni gibi hocalarından aldığı bilgilerde de uygulamaktadır.<sup>29</sup> Böylelikle eserinden yararlanmak isteyenlere büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Onların dağınık haberleri toparlamakla meşgul olmalarını ve gereksiz yere yorulmalarını önlemekte, kafalarında planlamış oldukları konuya daha iyi yoğunlaşmalarını sağlamaktadır.

Taberî, birbirine ters düşen bilgiler içeren rivayetleri ardı ardına sıralamış ve bir konuda ne gibi ihtilafların bulunduğunu aynı konu içerisinde kaydetmiştir. Daha sonra tekrar ana konuya dönüp anlatımını sürdürmüştür. Uhud Savaşı'nı anlatırken İbn İshak'ın rivayetine yer verirken, bu arada Süddî'nin onun haberine ters düşen rivayetini nakletmeyi ihmal etmemiştir. Onun söz konusu olayı başka türlü anlattığına dikkat çekerek iki rivayet arasındaki farkı belirtmiştir.<sup>30</sup> Muhtar b. Ebû Ubeyd'den söz ederken anlattığı olayların bir kısmını, Vâkıdî'nin başka şekilde naklettiğini ifade edip ardından İbn Zübeyr ile Muhtar arasındaki ihtilafların, Mus'ab'ın Basra'ya gelişiyle başladığı kanaatini taşıdığını belirtip onun haberini nakletmiştir.<sup>31</sup> Böylelikle okuyucunun aynı konuyla ilgili ihtilafları birlikte değerlendirip kendince bir kanaate varmasının yolunu açmıştır. Fakat bu durum bir yandan da konu akışının kesintiye uğraması nedeniyle ayrıntularla uğraşırken dikkat dağınıklığına ve konuya hakimiyetin zayıflamasına yol açabilmektedir. Bu tür sorunlara çare olabilecek dipnot kullanım yönteminin onun yaşadığı dönemde gelişmemiş olması, Taberî'yi zora sokmuş gibi gözükmektedir.

Taberî, iki taraf arasındaki mücadeleden söz eden haberleri, bizzat tarafların kendi râvilerinden almaya çalışmıştır. Ayrıca mümkün olduğunca haberleri ilk kaynaktan nakletmeye gayret etmiştir. Ayrıca mücadele eden tarafların haberlerini karşılıklı olarak kaydederek onları hâkim önünde ifade veren davalı-davacı konumuna getirmiştir. Onların arasındaki hâkimlik işini okuyucusuna bırakmıştır. Taberî'nin kendisi ise olaylarla ilgili belgeleri toplayıp mahkemeye sunan emniyet görevlisi rolünü üstlenmiştir. Tarihi akli değil, nakli bir alan görmesinden dolayı kendi şahsî kanaatini çoğu zaman gizlemeyi tercih etmiştir.

Taberî, hicrî 61/681 yılında vuku bulan Kerbelâ olayı ile ilgili haberleri hem Hz. Hüseyin tarafının hem de ordusunu Ömer b. Sa'd b. Ebû Vakkas'ın

28 Krş. Taberî, II, 611; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (tahk.: Mustafa es-Sakka) vd., Kahire, II, 297.

29 Bkz. Kurt, 78 vdd.

30 Taberî, II, 499-503.

31 Taberî, VI, 114.

komuta ettiği Halife Yezid b. Muaviye tarafının râvilerinden nakletmesi bu duruma bir örnektir. Hz. Hüseyin ile ilgili bilgileri çatışma sırasında onunla birlikte bulunan Dahhak el-Meşriki ve yine taraftarı konumunda bulunan Ebû Mihneften aktarmaktadır. Ömer b. Sa'd ile ilgili bilgileri ise Avâne b. Hakem'den ve -Ebû Mihnef aracılığıyla da olsa- Şamlı Ali b. Hanzala'nın, kendi kavminden Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine tanıklık eden Kesîr b. Abdullah eş-Şa'bî'den aktardığı haberine yer vermektedir.<sup>32</sup> Taberî'nin tanıklardan bilgi alma konusundaki duyarlılığını gösteren bir başka rivayet ise, yine aynı konuyla ilgili olarak naklettiği bir başka haberdir. Bu haberde, hadiseyi rivayet eden kimseye Hz. Hüseyin'in öldürülüşünü görüp görmediği sorulur. O da "Gözlerim gördü; kulaklarım işitti." şeklinde cevap verir.<sup>33</sup>

Taberî'nin iki rakip tarafın farklı bakış açılarına sahip rivayetlerini bir arada kaydetmesi, onların rivayet ettikleri olayları nasıl algıladıklarını ortaya koyması bakımından büyük önem arz etmektedir. Diğer yandan bu durum Taberî'nin hem tarafsızlık ilkesine bağlılığına işaret etmekte hem de okuyucusunun söz konusu olaylar hakkında daha sağlıklı kanaat sahibi olmasına yardımcı olmaktadır.

### **Olayları Kayıt Tarzı**

Olayları eserine kaydederken Taberî, Yaradılıştan Hz. Muhammed'in hicretine kadar olan dönemde haberlerini konularına göre aktarmıştır. Farklı yıllarda gerçekleşmiş olayları konu bütünlüğü içinde nakletmiştir. Sasanî imparatorlarının dönemlerini ayrı başlıklar altında aktarmış olması<sup>34</sup> bu uygulamanın bir sonucudur. Taberî'nin Hicret'ten sonraki olayları yıllara göre kaydetmesi, geçmiş milletlere ve Hicret öncesi olaylara ilişkin elindeki malzemelerin yetersizliği nedeniyle böyle bir yöntemi uygulayamadığını göstermektedir. Nitekim Taberî, mevcut kaynakların ancak konularına göre aktarılmayı mümkün kıldığını, Şa'bî'nin eski devirlerde "Tufan'a kadar", "Hz. İbrahim'in ateşe atılmasına kadar" gibi zaman dilimlerine ayrılarak haberlerin nakledildiğine ilişkin sözünü aktararak vurgulamaktadır.<sup>35</sup> Haberlerin konu bütünlüğü içerisinde kaydedilmesi, tarihlerinin tespitini zora sokmakla birlikte olayların öğrenilmesini kolaylaştırmaktadır.

Konularına göre kaydettiği İslâm öncesi dönem haberlerinde Taberî, İsrailiyata çok kaçtığı gerekçesiyle eleştirilere uğramıştır. Ancak onun içinde bulunduğu şartları göz önünde bulundurduğumuzda "başka ne yapabilirdi?"

32 Taberî, V, 407, 409 vd., 423, 426.

33 Taberî, V, 431 vd.

34 Bkz. Taberî, II, 37-235.

35 Taberî, I, 193.

sorusuna verilebilecek pek cevap olmadığını görmekteyiz. Çünkü söz konusu dönemle ilgili bilgi, daha çok o günün aydınları kabul edilen Yahudi ve Hristiyan bilginlerde vardı. Onların bilgileri de bilindiği gibi hurafelerle karışmış durumdaydı. J.C. Hearnshaw'un da belirttiği gibi Konstantin (306-337)'in Hristiyanlığı kabul edip resmî din haline dönüştürmesiyle birlikte tarih disiplini üzerinde rahip ve papazların yaklaşık bin yılı aşkın bir süre devam eden hâkimiyet dönemleri başlamış oldu. Bu zaman diliminde tarih deyince akla, keramet ve harikulade hal olarak anlatılan uydurma haberler gelmeye başlamıştı. Tarih adı verilen kitaplar bu tür rivayetleri içerir hale gelmişti.<sup>36</sup>

Taberî, Hicret'ten itibaren rivayetleri ilgili oldukları olayların vuku buldukları yıllara göre nakletmiştir. Çünkü yazılı kaynak sayısının yeterli düzeye ulaşmış bulunması nedeniyle olayları yıllarına göre kaydedebilmek kolay hale gelmişti. Taberî olayların cereyan ettikleri tarihlerin, eğer biliyorsa ayını, gününü ve gün adını da belirtmiştir. Hicrî 11/632 yılı olayları arasında yer alan ve senedi Hicaz fakihlerine dayanan bir haberde Hz. Peygamber'in vefat tarihini şöyle kaydetmektedir: "Resulullah Pazartesi günü öğle vakti vefat etti; o gün tarih, Rebiulevvel ayının ikisini göstermekteydi. Vâkıdî ise onun Pazartesi günü öldüğünü fakat o günün Rebiulevvel ayının on ikisi olduğunu öne sürdü."<sup>37</sup> Taberî, elindeki tarihlendirme tam ayrıntılı değilse, bu durumda doğal olarak elindeki bilgiyi aktarmakla yetinmiştir. Hicrî 7/628 yılı olayları arasında Hayber'in fethinden söz ederken sadece bunun Safer/Haziran ayında gerçekleştiğini aktarmıştır.<sup>38</sup> Ancak Taberî'nin, rivayetleri vuku buldukları yıllara göre kaydetmesi, yıllar boyu devam eden olayların konu bütünlüğü ve sebep sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilmesini zorlaştırmıştır.

Taberî, eserini yazarken faydalandığı kaynakları sadece Müslümanların yazdıklarıyla sınırlandırmamasından dolayı, Süryanî takvimine göre tarihlendirilmiş rivayetlerle de karşılaşmaktaydı. O hicri olmayan bu tarihleri de aktarmak suretiyle rivayetlerin olduğu gibi nakledilmesi konusundaki duyarlılığı bir kez daha göstermiştir. Abbasi Halifesi Emin'in, kardeşiyle girdiği taht kavgası sonucunda öldürülüşünü hem hicri hem de Süryanî takvimle vermiştir. Bu olayın 25 Muharrem 198 Pazar gününe denk gelen 25 Eylül'de vuku bulduğunu kaydetmiştir.<sup>39</sup> Yine Halife el-Muntasır'ın, Vâsıfı Malatya'ya saldıran Rumlara karşı gönderirken Muhammed b. Abdullah b. Tahir'e yazdığı mektupta onun 12 Rebiulevvel 218 tarihinde yola çıktığını belirttiğini kaydetmekte ve Acem ayında bunun Haziran'ın ortasına denk geldiğini, Malatya'ya girişinin ise Temmuz'un birinci günü olduğunu ifade etmektedir.<sup>40</sup>

36 J.C. Hearnshaw, *İtmu't-Tarih*, (çev.: Abdülhamid Abâdî), Kahire, 1937, 38 vd.

37 Taberî, III, 200.

38 Taberî, III, 17.

39 Taberî, VIII, 482.

40 Taberî, IX, 243.

Taberî ayrıca halife ve emirler gibi önde gelenlerin makamına geçiş ya da ölüm tarihlerine göre yapılan tarihlendirmelere de eserinde yer vermiştir. Kûfe'nin imarı için plan çiziminin Hz. Ömer'in hilafete geçişinden üç yıl sekiz ay sonra gerçekleştirildiğini nakletmiştir.<sup>41</sup> Bir başka haberi ise "İbn Âmir'in valiliğinin üçüncü yılında..." şeklinde tarihlendirerek kaydetmiştir.<sup>42</sup>

### **Ele Aldığı Konular**

Siyasi olayları diğerlerine göre orantısız bir genişlikte çok kaydetmiş olmasından dolayı Taberî eleştirilmektedir. Nitekim eserine verdiği isim, onun tarihin akışındaki etkin şahsiyetler olarak peygamberleri ve hükümdarları, eylem olarak da siyasi olayları gördüğüne işaret etmektedir. Ancak o, siyasi tarihin olduğu kadar kurumlar tarihinin de konuları içinde yer alabilecek kadıların ve valilerin tayini ve görevden alınması üzerinde de durmaktadır. Hemen her yılın olaylarını anlattıktan sonra o yıl tayin edilen, görevde bulunan ve azledilen valiler, kadılar, vergi memurları hakkında bilgi vermektedir.<sup>43</sup>

Her yıl tayin edilen hac emirlerinin kimler olduğunu Taberî, o yılın haberlerinin sonunda bildirmeyi ihmal etmemektedir. Eser içinde bu konuyla ilişkili haberler tarandığında öneminden dolayı çoğu zaman halifelerin bizzat kendilerinin, bazen de onun görevlendirdiği akrabası, kuvvet komutanı, devlet adamı ya da Mekke valisinin hac emiri olduğu görülmektedir. Nitekim Taberî'nin naklettiği bir rivayete göre, Ebû Müslim el-Horasanî (137/754) bu görev için Halife Ebu'l-Abbas es-Seffah'tan izin ister, ancak Halife, kardeşi Ebû Cafer Mansur'un hac yapacağını gerekçe göstererek onun isteğini geri çevirir.<sup>44</sup> Taberî'nin her yıl kaydetmeye çalıştığı hac emirinin kim olduğuna ilişkin bilgiler ve Ebû Müslim ile ilgili rivayet İslâm tarihinde hac emirliği konusunun dinî olduğu kadar siyasi önem de taşıdığı kavranmasına büyük katkı sağlamaktadır.

Taberî siyasi tarihin kapsama alanının dışına çıkarak bu olayların kahramanları konumunda gördüğü halife, komutan, kanaat önderleri gibi önde gelen kimseler hakkında biyografik tarzda bilgiler vermiştir. Onların kişiliğinden, doğumundan, ailesinden, ne kadar görev yaptığından ve yaşadığından, icraatlarından öldükleri yılın olayları içinde söz etmektedir. Ömer b. Abdülaziz hakkında Ebû Mihneften naklettiği rivayette, onun otuz dokuz yaşında 25 Receb 101/11 Şubat 720 Cuma günü öldüğünü, hilafet süresinin iki yıl beş ay olduğunu belirtmektedir. Küçük yaşta yaralanmasından dolayı başında yarık

41 Taberî, IV, 42.

42 Taberî, IV, 326.

43 Bkz. Taberî, VI, 165, 194, 201, 384.

44 Taberî, VII, 479.



izleri bulunduğu hakkında, ailesi, anne babası vb. konularda bilgi vermektedir. Ardından onun icraatlarından örnekler vererek biyografik açıklamalarını tamamlamaktadır.<sup>45</sup>

Abbâsî Devleti'nin kurulmasında önemli katkıları bulunan Ebû Müslim Horasanî'nin öldürülmesini ve buna sebep olan gelişmeleri Taberî, özel bir konu içinde anlatmaktadır.<sup>46</sup> Ebû Zerr el-Ğifârî'nin ölümünü ve toprağa verilmiş sürecini ilgili yılın olayları içinde ayrıntılı biçimde aktarmaktadır.<sup>47</sup> Taberî bunun yanı sıra önde gelenlerin doğum tarihlerini de doğdukları yılın olayları içinde nakletmektedir. Hicrî 170/786 yılı olayları içinde Halife Harun er-Reşid'in çocuklarının doğumlarından bahsetmektedir.<sup>48</sup> Hz. Peygamber'in ve kızlarının evliliklerini de konu ederek sosyal hayatın farklı bir boyutuna daha eserinde değinmektedir.<sup>49</sup>

Taberî bir takım dinî sorunlardan ve çözümlerinden söz ederek toplum hayatının aydınlatılmasına da ışık tutacak bazı haberler nakletmektedir. 284/897 yılı olaylarını anlatırken şöyle bir rivayet kaydeder: "3 Cemaziyelevvel, diğer takvimle 11 Haziran Çarşamba günü Bağdat pazarlarında ve mahallelerinde ateş yakılmasının, ertesi gün de su dökülmesinin yasaklandığı bildirildi. Tekrar Cuma günü ise Medinetü's-Selâm'ın doğu yakasındaki Emniyet Müdürü Said b. Yeknis Kapısı üzerinde Emîru'l-Mü'minin'in yasağı kaldırıp ateş yakılmasına ve su dökülmesine izin verdiği ilan edildi. Bu izin üzerine halk, coşkuyla bu âdeti yerine getirdiler. Hatta emniyet görevlilerinin köprünün üzerindeki oturma yerlerine dahi su döktüler."<sup>50</sup> Taberî'nin verdiği bu bilgiyle o dönemde muhtemelen devlet tarafından pek de benimsenmeyen bir geleneğin ya da dini inancın önce yasaklanıp ardından toplumsal baskı sonucunda serbest bırakılması gibi bir durumun ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. 246/860 yılı olaylarında ise Taberî, hilâli görmeleri nedeniyle Samarralıların Pazartesi, Mekkelilerin Salı günü kurbanlarını kestğini haber vermektedir.<sup>51</sup> Bu nedenle söz konusu dönemin dinî ve kültürel yapısını araştıracak olanlar için de söz konusu eserin siyasi tarih içerikli denilip göz ardı edilemeyecek bir nitelik arz ettiği anlaşılmaktadır.

Taberî genel haberler arasında ender ve olağanüstü olarak gerçekleşen olaylardan da eserinde söz eder. Kaydettiği bu haberlerin genelde kendi yaşadığı yüzyılda vuku bulanlar olması, daha önceki dönemlerde bu tip haberlerin

45 Taberî, VI, 565-573.

46 Taberî, VII, 479.

47 Taberî, IV, 308.

48 Taberî, VIII, 233.

49 Bkz. Taberî, II, 491; III, 160-168.

50 Taberî, X, 53.

51 Taberî, IX, 221.

pek kaydedilmediğini ya da bu kaynakların onun eline geçmediğini bize düşündürmektedir. Çünkü kaynaklardaki bilgileri olduğu gibi aktarma konusunda duyarlı olan Taberî, kanaatimizce bu tip bilgiler eline geçmiş olsaydı bunları da aynı duyarlılıkla aktarırdı. O, 245/859 yılında Mağrib'de yaşanan depremde kalelerin, evlerin ve köprülerin yıkıldığını; bunun üzerine Halife el-Mütevekkil'in depremzedelere üçer bin dirhem tahsis ettiğini belirtmiştir.<sup>52</sup> Bu rivayetin öğrenilmesi, depremin yaşandığı coğrafyada ortaya çıkacak hastalık, yoksulluk, sanat ve kültür varlıklarının uğradığı hasar gibi dolaylı gelişmelerin değerlendirilebilmesine imkan verecektir.

Taberî 260/874 yılında İslâm dünyasının genelinde emtia fiyatlarında aşırı bir artış gerçekleştiğini anlatır. Mekke'de diğerlerine göre daha fazla artış yaşandığı için buradaki halkın çevre şehirlere göç ettiğini kaydeder. Bağdat'ta bir ton arpanın yüz yirmi, buğdayın ise yüz elli dinara çıktığını, bu durumun birkaç ay sürdüğünü ifade eder.<sup>53</sup> Taberî'nin rivayet ettiği bu tür bilgilerin dönemin iktisat tarihinin aydınlatılmasına, sosyal hareketliliğin arka planının doğru değerlendirilmesine yardımcı olacağı açıktır.

Taberî'nin, çağının sahip olduğu tarih anlayışının gelişmesine katkı sağladığı eserinde yer alan sosyal, ekonomik, dinî ve doğal olaylara ilişkin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. O bu katkısıyla kendisinden yaklaşık beş yüz yıl sonra yaşamış İbn Haldun gibi tarihçilere de yol göstermiş; onların daha ileri bir tarihçilik anlayışı ortaya koymalarında rehberlik etmiştir.

### **Kullandığı Belge Türleri**

Taberî, tarihî değer ve belge niteliği taşıyan şiirlere, konuşma ve antlaşma metinlerine, mektuplara da yer vermiştir. Diğer bir deyişle Taberî'nin doğru- dan ya da dolaylı olayların aydınlığa kavuşturulmasında katkısı olabilecek her türlü malzemeden yararlanmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Kullandığı malzeme türleri nedeniyle Taberî, aynı zamanda edebiyat tarihçilerine de önemli ölçüde kaynak temin etmiştir. Sözelimi, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesinden hicretine kadar olan zaman aralığının ne kadar olduğunu tespit ederken şiirden yararlanmıştır. Ebû Kays Sırme b. Ebi'l-Enes'in bu konuyla ilgili şiirinde Resulullah'ın peygamber olarak gönderilip vahiy almaya başlamasından itibaren on küsur yıl Mekke'de kaldığını haber verdiğini belirtmiştir.<sup>54</sup> Hz. Ali'nin şehit edilmesinin toplumdaki yankısını belirtmek için bu işten memnuniyet ya da üzüntü duyanların tepkilerini, tarafların bu konuyla

52 Taberî, X, 53.

53 Taberî, IX, 510.

54 Taberî, II, 385 vd.

ilgili söyledikleri şiirlerle anlatmıştır.<sup>55</sup> Bu yolla olayın toplum üzerindeki etkisini tarafsız şekilde gözler önüne sermeye çalışmaktadır.

Taberî şiir gibi konuşma metinlerine de tarihi belge olma yönlerinden yararlanarak eserinde yer vermiştir. Anında kayıt şartlarının dönemin imkânları çerçevesinde taşıdığı zorluk dikkate alındığında bütün ayrıntılarıyla aktardığı karşılıklı konuşmaların ve konuşma metinlerinin belgesel değeri her ne kadar düşündürücü idiyse de, bu metinler en azından ilgili olaylarda yaşanan psikolojik atmosfere ışık tutması bakımından anlamlı gözükmektedir. Zaten eserinin daha başlangıcında Taberî, kabul edilebilecek ya da edilemeyecek rivayetlerin eserinde bulunabileceğini ifade ederek bu tür eleştirileri saygıyla karşıladığını ortaya koymuştur. Askeri harekâtın çok olduğu yerlerde konuşma metinlerinin de sayısının arttığı görülmektedir. İslâm dünyasında özellikle I./VII. yüzyılda en fazla karışıklığın yaşandığı Irak ile ilgili konuşma metinlerine eserde diğerlerine göre daha çok rastlanılmaktadır. Eserin II./VIII. yüzyıla ilişkin bölümlerinde ise konuşma metinlerinin azaldığı; III./IX. yüzyıla gelince hemen hemen hiç konuşma metni aktarılmadığı görülmektedir.

Taberî'nin tarihi olayların aydınlatılmasında bir takım mektuplardan da yararlandığını yukarıda ifade etmiştik. Eserinde kaydettiği Hz. Peygamber'in Rum İmparatoru Heraklyus'a 6/627 yılında gönderdiği mektubun metnini yayınlarken hem İslâm davetinin Arap Yarımadası'nın ötesine taşımaya nasıl evrensel bir özellik kazandığını anlatmakta hem de Hz. Peygamber'in İslâm'a davet üslubunu ortaya koymaktadır.<sup>56</sup> Aynı minval üzere Hz. Peygamber'in, Heraklyus'un yanı sıra Necâşi ve Kisrâ'ya gönderdiği mektuplardan da söz etmektedir.<sup>57</sup> Emevî Halifesi Hişam b. Abdümelik'in, valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî'yi Kureyşli el-Âs ailesinden bir adama karşı takındığı alaycı tutum dolayısıyla azarlamasını, ona yazdığı mektubu naklederek açıklamaktadır. Taberî, Halid'in görevden alınmasına kadar varan söz konusu gelişmeleri yorum yapmaksızın bütün ayrıntılarıyla gözler önüne sermeye gayret etmektedir.<sup>58</sup> Emevîlerin Irak Valisi Yusuf b. Ömer'in, kendine bağlı olarak görev yapan Horasan Valisi Nasr b. Seyyar'a gönderdiği mektubu nakil şekli, Taberî'nin belgeleri aslına uygun biçimde aktarma hususundaki duyarlılığını bir kez daha göstermektedir. Irak Valisi'nin, kendi mektubuna Halife Velid b. Yezid'in ona gönderdiği mektubunu da eklediğini belirtmektedir. Taberî'nin her ikisine birden hiçbir değişiklik yapmaksızın eserinde yer verdiği, Vali'nin mektubunun "22 Receb 125 Salı günü Semâl yazdı." ifadesiyle sona ermesinden anlaşılmaktadır.<sup>59</sup>

55 Taberî, V, 150.

56 Taberî, II, 649.

57 Taberî, II, 652 vdd.

58 Taberî, VII, 143-146.

59 Taberî, VII, 218-224.

Taberî, halife ya da vali gibi yöneticilerin halkın hak ve sorumluluklarını açıkladığı antlaşma metinlerini de nakletmektedir. Bunlardan birinde Hz. Ömer'in Hristiyan İlyalılara tanıdığı güvenceleri, hakları ve buna karşılık onlardan istediği sorumlulukları ele almaktadır. 15/636 yılında imzalanan bu antlaşmanın şahitleri olarak Halid b. Velid, Amr b. el-Âs, Abdurrahman b. Avf ve Muaviye b. Ebû Süfyan metnin sonunda kaydedilmektedir. Taberî böylece belgeye dayalı tarihçilik anlayışının en güzel örneklerini sergilemektedir. Yine veliaht tayini ile ilgili hazırlanmış olan metinleri aktararak bu işin nasıl, ne zaman ve kimlerin huzurunda gerçekleştirildiğini açıklığa kavuşturmuştur.<sup>60</sup> Taberî'nin eserinde bu tür metinlerin sayısının kendi yaşadığı dönemde arttığı görülmektedir.

### **Eser Gösterilen İlginin Boyutları**

Taberî'nin eserine yöneltile eleştirilerin de onun eserinin değerini ve ondan beklentileri ortaya koyar nitelikte olduğu görülmektedir. Cevad Ali, eski Doğu'nun kültür hayatında merkez olan tüm yerleşim mekanlarını gezmiş olan Taberî gibi bir şahsiyetin bu yerler hakkında eserinde bilgi aktarmamasını hayretle karşıladığını ifade etmektedir. Bir başka kimsede benzerini bulamayacağın derecede geniş şekilde eski tarihi tedvin eden bu şahsiyetin, adeta tarihlerini yazması için yalvardığını düşündüğü Hire, Vâsıt gibi eski merkezler karşısında suskun kalmasını anlayamadığını belirtmektedir.<sup>61</sup>

Tüm eleştirilen yönlerine rağmen Taberî'nin eserinin tarihçilerin elindeki kaynaklar arasında başköşede yer alması, alanında başvurulacak ilk kaynaklardan biri olması, onun önemini ortaya koymak için yeterlidir. Taberî'nin eseri bizim için kaynak niteliği taşıyan kendinden sonraki eserler için de en önemli referanslardan biri olmuştur. Nitekim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih* adlı eserinin mukaddimesinde Taberî'nin bütün haberlerini kaydettiğini ve ihtilafli haberlerde onu esas aldığını belirtmektedir.<sup>62</sup> İbn Haldun ise ilk hilafet dönemi ile ilgili sözlerini tamamlarken, bu konudaki haberleri Taberî'nin eserinden naklettiğini ve kaynaklar arasında en güvenilir onun eserini gördüğünü ifade etmektedir.<sup>63</sup>

Yukarıda Taberî ve eseri hakkında görüşlerinden söz ettiğimiz tarihçilere ilaveten Mes'ûdî (346/957), dönemine kadar yazılmış eserler arasında farklı bir yere sahip olan Taberî'nin *Tarih*'inin pek çok haberi ve eseri bir araya topladığını, birçok bilim alanını kapsadığını, faydasının çok yönlü olduğunu

60 Bkz. Taberî, IX, 176-180.

61 Ali, 170.

62 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut, 1966, I, 2.

63 İbn Haldun, *el-İber ve Divânu'l-Mübtede' ve'l-Haber*, Beyrut, 1957, II, 1140.

belirtmektedir.<sup>64</sup> Yâkut el-Hamevî (626/1225) Ebu'l-Hasan b. el-Muğallis'in, Taberî'nin eseri hakkında söylediği "Bu kitap üstünlük ve itibar açısından dünyada nadir bulunan kitaplardandır." sözünü nakletmektedir.<sup>65</sup> Günümüz tarihçilerinden Hasan İbrahim Hasan ise Taberî'nin, kendisinden önceki tarihçilerden daha araştırmacı ve tenkitçi, onlardan hiçbirinin aktarmadığı olayları aktaran tek tarihçi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>66</sup>

Sahip olduğu haklı şöhretin neticesinde Taberî'nin söz konusu eserine tarih boyunca birçok zeyiller yazılmıştır. Dünyanın birçok yerinde eserin, muhtasarları hazırlanmış; birçok dile tercümeleri ve tahkikli baskıları yapılmıştır.<sup>67</sup> Hatta okuryazar halk arasında bile geçmiş dönemlerde "Oku Târih-i Taberî, al dünyadan haberi." sözü yaygınlık kazanmıştır.

Sonuç olarak birçok din biliminde olduğu gibi Taberî'nin, tarih alanında da çağlar boyu gündemden düşmemiş bir eser meydana getirdiği görülmektedir. Her ne kadar bir "tarih usulü" kitabı yazmamışsa da takip ettiği tarihçilik anlayışının dönemin şartları dikkate alındığında hiç de yadsınamayacak bir düzeyde olduğu anlaşılmaktadır.

64 Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, Kahire, 1928, I, 15 vd.

65 Yâkut el-Hamevî, *İrşâdü'l-Erîb*, VI, 445.

66 Hasan, IV, 355 vd.

67 Bkz. Kurt, 44-53;Yurdaydın, 3 vd.

## RİVAYETİN METNE DÖNÜŞTÜRÜLMESİNDE RAVİ TASARRUFUNA SEYF B. ÖMER'DEN ÖRNEKLER

İsrafil BALCI\*

### Abstract

#### Some Examples for Narrator's Interference In the Transformation of Narration to the Text

This article deals with some narration of Saif b. Omar that is one of important sources of Tabari. These narrations are compared with those narrations taken place in other sources and then they are examined in terms of whether they are exposed to any changes or not. The reason for being chosen from Saif, he narrated differently from previous sources in many points. Thus, giving some examples from his works, it tries to indicate that how much a narrator or writer intervenes with the narration or not.

**Key words:** Saif b. Omar, Tabari, narration, narrator's interference.

### Giriş

İslâm'ın erken döneminden itibaren yaklaşık olarak yüz elli-iki yüz yıllık bir dönem, İslâm tarih yazıcılığının başlangıç evresi ve daha çok sözlü kültürün hakim olduğu dönem olarak telakki edilir.<sup>1</sup> Ancak bu görüşün tarihi gerçeklerle örtüşüp örtüşmediği tartışılabilir. Örneğin Fuad Sezgin, yazılı dokümanların İslâm'ın ilk yıllarına kadar uzandığına işaret ederek, görüşünü pek çok örnekle delillendirmekte ve ilk dönemden itibaren yazılı kayıtların mevcut olduğunu savunmaktadır.<sup>2</sup> Dolayısıyla sözü edilen zaman dilimini bütünüyle sözlü kültürden ibaret görmek pek mümkün gözükmemektedir.

Her ne kadar birtakım yazılı dokümanların İslâm'ın erken döneminden itibaren mevcut olduğu gerçeği kabul edilse de, bugün elimizde bulunan İslâm tarihi kaynaklarının pek çoğu Emevîler'in sonlarıyla Abbâsîler'in kuruluş dönemlerinden itibaren kaleme alınmaya başlanmıştır.<sup>3</sup> Dolayısıyla müellifler tanık olmadıkları hadiseleri, kaynak kişi veya kişilerden birtakım rivayet zincirleri vasıtasıyla aktarmışlar ve bu şekilde eserlerini oluşturmuşlardır.

\* Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Bkn. Seyyid İsmail Kâşif, *İslâm Tarihinin Kaynakları ve Araştırma Metotları*, (çev.: Mehmet Şeker-Rıza Savaş-Ramazan Şimşek), İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 1997, 21-22.

2 Bkn. M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, (Yayıma Hazırlayan: Ali Dere), Kitâbiyât, Ankara 2000, 23-50.

3 Kâşif, 23.

Haddizatında kullandıkları ravilerin pek çoğu da birinci elden tanıklar değildir. Wellhausen'in ifadesiyle 'bunlar da tabiatle her tarihçi gibi aynı zamanda toplayıcılar; malzemelerini elbette havadan almamışlardır, kaynaklardan toplamak suretiyle bir araya getirmişlerdir.'<sup>4</sup> Özellikle ikinci, üçüncü, hatta dördüncü kişiler aracılığıyla edinilen bilgilerin yazıya aktarılması sürecinde, rivayetin belli bir dönüşüm evresi geçireceği gerçeği kaçınılmazdır. Hal böyle olunca inşa edilen metnin belli ölçüde ravi tasarrufuna uğramış olabileceği ortadadır. Dolayısıyla oluşturulan metnin ne derece gerçeğe uygun olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Bu itibarla ravinin kullandığı senet zinciri, kabilesi, olayları ele alış biçimi, dünya görüşü, mensup olduğu fırka veya akım gibi birçok husus, rivayetin metne dönüşmesinde etkili olan amillerden sadece bir kaç olarak zikredilebilir.

Edinilen bilgiler metne dönüştürülürken hadisenin bizzat öznesi olan bir şahıstan başlayarak haberin kaynağıyla ilgili bir sened zinciri verilir. Ancak oluşturulan metnin kendisi, şüphesiz onu inşa edenin topladığı bilgilerin sıhhati bakımından ve gerçek kaynağa dayanıp dayanmaması yönünden önem arz etmektedir. Aynı zamanda sunulan sened zincirinin de ne derece güvenilir olup olmadığı ayrı bir husustur. Buna ilaveten eldeki parçaları insicamlı bir metin haline getirirken müellifin, zorunlu olarak kendi tasarrufunu kullanmak durumunda kalacağı ve yer yer müdahaleler yaparak metnin inşasında birinci dereceden rol oynayabileceği muhakkaktır. Bu süreçte ravi veya müellif hiç kuşkusuz yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi belli bir görüşün, ya da en azından kendi görüş ve bakış açısının etkisiyle bir inşa faaliyeti gerçekleştirmiş olacaktır.

Öte yandan rivayet parçalarından oluşan kompozisyonlarla inşa edilen eserler doğal olarak pek çok farklı ve birbiriyle çelişkili rivayetleri ihtiva etmektedir. Aynı konuyla ilgili farklı rivayetlerin mevcudiyeti bunun açık göstergesidir. Bu malzemenin içerisinden doğruya ve gerçeğe en uygun olanı tespit edip çıkarmak kuşkusuz tarihçinin birinci dereceden görevidir. Bu bakımdan her eser yazımı, aslında belli bir inşa faaliyetinin bir parçasıdır.

Biz bu çalışmamızda ünlü tarihçi Taberî'nin (310/992) en önemli kaynaklarından birisi olan Seyf b. Ömer'in (202/805) rivayetlerinden sadece birkaçını ele alıp inceleyeceğiz. Buradaki amacımız rivayetin metne dönüştürülmesinde ravi tasarrufunun hangi boyutta olduğunu belirlemeye çalışmaktır. Seyf'den örnek seçilmesinin temel nedeni ise, onun birtakım rivayetlerinin diğer ravilerden farklı olmasıdır. Ancak bütün rivayetlerini tek tek ele alıp incelemek bu çalışmanın sınırlarını hayli aşacağından, burada sadece Seyf'in mensup

4 Julius Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, (çev.: Fikret İşıltan), İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1960, 1-2.

olduğu Temim kabilesinin irtidadına kadar gelişen olaylar, önce onun anlatımıyla ele alınacak ve ardından diğer kaynaklarla mukayesesi yapılacaktır. Bu bağlamda Taberî'nin *Târîh*'inde yer alan Temim kabilesinin irtidadına kadar gelişen hadiseler, Hz. Ebû Bekir'in mürtedlerle savaşmak için oluşturduğu ileri sürülen on bir birlik meselesi ve Temimli asilerin cezalandırılmasına dair Seyf'in rivayetleri irdelenecektir.

### **Temim Kabilesinin İrtidadına Kadar Seyf'in Rivayetleri**

Bilindiği gibi Seyf (202/805), özellikle Hz. Peygamber'in vefatının ardından patlak veren irtidat/isyan hadiseleri ve İslâm fetihleriyle ilgili haberlerde Taberî'nin başlıca kaynaklarından birisidir.<sup>5</sup> Bu yönüyle Wellhausen, Taberî'yi, İbn İshâk (151/768) ve Ebû Ma'ser (170/787) gibi kendisinden daha mukaddem kaynaklar olduğu halde, üstelik onlardan daha farklı bir şekilde rivayetleri aktaran Seyf'in haberlerine özel ihtimam göstermekle tenkit eder.<sup>6</sup> Wellhausen, Seyf'i kendisinden mukaddem kaynaklarla çelişkili rivayetler aktarmasıyla eleştirirken, onun muteber bir kaynak olmadığını ortaya koymaya çalışır. Ancak böyle bir bakış açısı, onun bütünüyle güvenilir olmayan bir kaynak gibi takdim edilmesine yol açar. Oysa her ne kadar Wellhausen tarafından güvenilir olmamakla eleştirilse de, Seyf'in rivayetleri özellikle irtidat ve isyan hadiseleri ile İslâm fetihleri konusunda diğer kaynaklarda bulunmayan zengin malumat içermektedir. Muhtemelen bu nedenle o, ünlü tarihçi Taberî'nin en önemli kaynaklarından birisi olmuştur. Bu, Seyf'in mahareti ve rivayetlerinin zenginliği kadar Taberî'nin tarihçiliğiyle de ilgili bir husus olarak ayrıca ele alınıp incelenebilir. Öte yandan Seyf, bazı rivayetlerde kendisinden önceki kaynaklarla aynı içerikte bilgiler aktarmıştır. Bu da onun rivayetlerinin bütünüyle güvenilirlikten uzak olmadığını ortaya koymaktadır.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı Arap kabileleri Ebû Bekir liderliğindeki merkezi idareye vergi (zekât) ödemeyerek isyan ve irtidat hadiselerine bulaşmışlardı.<sup>7</sup> Bazı zekât amilleri topladıkları malları kabile mensuplarına iade ederek onlara şirin gözükmeye çalışmışlar ve halkı isyana teşvik etmişlerdir.<sup>8</sup> Medine'ye bağlılığını sürdürmek isteyen zekât amillerinin

5 Tespit edebildiğimiz kadarıyla Taberî, Seyf'i ilk önce Hierî 11. yıl olayları içerisinde verdiği bilgilerde kaynak göstermektedir. Ancak onu daha çok irtidat ve isyan hadiseleri ile fetihlere dair haberlerde referans olarak kullanır. Öyle ki, irtidat hadiseleriyle ilgili yaklaşık olarak aktardığı 127 rivayetin 82 adedi Seyf kaynaklıdır. Aynı şekilde fetihlerle ilgili rivayetlerin de kâhır ekseriyeti yine Seyf'e dayanmaktadır. Bu durum Taberî için Seyf'in ne derece önemli kaynak olduğunu göz önüne sermektedir.

6 Wellhausen, 3.

7 Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde ve Nebze min Futûhi'l-İrak*, (nşr. M. Hamidullah), Paris 1989, 31.

8 Mâlik b. Nüveyre ve Abdullah el-Leysî bunların başını çekmektedir. Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, Beyrut, t.y., III, 223.



elindeki mallar ise müsadere edilmiş ve onlar da kaçarak Ebû Bekir'in yanına gelmişlerdi. Seyf b. Ömer'in anlatımına göre isyan ilk önce Esed, Gatafan ve Tayy kabilelerinden bir kısım insanların peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Tuleyha'nın etrafında toplanmalarıyla başlamıştır. Daha sonra Süleym ve Temim kabilelerine sıçramış ve dalga dalga Arabistan'ın her tarafına yayılmıştır.<sup>9</sup> Özellikle Hz. Peygamber'in hazırlamakta olduğu Üsâme komutasındaki ordunun gönderilmesi Müslümanları askeri bakımdan zayıflattığından bu durum asileri cesaretlendirmiştir.<sup>10</sup> Hz. Ebû Bekir, Üsâme'nin seferden dönmesini beklemek için isyancı kabilelere öncelikle mektuplar ve elçiler göndererek onları oyalamaya çalışmıştır. Ancak Benû Abs kabilesi saldırıya geçince Üsâme'nin dönmesini beklemeden savaşmak için topladığı ordunun başına geçip Medine'den ayrılmak zorunda kalmıştır.<sup>11</sup>

İsyancı kabilelerden Esed Semira'da, Fezare ve Gatafan kabileleri Taybe'de, Tayylar kendi sınırlarında, Sa'lebe b. Sa'dlar ve onlarla birlikte olanlar Mürre'de, Abslar ise Rebeze'deki el-Abrak'da toplandılar. Sayıları çok olduğundan burası onlara yetmedi. Bu yüzden bir kısmı Zü'l-Kassa'da toplandı. Tuleyha, Zü'l-Kassa'da toplananların başına kardeşi Hibal'i görevlendirdi. Asiler Medine'ye elçi gönderip zekât ödememek şartıyla Ebû Bekir'e anlaşma teklif ettiler. Ancak Ebû Bekir onların teklifini reddetti. Elçiler karargâhlarına döndükleri zaman asiler Müslümanların zayıf durumda oldukları fırsattan yararlanmak için saldırıya geçmeye karar verdiler.<sup>12</sup> Üç gün sonra Medine'ye saldırılar başladı. Ebû Bekir, Zü Husâ'ya kadar onları püskürttü. Ancak burada isyancıların yedek kuvvetleri tulumları şişirip Müslümanların develerinin önüne yuvarlayınca develer ürküp Medine'ye kaçtı.<sup>13</sup> Rivayetin bundan sonraki kısmında ordunun sağ kanadının başında Nu'man b. Mukarrin; sol kanadının başında kardeşi Abdullah b. Mukarrin, artçı birliklerin başında da Süveyd b. Mukarrin olmak üzere güneş doğmadan asilere saldırarak bozguna uğrattıkları bilgileri yer almaktadır. Seyf'in verdiği bilgilere göre, çatışmalarda Hibal öldürülmüş ve Ebû Bekir Zü'l-Kassa'ya kadar gelmiştir. Nu'man b. Mukarrin'i bir bölük askerle burada bırakıp kendisi Medine'ye dönmüştür. Bu başarı Müslümanların moralini ve cesaretini artırmıştır. İsyan etmek üzere olan birçok kabile de bu eğilimlerinden vazgeçerek Medine'ye bağlılıklarını bildirmişlerdir.<sup>14</sup>

9 Seyf, bir başka rivayetinde Kureyş ile Sakif kabilelerinin haricindeki bütün kabilelerin isyan ve irtidat hadiselerine karıştıklarını söyler. Taberî, III, 221, 222.

10 Taberî, III, 212.

11 Taberî, III, 222.

12 Ebû Bekir, Üsâme komutasındaki orduyu göndermek isteyince, bazı Müslümanlar isyan ve irtidat hadiselerini hatırlatarak askeri bakımdan zayıf duruma düşecekleri gerekçesiyle karşı çıkmışlardı (Vâkıdî, 31).

13 Taberî, III, 223

14 Taberî, III, 224.

Bu gelişmelerden sonra Temim kabilesiyle ilgili haberlere yer veren Seyf, ilk önce Temimli şair Ziyâd b. Hanzala'nın Ebû Bekir'in başarısını öven şiirini aktarmakla işe başlar. Ardından kabilesi Temim'in itaatine dair haberlere yer verir. Bu haberlere göre Hz. Peygamber tarafından zekât amili olarak görevlendirilmiş olan Safvân ve Zibrikân'ın yanı sıra Tayy kabilesinde görevli olan Adi b. Hatem, kabilelerinin zekâtlarını Medine'ye getirip bağlılıklarını bildirdiler. Bu arada Üsâme yaklaşık 60 gün sonra seferden döndü. Ebû Bekir, askerlerinin dinlenmesi için onu yerine vekil bıraktı ve kendisi, daha önce Zü'l-Kassa seferine katılanlarla birlikte Zü Husâ ve Zü'l-Kassa'ya ilerlemek üzere Medine'den ayrıldı. Nu'man, Abdurrahman ve Süveyd b. Mukarrin kardeşler önceki vazifelerinin başındaydılar. Önce Rebeze'deki asiler dağıtıldı. Ebû Bekir bir süre bu bölgedeki yerleşim birimlerinden biri olan Abrak'da kaldı. Buradan kaçan Abs ve Zübyanlar, Buzaha'da toplanmış olan Tuleyha'nın yanına sığındılar.<sup>15</sup> Bu haberleri aktaran Taberî, şu senet zincirini kullanır: Bana Serî söyledi. Ona ve arkadaşlarına Seyf'den naklen Şu'ayb söylemiş. O, Sehl b. Yusuf'dan o da, Kasım b. Muhammed'den rivayet eder. Bu bilgilere göre Ebû Bekir saldırıya geçmek üzere olan asileri püskürtmek için Medine'den ayrılıp ilk önce Zü Hûsa ve ardından Zü'l-Kassa'ya kadar ilerlemiş ve tekrar şehre dönmüştür. Ayrıca Üsâme'nin dönmesinden sonra tekrar Zü'l-Kassa'ya gitmek üzere Medine'den ayrılmıştır. Bu haberlere göre Ebû Bekir asilerle savaşmak için iki kez Medine'yi terk etmiştir. Buraya kadar anlatılanlara bakıldığında Seyf'in kendi rivayetleriyle bile çeliştiği açıkça görülmektedir.

Daha sonra bir başka rivayete geçen Taberî, bu sefer şu senet zincirini kullanmaktadır: Bana Serî söyledi. Ona ve arkadaşlarına Seyf'den naklen Şu'ayb, ona Abdullah b. Sabit b. el-Cezi' ile Abdurrahmân b. Ka'b b. Mâlik'den naklen Haram b. Osman anlatmış. Bu senet zinciriyle verilen bilgilerde Ebû Bekir, Üsâme döndükten sonra onu yerine vekil bırakıp Abrak'da toplanan asilerle savaşmak için Medine'den ayrılmıştır. Halife onları bozguna uğrattıktan sonra Medine'ye dönmüş ve daha sonra Üsâme'nin emrindeki askerleri de alarak isyancıların toplandıkları Zü'l-Kassa'ya kadar gitmiştir. Burada orduyu on bir birliğe ayırıp her bir birliğe ayrı bir komutan tayin etmiştir.<sup>16</sup> Bu rivayete göre de Ebû Bekir üçüncü kez Medine'yi terk etmiştir. Zü'l-Kassa'da oluşturulan birliklerden birisini Halid b. Velid'in emrine veren Ebû Bekir, onu önce Tuleyha, ardından da Butah'da bulunan Malik b. Nüveyre üzerine yürümekle görevlendirmiştir. Komutanlar Zü'l-Kassa'dan ayrılıp görev yerlerine gitmeden önce Ebû Bekir isyancı kabilelere hitaben oldukça hacimli uyarı mektupla-

15 Taberî, III, 224.

16 Taberî, III, 225.

rı göndermiştir. Ayrıca her komutana da uymaları gereken talimatları içeren yine uzunca mektuplar vermiştir.<sup>17</sup>

Bir başka rivayette ise, Ebû Bekir Zü'l-Kassa'da iken Halid'i ilk önce Tayy kabilesi isyanını bastırmak üzerine görevlendirmiş, ardından Buzaha'da bulunan Tuleyha üzerine yürümesini emretmiştir. Ancak Halid'den önce Adî b. Hâtem'i Tayy kabilesine gönderip isyandan vazgeçirmeye çalışmıştır. Onun girişimleriyle bu kabile mensupları Tuleyha'ya destek vermekten vazgeçmişlerdir.<sup>18</sup> Tayy kabilesinin Tuleyha'dan koparılıp isyandan vazgeçirilmesinde Adî b. Hâtem'in oynadığı role dair bilgiler Ebû Mihnef (157/773-74)<sup>19</sup> ve Vâkıdî'nin (207/882) rivayetleriyle de örtüşmektedir. Ancak Vâkıdî'nin rivayetinde Adî'nin halife tarafından gönderilmeyip bizzat kendi çabasıyla kavmini isyandan vazgeçirmeye çalıştığı, sonunda onları ikna etmeyi başardığı ve topladığı zekâtları Medine'ye getirerek kabilesinin bağlılığını bildirdiği haberleri yer almaktadır.<sup>20</sup> Oysa Seyf, Adî dışında diğer kabilelerin Medine'ye bağlılıklarını bildirmelerine fazla değinmeden daha çok Temim kabilesinin itaatine dair bilgilere yer vererek bir bakıma kabilesinin itaatiyle birlikte Müslümanların güç ve kuvvet kazandıklarını ve böylece cesaretlenip isyancıları püskürtmekte başarılı olduklarını anlatmaya çalışır.<sup>21</sup> Hâlbuki Temim içindeki bazı kolların özellikle Mâlik b. Nüveyre önderliğinde irtidat ve isyan hadiselerine karıştıkları bilinmektedir.

Seyf, Mâlik b. Nüveyre önderliğindeki Temimliler'den bazı kişilerin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Secâh'ın peşine takılmaları olayını, kabileler arasındaki anlaşmazlık ve belirsizliklere bağlar, ancak bu anlaşmazlıkların sebebini net olarak ortaya koymaz. Onun anlatımına göre, Temim kabilesinin kolları, aralarında anlaşmazlığa düşünce irtidat edip etmemekte tereddüt içinde bekledikleri bir sırada ansızın ortaya çıkan Secâh'ın peşine

17 Ebû Bekir'e ait olduğu iddia edilen ve Seyf kanalıyla aktarılan söz konusu mektuplar hem üslup hem de muhteva yönünden oldukça sıkıntılıdır (bkn. Taberî, III, 226-27). Ancak söz konusu mektupları tahlil etmek çalışmanın hacmini hayli aşacağından örneklerimiz arasında bu rivayetlere yer verilmemiştir. Seyf'den farklı olarak Vâkıdî, sadece asilere hitaben Halife'ye ait bir mektuptan söz eder (bkn. Vâkıdî, 41-42). Seyf ise hem asilere hem de komutanlara verildiğini iddia ettiği iki ayrı mektup metni aktarır. Her iki kaynaktan yer alan mektuplar birbirlerinden farklı oldukları gibi ikisinin de mevsukiyeti tartışmalıdır. Vâkıdî ravi ismi vermezken Seyf şu sened zincirini kullanır: Bana Serî söyledi. Ona Seyf'den naklen Şu'ayb söylemiş. O, Abdullah b. Said'den o da, Abdurrahman b. Ka'b'dan aktarmıştır. Söz konusu mektuplardaki ifadeler sözlü olarak aktarıldığına göre, acaba yazıya geçirilene kadar ne derece sağlıklı gelebilmiştir. Her şeyden önce böylesine hacimli bir mektubun herhangi bir değişikliğe uğramadan muhafaza edilebilmesi veya yazıya aktarılabilmesi mümkün müdür? Acaba bütün raviler rivayet ettikleri metni bütünüyle ezberlemişler miydi? Bu tür soruları daha da uzatmak mümkündür.

18 Taberî, III, 227-27.

19 Taberî, III, 228.

20 Vâkıdî, 37-39; Bir rivayette Seyf'ten farklı olarak Zibrikân'ın kavmini Hâlid ile korkuttuğu ve yoğun çabalardan sonra topladığı zekâtları Medine'ye getirip bağlılık bildirdiği haberi yer almaktadır. Vâkıdî, 39-40.

21 Vâkıdî, 35-37.

takıldılar.<sup>22</sup> Secâh'ın zuhuruyla Temîm kabilesinin irtidadı arasında organik bir ilişkiden söz edilebilir. Nitekim onun birleşme teklifini Mâlik b. Nüveyre kabul etmiş ve ona akıl hocalığı yapmıştır. Mâlik'in uyarılarından sonra Secâh, Ebû Bekir yerine, ona tabi olan Temîm kabilesinin diğer kollarına saldırmaya karar vermiş ve Medine'ye bağlılığını bildiren Ribablar üzerine yürümüştür. Ancak burada ciddi direnişle karşılaştığı gibi isyan edip etmemekte henüz kararını netleştirmemiş kişilerden de beklediği desteği bulamayınca yanında sadece Veki'<sup>23</sup> ve Mâlik yer almıştır. Ardından Secâh hedef değiştirip Yemâme üzerine yürümeye karar vermiştir.<sup>24</sup>

Seyfe göre oluşturulan on bir birlikten sonra Hâlid b. Velid isyancı Tayy kabilesinin üzerine yürüdü. Ancak kabile, önde gelenlerinden olan Adî b. Hatem'in üstün gayretleri ve diplomatik manevralarıyla isyandan vazgeçmiştir. Böylece peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmış olan Tuleyha'nın gücü önemli oranda azaltılmıştır. Ardından Hâlid üzerine yürüyerek onu Buzaha'da mağlup etmiştir.<sup>25</sup> O sırada el-Abrak'da mağlup edilmiş olan Gatafan kabilesinin bir kısmı Uyeyne b. Hısn liderliğinde, Tuleyha'nın yanında bulunuyordu. Tuleyha'nın mağlup edilmesi, gelişmelere göre tavır belirlemek üzere bekleyen Süleym ve Hevazin kabilelerinin isyan etme eğilimlerini ortadan kaldırmış ve Medine'ye bağlılıklarını bildirmişlerdir. Yaklaşık bir ay kadar Buzaha'da kalan Hâlid, etrafa çeşitli birlikler gönderip asileri kontrol altına almaya çalışmıştır. Özellikle Hav'ab'da Umm Ziml adlı kadının etrafından toplanmış olan asiler, çetin bir savaşın ardından bozguna uğratıldı. Bu başarıdan sonra Halid, Temîm üzerine yürüdü.<sup>26</sup> Buraya kadar verilen bilgilerde Seyf, kabilesi Temîm'in de dahil olduğu irtidat haberlerini bu içerikle sunmaktadır.

### **Seyf'den Önceki Kaynakların İrtidada Dair Haberleri**

İrtidat hadiselerini Seyf'in rivayetleriyle aktardıktan sonra İbnü'l-Kelbî'nin (204/819?) rivayetine dönen Taberî, özetle şu bilgileri vermektedir: Üsâme,

22 Ona göre Secâh, Tağliboğullarından Hâris b. Süveyd b. Ukfâ'nın kızıdır. Resulü Allah vefat edince peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktı. Bu kabileden bazı Hıristiyanlar da ona tabi olup Ebû Bekir'e karşı harekete geçtiler.

23 Benû Hanzala'nın bir kolu olan Mâlik oğullarının zekât amiliydi ve Mâlik b. Nüveyre ile ortak hareket ediyordu. Taberî, III, 237.

24 Taberî, III, 238-39; Belâzurî'nin rivayetine göre bu kadın kâhinlik yapardı. Resulü Allah'ın vefatından sonra Temîm kabilesinden bazı kimselerle dayısının tarafı olan Tağliblilerden bir gurup ona tabi olmuştu. Secâh, Temîm'in kollarından olan Bütûn kabilesinin desteğini alıp Ribablar üzerine saldırdı, ancak tutunamayarak geri çekildi. Ardından Hecer'de bulunan Müseylime'nin yanına giderek onunla ittifak yaptı. Müseylime öldürülünce Secâh kardeşlerinin yanına döndü ve daha sonra Müslüman oldu. Belâzurî, *Fütuhu'l-Bıldân*, (çev. Mustafa Fayda), Ankara 1987, 144-45

25 Halid, Tuleyha üzerine yürüdüğü zaman Müslümanlar Esedoğullarından birisini yakalayıp Halid'in huzuruna getirdiler. Halid, bu şahsı sorguladı ve Tuleyha hakkında bilgi edindi. Taberî, III, 232.

26 Taberî, III, 233-34.

seferden dönünce, Ebû Bekir isyancılarla savaşmaya önem verdi. Müslümanların başına geçerek Medine'den bir konaklık mesafedeki Zü'l-Kassa'ya indi. Burada Halid b. Velid'i ordunun başına geçirdi. Ensar kuvvetlerinin başına da Sâbit b. Kays'ı atadı ve onu Halid'in emrinde verdi. Böylece onu Buzaha'da bulunan Tuleyha ile Uyeyne b. Hısn'nın üzerine gönderdi. Kendisi de etrafa korku salmak için Hayber üzerinden hareket edeceği haberlerini yayıp Medine'ye döndü.<sup>27</sup> Hâlid, Tuleyha üzerine yürüyünce Ukkâşe b. Mıhsan ve Sâbit b. Erkam'ı öncü birliklerin başında gönderdi. Tuleyha da kardeşi Seleme ile birlikte keşif amacıyla çıkmıştı. Onlar Sâbit ve Ukkâşe'yi yakalayıp öldürdüler. Haberi alan Hâlid, Tuleyha'nın askerinin bulunduğu yere yöneldi.<sup>28</sup> Bu haberler Ebû Mihnef (157/773-74) tarafından da aktarılmıştır. Onun rivayetine göre, Sabit ve Ukkâşe'nin öldürülmesi Müslümanları hayli ürkütmüştü. Halid b. Velid onların endişelerini dindirmek için Tayy kabilesinin kendilerine katıldıkları haberini müjdelemiş ve morallerini artırıcı konuşmalar yapmıştır.<sup>29</sup> Buzaha savaşı hakkındaki rivayetleri Ebû Mihnef kaynağından aktarmaya devam eden Taberî, bu savaşla ilgili Seyf'in rivayetlerinden hemen hiç söz etmemektedir.<sup>30</sup>

Ebû Ma'ser (170/787) kaynaklı rivayete göre Ebû Bekir, Üsâme dönünceye kadar Medine'den ayrılmamıştır. Üsâme kırk gün sonra dönünce Ebû Bekir onu yerine vekil bırakıp kendisi asilerle savaşmak için şehirden ayrılmıştır. Bir rivayete göre de Ebû Bekir Sinan ed-Damrî'yi vekil bırakmıştır. Ebû Bekir Cemâziyelulâ veya Cemâziyelahir ayında Medine'den ayrılıp Zü'l-Kassa'ya gelmiş, burada Harice b. Hısn ve Manzur b. Zeban ile karşılaşmıştır. Ebû Bekir düşmanı gafil avlamak için bir koruluğa çekilmiş ve ardından onları bozguna uğratmıştır.<sup>31</sup>

Vâkıdî'nin (207/882) rivayetinde, Temîm topraklarına yanaştığı zaman Hâlid b. Velid'in Ukkâşe b. Mıhsan, Sâbit b. Kays ve Ma'bed b. Erkâm'ı keşif amacıyla önden gönderdiği belirtilmektedir. Onlar yolda Tuleyha'nın bir adama rastlamışlar ve onu öldürmüşlerdir. Hâlid öldürülen adam vasıtasıyla bilgi alabilecekleri gerekçesiyle acele davrandıkları için onlara kızdı. Bu arada Hâlid'in gelmekte olduğunu haber alan Tuleyha'nın adamları korkudan onun

27 Temimî de Zührî kaynaklı bu rivayete itibar ederken Seyf'in rivayetlerinden hiç söz etmemektedir. Temimî, *Siretû'n-Nebevîyye ve Ahbârû'l-Hulefâ*, (tahk.: S. Aziz Beg vd.), Beyrût 1987, 431.

28 Taberî, III, 228.

29 Taberî, III, 229.

30 Taberî, III, 229; Seyf'in Buzaha savaşıyla ilgili verdiği bilgiler özetle şu içeriktedir: Benû Esed'den herkes saklandığı için Hâlid hiç bir kimseyi esir edemedi. Ona karşı gelmeyenler ise Müslüman olduklarını beyan etmişlerdi. Tuleyha savaş sonrasında Kelb iline kaçtı. Esed, Gatafan ve Amir kabilelerinin Müslüman olduklarını duyduktan sonra pişman oldu ve Ebû Bekir zamanında umre yapmak üzere Mekke'ye gitti. Ebû Bekir onu gördüğü zaman Ukkâşe ve Sabit'i öldürdüğünden kendisini asla sevemeyeceğini söyledi. Taberî, III, 232.

31 Taberî, III, 221.

etrafında toplandılar. O da taraftarlarına birtakım hikmetli sözler söyleyerek teskin edici konuşmalar yaptı. Bu sözlerden sonra bir kat daha onun peygamberliğine inandıklarını dile getirdiler. Hâlid b. Velid Buzâha'ya indiği vakit ordusunun sağ kanadına Adî b. Hatem, sol kanadına Zeyd el-Hayl'i atayarak savaş nizamı aldı.<sup>32</sup> Savaşın iyice kızıştığı sırada Uyeyne b. Hısn, medet ummak için vahiy gelip gelmediğini sordu. Ancak Tuleyha, hiç de inandırıcı olmayan birtakım sözleri vahiy diye anlatmaya başlayınca, Uyeyne onun yalancı olduğuna karar verdi ve taraftarlarıyla birlikte ondan ayrıldı. Böylece Tuleyha savaş meydanını terk edip Şam (Suriye) taraflarına kaçtı. Daha önce irtidat etme eğiliminde olan Benû Amr,<sup>33</sup> Süleym ve Hevazın kabileleri Müslümanların başarısını görünce Medine'ye bağlılıklarını bildirdiler.<sup>34</sup> Bu arada İbn İshâk'tan (151/768) gelen rivayete göre Tuleyha'ya destek veren Uyeyne b. Hısn ve irtidat eden Kurre b. Hubeyre yakalanıp Medine'ye gönderildiler.<sup>35</sup> Bu bilgiler Seyf (202/805), Vâkıdî (207/882)<sup>36</sup> ve Belâzurî (279/892)<sup>37</sup> tarafından da aktarılmıştır.

Belâzurî ravi ismi zikretmeksizin irtidat hadiselerine dair verdiği bilgilerde Ebû Bekir'in mürtedlere karşı Muhârib kabilesinin el-Kassa bölgesine kadar yürüdüğünü söyler. Hârîce b. Hısn ile Benû Uşâre kabilesinden Manzur b. Zeban Gatafan kabilesinin başına geçip Müslümanların üzerine yürümüşlerdi. Şiddetli bir savaşın sonunda Müslümanlar galip geldiler. Talha b. Ubeydullah arkalarından takip edip Avsece yokuşunda onlara yetişti. Onlardan bir adamı öldürdü ve diğerleri kaçtı. Bu bilgiler pek inandırıcı gözükmemektedir. Örneğin savaş meydanından kaçanları Talha'nın tek başına kovalaması, onlardan birisini yakalayıp öldürmesi ve bir gurup insanı önüne katıp kovalaması, inanılması güç bir iddia olarak gözükmemektedir. Ebû Bekir, el-Kassa'da iken Halid b. Velid'i başkomutan tayin etti ve Ensâr kuvvetlerinin başına geçirdiği Sâbit b. Kays'ı onun emrine verdi. Ebû Bekir, Hâlid'e peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmış olan ve Buzaha'da bulunan Tuleyha üzerine yürümesini emretti. Hâlid, Ukkâşe b. Mihsan ile Sâbit b. Erkam'ı onun üzerine önceden gönderdi. Bu ikisi Tuleyha'nın kardeşi Hibâl'i öldürdüler. Bu haberi alan Tuleyha ve kardeşi Seleme harekete geçerek Ukkâşe ile Sâbit'i yakalayıp öldürdüler. Bundan sonra iki taraf karşı karşıya geldi. Şiddetli bir çarpışmanın ardından Tuleyha ve taraftarları bozguna uğradı. Uyeyne b. Hısn yedi yüz kişiyle Tuleyha'ya destek veriyordu.<sup>38</sup>

32 Vâkıdî, 49-55.

33 Taberî, III, 233.

34 Taberî, III, 229.

35 Taberî, III, 231-32.

36 Vâkıdî, 48, 49-55.

37 Belâzurî, 141.

38 Belâzurî, 138-39.

Halife b. Hayât (240/854), İbn İshâk kaynaklı rivayetinde Ebû Bekir'in Zül-Kassa'da iken Halid b. Velid'i başkomutan olarak görevlendirdiğini ve Sâbit b. Kays'ı da Ensâr'dan oluşan kuvvetlerin başına geçirerek onun emrine verdiği ni nakleder. Bu rivayete göre Ebû Bekir Medine'den hareket ederek şehirden iki ulaklık mesafedeki Zül-Kassa'ya kadar onlarla birlikte geldi. Ordusunu savaşa hazırladı ve Halid'e öğüt vererek Katan ve Gamr Merzûk bölgesinde toplanmış olan Tuleyha taraftarlarının üzerine gönderip kendisi Medine'ye döndü. Ebû Ma'ser (170/787) ve Yezîd b. Rûmân yoluyla gelen habere göre ise Ebû Bekir, Zül-Kassa'ya kadar geldiği zaman ordunun başında devam etmek istemiş, ancak Medine'de birtakım fitne olaylarının baş gösterebileceği uyarısı üzerine Hâlid b. Velid'i başkomutan atayarak, aslında Medine'ye döneceği halde saldırı eğiliminde olanların cesaretini kırmak amacıyla farklı bir yoldan ona yetişeceği haberlerini yayılmasını sağladıktan sonra şehre dönmüştür.<sup>39</sup>

Zühri (124/742) kaynaklı rivayete göre Hâlid iki bin beş yüz-üç bin kişilik bir kuvvetle Zül-Kassa'dan hareket etmişti. Öncü kuvvet olarak gönderdiği Ukkâşe ve Sâbit b. Erkam avdan dönmekte olan Tuleyha'nın bir taraftarını yakalayıp öldürdüler. Ardından keşif amacıyla yola çıkmış olan Tuleyha, kardeşi Seleme ile birlikte bu iki zatı öldürdü. Bundan sonra Hâlid, Buzaha üzerine yürüdü ve burada Tuleyha'ya destek veren Uyeyne b. Hısn ile Kurre b. Hubeyre'yi yakalayıp Medine'ye gönderdi. Halife onları sorguladıktan sonra serbest bıraktı. Bundan sonra Hâlid, Gamr ile Merzûk bölgesine yöneldi ve buradaki asileri dağıttı.<sup>40</sup>

Taberî, Ebû Ma'ser'e dayanan bir rivayette Resulüllah'ın vefatından sonra Ebû Bekir'in Medine'den ayrılmadığını ve Üsâme'yi gönderme haricinde başka bir icraatta da bulunmadığını nakleder. Üsâme'nin gönderilmesinden sonra isyancı kabile temsilcileri Medine'ye gelip zekât ödememek için halife ile anlaşmaya çalıştılar. Ebû Bekir onların teklifini kabul etmedi. Ardından 40 gün (70 gün olduğuna dair rivayet de bulunmaktadır) sonra Üsâme döndü. Ebû Bekir onu veya Sinan ed-Damrî'yi yerine vekil bırakıp isyancılarla savaşmak üzere Medine'den ayrıldı. Ağustos 632 yılı Cemaziyeula veya Cemaziyelahır ayında Medine'den çıkıp Zül-Kassa'ya geldi. Burada Hz. Peygamber'in Fezareler'de görevlendirmiş olduğu Nevfel b. Muaviye'nin elindeki malları müsadere eden Gatafanların reislerinden Harice b. Hısn ve Manzur b. Zeban taraftarlarıyla toplanmıştı. Ebû Bekir onların ani baskınına uğrayınca bir süre askerleriyle birlikte bataklık bir koruluğa çekildi. Ardından saldırıya geçip onları bozguna uğrattı.<sup>41</sup>

39 Halife b. Hayyât, *Tarihü Halife b. Hayyât (Halife b. Hayyât Tarihî)*, (çev.: Abdulhalik Bakır), Ankara 2001, 128-29; İbn Ömer kaynaklı bir rivayete göre özellikle Hz. Ali'nin uyarıcı sözlerinden sonra halifenin Medine'ye dönmeye karar verdiği belirtilmektedir. Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, (nşr.: M. M. Abdulhamîd), Mısır 1952, 75.

40 Halife b. Hayyât, 129.

41 Taberî, III, 221.

Yine Ebû Ma'şer kaynaklı rivayete göre Üsâme, Rebiu'l-evvel ayının sonlarında gönderilmiş ve yola çıktığı ayın son gününde de dönmüştü. Dönüşlerinde Ebû Bekir Medine'deydi.<sup>42</sup>

Halife b. Hayyât, irtidada dair bilgiler aktarıırken Zührî kaynaklı bir rivayette şunları dile getirir: Ebû Bekir, Üsâme b. Zeyd'in seferden dönmesinden sonra Cümâda'l-ulâ ayının onunu müteakip Zül-Kassa'ya hareket etti. O, Medine'de Sinan ed-Damrî'yi yerine bıraktı. Abdullah b. Mes'ûd'u da Medine'nin dağlık kısmında görevlendirdi.<sup>43</sup> Hişâm b. Urve ve babasından gelen bir rivayete göre ise Ebû Bekir, Cümâda'l-ahire ayının ortasında Medine'den ayrılmıştır.<sup>44</sup> Zührî kaynaklı bir başka rivayette ise Üsâme'nin Rebiu'l-evvel ayının sonunda Medine'den hareket ettiği ve gidiş-dönüşünün kırk gün sürdüğü belirtilmektedir.<sup>45</sup> Zehebî, Zührî'nin rivayetini zikrederek Üsâme'nin, Rebiu'l-evvel ayında Medine'den ayrıldığını, gidiş ve dönüşün 40 gün sürdüğünü söyler.<sup>46</sup>

Yukarıda zikri geçen kaynaklarca aktarılan irtidada dair bilgilere göre Seyf'in (202/805) rivayetleri önemli farklılıklar içermektedir. Örneğin Zührî (124/742), İbn İshâk (151/768), Ebû Ma'şer (170/787) gibi daha mukaddem kaynaklar ile İbnü'l-Kelbî (204/819?), Vâkîdî (207/882) ve Belâzurî (279/892) gibi Seyf'in çağdaşı sayılabilecek kaynaklar tarafından verilen bilgilere göre Hz. Ebû Bekir, Üsâme'nin dönüşüne kadar Medine'den ayrılmamıştır. Oysa Seyf, ikisi Üsâme dönene kadar, birisi de onun dönmesinden sonra olmak üzere Ebû Bekir'in üç kez Medine'den ayrıldığını ve son ayrılışı sırasında, dinlenmelerini sağladıktan sonra Üsâme'nin askerlerini ordusuna kattığını, Medine'den çıkıp Zül-Kassa'ya geldiğini burada orduyu on bir birliğe ayırıp farklı bölgelere sevk ederek kendisinin ise Medine'ye döndüğünü söylemektedir. Hâlbuki Ebû Bekir, Üsâme'nin dönmesinden sonra Medine'den ayrılmış ve onun askerlerini de yanına alarak Zül-Kassa'ya kadar gelmiş ve burada orduyu Hâlid b. Velid'in emrine verip kendisi şehre dönmüştür. Aslında Seyf, bir rivayetinde Üsâme döndükten sonra Ebû Bekir'in Medine'den ayrıldığını söylemektedir. Muhtemelen Seyf, Ebû Bekir'in Medine'den ayrılması ve ardından Hâlid b. Velid'i komutan ataması gibi haberlere ilişkin rivayet parçalarından eksik gördüğü kısımları tamamlayarak birtakım müdahalelerde bulunmuş ve bir inşa faaliyetine girişmiştir. Ancak kurguladığı metnin ne derece gerçeklerle bağdaşıp bağdaşmadığını düşünmemiş gibidir. Öte yandan Seyf veya diğer kaynaklar herhangi bir rivayet konusunda birleşmiş olsalar da, mevcut metnin anlatım kurgusu her rivayette farklılık arz etmektedir. Kuşkusuz bu

42 Taberî, III, 220.

43 Halife b. Hayyât, 127.

44 Halife b. Hayyât, 127.

45 Halife b. Hayyât, 126-27.

46 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri'l-A'lâm*, (tahk. Omer Abdüsselâm Tedmürî), 1. baskı, Beyrut 1407/1987, (Ahdü'l-Hulefâirräsidin), 20.



farklılık ravilerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da, herhangi bir rivayetin metne dönüşümü sırasında ravi tasarrufunun ne derece etkin olduğunu gözler önüne sermesi bakımından dikkat çekmektedir.

Seyf'in, kendisinden önceki kaynaklardan ayrıldığı en önemli noktalardan bir diğeri de Ebû Bekir'in mürtedlerle savaşmak için on bir birlik kurduğu ve her birliğe ayrı bir komutan atayarak farklı isyan bölgelerine gönderdiği haberidir. Oysa o, on bir birlikten söz etmekle birlikte Hâlid haricindeki diğer birliklerin mücadeleleriyle ilgili çok az bilgi aktarır.<sup>47</sup> Başta Zührî, Vâkîdî ve Belâzurî, Ebû Bekir'in sadece Hâlid b. Velid'i başkomutan atadığını ve Ensâr kuvvetlerinin başına da Sâbit Kays'ı geçirip onun emrine verdiğini söylemektedirler.<sup>48</sup> Ancak Vâkîdî'nin rivayeti diğerlerine göre kısmi farklılıklar içermektedir. Örneğin Vâkîdî'ye göre irtidat hadiseleri patlak verince Ebû Bekir Medine yakınlarındaki Curf mevkiine gelmiş ve burada Hâlid'i başkomutan olarak görevlendirdikten sonra Tuleyha etrafında toplanmış olan Esed, Gatafan, Fezâre kabilelerinden oluşan asiler üzerine göndermiştir. Onları dağıttıktan sonra Temim kabilesinin hakimiyet sahasındaki Butah'da bulunan Mâlik b. Nüveyre ve taraftarları üzerine gitmesini emretmiştir.<sup>49</sup> Seyf, Ebû Bekir'in isyancı kabileleri itaate çağırarak amacıyla göndermiş olduğu elçilik heyetlerini birer ordu birliği olarak düşünmüş olabilir ve bu nedenle on bir birlikten bahsetmiş olabilir. Nitekim Ebû Bekir halife seçildikten sonra irtidat ve isyan hadiselerinin patlak vermesi üzerine, idarecileri vasıtasıyla halka birtakım uyarıcı yazıları elçilik heyetleri şeklinde göndermiştir.<sup>50</sup>

Seyf, Ebû Bekir'le pazarlık yapmak amacıyla asilerin Medine'ye elçi gönderdikleri haberini anlatırken çağdaşları veya kendisinden önceki kaynaklarla birleşmektedir.<sup>51</sup> Belâzurî<sup>52</sup> ve Ebû Ubeyd (224/839)<sup>53</sup> bu görüşmelerin ayrıntısı hakkında bilgi vermektedirler. Ancak Seyf'e göre asiler Medine'ye geldikten sonra Üsâme'nin gönderilmesi nedeniyle Müslümanların zayıf durumda olduklarını fark etmişler ve ardından taarruz için cesaretlenmişlerdir. Oysa bu ordunun gizlice gönderilmesinin mümkün olmayacağı ortadadır. Dolayısıyla asiler zaten Müslümanların gücünün önemli ölçüde azalmış olduğunu biliyor olmalıydılar.

Seyf'in anlatımına göre Ebû Bekir asilerle savaşmak için Zû Husa'ya kadar geldiği zaman, isyancılar tulumları şişirip Müslüman askerlerin develerinin önlerine yuvarlamışlar bunun üzerine develer ürküp Medine'ye kaçmıştır.

47 Taberî, III, 225.

48 Belâzurî, 138.

49 Vâkîdî, 41.

50 Temîmî, 427.

51 Taberî, III, 223, 230.

52 Belâzurî, 136-37.

53 Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-Emwâl*, (tahk. M. Halil Harras), Kahire 1975, 255.

Ebû Bekir tekrar toparlanıp onları mağlup etmiştir. Bu savaşta Tuleyha'nın kardeşi Hibal öldürülmüştür.<sup>54</sup> Müslümanların develerinin tulumlarla ürkütülmesi hadisesinin ne derece inandırıcı olabileceği tartışılabilir, ancak bu mücadeleler sırasında Tuleyha'nın kardeşi Hibal'in öldürüldüğü haberi diğer kaynaklarla çelişmektedir. Zira sair kaynaklara göre Hibal, Ebû Bekir komutasındaki ordu tarafından değil, Hâlid b. Velid'in Tuleyha üzerine gönderilmesinden sonra onun gönderdiği öncü birlikler tarafından öldürülmüştür.<sup>55</sup>

Öte yandan Belâzurî'nin çetin bir savaş olarak betimlediği Buzaha savaşı hakkında Taberî her nedense Seyf'in rivayetlerinden çok az söz etmektedir. Oysa burada önemli bir mücadelenin yapıldığı gayet açıktır. Bununla birlikte savaş sırasında Uyeyne'nin yedi yüz kişiyle Tuleyha'ya destek vermesi bilgisi Seyf'in rivayetiyle birleşmektedir. İbn İshâk,<sup>56</sup> Vâkîdî ve Belâzurî'nin rivayetlerinde de aynı rakam zikredilmektedir. Yine savaş sırasında zor durumda kalan Uyeyne'nin Tuleyha'dan vahiy gelip gelmediğini sorması üzerine onun vahiy diye birtakım hezeyanları dile getirmesinden sonra Uyeyne'nin kendisinin bir yalancı olduğuna kanaat getirmesi ve ondan ayrılması bilgileri İbn İshâk, Vâkîdî<sup>57</sup> ve Belâzurî'nin<sup>58</sup> rivayetiyle birleşmektedir. Savaş sonunda Tuleyha'nın Şam (Suriye) tarafına kaçtığı söylenirken; Vâkîdî, Benû Cefne'ye iltica ettiğini,<sup>59</sup> Belâzurî ise bu bölgede yaşayan Kelb kabilesine sığındığını, ardından pişman olup Ebû Bekir zamanında umre amacıyla Mekke'ye gittiğini söyler. Bu arada Uyeyne b. Hısn ile Kurre b. Hubeyre ise yakalanıp Medine'ye gönderilmiş ve orada sorgulandıktan sonra serbest bırakılmışlardır.<sup>60</sup> Seyf'in rivayetleri bu haberlerle aynı doğrultudadır.<sup>61</sup> Ancak Seyf ile diğer kaynakların birleştiği ve ayrıldığı noktalardaki haberlerde kullandıkları sened zincirleri birbirinden tamamen farklıdır.

54 Taberî, III, 224.

55 Belâzurî, 139; Zühri kaynaklı rivayette avdan dönen ve Tuleyha'nın yanına gitmekte olan bir şahsın öldürüldüğü belirtilmektedir. Halife b. Hayyât, 129.

56 Halife b. Hayyât, 129.

57 Vâkîdî, 48, 51-52.

58 Belâzurî, 139.

59 Vâkîdî, 53.

60 Belâzurî, 140.

61 Seyf kaynaklı bir rivayette Resulü Allah'ın vefatından önce Tuleyha'nın peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktığı ve Hz. Peygamber'in Dirar b. Ezver'i Benû Esed yurdundaki valilerine göndererek ona karşı mücadele etmelerini istediği bilgileri yer almaktadır. Dirar'ın girişimleriyle toplanan kuvvetler el-Varidat, Tuleyha birlikleri ise Semira bölgesinde toplanmışlardı. İki taraf savaşa tutuştuğu sırada Dirar'ın, Tuleyha'ya salladığı kılıç darbesi isabet etmeyince bu olay taraftarları arasında 'Tuleyha'ya kılıç işlemiyor' şeklinde yansıtıldı ve bundan sonra onun ünü giderek arttı. Gatafanların ve etraftaki kabilelerin desteğinden sonra Tuleyha'nın gücü bir kat daha arttı. Tuleyha karşısında çaresiz duruma düşen Dirar ve beraberindeki Müslümanlar Medine'ye kaçtılar. Ardından Tuleyha'nın yanında toplanan Esed, Gatafan, Hevazin ve Tayy kabileleri Ebû Bekir'le anlaşmak için Medine'ye elçiler gönderdiler. Bu elçiler yolda Üsâme b. Zeyd'e rastladılar. Üsâme de onları Ebu Bekir'in katına getirdi. Elçiler Medine'ye Resulü Allah'ın vefatının onuncu gününde gelmişti. Ebû Bekir onların zekâtтан muaf tutulma teklifini reddetti ve onlar alelacele Medine'yi terk ettiler (Taberî, III, 230). Savaş meydanında Tuleyha'ya kılıcın işlemeyişi şeklinde yer alan bilgiler İbn İshâk, Vâkîdî ve Ebû Mihnef gibi kaynaklarda yer almamaktadır.

Belâzurî'nin rivayetine göre Halid b. Velid, Buzaha'dan kaçan zümreleri takip ederken Rammân ve Ebâneyn bölgesine gelmiştir. Ancak onlar Halid'le savaşılmayıp teslim olmuşlardır. Hâlid, Hişâm b. Âs es-Sehmî'yi Benû Amr b. Sa'sea' kabilesine gönderdi. Onlar ezan okuyup namaz kıldıklarını ve Müslüman olduklarını söyleyip savaşımadılar.<sup>62</sup> Daha sonra Hâlid, el-Ğamr'a yöneldi. Burada başlarında Hârice b. Hısn'ın bulunduğu Esed, Gatafan ve müttefik kabilelerden bir topluluk vardı. Halid onlarla savaşmış bu topluluğu dağıttı. Hutaye, el-Absî'nin bir şiirinde el-Ğamr'daki mücadeleye işaret edilmektedir. Halid daha sonra Benû Süleym yurduna geldi. Başlarında Ebû Şecre Amr b. Abduluzza es-Sehmî vardı. Halid onları dağıttı. Ebû Şecre Müslüman oldu.<sup>63</sup> Seyf, Ebû Şecre hakkında oldukça geniş bilgi vermekte, ancak Belâzurî'nin anlattığı olaylara hiç değinmemektedir.

Hâlid elde ettiği başarılarından sonra el-Butah ve el-Be'un'da toplanmış olan Temimliler üzerine yürüdü. Benû Hanzala kabilesine zekât amili olarak gönderilen Mâlik b. Nüveyre ve bir grup Temimli yakalanıp öldürüldü. Bu şahıs Resulüllah'ın vefatının ardından topladığı malları halkına dağıtmıştır. Bir rivayete göre Hâlid Temim yurdunda savaşmış bir başka rivayet göre ise el-Butâh ve el-Be'un'da kimseyle karşılaşmamıştır. Temimlilere gönderdiği müfrezelerden birisinin başında olan Dırâr b. el-Ezver, Mâlik b. Nüveyre'yi yakalayıp Hâlid'e getirmiştir. Hâlid onu sorguladığı zaman, Mâlik dinden dönmediğini ısrarla söylediye de<sup>64</sup> yargılama sonunda ölümle cezalandırılmaktan kurtulamamıştır.<sup>65</sup> Zührî,<sup>66</sup> İbn İshâk<sup>67</sup> ve Vâkıdî<sup>68</sup> kaynaklı rivayetlerde de Mâlik'in öldürüldüğü bilgileri yer almakta, ancak Seyf'in anlattıklarından oldukça farklılık arz etmektedir.

### **Asilerin Yakılarak Öldürülmesine Dair Seyf'in Rivayetleri**

Hız. Ebû Bekir döneminde bazı mürted veya asilerin yakılarak öldürüldüğüne dair birtakım rivayetler bulunmaktadır. Örneğin Fücâe adlı bir şahsın bu şekilde cezalandırıldığından bahsedilmektedir. Taberî, konuyu şu riva-

62 Belâzurî, 140.

63 Belâzurî, 141-42.

64 Zehebî, ravi ismi zikretmeden aktardığı bir kayıta, sorgulandığı sırada Mâlik namaz kıldığını ancak zekât ödemediğini söyleyip Müslüman olduğunu anlatmaya çalışmış, ancak Hâlid namazla zekâtın eşit derecede farz olduğunu söyleyip farzı terk ettiği için ölüm cezasına çarptırılacağına karar vermiştir. Rivayetin devamında Mâlik, Halid'e itiraz ederken Hz. Peygamber'den 'Sahibiniz' diye söz etmiş, Hâlid de bu sözünden hareketle onun Hz. Peygamber'i kendi sahibi olarak görmediğine hükmetmiş ve onu öldürmüştür. Zehebî, 33-34.

65 Mâlik'in kardeşi Mütemmim Medine'ye gelip kardeşinin haksız yere öldürüldüğünü iddia ederek halifeye şikayette bulunmuş, ancak halife, Hâlid'i Medine'ye çağırıp sorguladıktan sonra görevinin başına göndermiştir. Belâzurî, 143-44.

66 Zehebî, 32-37.

67 Halife b. Hayyât, 130, 131.

68 Vâkıdî, 58-59.

yet zinciriyle aktarır: Bana Serî söyledi. O, Seyf'den naklen Şu'ayb'dan, o da Sehl b. Ya'küb'dan almış. Süleym kabilesinden olan Fücâe b. Abdiyalel, Ebû Bekir'e gelip mürtedlerle savaşmak için yardım istedi. Halife ona gerekli teçhizatı sağladı. Ancak Fücâe yurduna döndükten sonra el-Cive mevkiini kendisine karargâh seçip Nucbe b. Ebû'l-Meysâ'yı Süleym, Amir ve Hevazin kabilelerine mensup Müslümanlar üzerine gönderdi. Bu şahıs ele geçirdiği müşrik ve Müslümanları kılıçtan geçirdi. Ebû Bekir hadiseyi öğrenince yakalaması için Tureyfe b. Haciz'i gönderdi.<sup>69</sup> Ardından Abdullah b. Kays'ı da yardımcı kuvvet olarak sevk etti. Nucbe öldürüldü ve Fücâe el-Cive'de Tureyfe tarafından yakalanarak Medine'ye gönderildi. Ebû Bekir onu sorguladıktan sonra Medine'nin namazgâhında yaktırdı.<sup>70</sup> Seyf'in verdiği bu bilgiler kendisinden önceki kaynaklarda da benzer içerikte yer almaktadır.<sup>71</sup>

Fücâe'nin yakılarak öldürülmesine gerekçe gösterilen Seyf kaynaklı rivayet Vâkıdî ve Belâzurî gibi kaynaklarca da anlatılmaktadır. Ancak ismi geçen kaynakların aktardığı bilgiler Seyf'in rivayetinden birtakım farklılıklar içermektedir. Örneğin Vâkıdî'nin kaynak belirtmeksizin anlattığı hadisede göze çarpan farklılıklar şunlardır: Fücâe b. Abdiyalel, Halid b. Velid ile birlikte Tuleyha'ya karşı mücadele etmek için Medine'ye gelip Ebû Bekir'den destek istedi. Ebû Bekir ona on at, kılıç, ok ve yaylardan oluşan çok sayıda silah verdi. Ayrıca Müslümanlardan on kişiden oluşan bir birliği de yanına katarak onu gönderdi. Fücâe, Halid ile birleşecekmiş gibi Medine'den ayrıldıktan soran yolunu değiştirip Süleym kabilesinin yurduna geldi. Ebû Bekir tarafından görevlendirilmiş olmasını fırsat bilerek etrafa adamlar gönderdi ve önüne çıkan müşrik-Müslüman herkesi kılıçtan geçirdi. Onun yaptıkları Süleym ve Kays Aylan kabilesi mensupları tarafından Ebû Bekir'e bildirildi.<sup>72</sup> Ebû Bekir Halid'e haber gönderip Fücâe'nin kendisini aldattığını ve işlediği vahşeti bildirdi. Hâlid de Tuleyha üzerine yürümeyi erteleyerek, seçkin erlerden oluşan bir grubu Süleym kabilesinden Ma'an b. Vâsile'nin emrine vererek Fücâe'nin üzerine gönderdi. Ona Fücâe'yi sağ yakalarsa esir olarak, öldürürse kellesini koparıp Ebû Bekir'e göndermesini emretti.<sup>73</sup> Ma'an b. Vâsile onu yakalayıp Medine'ye gönderdi. Fücâe, Ebû Bekir'in huzuruna çıkarıldığında hiç konuşmadı. Halife onu Süleym kabilesinden Tureyfe'ye teslim etti ve Medine dışına çıkarıp ateşte yakmasını emretti. Tureyfe de onu ateşe atıp yaktı.<sup>74</sup>

69 Bir başka rivayette de Ebû Bekir Ma'an'a haber göndermiş, o da kardeşi Tureyfe'yi onun üzerine sevk etmiş ve Fücâe esir alınarak Medine'ye gönderilmiştir. Belâzurî, 142.

70 Taberî, III, 234.

71 Taberî, III, 234-35.

72 Vâkıdî, 43-44.

73 Vâkıdî, 45.

74 Vâkıdî, 46; ayrıca bkn. Belâzurî, 142; Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, Beyrut, t.y., II, 134; Taberî, III, 234, 235; Kelâ'î, *el-Hilâfetü'r-Râside ve'l-Butületü'l-Hâlîde fî Hurûbi'r-Ridde*, (tahk.: A. Çanm), Kahire 1979, 184; Taberî, III, 235.

Halife b. Hayyât, Fücâe'nin Ebû Bekir'den destek isteyip ardından yakılarak öldürülmesi hadisesini Süleym kabilesinin irtidadı şeklinde aktarır. Urve kaynaklı rivayete göre ise Süleym kabilesi Ebû Bekir'e gelip asilere karşı savaşmak için silah istemişler ve gerekli teçhizatı elde ettikten sonra Müslümanlara karşı savaşmaya başlamışlardır. Hâlife, Hâlid'i onlar üzerine göndermiş, Hâlid de onları ahırlara doldurup yakmıştır.<sup>75</sup>

Bizzat Ebû Bekir'in emriyle ateşe atılıp yakıldığı iddia edilen Fücâe ile ilgili rivayetlerde birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte, onun Ebû Bekir'i kandırıp elde ettiği silah ve teçhizatla birlikte terör estirdiği ve ardından tutuklanıp yakılarak öldürüldüğü haberleri hemen hemen aynı noktada birleşmektedir. Ancak Seyf kendisinden önceki kaynaklarla birleşmekle birlikte olayı farklı bir anlatım kurgusuyla ele almaktadır. Bu durum aynı rivayetin metne dönüşmesi aşamasında farklı kaynaklarca belli bir değişime uğradığını açıkça gözler önüne sermektedir. Şunu da vurgulamalıyız ki, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına tamamen aykırı olan böyle bir cezalandırma biçiminin gerçekte vuku bulup bulmadığı ciddi şüpheler içermektedir.<sup>76</sup> Bununla birlikte Halifeye atfedilen bazı rivayetlerde onun bu olaydan duyduğu pişmanlık dile getirilir.<sup>77</sup>

Fücâe'nin yakılıp yakılmaması haberleri bir tarafa, bizi burada ilgilendiren husus, Seyf'in bu tür rivayetleri kendi kabile mensuplarına yapılmış uygulamalar olarak takdim etmedeki çabasıdır. Örneğin Seyf kaynaklı bir rivayet az önce Fücâe ile ilgili anlatılanlardan çok daha dehşet verici bir içerikte sunulur. Bu rivayet Hâlid b. Velid'in Temîm oğullarından Mâlik b. Nüveyre'yi öldürmesiyle ilgilidir. Daha önce işaret edildiği gibi bu şahıs Hz. Peygamber tarafından Temîm'in Hanzala koluna zekât amili olarak görevlendirilmiş, ancak Resulullah'ın vefatıyla birlikte zekât ödemeyip peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Secâh ile işbirliği yapmıştı. Ancak muvaffak olamayacağını anladıktan sonra adamlarını dağıtmıştı. Hâlid, Temîm kabilesine geldiği zaman gönderdiği öncü birlikler Mâlik'in de aralarında bulunduğu bir gurup esiri yakalamıştı. Esirler sorgulandıktan sonra Mâlik dâhil hepsi öldürülmüştü.

Seyf, Mâlik dâhil diğer Temimli asilerin öldürülmesi hadisesini, yakarak öldürme olarak yansıtır ve kurguladığı senaryonun bir bölümünde onların yakılmasıyla ilgili dehşet verici sahneler anlatır. Onun anlatımına göre 'Malik b. Nüveyre'nin saçı çoktu. Askerler onlardan bir kısmının başlarını sacayağı olarak kullandı. Mâlik hariç olmak üzere ateş her birinin derisini yaktı. Kazan fokurdadığı halde saçları gür olduğu için ateş Mâlik'in başına tesir etmedi.'<sup>78</sup>

75 Halife b. Hayyât, 130.

76 Geniş bilgi için bkn. İsrail Balcı, "Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğüne Dair Rivayetlerin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 23-47 (cilt: 6, Sayı: 4, Ekim-Kasım-Aralık 2006), ss. 23-47; ayrıca bkn. Mustafa Ertürk, "Şiddet İçerikli Bazı Rivayetlerin Tahlili ve Tenkidi", *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*, (Yıl:1, Cilt:1, Sayı:2, 2002/2.) ss. 71-99.

77 Belâzurî, 151; Taberî, IV, 52.

78 Taberî, III, 237, 242.

Tamamen bir hayal mahsulü görüntüsündeki bu sahnelerin gerçekle bağdaşmadığı, haberin içeriğinden anlaşılmaktadır. Görüldüğü kadarıyla Seyf, Temimli asilerin öldürülmesini yakılarak öldürülme şeklinde takdim etme çabası sergilerken olayı dramatize etmek için onların kazanlara doldurulup pişirildiğini söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Ancak yirmi tane cesedin bir kazana canlı veya ölü doldurulup doldurulmayacağını hiç tasavvur etmemiştir. Öte yandan Mâlik'in kardeşi Mütemmim, Medine'ye gelip kardeşinin ölümüyle ilgili Halife'ye dert yanarken onun yakılmasından değil öldürülmesinden şikâyetçi olmuştur. Sadece bu ayrıntı bile haberin gerçekle ilgisi olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Seyf, kendi kabilesinden olan Mâlik b. Nüveyre'nin öldürülmesi haberlerini bu şekilde takdim ederken, onun Hz. Peygamber'in vefatının ardından isyan ettiğini ve Ebû Bekir başkanlığındaki merkezi otoriteyi tanımadığını, hatta topladığı zekâtları halka dağıtıp Müslümanlar aleyhine yaptığı konuşmaları dile getirmemektedir. Aynı şekilde bu şahsın peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmış olan Secâh adlı bir kadına tabi olduğunu ve ona akıl hocalığı yaptığını dikkate almamaktadır.<sup>79</sup> Oysa Mâlik, Seyf'in kabilesi olan Temim'dendir. Dolayısıyla onun böyle bir olaydan haberdar olmaması mümkün değildir. Nitekim kendisi Temimli olan İbn Ahmed et-Temimî (354/965), Adı b. Hatem ve Temimli Zibrikan b. Bedr'in zekâtlarını ödeyip Medine'ye bağlılık bildirdiklerini; ancak Mâlik b. Nüveyre'nin isyan ettiğini dile getirmektedir.<sup>80</sup> Bu durum Seyf'in, kabilesiyle ilgili rivayetleri ne şekilde manipüle ettiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan Seyf'in çağdaşı olan ve Mâlik'in öldürülmesi hadisesine geniş yer veren Vâkıdî, yakmadan değil sadece öldürmeden söz etmekte ve öldürülme sebebini de zekât ödememesiyle açıklamaktadır.<sup>81</sup> Yine aynı şekilde kendisi de bir Temimli olan et-Temimî, Mâlik'in öldürülmesinden bahsetmekte, ancak yakma olayından hiç söz etmemektedir. Üstelik Temimli asilerin öldürülmesi hadisesine de eleştirel bir gözle bakmamıştır.<sup>82</sup>

Vâkıdî, Mâlik b. Nüveyre'nin öldürülmesiyle ilgili haberlerden bahsederken Hâlid b. Velid'in, onu zekât ödememe kararından ve bu konudaki sözlerinden<sup>83</sup>

79 Vâkıdî, 58-60; Taberî, III, 236.

80 Temimî, 429.

81 Vâkıdî, 59, 60.

82 Temimî, 433.

83 Mâlik b. Nüveyre, Hz. Peygamber'in vefat ettiğini duyduğu zaman halkına şunları söylemişti: "Ey Temim oğulları! Bildiğiniz gibi Abdullah'ın oğlu Muhammed vefatından önce zekâtlarınızı toplamak üzere beni görevlendirmişti. O şimdi öldü ve kendi yoluna koyulup gitti. Onun yerine birisi idareye geldi. Artık mallarınızı hiç kimse istemeyecek ve sizler bu malları almaya onlardan daha fazla hak sahibisiniz" (Vâkıdî, 58). Yine onun, halkına söylediği şu sözler daha çok Kureyş'e karşı bir rahatsızlığın ifadesi gibidir: "Muhammed öldü. Şayet onun yerine Kureyş'ten biri geçip bizden zekât istemezse hep birlikte ona tabi oluruz. Sizler daha önceden mallarınızı başkalarına dağıtmıyordunuz. Aslında bu mallar sizindir ve buna en çok siz hak sahibisiniz" Kelâ'î, 93-94.

dolayı kılıç darbesiyle öldürdüğünü söylemektedir.<sup>84</sup> Zühri<sup>85</sup> ve İbn İshâk<sup>86</sup> gibi kaynaklar da Mâlik'in öldürüldüğü bilgilerine yer vermekte, ancak Seyf'in atlattığı gibi yakarak öldürülmediğini, aksine boynunun vurulduğunu söylemektedirler.

Bütün bunlardan sonra Seyf'e dayandırılarak anlatılan ve oldukça mübalağalı olduğu anlaşılan bu tür rivayetlerin daha çok mizansen niteliği taşıdığı, haberin içeriğinden anlaşılmaktadır. Ayrıca Seyf, muhtemelen inandırıcılığını sağlamak için oldukça abartılı sahneler anlatır. Örneğin Esed, Gatafan, Tayy, Hevazin ve Süleym kabilelerinden bir grup Hâlid'e gelip Müslüman olduklarını beyan etmiş, o da onlara kabilelerinden olup Müslümanlara zulmedenleri teslim etmedikleri takdirde kendilerinden hiçbir şeyin kabul edilmeyeceğini söylemiştir. Bunun üzerine onlar aralarında bulunan âsileri getirip teslim edince, Hâlid de onların Müslümanlığını kabul etmiştir. Hâlid, teslim edilenler arasında bulunan Kurre b. Hubeyre ve onun gibi bazı kişileri bağlayıp Ebû Bekir'e göndermiştir. Müslümanlara zulmedenleri ise ateşte yakmak, taşla tutmak, uçurumlardan aşağı atmak, baş aşağı kuyulara sallamak ve okla vurmak gibi çeşitli işkencelere tabi tutarak öldürmüştür. Ardından bu uygulamaları hakkında Ebû Bekir'e bilgi vermiştir. Halife de ona gönderdiği cevabi yazıda şunları söylemiştir: "Allah'ın emirlerini yerine getirmek için ciddiyetle gayret et. Gevşeklik gösterme. Müslümanları öldürenleri ele geçirirsen onları başkalarına ibret olacak şekilde öldürerek öçlerini al." Hâlid, Ebû Bekir'in bu mektubunu aldıktan sonra yaklaşık bir ay kadar Buzâha'da kalmış ve topladığı âsilerin bir kısmını ateşe atıp yakmıştır. Bir kısmının kol ve bacaklarını birbirine bağlatıp taşla tutturmuş, bir kısmını da uçurumlardan aşağıya attırmıştır.<sup>87</sup> Tamamen Ebû Bekir'in emri gereği yerine getirilmiş gibi aktarılan bu haberlerin ne derece Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla örtüşüp örtüşmediği hiç dikkate alınmamıştır. Baştan sona şiddet içeren ve bütünüyle bir senaryoya dayanan böyle bir kayıt ciddi kuşkular uyandırmaktadır. Her şeyden önce Kurre b. Hubeyre ve Uyeyne b. Hısn gibi isyancı elebaşlarının affedildikleri bir sırada<sup>88</sup> onlara tabi olanlara böyle bir cezanın reva görülmesini söylemek pek inandırıcı gözükmemektedir. Bu tür haberler Temimli asileri cezalandıran Hâlid b. Velid'e duyulan öfkenin bir tezahürü ortaya çıkmış olabilir. Ancak şunu hatırlatalım ki, Seyf'e ait bu senaryoların hiçbirisi çağdaşları tarafından dile getirilmemiştir.<sup>89</sup>

84 Vâkidi, 57-60.

85 Zehabi, 32-37.

86 Halife b. Hayyât, 130, 131.

87 Taberî, III, 233.

88 Vâkidi, 54-55.

89 Buna mukabil Kelâ'i (634/1237), askerlerin Hâlid b. Velid'e hangi amaçla çukurlar kazdığını sorduğunu, onun da buralarda mürtedleri yakacağını söylediğini nakletmekte ve bunu, Ebû Bekir'in kendisine emrettiğini dile getirerek onun ağzından şu ifadeleri aktarmaktadır: 'Şayet Allah sana zafer nasip ederse, onları (mürtedleri) ateşte yak.' Kelâ'i, 81.

Sunulan örneklerin yanı sıra birçok konuda Seyf'in rivayetlerinin farklılık arz ettiği veya olayları kendi bakış açısına göre yansıttığı söylenebilir. Örneğin kabilelerin irtidat ve isyan hadiselerinden bahsederken Seyf, zekât ödemek istemeyenleri 'kâfir' olarak niteler.<sup>90</sup> Nitekim o, 'Kureyş ile Sakif kabilesi hariç diğerleri kâfir oldu' der.<sup>91</sup> Onun nitelemesine göre Süleym,<sup>92</sup> Kelb,<sup>93</sup> Benû Abdi Menât<sup>94</sup> gibi zekât ödemek istemeyen kabileler kâfir olmuşlardır. Buna mukabil zekâtlarını ödeyen kabileler ise Seyf tarafından Müslüman olarak tanımlanır. Nitekim Tuleyha'ya destek vermekten vazgeçip zekât ödemeyi kabul eden Tayy kabilesinin tekrar Müslüman olduklarını söyler.<sup>95</sup> Aynı şekilde ilk başarılarından sonra her kabilede küfrü terk edip İslâmiyet'e dönenlerin sayısının arttığını ve zekât mallarının Medine'ye gelmeye başladığını söyler.<sup>96</sup> Hâlbuki yine kendi rivayetine göre Arap kabilelerinin bir kısmı sadece zekât (vergi) ödemek istememiş, ancak diğer dini görevleri yerine getirmeyi kabul etmişlerdir. Hatta bu konuda Halife ile anlaşma zemini aramışlardır.<sup>97</sup> Bunlara ilaveten Seyf, Irak bölgesindeki fetihleri anlatırken Hâlid b. Velid'in Ebû Bekir'e haber vermeden gizlice umreye gittiğini iddia eder.<sup>98</sup> Ayrıca irtidat savaşları ile fetihler sırasında kabilesine fazla rol vermeye çalışır ve bu yüzden Temimli komutan Ka'ka' b. Amr'a<sup>99</sup> bir çok hadisede aktif rol verir. Yine Suriye bölgesindeki fetihlerle ilgili diğer kaynaklarla çelişen rivayetler aktarır. Örneğin onun anlatımına göre Hicrî 15. yılda vuku bulan Yermük savaşı 13. yılda gerçekleşmiştir. Bütün bunlar ravi veya müellifin direkt olarak metne müdahil olduğunun somut örnekleri olarak zikredilebilir.

## Değerlendirme

İslâm tarih yazıcılığı vakanüvislik veya resmi tarih yazıcılığı gibi bir gelecekte gelmediği gibi, İslâm'ın ilk yıllarında Araplarda tarih yazma anlayışı da henüz gelişmemişti.<sup>100</sup> Daha çok sözlü anlatımın hâkim olduğu kültürel vasat-

90 Taberî, III, 221.

91 Taberî, III, 221.

92 Taberî, III, 222.

93 Taberî, III, 222.

94 Taberî, III, 223.

95 Taberî, III, 228.

96 Taberî, III, 224.

97 Taberî, III, 223, 230.

98 Taberî, III, IV, 26.

99 Taberî, III, 233, IV, 23, 2425.

100 Durî, İslâm tarih yazıcılığının iki ayrı merkezde başladığını söyler. Onun değerlendirmesine göre bu merkezlerden birisi, İslâmi hassasiyetleri ön planda tutan ve Hz. Peygamber'in hayatı (Siyer) ile İslâm'ın ilk dönemine ağırlık veren Medine, diğer ise daha çok kabile menfaatlerini ön plana çıkaran Irak bölgesi ve özelde de Küfe ile Basra şehirleridir. Bkn. Abdüaziz ed-Dürî, 'İbn Şihâb ez-Zühri ve İslâm Tarih Yazıcılığının Başlamasındaki Rolü' *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev.: Casim Avcı), (6/2002), 57; ayrıca bkn. Abdüaziz ed-Dürî, 'İslâm'da Tarih Yazıcılığının Ortaya Çıkışı Üzerine Bir İnceleme: ez-Zühri, *Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev.: H. İbrahim Gök), (22, Güz-2006), 161.



ta mevcut bilgilerin yazıya geçirilmesi birçok farklı rivayetin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiş olabilir. Farklı kaynaklardan aktarılan sözlü rivayetlerin yazıya geçirilmesi aşamasında onu inşa edenin psikolojik durumu, hafızası, dalgınlığı ve dikkatsizliği, yanlılığı ve vehmi, yanlılığı; olaylara bakış açısı, algılama tarzı, eksik duyma ve nakletme sorunu, kastı anlayamama ve yanlış yorumlama problemi, kabilevi durumu, mensup olduğu fırka veya akım gibi birçok husus birinci dereceden rol oynayan faktörlerdendir.

Ele aldığımız birkaç rivayette görüldüğü gibi Seyf, kendisinden önceki kaynaklardan veya çağdaşlarından birçok noktada ayrılmaktadır. Daha mu-kaddem kaynakların birleştiği bir hususta Seyf'in rivayetlerinin farklı olması onun inandırıcılığıyla ilgili kuşku-ları artırmaktadır. Ancak rivayetlerinin zenginliği göz önünde bulundurulduğunda onu bütünüyle yok saymak da mümkün değildir.

Seyf, irtidadın başlangıcıyla ilgili rivayetleri tamamen kendine özgü bir anlatım kurgusuyla ele alırken daha çok olaylara bakış açısı ve kabilevi duygularının esirinde kalmış bir görüntü sergiler. Bu yönü, seçilen örneklerde olduğu gibi diğer rivayetlerinde de açıkça göze çarpar. Dolayısıyla Seyf erken döneme ait bir rivayeti aktarırken olaya direkt olarak müdahalede bulunmuş izlenimi verir. Haddizatında bu durum diğer ravi veya müellifler için de geçerlidir. Ancak Seyf'i onlardan ayıran en önemli özelliklerinden birisi, birçok ravinin birleştiği bir hususta tamamen farklı bir anlatım kurgusu sunmasıdır. Örneğin Ebû Bekir'in mürtedlerle savaşmak için on bir birlik kurduğuna dair rivayeti diğer kaynaklarca doğrulanmamaktadır. Bu durumda Seyf olayları anlatırken muhtemelen eksik kalan noktalara kendince müdahalelerde bulunarak bir inşa faaliyetine girişmiştir. Ancak birçok kez kendi kendisiyle bile çelişkiye düştüğünü fark etmemiş veya görmezlikten gelmiştir. Onun rivayetlerinden yola çıkarak oluşturulacak bir metnin diğer kaynaklarca verilen bilgilerden çoğu noktada ayrılacağı gerçeği göz önünde bulundurulunca, burada günümüz tarihçisinin karşı karşıya kaldığı problem kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. O halde tarihçi ya onun rivayetlerinden hareketle bir inşa faaliyetine giriştiğini baştan belirtmeli veya onun rivayetleriyle diğer rivayetlerin birleştiği veya ayrıldığı noktaları göz önünde bulundurarak tarih yazımına girişmelidir. Aksi takdirde Seyf'in yanlılığına düştüğünü dile getirdiğimiz duruma bu kez günümüz tarihçisinin düşmesi kaçınılmazdır. Bunun için tarih yazımı sırasında tarihçinin mutlak bir metot takip etmesi gerekmektedir. Aksi halde rivayetleri red veya kabul etmek kolaycı bir yöntemdir. Ancak tarihçinin rolü bu olmayıp, farklı ve çelişkili rivayetler arasından doğruyu ve yanlışı ayırt etmektir.

Seyf, kabilesinin irtidadı ve Mâlik b. Nüveyre önderliğindeki bir kısım Temimlinin Secâh'a tabi olmaları konusundaki haberlerde içerik olarak İbn

İshâk'ın rivayetiyle birleşmektedir. Ancak anlatım kurgusuna bakıldığında muhtemelen kabilevi duyguların etkisiyle kendince birtakım gerekçeler ileri sürmektedir. Örneğin Temimlilerin irtidadını kabileler arası rekabete bağlamakta veya Mâlik b. Nüveyre'nin öldürülmesi hadisesini tamamen farklı bir içerikte sunarak bir bakıma onun isyanını görmezlikten gelmektedir. Bunun yanında Medine'ye bağlılığını bildiren Temimli iki kabilenin sayesinde Müslümanların cesaretlendiğini dile getirerek kabilesine paye çıkarmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Seyf, Temim kabilesiyle ilgili ayrıntılı tasvirler sunarken, aynı zamanda rivayetlere direkt ya da dolaylı olarak müdahale etmiş izlenimi vermekten kendini kurtaramaz.

Rivayetlerin birleştiği veya ayrıldığı noktalarda verilen bilgilere bakıldığı zaman, henüz yazıya geçirilmeden önce birtakım bilgi kırıntılarının bulunduğu ve bunların elden ele dolaşarak zamanla eksik parçalarının tamamlanarak yazıya geçirildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla oluşturulan parçalar kimi zaman birbirleriyle çelişmekte ve bazen de çok az bir kısmı veya içeriği diğer rivayetlerle örtüşmektedir. Örneğin Üsâme'nin gönderilmesiyle ilgili bilgiler Seyfe mukabil ismi geçen kaynaklarda daha farklı bir anlatım kurgusuyla aktarılmıştır. İçerik bazen uygunluk arz ederken bazen çelişmektedir. Gerçek olan şu ki, Üsâme Ebû Bekir tarafından gönderilmiştir. Ancak haberi aktaranlar bu hadiseyle ilgili ne derece sağlıklı bilgiye sahip olabilmişse onu aktarmış, geri kalan eksik kareler ise ravi veya metni inşa eden müellif tarafından tamamlamıştır.

## SÖZLÜ TARİH/SÖZLÜ GELENEK VE HADİS KİTAPLARI

### -Sahîh-i Müslim Örneği-

M. Hanefi PALABIYIK\*\*

#### **THE NARRATIVE HISTORY/THE NARRATIVE TRADITION AND THE BOOKS OF MUSLIM TRADITION/THE HADITH (THE SAMPLE OF SAHÎH-I MUSLIM)**

As the Quran shows the characteristic of oral message/narrative tradition; the historical and the hadith texts also show the same characteristics extremely. This paper studies Sahîh-i Muslim, the most well-known and reliable hadith book, and also researches on it in point of the characteristic of oral message/narrative tradition. We have thought of giving an example of 'Kitâbu'l- Imân', the longest and first part of Sahîh-i Muslim.

This study is done for the purpose of stressing on disregarding of oral message/narrative tradition in the hadith researches. We have thought that the examples we give in the study are enough to comprehend whole Sahîh-i Muslim and all the other hadith books. Here are the some results gained:

The most important problem of these texts is that they have no a context generally.

The event explained in the text certainly loses the liveliness and meaningfulness in the world of first relaters.

The hadiths we have as a written text now comprise all the weakness of a written text.

In order that the confidence is up to the relater in a narrative culture, and also because of the complete narratives accepted in the classical period are texts now, the criterions of understanding and commenting upon it have changed. What's more, the classical understanding methods can be added to this.

Although these texts are indited from the beginning, we think that the natural and the sceptic attitude for the writing and the text and the book include the hadith texts too.

The narration of the events taking place in natural context and mediocrity in the life of Prophet Muhammad had turned into the juristic rule and the legitimate evidence. By conducting to the ideological use of hadiths, this attitude also caused the literalism and the fictitious hadiths. Along with this, we want to emphasize that written sources formed by the oral tradition should be revised critically and used together with the all sources reached; in other words, the main principles of the historical method should be acceptable here.

As accepting by agreement in the Islamic thought tradition, the beginning forms of narrations forming the peak of oral tradition, stories, biography of Prophet Muhammad, campaign of Prophet Muhammad, historical texts, hadith texts and commentary texts are the helpers of history as a whole.

\* Okuyucuların, çalışmamızı takip edebilmeleri için *Sahîh-i Müslim*'i yanlarında buldurmalarını özellikle ve ısrarla rica ederiz.

\*\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hanefim@atauni.edu.tr, hanefim@yahoo.com

## Giriş

Hiç kimsenin gaye ve hedef gözetmeden konuşmadığı malumdur. Resulullah da peygamberliğinden itibaren toplumun talep ve ihtiyaçları ile duruma göre konuşmuştur. Kur'an'ın, ilahi kaynaklı olmakla beraber, muhtevası açısından hitap ettiği toplumun beşeriliği, dili, kültürü ve düşünce tarzlarıyla şekillendiğini söylemek ne kadar mümkünse, Resulullah'ın da aynı konularda kendi toplumunun dil ve kültür kodlarıyla konuştuğunu görmek de o kadar mümkündür. Hz. Peygamber her ne kadar okuma-yazmayı teşvik etmiş, Kur'an'ı yazıya geçirtmiş, sözlerinin yazılmasına müsaade etmişse de içinde yaşadığı toplumun sözlü kültüre/geleneğe sahip olduğu bir gerçektir. Dünyanın diğer tüm yerleri gibi Arap yarımadasındaki tüm Arapların, Asr-ı Saadette sözlü kültür içinde yaşadıkları ve hayat tarzlarının bu kültür içinde şekillendiği tarihen bilinen bir durumdur. Bu durumun o zamanın toplumlarında, okuma-yazma bilenlerin oranıyla bir ilgisi olmadığı gibi, okuma-yazmanın kullanılış oranıyla da alakası yoktur. Araplar arasında sözlü kültüre ait unsurlardan şiir, hitabet, emsal, ensab, eyyam, ahbar ve efsanelerin yaygın olarak yer alması bunun delilidir.

Resulullah zamanında Kur'an vahiylerinin yazılması, bir takım siyasi sulh ve ittifak antlaşmalarının yazıya geçirilmesi,<sup>1</sup> nüfus sayımının yapılması,<sup>2</sup> hükümdarlara mektuplar yazılması,<sup>3</sup> emânnâmeler<sup>4</sup> ve bazı alım-satım vesikalarının oluşturulması,<sup>5</sup> askere katılanların kayda geçirilmesi,<sup>6</sup> bazı kimselere verilen imtiyaz ve ıktâ vesikaları,<sup>7</sup> valiler ve komutanlara gönderilen emirname veya talimatnâmeler,<sup>8</sup> istihbarat mektupları,<sup>9</sup> zekâtla ilgili açıklamalar,<sup>10</sup> şahsi

- 1 Bilindiği gibi M. Hamidullah'ın 'Anayasa' olarak adlandırdığı bu metin, klasik kaynaklarda 'Sahife' adıyla anılmaktadır. Bkz. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri, (çev.: Vecdi Akyüz), İstanbul 1997, s. 63-73, 113-137, 155 vd.; Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam İbn Munebbih*, (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul 1966, s. 27 Ayrıca bkz. M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 126-129; Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s. 77 vd., 413-418; Hamidullah, *Hadis Tarihi*, s. 35; Abidin Sönmez, *Rasulullah'ın Diplomatik Münasebetleri*, İstanbul 1984, s. 106-285.
- 2 Bkz. M. Tayyib Okıç, "İslamiyette İlk Nüfus Sayımı", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1959, sayı: 7, s. 11-20; Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s. 73-75; Hamidullah, *Hadis Tarihi*, s. 28-29
- 3 Bkz. Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orjinal Diplomatik Mektubu*, (çev.: Mehmet Yazgan), İstanbul 1990, s. 73-161; Hamidullah, *Hadis Tarihi*, s. 39-40; Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri*, s. 125; Abidin Sönmez, *Rasulullah'ın İslam'a Davet Mektupları*, İstanbul 1984, s. 79-197.
- 4 Bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s. 77-79, 111; Hamidullah, *Hadis Tarihi*, s. 29.
- 5 Bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s. 349-350.
- 6 Bkz. el-A'zamî, "Asr-ı Saadet'te Yazı ve Vahiy Katipleri", (çev.: Durak Pusmaz), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, 1,369-371; Mustafa Ağırman, "Asr-ı Saadet'te Ordu ve Savaş Stratejisi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, IV,39-40. Divan-ı inşa, Resulullah'ın kâtiplerinin gelip oturdukları ve aynı zamanda yazdıkları yazışmaların saklandıkları yere de denmekteydi. Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, Ankara 2002, s. 128.
- 7 Bkz. Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri*, s. 126; Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s. 144-149, 173-174, 341, 405-413 vd.; Hamidullah, *Hadis Tarihi*, s. 29.
- 8 Bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s. 145-148, 216-219, 224-234, 424-430; Hamidullah, *Hadis Tarihi*, s. 32.
- 9 Bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s. 79 vd..
- 10 Bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s. 164, 182, 187, 190-191, 219-223; Hamidullah, *Hadis Tarihi*, s. 32.

istek üzerine verilen yazılı vesikaların<sup>11</sup> bulunması ile bir takım mektuplar<sup>12</sup> ve vasiyetnâmelerin<sup>13</sup> kaleme alınması ve Resulullah'ın okur-yazarlık faaliyetine fazla ağırlık verip seviyeyi yükseltmesi, okuma-yazma faaliyetlerinin bir kısım insanlar için ileri düzeyde olduğunu gösterse<sup>14</sup> bile, bütün bunlar, toplumun sözlü kültür özelliklerini taşıdıklarını iptal etmemektedir. Çünkü toplum, yazılı metinler tarafından belirlenen bir kültüre sahip olmadığı gibi Kur'ân'ın bile 'hitap' kabul edildiği görülmektedir.

Kur'ân'ın taşıdığı hitap/sözlü gelenek özelliklerini ortaya koyan bir çalışmanın yapılması,<sup>15</sup> aynı hususta diğer İslamî bilim alanları üzerinde de çalışmalar yapılmasının gerekliliğini göstermektedir. Çünkü aslında Kur'ân gibi yazılı metin olarak önümüzde durmasına rağmen, aynı özelliği, çok daha fazlasıyla tarih ve hadis metinlerinde de görmekteyiz. Bu çalışma en meşhur ve en mevsûk kabul edilen hadis metinlerinden Sahih-i Müslim üzerine yapılmış olup onu, sözlü gelenek özellikleri açısından ele almaktadır.

Takdir edilmelidir ki, bu çalışma, klasik ve çağdaş tüm eserlerin yazılış gayesinde olduğu gibi, belli bir hedefe yönelmiştir ve bu maksatla seçici ve kısa olmak zorundadır. Çünkü belli hedefe yönelik olarak bir metni ele almak ister istemez bir takım ön yaklaşım/ön bilgi/önyarguları da beraberinde getirecektir. Bu durum ilk olarak, (hadis metninde yer alan) soyutluklardan çok somut olayları ve problemlere yönelik yaklaşımları ele alan hadislerin veya diğer haberlerin incelenmesini gerektirmiştir.

Müslim metnini ele almamızın özel bir sebebi olmadığını ve sadece onu daha kullanışlı ve nispeten bir hadisin tüm rivayetlerini bir arada vermesini daha sistematik bulduğumuz için seçtiğimizi belirtmek isteriz. Ayrıca bu metin üzerine yapılan iki adet çevirinin bulunması ve bildiğimiz kadarıyla bu çevirilere yönelik ciddi eleştirilerin yapılmamış olması da bizi Sahih-i Müslim'i ele almaya teşvik etmiştir. Zaten çalışmanın sadece akademik dünyada kalmaması, pratiklik ve Arapça bilmeyenlerin de istifade edebilmesi ve ayrıca metin açısından aslıyla çeviri arasında bir fark görmediğimiz için bu çevirileri kullanacağımızı da belirtmek istiyoruz.<sup>16</sup>

11 Bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku's- Siyasiyye*, s. 58-59.

12 Bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku's- Siyasiyye*, s. 419 vd.; İbrahim Canan, *Peygamberimizin Okuma Yazma Seferberliği ve Öğretim Siyaseti*, İstanbul 1984, s. 70-72.

13 Bkz. Buhârî, *Meğâzi*, 64; M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I-II, (çev.: Salih Tuğ), 5. baskı, İstanbul 1991, II, 1098-1099.

14 Bkz. M. Hanefi Palabıyık, "Asr-ı Saadette Okuma-Yazma Faaliyetleri", *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum 2007, s. 529-560.

15 Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân*, Ankara 2008 (Süleyman Gezer, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Ankara 2007).

16 Dipnotlarda verdiğimiz 'Müslim' göndergesi, Mehmet Sofuoğlu'nun çevirisini ifade etmektedir. Metnimizin çok uzamaması için, hadislerin sadece ilgili kısım veya numaralarını vermekle yetindik. (Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmî'u's- Sahih, Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, I-VIII, (çev. Mehmed Sofuoğlu), İrfan Yay., İstanbul 1988).

Çalışmaya başladıktan sonra, aslında metnin tamamıyla bir bölümünün ele alınması arasında hatta bütün hadis kitapları arasında bir fark olmadığını gördük. Ayrıca metodik ve teorik bakımdan temas edeceğimiz hususların, hemen her konuda benzer olduğunu ve aynı şeyleri sadece farklı örnekler üzerinde söylediğimizi fark ettik. Bu yüzden tespit edebildiğimiz kadarıyla Sahih-i Müslim'in 'Salât', 'Hac', 'Cihad ve Siyer', 'Fedâil' ve benzeri çok uzun 'Kitâb'ları arasında yer alan kısımlardan birini, çeşitli konuları içeren ilk ve en uzun bölümü olan 'Kitâbu'l- İmân'ı örneklendirmekle yetinmeyi uygun gördük.

*Sözlü gelenekte 'sözlü tarih'* birbirlerinden farklı olmakla beraber, aşağıda göreceğimiz gibi klasik İslam kültürü bağlamında, kastımızı ifade edecek malzemeyi *metin olarak* bizlere sunması açısından, aralarında çok farklılık bulunmadığını düşündüğümüz için her ikisini birlikte kullandık ve bununla *hadis metinlerini* ve yazarlarını anlama çabasına katkıda bulunmaya çalıştık.

Resulullah'ın sözlerinin 'zaten söz' olduğu dolayısıyla ayrıca ona 'sözlü gelenek/sözlü kültür' olarak yaklaşmanın zâid olduğu düşünülebilir. Ancak Kur'an'ın da 'Allah'ın sözü/kelamı' olması dolayısıyla, ona da sözlü kültür ürünü olarak bakılmasının zaruretinin, aynen hadisler için de geçerli olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Kur'an gibi hadisler de önümüzde metin olarak durmakta ve bir 'metnin' taşıdığı tüm özellik, güç ve zaafı taşımaktadır, ki bunlardan bir kısmı da aşağıda ifade edeceğimiz gibi sözlü gelenek/sözlü kültür özelliğini taşımaktan kaynaklanmaktadır. Bu durumun müsbet veya menfi olarak ele alınması değil, sadece bu özelliğinin ortaya çıkarılması ve vurgulanması adına, böyle bir çalışma yapmayı zaruri görmekteyiz.

Bu çalışma tüm hadis metinlerine uygulanabilecek örnek bir çaba olsa da, hadis kitaplarının tamamının, sözlü gelenek ve sözlü tarih olması açısından ele alınmasının gerekli ve doğru olduğunu da düşünmekteyiz. Çünkü **sözlü gelenek**, geçmişteki kişilerle olaylar hakkında kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılmış her türlü anlatı ve tasvirleri ifade ederken; **sözlü tarih**, sözlü hayat hükâyelerini, yani bir tarihçinin (muhaddisin) görüşme yaptığı kişilerin ilk elden anılarını ifade etmektedir ve kaynak olarak kişisel anıların kullanımı üzerine kurulmuştur. Bu şekilde oluşturulan kaynakların, tarihçilerin genelde dayandıkları *belgeleri tamamlayıcı* olmaları<sup>17</sup> ve *kendi başlarına* bir 'amaç' olmamalarına rağmen, İslam düşünce geleneğinde, hadis malzemesinin yeterli kabul edildiğini ve hatta 'amaç' (Edille-i Şer'iyye) olarak kullanıldığını görmekteyiz. Başka bir ifadeyle, bu hadis malzemesinin içerdiği bilgilerin, anlattığı dönemin, olaylarının ve metnin kuruluşunun ve anlatmak istediğinin bir bütün olarak bilinebilmesine katkısı, -diğer birçok metinde olduğu gibi- yalnız başı-

17 Bkz. John Tosh, *Tarihin Peşinde*, (çev. Özden Arıkan), İstanbul 1997, s. 190; Stephen Caunce, *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi*, (çev. B. Bülent Can-Alper Yalçınkaya), İstanbul 2001, s. 8. Ayrıca bkz. Dursun Yıldırım, *Türk Bitiği Araştırma-İnceleme Yazıları*, Ankara 1998, s. 89-99.

na asla yeterli değilken, düşünce geleneğimizde sözlü tarih özelliğini taşıyan hadis malzemesinin sık sık doğrudan 'delil' olarak kullanıldığını görmekteyiz. Hâlbuki sözlü tarih, daha çok bir malzeme toplama yöntemi, bugünü daha iyi anlayabilmek ve geleceği yönlendirebilmek için geçmişi anlamlandırma sürecine yapılan bir katkıdır. Özünde ilginç olmakla birlikte sözlü tarih sonuçta belli bir tür tarihsel kaynaktır sadece.<sup>18</sup> Bu bağlamda hadis kitaplarının çok ilginç ve büyük emeklerle oluşturulmuş önemli tarihî ve dinî metinler olduğunu vurgulamakla birlikte Sahih-i Müslim'i örnekendirerek, onların ne kadar çok sözlü gelenek özelliklerini taşıdıklarını ve tek başlarına ne kadar tarihî, dinî, edebî vs. delil olabileceklerini kısmen ortaya koymaya çalışacağız.

Sözlü kültür hakkında yapılmış olduğunu tespit edebildiğimiz iki çalışmadan haberdarız. Biri halkbilim (Etnoloji)<sup>19</sup> ve diğeri de dilbilim<sup>20</sup> anabilim dallarında yapılmış olan tezlerdir. Bunlardan birincisi nispeten konumuzla alakalı olmakla beraber yukarıda bahsettiğimiz Gezer'in çalışmasını daha tavsiye şayan bulmaktayız.

### **Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Hadis Metinlerinin Yazılışı**

Toplumlar bir tarihe 'sahip olmak' zorundadırlar ve bu onlar için millî ve manevî bir zorunluluktur. Toplumsal grubu birleştiren en güçlü bağlardan biri, üyelerin sözlü veya yazılı ortak tarih bilincidir.<sup>21</sup> Bu yüzden cahiliye Araplarını bir arada tutan en önemli unsur asabiye ve ona bağlı olarak geliştirilen 'ensâb' ve 'eyyâm' iken, sahabeyi bir arada tutan bilinç ise, doğrudan Kur'ân ve bizzat Resulullah'tı. Ama sonraki nesiller için, özellikle Hz. Osman dönemiyle gelişen olaylardan sonra bu unsur, Hz. Peygamber'in karizmasına, üretilen şahsına, dönemine, ilk halifelere ve İslam âlimleri ile eserlerine dönmüş<sup>22</sup> ve bunlar ekseninde bir 'hadis'e bağlı tarih bilinci oluşmuştur. Hadislerin öne çıkması veya çıkarılmasının sebeplerinden biri budur. Muhaddislerin yaptığı gibi on binlerce hadisten bir miktarını 'seçerek' alıp diğerlerini bırakmak,<sup>23</sup> şüphesiz belli bir hedefe yöneliktir ve bu hedef de, sadece sahîh hadislerin derlenmesi değildir. Müslim'e göre bir takım insanların zayıf hadisleri toplayıp rivayet etmesinin sebebi, 'halk nazarında çok hadis bilir görünmek isteği ve

18 Bkz. Caunce, s. 11.

19 Murat Yağcı, *Yazılı Kültürün Düşüşü, Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre ve Elektronik Kültüre Geçiş Süreçlerinde Düşünsel ve Toplumsal Değişimler*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005.

20 Özge Yazar, *Anlatı Metinlerinde Metin Dünyasını Belirginleştiren Dilsel Düzenlemeler*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Dilbilim Bölümü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006.

21 Bkz. Tosh, s. 5. Ayrıca bkz. D. Yıldırım, s. 37-42.

22 Örnek olarak bkz. Mehmet Emin Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'i", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, cilt: XXXIX, s. 287-356.

23 Bkz. İbrahim Canan, "Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları", *Atatürk Üniv. İslami İlimler Fak. Dergisi*, 1979, sayı: 3, s. 115.

çok sayıda hadis toplayıp telif etmiş kişi unvanına sahip olmak' arzusudur.<sup>24</sup> Fakat bu ithamdan bizzat Müslim de kurtulamamıştır. Onun çağdaşlarından Ebu Zur'a er-Râzî, Müslim'e, toplumda bir paye kazanmak maksadıyla eserini kaleme aldığı ve acele ettiği için kızmakta ve buna bağlı olarak da 'Sahîh' isimli eserlere sokulan yanlışlıkların, bidatçılara sağlam koz vereceğini' endişeyle ifade etmektedir.<sup>25</sup> Biz Ebu Zur'a'nın endişesindeki haklılığı, Müslime yöneltilecek tenkitler ve sonraları hadis üzerinden üretilen 'dinî anlayışlara' baktığımız zaman görebilmekteyiz.

Yine hadis metinleri oluştururken çeşitli tasniflere yer verildiği malumdur. Mesela Buhari'nin, fikhî hükümlere delil sunmayı hedeflediği için eserinde tekrarlara yer verdiği zikredilmektedir.<sup>26</sup>

Hadis kaynaklarına baktığımız zaman, müelliflerin eserlerini nasıl oluşturdukları hakkında bir takım bilgiler bulabilmemize rağmen,<sup>27</sup> bu bilgilerin kendilerine nasıl sağlandığı hakkında yeterince detaylı bilgiler bulamamaktayız. Mesela sahabe birbirine veyahut tabiin sahabeye bir şeyler sorarken nasıl davranmıştır, daha çok aralarından hangi tiplere başvurmuşlar, başvurdukları insanlarda ne gibi özellikler aramışlar ve bunları da neye göre belirlemişlerdir? Eğer bu hususta seçici davranmamışlarsa, bu, daha da problem doğurmayacak mıdır? Konuşma nasıl ve ne durumda yapılmıştır? Başvuran ve başvuru alan o esnada hangi durumdaydı ve alınan bilgilerin test edilme durumu nereye kadar götürülebiliyordu? Bu sorulara ait çok az ve parçacı cevaplar bulma imkânına sahip olmakla beraber, o dönem ve durumu kısmen anlamamız da mümkündür. Sözlü aktarım esnasında cereyan edenler hakkında herhangi bir yakın bilgimiz bulunmadığından, sözlü veya yazılı ta-nıklığın, geçmiş deneyimleri en saf haliyle aktarmasını beklemenin saflık olacağı farkındayız. Çünkü ravi görüşmeleri sırasında iki taraf da birbirinden etkilenecektir. Bu etkilenme ya hadislerin zikredildiği ortam ve bağlam veya hadisi nakleden sahabe, tabiin ve etbait tabiinin kişiliği veyahut dinleyici durumundaki kişi veya kişilerin halleri, düşünceleri, mezhepleri vb. açılardan olabilecektir. Mesela çağdaş sözlü tarih çalışmasında görüşülecek kişiyi seçip ilgi alanını bildiren tarihçidir ve o bir profesyoneldir. O, tek bir soru sormadan sadece muhatabını dinlese de sırf bir yabancımanın varlığı bile görüşülenin geçmişini hatırlayıp aktaracağı atmosferi etkilediği kabul edilmektedir. Sonuçta

24 Bkz. Müslim, Mukaddime, I,50.

25 Bkz. Özafşar, s. 304.

26 Bkz. İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara, 1988, I,201, 220-221; Canan, "Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları", s. 113; Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara 2005, s. 314 vd.

27 Hadis kitapları, sözlü rivayetler kadar, kendilerinden önce eserler kaleme alan muhaddis ve muallim diğer alimlerin kitaplarından da istifade etmişlerdir. Ancak onlar da eserlerini sözlü gelenek yoluyla gelen bilgilerden oluşturmuşlardır. Müslim'in kaynakları hakkında bkz. Özafşar, 295-300.



ortaya çıkan ürün, hem tarihçinin görüşülen karşısındaki toplumsal konumu, hem de onun geçmişin analizinde edinmiş olduğu (ve pekâlâ görüşülene yansıtılabileceği) çerçeve tarafından belirlenmiş olacaktır. Bir başka deyişle tarihçiler, yeni veriler yaratılması sürecindeki kendi paylarının sorumluluğunu kabul etmek zorundadırlar.<sup>28</sup> Aynı şey her görüşme için söz konusu olduğundan, sahabe devrindeki durumu da buna dahil etmemek için hiçbir sebep görmemekteyiz. Başka bir deyişle, sözlü tarih çalışmasında karşılaşılan bu durum, sözlü gelenek açısından daha da sorunludur. Çünkü ne soranın ne de anlatanın profesyonelliğinden bahsedilebilmektedir. Bize göre anlatılacakları hatırlamayı zorlaştıracak en zor durum, günlük yaşamdaki saf, samimi, ferdi ve tabii durumdur.<sup>29</sup> Ancak elimizdeki tek tek malzemenin hepsinin bir araya getirilmesi, olay ve durum hakkında daha genel ve doğru bir bilgiyi nispeten sunuyor görünmektedir ve nitekim genelde yapılan da budur. Mesele; peygamberimizi kendisine anlatmasını talep eden tabiinden birine, doğal olarak sahabenin, “neyini anlatmamı, nesinden bahsetmemi istiyorsun?” diye sorması ve bu doğrultuda cevap vermesi beklenirken, rivayetlerde böyle bir şey olmaksızın doğrudan konular ve olaylar anlatılmaktadır. Veya sahabe, “Resulullah’ın neyini anlatayım, senin benim gibi bir insan işte...” diyerek, ondan ve çevresinden gördüğü güzelliklerden bahsedecektir. Fakat hadis metinlerinde göremediğimiz ve problemlili olan hâlihazırdaki anlatı tarzı, anlatıları ya yazıya geçirenlerin olayı sunuş biçimleri olarak kabul edilmeli veyahut da anlatıların soru sorulmaksızın doğrudan Resulullah devrinden anlatı olduğu peşinen kabul edilmeli veya durum daha başka türlü değerlendirilmelidir.

İlk olarak temas etmek istediğim husus, bu metinlerin neden yazıldığı konusudur. Bu konuya Kur’ân açısından temas eden Gezer,<sup>30</sup> Kur’ân metnini söz-eylem ilişkisi bağlamında ele almış ve Kur’an’ı diğer metinlerden ayıran önemli bir özellik olarak, onun, ‘yaptırımı olan’ bir dile sahip olmasını saymıştır. Ona göre Kur’ân, muhataplarından sadece okunmasını değil aynı zamanda ona gönül verilmesini, onunla amel edilmesini talep etmektedir. Kur’an’da genellikle ihbârî değil inşâî bir dilin kullanılması, onun dilini diğer ifade biçimlerinden büyük ölçüde ayırmaktadır. Çünkü bu gibi anlatımlarda, yerine göre kızgınlık, şaşkınlık, azarlama, teselli, cesaretlendirme gibi muhatapları

28 Bkz. Tosh, s. 197.

29 Bu durumun tek istisnası bize göre ‘hadis yolculukları’dır. Burada, nisbeten hususi bir nakil faaliyetinden söz edebiliriz. Hadis yolculukları hakkında bkz. Yusuf Açıkel, *Hadis Toplamak İçin Yapılan Seyahatler (Rihle)*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1992.

30 Bkz. Gezer, s. 86-88, 286-294; John C. Condon, *Kelimelerin Büyüklüğü Dünyası-Anlambilim ve İletişim-*, (çev. Murat Çiftkaya), İstanbul 1995, s. 169-173. Ayrıca bkz.: John R. Searle, *Söz Edimleri-Bir Dil Felsefesi Denemesi*, (çev. R. Levent Aysever), Ayraç Yay., Ankara 2000; Paul Ricoeur, *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*, (çev. Atakan Altınörs), Asa Yay., İstanbul 2000; Atakan Altınörs, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik*, Alfa Yay., İstanbul 2001.

dikkate alan ifade özellikleri yer almaktadır, ki bu durum, sözlü metinlerin de en büyük ve en önemli özelliklerinden biridir.

Şüphesiz aynı özelliği, hadislerin içeriğinde de Kur'ân'a göre çok daha fazla bulmak mümkündür. Ancak bizim ele almak istediğimiz husus, sadece hadislerin bu açıdan sahip oldukları içerik değil, hadis metinlerini oluşturan ve bu kitapları yazan, derleyen ve tasnif edenlerin gayesinin, sözlü gelenek açısından önemini ortaya koymaya çalışmaktır.

### **Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve 'Bağlam' Problemi**

Gerek sözlü ve gerekse yazılı kültürün zaaflarından kabul edilen hususlardan biri, kimin neden konuştuğu/yazdığı ve konuşurken/yazarken neyi ve nasıl konuşmayı/yazmayı tercih ettiği ve bu tercihi neye göre ve neden yaptığıdır. Çünkü her durumda bu soruların kesin ve hatta kısmi bir cevabını bile bulamamaktayız. Bu durum da, ortamdaki kopanın ve bağlamdan uzak olanın, konuyu anlamasını zorlaştırmakta veya imkânsız kılmaktadır. 'İman' konusu, önemli sayıldığından mı, yoksa çağındaki bazı problemlere cevap olmasından dolayı mı, öncelikli olarak Müslim'in eserinin ilk konusunu teşkil etmektedir? 206-261/821-874 yıllarında yaşamış olan Müslim, ömrünün yarısını Mu'tezilenin hâkimiyet ve baskısının olduğu bir ortamda geçirmiştir. Çünkü birçoklarına göre, Mu'tezile'nin devlet otoritesi ve devletin resmî mezhebi haline geldiği, yaklaşık 198-232/813-846 yıllarını kapsayan dönem, Ehli Sünnet (Ehl-i Hadis) âlimleri ve halkı açısından ızdırabın hüküm sürdüğü bir dönem olmuştur. Devrin hükümdarları Me'mûn (198-218/813-833), Mu'tasım (218-228/833-842) ve Vâsık (228-233/842-847), Mu'tezile doktrinini devletin resmî görüşü olarak benimsemekle yetinmemiş, resmî organlar vasıtasıyla halkı da bu görüşleri kabullenmeye zorlamışlardır. Özellikle, Kuran-ı Kerim'in yarattığını varsayan (Halku'l-Kur'ân) görüşün devlet eliyle zorla kabul ettirilmeye çalışıldığı bu dönem, İslâm mezhepleri tarihinde 'mihne' olarak bilinmektedir. Başlangıçta hür düşüncenin savunucusu olarak ortaya çıkan Mu'tezile, bu halifeler döneminde tam aksi bir pozisyonda bulunmuştur. Mu'tezile'nin parlak dönemi ve dolayısıyla 'mihne' hadisesi, Vâsık'ın ölüp yerine Mütevekkil (233-247/847-861)'in geçmesiyle son buldu. Mu'tezilî düşünce daha önce Mehdi (170-171/786-787) ve Emîn'in (194-198/809-813) halifelik dönemlerinde de hüküm giyip cezalandırılmıştı. Fakat asıl darbe Mütevekkil'den geldi. Mu'tezile Mütevekkil'in hilafetiyle devlet kademelerinden kovuldu ve giderek gerilemeye başladı.<sup>31</sup> İşte böyle bir dönemden sonra eserlerini vermeye başlayan Müslim'in, 'Sahih'inde Mu'tezilî fikirlere karşı da cevap vermeye çalıştığını görmekteyiz. Yani bu eser, sadece Resulullah'a ait sahîh hadislerden bir

31 Bkz. Yaşar K. Aydınlı, "Mu'tezile Mezhebi" maddesi, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul IV,301; Özpınar, s. 49-55.

kısmını derlemeyi<sup>32</sup> değil, aynı zamanda dönemin bazı problemlerine iddialı cevaplar sunmayı da hedeflemiştir. Bunu son derece tabii görmekte beraber, vurgulamak istediğimiz husus, aynı konudaki hadislerin ardı ardına sıralanarak 'belli bir bağlama' ('Kitâb' ve 'Bâb' başlıkları vasıtasıyla<sup>33</sup>) oturtulması ve bu bağlamdan malum fikirlere cevap verilerek, Mu'tezili karşıtı görüşlerin beslenmesine katkıda bulunmanın hedeflendiğidir. Bu bağlamda, (Müslim'in kastına uygun bir tarzda) Nevevî tarafından Kitâb'a atılan ilk Bâb'ın başlığına dikkat çekmek istiyoruz: "İman, İslam ve İhsan'ın Beyanı, Allah'ın (Sübhânehu ve Teâlâ) Kaderine İmanın Vücûbiyeti ve Kadere İnanmayandan Uzaklaşmaya ve Onun Hakkında Ağır Konuşmaya Delilin Beyanı Bâbı". Bu bab, kaderi ilk inkâr edenin Ma'bed el-Cühenî olduğu vurgulanan bir cümleyle başlamakta ve yer yer Mu'tezileye imalarda bulunmaktadır.<sup>34</sup> Bu durum eserin ilerleyen bölümlerinde de karşımıza çıkmaktadır.<sup>35</sup>

Resulullah mezkûr hadisteki cümleleri söylerken, Hz. Ömer de, oğluna bunları aktarırken düşündükleri şey, sadece İslam'ı öğretmek ve onu tatbik etmelerini sağlamaktır. Ancak görüldüğü gibi hadis, Mu'tezileye cevap teşkil edecek bağlama sokulmuştur ki bu durumun, Müslim'den önceki ikinci veya üçüncü ravide gelenekleşmeye başlamış olabileceğini düşünmekteyiz. Ancak böyle bir durumun rivayet zinciri açısından tespitine, asla imkân yoktur. Kaldı ki, aynı hadislerin başka bağlamlara sokularak zikredilmesi de mümkündür.

Yine buradaki hadislerde iman, İslam ve ihsan tarif edildikten sonra, bu konuyla ilgili olmadığı dikkatimizi çeken, 'kıyamet alametleri'ne değinilmiştir. Hadis metinlerinde çokça vuku bulduğunu gördüğümüz bu durum, yani hadisin başı ile sonu arasındaki konu farklılığı, yazılı bir kültür için normal görünmemektedir. Çünkü metni okurken hemen aklımıza bazı sorular takılmakta ve "böyle bir konu nereden geldi?", "bu konunun öncesiyle alakası ne?", "acaba arada bir şeyler mi oldu da, böyle bir soruya gerek duyuldu?" ve "Resulullah veya ravi bir şey mi fark etti de konuşmasına bunu ekledi?" gibi sorular sormaktan kendimizi alamamakta ve metinde bir kopukluk olduğunu düşünmekteyiz. Benzer durum başlıksız ve düz bir metin olan Kur'an için de söz konusudur.<sup>36</sup> İşte Kur'an'da olduğu gibi hadislerde de çokça yer alan bu

32 Bkz. Müslim, 'Mukaddime' I,29-31.

33 Bu başlıkları Nevevî oluşturmuş olsa da. Bkz. Bkz. Canan, *Kütüb-i Sitte*, I,217, 221; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1996, s. 62.

34 Bkz. Müslim, I,56-64 (Ahmed Davutoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, I-X, Sönmez Yay., 2. baskı, İstanbul 1977, I,95-131). Buhari gibi Müslim'de de, "iman, tevhid, kader, Kitap ve Sünnete sarılma, haber-i ahâd gibi bölümler ve bu bölümler içinde yer alan hadisler, kitabın, kesinlikle İslam dinini Mu'tezile ve benzeri mezheplerin tasallutundan korumak maksadyla hazırlandığını ispat eder." Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 1981, s. 230. Ayrıca bkz. Özpınar, s. 323.

35 Bkz. "19-22, 24, 34. Bâblar. Ayrıca Mutezile'nin bazı konulardaki iddialarına yönelik başlıklar: Ruyetullah (77-81. Bâblar) ve Şefaât (82-87. Bâblar) gibi. Ayrıca bkz. Özpınar, s. 345, 369.

36 Bkz. Gezer, s. 69-70. Ayrıca bkz. Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, I-II, (çev.: Vural Ülkü), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1985, I,119-128.

durumun, sözlü hitap özelliğinden kaynaklandığını görmekteyiz. Yoksa bizim sorduğumuz soruları, ravilerin muhataplarının da sormalarının muhtemel olduğu kanaatindeyiz. Ancak onlar bağlam içerisinde oldukları, sözün göstermesini anında bulup anladıkları ve sözlü ortamda bu durum anlaşılır olduğu için, böyle sorular sormaya gerek görmediklerini düşünmekteyiz.

### **Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Rivayet**

Diğer yandan hadis metinlerindeki bu durumun, yani hadisin başı ile sonu arasındaki konu farklılığının -rivayetlerde belirtilmese de- farklı zamanlarda yapılan rivayetlerin bir zaman sonra birleşerek, tek bir konuya ve rivayete dönüşmesinden kaynaklandığını da düşünebiliriz. Yani aynı tarz ve biçimde ve aynı seikle gelen bir rivayet, benzer metinlerle birleşik olarak hatırlanmaktadır. Bu iddiamızı destekleyecek husus, aynı konudaki hadis metinlerinin bir kısmında temas edilen konuların diğerlerinde yer almamasıdır.

Klasik kaynaklarımızda 'ravi tasarrufu' olarak değinilen bu husus, ilgili konuda bir de tez yapılmış olmasına<sup>37</sup> ve yer yer bir takım vurgularına rağmen, maalesef sözlü gelenek açısından ele alınmamıştır. Çeşitli bakımlardan hadislerdeki ravi tasarruflarını inceleyen Süleyman Doğanay, ravi tasarruflarının beşerî sebeplerini incelerken, duyu organları<sup>38</sup> ve hafızadan kaynaklanan hatalar<sup>39</sup> kadar, bunda algı ve anlamadaki kusurların rolü olduğundan<sup>40</sup> da bahseder. Ayrıca bu tür yanlışlıkların, hadisler muhaddis, talebe veya müstensih tarafından yazıya geçirilirken tasarrufta bulunulduğundan; bazen hadislerin Hz. Peygamber'den doğrudan değil dolaylı olarak rivayet edildiğinden; kim dinlemişse hadisi kısmen işittiği için Resulullah'ın maksadına vâkıf olamadığından ve ravilerin kültürel arka planlarından kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>41</sup> Diğer yandan bu tasarrufta, ravinin Arap diline vukûfiyetinin; mânâ ile rivâyet geleneğinin, doğrudan ihtisar amacı ile rivayette bulunmanın, idrâc<sup>42</sup> ve ziyâde<sup>43</sup> ile rivâyet etmenin, ravilerin rivayette tesahül göstermelerinin ve siyasi, ideolojik kaygılarla ve menfaat temini için rivayette bulunmanın rolü olduğuna da temas eder.<sup>44</sup> Doğanay'a göre bütün bunların sonucu olarak hadisler, 'sıhhati' ve 'kullanımı' açısından bir takım problemlere sahip olmuştur.

37 Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Sonuçlar*, Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 2006.

38 Bkz. Doğanay, s. 17-21.

39 Bkz. Doğanay, s. 21-24.

40 Bkz. Doğanay, s. 24-30.

41 Bkz. Doğanay, s. 33-52.

42 İdrâc, hadisin senedine veya metnine, ravilerden biri tarafından, aslında bulunmayan bir ilavenin yapılmasıdır.

43 Ziyâde, hadisin senedine veya metnine, güvenilir bir ravi tarafından, aslında bulunmayan bir ilavenin yapılmasıdır.

44 Bkz. Doğanay, s. 52-82.

Hadis lafızlarının ilave ve noksanlıklar içermesi; hadislerde bir takım illete ve takdim-te'hire neden olması; hadis lafızlarında irab hatalarına, tashîf<sup>45</sup> ve tahrife<sup>46</sup> yol açması; sahâbe ve tâbiûn sözlerinin Resulullah'a isnad edilmesi, hadislerde irsal ve tedlise neden olması, uydurma rivayetlerin ortaya çıkışına zemin hazırlaması, 'hadislerin sıhhati' açısından taşıdığı problemlerdir.<sup>47</sup> Diğer yandan fikhî hüküm istinbâtında ihtilafa neden olması, Resulullah'ın doğal davranışının sünnet olarak algılanmasına neden olması, hadislerin lügat ve nahivde delil olmasına engel teşkil etmesi, hadislerin temel inanç konularında delil olarak alınmasına engel teşkil etmesi ise, ravi tasarruflarının 'hadisin kullanımı' açısından taşıdığı problemlerdir.<sup>48</sup>

Aslında bütün bunlar, bir yandan ve temel olarak sözlü geleneğin önemli ve göz ardı edilemez özellikleri iken diğer yandan da kaçınılmaz zaafı olarak kabul edilmelidir ve bu durum engellenemez bir şekilde hadis metinlerinde de yer almıştır.<sup>49</sup>

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi,<sup>50</sup> söz-eylem ilişkisi bağlamında Kur'an'ın taşıdığı özelliklerin aynısı, benzer özellikleri içeren hadis metinleri için de söz konusudur ki bu biçim, yazılı hadis metinlerinin de, aslında sözlü hitap olduğunun en büyük ve en önemli delillerinden biridir. Müslim'in ilk 'Kitâb'ının hemen ikinci 'Bâb'ında mezkûr durumu müşahede etmekteyiz ve hemen hemen aynı konu sekizinci 'Bâb'a kadar devam etmektedir; fakat her biri ayrı ayrı başlıklarla. Esere başlıklarını yerleştiren Nevevî'nin,<sup>51</sup> neden Müslim'in aynı konuda ardı ardına serdettiği hadisleri farklı başlıklar<sup>52</sup> altında vermeyi tercih ettiğine dair bir ipucu yakalamamızın da mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Bu hususta kendinden önceki yazarların uygulamalarının yahut ilmî ortamlarda yapılan tartışmaların yönlendirici olduğunu düşünebiliriz. Ancak en önemli sorun, zikredilen hadislerin, 'bağlamlarından kopuk' ve Resulullah'ın

45 Tashif, hadislerin metin ve isnatlarında geçen kelime ve isimlerin bazı harflerine, yanlış bir zan veya vehme dayalı olarak nokta koymak veya noktalı bir harf ise noktasını düşürmek suretiyle yapılan hatalardır.

46 Tahrif, hadislerin metin ve isnatlarındaki kelime ve isimlerin harflerinde, yanlış bir zanna veya vehme dayalı olarak yapılan değişikliklerdir.

47 Bkz. Doğanay, s. 84-138.

48 Bkz. Doğanay, s. 138-171.

49 Yazıda noktalamamızın keşfedildiği hicri ikinci asırda, Kur'an tilaveti ve hadis rivayetinde sahifeden değil, hafızadan almak yönünde gelişen anlayışın doğmasının sebebi olan hadiste 'tashif=tahrif üzerine yapılmış bir çalışma olarak bkz. Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashif ve Tahrif*, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2005 ve aynı yapılmış bir diğer çalışma: Mûlayim Bayındır, *Tashif ve Hadis İlmîne Etkisi*, Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2003

50 Bkz. yukarıda 30. dipnot ve ilgili metin.

51 Bkz. Canan, Kütüb-i Sitte, I,217, 221; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1996, s. 62.

52 "İslam'ın rükünlerinden biri olan namazların beyanı babı", "İslam'ın rükünlerinden sual babı", "İslam'ın rükünlerini ve temel dayanaklarını beyan babı" ve "iki şahadete ve İslam hükümlerine da'vet babı" vs.

ağzından hangi gayelere matuf olarak çıktığının her zaman ve durumda tespiti-  
tinin asla mümkün olmamasıdır. Hatta her hadisten şer'î bir hüküm çıkarma  
gayretinde olan şârihlerin ve çoğu zaman fakihlerin, bu durumu, yerine göre  
daha da çıkmaza soktuklarını düşünmemek için hiçbir sebep görmemekte-  
yiz.

Bunun açık diğer bir örneği üçüncü 'Bâb'da yer alan bir hadiste görülebi-  
lir. Hadis, "Resulullah'a bir şey hakkında sual sormaktan nehyolunmuştuk..."  
cümlesiyle başlamaktadır. Bu ifade bize ve müfessirlere Mâide suresi 101-  
102. ayetteki yasağı hatırlatmaktadır, ancak sahabeye de aynı şeyi hatırlat-  
tığını söyleyebilir miyiz?<sup>53</sup> Sadece Medenî olduğu bilinen bu ayetin, hatta bu  
surenin hangi yıl/ay indiği kesin değildir.<sup>54</sup> Hadislerde geçen sorma yasakla-  
rıyla ilgili rivayetler,<sup>55</sup> sırf bir takım atıflardan dolayı, yine yılı kesin olmayan  
haccın farz kılınmasıyla<sup>56</sup> irtibatlandırılmaktaysa da,<sup>57</sup> hadisin aynı konudaki  
tüm versiyonlarında bununla ilgili bir atfı görmek mümkün değildir. Bu du-  
rumda ve yapılan yorumlarda da hadisin söylendiği yılı bırakalım, bağlamının  
bile tespit edilemediğini görmekteyiz. Buna göre ravi, kendi sohbet veya sö-  
zünün bağlamında, ortamındaki konuyla ilgili olarak bu hadisi, "Resulullah  
bu hususta şöyle demektedir. ..." diyerek zikretmiş olmalıdır. Ancak gerek  
Resulullah'ın gerekse sahabenin 'İslam'ın Rükünleri'ni değil, sadece İslam'ı  
anlattıklarını düşünmekteyiz.

### **Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Kurmaca**

Yazılı kaynaklarda olduğu gibi sözlü kaynaklarda da kaçınılmaz olarak,  
anlatılan olaylardan sonrasını bilmemenin etkisi görülmektedir.<sup>58</sup> İfadelerin yön-  
lendiriciliği ve kurmacalığı. Bu 'Bâb'daki hadislerde<sup>59</sup> böyle bir durum dikka-  
timizi çekmektedir ki, bu durumun mütercim Sofuoğlu'na da<sup>60</sup> sirayet ettiği gö-

53 Çünkü Resulullah'ın, ashabını öğrenmeye, sormaya ve bilmeye teşvik ve yönlendirmeleri de  
boldur. Bkz. Canan, *Kütüb-i Sitte*, I,9-15; Muhammed Accâc el-Hatib, *Sünnetin Tespiti*, (çev.:  
Mehmet Aydemir), İzmir 2006, s. 51-59.

54 Bkz. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yay. İstanbul 2008,  
s. 188.

55 Bkz. Buharî, İ'tisam 2; Müslim, Hacc 412; Tirmizî, İlm 17; Nesaî, Hacc 1; Dârekutnî, Radâ (4,  
184).

56 Al-i İmran, 3/97. Haccın 4. veya 6. yıl farz kılındığı da zikredilir. Ancak Hz. Peygamber'in 8.  
yıldan umre, 9. yıldan ise hac yaptığı bilinmektedir. Muhammed el-Hudari, *İslâm Hukuku Tarihi*,  
(çev.: H. Hatipoğlu), İstanbul, 1974, s. 61.

57 Bkz. Abdülfettah el-Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl*, (çev.: Salih Akdemir), Ankara 2005, s. 172; Bedreddin  
Çetiner, *Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl, Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri*, İstanbul 2002, I,343-  
345.

58 Bkz. Tosh, s. 191.

59 Bkz. Müslim, I,67-72.

60 Mütercim Sofuoğlu, Resulullah'a soru soranın, soruştaki tertibini takdir etmekte, fakat böyle  
bir tertibin, belki de sorandan çok raviler tarafından oluşturulduğunu, muhtemelen aklına bile  
getirmemektedir.

rülmektedir: Hükümlerin 'tertip sırası'. Her ne kadar hadislerin hepsinde aynı tertibi görmek mümkün değilse de, bir hadiste (5. bâb, 19 (16) numaralı hadis) haccın, oruçtan önce tertiplenmesine vurgu yapılmıştır. Bu, rivayet vurgusu, yani Resulullah'tan duyulduğu biçime bir vurgu olabileceği gibi, ibadetin önemine ait bir vurgu da olabilir. Ancak mezkûr rivayette, İbni Ömer'e soru soran kimsenin niyetinin ne olduğu, farklı bir yönlendiriciliktir. Ve burada o kimsenin farklı bir tertiple duyduğu ve tertibi, ibadetin önemine ait bir vurgu saydığı da düşünülebilir.

Olaylardan sonrasını bilmenin etkisini görebildiğimiz hadislerden biri de, 6. Bâb'daki hadiste görülen 'Eşecc' kelimesidir. Asıl adı Münzir olan Abdülkays kabilesine mensup bir zata, Resulullah yüzündeki yaradan dolayı 'Eşecc' lakabını takmış, bu zat da daha sonraları hep 'Abdülkaysın Eşecc'i diye çağrılmıştı.<sup>61</sup> Fakat hadisi daha sonra rivayet edenler, bu zatı, 'Abdülkaysın Eşecc'i diye tanıdıklarından, hadisi rivayet ederken de, bu lakabı kullanarak sanki ilk muhatap olunduğu anda da böyle söylenmiş gibi zikretmişlerdir.<sup>62</sup>

Zaten hadis kitaplarına yöneltilen genel tenkitlerden birisi de, sonradan meydana gelen olaylardan bir kısmının, hadisler aracılığıyla duyurulmasıdır. Bazı rivayetler bir araya getirilip, sonraki olaylarla irtibatları arandığı zaman, adeta haberler, olayların önceden yazılmış senaryosuymuş gibi bir izlenim vermekte, yahut olayların arkasından mizansene dönüştürülmüş rivayet formları olarak görülmektedir.<sup>63</sup> Benzer durumlar Sahîh-i Müslim'de yukarıda örneklerin dışında da mevcuttur.<sup>64</sup> Ancak günümüzde görüldüğü gibi klasik dönem âlimleri de bu türden haberleri, sadece isnatlarıyla değerlendirmekte ve medlullerinden ne gibi hükümler çıkacağı üzerinde durmaktadırlar.<sup>65</sup>

### **Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Ezber-Nakil Problemi**

Hadis rivayetindeki önemli konulardan biri de, farklı kültürlere mensup raviler meselesidir. İslam'ın sonraki dönemlerinde ihtida eden ehl-i kitap şahısların, Resulullah'ın vefatından sonra kendilerini topluma kabul ettirebilmek, toplumda belli bir yere sahip olabilmek için azamî çaba göstermiş olduklarını da düşünmekteyiz. Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve hatta Ebu Hüreyre gibi farklı kültürel kaynaklardan beslenen şahısların, önceki bilgi birikimlerini İslâm'a, biraz da Müslümanların arzusu doğrultusunda taşıdıklarını görmek-

61 Bkz. Sofuoğlu, I,75n<sub>11</sub>, Davutoğlu, I,166.

62 Bkz. Müslim, I,75-77.

63 Örnekler için bkz. M. Saîd Hatipoğlu, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîler'in Sonuna Kadar Siyasî-İçtimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. (Basılmamış Doçentlik Çalışması), Ankara 1967, s. 12, 17, 23, 41, 44.

64 Bkz. Özafşar, 335 vd.

65 Bkz. Özafşar, 336.

teyiz.<sup>66</sup> Bunun, herhangi bir menfaat elde etme, iktidara yakın olma gibi bir kaygıyla değil de farklı kültür ve farklı grup veya topluma mensup, bilgili ve dışa dönük sosyal karakterli insanların, başka bir kültür veya grup içerisinde tutunup yer edinebilmesi veya edindiği yerini koruyup kaybetmemesi için olduğunu düşünmekteyiz. Onların, toplumun kendilerine duyduğu ihtiyaç ve beklentilerine cevap verecek veya mevcut herhangi bir boşluğu dolduracak şekilde hareket etmelerine imkân sağlayacak bir ortamda bulduklarını anlamaktayız.<sup>67</sup> Yani onların anlatacak bir şeyleri vardı ve aynı zamanda çözüme ihtiyaç duyulan bir şeylerin varlığı da, tam bu esnada anlatılacakların varlığıyla örtüşüyordu. Bu durumun, mezkûr zatların birçok hususta rivayetlerde bulunmasıyla, yani 'müksirûn' olarak görülmelerinden de anlaşılabilirliği kanaatindeyiz. Toplum içinde bir yer edinmenin, bizim kendi hayatlarımız için de geçerli olduğu açıktır; mesela içimizde ve çevremizde bir çatışma yoksa ne karakterimiz inşa edilebilir, ne de hatırlayıp anlatacak bir şeyimiz olur. Diğer yandan deneyimlerimiz beklentilerimizle ne kadar az çelişirse, o kadar az şey hatırlar ve üzerinde de o kadar az konuşuruz. Bu anlamda, "beklentilerimizle çelişen verilere karşı koymamızı sağlayan bir düzeneğimiz vardır... Tanıdık olmayı reddetmek, en iyi yaptığımız şeydir". Dolayısıyla, tanıdıklık unutmayı beslerken, yenilik hatırlamayı sağlar. Örneğin cinayete kurban giden insan sayısı gitmeyenlerden çok daha azdır, gene de (medyada) haber olan, onların ölümleri; akılda kalan, onların hikâyeleridir, 'doğal yollarla' ölen çok sayıda insanınki değil."<sup>68</sup> Ebû Hüreyre'nin hadis bilmek kadar, bildiklerini nakletme gayreti, onun zihninin çalışma biçimini de anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Çünkü o, neredeyse hadis zikretmeyi, meslek haline getirmiştir.<sup>69</sup> Onun bu tavrından hoşnut olmayan sahabenin başında Hz. Aişe gelmektedir: Hz. Aişe (58/678)'nin Urve b. ez-Zübeyr'e (94/712) şöyle dediği nakledilmektedir: "Ebu Hüreyre'nin gelip, odamın yanına oturup, bana da duyurarak Resulullah'tan hadis rivayet etmesi garibine gitmiyor mu? O sırada ben nafilâ namaz kılıyordum. Ben namazı bitirmeden kalktı. Eğer ona yetişebilseydim, "Resulullah, sizin yaptığınız gibi peş peşe bu kadar hadis serdetmezdi", diyerek karşı çıkardım."<sup>70</sup> Bu ifade aslında, yukarıda söylediğimiz tehlikeyi, yani Resulullah'ın sözlerinin onu kastettiği bağlam ve anlamın dışına çıkarılması tehlikesinin

66 Bkz. Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, s. 466.

67 Biz bu ortamın II. halife Ömer zamanında daraldığını, onun Ehl-i Kitab'a ait bilgilere çok da itibar edilmesine imkan vermediğini görmekteyiz. Bkz. Hasan Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları-Vaaz ve Kıssacılık*, İstanbul 2002, s. 100-106.

68 William Lowell Randall, *Bizi 'Biz' Yapan Hikayeler, Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme*, (çev. Şen Süer Kaya), İstanbul 1999, s. 149-150.

69 Bkz. Ramazan Balcı, *Ebu Hüreyre*, İstanbul 2003, s. 87 vd.; Osman Güner, *Ebu Hüreyre'ye Yönelik Eleştiriler*, İstanbul 2001, s. 107, 109; Hamidullah, *Hadis Tarihi*, s. 49-52; Accâc, s. 376-426.

70 Bkz. (İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî, *Sahih*, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-1993, I,302)'den naklen Doğanay, s. 33.



doğabileceğini ihtar etmektedir ki biz daha sonraları bu tehlikenin vuku bulunduğunu söyleyebiliriz. Ebu Hüreyre'ye benzer durumun Ka'bu'l-Ahbâr için de söz konusu olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü onun da kıssa anlatma tutkusu,<sup>71</sup> Ebû Hüreyre'yle benzerlik arz etmektedir. Her ikisi de hem meşhur kıssacı ve vâizler arasında sayılmakta<sup>72</sup> ve hem de meşhur kıssacıların kendilerinden rivayetleri bulunmaktadır.<sup>73</sup>

Sahabe olarak Ebu Hüreyre ve Ka'b'in mezkûr davranışlarına karşın, Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Talha, Zübeyr ve Sa'd gibi ileri gelen bazı sahabenin, hata ve yanlış yapma korkusundan dolayı, çok hadis rivayet etmekten kaçındıklarına dair rivayetler de mevcuttur. Enes b. Malik'in, Resulullah'tan hadis rivayet ettiği zaman hadisin bitiminde "veya Resulullah böyle benzerini buyurdu" demesi, hafıza kusurunu hesaba katmış olmasının göstergesidir. Zeyd b. Erkam'ın, hadis rivayetinden kaçınıp "Biz yaşlandık ve unuttuk, Resulullah'tan hadis rivayeti zor bir şeydir" ifadesi, aynı hususa açıkça işaret etmektedir. Sahabe büyüklüğü zapt endişesinden dolayı hadislere hata ve vehim girmesinden veya hadisten olmayan bir şeyin hadise dâhil olmasından kaygı duymuşlardır. Bu hususta en çarpıcı ifade İmran b. Husayn'a âittir. O şöyle demektedir: "Vallahi, istesem Resulullah'tan iki gün peş peşe hadis rivayet edebilirim. Fakat beni bundan alkoyan sebep şudur: Resulullah'ın ashabından bazıları benim işittiğim gibi hadisleri işittiler, benim şahit olduğum gibi olaylara şahit oldular. Hadis rivayet ediyorlar, ama aslında bunlar onların aktardığı gibi değildir. Ben de onların karıştırdıkları gibi karıştırmaktan korkuyorum."<sup>74</sup>

Biz bazı sahabenin çok sayıda hadis rivayet etmesinin çok tabii olduğunu kabul etmekteyiz. Ancak buradaki problem, anlatılan bilgi ve olayı hatırlamanın oranı hakkındaki endişemizdir. 'Muksirûn', sanki her olayın içindedir de, anlattıklarını bu kadar net hatırlamaktadır? Halbuki başımıza gelen olaylardan mutad, tabii ve sıradan şeylerin hatırlanma olasılığının oldukça düşük olduğu açıktır. Buna, değişen cadde ve sokaklardan hatırladıklarımız örnek verilebilir. Belediyelerin inşa ettikleri veya değiştirdikleri yeni caddelerin eski halini -eğer orada özel bir hatıramız yoksa- yeni duruma zamanla alışarak sağladığımız intibaktan dolayı, unutmamız kaçınılmazdır. Aynı şey, o şehri yıllardır görmeyenler için de söz konusudur. Bu durumdaki insan, şehrin, ya zihninde canlandırdığı eski halini yeni durum karşısında hatırlayamamakta

71 Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Ka'b el-Ahbâr" maddesi, *DİA*, XXIV.2.

72 Bkz. Cirit, s. 100, 123-124. Kussas ve vâizlerin uydurmaları hakkında ayrıca bkz. Cirit, 179-225; Ekrem Ziya Umeri, *Hadis Tarihi*, (çevr.: İsmail Kaya), Konya 1990, s. 60-62; Koçyiğit, s. 159-161; Accâc, s. 206-208.

73 Cirit'in eserinin fihristine bkz.

74 Bkz. Canan, *Kütüb-i Sitte*, I, 35-37, 43-56, 94-99, 106-107; Hamidullah, *Hadis Tarihi*, s. 41-42; Koçyiğit, s. 23-24, 27, 41-44; Accâc, s. 100-147; Doğanay, s. 22.

veya zihninde canlandırdığı eski hal, yeni durum karşısında, bir yere yerleştirilemeyince kaybolup, zihninde yer bulamaz olmaktadır. Tabii cadde veya sokakta, düşüp kolunu kırmak, ciddi bir olayı yaşamak veya önemli bir olaya tanıklık etmek gibi özel bir hatırlatıcısı yoksa...<sup>75</sup> Bu bağlamda Resulullah'la sahabenin ortak hayatının, sanki hiç bitmeyecekmiş gibi gelen gündelik mutad ve tabii beraberlikler olduğu düşünülürse,<sup>76</sup> olağanüstü durumlar veya bazılarına olağan dışı gelen vakalar hariç, hatırlanma zorluğunun çekileceği ve bu hususta yapılan konuşmaların ancak 'şöyle böyle akıllarda kalanların' aktarımından ibaret olabileceğini anlayabiliriz. Hatta bir müddet sonra, ölüm veya göç sebebiyle sahabenin sayısında azalmanın meydana gelmesi, Medine'nin demografik yapısının aşırı bir değişikliğe uğraması ve mekânsal hatırlatıcıların azalması veya yok olması da, bu duruma eklenirse, hatırlamanın daha da zor olacağını idrak edebiliriz. Müslim'in aynı babdaki farklı ravilerden gelen rivayetlerindeki kelime, cümle farklılıkları,<sup>77</sup> rivayet farklılıkları veya 'mana ile rivayet'in yaygınlık kazanması, tam da bahsettiğimiz konuyla mutabakat halindedir ve bu da sözlü geleneğin yapısından kaynaklanmaktadır.

Hadis metinleriyle alakalı başka bir problem de, aynı ortamda yer alan şahısların, aynı olayı, "ben de oradaydım veya ben de dinledim" şeklinde katkıda bulunmalarının çok az olduğudur. Bu durum da bize, anlatılanların arasından bir tercihte bulunmamızı sağlayacak bir sonuç çıkarmamızı zorlaştırmaktadır. Mesela 'Cibril Hadisi' diye şöhret bulan hadis hakkında anlatılanlar birbiriyle örtüşmektedir.<sup>78</sup> Fakat bu olayı anlatanlar, aynı anda ve aynı ortamda anlatmadıkları ve anlatırken konu hakkında birbirlerine hatırlama ve olayı çeşitli yönlerden tamamlama hususunda birbirlerine destek olamadıkları için, anlatılanlar arasında ayrılıkların ve boşlukların olmasının bir takım tereddütlere yol açmaları kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebu Sa'îd'in naklettiğine göre, onlar sahabeden on kişilik bir grup halinde Hz. Peygamber'in yanında oturur, hadis dinlerlerdi. Daha sonra, aralarından bizzat Resulullah'tan dinledikleri hadisi lafzı ile tam olarak rivayet eden iki kişi bile çıkmazdı. Hadislerin lafızları değişik, ama mânâları birdi. Bu bağlamda eş-Şa'bî (103/721) İbn Abbas'a (68/687), "Sen bize bu gün bir hadis tahdis ediyor, ertesi gün olunca onun lafzını değiştiriyorsun." demişti. İbn Abbas ona biraz da kızarak, "sizin için hadislerin mânâlarını ezberlememize razı değil misiniz?" demiştir.<sup>79</sup>

75 Hatırlatıcılar hk. bkz. Peter Burke, *Afişten Heykele Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları*, (çev.: Zeynep Yelçe), İstanbul 2003; Pierre Nora, *Hafıza Mekanları*, çev. M. Emin Özcan, Ankara 2006.

76 Ebû Hüreyre hakkındaki tartışmaların, Resulullah'ın yanında iki veya üç yıl kalmasına (Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre" maddesi, *DİA*, X, 160) rağmen çok fazla rivayette bulunmasından kaynaklandığını da söyleyebiliriz.

77 Bkz. Müslim, I, 59, 60, 63, 66, 68, 69 ve daha birçok yer.

78 Bkz. Müslim, I, 56-64.

79 Bkz. Doğanay, s. 60.

Bu iddiamızı şu örnekle kuvvetlendirmek istiyoruz: Çocukken tutulan bir 'günlük'te yer alan anılar, her durumda ve herkese aynı şekilde anlatılabilir mi? Veya bu anılar daha sonra bir 'yazıya' veya bir 'biyografi'ye gireceği zaman nasıl bir değişim ve dönüşüme uğrayacaktır? Bir de bu anılardan, o anılara ortak olanların bahisleri de, bizimkiyle ne oranda örtüşecektir? Bütün bunlara olumlu cevap vermenin zorluğu, aslında, yazıya geçen bir hatıranın bile, paylaşımında nereye varacağını belli olduğunu göstermektedir. Çünkü şunu çok iyi anlamışızdır: "Hayat ileriye doğru yaşanmak zorundadır, ama ancak geriye dönük olarak anlaşılabilir."<sup>80</sup> Sevgili çocuklarımızın ileride kendilerine anlatmak istediğimiz anılarını ne kadar aklımızda tutmak istersek isteyelim, yine de başarılı olduğumuz söylenemez. Ama resimler oldukça hatırlatıcıdır ve bazılarını sadece fotoğraflar aracılığıyla hatırlama imkânı bulmaktayız. Ancak tarihî olayları, gerek yaşamış olanlar ve gerekse yaşayanlardan dinleyip nakledenlerin, mesela Peygamber devrini nakleden sahabenin ve sonrakilerin ellerinde, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, olanları hatırlayabilecekleri ne resimleri, ne de hatırlatıcıları vardı... "Yahya b. Main (233/847)'in "Hadis rivayet edip de hata edene şaşmam, asıl isabet edene şaşarım." sözünü,<sup>81</sup> bu bağlamda değerlendirmek gerekir. İnsan unsurunun olduğu her yerde ve zamanda yanılma, hata etme, unutma, meseleyi bir başka şekilde gözlemleyip değerlendirme gibi hususlar söz konusu olmaktadır."<sup>82</sup>

Sözlü geleneğin hâkim olduğu Cahiliye ve Asrı Saadet gibi ortamlarda vuku bulan bir olayın veya söylenen bir ifadenin, olayın hemen ertesinde kaleme alınmadığı malumdur. Ancak olayı anlatan metnin, ravinin hafızasında olayın netliğini yitirdikten sonra kaleme alınıp alınmadığı çoğu zaman tartışmalıdır. Gerçi hemen kaleme alınmış olsa da, yine yukarıda ifade ettiğimiz özellikleri taşımakta olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Mesela 'günlük' okurken bile akılda tutulması gereken önemli bir noktanın da, olaydan ne kadar sonra kaleme alındığı vurgusu olduğu unutulmamalıdır. Yine bunun gibi herhangi bir konuşmada bir devlet adamının tam olarak ne söylediğini ortaya dökmek olağanüstü güç bir iştir: Önceden yazmışsa, konuşma sırasında pekâlâ metnin dışına çıkılabilmektedir. İşleri konuşulunu not etmekten ibaret olan gazeteciler de kaçınılmaz olarak seçicidir ve yazdıkları kesinlikten uzaktır. Bu, aynı konuşmanın farklı gazetelerde çıkan metinlerini karşılaştırmca görülebilir. "Yine de, bir kaynağın güvenilirliğini en çok etkileyen, yazarın niyetleri ve önyargılarıdır. Gelecek kuşaklar için yazılmış anlatılar özellikle zan altındadır; bunlarda, döneme ilişkin genel bir izlenim yaratma eğilimi bulunur. ... Ayrıca kronikler kendi zamanlarının eğitilmiş kişilerine mahsus önyargıların da etkisi

80 Bkz. Randall, s. 136 ve ayrıca s. 145; Marc Augé, *Unutma Biçimleri*, (çev. Mehmet Sert), İstanbul 1999, s. 63.

81 Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaût-M. Nuaym el-Argusûsi), Beyrut 1413, XII,93; Doğanay, s. 17.

82 Doğanay, s. 17.

altındaydı çoğu kez: Sapkınlara duyulan nefret ya da avukatlardan ve tefecilerden hazzetmeme gibi. Zamanın bütün okuyazarlarında görülen kültüre bağlı varsayımlar ve klişeler, bu metinlerin özel bir dikkatle okunmasını gerektirir.”<sup>83</sup> Tosh'un dikkat çektiği durum, aynen İslam tarihini ve hadisleri konu alan metinler için de söz konusu olup, bu durumun genel ortaçağ karakteri olduğunu düşünmekteyiz. Bu hususta yazılan rical kitaplarının biraz karıştırılması, bu konunun çokça örneklerini sunacaktır.<sup>84</sup>

### Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Metinleşme

Hadis metinlerinde dikkatimizi çeken, önemli bulduğumuz hususlardan biri, aynı hadisin değişik kitaplarda farklı 'Bâb'lara yerleştirilmesidir. Bu, bazen çok önemli görünmemekle beraber, aslında hadisçilerin ve o hadislerden hüküm çıkarmak durumunda olanların, hadisleri maksatlarının dışına çıkarmalarına sebebiyet vermektedir. Bu durum hadis 'Concordans'ında izlenebilir. Herhangi bir hadise baktığımız zaman, o hadisin hadis kitaplarında farklı 'Kitap' ve 'Bâb'larda olduğunu görürüz. Bu meseleyi önemsememizin sebebi, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Resulullah'ın ve ondan sonraki ravilerin bu hadisleri hangi bağlamda zikrettiklerinin bilinmemesi ve dolayısıyla hadisin anlam kaybına uğraması veya göstergesinin sapmasıdır. Hadisin farklı ve muhalif perspektiflerden yorumlanmasının ve aynı metni farklı 'Bâb'larda aktaran muhaddislerin ona farklı anlamlar yüklemesinin sebepleri arasında, hadis hafızlarının, sadece hadiste uzmanlaşmış olmayıp, bilakis değişik alanlarda çalışmış olmaları da yer almaktadır. Mesela, çoğu seçkin birer fakih idi; hatta bir kısmı hadis hâfızından ziyade fakih olarak bilinirdi. Benzer şekilde, bunlar arasında itibarlı filozoflar, tarihçiler, sûfiler ve edebiyatçılar vardı.<sup>85</sup>

83 Tosh, s. 61-62.

84 Bkz. Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta'dil İlmi)*, İstanbul 1997; Mehmet Eren'in, *Hadis İlminde Ricâl Kitapları ve İlmi Değerleri (H.VI-X/M.XII-XVI. Asırlar)*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1997; Mustafa Öztürk, *Mevali'nin Hadis Rivayetlerindeki Yeri (Hicri I ve II. Asır)*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2002; Kadri Yıldırım, *Birinci Abbasiler Dönemi Arap Dili ve Edebiyatında Mevali Tesirleri*, Harran Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 1996; Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1998; Yusuf Güneş, *Hadis Usûlü Açısından Bid'at Ehlî Rivâiler ve Rivâyetlerinin Değeri*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1999.

85 R. Şentürk, ikinci yüzyıldan itibaren 63 hafız tarihçinin ismini zikretmektedir. Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağları 610-1505*, (çev. M. Fatih Serenli), Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 217-218. Muhaddis tarihçiler için ayrıca (bkz. Nilgün Öksüz), *Hadis-Tarih İlişkisi ve Buhari'nin et-Tarihü'l-Evsat'ındaki Metodu*, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2004. Öksüz çalışmasında, Buhari öncesi 175-252/791-866 tarihleri arasında yaşamış 19 muhaddis-tarihçiden (s. 30-38) ve Buhari sonrası da 9 muhaddis-tarihçiden bahsetmektedir (s. 40-45). Bu alimlerin bir kısmı hadis, tarih, rical vb. konularda eserler vermişse de, az bir kısmının da tüm İslami ilimlere dair eserleri bulunmaktadır. Yazar, beşinci yüzyıla kadar aralarında Buhari'nin de bulunduğu bu tür muhaddis-tarihçi olan eser sahibi alimlerin sayısının 150'yi aştığını iddia etmektedir (s. 74-75).

Önceki kuşaklardan miras alınan ve yeni kazanılan bilgi arasındaki gerilimi beraberinde getiren art-zamanlı (kuşaklar arası) ilişkiler, disiplinler arası gerilimden sorumlu olan eş-zamanlı (disiplinler-arası) ilişkilerle bağlantılı olarak düşünüldüğünde, hadislerin, hâfızlar tarafından basitçe ezberlenip mekanik olarak aktarılmaktan ibaret olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aksine, her kuşak, rivayeti ve üst-rivayeti (hadis ilimlerini) hayatın manasını araştırmak için bir yardımcı araç olarak kullanmış ve dünyanın diğer bölgelerindeki aydınların kendi rivayet ve üst-rivayetleri için yaptıklarına benzer şekilde sosyal hayatın muhtelif alanlarına uzantılarını ve etkilerini açığa çıkarmaya çalışmışlardır. Hadis rivayeti, onlar için o kadar kıymetli idi ki, bütün bir hayatı hadise adanmaya değeceğini düşünüyorlardı, çünkü onlar hadiste, hukukî, felsefî, kelâmî, tarihî, ruhî ve ahlâkî sorunlarına cevaplar buluyorlardı.<sup>86</sup> İşte bu durum, yazılı metinlerin tabii bağlamlarından ve tarihî ortamlarından koparılarak, istenilen bağlama sokulabilmesinin ve istenen her hastalığa deva olarak görülmesinin/gösterilmesinin başladığına işaret eder. Bu durum, ayet ve hadislerin fıkıh metni, kelam metni, tarih metni, hatta bazen biyolojik ve tıbbî bir metin olarak okunmasını bile getirmiştir. Halbuki sözlü ortamda böyle bir durum söz konusu olamazdı. Çünkü anında müdahale ve soruşturmaya cevap alabilme söz konusuydu. Bu bağlamda unutulmaması gereken önemli bir hususa Doğanay şöyle işaret etmektedir:

Bir hadisin birbirinden farklı olan çeşitli rivayetleri, fikhî hüküm istinbatında delil olarak kullanılırken, metnin anlamının çözülmesi ve metne anlam verilmesi gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, metnin anlamının yorumlanması gerekmektedir. Ravi tasarruflarını metinler üzerinde gerçekleştirmiş olan yorumlar manzumesi olarak dikkate alacak olursak, metinden hüküm çıkarma fiilini, ravi yorumuna dayalı bir başka yorum şeklinde nitelendirmemiz mümkündür. Yani, burada metnin yorumlanması, ravi yorumu üzerine inşa edilmektedir.<sup>87</sup>

Yine "Hz. Peygamber'in hakikatleri izah etmek için değil de, hükümleri açıklamak için gönderildiği anlayışının, hadislere yaklaşımda bir önyargı haline geldiği ifade edilmiştir. Usulcülerin hadislere yaklaşım tarzlarının lafız tahliline dayalı olduğu ve dolayısıyla her zaman isabetli sonuçlar veremeyeceğinden bahisle, hadis lafızlarında sadece harflerin değil, aynı zamanda kelimelerin ve hatta cümlelerin dahi ihmal edilip değiştirildiği halde, hadislere lafızcı yaklaşım metodunun değişmediği belirtilmiştir. Bu metoda göre *vâv* ile *fâ*, *ilâ* ile *'alâ* edatları arasında bile, hükme tesir edecek kadar önemli farkların bulunduğu, aynı hadisin farklı versiyonları bir araya getirildiğinde bir râvinin *ilâ* edatını bir başka râvinin ise *'alâ* edatını rahatlıkla kullanabildiğinin görüldüğü vurgulanmıştır."<sup>88</sup>

86 Bkz. Şentürk, s. 202-203.

87 Doğanay, s. 138.

88 Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997 s. 159; Doğanay, s. 140.

Mesela 8. Bâb'da yer alan hadislerin savaş ve katl bağlamında zikredildikleri açıktır. Bir toplumla savaş gerekçesi veya bir insan ve grubun öldürülme sebebi yani canın masumiyeti konusu, iman bağlamına yerleştirilmiştir. Bu durumun yanlış veya doğru olduğuna değil, gerçekten kaçınılmaz ve son derece normal olduğuna dikkat çekerek sadece bir durum tespiti yaptığımızı belirtmek istiyoruz. Sözlü gelenekle nakledilirken yazıya dökülen hadisler, daha sonra ihtiyaçlara göre, câmi', sünen, müsned gibi sınıflara bölünmüşlerdir. Çünkü konuşma yazıya döküldüğünde, parçaları ve bütünüyle geriye ve ileriye doğru, bağlamın içinde ve dışında çok daha ayrıntılı olarak incelenir; diğer bir deyişle, tamamen sözlü iletişimde mümkün olandan çok daha değişik bir gözden geçirme ve eleştiri tipine maruz kalır. Konuşma artık 'duruma' bağlanmaz, zamansız olur. Aynı zamanda bir insana da bağlanamaz, kâğıt üstünde daha soyut ve kişisel dışı bir hal alır.<sup>89</sup>

İlk dönemlerde hadislere ve hadisçilere yöneltilen tenkitler, hadisçileri riwayet açısından olduğu kadar, dirayet açısından da hadisleri incelemeye sevk etmiş ve muazzam bir edebiyatın oluşmasında, hadislere yöneltilen tenkit ve tartışmalarla oluşan bu polemik büyük rolü olmuştur. Bu dönemde tasnif edilen eserlerin ihtiva ettiği bazı 'kitab' ve 'bab'ların tepkisel ve savunmacı bir niteliğe sahip olmasının sebebi de budur. Böyle savunmacı tavrın açıkça görüldüğü hadis edebiyatı türü ise genellikle 'câmi'ler olmuştur. Bu tür eserlerin ashabu'l-hadis'in ilmi ve fikri sahadaki görüşlerinin sunulması ve savunulması gayesine hizmet için kaleme alındığı söylenebilir. Müslim'in kitabının da içinde yer aldığı gurup olan 'câmi'" türü eserler, "hadis, bütün ilimleri içine alır" şeklinde formüle edilen 'ashâbu'l-hadis' ekolünün ilim anlayışının somut göstergeleri olarak tasnif edilmiş olduğundan, aralarında çok çeşitli konuları ihtiva eden hadisleri bulmak mümkündür.<sup>90</sup>

Yine "sözlü geleneklerin insanın gözünü en çok yıldıran yanı, dönemin toplumsal kurumlarını onaylaması ve bu kurumların başka zamanlarda başka türlü olabileceğini ancak ender olarak kabul etmesi eğilimidir; zira tam da bu alanda arkeolojik buluntular, dış belgesel kaynaklar gibi başka türden veriler pek azdır. Bu durum, dini içerikli alanlarda ve bilhassa Resulullah'ın hayatı ve dönemi ile ilgili anlatılarda bolca karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunlar tarihçileri, yüzyıllar öncesinin yazıya geçmiş olan olaylarını nakletme iddiasındaki sözlü geleneklere ilişkin yorumlarında gerçekten çok ihtiyatlı davranmaya itmelidir. Tarihçiler, bir topluluğun kendisine ilişkin bugünkü imgesinin zaman perspektifi içine yerleştirilmesinden öteye geçmeyen bir şeyin, sorgulanmadan

89 Bkz. Jack Goody, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, (çev. Koray Değirmenci), Dost Yay., Ankara 2001, s. 56.

90 Bkz. Özpınar, s. 216-222.

kabul edilmesiyle doğabilecek tehlikelerin farkında olmalıydılar.<sup>91</sup> Mesela 57. Bâb 199 numaralı hadis, tefsir ve fıkıhta önemli bir tartışma konusu olan 'nesh' teorisine göre tertip edilmiştir. Bu tertip her ne kadar Davutoğlu tarafından gözetilmişse de,<sup>92</sup> metinde geçen 'neseha' fiili, Sofuoğlu'nun çevirisinde<sup>93</sup> 'fessera=tefsir etti'ye dönüştürülerek, nesh mantığı nisbeten çeviriye yansıtılmamaya çalışılmıştır. Bununla birlikte metinde geçen 'nesh' kelimesinin, daha sonraki dönemde oluşan 'terim' anlamıyla sahabeden sonraki ilk veya ikinci raviden sonra kullanılmaya başladığını, ilk dönemde bu kelimenin yerine başka bir kelimenin kullanılmış olması gerektiğini düşünmekteyiz.

### Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Duygudaşlık

Sözlü geleneğin özelliği olmak bakımından karşılıklı konuşma, soru sorma, cevap verme, karşı mukabelede bulunma şeklindeki üslubu,<sup>94</sup> metinlerde çok zaman görmek mümkündür ki, tüm hadis kitaplarında rastlanabilecek biçim belki de en çok budur.<sup>95</sup> Yukarıda bahsettiğimiz 'Cibril Hadisi' yanında, 3. Bâb'daki başlıkta yer alan hadislerin (İslam'ın Rükünlerinden Sual Bâbı)<sup>96</sup> çağrıştıracak gibi biçim, sözlü geleneğe uygun biçimdir. Burada 'soru soran' bedeviyle Resulullah'ın karşılıklı konuşmaları verilmiş, hatta bu durum neredeyse gözümüzde canlandırılmaya çalışılmıştır. Mesela soranın yeminle konuşması ve teyid için sıkça yemine başvurması, konuşanın dönüp giderken ardından konuşulanlar, tam da böyledir.

Yine 6. Bâb'da zikredilen hadislerde de, bir heyetin gelerek Resulullah'la konuşmasını ve Resulullah'ın onlara verdiği talimatları görmekteyiz. Ayrıca, konuşmanın yazıya dökülmesi esnasında yazıda kaybolması muhtemel jest ve mimiklerden<sup>97</sup> bir detay bu hadiste de verilmiş ve Resulullah'ın *bir parmağını yumarak* kelime-i şahadeti söylediği vurgulanmıştır.<sup>98</sup> Yine hadislerde Resulullah'ın gülüşüne temas eden ifadeleri de görmek mümkündür.<sup>99</sup>

Yine bu babda zikredilen 24. hadiste de, Resulullah'ın karşılıklı soru sorup cevap almasıyla mesajlarını iletmişinden bahsedilir ki, bu da yukarıda ifade ettiğimiz üzere, sözlü geleneğin en açık özelliklerindedir.<sup>100</sup>

91 Bkz. Tosh, s. 208.

92 Bkz. Davutoğlu, I,467.

93 Bkz. Sofuoğlu, I,176.

94 Bkz. Gezer, s. 86-88, 281-285. Ayrıca bkz. Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dinî İletişim*, Ankara 2003, s. 120-147.

95 Çok sayıdaki örnek için bkz. Müslim, I,100, 127, 135, 138, 141,151, 160, 167-171, 173, 251-258, 268-270 ve birçok yer.

96 Bkz. Müslim, I,67.

97 Bkz. Gezer, s. 39, 63, 69, 86. Ayrıca bkz. Köylü, s. 81.

98 Bkz. Müslim, I,73-74 (Davutoğlu, I,157).

99 Bkz. Müslim, I,265, 269.

100 Bkz. Gezer, s. 281-286; Köylü, s. 126.

Raviler tümünü olduğu gibi bu Bâb'daki hadisleri de, *akıllarında kaldığı kadarıyla* anlattıkları için<sup>101</sup> kimi rivayette bulunan kelime ve cümlelerin diğer başkalarında bulunmadığı görülmektedir.<sup>102</sup> Zaten sözlü gelenekte aktarımın aynen olamayacağı kabul edildiği takdirde, bu durumun normal olup başka türlü olamayacağı da kabullenilmek durumundadır. Sahihayn'daki ravi tasarruflarını eleştiren Suyûtî, Müslim'deki bir hadisi buna örnek verirken, "ravilerin haberleri kendi anladıkları şekliyle ve mana olarak naklettiklerini" ifade eder.<sup>103</sup>

Cihad ile canın dokunulmazlığından bahseden 8. Bâb, her ne kadar Kitâbu'l-İman'a yerleştirilmişse de, gerek sahabeyle ait olan (32 numaralı hadis), gerekse Resulullah'a ait olan sözlerin savaş=kıtâl bağlamında zikredildikleri son derece açıktır. Zaten böyle olduğu içindir ki şerhler de açıklamalarını bu yönde yapmışlardır.<sup>104</sup> Bu durum sözün yazıya geçerken aldığı yapıya yani 'temel anlamlara başka anlamların yüklenebileceği' özelliğine<sup>105</sup> örnek olarak kabul edilebilir.

### **Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Eklemlili Anlatım**

Ong'un da ifade ettiği gibi,<sup>106</sup> sözlü kültürün özelliklerinden biri, 'esas cümlelerin yan cümle olarak kullanılması'dır. Bu anlatım özelliğine eklemlili anlatım da denilmekte olup, sözün arka arkaya, yani yan cümlelerin esas cümle şeklinde sıralanması anlamında da kullanılmaktadır. Sözlü kültürlerde yan cümlelerin bağlaçlar yardımıyla esas cümle haline getirilmesi, anlamlarından daha çok işlevsel çerçevede ele alınmasından kaynaklanmaktadır. "Yazılı dil ve kültürlerde herhangi bir bilgi ve düşünce daha çok yan cümle şeklinde ifade edilmektedir. Sözlü ifade biçimlerinde sıkı bir dil dizgesinden daha çok, ifadelerin arka arkaya sıralanması göze çarpmaktadır. Bu ise söz diziminin daha rahat olmasını sağlar. Konuşma diline göre dilin şekillendiğini göstermektedir. Dil, yazılı söylemde sözlü söylemden farklı olarak daha ayrıntılı ve sabit dilbilgisi kurallarına göre şekillenmektedir. Çünkü yazılı dilde anlamın verilebilmesi dilin düzenlenişine bağlıdır. Bunun da nedeni sözlü söylemde olduğu gibi dilbilgisine pek gerek kalmadan anlamın belirlenmesine yardımcı olan canlı ortamın yazılı söylemde var olmayışıdır."<sup>107</sup> Kur'an'da<sup>108</sup> çokça gör-

101 Bkz. Canan, Kütüb-i Sitte, I, 108.

102 Bkz. Müslim, I, 75, 77.

103 Bkz. Özafşar, s. 311.

104 Bkz. Sofuoğlu, I, 85<sup>17</sup>; Davutoğlu, I, 182-195.

105 Bkz. Gezer, s. 99-104.

106 Bkz. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözün Teknolojileşmesi*, (çev.: S. Postacıoğlu Banon), 3. baskı, İstanbul 2003, s. 53-54, 97-139.

107 Bkz. Gezer, s. 71-73.

108 Konunun daha iyi anlaşılması için Gezer'in verdiği örneğe bkz.: İnfitâr süresinin 82/1-5 ayetleri: "Sema çatladığı vakit ve yıldızlar döküldüğü vakit ve denizler aktıldığı vakit ve kabirler



düğümüz bu özellik<sup>109</sup> kaçınılmaz olarak hadis metinlerinde de görülmekle birlikte, biz sadece mütercimim de dikkatini çeken bir hususa temas ederek, örnek vermek istiyoruz. 10. Bâb'da yer alan 45 numaralı hadis'in dipnotunda Sofuoğlu, şunları söyler: "hadis metninde mükerreren vâki olan 'kâle'lere tercemede yer verilmedi. Bunların çoğu Ebû Hüreyre'nin anlatışını hikaye ettiği ve buna da hadisin başında işaret olunduğu için tercemeyi ağırlaştırmasın diye bu yola gidilmiştir..."<sup>110</sup>

Yine sözlü ortama ait olduğu son derece anlaşılan fakat bizim ortamımızda sadece soyut kalan 48-51 numaralı hadislerin,<sup>111</sup> Sa'd b. Mu'az ve sonrakiler tarafından neden anlatıldığı açık olmamakla beraber, Müslim'in bu hadisi kitabına koyması anlaşılmaktadır: Kendi ortamındaki tartışma ve bazı iddialara cevap vermek için olsa gerektir.

### Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Metindeki Çelişkiler

Sözlü kültürde muhataba cevap olarak söylenmiş, fakat yazılı metinde birbirleriyle çelişkili görünen hadisler de kitaplarda çokça yer almaktadır. Bunun en açık örneklerinden biri, "hangi ameller, vb.nin en faziletli olduğu" hususundaki *aynı sorular* ve bunlara verilen farklı cevaplardır. Kendisine, "en hayırlı işin hangisi olduğunu" soranlara Resulullah, bazen, "yemek yediren, tanıdığına ve tanımadığına selam veren kimsedir",<sup>112</sup> bazen de "Müslümanların elinden ve dilinden selamette kaldığı kimsedir"<sup>113</sup> şeklinde cevaplar vermiştir. Yine çeşitli Bâb'lar altında zikredilen hayırlı Müslümanı, imanun iyi özelliklerini vb. konuları ifade eden hadisler de<sup>114</sup> bu cümleden sayılabilir. Tüm bu çeşit hadisler, önümüzde duran yazılı metin açısından çelişkili ve problemleri görünmekte iken, sözlü hitap ve gelenek açısından, doğrudan muhataba ve onun durumuna yönelik mesaj vermesi açısından ele alınınca, anlam oturmakta ve çelişki zail olmaktadır. Bu duruma ayrıca şu örneği vermenin de yeterli olacağını düşünmekteyiz. 16. Bâb, 69-70 numaralı hadislerde, "kişinin gerçek mü'min olması Resulullah'ı her şeyden çok sevmesi"ne bağlanmıştır.<sup>115</sup>

deşildiği vakit, bilir bir nefis nedir takdim ettiği ve tehir ettiği (ne yapıp yapmadığını)." (Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli Şerfi*, Hazırlayan ve Notlandıran: Düccane Cündioğlu, Gerçek Hayat Dergisi Yay., İstanbul 2002, s. 586) Diğer bir çeviri: Gök yarıldığı zaman, yıldızlar (etrafa) saçıldığı zaman, denizler (kaynaşarak birbirlerine) akıtıldığı, (aralarındaki engelleri aşır) tek bir deniz olduğu zaman, kabirlerin içi dışına getirilerek (ötlüler çıkarıldı)ğı zaman, her can, ne (yapır) öne sürdüğünü ve ne (yapmayı) geride bıraktığını bilir. (Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Kılıç Yay., Ankara ts., s. 586). Bkz. Gezer, s. 73.

109 Bkz. Gezer, s. 71-73, 228 vd.

110 Sofuoğlu, I,90<sup>19</sup>.

111 Bkz. Müslim, I,92-94.

112 Bkz. Müslim, I,101-102.

113 Bkz. Müslim, I,102, 135-144.

114 Bkz. Müslim, I,102-110.

115 Bkz. Müslim, I,104-105.

Bu hadisler mesela hicretin hemen sonrasında birlik ve güç kuvvet sağlamak hedefiyle Medine dışındaki Müslümanları hicrete teşvik için söylenmiş olabilir. Yine bu bağlamda söylenen “kişinin gerçek iman etmiş olmasının, kendisi için istediğini kardeşi için de istemiş olması”na bağlanması,<sup>116</sup> mesela hicret sonrası icra edilen ‘muâhat’ı güçlendirmek için söylenmiş olabilir. Tabii bunlar genel hüküm ifade etmelerine mani olmayabilirler, fakat sadece söylendiği bağlamı tespit ve diğer hadislerle münasebetindeki çelişkiyi izale etmek kasıyla bunlara birer misalle değinmeyi uygun gördük.

Resulullah'ın Yemen tarafını işaret ederek, “imanın o tarafta..., katılığın da ... olduğunu” ifade ettiği, Yemen'e ve Yemenlilere övgü sözleri<sup>117</sup> hadis metni içerisinde birden bire yer almakta ve bu durum anlamsız ve ortamsız görünmektedir. Ancak ilgili bütün hadisler (21. Bâb'ın tüm hadisleri) bir arada düşünülünce, 81 numaralı hadiste işaret edilen Yemen ciheti ile sonraki hadislerde işaret edilen Yemen ve Yemenlilerin, aslında Medine'ye gelmiş olan Yemenlileri taltif ve teşvik için söylendiği anlaşılmaktadır. Aslında böyle bir bağlamdan koparılan hadislerin tümü gerçekten anlamlarını yitirmektedir ki, bu bağlam işte, sözün zikredildiği ve olayın mecrasına oturan sözlü bağlamdır. Yoksa bu hadislerde yerilen bedevilerin, daha sonra tamamen İslamiyet'i benimsedikleri ve bu yergilere muhatap olmadıkları malumdur. Eserde Yemen'e atıfta bulunan başka hadisler de yer almaktadır.<sup>118</sup>

### **Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve İdeolojik/Önyargılı Yaklaşım**

Kelam ve fıkıh tartışmalarında, parçacı veya uygun olmayan yaklaşımlarla ayet ve hadislerin kastetmedikleri mecralara sokuldukları malumdur.<sup>119</sup> Bu durumun bir örneği olarak 24. Bâb'daki hadisler zikredilebilir. Bizi bu hadisleri örnek vermeye götüren şey, Nevevî'nin (Müslim'in muradına uygun bir şekilde) metne attığı Bâb başlığıdır: “Günahlarla İmanın Eksilmesi ve Günahkâr Olan Kimsenin Kâmil Bir İman Sahibi Olamayacağını Beyan Bâbı”.<sup>120</sup> Ancak Nevevî de, başlığının kelam tartışmalarındaki gibi anlaşılmasından endişe etmiş olacak ki, başlığa, “... 'alâ irâdeti nefyi kemâlihi” kaydını düşmüştür. Bununla birlikte başlığın ilk cümlesinin zaten gereken mesajı vermeyi hedeflediğinden bahsetmeye bile gerek olmadığını düşünüyoruz. Yine bu Bâb'daki 100 numaralı hadisin diğer varyantında, ravi Ebu Hüreyre tarafından eklendiği ifade edilen kısmın (Halkın gözü önünde kıymetli bir

116 Bkz. Müslim, I,105-107.

117 Bkz. Müslim, I,111-114.

118 Bkz. Müslim, I,166.

119 Bkz. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, 3. baskı, İstanbul 1996, s. 58 vd.; Necdet Çağal, *Din Dili ve Mecaz, Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, İstanbul 2008, s. 117 vd.

120 Bkz. Müslim, I,117.

şeyi yağmalayan, mü'min olarak yağma edemez.)<sup>121</sup> Resulullah'a ait olup olmadığı da, bizce metinde muğlak durumdadır. Ve öyle anlaşılmaktadır ki bu varyant, bu durumun hatırlatılması gereken bir yönetici olduğu zaman eklenmiş olması makuldür. Ancak bunun hangi ravi zincirinde oluştuğunu tespit etmek mümkün değildir.

Birçok durumda hadisin birden çok varyantının olması hadislerin anlaşılır kılınması için çok önemli bir etken olmakla birlikte, aslında bu, anlaşılabilirlik için üretilen varyantların olduğunu da akla getirmektedir. Çünkü müşküllemizi çözmek iddiasında olan hadislerin, kendilerinin problem olmamasının gereği ancak bu tüm varyantlarına bakılmasını gerekli kılmıştır. Nitekim bu vakıa Ahmed b. Hanbel'in diliyle, "Bir hadisin bütün tariklerini bir araya getirmedığınız sürece, onu anlayamazsınız, hadisin farklı tarikleri birbirlerini tefsir eder, açıklar" şeklinde itiraf edilmiştir. Yahya b. Ma'in de aynı konuda, "şayet biz bir hadisi otuz vecihten yazmazsak, onun ne ifade ettiğini anlayamazdık." demektedir.<sup>122</sup>

27. Bâb için de benzer şeyler söylenebilir. Buradaki dört hadisin bağlamını anlamamızı sağlayan aralarındaki bir hadistir.<sup>123</sup> Hadis, 'nesebini babasından başkasına nispet edenin durumunu' beyan etmektedir. Ki bu durum 114 numaralı hadiste açıklandığı üzere Ziyâd b. Ebîh'e yapılan bir gönderme hakkındadır. Ancak bu durum sadece 114 numaralı hadiste açıklanmıştır.<sup>124</sup>

Kadının akıl ve din noksanlığından bahseden meşhur hadis, Müslim'de 34. Bâb'da yer almaktadır.<sup>125</sup> Fakat bu hadis de diğerleri gibi, oldukça 'nötr' olup, kime, neden, nasıl ve ne durumda söylendiği ifade edilmeden rivayet edilmiştir. Resulullah'ın bunu mescidde bir vaaz esnasında mı, bir evde mi, sokakta mı veya nasıl ve hangi olay üzerine vs. söylediği belli değildir. Günümüzde 'İslam'ın kadın görüşü' üzerine yapılan spekülasyonları, bu ve benzeri hadislerin doğurduğunu söylemek bile gereksizdir...

35. Bâb'da yer alan üç hadisten<sup>126</sup> ikisi namaz hakkındayken, diğeri 'secde ayeti'nden bahsetmektedir. Buradaki bahsin secde ayetinden zannedilmesi, sözlü hitabın yazıya geçirilmesinden sonraki 'metne serbest yaklaşım'ın bir sonucudur. Hatta burada namazdaki secdeden öte, Allah'a kulluktan ve bu-

121 Bkz. Müslim, I,117 (Davutoğlu, I,305).

122 Bkz. Özpınar, s. 259-260.

123 Bkz. Müslim, I,122-123.

124 Benzer kapalılığı taşıyan hadisler çoktur. 32. Bâb'da 'yıldızlara bir güç ve kuvvet atfını yasaklayan' hadisin neden söylendiğine dair herhangi bir ipucu görünmemektedir. Bkz. Müslim, I,127-129. Müslim kitabında 33. Bâb'da 'Ensar ve Hz. Ali hakkında' zikrettiği hadislerin bağlamını da vermemiştir. Bu yüzden hadislerin, genel anlamı, yani tüm Müslümanlara kötü gözle bakılmaması bağlamı dışında anlaşılması zor görünmektedir. Bkz. Müslim, I,130-132.

125 Bkz. Müslim, I,133.

126 Bkz. Müslim, I,134.

nun önemli bir göstergesi olarak namazdan bahsedildiğini düşünmenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

Kitâbu'l-İmân'daki bazı hadislerde, nüzul sebebini ifade edecek şekilde ayetlere yer verildiğini görmekteyiz.<sup>127</sup> Bu hadislerin zikredilme sebebini veya hitap ortamının, aslında ayetin sebeb-i nüzulünü bildirmek olduğunu düşünebiliriz. Çünkü bağımsız ve 'nötr' ifadeleri anlamlandırmanın bir yolu olarak, bu hususun göz önüne alınması gerektiğini düşünmekteyiz.

### **Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Tekrarlar**

Bazen Resulullah'ın bir konu hakkındaki konuşması esnasında tekrarda bulunduğu, bir ifadeyi birkaç kez tekrarladığına dair ifadeler de yer almaktadır.<sup>128</sup> "Düşünceleri kuru kuru dizmek yerine bol sözle anlatmak sözlü düşüncenin ve konuşmanın belli başlı özelliği olduğu için tekrarlı anlatım konuşmanın doğasına daha yakındır. Kitleye hitap edilirken fizikî koşullardan ötürü fazladan söz söyleme ve tekrar etme eğilimi, yüz yüze konuşmalarda daha sık rastlanır. Bazen konuşmacının aynı ya da benzer sözleri iki üç kez veya daha fazla tekrarlaması, meramını daha iyi anlatmasına ve söylemek istediği ifadelerin muhatabın zihninde daha iyi yerleşmesine yarar."<sup>129</sup> Mesela 41. Bâb 158. hadis, Üsâme b. Zeyd tarafından nakledilmektedir.

"Rasulullah (sas) bizi bir seriyeye göndermişti. Cüheyne kabilesinden Hurukât'a bir sabah baskını yaptık. Bu esnada bir adamı yakaladığım da o, "Lâ ilâhe illallah" demesine rağmen, ben yine de kargımı ona saptırdım. Fakat bu yaptığımdan gönlüme bir şüphe düştü de, bunu Resulullah'a söyledim. Resulullah: "Onu 'Lâ ilâhe illallah' dediği halde niçin öldürdün?" dedi. Ben, "Ey Allah'ın Resulu! O, bunu ancak silahtan korktuğu için söyledi" dedim. "Onu kalbinden söyleyip söylemediğini bilmen için kalbini mi yardım?" buyurdu ve bu suali bana karşı hiç durmadan tekrar etti. Nihayet ben, "o gün Müslüman olmuş olaydım." diye temenni ettim. Sa'd: "Vallahi, iki karıncıklı yani Usâme öldürmeye kalkışmadıkça ben hiç bir Müslümanı öldürmem" dedi. Birisi ona: "Allah: "Bir fitne kalmayınca ya ve din tamamıyla Allah'ın oluncaya kadar onlarla muharebe edin" (Enfâl, 39) buyurmadı mı?" dedi. Bunun üzerine Sa'd: "Biz hiç bir fitne kalmayıncaya kadar mukâtele ettik. Sen ve arkadaşların ise bir fitne meydana gelsin diye harp etmek istiyorsunuz" dedi."<sup>130</sup>

Diğer yandan bu hadis metninin bir bakıma yukarıda söylediğimiz birçok hususu açıklar mahiyette olduğunu düşünmekteyiz. Öyle anlaşılıyor ki, sa-habe (veya büyük ihtimalle tabiîn) kendi arasında "Bâb başlığına yerleştirilen konu (Kâfiri 'Lâ ilâhe illallah' Dedikten Sonra Öldürmenin Tahrîmi Bâbı)

127 Bkz. Müslim, I,86-87, 129, 138-139, 171-172, 174, 176-177.

128 Bkz. Müslim, I,92, 139, 144, 200-201.

129 Bkz. Ong, s. 55-57; Gezer, s. 76; Köylü, s. 142-144.

130 Bkz. Müslim, I,146-147.

hakkında” bir tartışma yapmakta, yukarıda zikredilen Usame'nin tecrübesini gündeme getirmekte ve Sa'd'ın söylediğiyle de, konuyu teyit etmektedirler. Sa'd'ın, “Biz hiç bir fitne kalmayınca kadar mukâtele ettik. Sen ve arkadaşların ise bir fitne meydana gelsin diye harp etmek istiyorsunuz” demesi, konunun nasıl anlaşılması gerektiğine ayrıca vurgu olarak eklenmiştir. Yer, zaman ve ortam belli olmamakla beraber, tartışmanın fitne dönemi hadiseleri esnasında yapıldığını düşünebiliriz. Hadis metni herhangi bir girişe yer vermeden başlamış, Sa'd ile ilgili kısmı metinde aniden ortaya çıkmış ve mesajıyla devam etmiştir. Bu durum muhtemelen hadisin rivayet edildiği mecliste bulunanlar tarafından anlaşılan bir ‘hazf’ içermektedir ki, sözlü gelenekte sözün göstergesi açısından problem teşkil etmeyen bu biçim,<sup>131</sup> yazılı metinde kapalılık arz etmektedir. Nitekim bu Bâb'daki son hadis<sup>132</sup> yukarıda ifade ettiğimiz bağlamı nispeten ortaya koymaktadır.

42. Bâb'a ait hadislerin de,<sup>133</sup> Cemel ve Sıffin hadisesine atıfta bulunulan bir ortamda söylenmiş olabileceğini düşünmekteyiz.

44. Bâb 167 numaralı hadiste,<sup>134</sup> Ebû Bürde öz (hadisin diğer varyantında olduğu gibi) veya üvey annesinden bahsetmesine rağmen, “ehlinden bir kadın” demesini de, ya üslup garipliği olarak veyahut da belirtmemesine rağmen sonraki ravilerden birinin, sözü kendine göre uyarlayarak söylemiş olabileceği ihtimali ile kabullenmek istiyoruz. Bu durum da sözlü kültürün bir özelliğidir.

46. Bâb, meşhur “Üç kimse vardır ki ...” diye başlayan hadislerden oluşmaktadır. Fakat burada hadisleri hepsi konu ve içerik itibariyle aynı değildir. Bunların bir kısmı Ebu Zerr,<sup>135</sup> diğer bir kısmı ise Ebu Hüreyre<sup>136</sup> tarafından nakledilmiştir. Bu hadislerin arda getirilmesinin (aynı bab altında toplanmasının) gerekçesinin de, “Allah'ın kıyamette kendilerine iltifat etmeyeceği” kişilerden bahsedilmesi olmalıdır. Fakat bu hadislerin sözlü gelenekte Resulullah'ın ağzından aynı maksat ve durumda değil, yerine ve ortamına göre söylenmiş olması gerektiğini düşünmekteyiz.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bazen hadisin birinci bölümü ile yani ilk cümleleri ile sonrakiler arasında konu uyumsuzluğu görülmektedir. Bu durumun konuşma anındaki geçişlerde normal olduğunu, muhataplar arasındaki göstergenin uyuşmasından dolayı problem olmadığını düşünmekteyiz. Fakat yazılı metinlerde kopukluk ve anlaşılmazlık ortaya çıkmaktadır. Bunun açık

131 Bkz. Gezer, s. 231 vd. Ayrıca bkz. F. Robert Palmer, *Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi*, (çev.: Ramazan Ertürk), Ankara 2001, s. 20-22.

132 Bkz. Müslim, I,149.

133 Bkz. Müslim, I,150.

134 Bkz. Müslim, I,152.

135 Bkz. Müslim, I,155-156.

136 Bkz. Müslim, I,156-157.

örneğini 47. Bâb 176. hadiste görmek mümkündür.<sup>137</sup> Buradaki hadis metni, yani Resulullah'ın konuşması aynı cümlede üç konuya değinmektedir: Birincisi yemin, ikincisi intihar ve üçüncüsü ise nezirle alakalıdır. Bu tarz hadislerin oluşumu da, muhtemelen onları ezberleyenin aynı konu altına sokarak üçünü bir araya getirmesinden kaynaklanmaktadır.

Yine bu Bâb'daki hadislerden birinde (179 numaralı hadis),<sup>138</sup> -ki bu hadis 178 numaralı hadise göre daha anlaşılır ve düzenlidir- Resulullah'ın harpte büyük kahramanlık gösteren biri hakkında, hiçbir açıklama yapmadan "o kişi cehennemlidir" demesi, muhatapları tarafından garip karşılanmış ve çeşitli dedikodulara yol açmıştır. Aslında böyle bir tarzı Resulullah'ın üslubuna yakıştıramamakla birlikte, durum, hadisin (her ikisinde de) sonuna doğru aydınlanmakta ve Resulullah'ın gaybi haber vermelerinden biri olarak neticelenmektedir. Gerideki hadislerde, "Lâ ilâhe illallah" demesine rağmen rakibini öldürene çok sitem eden bir Peygamberin, acısından dolayı intiharı seçeceğini bildiği bir kimseye müdahale etmemesini çelişkili görmekteyiz. Üstelik hadisin devamında, Huzaalı bir sahabinin o adamı gözetleyerek, acısından dolayı intiharına müdahale etmemesini de, sanki Resulullah'ı doğrulayan bir sonuç beklemiş izlenimi vermektedir. Bu metin oldukça problemlili ve kurgulanmış görünmektedir. Anlatılan olayın kısmen doğru, fakat hikâye edilişin problemlili olduğunu kabul etmekteyiz. Ancak bu Bâb'daki bütün hadislerdeki ortak mesajın anlaşılabilirliği ve 'intiharın yasaklandığı' kaidesini içerdiği görülmektedir.

Eserde, "tevhid üzere ölenin cennete gireceğini" bildiren hadislerle<sup>139</sup> rağmen, intihar edene,<sup>140</sup> nesebini inkar edene,<sup>141</sup> kalbinde zerre miktarı kibir bulunan kimseye vb. cennetin haram olduğunu<sup>142</sup> bildiren çok sayıda hadise de rastlanmaktadır. Bu durum da yukarıda izah ettiğimiz gibi, yazılı metne mahsus bir çelişki olup, sözlü gelenek açısından bağlam, durum ve yerine göre söylenmiş olduğu için son derece makul ve anlamlıdır.

Yukarıda bağlam gereği farklı açıdan değindiğimiz 57. Bâb 199 numaralı hadisi<sup>143</sup> tekrar değerlendirmek istiyoruz:

Ebu Hüreyre şöyle dedi: "Allah'ındır hep o göklerdeki ve yerdeki. Siz nefislerinizdekini açsanız da gizleseniz de, Allah onunla sizi hesaba çeker, sonra dilediğine mağfiret eyler, dilediğine de azab. Ve Allah her şeye hakkıyla kadirdir." (Bakara, 2/284) ayeti Resulullah'a (sas) nâzil olduğu zaman bu, Resulullah'ın ashabına şiddetli geldi. Bunun üzerine Resulullah'a gelerek, diz çöküp şöyle hitap ettiler: Ey Allah'ın elçisi! Amellerden takat getirebileceğimiz şeyler ile mükellef kıldık.

137 Bkz. Müslim, I,159-160.

138 Bkz. Müslim, I,161-162.

139 Bkz. Müslim, I,188 vd.

140 Bkz. Müslim, I,158-162.

141 Bkz. Müslim, I,123.

142 Bkz. Müslim, I,142.

143 Bkz. Müslim, I,175-177.

Bunlar namaz, oruç, cihad ve zekâttır. Hâlbuki sana şu ayet indirilmiştir, biz ona takat getiremeyiz. Resulullah şöyle buyurdu: “Sizden önceki iki kitap sahiplerinin dedikleri gibi “İştittik ve âsi olduk” mu demek istiyorsunuz? Hayır, şöyle deyiniz: “İştittik ve itaat ettik. Bize mağfiredet ey Rabbimiz, zira bütün yolculukların varış yeri Sensin!” “Ashab, “İştittik ve itaat ettik. Bize mağfiredet ey Rabbimiz, zira bütün yolculukların varış yeri Sensin!” dediler. Cemaat bunları okudukça, dilleri bu sözlere yatıştı ve bunun arkasından Allah şu ayetleri indirdi: “*Elçi ve onunla birlikte olan müminler, Rabbi tarafından ona indirilene inanırlar: Hepsi, Allah’a, meleklere, vahiylerine ve elçilerine inanırlar; O’nun elçilerinden hiç biri arasında ayırım yapmazlar ve: “İştittik ve itaat ettik. Bize mağfiredet ey Rabbimiz, zira bütün yolculukların varış yeri Sensin!” derler.* (Bakara, 2/285) Bunu yaptıkları zaman Allah Teâlâ onu tefsir buyurarak (nesehehâ) şu kısmı indirdi: “*Allah hiç kimseye taşıyabileceğinden daha fazlasını yüklemez; kişinin yaptığı her iyilik kendi lehinedir, her kötülük de kendi aleyhine.*” “*Ey Rabbimiz! Unutur veya bilmeden hata yaparsak bizi sorgulama!*” (Bu duaları Peygamber okudukça Allah tarafından “öyle yaptım” diye icabet buyrulmuştur.) “*Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yükler yükleme!*” (“Evet” buyurdu). “*Ey Rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz yükleri bize taşıtma!*” (“Evet” buyurdu). “*Ve günahlarımızı affet, bizi bağışla ve rahmetini yağdır üstümüze! Sen Yüce Mevlâmızsın, hakikati inkar eden topluma karşı bize yardım et!*” (“Evet” buyurdu). (Bakara, 2/285)

Öncelikle metinde geçen, “...bu, Resulullah’ın ashabına şiddetli geldi.” sözü, bize göre, aslında tam da sözlü metnin aktarılış biçimini yansıtmaktadır. Çünkü hadisi nakleden Ebu Hüreyre, sanki oradaymış gibi aktarımda bulunmasına rağmen, “bu, bize şiddetli geldi” demek yerine, “bu, Resulullah’ın ashabına şiddetli geldi.” demek suretiyle üçüncü şahsa yönelmektedir. Bu durum daha sonra metni aktaran üçüncü şahısların diline dökülmüş biçim olmalıdır. Veya Ebu Hüreyre diğer sahabeden bunu duymuş ve kendi yaşamış gibi aktarmaktadır (sahabe mürseli).

### **Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve İnsan Merkezli Anlatım**

Bakara suresinin son ayetlerinin miraçta nazil olduğu iddiaları yukarıdaki hadiste anlatılanlarla çelişmektedir. Fakat burada her şeyden çok dikkatimizi çeken husus, ayette okunan dualardan sonra buna icabet ederek Allah’ın (cc) “evet” veya “öyle yaptım” buyurmasıdır. Bunun kim ve ne tarafından söylendiği kapalı olmakla beraber, zaten metin Resulullah’ın sözü değil, Ebu Hüreyre’nin bir hatırasını anlatmaktadır. Bu durumda o, Allah’ın böyle buyurduğunu nasıl anlamış veya böyle buyurduğunu ona kim söylemiştir? Eğer bu arasözler, Ebu Hüreyre’den sonraki ravilerden olan tâbiin baba ve oğula aitse, durum daha da problemlidir. Eğer ifade, Ebu Hüreyre veya tâbiinin bir yorumu ise, metinde bunu yansıtmak bir ifadenin yer almamaktadır. Bu durumun, sözlü gelenekteki ‘insan merkezli anlatım’ın örneği olduğunu düşünmekteyiz, çünkü burada olayı yaşayan veya dinleyen bir müşahedesinin anlatıldığı gö-

rûlmektedir. Hâlbuki yazılı kültür ise, anlatı karşısında tıpkı bizim yaşadığımız tereddütleri ve irdelemeleri defalarca ve çok yönlü göstermeyi gerekli kılan bir anlayış içermektedir. Sözlü kültürde söyleyenin güvenilirliği asılken yazılı kültürde sözün kabul edilebilirliğinde daha başka kıstaslar aranmaktadır.<sup>144</sup>

“Allah’ı kimin yarattığına” dair sorulan sorulara hadislerde değinilmesi,<sup>145</sup> hatta Ebu Hüreyre’ye birilerinin gelip sormasının örneklendirilmesi, bu sorunun Müslim zamanında da sorulup tartışıldığını göstermektedir. Çeşitli günahlar, ahlak dışı davranışlar, kusurlar vb. problemlerden bahseden, neredeyse eserin çoğunluğunu kaplayan tüm bu tür hadislerin, aslında, rivayetlerin gündeme geldiği esnada toplumda cârî olduğunu, bunları durdurmak ve dürüst bir toplum oluşturmak için hadislerden de destek alındığını kabul etmek gerektiğini düşünmekteyiz. Hadislerin söylenişlerindeki boşlukların bu yüzden oluştuğunu, bu durumun da sözlü gelenek açısından<sup>146</sup> normal olduğunu vurgulamak istiyoruz.

Abdullah b. Abbas tarafından nakledilen 61. Bâb 220. hadis ve bununla benzer olan 222. hadis<sup>147</sup> arasındaki farkın, hadislerde sözlü geleneğin özelliğine uygun birer örnek olacağını düşünmekteyiz. Birincide anlatılan olay, ayetin sebep-i nüzulü olarak zikredilirken, ikinci de ise, olay üzerine Resulullah’ın ilgili ayeti okuduğu rivayet edilmektedir, ki siyaka uygun olanın da bu olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim bu Bâb’daki diğer tüm hadisler de kanaatimizi desteklemektedir. Bu durum, olayla ayet arasında bağ kurmaya çalışan ravinin yaptığı bir değişikliktir. Bize göre ravi açısından önemli olan, ayetle olayı örtüştürmektir; olay üzerine mi ayetin indiği, yoksa olay üzerine mi, Resulullah’ın ayeti okuduğu ikinci plandadır.

73. Bâb ‘Vahyin Başlaması’ başlığı<sup>148</sup> altında, karışık bir şekilde ‘vahyin kesilmesi’ni (fetretü’l-vahy) anlatan hadisler de verilmiştir. Çünkü bize göre vahyin başlaması ile bir müddet kesilişi arasındaki süre, bu iki konuyu ayrı ayrı ele almayı gerektirmektedir. Ancak Müslim için böyle bir anlayışın olmadığı, aynı hadiste iki hususa da temas etmesinden fark edilmektedir. Resulullah’ın Hıra Mağarası’nda vahiy alışı anlatılırken, olay, vakayı bilen ve idrak eden birinin dilinden anlatılmaktadır. Şöyle ki, burada da anlatılanlardan bildiğimiz kadarıyla, Resulullah, mağaradan büyük bir korku ve dehşet içinde ayrılarak evine gitmiştir. Bu durumda kendisine gelenin ‘melek’ olduğunu anlamamıştır. O, korkusundan anlaşıldığına göre, kendisine gelen ‘yaratığın’ ‘cin, gül ve

144 Bkz. Ong, s. 59; Gezer, s. 80-81.

145 Bkz. Müslim, I,183-186.

146 Bkz. Ong, s. 60-62; Gezer, s. 81-86.

147 Bkz. Müslim, I,187-189.

148 Bkz. Müslim, I,214-221.



suûlat' cinsinden zararlı ve kötü varlık olması<sup>149</sup> ihtimaline daha fazla ağırlık vermiş olmalıdır. Bu durumu kendisine gelen 'mahluk'a sormuş veya vaziyet hakkında ayrıca bilgilendirilmiş midir? O 'mahluk', kendisine 'oku' dediği zaman, o durumdaki birinin sorması gereken ilk soru, "nasıl yani?", "ne okuması?", "o da nereden çıktı?", "neyi okuyayım?" ve "nasıl okuyayım?"... türünden olayın mahiyetini anlamaya yönelik sorular olmalıdır. Burada metnin anlaşılması için, meleğin "oku!" demesine karşı verilecek cevapların, anlatı kurgusu açısından daha anlamlı ve yerinde olabileceğini düşünmekteyiz. Bu anlamda ortada daha birçok problem vardır. Bütün bunlara göre durum, ancak daha sonraki çözümlenelerde anlaşılacaktır ve bu anlayış üzerine, anlatılan olayın aktarım dili de değişecektir. İşte burada da gördüğümüz böyle bir anlatıdır.

Burada ayrıca, Müddessir suresinin ilk vahyi aldığı zaman mı, yoksa fetretten sonra mı indiği konusu hakkındaki tartışmalara net olmayan cevaplar verilmiştir.<sup>150</sup> Böyle olduğu içindir ki, Sofuoğlu duruma açıklık kazandırmak için bir not yazma gereği duymuştur.<sup>151</sup>

74. Bâb'ın başlığı 'Resulullah'ın Geceleyin Semalara Yürütülmesi (İsrâ) ve Namazların Farz Kılınması Bâbı' olmasına rağmen, sadece ilk satırlarda İsrâ olayına Resulullah'ın Burak'a binerek Beytü'l-Makdis'e gidişi şeklinde kısaca temas edilmiş, daha sonra yaklaşık iki sayfa Miraç olayı ve beş vakit namazın farz kılınışı anlatılmıştır. Sonraki 260 numaralı hadiste 'göğsünün açılıp (şereha) yıkanması', sanki Miraç öncesi veyahut sonrasında olmuş gibi anlatıldıktan sonra, 261 numaralı hadiste de, sütannesinin yanındayken kalbinin yarılmasından (şekka) bahsedilmiştir. 263 numaralı hadiste, Resulullah, Mekke'de evindeyken Cebrail'in tavandan gelerek göğsünü açıp (ferace) yıkadığından ve sonra birlikte semaya çıktıklarından (Miraç) ve beş vakit namazın farz kılınışından bahsetmektedir. 264 numaralı hadiste ise, Resulullah, Mekke'de Kabe'de iken meleklerin gelerek onu götürdüklerinden, göğsünü açıp (şereha) yıkadıklarından ve sonra Cebrail'le birlikte Burak'la semaya çıktıklarından (Miraç) ve beş vakit namazın farz kılınışından bahsetmektedir. Bu ve daha sonraki Bâb'da yer alan hadisler ise Resulullah'ın Miraçta gördüklerinin tasvirinden ibarettir.<sup>152</sup>

Gerçi isra ve miraç bahsi çeşitli yönlerden akademik birçok çalışmaya konu olmakla beraber, kendi başlığımız açısından buradaki rivayetlere bakacak olursak şunları söyleyebiliriz: Burada bir bütün olarak ve tek başına isra ve miraç hadisesini tam olarak anlatan bir rivayetin olmadığını görüyoruz.

149 Bkz. Ali Çelik, *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, İstanbul 1995, s. 83-89, 133-140.

150 Bkz. Müslim, I,219-221.

151 Bkz. Sofuoğlu, Müslim, I,221n.

152 Bkz. Müslim, I,223-246.

Bu yüzden burada yer alan rivayetlerin, anlatılanların birbirini tamamlaması ve zihinlerde boşluk kalmaması için Müslim tarafından özenle bir araya getirilmiş olduğunu düşünmekteyiz. Veya durum şöyle de anlaşılabilir: İnsanlar bir mecliste oturmuş da, ortak konu olarak Miraç'tan bahsederken, her bir kimsenin konuyu tamamlamak için olayın bir kısmından bahsettiklerini görmekteyiz. Veyahut son olarak, bir olayı rivayet eden ilk kişi sahabi ise de ondan veya tabiinden rivayet edenler, bu olay hakkında duyduklarından sadece akıllarında kalanı anlatmaktadırlar ve akılda kalanlar aynı olayı anlatmasına rağmen, sonrakilere farklı olaylardan bahsediliyormuş gibi gelmektedir. Ancak yazılı kültüre dönüşen toplumlar metni incelerken, bu sözlü ortamı veya rivayet geleneğini göz ardı ederek okumakta ve rivayetleri farklı veya yanlış yorumlamaktadırlar. Mesela, birden fazla miraç veya şakk-ı sadr hadisesinin olduğunu düşünmek buna örnek verilebilir. Veya Resulullah'ın Miraca, evinden, Kâbe'den veya Mescid-i Aksa'dan yükselmesi suretiyle, miracın ayrı ayrı üç kez gerçekleştiğini kabullenmek gibi. Bize göre burada anlatılmak istenenlerin hepsi, Resulullah'ın uyku veya uyanıklığında cereyan eden bir tek yolculuğu hakkındaki anlatılardır. Olay -eğer somut kabul edilebilirse-, hem bir kez cereyan etmiştir, hem de farklı anlatılarla nakledilen aynı olay hakkındaki rivayetlerden ibarettir.

Sözlü geleneğin özelliklerinden biri, duyguların paylaşımına dair anlatıları içermesidir<sup>153</sup> ki, hadis metinlerinde bolca gördüğümüz bu biçime verilecek örneğin en açığı, Resulullah'ın cennete gireceklerden bahsederken, mecliste bulunan sahabeden bazısının kendisinin de oraya gireceklerden olması için Resulullah'tan dua talep etmeleri ve Resulullah'ın da onlara mukabele etmesidir (94. Bâb).<sup>154</sup>

Sözlü geleneğin özelliklerinden bir diğeri de, anlatıların somut olmasıdır.<sup>155</sup> Hadislerde cennet, cehennem, mirac, şefaât, günahkârlar, müminler ve hatta Allah hakkındaki anlatıların bile somutlaştırıldığını görmekteyiz.<sup>156</sup> Öyle ki, Resulullah, Allah'ın gülmesinden bile bahsetmektedir.<sup>157</sup>

Kitâbu'l- İmân'da yer alan, Nüzûl-i İsa,<sup>158</sup> Kıyamet Alametleri ve İmanın Fayda Etmeyeceği Zaman,<sup>159</sup> Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah),<sup>160</sup> Şefaât,<sup>161</sup> Cennet ve Cehennem Tasvirleri<sup>162</sup> hakkındaki hadislere de yukarıdakilere benzer bi-

153 Bkz. Ong, s. 62-63; Gezer, s. 86-88.

154 Bkz. Müslim, I,299-303.

155 Bkz. Ong, s. 66-75; Gezer, s. 88-96.

156 Bkz. Müslim, I,304-305.

157 Bkz. Müslim, I,265.

158 Bkz. Müslim, I,206-209.

159 Bkz. Müslim, I,210-213.

160 Bkz. Müslim, I,246-260.

161 Bkz. Müslim, I,260-291.

162 Bkz. Müslim, I,263-285, 297-298.

çimde yaklaşmak mümkündür. Fakat aynı şeyleri söylemenin, konuyu tekrardan öte gitmeyeceğini ve gereksiz uzatmanın da faydasız ve sıkıcı olduğunu düşünmekteyiz. Zaten birçok açıdan tartışmalı ve problemli olan bu konularda da, akademik birçok çalışma ve tartışmanın yapıldığı da ayrıca hatırlanmalıdır. İslam âlimlerinden birçoğu Müslim'in eserinde tenkite değer hadislere temas ederken,<sup>163</sup> bunlardan Kitabı'l- İman'da yer alanlarına<sup>164</sup> da değinmişlerdir.

### Sonuç

Bu çalışma, hadis metinleri üzerinde yapılacak araştırmalarda 'sözlü tarih'/'sözlü gelenek' anlayışının ihmal edilmemesi gerektiğini vurgulamak amacıyla yapılmıştır.

Yukarıda verdiğimiz örneklerin, Müslim'in Sahih'inin tümüne ve ayrıca tüm hadis kitaplarına şâmil kılınabileceği kanaatindeyiz. Geleneğimizin de kabul ettiği gibi, hadisler 'sözlü gelenek/sözlü kültür' ürünüdürler ve bu kültürel bağlam ve sözlü tarih/sözlü gelenek özellikleri göz ardı edilerek anlaşılabilirler.

Bu metinlerin en önemli sorunu 'bağlam'sız olmalarıdır. Olayların bir bağlamlarının olduğu, ilk rivayet edenlerin bu durumu çok iyi bildikleri muhakkaktır. Fakat ikinci veya üçüncü raviden sonra bağlam kopmakta ve 'salt söze/hadis'e dönüşen ibare, söyleyenin (Resulullah'ın) kastının dışına çıkmaktadır. Buna daha sonraki dönemlerde oluşan 'metinleşme' de eklendiğinde, muhatapın yaklaşımının daha da değiştiği unutulmamalıdır.

Olay, ilk ravilerin dünyasındaki canlılığını ve anlamlılığını kesinlikle kaybetmektedir. Yazılı metin olarak önümüzde duran hadisler, yazılı metnin tüm zaafalarını fazlasıyla taşımaktadırlar. Bu yüzden onları salt yazılı bir metin olarak anlamaya çalışmak, hadislerin kabul edilebilirliklerine gölge düşürmekte veya probleme dönüşebilmektedir.

Sözlü kültürde, sözü aktarana (raviye) dayalı bir güven olduğundan, klasik dönemde kabul edilen rivayetler, şu anda önümüzde metin olarak yer aldıklarından, onları anlama ve yorumlama kriterleri de değişmiştir. Hatta buna klasik anlama yöntemleri de eklenebilir.

Bizler yazılı geleneğe sahip toplumlar olarak şiir, hikâye ve destana benzemeyen bu metinlerin, tam olarak ezberlenebileceğini şüpheyle karşılarken, klasik dönem de, kendi ezber anlayışını henüz daha zihinlerde tam olarak

163 Bkz. Özafşar, s. 303 vd.; M. Sait Hatipoğlu, "Müslüman Alimlerin Buhari ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: X, sayı: 1-3, 1997, s. 1-14.

164 Örnek olarak bkz. 80, 104, 183, 316, 347, 249, 262, Özafşar, s. 302-328.

netleştirememiştir. Kur'ân'ın ezberlenmesi keyfiyetinin bilinmesi rağmen, hadislerin nasıl ezberlendiği ve ezber metotlarının mahiyeti henüz ortaya konamamıştır.

Buradaki anlayış farkının, sözlü ve yazılı gelenek arasındaki okuma, yazma, kitap ve bunlarla ilgili kültürlere ait olduğunu düşünebiliriz. Fakat asıl problemin, ilk baştan itibaren yazıya geçirilse bile, kitaba ve metne karşı gösterilen tabii güvensiz tutumdan hadislerin de nasibini alması olduğunu düşünmekteyiz.

Resulullah'ın hayatının tabii bağlamı ve sıradanlığı içerisinde yer alan olaylarının nakli, 'fıkhî hükümlere' ve 'edille-i şer'iyye' dönüşmüştür. Bu yaklaşım, hadislerin 'ideolojik' kullanımına vesile olduğu gibi, bu 'nassçılık', hadis uydurmacılığına da yol açmıştır.

Burada belirtilen sorunların, sözlü kültür yoluyla gelenleri tümüyle yok saymak için gerekçe oluşturduğunu düşünmemekteyiz. Daha çok, *sözlü gelenekle oluşan yazılı kaynakların da, diğer bütün yazılı metinler gibi eleştirel bir değerlendirmeden geçirilmesini ve ulaşılabilen diğer bütün kaynaklarla birlikte kullanılması gerektiğini, bir başka deyişle, tarih yönteminin temel ilkelerinin burada da geçerli olduğunu vurgulamak istiyoruz. Tanıklıkların kâğıda geçirilmesi 'tarih' değildir, ancak tarih yazıcılığında kullanılabilecek hammaddelerdir.* Başka bazı birincil kaynaklar gibi, bunlar arasından da, okuru düşünmeye sevk etmeleri ve ifade güçleriyle okunmaya değer olan pek çok nitelikli metin çıksa da, bir tarihsel yorum çalışmasının yerini tutamadıkları unutulmamalıdır.<sup>165</sup> İslam düşünce geleneğinde ittifakla kabul edildiği üzere, sözlü geleneğin zirvesini teşkil eden ahbâr/eyyâm, siyer, meğazi, tarih, hadis ve tefsir metinleri gibi sonradan yazıya geçirilmiş olan ilk dönem yazıcılığının tümü, kanaatimizce ancak bir 'tümü bir bütün olarak anlamlı' ve tarihe yardımcıdırlar.

Ayrıca hadislerin doğurduğu problemlerin henüz çözülememiş olması veya bizzat hadislerin birçok açıdan problemler içermesi, hadislerin çok iyi muhafaza edilemediğini göstermektedir. Biz aslında bunun da normal olduğunun kabul edilmesini savunmaktayız. Çünkü mesele sadece 'sözlü yazım' değil, 'sözlü gelenek' veya 'sözlü kültür' meselesidir. Problem aslında hadislerin değil, bir bütün olarak kültürün aktarılması meselesidir. Her ne kadar 'Hadis Usulü' birçok problemin üstesinden geldiğini iddia ediyor görünse de, usulün tatbikatının başarıyla gerçekleştirildiğini söylemek çok zordur.

## TARİHÇİ VE COĞRAFYACI OLARAK YA'KÛBÎ (Ö. 292/905)

Salih ARI<sup>1</sup>

### Ya'qûbî (ö. 292/905) as an Historian and a Geographer

#### Abstract:

In this article, the geographer and historian sides of Ya'kubi were investigated, and his approaches on history and geography disciplines and references were emphasized. How much the author reflects the Shi'i point of view in his explanation of historical event was tried to be described with some examples. The characteristics of his historical investigations and his state on world history were researched and his work *Tarihu'l-Ya'kûbî* and *Kitabu'l-Buldân* was endeavored to be evaluated.

**Key Words:** Ya'kûbî, Historiography of İslâm, *Tarihu'l-Ya'kûbî*, *Kitabu'l-Buldân*

### 1. Giriş

İslâm Tarihçiliği Emevîler devrinde başlamış olmakla birlikte, bu disiplinin sistemli bir şekilde ele alınarak müstakil bir ilim dalı haline gelmesi Abbasîler devrinde gerçekleşti. Emevîler devrinde başlayan İslâm tarihçiliği Abbasîlerin ilk zamanlarında şekillendi. Abbâsîler dönemine gelinceye kadar tarih ile ilgilenen İslâm âlimlerinin ele aldıkları konular çok sınırlı bir şekilde devam etti. Bu konular genellikle Hz. Peygamber'in ve sahabîlerinin hayatı, Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler döneminde ortaya çıkan bazı önemli olaylar ve savaşlardan ibaretti. İlk asırlarda Siyer, Meğâzî ve Ensâb kitapları birer tarih kitabı olarak kabul görmekteydi. Ancak Abbâsîler döneminde bilinen anlamda tarihçilik gelişmeye başladı.

İslâm dünyasındaki ilk büyük tarihçilerinden Mûsâ b. Ukbe (141/758), sîret ve tarih ilminin babası sayılan İbn İshak (150/767), *Kitâbü'l-Meğâzî*'nin ve daha birçok eserin müellifi olan Vâkıdî (207/822), İbn İshak'ın eserini ele alarak yeniden düzenleyen İbn Hişâm (218/833) ile Vâkıdî'nin kâtibi İbn Sa'd (230/844) bu devrin önemli İslâm tarihçileridir. İslâm siyasî tarihinin ilk müellifleri, ilk kültür ve ilim tarihçilerinin hepsi Abbasîler devrinde yaşamış ve İslâm tarihçiliğine yön vermişlerdir. Daha sonraki devirlerde yetişen tarihçiler İslâm'ın ilk üç asrı hakkında verdikleri bilgileri hep bu dönem kaynaklarına borçludurlar.<sup>2</sup>

1 Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

2 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul 1988, I, 46.

Hicri III. yüzyılda yaşayan İbn Kuteybe (276/889), Belâzurî (279/892), Ebû Hanife ed-Dineverî (282/895), Ya'kûbî (ö. 292/905) gibi tarihçiler İslâm tarihçiliğini geliştirme konusunda önemli adımlar attılar. Bu tarihçilerden bazıları İslâm tarihinin yanı sıra diğer milletlerin tarihleriyle ilgilenmeye başlayarak dünya tarihine geçiş konusunda kendilerinden sonra gelen tarihçilere kılavuzluk yaptılar. Taberî (310/923), Mes'udî (346/957), İbn Miskeveyh (421/1030) gibi ünlü tarihçiler de onların izledikleri yolu geliştirerek devam ettiler. Bu tarihçiler eserlerinde diğer milletlerin tarihlerine de yer verdiler.

Öte yandan İslâm dünyasında coğrafi eserler ilk defa Arabistan'a dair malumat şeklinde ortaya çıkmış, fethedilen ülkeler hakkında verilen bilgilerle zenginleşmiş ve nihayet İran, Hint ve Yunan kaynaklarından yapılan tercümelemlerle IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda en yüksek noktasına ulaşmıştır. Coğrafya ilminin İslâm'da klasik bir şekil alması, VIII-IX. milâdî asırlarda Abbâsî halifelerinin teşvikleriyle gerçekleşen tercüme faaliyetleriyle başlar, önceleri sadece tercüme faaliyetiyle yetinen İslâm coğrafyacıları, daha sonra bu konudaki metot ve bilgileri oldukça geliştirmişlerdir. İlk coğrafya eserleri, İslâm ülkelerini ve şehirlerini birbirlerine bağlayan önemli yolları öğrenmek ve hac yollarını tesbit etmek gibi birtakım pratik ihtiyaçlardan doğmuştur. Bu maksatla yollar ve ülkeler (el-mesâlik ve'l-memâlik) hakkında muhtelif eserler yazılmıştır. Abbâsîler devrinde yetişen başlıca coğrafyacılar ve eserleri şöyle sıralanabilir: İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*; Mervezî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*; Yakûbî, *Kitâbü'l-Büldân*; Serahsî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*; İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, *Kitâbu'l-Buldân*; İbn Rüşte, *el-A'lâku'n-Nefise*; Ebû Zeyd el-Belhî, *Suverü'l-Ekâlîm*; Hasan b. Ahmed el-Hemedânî, *Sıfatü Cezîretü'l-Arab*; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*; Kindî, *Resmü'l-Ma'mûr fi'l-Arz*; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târih*; İbn Havkal, *Kitâbü Sûretü'l-Arz*; Ebû Abdullah el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*; Zekeriyyâ el-Kazvînî, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*.<sup>3</sup>

Tarihçilikte olduğu gibi coğrafyacılıkta da önemli bir çığır açan Ya'kûbî bu alanda da *Kitâbu'l-Büldân* diye çok önemli bir kitaba imza atmıştır. Bu eser asırlarca hem coğrafyacıların hem de tarihçilerin müracaat ettiği temel kaynaklar arasında yerini korumuştur. Ya'kûbî'nin yazdığı *Müşakeletü'n-Nâs li Zamânihim ve ma Yağlibu aleyhim fi Külli Asrın* adlı risalesi ise Ya'kûbî'nin günümüze ulaşan tarihle ilgili bir risalesidir. Bunun yanında Ya'kûbî'nin tarih ve coğrafya disiplinleri alanında yazdığı bazı eserlerinin de kaybolduğu anlaşılmaktadır. Bu eserlerin ortaya çıkarılması durumunda tarih ve coğrafya araştırmacılarına önemli katkılar sağlayacağı kesindir. Abbâsî döneminde yetişen ünlü tarihçi ve coğrafyacı el-Ya'kûbî, gerek İslâm tarihçiliği gerekse

coğrafya alanında çığır açan önemli bir simadır. Nitekim o söz konusu ilim dallarında önemli açılımlar sağlamıştır.

## 2. Ya'kûbî'nin Hayatı

III./IX. yüzyılda Abbasiler döneminde yaşayan önemli bir tarihçi ve coğrafyacı olan Ya'kûbî'nin tam adı kaynaklarda değişik şekillerde geçmektedir. Bu konuda temel aldığımız Yakut el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-Udeba* adlı eserinde şu şekilde geçmektedir: Ahmed b. Ebî Yakub İshak b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Ahbarî el-Abbâsî el-Ya'kûbî.<sup>4</sup> Bu ünlü tarihçinin doğum tarihi hakkında kaynaklarda yeterli bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak III./IX. yüzyıl başlarında Bağdat'ta doğduğu ileri sürülmektedir.<sup>5</sup> el-Kâtibu'l-Abbâsî lakabı ile de anılan Ya'kûbî, kaynaklarda genellikle büyük dedesinden dolayı İbn Vâdih; bazen babasına nisbetle İbn Ebî Yakub bazen Ahmed el-Kâtib bazen Ahmed b. Ya'kub veya sadece Ya'kûbî olarak zikredilmektedir. Çağdaş eserlerde ise daha çok Ya'kûbî şeklinde şöhret yaptığı bilinmektedir. Ayrıca dedesi Vâdih'in Abbasiler'in azatlı kölesi olduğundan dolayı ona Abbâsî de denilmiştir. Ahbar ve tarih kavramlarının yakın ilişkisinden dolayı tarihçi olarak bilinen Ya'kûbî için kıssa ve haberleri rivâyet eden anlamında "el-Ahbarî" lakabı da kullanılmıştır.<sup>6</sup>

Ya'kûbî, Abbâsî divanlarında çalışan bir katipler ailesinden gelir. Onun büyük dedesi Vâdih, Halife el-Mansûr (136-158/754-775)'un azatlı kölelerinden idi. Vâdih azat edildikten sonra Abbâsilerin devlet yönetiminde önemli görevler üstlendi. Vâdih'in Abbâsî halifelerinden Mansûr ve Mehdi (158-169/775-785) dönemlerinde valilik görevinde bulunduğu rivâyet olunmaktadır, bizzat Ya'kûbî büyük dedesi Vâdih'in Mansûr'un azatlı kölesi olduğu ve aynı halife tarafından Ermenistan ve Azerbeycan'a vali olarak atandığını ifade etmektedir.<sup>7</sup> Yine Ya'kûbî'nin ifadelerinden Vâdih'in Mehdi döneminde Mısır'da vali olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>8</sup> Taberî ise Vâdih'in Mehdi'nin azatlı kölesi olduğunu ve onun tarafından Mısır'a vali olarak tayin edildikten sonra

4 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, I-V, Beyrut 1991, II, 82; Ya'kûbî'nin tam adı ile ilgili farklılıklar için bkz. Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamusu Terâcim*, I-VIII, Beyrut 1990, I, 95; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, (Arapça çev.: Yakub Bekr, Ramadan Abduttevvâb), Kahire 1968, IV, 236; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin: Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, I-IV, Beyrut 1993, I, 102.

5 Ignati Ulianovich Krachkovski, *Târîhu'l-Edebi'l-Coğrafi el-Arabî*, (Arapçaya çev.: Salahaddin Osman Haşim), I-II, Kahire 1963, I, 158; Joseph R. Strayer, *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, XII, 717.

6 Bkz. el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1992, II, 512; Zirikli, I, 95; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, IV, 236; Krachkovski, I, 158; Kehhâle, I, 102.

7 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 372.

8 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 396.

azledildiğini belirtmektedir.<sup>9</sup> Bu bilgilerden hareketle Mansûr'un azatlı kölesi olan Vâdih'in hem Mansûr hem de Mehdi döneminde valilik yaptığı anlaşılmaktadır. Abbâsî halifesi el-Hadî (169-170/786-77) döneminde ise Vâdih'in Mısır'ın posta ve haberleşme teşkilatının (berid) başında bulunduğu Taberî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Buna göre fanatik bir Şii olan Vâdih, bu görevi yürüttüğü sırada 169/786 yılında Ali Evlâdî'nin (Alevîler) Abbâsîlere karşı başlattığı bir ayaklanmadan dolayı çıkan el-Fahh savaşında mağlup olduktan sonra firar ederek Mısır'a gelen İdris b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Talib'e yardım etmiş ve onun Mağrib'e kadar kaçmasını sağlamıştır. Bundan dolayı Vâdih Abbâsî Halifesi el-Hadî tarafından idam edilerek öldürülmüştür.<sup>10</sup> Vâdih'in ailesi ise onun Şiilik düşüncesini benimsemeye devam etti.<sup>11</sup> Ya'kûbî'nin Şiilik temayülü, böyle bir ailede yetişmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Öte yandan Ya'kûbî'nin gerek babası gerekse dedesi Cafer'in posta ve haberleşme (berid) teşkilatında önemli görevler üstlendiği belirtilmektedir.<sup>12</sup> Ya'kûbî, Bağdat'ta doğduğu halde daha genç yaşlarında Ermenistan ve Horasan'a giderek Tahirîlerin hizmetinde kâtip olarak çalıştı. Daha sonra Hindistan ve Filistin'i ziyaret etti. Tahirîlerin yıkılmasından sonra Mısır'a giden Ya'kûbî hayatının geri kalan kısmını Tolunoğulları'nın hizmetinde geçirdi.<sup>13</sup> 259 (872) yılına kadar meydana gelen olayları kapsayan genel tarihini Tahirîlerin hizmetinde bulunduğu sırada yazdığı tahmil edilmektedir.<sup>14</sup>

Kaynaklarda Ya'kûbî'nin vefat tarihi ile ilgili iki farklı görüş yer almaktadır. Birçok müellif onun Mısır'da 284/897 yılında vefat ettiğini kaydetmektedirler.<sup>15</sup> Ancak onun 292/905 yılında yaşadığına dair güçlü deliller bulunmaktadır. Tolunoğulları'nın hizmetinde bulunan Ya'kûbî'nin onların yıkılışının ardından 292/905 Ramazan bayramı gecesi Tolunoğulları dönemindeki güzellikleri hatırlayarak eserine beyit halinde kaydetmesi onun bu tarihlere

9 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mulûk*, I-V, Beyrut 1407, IV, 564. Ya'kûbî'nin büyük dedesi Vâdih, bazı kaynaklarda Beni Haşim'in mevlası (azatlı kölesi) (Yakût el-Hamevî, II, 82); bazı kaynaklarda hem Mansur'un mevlası (Ya'kûbî, *Tarih*, II, 372) hem de Mehdi'nin mevlası (Ya'kûbî, *Tarih*, II, 396; Taberî, IV, 564) olarak geçmektedir. Bu durum Vâdih'in Abbâsîlerin kuruluş yıllarında azat edildiğini ve böylece Abbâsî ailesinin mevlası olduğunu göstermektedir.

10 Taberî, IV, 600; Krş. Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, IV, 236; a. mlf., "Ya'kûbî", *İA.*, İstanbul 1998, XIII, 351; Krachkovski, I, 158; <http://www.aqaed.com/shialib/books/03/mojam/t11.html>.

11 Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, IV, 236.

12 Krachkovski, I, 158.

13 Bkz. Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, IV, 236; Krachkovski, I, 158; Joseph R. Strayer, XII, 717; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih -Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 51; <http://www.aqaed.com/shialib/books/03/mojam/t11.html>.

14 Brockelmann, "Ya'kûbî", *İA.*, XIII, 351.

15 Yakût el-Hamevî, II, 82; Brockelmann, *Tarihü'l-Edeb*, IV, 236; Kehhâle, I, 102; Ahmed Ramadan Ahmed, *er-Rihle ve'r-Rehhaletü'l-Müslimün*, Cidde ts., s. 78.



yaşadığına dair önemli bir delildir.<sup>16</sup> Bundan dolayı da birçok müellif onun vefat tarih olarak 292/905 tarihini göstermektedir.<sup>17</sup>

### 3. Ya'kûbî'nin Tarihçiliği

Ya'kûbî, yaptığı kapsamlı seyahatler neticesinde ülkeleri ve insanları iyi bir biçimde gözlemlemiştir. Bu seyahatleri onun önünde öylesine geniş bir saha açmıştır ki, bu yüzden tarih yazımında da kendisini sadece kendi halkıyla sınırlayamamıştır.<sup>18</sup> Onun *Tarihu'l Ya'kûbî* adını taşıyan ünlü eseri, bir dünya tarihi olduğundan İslâm tarihçileri ve dünya tarihçileri açısından büyük önem taşımaktadır. Genel bir tarih olması açısından *Tarihu'l-Ya'kûbî*, tarihçiler için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bu yönüyle genel tarihçiliğin gelişiminde Taberî ve Mes'udî gibi İslâm tarihçilerine de örnek olmuştur.

Kronolojik sıraya riayet ederek yaratılıştan 259/872 yılına kadarki olayları inceleyen bu eser, Abbâsi Halifesi el-Mu'temid (256/870-279/892) döneminin anlatılmasının akabinde son bulur. Elimizdeki nüshalarda önsözü eksik olan *Tarihu'l-Ya'kûbî*, Hz. Adem ile Havva kıssalarından bahsederek başlar. Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Yakub, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman ve diğer İsrail oğulları peygamberlerinin hayatlarını anlattıktan sonra Hz. İsa ve Havarilerden söz eder ve Matta, Markos, Luka, Yuhanna İncilleri hakkında tanıtıcı bilgiler verir.<sup>19</sup> Musul, Ninova, Babil, Süryanî hükümdarlarından, Hindlilerin, Yunanlıların, Çinlilerin, Romalıların, İranlıların, Türkler dahil kuzey kavimlerinin, Mısırlıların, Berberilerin, Habeşlerin, Yemenlilerin, Hirelilerin, Kindelilerin, Câhiliye dönemi Arapların tarihlerinden bahseder ve bu dönemle ilgili Hz. İsmail'in çocukları, Arapların İslâm öncesi dinleri, fal okları, hakemleri, panayırları ve şairlerini konu edinir böylece birinci cilt sonar erer.

Ya'kûbî, eserinin ikinci cildine Hz. Peygamber'in doğumundan bahsederek giriş yapar. Hz. Muhammed'in doğumu, çocukluğu ve gençliği hakkında geniş bir şekilde bilgi verir. Risalet öncesi dönemde vuku bulan Ficar savaşları, Hilfu'l-Fudûl cemiyeti, Kabe'nin onarımı ve Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evliliği gibi önemli hadiselerden bahseder. Sonra Hz. Muhammed'in peygamber olarak görevlendirilmesinden Medine'ye hicretine kadar gerçekleşen bir dizi hadiseyi anlatır. Bunlar Hz. Muhammed'e risaletin gelişi, İsra olayı, Habeşistan'a hicret, Haşimoğullarına abluka kararı, Resûlullah'ın oğlu

16 Ziriklî, I, 95; Joseph Strayer, XII, 717; <http://www.aqaed.com/shialib/books/03/mojam/t11.html>.

17 Ziriklî, I, 95; Şakir Mustafa, *Tarihu'l-Arabî ve'l-Müerrihin*, I-IV, Beyrut 1983, I, 249; Joseph Strayer, XII, 717; Şeşen, s. 51.

18 Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (çev.: Azmi Yüksel-Rahmi Er), Ankara 1993, s. 138.

19 Ya'kûbî, *Tarih*, I, 5-80.

Kasım'ın vefatı, Mekke'de nazil olan sureler, Hz. Hatice ve Ebû Talib'in vefatları, Resûlullah'ın Taife gidişi, Akabe biatları ve Medine'ye yapılan hicrettir.

Ya'kübî daha sonra İslâm tarihinin Medine dönemini anlatır. Orucun ve namazın farz kılınması, Medine'de nazil olan sureler, Bedir, Uhud, Hendek, Benî Mustalık Gazvesi, Hudeybiye Musalahası, Hayber ve Mekke'nin fetihleri, Huneyn ve Mute Gazveleri ve Resûlullah'ın çatışma olmadan gerçekleştirdiği diğer bazı gazvelerinden söz ettikten sonra Seriyeye ve ordu komutanları, Resûlullah'a gelen elçiler Hz. Peygamber'in katipleri, Resûlullah'ın hanımları ve Resûlullah'ın oğlu İbrahim'in doğumu hakkında bilgi verir. Resûlullah'ın hutbeleri, öğüt ve nasihatleri, Veda haccı, vefatı, şemâili, kendisine benzeyenler, Hz. İbrahim'e kadar olan annelerinden söz eder böylece Hz. Peygamber dönemini bitirir.

Ya'kübî, Hz. Peygamber döneminden sonra Hulefa-i Raşidin dönemini kısa ve öz bir şekilde anlatır. Raşid halifelerden 259/872 yılına kadarki İslâm tarihini halifeler ve yıllara göre anlatır. Abbâsî halifesi Mu'temid (256-279/870-892) dönemine kadar yönetime geçen bütün halifeleri ayrı başlıklar altında inceler ve her halifeye ait bölümün başında astrolojik bilgiler verir. Her bir halifenin şahsiyeti ile ilgili bilgiler verdikten sonra dönemin büyük devlet adamları, valileri, askeri komutanları, hac emirleri, kadıların adlarını zikreder. Konuşmalara, mektuplara ve hikmetli sözlere büyük önem verir.<sup>20</sup> Ya'kübî, *Tarih*'inde o dönemde çok yaygın olan astrolojik verilere müracaat eder. Halifelerin yönetime geçtiği tarihler ile Şia imamlarının ölüm tarihlerinde bu bilgileri kullanır.

Ya'kübî'nin *Tarih*'i, siyasi olayları incelemekle birlikte kültürel yöne de ağırlık vermektedir. Dünya ve kültür tarihi konusunda öncülük yapan tarihçilerdendir. Ya'kübî Tarihi incelendiğinde onun siyasi tarihle birlikte toplumların din, kültür ve bilim tarihi hakkında önemli bilgiler verdiği görülür.<sup>21</sup>

Ya'kübî eserinde dinler tarihi hakkında da bilgiler verir. Yahudiliğin inanç esasları, Hz. Musa'dan sonraki İsrailoğulları peygamberleri ve kralları hakkında önemli bilgiler sunar.<sup>22</sup> Hıristiyanlık hakkında da kayda değer bilgi sunan Ya'kübî, Hz. İsa ve havarilerinden bahsettikten sonra bu dinin kutsal kitapları olan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncilleri ile ilgili tanıtıcı bilgiler

20 Ya'kübî, *Tarih*, I-II. Tarihu'l-Ya'kübî kitabı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 132-134; Brockelmann, "Ya'kübî, İA., XIII, 351-352; Şeşen, s. 51-52; Joseph R. Strayer, XII, 717-718; Selahattin Çamyar, *Ya'kübî ve Tarihciliği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 14-16.

21 Rosenthal, s. 133-134.

22 Ya'kübî, *Tarih*, I, 46-68; Ya'kübî Tarihi'nin, İsrailoğulları Peygamber ve kralları ile ilgili kısmı İngilizce'ye de tercüme edilmiştir. Bkz. R. Y. Ebied – L. R. Wickham, "Al-Ya'kübî's Account of the Israelite Prophets and Kings" *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago 1970, XXIX, ss. 80-98.

verir.<sup>23</sup> Rumların nasıl Hıristiyan olduklarını anlattıktan sonra Hıristiyan din önderlerinin Hıristiyanlıkla ilgili tartışmalı konuları aydınlatmak ve bir sonuca bağlamak için yaptıkları İznik konsiline de değinir.<sup>24</sup> Ya'kûbî *Tarih*'inde Hintlilerin inandıkları Brahmanizm<sup>25</sup> dininden; güneşe, aya, ateşe ve yıldızlara tapan Farslıların Sabilik dininden;<sup>26</sup> putlara, ay ve güneşe tapan Çinlilerin dininden;<sup>27</sup> Yemenlilerin Yahudilik dinine geçişinden<sup>28</sup> söz eder. Arapların İslâm'dan önceki dini inanışları, putçuluğun Arap Yarımadası'na nasıl ve ne şekilde girdiğini, o dönemde puta tapmayan Haniflerin ibadet etme biçimleri hakkında da bilgi verir.<sup>29</sup>

Yakubî'nin de bir parçası olduğu Abbâsiler devrindeki tercüme hareketinden İslâm tarihçiliği de yararlandığı bilinmektedir. Nitekim bu hareket Müslümanlar arasında tarihçiliğin gelişmesine ve yeni görünüm kazanmasına sebep olmuştur. Tercüme edilen eserler genellikle Rumlar, Farslar, Yahudiler ve Hıristiyanlarla ilgili idi. Sonuçta İslâm tarihçiliğinin sınırları bir yandan Hz. Peygamber devrini dini, siyasi, askeri, adli, ve ilmi yönleriyle tanıma merak ve isteği; diğer yandan İslâm öncesi milletlerin ve devletlerin tarihlerini Yunan düşünce ve edebiyatını tanıyan ve bazı Süryani yazarların yazdıkları eserlerini gözden geçirme imkanı bulan müslüman yazarların Bizans ve Fars medeniyetlerini tanıma arzusu ile genişledi. Böylece Siyer ve Meğâzî kitaplarının yanı sıra fütüh ve Peygamberler tarihi ile ilgili eserler İslâm tarihine eklendi. İslâm tarihçiliği genel tarihçiliğe doğru gelişti.<sup>30</sup> Bu yüzden hicri III./IX. yüzyıl İslâm tarihçiliğinin altın devridir denilebilir. Bu dönemde yetişen Ya'kûbî'nin tarihçiliğinde tercüme hareketlerinin büyük etkisi vardır. Özellikle Hint, Yunan ve İran tarihlerini yazarken bu medeniyetlerle ilgili Arapça'ya tercüme edilmiş eserlerden yararlanmış ve bu medeniyetler hakkında genişçe bilgi vermiştir.

Ya'kûbî *Tarih*'inde Matematik, Astronomi, Tıp, Felsefe ve Coğrafya gibi bilimler tarihi ile ilgili çok verimli bilgilere ulaşmak da mümkündür. Zira Ya'kûbî bu eserinde Hintlilerin Matematik, Astronomi alanlarında yaptıkları çalışmalara yer vermektedir. Hint filozoflarının hikmetli sözlerine de yer veren Ya'kûbî, bilim tarihinde önemli bir yeri olan *Sind-Hind*, *Kelile* ve *Dimne* ile benzeri eserler hakkında bilgi sunmaktadır.<sup>31</sup>

Ya'kûbî Tarihi, tıp tarihi açısından da önemlidir. Zira bu eserde Antik dönemin en ünlü hekimlerinden Hippokrates (Abgrat), Galen (Calinus), Dioska-

23 Ya'kûbî, *Tarih*, I, 68-81.

24 Ya'kûbî, *Tarih*, I, 153-158.

25 Ya'kûbî, *Tarih*, I, 84-94.

26 Ya'kûbî, *Tarih*, I, 158-159.

27 Ya'kûbî, *Tarih*, I, 183-184.

28 Ya'kûbî, *Tarih*, I, 200.

29 Ya'kûbî, *Tarih*, I, 254-270.

30 Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, Ankara 1999, s. 70-71.

31 Ya'kûbî, *Tarih*, I, 88-94.

rides ve eserleri hakkında kapsamlı bilgiler bulunmaktadır.<sup>32</sup> Ya'kübî, Yunan filozofları ve matematikçilerini ciddi bir biçimde ele alır. Sokrates, Fisagoras, Eflatun, İklides (Euklides), Nikomakus ve Aristoteles'ten söz eder. Coğrafya ile ilgili Batlamyus'un ünlü eseri "*el-Macestî*" adlı eserin geniş bir özetini verir.<sup>33</sup>

Ya'kübî genellikle kendi döneminde yaygın olan isnat zincirini kullanmamıştır. Bu nedenle Ya'kübî'nin takip ettiği yöntem çağdaşı olduğu Taberî ve birçok İslâm tarihçisinin yöntemlerinden birçok bakımdan farklılık gösterir. Zira Ya'kübî gerek otoritelerinin adını belirtmemesi ve gerekse rivâyetlerini isnadlarla desteklememesi nedeniyle, aynı olaylarla ilgili değişik görüşlere yer vermemiş, sadece olayları sık sık kendi tek yanlı Şii bakış açısıyla anlatmıştır.<sup>34</sup>

Ya'kübî İslâm öncesi dönemin tarihini yazarken Kur'ân-ı Kerim, Tevrat, Zebur, İncil, Hind, Yunan, Fars kaynaklarından yararlanmıştır. Zaman zaman bazı kaynaklar konusundaki şüphesini de ortaya koymuştur. Mesela Fars kaynaklarının efsanelerle dolu olduğunu ve onlara fazla güvenilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>35</sup> Ya'kübî *Tarih*'nin Peygamberler tarihi bölümünde Hz. Davud hakkında yazılanlarda<sup>36</sup> olduğu gibi Tevrat ve Zebur'dan alınan bazı hurafelelerin olduğu da bilinmektedir.

Ya'kübî, *Tarihu'l-Ya'kübî* kitabının ikinci cildinin başında dayandığı kaynakların bir listesini verir. Ya'kübî'nin eserlerinden istifade ettiği belli başlı ravi ve müellifler şunlardır: İshak b. Süleyman b. Ali el-Haşimî, Ebû'l-Buherî Vehb b. Vehb el-Kureşî, Ca'fer b. Muhammed, Eban b. Osman, Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, Musa b. Ukbe, Abdülmelik b. Hişam, Ziyad b. Abdullah el-Bekkâî, Muhammed b. İshak el-Muttalibî, Ebû Hasan ez-Ziyadî, Ebû'l-Münzir el-Kelbî, İsa b. Yezid b. De'b, Heyşem b. Adiy et-Taî, Abdullah b. Abbas el-Hemedanî, Muhammed b. Kesir, el-Kureyşî, Ebû Salih, Ali b. Muhammed b. Abdullah b. Ebi Seyf el-Medâini, Ebû Ma'şer el-Medenî, Muhammed b. Musa el-Harizmî.<sup>37</sup> Ya'kübî bu şahısların bir kısmından direkt bir kısmından da dolaylı bir şekilde yararlanmıştır.

Ya'kübî, kaynaklarını bu şekilde açıkladıktan sonra eserini genellikle isnatsız bir metotla tercih ettiği rivâyetleri esas alarak yazmaya devam etmiştir. Ya'kübî kendi döneminde yaşanan olaylara ya hiç değinmemiş ya da çok

32 Ya'kübî, *Tarih*, I, 95-116.

33 Ya'kübî, *Tarih*, I, 119-140.

34 Goldziher, s. 138.

35 Bkz. Ya'kübî, *Tarih*, I, 158. Ayrıca bkz. Şakir Mustafa, I, 252; Abdülaziz ed-Dürî, *Bahsun fi Neş'eti İlmî't-Tarih inde'l-Arab*, Ayn : Merkezi Zayed li't-Türas ve't-Tarih, 2000/1420, s. 59; Şeşen, s. 51.

36 Bkz. Ya'kübî, *Tarih*, I, 51 vd.

37 Ya'kübî, *Tarih*, II, 6. Bu müellif ve raviler hakkında geniş bilgi için bkz. William G. Millward, "Al-Ya'kübî Sources and the Question of Shia Partiality", *Abr-Nahrain*, Leiden 1971-72, XII, 47-70; Çamyar, 37-58.

kısa bir şekilde geçiştirmiştir. Eserinin birçok yerinde belirsiz kaynaklar kullanmıştır. Ya'kûbî'nin tarihinde zaman zaman şu ifadelere rastlamak mümkündür: Bazıları şöyle rivâyet etti; Ehl-i Kitap şöyle der; bir grup dedi ki; bir topluluk şöyle söylüyor; denildi ki; rivâyet olundu ki; ilim ehli ve raviler haber verdi ki...<sup>38</sup>

Ya'kûbî'nin bazı rivâyetler arasında tercihte bulunduğu da gözlemlenmektedir. Onun uyguladığı bu yöntemi Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın vefat tarihinde görmek mümkündür. Zira Ya'kûbî Abdullah'ın vefatının Hz. Muhammed'in doğumundan önce olduğunu söyleyenlerin rivâyetlerinin sahih olmadığını söyleyerek doğumundan sonra olduğunu söyleyenlerinkini tercih etmiştir.<sup>39</sup> Bu örnekte görüldüğü gibi Ya'kûbî bir çok konuda rivâyet tercihinde bulunmuştur.

Ya'kûbî *Tarih* kitabının ikinci cildinin önsözünde, İslâm tarihi kısmını yazarken kullandığı kaynakları zikrettikten sonra eserinin ileriki sayfalarda çok nadiren kaynak adı ve isnad zincirini verir. Onun genel metodunu düşündüğümüzde *Tarih* kitabını yazarken isnadsız bir usul takip etmesinde iki amacı olabileceği ortaya çıkmaktadır:

1) Özet bir kitap yazmayı planladığından rivâyet zincirlerini ayrıntı olarak görmüş ve kaynaklarını kitabın baş tarafına belirtmekle yetinmiştir. Zira o uzun haberleri ve şiirleri hazfettiğini belirtmektedir.

2) Anlatımı uzun rivâyet senetleriyle kesmeyip, eserine akıcılık kazandırmak istemiştir.<sup>40</sup>

Ya'kûbî'nin günümüze ulaşan tarih ile ilgili diğer bir risalesi de bulunmaktadır. *Müşakeletü'n-nâs li Zamanihim ve ma Yağlibü aleyhim fi Külli Asrın* adlı risalesi William Guy Millward tarafından "The Adaption of men to Their Time an Historical Essay by al-Ya'kûbî" adıyla *Journal of the American Oriental Society* adlı dergide yayınlanmıştır.<sup>41</sup>

Bunun bir el-yazma nüshası İstanbul Murat Molla Kütüphanesi'nde (Kayıt No: 1433/3) bulunmaktadır. Bu eser, Arapça Elyazmaları Enstitüsü (Ma'hedü Mahtutati'l-Arabiyye) tarafından neşredilmiştir.<sup>42</sup>

Ya'kûbî bu eserinde Hz. Ebû Bekir'den başlayarak kronolojik sıraya göre Abbasi halifesi Mu'tazid'a (279-289/892-902) kadar bütün halifelerin yaşam

38 Bu tür ifadelerle ilgili bazı örnekler için bkz. Ya'kûbî, *Tarih*, I, 180, 195, 208; II, 113, 120, 136, 161.

39 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 10.

40 Çamyar, s. 25-26.

41 84/4 (October-December 1964), ss. 329- 344.

42 Ya'kûbî, "Müşakeletü'n-Nâs li Zamanihim ve ma Yağlibü aleyhim fi Külli Asrın", *Mecelletü Ma'hedü'l Mahtutati'l-Arabiyye*, Kahire 1980, XXVI/1, s. 131-132.

tarzlarının, ahlaki ve karakteristik özelliklerinin, giyim ve kuşamlarının, dini yaşantılarının, halkına karşı olumlu ve menfi tutumlarının, uygulamalarının önemli icraatlarının, serüvenlerinin ve de yeniliklerinin toplum tarafından nasıl taklit edildiğini ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>43</sup>

Bu kitaplarının yanı sıra Ya'kûbî'nin eserlerinden öğrendiğimize göre onun günümüze ulaşmayan birkaç eserinin de kaybolduğu anlaşılmaktadır. Ya'kûbî, *Kitabu'l-Buldân*'ında Kayrevan'ı anlatırken Afrika fethi ile ilgili bir kitap yazdığını açıklamaktadır.<sup>44</sup> Bu kitabın adı muhtemelen *Fethu İfrîkiyye* olsa gerektir. Ya'kûbî *Tarih* kitabında Halife Emin'in (193-198/809-813) Tahir b. Hüseyin tarafından öldürülmesi hadisesini anlatırken Tahirîler ile ilgili müstakil bir eser yazdığını belirtir.<sup>45</sup> Ya'kûbî'ye ait kaybolan bazı diğer eserlerden de söz edilmektedir. Ne var ki sözü edilen eserlerin adları günümüzde mevcut olan eserlerinin isimlerini çağrıştırmaktadır.<sup>46</sup>

#### 4. Ya'kûbî'nin Eserlerine Yansıyan Şîî Bakış Açısı

Şîa mezhebinin inançlarını benimseyen bir aileden gelen Ya'kûbî'nin mute-dil bir Şîî olduğu söylenebilir. Brockelmann onun İmamîlerin mutedil bir kolu olan Musaviyye'ye mensup olduğunu belirtir.<sup>47</sup> Abbasîler ile ilişkisi olmasına rağmen kitaplarında Şîî eğilimlerini gizleyememiştir.<sup>48</sup> Hatta bazı Şîî müelliflere göre Şîî olduğu konusunda hiç bir kuşku bulunmamaktadır.<sup>49</sup> Ünlü eseri *Tarîhu'l-Ya'kûbî*'de Şîa tarihi ile ilgili bilgiler zikreder. Hz. Ali'nin Rasûlullah ile birlikteliğine, onun ilk üç halife ile ilişkilerine dair haberleri rivâyet eder. Şîî müelliflerin çokça üzerinde durdukları Veda haccından sonra gerçekleştiği söylenen Gadîr-ı Hum hadisesini zikreder.<sup>50</sup> Sakîfe olayı, Hz. Ebû Bekir'e biat etmekte gecikenler ve Hz. Fâtuma'nın evini yakma girişimi gibi konularla ilgili rivâyetleri aktarır ve bu konularda Şîî bir bakış açısını serdeder.<sup>51</sup> Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasisi olduğuna dair Şîî ravilerinin naklettiği rivâyetleri eserine alarak bu konuda Şîa düşüncesine bağlı müelliflerle paralel bir tutum sergiler.<sup>52</sup> Ya'kûbî'nin naklettiği bu tür rivâyetler, Şîî müelliflerce ilk üç hali-

43 Bkz. Millward, *Journal of the American Oriental Society*, s. 329-344; Rosenthal, s. 16; Çamyar, 21-22.

44 Ya'kûbî, *Kitabu'l-Buldân*, 141.

45 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 442.

46 Bu eserlerin adları için bkz. Yakût el-Hamevî, II, 82; Zirikî, I, 95; Joseph R. Strayer, XII, 718; Çamyar, s. 23-24.

47 Brockelmann, "Ya'kûbî", *İA.*, XIII, 351.

48 Ya'kûbî'nin Şîî eğilimli olduğu hakkında bkz. Muhammed Muhsin Ağa Büzürg-i Tahranî, *ez-Zer'â ila Tesânîfi'l-Şîa*, I-XIX, Beyrut 1983, III, 297.

49 Saib Abdulhamid, "Mu'cemu Mu'errihî'l-Şîa", *Turâsûnâ*, XIV/55-56 (Kum 1419), s. 226.

50 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 112.

51 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 123-126.

52 Bkz. Ya'kûbî, *Tarih*, II, 112, 171, 179.

fenin aleyhine yorumlanmış, İmâmiyye Şîa'sının inançlarına uygun bir şekle büründürülmüştür.<sup>53</sup> Ya'kübî'nin ilk üç halife dönemi için, "Ebû Bekir Dönemi (Eyyâmü Ebî Bekr)", "Ömer Dönemi" ve "Osman Dönemi" gibi başlıklar kullanmasına mukabil, Hz. Ali ve Hz. Hasan dönemleri için, "Ali'nin Halifeliği (Hilâfetu Ali)", "Hasan'ın Halifeliği" başlıklarını kullanması, onun Şîi olduğunun göstergesi olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>54</sup> Ya'kübî'nin yararlandığı müellif ve ravilerden birçoğunun Şîi olduğu özellikle hadisçiler tarafından eleştirildiği ve güvenilir olarak kabul edilmediği de belirtilmektedir.<sup>55</sup>

Ya'kübî, Raşid Halifeler ve Emevîler dönemi ile ilgili rivâyetleri aktarırken Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i ön plana çıkaran rivâyetleri tercih etmiştir. Özellikle Hz. Osman dönemi olayları hakkında Şîi düşünceye paralel bir tutum sergilemiştir. Hz. Osman'ın akrabalarına ayrıcalık tanıdığını, Mervan b. el-Hakem'e Beytü'l-Mâl'den çok miktarda mal verdiğini yazmaktadır. Kısaca Şîa'nın Hz. Osman'a yönelttiği eleştirilerin çoğunu dolaylı veya dolaysız bir şekilde aktarmaktadır.<sup>56</sup> Emevî ve Abbâsî dönemi olaylarını aktarırken de Emevî karşıtı Abbâsî yanlısı bir tavır takınmıştır. Emevî halifelerinin çoğunu oyun, eğlence ve lükse düşkün, zalim, gaddar birer şahsiyet olarak gösterirken Abbâsî halifelerini adil, cömert, hoşgörülü olarak tanıtmıştır.<sup>57</sup> Ya'kübî, Hucr b. Adiy,<sup>58</sup> Tevâbûn hareketi,<sup>59</sup> Muhtar es-Sakafî, Zeyd b. Ali,<sup>60</sup> Yahya b. Zeyd<sup>61</sup> isyanlarında Emevî halifelerine karşı kullandığı eleştirici üslubunu, Abbâsîler döneminde gerçekleşen İbn Hübeyre'nin<sup>62</sup>, Ebû Müslim'in<sup>63</sup> öldürülmesi ve Bermekî ailesinin bertaraf edilmesi<sup>64</sup> hadiselerinde kullanamamıştır.

Ya'kübî Tarihi'nde Şîa imamlarına da ayrı bir önem verir. Şîi müelliflerin yaptığı gibi Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve diğer İmamların vefat tarihlerinden sonra onların güzel konuşmaları, özlü sözleri ve biyografileri ile ilgili bilgiler aktarır. Ya'kübî her ne kadar yazdığı eserleri Şîi bir bakış açısıyla yazmışsa da onun eserlerinin İslâm tarihçileri arasında önemli bir yeri vardır. Gerek Sünniler gerekse Şiiler onun eserlerini önemli ölçüde referans olarak göstermişlerdir.

53 Bu konuda bkz. Mehmet Salih Arı, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, Basılmamış Doktora Tezi.

54 Bkz. Saib Abdulhamid, s. 242.

55 Ya'kübî kaynakları için bkz. Millward, *Abr-Nahrain*, XII, 47-70.

56 Bkz. Ya'kübî, *Tarih*, II, 162-172. Şîa'nın Hz. Osman'a yönelttiği eleştiriler için bkz. Arı, s. 274-319.

57 Dürî, s. 61.

58 Ya'kübî, *Tarih*, II, 230-231.

59 Ya'kübî, *Tarih*, II, 257,258.

60 Ya'kübî, *Tarih*, II, 325.

61 Ya'kübî, *Tarih*, II, 331-332.

62 Ya'kübî, *Tarih*, II, 353-354.

63 Ya'kübî, *Tarih*, II, 367-368

64 Ya'kübî, *Tarih*, II, 422. Ayrıca bkz. Muhammed Rida Nâci, "Tarih-i Ya'kübî", *Danışname-i Cihan-ı İslam = The Persian encyclopaedia of Islam*, (ed. Mustafa Mir Selim), Tahran 1990, s. 262.

### 5. Ya'kûbî'nin Coğrafyacılığı

Posta ve haberleşme teşkilatındaki (berid) görevinden dolayı Ya'kûbî, uzun süren seyahatler ve araştırmalar yapmıştır. Horasan'da kurulan Tahiriler ve Mısır'da kurulan Tolunoğulları hanedanlıkları nezdinde üstlenmiş olduğu önemli görevler münasebetiyle çok sayıda seyahatlerde bulunmuştur. Bunların neticesinde topladığı malzemeye dayanarak coğrafya ile ilgili kendine özgü üslubuyla *Kitabu'l-Buldân* adında bir kitap yazmıştır.<sup>65</sup> Bu kitabın giriş bölümünde coğrafya ve seyahat ile ilgili düşüncelerini aktarmaktadır. Daha gençliğinin ilk yıllarında tarih ve coğrafyaya merak sardığını ifade etmektedir. Çocukluktan beri uzun seyahatlerde bulunduğunu, seyahati esnasında karşılaştığı hemen hemen her kişiye nereli olduğunu, hangi şehirde oturduğunu, ne ekip biçtiklerini, Arap mı yoksa Acem mi olduklarını, hangi dili konuştuklarını, hangi dine mensup olduklarını, giyim-kuşamlarının nelerden olduğuna varıncaya kadar sorular sorduğunu belirtir. Güvendiği kişilerin verdiği bilgileri kitabına kaydettiğini zikreder. Ayrıca gezip gördüğü ülke ve şehirlerin, yöneticilerini, komutanlarını, ülkenin vergi miktarını ve gelir durumunu etkileyen hususları kaydetmiştir.<sup>66</sup> Ya'kûbî, *Kitabu'l-Buldân* adlı eserine Bağdat ve Samerra (Surremen rea) şehirlerinin tanıtımıyla başlamaktadır. Irak'ı dünyanın merkezi olarak kabul ettiğinden dolayı kitabına Irak'la başladığını ifade etmektedir.<sup>67</sup> Ya'kûbî, Bağdat ve Samerra'yı detaylı bir şekilde anlattıktan sonra Irak'ı merkez olarak kabul edip diğer ülkeleri, şehirleri ve beldeleri Bağdat'ın doğusundaki, batısındaki, kuzeyindeki ve güneyindeki şeklide dört bölgede incelemiştir. Ya'kûbî eserinde Doğu bölgesi başlığı altında şu şehir ve yerleşim birimleri hakkında bilgi vermektedir: Azerbeycan, Saymura, Hulvan, Dinever, Kazvin, Zencan, Azerbeycan, Hemedan, Nihavend, İsbahan, Rey, Kumis, Taberistan, Curcan, Tus, Nisabur, Merv, Buşanc, Badagıs, Sicistan, Horasan, Kirman, Talakan, Cüzcan, Belh, Mervrud, Huttet, Buhara, Soğd, Semerkant, Fergana, İştahanc, Şaş vb.<sup>68</sup>

Ya'kûbî kible bölgesi (güney) başlığı altında Mekke, Medine ve Kufe gibi şehirleri anlatmaktadır.<sup>69</sup> Ya'kûbî bazen şehirler arasındaki yolları çok ince detaylarına varıncaya kadar anlatmaya çalışır ve bu yolları çok güzel tasvir eder. Mısır ile Mekke arasındaki yolu nitelendirmesi bu örneklerden biridir.<sup>70</sup>

Üçüncü ve dördüncü bölümde; Humus, Basra, Dimesşk, Ürdün, Filistin ordugâhları, Mısır, Nube, Mağrib, Berka, Zevile, Trablus, Kayrevan, Tahert, Sicilmase, Sûs ve Endülüs hakkında bilgiler yer alır.<sup>71</sup>

65 Ahmed Ramadan Ahmed, s. 71.

66 Ya'kûbî, *Kitabu'l-Buldân*, Leiden 1891, s. 1-3.

67 Ya'kûbî, *Kitabu'l-Buldân*, s. 4.

68 Ya'kûbî, *Kitabu'l-Buldân*, s. 44-90.

69 Ya'kûbî, *Kitabu'l-Buldân*, s. 90-106.

70 Ya'kûbî, *Kitabu'l-Buldân*, s. 138-139.

71 Ya'kûbî, *Kitabu'l-Buldân*, s. 110-150.



Krachkovski, kitabın üçüncü ve dördüncü bölümlerine ait bilgilerin eksik olduğunu. El yazmasında bu iki bölümden kaybolan sayfalar bulunduğunu, bu iki bölümde var olan bilgilerin birbirine karıştığını ifade etmektedir. Krachkovski, Ya'kûbî'nin üçüncü bölümde: Doğu ve Güney Irak, Doğu Arabistan, Hint ve Çin'den; Dördüncü Bölümde ise Bizans, Mısır, Nuba ve Kuzey Afrika ülkelerinden bahsetmiş olabileceğini ifade etmektedir. Bu tespite göre *Kitabu'l-Buldân*'ın Çin, Hindistan, Bizans, ve Doğu Arabistan ile ilgili bölümleri kaybolmuştur.<sup>72</sup>

Ya'kûbî'nin yazdığı *Kitabu'l-Buldân* adlı eseri coğrafi bilgileri içermekle birlikte tarihçilik açısından da önemlidir. "Tarihi Coğrafya"<sup>73</sup> ile ilgili olan bu eserde, özellikle sosyal tarih ve şehir tarihçiliği açısından kayda değer bilgiler bulmak mümkündür. Eser toplanan vergiler, topografya ve istatistikî bilgiler açısından da değerlidir.

**Sonuç:** Ya'kûbî, hicri III. yüzyılda yetişen önemli bir dünya tarihçisi ve coğrafyacısıdır. Tarihçiliği ve coğrafyacılığı ile İslâm dünyasında önemli izler bırakan bir müelliftir. Siyasi tarihle birlikte toplumların kültürel yapılarına da değer veren Ya'kûbî'nin Tarihi, dünya tarihinin bir özeti sayılır. İslâm dünyasında Ya'kûbî, dünya tarihi yazıcılığında öncülük yapan tarihçilerdendir. Ondan sonra Taberî ve Mes'udî gibi tarihçiler akla gelmektedir.

Ya'kûbî her ne kadar eserlerini Şîi bir bakış açısıyla yazmışsa da onun eserlerinin İslâm tarihçileri arasında önemli bir yeri vardır. Eserleri hem Ehl-i Sünnet hem de Şîa müellifleri nezdinde kabul görmüş ve kendisinden sonraki tarihçi ve coğrafyacılar tarafından referans olarak kullanılmıştır.

Ya'kûbî'nin yazdığı *Kitabu'l-Buldân* adlı eseri coğrafi bilgileri içermekle birlikte tarihçilik açısından da önemlidir. Bu eserde, özellikle sosyal tarih ve şehir tarihçiliği açısından kayda değer bilgiler bulmak mümkündür.

72 Krachkovski, I, 160; Ayrıca bkz. Brockelmann, "Ya'kûbî", *İA.*, XIII, 352.

73 Şakir Mustafa, I, 250.

## SİYER YAZICILIĞININ PROBLEMLERİNE BİR ÖRNEK

### -Beni Kaynuka Savaşının Sebebi-

Mehmet AZİMLİ<sup>1</sup>

#### **An example of the siyar writing problems -the reason of Banu Qaynuqa war-**

**Summary:** The reason of the war against the jewish tribe banu qaynuqa is assessed in this paper. There are two traditional narrations concerning the reason of the war. One of them narrates that jewish tried to put off a muslim woman's scarf and that was the reason for the war. The paper is formed on this narration with an evaluation of its rawis and sanad and especially historical value. It is clear that this narration was essentially about a event occured in Ficar wars and lately adapted to the the war of banu qaynuqa. And after, this narration become a part of the evidences and records and took part in the Islamic cronicles.

Keywords: Banu qaynuqa, jewish, ficar wars

Siyerde Medine dönemi yıllarında gerçekleşen Yahudilerle mücadeleler önemli bir yer tutar. Bu mücadelelerin yoğunluğu Kur'an'a da yansımıştır. Medenî ayetlerdeki Yahudilerle ilgili detay bilgiler, bunun en önemli kanıtıdır. Biz bu çalışmamızda Medine Dönemi'nin ilk yıllarında meydana gelen Beni Kaynuka Savaşı'nın nedeni konusundaki rivayetleri tahlil etmek istiyoruz.<sup>2</sup>

#### **Beni Kaynuka Kuşatmasının Nedeni Olarak Anlatılan Rivayetler**

Hız. Peygamber, Bedir Savaşı'nın arkasından Medine'deki zengin Yahudi Kabilesi olan Beni Kaynukalılar'a savaş açmış, onları kalelerinde 15 günlük bir kuşatmanın akabinde teslim alıp Şam taraflarına sürgün etmişti. Beni Kaynukalılar'ın kuşatılmasına sebep olarak siyer kaynaklarında iki olaydan bahsedilir. Bu rivayetleri sırasıyla verdikten sonra tahlillerini yapmak istiyoruz.

#### **Beni Kaynukalılar'ın Ahitlerini Bozmaları**

Bu konuda bütün klasik kaynaklarda savaşın sebebi olarak ilk anlatılan olay şu şekildedir:

1 Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

2 Siyerciler, bu olayda savaş olmamasına rağmen gazve olarak nitelendirdikleri için biz de çalışmamızda Ben-i Kaynuka Savaşı olarak isimlendiriyoruz. Bkz. Vakıdi, *Kitabu'l-Meğazi*, Beyrut, 1984, 174.

"Kaynuka Yahudileri, Yahudilerin en cesaretlileri idiler. Kaynuka Yahudileri'nin ne arazileri, ne ziraatları, ne de hurmalıkları vardı. Hepsi kuyumcu ve tüccar idiler. Bunların 300'ü zırlı, 400'ü zırsız olmak üzere 700 savaş erleri vardı.<sup>3</sup> Hz. Peygamber, Medine'ye hicret edip geldiği zaman, onlarla da anlaşma yapmıştı. Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e Bedir'de ihsan buyurduğu fetih ve zafer onların kıskançlıklarını ve taşkınlıklarını açığa vurdu. **Aradaki anlaşmayı bozdu-lar.** Kaynuka Yahudileri, Bedir'le Uhut arasında antlaşma bozan ve Hz. Peygamber ile çarpışmaya kalkan Yahudilerin ilki idi. Hz. Peygamber, bunu haber alınca onları Kaynuka çarşısında topladı ve: "Ey Yahudi topluluğu! Allah'ın Kureyş'e indirdiği ukubet ve musibet gibi bir ukubet ve musibetin sizin başınıza da gelebileceğinden sakınınız ve Müslüman olunuz! Çünkü siz benim gönderilen peygamber olduğumu biliyor ve bunu Kitabınızda ve Allah'ın size gönderdiği Ahd'de bulmuş bulunuyorsunuz" buyurdu.

Kaynuka Yahudileri: "Ey Muhammed! Sen bizi kendi kavmin mi zannediyorsun? Kendilerinde harp ilmi olmayan bir kavimle karşılaşman seni mağrur etmesin, aldatmasın! Sen onlardan bir fırsata nail oldun (onları yermiş bulundun). Vallahi, biz eğer seninle harp edersek, muhakkak, bizim nasıl insanlar olduğumuzu o zaman öğrenirsin!" diyerek Hz. Peygamber'e meydan okudular. Rasulullah da onları muhasara etti."<sup>4</sup>

Beni Kaynukalılar'ın kuşatılması konusunda ilk klasik siyer kaynaklarında aktarılan ilk rivayet budur.

### Başörtüsü Meselesi

İlk siyer kaynakları Beni Kaynuka olayı ile ilgili olarak yukarıdaki rivayeti aktarmakla beraber, bazı siyer kaynakları Beni Kaynukalılar'la savaşa sebep olan bir diğer olaydan daha bahsederler. Bu olay da şudur:

"Medineli olmayan ve Ensardan birisiyle evli bulunan Araplardan<sup>5</sup> bir kadın; Kaynuka Yahudilerinin çarşısına gelip satacağı malı satmış, ziynet eşyasını yaptırmak için de bir kuyumcu Yahudi'nin dükkânına oturmuştu.

Yahudiler, kadının yüzünü açmasını istediler. Kadın ise yüzünü açmaktan kaçındı. Kuyumcu veya Kaynuka Yahudilerinden bir adam, kadının haberi olmadan, arka tarafına oturup kadının eteğini bir dikenle sırtına ilişti. Kadıncağz ayağa kalkıp edeb yeri açılınca, Yahudiler gülüşmeye başladılar.

Kadının feryadı üzerine, Müslümanlardan bir zat sıçrayıp kuyumcunun ardına düştü ve onu öldürdü. Yahudiler de, toplanıp o Müslümanı şehit ettiler. Müslümanlar da, Yahudilere karşı, Müslümanları imdada çağırıldılar. Böylece, Müslümanlarla Kaynuka Yahudilerinin araları bozuldu."<sup>6</sup>

3 İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1994, V, 277.

4 İbn İshak, *Siret-ü İbni İshak*, Konya, 1981, 496-498; Vakıdı, *Kitabu'l-Meğazi*, Beyrut, 1984, 176; İbn Hişâm, V, 277; İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Kahire, 2001, II, 26; Belazuri, *Ensabu'l-Eşraf*, Dimeşk, 1997, I, 363; Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, Beyrut, 1995, II, 49.

5 Rivayeti aktaran ilk kaynaklar, kadının Müslümanlığından bahsetmezler. Ancak muahhar kaynaklar kadının müslüman olduğunu aktarırlar ve bu olayı Müslüman kadının başörtüsüne saldırı olarak yorumlarlar. Ekrem Ziya Umeri, *Medine Toplumunu*, Çev; Nurettin Yıldız, İstanbul, 1988, 99; İbrahim Sarçam, *Hz Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara, 2003, 223; Kasım Şulul, *Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul, 2003, 229.

6 Vakıdı, 176; İbn Hişâm, V, 277; Belazuri, I, 363.

### Rivayetlerin Tahlili

İlk siyer yazarlarından İbn İshak<sup>7</sup>, İbn Sad<sup>8</sup> ve Taberi<sup>9</sup>, Beni Kaynuka olayının anlatımını sadece ilk rivayet üzerine kurmaktadırlar ve ikinci rivayetten hiç bahsetmemektedir.

Ancak ilk siyer müelliflerinden bir kısmı bu iki rivayeti arka arkaya vermektedirler. Bunlardan Vakıdı, İbn Hişam ve Belazuri, ilk rivayeti savaşın kesin bir sebebi olarak verdikten sonra, muhtemelen bu konudaki savaşın meşruluğunun delilini kuvvetlendirmek için ikinci rivayeti de ilave olarak anlatmaktadırlar.<sup>10</sup> Sonuç olarak, ilk siyer kaynaklarımızın tamamı, olayın esas sebebinin birinci rivayet olduğu konusunda müttefiktirler. Daha sonraki çalışmalarda da bu tertibe uyularak iki rivayeti birbirini tamamlayan sebepler olarak aktarma alışkanlığı sürdürülmüştür.<sup>11</sup>

Çağdaş bazı araştırmalarda da olayın gerçek sebebinin ilk rivayetteki gibi olduğunu, ikinci rivayetteki olayın Beni Kaynukalılar'a karşı gerçekleşen savaşın gerçek sebebinin olamayacağını belirtmişlerdir.<sup>12</sup> Ekrem Ziya Umeri, bir kadının örtüsüne saldırılmasını anlatan ikinci rivayet hakkında şöyle der:

"Bu rivayet zayıftır. İsnadında İbn Hişam'la Abdullah b. Cafer el-Mahremi arasında kopukluk vardır. Bir de tabiinin ileri gelenlerinden olmayan, meçhul Ebu Avn'dan mevkuf olarak gelmektedir."<sup>13</sup>

Ancak, Arap bir kadının örtüsüne saldırılmasını anlatan ikinci rivayet, her ne kadar rivayet açısından zayıf olması ve Beni Kaynuka olayının gerçek sebebi olmamasına rağmen, siyer anlatan kitaplarda ön plana alınmış ve olayın gerçek nedeni gibi sunulmuştur. Çağdaş bazı çalışmalarda da benzer bir yol takip edilmiştir. Hatta son dönem siyerle ilgili kitaplarda bu ikinci rivayet, Beni Kaynuka olayının gerçek sebebi gibi aktarılmaya ve bu şekilde yorumlanmaya başlanmıştır. Son dönem yayınlanan siyer ile ilgili kitaplar taranırsa bu durum görülecektir.<sup>14</sup>

7 İbn İshak, 496.

8 İbn Sa'd, II, 26.

9 Taberi, II, 49.

10 Vakıdı, 176; İbn Hişam, V, 277; Belazuri, I, 363.

11 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (çev.: Mehmet Yazgan), İstanbul, 2004, 943; Halil İmaduddin, *Muhammed Aleyhisselam*, (çev.: İsmail Hakkı Sezer), Konya, 2003, 340; Sarıçam, 223; Süleyman Nedvi, *Asrı Saadet*, (çev.: Ali Genceli), İstanbul, 1984, I, 278; Muhammed Gazali, *Fıkhu's-Sire*, (çev.: Resul Tosun), İstanbul, 1987, 260; İ. Hakkı Atçeken, "Asrı Saadet'te Yahudilerle İlişkilere Genel Bakış," *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2003, 444; Martin Lings, *H. Muhammed'in Hayatı*, (çev.: Nazife Şişman), İstanbul, 1994, 225.

12 Adem Apak, *İslam Tarihi*, İstanbul, 2006, 257.

13 Umeri, 99.

14 Mahmut Esa'd Seydişehri, *İslam Tarihi*, Sad; A.Lütfi Kazancı, Osman Kazancı, İstanbul, 1983, 612; Abdurrahman Şarkavi, *Özgürlük Peygamberi*, (çev.: Muharrem Tan), İstanbul, 1993, 220; Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1997, I, 408; Ahmet Çelebi, *H. Muhammed'in Hayatı*, (çev.: Hasan Fehmi Ulus), İstanbul, 1997, 100, Muhammed Hüseyin Heykel, *H. Muhammed'in Hayatı*, (çev.: Vahdettin İnce), İstanbul, 2000, II, 94; Ali Himmət Berki, Osman Keskioglu, *H. Muhammed*, Ankara, 1986.

Dahası son dönemlerdeki bazı araştırmalarda bu savaşın sebebinin sadece başörtüsü olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bunlardan birkaç örnek vermek istiyoruz. Şu sözler bu düşüncüyü yansıtan güzel bir örnektir:

*“Hicri ikinci senenin Şevval ayında yapılan bu savaş, Hz. Peygamber’in resmen ilan ettiği ilk savaştı ve sebebi, müslüman kadının başörtüsüne karşılamasıydı.”<sup>15</sup>*

Olaya benzer açıdan bakan ve Beni Kaynukalılar’a karşı savaşın sebebi olarak müslüman bir kadının örtüsüne saldırılmasını anlatan ikinci rivayetin esas sebep olduğunu savunan başka bir alıntı yapmak istiyoruz:

*“Bu hâdisenin sebebi, Yahudilerin, Müslüman Arap kadınının yüzünü açmak istemeleri idi. Bu olay, Müslüman kadının kendi özel bir işini görmek için Yahudi çarşısına girdiği vakit olmuştu. İbn Hişâm’ın naklettiği bu sebep ile diğer siyercilerin rivayeti (yani ilk rivayet) arasında tezat yoktur. .... Onlardan biri diğerini tamamlıyor. Çünkü Yahudilerin sadece kinlerini kelimelerde ve yüzlerinde açığa vurmasından dolayı, Resûlullah’ın aralarındaki anlaşmayı bozması çok uzak bir düşüncedir. İbn Hişâm’ın rivayetine göre, bilâkis Yahudilerin Müslümanlara karşı kötü davranmış olmaları gerekir... “İbn Hişâm’ın rivayetinde (ikinci olarak aktardığımız rivayette) tek kaldığı bu olayda biraz zayıflık vardır. Bir hükme, delil teşkil edecek kuvvette de değildir.” Denilebilir. Ancak buna şahadet edecek diğer sahih hadisler çoktur. Onları tenkit etmeye de imkân yoktur.”<sup>16</sup>*

Meseleyi aynı rivayete bağlayan diğer bir görüş ise şöyledir:

*“Rasulullah(sav) bir kadının örtüsüne tecavüz edildiğinden dolayı bu savaşı yaptı.”<sup>17</sup>*

### **İkinci Rivayetin Tahlili**

Bu ve benzeri düşünce sahipleri, olayı biraz da sloganik olarak ön kabulde düşünmektedirler. İkinci rivayetin cerh ve tadil açısından zayıf olduğunu, rivayet zincirinde problemlerin olduğunu yukarıda söylendiği gibi bu düşünce sahiplerinden bazıları da itiraf etmektedir.<sup>18</sup> Yine içinde sözgelimi Buhari’nin bulunduğu sahih hadis kitaplarında, bu rivayetten bahsedilmemesi de dikkat çekicidir.

Ayrıca tarihsel bağlamda bakarsak; rivayetin gerçekleştiği belirtilen Beni Kaynuka’ya ait olan kuyumcular çarşısında böyle bir olayın gerçekleşmesi de pek uygun olmasa gerektir. Böyle bir olaya oranın esnafının katılması ve çarşı esnafının böyle bir tacize izin vermesi, kendi menfaatleri açısından uygun olmasa gerektir. Bir kadının tacize uğradığı böyle bir yere, altına düşkün olan

15 İhsan Süreyya Sırma, *İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad*, İstanbul, 1996, 47.

16 Said Ramazan Buti, *Fıkhu’s-Sire*, (çev.: Heyet), İstanbul, 1987, 239.

17 Said Havva, *el-Esas fi’s-Sünne*, (çev.: Heyet), İstanbul, 1989, II, 199.

18 Buti, 239.

kadın kesiminin gitmesi mümkün değildir. Bu durumda böyle bir taciz olayına ilk önce oranın esnafı karşı gelecektir. Ancak rivayette tam tersine böyle bir tacize bizzat dükkân sahibinin katıldığı,<sup>19</sup> esnafın da adeta bu olayı savunur gibi hiç ses çıkarmadıkları ve Hz. Peygamber'in olaya tepkisine de karşı geldikleri görülüyor. Rivayet bu açıdan da olabirliği mümkün gözükmemektedir.

Yine kuşatma sonrası teslim olan Yahudileri savunmak üzere harekete geçen Abdullah b. Ubey ile yapılan diyaloglardan da bazı işaretler bulunabilir. Abdullah b. Ubey, savaş sonrası eski müttefikleri Beni Kaynukalılar'ı kurtarmaya çalışırken, gerek Hz. Peygamber gerek Müslümanlardan hiç biri, bu rivayetleri delil getirerek Beni Kaynukalılar'ın bunu hak ettiklerini söylememektedirler. Eğer kuyumcular çarşısında bir müslüman kadının namusuna taciz edilmiş olsaydı, elbette bunu İbn Ubey'e karşı ilzam edici bir delil olarak kullanmaları gerekirdi. Ancak böyle olmamıştır.

Bu durumda bu ikinci rivayet durup dururken mi uydurulmuştur? Buna evet demek mümkün değildir. Biz olayın bir karıştırma ve başka bir olayın Beni Kaynuka Savaşı sebebi olarak siyer kaynaklarına adapte edilmesi olduğunu düşünüyoruz. Bu görüşümüzü İbnü'l-Esir'den aktaracağımız bir alıntı ile desteklemek istiyoruz:

*"Birinci Ficar Harbi'ne sebep olarak şu olay anlatılır: Bir grup Kureys'li genç, Beni Amir kabilesinden, üzerinde peçe bulunan bir kadının yanına oturarak, "örtünü aç da yüzüne bakalım." Derler, kadın aldırış etmez. Bu gençlerden biri kalkıp, kadının elbisesinin eteğini sırtına kadar yırtar. Kadın bunun farkına varmaz. Ayağa kalkınca dübürü açılır ve gençler "yüzüne bakmamıza müsaade etmedin, biz de dübürüne baktık" diyerek gülerler. Kadın "ey Amiroğulları ayıp yerim açığa çıkarıldı" diye bağırır. Bir grup insan gelir, neredeyse savaşa sebep olacak şekilde kavgaya tutuşurlar. İşin büyüyeceğini anlayınca aralarındaki anlaşmazlığa son verirler."<sup>20</sup>*

Rivayete dikkat edilirse; Beni Kaynuka Savaşı'nın sebebi olarak aktarılan "bir kadının örtüsünün açılması" olayının aynısı, aynı ibarelerle bu tarihten yaklaşık 40 yıl önce çok farklı bir dönemde, çok farklı bir yerde Mekke'de Ukaz Panayırında vuku bulan Ficar Harplerinin sebepleri arasında geçtiği aktarılmaktadır.

Bu da, acaba bu rivayet, buradan alınıp siyer kaynaklarındaki Beni Kaynuka Savaşı anlatımına adapte mi edildi? şeklindeki soruları zihne getirmektedir. Çünkü bu rivayet, Müslümanların Beni Kaynukalılar'a savaş açmasının ne kadar haklı gerekçeleri<sup>21</sup> olduğunu gösteren önemli bir delil olarak karışımızda durmaktadır. İbnü'l-Esir'de geçen bu rivayet, olayı ilk rivayete göre

19 İbn Hişam, V, 277.

20 Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, Beyrut, 1995, I, 589.

21 L. Caetani, *İslam Tarihi*, (çev.: H. Cahit Yalçın), İstanbul, 1924, III, 409.

daha bir dramatize ettiği gibi, Müslümanlara Kaynukalılar'a karşı direk müdahale hakkını da doğurmaktadır.<sup>22</sup>

Bu sebeplerden dolayı Beni Kaynuka Savaşı'nın sebebi olarak aktarılan "bir kadının örtüsünün açılması" olayının esasen gerçek bir olay olmadığı, Beni Kaynukalılar'a Hz. Peygamber'in açmış olduğu savaşın meşruluğunu kuvvetlendirmeye yönelik somut bir delil gösterme amacıyla yıllar öncesinden beri anlatılan<sup>23</sup> bir olay, buraya adapte edilip, böyle bir meşruiyetin sağlanmaya çalışıldığını düşünürüz.

### **Antlaşmayı Kim Bozdu?**

İkinci olarak aktardığımız rivayetin gerçekliğinin olmadığını belirttikten sonra, savaşın sebebi olarak anlatılan ilk rivayetteki problemlili olduğunu düşündüğümüz bir noktayı tahlil etmek istiyoruz. Siyer kaynakları, net bir şekilde Bedir Savaşı sonrası Beni Kaynukalılar'ın, Hz. Peygamber ile aralarındaki antlaşmayı bozduklarından bahsederler.<sup>24</sup> Ancak bu konuda bazı problemler bulunmaktadır. Çünkü onların antlaşmayı ne şekilde bozduklarına dair bir ifade geçmemektedir. Hiçbir ifadede hangi somut olaya dayanarak antlaşmayı bozduklarından bahsedilmez. Özkuyumcu bu problemi şu şekilde ifade eder:

*"Beni Kaynuka Yahudilerinin Hz. Peygamber ile yaptıkları anlaşmayı Bedir Savaşı'ndan sonra bozdukları rivayet edilmekte, fakat nasıl bozduklarına dair herhangi bir malumat verilmemektedir."*<sup>25</sup>

Bu problemi aşabilmek için kimi müellifler, -ilk kaynakların tam tersine ikinci rivayet olarak aktardığımız başörtüsüne saldırılması olayını öne alarak meseleyi anlatma çabası içine girmişlerdir.<sup>26</sup> Bu durumda Yahudilerin antlaşmayı bozduklarına dair net bir delil bulunmuş olacak ve Hz. Peygamber'in savaş açması makul olabilecektir. Ancak o olayın problemlerini ve dolayısıyla bu şekilde delil olarak alınmasının mümkün olmadığını yukarıda izah etmiştik.<sup>27</sup>

Ayrıca Beni Kaynukalılar'ın ahitlerini bozduklarına dair net bir delilin olmaması bir yana, onların ahidlerini bozmadıklarına ve tam tersine Müslümanların, aralarındaki ahdi onların üzerine attıklarına dair rivayetler de bu-

22 Bkz. Reinhart Pieter Anne, *İslam Tarihi*, (çev.: Abdullah Cevdet-Vedat Atilla), İstanbul, 2006, 65.

23 Montgomery Watt, *Peygamber ve Devlet Adamı; Hz. Peygamber*, (çev.: Ünal Çağlar), İstanbul, 2001, 138.

24 İbn İshak, 496; Taberî, II, 49.

25 Nadir Özkuyumcu, "Asr-ı Saadet'te Yahudilerle İlişkiler", *Asr-ı Saadet'te İslam*, İstanbul, 94, II, 451.

26 Seydişehri, 612; Heykel, II, 94; Algül, I, 407; M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1987, IX, 237.

27 Vakıdı, 176; İbn Hişam, V, 277; Belazuri, I, 363.

lunmaktadır. Nitekim klasik kaynakların aktardığına göre Beni Kaynukalılar Müslümanlara karşı:

*“neden ahidinizi bozuyorsunuz”* şeklinde sorular sordukları gibi, Abdullah b. Übey de Beni Kaynukalılar’a karşı ahidini fesheden<sup>28</sup> sahabeden Ubade b. Samit’e: *“Beni Kaynukalılar’a karşı neden ahidini bozdun? Eline ne geçti?”* demektedir. İbn Übey, Beni Kaynukalılarla aralarında olanları (iyilikleri) hatırlatmış, bunun üzerine Ubâde b. Sâmit: **“Ey Hubab’ın babası(İbn Übey); kalbler değişti. İslâmiyet ahidleri yok etti!”** demiştir.<sup>29</sup>

Bu rivayet, Beni Kaynuka ile aralarındaki ahdi Müslümanların fesh ettiğini net olarak göstermektedir. Zaten böyle davranmalarını onlara Kur’an-ı Kerim tavsiye etmektedir. Kuşatma öncesi Kaynukaoğullarına karşı ne yapılacağı konusunda nazil olan<sup>30</sup> âyette şöyle denmektedir:

*“Muahede eden bir kavmin hainliğini (anlar), kesin olarak endişeye düşersen, önce hak ve adalet üzere keyfiyeti kendilerine bildir ve ahitlerini at! Çünkü Allah hainleri sevmez!”*<sup>31</sup>

Bu ayet, Müslümanlara o dönemde şartlar gereği anlaşmaları tek taraflı olarak bozma yetkisi vermektedir. Nitekim Hz. Peygamber de onların ihanetlerinden korkuyordu da, bunu: *“Ben, Kaynukaoğulları Yahudileri’nden korkuyorum!”* şeklinde ifade etmişti.<sup>32</sup>

Gerek aktardığımız ayet, gerek aktardığımız rivayetlerden şu gerçeği çıkarabiliriz; Hz. Peygamber, Bedir sonrası Beni Kaynukalılar’ın mahallelerine gittiğinde onların tavırlarından ne kadar tehlikeli olduklarını sezmişti. Bu sebeple onlar ahitlerini bozmadan önce, Hz. Peygamber, tedbir olarak onları kuşatmış ve Medine’de Müslümanlar için tehlike arz eden bu grubu teslim aldıkları sonra önce öldürmek istemiş, sonra da İbn Übey’in baskısı ile Medine’den sürmüştür.

Hz. Peygamber’in bu kuşatmayı yapmasının altında Beni Kaynukalılar’ın iflah olmaz bir şekilde saldırgan bir üslup benimsemelerinin payı büyüktür. Özellikle Bedir Savaşı öncesi gerçekleşen kible değişikliği olayı ile onların düşmanlıkları hat safhaya ulaşmıştı. Artık, Medine’de Yahudilerin Hz. Peygamber’e karşı düşmanlıkları açıkça görülmeye başlamıştı.<sup>33</sup>

Bu durumu bir müsteşrikin ifadesinden aktarmak istiyoruz:

*“Bedir savaşıyla onun yerel aşiretler arasında etkisi büyümüştü. Ona gereken önem ve kıymeti vermeyenler, onun zaferini karartmaya çalışırlar, bunun için hiçbir şeyden kaçmayanlar, ellerinden ne geliyorsa yapanlar Yahudilerdi. Onun*

28 İbn İshak, 499.

29 Vakıdi, 179.

30 Vakıdi, 180.

31 Enfal, 58.

32 Taberi, II, 49.

33 Hamidullah, 946, dipnot. 1227.



zaferini alkışlamak yerine, onu küçümsediler, alay konusu yaptılar, bunu her yerde evlerinde, sokaklarda yaptılar, ayetlerle alay ettiler. Her isteyenin camiye girebilmesi konusundaki Hz. Peygamber'in verdiği özgürlükten yararlanıp camilerdeki cemaat toplantılarına katılıp, alay ettiler, hicivler yazdılar. Genç Yahudileri suikast için hazırlamaya kadar ileri gittiler. Müslümanlara Medine'de acının ve elemnin beklediğini hissettirdiler."<sup>34</sup>

Benzer bir ifade diğer bir müsteşrik tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

"Gerçek sebep, ne müslüman bir kadının örtüsüne saldırı, ne de yaptıkları küstahlıktır. Zaten Bedir Savaşı sonrası münasebetler bozulmuştu. Düşmanca davranıyorlardı. Medine'de Müslümanlar için önemli bir tehlike arz ediyorlardı. Esasen bunlar savaş için yeterli sebeptir."<sup>35</sup>

Medine'de bulunan üç Yahudi kabilesinden en cesur ve İslam'a karşı en azgını olan Beni Kaynukalılar,<sup>36</sup> bu özellikleri sebebiyle Medine'den ilk tasfiye edilen grup oldular. Zaten Hz. Peygamber bunları Medine'den tasfiyeyi devamlı bir şekilde düşünmüştü. Bunu bir sözlerinde onlara karşı şu şekilde belirtmişti: "*Ben sizi Medine'den çıkarmak istiyorum.*"<sup>37</sup> Böylece Beni Kaynukalılar'ın elinde tuttuğu Medine Pazarı ve ticari üstünlüğü de müslümanlar ele geçirdiler.<sup>38</sup>

Sonuç olarak ilk rivayette yer alan Beni Kaynukalılar'ın ahitlerini bozduklarına dair görüş de, siyercilerin Beni Kaynuka'ya savaş açılması hususunun meşruluğunu göstermek için ilave ettikleri bir yorum olmalıdır. Çünkü onların ahitlerini bozduklarına dair net bir ifadeleri olmadığı gibi, ahitlerini bozan bir olay da vuku bulmamıştır. Onların ahitlerini bozmadıklarını, tam tersine ayetler gereği, onlarla yaptıkları ahitleri onların üzerine atanların müslümanlar olduğunu gösteren işaretler bulunmaktadır. Bu da siyercileri ayet gereği ahitlerini onlar üzerine atan Hz. Peygamber'e hukuki meşruiyet bulma adına bu tür söylemlere götürmüştür. Bu çaba, "Yahudilerin kinlerini sadece kelimelerde ve yüzlerinde açığa vurmasından dolayı Resülullah'ın aralarındaki anlaşmayı bozduğu" şeklindeki inancın çok uzak bir fikir olduğu, şeklindeki arka plan düşüncesinden hareketle ortaya koyulmuştur.

34 Bodley R.V.C., *Hazreti Muhammed*, (çev.: Hacı Mahmut Hatun), İstanbul, 2006, 183.

35 Wensick, "Kaynuka", *İA*.

36 Atçeken, 443.

37 Buhari, *Kitabu'l-Cizye*, 6; Rivayetin Beni Kaynukalılar'la ilgisi için bkz. Hamidullah, 943; Bu sözlerin -ravi Ebu Hureyre'den dolayı- Beni Kaynukalılar'ın sürgünden sonraki yıllarda söylenmiş olabileceğine dair görüşler olsa da (söz konusu rivayetin şerhiyle ilgili olarak Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, el-Mevsuatu's-Şamile, el-İsdaru's-Sani) yine Buhari'deki başka bir hadiste geçen onun 'Hz. Peygamber ile Beni Kaynukalılar'ın çarşısına gittikleri' şeklindeki rivayetten de anlaşılıyor ki, bu ve bunun gibi rivayetlerin Ebu Hureyre'nin mürseli olması ihtimali yüksektir. Bkz. Buhari, *Buyu*, 49.

38 Watt, 138.

## Sonuç

Sonuç olarak Beni Kaynukalılar'ın Medine'den sürülmeleri onların Müslümanlara yapacakları düşmanlığı önceden önlemeye yöneliktir. Onlar, ahitlerini bozmadan önce, onların ahitleri tek taraflı feshedilip onlara savaş açılmıştır. Bu konuda gelen, bir müslüman kadının başörtüsüne saldırı şeklindeki rivayet ise yıllarca önce Ukaz Panayırı'ndaki bir olayın delil kuvvetlendirmek amacıyla siyerin içine katılıp Beni Kaynuka Olayı'na adapte edilmesidir.<sup>39</sup> Esasen bu tamamen kurgusal, inşaî bir anlatımdır. Bu olay kullanılarak gayet sloganik olarak başörtüsü sebebiyle "İslam Tarihi'ndeki ilk resmi savaş" şeklinde söylemlere gidilmiştir.

Esasen olay siyercilerin Müslümanların haklılığını güçlendirmek için daha güçlü ve somut net delillere gerek duyup eski bir hikayeyi bu olaya idraç etmelerinden başka bir şey değildir kanaatindeyiz. Olayı dramatize etmek için ise tek taraflı olarak Beni Kaynukalılar'ın suçlanmasını sağlayacak gerekçeleri ürettiler, kurguladılar. Sonuçta sözlü anlatımın yazılı anlatıma geçtiği bir dönemde, ravi veya siyercilerin daha önce yaşanmış bir olayı, ek bir delil olarak ilave etme gereği duymuş olmaları ihtimali kuvvetlidir.

39 Olayın etrafında örülen kurgulamalar daha da ileri giderek olaydan yaklaşık 3 yıl sonra ele geçirilen Beni Kureyzalılar'dan alınan ganimetlerin bile sanki Kaynukalılar'a aitmiş gibi aktarılması da ayrı bir anekdottur. Casim Avcı, Kaynuka, *DİA*.

## İBN KUTEYBE (v.276/889) VE TARİHÇİLİĞİ

M. Bahaüddin VAROL\*

### SUMMARY

#### **IBN KUTAYBA (d.276/889) AND HIS HISTORIOGRAPHY**

*It is a wellknown fact that the importance of the resources which belong to early period of Islamic history and the writers of these resources. Ibn Kutayba is one of those scholars who wrote in this early period, at the same time he is a distinguished scholar with his quite outstanding scholarly level in the books regarding different topics. His books contain numerous sciences such as language, dictionary, poetry, Qur'an and Hadith as well as Islamic jurisprudence and history. Beside all these issues, he wrote about different subjects like incidents and discussions which have occurred in his time and some kind of replying or answering works dealing with some claims that have been directed to his works and personality. He had a multidimensional personality and capability in scholarly sense. That's why it has been one of the reasons why his quality in this manner attracted humanity in his age and after. He achieved a very rightly fame with this aspect.*

**Key Words:** *Ibn Kutayba, Islamic History, Historiography, Biography.*

İlk dönem İslam Tarihi kaynakları ve bu kaynakları kaleme alan müelliflerin sahip olduğu önem bilinen bir gerçektir. İbn Kuteybe ilk dönem müelliflerden olma özelliğinin yanı sıra farklı konularda kaleme aldığı eserlerdeki seviye ile dikkatleri üzerine çeken âlimlerden biridir. Eserlerinde Dil, Lügat ve Şiir ile Kur'an ve Hadis ilimleri öncelikli yer edinirken Fıkıh ve Tarih ilimleri de bu eserler içerisindeki diğer ilimler olmuştur. Bu konularda verdiği eserlerin yanında yaşadığı dönemde cereyan eden farklı konulardaki tartışmaları ele aldığı ve cevaplar verdiği eserler de kaleme almıştır. Onun ilmi açıdan sahip olduğu bu çok yönlü kişiliği ve bu ilimlerdeki yeterliliği gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde insanların ona rağbetini sağlayan önemli bir unsur olmuştur. Bu yönüyle de İbn Kuteybe haklı bir şöhrete kavuşmuştur.

Onun Tarihle ilgili verdiği eserler çerçevesinde İslam Tarihçiliğindeki yerinin ve tarihçilik anlayışının belirlenmesi, bazı noktalara açıklık getirmesi açısından önemlidir. İlk olarak, erken sayılabilecek bir dönemde yaşamış olması yönüyle verdiği bilgilerin İslam Tarihindeki değerinin yanında, takip ettiği metot ve değerlendirmeleri Tarih ve kültür alanında önemli bir bakış açısı sağlayacaktır. Bu noktada onun "*el-Mearif*" ve "*Uyunu'l-ahbar*" isimli eserleri

\* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

günümüzde de çok iyi bilinen iki önemli kaynaktır. Tarihçiliği yönüyle İbn Kuteybe'yi önemli kılan diğer bir husus da, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte hilafet problemiyle başlayıp, Abbasi halifeleri Me'mun ve Mu'tasım dönemlerine kadar geçen sürede cereyan eden hadiselerle ilgili önemli bilgilerin yanı sıra Endülüs fethi ile ilgili de detaylı bilgi veren "*el-İmame ve's-siyase*" isimli eserin ona nispet edilmesidir. Bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülerek tartışmalar yapılmış, bir takım delillerle bu eserin ona ait olmadığı yönünde görüşler serdedilmiştir. Ancak bu konuda tutarlı ve doğru bir yaklaşımda bulunabilmek için İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönemin, ilmi kişiliğinin ve eserleri ile metodunun bilinmesi gerekmektedir. Bu açıdan biz daha önce kaleme aldığımız ve "*el-İmame ve's-siyase*" isimli eserin ona ait olup olmadığı tartışmasını konu edinen araştırmamız nedeniyle burada bu konuya kısa bir bilgi vermenin dışında girmeyi uygun bulmuyoruz.<sup>1</sup> Bu araştırmamızda onun hayatı ve tarihe dair eserleri hakkında kısa bilgiler verdikten sonra onun tarihe bakışı, algılayış ve yorumlayış ile diğer tarihçilerden farkı ve İslam tarihçiliğindeki yeri hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

## Hayatı

İbn Kuteybe, hicri üçüncü asrın önemli ilmi şahsiyetlerinden biridir. (213-276/828-889) İslami ilimlerin tedvin ve tasnif çalışmalarının yoğun olarak yürütüldüğü dönemde önemli ilim merkezlerinden olan Bağdat'ta yetişmiştir. Onun doğumu, nesebi ve hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi vardır.

Asıl adı Abdullah b. Müslim b. Kuteybe olan İbn Kuteybe'nin künyesi ise Ebû Muhammed'dir.<sup>2</sup> Farklı sebeplere dayalı olarak çeşitli nispetleri bulunan İbn Kuteybe'nin en meşhur ve maruf olan nispeti "*Dîneverî*"dir.<sup>3</sup> Onun

- 1 Bu konuda geniş bilgi için bkz.: M.Bahaüddin Varol, "*el-İmame ve's-siyase*" İsimli Eserin Müellifi İbn Kuteybe midir?, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt:16, Sayı:2, Ankara 2003 s.308-321.
- 2 Bazı kaynaklarda onun isminin Muhammed b. Müslim b. Kuteybe, künyesinin de Ebu Abdillah olduğu ifade edilmişse de, genel teracim kaynakları dikkate alındığında bunun yanlış bir isimlendirme olduğu görülecektir. Brockelmann, "İbn Kuteybe", *İA*, İst., 1962, V/II, s.762. Ancak, Lecomte Gerard bunu daha sonraki baskıda tashih etmiştir. (EI<sup>2</sup>, Leiden, 1986, III/840). Aynı hatanın diğer bir örneği için bkz: İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfaası*, (çev: Hayri Kurbaşoğlu), İst., 1979, s.XXII.
- 3 Bundan ayrı olarak doğduğu yere nispetle "Kûfi", babasının Merv'li olması nedeniyle "Mervezî", hayatının uzun bir süresini geçirdiği Bağdat'a nispetle "Bağdâdi", dedesi Kuteybe'ye istinâden de "Kutebî" veya "Kuteybi" şeklinde nispetleri sözkonusudur. Ancak o, İslâmî literatürde İbn Kuteybe ed-Dîneverî ismiyle maruf ve meşhur olmuştur. Bkz.: İbn Nedim, *el-Fihrist*, (thk: Yusuf Ali Tavil), Beyrut, 1996, s.23; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, (thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire, thz., s.209; Bağdâdi, Hatib, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, thz. X/170; Zehabî, *Siyeru a'lâmî'n-nubelâ*, Beyrut, Thz., XIII/297; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, (thk: Muhyiddin Abdülhamid), Kahire, Thz. II/246; Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, (thk: Ömer Abdüsselâm Tedmûri), Beyrut, 1994, (261-280)/382; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, Beyrut, Thz. II/169; Muhammed el-İskenderânî, İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-ahbâr* isimli eserinin Muhakkik Mukaddimesinde, Beyrut, 1994, 1/8; İbn Kesir, Ebu'l-Fida, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut, 1990, XI/57; Brockelmann, "İbn Kuteybe", *İA*, V/II, s.762; İbn Hallikân, bu nispetin türetilişi hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. II/247.

Dinever'e nisbet edilmesi, buranın onun doğum yeri veya yetiştiği yer olduğundan dolayı değildir. Ancak, ne zaman ve ne kadar süre ile yaptığı kesin olarak bildirilmemekle beraber İbn Kuteybe'nin orada kadılık görevinde bulunmuş olmasından dolayıdır.<sup>4</sup> Yoksa onun Dinever'de yetiştiği gibi bir iddia,<sup>5</sup> doğruyu yansıtmadığı gibi terâcim kaynaklarında nakledilen bilgilere de ters düşmektedir. İbn Kuteybe'nin ailesi hakkında herhangi bir bilgi bulunmakla birlikte onun babası Müslim'in Mervli<sup>6</sup> ve Ebû Abdullah ismiyle tanınan ilim ve hadis ehlinden biri olduğu bildirilmektedir.<sup>7</sup> İbn Kuteybe'nin 213/828 tarihinde doğduğu konusunda kaynaklar arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak bazı müellifler onun Bağdat'ta doğduğunu haber verirlerken<sup>8</sup>, diğer bazıları da Kûfe'de dünyaya geldiğini bildirmektedirler.<sup>9</sup>

Çocukluk ve gençlik yıllarının nerede ve nasıl geçtiğine dair de kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmayan İbn Kuteybe, özellikle ilmî kazanımlarını Bağdat'ta gerçekleştirmiştir. Bağdâdi'nin naklettiği; "O Bağdat'a yerleşti ve oradakilerden hadis rivayetinde bulundu" ifadesi<sup>10</sup> bu hususu desteklemektedir. Yine onun hadis rivayet edip ilim tahsil ettiği hocalarının çoğunlukla Bağdatlı olmaları da onun, en azından gençlik yıllarından itibaren Bağdat'ta bulunduğunu ortaya koymaktadır.<sup>11</sup>

İbn Kuteybe'nin ne zaman vefat ettiği konusunda da farklı birtakım rivayetler olmasına rağmen 276/889 yılı bu konuda tercih edilen bir tarih olmuştur. İbn Nedim bu konuda 270/883 tarihini veririrken,<sup>12</sup> İbn Hallikân, 270/883 ve 271/884 tarihlerinin de ileri sürüldüğünü, ancak doğru olanın 276/889 olduğunu bildirmektedir.<sup>13</sup> İbnü'l-Cevzî ise Kûfe'de vefat ettiğini ve kadı Ebû Hâzim'in yanına defnedildiğini haber vermektedir.<sup>14</sup>

4 Servet Ukkâşe, İbn Kuteybe'nin "el-Meârîf" isimli eserinin muhakkik mukaddimesinde, Beyrut, 1960, s.35; Ayrıca bkz: İbn Nedim, 123; İbn Hallikân, II/246; Bağdâdi, X/170; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XIII/296; Zehebî, *Tarih*, (261-280)/382; İbnu'l-Enbârî, 209; İbnu'l-İmâd, II/169; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, Haydarabat, 1357 h., V/102; Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut, Thz., IV/280.

5 Tahsin Yazıcı, "Dinever", *DİA*, İst. 1994, IX/356.

6 Bağdâdi, X/170; krş: el-İskenderânî, s.7.

7 Servet Ukkâşe, İbn Kuteybe'nin "el-Mearif" isimli eserinin muhakkik mukaddimesinde, s.32.

8 Bağdâdi, X/170, Kiftî, *İnbâhu'r-rwât alâ enbâhi'n-nuhât*, (thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut, 1986, II/143.

9 İbn Nedim, 123; İbnu'l-Enbârî, 209; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Beyrut, 1965, VI/66; Brockelmann, "İbn Kuteybe", *İA.*, V/II, s.762.

10 Bağdâdi, X/170.

11 Servet Ukkâşe, 36.

12 İbn Nedim, 123.

13 İbn Hallikân, II/246; İbnu'l-Cevzî de bu tercihte bulunmaktadır. (*el-Muntazam*, V/102). Zehebî ise sadece bu tarihi verirken (*Siyeru a'lâm*, XIII/300; *Mizânu'l-îtidâl*, II/503), bazı müellifler de bu farklı tarihleri vererek herhangi bir tercihte bulunmamışlardır. Bkz: Bağdâdi, X/170; İbnu'l-Enbârî, 210; İbn Kesir, XI/48 ve 57.

14 İbnu'l-Cevzî, V/102.

### Bilgi Kaynakları ve Öğrencileri

İbn Kuteybe'nin çok yönlü ilmi kişiliğinin yanında temayüz ettiği bazı ilim dalları da vardır ki, bunlarla ilgili müstakil önemli eserler vermiştir. Bize ulaşan ya da bibliyografik eserler vasıtasıyla isimleri ve konuları bize aktarılan eserlerini incelediğimiz zaman bu ilimlerin öncelikle Kur'an ve hadis ilimleri ile dil, edebiyat, nahiv, fıkıh, şiir ve tarih olduğu görülecektir. Bütün bunların yanında onun felsefe ve mantık gibi ilimlerle de meşgul olduğu ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Onun bu ilimleri tahsil ettiği ve önemli eserler vermesine sebep olan hocaları, zamanının önemli tefsir, hadis, fıkıh, nahiv ve diğer ilimlerin öncü isimlerinden oluşmaktadır. Onun bilgi kaynaklarından ilk olarak ifade edeceğimiz Babası Müslim b. Kuteybe'dir.<sup>16</sup> Tabakat kaynaklarında onun hakkında herhangi bir bilgi bulunmamasına rağmen İbn Kuteybe'nin ilmini ilk olarak ondan aldığını tahmin ediyoruz. Zira o, “*el-Meârif*”, “*Uyûnu'l-ahbâr*” ve “*Ġaribu'l-hadis*” gibi eserlerinde babasından bazı bilgiler nakletmekte ve çeşitli rivayetlere yer vermektedir.<sup>17</sup> Daha sonraki süreçte ise o, dil ile ilgili ilmini Ebû Hâtim es-Sicistânî (v.255/869) ve Ebu'l-Fadl er-Rayâşî (v.257/871)'den, fıkıh ve hadis ilimlerini İshak b. İbrahim el-Hanzalî yani İbn Râheveyh (v.238/852)'den almıştır. Ayrıca kendisinden hadis rivayetinde bulunduğu diğer alimler ise, Muhammed b. Ziyâd ez-Ziyâdî, Ziyad b. Yahya el-Hassânî ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'dir.<sup>18</sup>

İbn Kuteybe 18 yaşında iken Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın arkadaşı olan Ahmed b. Sa'îd el-Lihyânî (v.231/845)'den “*Kitâbu'l-ewvâl*”i okumuştur. Ayrıca Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî (v.231/845), Kadı Yahya b. Eksem (v.242/856), Hermele b. Yahya et-Tecîbî (v.243/857), Ebû Abdillâh Hassen b. Hüseyin b. Harb es-Sulemî el-Mervezî (v.246/860), Da'bil b. Ali el-Huzâî (v.246/860), Ebû Abdillâh Muhammed b. Merzûk b. Bukeyr b. Behlûl el-Bâhîlî el-Basrî (v. 248/862), Ebû İshâk İbrahim b. Süfyân ez-Ziyâdî (v.249/863), Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (v.248 veya 255/862,869), Muhammed b. Ziyad b. Ubeydullah b. Ziyad b. Rabi' ez-Ziyâdî (v.252/866), Ebû Yakûb İshak b. İbrahim b. Muhammed es-Savaf el-Bâhîlî (v.253/867), Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahya b. Ebî Hazm el-Kutâî (v.253/867), Ebu'l-Hattâb Ziyad b. Yahya b. Ziyad el-Basrî (v.254/868), Şubâbe b. Süvvâr (v.254/868), Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (v.254/868), Ebû Yakub İshak b. İbrahim b. Habîb el-Basrî (v.257/871), Ebû Tâlib Zeyd b. Ahzem et-Tâî el-Basrî (v.257/871),

15 Abdullah Cebbûri, İbn Kuteybe'nin “*Ġaribu'l-hadis*” isimli eserinin muhakkik mukaddimesinde, Bağdat, 1977, s.11,12.

16 İbn Kuteybe'nin hocaları hakkında geniş bilgi için bkz: Servet Ukkâşe, 38-38; el-İskenderânî, 8,9; Abdullah Cebbûri, “Dirâse fi Kütübi İbn Kuteybe”, *Mecelletü adâbi'l-mustansırıyye*, Bağdat, 1977, Yıl:2, Sayı:2, s.105.

17 Servet Ukkâşe, 12.

18 Bağdâdî, X/170; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XIII/297; İbnü'l-İmâd, II/169; Zehebî, *Tarih*, (261-280)/382; İbn Hallikân, II/246.

Ebu'l-Fadl Abbas b. el-Ferac er-Rayâsi (v.257/871), Ebû Sehl es-Seffâr Ubde b. Abdillâh el-Huzâi (258/872) ve Abdurrahman b. Bişr b. Hakem b. Habib b. Mihrân (v.260/874) onun ilim alıp rivayet naklettiği alimlerdenidir.

İbn Kuteybe kaleme aldığı eserleriyle zamanının önemli meselelerine ışık tutmuş, çeşitli konulardaki ihtilaf ve istifhamları gidermeye çalışmıştır. Bu kendi döneminde bizzat kendi gayretleriyle ortaya çıkan bir durum olduğu gibi, kendisinden sonra da oğlu Ahmet ve diğer öğrencileri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İbn Hallikân'ın naklettiği bilgiye göre o, vefat edinceye kadar eserlerini Bağdat'ta öğrencilerine okutmaya devam etmiştir.<sup>19</sup> Onun bu gayreti insanların kendisinden istifade etmesini sağlamıştır. Bunun yanında sağlığında iken kendisinden istifade edip, vefatından sonra da onun görüş ve düşüncelerini daha sonraki nesillere aktaran öğrencileri yetişmiştir. Bu öğrencilerden ilk olarak zikredeceğimiz oğlu Ahmet'tir. (Ebû Cafer Ahmed b. Abdillâh, v.322/953). Onun, babasının eserlerini Kur'an'ı ezberler gibi ezberlediği bildirilirken<sup>20</sup> yine babasının onun için eserlerinin birer nüshalarını muhafaza ettiği ve hemen hemen bütün eserlerinin onun yanında bulunduğu nakledilmiştir.<sup>21</sup> Oğlundan sonra torunu Ebû Ahmed Abdülvahid b. Ahmed b. Abdillâh b. Müslim de babası vasıtasıyla dedesinin eserlerinden nakillerde bulunmuştur.<sup>22</sup> Diğer öğrencilerinin bazıları ise şunlardır: Ahmed b. Mervan el-Mâlikî (v.298/910), Ebubekir Muhammed b. Halef b. El-Merzûbân (v.309/921), Ebu'l-Kasım İbrahim b. Muhammed b. Eyyub b. Beşir es-Sâiğ (v.313/925), Ebû Muhammed Ubeydullah b. Abdirrahman b. Muhammed b. İsa (v.323/934), Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Ahmed b. Abdillâh b. Bueyr et-Temimî (v.334/944), Heysem b. Küleyb eş-Şâsi (v.335/945), Kasım b. Esbağ el-Endelûsi (v.340/951), Abdullâh b. Cafer b. Dürüstüveyh el-Fârisî (v.335/945), Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Muhammed b. Cafer b. Muhammed el-Ezdi (v.348/959), Ebubekir Ahmed b. Hüseyin b. İbrahim ed-Dineveri, Ebû Abdillâh b. Ebi'l-Esved (v.343/954), Ebu'l-Yesr İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî el-Bağdâdi.<sup>23</sup>

## Eserleri

İbn Kuteybe'nin eserlerinin sayısı ile ilgili olarak farklı kaynaklarda farklı bilgilerle karşılaşmaktayız.<sup>24</sup> Biz burada sayı ile ilgili farklılıkları bir kenara bırakarak, eserlerinin isimlerini zikretmek ve bazıları hakkında da kısa bilgi

19 İbn Hallikân, II/246; krş: el-İskenderânî, 9.

20 Abdullâh Cebbûri, Muhakkik Mukaddimesi, 15.

21 Servet Ukkâşe, 39.

22 Abdullâh Cebbûri, Muhakkik Mukaddimesi, 16; el-İskenderânî, 9,10.

23 İbn Kuteybe'nin öğrencileri hakkında geniş bilgi için bkz: İbn Hallikân, II/246; Bağdâdi, X/170; Zehebî, Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XIII/297; Zehebî, *Tarih*,(261-280)/382; el-İskenderânî, 9; Servet Ukkâşe, 39,40.

24 Geniş bilgi için bkz: Abdullâh Cebbûri, a.g.m.,109 vd.

vermek istiyoruz. Ancak burada, bu eserlerin sayısının 300'e ulaştığını bildiren görüşe dikkat çekmek istiyoruz. İbn Teymiye'nin, "*et-Taḥdīs bi menāktıbi ehl'l-Hadīs*" isimli eserden naklederek verdiği bu görüş<sup>25</sup> abartılı bir bilgi olmaktadır. Çünkü bir çok kaynakta onun eserlerinin 60 civarında olduğu bildirilirken<sup>26</sup> böyle büyük bir rakamın izahı pek mümkün görünmemektedir. Öyle görünüyor ki bu, İbn Kuteybe'nin eserleri içerisinde yer alan ve müstakil konuları içeren bölümlerin ayrı birer esermiş gibi kabul edilmesinden kaynaklanan bir durum olmuştur.<sup>27</sup>

İbn Kuteybe'nin bazı eserleri farklı kaynaklarda farklı isimlerle zikredilmiştir. Ancak bunların tek bir esere işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle biz bu isimleri bilinen meşhur isminden sonra zikrederek okuyucuya sunmak istiyoruz.<sup>28</sup>

### **Tefsir ve Kur'an İlimleri**

- *Teḥsīru ğarībī'l-Kur'ân* = *Ġarībū'l-Kur'ân* = *Meâni'l-Kur'ân*.
- *Te'vīlū muşkilī'l-Kur'ân* = *Muşkilū'l-Kur'ân*.
- *el-Kırâât* = *Vücūhū'l-kırâât*.
- *İrâbu'l-kırâât* = *İrâbū'l-Kur'ân*.
- *er-Redd ale'l-kâili bi halki'l-Kur'an* = *er-Redd alâ men yekūlu bi halki'l-Kur'an*.

### **Hadis İlimleri**

- *Ġarību'l-Hadis* = *ez-Zevâid fi ğarībī'l-Hadis*.
- *Islâhū'l-ġalat* = *Islâhū ġalatı Ebi Ubeyd* = *Tebjīnū'l-ġalat fi ğarībī'l-hadis li Ebi Ubeyd*.
- *Te'vīlū muhtelifī'l-Hadis* = *Muşkilū'l-Hadis* = *el-Muşkil* = *İhtilâfū te'vīlī'l-Hadis*.
- *el-Mesâil ve'l-lüġa fi'l-Hadis ve'l-lüġa* = *el-Mesâil ve'l-cevâbât*.

### **Edebiyat, Şiir, Nahiv ve Dil**

- *Edebū'l-kâtib* = *Edebū'l-küttâb*.
- *Uyūnū'ş-şir* = *el-Merâtib ve'l-menākıb min uyūni'ş-şir*.
- *Kitâbu'l-meâni'l-kebir* = *Meâni'ş-şir'l-kebir* = *Meâni'ş-şir*.

25 İbn Teymiye, *Teḥsīru Süreti'l-İhlâs*, Mısır, 1323 h., s.86.

26 Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin b. Şeraf, *Teḥzibū'l-esma ve'l-lugat*, Beyrut, Thz., II/281.

27 Servet Ukkâşe, 55; Bu konuda örnek olarak Katib Çelebi'nin ayrı bir eser olarak zikrettiği ancak aslında diğer eserler içerisinde bir bölüm olan "*İstimâu'l-ġunâ bi'l-elhân*" isimli bölümü zikredebiliriz.

28 İbn Kuteybe'nin eserlerine işaret eden kaynaklar ve sayfaları şu şekildedir: İbn Hallikân, II/246; Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, X/170; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XIII/297,298; Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, (261-280)/382; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, III/358; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elıbbâ fi tabakâti'l-udebâ*, (thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire, thz, s.209; Nevevî, *Teḥzibū'l-esmâ*, II/281; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, II/169; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, İst, 1971, I-II/ilgili sayfalar; Kiftî, *İnbâhü'r-ruwât*, II/144-146; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, Kahire, 1972.



- *Câmiu'n-nahwi'l-kebir* = *Câmiu'n-nahv*.
- *Câmiu'n-nahwi's-sağîr*.
- *eş-Şîr ve'ş-şuarâ* = *Tabakâtü'ş-şuarâ* = *Divânü'ş-şuarâ*.

#### **Tarih ve Kültür Tarihi Alanındaki Eserleri:**

- *el-Meârif*.
- *Uyünü'l-ahbâr*.
- *Tarihu İbn Kuteybe*.<sup>29</sup>

#### **Diğer Eserleri:**

- *Câmiu'l-Fıkıh* = *Kitâbu'l-Fıkıh* = *Kitâbu't-tefkîh*.
- *Kitâbu'l-eşribe*.
- *el-Meyisir ve'l-kıdâh*.
- *Delâilü'n-Nübüvve* = *Delâilü'n-Nübüvve mine'l-kutubi'l-münezzele ale'l-Enbiyâi aleyhimü's-selâm* = *A'lâmü'n-nübüvve*.
- *el-İhtilâf fi'l-lafzi ve'r-reddi ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*.
- *Kitâbu'l-envâ*.
- *et-Tesviye beyne'l-Arab ve'l-acem*.
- *Te'vilü'r-ru'yâ* = *Ta'birü'r-ru'yâ* = *İbâratü'r-ru'yâ* = *et-Ta'bir*.

Müstakil eser olarak zikredilen bu eserler haricinde İbn Kuteybe'ye nisbet edilen ancak kendi başına müstakil bir eser olmayıp, diğer eserler içerisinde bir bölüm olan bazı isimler vardır. Bunlar teracim kaynaklarında ayrı birer esermiş gibi zikredilmesine rağmen bunların bazıları, İbn Kuteybe'nin diğer eserleri içerisinde mevcut olmaları, diğer bazılarının da aynı şekilde olabileceği ihtimalini ortaya çıkarmıştır. Bunlar;

- *Takvîmü'l-lisân* (*Edebü'l-Katib içerisinde bir bölüm*)
- *Kitâbu'l-ilm* (*Uyünü'l-Ahbâr içerisinde bir bölüm*)
- *er-Risâle fi'l-hattı ve'l-kalem* (*Edebü'l-Katib içerisinde bir bölüm*)
- *Divânü'l-küttâb*
- *Halku'-insân*
- *Kitâbu'l-hayl*
- *el-Hikâye ve'l-mahki*
- *Ferâidü'd-dürr*
- *Hikemü'l-emsâl*
- *Âdâbü'l-aşera*
- *el-Cevâbâtü'l-hâdıra*
- *Kitâbu'l-fürs*
- *Kitâbu'l-hicv*

29 İbn Kuteybe'nin teracimi hakkında bilgi veren kaynaklarda hakkında bilgi verilmeyen böyle bir eser, bazı arşivlerde yazma nüsha halinde bulunmaktadır. Bu eserin İbn Kuteybe'ye ait olup olmadığı konusu ihtilâfidir.

- *Adâbû'l-kırâe.*
- *Kitâbu'l-ibl*
- *Kitâbu'l-vahş*
- *Siyeru'l-acem*
- *Kitâbu'l-vüzerâ*
- *Kitâbu's-suyâm*
- *İstimâü'l-ğınâ b'l-elhân*
- *Kitâbu edebî'l-kâdî*
- *Sınâatü'l-kitâbe*
- *Kitâbu'n-neseb*

### **İbn Kuteybe'ye ait olmayıp ona nisbet edilen eserler**

Bazı kaynaklarda İbn Kuteybe'nin müellifâtından olduğu ifade edilen bir takım eserler vardır ki, bunların aslında O'na ait olmayıp sonradan O'na nisbet edildiği kabul edilmektedir.<sup>30</sup> Bunlar:

- *el-İmâme ve's-siyâse*
- *Kitâbu'l-cerâsîm*
- *Kitâbu'n-nebât*
- *el-İştikâk*
- *Kitâbu'l-ercüze fi'z-zâi ve'd-dât*
- *Vasıyyetü İbn Kuteybe li veledihî*
- *Telkînü'l-müteallim fi'n-nahv.*

### **İlmi Kişiliği**

İbn Kuteybe, kaleme aldığı eserlerinde de görüldüğü gibi, çok yönlü bir ilmi birikime sahiptir. Bunlar arasında dil, lügat, edebiyat ilk sıraları oluştururken, onlardan daha geri olmamak üzere tefsir, hadis ve fıkıh ilimleri gelmektedir.<sup>31</sup> Ancak O'nun tüm eserlerine şamil olmak üzere Arapça ve lügat ilimlerindeki vukûfiyetinin bir göstergesi olarak, kelime ve tâbir tahlilleri önemli yer tutmaktadır. Bu metotla Kur'an ayetlerine ve hadislerle getirdiği te'vîl ve tahliller, kendisinden sonraki bazı alimlerin tenkitlerine yol açarken, birçoklarının ise takdirlerine mazhar olmuştur.

İbn Kuteybe hakkında bilgi veren müelliflerin hemen hemen tamamı O'nun dil, edebiyat, nahiv ve şiir konusundaki otoritesine değinmişlerdir. İbn Nedîm: "O, dil, nahiv, ğarîbü'l-Kur'ân, meânî'l-Kur'ân, şiir ve fıkıhta alim idi."<sup>32</sup> derken İbnü'l-Enbârî ise: "Dil, nahiv ve şiir konusunda alim, diğer ilimlere de sahip idi."<sup>33</sup> demektedir. Zehebi ise, O'nun Arap dili, haberler ve eyyâm bilgileri açı-

30 Abdullah Cebbûrî, "Dirâse fî kutûbi İbn Kuteybe" *Mecelletu Adâbî'l-Mustansırıyye*, Yıl:2, Sayı:2, Bağdat, 1977; Aynı Makalenin devamı, Sayı:3, Bağdat, 1978., 122-126.

31 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1990, XI/57.

32 İbn Nedîm, 123.

33 İbnü'l-Enbârî, 209.

sından otorite olduğunu bildirmektedir.<sup>34</sup> Nitekim İbn Kuteybe nahiv konusundaki otoritesiyle, Basra ve Kûfe arasındaki nahiv muhalefetine iştirak etmiş ve bu iki ekolü uzlaştırmak suretiyle “*Bağdat Nahiv Ekolü*”nun kurucusu olmuştur.

Diğer taraftan İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönem, ilmî seviyenin yükseldiği buna bağlı olarak da bazı siyasî ve itikadî konulardaki fikri ayrılıkların ve tartışmaların ortaya çıktığı bir dönemdir. O, bu tartışma konularında taraf olmadığı gibi yanlış düşünceleri tenkid eden görüşlerini içeren eserler kaleme almıştır. Bu çerçeveden olmak üzere “*Halku'l-Kur'an*” meselesine değinmiş, “*Mücessime*” ve “*Müşebbihe*” fitnelerine dair görüşler serdetmiştir. Aynı dönem içerisinde ortaya çıkan *Şuûbiyye* hareketini tenkit etmiş ve bu noktada Arapların özelliklerini ve faziletlerini ortaya koyan bir risale te'lif etmiştir. Brockelmann, İbn Kuteybe'nin bu yönüyle ilgili olarak şu bilgileri vermektedir:

*“Asrının önemli alimlerinden biri olan İbn Kuteybe, dönemindeki Ebû Hanîfe ed-Dineveri ve Câhuz gibi zamanının bütün ilimlerine sahip idi. Tahsil arzusunu hissedenden yüksek sınıf halkına ve devlet büyüklerine te'lif ettiği eserlerle bilgilerini arzettiği. Farklı düşüncelerin tartışıldığı dönemde O, Kur'an ve hadisi savunmuştur. Bu çerçevede kendisine yöneltilen müşebbihe veya dinsizlik ithamına karşılık bu görüşleri reddeden müstakil bir eser kaleme almıştır.”*<sup>35</sup>

İbn Kuteybe, fazla rivayeti olmamakla birlikte, hadis ricali arasında sika kabul edilmiştir.<sup>36</sup> Bağdat'a yerleşip orada İshak b. Râheveyh, Ebû Hâtim ve diğerlerinden rivayetlerde bulunduğunu bildiren İbnü'l-Cevzî, onun, güvenilir bir alim olduğunu ve önemli eserler kaleme aldığını bildirmiştir.<sup>37</sup> İbn Kuteybe aleyhine söylenen bir takım görüşleri nakleden Zehebî, Hâkim'in:

*“Ümmet, Kuteybi'nin yalancılığında icmâ etmiştir”* sözünü naklederek: *“Ümmet sadece Müseyleme ve Deccâl'in yalancılığında icmâ etmiştir. Bir çok ravi, İbn Kuteybe'den nakillerde bulunmuşlardır”*

diyerek bu görüşe olan tenkidini ifade etmiştir.<sup>38</sup> Aynı şekilde Hammâd b. Hibetullah el-Harrânî'nin naklettiği bir haberde, Ebû Tâhir es-Selefi de, Hâkim'in:

*“İbn Kuteybe'den nakil yapmak caiz değildir”* sözünü naklederek: *“İbn Kuteybe, ehl-i sünnetden ve sika biravidir, Hâkim bu sözünde O'nun mezheple ilgili dururunu kasdetmiştir.”*

dediğini nakletmektedir.<sup>39</sup>

34 Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XIII/298.

35 Brockelmann, “İbn Kuteybe”, *İA.*, V/II, s. 762,763.

36 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, (thk: Ali Muhammed Becâvî), Mısır, Thz., II/503; İbn Hallikân, II/246; İbn Hacer, II/358; Ayrıca İbn Kuteybe'nin naklettiği bazı hadis rivayeti örnekleri için bkz: Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XIII/300-302.

37 İbnü'l-Cevzî, V/102.

38 Zehebî, *Tarih*, (261-280)/383.

39 Zehebî, *Tarih*, (261-280)/383.

İbn Kuteybe'nin mezhebi konusunda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte, Maliki mezhebine müntesib olduğu kuvvetle muhtemel görünmektedir. İbn Teymiye O'nun için: *"Ahmed ve İshak'ın mezhebine meylediyordu"*<sup>40</sup> bilgisini verirken, İbn Hacer ise, onun İshak b. Râheveyh'in görüşlerini takip ettiğini, ancak Muhammed b. Zekeriyya b. Abdü'l-A'lâ'dan duyduğuna göre, Maliki mezhebine mensup olduğunu haber vermektedir.<sup>41</sup> İbn Kuteybe'nin itikadî noktada müşebbihe ve kerrâmiyye'ye meyilli olduğu konusundaki görüşlerin ise O'nun eserleri göz önüne alındığı takdirde doğru olmadığı anlaşılacaktır.<sup>42</sup> Zehebî, Ebû Bekir el-Beyhakî'nin İbn Kuteybe'nin Kerrâmiyye'nin görüşüne sahip olduğuna dair sözü ile Darekutnî'nin, *"Mîr'âtü'z-zemân"* isimli eserinde isnadsız bir rivayette O'nun Müşebbihe'ye meyilli olduğu iddiasını nakledecek, bu görüşlerin doğru olmadığını bildirmektedir.<sup>43</sup> Gerçekte Kerrâmiyye ve Müşebbihe'ye reddiye yazan birisinin onlardan olduğu görüşü doğruyu yansıtan bir ifade olması mümkün değildir. İmam Zehebî, O'nun hakkındaki bu haksız iddiaları zikrettikten sonra, bizzat İbn Kuteybe'nin kendi düşünceleriyle bu iddiaları boşa çıkarmaya çalışmıştır.

*"Nuaym b. Hammâd'dan, Muhammed b. İsmail et-Tirmizî kanalıyla ve sahih isnadla duyduk ki, O, İbn Kuteybe'nin şöyle dediğini işitmiştir: "Kim Allah'ı, yaratıklarına benzetirse kafir olur, kim de Allah'ın kendisini vasıfladığı şeyleri redderse o da kafir olur. Allah'ın kendisini vasıfladığı şeyler, kendisi olmadığı gibi O'nu teşbihe de bir rehber olamaz."*

İbn Kuteybe'nin bu görüşlerini nakleden Zehebî:

*"Sıfatlar mevsufa tabidir, şayet mevsuf "senin benzerin yoktur"<sup>44</sup> şeklinde ise, bu Zât-ı Mukaddestir. Benzerinin olmaması O'nun sıfatıdır. Öyleyse O'nun sıfatı ve zatı hakkında söylenen arasında bir fark yoktur. Bu aynı zamanda selefin görüşüdür"*

diyerek, İbn Kuteybe'nin görüşünün isabetli olduğunu vurgulamaktadır.<sup>45</sup>

İbn Kuteybe'nin ilmi kişiliğini ve akidesini en güzel bir biçimde ortaya koyan İbn Teymiye'dir. Onu, ehl-i Sünnetin önemli simalarından kabul eden İbn Teymiye: *"Mütezile için Câhuz ne ise, Ehl-i Sünnet için de İbn Kuteybe odur"* diyerek onun önem ve değerini ortaya koymuştur. Bundan ayrı olarak İbn Teymiye, İbn Kuteybe için şu ifadelerle yer vermektedir: *"İbn Kuteybe, alimlerin, imamların ve faziletli kimselerin önde gelenlerindendi. Çok güzel ve muhtevalı eserlere sahipti. Bunların sayısı üçyüze ulaşıyordu. Ahmed ve İshak'ın mezhebine meylediyordu. İbrahim el-Harbî ve Muhammed b. Nasr el-Mervezî ile muasırdı. Mağrib halkı da ona büyük değer veriyor ve ona dil uzatanları*

40 İbn Teymiye, *Tefsîru Sûretü'l-İhlâs*, 86.

41 İbn Hacer, III/358.

42 Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, II/503; *Tarih*, (261-280)/383; İbn Hacer, III/357.

43 Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XIII/299, 300.

44 Şûrâ, 42:11.

45 Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XIII/299, 300.

zındıklıkla itham ediyorlardı. Yine Mağrib halkı: “*Evinde onun eserlerinden herhangi biri olmayan da hayır yoktur*” diyorlardı.<sup>46</sup> İbnü'l-Enbârî, takip ettiği usul ve metodu açısından İbn Kuteybe'yi tenkid ederek:

*“İnsanlar müteşabih ayetlerin manaları konusunda ileri geri konuşuyorlar, bunun karşısında seleften herhangi bir nakilde bulunmuyorlar. Bu hususta lûgat ilminin şâz ifadelerinin delil olarak gösteriyorlar”* demiştir. İbn Teymiye onun bu tenkidini: “*İbn Kuteybe, Kur'an ve Hadisin manalarına vakıf, onunla hüküm verme konusunda da İbnü'l-Enbârî'den daha bilgilidir. Yine, sünnete sarılma konusunda ondan daha ilerdedir. İbnü'l-Enbârî, lûgat konusunda bilgili bir alimdir. Ancak, lûgatı iyi bilen herkes, hüküm çıkarma konusunda uzman değildir*” diyerek İbn Kuteybe'yi savunmuştur.<sup>47</sup>

İbn Kuteybe'nin görüşlerini ortaya koyması açısından dikkatimizi çeken diğer bir husus ise onun, gençlik yıllarında ders okuduğu Câhız'a karşı daha sonraları cephe alıp onun görüşlerini tenkid etmesidir. Ona göre Câhız, İslâmî çok daha kuvvetli deliller olmasına rağmen nasrânî deliller kullanmış ve eserlerini alay konusu olan bazı şeylerle doldürmüştür. Yine o, Câhız'ın hadislerdeki bazı konuları sözkonusu ederek alaya aldığını (Balina ciğeri, şeytanın boynuzu, Haceru'l-Esved'in aslında beyaz olup müşriklerin onu siyaha boyadıkları gibi), böyle yapmakla hadisi hafife aldığını ve batıla hizmet ettiğini ileri sürmüştür.<sup>48</sup>

İbn Kuteybe ile Câhız arasındaki ihtilafa işaret eden Ahmed Emin, bu hususta şu görüşlere yer vermektedir:

*Onlar arasındaki ihtilafın esas nedeni, fikri özellikleri ve itikadi mezhep noktasındaki farklılıklardır. Câhız'ın hafif ruhlu ve mizahu çok seven kişiliğine karşılık İbn Kuteybe, ciddi, vakarlı ve verdiği hükümlerde tutarlı bir kişiliğe sahiptir. Câhız, mutezile itikadi ekolüne mensup iken, İbn Kuteybe Ehl-i Sünnettendir. Bu iki ekol arasındaki mücadele çok yönlü ve uzundur. Câhız, gerçekten de ilmi yönden güçlüdür. Değindiği konularda çok bilgili ve düşüncesini söz ve kalemlerle çok güzel ifade yeteneğine sahiptir. İbn Kuteybe ise -bana göre- daha çok genel anlamda bir bilgiye sahip, çok eser sahibi bir kimsedir. Bu yönüyle Câhız'a yakın bir ilmi yeterliliğe sahiptir. Eserlerine baktığımız zaman onun çeşitli ilmi sahalara el attığını görürüz. Dil, nahiv, edebiyat, şiir, hadis, fıkıh, tarih ve dini mezhepler alanlarında eserler vermiştir.”*<sup>49</sup>

İbn Kuteybe'nin sahip olduğu düşünceler, onun ilmi yeterliliği ve otoritesiyle hem kendi dönemindeki hemde daha sonraki müslümanlar nezdinde değer bulmasını sağlamıştır. Yaptığı tefsir, te'vil ve yorumlardan insanlar, asırlar boyunca istifade etmişlerdir.<sup>50</sup>

46 İbn Teymiye, 86; Bu ifadelerin bir benzerini İbn Kesir'de de görmek mümkündür. el-Bidâye, XI/57.

47 İbn Teymiye, 95, 96.

48 Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Beyrut, Thz., I/402.

49 Ahmed Emin, I/402,403.

50 el-İskenderânî, 9,10.

### İslam Tarihçiliğindeki Yeri

Hicrî üçüncü asırda yetişen önemli alimlerden birisi olan İbn Kuteybe'nin eser verdiği konulardan birisi de Tarih'dir. Onun ilmi kişiliği çerçevesinde yukarıda ifade ettiğimiz gibi Tarih, ilmi birikim ve muhteva içerisinde geri planda yer almaktadır.

İbn Kuteybe'yi Tarih'te önemli kılan ilk sebep, elbette ki ilk dönem müelliflerinden olmasıdır. Önde gelen ilk dönem tarihçilerinden Halife b. Hayyât (v.240/854), Buharî (v.256/870), Belâzürî (v.279/893) ve Ebû Hanife ed-Dinverî (v.282/895) ile aynı dönemlerde yaşamıştır. Yine onun fazla rivayeti olmamasına rağmen hadis ricali içerisinde güvenilir kabul edilmesi ve Ehl-i Sünnet ekolüne mensup olup, ortaya çıkan bir çok siyâsî ve itikâdî oluşumlardan kendisini uzak tutarak, bunların yanlış görüşlerine objektif tenkitler yöneltmiş olması da bu ilim içerisindeki önemini ortaya koyan diğer bir kişisel özelliği olmaktadır. Burada onun Tarih'le ilgili eserlerini kısaca tanıtarak bu ilim dalı içerisindeki metot ve rivayetlerinin önem ve değerini ortaya çalışacağız. Zira İbn Kuteybe'nin tarih ve kültür alanındaki eserlerini tanımamız bize onun tarihçiliği konusunda önemli bilgiler verecektir.

### *el-Meârif*

İbn Kuteybe'nin Tarihle ilgili olarak zikredebileceğimiz ilk eseri el-Meârif'dir. Siyasi hadiselerin detaylarına girmeden daha çok mücmel bilgiler sunan bu eser, insanın yaratılışından başlamak suretiyle sırasıyla peygamberler, ilk halifeler, Emevi ve Abbasi halifeleri ile bazı sahabelerin kısa biyografilerinden bahseden bir eserdir.

İbn Kuteybe bu eserin mukaddimesinde neden böyle bir eser kaleme alma ihtiyacı hissettiğini ve hangi konuları ele aldığını ifade etmektedir. Bu çerçeveden olmak üzere, şerefli ve itibarlı kimseler arasında "*Edeb*"in ortaya çıkması, alimlerin sahip olduğu şeref ve itibar, ilmin ve beyanın fazileti, ilim öğrenmenin önemi ve bunun meliklere ve şerefli kimselere bildirilmesi gibi genel anlamdaki kültürel birikimin insanlara aktarılması olarak özetlemektedir. Bunu yaparken de bazen peygamberlerin, idarecilerin veya alimlerin sözlerinden bazen de neseb, geçmiş zaman veya Arap kültüründeki önemli günlerden örneklerle izaha çalışmıştır. Bu arada bizzat olaya veya söze şahid olan kimselerden de bilgi nakletmiştir.

İbn Kuteybe'nin bu eseri yazmada zikrettiği en önemli gerekçe neseb meselesi olmuştur. O, insanların neseblerini bilmemelerinden, geçmişlerine ait sağlıklı bilgiye sahip olmadıklarından şikayet etmekte ve insanların bu konuda bilgilendirilmesinin önemine inanmaktadır.

*el-Meârif* ilk olarak yukarıdaki ifadeleri ihtiva eden müellifin mukaddimesiyle başlamaktadır. Daha sonra insanın yaratılışı konusuyla başlayan eserde sırasıyla, Adem (A.S)'dan başlayarak peygamberler hakkında bilgi ve kendi dönemlerinde cereyan eden bazı hadiseler hakkında bilgi vermektedir. Hz.Muhammed gönderilmeden önce insanların dinleri hakkındaki bazı bilgilerden sonra, geniş bir şekilde Arapların nesebi ile ilgili bilgi vermektedir. Hz.Peygamber'in kısa hayatı, peygamberliği ve savaşlarını da ihtiva eden kısımda, akrabaları ve nesebi hakkında da bazı malumata yer vermektedir. Daha sonra ilk halifeler olan Hz.Ebubekir, Hz.Ömer, Hz. Osman ve Hz.Ali ile dönemlerindeki olaylardan çok kısa bilgiler aktarmaktadır. Diğer bazı sahabiler ile Emevi ve Abbasi halifelerinin hayatları hakkında bilgi verilen bölüm ise müellifin kendi dönemine kadar uzanmaktadır. Daha sonra, en geç vefat eden sahabiler, müellefe kulüb, münafıklar, diğer meşhur kimseler, mezhep imamaları, müctehidler, hadis, kıraat, ensab, nahiv ve tarih âlimleri, önemli mescidler, Arap yarımadası, kendileri ile anlaşma yapılanlar, fetihler, cahiliyedeki meşhur günler ve o dönemdeki çevre bölgelerdeki idareciler hakkında bilgiler aktarılmaktadır.

Bu eser metod ve muhteviyat açısından, diğer İslam Tarihi kaynaklarında gördüğümüz gibi, olayları kronolojik sıra içerisinde detaylı bir şekilde aktarılması ve nakillerde bulunulması şeklinde değildir. Tarihi seyir içerisindeki olay ve şahıslar hakkında kısa ve mücmel bilgilerin kültürel birikimlerle birlikte aktarılması şeklinde bir muhtevaya sahiptir. Eser, bazı olaylar, isim listeleri, kısa biyografiler, neseb, fırka ve rical üzerinde durmaktadır. Öyle görülüyor ki, İbn Kuteybe bu eseriyle, insanların peygamberler tarihi, Hz.Muhammed'in hayatı, ilk halifeler ile diğer önemli kişi ve olaylar hakkında doğru bilgi edinme ihtiyaçlarını karşılamanı arzu etmiştir. Abdülaziz ed-Dûri de, eserin ihtiva ettiği konuları ve metodu ile ilgili bilgi verdikten sonra: "*Öyle sanıyorum ki bu kitap, tarihi bilgilerin ana hatlarıyla ortaya konulması yönündeki ihtiyacı karşılamak amacıyla kaleme alınmıştır*" demektedir.<sup>51</sup> Yoksa bu eserde tarihi olaylar ve kişiler hakkında detaylı bilgi bulmak mümkün değildir.

İbn Kuteybe bu eserinde bizzat duyduğu bilgilerin yanında kendinden önceki Vehb b. Münebbih, İbn İshâk, Vâkîdî ve Kelbî gibi müelliflerden nakillerde bulunmuştur. Naklettiği bilgilerle ilgili olarak, sadece kaynakları değil aynı zamanda bilgileri de tenkide tabi tutmuştur. O'nun bu eserde genel olarak takip ettiği metod, tarafsızlık içerisinde gerçeklerin vurgulanması metodudur. Ancak buna rağmen o, ara sıra çeşitli konularda ileri sürülen görüşlere yer vermekte, bu esnada kendisi de çok az olarak bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.

51 Abdülaziz ed-Dûri, *Bahs fi neş'eti ilmi't-tarih inde'l-Arab*, Beyrut, 1993, s.54.

### ***Uyûnü'l-Ahbâr***

Klasik İslam Tarihi çizgisinden daha çok kültür tarihi alanına yakın bir muhtevaya sahip olan *Uyûnü'l-Ahbâr*, İbn Kuteybe'nin çok yönlü kişiliğiyle de bütünleşerek farklı konulardaki bilgileri ihtiva etmektedir. Çeşitli konu başlıklarıyla faklı on kitaptan oluşan bu eserde İbn Kuteybe başlıklar altında çok daha farklı bilgi ve bakış açısıyla Hz. Peygamber'den başlamak suretiyle İslami ilk dönemdeki meşhur simaların o konuya ilişkin görüş ve rivayetlerine yer vermektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu eser on kitaptan oluşmaktadır. Bunlar: 1- Kitâbu's-Sultân, 2- Kitâbu'l-Harb, 3- Kitâbu's-Südûd, 4- Kitâbu't-Tabâi' ve'l-Ahlak, 5- Kitâbu'l-İlm, 6- Kitâbu'z-Zühd, 7- Kitâbu'l-İhvân, 8- Kitâbu'l-Havâic, 9- Kitâbu't-Taâm, 10- Kitâbu'n-Nisâ'. Eserin konusunun daha bariz olarak ortaya çıkması için bu kitapların içerdiği hususları kısaca ifade etmemiz uygun olacaktır.

**1-Kitâbu's-sultân:** Genel olarak içinde bulunduğu toplumda idareci konumunda olan insanların tavır ve hareketlerinin konu edildiği bu bölüm, onların yaşayışları, dostlarında bulunması gerekli özellikler, onlara karşı konuşmaları ve onlarla muamelesi gibi hususları belirtmektedir. Ayrıca, seçeceği görevlilerin kendilerini temsil edeceği yönüyle bu seçimde dikkat edecekleri hususlara işaret ederek, konu ile ilgili rivayet, söz ve şiir örneklerine yer vermektedir.

**2-Kitâbu'l-harb:** Önceki kitapla yakın konuları paylaşması nedeniyle bir-biri ile konu olarak benzer görünen bu bölümde ise İbn Kuteybe, harb adabından, hazırlık plan ve ordunun durumu hakkındaki çeşitli rivayet ve görüşlere yer vermektedir.

**3-Kitâbu's-sü'dûd:** Hakimiyet ve hüküm sürme anlamına gelen sü'dûd bölümünde yine konu ile ilgili edeb kaideleri üzerinde durulmaktadır.

**4-Kitâbu't-tabâi' ve'l-ahlak:** İhtiva ettiği konular yönüyle önceki kitabın bir bölümü olarak nitelendiren İbn Kuteybe, burada, insan tabiatlarının farklılığı ile buna bağlı olarak hal ve hareketlerin düzeltilmesi ve diğer ahlaki faziletler üzerinde durmaktadır.

**5-Kitâbu'l-ilm:** İlim, alimler ve ilim öğreticileriyle ilgili bilgilerin yanında çeşitli konuları ihtiva etmektedir.

**6-Kitâbu'z-zühd:** Kitâbu'l-İlm'in bir parçası olarak kabul edebileceğimiz bu bölümde de İbn Kuteybe, zühd ve zahidlerle onların sahip oldukları sıfatlara ilişkin görüş ve rivayetleri aktarmaktadır.

**7-Kitâbu'l-ihvân:** İnsanlar arasındaki dostluk ve kardeşliğe teşvik ile bu kardeşlikten murad olunacak şeyler ve özellikleriyle ilgili görüş ve rivayetleri ihtiva etmektedir.



**8-Kitâbu'l-havâic:** Önceki kitaba yakın ve onun bir parçası olabilecek bu bölümde de, insanın ihtiyaçları, özellikleri, bunlara karşı sabır ve şükür ile diğer konuların açıklandığı görüş ve rivayetler nakledilmektedir.

**9-Kitâbu't-taâm:** Arap kültüründeki yemekler ve bunların hazırlanışı ile, yeme adabı, açlık, oruç, dua, cimrilik ve içeceklerle ilgili bilgileri ihtiva etmektedir.

**10-Kitâbu'n-nisâ':** Yine Arap kültüründeki nikah ve yemek bağlantısı ile bunun Arap toplumundaki görüntüsünün yanında, kadınlar, özellikleri ve bu konuda yapılan tavsiye ve görüşler nakledilmektedir.

İbn Kuteybe bu eserinde ele aldığı konu ile ilgili olarak, Hz.Peygamber'den nakledilen bir hadis varsa önce onu zikretmekte, daha sonra da Ashab'ın büyüklerinden başlamak üzere o konu ile ilgili sözü olan kişilerin sözlerini ve bu esnada geçen haberleri aktarmaktadır. Bu yönüyle eser, klasik bir İslam Tarihi görüntüsünün dışında, daha çok kültüre dair bilgileri farklı ağızlardan sunan bir kaynak hüviyetine sahiptir. Bu yönüyle de sahasındaki en önemli eserlerden birisidir. Diğer taraftan, edeb ve ahlaki hususiyetlere bağlı olarak ifade edilen görüş ve rivayetler, cereyan eden siyasi birtakım hadiseler ve şahısların bu hadiseler içerisindeki rol, hareket ve görünüşlerini de ortaya koymaktadır. Bu yönüyle de eser, titiz bir tetkikle incelendiği zaman olaylar içerisindeki ince detayların ortaya çıkmasını sağlayacak bir özelliğe sahiptir.

### **İbn Kuteybe'ye nispet edilen *el-İmâme ve's-siyâse* isimli eser**

"*el-İmâme ve's-siyâse*", çeşitli merkezlerdeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan ve farklı yerlerde müteaddit defalar baskısı yapılmış olan meşhur bir eserdir. En eski matbu nüshası Kahire-1322/1905 tarihli baskısıdır.<sup>52</sup> Bundan sonra oldukça sık olarak müteaddit defalar iki cilt, ancak tek kitap olarak basılmıştır. Bu şekliyle günümüzde farklı kişiler tarafından tahkikli baskıları da yapılmaktadır.

*el-İmâme ve's-siyâse* muhteva olarak Hz.Ebubekir ve Hz.Ömer'in faziletlerini nakleden birkaç rivayetle başlamakta daha sonra sırasıyla Hz.Ebubekir'in halife seçilmesi, Hz.Ali'nin tepkisi, Hz.Ömer'in Hz.Ebubekir tarafından halife tayin edilmesi ve Hz.Ömer'in şehadeti sonrası şûrâ olayı ile sonrasında cereyan eden hadiselerle devam etmektedir. Eserin birinci cildinde özellikle ilk dönemdeki hilafet çevresinde ortaya çıkan hadiseleri ele alması, ismiyle örtüşen bir durum arz etmektedir. Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki bir çok gelişmelere hiç yer vermeden doğrudan hilafet çevresindeki mücadele ve münakaşalara

52 Yusuf Elyan Serkis, *Mu'cemü matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrabe*, Mısır, 1928, s.212.

yer verip özellikle Hz.Ebubekir, Hz.Ömer ve Hz.Osman'ın halifeliklerine karşı gelenler ile bu çerçevede gelişen olaylara yer vermesi dikkatleri çekmektedir. Yine, Hz.Ali ile Muâviye arasındaki mücadele ile Muâviye ile Hz.Hasan arasında cereyan eden hadiseler oldukça geniş yer tutmaktadır. Muâviye'nin oğlu Yezid'e biat alma girişimlerinin de geniş yer aldığı eserde daha sonra sırasıyla Emevî halifeleri, onların halifelîğe gelişleri ve bu çerçevede cereyan eden hadiselere yer verilmektedir.

Eserin ikinci cildinde ise Harre vak'asıyla başlayan süreçte gelişen hadiselerden sonra Mûsâ b. Nusayr liderliğinde başlayan Kuzey Afrika ve Endülüs fetihleri diğer hiçbir kaynakta bulunmayan bilgilerle oldukça geniş ve tafsilatlı bir şekilde anlatılmaktadır. Eser son olarak Harun Reşid döneminde, Ca'fer b. Yahya el-Bermekî'nin öldürülmesi konusuyla sona ermektedir.

Genel olarak ifade etmek gerekirse *el-İmâme ve's-siyâse*'de olaylar kronolojik sıra ile ele alınmış, rivayetler genel lafızlarla nakledilmiştir. Eserde olaylara yönelik direkt rivayetlerin azlığı, müellif ile ilgili kesin bilgiler elde etme konusunda olduğu gibi, ne zaman kaleme alınmış olabileceği hususlarında da kesin hüküm vermeyi zorlaştıran bir unsur olmaktadır. Diğer taraftan eserin ilk bölümü olarak nitelendirebileceğimiz hilafet problemi ve bu çerçevede cereyan eden hadiseler nakledilirken fetihler, diğer siyâsî olaylar ve ensab hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Emeviler döneminde Yezid b. Muâviye'nin hilafeti ve kendisine yönelik isyan hareketlerinden sonra daha ziyade halifelere yönelik isyan hareketleri ağırlıklı olarak yer almaktadır. Velid b. Abdülmelik ve Süleyman b. Abdülmelik'in idareye gelmelerinden sonra ise adeta hilafetle ilgili mücadeleler –ki bu dönemde hilafet çevresinde önemli mücadelelerin olduğu bir gerçektir- ve çeşitli isyan girişimleri bir tarafa bırakılarak Musa b. Nusayr'ın göreve getirilmesiyle başlayan süreçte Kuzey Afrika fetihleri çok ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Eserin bu yönü müellifinin İbn Kuteybe olup olmayacağı noktasındaki istifhamı güçlendiren bir husus olmaktadır.

Sahip olduğu özellikler yönüyle *el-İmâme ve's-siyâse*'yi önemli kılan üç nokta vardır. Bunlardan birinci ve en önemlisi ihtiva ettiği konular yönüyledir. Hz.Peygamber'in irtihalinden sonraki süreçte ortaya çıkan hilafet problemiyle ilgili önemli bilgiler ihtiva etmesi bu noktadaki değeri ortaya koymaktadır. Yine özellikle ikinci ciltte yoğunlaşan Kuzey Afrika fetihleri ve Musa b. Nusayr'ın faaliyetleri çok ayrıntılı ve diğer İslam Tarihi kaynaklarında olmayan bir şekilde anlatılması onun değerini artırmaktadır. Eseri önemli kılan ikinci yön, dönem itibariyle erken dönemde kaleme alınmış olmasıdır. *el-İmâme ve's-siyâse*'nin ravilerini incelediğimiz zaman bunların vefat tarihleri itibariyle 195/811 ile 274/887 tarihleri arasında yaşadıkları görülmektedir. Bu da bize eserin bu

tarihler arasında yada bu tarihlere yakın bir dönemde kaleme alındığı bilgisini vermektedir. Eseri önemli kılan diğer bir husus da İbn Kuteybe'ye nispet edilmiş olmasıdır. İbn Kuteybe yukarıda ifade ettiğimiz gibi, farklı konularda kaleme aldığı eserlerindeki yeterlilik ve seviye ile ilmi ağırlığını hissettiren önemli bir alimdir. İşte İbn Kuteybe'nin bu özellikleri el-İmame ve's-Siyase isimli eserde nakledilen rivayetlerin değerini bir kat daha artırmıştır. Ancak eserin ona aidiyeti noktasındaki istifhamlar bu durumu engellemektedir.

*el-İmame ve's-siyâse*'nin İbn Kuteybe'ye ait olamayacağını iddia eden ilk kişi müsteşrik Pascual de Gayangos (1809-1897)'dur.<sup>53</sup> Ondan sonra gerek müsteşrik olsun gerekse Müslüman araştırmacılar olsun onun ileri sürdüğü iddialar çerçevesinde *el-İmame ve's-siyâse*'nin İbn Kuteybe'ye ait olmadığını savunmuşlardır.<sup>54</sup> Pascual de Gayangos'un ileri sürdüğü iddia ve delilleri ondan sonra Reinhart Dozy (1820-1883), *Târîhu's-siyâsi ve'l-edebî li İsbanya* isimli eserinde naklederek aynı iddiaları savunmuştur.<sup>55</sup> Daha sonra, Michael Jan De Goeje konunun üzerinde durmuş, Brockelmann da ondan iktibasla İslam Ansiklopedisi'ndeki maddesinde bu hususu ele almıştır.<sup>56</sup>

Arap dünyasındaki özellikle son dönem araştırmalarda, *el-İmame ve's-siyâse*'den nakledilen bilgiler veya İbn Kuteybe ile ilgili verilen bilgilerde bu eserin ona ait olmadığına işaret edilerek konuya dikkat çekilmektedir. Bu hususta Türkiye'de yapılan çalışmalarda, bu eserden yapılan nakillerde konu hakkındaki şüphelere ilişkin herhangi bir bilgi verme ihtiyacının hissedilmemesi, bu konunun daha detaylı ve ilmi çerçevede ele alınıp incelenmesini gerekli kılmaktadır. Ancak bu konu ile ilgili olarak bu kadar bilginin bu araştırma çerçevesinde yeterli olacağını düşünüyoruz.<sup>57</sup>

53 Gayangos, Pascual de, *The History of Muhammedan dynasties in Spain*, Vols:2, Londres, 1840-1843, (bu çalışma daha sonra "*Târîhu'l-hukmî'l-İslâmî fi İsbanyâ*" ismiyle arapçaya terceme edilmiştir.)

54 Şeyrî, Ali, *el-İmame ve's-siyâse*'nin Muhakkiki, Beyrut, 1990, Mukaddime, s.8; Binyünus ez-Zâki, "*Ta'lik alâ nisbeti'l-Kitâb el-İmame ve's-siyâse li'bni Kuteybe*", Menhel, Cidde, 1986, sayı:447, s.142-144; Binyünus ez-Zâki, "*Müsâcele ilmiyye havle Kitâb el-İmame ve's-siyâse el-mensûb li'bni Kuteybe*", el-Besâir, Fransa, 1987, sayı:9, s.45,46; Ukkâse, s.56,57; Cebrâil Cebûr, "*Kitâbü'l-İmame ve's-siyâse el-mensûb li'bni Kuteybe men hüve müellifuhû*", Ebhâs, Beyrut, 1960, s.386,387; el-İskenderânî, Muhammed, *Uyûnü'l-ahbâr*'ın Muhakkik Mukaddimesinde, Beyrut, 1994, s.24,25.

55 Dozy, Reinhart, *Recherches Sur l'Histoire et la Littérature de l'Espagne Pendant le Moyen Age*, Leiden, 1881, Vol:1, pp.21-28; Krş: İshak Musa Hüseyinî, İbn Kuteybe, Arapçaya Terc: Hâşim Yâğî, Beyrut, 1980, s.77-78.

56 C.Brockelmann, "İbn Kuteybe", İA., V/II, s.763; Konu ile ilgili bilgi için bkz: Lecomte, Gerard, *Ibn Qutayba*, Damas, 1965, s.174-176; M.Abdullah İnan, Alman Weil ve İtalyan Amari'nin de bu iddialara sahip çıkarak savunduklarını ifade etmektedir. *Devletü'l-İslâm, fi'l-Endelüs*, Kahire, 1988, I/24.

57 Bu konuda geniş bilgi için bkz.: M.Bahaüddin Varol, "el-İmame ve's-siyâse" İsimli Eserin Müellifi İbn Kuteybe midir?, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt:16, Sayı:2, Ankara 2003 s.308-321.

### Târîhu İbn Kuteybe

İbn Kuteybe'nin bu isimde bir eserinin olup olmadığı ne biyografik ne de bibliyografik eserlerde söz konusu edilmemektedir. Bu eserle ilgili olarak sadece Katip Çelebi, Ebû Hanife ed-Dineverî'nin, "Tarih" isimli eseriyle ilgili olarak verdiği bilgide, Mes'ûdî'nin, İbn Kuteybe'nin Ebû Hanife'nin bu eserini alıp kendisine mal ettiğini bildirdiğini haber vermektedir.<sup>58</sup>

Şakir Mustafa, Dimesk Zahiriye kütüphanesinde bu isimde bir eser olduğunu haber vermekte ve bunun daha detaylı olarak araştırıldıktan sonra hakkında bazı şeylerin söylenebileceğini bildirmektedir.<sup>59</sup> Büyük bir ihtimalle bu eser de, *el-İmâme ve's-siyâse* gibi, İbn Kuteybe'ye sonradan nispet edilen bir eser olduğu tahmin edilebilir. İbn Kuteybe'nin eserlerinin zikredildiği hiçbir kaynakta bu ismin geçmemiş olması bu görüşü destekleyen en güçlü delil olmaktadır. Yine de eser hakkında kesin konuşmak için, üzerinde çalışma yapılmasının gerekliliği ortadadır.

### Sonuç

İbn Kuteybe farklı ilim dallarında kaleme aldığı eserleriyle çok yönlü bir bilimsel birikimi yansıtan bir âlim görünümündedir. Onun bu birikimi içerisinde Tarih ilmi oldukça geri bir plandadır. Zira dil, lügat, meânî, tefsir, hadis ve bazı fikhî konularla ilgili eserleri gerek kendi döneminde gerekse kendinden sonraki süreçte birçok âlim tarafından benimsenen ve nakledilen bilgiler olmuştur. *el-İmâme ve's-siyâse* isimli eserin ona aidiyeti konusundaki ciddi iddia ve görüşler dikkate alındığında İbn Kuteybe'nin tarihçiliği ile ilgili şeyler ilk olarak onun bu konuda daha özgün bir yapı sergileyen *el-Meârif* isimli eseri üzerinden söylenebilir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi *el-Meârif*, tarih yazıcılığında olaylar ve kişilerle ilgili genel bilgi veren, yani detaya girmeyen bir özelliğe sahiptir. Genel anlamda bazı tarihçi ve ensab yazarlarının da eserler verdiği bu metot daha çok konuda ancak kısa ve öz bilgilerin verilmesi esasına dayanmaktadır. Konuların kısa olarak ele alınmış olması daha fazla konu hakkında bilgi verme imkân sağlamaktadır. Bu noktada söz konusu edilebilecek onun ikinci eseri ise *Uyûnü'l-Ahbâr* adlı eserdir. Bu eser ise tarihle değil belki daha çok kültür tarihi ile ilgili bir muhtevaya sahiptir.

İbn Kuteybe'nin bu eserleri bağlamında tarihçiliği ile ilgili söylenebilecek ilk şey, onun ilk dönem İslam Tarihi müellifleri ve kaleme aldıkları eserlerden oldukça farklı olduğudur. Bu bizim klasik İslam Tarihi geleneği ve üslubundan uzak bir yaklaşımı ifade etmektedir. Eserlerin olaylar ve şahıslarla ilgili

58 Katip Çelebi, 280.

59 Şakir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-muerrihûn*, Beyrut, 1978, 1/240.

verdikleri bilgileri yoğun rivayet nakliyle verme usûlü İbn Kuteybe'de yoktur. *el-Meârif*'de nakledilen bilgilerin hemen hemen hepsi diğer kaynaklarda daha detaylı anlatılan bilgilerdir. Bu nedenle *el-Meârif*'in temel özelliği orijinal ve diğer kaynaklarda bulunmayan bilgiler elde etmekten daha ziyade ihtiva ettiği konularda ondan ek bilgi ve teyit anlamında referans vermek için kullanılabilir bir yapıda olmasıdır. Genel anlamda onun eserleri ve bilimsel birikimi ile ilmi alandaki etkileri dikkate alınacak olursa onun bir tarihçi olarak isimlendirilmesinin doğru olmayacağı açıktır. Bununla beraber eserlerindeki üslup ve yeterlilik onun naklettiği bilgilere olan güveni en üst seviyeye çıkarmaktadır. Bu açıdan verdiği bilgilerin kullanılmasının ayrı bir önem ve değeri vardır.

Burada hemen belirtmemiz gerekiyor ki, İslam Tarihi salt olaylar ve şahıslar tarihi değildir. Elbette kronoloji, tarihi olayların aktarılmasında çok önemli bir husus olmakla birlikte bunun dışında nakledilen bilgiler değersiz ve kullanılamaz demek değildir. Özellikle son dönemlerde sosyal ve kültürel İslam Tarihi araştırmalarındaki yoğunluk da dikkate alınacak olursa İbn Kuteybe gibi öğretici tarih metodunu benimseyen müelliflerin eserlerinin çok daha farklı ve önemli bir yere sahip olduğu görülecektir. Bu açıdan onun *Uyûnü'l-ahbâr* adlı eserindeki kimi detay bilgiler, yine *el-Meârif*'deki kimi mücmel bilgiler çok önemli bir noktayı aydınlatmaya referans olabilecektir. Bu noktada İslam Tarihi araştırmacılarına düşen görev, İslam Tarih ve Kültürü birikimini bize ulaştıran bütün bu müellifler ve eserlerinden en iyi şekilde istifade etmektir. Ancak bu şekilde yapılan araştırmalar gerçek değer ve anlamına kavuşmuş olacaktır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abdullah Cebbûri, "Dirâse fi kütübi İbn Kuteybe" *Mecelletü Adâbi'l-Mustansırıyye*, Yıl:2, Sayı:2, Bağdat, 1977; Aynı Makalenin devamı, Sayı:3, Bağdat, 1978., 122-126.
- , İbn Kuteybe'nin "Ğaribü'l-Hadis" isimli eserinin muhakkik mukaddimesinde, Bağdat, 1977.
- Abdülaziz ed-Dürî, *Bahs fi neş'eti ilmi't-tarih inde'l-Arab*, Beyrut, 1993, s.54.
- Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Beyrut, Thz., I/402.
- Bağdâdi, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, Thz.
- Binyûnus ez-Zâkî, "*Müsâcele ilmiyye havle kitâb el-İmâme ve's-siyâse el-mensûb li'bni Kuteybe*", el-Besâir, Fransa, 1987, sayı:9, s.45.46.
- , "*Ta'lik alâ nisbeti'l-kitâb el-imâme ve's-siyâse li'bni Kuteybe*", Menhel, Cidde, 1986, sayı:447, s.142-144.
- Brockelmann, "İbn Kuteybe", *İA*, İst.,1962.
- Cebrâil Cebbûr, "*Kitâbu'l-imâme ve's-siyâse el-mensûb li'bni Kuteybe men hüve müellifuhû*", Ehbâs, Beyrut, 1960, s.386.387.
- Dâvûdi, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Kahire, 1972.
- Dozy, Reinhart, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen age*, Leiden, 1881, Vol:1, pp.21-28.

- Gayangos, Pascual de, *The History of Muhammedan Dynasties in Spain*, Vols:2, Londres, 1840-1843, (bu çalışma daha sonra "*Târîhu'l-hukmî'l-İslâmî fi İsbanyâ*" ismiyle arapçaya terceme edilmiştir.).
- İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-a'yân*, Thk: Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Thz.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut, 1990.
- İbn Kuteybe, Hadis Müdafaası, çev: Hayri Kırbaşoğlu, İst., 1979.
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, Thk: Yusuf Ali Tavit, Beyrut, 1996.
- İbn Teymiye, *Tefsîru sûreti'l-İhlâs*, Mısır, 1323 h.
- İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, Thz.
- İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, Beyrut, 1965.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut, Thz.
- İshak Musa Hüseyinî, İbn Kuteybe. Arapçaya Terc: Hâşim Yâğî, Beyrut, 1980.
- Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, İst, 1971.
- Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhü'n-nühât*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, 1986, II/143.
- Lecomte Gerard, El<sup>2</sup>, Leiden, 1986, III/840.
- Lecomte, Gerard, *Ibn Qutayba*, Damas, 1965.
- M.Abdullah İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Kahire, 1988, I/24.
- M.Bahaüddin Varol, "*el-İmâme ve's-siyâse*" isimli eserin müellifi İbn Kuteybe midir?, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt:16, Sayı:2, Ankara 2003 s.308-321.
- Muhammed İskenderânî, İbn Kuteybe'nin Uyünü'l-Ahbâr isimli eserinin Muhakkiki, Beyrut, 1994.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeraf, *Tehzibü'l-esma ve'l-lugat*, Beyrut, Thz., II/281.
- Servet Ukkâşe, İbn Kuteybe'nin "*el-Meârif*" isimli eserinin muhakkik mukaddimesinde, Beyrut, 1960.
- Şakir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-muerrihûn*, Beyrut, 1978.
- Şeyrî, Ali, *el-İmâme ve's-siyâse*'nin Muhakkiki, Beyrut, 1990.
- Tahsin Yazıcı, "Dinever", DİA, İst. 1994, IX/356.
- Yusuf Elyan Serkis, *Mu'cemü mathbûâtü'l-Arabiyye ve'l-muarrabe*, Mısır, 1928, s.212.
- Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Thk: Ali Muhammed Becâvî, Mısır, Thz.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut, Thz.
- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Thk: Ömer Abdüsselâm Tedmûri, Beyrut, 1994.

## NASS VE TARİH

Şevket KOTAN<sup>1</sup>

### ABSTRACT

#### NASS (REFERENCE TEXT) AND HISTORY

It can be rightly said that orientalism' method of research on Islam has also been the method of Islamists in their relations to basic Islamic texts as a parallel situation of backwardness of Muslims in the field of science. This method, in fact an anti-method, is based on each researcher's drawing a conclusion by reasoning on particular evidences, regardless the question if he/she is able to have a sufficient scientific background. How much paradoxical it may seem, this new method, finally, has been the most common method of every modern Islamist movements ranging from the most challenging rationalist-textualist ones to historicist apologist ones.

Key words: history, method, rationalist textualist, reasoning

İslâm Peygamber'i (a.s.) veda hutbesinde, “*bu vasiyetimi burada bulunanlar, bulunmayanlara bildirsın! Olabilir ki bildirilen kimse, burada bulunandan daha iyi anlayarak muhafaza edebilir*” buyurarak insan zihninin anlama bakımından eşit olmadığını bir peygamber olarak bizzat açıklamıştır. Kuşkusuz bu açıklama, sadece bazı insanların diğer bazılarında daha yüksek bir zeka düzeyine sahip oldukları, ya da bazılarının hafıza bakımından diğerlerine nazaran daha güçlü oldukları veya kültür seviyesi bakımından eşit olmadıkları gibi anlamları ifade etmiyor. Bu anlamları ifade etmekle birlikte insanların, anlama imkanları ve durumları bakımından farklı yerde durduklarına ve dolayısıyla tarihe ait şeyleri anlamalarının farklı olacağına da işaret etmektedir. Hz. Peygamberin bu bildirimini, aklı mutlak özne ve bilginin kaynağı olarak, anlamı ise akıl tarafından her durumda elde edilebilecek sabit bir nesne olarak tasarlayan aydınlanmacı felsefelerin aksine, anlamının sorunsallığına işaret etmektedir. Bizzat peygamber çağında bile olsa, gerek Kur'an ayetleri, gerekse de Peygamber sözleri ile karşılaşan, okuyan her Müslüman ferdin Allah'ın ayetlerinden ve Peygamberin sözlerinden farklı anlama düzeylerinde birbirini tamamlayan, destekleyen farklılıktaki anlamlar yanında ilgisiz anlamlar ortaya çıkarabileceğini de ima ve kabul ediyor olmalıdır. Nitekim Müslümanları ihtilaftan sakındıran ayet ve hadisler, zımnen Müslümanların aralarında ihtilafların olabileceğini ifade ederek bunu desteklemektedir. Bu nedenle İslâm

1 Dr., Araştırmacı, Yazar.

tarihinde baştan günümüze kadar devam eden siyasi, itikadi ve fikhî ihtilaflar, ilgili konular ile ona karşılık gelen olaylar aynı olmalarına rağmen ilgili aynı sabit nasslar üzerinde meydana gelmektedir. Biraz sonra üzerinde durulacağı gibi İslâm tarihinin daha ilk döneminde meydana gelen meşhur hakem meselesinde, Hz. Ali ile ihtilafa düşen ve hüküm ayetlerine onun anladığının tam aksine bir anlam vererek Hz. Ali'yi tekfir eden Haricilerin çıkardığı ihtilaf, konumuz açısından en ilginç örneklerden biridir.

Doğrusu aynı dinin mensuplarının ortak bir kültürü, özellikle de ortak bir dili paylaştıkları halde kendi dini metinlerinden, daha yaşadıkları zaman dilimi değişmeden farklı anlamlar çıkarabileceklerine dair kabul, ilk bakışta bir paradoks gibi görünebilir. Zira dinin değişmez kurallar ve kesin bilgilerden kurulu olması gerekir. Üzerinde ihtilaf edilen ve kesin olarak hangi anlama geldikleri açık olmayan metinlerin iman gibi doğruluğunda şüphe olmayacak şekilde kesin bilgi gerektiren bir konuya ve dinin temeli niteliğindeki kaide ve kurallara mesnet olmalarının din kavramının temel esprisiyle uyuşmaz. Çünkü biraz önce ifade edildiği gibi dini inanç ve kurallar kesinlik arz etmelidirler. Bu aynı zamanda ümmet oluşumunun da kaçınılmaz gereğidir. O halde bir paradoks gibi görünen bu durumun Müslümanlar açısından telifi nasıl mümkün olabilir.

Teorik olarak, bir dinin din olabilme hüviyetine sahip olması için, dinin esasını oluşturan sabit kaide ve kurallara sahip olması yanında o dinin belirlenmiş bir amentüsünün de olması gerekir. Bu amentü söz konusu dine inananların o dine mensubiyetlerini ve inananlarının birlikteliğini, yani diğer inanç gruplarından farklı olarak ümmet oluşlarını temin eden asgari müşterekler işlevini görür. Nitekim İslâmiyet Allah'ın insanlığa gönderdiği son din olarak, kesinleşmiş bir amentü belirlemiş ve dinin esasını teşkil eden kaide ve kuralların değişmezliğini metinlerinde sıkça dile getirmiştir. Daha baştan itibaren Müslümanlar da tarih boyunca dinlerine böyle inanmışlardır.<sup>2</sup> Ne var ki aynı zamanda tarihsel bir mahiyet olarak insanın, toplumsal ve öznel düzeyde tarih ile olan münasebeti dolayımında, bir bakıma tarihselliği itibarıyla farklı anlama iklimlerini yaşamakta olduğu da göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Bu nedenle alemleri algılama, tarihi anlama bakımından insanların farklı olmaları kaçınılmazdır. Bu da insanların dini konularda dahi ihtilafa düşebileceklerini göstermektedir. Peki o zaman bir dinin mensuplarını bir arada tutacak asgari müşterekler nasıl tesis edilecektir. İşte burada Allah'ın, dinini insanlara tebliğ etmek ve insanların gönlüne yerleştirmek için elçi olarak bir insanı görevlendirmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu insan peygamber, yanında teorik olarak öğretilerek geçilen bir bilgi paketiyle gönderilmek yerine Allah'ın vah-

2 Bkz. Şatıbi, Ebu İshak, *El-Muvafakat*, (çev.: Mehmet Erdoğan) İstanbul, 1993, I, 68



yini insanlara, birlikte yaşadıkları hayatın içinden uygulama gerektiren bir çağrı olarak tebliğ etmekte, bu tebliğden somut dini bir yapı inşa etmektedir. Söz konusu peygamberin bu somutlaştırma eylemi ile, dinin temelini teşkil eden kaide ve kurallarını ifade eden kavramların lafzî (literal) anlamları, ihtilafı ortadan kaldıracak şekilde belirlenmiş olmaktadır. Mesela İslâmi temel kavramlardan biri olan namazı ifade eden *es-salat* sözcüğünün anlamı tatbikatla gösterilerek kavramsallaştırılmış olması bunun en açık örneklerindedir. Bir otorite olarak Hz. Peygamber namaza dair tatbikatıyla Müslümanlara namazı adeta bir cismi gösterir gibi göstererek, zımnen, işte namaz, sözcük anlamının ihtiva ettiği anlamlar ne olursa olsun başka bir şey değil sadece budur demiş olmaktadır. Böylece bir gösteren olarak ya tatbik ederek ya da bir tatbikatı göstererek, ama her iki halde de somutlaştırmak suretiyle kavramsallaştırarak üzerinde ittifakın mümkün hatta kaçınılmaz olduğu bir dini kaideyi belirlemiş olmaktadır.

İnananların her hangi dini bir kavramın anlamı konusunda ortak bir zeminde buluşabilmeleri için kavramsallaştırma eylemi önemli olduğu kadar bu kavramsallaştırmayı bir tatbikata, somut bir gerçeğe dayandırmak ta önem arz eder. Böylece mesela Arap dilindeki namazı ifade eden *es-salat* sözcüğü söz konusu olduğunda artık Müslümanlar, birinci olarak, bunun bir sözcük olarak görülemeyeceğini ve kavram olarak görülmesinin zorunlu olduğunu, ikinci olarak ta, bu kavramın anlam alanını belirleyen sözcüklerin ancak namaza dair Hz. Peygamber'in insanların gözü önündeki tatbikatını ifade ettiğini bileceklerdir. Mesela cari bir tatbikatla bir sözcüğün kavramsallaştırılarak anlamının sabitleştirilmesine de *riba* (faiz) sözcüğü iyi bir örnek olabilir. Hz. Peygamber, veda hutbesinde açıklandığı gibi faizin ebediyen kaldırıldığını bildirerek cari tatbikatlardan biri olarak amcası Hz. Abbas'ın faizini kaldırmıştır. Bu tatbikat ve diğer tatbikatlar sonunda her ne kadar cahiliye döneminde de faizli muameleleri ifade eden bir kavram idiyse de artık *riba*, İslâmi anlamda bir kavrama dönüştürülmüş ve bunun anlamı bir bakıma sabitleştirilmiştir. Böylece her hangi bir okuyucu Kur'an'da bu sözcükle karşılaştığında bunu sadece etimolojik anlamları bakımından anlamayacak, kavramsal olarak anlayacaktır. Oruç, zekat, hac, kurban gibi dinin temelleri yanında, somut olaylar ve kişiler üzerinden küfür, fısık, şirk ve diğer günah kabilinden olan eylemleri ifade eden sözcükler de İslâm bakımından kavramsal anlamlarına kavuşmuş oldular. Öğretilen teorik bir nazariye yerine Hz. Peygamber döneminde dinin tarihsel koşulların paralelinde peyderpey geliştirilen bir tatbikat olması, İslâmi temel kavramların tatbikata dayalı birer kavram olarak ortaya çıkmasını sağlayarak Müslümanların temel kaideleri üzerinde ittifak ettikleri bir din inşa edilmiştir. Böylece Müslüman ümmetin hayatında rutinler olarak somutlaşan tatbikatlar, Müslümanların zihninde lafzî anlamları bilinen ortak

bir paydaya dönüşme başarısı göstermiş, temele yönelik bir ihtilafa pek de mahal kalmamıştır.

Aslında her ne kadar lafzî anlam ya da diğer bir ifadeyle lafza dair bilgi söz konusu olduğunda ihtilafın önü alınmışsa da doğrusu yine de bu kavramlar, anlamanın konusu olmaya devam ederler. Mesela herhangi bir anlayan özne namazı her tatbik ettiğinde kendi öznel durumuna göre namazı derinliğine, alem ile olan ilintisine ya da kendi ruhsal durumu üzerindeki etkisine göre farklı anlayabilmekte ve dolayısıyla namaz sözcüğüne ilişkin yorumu da farklılaşmaktadır. Her anlayan öznenin iç dünyasında meydana gelen bu anlama titreşimleri dalga dalga kimi zaman derinleşerek, kimi zaman da yüzeyselleşerek hayat boyu devam eder gider. Mesela Asr suresi hakkında İmam Şafii'nin, "Kur'an namına yalnız bu sure inmiş olsaydı insanlara elverirdi, insanlar yalnız bu sureyi derin derin düşünmüş olsalardı onlara kafi gelirdi"<sup>3</sup> sözü böyle bir anlamaya dair olmalıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in kendisine itiraz eden bir adam hakkında söylediği rivayet edilen, "Şunun soyundan öyle bir kavim türeyecektir ki, onlar Kur'an okuyacaklar, fakat Kur'an onların boğazlarından öteye geçmeyecek" sözü de burada söz konusu edilen anlamaya örnek olabilir.<sup>4</sup> Ancak anlam dalgaları o anlayan özneyi hangi kıyıya doğru sürüklerse sürüklesin onun için lafzî (literal) anlam hüviyetindeki Hz. Peygamber tarafından yapılan yoruma, yani kavramın lafzî anlamına bağlı kalır; onu aşacak boyutta farklı bir anlama doğru sürüklenmemesi gerektiğini bilir. Bu nedenle İslâm yorum geleneği lafzın zahiri anlamını aşma noktasını, yorum hürriyetinin sınırı olarak belirleme eğiliminde olmuştur. Nitekim Müslümanlar iman üzerine olan tartışmalarında, her ne kadar Hz. Peygamber'in bildirimlerine dayanarak iman edilecek şeylerin değişmeyeceğini kabul etmişlerse ve ekseriyet, imanın artabileceği ve eksilebileceği, yani derinleşebileceği ve yüzeyselleşebileceği görüşünü kabul etmeye meyilli olmuşsa da bu konudaki ihtilaflar, bir bakıma Müslümanların imana dair, imanın algılanışına dair farklı yorumlarını ifade etmektedir. Fakat bu durum, imanın ya da namazın kavramsal anlamı konusunda ihtilafın olabileceği anlamına gelmez.

Hz. Peygamber'in tatbikatları eşliğinde lafzî anlamların ortaya çıkması ile hem kavramlar üzerinde mütabakat sağlanarak ümmet için asgari müşterekler oluşturulmuş, hem de bununla bu kavramların farklı amaçlar için farklı anlamlarda kullanılmasının önüne geçilme imkanı meydana getirilmiştir. Bunun sonucu olmalı ki tarih boyunca ümmetin büyük ekseriyeti Peygamberin sünnetiyle somutlaştırılmış yorum üzerinde önemli oranda mütabık olmuş-

3 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm, (Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri)*, (çev.: Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner) İstanbul, 1991, XII, 8590

4 el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmail, *el-Camîu's-Sahîh, (Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi)*, (çev.: Mehmed Sofuoğlu) İstanbul, 1987, XVI, 7299

lardır. Nitekim tarihteki Haricilik muhalefetine başlatıcıları kendilerine temel bulmak için ayetlerden istidlal yoluna gittiklerinde, Hz. Ali Kur'an ayetleri üzerinden bir münakaşa yürütmek yerine biraz sonra geleceği gibi Hz. Peygamberin sünnetinden örnekler vererek onları ikna yoluna başvurmuştur. Müslümanların ekseriyetinin de dini tutumunu açıklayan bu davranış sünnete ittiba olarak değerlendirilmiş ve bu nedenle de ümmetin büyük çoğunluğunu oluşturan kitleye *Ehl-i Sünnet* denmiştir. Aynı zamanda yorum hürriyetini sünnete bağlı olarak kullanan bir yorum geleneğini de ifade eden bu tutum en çok taraftar bulan tutum olması itibariyle Müslümanların ana damarını teşkil etmiştir. Nitekim yorum hususunda alabildiğine serbest davranan Hariciler örneğinde görüldüğü gibi bu yorum geleneğine karşıtlık ancak marjinal kalmakla sonuçlanır. Çünkü Haricilerin Hz. Ali ile yaptıkları tartışmada görüldüğü gibi onlar sünnete bağlı olma iddialarına rağmen sünnete bağlı kalmayarak özgür bir yoruma gitmişlerdir. Oysa böyle bir durumda özgür bir yoruma gitmek dinin temel argümanları açısından mümkün görünmemektedir.

Hariciler, tahkim olayında Hz. Ali (r.a) onların muhalefetine neden olan sorunu öğrenmek ve onları ikna etmek için onlarla yaptığı görüşme esnasında Hz Ali'ye, onun hakem olayından itibaren birkaç konuda İslâm'a muhalefet ettiğini ileri sürerek bu noktalarda neden böyle davrandığını sormuşlardı. Buna karşın Hz. Ali cevap sadedinde onların dayandıkları ayetler üzerinde akli istidlaller yapmak yerine onlara Hz. Peygamberin benzer olaylarda benzer tutum takındığına dair somut örnekleri hatırlattı. Bağdadî'nin aktardığına göre Hariciler, Muaviye onunla çekişti diye neden yazışmasında isminin başındaki Emiru'l-Mü'minin sıfatını sildiğini sorduğunda Hz. Ali, Allah Rasûlü'nün Hudeybiye'de yaptığı şeyin aynısını yaptığını söyleyerek cevap vermişti. Onlar, "iki hakeme, niçin, eğer ben hilafete ehil isem beni tasdik ediniz, dedin? Eğer halifelüğün hakkında, bizzat sen kendin şüphe içinde olursan başkaları senin hakkında şüpheye düşmekte elbette haklı olacaklardır" diye itiraz ettiklerinde ise onlara Hz. Peygamber'in Necran Hıristiyanları ile olan tartışması sonucunda onları mübahaleye çağırmasını örnek göstermişti. Halbuki Hz. Peygamberin kendisinin risaletinden şüphe içinde olması düşünülemezdi. Haklı olduğu halde hakem olayına neden razı geldiğini sorduklarında ise Hz. Ali onlara Hz. Peygamberin Beni Kureyza olayında Sa'd b. Muaz'ı hakem tayin etmesini örnek göstermişti.<sup>5</sup> Nitekim bu tarz bir diyalog neticesinde onların büyük kısmı ikna olarak muhalefetlerine son vermişlerdi.

İslâm tarihinde Hariciler, bu tutumları ile, siyasi saiklerle Kur'an'dan dini sloganlar üretmenin ve nassa bağlılık adı altında tam aksine gerçekte akli nass mevkiine koyarak onun peşine düşmenin, bir bakıma nassı aklın peşine

5 Bkz. el-Bağdâdî, el-İmam Ebu Mansur Abdülkaahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-frak*, (Mezhepler Arasındaki Farklar), (çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı) İstanbul, 1979, 71.

takmanın örneğini teşkil ediyorlar. İddialarına bakıldığında en bariz özellikleri tavizsiz nassa bağlılık ve derin bir dindarlık olduğu halde onlar hakkında böyle bir değerlendirme ilk bakışta yersiz gibi görülse de yorum özgürlüğünü hem Hz. Peygamber'in yorumdaki sünnetinin ötesine taşırdıkları hem de daha sonra sünnete dayandırılarak inşa edilen İslâm usûl geleneğine aykırı şekilde kullandıkları için bu değerlendirme yapılabilir. Zira biraz önce değinildiği gibi gerek Hz. Ali ile gerekse de başka bir sefer İbn Abbas ile yaptıkları tartışmada "hüküm yetkisi yalnızca Allah'a aittir" anlamındaki "La hükme illa Lillah" ifadesini sloganlaştırmalarına rağmen bu konudaki ayetlerin siyasi bir olaya ilişkin bir görüşe delil olarak sadece böyle bir anlamda kullanılabileceğine dair akıldan başka dayandıkları bir sünnet yoktur. Nitekim onların bu katı nassçı akılcılığına karşı Asr-ı Saadet Müslümanlarının en alimlerinden olan ve bir bakıma akılcı bir nassçılığı temsil eden Hz. Ali ile İbn Abbas, onların yaptıkları yorumların Peygamber sünneti bakımından yanlış olduğunu ifade etmeye çalışmışlardır. İmam Şatbî, Haricilerin bu yorumlarını usûl bakımından şöyle değerlendirmektedir:

"Tahkim (hakem kılma) ve diğer meseleler hakkında Hz. Ali ve İbn Abbâs ile yaptıkları konuşmalar üzerinde düşünüldüğü zaman, onların hak ve adaletten çıkmış oldukları, doğrudan saptıkları, kaideleri yıktıkları görülecektir."<sup>6</sup>

Müslümanlar açısından hükümün sahibinin Allah olduğundan kuşku duyulmaz; ancak Müslümanlar arasındaki siyasi bir çekişmede anlaşmazlığın çözümünün iki tarafın rızası ile tayin edilen hakemlere bırakılmasının bununla her hangi bir ilgisi yoktur. Hüküm yetkisinin sadece Allah'a mahsus olduğunu ifade eden Kur'an ayetlerinden yola çıkarak Müslümanlar arasında meydana gelen siyasi bir ihtilafın halledilmesi için hakem tayin etmeyi küfür düzeyinde bir günah olarak yorumlamak, usûlsüz bir keyfi yorumun, bir bakıma sorumsuzluğun açık bir örneğini sergilemekten başka bir şey değildir. Bu nedenle gerek Haricilerin gerekse de benzeri eğilimler sergileyenlerin usûl gözetmeden yoruma gitmeleri ulema tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Nitekim İmam Şatbî, Buhari'nin *Kitabu't-Tevhîd*'inin 23. babındaki değişik varyantları diğer muteber hadis mecmualarında da geçen, Haricilere işaret ettiğine inanılan hadisten<sup>7</sup> iki varyantı zikrettikten sonra bu hadisin Haricilerin iki önemli özelliğini açıkladığını söylemiştir. Bunlar; onların düşünmeden, araştırmaya gerek duymadan, gözettiği maksatları dikkate almadan, Kur'an'ın zevahiri-ne uymaları, ilk bakışta anladıkları mana ile kesinkes hükme varmaları ve Müslümanları öldürmelerine karşın putperestlere dokunmamalarıdır. "Halbuki şeriat, genel kurallar ve tafsili deliller itibarıyla bunun zıddına delalet

6 Şatbî, IV, 179.

7 Buhari, VI, 7297.

etmektedir.”<sup>8</sup> Şatıbî'nin bu konuya temas etmesi, ulemanın nassın yorumunun usûlünü inşa ederlerken nasıl sorunlarla yüzleşerek hareket ettiklerine dair ip ucu da vermektedir. Yaşayan bir toplumun ürettiği sorunlarla yüzleşerek konuya eğildiği açık olan Şatıbî gibi Peygamber geleneğine bağlı olmaya çalışan Müslümanların bütün seçkin alimleri, nassın yorumunun ancak bir usûlle olacağından hareket ederek, meşru yorumun dayanması gereken asılları (usûl) tarih içerisinde tespit etmişler ve bu alanda muazzam bir külliyat meydana gelmişlerdir. Bununla Kur'an'ın her isteyen hiçbir usûle dayanmadan istediği fetvayı alabileceği bir meşruiyet mercii olarak istihdam edilmesinin önüne de geçilmiştir. Müslümanların tarih içerisinde Kur'an ve sünnetin sahih bir yorumunun elde edilmesi ve sabit dini nasslarla hareket halindeki tarihin irtibatının sağlanarak hayatın İslâmleştirilmesi yolunda sarf ettikleri gayretin bir meyvesi olarak ortaya çıkan Usûlü'l-Fıkh, aynı zamanda Hariciler ve tarihteki benzeri eğilimlerin heretik (şazz) yorumlarının gayri meşruluğunu da açık hale getirmiştir.

Kuşkusuz Hz. Peygamber'in yukarıda ifade etmeye çalıştığımız şekildeki somutlaştırma ve kavramsallaştırmaları nass hüviyetindedir. Bunlar hem o konudaki dini davranışı belirlemekte hem de ümmetin karşılaştığı sorunların çözümü konusunda onlara çözüm örneklemeleri sunmaktadır. Müslümanlar bu örneklerdeki espriyi kavrayarak yüzleştikleri sorunlarını çözme kabiliyeti kazanacaklardır. Çünkü nihayetinde gerek Kur'an ayetlerinin, gerekse de Hz. Peygamber'in kendisinin dinin temelleri dışında hükmünü açıkladığı ya da çözüme kavuşturduğu meseleler sınırlıdır. Kur'an, ayetlerinde daha çok dinin temel kaide ve kurallarını açıklamış, asırlar boyu ortaya çıkan tarihsel hadistata bakılırsa nazil olduğu dönemde az sayılabilecek soruna çözüm getirmiştir. Hz. Peygamber de ancak yaşadığı sınırlı bir tarihte dini açıklamalar yapmış ve ortaya çıkan sınırlı sayıdaki sorunu çözüme kavuşturabilmiştir. Bu konuda Şatıbî şöyle demektedir:

“Şeriat her cüzi olayın hükmünü ayrı ayrı koymamış, buna mukabil belli bir sayı altına sokulamayacak kadar çok cüzileri içine alacak külli esaslar ve mutlak ibareler getirmekle yetinmiştir.”<sup>9</sup>

Halbuki temel metinlerinde İslâmiyet, bütün tarihlerde bütün insanlığa bir çağrı, kıyamete kadar bütün insanlığın yegane dini, hidayet kaynağı olduğunu deklare ederken aynı zamanda zımnen Müslümanlara sabit dini kurallarla hareket halindeki tarih arasında irtibat kurma yükümlülüğünü de yüklemiştir. Bu aktin Müslümanlarca İslâmın temel kurallarından hareketle, onların gayelerine aykırı gelmeyecek şekilde kurulması, Müslümanca bir hayatın yegane yolu olarak belirdiğinden tarih boyunca Müslümanlar bu aktin İslâmi

8 Şatıbî, IV, 179.

9 Şatıbî, IV, 90.

bir hüviyetinin olması için ilimde derinleşmeye gayret ederek dinin gayelerine uygun içtihatlarında bulunma hususunda itina göstermişlerdir. Müslümanların, bu sorumluluklarını yerine getirmediği takdirde gerek bireysel gerekse de toplumsal düzeyde hayatlarında seküler bir alanın önünün açılarak büyüyeceğinin, giderek Müslümanların hayatının dini ve dini olmayan iki farklı hayata bölüneceğinin bilincinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu nedenle Müslümanlar, Hz. Peygamber'den itibaren kendi tarihlerinde meydana gelen her olayı yorumlamış ve her soruna İslâmî bir çözüm getirmek için içtihatlarında bulunmuşlardır. Hakkında nass yok diye hiçbir olayı hükümsüz/yorumsuz bırakmamışlardır.<sup>10</sup> Buna bağlı olarak da daha baştan itibaren Müslümanların hayatında ilim önem kazanmış ve muazzam bir ilmi miras meydana gelmiştir. Çünkü nassların sınırlı oluşu karşısında tarihin sınırsızlığı, Müslümanların önüne uçsuz bucaksız bir yorum alanı çıkarmıştır. Nitekim İslâm dininde, bu sorumluluğun yerine getirilmesinin önemine binaen, bu vazifeyi deruhte etmek için ilim tahsili farz-ı kifaye olarak yer almıştır.

Başka bir çalışmamızda bir makalenin sınırlarının izin verdiği ölçüde nass ile tarihin arasındaki akti kurma çalışmaları bağlamında inşa edilen İslâm yorum geleneğinin dayandığı esasları kısmen izah etmeye çalışmış ve özet olarak, İslâm geleneğine göre muteber bir yorumun, ancak usûl bilginlerinin belirledikleri usûle uyulmak suretiyle elde edilen bir yorum olacağını izah etmeye çalışmıştık. Bu yorumun ise, temayüz etmiş yüksek ilmi kudretine ilaveten bir çeşit üst bilinç mahiyetinde bir *marifet* bilgisine, bir *melekeye* sahip olan *müfî* ve *müctehitlerin*, kesintisiz ve üst düzeydeki bir gayreti ifade eden *icthahları* ile gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmiştik. Bu konuda İmam Şatıbî, külliyat ile cüziyyat arasındaki dengiyi kurabilme aşamasına gelmiş olan müctehidin, hem külliyat hem de cüziyyat konusunda derinleşmiş bir alim olarak külliyattan şer'i manaları elde ederek onları cüziyyata uygulayacağını ve bu mertebedeki bir alimin içtihat etmesinin sahih olacağına ihtilafın olmadığını ifade ettikten sonra şöyle demektedir:

“Bu mertebeye ulaşmış kimselere *Rabbânî, Hakîm, İlimde rûsûh sahibi, Alîm, Fakîh, ve Âkil* gibi tabirler kullanılır. Çünkü bunlar ilmin büyük meselelerinden önce küçüklerini öğrenerek işe başlamışlar ve rabbânî bir eğitimle bu mertebeye ulaşmışlar, herkese/her şeye layık olduğu hükmü vermişler, ilmi tam anlamıyla elde etmişler ve artık ilim kendileri için cibilli bir vasıf (meleke) halini almıştır, Allah Teâlâ'nın muradını hakkıyla anlamışlardır”.<sup>11</sup>

Ehil müctehitlerin usûl kaidelerine uyararak yaptıkları yorumlar prensip olarak muteber yorumlar olarak kabul edilmekle birlikte, tarihte İslâm devlet-

10 Dönmez, İbrahim Kafi, *İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese*, Makasid ve İctihad içinde, (Derleyen Ahmet Yaman) Konya, 2002, 78.

11 Şatıbî, IV, 233.

lerinin uygulamalarında görüldüğü gibi resmen görevlendirilmiş *müfti* unvanına sahip müçtehitlerin fetvaları dışında bu yorumların yine de Müslümanlar için dini bakımdan bağlayıcılıkları olmamıştır. Fıkıh ve tefsir kitaplarında yer alan bu yorumlar, Müslümanlar tarafından bağlayıcı dini kurallar olmaktan daha çok ehil kişiler tarafından yapılması itibarıyla önemsenmesi gereken çıkarımlar olarak okunmaktadır. Çünkü İslâm geleneğinde her türlü yorum sadece zannî bilgi ifade eder; kat'i bilgi yerine geçmez. Hatta kat'i bilgi ifade ettiğine inanılan nassın açık hükmünün somut bir hadiseye uygulanması için yapılan yorumdan elde edilen bilgi de zannî bilgidir. Çünkü neticede bu ilinti ancak akılla kurulabilmektedir, dolayısıyla bu ilintinin kurulması neticesinde ortaya çıkan bilgi de akıl bilgisi olarak kesinlik arz etmeyen zannî bilgi olarak kabul edilmiştir. Aksi takdirde insan akli mutlaklaştırılmış olacaktır. Şatıbi'nin, alimlerin içtihatları hataları konusunu tartışırken İmam Malik'in, "Mahlukat içerisinde hiç kimse yoktur ki, onun sözü kabul de red de edilebilir olmasın. Bundan sadece Hz. Peygamber (a.s.) müstesnadır" sözünü aktarması Müslümanların alimin içtihadı bile olsa yorum bilgisine atfettikleri değeri açıklamaktadır.<sup>12</sup>

Yukarıda izah edildiği gibi mutlak müçtehit olarak kabul edilen otoritelerin usûlüne uygun olarak yaptıkları içtihatların dahi dini bakımdan katiyet ifade etmemesi, kati bilgi elde etme gayretindeki ulemayı, elde ettikleri bu bilgiyi kati bilgi seviyesine ulaştırmak için daha başka tedbirler almaya götürmüştür. Bu tedbirlerin en zikre değer olanları ise, delillerin icması olarak ifade edilebilecek olan *istikra* ile bir konuda o çağın müçtehitlerinin ittifakı anlamına gelen *icma* müessesesidir. Bir nevi manevi mütevatir olarak ta değerlendirilen *istikra*, bir konudaki her biri tek başına zannî bilgi ifade eden delillerin toplamından, müçtehit tarafından kati bilginin elde edilme ameliyesini ifade etmektedir. Çünkü usûlcülere göre gerek haber-i vahid gerekse mütevatir olsun hiçbir delil tek başına *muteber delil* kabul edilmez ve kati bilgi ifade etmez. Zira muteber delil, bir konunun katiliğine delalet etmek üzere ilgili bulunan pek çok zannî delilin tümünden *istikra* yoluyla çıkarılan neticelerdir. Çünkü beraberlikte, dağınıklık ve farklılıkta bulunmayan bir güç vardır ve tevatürün kesinlik arz etmesi de bu yüzdendir. Bu bakımdan *istikra* bir nevi manevi tevatürü ifade eder.<sup>13</sup> Nitekim namaz, zekat vb. gibi İslâm'ın beş esasının farz oluşu dahi delillerin icması olarak isimlendirebileceğimiz *istikra* yoluyla sabit olmuştur. Bu konuda İmam Şatıbi şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Mesela bir kimse, namazın vücubunu "*namaz kılınız*" ayeti ya da başka bir delille ortaya koymaya kalkışsaydı, mücerred bu ayetle yaptığı istidlali bir çok açıdan su götürbilirdi. Ancak konu etrafında bulunan diğer haricî delillerin

12 Şatıbi, 4/169.

13 Şatıbi, I, 29.

ve bunların üzerine terettüp edilen hükümlerin çokluğundan ortaya çıkan ve namazı gerekliliği hususunda birleşen netice, namazın farziyetinin dinden olduğunu zorunlu olarak ortaya koymaktadır.”<sup>14</sup>

Çünkü bu konuda çeşitli şekilleriyle “*Namazı kılınız!*” emri gelmiş, namazı kılanlar övülmüş, terk edenler yerilmiş, mükellefler kılmakla ilzam ve icbar edilmiş, ayakta, oturarak, yan üstü... her halükarda kılınması emredilmiş, terk edip; terkinde ısrar edenlerle savaşılmış istenilmiş vb.; bu manada pek çok delil gelmiştir. İşte daha nice hükümler ve bunların delillerinin bir araya getirilmesi ile namazın vacip olmağını yakın derecesinde öğrenmiş oluyoruz. “Diğer şer’i kaidelerle ilgili durum da aynıdır. İşte usûlün furû’dan ayrıldığı husus ta burası olmaktadır. Çünkü furu, teker teker delillere istinat eder; muayyen kaynaklara dayanır. Bu yüzden de dayanağı zannî olduğu için, kendisi de zannî olarak kalır. Usûl ise böyle değildir; çünkü usûl mutlak olarak delillerin istikrası neticesinde elde edilir; özel olarak teker teker ele alınan delillerden alınmaz.”<sup>15</sup>

İmam Şatıbi istikra yolu ile kati bilgiye ulaşmadaki inceliği fark edemeyen bazı son devir usûlcülerinin, mütakddimîn usûlcülerinin teker teker delillerden yola çıkarak istidlalde bulduklarını zannederek kendileri de teker teker delillerden hareketle onlara itirazda bulduklarını belirtmektedir. O, “Çünkü yapılan istidlalleri delillerin tümünden çıkarılmış neticeler olarak ele almamışlar ve nassları teker teker ele alarak itirazda bulunmak üzere hücu- ma geçmiş ve kati olmaları gereken usûl kaideleri üzerine bunlarla istidlalde bulunmanın zayıf olacağını söylemişlerdir. Halbuki öyle değil de arz ettiğimiz şekilde bunların tümü birden göz önüne alınarak yapılmış bir istidlal olduğu düşünülseydi, her hangi bir problem söz konusu olmayacaktı” dedikten sonra teker teker delillerden hareketle istidlalde bulunmanın müçtehidî götüreceği nokta hakkında şöyle bir tembihte bulunmaktadır: “Eğer genel esaslar ve cüzi konular hakkında getirilen şeri deliller bu itirazcının yaklaşımı şeklinde ele alınsaydı, o takdirde elimizde şeri hükmün katılığı diye bir şey kalmazdı.”<sup>16</sup> Çünkü istikra yoluyla değil de teker teker delillerden hareketle yapılan istidlaller her zaman ihtilafa açık kalacaktır. İstikra yoluyla direkt ya da dolaylı olarak bir konu hakkındaki bütün deliller bir araya getirildiği için yorumun bir bakıma sağlaması da yapılmış olmaktadır.

Müçtehitlerin istikra yoluyla ulaştıkları bilgi her ne kadar güvenilir bilgi olsa da usûlcülere göre yine de üzerinde icmanın hasıl olduğu bilgi mertebesinde değildir. Çünkü icma, istikra yoluyla ulaşılmış bir sonuca aynı anda bir çok müçtehidin de ulaşması, ya da o görüşe kararlılıkla iştirak etmesidir. Bu ise, ister hepsi de aynı konuyu araştırmış olsun isterse de yapılan bir araştırmaya diğerlerinin de iştirak etmesi şeklinde olsun içtihat anlamına geliyor. “Biz icma ile, özellikle Muhammed (a.s.) ümmetinin dini bir iş hususundaki

14 Şatıbi, I, 30.

15 Şatıbi, I, 31-32.

16 Şatıbi, I, 30.



ittifakını kastediyoruz” diyen Gazalî, icma sözcüğünün ittifak yanında, kesin karar anlamını da ifade ettiğine vurgu yapar.<sup>17</sup> İçtihatların sağlamlasının yapılmasından verilmiş olan bir fetvanın sıhhati konusuna ve nassların anlamlarının belirlenmesine (te’vil ) kadar hemen her alanda işlevsel olma potansiyeline sahip olan icma müessesesi sahih dini bilgiye ulaşmanın en üst düzeyi olarak kabul edilmektedir. Zira yukarıda değinildiği gibi istikra delillerin icmasını, icma ise istikra sonucu elde edilen hasıla üzerinde müçtehitlerin icmasını ifade etmektedir. Her ne kadar icma sadece kati deliller üzerinde olur, zannî olanların üzerinde icma olmaz diye itiraz edilmiş ve bu konu alimler arasında tartışmalı olsa da bu tartışma, üzerinde icma hasil olan konunun dini bir hüküm arz etmesi üzerinedir. Yoksa bilginin sıhhatine yapacağı katkı itibarıyla değildir. Böylece dini konularda sonuçlara ulaşmanın usûlü olarak icma, insani olanaklar düşünülduğünde, aynı zamanda anlamının doğruluğu, dolayısıyla anlamın sıhhati bakımından da en üst seviyeyi ifade eder. Bu nedenle usûlcüler icmayı dini hüccet olarak kabul etmişlerdir. Çünkü icma, zannî bilgiyi bir nevi kati bilgi seviyesine yükseltir.<sup>18</sup>

İmam Şafî’nin, insani imkanlarla doğru bilginin elde edilmesi konusunda en üst mertebeyi ifade etmesine rağmen icmayı bırakın mütevatir haber seviyesinde, ahad haber seviyesinde dahi görmemesi, ulemanın akıl bilgisi olarak yorum bilgisini hangi mertebede gördüğünü gösteriyor.<sup>19</sup> Burada akıl bilgisi ile beş duyu yoluyla elde edilen ve özellikle başta felsefeciler ve kelamcılar olmak üzere usûlcüler tarafından da kati bilgi olarak kabul edilen bilgiyi kast etmiyor. Burada akıl bilgisi tabiri ile kastedilen, metinlerin yorumu ve bu yorumun pratik alana taşınmasına dair yapılan akli istidlallerdir. Katılığı icma sonucu ortaya çıkmış olsa bile yorum bilgisinin haber bilgisi seviyesinde değerlendirilmemiş olması, kaynaklar sıralamasında icmanın sünnetten sonra üçüncü sıraya konulmasından da anlaşılacağı gibi usûl alimlerinin, katilik seviyesi ne olursa olsun akıl yolu ile ulaşılan bilgiyi doğru haber bilgisi seviyesinde görmediklerini göstermektedir. Bu ise, her ne kadar İmam Şafî’nin bu konudaki görüşü genelleştirilemezse de İslâm usûl geleneğinde katilik seviyesi ne olursa olsun yorum ile ulaşılan bilginin, mütevatir ya da üzerinde icma hasil olmuş nass derecesinde katiyet arz etmediğini, dolayısıyla her zaman tartışmaya, yenilenmeye ve değiştirilmeye açık olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Hz. Ali, *ümmü’l-veled* olan cariyelerin satılmayacağı görüşü üzerinde önceleri Hz. Ömer ile icma etmiş olmasına rağmen sonradan görüşünü değiştirmiştir.<sup>20</sup>

17 el-Gazalî, İmam, el-Mustasfa, (*İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*), (çev.: Yunus Apaydın) Kayseri, 1994. I, 257.

18 Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi, Fıkah Usûlü*, (çev.: Abdulkadir Şener) Ankara, 1979, 177.

19 Şafî, 347.

20 Ebu Zehra, 175.

Kuşkusuz İslâm tarihinin bütün kesitlerinde ulemanın yukarıda anlatılan usûl konusunda görüş birliği içerisinde olduğu ve buna uygun davrandığı söylenemez. Çünkü ne usûl denilen konu belli bir mesaiden sonra tamamlanarak sonlandırılabilir, ne de her bir alimin usûlün her konusunda anlaşma içerisinde olma imkanından söz edilebilir. Nitekim İslâm bilim tarihine baktığımızda İslâm usûl geleneğinin de doğal olarak asırlar içerisinde sürekli tekamül ederek günümüze kadar geldiği görülmektedir. Bu usûlün ne gibi aşamalardan geçerek İmam Şatıbî'deki olgunluğuna eriştiği ve mesela Şah Veliyullah Dihlevî örneğinde görüleceği gibi nasıl bir seyir takip ettiği, konu ile ilgili eserlerde genişçe yer aldığı gibi daha kapsamlı çalışmaları bekler vaziyette durmaktadır. Ayrıca bazı karakteristiklerine dikkat çekilen İslâm yorum geleneğinin ve hassaten Fıkıh Usûlünün mükemmel bir seviyeye ulaştırılmış olduğunu iddia etmenin yanlışlığı bir yana, ulaşılmış olduğu seviyeden yola çıkarak geliştirilmesi ve çağdaş bir dile kavuşturulması da hayati bir önem arz etmektedir. Burada üzerinde durulmak istenen asıl nokta, bu usûlsüzlük çağında İslâm'ın temel metinlerinin gerek anlaşılması gerekse de yorumlanarak buradan pratik hayata yönelik önerilerin çıkarılmasının ancak bir usûlle olacağına dikkat çekmektir. Dinin gayesinin maslahat olduğu, maslahatın ancak adaletle gerçekleşebileceği, muteber bir yorumun doğru bir anlama felsefesine, hüküm istinbatının ise muteber bir yoruma dayanması gerektiği, bu usûlün bazı temel taşlarıdır. Yorumcunun ve özellikle de müçtehit ve müftülerin sahip olmaları gereken vasıfları da bu usûlün temel konularındandır. İslâm bilgi anlayışı, kat'i ve zannî bilgi konuları, kati bilgiye ulaşma çabaları diğer temel konular olarak önem arz etmektedir. Bunun sonucu olarak yorum bilgisinin zannî bilgi ifade ettiğinin ve zannî bilginin mutlaklaştırılmayacağı, dolayısıyla yaygın kanaatlerin aksine olarak bu yorum geleneğinin nesnelcilik idealine sahip olmakla birlikte nesnelci bir gelenek olmadığını, bu yorum anlayışının temel öncülleri olarak öne çıktığının altını çizmektir. Bu, aynı zamanda Müslümanların on dört asırlık süreçteki tecrübelerine, metinlerini anlama çabalarına, bu konudaki sorunlarına ve ulaştıkları sonuçların meydana getirdiği mirasın değerini anlamaya ilişkin bir çabadır. Bu mirası anlama çabası, çağdaş Müslümanlara, nass ve tarih karşısındaki duruş konusunda öncekiler yanında kendilerini değerlendirme imkanı sunma potansiyeli içermektedir.

Ne var ki Müslümanların siyasi, ekonomik, askeri vs. alanlarla birlikte ilmi alanda da gerilemeleri ve aynı zamanlara denk düşecek şekilde oryantalistlerin ilmi alanda Müslümanları daha da geri çekilmeye zorlaması ile meydana gelen uygun zihinsel ortamda, oryantalizmin İslâm araştırma metodunun giderek modern İslâmcılığın İslâmî temel metinlerle olan ilişkilerindeki usûlü haline gelmeye başladığı rahatlıkla söylenebilir. Bu usûl, gerçekte ise

usûlsüzlük, ilmi seviyesi ne olursa olsun her araştırmacının teker teker delillerle istidlalde bulunması ile sonuçlara ulaşma temeline dayanır. Bir paradoks gibi görünse de bu usûlsüzlük, sonuç olarak giderek en meydan okuyucu nassçı radikal eğilimlerden en özür dilemeci tarihselci İslâmi eğilimlere kadar neredeyse bütün modern İslâmcılığın usûlü haline gelmiştir. Bu ise bir taraftan çağdaş Müslümanların dinleri olan ilişkilerini sağlıklı olmayan bir zemine kaydırarak anlama sorunlarının, dolayısıyla derin ihtilafların ortaya çıkmasına neden olmuş, diğer taraftan da İslâmı ve Müslümanları istismara açık hale getirmiştir.

Tarihte Haricilerin Kur'an ayetlerini yorumlamadaki usûlsüzlük örneğinde görüldüğü gibi gerek nassçı (akılcı nassçılık) gerekse de tarihselci modern İslâmın, ortak bir paydada birleşerek, tarihselliğini hiçbir şekilde hesaba katmaksızın akli neredeyse mutlak özne düzeyine taşımak suretiyle yorum bilgisini, İslâm usûlünün gereklerine uymadığı halde kati bilgi makamında kullanma eğiliminde olması bu temele dayanıyor. Fazlurrahman ve Garaudy gibi çağdaş tarihselci İslâm aydınlarının temsil ettikleri İslâm modernizminin on dört asır boyunca Müslümanların anlamları üzerinde ittifak ettikleri çoğu da uygulamaya ilişkin bazı Kur'an hükümlerinin anlam ve uygulamalarında değişiklik talep etmesi, modernizmin yorumda nesnelciliği esas alması ve buna bağlı olarak genelde İslâm yorum geleneğine, özelde ise fıkıh usûlüne içkin olan ihtiyatı tamamen göz ardı etmesiyle mümkün olmaktadır.<sup>21</sup>

Akılcı nassçılık olarak değerlendirilebilecek çağdaş radikal nassçı eğilimler, modern tarihselci İslâmi yorum ile akılcılık ve nesnelcilik ortak paydasında buluşarak ve on dört asırlık İslâm yorum usûlü mirasını bir yana bırakarak hem tek tek delillerden hareketle sonuçlara ulaşmak hem de bu sonuçları kati bilgi mertebesinde kullanmakta ısrarlı görünmektedir. *Fıkhı's-Sünne*, *Fıkhı's-Sire* isimleri altında inşa edilen çağdaş fıkıhî te'liflerden, davet odaklı ve alabildiğine siyasallaşmış Hadis ve Kur'an yorumları ile inşa edilmiş ve yeni bir fıkıhî ifade eden te'liflere kadar uzanan çizgide ortaya çıkan olgu, nass üzerine inşa edilmesine rağmen aslında sonuna kadar katı bir akılcılığın ürünü olarak hayat bulmaktadır.<sup>22</sup> Çünkü usûlsüzlük yanı sıra bir tarafa bu eğilim, daha çok çağdaş tarihsel etkilerle oluşmuş kanaatlerin ve ideolojilerin tarihsellikte malul yorumlarının meşruiyet sorununu gidermek için nassı istihdam etmektedir. Geçmişte Haricilikte de görüldüğü gibi ilk önce kendi varlığına meşruiyet kazandırmak için bir öteki inşa edilmekte, sonra da bu ötekiye ait kılınmış kavramlara, ötekinin mahiyetine yönelik iyi niyetli bir anlama çabasına girilmeden uygun görülen anlamlar yüklenerek meşruiyeti sorgulanır

21 Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul, 2001, 2001/170 vd.

22 el-Muvahhid, Şeyh Seyfuddin, *İslâm Davetçilerine Öğütler*, (çev.: İhsan Cerrah) İstanbul, Tarihsiz.

kılmaktadır. Buna bağlı olarak ötekileştirilene ait her türlü pratiğe de kendi meşruiyetinin sağlanmasına hizmet edecek şekilde uygun anlamlar yüklenip olumsuzlanmaktadır. Dolayısıyla burada ne ötekileştirilmiş olanın anlam dünyasını anlamaya ne de nassın anlamına ulaşmaya yönelik bir çabadan ve de anlama hususunda iyi niyetten söz edilebilir. Burada nass, biraz önce ifade edildiği gibi bu ameliyede belirleyen olarak kodlandığı için anlamı aranarak bulunan değil, daha çok istenilen hedefe ulaşmaya yönelik operasyonel bir işlevselliğe sahiptir. Bu nedenle de nass ile böyle bir ilişki biçimi, nasstan daha çok nassı bu şekilde istihdam eden eğilimin anlam dünyasını ele verir. Nitekim Haricilerin Kur'an ayetlerinden yola çıkarak Hz. Ali'yi mahkum etmek için Kur'an ayetlerine yükledikleri anlamlar, Hz. Ali'nin değil onların anlam dünyasını deşifre etmektedir. Açıkça anlaşıldığı gibi onların Hz. Ali'ye isnat ettikleri düşünceler ve ayetlerden çıkarsadıkları olumsuz anlamlar ile Hz. Ali'nin hiçbir alakası yoktu.

Görünen o ki tarih boyunca ulema, Allah adına konuşmaktan azami derecede sakındığı için kendi anlam dünyalarını Kur'an'a söyletme yerine onu anlamak için metnin karşısında tabir yerindeyse boyun eğerek kendilerini metne açık hale getirmeye gayret etmişlerdir. Yaptıklarına bakılacak olursa onlar tarihe meydan okuma yerine saygı duyulan bir unsur olarak tarihi anlamaya çalışarak onu hesaplarının başköşesine oturtmuşlardır. Bu aynı zamanda genel anlamda Müslümanların nassa ve tarihe karşı tutumunu da temsil etmektedir. Haricilerden tarihselci ve radikal İslâmcı söylemlere kadar uzanan çizgide yer alan, tarihi ve insan aklının tarihle maluliyetini hesaba katmayan akılcı ya da nassçı-akılcı eğilimler ise, çeşitli zaman dilimlerinde cehalet veya mağlubiyet haleti ruhiyesi gibi kaynaklardan ateş alarak parlasalar da tarihi kayıtlarda ancak marjinal eğilimler olarak yer alma imkanına sahip olabilirler. Dolayısıyla Müslümanların nassa ve tarihe karşı duruşlarını temsil etmezler.

## HADİSİN TARİHSEL SERÜVENİ VE EPİSTEMİK DEĞERİ ÜZERİNE

Yavuz ÜNAL\*

### Abstract

#### On the Historical Journey of Hadith and Its Epistemic Value

Historical journey of hadiths have begun as soon as they were born. The form of their coming into existence determines the possibility of their being handled (narrated) by their transmitters or narrators (rawi) and their being exposed to historical process. Thus, in order to make a sound investigation on the historical journey of hadith narratives, it is necessary to begin with their coming into existence.

**Key words:** hadith, narrator, Prophet Muhammad, transmitting link (isnad), methodology of hadith

Hız. Peygamber'e nispet edilen söz ya da uygulamaların şifahi aktarım formu anlamına gelen hadisler, varlık kazandığı tarihsel bağlam, şart ve imkânlarla doğal ve hayati bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Hatta tarihsel süreç içerisinde söz konusu rivayetler zaman ve zeminle olan ilişkisini sürdürdüğünde için anlam ve vurgu kaybına direnebilmiştir. Bu nedenle rivayetin tarihi (rivayetdeki tarihi kastetmiyorum), güvenilirliğini tespit için olduğu kadar, anlamına nüfuzu sağlamak için de önem arz etmektedir.

Hadislerin tarihsel serüveni, varlık kazandığı andan itibaren başlamaktadır. Hatta varlık alanına çıkma şekli, haberi nakleden ravinin metin üzerindeki tasarruf imkânını; diğer bir ifade ile rivayetin tarihsel süreçten etkilenme ihtimalini de belirlemektedir. Dolayısıyla rivayetin tarihsel serüvenini sağlıklı bir şekilde irdeleyebilmek için konuya hadislerin varlık kazanma sürecinden başlamak gerekmektedir.

Rivayet edilebilecek bir metin halinde önümüzde duran bütün hadislerin, mevcut formuyla bizzat Hız. Peygamber'in ağzından çıktığı düşünülmemelidir. Zira Hız. Peygamber'e nispet edilen hadislerin bir kısmı, doğrudan kendisinin telaffuz ettiği cümlelerdir. Diğerleri ise Hız. Peygamber'in davranışlarını ya da tavırını müşahede eden ashabının, bu bilgiyi aktarmak istediğinde ya da kendisine o hususla ilgili bilgi sorulduğunda, gördüklerini kendi ifadeleriyle nakletmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle, Hız. Peygamber'in uygulamalarını

\* Prof. Dr.

sözlü forma aktaran, Peygamberi gözlemleyen ilk ravi yani sahabidir. Özellikle abdest, namaz, hac gibi ibadetlerde, -varlık ve değerine vurgu yapan Peygamberimizin söz ve açıklamalarını bir kenara bırakırsak- uygulama, sözün önünde gelmiştir. Örnekleme gerekirse abdestle ilgili rivayetlere bakabiliriz:

Amr b. Şuayb'ın babası (Şuayb b. Muhammed b. Abdillâh b. Amr b. Âs) vasıtasıyla dedesinden (Abdullah b. Amr b. Âs) rivayet ettiğine göre, 'bir adam Rasûlü Ekrem'e (s.a.) gelip "Yâ Rasûlallah (s.a.) abdest nasıl alınır? diye sordu. Rasûlü Ekrem (s.a.) de bir kap su isteyerek, ellerini üç kere, yüzünü üç kere, kollarını üç kere yıkadı. Başına mesh etti. Şehâdet parmaklarını kulaklarına sokarak uçlarıyla içini, başparmaklarıyla da dışlarını mesh etti. Daha sonra ayaklarını üçer kere yıkadı ve akabinde de: **"İşte abdest böyle alınır.** Kim, buna bir şey ekler veya eksiltirse kendisine kötülük etmiş ve zulmetmiş olur" veya "zulmetmiş ve kötülük etmiş olur" buyurdu<sup>1</sup>.

Hz. Peygamber'den bazı şeyleri duyarak, ancak çoğunlukla görerek öğrendiklerini naklederken, ashab da uygulamayı ortaya koyup, ardından olguya ve kaynağına atıfta bulunan açıklamalar yapmışlardır. Zira sözün kendisi amaç değil, aksine amacı gerçekleştirmenin bir aracı olarak görülmektedir. Öyle ki, sözün sıhhati uygulamaya muvafakatiyle ölçülebilmektedir. Bu perspektifle hareket eden söz gelimi İbn Abbas, abdesti anlatmak istediğinde, tıpkı Rasûlullah'ın abdesti gibi abdest alıp, arkasından da **Rasûlullah'ı gördüm, işte böyle abdest alıyordu,**<sup>2</sup> ifadesiyle bilginin kaynağına işaret etmiştir. Aynı uygulamanın Hz. Ali tarafından da yapıldığını görmekteyiz.<sup>3</sup>

Bu nakil şeklinde, ayrıntıya girmeksizin bir bütün olarak abdestin sunumu dikkat çekmektedir. Söz gelimi abdest esnasında yıkanacak olan uzuvların kaçar kere yıkanacağına, ya da başın ne kadarının mesh edileceğine ilişkin bir ayrıntı dikkat çekmemektedir. Zira öğrendiği/gördüğü şekilde onu yapmıştır. Ancak sonraki dönemde oluşan duyarlılık nedeniyle, görenekle aktarılan bütünden ziyade, tartışma konusu haline gelen ayrıntıların öne çıkarıldığı; hatta bütün hakkında şüphe uyandıracak kadar onlara vurgu yapıldığı dikkatleri çekmektedir.

Varlık sahnesine çıkış esnasında kendini gösteren bu ayrıntı, rivayetlerdeki farklılığın önemli sebeplerinden birini de izah etmektedir. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nasıl abdest aldığını anlatan Ebu Umame, *"Ellerini üç kez yıkardı, üç kez mazmaza ve üç kez istinşak yapardı, yüzünü üç kez yukarı ve ellerini de üçer kez yıkardı."*<sup>4</sup> ifadelerine yer vermektedir. Haberi nakleden ravi,

1 Ebu Davud, Taharet, 52.

2 Buhari, Vudu', 7.

3 Ebu Davud, Tahare, 51.

4 İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, c.1, s.19.

abdest alırken hangi azaların kaçar kez yıkanacağını ya da nasıl mesh edileceğini anlatmayı hedefliyorsa, rivayette o noktaya vurgu yapılması doğaldır. Burada mevzu bahis rivayetlerin uydurulduğuna değil, aksine dile getirilmesinin zorunlu hale geliş sürecine ve şekline dikkat çekilmektedir. Zira ravinin anlattığı hususlar, uygulamada var olan ve rutin olarak görülen, bu nedenle özel vurgu yapılmayan unsurlardır. Nitekim bütünü yansıtmaması nedeniyle hemen hiçbir rivayetin eleştirildiğini görmüyoruz.

Eylemden sözlü forma aktarılış sürecini yaşayan metinler, Hz. Peygamber'in ağzında değil, ilk ravi olan sahabinin dilinde şekillenmiştir. Dolayısıyla rivayetin dili, vurgusu ve taşıyacağı tarihsel figürler, ilk ravi olan sahabe tarafından belirlenmektedir. Daha da önemlisi, rivayetin nakle değer olup olmadığına da ilk ravi karar vermektedir. Bu nedenle, Hz. Peygamber'den yıllar sonra ortaya çıkan bir problem ya da gelişme karşısında, hayattaki sahabe, yıllar önceki kesite dönmek suretiyle, referans olacak metinler ortaya koyabilmiştir. Sahabe kavillerinin 'hadis' kapsamından değerlendirilmesinin bile altındaki temel gerekçe budur.

Sahabenin uygulamaya bakarak ortaya koyduğu metin, çoğu zaman Peygamber'e nispet edilen yani merfu olarak nitelenen haberlerdir. Ancak şartlar gereği Peygamber'e nispet etmeksizin sahabinin kendi sözü gibi açıklamalarda bulunduğu da görülmektedir. Bu, bazen fetva formatında ortaya çıkmakta, bazen de anı anlatımı şeklinde kendini göstermektedir.

Dini geleneğin yerleştiği ve uygulamanın esas olduğu dönemlerde, bizzat uygulamayı göstermek suretiyle bilgilendirme yapılmıştır. Ancak daha sonrasında özellikle hadis meclislerinde aktarılabilmesi için, uygulamanın sözlü olarak ifadesine ihtiyaç duyulmuş, ardından da rivayetlerin tedvin ve tasnifine yönelik toplumsal beklenti, uygulamaların sözlü olarak nakledilebilecek bir forma aktarım sürecini zorlamıştır. Bu gelişme, uygulamaya tanık olan ravilerin, aynı olaydan bahsetmelerine rağmen, farklı ifadelerle ve farklı noktalara yapılan vurgularla açıklamalarda bulunmasını kaçınılmaz kılmıştır. Öyle ki ravi, bazen muhataplarının anlamasını kolaylaştıracak ya da yanlış anlamaların önüne geçecek ek açıklama (idrac) yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Burada ilk ravi olan sahabeye yöneltilen soru ya da bilgiye duyulan ihtiyaç, metnin ortaya çıkmasını dolayısıyla şekillenmesinde yönlendirici olmuştur.

### **Hadislerin Rivayeti ve Tasnifi**

Hz. Peygamber'in dine ve kültürel değerlere ilişkin beyanları, kendisine inanan ve kendisini örnek alan Müslümanlar nezdinde özel bir öneme sahiptir. Bu nedenle ilk günden itibaren bunları öğrenme, ezberleme ve başkalarına

aktarma hususlarında gayret göstermişlerdir. Örneklendirmek gerekirse Hz. Peygamber'in sözlü beyanları, trafikte gidilecek yönü belirleyen yol işaretlerine ya da uyulması gereken trafik kurallarına benzetilebilir. Onlar uygulamayı şekillendiren, dikkat edilmesi gereken kurallar gibidir. İslam dini açısından hadislerin bu işlevinin yanında, Hz. Peygamber'in hadislerin ezberlenmesi ve başkalarına nakledilmesi yolundaki teşvikleri<sup>5</sup> de, rivayet geleneğinin oluşmasına yol açacak özel bir duyarlılık oluşturmuştur.

Hız. Peygamber'in beyanlarının yanında, bu beyanların işaret ettiği uygulamaların ve uygulamalara ilişkin ayrıntıların da sözlü olarak nakledilebilecek bir forma aktarılması anlamındaki metinleşme sürecini, rivayet aşaması takip etmiştir. Eş zamanlı olarak işleyen söz konusu süreçte, Peygamber'in sözü, uygulamanın rengini belirlemiş, ancak bilinen uygulama da sözün sıhhatinin teminatı olarak görülmüştür. Öte yandan cari uygulama sözün anlam dünyasını da kayıtlamıştır.

Hız. Peygamber'in yaşadığı dönemdeki, özellikle de fiili rehberliğinin olduğu uygulamalar, ona iştirak eden ya da onu gözlemleyen sahabiler tarafından nakledilebilecek ve yazılı olarak kaydedilebilecek forma aktarılmıştır. Söz konusu formu belirleyen, çoğu zaman ilk ravi olan sahabe, bazen de tabiidir. Neleri ve nasıl nakledeceğine, sosyal şartları, bireysel ve toplumsal ihtiyaçları dikkate alan ravi karar vermektedir. Burada, uygulamaya şahit olan, sözün de bağlamını bilen sahabiler, uygun gördükleri ifadelerle hadisi sevk edebilmektedir. Bu durumu Kadı İyaz şu şekilde açıklamaktadır:

"Bir hadisin rivayetinde, farklı sahabiler farklı lafızlar kullanabilirler. Zira onlar bu lafızların karinelerini gördüler, hadislerin sebebi vürudunu biliyorlardı. Dolayısıyla onların gerçek anlamını idrak ettiler. Sonuç olarak da kendilerine uygun gelen ifadelerle onları ortaya koydular. Zira onlar hadisleri, anlamı itibarıyla yorumuşlardır; ortaya konulan lafız ise onun tercümesidir."<sup>6</sup>

Hadis metinlerinde yer alan (hükmetti), (emretti), (yasakladı), (haram kıldı) ve (karar verdi) kelimeleriyle başlayan ifadeler bu şekilde yapılan rivayetlerdir. Burada Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ifadelerini nakletmekten ziyade, verdiği hükümün muhtevasının fıkıh diliyle aktarılması söz konusudur.<sup>7</sup> Bu tarz rivayette, ravinin, asıl lafızı hatırlayamadığı için hadis olarak rivayetten kaçınmasının etkisi olabilir. Ayrıca sorulan soruya verilen cevapta olduğu gibi, şartlar da bunu gerektirmiş olabilir. Ancak 'emretti', 'yasakladı' ya da 'caizdir' ve 'caiz değildir' gibi ifadelerle, betimlemeden çıkıp, normatif bir hüviyet kazanan rivayetler, fıkıhın teşekkülü aşamasında tercih nedeni olmaya başlamıştır. Ni-

5 Tirmizi, İlim, 7; Ebu Davud, İlim, 10.

6 Kadı İyaz b. Musa el-Yahsubi, *el-İlma ilâ Ma'rifeti Usulî'r-Rivaye ve Takyîdis's-Sema*, Kahire, 1990, s.180.

7 el-Cezairî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Beyrut, trs, s.301.



tekim ahkam hadislerini esas alan Sünen türü eserlerde bu tür rivayetlerin ağırlıklı olduğu görülmektedir.

Emretti veya yasakladı gibi ifadelerle Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlerin yanında, 'caizdir' veya 'caiz değildir' gibi ifadelerle dini bilgi formatında sevk edilen rivayetler de dikkat çekmektedir. Fetva olarak nitelenebilecek bu tarz rivayetlerin yanında, Peygambere atfedilmeksizin aktarılan sahabe ve önde gelen tabiîn sözleri de hadis kategorisinde görülmektedir. Peygamber'e nispet edilmeyen ancak bilginin Peygamber'den kaynaklanması ihtimalinin yüksek olması nedeniyle hadis kavramının kapsamında görülen bu tür haberlerin de dahil edilmesiyle hadislerde sayısal olarak ciddi bir artış ortaya çıkmıştır.

Hadis kavramının kapsamındaki bu gelişmeye paralel olarak ortaya çıkan ve yerleşen rivayet geleneği kendi otoritelerini oluşturmuştur. Onlar bilgiye erişimin kapısı oldukları kadar, onun otantikliğinin de garantisi olmuşlardır. Bu gelişmelerin ardından, rivayetlerin belirli amaç ve kriterlere göre seçilip derlendiği tasnif aşaması gelmektedir. Ancak rivayet aşamasında ravinin zihnindeki bağlama oturmak zorunda kalan yani onun tasarruflarına muhatap olan metinler, tasnif aşamasında müellifin müdahale ve tasarruflarına muhatap olmaya başlamıştır. 'Sözlü forma sokulan' yani kitabet veya rivayete elverişli bir metin haline getirilen hadisler, orijinal bağlamı dikkate alındığı ve bu bağlam nakil esnasında vurgulandığı sürece, farklılaşmaya, diğer bir ifadeyle anlam ve vurgu kaybına büyük oranda kapalı bir yapı arz etmektedir. Ancak tarihsel bağlamından koparıldığı anda, evsizleşen rivayet, farklı amaçlarla kullanılabilir bir manipüle aracına dönüşmektedir. Bununla birlikte tasnif aşamasında, müellif tarafından rivayetlerin yeni bağlamalara yerleştirilmesi; dolayısıyla metinlerin yeni misyonlar üstlenmesi kaçınılmazdır.

Söz gelimi "*Birinizin karnunu irinle doldurması, şüirle doldurmasından daha iyidir*"<sup>8</sup> rivayeti ya da Ebü Hureyre'nin "*Bir kimsenin karnunu, onu bozacak bir irinle doldurması, şüirle doldurmasından daha iyidir*"<sup>9</sup> rivayeti, edebi bir tür olan şiire karşı bir duruşu beslemektedir. Zira Abdullah İbn Ömer ve Ebu Hureyre'den gelen bu rivayetlere göre, bir olgu olarak şiirin yasak olduğu düşünülebilir. Ancak Hz. Peygamber'in hayatında şiire ve şairlere tahsis edilen yer dikkate alındığında<sup>10</sup> bu metnin, bir açıklama beklediği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Aişe beklenen açıklamayı yapmıştır. O, hadisin sahabi ravişi olan Ebu Hureyre'yi kastederek şöyle demiştir: "O, hadisi (iyi) bellememiş, zira Rasulullah şöyle demiştir: "*Sizden birinizin, karnunu irin ve kan ile doldurması, benim hicvedildiğim bir şüirle doldurmasından daha hayırlıdır.*" Aynı ha-

8 Buhari, *Edeb* 92.

9 Buhari, *Edeb* 92.

10 Bkz. Buhari, *Edeb* 90-91.

ber Câbir'den merfû olarak da rivayet edilmiştir: “Onun, içini hicvedildiğim bir şiirle doldurmasından daha hayırlıdır.”<sup>11</sup>

Hız. Aişe tarafından yapılan değerlendirme ve Cabir'den yapılan merfu rivayete rağmen, sözgelimi Buhari ve Müslim'in bu rivayete neden yer verdikleri özel olarak irdelenmelidir. Zira Kitabü'l-Edeb 90. babında, caiz olan şiir başlığını koyan Buhari, 91. babda müşriklerin şiirle hicvedilmesini ele almaktadır. hadislerin zikredildiği bab başlığına baktığımızda konuya dair ipuçlarına ulaşabileceğimiz bir notun, Buhari tarafından kaydedildiğini görmekteyiz: “Allah'ı zikir, ilim ve Kur'an'dan insanı alıkoyacak şekilde insanın şiirle meşguliyetinin mekruhluğu babı”

Buhari'nin, tek başlarına ele alındıklarında mutlak bir keraheti ortaya koyan iki rivayeti, yeni bir bağlam içerisinde kayıtladığına şahit olmaktayız. Hız. Aişe'ye ve Cabir'e nispet edilen “hicvedildiğim şiir ...” kaydı, rivayeti problemsiz hale getirmesine rağmen, neden tercih edilmemiştir? Metin tahlil edildiğinde, bu sorunun muhtemel cevapları hakkında bazı işaretler bulunabilmektedir. “Sizden biri” ifadesinden Müslümanların kastedildiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu durumda, Müslümanların Hız. Peygamber'i hicveden bir şiiri söyleme ya da ezberleme ihtimali dikkate alınarak, rivayete bir yer aramak gerekmektedir. Fırsat bulurlarsa münafıkların böyle bir davranış sergileyebilecekleri düşünülebilir. Ancak vahiy devam ederken, durumlarının açığa çıkması endişesiyle yaşayan insanların böyle bir açık vermelerini de beklememek gerekmektedir. Müslümanlara gelince, Peygamber'in hicvedilmesine onların razı olmaları ve bu metinleri ezberlemeleri düşünülemeyecektir. Muhtemelen bu nedenle Buhari, çözüm gibi görülen yorum ve rivayeti eserine almaya değer bulmamıştır.

Özel bir bağlamda ortaya çıkan rivayetler, benzer bağlamlarda da aynı işlevi üstlenebilmektedir. Anlamayı kolaylaştıran ve ufuk açan bu yaklaşım, hadis usulü açısından bazı sakıncaları beraberinde getirmektedir. Zira ravi tarafından bağlama yapılan atıf, idraç yani ravinin metne eklentisi olarak görülecek ve teknik olarak metin, zayıf hatta uydurma kabul edilecektir. Teknik anlamda idrac dolayısıyla zayıf olarak görülse bile bu metinler, ufuk açmakta ve bizzat metnin yeni bağlamlarda kendini yenileme şekli olarak görülebilmektedir. Örneğin, Abdurrahman İbn Ebi Bekir, Sa'd İbn Ebi Vakkas'ın vefat ettiği gün, Hız. Aişe'nin yanına gelmiş ve abdest almak için su istemiştir. Bunun üzerine Hız. Aişe, Ey Abdurahman! (azalarımı) iyice yıka. Zira ben Rasulullah'ı; “Vay o topukların ateşten haline” derken işittim.”<sup>12</sup> demiştir. Bir başka riva-

11 Ebû Ya'lâ el-Mavsîlî, *el-Musned*, (tahk.: Huseyn Selim Esed), Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, II. Basıkı, Beyrut, 1992, c. IV, s. 48, no: 2056.

12 Muvatta, Taharet, 1.

yette ise Abdurrahman'ın su istemenin ötesinde, Hz. Aişe'nin yanında abdest aldığından bahsedilmektedir ki, muhtemelen Abdurrahman, abdest alırken azalarını tam yıkamamış veya yıkarken titiz davranmamış, bunun üzerine de kardeşi Hz. Aişe kendisini uyarmıştır.<sup>13</sup> Ebu Hureyre tarafından, bu uyarının aynı vurguyla başka bir topluluğa yapıldığını görmekteyiz.<sup>14</sup> Muhammed İbn Ziyad'ın rivayet ettiğine göre Ebu Hureyre, abdest alırken bir grup insanın yanına gelmiş ve "Abdesti güzelce alın ki, Allah da size merhamet etsin. Allah Rasulü'nün "Vay o topukların ateşten haline" dediğini duymadınız mı?"<sup>15</sup> demiştir.

Söz konusu vurgu, Abdullah İbn Ömer'in anlattığına göre, bir sefer esnasında vakit daraldığı için aceleyle abdest alan; ancak ayaklarını mesheden veya su tutan sahabilere yönelik olarak söylenmiştir.<sup>16</sup> Kardeşine nasihatte bulunan Hz. Aişe, ayak için söylenen sözün, kol, yüz gibi diğer organlar için de geçerli olduğunu ifade edecek şekilde konuşmuştur. Yani yeni bir bağlamla Hz. Peygamber'in mesajını diğer azaları da kuşatacak şekilde naklederek metni yenilemiştir. Diğer yandan Ebu Hureyre'nin "Abdesti güzelce alın ki, Allah da size merhamet etsin" ifadesi rivayetin ana mesajını vurgulayan, ancak bir ilave olarak görülmektedir.

Tek başına ele alınan rivayetler, Hz. Peygamber'in meramını anlatmakta ki kifayetsizliğinin yanında, kendi otantikliği konusunda da muhatabını ikna edememektedir. Zira bağlamından koparılmış bir şekilde nakledilen rivayet ya da bağlam bilgisinden yoksun olarak onunla karşılaşan okuyucu, hadisle anlatılmak istenenden ziyade, kendi anladığını esas almaktadır. Oysaki bağlamından koparılan her söz, evsiz-yurtsuz canlılar gibi, her türlü müdahaleye açıktır; uygulanacak şiddet karşısında korumasız olduğu gibi, yüklenecek yeni anlamlara da mahkûmdur.

Rivayetin tarihinde, Peygamber'in ifade şekli ve kastı, ilk ravi olan sahabinin ifadesi ve nakil şekli; ardından da müellifin oluşturduğu yeni bağlamlarda rivayeti takdimi önem arz etmektedir. Zira farklılaşan kültür ve coğrafyada söz konusu metnin anlaşılabilmesi için, Peygamber'in neden ve nasıl söylediği, ilk ravinin neden ve nasıl naklettiği ve müellifin bu rivayete kitabında neden ve ne şekilde yer verdiği araştırılmalıdır. Bu yapılmadığı takdirde, rivayetin uygunsuz yerlerde istihdamı, rivayetin reddi ya da rivayet üzerinden onun ait olduğu kültürün sorgulanması gibi, kabul edilemeyecek sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Buna karşın, rivayetleri tarihsel bir değer olarak gören ve hadis-

13 Müslim, Taharet, 9.

14 Buhari, Vudu', 28.

15 İbn Hanbel, Müsned, c.2, s.284.

16 Buhari, İlim, 3; 30.

lerin tarihsel mesajını arayan bakış açısı, Peygamberin o sözü hangi şartlarda, neden, kime ve nasıl söylediğini, muhatapları tarafından bunun nasıl anlaşıl-  
dığını ve nasıl uygulandığını keşfetmeye yardımcı olacak bir dizi araştırmaya  
hatta harici desteklere ihtiyaç duyacaktır.

Söz konusu araştırmada, rivayetlere ilişkin bağlam bilgisi, nüzul sebepleriyle birlikte ayetler, sahabilerin uygulama ve değerlendirmeleri gibi destek noktalarına her zaman ihtiyaç duyulmaktadır. Zira yazılı olarak aktarıldığı dönemlerde bile sözlü kültürle ilişkisini sürdüren hadislerin, tarihsel arka planına atıfta bulunan anekdotlarla birlikte ele alınması ve öğretilmesi, otantikliğine ilişkin tartışmaları ikinci plana düşürdüğü gibi, onların nasıl okunması ve nasıl anlaşılması gerektiğine de işaret etmektedir. Öte yandan, resmin parçalarını bir araya getirmeyen, konu-anlam bütünlüğüne dikkat etmeyen ve her birini nihai referans metni olarak telakki eden parçacı yaklaşım, 'selefilik' olarak nitelenebilecek bir eğilimin de önünü açmaktadır. Oysaki metinleşme süreci dikkate alınmadığında, eser tasnifinde 'konunun temsilcisi' gibi algılanarak kitaplara giren rivayetleri doğru anlamlandırmak bile çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Bu nedenle, kitabi bilginin sözlü kültürle desteklenmesi gerekmektedir. Nitekim tarih boyunca şerhlere duyulan ihtiyacın temelinde bu boşluk yatmaktadır. Tedris geleneğindeki hoca-öğrenci ve icazet ilişkisi de bu ihtiyaçtan ortaya çıkmış; hatta işitilen haberin icazetsiz nakline bile izin verilmeyecek kadar titiz davranılmıştır. Zira hoca, söz konusu metnin nasıl okunacağını öğrettiği kadar, nasıl anlaşılması gerektiğini ve nerede uygulanabileceğini de öğrencisine aktarmaktadır. Bu gelenek, farklı düşünce ekollerinin oluşmasına ve varlığını sürdürmesine ya da mezheplerin kurum-sallaşmasına da hizmet etmiştir.

Bilgi aktarımını ve bilgiye ulaşımı kolaylaştıran icazet geleneği, metin seçimiyle başlayan, ardından da yaşam tarzını şekillendiren inhisarcı bir yaklaşımın da önünü açmaktadır. Bu cendereden kurtulabilmek için hadislerin nasıl anlaşılması gerektiğinin ele alındığı her platformda, varlık kazandığı şartlara dönülmesi, konuyla ilgili farklı tasvirlerin de görülmesi kaçınılmazdır. Hatta tarihsel bağlamından kopuk bir şekilde nakledilen her bir rivayetin, konuyla ilgili nihai referans olarak algılanması ciddi problemler ortaya çıkarmaktadır. Zira hadisler, en azından, ciddi dönüşümlerin yaşandığı 23 yıllık tarihsel bir kesitin belirli bir dönemiyle doğrudan ilişkidir. Dolayısıyla rivayetler, dönüşüm sürecindeki farklı algı ve uygulamalara atıfta bulunabileceği gibi, nihai uygulamayı da belirtebilmektedir. Nitekim nasih-mensuh, âm-hâs, mutlak-mukayyed kavramları, söz konusu belirsizliği izale etmek için ortaya çıkarılmış anahtar kavramlardır. O halde bütün rivayetler, tarihsel şartlarla birlikte muhatabın özel durumunu ve söz sahibinin gayesini de dikkate alan bir ba-

kış açısıyla değerlendirilmelidir. Diğer bir ifadeyle, betimleme yapabilmek ve sonuç çıkarabilmek için, öncelikle her parçanın kendi yerine konulmasıyla resmin tamamının ortaya çıkmasına izin vermek gerekmektedir. Bu yaklaşım, mükerrer bile olsa hiçbir rivayetin zait olmadığını; aksine rivayetlerdeki en küçük ayrıntıların bile kendisine ait bir boşluğu dolduracak unsurlar olduğunu kabul etmekte; rivayetin formu kadar epistemik değerinin de dikkate alınmasının gerektiğini vurgulamaktadır.

## SÖZLÜ VE YAZILI KÜLTÜR AYRIMINDA KUR'AN\*

Süleyman GEZER\*\*

### **The Quran: in the Context of Verbal and Written Culture**

It is known that the Quran is revealed to Arabians who are living in verbal culture, its a usual situation that the Quran conveys elements belonging to verbal culture and verbal language in its expressions and styles. This article mostly consists of the processes that take place in the understanding of the Quran and the transition of it from verbal culture to written culture. The Quran is revealed through the Arabic language. Quran is a distinctive text which provides transition between verbal and written cultures.

### **Giriş**

Kur'an, tarihin belli bir döneminde belli bir dili konuşan, bu dil üzerinde uzlaşımın hâkim olduğu ve yaşam biçimleri bu dil etrafında şekillenen Arap toplumuna vahyedilmiştir. Metin açısından bakıldığında Kur'an, kendisinin Arapça bir dil kullandığını ve vahyin de bu dil üzerinden şekillendiğini vurgular. Her ne kadar vahyin kaynağı ilahi olsa da kullandığı dil ve konuştuğu toplumun beşeri düzlemde olduğu ve vahyin o toplumun dilsel kalıp ve düşüncü tarzlarıyla şekillendiği söylenebilir. Aslında Kur'an'da sık sık dile getirilen ve Arapça indirildiğini söyleyen ayetler, mesaj dilinin bu kültüre bağımlı olduğunu göstermektedir. Bu, mesaj dilinin Arapça'nın bütün inceliklerini ve özelliklerini üzerinde taşıdığı anlamlarına gelmektedir. Özellikle ilk dönemlerde Kur'an tartışmalarının dil üzerinden yapılması, Kur'an'ın anlaşılmasında kullanılan dilin önemli olduğunu göstermektedir. Kur'an öncesi dönemde büyük ölçüde sözlü kültürün hâkim olduğu ve bu kültürün hayatın hemen hemen bütün alanlarında kendisini ortaya koyduğu bilinen bir gerçektir. Arapların diğer çağdaşları gibi sözlü kültür içinde yaşadıkları ve büyük ölçüde hayat biçimlerinin bu kültür içinden şekillendiği tarihen bilinen bir durumdur. Araplar arasında sözlü kültüre ait unsurların -şiir, hitabet, bol sayıda ahbara ve söylenceye sahip olmaları- bu bahsettiğimiz düşünceyi desteklemektedir. Ayrıca Arapların ümmî bir toplum olarak nitelendirilmeleri, okuma-yazma konusun-

\* Bu makale 2007 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Savunulan "Kur'an'ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü İsimli" doktora çalışmasının bir özeti mahiyetindedir. Çalışma aynı zamanda "Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an" adı altında 2008 yılında Ankara Okulu Yayınları tarafından yayınlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

da yetersiz olduklarını ifade eder. Bunun yanı sıra ümmî kelimesi kitabi veya metnin yönlendirdiği bir kültüre sahip olmayı da ifade etmektedir. Bunu Kur'an'ın bizzat kendi ifadeleri ve birtakım tarihi veriler de doğrulamaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması, içinden geldiği kültürün anlaşılmasına bağlı olduğu söylenebilir.

### Sözlü Kültürün Temel Özellikleri

Sözlü geleneklerde, bilgilerin kuşaktan kuşağa aktarılmasına imkân veren kayıt malzemelerinin bulunmaması veya yetersiz olması, bilgi kaynaklarının derlenip toplanmasını yorucu bir uğraş haline getirmektedir.<sup>1</sup> Dolayısıyla bu kültürlerde hâfıza, bilgilerin korunmasında ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir araç haline gelmektedir.<sup>2</sup> Sözlü gelenek üzerine şekillenen toplumların yazılı metinlerden yoksun olmalarından dolayı, bilginin korunması ve aktarılması hâfızaya önemli bir rol yüklemektedir. Hâfıza bir anlamda kayıt yeri haline gelmektedir. Sözlü kültürlerde bilgilerin, hâfıza ve ezberlemeye bağlı oluşu, onların biçimlenmesinde<sup>3</sup> hâfızayı önemli bir unsur haline getirmektedir. Bu anlamda, sözlü kültürlerde hâfızanın işlevsel bir özelliği bulunmaktadır. Bütün kültürel bilgiler büyük ölçüde çok az kayıt imkânı olmasından dolayı zihinde saklanır.<sup>4</sup> Nasıl ki günümüzde yazı daha güven verici ve sağlamlık izlenimi uyandırıyor, sözlü geleneklerde hâfıza aynı derecede

- 1 Sözlü geleneklerde bellek ve hatırlama konularında daha geniş bilgi için bk. Jack Goody, *The Power of The Written Tradition*, Smithsonian Institution Press, Washington and London 2000, ss. 26-46.
- 2 İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılan yazı malzemelerine bakıldığı vakit bu durum açıkça görülmektedir. O günün şartlarında mevcut yazı malzemeleri yaprak, ağaç parçası, düzgün taş, deri parçaları, kürek kemiği vb. malzemelerden oluşmaktaydı. Ayrıca Yemame gününde kurrânın çoğunun şehid olmasıyla birlikte, ezberlerde olan Kur'an'ın çoğunun kaybolur endişesiyle cem edilmesi ve mushaf hale getirilmesi, hâfızaya verilen önem bakımından anlamlıdır. Bu konuda bk. Bedruddin Muhammed b. Abdullah *ez-Zerkeşi* (ö.794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrût 2001, c. I, ss. 295,304; Abdullah Dıraz, *Kur'an'a Giriş*, (çev.: Salih Akdemir), Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 31.; Celâluddin Abdurrahmân Ebî Bekr es-Suyûtî., *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübî'l- İlmiyye, Beyrût 1987, c. I, s. 157. Ayrıca İslam öncesi Arap şiirinin yaklaşık iki veya üç asır boyunca hâfızalarda korunup saklandığı ve sözlü yolla intikalinin sağlandığına dair haberler mevcuttur. Bk. Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İ. Ü. Yay., Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973, s. 50.
- 3 Kur'an-ı Kerim'de Muhammed Hamidullah'ın deyişiyle "müsinin (teğanni) bütün özelliklerini taşıyan seçli bir metindir." devamla "...Buna mukabil, dikkati uyanık tutmak ve hâfızayı ön plana almak lazım gelir. İşte bu sebeplerdir ki ayetler varolmuş ve her birinin sonunda görülen ses uyumu ve seci' vücut bulmuştur." derken sanırım anlatmaya çalıştığımız konuya açıklık getirmektedir. Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, (çev.: Salih Tuğ), M. Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993, ss. 20-22.
- 4 Bk. Furkan, 25/32; Kiyâme, 75/16- 17. Bu ayetlerin yanı sıra bazı hadisler de, Kur'an'ın ezberden okunduğunu ve unutulmamasıyla ilgili bazı haberleri içerir. Mesela bu hadislerden birinde Peygamberimiz bir adamın Kur'an okuduğunu işitir ve "Allah ona rahmet etsin okumuş olduğu ayetler bana unuttuğum şu surenin şu şu ayetlerini hatırlattı" şeklinde sözler söylemiştir. Bk. Abdullah Muhamed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kâhire, h. 1400, Kitâbu Fezâilü'l-Kur'an, 26. Ayrıca bu konuda bk. Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, (tahk.: Habiburrahmân el-Âzamî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût 1983, c. III, s. 361.

güven verici ve kalıcı bir öge izlenimi uyandırmaktadır. Hayatları büyük ölçüde bu gelenek içerisinde gelişen Arap toplumu her ne kadar ümmî olup okuma-yazma bilmeseler de çeşitli olayları, önemli günleri ve savaşları en ince detaylarına kadar ezberleyip birbirlerine aktarabiliyorlardı. Bunlar ise çoğu zaman şiir ve hitabet aracılığıyla gerçekleşiyordu. Hatta bunda öyle ileri gitmişlerdi ki kendi neseplerini, şairlerinin şiirlerini, savaş meydanında çarpışan süvarilerin isimlerini, hangi kabileden ve babasının kim olduğu gibi konuları bu yolla kayıt altına alıyorlardı.<sup>5</sup>

Kur'an vahyinin tespiti ilk dönemlerde ezberleme yoluyla yapılmaktaydı. Her ne kadar Peygamber döneminde onun tespiti için resmi bir tedvin yapılırsa da ezberlemeye daha çok önem verildiği görülmektedir. Bu, büyük ölçüde yazının fazla yaygın olmaması ve Arapların ezberlemeye olan doğal yatkınlıklarına bağlanabilir. O dönemlerde, Kur'an'ın ezberlenmesi ve korunması için hâfizaya yazıdan daha pratik ve güvenilir bir yöntem olarak bakılmaktaydı.<sup>6</sup> Hatta Kur'an'ın nakledilmesinde hâfizaya olan güvenin, mushafların yazısına olan güvenden daha öncelikli olduğu dile getirilmiştir.<sup>7</sup> Bilindiği gibi ilk dönemlerde Kur'an bilgisi yazıdan ziyade hâfizaya dayalı idi. Kur'an yazısı ise ilk dönemlerde günümüzdeki anlamıyla bir yazı değildi. O dönemde sessiz harfler yazılı idi ve bazen iki sessiz harfin ayırt edilmesi zorlaşabiliyordu. Okuyucunun bunu ayırabilmesi, Kur'an bilgisine aşina olmasına bağlıydı. Bu konuda bilgisi olmayan kimseler çeşitli zorluklarla karşılaşabiliyorlardı. Bundan dolayı Kur'an'ı anlamak için bolca ezber yapmak gerekiyordu. Özellikle bu, yazının, hâfizaya yardımcı olan bir araç olduğunu gösterir.<sup>8</sup> Ezberinde Kur'an bilgisi olmayanların, ayetleri doğru okumaları çoğu zaman mümkün olmayordu.

Arapların yazıya karşı yabancı olmaları, buna karşılık aralarında birbirlerine nakledecek bol sayıda ahbâra sahip bulunmaları ve bunların gelecek kuşaklara aktarılması için yazı sanatı kadar hâfızanın, günümüz insanlarını bile hayrete düşürecek şekilde inkişaf etmesine vesile olmuştur. Hatta "Arapların, işitilen her şeyi ezberlemeleri"<sup>9</sup> şeklinde nitelenmeleri, bir bedevi'nin "Kalbindeki bir harf tomarındaki (sahifendeki) on harften daha iyidir."<sup>10</sup> demesi, hâfizaya

5 Mahmûd Şükrü el-Alûsî, *Bulûğu'l-ereb fı ma'rifeti ahvâli'l-arab*, (tahk.: Muhammed Behcet el-Eserî), Beyrût ts., c. I, s. 38; İbn Atiyye el-Endulusî, *Mukaddîmetân fı ulûmi'l-kur'an*, (tahk. Arthur Jeffery), Mektebetü'l-Hâncî, ts., s. 32.

6 Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1996, ss. 200-202.

7 İbnu'l-Cezerî (ö.833/1429), hâfızanın önemini göstermesi bakımından "Kur'an'ın nakledilmesinde itimad edilen Mushafların yazısı değildi, aksine hâfizaların ezberlediği metinlerdi." şeklinde söylemiş olduğu sözler burada anılmaya değerdir. Bk. Aktaran Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fı ulûmi'l-kur'an*, Müessetü'r-Risâle, Beyrût 1993, s. 123.

8 İlk dönem Kur'an yazısı ve gelişimi hakkında bk. W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, (çev.: Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, ss. 61-62.

9 Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrût ts., c. I, s. 7.

10 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebjîn*, (tahk.: Abdüselam Muhammed Hârun), Dâru'l-Cil, Beyrût ts., c. I, s. 258.



gösterilen önemi yansıtması bakımından önemlidir. Yine aynı şekilde “*İlim sa-durlarda (ezberde) olandır, satırlarda olan değül*” darb-ı meseli Araplar’da şifahi kültürün boyutlarını göstermesi bakımından anılmaya değerdir. Ebû Ömer, Arapların hıfza yatkın oldukları, bu konuda temayüz ettikleri ve buna bağ-lı olarak bazı kişilerin kitâbetten hoşlanmadıklarını söylemektedir. Şâbi’den gelen bir rivayette Arapların her yönüyle iyi bir hâfızaya sahip olduklarını ve bu konuda temayüz ettiklerini, hatta bazılarının herhangi bir şiiri bir duyuşta ezberledikleri anlatılmaktadır.

İbn Kuteybe, Arap toplumunda ilim anlayışının dinleme ve ezbere dayan-dığını şu sözlerle açıklar: “Şöyle denilirdi: İlimin ilk basamağı susmak, ikincisi dinlemek, üçüncüsü ezberlemek, dördüncüsü anlamak [akletmek], beşincisi yaymaktır.”<sup>11</sup> Bu bağlamda İbn Abbas’ın, Ömer b. Ebî Rebia’nın uzunca bir kasidesini bir duyuşta ezberlediği nakledilmektedir.<sup>12</sup> Yine Katâde kendisine ashab’tan Câbir b. Abdillâh hadislerini ihtiva eden bir sahife okunduğu za-man onu hemen hıfzettiğini zikretmektedir.<sup>13</sup> Tabiin ve bunu izleyen dönem-lerde yazının yaygınlık kazanmasına rağmen bazı meşhur hadis imamlarının, hadisleri yazan fakat yazdıkları hadisleri ezberlemeyen kimseleri zayıf addet-meleri aslında hâfızaya ne denli önem verildiğini göstermektedir.<sup>14</sup> Dolayısıyla günümüzde yazı, nasıl güçlü kayıt araçlarından biri olarak kabul ediliyorsa, yazının az bilindiği veya hiç bilinmediği dönemlerde hâfızanın da aynı neden-lerden dolayı önemli bir araç olduğu kabul edilmelidir.

Sözlü toplumlar, kültürlerin taşınması, bilgilerin ve geleneklerin kuşaktan kuşağa aktarılması için büyük ölçüde zihinlerinde yer eden birtakım kalıplara başvurmak zorunda kalırlar. Bu düşüncelerde ezberleme yoluyla saklanıp ko-runmaktadır. Bununla birlikte her şey sahih formuyla yani *verbatim\** (kelimesi kelimesine) olarak ezberlenemez ve aktarılamaz.<sup>15</sup> Burada *verbatim* kelimesi, İslam geleneğinde hadislerin çeşitli varyantlarda ezberlenmesi ve aktarılmasını

11 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Uyûnu’l-ahbâr*, Dâru’l-Kütübî’l-Misriyye, Kâhire 1925, c. II, s. 122. Esmâ’nin bildirdiğine göre yatsı namazından sonra iki genç Ebû Damdam’ın yanına gelirler. Ebû Damdam geliş amaçlarını sorar. Onlar da karşılık olarak “sadece konuşmak, sohbet etmek için geldik” karşılığını verirler. Ebû Damdam sizi hainler “Yalan söylüyorsunuz, şeyh yaşlandı, belki hıfzında bir zaaf buluruz da biraz eğleniriz” diye geldiniz şeklinde onlara şaka yollu takılır. Sonra onlara 100 şairin şiirini ezberden okur. Sonra ismi Amr olan seksen şairi şiirleriyle birlikte okur. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve’ş-Şu’ârâ*, Dâru İhyâi’l-Ulûm, Beyrût 1994, s. 22.

12 Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni’l-ilm ve fazlîh*, (tahk.: Abdülkerim el-Hatib), Kâhi-re 1982, ss. 116-117.

13 İbn Abdilberr, *age*, s.116-117. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü-İlmu mustalahi’l-hadis*, A. Ü. İ. F. Yay., Ankara 1987, s. 21. Abdullah b. Amr ve Enes b. Mâlik gibi bazı sahabiler Peygamberin söz ve fiillerini, hayatta iken hâfızalarından kaleme almaya başlamışlardı. Yine sahabeden başka bir grup, öğrendiklerini ve duyduklarını talebelerine şifahi olarak aktarmışlardır. Bk. Hamidul-lah, *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, s. 1.

14 Koçyiğit, *age*, s. 21.

\* Verbatim kelimesi İngilizcede, kelimesi kelimesi (word for word) anlamlarına gelmektedir. Bk. *Webster’s Ninth New Collegiate Dictionary*, (ed. Frederic C. Mish), 1990, s. 1039.

15 Bellek ve verbatim olarak ezberleme konularında bk. Jack Goody, *The Interface Between the Written and Oral*, Cambridge Universty Press, Cambridge 1991, ss. 86-91.

çağrıştırmaktadır. Çünkü Hz. Peygamberin başlangıçta hadislerin yazılmasını, Kur'an mesajıyla karışacağı endişesiyle yasaklaması sözlü öğrenimin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bunun sonucunda ise hadislerin lafız yerine, mâna rivayetiyle aktarılmış olması bahsettiğimiz özelliği teyit eder görünümündedir.<sup>16</sup> Sahabeden Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen bir haber, bu konuya açıklık getirmektedir. "Peygamberden hadis dinlemek için yaklaşık on kişi etrafında oturur ve dinlerdik. Dinlediklerimizi içimizden ancak iki kişi aynen tekrar ederdi; fakat hepimiz tekrarladığımız zaman mânalarda hiçbir fark olmazdı."<sup>17</sup>

Sözlü kültürlerde bilgilerin büyük ölçüde ezbere dayanması ezberlenecek bilgilerin ritimli olmasına yol açmaktadır. Burada yeri gelmişken, sözlü kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda şiir ile musiki -yani ritim- arasında sıkı bir ilişkinin varlığına dikkat çekmek yerinde olacaktır. İrticalen söylenen deveci ezgileri (hida), ninniler, ağıtlar, ilahiler gibi sözlü kültüre ait söylenmelerde ritimli bir yapının varlığı gözlemlenmiştir. Elimizde bulunan mevcut rivayetlere göre şiir hususi bir tarzda, yeknesak fakat vezni belirten bir ahenk ile okunmaktaydı.<sup>18</sup> Şiirlerde böyle olmasının yanı sıra Arapça'nın da ritimsel özellikler sergilediği dile getirilmektedir. Arapça'da lafız kalıpları ve kelime biçimlerinde müziksel bir veznin varlığı dikkat çekmektedir. Bu kalıplardan her birinin kendine özgü değişmez müziksel bir ritimi vardır. Arapça'daki lafız biçimleri bir yandan yapılar, kalıplar ve şekiller; bir yandan da kulağın kolaylıkla kavrayabildiği müziksel vezinlerden oluşmaktadır. İnsan kulağına hoş gelen bu vezinler sayesinde dinleyici anlamın bir bölümünü kelimenin veznini kavramasıyla idrak edebilmektedir. Arap dili bu çerçevede musiki özelliği olan bir dildir. Bütün Arapça lafızlar, ister nesir, isterse şiir olsun vezinlerden oluşmaktadır. Bu vezinlerin de tamamen müziksel yani ritimsel bir yapıda olduğu hissedilmektedir. Arapça'da bulunan sözün ritimi ile konusu arasındaki bu uygunluğu, gayet açık bir şekilde her zaman görmek mümkündür.<sup>19</sup>

Günümüzde bildiğimiz gibi nesir ve düzyazının ezberlenmesi bir şiir türünden daha zordur; hatta imkânsızdır. İslam öncesi Arap toplumunda (ki bu toplumun da sözlü kültür üzerine şekillendiği göz önünde bulundurulursa) çok sayıda şiirin ezberden okunması<sup>20</sup> şiirlerde ki bu ritimli yapıdan kaynaklanmaktadır. Ritimli yapı anımsamayı kolaylaştırmasından dolayı sözlü kül-

16 Mâna rivayeti hakkında bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kıfâye fi ilmi'r-rivâye*, tahk.: Ahmed Ömer Hâkim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabîyye, Beyrût, 1986, ss. 239-246; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 76-77; Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi*, Sır Yay., İstanbul 2001, s. 223.

17 Bağdâdî, *age*, s. 240.

18 Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İ. Ü. Yay., Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973, s. 58.

19 Muhammed el-Mübârek, *Fıkhü'l-luğa ve hasâsu'l-arabîyye*, Dâru'l-Fıkr, Beyrût 1981, ss. 280-282.

20 Yusuf Sancak, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yay., Erzurum 1999, s. 32; Kenan Demiryak-Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi-Câhiliye Dönemi*, Atatürk Üniveristesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1993, s. 63.

türlerde olması gereken bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra Kur'an'ın okunmasında mûsikî bir yapının varlığı dikkat çekmektedir. Sesin maddesi sayılan harflerin taşıdığı sıfat farklılıkları Kur'an mûsikisine zemin hazırlayan faktörlerdendir. Mûsikî perdeleri konumunda olan harflerin belli bir kompozisyonda bir araya gelmeleri ve fonetik yapılarının birbirleriyle kaynaşmasıyla Kur'an'ın müzikal diyebileceğimiz nağmesi oluşmaktadır.<sup>21</sup> Yazılı metinde bulunan kelime ve söz artık hislerle çabıyla bağlarını keserek sözde bulunan nefes, nağme ve ritim gibi unsurlara yer veremez hale gelmiştir. Bunların yerini yazının oluşturduğu birtakım simge ve şekiller almıştır.<sup>22</sup>

Kur'an'a bu açıdan baktığımız zaman özellikle Mekke dönemine ait kısa surelerde çok belirgin ritimli bir yapı göze çarpmaktadır. Özellikle ayet sonlarının türdeş ve kafiyeli harflerle bittiği görülmektedir.<sup>23</sup> Bu şekilde kullanımın edebi yönü olmakla birlikte, asıl amacın bellekte kalıcılığın sağlanmasına dönük anlatım biçimleri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sözlü gelenek ve kültürlerde sözlerin ritimli olması, bilgilerin bellekte kalıcılığını sağlamaktadır.

Sözlü kültürlerin diğer bir özelliği ise hitabet sanatının yaygın olarak kullanılmasıdır. *Hatabe* kelimesinden türeyen hitabet kelimesi hutbe okuma, güzel söz söyleme, vaaz ve nasihat etmek gibi anlamlara gelirken; terim olarak ise bir topluluğa bir maksadı anlatmak, öğüt vermek, herhangi bir görüşü benimsetmek veya bir eyleme teşvik gibi amaçlarla yapılan etkili ve güçlü söz söyleme sanatı olarak tanımlanmaktadır.<sup>24</sup> Hitabet geleneği gerek câhiliye, gerekse İslam dönemlerinde etkili bir şekilde kullanılmıştır. Bu kullanımlarda elbette sesin etkili biçimde kullanımı büyük ölçüde sağlanmıştır.<sup>25</sup> Câhiliye döneminde hitabetin en zengin örneklerini kabileler arasında mevcut olan savaşlarda yapılan intikam konuşmaları oluşturmaktaydı. Ayrıca Hz. Peygamberin huzurunda çeşitli kabilelere mensup hatipler konuşmalar yapmışlardır. Bu konuşmaların içeriğini, kabile hayatı, kabileler arasında meydana gelen sert mücadeleler oluşturmaktaydı.<sup>26</sup>

21 Necdet Çağlı, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayyesinde Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 38.

22 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and The Surples of Meaning*, Forth Worth: Texas Christian University Press 1976, s. 40. Benzer bir yaklaşım için Jacques Bergue, "The Koranic Text: From Revelatin to Compilation" *The Book in the Islamic World-The Written Word and Communication in The Middle East*, (ed. George N. Atiyeh), State University of New York Press, New York 1995, s. 20.

23 Özellikle Mekke dönemine ait olan kısa surelerde bu özellik daha belirgindir. Örnek olarak bk. Hâkka, 69/1-52; Meâric, 70/1-44; Fecr, 89/1-30; Beled, 90/1-20. Bu surede baştan altı ayetin *dal* sesiyle, üç ayetin *nun* sesiyle, geri kalan ayetlerin ise *te* sesiyle bittiği görülmektedir. Bu şekilde biten ayet ve sure sayısının epey yekûn teşkil ettiği söylenebilir. Bununla birlikte Medine döneminde inen ayetlerde ritimli özelliğin yavaş yavaş kaybolduğunu görmekteyiz. Çağlı, *Özgün Bir Yaklaşım*, s. 35.

24 Mahmut Kaya, "Hitabet," *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, s.156.

25 Başta Hz. Peygamberin olmak üzere çeşitli hitabet örnekleri için bk. Câhız, *el-Beyân*, c. II, s. 31.

26 Kaya, "Hitabet," s. 158.

Sözlü kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda da hatiplerin, lisanından, fesahatinden ve kavmini savunmasından dolayı önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir. Bir anlamda hatib, şairin rolüne benzer şekilde kabilenin dili ve öncüsü olmaktadır. Özellikle hatibin gür sesli olanını tercih etmelerinin sebebi, dinleyenleri etkilemesine ve onları herhangi bir konuda (müzakere, müfahare, barış akdi, savaş ateşini tutuşturmak vb. konularda) en güzel biçimde temsil etmesine bağlanabilir.<sup>27</sup> Hatibin üstlendiği rol kendi kavmini, en iyi şekilde başkalarına karşı savunabilmesi ve etkili söz söylemesiyle ortaya çıkmaktaydı. Bunlardan dolayı hatib, kabilenin konuşan dili ve övünç kaynağı olmaktadır. Günümüzde bile hitabet geleneği, eski sözlü kültürün özendirdiği kalıplaşmış, yarışmacı düşünme ve anlatım biçiminin büyük bölümünü korumuştur. Üstünlük yarışını devralan hitabet eğitiminde her söylemin hedefi, varsayılan karşıt görüşü çürütmek veya savunulan görüşü kanıtlamaktır.<sup>28</sup> Hitabette önemli olan, mânaların, kelimelerin ve delillerin sağlam olmasıdır. Güzellik, açıklık, eş anlamlı kelimelerin ve tekrarlamaların çok olması hitabette aranan niteliklerdir. Darb-ı meseller bu üslupta kullanılmaktadır. Ayrıca hatibin ses tonu gibi vasıflar mücadeleci ortamlarda bulunması gereken bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>29</sup> Bu anlamda hitabetin temeli karşıt savdır. Çünkü konuşmacı, hep karşıt görüşlü insanlar karşısında bulunduğu varsayımıyla hareket etmektedir.<sup>30</sup> Bu varsayımdan dolayı düşünceler belli ölçüde mücadeleci ve savunmacıdır.

Eski Arap toplumunda şiiri teşvik etmek amacıyla her yıl Arap yarımadasının değişik bölgelerinde kurulan panayırlar mücadeleci havayı yansıtmaya bakımından anılmaya değerdir. Bu panayırlarda karşılıklı olarak şiirler okunur ve en güzel şiirlere ödül verilir.<sup>31</sup> Hitabet özünde güzel ve etkili söz söyleme sanatıdır. Bundan dolayı hatibin dili ustalıklı kullanması hitabetin gerekli şartlarından. Câhız dilin sesli özelliğini çarpıcı bir benzetmeyle şöyle dile getirir:

Ses, lafzın aracıdır. Cümleyi oluşturan parçalar seslerden meydana gelir. Ses olmadan dilin hareketleri ne bir lafız ne vezinli bir kelam ne de sanatlı bir yazı oluşturabilir. Bir şeyi sözle ifade etmede jest ve mimiklerin kullanılması ifadenin daha etkili ve güzel olmasını sağlar. İnsanın şehvete gelmesi için cilve ve kur işaretlerinin kullanılması gibi.<sup>32</sup>

Sözlü kültürlerde göze çarpan diğer bir özellik ise ata kültürünün çok sıkı biçimde korunmasıdır. Rivayetlere göre câhiliye döneminde Araplar haccı ta-

27 Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-arab kable'l-islâm*, yy., 1993, c. VIII, ss. 771-772.

28 J. Walter Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, (çev.: Sema Postacıoğlu Banon), Metis Yay., İstanbul 1995, s. 132.

29 Nusreddin Bolelli, *Beleğat-Kur'an Edebiyatı*, Rağbet Yay., İstanbul 2000, s. 29.

30 Ong, *age*, s. 133.

31 Abdurrahman Özdemir, *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri-Lebîd b. Rabîa el-Âmîri ve Divanı*, Araştırma Yay., Ankara 2007, s. 27.

32 Câhız, *el-Beyân*, c. I, s. 79.

mamlamalarından sonra Mina mescidiyle Mina dağı arasında toplanırlar ve atalarının yaptıkları en iyi şeylerle övünerek kendilerine bir pay çıkarmaya çalışırlardı. Övündükleri konular ise atalarının yapmış olduğu kahramanlık, cömertlik, sila-i rahim gibi konulardan oluşurdu.<sup>33</sup>

Özellikle câhiliye dönemi sosyal hayatı, insanların şan, şeref, nesep, cömertlik ve geçmiş atalarıyla övünmelerinden oluşurdu. Hatta bazen toplanıp mezarlıkta şu şudur, şu bunlardandır şeklinde bazı tartışmaların yapıldığına dair haberlere rastlamak mümkündür.<sup>34</sup> Kur'an'da ölüleri saymaya varıncaya kadar sınırları aşan asabiyetçi bir zihniyet yapısının olduğu bildirilir. Bu, öyle bir hal almıştı ki insanların mezardaki ölülerini bile saymaya kalkıştukları göze çarpmaktadır.<sup>35</sup> Aslında atalara veya kabileye bağlılık şeklinde tezahür eden bu anlayışın temelinde birtakım sosyo-kültürel etkileri görmek mümkündür. Şöyle ki kabileler arasındaki dayanışma çöl şartlarının getirmiş olduğu bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Bu ise kabilecilik anlayışının devamını sağlamıştır. Özellikle bedevi Arapların hem çetin tabiat kuvvetlerine hem de çölde karşılaşabilecekleri tehlikelere karşı -savaş ve çölün getirmiş olduğu birtakım görünmez tehlikeler- mücadele etmek durumunda kalmaları bir ölçüde kabile dayanışmasını kuvvetlendirmiştir. Bu mücadelenin başarılı bir şekilde sürdürülebilmesi için mensup olunan kabilenin veya soyun himayesi önemli olmaktadır. Çünkü mensup olunan kabile, aynı zamanda kabile üyelerinin haklarını koruyup, onlara hâmilik yapmaktaydı. Birisi başkasına saldırmak istediğinde, saldırdığı kimsenin haklarını koruyan bir kabilenin olduğunu bilmesi saldırı yapmasını engelliyordu. Dolayısıyla kişilerin kendi nesebine ve kabilesine içten bağlanmasını, kabilecilik ve coğrafi şartlar zorluyordu.<sup>36</sup> Kabileler arasındaki bazı gerginlikler ve kan davası gibi olaylarda kabile dayanışmasının önemi bir kat daha artmaktadır. Buna bağlı olarak Araplarda kimin hangi soydan geldiği, ne yaptığı türünden konular o dönemin insanları için ilgi odağı olmuştur.

33 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'an*, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1992, c. II, s. 308; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meânî'l-kur'an*, (tahk.: Muhammed Ali en-Neccâr; Ahmed Yûsuf Necâtî), Dâru's-Surûr, Dâru's-Surûr, ts., c. I, s. 122.

34 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, c. IV, s. 589.

35 Ayet meâlen şöyledir. "Çoklukla övünmek sizi, kabirlere varıncaya kadar oyaladı." Tekâsür, 102/1-2; Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c. IV, s. 374.

36 Bu konuda bk. Cevâd Ali, *age*, c. I, s. 466; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi*, A. Ü. İ. F. Yay., Ankara 1991, s. 71. İslam tarihinde apokrif (uydurma-kurmaca) tarih yazıcılığının arkasında da kabilecilik ve bir kahramanı yüceltmek gibi anlayışlar bulunmaktadır. Cemal ve Sıffin savaşları başta olmak üzere erken dönem iç mücadelelerinin arkasında bu kabilecilik anlayışının etkilerini görmek mümkündür. Hatta Emevîlerin yıkılışının en büyük nedeni olarak asabiyet duygusu gösterilmektedir. Bu konuda ve kabilecilik dayanışması hakkında bk. İrfan Aycan, *Mahfuz Söylemez*, Necmeddin Yurtseven, *Apokrif Tarih Yazıcılığı*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s.10; M. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, (sad.: M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, ss. 24-25; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadâriliğe Küfe*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 290.

Şairlerin bile geçmiş toplumların menkibe ve kusurlarını öğrenip övgü veya yergiyile anabilmeleri için nesep ilmini ve insanların geçmiş günlerini (eyyâmu'n-nâs) iyi bilmeleri gerekli olan bir şarttı.<sup>37</sup> İslam öncesi Arap toplumunda kabileler hangi nitelikleriyle ön plana çıkıyorlarsa bu vasıf üzerine anılıyorlardı. Bu vasıflar binicilik, işitme, görme, dildeki maharetleri veya şeref ve başkanlık (riyaset) gibi nitelikler olabiliyordu ve kabileler için bu bir övünç (müfâhare) kaynağıydı.<sup>38</sup> Kabileler kendilerinin ne yaptıklarından daha çok atalarının ne yaptığı, nasıl yaşadığı vb. konularla ilgilidiler. Çünkü diğer kabilelere karşı bunu bir imtiyaz haline getirebiliyorlardı.

Ata kültürünün etkisi, genellikle ziraat ve göçebe toplumlarda daha yoğun hissedilirken, şehir toplumlarında -bu toplumların ticarete, kültürde, yazı vb. medeniyette gelişmiş oldukları göz önüne alınırsa- daha az hissedilmektedir. İbn Haldûn'un da belirttiği gibi şehir hayatının gelişimiyle yazı ve kültürün gelişimi arasında bir paralellik vardır.<sup>39</sup> Kur'an-ı Kerim böylesi bir zihniyet yapısına ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çatışmanın varlığına dikkat çeker. Çirkin bir iş yaptıklarında "biz atalarımızı bu iş üzerinde bulduk" veya "atalarınızı üzerinde bulduğumuzdan daha iyi bir işe gelin" dendiğinde "biz size indirilene kabul etmiyoruz, atalarımız daha doğru yolda idi"<sup>40</sup> vb. cevaplarda bunun izleri görülür.

### Sözlü Kültür ve Anlatım Biçimleri

Gündelik dil veya konuşma dili, insanların günlük ilişkilerinde kullandığı dil şeklidir. Bu açıdan günlük hayatın akışını kolaylaştırmaya yardımcı olan çok sayıda araçtan biri olarak görülebilir. Bu dil, hayatın pratik durumlarında doğrudan doğruya anlaşmaya hizmet eden bir dildir. Bundan dolayı durumun verilerinin belirli yerlerde tanımlanması yeterli görülmektedir. Bunu bir örnekle şöyle açıklayabiliriz. Duvara resim asmaya çalışan iki kişi düşünelim. Bunlardan birisi merdivene çıkmış diğeri ise aşağıda bekliyor olsun. Yukarıda olan isteklerini dile getirmektedir ve şunu söylemektedir; *çekiç! daha büyük çivi!* veya şunu sormaktadır; *iyi mi?* aşağıdaki ise *biraz daha aşağı* veya *azıcık daha sola* vb. şeyler söylemektedir.<sup>41</sup> Mevcut durumun dışında bu konuşmayı

37 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu, Tekvînu'l-akli'l-arabî*, (çev.: İbrahim Akbaba), İz Yay., İstanbul 1997, s. 127.

38 Muhammed b. Mansûr et-Teymî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, (tahk: Abdurrahmân b.Yahyâ el-Mualîmî), c. I, ss. 62-63. Nesebi bilme geleneğinin örnekleriyle ilgili olarak bk. Aynı eser, c. I, ss. 62-88.

39 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, (tahk.: Ali Abdülvâhid Vâfî), Kâhire ts., s. 417. Ayrıca bu konuda bk. Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, (çev.: Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 114.

40 Bu konuda bk. Enbiyâ, 21/53; Zuhruf, 43/22-23; Lokman, 31/21.

41 Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, (çev.: Vural Ülkü), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1995, ss. 183-184.

anlamak pek mümkün değildir. Zaten konuşmanın amacı bu değildir. Ayrıca gündelik dil kullanımlarında asla ifadelerin nesnel içeriği ön planda değildir. Mühim olan gündelik hayatta kullanılan ifadelerdir.<sup>42</sup>

Sözlü dilde bağlam ve muhatapların bilinmesi durumunda herhangi bir nesne için *buna bak, şunu ver, şunu at* gibi ifadeler kullanılabilir.<sup>43</sup> Burada nesne isimlerinin sayılmasının fazla bir anlamı yoktur. Gündelik veya karışıklı konuşmaya dayalı dilde vermiş olduğumuz örneklerde görüldüğü gibi cümleler en kısa biçime sokularak ve sadece muhataplar tarafından en lüzumlu şeyler dile getirilmektedir. İnsanla iletişim, konuşma esnasında etrafta bulunan nesne ve olaylara işaret etmeyi gerektirir. İster istemez konuşma, çevrede bulunan olgu ve olaylara göndermede bulunan bir iletişim biçimidir. Bu olayın bağlamının bilinmemesi durumunda, olayın kurgusu yorum düzeyinde kalacaktır. Aslında bu gibi konuşmalarda işaret dili dediğimiz jest ve mimiklerin kullanımı konuşmayı destekler mahiyettedir. Jest ve mimikler, zaten konuşma dilinde sözün anlaşılmasına yardımcı olan unsurlardır. Onlar, sözün pekiştirilmesi, bazen de konuşmaya gerek kalmaksızın sözün tamamlanmasını sağlamaları açısından önemlidir. Konuşma dilinde olan bu özellik yazılı dilde noktalama işaretleriyle giderilmeye çalışılmaktadır. Sözlü kültürlerde daha önce bahsettiğimiz gibi bilgilerin ezberlemekle eşdeğer görülmesi ve hafızanın önemli bir yerinin olması anlatım biçimlerinde önemli dönüşümler sağlamaktadır.

Sözlü kültürlerde sık görülen anlatım biçimlerinden biri eklemli anlatımdır. Bu bir dizi içinde yer alan üye, bölüm anlamlarına gelir.<sup>44</sup> Eklemli dil yetisi, ayrıca sözün arka arkaya sıralanması anlamında da kullanılmaktadır. Dilbilim terimleriyle söyleyecek olursak, yan cümlelerin esas cümle şeklinde sıralanmasıdır. Sözlü kültürlerde yan cümlelerin bağlaçlar yardımıyla esas cümle haline getirilmesi, anlamlarından daha çok işlevsel çerçevede ele alınmasından kaynaklanmaktadır.

Yazılı dil ve kültürlerde herhangi bir bilgi ve düşünce daha çok yan cümle şeklinde ifade edilmektedir. Sözlü ifade biçimlerinde sıkı bir dil dizgesinden daha çok, ifadelerin arka arkaya sıralanması göze çarpmaktadır. Bu ise söz diziminin daha rahat olmasını sağlar. Konuşma diline göre dilin şekillendi-

42 Porzig, *age*, s. 183.

43 John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, (çev.: İbrahim Emiroğlu, Abdüllatif Tüzer), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 25.

44 Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev.: Berke Vardar), Multilingual Yay., İstanbul 1998, s. 39. Eklemli dil terimi sözlü-sesli dil teriminin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır. Bildirinin çeşitli bölümlere, parçalara ayrılabilmesine eklemlilik adı verilmektedir. Bk. Berke Vardar, *Dilbilimin Temel İlke ve Kavramları*, Multilingual Yay., İstanbul 1998, s. 93. Ayrıca eklemli ifadesi, ekleme yoluyla oluşturulmuş olan eklemleme ürünü olan anlamlarına gelmektedir. Bunun karşılığı olarak Türkçe'de boğumlu kelimesi de kullanılmaktadır. Bk. Berke Vardar, *Açıklanmalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yay., İstanbul 2002, s. 91.

ğini göstermektedir. Dil, yazılı söylemde sözlü söylemden farklı olarak daha ayrıntılı ve sabit dilbilgisi kurallarına göre şekillenmektedir. Çünkü yazılı dilde anlamın verilebilmesi dilin düzenlenişine bağlıdır. Bunun da nedeni sözlü söylemde olduğu gibi dilbilgisine pek gerek kalmadan anlamın belirlenmesine yardımcı olan canlı ortamın yazılı söylemde var olmayışdır.<sup>45</sup> Eklemler anlatım biçimleri Kitab-ı Mukaddes anlatımlarında olduğu gibi<sup>46</sup> Kur'an-ı Kerim'de de mevcuttur. Aşağıda vereceğimiz pasajlar bu anlatım biçimini tasvir etmektedir. Yeri gelmişken belirtelim ki çevirilerde Elmalı Hamdi Yazır'ın meâlîni dikkate almamızın sebebi, bu çevirinin kaynak metne bağlı kalarak yapılmasından dolayıdır. Tekvir suresinin 1-18 ayetlerinin çevirisi şu şekilde sunulmuştur:

O güneş dürüldüğü vakit, ve yıldızlar bulandığı vakit, ve dağlar yürütüldüğü (dümdüz edildiği) vakit, ve vuhuş (vahşi hayvanlar toplandığı vakit, ve denizler ateşlendiği vakit, ve nüfus çiftlendiği vakit, ve o diri (diri) gömülen kız çocukları hangi günahla öldürüldü? diye sorulduğu vakit, ve defterler açıldığı vakit, ve sema sıyrıldığı vakit, ve cehennem kızıştırıldığı vakit, ve cennet yaklaştırıldığı vakit anlar bir nefis ne hazırlamıştır.<sup>47</sup>

Bu çevirilerde esas cümlelerin yan cümleler şeklinde, bağlaçlar yardımıyla ifade edildiği görülmektedir. Aynı yerin çevirisi başka bir meâlde şu şekilde verilmiştir:

Güneş büzüldüğü zaman, yıldızlar kararıp döküldüğü zaman, dağlar yürütüldüğü zaman, on aylık develer başıboş bırakıldığı zaman, vahşi hayvanlar bir araya toplandığı zaman, denizler kaynatıldığı zaman, nefisler çiftleştirildiği zaman, ve sorulduğu zaman o diri diri toprağa gömülen kıza "hangi günah yüzünden öldürüldü?" diye amel defterleri açılıp yayıldığı zaman, gök sıyrılıp açıldığı zaman, cehennem alevlendirildiği zaman, cennet yaklaştırıldığı zaman, her can, ne yapip getirdiğini bilir.<sup>48</sup>

Çevirilerde görüldüğü gibi yazı kültürü duyarlılığıyla yapılan çevirilerde "ve" bağlacı kaldırılarak yerine "...ında", "...sonra", "...böylece" "...o zaman" kelimeleri kullanılmıştır. Çevirilerini vermiş olduğumuz ayetler büyük ölçüde yazılı kültür özelliklerine yaklaştırılarak verilmiştir. Bu ise yazılı dilin daha titiz ve gramer kurallarının öncelikli olduğunu gösterir.

Sözlü kültürlerde diğer bir anlatım biçimi ise kümeleme anlatımdır. Bu bahsettiğimiz özellik, hâfızayı güçlendirmek için kalıplardan yararlanmakla yakından ilgilidir. Söze dayalı düşünce ve anlatım unsurları tek başına pek bir anlam taşımamaktadır; eş veya karşıt anlamlı terimler, deyişler ve cümlecikler kümelenince tanımlayıcı söz niteliği kazanır. Asker yerine kahraman asker, prenses yerine güzel prenses, çınar yerine ulu çınar gibi kullanımlar söz ko-

45 Ong, *age*, s. 54.

46 Bk. Tekvîn, 1/1-9; 32/22-34.

47 Elmalı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meâlî*, (Hazırlayan ve Notlandıran: Dücane Cündioğlu), İslamoğlu Yay., İstanbul 1993.

48 Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., Tekvir, 81/1-15.



nusudur.<sup>49</sup> Temelinde bir hitap olan ve buna bağlı olarak sözlü dil üzerine şekillenen Kur'an-ı Kerim'de bu anlatım özelliklerine rastlamaktayız.

Görmeyenle gören, karanlıkla aydınlık, gölge ile sıcaklık bir değildir. Aynı şekilde dirilerle ölüler de bir değildir.<sup>50</sup> Kötü kadınlar, kötü erkekler; kötü erkekler de kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkekler, temiz erkekler de temiz kadınlara layıktır.<sup>51</sup> Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.<sup>52</sup> Görmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? Güzel bir söz kökü sağlam dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Kötü bir sözün durumu da; yerden koparılmış, ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağacın durumu gibidir.<sup>53</sup> Onların çoğu öncekilerden, azı da sonrakilerdendir.<sup>54</sup> De ki: "Şüphesiz öncekiler ve sonrakiler, mutlaka belli bir günde toplanacaklardır."<sup>55</sup> Öne geçenler ise öne geçenlerdir.<sup>56</sup> İyiliğin karşılığı yalnız iyiliktir.<sup>57</sup> Ahirette mutluluğa erenler (ashabu'l-meymene) var ya; ne mutlu kimselerdir! Kötülüğe batanlara (ashabu'l-meş'eme) gelince; ne mutsuz kimselerdir.<sup>58</sup> O ilk ve sondur. Zâhir ve bâttır.<sup>59</sup>

İyi söz-iyi ağaç; kötü ağaç-kötü söz, gören-görmeyen, karanlık-aydınlık, bilenler-bilmeyenler, diri-ölü, sıcak-gölge, ilk ve son, zâhir-bâttın; öne geçenler öne geçenlerdir, öncekiler sonrakiler; yer ve gök gibi eş ve karşıt anlamlı kelimelerde kümeleme anlatımın izlerini görmek mümkündür. Burada, kümeleme anlatımın nedenlerinden biri büyük ölçüde zihinde kalıcılığa ve ezberleme kolaylığına bağlayabiliriz.\*

Sözlü kültür üzerine şekillenen toplumlarda bilgilerin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasının, büyük ölçüde bellek yoluyla gerçekleştirildiğini daha önce açıklamıştık. Yazılı kültürün yaygın olduğu toplumlarda bilginin korunması ve aktarılması, bilgi değeri taşıyan sözlerin yazıyla sabit hale getirilmesiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla sözlü dil ve sözlü kültürle yaşayan toplumlarda bilgilerin ezberlenmesini kolaylaştırıcı tekrarların olması çok doğaldır. Bu bağlamda Hz. Peygamberin vahiy tecrübesine muhatap olduğu zaman gelen vahiyleri unutturum gayesiyle tekrar etmesi ve bunun sonucunda Allah tarafından uyarılması düşünmeye değerdir.<sup>60</sup>

49 Ong, *age*, ss. 54-55.

50 Fâtur, 35/19-22; En'âm, 6/50.

51 Nûr, 24/26.

52 Zümer, 39/9.

53 İbrahim, 14/24-26.

54 Vâkı'a, 56/13.14.39.40.

55 Vâkı'a, 56/49-50.

56 Vâkı'a, 56/10.

57 Rahmân, 55/60.

58 Vâkı'a, 56/8-9.

59 Hadid, 57/3.

\* Bu ifade biçimleri, zihinde kalıcılık ve ezberleme kolaylığı sağlamasının yanı sıra, hitabi bir üstünlük, büyüsel ve güçlü bir anlatım sunmak amacıyla matuf olarak da kullanılması mümkündür.

60 Ayetin anlamı şöyledir. "Vahyin sözlerini tekrarlarlarken dilini hızla oynatıp durma, çünkü onu senin kalbine yerleştirmek ve okutturmak bizim işimizdir." Kıyâme, 75/16-17. Rivayetler ve yorumlar için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XII, ss. 338-341; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâimizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't-te'vil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, c. IV, ss. 648-649.

Zihin dışında kaydedilecek alan olmamasından dolayı bilgilerin zihinde, hâfızada yer edebilmesi için tekrar, gerekli olmaktadır. Çünkü yazılı bir metinde bir cümleyi unutursak veya anlamazsak geri dönme şansımız mevcuttur. Kaldı ki kitabı baştan sona tarama imkânımız mümkündür. Fakat sözlü bir hitapta böyle bir şey söz konusu değildir. Sözlü kültürlerde bilgi hâfızanın gücüyle doğru orantılı olmasından dolayı "hâfızan ne kadar güçlüyse o kadar bilebilirsin" anlayışı hâkimdir. Ayrıca sözlü dil ve düşünce de süreklilik önemlidir. Söz ağızdan çıkar çıkmaz yokluğa karıştığı için tekrarlar gerekli olmaktadır. Zihnin dışına dönülemediği için (metin vb. sözün sabitlenmesini gerektirecek malzeme) tekrarlar gerekli bir dilsel anlatım şekli olarak ortaya çıkmaktadır. Düşünceleri kuru kuru dizmek yerine bol sözle anlatmak sözlü düşüncenin ve konuşmanın belli başlı özelliği olduğu için tekrarlı anlatım konuşmanın doğasına daha yakındır. Kitleye hitap edilirken fiziki koşullardan ötürü fazladan söz söyleme ve tekrar etme eğilimi, yüz yüze konuşmalarda daha sık rastlanır. Bazen konuşmacının aynı ya da benzer sözleri iki üç kez veya daha fazla tekrarlaması, meramını daha iyi anlatmasına ve söylemek istediği ifadelerin muhatabın zihninde daha iyi yerleşmesine yarar.<sup>61</sup> Sözlü kültürlerde standartlaşmış ve kalıplaşmış, tekrarlanan deyişlerin olması kaçınılmazdır. Homeros'un İlyada ve Odyssea destanlarında *meclis toplantısı*, *ordunun harekete geçirilmesi*, *meydan okuma*, *düşmanı yağmalama*, *kahramanın kalkanı* gibi deyişlerin sık sık tekrar ettiği görülmektedir.

Temeli sözlü düşünce ve gelenek yapısına dayanan toplumlarda dil büyük ölçüde karşılıklı konuşma ve mücadeleye dayanmasından dolayı, muhatabın sözünü çürütmeye veya onun sözünden daha güzel bir söz söyleme anlayışının hâkim olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla sözlü geleneğe bağlı ya da izini taşıyan çoğu sözel edim ve yaşam tarzında, mücadelecî bir üslup göze çarpmaktadır. Yazı, bilgiyi insanların birbirleriyle mücadele ettikleri alandan kopartan soyutlamayı getirir. Bilgi sahibini bilinenden ayırır, sözlü gelenekteyse insan ilişkileriyle iç içe olan bilgi mücadele ortamının dışına çıkamaz. Her türlü sözel iletişim doğrudan, ağızdan çıkan sesin al-ver devrimine dayandığı için -söz konusu ister cezbetme ister düşman kesilme olsun- bütün ağırlık insan ilişkilerindedir.<sup>62</sup> Atasözleri ve bilmece, sözlü toplumlarda yalnız bilgi depolama değil, aynı zamanda çevredekileri de sözlü zekâ yarışına davet eden bir özellik olarak görülmektedir. Bir atasözü veya bilmece ortaya atıldı mı dinleyicilerden buna karşılık daha akıllı bir atasözü veya bilmece beklenmektedir.<sup>63</sup>

Sözlü kültür içerisinde şekillenen eski Arap toplumunda, şairlerin birbirlerine meydan okudukları birtakım müsabakaların olduğu bildirilmektedir.

61 Ong, *age*, s. 56.

62 Ong, *age*, s. 60-61.

63 Ong, *age*, s. 60.

Bunlar belli günlerde ve birtakım kurallar içerisinde yapılmaktaydı. Ayrıca bu kabilelerde şairler karşı kabilenin şairine karşı bir koz olarak kullanılmaktaydı. Şairin mücadele üslubuna göre kabile üstünlük kazanabiliyordu. Hasım kabile şairinin açtığı yara ancak aynı tarzda ve ondan daha üstün bir sözle giderilebileceği anlayışının hâkim olduğu bilinmektedir.<sup>64</sup> Bu varsayımdan dolayı düşünceler belli ölçüde mücadelecî ve savunmacıdır. Eski Arap toplumunda şiiri teşvik etmek amacıyla her yıl Arap yarımadasının değişik bölgelerinde kurulan panayırlar mücadelecî havayı yansıtmaya bakımından anılmaya değerdir. Bu panayırlarda karşılıklı olarak şiirler okunur ve en güzel şiirlere ödül verilir.<sup>65</sup>

Yazının yokluğu, söylemin belirli bir parçasını ayırabilmemizi ve onu yazılı bir ifade gibi oldukça özel, hassas, soyut ve eleştirel bir çözümlemeye tâbi tutmamızı zorlaştırmaktadır.<sup>66</sup> Ashında günlük hayatımız, soyut öneri ve düşüncelerin pek az önem taşıdığı bir hayattır. Günlük hayatımız, duygularla hâkim kılmaya çalıştığımız değerlerle, kültürümüzün bize zorunlu kıldığı davranışlarla dolu bir yaşamdan ibarettir.<sup>67</sup> Böyle hayat formlarında, bilgilerin somutluğu, kaçınılmaz şekilde kendisini ortaya koymaktadır. Eski Arap şiirinde görünür âleme ilişkin ifadeler, zihnin tasnif edici, kategorik ve soyut düşünceye yatkın olmamasından dolayı, müşahede edilen çeşitli durumlar için ayrı kelimeler kullanılmıştır. Eski Arap şairinin dilinde deve, arazi şekilleri, bulut, şarap, bazı hayvanlar, tabiat unsurları ve eşyanın muhtelif hal ve vaziyeti için pek çok müstakîl kelimeler kullanılmıştır. Müteradiflerin kullanılmış olması, kategorik ve soyut düşüncenin olmamasından kaynaklanır.<sup>68</sup> Bu gibi kültürlerde soyut ağaç kavramı yerine, yemiş veren, gölge veren; soyut deve yerine yavruleyen deve vb. kullanım biçimleri vardır. Kur'an'da devenin cinsine ve özelliğine göre bahîre, sâibe, vasîle ve hâm diye adlandırılmasında benzer bir durum söz konusudur. Bunun sebebi, bu gibi anlatımların yaşanılan hayatta çok büyük bir değerinin olmasıdır.

### **Yazılı Kültür ve Bazı Özellikleri**

Herhangi bir dili belli kurallar çerçevesinde yazma biçimine yazım denilmektedir. Dil ve yazı birbirinden farklı olarak gelişen iki göstergedir. Yazı, dili göstermesi, ortaya koyması ve herkesin üzerinde mutabık olduğu bir sistem sunması bakımından önemlidir.<sup>69</sup> Ayrıca yazı dilini kendine özgü nitelikleri

64 Bk. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 11,15.

65 Özdemir, *Eski Arap Şiirinin*, s. 27.

66 Goody, *age*, s. 24.

67 Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim, İletişim Yay., İstanbul 1995, s. 118.

68 Çetin, *age*, ss. 45-46.

69 Vardar, *Dilbilimin Temel*, s. 84.

bir yana bırakılacak olursa, konuşma dilinin yazıya geçirilmiş biçimi olarak tanımlayabiliriz. Yazıya geçirilmesi demek, konuşma dilinin belli bir standarta kavuşturulması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yazılı dil, bir geleneği ve kendine özgü birtakım kuralları olan bir dildir. Konuşma dilinde sözcükler yöreye göre farklı söylene de yazıya geçirilirken yazı geleneğine uyulmaktadır.<sup>70</sup> İbn Haldûn, hat ve kitâbetin (yazı) insana özgü bir sanat olduğunu vurguladıktan sonra, yazıyı insan zihnindeki anlamlara işaret eden, sözlü kelimeleri gösteren harf şeklindeki resim ve şekiller olarak tarif etmektedir. Anlama delalet etmesi bakımından yazının sözlü ifadelerden sonra geldiğini, dolayısıyla yazının ikincil bir dil aracı olduğunu söyler.<sup>71</sup> Yazının daha sıkı bir dizge, herkesçe paylaşılan ortak bir yönünün olduğu bir gerçektir. Aristoteles (m.ö. 384-322) bunu sezdiği için yazılı türün sözlü türe oranla daha eksiksiz olduğunu vurgular.<sup>72</sup>

Yazılı hale gelmesiyle birlikte söz, her zaman tekrarlanan ve hep aynı kalan mesaj niteliği taşır. Konuşulan söz için bu mümkün değildir. Çünkü sizinle konuşan kimseden söylenenleri açıklamasını veya tekrarlamasını istediğiniz zaman, öz aynı kalmakla birlikte tümceler farklı olacaktır. Sözün yazıyla sabit ve kalıcı hale getirilmesiyle zamansal alandan, uzaysal alana geçiş gerçekleşmiştir. Bütün bu süreçler -konuşulan söz bir defalık olmasına rağmen- tekrarlanamaz olandan sonsuza kadar tekrar edilebilirliğe doğru ilerler. Çünkü sözlerin kitap halini alması, aynı zamanda evrenselliğe doğru açılan bir süreçtir. Bu süreçlerin tamamı, diyalogu imkânsız hale getirir ve söz artık kendisi olmaktan çıkarak başka bir dünyaya dönüşür.<sup>73</sup> Bu anlamda yazı, kendi gücünü ancak yeniden seslendirilmekle kazanır. Bir şeyin yazıya dökülmesi, onun anlamını koruma, kayıt altına alma gibi olumlu bir işlev yerine getirirse de; aynı zamanda, dilin canlılığını yitirmesine sebep olmaktadır.<sup>74</sup>

Sözlü bir mesajla, yazılı bir mesajın iletişim biçimleri birbirinden farklılık göstermektedir. Bu bakımdan sözlü bir mesajın yazıya geçirilmesiyle birlikte iletişim modellerinde birtakım değişimlerin olması doğaldır. Bu özelliklerden en önemlisi mesajın konuşan ile bağlantısıdır. Yüz-yüze gerçekleşen ilişkinin yerini, mesajın doğrudan doğruya harflere dökülerek, yazıya geçirildiği okuma-yazma ilişkisine bırakır. Bu durumda iletişim zincirinin bir ucunda yer alan mesaj-konuşan ilişkisi ve zincirin diğer ucunda yer alan mesaj-işiten ilişkisi tamamıyla kökten şekil değiştirmiştir. Yüz-yüze ilişkilerde arada en azından karşılıklı bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Fakat yazı bu ilişkinin

70 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990, c. I, s. 86.

71 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 417.

72 Aristoteles, *Retorik*, (çev.: Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s. 193.

73 Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, (çev.: Husamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul 1998, s. 64.

74 Osman Bilen, *Yorumbilimin Felsefi Temelleri*, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 25.

yerine okuma-yazma ilişkisini koyarak karşılıklı ilişkiyi ortadan kaldırmaktadır. Ricouer'un deyimiyle diyalojik durum adeta patlamıştır. Yazı ile okuma ilişkisi artık tikel bir konuşma-dinleme ilişkisi olmaktan çıkarak başka iletişim modellerine dönüşmüştür.<sup>75</sup> Yazılı dil, deyim yerindeyse seslerin resmini çizer ve uzayda çizgiseldir. Sözlü dil ise, fonetiktir ve zamanda çizgiseldir.<sup>76</sup>

Sözün yazıyla sabit hale getirilmesinde meydana gelen değişimlerden diğeri ise dilin referans alanının değişime uğramasıdır. Şöyle ki sözlü bir hitapta anlam-referans ilişkisi kendine atıf yapan bir ilişkidir. Konuşma ilişkisinde hem konuşanın hem de işiten kişinin paylaştığı, ortak bir durum söz konusudur. Bu ortam diyalogu içermektedir. Yazıyla sabit hale getirmenin parçaladığı şey, referansın bu diyalojik özelliğidir. Diyalojik durumda anlam bir şimdi-buradalık özelliği göstermesine rağmen, yazıda bu özellik kaybolur. Metin, içinde bulunduğu zaman diliminden koparak, belirsiz bir zaman dilimine açılır.<sup>77</sup>

Konuşmadan yazmaya geçişle birlikte gerçekleşen en önemli değişim, mesaj ile onu ileten araç arasında gerçekleşmektedir. Bilindiği gibi ilk zamanlarda -İslam öncesi vahiylerin ve İslam vahyinin kayıt altına alınması ile ilgili süreçler- taş, deri, hurma kütükleri, papirus veya kâğıt gibi nesnelere, sesin harici bir taşıyıcıyla sabit ve kalıcı hale getirilmesini sağlamıştır. Sesli ve mimiksel ifadelerin yerine geçen bu yazıya geçirme işinin kendisi aslında çok büyük bir kültürel başarıdır. Burada insan yüzü ortadan kalkarak bunun yerine mesajı, birtakım maddesel işaretler aktarmaktadır.<sup>78</sup> Dolayısıyla sözlü iletişimde mümkün olan jestler, mimikler, tonlama, ifadelerin söyleniş biçimleri, sözün edası, konuşan kimsenin ruh hali gibi dil dışı unsurlar yazılı bir mesajda iletilmemektedir. Bu durumda yazılı metin, bize ancak olayların resmini verebilmektedir. Yazma ancak sözlü mesaj durumunu sadece yok olmaktan kurtarabilmektedir. Çünkü yazmanın sabit ve kalıcı hale getirdiği şey, aslında konuşma olayı değil; konuşmada söylenen şeydir. Yazıya geçirdiğimiz şey, konuşma eyleminin bilgisel içeriğidir veya konuşmanın anlamıdır. Jestlerin, mimiklerin eşlik ettiği canlı konuşma olayının kendisi değildir.<sup>79</sup>

Câhız'ın, sözün sabitlenmesiyle birlikte zaman ve mekân boyutunu aşarak evrenselleşmesi konusunda söylediği şu sözler anlamlıdır:

Söz konuşulma anındaki şeyle sınırlıdır. Kalem (yazı) ise hem konuşma anını hem de konuşma anının dışındaki durumları kapsar. Yazı geçmiş zamandaki şeyleri muhafaza ettiği gibi hali hazırdaki şeyleri de içerir. Yazı, zaman ve mekân boyutu olmaksızın okunur ve okutulur. Söz ise, dinleyeninden öteye geçemez.<sup>80</sup>

75 Ricouer, *Interpretation Theory*, s. 29

76 Ellul, *age*, s. 63.

77 Ricouer, *age*, ss. 34-35

78 Ricouer, *age*, s. 26.

79 Ricouer, *age*, ss. 26-27.

80 Câhız, *el-Beyân*, c. I, s. 80.

Araplarda önemli bir sözlü kültür özelliği olan kıssa edebiyatının zayıflaması böyle bir duruma tekabül etmektedir. Emevilerde ve Abbasi dönemlerinin başlangıçlarında bu edebiyat türü zirvesini yaşamıştır. Fakat *tedvin*'in çoğalıp, kitapların yaygınlaşmasıyla birlikte insanların okuma imkânının artması sonucunda, kıssacıların meclislerine gidip gelme zahmetinden kurtulmaları -çünkü kitabın her eve rahatça ulaşması- sonuçta, bu edebiyat türünün zayıflamasına yol açmıştır. Okuma-yazma alışkanlığının yaygınlaşması, bu türün bayağılaşmasına ve sonunda yok olmasına sebep olmuştur.<sup>81</sup> Şehirlerin aynı zamanda edebiyat ve kültürün ve buna bağlı olarak eleştirel düşüncenin merkezi haline gelmesinde yazının etkilerini görmek mümkündür. Yine aynı şekilde yazıyla birlikte daha soyut ve resmi ilişkiler insanlığın gündemine girmiştir.

Sözlü dil, bir kişi tarafından söylenen ve kulağa yönelik bir iletişim aracıdır. Yazı dili ise resimler ve şekillerden oluşan grafiksel diyebileceğimiz bir iletişim aracıdır. Bu durumda sözlü dilde gerçek anlamda bir alıcı veya dinleyici vardır. Sözlü dilde alıcı ve verici yani konuşan ve dinleyen bir arada bulunur; bunlar zaman zaman konuşmayı beraber sürdürürler ve iletişim aynı zaman diliminde gerçekleşir. Yazılı dilde dinleyici ve konuşan karşılıklı değildir. Metnin üretimi ile okunması farklı zaman dilimlerinde olmaktadır.<sup>82</sup> Buradan hareketle sözlü iletişimde muhatapların bir arada bulunması iletişimin aynı zaman aralığında gerçekleşmesini sağlarken, yazılı iletişimde zamansal ve mekânsal gibi aralıkların olması, iletişimin aynı zaman diliminde gerçekleşmemesine yol açar. Bir anlamda yazılı iletişimde gecikmiş bir iletişimden bahsetmek mümkündür.

Sözlü ve yazılı kültür arasındaki farklara ilişkin canlı bir örnek olmak üzere, câmiye gelmiş insanlara dini bilgi ve öğütler veren bir vaizle, masa başında kitap yazan bir müellif arasındaki ayrımlara dikkat çekmenin konumuz açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Masa başında kitap yazmakla kürsüden muhatapların olduğu bir ortamda vaaz etmek birbirinden çok farklı eylemlerdir. Örneğin vaiz cemaatin ilgisini ve dikkatini arttırmak için çeşitli tonlamalara, jestlere, mimiklere ve bazen tekrarlarla başvurabilir. Konular arasında bağlantı kurarak aniden başka bir konuya geçebilir. Bazen sesini yükseltir, bazen sesine ağırlıklı bir ton, bazen de sesini inceltirerek dinleyenlerle bütünleşebilir. Sonuç olarak vaiz hitap ettiği kitleyi, kitle psikolojisinin imkânlarını kullanarak farklı istikamete yönlendirebilecekken; yazar bunların hiçbirini yapma imkânına sahip değildir.<sup>83</sup> Bu yüzden Ricouer'un da vurgula-

81 Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, (çev.: Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 98.

82 Doğan Günay, *Dil ve İletişim*, Multilingual Yay., İstanbul 2004, s. 98.

83 Bk. Ebû'l Al'â el-Mevdûdi, *Teftîhu'l-kur'an*, (çev.: Muhammed Han Kayani ve Diğerleri), İstanbul 1996, ss. 9-10; Mustafa Ünver, "Kur'an'ı Anlamada Söz Merkezli Bir Vasatın Rolü", *İslâmîyât*, c. 6, Sayı I, s. 157.

diği gibi vaazların kitap olarak basılması daima biraz sıkıcıdır; çünkü kitaplaştırıldığında vaaz gerçeğinin yarısı ortada yoktur.<sup>84</sup>

Sözlü bir hitabın yazıya aktarılması sonucunda buna benzer bir durumun ortaya çıkması mümkündür. Çünkü sözlü hitapta muhatapların karşılıklı olması ve dilin büyük ölçüde yaşanan hayatı resmetmesi, sözlü dilin buna uygun olarak canlılık kazanması arasında bir paralellik vardır. Dilbilimsel terimlerle söyleyecek olursak sözlü dilde, dilin göndermeleri belirgindir. Yani referans çerçevesi bilinen şahıs veya şeylere yöneliktir. Konuşanın karşıda bulunan kişi ve kişilerle iletişim durumunda olması bu saydığımız özelliğin en göze çarpan yanıdır. Dolayısıyla sözlü dilde dilin referans çerçevesinin bilinmesinden bahsedebiliriz. Yazılı hitapta ise, dilin göndermeleri büyük ölçüde belirsizdir. Bunun sebebi Câhız'ın'da belirttiği gibi "Kitap (yazı) her yerde okunur ve bütün zamanlarda öğretilir; söz (lisan) ise dinleyenini aşmaz ve başkalarına ulaşmaz."<sup>85</sup>

Buraya kadar anlatılanların daha sistematik olarak anlaşılması için sözlü (kültür) ve yazılı (kültür) olan arasında mevcut farkları şöyle sıralayabiliriz. Buna göre<sup>86</sup> konuşulan söz işitmeye dayalı, kalıcı olmayan, akıcı olan, canlı/dinamik, ritimli olan, öznel olan/kişiye ya da kişilere ait olan, kusurlu,<sup>87</sup> tekrarlı olan, vurgulu (jest-mimik vb.) somut ve sesi yankılayan, zamanda ve şimdiki zamanda olan, müşterek olan, bir topluluğa ait olan vb. özellikler göstermektedir. Yazılı söz ise görmeye dayalı, kalıcı olan, sabit/durağan, düzenli olan (ordered), nesnel, kusursuz, soyut olan, grafiksel özellikler gösteren, uzamda olan, zaman dışı olan, müşterek olmayan, bireye ait olan özellikler sergilemektedir. Bunlar olmazsa olmaz kabilinden olmayıp genel-geçer olarak kabul edilen ayrımlardır.

### **Kur'an Hitabının Sözlü-Yazılı Kültür Açısından Değerlendirilmesi**

Kur'an'ın metin yapısı, aşağıdaki nedenlerden dolayı sözlü kültür içinde şekillendiği bir gerçektir. Çok sayıda nida edatının kullanılması, geçmiş milletlere ait birtakım söylence ve anlatıların mevcut oluşu, Mekki surelerin sonlarında ritimli bir ses uyumunun bulunması metnin, sözlü unsurlar taşıdığı anlamına gelir. Belirtilmeli ki Mekki sure yapısıyla, Medeni sure arasında belli bir üslup farkının olmasıdır. Mekki sureler daha kısa ve ayet sonlarının ritimli

84 Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul 1998, s. 86.

85 Bk. Câhız, *el-Beyân*, c. I, s. 80. Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, (tahk.: Abdusselam Muhammed Hârun), Dâru'l-Cil, Beyrût ts., c. I, s. 41.

86 Bu özellikler Daniel Chandler, "Biases of the Ear and Eye," <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/litoral/litoral1.html>, (s.6) makalesine dayanılarak sistematize edilmiştir. Ayrıca sözlü ve yazılı dilin karşılaştırılması için bk. Günay, *Metin Bilgisi*, ss. 27-32.

87 Câhız'ın'da belirttiği gibi yazının etkisi daha kalıcıdır. Söz ise hatalara düşmeye ve saçmalamaya daha elverişlidir. Bk. Câhız, *el-Beyân*, c. I, s. 80.

bir özellik taşımasına rağmen, Medeni surelerde daha uzun ayetler yer almaktadır. Bu surelerde bulunan ritimli yapı daha sonraki surelerde yavaş yavaş kaybolmaktadır. Bu ise, ilk dönemlerde Allah'ın varlığını ve birliğini kabul ettirmeye dönük, çok daha fonksiyonel bir dil kullanılmasıdır.

Kur'an'ın sözlü kültür içinde yaşayan Araplara gelmesinden dolayı ifadelerinde ve üslubunda sözlü kültüre ve sözlü dile ait unsurlar taşıması gayet olağan bir durumdur. Kur'an-ı Kerim'de dikkatli bir okuyucu hemen farkına varacaktır ki isimler veya zamirler yerine daha çok işaret edici bir anlatım benimsenmiştir. Ayrıca zaman zarfları, mekân isimleri açık bir şekilde verilmeyip muhatapların bildikleri bir sıfatla "o gün", "bugün", "iki kent" veya başka bir ifadeyle temas edilmiştir.<sup>88</sup> Bilindiği gibi bu konu Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde mübhemât olarak isimlendirilmiştir. Bu ifade biçimleri daha çok muhatapların varlığını ve bilgisini gerektiren anlatım biçimleridir. Bunlar özellikle yazılı Kur'an hitabına maruz kalan okuyucular için belirsiz anlatımlardır. Aynı zamanda sözlü hitap durumunda bir söz dışı bağlamın varolması, sözü tamamlayıcı bir işlev görmesine ve dilin referansının belirlenmesine katkıda bulunur. Kur'an hitabında yer alan diğer bir unsur da yeminlerdir. Tarihten beri sözlü kültür ortamında yaşayan ve düşünce biçimleri de bu kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda bir sözlü kültür özelliği olarak muhatapı ikna etmeye dönük olarak yeminlere başvurulmaktaydı. Kur'an, Araplara yabancı olmayan ve hayatlarında önemli bir yer tutan yeminleri, bir üslup özelliği olarak kullanmıştır. Tarihten gelen bir unsur olarak yeminler, yasaların ve yazılı hukukun olmadığı ortamlarda karşılıklı güven ve huzurun sağlanması için başvuru sözel uygulamalardır.

Kur'an'ın üslup olarak dikkat çeken diğer bir özelliği de tekrarların bulunmasıdır. Özellikle sözlü kültürlerde yazının az bilinmesi ve kayıt malzemelerinin yetersiz olması gibi nedenlerden dolayı bilgiler ezberden nakledilir. Sözlü dil kullanımlarında tekrar hem mesajın yerleşmesi hem de söylenen sözlerin hâfızada tutulmasını kolaylaştıran önemli bir üsluptur. Kur'an'ı yazılı bir metin olarak tasavvurun sonucu olarak onda yer alan tekrarları usandırıcı bir özellik ve bir kusur olarak görmek, metni ait olduğu kültür içerisinde anlamamak ve metnin oluşum sürecini göz ardı etmekle eşdeğerdir.

Kur'an, hitabını sözlü kültür ve dil açısından değerlendirmemize imkân veren özelliklerden biri olan hazf, bağlamın muhataplar tarafından bilinmesi durumlarında başvuru önemli bir özelliktir. Çünkü canlı konuşma ortamlarında sözün dışında bulunan bazı unsurlar -yerine göre başın sallanması, bir şeye işaret edilmesi vb.- sözün zikredilmesine gerek kalmadan sözün anla-

88 Kur'an'da mübhemât olarak isimlendirilen bu türden anlatımlar çoktur. Örnekler için bk. Bakara, 2/197; En'âm, 6/52; Kasas, 20/2; Mâun, 107/2-4; Tevbe, 9/7; Tevbe, 9/108; Enfâl, 8/41. vb. ifadeler.



şılmasını sağlarlar. Bazı durumlarda muhatapların bilgisinde olan bazı sözler gerek duyulmayarak hazfedilebilir. Yazılı Kur'an metninde eksik gibi algılanan cümleler, aslında ilk muhatapların zihinlerinde tamamlanmış bir halde bulunmaktaydı. Dolayısıyla hazf, hakkında bilgi sahibi olunan anlatımlarda ve bağlamın bilinmesi halinde yapılabilen önemli bir sözlü kültür özelliğidir. Kur'an'da yer yer hazf üslûbunun kullanılması, büyük ölçüde muhatapların birçok konu hakkında haberdar olmalarına ve dilbilgisi kurallarına göre dilin şekillenmemesinden kaynaklanmaktadır. Arapça'nın dilbilgisi kurallarının Kur'an'ın oluşum tarihinden sonra gerçekleşmesi bunu doğrulamaktadır.

Nüzûl döneminden sonra yaşayan ve tamamlanmış, Mushaf haline getirilmiş bir Kur'an metniyle karşılaşan muhataplar açısından birtakım anlam boşluklarının olması doğal bir durumdur. Şöyle ki sözlü hitap durumunda veya karşılıklı iletişim ortamlarında fazla bir anlam sorununun ortaya çıkması mümkün gözükmemektedir. Peygamberin, vahiy ortamında gelen ayetlerle ilgili çok az yorum yapması veya sorulan sorular üzerine bazı açıklamalarda bulunması, sağlığında Kur'an'ın çok az bir bölümünü tefsir ettiğini gösterir. Bunu izleyen sahabe döneminde tefsir faaliyetinin Peygamberin yapmış olduğu tefsirle aşağı yukarı sınırlı olması, muhatapların çoğunun hayatta olmasına bağlanabilir. Kur'an'ın mushaf halini alması ve tabii bağlamdan uzaklaşıl-dıkça yorum ve tefsir faaliyetinin artması söz konusu olmuştur. Çünkü hitap durumunda seçilen muhataplar, nesnelere ve anlatımlar, bulunulan çevreyle ilgilidir. Bizim anlamaya çalıştığımız durum ise yazılı metnin ötesindeki anlamı kavramaktır. Sözlü kültür içinde şekillenen ve sözel unsurlar taşıyan Kur'an metninin ilk muhataplarıyla kurmuş olduğu ilişki ve buna dayalı olarak gelişen anlama biçimiyle daha sonraki muhataplarıyla kurmuş olduğu anlama ilişkisi farklıdır. Çünkü Kur'an vahyi, ilk muhataplar açısından, çeşitli soru ve sorunlara bir cevap mahiyetinde canlı bir söz iken, daha sonraki muhataplar açısından yazılı bir metne dönüşmüştür. Yazılı metin ise olayların hepsini bize yansıtmamaktadır. Bu açıdan Kur'an'la ilişkide bulunan muhataplar için, açıklanması gereken bazı unsurların varlığı dikkat çekmektedir. Aslında Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde açıkça belirtilmese de, sözlü Kur'an hitabının yazıya geçirilmesiyle ortaya çıkan birtakım anlam boşluklarının giderilmeye çalışıldığı gözlemlenmektedir. Bu eserlerde tekrarların, yeminlerin, mübhemlerin, nida edatlarının, hazf vb. konuların Kur'an'da bulunma nedenleri konusunda bazı açıklamalarda bulunulması ve belli bir tasnife tutulup incelenmesi, Kur'an'ın yazılı metin formuyla sözlü metin formu arasında ortaya çıkan anlam farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle esbâb-ı nüzûl gibi disiplinlere, sözün bağlamını anlamaya ve yeniden oluşturmaya çalışan disiplinler olarak bakılabilir.

### **Sonuç**

Kur'an'ın inzal olduğu dönem büyük ölçüde sözlü kültürün hakim olduğu ve buna bağlı olarak sözlü edebiyat ürünlerinin revaçta olduğu bir ortam olarak tasvir edilebilir. Tarihi veriler ve Kur'an'ın anlatım özellikleri bunu desteklemektedir. Arap toplumunda hitabetin, şiirin hayatın belirleyici unsurları olması bunun açık göstergesidir. Kur'an'ın bu kültür ortamında temayüz etmesinden dolayı ifadelerinde ve üslubunda bu kültürden izler taşınması gayet olağan bir durumdur. Bu açıdan Kur'an şu anda yazılı bir hitaptır. Fakat bu yazılı hitabın arkasında sözlü bir hitap ve karşılıklı konuşma ilişkisi mevcuttur. Bundan dolayı o dönemde yaşayan insanlar için bir anlam sorunundan bahsetmek mümkün değildir. Zira sözün ve vahyin tabii bağlamını oluşturuyorlardı. Sonra gelen muhataplar için, arkasında sözlü hitabın veya sözlü dil kullanımının var olduğu yazılı bir metin vardır. Bu yazılı hitabın anlaşılabilmesi için metin dışı bağlama ihtiyaç vardır. Sözün olduğu ortamın deşifre edilmesi ve metnin sözün bağlamına yerleştirilmesi gerekmektedir. Geleneğimizde esbâb-ı nüzûl gibi çalışmalar bu endişeden doğmuştur.

## İLK DÖNEM KUR'AN TASAVVURU VE DÖNÜŞÜMÜ

### -Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında-

Selim TÜRCAN\*\*

#### **The Early Qur'an Image and Its Evolution**

#### **-In The Context of Relation Between Identity and Scripture -**

In early Islamic era, in mind of illiterate Arabs, there was a structural relation between the social self-image and between their Qur'an image. Arab social identity, was constructed on the contradiction between illiterate Arabs and the people of the scripture. Ka'bah was the central symbol. But Arabs were emulating their neighbours and they were desiring to achieve a scripture like them. This caused a big tension in their mind until Qur'an. When the Qur'an came, it was imagined as a suggestion about changing the settled illiterate social identity, its symbol and reference with a scripture. Politically, it caused a social split. After this identity stage, Arabs preferred the Qur'an/new scripture as base of identity. But this stage suggests for the new scripture an (even though it was being written) illiterate, valid, practical structure. The Prophet made The Qur'an felt and concealed by his self presence. In the last stage, when the Prophet (the concrete base of the identity and the scripture) died, illiterate muslim Arabs needed a literally standardized whole scripture. The Qur'an started to be imagined as an officially, wholly and literally concealed, and therefore unique valid scripture.

Konumuz nüzul dönemini yaşamış olan Müslümanların Kur'an'ı algılama biçimi ve bu algılamanın geçirdiği dönüşümle ilgilidir. İlk dönemde Müslüman Arapların kimlik tasavvuru ile Kur'an tasavvuru arasında sıkı bir ilişki ve etkileşim vardır. Bununla irtibatlı olarak nüzul tarihi ve Kur'an tarihi çalışmalarında konu ile çok bilinen siyasî ve kültürel olaylar arasındaki organik bağı gözetmek, ciddi bir sağlama imkânı verir. Yaptığımız çalışma, nüzul tarihi ve Kur'an tarihi çalışmalarına yeni bir perspektiften yaklaşmayı amaçlamaktadır.

Konunun sınırları, Kur'an tarihine genel bir perspektif ve yeni bir zemin sunmak üzere belirlenmiştir. Burada vurgulamak istediğimiz husus, bu çalışmanın, Kur'an tarihini büyük bir bütünün belki de en önemli parçası olarak gösterme amacında olduğudur. Söz konusu bütün, Kur'an'ın indiği toplumun

\* "İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü -Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında- başlıklı doktora tezinin (Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007) özetidir. Bu özeti daha kısa bir versiyonu "İlk Dönem Müslümanların Toplumsal Kimlikleri ile Kitâb Tasavvurlarının ve Kur'an Tarihinin İlişkisi" başlığı ile 1-2 Mayıs 2008 tarihli Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

genel tarihi olmaktan çok onun bilinç tarihidir. Ya da toplumun yaşadığı sosyo-kültürel gelişmelerin ötesinde, onun tarihsel dönüşümünü yönlendiren, aynı zamanda kendisi de dönüşen psiko-sosyal etkenlerin ve zihinsel tutumların tutarlı bütünlüğüdür. Ortaya koyduğumuz amaç, bahsi geçen rivayet ve nakillere, yerleşik tutuma göre daha çok önem vermeyi gerektirir. Şöyle ki, ilk dönem tarihinin en etkin faktörü olan Kitâb'ın toplum için ifade ettiği anlamın kavranması, Kur'an tarihine ilişkin verilerin doğru bir zeminde tartışılmasına olanak sağlayacaktır. Rivayetler, bir taraftan, o zeminle birlikte en isabetli anlamı kazanırken, diğer taraftan onun önemli bir yönünü inşa etmektedir. Bu durumda Kur'an tarihinin, verili biçimiyle, yanlış olmasa da eksik bir yaklaşımla ele alındığını söyleyebiliriz. Yaklaşım biçimindeki eksiklik, rivayetleri değerlendirmede bir takım yanlışlıklara düşülmesine sebep olabilir. Özellikle aralarında çelişki varmış gibi gözükten rivayetler, ya da üst üste konulduğunda maddî bir hata hissi veren bilgiler, sözü edilen bakış açısından bakıldığında bir anlam kazanabilir. Ya da konuyla doğrudan ilgisi kurulamayan cüzi bir bilgi, bahsi geçen tarihsel bütünlük açısından önemli bir ayrıntıya işaret edip, Kur'an tarihine dolaylı sayılamayacak bir katkı sağlayabilir.

Çalışmamızda kimlik algılamasındaki dönüşüme dair dört evre tespit edilmiştir. Birinci evre, Kur'an gelmeden önce yakın cahiliye dönemindeki kimlik algılamasına ilişkindir. İkinci evre, Mekke toplumunda bir bölünme ve çatışmanın meydana geldiği zaman aralığını ele alır. Üçüncü kimlik evresine geçişi özellikle hicret belirginleştirmiştir. Bu evre, yeni kimliğin Kureyş'i aşacak bir kimlik önerisiyle geldiğini tüm Araplara gösteren bir zaman aralığıdır. Dolayısıyla bu zaman aralığında özgün ümmî Arap kimlik değerlerine açık vurguların yapılıp ciddi başarıların kazanılmaya başladığı görülür. Dördüncü kimlik evresine geçişi belirginleştiren şey Mekke'nin fethidir. Artık Arabistan hâkimiyeti tamamlanma sürecine girmiştir. Bundan sonra Hz. Peygamber sonrası kimliğin açılımı evresine girilecektir. Kitâb tasavvurundaki en köklü dönüşüm de bu sayede gündeme gelecektir.

### **I. Evre: Nüzul Dönemi Öncesinde Ümmî Arap Kimliğinin (Kitâbilik ve Kitâbî olmama Karşıtlığı Üzerinden) Oluşumu**

Kur'an gelmeden önce Kureyş, Mekke merkezli kutsal coğrafyada (Hicaz'da) siyasi bir üstünlük elde etmişti. Kureyş, her ne kadar diğer kabileler üzerinde mutlak bir iktidar sağlamış olmasa da, Kâbe'nin (özellikle fil hadisesinden sonra artan) cazibesine bağlı olarak siyasi bir üstünlüğe kavuşmuştu.<sup>1</sup> Bu

1 Ebû'l-velid Muhammed b. Ahmed el-Ezrâkî (ö. 223 h.), *Ahbârü Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, (tahk.: Ruşdi Sâlih Melhas, Dâru'l-Endülüs), Madrid ty., I, 174 vd.; Ebu'l-Hüseyn Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed el-Cezeri İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, (tahk: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi),

kabile, farklılaşan konumuna ulaşırken iktidar söylemini oluşturmuş ve dile ilişkin algılamayı da kendi lehine dönüştürebilmiştir. Kureyşliler şiir dilinde tam bir hakemdirler. Zira Kureyş lehçesi, Kâbe merkezli siyasi-dini coğrafyanın merkezinde bulunması nedeniyle, şiir diline yaklaşmış bulunuyordu.<sup>2</sup> Arap benliği açısından önemli bir temsil gücü bulunan bu ortak dil üzerinden dini, siyasi ve kültürel bakımdan kısmî ayrıcalığa sahip olduklarını gerekçelendirmiş de oldular. Ama bu üstünlük, dar kutsal coğrafyaya (Kâbe'ye) bağlılığın sınırlılıklarıyla kısıtlıdır ve kısmî bir güce işaret eder. Bu kısıtlılık şöyle izah edilebilir: Söz konusu coğrafyaya mahsus kimlik ve bağlılığın merkezindeki zemin, Kâbe ve hac ibadetidir. Bu tam olarak o coğrafyada ikinci planda bulunan kitâbî şeriat biçiminin karşıtı olan bir yapılanmayı ifade eder.<sup>3</sup> Ne var ki Kâbe, kitâb ehlinin sahip olduğu kitâblar gibi etkisini ve gücünü coğrafyadan bağımsızlaştıracak şekilde taşınabilir bir ruhaniyete sahip değildir. Zira bir mekâna ve coğrafyaya bağlıdır. İfade ettiği kısmî tarih anlatısından başka sosyal yapılanmayı idare edecek bir referans da değildir. Kültürel etkilenmeleri kendi bünyesinde yoğurup kendine mal edecek merkezi bir öğretiyeye de sahip değildir. Bir metin gibi yorumlanamaz. Değil yayılma, kendi mensuplarının diğer etkilere açık olmasını bile engelleyemez. Bu yüzden ümmî Araplarda kitâb ehline yönelik bir özenti olduğu anlaşılmalıdır.<sup>4</sup> Beri taraftan bu, toplumsal

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987, I, 348-350. Kureyş'in Ahmesilik meselesini çıkarılması konusunda bilgi için bk. el-Ezrâki, *Ahbârü Mekke*, I, 177, 179; Muhammed İbn Sa'd (ö. 230 h.), *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Dâru Sadr, Beyrut ty., I, 72; Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî (ö. 294 h.), *Târihu'l-Ya'kûbî*, Dâru Sadr, Beyrut 1412h./1992, I, 256, 257; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 348-350; Yâkût, Şihâbuddîn Ebü Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdadî (ö. 672 h.), *Mu'cemu'l-buldân*, (tahk.: Ferid Abdulaziz el-Cendel), Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, V, 212 vd.; Ebü'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr el-Misrî. (ö. 711 h.), *Lisânu'l-'arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1410/1990, VI, 57-58.

- 2 Bu konudaki veri ve değerlendirmeler için bk. Aburrahmân Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911 h.), *el-Muzhir fi 'ul'umi'l-luğati ve envâ'ihâ*, (tahk.: Muhamme Ahmed Câdu'l-Mevlâ), Ali Muhammed el-Buhârî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm, Dâru'l-Fikr, by., ty., I, 210; Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed b. el-Heysem el-İsfehânî (ö. 356 h.), *Kitâbu'l-eğâni*, el-Hey'etu'l-Misriyye ve'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır 1992, III, 313, XXI, 201; Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794 h.), *el-Burhân fi 'ul'umi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1421/ 2001, I, 356; Ebü Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255 h.), *'Osmâniyye*, (tahk: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-ceyl, Beyrut, ty., 24-26.
- 3 Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî (ö. 548 h.), *el-Müel ve'n-nihâl*, (tahk.: Ahmed Fehmî Muhammed), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1413/ 1992,II, 227-229.
- 4 Araplarda İslam öncesindeki din değiştirme olgusu genelde kitâbî dinler lehine olmuştur. Kabileler ve topluluklar bağlamında ortaya çıkan bu eğilim için bk. el-Ya'kûbî, *Târih*, I, 257; Ebü Muhammed b.Abdullah İbn Muslim İbn Kuteybe (ö. 276 h.), *el-Me'ârif*, (tahk.: Servet 'Ukkâse), el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetü li'l-Kitâb, by. 1960, 621. Ayrıca kişiler bazında bk. Muhammed İbn İshak (ö. 151 h.), *Siretu İbn İshâk*, (tahk.: Muhammed Hamidullah), by. 1401\1981, 95-99, 241-242; İbn Hişâm (ö. 218 h.), *es-Siretü'n-nebeviyye*, (tahk: Süheyl Zükâr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, I, 107 vd., 151-157; el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (tahk.: Hasen es-Sendübî), Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1414/1993, I, 293, 294; *Kitâbu'l-hayavân*, (tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Cil, Beyrut, ty., II, 320; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 58-62; el-İsfehânî, *el-Eğâni*, III, 119 vd., 123 vd., IV, 120 vd., V, 9, 10; Ebü Huseyn Ali b. Huseyn el-Mes'ûdî (ö. 346 h.), *Murûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher*, (tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru'l-Fikr, Lübnan 1409/1989, I, 67-75; Ebü'l-Fidâ el-Hâfız İbn Kesir (ö. 774 h.), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (tahk.: Ahmed Abdulvehhâb Fetih), Dâru'l-Hadis, Kahire 1413/1992, II, 215-216, 225 vd., 234-248.

benlik ve farklılık bilinci ve gururu nedeniyle özgün kimlikle ilgili bir beklenti olarak da belirlemiştir.<sup>5</sup> Ne var ki söz konusu iki arzu, toplumsal benlikte bir çelişki oluşturmuştur. Zira “özgün” kimliklerini tanımlayan “ümmilik” kavramı, yazılı bir şeriata sahip olmama, bir kutsal kitâbı yazıp okumama ve bunu temel kültürel bir zemin olarak kabul etmeme temelinde varlık bulur. Yani irticalî bir kültürel yapılanmaya işaret eder. Özenti konusu olan kitâbilik ise tam olarak bunun karşıtıdır.

## **II. Evre: Kur'an'ın Nüzulünün (Hem İnananlar Hem de İnanmayanlar Tarafından) Yeni Bir Kimlik Önerisi Olarak Görülmesi ve Toplumsal Bölünme**

Kur'an geldiğinde ümmî Arap kimliğinde ruhaniyetin kaynağı ile sembolü birdi, o da Kâbe idi. Allah telakkisi, kimlik algılamasında başrole sahip değildi. Kur'an, Kâbe'nin yerleşik kimlik algılamasındaki mevcut gücüne (onun kimlik ruhaniyetinin sembolü ve taşıyıcısı olmasına) karşı çıkmamış, onu onaylamıştır.<sup>6</sup> Dolayısıyla bu gücü kullanan Kureyş iktidarına da karşı değildir. Fakat kimlik ruhaniyetinin gerçek kaynağı olarak Allah telâkkisini hatırlatmıştır.<sup>7</sup> Dikkat edilirse böylece Kâbe'nin sadece “kimlik sembolü” olduğu vurgulanmış olur. Sonra da bu kaynaktan güç alan ikinci bir taşıyıcı ve sembol olarak vahyi yerleştirmeye çalışmıştır. Bu gerçekleşirse, ilk etapta kimlik çatallı bir yapıda algılanabilecek ve Kur'an vahyine ruhani bir güç atfedilecekti. Kur'an bunu yaparken bazı psikolojik, sosyal ve kültürel araçlar kullanmıştır. Gelişen aşamada Kur'an, toplumsal bir gerçeklik olmuştur. Kur'an'ın anlatı ve dil merkezli bir sembol olması, muhataplar nazarında, Kâbe'ye nispetle referans olmak bakımından da ciddi bir yükselişi ve dolayısıyla üstünlüğü ifade eder. Kısacası Kur'an, kimlik ruhaniyetine ilişkin tasavvurda, kendisine Kâbe'ye paralel bir yer açmıştır.

Kur'an'a inananların ortaya çıkışı, kimlik algılamasındaki çatallanmanın somutlaşması demektir. Yani Mekke'de toplumsal bir bölünme meydana gelir. Bu, etkin toplum kesimi açısından mevcut kimlik telakkisinde düzeltme anlamı taşır. Artık Kâbe'nin gücünü tehdit eden bir alternatif ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak da tüm otoritesini yerleşik kimlik imajının dokunulmazlığından alan Kureyş iktidarı, rahatsızlık duymuştur. Netice itibarıyla Kureyş, yeni cemaate baskı uygulama yoluna gitmiştir. Çatışmanın da gösterdiği üzere, “müşrikler” ile Müslümanlar aralarında bir bağdaşma zemini ve referans ayrılığının açık biçimde hissedildiği görülür. Yeni kimlik zemini önerisi,

5 Fâtır 35/42: En'am 6/154-17 ayetleri bunu dillendirir.

6 Fil 105/1-5 ve Kureyş 106/1-4 bunu temellendirmek için yeterlidir.

7 Özellikle Kureyş 106/1-4 ayetlerinde “Beytin Rabbi” tabiriyle yapılan vurgu bu iddiamızı destekler.

kitâblı bir toplum olma yönündedir. Her ne kadar Kâbe ve haccın kutsiyeti inkâr edilmese de (bir sessizlikten bahsedilebilir) asıl vurgu vahyin bir “kitâb” olduğu biçimindedir.<sup>8</sup> Kitâb, henüz yazılı ve somut bir malzemede bir arada, başı sonu belli bir varlığa sahip olmasa da cemaat, söz konusu vahiy iddiasını, ezberlemek, ders konusu yaparak (*fikh*)<sup>9</sup> kıraat etmek, onunla ibadet etmek<sup>10</sup> ve hatta onu yazmaya başlamak<sup>11</sup> ve referans olarak kabul etmek<sup>12</sup> ile somut bir kitâbın fonksiyonlarını icra eder hale getirmektedir. Peygamber ise vahiy iddiasının somut bir kitâb gibi muamele görmesinde, onun somut bir otoriteye kavuşmasında yani kimlik zemini olup sembolleşmesinde kendi varlığı ile başrolüdür. Yani onun varlığı yeni “kitâb” fenomenine dâhildir.

Bu evre, birinci kimlik evresinde anlattığımız coğrafyada zihinleri belirleyen ümmîlik (kitâbî olmama) ve kitâbilik karşılığını hatırlarsak, Arap ma'şeri zihnindeki çelişkinin görünür hale gelmesini, yani dış dünyada somutlaşma-

- 8 İlk defa Sâd 38/29 ayetinde Kur'an'a *kitâb* denildiğine ilişkin olarak bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, (çev.: Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001, 78-80. *Kur'an* ismi ile *kitâb* isminin kullanılması, ibadette okumaya uygun olan Kur'an bölümlerinin yerini hükümlerle ilgili ama ibadete uygun olmayan bölümlere bırakmaya başlamasıyla açılarak tarihlendiren Richard Bell, *kitâb* isminin Kur'an için açık olarak kullanılmasını, ancak Bedir savaşından hemen önceye götürür. Bk. Richard Bell, *Introduction to The Qur'an*, The Edinburgh University Press, Edinburgh 1953, 134 vd.; W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, (çev.: Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, 163 vd. Ayrıca bk. Jacques Berque, “The Koranic Text: From Revelation to Compilation”, (çev.: Naim N. Atiyeh), *The Book in The Islamic World: The Written Word and Communication in The Middle East*, (Editör: George N. Atiyeh), New York University Press, Albany 1995, 18, 19. Bell'in *kitâb* ismine dair tarihlendirmesinin oldukça geç olduğunu düşünüyoruz. O *kitâb* kelimesinin şariat ve hüküm içermeye başladığı dönemde kullanılması gerektiği gibi bir peşin hükümlerle nüzul sıralarına bakmıştır. Derveze, Kur'an için *Kitâb* isminin Mekki ayetlerde çokça kullanıldığı kanaatindedir. Bk. Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecid*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda ve Beyrut, ty., 96, 97.
- 9 Mesela hicretten önce Medine'ye imam olarak gönderilen Mus'ab b. 'Umeyr'e yüklenen öğreticilik görevinin tarifinde bu ifade geçer. Ona Medineliler “*el-Mukri*” yani okutucu diyorlardı, İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 293. Yine *fikh* ve *kıraat* kavramlarının birlikte geçtiği Medine dönemine ait bir örnek için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 489.
- 10 Bk. İsrâ 17/78, 110. Bu gibi ayetlerde geçen *Kur'an okuma* ifadeleri, *namazda okuma* anlamındadır, İbn İshâk, *Sîre*, 186; Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmail el-Buhari (ö. 256 h.), *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Tefsir, İsrâ, 10; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310 h.), *Tefsîru't-Taberî Câmî'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, VII, 127-128. Ayrıca bk. A'râf 7/204; Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hem-mâm es-San'ânî (ö. 211 h.), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm- el-musemmâ tefsîru Abdurrazzâk*, (tahk.: Abdulmu'tî Emin Kal'acî), Dâru'l-ma'rîfe, Beyrut 1411/1991, *Tefsîr*, I, 229, 230.
- 11 Hz. Ömer'in Müslüman oluşunu anlatan meşhur rivayet Mekke döneminde Kur'an'ın yazılmaya başlandığını açıkça gösterir. Bk. İbn İshâk, *Sîre*, 160 vd.; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 325 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 230, 231. Ayrıca başka bir rivayete göre hicret esnasında Hz. Ömer'in yeni inen Zümer suresi 53-55. ayetlerini Hişâm b. el-'Asî'ye yazarak gönderdiğine şahit oluruz. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 328. Bu olaydaki üslup Kur'an'ın yazılıyor olmasının genel bir uygulaması olduğu hissini verir. Nöldeke, *Kur'an* isminin, kutsal kitâbtan resital biçiminde yapılan okumaları ifade eden Süryanice kelimedenden öykünerek konulduğunu iddia eder. O, bundan yola çıkarak, Hz. Muhammed'in yazılı bir kitâba öykündüğünü ve başlangıçtan itibaren Kur'an'ın yazıldığını çıkarır. Bk. Teodor Nöldeke-Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, (çev.: Muhammed Sencer), İlke Yayınevi, by., 1970. -Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, (çev.: Muhammed Sencer), İlke Yayınevi, by., 1970, 3.
- 12 Çatışma döneminde vahyin bilgi kaynağı olduğu, Kur'an'da açıkça yerini bulur. Bk. bazı örnekler için, En'am 6/91; A'râf 7/ 62; Hûd 11/49; Yûsuf 12/86, 96; Nahl 16/74.

sını ifade eder. Görüldüğü gibi bu kimlik evresinde toplum, hem inananlar hem de inanmayanlar gözünde, kimlik tercihi bakımından ikiye bölünmüş bir görüntü arz eder. Bir kısmı geleneksel özgün kimlik zemini üzerinde bulduklarını düşünürken, diğer taraf idealize ettikleri kitâb merkezli bir yapılanmaya kaymıştır.

### **III. Evre: Kur'an'ın Özgün Bir Kimlik Önerisi Olarak Algılanması ve Başarı**

Bu kimlik evresinde Kur'an tasavvurunun toplumsal algılamayı şekillendiren iki zıt eğilimin geriliminde oluştuğunu görüyoruz. Bu, Kur'an öncesi dönemde ve sonraki kimlik aşamasında devam eden kimlik zemini ve referans algılamasına ilişkin gerilimin devamı mahiyetindedir. Fakat dikkat edilirse ümmî Araplar, önceki iki aşamada fiili olarak iki eğilimden birini tercih etmek zorunda kalmıştı. Söz konusu tercih birinci evrede ortak bilinçte bir tereddüt yaşanmasına ikinci evrede ise Kureyş'in sosyal bünyesinde somut bir bölünme şeklinde belirmişti. Bu üçüncü evrede ise, çatışan söz konusu iki eğilim, Kur'an vahyinin kitâb olma başarısına bağlı olarak tedricen şekil değiştirecektir. Artık kimlik zeminin ne olacağına dair bir gerilim yoktur. Bundan sonra söz konusu gerilim, etkin toplum kesimi tarafından kabul edilmiş kimlik zemini olan yeni kitâbın yapısının nasıl olacağına dairdir.

Toplumun "Kitâb" algılamasını teşkil eden zihni gerilimin iki ucundaki eğilimlerden ağırlıklı olanı, özgün değerleri hem kitâbın yapısında hem de muhtevasında ön plana çıkararak algılamadır. Bu, özgün değerlere vurgu içerdiği için toplumsal başarı tanımlamasını hak ettiren şeydir de. Üçüncü kimlik evresinde kitâb adına ümmî Müslüman Arapların dikkatinin yoğunlaştığı vasıf budur. İkinci eğilim ise, kitâb ehlinin telakkisine de uygun biçimde kitâbın nazmını koruma ve dolayısıyla (kitâb ehlinin dolayısı) alışıldık biçimdeki kitâbın somut varlığını, onun toplumu bağdaştıran zemin olması nedeniyle ön plana çıkarma eğilimidir. Toplumun bu tür bir eğilime girmesinde, kitâb ehliyle yüzleşmenin ve etkileşimin, ayrıca önceden beri böyle bir kitâb tasavvurunun yerleşik olmasının tesirleri vardır. Bu ikincisine ilişkin göstergeleri, kıraat ve cem' işinin yavaş yavaş tefekkuh<sup>13</sup> sürecinden ayrılması, yani Kur'an'ı iyi okumanın ille de onu anlayıp uygulamada önde olmak anlamına gelmemeye başlaması, yazının yaygın biçimde kullanılması, vahiy kâtipliğinin neredeyse bir müesseseye olması ve Hz. Peygamber'in nazmın korunmasına dikkat çeken konuşma ve davranışları vs. şeklinde özetleyebiliriz. Söz konusu ikinci eğilim, her ne kadar bir yükseliş sürecine girmiş olsa da birinci eğilimin baskısı

13 Yeni müslüman olanlara Kur'an'dan okunur, ahkâm konuları ve diğer dinî bilgiler öğretilirdi; buna da *tefekkuh* denilirdi. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 489, II, 666.



altında kalmıştır. Çünkü Yahudilerle yaşanan siyasi ve kültürel karşıtlıklar daha çok onlarınkine benzemeyen bir kutsal kitâb yapısının yolunu açmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in kendi varlığı ile nazmın varlığını garanti eden nesnel bir güvence olması, nazmın yazılı somut bir kitâb biçimine ihtiyaç hissettirmemiştir.

Üçüncü kimlik evresini anlamak için baskın olan birinci eğilimin, yani kitâbın özgün kimlik değerlerine göre yapılanıp onları ön plana çıkarmasının sebepleri üzerinde duralım. Kureyşliler Müslümanları tazyik altında tutunca onlar diğer kabilelerden yardım arama durumunda kaldılar. Bu çerçevede tebliğ ilk defa hac propagandalarında<sup>14</sup> Hz. İbrahim'in çizgisine açık atıflarda bulunmaya başlamıştır.<sup>15</sup> Bu, özgün kimlik zemininin tüm ümmî Arapları toparlayacak temel zemin olacağını gösterir.<sup>16</sup> Böylece yeni kimlik ve Kitâb bu temele oturacağının ilk açık işaretini vermiş olur. Tebliğ, Yesribli Araplardan olumlu cevap almakla birlikte<sup>17</sup> söz konusu doğrultuda ilk somut adım atılmış olur. Kur'an vahyi kendisine bir inandırıcılık ve başarı yolu açmıştır. Yahudilerle yaşanan dini ve siyasi çatışma söz konusu sürece ayrı bir anlam katmıştır. Tartışmalar, nübüvvet<sup>18</sup> ve kutsal soy iddiasından gündeme gelmiş,<sup>19</sup> İsmailoğullarının en soylu ve İbrahimi temsilci Hz. Muhammed'in nübüvveti, onlara karşı savunulmuştur. Böylece İbrahimi köken Kâbe'nin kible olması meselesi ve hac kimliğinin önemli merkezi değerleri olarak ön plana çıkmıştır.<sup>20</sup> Siyasi başarılarla paralel olarak Hz. Muhammed'in nübüvvetine iman etmek

14 İbn İshâk, *Sîre*, 215 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 282 vd., 283 vd.; el-Ezrâkî, *Ahbârü Mekke*, II, 205,206; İbn Kesir, *el-Bidâye*, III, 180 vd., 183 vd.

15 İbrâhim 14/35-41; Nahl 16/120; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, ; 460-467, 659. Her iki suresinin de nûzül zamanını Nöldeke ve Blachère üçüncü Mekke dönemi olarak belirler. Bk. Teodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, (F. Schwally'in genişlettiği 2. basım, Leipzig 1909'dan ofset baskı) Georg Olms Verlagsbuchandlung Hildeshem, Almanya 1961, İçindekiler, ss. XI, XII; Régis Blachère, *Le Coran (al-Qur'ân)*, Maisonneuve et Larose, Paris 1966, 11-23. Bâzergan da onlara paralel bir kanaat sergilemiştir. Bk. Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, (çev.: Yasin Demirkan-Melâ Muhammed Feyzullah), Fecr Yayınevi, Ankara 1998, 316.

16 Ayrıca Furkân 25/51 ayeti bunu ifade eder.

17 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 223 vd., 320, 321; İbn Kesir, *el-Bidâye*, III, 117 vd., 211 vd

18 Yahudilerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkar etmeleri konusunda bk. İbn İshâk, *Sîre*, 184 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 204, 362, 412; Buhârî, 'İlm, 47. Konu ile ilgili ayetler ve tarihi bilgi aktarımları için bk. Bakara 2/42, 89-90, 140, 146, 159, 174; Âlu 'İmrân 3/70-71, 86, 98, 99, 106; En'âm 6/20; 48.Fetih: 29; Saff 61/6; İbn İshâk, *Sîre*, 294; Yahyâ b. Sellâm (ö. 200 h.), *et-Tesârifü't-Tunusiyye li't-Tevzî*, Tunus 1979, 99; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 159, 362vd., 388, 389; Buhârî, *Tefsîr*, Feth, 3; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 292 vd., 455-457, 459-462, 625-627, II, 28, 29, 56, 57, III, 307-309, 370-372, V, 164, 165, XI, 372-376, XII, 82.

19 Bakara 2/80; Âlu 'İmrân 3/24; Mâide 5/18. Kur'an bu seçilmişliğin İsrailoğulları için bir nimet olduğunu söyler, bk. Bakara 2/47.

20 Hz. İbrahim'in Yahudi veya Hıristiyan olmadığı cevabı için bk. Bakara 2/135, 136, 140; Âlu 'İmrân 3/65vd., 95; Nisâ 4/125; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 392, 393. Kâbe, kutsal soy ve nübüvvet iddiası bakımından Medine döneminde inmiş olan Bakara 2/124-134. ayetlerine bakınız. Ayrıca kiblenin tahvili meselesi için bk. Bakara 2/142-152; İbn İshâk, *Sîre*, 277-279; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 393 vd., 442; el-Ezrâkî, *Ahbârü Mekke*, II, 19. İbn Kesir, *el-Bidâye*, III, 288 vd. Ayrıca hac konusunda bk. Âlu 'İmrân 3/97; Buhârî, Hacc, 47; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tasârif*, 267.

de temel kurtuluş yolu olarak belirginleşecektir.<sup>21</sup> Öte taraftan Kur'an muhtevası, tüm bu saydığımız görüntülerle özgün bir karaktere bürünmektedir. Ayrıca Müslümanlar, ehli kitâbın kitâblarında Hz. Muhammed'in nübüvvetini bulmalarına rağmen inkâr etmeleri nedeniyle onları eleştirir. Özellikle kitâbın bilgisini ellerinde bulunduran din adamı sınıfı bunu gizlemektedir. Kitâb ehli kitâba gerçekten tabi olmamakta, onu belli bir sınıfın eline ve de yazıya mahkûm etmekte, onlar da hükümlerini uygulamama ve tahrife varıncaya dek çeşitli istismarlara gitmektedirler.<sup>22</sup> Bunun karşısında ise, Müslümanlar tüm hükümleri yürürlükte olan, uyulan, her Müslümanın gücü oranında sorumlu olduğu sivil bir kitâb anlayışına sahip olduklarını fark etmiş oldular. Bu yazıya mahkûm edilmemiş yaşamakta olan geçerli tek kitâbtır. Dikkat edilirse gelinen nokta, Yahudilere karşı kazanılmış siyasi başarıya uygun bir gelişmedir. Neticede bu zihinsel tutum, peygamberin varlığının nesnel bir bağdaşma zemini olması ile nazmı koruma endişesinin gündem dışına itildiği, referans boyutunun ön plana çıkarıldığı bir kitâb tasavvuruna işaret eder. Kitâbın bilgisinde "tefekkuh etmek", nazmı bütünüyle cem' etmeden daha önemlidir. Bunun anlatılanlar dışındaki somut göstergeleri oldukça yaygındır. Sahabiler genellikle kıraat ve tefekkuh arasında doğrudan bir ilgi kurarlar; iyice öğrenip uygulamadan yeni bölümleri ezberlemezlerdi.<sup>23</sup> Ayrıca vahiy kâtipliği, tam bir kurum haline gelmiş de değildi. Sadece becerilerine göre kimi sahabiler bu konuda ön plana çıkmıştı. Benzeri verileri çoğaltabiliriz. İlk dönem Müslü-

21 Bakara 2/142-143; Âlu 'İmrân 3/103, 104; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 79, 80; Buhârî, *Tefsîr*, Âlu 'İmrân, 7; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 3-21, III, 385. Hz. Peygamber'in şahit olması meselesi, Mekke döneminde de işlenmiştir, bk. Müzzemmil 73/15, 16; et-Taberî, *Tefsîr*, XII; 290. Bununla beraber erken dönemde verilen bu bilginin kimliğin özgünlüğe kavuştuğu aşamada derinlik kazandığını söyleyebiliriz. Hadislere göre hiçbir din mensuplarının diğer din mensupları hakkında şahitliği caiz değildir, sadece Muhammed ümmeti diğer mensuplarına şahitlik edebilir. Zira onlara eşit mesafededirler. Neticede bu hukukî bir mesele de olmuştur. Bk. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, (tahk.: Habîburrahmân el-A'zamî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, VIII, 356 vd. Muhammed ümmetinin ayrıcalığını sembolik olarak anlatan bir başka hadis için bk. Ma'mer b. Râşid el-Ezdi (ö. 153), *Kitâbu'l-câmi'*, (tahk.: Habîburrahmân el-A'zamî), (el-Musannef'in içinde X ve XI. Ciltlerde), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, XI, 290, 428. Hz. Peygamber'e iteatin vazgeçilmez bir hidayet şartı olması konusunda bk. A'râf 7/157, 158; et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 82-87. Hatta bir hadiste, Hz. Musa'nın bile "keşke Muhammed'in ümmeti içerisinde yaratılsaydım" dediği söylenmiştir. Bk. *age.*, VI, 83. Benzeri bir rivayet için bk. Abdullah b. Abdîrahman et-Temîmî es-Semerkandî ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Mukaddime, 39.

22 Bakara 2/58, 59, 75, 78, 79, 85, 159, 174; Âlu 'İmrân 3/78, 93, 94, 187; Mâide 5/13, 15, 41, 44, 63; En'âm 6/89, 91; A'râf 7/162, 163, 169. Hristiyanlarda kutsal kitâbın gizliliği ve sakınılmasını tasvir eden bir rivayet için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 414, 415. Ayrıca kutsal kitâb bilgisinin gizlenmesi konusunda bk. Mâide 5/41; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VII, 315 vd.; *Tefsîr*, I, 185; Buhârî, *Tefsîr*, Âlu 'İmrân, 6; et-Taberî, *Tefsîr*, IV, 572 vd. Tevrat'ın hakemliğini kabul etmemeleri konusu için bk. Âlu 'İmrân 3/23, 24, 93; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 395; et-Taberî, *Tefsîr*, III, 217, 218. Kutsal kitâbı hakkına okumamaktadırlar, bk. Bakara 2/44. Beri taraftan kitâb ehli içinde "hakkıyla okuyanlar" vardır. Bk. Bakara 2/121.

23 es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Kahramân, İstanbul 1398/1978, I, 57. Kur'an'ın parça parça inişine ilişkin ayetlerin (İsrâ 17/106; Furkân 25/32), Kur'an öğretimi programını etkilediği görüşü için bk. Necâti Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, İşaret Yay., İstanbul, ts., 119 vd.

manların zihinleri, bu evrenin sonunda, hükümleri yürürlükte olan “geçerli tek kitâbın Kur'an olduğu” düşüncesine ulaşmıştır.

Netice de üçüncü kimlik evresi, siyasi bakımdan Mekke'nin fethi ile birlikte tüm Arabistan'da gücün ele geçirilmesi ve kitâb ehlinin devre dışına itilmesi ile sona erecektir. Kimliğin çerçevesinin tamamlanmasına bağlı olarak Hz. Peygamber'in hayattan ayrılması gündeme gelecektir. Onun doğurduğu boşluk, kitâb tasavvuru bakımdan, toplumsal zihinde ikinci planda kalan eğilimin güç kazanmasına neden olacaktır.

#### **IV. Evre: Kimliğin Açılımı ile Kitâb Tasavvurunun Karşılıklı Etkileşimi/Özgün Kimliğin Mushafa Endekslenmesi**

Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanlar iki konuda çok ciddi kriz yaşamıştır. İlki siyasi krizdir. Bunu meydana gelen irtidat hadiseleri<sup>24</sup> ve hilafet tartışmaları<sup>25</sup> temsil eder. İkinci ise somut kimlik zemininin ortadan kaybolması olarak isimlendirebiliriz. Bu, Kur'an'ın sahip olduğu kitâb ruhaniyetinin Hz. Peygamber'den sonra taşıyıcılar olarak sahibilere kalmasıdır. Netice itibarıyla Hz. Peygamber'in ardından kitâb ruhaniyetinin onlar üzerinden parçalı ve dağınık bir görünüm arz ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu siyasi kimliğe ilişkin bu iki alan arasında organik bir ilişki vardır.<sup>26</sup>

Siyasi krizin çözümünde irtidat hadiselerinin güç kullanarak bastırılma yoluna gidildiğini bilmekteyiz. Asıl meseleyi açıklığa kavuşturacak nokta, halifelik meselesidir. Kureyşilik şartı<sup>27</sup> ilk başta, siyasi yönü ağır basan bir şart gibi ortada dururken<sup>28</sup>, sonraki halife seçimlerinde tartışılmayan tek şart haline gelmiştir. Halifelik meselesi, giderek daha keskin biçimde Kureyşilik temelinde çözülmüştür. Neticede kitâb bilgisinde tefekkuh etmek bakımından

24 Muhammed b. 'Amr b. Vâkid el-Vâkidi (ö. 207 h.), *Kitâbu'l-meğâzî*, (tahk.: Marsned Jones), 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1404/1984, III, 1121; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II 1080; el-Câhiz, *el-'Osmâniyye*, 81, 82, 184, 185; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VI, 298 vd., 303 vd.; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûri (ö. 279 h.), *Futûhu'l-buldân*, (tahk.: Abdullah Enis et-Tabbâ', 'Omer Enis et-Tabbâ'), Muessesetü'l-Me'ârif, Beyrut, 1407/1987, 131 vd.;

25 Benî Sa'ide gölgeğinde geçen olay için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1071-1076; İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 231-234.

26 Bazı rivayetler böyle bir paralelliğin ilk dönemlerde de kurulduğuna işaret eder. Söz gelimi tabiidan olan Hammâd b. Seleme, “Hz. Osman'ın Mushaf'taki durumu, Hz. Ebü Bekr'in ridde olaylarındaki durumu gibidir” demiştir. Bzk. Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâ'il b. İbrâhîm Ebü Şâme el-Makdisî (ö. 665 h.), *Kitâbu'l-murşidü'l-veciz*, (tahk.: Tayyar Altıkulaç), Dâru Vakfi'd-Diyâneti't-Türki li't-Tiba'ati ve'n-Neşr, Ankara 1406/1986, 71.

27 İbn Haldûn halifelik için Kureyşli olmak şartının bir illeti bulunduğunu, onun da Kureyş'in Araplar üzerindeki siyasi konumu ve etkinliği olduğunu, illetin kaybolmasıyla da Kureyşli olma şartının ortadan kalktığı görüşündedir. Bk. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 207-213. Hilafetin Kureyşliliği mesele ile ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği İslam'da İlk siyasi Kavmiyetçilik*, Kitâbiyât, Ankara 2005; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Yay. 2001.

28 Benî Sa'ide olayında Ensar'ın kendilerinde halifelik için bir hak telakki etmiş olmaları bunu gösterir.

önde olmak,<sup>29</sup> tedricen dışlanmaya başlanmıştır. Söz konusu gelişme kimliğin bu evredeki gidişatına uygundur.

Buna paralel biçimde somut kimlik zeminine duyulan ihtiyaç, Hz. Peygamber'in yerine standart Mushafın oluşturulması ve konulması ile sonuçlandırılacaktır. Standartlaşmanın bir süreç aldığı görülür. Mushafın dili de bu süreçte giderek Kureys lügatine indirgenmiştir.<sup>30</sup> Ayrıca nazım ön plana çıkarılmış, siyaseten nazım bütünlüğü kimlik zemini olarak kabul edilmiş ve Kitâb'ın bilgisinde tefekkuh etmek meselesi sivil alana bırakılmıştır. Böylece Kitâb resmi olarak kendi nüzul tarihinden kopmaya başlamıştır. Bunun neticesi olarak (sünnete ulaşma çabası olan) hadisin ve tefsirin doğuşu gündeme gelecektir. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus, söz konusu ilmi faaliyetlerde mevâlinin yani Arap olmayan unsurların başrolde olmasıdır.<sup>31</sup> Çünkü Arap unsur, artık, Kitâb'ın bilgisinde tefakkuh etmek meselesinden sıyrılmıştır ve merkezi kimlik değeri haline gelmiş olan Mushaf'ın sağladığı garanti ile yetinen siyasi merkez haline gelmiştir.

Netice itibariyle kitâb tasavvuru en köklü değişimi bu evrede yaşamıştır. Bu değişim Müslümanların kimlik ve kitâb tasavvurundaki özgünlük fikrine/ ihtiyacına da yansımıştır. Dikkat edilirse özgünlük fikri, bu evreden önce "yazılı bir malzemeye mahkûm edilmiş ve ancak bu yönü ile etkin olan bir kitâb tasavvuruna karşı olmak" anlamına geliyordu. Bundan sonra ise özgünlük iddiası Kitâb'ın muhtevasında kalacaktır. Ayrıca özgünlük fikrine bağlı olan "geçerli tek kitâb iddiası", hükümleri ile sivil biçimde yaşayan ve toplumu dönüştüren bir kitâb olmaktan çok, "tek harfi bile değişmeden nazmı korun-

29 Hz. Peygamber tarafından Hz. Ebû Bekr'in imam tayini meselesi için bk. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 432, 433. Namaz ve imamlık önderlik için bir ölçüttür. Ayrıca Kur'an'ı iyi okumak (ki bu dönemlerde tefekkuh anlamına gelir bu) imamlık için gereklidir. "Bir topluluğa Allah'ın kitâbını en iyi okuyanı imamlık eder" biçiminde bir hadis nakledilir bk. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 388 vd., V, 125 vd., 165; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 95. Bunun hilafet tartışmalarına "hayrnlık" prensibi biçiminde yansıdığı söylenebilir. Bk. el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, 26 vd.

30 Konuya dayanak olarak alınan İbrahim 14/4 ayeti şöyledir: "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye her peygamberi kendi kavminin dili ile gönderdik..." Hz. Osman'ın Kur'an Kureys lügati üzere inmiştir demesi konusunda bk. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'an*, 3; Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 316 h.), *Kitâbu'l-mesâhif*, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, 26; Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî (ö. 444 h.), *el-Muknî' fî ma'rifeti mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a kitâbi'n-Nakt*, tahk.: Muhammed Ahmed Dühmân, Matba'atü't-Terakkî, Dimeşk, 1359/1940, 4, 6; el-Makdisî, *el-Murşid*, 69, 92, ; Ebû'l-Fidâ el-Hâfız İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'an*, (tahk.: Muhammed Reşid Rza), Matba'atu'l-Menâr, Mısır 1347 h , 20, 35; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794 h.), *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1421/2001, I, 277, 278. Hz. Ömer de, Abdullah b. Mes'ûd'a Kur'an'ı Hüzeyl lügati ile değil Kureys lügati ile öğret diye mektup yazmıştır. Bzk. el-Makdisî, *el-Murşid*, 102. Yine Hz. Ömer, Kur'an'ın Mudar'dan olan birine indiğini söylemiştir. Bk. İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'an*, 20.

31 Tespit için ve tabiûn devri alimlerinin kimliği için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, D.İ.B., Ankara 1988, 143, 145, 151, 158, 163; Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul 1996, 144 vd. Hz. Peygamber'e ref edilen bir haber *tefekkuh* için çeşitli coğrafyadan gelecek olan insanlara işaret eder. Bk. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmî*, XI, 253. Bunu doğal bir gelişme olarak görmek gerekir.

muş tek kitâb" iddiasına dönüşecektir.<sup>32</sup> Yani nazımın merkeze yerleşmesine paralel olarak özgün kitâb fikri de nazımla alakalandırılacaktır. Bu köklü dönüşümün fetih sonrasında kimliğin açılımı bakımından radikal bir faydasının bulunduğundan da bahsedebiliriz. Somut standart taşınabilir (ve hatta tarihinden az çok kopmuş) bir kitâb, uzak coğrafyalara kimlik ruhaniyetini taşıyacak vasfa sahip demektir. Çünkü cismi itibariyle pratiktir ve tarihinden (ve öz mekânından) bağımsızlaşmış olması nedeniyle de yoruma açıktır. Her kültürden topluma ulaşabilir ve yorum sayesinde oralarda tutunabilir.

Yeni dönemde Müslümanların karşıt tanımlamasına uygun topluluğun daha çok Hıristiyanlar olması dikkat çeker. Bu yeni karşıt topluluk, tıpkı İslam gibi evrensel bir açılım iddiasındadır. Öte taraftan mevcut haliyle İncil, Müslümanlar gözünde bir zaaf içermektedir. Çünkü İncil, nazmı küçümsenmeyecek oranda ihtilaf barındıran bir kutsal kitâbtır. Fakat Kur'an öyle değildir.

### Değerlendirme

Anlattıklarımızdan çıkarılacağı üzere, siyasi yapılanma ve Kur'an tasavvuru arasında ciddi bir etkileşim vardır. Kur'an ile dinî kimlik algılamasında yaşanan dönüşüm, aynı zamanda yeni kimlik algılamasının sahiplerinin iktidar beklentilerini de ortaya koyar. Bu iki alan, aynı toplumsal bilinç durumuna ait olan tek bir sürecin parçalarıdır. Kur'an tarihinin temel terimleri olan *Kur'an*, *kitâb*, *Mushaf*, *cem'*, *çoğaltma* gibi kelimelerin kavramsal içerikleri, uzun bir tarihsel süreç içerisinde dönüşerek gelen dinî-siyasi yapının dönüşerek gelen ürünleridir. Bunlar, ancak söz konusu yapı takip edilerek anlaşılabilir. Dolayısıyla söz konusu terimler, tarih üstü tek bir bilinç haline ya da algılamaya ilişkin değildir. Öte taraftan söz konusu terimlerin içeriği dönüşerek gelse de, belli dönemlerde toplumsal ortak bilinçte belirli bir nesnel algılamaya tabi olmuşlardır. Terimlerin kavramsal yapılarının tespiti de, bu çerçevede mümkün olabilir.

İlk dönem siyasal yapılanma tarihi ile vahyin kitâblaşma süreçleri arasındaki paralellik, bir taraftan da klasik Kur'an tarihi verilerine genel hatlarıyla bir doğrulama ölçütü sunar. Söz gelimi, yedi harf üzere okuma ruhsatı verdiğinde, sahabilerin Kur'an'ın nazmı hususunda aralarında ihtilaf ettiklerini ve meselenin bizzat Hz. Peygamber tarafından bastırıldığını biliyoruz. Hz

32 Özellikle Hicr 15/9 "*Kur'an'ı biz indirdik ve onu biz koruyoruz*" ayetinin delil olarak kullanılması adet olmuştur. Ayetin, eğer rivayetler doğru ise, hemen tabiün döneminde bile, Hz. Peygamber sonrası bir nazım korumasından bahsettiğine hükmedilmiştir. Bk. et-Taberî, *Tefsir*, VII, 493, 494; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmâ'il en-Nahhâs (ö. 338 h.), *Kitâbu'n-nâsîh ve'l-mensûh*, by., ty., 12; Bk. el-Makdisî, *el-Murşid*, 68; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'an*, 33. Söz konusu anlama biçiminin eleştirisi için bk. Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, M. Ü. İ. F. V. Y., İstanbul 1998, 143-158.

Peygamber'in bu olaylardaki konumu ile Hz. Osman zamanında ikinci neslin yaşadığı ihtilafın bastırılmasında Mushaf 'ın konumu arasında bir paralellik vardır. Şöyle ki, Hz. Peygamber Kur'an nazmı konusunda, mutlak itaat edilen tek bir otorite idi. Onun yokluğunda ise zaten kendileri farklı okuyan sahabilerin çıkacak bir ihtilafı bastırabilmeleri, ancak uzlaşmış (icma' edilmiş) standart bir Mushaf üzerinden olabilirdi. Çünkü ikinci neslin gözü önünde, Kitâb'ın nazmını garanti eden Hz. Peygamber yoktur. Dolayısıyla standart Mushaf'ın ortaya çıkışı ancak, toplumda ikinci neslin algılamasının etkili olmaya başladığı ve onların ihtilafının bir güvenlik meselesi olduğu döneme kadar tehir edilebilir. İkinci neslin ağırlığının hissedilmeye başlandığı dönem de doğal olarak geç sahabe dönemidir. Bu konuda başka örnekler de verilebilir. İlk iki halife, toplumun birlik ve güvenliğini siyasi olarak teminat altına almış, bu konuda açık bir hassasiyet göstermişlerdir. Bu halifelerin, toplumun üst kimliği ile ilgili de tedbir almış olması kuvvetle muhtemeldir. Zaten yeni kimlik zemini (Kitâb) olan Kur'an'ın cem'inde benzeri bir güvenlik politikası etkili olmuştur. Ayrıca söz konusu güvenlik politikası, etkin bir referansa ihtiyaç duyar. Kitâb'ın etkin bir referans olması için, ilk önce varlığının teminat altına alınması, sonra da özellikle kamuyu ilgilendiren işlerde, Kitâb'ın nasıl anlaşılacağı konusunda uzlaşmanın sağlanması gerekir. Hz. Ömer devrinin sonuna kadar meşveret ve icma'nın devam etmiş olmasına ve ileri gelen sahabenin Medine dışına bırakılmamasına ilişkin bilgi, söz konusu çıkarımı tarihî olarak doğrular. Fakat fethedilen çevre beldelerde, sadece birer sahabinin "kârî" olarak görevlendirilmiş olması, oralarda yaşayan ikinci nesil kitlelere tek tip Kur'an nazmı olacağı biçiminde bir inanç vermiştir. Hz. Osman zamanında meşveretin terki ve sahabenin Medine'den çıkabilmesi, her ne kadar çoğulcu kıraat anlayışının yayılması için bir imkân olsa da, söz konusu tek tipçi nazım tasavvurunu yumuşak biçimde kıracak fırsatı bulamamıştır. Hz. Osman zamanına kadar, söz konusu algılama üzerinden tavr alışların siyasi bir krize dönüşebilecek birikime ulaşmış olması oldukça mantıklı gözüktür. Zira bu sırada ikinci nesil, zaman aralığına bakarsak, hem nüfus hem de etkinlik bakımından mesafe kat etmiş olmalıdır. Neticede ikinci neslin tek tip standart Kur'an beklentisi, Mushaf'ın standart biçimde çoğaltılması ile cevabını bulmuş gözüktür. Bir başka açıdan bakalım: Hz. Osman döneminde meşveretin ve icma'nın terk edilmişliği özellikle idari ve kazai konularda, Kur'an'ın anlaşılma biçimi üzerinde siyasi otoritenin etkinliğini sağlama imkânını ortadan kaldırmıştır. Nazım konusunda sağlanan standartlık, anlama ve uygulamada sağlanamayacak, bu da toplumsal güvenliği tehdit edecek bir başka etken durumuna gelecektir. Böylece mezhebi farklılaşmalara zemin hazırlanmış olur. Hz. Osman zamanında ve sonrasında yaşanan siyasi krizler de zaten buna işaret eder. Kur'an'ın çoğaltılmasının ilişkin tarihlendirmeyi, Hz. Ali'nin Hariciler'in

Kur'an'ı yorumlama biçimine getirdiği eleştiri üzerinden devam ettirebiliriz. Buna göre Hariciler, Kur'an'ın pek çok anlama çekilebilecek olan lafzî bütünlüğünden/yapısından hareket etmektedirler. Hz. Ali ve İbn Abbas'a göre ise sünnet, bu meyanda daha yol göstericidir. Aslında, Mushaflaşma sürecinin ardından "tefekkuh"tan (sünnet bilgisinden) soyutlanmış bulunan nazım bütünlüğüne yani Mushaf'a vasitasız biçimde ulaşabilmek, Haricileri bu şekilde yorumlama hatasına düşürmüştür. Artık Kur'an kurgulanmış bir metin gibi telakki edilmekte; onda bir kitâbtaki gibi tarihten bağımsız ve kopuk biçimde anlam aranmaktadır. Böylece, Mushaflaşmanın etkilerinin Hz. Ali döneminde görülmeye başlandığı anlaşılır. Zaten tefsir tarihine dair bilgilerimiz de bunu doğrular. Genç sahâbi Abdullah b. Abbas'a dayanan bazı rivayetler, onun iki kapak arasındaki Kur'an'dan hareketle bazı genellemeler yaptığını ve öncesine göre daha sistematik bir yol takip ettiğini göstermektedir.<sup>33</sup> Dikkat çekicidir ki "standart çoğaltma" işinin Hz. Osman zamanında gerçekleştiğini söyleyen klasik Kur'an Tarihi, sosyo-politik, sosyo-psişik ve kültürel gelişmelerle doğrulanmaktadır.

Kur'an'ın nüzul süreci ve tarihine ilişkin ortaya koyduğumuz bu yaklaşım, bir takım Kur'an tarihi sorularının değeri ile ilgili de yeni bir kanaate ulaşmamızı sağlamıştır. Savunmacı bakış açısı, Müslümanlara ait Kur'an tarihi çalışmalarının genellikle değişmez karakteridir. Ne var ki bu, ilk döneme ait problemleri tespit etmekten çok bizim zihnimizi ve gününüz Müslümanlarının kendi kimlik problemlerini merkeze alan soruları yansıtmaktadır. Söz gelişi Kur'an'ın bizzat Hz. Peygamber tarafından neden yazılı bir malzemede bir araya getirilmediği sorulurken, ilahî kelâmın evrenselliğinin onun nazımının korunmuş olmasını gerektirdiğini ve aksi bir durumun evrensellik iddiasını geçersiz kılacağını düşünürüz.<sup>34</sup> Buna verilen cevap ise, tarihi kanıtlardan yoksun olsa da, bizzat Hz. Peygamber'in Kur'an'ı cem' ettiğini iddia etmek bile olabilir.<sup>35</sup> Hâlbuki Hz. Ebû Bekr'in cem' ettiğine dair haberin sıhhati sarsılırsa, Kur'an'ın cem' edilme tarihini daha da sonralarda aramak mantıkî bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Çünkü Müslüman kültürde uydurulmuş haberlerin genel karakteri, dini yüceltmeye yöneliktir. Bu durumda yüceltme güdüsü, Kur'an'ın cem'inin mümkün olduğu kadar orijinine yaklaştırılması biçiminde işlemiş demektir. Neticede, bu haberler tenkit edilirken cem'

33 Mesela İbn Abbâ'nın Kur'an'da Mekki surelerde geçen "eskilerin masalları" tabirinin sekiz yerde geçtiği ve bunların hepsinin de en-Nadr b. el-Hâris ile ilgili olduğu görüşü için bkz. İbn Hişâm, I, 197 vd., 240. Onun Kur'an'a bütünlük içerisinde baktığını gösteren bir başka örnek için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 99, 100.

34 Mesela Beyhâkî'nin bu soruyu cevaplarırken, inmeye devam eden vahiyde nesh olma ihtimalini gerekçe göstermesi konusunda bk. el-Makdisî, *el-Murşid*, 62. Hâlbuki bunu söylememiz, bizim keşfettiğimiz gerekçeği, Hz. Peygamber'i yakından tanıyan Hz. Ebû Bekr ve Zeyd b. Sâbit'in bilmediğini iddia etmemiz anlamına gelir.

35 Bu arzunun bir tezahürü için bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 78.

işini Hz. Ebû Bekr'e kadar irca etmeyi bile bir abartı olarak değerlendirmek gerekebilir. Hâsılı, savunmacı bakış açısında açık zaafılar bulunduğu ve bir yarar sağlamayacağı kabul edilmelidir. Hâlbuki konuyla ilgili doğru tutum, yazılı biçimde muhafaza edilmiş bir kitâbın Hz. Peygamber ve dönemin Müslümanları için ne kadar "değer" içerdiği sorusunu sormaktır. Kur'an nazminin öncelenmesine ilişkin eğilimin, (Tevrat'ı yazılı biçimde görmelerine rağmen) özgün kimlik evresinde tam olarak yerleşmemesi, Yahudilerle yaşanan dini ve siyasi çekişmenin özgün bir kitâb algılamasını gereksindirmesi ile ilgilidir. Buna göre, sadece yazıyla muhafaza edilen, bireylerin inisiyatifinden çıkmış, resmileşmiş ve tefakkuh sürecini işletemeyen "geçersiz" bir kitâba sahip olmak, Müslümanların kitâb ehline benzemek diye nitelediği bir durumdur. Öte yandan Hz. Peygamber zaten Kitâb'ı bizzat teminat altında tutmaktadır. Toplumsal kimlik zeminin kaymakta olduğuna ilişkin bir kaygı da belirlemiştir. Kaldı ki Mushaf biçiminde yazı ile somutlaşmış ve Hz. Peygamber'in varlığından kendini soyutlamış bir Kitâb, ancak onun otoritesini zayıflatırdı.<sup>36</sup> Bunun delili, standart Mushaf'ın ortaya çıkması ile birlikte sahabenin resmi itibarını kaybetmesidir. Bakış açımız dışında olmakla beraber, vahye inanan günümüz Müslümanlarının, ilahi iradenin geleceğe yönelik bir tasarrufta bulunurken yakın ve kurucu bir faydayı ihmal ettiğini kabullenecek olmasını da tutarlı bulmayız. Diğer taraftan, Kur'an nazmını bilinçli şekilde muhafaza etme eğilimi, Hz. Peygamber hayattayken başlamıştır. Çünkü takip ettiğimiz yöntem, yine aynı şekilde, toplumsal bilinçteki dönüşümlerin birikimlere bağlı olduğunu ve dönüşümü ifade eden şeyin ise ancak hâkim karakter olduğunu da göstermiştir. Nazmı bilinçli şekilde muhafaza etme eğilimi, ancak Hz. Peygamber'in ardından ortaya çıkan boşluğu yeniden doldurma ihtiyacına bağlı olarak Kitâb'a ilişkin hâkim karakter olabilmıştır.<sup>37</sup> Bu kez de anlam ve uygulamanın muhafazası, ikincil ve sivil bir eğilim olarak hayatiyetini sürdürecektir. İhtiyacı belirleyen şey ise geniş halk kitlelerinin (yeni halde bu tabii neslidir) Kitâb'a dair algı ve beklentisidir. Bu yüzden 'Mushaf', resmî otoritenin desteklediği "Kitâb tasavvuru" olmuştur. Böylece Kur'an tasavvurundaki en köklü değişim, "ilk dönem" in sonunu getirmiştir.

36 Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi, teorik olarak kabul edilir. Zira Hz. Peygamber yaşarken daha önce inmiş olan bir ayetin hükmü hilafına bir uygulama yapsa, herkes yeni uygulamaya tabi olurdu. Çünkü Hz. Peygamber'e mutlak itaat esastır. Bk. Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme)*, (çev.: Mehmet Sait Mutlu), (Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Terceme ve Tefsirleri Bibliyografyası ile birlikte basım), D.İ.B., Ankara 1991, 65. Bu izahında işaret ettiği gibi Hz. Peygamber'in otoritesi, Kur'an'ın anlamı ve uygulaması konusunda onu şekillendirdiği için daha etkindir. Bizim tam kanaatimiz, nüzul döneminde ikisi arasında bir ayrımın yapılamayacağı biçimindedir.

37 et-Tâhir b. Âşûr, genel olarak ifade edersek, Kur'an'ın, *Kitâb* ismi nedeniyle, şeriatı içermesi ve kendisine indiği peygamber döneminde yazılı bulunması yönüyle Tevrat'a benzediğini, öte taraftan da peygamberden sonra sahabesi tarafından Mushaflaştırılmak suretiyle İncil'e benzediğini söyler. Bk. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenwîr*, ed-Dâru't-Tünusiyye, Tunus, ts., I, 73. Bize göre bu yaklaşım özgünlüğün bir benzeşime indirgenmesidir.



## SİYASAL-SOSYAL GÖRÜŞLERİ VE DİNİ YÖNÜYLE AFGANİ<sup>1</sup>

(Son Bir Umud: İslam Birliği)

Muammer ESEN\*

### abstract

#### AL-AFGHANI AND HIS SOCIO-POLITICAL AND RELIGIOUS VIEWS

As a religious scholar, al-Afghani, who is the most prominent Pan-Islamist figure of the modern history of Islam with a robust anti-imperialistic stance, has been a subject of controversy in terms of his life, personality, nationality and school of thought to which he belonged. He traveled to many countries, especially the significant political and cultural centers of the Muslim world, in order to warn Muslims of his time against the imperialist powers. Emphasizing the importance of a sound understanding of religion cleansed from superstitions, al-Afghani thought that a religion founded upon a sound basis of wisdom is centered around human happiness. And in his view, good deeds result from a genuine faith. Although he thinks that the creedal sects (schools of thought) are needed for human beings, he disapproves of their being a cause of disintegration by being transformed into a religion. *İjtihad*, independent religious judgment, has a crucial role in his thought.

### key words

Afganî, Pan- İslamist, anti- emperyalist, modernist, din, mezhep, ictihad

Afganî, hakkında en çok biyografi eseri yazılan önemli kişiliklerden biridir. Onun hakkında yazılan biyografi eserlerinin en önemlileri, başta bizzat kendisinin yazdığı/yazdırıldığı *'Hâtrât'*dir.<sup>2</sup> Söz konusu bu *"Hâtrât"*ı hazırlayan, onun en yakın öğrencilerinden biri olan Muhammed Mahzumî Bâşâ'dır. Yine bizzat Afganî'nin, Hindistan'da iken, maddecilere bir reddiye olmak üzere yazdığı eserini, onun bir hizmetçisi olan Ebû Turâb'ın yardımıyla Farsça aslından Arapça'ya, *"er-Reddu 'ale'd-Dehriyyûn"*<sup>3</sup> adıyla tercüme eden öğrencisi Muhammed Abduh da, söz konusu bu Arapça tercümesinin girişinde, Afganî'nin hayat hikâyesini kısaca vermektedir. Afganî ile ilgili anılar ve olayları kaleme alan

1 24 Mart 2007 Cumartesi – 25 Mart 2007 Pazar günleri arasında İstanbul Bayrampaşa'da gerçekleştirilen "Ahmet Sarıoğlu Hocayı Anın İdraki ve İslam Sempozyumu"nda, "Son Bir Umud: İslam Birliği" başlığı altında sunulan tebliğ metnidir.

\* Doç. Dr., Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

2 Afganî, Cemaleddin, *Hâtrâtu Cemâleddîn el-Efgânî el-Huseynî*, (haz. Muhammed Bâşâ el-Mahzumî), Beyrut 1931.

3 Afganî, Cemaleddin, *er-Reddu 'ale'd-Dehriyyûn* (çev. Muhammed Abduh), el-Mektebetu'l Mahmûdiyye Kahire 1935.

diğer önemli kişi ise, yine onun bir öğrencisi olan Abdülkadir el-Mağribî'dir.<sup>4</sup> Dikkate alınması gereken eserlerden biri de Abduh'un öğrencisi olan Reşid Rıza'nın, üstadı Muhammed Abduh'un hayat hikâyesini yazdığı "Tarih"<sup>5</sup>idir. Söz konusu bu eserde, Afganî'nin yine iki öğrencisi olan Edip İshak ile Selim Anhûrî'nin onunla ilgili biyografileri yer almaktadır. Bunlardan başka Corci Zeydan<sup>6</sup>, Muhammed Selam Medkûr<sup>7</sup>, Mirza Lütfullah Han<sup>8</sup> Abdurrahman er-Râfî<sup>9</sup> gibi şahsiyetlerin yanında Elie Kedourie<sup>10</sup>, Nikki Keddie<sup>11</sup>, Pakdaman<sup>12</sup> gibi bir takım gayr-i Müslim yabancı yazarlar da Afganî ile ilgili biyografik eserler yazmışlardır.<sup>13</sup>

Afganî'nin hayat hikâyesini vermek üzere yazılan söz konusu bu eserlerde onunla ilgili verilen bilgiler, birbirine yakın olanlarının yanında, birbiriyle oldukça çelişen bilgileri de içermektedirler. Özellikle Afganî'nin ilk dönemlerine dair verilen bilgiler, çelişkili, müphem ve dolayısıyla oldukça tartışmalı olduğundan, onun nesebi, ülkesi ve özellikle de mezhebi ile ilgili tartışmalar günümüzde de aktüalitesini sürdürmekte bir bakıma, onunla ilgili cepheleşmeler bugün de hayatiyetini devam ettirmektedir.<sup>14</sup>

Afganî ile ilgili yazılanları ve o yazılanlar etrafında gelişen şiddetli tartışmaları, "Afganî, Kelâmî ve felsefî Görüşleri" adlı eserimizde uzun uzadıya işleyip yeri geldiğince gerekli eleştirilerimizi de yaptığımızdan<sup>15</sup>, burada onun hayatı üzerinde durmayacağız. Ancak burada kısaca şuna değinmek isterim ki, Afganî'nin soyu, mezhebi v.s. ile ilgili dile getirilen bir takım farklı iddialar, daha çok onun soy ve uyuğu bakımından İranlı; mezhep yönünden ise Süî olduğu şeklindedir. Nitekim Şeyh Ebu'l-Hüdâ ve Mirza Lütfullah Han ile

- 4 Abdülkadir el-Mağribî, *Cemâleddin el-Efgânî; Zikrayât ve Ehâdis*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1945.
- 5 Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Menâr, Kahire 1931.
- 6 Corci Zeydan, *Terâcimu Meşâhiri's-Şark fi'l-Karni't-Tâsîi 'Aşare*, II. Cilt, (Biyografi, Corci Zeydan'a ait meşhur "Hilâl" dergisi, sayı:1, Nisan 1897).
- 7 Medkûr, Muhammed Selâm, *Cemâleddin el-Efgânî; Bai'su'n-Nahdati'l-Fikri fi's-Şark*, y.y. 1938.
- 8 Mirza Lütfullah Han, *Hakîkatu Cemâleddin el-Efgânî*, (çeviri ve neşr. Dr. Abdunna'im Haseyn), Dâru'l-Vefâ, Mansûre, 1986.
- 9 Abdurrahman er-Râfî, *Cemâleddin el-Efgânî*, Kahire 1957.
- 10 Kedourie, Elie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London 1966.
- 11 Keddie, Nikki, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani", A Political Biography*, University of California Pres, Los Angeles 1972.
- 12 Pakdaman, Homa, *Djamel-ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris 1969.
- 13 Bu sayılanların dışında Afganî ile ilgili daha onlarca eser söz konusudur. Biz en önemli bir kaçının ismini vermekle yetindik.
- 14 Bkz. Esedabadi, Mirza Lütfullah Han, *Hakîkatu Cemâleddin el-Esedabadi*, (neşr. Dr. Abdunna'im Haseyn), Dâru'l-Vefâ, Mansûre 1986, s.10-29, 35, 38-41, 66, 95; Keddie *age*. s. 30-36; Hanefî, Hasan, *Cemâleddin el-Efgânî; el-Mievîyyetu'l-Ülâ (1897-1997)*, Dâru Gabbâ, Kahire 199, s.16-17. Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 108; Muhsin Abdulhamid, *Cemâleddin Afganî; Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, (çev. İ. Sarımsı), Fecir Yayınevi, Ankara 1991, s.71-94; Mar'aşlı, Hâni Abdulvehhâb, *Cemâleddin el-Efgânî*, Daru'l-Ma'rîfe el Câmî'iyye, İskenderiyye 1983, s. 29-39;
- 15 Geniş bilgi için bkz. Esen, Muammer, *Afgânî; Kelâmî ve felsefî görüşleri*, Araştırma, 2006, s.21-102.

Afgani hakkında oldukça geniş bir biyografi çalışması bulunan ve Mirza Lütfullah Han'ın "*Hakikatu Cemaleddin el-Efgani*" adlı eserini kendi eserlerine temel dayanak yapan Nikki Keddie ve Elie Kedourie gibi yazarlara göre Afgani, İranlı bir Şiidir.<sup>16</sup> Buna karşılık onun Afganlı bir Sünni olduğunu söyleyenler de oldukça fazladır. Bunların başında Afgani'nin hayatına yakından tanıklık etmiş güzide öğrencisi Muhammed Abduh gelmektedir.<sup>17</sup> Diğer öğrencileri Şekip Arslan ve Abdulkadir el-Mağribi'nin söylediklerine göre de Afgani, İranlı değil, Afganistanlıdır.<sup>18</sup> Goldziher, C.Adams, A.Blunt Brown ve Lothrop gibi batılı yazarlara göre de Afgani, adından da anlaşılacağı üzere Afganistanlıdır.<sup>19</sup> Ayrıca yine Afgani'nin en yakın arkadaşlarından biri olan Blunt'a göre de Afgani, Afganistan doğumlu Ortodoks bir Sünnidir.<sup>20</sup> Bunun gibi, Abdulkadir Mağribi,<sup>21</sup> Wilfrid C.Smith<sup>22</sup>, E.Brown<sup>23</sup> gibi oryantalist yazarlar da Afgani'nin Sünniliğine vurgu yapmaktadırlar.

Aslında kişinin kendi beyanı esas olduğuna ve bizzat Afgani kendi "*Hâtrât*"ında kendisinin Afganistan'ı terk etmek zorunda kalan bir Afganistanlı olduğunu açıkça belirttiğine göre<sup>24</sup>, onun soyu ve mezhebi ile ilgili farklı bir takım iddiaların pek de önemli olmadığı kanısındayım. Bu yüzden bu konu üzerinde daha fazla durmadan onun sosyo-politik yaklaşımları ve ıslahatçılığına kısaca değinmek istiyorum. Bilahare Afgani'nin çeşitli dini konulardaki bakış açılarını da ayrıca özetle vermeye çalışacağım.

### **Siyasal Bir Kişilik Olarak Afgani**

Afgani, Batılı emperyalist, işgalci ülkelerin neredeyse tüm İslâm ülkelerine saldırıp onlardan bir kısmını işgal ettiği bir dönemde, XIX. yüzyılın son yarısında (1839-1897) yaşamış, yaşadığı dönemin hemen tüm olaylarına tanıklık etmiş birisidir. Afgani, yaşadığı çağa tanıklık etmiş âlim bir Müslüman entelektüel olarak, döneminin sorunlarını, yaşanan emperyalist oyunları en derin

16 Bkz. Mirza Lutfullah Han, *Hakikatu Cemaleddin Afgani*, s. 10-29; Kedourie, *Afghani and Abduh*, s.18; Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "el-Afghani"*, s. VII, 8,18; Keddie, Nikki R. *Religion and Rebellion in Iran: The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892*, London, 1966, s.16; Keddie, Nikki R. *Roots of Revolution*, Yale University Pres, N. Y. 1981, s.65; Hourani, *Arabic Thought in The Literal Age*, s.108.

17 Afgani, Cemaleddin, *er-Reddu 'ale'd-Dehriyyin* (neşr. Muhammed Abduh), el-Mektebetu'l Mahmüdiyye Kahire 1935,s.8-9. Ammâra, Muhammed, *el-'Amâlu'l-Kâmile li't-İmâm Muhammed Abduh*, Beyrut 1972, II/344-345; Stoddarp, Lothrop, *Hâziru'l-Âlemi'l-İslâmî*, (neşr. Emir Şekip Arslan), Dârül-fikr; Beyrut, 1973, II/289.

18 Abdurrahman er-Rafii, *Cemâluddin el-Efgani (A'lâmü'l-Arap içinde)*, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, t.y. s.5-6.

19 Gulam Hüseyin el-Efgani, *er-Red 'ale'd-Daktor Ali el-Verdi*, Bağdat t.y. s.22.

20 Blunt, W. S. *Secret History of the English Occupation of Egypt*, London,1907,s.100.

21 Abdulkadir el-Mağribi, *Cemaluddin el-Efgani*, Mısır, 1947, s.80.

22 Smith, Wilfrid C. *Islam in Modern History*, New Jersey, 1957, s.48.

23 Brown, E. G. *The Persian Revolution*, Cambridge, 1910, s.10.

24 Mahzûmî, Muhammed Başâ (haz.), *Hâtrâtu Cemâleddin el-Efgani el-Hüseyinî*, el-Matbaatu'l-İlimiyye, Beyrut 1931, s. 23.

bir şekilde idrak etmiş bir kişidir. Nitekim o, kendi kişisel sorumluluğunun bilincinde aydın bir Müslüman olarak, kendine düşen sorumlulukların gereğini yerine getirmek üzere, Afganistan, Hindistan, Kahire (Mısır), İstanbul, Londra, Paris, Münih, İran, Moskova, Bağdat ve Basra gibi pek çok önemli şehir ve ülkeyi dolaşmıştır<sup>25</sup>. Hatta adı geçen ülke ve şehirlerden bazılarını birkaç kez ziyaret etmiş, Hindistan, Afganistan, İstanbul, Paris ve özellikle de Kahire (Mısır)'de uzun süreler kalmıştır. Dolayısıyla Afganî, siyasal bilinç sahibi Müslüman bir aydın olarak neredeyse tüm İslâm dünyasını dolaştığı gibi; Londra, Paris ve Moskova gibi Avrupa'nın önemli başkentlerinde de bulunmuştur.

Bütün bu ülke ve şehirleri dolaşmak ve pek çoğunda da kısa ve uzun süreli ikamet etmekteki amacı, Müslümanları ve Doğuluları emperyalist sömürücü, işgalci Batılı güçlere karşı bilinçlendirmek olan Afganî, bu amaçla gittiği ülkelerde de boş durmamıştır. Nitekim o, gittiği ülke yöneticilerini ve halklarını aydınlatma ve uyarma görevini kendince yerine getirmeye gayret etmiştir. Örneğin, bu yöndeki amacını gerçekleştirmek için, bir süre Afganistan'da Başbakanlık yapmış<sup>26</sup>; Mısır'da, özellikle genç ve yetenekli beyinleri aydınlatmak üzere konferanslar vermiş, eğitim faaliyetlerinde bulunmuştur. Burada, yani Mısır'da, en güzide talebesi Muhammed Abduh başta olmak üzere, ünlü milliyetçi devlet adamı Sa'd Zağlul Paşa, gazeteci Nedim, Suriyeli ünlü milliyetçi yazar ve şair Edip İshak gibi pek çok ünlü kişi ona öğrencilik yapmıştır.<sup>27</sup>

Afganî, burada, eğitim faaliyetlerinin yanında siyasal faaliyetlerde de bulunmuş, İslâm ülkelerindeki mutlakiyetçi yönetimlere karşı çıkararak, bu tür idare biçiminin İslâm'a ters düştüğü fikrini özellikle vurgulamaya çalışmıştır<sup>28</sup>. Mısır'daki siyasal etkinlikleri nedeniyle oradan Hindistan'a gitmek zorunda kalan Afganî, burada da boş durmamıştır. Nitekim burada o, özellikle İngilizlerin güdümüne girdiğini düşündüğü Sir Seyyid Ahmed Han gibi Müslümanları, dolayısıyla kendi değerlendirmesi ile "materyalistleri" şiddetle eleştirmek üzere, ünlü eseri "*Maddecilere Reddiye*" (*er-Reddu 'ale'd-Dehriyyîn*)'yi te'lif etmiştir. Bu arada o, birkaç gazete ve dergide de makaleler yazmıştır.<sup>29</sup>

En büyük ve en önemli faaliyetlerinden birini de Paris'te gerçekleştiren Afganî, burada, siyasî ve dinî düşüncelerini yayarak Müslümanları ve Doğu-

25 Geniş bilgi için bkz. Esen, Muammer, *Afganî; Kelamî ve Felsefî Görüşleri*, s. 23-34.

26 Afganistan'daki faaliyetleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Afganî, Cemaleddin, *el-Vahdetu'l-İslâmiyye*, Matbaatu'l-Envâr, y.y. 1938, s. 5 (Önsöz); Reşid Rıza, *Târîh*, 1/29; Cotchy, Georges, *Le Cheik Djémalledîn-el-Afğhânî*, Paris, t.y., s. 8; Keddî, Nikki, *Sayyid Jamâl ad-Dîn*, s. 38-58.

27 Afganî, *el-Vahdetu'l-İslâmiyye*, s. 8-9; Ziaullah Khan, *Seyyid Cemaleddin Afganî*, D.T.C.F. Doktora Tezi, Ankara 1966, s. 17. Afganistan'dan sonra ilk defa gittiği Mısır'daki faaliyetleri için bkz. Reşid Rıza, *Târîh*, 1/30-33; Mirza Lütfullah Han, *Hakikatü Cemâleddîn el-Efğânî*, s. 51-61; Keddî, *age.*, s. 82 vd.

28 Afganî, *el-Vahdetu'l-İslâmiyye*, s. 8.

29 Ziaullah Khan, *Seyyid Cemaleddin Afganî*, s. 20. Bu dönem Hindistan faaliyetleri ile ilgili daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Keddî, *age.*, s. 157-181; Reşid Rıza, *Târîh*, 1/33; Mirza Lütfullah Han, *age.*, s. 62 vd.

luları Batılılara, özellikle de İngiliz emperyalizmine karşı aydınlatmak üzere “*Urvetu'l-Vüskâ*” adlı dergiyi, öğrencisi olan Muhammed Abduh ile beraber çıkarmıştır<sup>30</sup>. Söz konusu dergi, siyasal baskılar sonucu kapandıktan sonra ise Afgani, öğrencisi Muhammed Abduh’un oradan ayrılmasına rağmen bir süre daha Avrupa’da kalır. Paris-Londra arasında seyahatler yaparak, ünlü bilgin ve siyaset adamlarıyla görüşmelerde bulunur ve bu arada gazetelerde görüşlerini ifade etmek üzere birtakım makaleler yazar<sup>31</sup>. O, burada, Sudan’daki Mehdi hareketi ile ilgili olarak İngiliz hükümet adamlarıyla görüşmeler yapar, ancak bir netice alamaz<sup>32</sup>. Daha sonra siyasal bir amaçla Moskova’ya giden Afgani, burada da önde gelen entelektüellerle temaslarda bulunur ve birtakım Rus gazetelerinde makaleleri yayınlanır.<sup>33</sup>

Daha önce birkaç kez gittiği İran’a, İran şahı Nasıruddin’in ısrarı üzerine yeniden giden Afgani, oradaki reform çabalarına girişmesi nedeniyle yönetici kadro ile uzlaşamaz ve feci bir şekilde İran’dan kovulur<sup>34</sup>. Bunun üzerine daha sonra tekrar gittiği Londra’da, çeşitli gazetelerde makaleler yayınlayıp konferanslar vererek, İran şahı ve yönetimi aleyhine mücadele içine girer. İran tütün işletmesini tekeline alan İngiliz Tönbek şirketine karşı İran ulemasını harekete geçirir. İngilizlere verilen imtiyaz sözleşmesi feshedilinceye kadar İranlıların tütün kullanmamaları gerektiği yönünde bir fetva yayınlanmasına önayak olur. Öyle ki bu hareket, İran şahının sonunu getiren bir devrime dönüşür.<sup>35</sup>

Esasen Afgani, yöneticilerden ziyade ümidini Müslüman halk kitlelerine bağlamış birisidir. Bu yüzden o, ilgisini daha çok onlara yönelmiş, halk yığınlarını aydınlatmayı kendine görev edinmiştir. Afgani’nin bu yöndeki aydınlatma faaliyetleri zamanla meyvesini de vermiştir. Nitekim onun bu faaliyetleri kitlelerin istibdat yönetimlerine karşı meşrutî ve demokratik talep ve beklentilerine zamanla zemin hazırladığı gibi, onların bu yöndeki taleplerini de gittikçe artırmıştır. Afgani, müstebit yöneticilerin keyfi yönetimlerini de şiddetle eleştirdiği gibi, ayrıca onları, İslâm’ın aradığı kişilik ve yöneticilik vasıflarından uzak olmakla, Allah’ın Kitabı ve Sünnet’e sarılmamakla da itham etmiştir.<sup>36</sup>

Hindistan ve Mısır gibi ülkeleri işgale yönelen Batılı emperyalist devletlere karşı en şiddetli tepkiyi veren kişilerden biri muhakkak ki Cemaleddin

30 Bkz. Reşid Rıza, *Târih*, I/33; Goldziher, İgnaz, “Cemaleddin Afgani”, *İslâm Ansiklopedisi*, III/83.

31 Afgani, *el-Vahdetu'l-İslâmiyye*, s. 11.

32 Ziaullah Khan, *age.*, s. 23.

33 Goldziher, İgnaz, “Cemaleddin Afgani”, *İslâm Ansiklopedisi*, III/83; Keskiöğlü, Osman, “Cemaleddin Afgani”, *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X, 1962, Ankara 1963, s. 98.

34 Mirza Lütfullah, *Hakikatü Cemâleddîn el-Efgânî*, s. 70-75; Afgani, *el-Vahdetu'l-İslâmiyye*, s. 12; Ziaullah Khan, *Cemâleddîn Afgânî*, s. 28-29; Alaeddin İbrahim, “Cemaleddin Afgani”, *Büyük Adamlar Serisi*, İstanbul 1927, s. 12-13.

35 Goldziher, İgnaz, “Cemaleddin Afgani”, *İ.A.*, III/84; Afgani, *el-Vahdetu'l-İslâmiyye*, s. 12-13.

36 Daha geniş bilgi için bkz. Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1962, VIII/542-543.

Afganî'dir. Hatta diyebiliriz ki bu yönüyle o, döneminin anti-emperyalist düşünür ve aktivistlerinin başında gelir. Nitekim John Espesito'nun da belirttiği gibi Afganî, "sömürgecilik karşısında Müslümanların potansiyel güç ve bilinçlerini harekete geçirme uğruna" pek çok ülkeyi dolaşmıştır<sup>37</sup>. Batılı emperyalist devletlerin tehdidine karşı Müslümanları uyardırmaya çalışmış; sömürgeci işgalcilere çanak tutan yöneticilere şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>38</sup>

Afganî'nin diğer bir düşüncesi de dinî yönden entelektüel standartları yükseltmekti. Bundaki amacı, eğitimi halk kitlelerine yayıp onu modernize ederek dinsel inanç ve pratiği, yani iman ve ahlâkı temiz özüne döndürmek; siyasal açıdan da Müslümanlar arasındaki bölünmenin sebeplerini ortadan kaldırmak suretiyle<sup>39</sup> zayıf düşen İslâm devletine gücünü yeniden kazandırmak ve böylece ümmetin, güçlü milletler, devletin ise kuvvetli devletler içinde yeniden yerini almasını sağlamaktı. Böylece İslâm, yeniden şan ve şerefine kavuşacak, batılı emperyalist güçlerin sömürü ve saldırılarının önünü kesebilecekti.<sup>40</sup> Bu yüzden Afganî, kendi döneminde gittikçe artan emperyalist müdahaleler sonucu ortaya çıkan sorunlara çözüm bulabilmek maksadıyla İslâm'ın temel inançlarını yeniden yorumla tâbi tutan ilk ve en önemli ıslahatçı önderlerden biri olarak, modern dünyada yaşayabilmek için pragmatist değerlere önem veren ıslahatçı bir hareketin başlatıcısı olmuştur<sup>41</sup>. Nitekim Nikki Keddie'nin de belirttiği gibi Afganî'nin ideolojisi olan Pan-İslâmizm, emperyalizme karşı geliştirilen bir ideolojidir.<sup>42</sup>

Afganî, emperyalist güçlerin saldırıları karşısında Müslümanların birlik ve beraberliğini savunurken de, söz konusu temel ilkelerin ve pragmatist değerlerin farkında bir entelektüel olarak, mezhep farklılığına bakmaksızın, bütün Müslümanlarla iyi ilişkiler kurulmasını salık vermiş, her kesimle uzlaşma içinde olunması gerektiğini özellikle vurgulamaya çalışmıştır<sup>43</sup>. Çünkü Afganî, yaşadığı dönemin tanığı anti-emperyalist aydın bir kişi olarak, dünyada olup bitenlerin farkında olduğu gibi, İslâm dünyasının güçlü Batılı emperyalist devletlerin tehdidi altında bulunduğu da ayırında ve bilincindeydi. Aynı zamanda o, İslâm dünyasının batılı güçlü-kuvvetli devletler karşısındaki nis-

37 John Espesito-John Donohue, *Değişim Sürecinde İslâm*, (çev. A.Y. Aydoğan - A. Ünlü), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 24; ayrıca bkz. Gibb, H.A.R., *Mohammedanism*, U.S.A., 1955, s. 134; Abdülbasit Muhammed Hasan, *Cemaleddin el-Efgânî ve Âsârühü fi'l-Âlemi'l-İslâmiyyi'l-Hadis*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1982, s. 10.

38 Lapidus, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, (çev. İ.S. Üstün), İstanbul 1996, s. 88.

39 Bkz. Gibb, *Mohammedanism*, s. 134.

40 Reşid Rıza, *Târih*, 1/34.

41 Keddie, *Sayyid Jamâl ad-Dîn*, s. 1.

42 Bkz. Keddie, Nikki, *Roots of Revolution*, Yale University Press, New York 1981, s. 188.

43 Bkz. Smith, Wilfred C., *Islam in Modern History*, New Jersey 1957, s. 48; Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, s. 115.

beten zayıf durumda olduğunun da farkındaydı<sup>44</sup> ve bu farkındalığın vermiş olduğu güçle, daha önce de bahsettiğimiz gibi, döneminin tehlike altındaki neredeyse tüm İslâm ülkelerini ve bu arada Londra, Paris, Münih ve Moskova gibi güçlü batılı ülkelerin merkezlerini, başkentlerini dolaşarak siyasal ajitasyonunu sürekli bir şekilde devam ettirmiştir.<sup>45</sup> Dolayısıyla yaşadığı dönemin modernist İslâm düşünür ve aktivistleri arasında, özellikle siyasal bakımdan en önde gelen şahsiyet, kuşkusuz Afgani'dir.<sup>46</sup> Öyle ki "İslâm" ve "Batı" kavramlarını ilk kullanan Müslüman yenilikçi<sup>47</sup> ve modern İslâm tarihinin en önemli Pan-İslâmist figürü<sup>48</sup> sayılan Afgani, Carl Brown tarafından Ernesto GUEVERA (CHE) ile mukayese edilmiştir<sup>49</sup> ki, kanaatimce bu benzetme, yerinde bir benzetme değildir. Çünkü Afgani'nin özellikleri, âlim ve ıslahatçı bir insan olarak, elbette ondan daha bir farklıdır.

Sonuç olarak Afgani, II. Abdülhamid gibi devlet adamlarına yaptığı danışmanlıkları, çeşitli gazete, dergi ve kitaplardaki siyasal yazıları, verdiği konferansları ve hatta Afganistan'da olduğu gibi, orada üstlendiği Başbakanlık görevi vs. çalışmalarıyla siyasal açıdan önemli önder bir kişiliktir. Bunun yadsınması kabil değildir.

### **İslahatçı Yönleriyle Modernist Afgani**

İslâm dünyasında Cemaleddin Afgani'den önceki ıslahat hareketleri, ilerici ve aydınlanmacı olmaktan, *teccid*, yani yenileme, yenilenme karakterinden oldukça uzak hareketlerdir. Afgani'den önceki ıslahatçılar, Müslümanların yok oluşunu (izmihlâl), İslâm şeriatını uygulamadaki ihmallerine dayandırırken; buna karşılık Afgani, modern çağın icaplarına uygun yeni bir dinî atılımın gerçekleşebilmesi için, Müslüman aydınları, hâlihazır durumları üzerinde düşünce üretmeye davet etmiştir. Çünkü Afgani'ye göre İslâm, eğer sahih, yani doğru dürüst bir şekilde bilinip anlaşılırsa, bu durumdaki bir İslâm, tabii mecrası içinde gelişir ve böylelikle o, bilimsel yaşam için gerekli olan yeni bir takım maslahatlar ile insan için gerekli olan yüce talepleri bir araya toplayan bir ilerlemeyi gerçekleştirebilir.<sup>50</sup>

Her ne kadar Afgani'den önce yaşamış olan Şah Veliyyullah Dehlevî (1695 -1755), Muhammed Senûsî (1791 -1859), Seyyid Ahmed Han (1817 - 1898) ve Tunuslu Hayrettin Paşa (1821 - 1889) gibi önde gelen Müslüman aydınlar da birer ıslahatçı önderler olarak kabul ediliyorsa da, yine de bunlar arasında Af-

44 Smith, *Islam in Modern History*, s. 49.

45 Smith, *age.*, s. 49.

46 Martimer, Edward, *Faith and Power: The Politics of Islam*, New York 1982, s. 109.

47 Smith, *age.*, s. 49.

48 Martimer, *age.*, s. 109.

49 Bkz. Brown, L. Carl, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*, Columbia University Press, New York 2000, s. 107.

50 Afgani, Cemaleddin, *er-Red 'ale'd-Dehriyyin*, (neşr. Muhammed Abduh), Kahire 1947, s. 10 (Osman Emin'in Önsözü).

ganî, siyasal, sosyal ve dinsel alandaki bitip tükenme bilmeyen kendine özgü enerjik düşünce yapısı ve aktivist kişiliği ile yukarıda adı geçen modernist İslâm düşünürlerin daha ötesinde şeyler yapabilmıştır. Bir kere Afganî, İslâm Şeriatı'nın uygulanmamasının ya da bu husustaki ihmallerin Müslümanların izmihlaline yol açtığını söyleyen önceki islahatçıların dile getirdiklerinden<sup>51</sup> farklı olarak, dinî düşüncenin yapısına oldukça büyük önem atfetmiştir. Nitekim ona göre dinî düşünce, geçmişi körü körüne taklitten ve hurafelerden arındırılmalıdır. Bu nedenle İslâm kültürünün durumu yeniden gözden geçirilmeli ve ayrıca modern bilgiye dayalı zihinsel faaliyet ile de İslâm toplum hayatı, hızla değişen zamanın icaplarına göre yeniden düzenlenmelidir. Çünkü ona göre İslâm'ın bir güç olarak devam edebilmesinin yolu, *ilâhî-tabû* kanunlara, yani "*sünnetullah*"a, hakkıyla uymaktan geçer.<sup>52</sup>

Afganî'ye göre, bir zamanlar Müslümanların ilerleme ve yükselişini sağlayan sahih din, doğru (*sahih*) temellerinden yoksun bırakılması ve akla uymayan birtakım hurafe ve bid'atlerin söz konusu dinin sahih esaslarının yerini almasıyla birlikte, o sahih dinin yerini almış böyle bir dinî anlayış, çöküşün ve yok oluşun sebebini oluşturmuştur. Dolayısıyla yapılması gereken, ilâhî maksadın ne olduğunu doğru bir şekilde anlamaya çalışmak olmalıdır. Eğer bunu hakkıyla yapmaya gayret eder de, dinin özünü oluşturan esaslardan akıl ve bilgiye dayalı hükümler çıkarmak esasına dayalı bir yöntem dâhilinde çalışır ve elde ettiğimiz bu sahih bilgileri insanlara dosdoğru bir şekilde anlatmayı başarabilirsek kalpler temizlenir, ahlâk düzelir; çalışma isteği ve gayret artmak suretiyle hürriyet duygusu yükselir, fikir birliği sağlanır ve nihayet daha önce kaybetmiş olduğumuz canlı, güzel meziyetleri yeniden kazanmış oluruz.<sup>53</sup>

Açıkça anlaşılıyor ki Afganî, İslâm kültürünün sahih düşünsel bir faaliyetle yeniden gözden geçirilmesini önermekte; geçmişe körü körüne ve sıkıca sarılıp tutunmak yerine, modern bilimle uyum içerisinde, ileriye dönük entelektüel bir hareket oluşturmanın gerekliliğine inanmaktadır.<sup>54</sup>

Netice itibarıyla Afganî, çağdaş İslâmî islahat hareketinin önde gelenlerinden birisidir<sup>55</sup>. O, islahatçı, modernist bir Müslüman entelektüeldir<sup>56</sup>. Hatta Afganî'nin çağdaşı ve yakın arkadaşı Blunt'a göre o, dinî islah hareketinin gerçek kurucusudur.<sup>57</sup>

51 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Blunt, Wilfred S., *Secret History of the English Occupation of Egypt*, London 1907, s. 100-101.

52 Ziaullah Khan, *Cemaleddin Afğânî*, s. 52.

53 Afganî, Cemaleddin-Abduh, Muhammed, *'Urvetu'l-Vüskâ*, (çev. İ. Aydın), Bir Yayıncılık, İstanbul 1987, s. 98.

54 Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt*, s. 101.

55 Bkz. Afganî, *er-Red 'ale'd-Dehriyyin*, s. 6.

56 Moazzam, Anwar, *Jamal al-Din al-Afğhanî*, Yeni Delhi 1984, s. 124.

57 Blunt, *age.*, s. 100.



Anti-emperyalist, pan-İslâmî<sup>58</sup>, İslâm modernizminin en önde gelen sözcüsü<sup>59</sup>, “modern İslâm’ın ruhanî babası”<sup>60</sup> sayılan Afgani’nin pek çok alandaki görüş ve düşünceleri, birçok Müslüman bilgin, düşünür ve aydın üzerinde etki yapmıştır. Hilmi Ziya Ülken’in de belirttiği üzere, onun, Muhammed Abduh, Musa Carullah, Muhammed İkbâl ve Mehmet Akif üzerindeki etkisi oldukça fazladır. Nitekim adı geçen zevat vb. onun düşüncelerini geliştirip yaymak için gayret göstermişler; “*Sebülürreşâd*” ve özellikle Mısır’da aydın bir kesimin yayınladığı “*Menâr*” adlı dergi vasıtasıyla onun düşünce ve görüşlerini etkili bir şekilde sürdürmüşlerdir. Böylelikle Afgani, kendinden sonra, düşünce ideallerini savunup geliştiren zengin bir yayın hareketinin doğup gelişmesine zemin hazırlamıştır.<sup>61</sup>

### Genel Olarak Dine Bakışı

Dini, insan mutluluğunun biricik temel kaynağı olarak gören Afgani’ye göre din, insan türü için gerçek bir hayat nizamıdır. Her türlü hurafe ve asılsız, batıl birtakım unsurların karışmadığı, safiyetini ve sıhhatini koruyan bir din, tam bir mutluluğun ve bütün nimetlerin karşılığıdır. Böyle bir din, bağlularını madden ve manen yüceltir; inananlarını olgunlaştırır, onları, üstünlüklerin, yüceliklerin zirvesine taşır. Netice itibarıyla batıl inançların, asılsız hurafelerin bulandırmadığı saf, temiz ve sahih bir din, insanları dünya ve ahiret mutluluğuna taşıdığı gibi, aynı zamanda yine böyle bir din, milletleri yüceltir, onları ayakta tutar.<sup>62</sup> Çünkü sahih, yani doğru bir din;

1) İnsanın yeryüzünün sahibi ve yaratılmışların en şerefli olduğu,

2) Dinin, her din sahibine kendi ümmetinin, milletinin, milletlerin en şerefli olduğu,

3) bağlularına; daracık, hoş olmayan şeylerle dolu, hüznler evi ve elemeler mekânı denebilecek bir yurttan son derece geniş, elem verici her şeyden uzak, mutluluğu tükenmeyen ve sonlu olmayan bir dünyaya geçişe hazırlayacak mükemmeliyeti elde etmek için geldiği fikrini, çok kesin bir şekilde kabullenmeleri şeklinde üç temel ilkeyi insan aklına kazandırdığı gibi, benliklere de *hayâ*, *güvenirlilik* ve *doğruluk* gibi her biri oldukça önemli üç de insanî meziyet yerleştirmiştir. Ona göre bunların her biri, milletlerin varlığının temel esası, sosyal yapılarının aslı direği ve meziyetlerinin sağlam esasıdır.<sup>63</sup>

58 Bkz. Brown, *Religion and State*, s. 107.

59 Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, s. 88.

60 Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam*, University of Utah Press, Salt Lake City 1988, s. 98.

61 Bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966, II/443 - 444.

62 Afgani, Cemaleddin, *Maddecilere Reddiye (er-Red ‘ale’ d-Dehriyyin)*, (çev. Halis Albayrak), Rehber Basın Yayın, Ankara t.y., s. 49-66.

63 Daha geniş bilgi için bkz. Afgani, *Maddecilere Reddiye*, s. 17 - 26.

Afgani'ye göre, hurafelerden, vehim ve kuruntulardan arındırılmış bir İslâm Dini, sağlam bir hikmet esası üzerine kurulmuş bir dindir. Bu dinin dayandığı ilk temel esas, akılların tevhid cilasıyla parlatılması, vehimlerin, kuruntuların ve boş düşüncelerin pisliğinden temizlenmesidir. İslâm Dini, insan mutluluğunu amaçlayan ilk ve muhkem temel esas üzerine inşa edilmiş ve bu temel esas üzerinde yükselmiştir.<sup>64</sup>

İnsanın mutluluğunu ve şerefini esas alan İslâm, ırkların ayrıcalığını ve sınıfların birbirlerine üstünlüğünü kabul etmez. Tersine, ırkların ve sınıfların birbirlerine üstünlüğü fikrini ortadan kaldıran İslâm, bu hususta tek bir kıstas öngörmüş, insanî meziyetleri, ruhî olgunluk kuralına bağlamıştır. Böylece insanlar, akıl ve fazilette birbiriyle yarışacak ve bu bakımdan birbirine üstünlük elde edebileceklerdir. İslâm, bireylerin önüne şeref kapılarını açmış; herkese, her bireye fazilete ulaşma hakkı tanımıştır. İslâm, her bir bireyin, her türlü yüce makama ulaşabilme kabiliyetinde olduğunu da haber vermiştir.

İslâm dini, bağlılarından, dinlerinin temel esasları konusunda delile dayanmalarını ister. İslâm dini akla hitap eder. Herhangi bir konuyu tartışmaya açarken insanları akli muhakemeye çağırır. Nassları; mutluluğun, akıl ve basiretin; mutsuzluk ve sapıklığın ise gafletin, akli ihmal etmenin ve basiret nurunun sönüşünün bir sonucu olduğunu dile getirir.

İslâm dininin inanç esasları ile ilgili temelleri çok sağlamdır. Bu din ne zaman dinî bir hüküm ortaya koysa, genellikle o dinî hükmün amacını açıklayan bir ifade onu takip eder. Özetle Brahmanizm ve Hıristiyanlık<sup>65</sup> gibi başka dinler arasında akla dayalı, hurafelerden uzak, insanlar ve onların oluşturduğu uluslar arasında herhangi bir ırksal üstünlüğe, ayırma yer vermemek, üstünlüğü akli ve ruhî olgunlukta görmek, akıl ve tevhidi temel esas almak bakımından İslâm Dini'nin özel bir yeri olduğu yadsınamaz.<sup>66</sup>

Buradan anlaşıldığı kadarıyla dini ve hayatı doğru bir şekilde anlamak ve anlamlandırmak suretiyle her türlü vehim, kuruntu ve hurafelerin tuzağından kurtulmak bakımından Afgani akla oldukça önem vermektedir. Çünkü özetle Afgani'ye göre akıl, Allah'ın yarattığı en büyük nimettir. Allah, yaratılmışların en şerefli olan insanı, iyiyi-kötüyü birbirinden ayırabilmesi için, bir vasıta olarak, akılla şereflendirmiştir. Aynı zamanda akıl, imanın doğuş yeri, insanın özgür ve aynı zamanda sorumluluğunun da bir kaynağıdır. Çünkü akli olmayanın, din dâhil, herhangi bir şeyden dolayı sorumlu tutulması düşünülemez. Nitekim akli olmayan hiçbir canlı veya cansız varlık, sorumlu olmadığından

64 Bkz. Afgani, *Maddeciliğe Reddiye*, s. 66 - 67.

65 Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık ile ilgili Afgani'nin görüşleri için bkz. Esen, *Afgani: Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, s. 179 -181.

66 Daha geniş bilgi için bkz. Afgani, *Maddecilere Reddiye*, s. 66 -77. Afgani'nin din ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz. Afgani-Abduh, *'Urvetu'l-Vüskâ*, s. 88-89.

dolayı, herhangi bir yükümlülüğe tâbi tutulmadığı halde, kendi akli ve özgür iradesiyle emanetin sorumluluğunu yüklenen ve bu yüzden de yaptıklarından dolayı sorumlu tutulan yegâne varlık, akıl sahibi varlık olan insandır. Afgani'ye göre akıl, sadece insanın özgürlük ve yükümlülüğün bir sebebi değil, aynı zamanda o, bilgiye götüren ve doğal kanunların keşfini de sağlayan bir vasıta. Çünkü Afgani'ye göre bilgi, sebepler silsilesiyle elde edilen bilgidir ve eğer ömrü kısa olmasaydı insan, pek çok şeyi daha bilebilirdi.<sup>67</sup>

Afgani'ye göre nakil, yani işitmeye dayalı bir bilgi, akıl, yani kıyasa dayalı bir bilgi ile çatışır, bu durumda muhakkak bu ikisinden birisinde sapma vardır. Çünkü bunlardan, yani akıl ve nakilden herhangi biri, diğerini menetmez. Nakilde herhangi bir tahrifin olabilirliliği caiz olsa bile, aklın sapması caiz olmaz. Bu yüzden ki akıl, naklin esasıdır. Aynı zamanda ona göre sahih, yani doğru bilgi, nesebi sahih olan bilgidir.<sup>68</sup>

### **Kur'an, İman-Eylem, Mezhep ve Mezhepler ile İctihat Üzerine Kısaca Düşünceleri**

#### **Kur'an**

Afgani'ye göre özetle Kur'an, tevhidi Allah inancının bir zirvesidir. Kur'an, insanları, birer hikmet gözetici olan peygamberlere itaate çağırır. Cehalet ve hurafeleri kınar<sup>69</sup> bilgi ve hikmeti ise över<sup>70</sup>. Dolayısıyla Kur'an'ın öğretileri, cahili âdetlerin, geleneklerin en şiddetlisini yaşamış olan cahiliye dönemi Araplarının hayatını temelinden, kökünden değiştirmiş; böylece Kur'an vasıtasıyla İslâm ile şereflenen Arap milleti, onun sayesinde kısa bir müddet içinde bilim, felsefe, sanat, ticaret ve siyasal alanda hızla yükselerek, tarihte adı sayılır güçlü, kuvvetli devletler ve insanlığa rehberlik edecek düzeyde önemli medeniyetler kurmuşlardır. İlim ve hikmet kaynağı olan Kur'an'ın onlara bahşettiği öğretilerle Araplar bir zamanlar dünyaya önderlik eder hale gelmişlerdir. Böylece Kur'an, tek başına ilk dönem Müslümanlarına mükemmel bir rehberlik etmiştir. Esasen Kur'an, onun gerçek mesajlarından uzaklaşan Müslümanların onu iyi anlamaları ile bugün de mükemmel bir rehber olabilir.<sup>71</sup>

Kur'an, beşer kültürünün en yüksek formunu temsil eden ve mutluluğa götüren yolu gösteren ilâhî bir rehber kitaptır. O, bütün ilâhî gerçek dinlerin

67 Daha geniş bilgi için bkz. Afgani, *Hâtrât*, 11- 12, 191-195, 336, 343, 387, 394-395.

68 Geniş bilgi için bkz. Afgani, *Hâtrât*, 329, 369, 383, 387, 389 -390.

69 Cehaleti yeren ayetler için bkz. Bakara, 2/67, 273; Âl-i İmrân, 3/154; Nisâ, 4/17; Mâide, 5/50.

70 Bkz. Bakara, 2/269; Nisâ, 4/113; Mâide, 5/110.

71 Daha geniş bilgi için bkz. Mağribî, Abdulkadir, *Cemâleddin el-Efgâni*, Kahire 1948, s. 57-59; Anwar, Muazzam, *Jamâl al-Din al-Afqhânî*, New Delhi 1984, s. 8-9.

en güzel öğretilerinin bir zirvesidir. Kur'an'ın, İslâm'ın son din olduğunun kesin bir delilini teşkil etmesinin nedeni de, işte onun bu zirve özelliğidir.<sup>72</sup>

Afgani'ye göre dini anlamak için Kur'an'a dönmeli ve onu doğru dürüst anlamaya çalışmalıdır<sup>73</sup>. Bunun için de yeni ve taze Kur'an tefsirlerine ihtiyaç vardır. Çünkü ona göre, değişen sosyal yapı ve kültürel ortam göz önüne alındığında, kendi dönemindeki tefsirler, Müslümanlara yeterince faydalı olamamaktadır. Bu nedenle ona göre yapılması gereken, sosyoloji ve antropolojinin ilkelerinin de göz önüne alındığı, bunun yanında iki cihan mutluluğu kazandıracak vasıtaların da göz ardı edilmediği rasyonel tefsirlerdir.<sup>74</sup>

### İman-Eylem İlişkisi

İmanın körü körüne taklitten uzak olması gerektiğini belirten Afgani'ye göre iman, aynı zamanda sağlam bir iman olması açısından da şüphelerden uzak olmalı, zanlara dayanmamalıdır. Çünkü zanna tâbi olanlar ile başkalarını körü körüne taklide yeltenenlerin akılları, algılamaya alıştıkları noktadan öteye geçemedikleri gibi, böyleleri tefekkür ve düşünce yolunu da seçemezler, iyiyi kötüden ayırt da edemezler. İslâm Dini de zaten kesin delile dayanmadan inananları eleştirip azarlamakta, zanna tâbi olanları şiddetle uyarılmaktadır. Akla hitap eden bir din olan İslâm, dinî esasların delile dayandırılmasını ister. İman akla önem verir; çünkü akıl, imanın doğuş yeridir. Ona göre akla yüz çeviren kişi imana sırt çevirmiş demektir.<sup>75</sup>

Afgani'ye göre insanın kalbine yerleşen imanın, insan davranışlarını belirleme konusunda oldukça büyük bir etkisi vardır.<sup>76</sup> Çünkü sâlih, yani doğru ve maslahata uygun ameller, ancak sahih, yani doğru bir imandan doğduğu gibi<sup>77</sup> aksine bozuk bir inançtan da doğru ve uygun olmayan birtakım ameller tezahür eder. Aynı şekilde dindeki birtakım tahriflerin de yanlış eylemler doğuracağı ortadadır. Buna göre iman ile eylem arasında sıkı bir bağ olduğu; her türlü eylemin temel dayanağının doğru veya yanlış bir inanca dayandığı ortadadır. Dolayısıyla bu sıkı ilişki içerisinde doğru bir şekilde yorumlanıp algılanan sahih inançların, doğru ve güzel insanî eylemleri de beraberine getireceği ortada iken; aksine, doğru olmayan inançların ise uygun olmayan birtakım eylemleri doğuracağı da açıktır.<sup>78</sup>

72 Muhallatî, Şeyh Muhammed, *Guftâr-i Khush-i Yâr Qulî*, Tehran 1327, s. 59.

73 Bkz. Mağribî, *age.*, s. 96.

74 Tefsir anlayışı ile ilgili bkz. Anwar, *age.*, s. 10-11. Ayrıca bkz. Chârdihî, *Zındaqâni wa Falsafa-i İjtimâ i wa Siyâsi-i Sayyid Jamâl al-Dîn*, Tehran 1334, s. 123.

75 Geniş bilgi için bkz. Afgani, *Maddecilere Reddiye*, s. 72-74.

76 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Afgani - Abduh, *'Urvetu'l-Vüskâ*, (çev. İ. Aydın), Bir Yayıncılık, İstanbul 1987, s. 161-162; Afgani, Cemaleddin, *Kaza ve Kader*, (haz. Muhammed Fuad Minkâre, Türkçe çev. M. Esen), Menâr, Mısır t.y., s. 5.

77 Afgani, *Kaza ve Kader*, s. 5; *'Urvetu'l-Vüskâ*, s. 216.

78 Afgani, *Kaza ve Kader*, s. 5.

### Mezhep ve Mezheplere Bakışı

Afganî, her ne kadar Sünnî-Hanefî<sup>79</sup> mezhebine göre dinî görevlerini yerine getiren Müslüman bir aydın ise de onun, özellikle kelâmî, yani inanç hususlarında herhangi bir mezhebe meyilli olmadığı gözlenmektedir. Nitekim onun en yakınında bulunan güzide öğrencisi Muhammed Abduh, Afganî'nin kelâm mezhebinin, bizim bildiğimiz dar manada bir mezhep olmadığını; onun inanç bakımından mezhebinin, İslâm mezhebi olduğunu belirtirken, bu arada görüş ve düşüncelerinde bir mukallit olmadığını da önemle vurgulamaktadır. Ancak Abduh, bu bilgileri dile getirdikten sonra hocası Afganî'nin fikhî bakımdan mezhebinin "Hanefî-Hanîfî" olduğunu da ayrıca belirtmektedir.<sup>80</sup>

Afganî, Sünnî-Şîî ayırımından bahsettiği "Hâtrât"ında, Müslümanların cehaleti ve kralların bitmek bilmeyen tamahları sonucu sonradan ortaya çıkan tefrikalara düşmenin anlamsızlığını, tarihî birtakım bilgilere dayalı olarak verdikten sonra, Sünnilik-Şîilik üzerine özetle şu düşüncelerini dile getirmeye çalışmaktadır:

"Eğer bugün, Ehl-i Sünnet bir araya gelip, Şîa'nın görüşüne uyarak, Hz. Ebûbekir'den önce Hz. Ali'nin hilafete gelmesinin daha doğru olduğunu onaylayıp da bunu teslim etmiş olsalardı, bununla Arap olmayanlar yükselip ilerlemiş mi olacaktı? (...) Ya da Şîa, İmam Ali'den önce Hz. Ebûbekir bihakkn hilafete gelmiştir, şeklindeki Sünnî görüşü benimseydi, bu durum, Sünnileri daha mı ileri götürürdü?"<sup>81</sup>

Afganî, söz konusu düşüncelerini dile getirip Müslümanları birlik ve beraberlik içinde olmaları yönünde uyardıktan sonra konuyu *efdâliyet* meselesine getirerek şu düşüncelerle bu husustaki tartışmasına son noktayı koymuştur:

"Birini diğeri tercih etme (*tafdil*) davası bu kadar nesiller geçtikten sonra da eğer araştırma konusu olmayı hak ediyor olsaydı, bu meselenin çözümü için şunu söylemek yeterli olurdu: Raşit halifelerden ömrü en kısa olanı (Hz.Ebûbekir), ömrü en uzun olandan (Hz.Ali) önce hilafet makamına gelmiştir! Eğer Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafete Hz.Ali gelmiş olsaydı, bu durumda elbette Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman vefat etmiş olurlar ve böylece bunların (Allah hepsinden razı olsun!) İslâm'a ve Müslümanlara herhangi bir hizmeti bu kadar kolay ve bol olmazdı..."<sup>82</sup>

Yukarıda özetleyerek verdiğimiz görüşleriyle mezheplerüstü bir düşünce yapısına sahip olduğunu açıkça gördüğümüz Afganî, "mezhebi, görüşü, bizim mezhep ve görüşümüze uymuyor" diyerek soyut bir dava uğruna bazı İslâm düşünürlerini, felsefecilerini tekfir etmeye kalkışanları da eleştirmektedir.<sup>83</sup>

79 Bu konuda onun çağdaşı ve yakın arkadaşı olan Blunt'un Afganî ile tesbitleri için bkz. Blunt, *Secret History of the Occupation of Egypt*, s. 101-102. Ayrıca bkz. Mağribî, *Cemâleddin el-Efgânî*, s. 80; Smith, *Islam in Modern History*, s. 48.

80 Ammâra, Muhammed, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh*, Beyrut 1979, II/351.

81 Afganî, *Hâtrât*, s. 168-169.

82 Afganî, *Hâtrât*, s. 169.

83 Afganî, Cemâleddin, *et-Ta'lîkât 'alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-Akâidi'l-'Adüdiyye (el-A'mâlu'l-Kâmile içinde)*, ta'lik: 81.

Görülüyor ki Afganî, hangi kelâmî mezhep ve felsefî düşünceden olursa olsun Allah ve Rasûlüne inanan her Müslümanın, ayırım yapmadan hepsini tek bir mezhebin, İslâm mezhebinin evlatları olarak görmektedir<sup>84</sup>. Kendisini mezheplerüstü gören<sup>85</sup> Afganî, Şîî-Sünnî vs. hiçbir mezhep ayırımı gözetmeden her tür mezhep taassubunu eleştirmiş; mezhepleri din haline getirerek insanlar arasında tefrika ve nifak sokanları, Müslümanların gücüne ve birliğine zarar vermesi itibariyle hiç de hoş karşılamamıştır.<sup>86</sup>

### İctihad Meselesine Bakışı

Afganî'ye göre eskiyi taklid ederek, zamanın değişen şartlarına çare bulunamaz. Dolayısıyla İslâm'ın hayatiyetini sürdürebilmesi için ictihada ihtiyaç vardır. Çünkü her dönemin kendine özgü koşulları vardır. Bu nedenle değişen sosyal, ekonomik vs. şartlara göre yeni birtakım ictihadlara gidilmesi bazen kaçınılmaz olur. Nitekim daha önceki müctehid imamların ictihadları da esasen bu değişen şartlara istinaden doğmuştur. Ancak, her şeye rağmen dinin esaslarında ictihad olmaz. İctihadlar furuata ilişkin meselelerde söz konusu edilebilir.<sup>87</sup>

Afganî, ictihad kapısını kapatmanın kimsenin yetkisinde olmadığı gibi, esasen hiçbir müctehid âlimin de böyle bir şey demediğini<sup>88</sup> özellikle vurgular ve netice itibariyle ictihad kapısının kapalı olduğu görüşünü de oldukça anlamsız bulur.

**NOT:** Afganî'nin dinin en temel konularından olan *tevhid*, *nübüvvet*, *kaza ve kader* gibi kelâmî meseleler ile bilim, felsefe ve İslâm üzerine onun Renan'la yaptığı felsefî tartışmalar hakkındaki görüş ve düşüncelerini, bu hususlarda irdelenen görüşlerin oldukça genişliği ve buradaki bu kısa çalışma içinde o meseleleri yeterince işlemenin imkânsızlığı nedeniyle burada veremiyoruz. Ancak kitap çalışmamızda<sup>89</sup> bu konular yeterince işlenmiştir.

84 Bkz. Ammâra, Muhammed, *Cemâleddîn el-Efgânî*, Dâru'l-Müstakbeli'l-Arabî, Kahire 1984, s. 39.

85 Bkz. Afganî, Cemaeddin, *Hâtrâtu Cemâleddîn el-Afgânî*, (neşr. Muhammed Bâsâ el-Mahzûmî), Dâru'l-Hakîka, Beyrut 1980, s. 168-170.

86 Mezheplere bakışı konusunda geniş bilgi için bkz. Esen, *Afganî Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, s. 75-86.

87 Daha geniş bilgi için bkz. Ahmed Emin, *Zu'amâu'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıryye, Kahire 1979, s. 121. Ayrıca bkz. Afganî, *Hâtrât*, s. 111-112; Anwar, *Jamâl al-Din el-Afqhânî*, s. 15-16.

88 Ahmed Emin, *age.*, s. 121.

89 Bkz. Esen, Muammer, *Afganî Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2006.

## KİTAP TANITIMI

Ömer Faruk Yavuz,

*Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, 423 s.

İsmail Çalışkan\*

Kur'an'ın tercüme edilmesi ve tefsiri kısacası onun anlaşılması ile ilgili yeni bilimsel araştırmalar içinde dilbilimsel konulu çalışmaların yoğunluğu dikkat çekmektedir. Bu, Kur'an'ın daha sağlıklı tefsir edilmesi bakımından önemli bir gelişmedir. Zira ana dili Arapça olmayanların onu kendi dillerine uyarlanmış dilbilim, belagat (mecaz, sembolik anlatım, deyimsel anlatım, çokanlamlılık, anlatım üslubu vs.) ve kavram çalışmaları ile daha iyi anlama düzeyine ulaşacaktır. Ömer Faruk Yavuz'un kitabı bu anlamda şimdiden özgün yerini almış bulunmaktadır.

Sayın Yavuz'un telif etmiş olduğu *Kur'an'da Sembolik Dil* adlı kitap, Giriş kısmı hariç üç bölümden oluşmaktadır. Yazar, Giriş'te araştırmanın esasları ile ilgili bazı standart açıklamalara yer vermiştir. Konuların bölümlemesinin dengeli bir dağılıma tabi tutulduğu kitabın birinci bölümü tamamen dilbilim ve din diline ayrılmıştır. Yazar burada sonraki bölümlerde Kur'an açısından ele alacağı konunun dil açısından teorik temellerini belirlemeye ve açıklamaya çalışmaktadır. İkinci bölüm de ise, önce, dil felsefesinde belli başlı dil kuramları ve Kur'an dilinin yapısını ardından Kur'an dilinin mantık yapısını, niteliklerine göre taksim ederek, ayrıntılı bir biçimde incelemektedir. Üçüncü ve son bölümde ise asıl konuya yoğunlaşarak sembolik dil ve Kur'an dilinin sembolik örgüsünü tahlil etmektedir. Sonuç ise kitabın geniş bir özeti şeklindedir.

Yazarın da Önsöz'de belirttiği gibi, Kur'an dilini gündelik dilden ayıran özellikler ortaya çıkarılarak, ona uygun dil anlayış/lar/ı ile okunması gerekmektedir. Bu cümle, basit bir açıklama gibidir ama, başta Kur'an'ın sembolik dili olmak üzere dille ilişkili bütün yönlerini anlamının çerçevesine dair en temel cümledir. Nitekim yazar, bu mantıktan hareket ederek önce bir altyapı oluşturmaya çalışmış, bu amaca yönelik olarak birinci bölümde (s. 17-104) dilbilim ve din dilinin kapsamlı bir analizini yapmıştır. Asıl konu 'sembol ve sembolik anlatım' olduğu için, sırasıyla, sembol ve diğer gösterge çeşitlerini, sembol-anlam ilişkisini ele almıştır. Burada kelimelerin anlamlarını esas

\* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, [icalis@cumhuriyet.edu.tr](mailto:icalis@cumhuriyet.edu.tr)

olarak yapılan *düz/asıl anlam ve yananlam* (Arapça'daki *hakikat-mecâz*) ayırımına dikkat çekmek istiyoruz. Doğal olarak Yavuz, yananlam üzerinde durmuştur, çünkü mecâz, kinâye, tevriye gibi ifade biçimleri bu kısma dahildir. Hasılı yananlam içinde ele alınabilen ve asıl anlamı dışında başka anlam ve kavramları da yansıtabilen sembolü, "Bir şey ile (sözcük, resim vs.) başka bir şeyi ifadede aracılık eden, aracılık ederken de ifade ettiği şeyin yerini tutan şey" (s. 81) şeklinde tanımlamıştır.

Çok geniş, soyut ve teorik olduğundan okuyucuyu asıl konuya ne zaman gelineceği noktasında beklentiye sokmasına rağmen bu bölüm ve ikinci bölüm, oldukça yararlı içeriğe sahiptir. Bu iki bölümün asıl kazanımı ise, İslam literatürü ile sınırlı kalınmayarak özellikle çağdaş dil çalışmalarının (Wittgenstein, Saussure, Rickman vs.) sonuçlarından da yararlanarak bir teori ortaya konulmaya çalışılmasıdır. İlim insanlığın ortak malı olduğuna göre, ötekilerin ilmi bulgularından istifade etmek, ilmi inkişafın gereğidir. Bilindiği üzere tefsirini ilk nüvelerinin önemli bir kısmı dilcilerin eserlerinde (*Me'âni'l-Kur'ân*) ortaya çıkmıştır. Tefsir, haddi zatında dil ile doğrudan bağlantılı bir çalışma alanıdır, tarihsel süreçte de bu minval üzere gelişmiştir. Daha sonraları gerek müfessirler ve gerekse dilciler çok güçlü ve zengin bir dilbilim literatürü miras bırakmıştır. Ne var ki günümüzde artık klasik anlama yönteminin yetersizliği sık sık dile getirilmektedir. Bunu biraz da yeni anlayışlar, düşünceler, bakış açıları ve beklentiler zorunlu kılmaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki müslümanlar, Kur'an'ı anlama ve yorumlama uğrunda güçlü bir temele sahiptirler, ancak yeni gelişmelere de kapalı değildirler. İşte elimizdeki çalışma, klasik miras ile çağdaş araştırmaların kaynaşmasından yeni bir metodoloji (Kur'an'ı anlama ve yorumlama usulü) üretmenin adımlarından birisi olarak addedilebilir niteliktedir.

İşaret ettiğimiz gibi Yavuz, ikinci bölümde (s. 105-230) dil felsefesinde belli başlı dil kuramları ile Kur'an dilinin yapısını ele almakta ve özellikle Kur'an dilinin mantık yapısını, niteliklerine göre taksim ederek ayrıntılı bir biçimde tahlil etmektedir. Böyle bir tahlil girişiminde ilk karşılaşılabilecek problem, Allah hakkındaki ifadelerdir. Zira onların konusu, kolayca ve hemencecik kavranamaz. En geniş anlamıyla gayb, Kur'an konularının önemli bir kısmını oluşturur, karşısında da beşeri olguların söz konusu edildiği ifadeler vardır. Yazarın da haklı olarak başvurduğu (s. 105-115) gibi konunun içinden gene Kur'an'ın kendisinin yardımı ile çıkılabilir. O da muhkem ve müteşabih diye ikiye ayıran Al-i İmran suresi 7. ayetidir. Burada din dilinin 'Allah hakkında konuşmak' şeklindeki genel kabul görmüş tanımını çok iyi tahlil edilmediğine kani olduğumu belirtmeliyim. Kanaatimizce bu tanım, Kur'an'ın bütün muhtevası için geçerli olamayacak niteliktedir. Yazar da bu konudaki çekincesini belirtmiş (s. 99, 104, 108), ancak yeterince tahlil etmeden kabul ettiği izlenimini vermiştir.



Gene çalışmada sık sık dile getirildiği gibi, Kur'an konularını tasnif ettiğimizde sadece Allah hakkında değil çok geniş ve bir o kadar da çeşitli yelpazede konuştuğu anlaşılır. Sadece bir teklif olarak şöyle demek istiyorum: 'Kur'an, Allah'ın kendisi hakkında ve insanla ilgili konuşmasıdır'. Elbette buna daha başka unsurlar ekleyerek genişletilebilir. Benzer bir eleştiri de Kur'an dilinin muhtevasının mantığını üçe (empirik (tecrübi), eskatolojik ve buluşma (dini tecrübe) mantığı) ayırmasına yöneltilebilir. Anlaşıldığı kadarıyla Kur'an muhtevasının tamamını bu üç mantığa taksim etmek oldukça zordur, çünkü, bunlara dahil olmayan kısımlar vardır. O kısımları da kapsayacak bir taksim şekli elbette tesis edilebilir.

Bir asırdan fazla bir zamandan beri müslümanlar, Kur'an dilinin otantik haliyle anlaşılmasını dillendirmektedir. Böylece onun mantığını, hakkında konuştuğu konuları ve konuşma biçimini daha iyi çözmek mümkün olacağı umulmaktadır. Söz konusu anlamaya yönelik bir çaba olarak kabul edilebilecek olan bu bölümün en önemli kısmı, 'Kur'an Dilinin Mantık Yapısı' (s. 114-230) başlığını taşımaktadır. Kur'an, bir topluma inmiş, onlarla doğrudan diyaloglara girmiş, problemleri gündeme almış ve çözümler sunmuşsa vs., onun hayali bir konuşma olmadığını tabir-i ahar ile fonksiyonel bir dile sahip olduğunu görmek zor olmayacaktır. Böylece onun neden teşbihî, temsili, mecâzî ve sembolik dile başvurduğunu anlamak da kolaylaşacaktır. Keza İslam tarihinin ilk dönemlerinde selef, fırkalar ve hatta filozoflar onun kullandığı dili çözmeye çalışırken tebarüz eden dil mantıklarının (teşbihî dil mantığı, tezihî dil mantığı ve analogik/kıyas dil mantığı) nasıl çalıştığı, avantaj ve dezavantajlarının neler olduğunu görmek mümkün olacaktır. Yazar bunlara ilişkin yeterince malumat sunarken (s. 157 vd.), her bir mantığın Kur'an'ı anlamada yararlı yönlerini zaman zaman dile getirmiş, bunlar içinde analogik mantığı en sağlıklı yol olarak görmüştür. Analogik (kıyas) mantığı da kendi içinde *temsili dil*, *mecâzî dil* ve *sembolik dil* olmak üzere üçe ayırdıktan ve ilk ikisini geniş bir şekilde tanıttıktan sonra üçüncü bölüme geçmektedir. İşaret ettiğimiz üzere ilk iki bölümün çok uzun ve salt teorik oluşu, sıkıcı bir hava oluşturmaktadır. Okuyucuyu bu psikolojiye iten sebeplerden birisi de anlatımların yeterince Kur'an'dan örneklerle desteklenmemesidir.

Kur'an dilinin sembolik yapısının etraflıca ele alındığı Üçüncü ve son bölüm (s. 231-381), "Din Dili Çerçevesinde Sembolik Dil ve Kur'an Dilinin Sembolik Örgüsü" adını taşımaktadır. Elbette zevkle ve daha bir dikkatle okuduğumuz bu bölümde, analogik mantığın ve sembolün tanımını yaptıktan ve sembolün özelliklerini belirledikten sonra onu geleneksel, rastlantısal ve evrensel şekilde üçe ayırmaktadır. Bu ayırım önemlidir, çünkü yazar ileride Kur'an'da sembolik kapsama giren bütün ifade ve anlatımları bu üç guruptan birisine dahil edecektir. Yine söz konusu tahlilleri yaparken somut anlam, soyut

anlam ve analogi sistemini kullanacaktır. Örneğin, namazın bir parçası olan secdenin somut anlamı ya da somut yönü, insanın tecrübesindeki krallara ve diğer korku ve saygı duydukları varlıklar karşısında yaptıkları hareket (form); soyut anlamı ise Allah'a itaat, tazim, saygı gibi anlamlardan oluşan gerçekliktir. Secdenin soyut ve somut anlamları arasında sıkı bir analogi vardır. Şöyle ki, fizik dünyada bu sözcüğün anlamları ve hareket biçimi, bir kişinin huzurunda bulunuşu, itaati, övgü ve tazimi göstermektedir. Bu anlamlar aşkın varlık olan Allah huzurunda hissedışı, itaati, övgü ve tazimi yansıtmaktadır (s. 322-25). Yazar, işte bu açıklama yöntemini kullanarak müteşabih ve muhkem alan sembollerini ele almaktadır. Müteşabih alan sembolleri, bütün gaybi nitelikli semboller olup öncelikle ve ağırlıklı olarak Allah'ın isimleri ve sıfatlarını, sonra da melek/ler, şeytan/lar ve ahiret (cennet, cehennem) hakkındaki ifadeleri içermektedir. Muhkem alan sembolleri ise ibadetler, kutsal varlıklar, kıssalar ve huruf-u mukattaadan oluşmaktadır. Bunlar da kendi içlerinde çeşitli guruplara ayrılmaktadır. Söz gelimi kutsal varlıklar, şahıs isimleri (muayyen şahıslar-muayyen olmayan şahıslar) ve kozmik varlıklar olarak başlıca ikiye; yine kıssalar tarihi ve temsili olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İlk iki bölümde kurgulanan teorinin güzel bir uygulamasının görüldüğü bu bölüm, bol bol örneklerle de zenginleştirilmiş ve anlaşılır kılınmıştır. Hemen şunu hatırlatmalıyız ki, sembol ve sembolik anlatım Kur'an bağlamında kullanıldığında genellikle kuşkulu bir yaklaşım sergilenmektedir. Nitekim daha önceleri buna dair bazı tartışmalar ehline malumdur. Ancak *Kur'an'da Sembolik Dil*, sembolik anlatımı makul bir çerçeveye oturtturarak aynı zamanda bu konudaki aşırı ihtiyatlı ve hatta kuşkulu yaklaşımların yersizliğini de gösterebilecek mahiyettedir. Ayrıca, bu yöntem ile Kur'an'ın söylemek istediği bir çok şeyi daha iyi kavrama imkanı elde edilebilecektir. Son yıllarda 'mesaj' olarak değerlendirilen şey, sembolik anlatımın kavranması suretiyle yeni bir anlama ve kavramaya götürebilecek istidada sahiptir. Böylece Kur'an'ın iman, ibadet, ahlak, ahkam, kıssalar, ahiret vs. bütün konularına ilişkin kapsamlı bir anlamaya yardımcı olabilir. Sonuç olarak bir tefsir metodolojisine sahip olup olmadığımız tartışılırken aslında kapsamlı bir metodolojinin olup olmadığının kastedildiğini söylemeyi zaid addediyorum.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi sonuç kısmı, kitabın geniş bir özettir. Araştırmanın muhtevası özlü bir şekilde anlamayı sağlamak gibi bir avantajı takdim etmesine rağmen, kanaatimce, fazlasıyla uzun bir özet olmuştur. Sayın Yavuz da buna dikkat çekmiştir (s. 398). Şu halde o, s. 3977-98'de kısmen değindiği gibi, burada sembolik dilin Kur'an'ı anlamaya olan ve olabilecek katkılarını, bu alanda daha ileri aşamalarda nelerin yapılabileceği gibi ufuk açıcı ve araştırmacının ulaştığı özgün sonuçlara ağırlık verseydi daha yararlı olurdu diye sesli düşünmekten kendimizi alamıyoruz.

Son olarak, bu araştırmayı, geleneksel dil felsefesini aşma, daha yumuşak bir ifadeyle genişletme girişimi olarak görüyoruz. Doğu ve batı dil anlayışlarının sentezi olarak da görülebilecek olan çalışmada, sentezin teorik kısmı ekseriyetle ağdaş batı dil felsefesi, pratik örnekleri de, doğal olarak, çoğunlukla İslam düşüncesinden seçilmiştir. Acaba kendi kültür evrenimizden hareket ederek teoriyi de ağırlıklı olarak İslam düşüncesine dayandırsaydı, nasıl bir sonuç çıkardı? Muhtemelen yazar böyle bir sorunun cevabının, daha önce yapılmış çalışmaların bir benzeri olacağı şeklinde düşünmüş olacak ki, klasik tasnifi esas almamış, ancak onun çerçevesini de korumaya zen göstermiştir.

şüphesiz dil açısından Kur'an zerine Türkçe'de yapılmış çok çalışma vardır. Başta elimizdeki kitap olmak üzere son dönemdeki çalışmaların daha fazla derinliğe ulaşması, bu tür araştırmaların geleceği açısından mit vericidir. Dolayısıyla, bu araştırmayı, başta renciler olmak üzere meal ve tefsir ile ilgilenen herkesin mutlaka okuması gereken bir kitap olarak görüyorum.