



**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Hakemli Dergi

**Review of the Faculty of Divinity
Atatürk University**

Yıl: 2002

Sayı: 18

Atatürk Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi - 25240/ERZURUM

Tel: 0442.2360951

Fax: 0442.2360953

e-mail: erilfak@atauni.edu.tr

BİLİM KURULU

- Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ
Prof. Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI
Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN
Prof. Dr. Abdurrahman KUÇUK
Prof. Dr. Abdussemelam ULUÇAM
Prof. Dr. Ali AKTAN
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU
Prof. Dr. Ali Osman KOÇKUZU
Prof. Dr. Ali TOKSARI
Prof. Dr. Ali YILMAZ
Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU
Prof. Dr. Ali EROĞLU
Prof. Dr. Bahattin KÖK
Prof. Dr. Bayraktar BAYRAKLI
Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU
Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ
Prof. Dr. Beyza BİLGİN
Prof. Dr. Celal KIRCA
Prof. Dr. Davut YAYLALI
Prof. Dr. E. Ruhi FİĞLALİ
Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU
Prof. Dr. Erdoğan FIRAT
Prof. Dr. Fahrettin ATAR
Prof. Dr. Fahrettin OLGUNER
Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL
Prof. Dr. Halis AYHAN
Prof. Dr. Hamza AKTAN
Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ
Prof. Dr. Hasan ONAT
Prof. Dr. Hasan ŞAHİN
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ
Prof. Dr. Hayri KIRBAŞOĞLU
Prof. Dr. Hulusi KILIÇ
Prof. Dr. Hüseyin SUBAŞI
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM
Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Prof. Dr. Hüseyin ELMALİ
Prof. Dr. Hüseyin PEKER
Prof. Dr. Hüseyin TURAL
Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
Prof. Dr. İbrahim BAYRAKTAR
Prof. Dr. İbrahim CANAN
Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN
Prof. Dr. İbrahim Kafi DÖNMEZ
Prof. Dr. İrfan AYCAN
Prof. Dr. İzzet ER
Prof. Dr. Kerim YAVUZ
- Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ
Prof. Dr. M. Kemal ATIK
Prof. Dr. M. Nur DOĞAN
Prof. Dr. Mahmut KAYA
Prof. Dr. Mehmet AYDIN
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR
Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ
Prof. Dr. Mehmet ERKAL
Prof. Dr. Mehmet F. BAYRAKTAR
Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR
Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR
Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR
Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER
Prof. Dr. Mualla SELÇUK
Prof. Dr. Muharrem ÇELEBİ
Prof. Dr. Muhiittin SERİN
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR
Prof. Dr. Mustafa FAYDA
Prof. Dr. Mustafa KARA
Prof. Dr. Mustafa TAHRALI
Prof. Dr. Mustafa UZUN
Prof. Dr. Münir KOŞTAŞ
Prof. Dr. Naci OKCU
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Prof. Dr. N. Ünal KARAARSLAN
Prof. Dr. Nesimi YAZICI
Prof. Dr. Niyazi USTA
Prof. Dr. Nuri ÖZCAN
Prof. Dr. Nusret ÇAM
Prof. Dr. Osman TÜRER
Prof. Dr. Recep KILIÇ
Prof. Dr. Saim YEPREM
Prof. Dr. Salih AKDEMİR
Prof. Dr. S. Kemal SANDIKÇI
Prof. Dr. S. Hayri BOLAY
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ
Prof. Dr. Sadık KILIÇ
Prof. Dr. Selahattin PARLADIR
Prof. Dr. Süleyman TULUCU
Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK
Prof. Dr. Şükrü ARSLAN
Prof. Dr. Ünver GÜNAY
Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ
Prof. Dr. Yümni SEZEN
Prof. Dr. Hasan AKSOY
Doç. Dr. İbrahim EMİROĞLU
Doç. Dr. M. Tahir YAREN
Doç. Dr. Recep YAPAREL

Atatürk Üniversitesi

İlâhiyat Fakültesi Dergisi

18/2002

DERGİNİN SAHİBİ VE EDITÖRÜ

Prof. Dr. Bahattin KÖK (Dekan)

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Bahattin KÖK

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

Prof. Dr. Niyazi USTA

Doç. Dr. Ali Rafet ÖZKAN

Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

Dizgi ve Tasarım

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

Kapak, iç Tasarım ve Baskı

Ahmet BÜYÜDÜ

Yılmaz GÜZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi

Aralık 2002

İÇİNDEKİLER

Bilmen Tefsiri'nin Tefsir Literatüründeki Yeri	7
Prof. Dr. Şükrü Arslan	
İslâm Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler II - İkrah.....	19
Doç. Dr. H. İbrahim Acar	
Amerikan Fundamentalizminin Dünü Bugünü	39
Doç. Dr. Ali Rafet Özkan	
İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şîî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı	55
Doç. Dr. Sayın Dalkıran	
Kisâî'nin Devrindeki Bazı Âlimlerle Yaptığı Münâzaralar.....	103
Yrd. Doç. Dr. H. İbrahim Tanç	
Arap Dili ve Din Dili İçerisinde 'İkra' ('Oku!') Kavramının Yeri.....	123
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Yılmaz	
Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı.....	137
Yrd. Doç. Dr. Abdülmecit Okcu	
İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi..	153
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Sönmez	
Kur'an Tüm Fesâhat İhlâllerine Kapalı mıdır?	179
Yrd. Doç. Dr. Necdet Çağıl	
Câhiliyet ve İslâm'ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömertler.....	207
Okt. Dr. İsmail Demir	

**Kitap Tanıtımı: İhtirastan İktidara... Kerbelâ -Emevî Valisi
Ubeydullah b. Ziyâd Döneminin Anatomisi- 225**

Prof. Dr. Süleyman Tülücü

**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın
İlkeleri..... 238**

Prof. Dr. Süleyman Tülücü	238
Doç. Dr. H. İbrahim Acar	19
Doç. Dr. Ali Rıza Özkaya	39
Doç. Dr. Sezgin Dalgıç	52
Yrd. Doç. Dr. H. İbrahim Tunc	103
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Yılmaz	122
Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir Öken	132
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kömür	139
Yrd. Doç. Dr. Necdet Çelikkaya	149
Öz. Dr. İsmail Demir	157

BİLMEN TEFSİRİ'NİN TEFSİR LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

Prof. Dr. Şükrü ARSLAN*

ÖZET

Ö. N. Bilmen, Osmanlıların son döneminde yetişmiş, hayatının müsmir çağını Cumhuriyet döneminde yaşamıştır. O, Cumhuriyetin ilk çeyrek asrını aşkın zamandaki durumu ve nasıl bir tefsire ihtiyaç duyulduğunu iyi tesbit etmiş olmalıdır. Zamanı iyi okuyan Bilmen, tefsirini günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde kaleme almış, uzmanlık alanına giren hususlara fazla yer vermemiştir. Bu sebeple Bilmen Tefsiri'nde farklı yorumlar, rivayetlerdeki senet ve tenkitleri, fikhî ve kelamî ihtilaflar, kıraat farklılıkları vs. bazı istisnalar dışında görülmez. Kanaatimizce Kur'an'ın ne dediğini öğrenmek isteyen sade insanımız için gayet faydalı bir tefsirdir. Fakat ne yazık ki dili yazıldığı zamana değil, müfessirin yetiştiği döneme aittir.

Anahtar Kelimeler: Bilmen, Tefsir, Zaman, Yorum, Dil.

ABSTRACT

The Place of Bilmen Commentary in Commentary Literature

Ö. N. Bilmen was born and grown up in the last period of Ottomans and lived his productive ages in the Republic period. Therefore, he might have understood well the characteristics of the Republic's first quarter, and what kind of commentary was needed. Bilmen, who knew the needs of the time, wrote his commentary answering the questions of his time, and he didn't give part to the subjects that is about profession. Thus, other interpretations, ascriptions of the reports and their critics, jurisprudential and theological controversies, reading differencies of the scripture etc. does not exist in Bilmen's commentary, other than a few exceptions. We believe that for our people who wants to learn what Qur'an says,

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

it is a highly useful commentary. But unfortunately the language used is not the language of the period that it is written but the language of the period that the commentator was raised.

Key Words: *Bilmen, Commentary, Time, Interpretation, Language.*

Biz, kısaca “Bilmen Tefsiri” olarak adlandırdığımız merhum Ömer Nasûhi Bilmen Hoca Efendi’nin tefsirini önce genel hatlarıyla tanıtmaya sonra da tefsir literatüründeki yerini tesbite çalışacağız.

Öncelikle belirtmemiz gereken hususlardan biri şudur: Bilmen Tefsirini incelememiz, Bilmen Yayınevi tarafından neşredilen, basım tarihi ve kaçınıcı basım olduğu belirtilmeyen, orta boy, sekiz cilt, 4136 sayfa olarak İstanbul’da basılan nüsha üzerinde yapılmıştır.

Bilmen Tefsiri’nin tam adı, “Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri”dir.

Bilmen Tefsiri ve Özellikleri

Bilmen Hoca Efendi, tefsirine yazdığı üç sayfalık özlü mukaddimesinde Kur’an-ı Kerim’in kısa tanıtımı, önemi, tüm insanlara hidayet rehberi oluşu, tefsir ve tercümesine olan ihtiyaç, tercüme ve meâl arasındaki fark, İslâm’ın başlangıcından itibaren müslümanların Kur’an’ı anlamak için gösterdikleri çaba ve bu alandaki gayretleri, kendisinin tefsirini kaleme alış sebebi, tefsirinde en çok istifade ettiği kaynaklar gibi konular üzerinde durur, sonra Fatıha sûresinin tefsirine geçer.

Bilmen, tefsirinde klâsik tefsirlerde olduğu gibi sûre ve âyet tertibini esas almıştır.

Sûrelerin tefsirinde izlediği usul şöyledir: Sûre adını verir, sûrenin Mekkî veya Medenî olduğunu, Mekkî sûrelerde Medenî âyet, Medenî sûrelerde Mekkî âyet varsa bunları belirtir, sûrenin hangi sûreden sonra nazil olduğunu, ele aldığı sûrenin âyet sayısını, isimlendiriliş sebebini açıklar, sûrenin birden fazla ismi varsa buna işaret eder, sûreler arası münasebete, daha çok da bir önceki sûre ile ilgisine temas eder, sûrelerin faziletine ve sûrelerin ihtiva ettiği konulara değinir, çoğu kez bunları maddeler halinde sıralar, âyetleri mânâ bütünlüğü olacak şekilde gruplandırarak ele alır, bu âyet veya âyet gruplarının orijinal metinlerini, ardından “Meâl-i Âlisî” başlığı altında sıra ile âyetlerin meâllerini verir, sonra “izah” başlığı altında önce ele aldığı âyet grubunun ihtiva ettiği genel mânâyı zikreder, ardından âyetleri tek tek tefsir eder. Bu arada âyetlerde açıklanmasına ihtiyaç duyduğu kelime ve kavramların köklerini, tekil veya çoğul

olduklarını, sözlük ve âyetlerde yüklenen anlamlarını özlü bir şekilde izah eder.

Tefsiri kısa ve özlüdür. Anlaşılacak kadar kısa olmadığı gibi uzun açıklamalara da girmez. Ayetlerde açıklamaya gerek gördüğü itikadî fikhî hükümleri, ahlakî esasları, kıssalarla ilgili nakilleri, müşrikler, Yahudi ve Hıristiyanlar vs. ile alâkalı bilgileri ayrı paragraflar halinde kaydeder. Yer yer sonuçlar çıkarır, öğüt verir veya uyarılarda bulunur.

Yukarıda Bilmen Hoca Efendi'nin tefsirini, klasik tefsir metoduna uygun olarak kaleme aldığını söylemiştik. Gerçekten de aşağıda değinileceği gibi bazı ufak çaplı farklılıklar olmakla beraber alışılmış tefsir usulünü uyguladığı görülür. Şöyle ki: Ayetlerin tefsirinde yine âyetlerden, Hz.Peygamber'in hadisleri, sahabî sözü ve tabiinin görüşlerinden istifade eder. Çoğunlukla hadislerin orijinal metinlerini vermez. Kimi yerde hadisin ilk ravisini, kimi yerde de hadisi aldığı kaynağı zikreder. Buharî, Müslim vs. gibi. Ayet veya sûrelerin nüzul sebebini de yine senetsiz olarak nakleder. Bazı ayetlerin birden fazla nüzul sebebini verir fakat açıkça tercihte bulunmaz, bunları naklediş şeklinden tercihi anlamak mümkündür.

Bilmen tefsirinde fikhî konulara biraz daha ağırlık verildiği görülür. Fakat çoğunlukla mezhepler arası ihtilaflara girmez, büyük ekseriyetle Hanefî mezhebinde müftabih olan görüşü verir. Bazı istisnalar dışında kaynak göstermez. Bu arada az da olsa kaynak gösterdiği, bazı mezheplerin adını vererek görüşlerini naklettiği olur.

Akaid ve kelâmî konulardaki tutumu fikhî konudaki tutumundan pek farklı değildir. Bu konuda da değişik görüşlere yer vermemeye özen gösterdiği sezilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de neshin varlığını kabul eder, kabul etmeyenleri isim vermeden eleştirir. Hanefî mezhebinin görüşüne uygun olarak Kur'an'da neshin yine Kur'an ile, mütevatir ya da meşhur hadislerle olacağını söyler, neshin miktarı üzerinde durmaz, misal de vermez¹.

¹ Misal için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisî ve Tefsiri*,

Muhkem ve müteşâbih konusunda da fazla ayrıntıya girmez. Müteşâbih âyetlerin bir hikmetten dolayı varid olduğunu, onların mânâsını tam olarak Allah'tan başkasının bilmeyeceğini söyler. Müteşâbih âyetleri tefsir etmeyen selef mezhebinin görüşünü tasvip etmekle beraber “yedullah” gibi bazı müteşâbih âyetlerin muhkem âyetlere uygun düşecek şekilde tevil edilmesine de sıcak baktığı anlaşılmaktadır².

Bilmen Hoca Efendi, bu yaklaşımına uygun olarak bazı sûreleri başında bulunan ve huruf-u mukatta dediğimiz tek tek okunan başlangıç harflerini müteşâbih ayetlerden kabul eder; Bunların Cenâb-ı Hakk ile kıymetli Elçisi arasında bir sır olduğunu belirtir, sonra İbn Abbas gibi bu harfleri yorumlayanların bazılarının yorumlarını ayrıntıya girmeden verir, tenkid veya tercihte bulunmaz. Bir kısmının ise kimin görüşü olduğunu açıklamaz.

Kur'an-ı Kerim'in i'caz yönünü nazara vermeye büyük önem verir. Bilhassa Kur'an'ın bazı olayları vukuundan önce haber vermesini büyük mucize olarak niteler³.

Miraç konusunda görüşünü çok açık olarak ortaya koyar. Miracın ruh ve bedenle gerçekleştiğini, rüyada meydana gelmediğini, yalnız ruhen olduğunu söyleyenlerin görüşünün isabetli olmadığını gerekçeleriyle ve münasip bir dille açıklar. Miraç hususunda olumsuz düşünenlerin görüşlerini kesin bir dille reddeder, dînî hükmünü yeni kesin olarak belirtir⁴.

Kıssalarla ilgili ayetlerin tefsirinde mutedil bir yol izlediğini söylemek mümkündür. İsrailiyat olarak vasıflandırdığımız malûmata çok fazla yer vermediğini söyleyebiliriz. Kıssa niteliğindeki nakilleri fazla uzatmaz, umumiyetle kısa bilgi vermekle iktifa eder, tefsirlerde zikredildiğine göre diyerek bazı rivayetleri nakleder, bir çok tefsirde görülen zayıf veya asılsız rivayetler Bilmen tefsirinde fazla görülmez.

Yerinde işaret edildiği gibi müfessirimiz Bilmen, bazı kelime ve

İstanbul, ts., I, 103-104.

² Misal için bk., Bilmen, *a.g.e.*, I, 323-325.

³ Misal için bk., Bilmen, *a.g.e.*, II, 785.

⁴ Misal için bk., Bilmen, *a.g.e.*, IV, 1844-1848.

kavramların açıklanması dışında gramer tahlillerine girmez, nadiren kısa nahvi açıklama yaptığı olur. Gramer yönünden ihtilafli konularda tartışmaya yer vermez, bazen “şöyle de denilmiştir” diyerek farklı görüşlerden bir ikisini zikreder.

Bilmen tefsirinde gramer konusunda olduğu gibi kıraat konusuna da yer verilmemiştir. Ne kıraat farklılıkları ne de bunların anlam farklılıklarına temas edilir. Okuyucusunu bunlarla meşgul etmek istemediği anlaşılmaktadır.

Bilmen Hoca Efendi tefsirini –isimlerini dipnotta verdiğimiz- on müfessirin tefsirinden istifade ederek yazdığını belirtir⁵. Fakat tefsirinde kaynak gösterme gereğini fazla duymamıştır. Birçok yerde hiç kaynak göstermez kendi yorumu şeklinde verir⁶. Kimi yerde “ekseri müfessirine göre” gibi bir ifade kullanır, isim zikretmez⁷, kimi yerde alıntı yaptığı tefsirin adını kaydeder⁸, cilt sayfa vermez, bazen de istifade ettiği tefsir ve yazarının adını birlikte verdiği görülür. Fıkıh, kelim vs. ile ilgili olarak kaynak göstermesi bundan farklı değildir⁹.

Bilmen tefsirinde konu dışına çıkılmamaya gayret edildiğini söyleyebiliriz. Daha önce işaret edilen bazı aydınlatıcı bilgilerin konu taşması değil, Bilmen tefsirinin bir özelliği olarak değerlendirilebilir.

Müfessirimiz açıkladığı manalara renk katmak için yer yer – açıkça söylemese bile sözün gelişinden anlaşıldığına göre- kendi beyitleri bazen de başka şairlerin –Farsça olanları da var- şiirlerinden beyitler getirmiştir.

Kanaatimizce Bilmen tefsirinin en büyük açmazı, en çok tenkit

⁵ Ö.N.Bilmen’in yukarıda sözü edilen tefsir kaynakları ve yazarlarının isimleri şöyledir: Abdullah Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*; Ebussuûd Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*; İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*; Hatîb eş-Şîrbînî, *Sîracu'l-Munîr*; Hazin, *Lubâbu't-Te'vil*; en-Nahcivânî, *el-Fevatihu'l-İlâhiyye*; Ebû Bekr el-Arabî, *Tâcu't-Tefâsîr*; Aliyyu'l-Mehâyimî, *Tabsîru'r-Rahmân*; Muhammed Mahmud el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâdih* (bk. Bilmen, *a.g.e.*, I, 5)

⁶ Misal için bk. Bilmen, *a.g.e.*, I, 437-438.

⁷ Misal için bk. Bilmen, *a.g.e.*, I, 99.

⁸ Misal için bk. Bilmen, *a.g.e.*, II, 546, III,1606, 1611.

⁹ Misal için bk. Bilmen, *a.g.e.*, II, 549.

edilecek yönü dilinin zamana uymamasıdır. Yazıldığı dönemin diliyle değil de yüz yıl öncesinin diliyle yazılmış olması.

Değerlendirme

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Ö.N. Bilmen tefsirini klasik tefsir metoduna uygun olarak kaleme almıştır. Hal böyle olmakla beraber –aşağıda belirtileceği gibi- Bilmen, hedef edindiği okuyucu kitlesinin ihtiyaçlarına cevap vermeyi ihmal etmemiştir.

Sağlıklı bir tesbit yapabilmek için önce Bilmen tefsirinin yazıldığı dönemde Türk okurunun durumunu genel çizgileriyle belirlemeye, sonra da adı geçen tefsirin toplumumuzun beklentilerine ne oranda cevap verdiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Türkiye Cumhuriyetinin kurulmasıyla imparatorluktan ulusçu devlete geçilmiş, bu değişikliğin etkisi hemen her alanda hissedilmiştir. Özellikle harf devriminin etkisi büyük olmuş, Türk kültüründe bir kopukluğa sebep olmuştur. 1928 den sonra yetişen neslin geçmişle kültür bağları kesilince tüm Türk toplumu Osmanlıca ve Arapça yazılı kaynaklardan uzaklaşmış oldu.

Burada altını çizmemiz gereken bir nokta var o da şu; Yakın tarihe kadar genel eğitim yaygın olmadığı için ilim belli çevrelere hasredilmişti. Geniş müslüman halk kitlelerinin ilimle ilgisi bulunmuyordu. Onlar dîni bilgilerini ancak ilim adamlarını dinlemekle edinirlerdi. Cuma ve bayram hutbeleri, camilerde kürsülerden yapılan vaazlar, halka açık ders halkaları ve özel sohbetler, bir kısım tekke ve zaviyelerde verilen dersler, yapılan sohbetler halkın en önemli aydınlanma yolları idi.

Osmanlıların son devirlerinde özellikle de Cumhuriyet döneminde ilkokuldan başlayarak üniversiteye kadar okulların yurt çapında zamanla yaygınlaşması ülke genelinde okur-yazarların sayısını hızla artırmış, geniş bir okuyucu kitlesi meydana getirmiştir. 1950'den sonra dîni yayınlara dolayısıyla de tefsire ihtiyaç ve ilgi artmıştır. Eskiden olduğu gibi bilenlerden dinleme yerine, aydınların dine ilgi duyan kesimi, kendileri okuyup anlamak, öğrenmek, Kur'an'la doğrudan yüz yüze gelmek istemeye başlamışlardır. Bu

artık zorunlu bir ihtiyaç haline gelmiştir.

Yukarıda işaret edildiği üzere harf devrimiyle Türk kültüründe meydana gelen kopukluk dn ilimlerde kendini daha fazla hissettirmiştir. Bunun, konumuz olan tefsire etkisini ayrıca belirtmeye sanırız gerek yoktur.

Her zaman olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de Kur'an-ı Kerim'in tefsirine büyük ihtiyaç olduğu kesin, bunda şüphe yoktur. Fakat burada belirtilmesi gereken önemli bir husus var. O da şudur; İhtiyaç duyulan tefsir nasıl bir tefsirdir, bu tefsir nasıl olmalıdır? Bu sorulara doğru cevap vermek için yine yakın tarihimize bakmak gerekiyor.

1928'den 1950 yılına kadar dn eğitime ara verilmiş olması, burada belirleyici rol oynayacaktır. Zira temel dn bilgilerden dahi yoksun kalan müslümanın kutsal kitabını anlaması için onun tefsirini okuması gereklidir, bu bir ihtiyaçtır.

Ayrıca ara verilen dn eğitimin 1950 yılından sonra yeniden başlaması ve yaygınlaşarak devam etmesi neticesinde diğer dn ilimler gibi tefsirde de tabii olarak akademik çalışmalara yönelinmiş ve akademik usullerle yazılmış tefsirlere ihtiyaç hasıl olmuştur.

Buradan da anlaşılacağı üzere iki tip tefsire ihtiyaç hasıl olmuştur; Bunlardan birincisi sade müslümanların istifade edeceği tefsir, ikincisi ise akademisyenlerin ihtiyaç duyduğu tefsirdir.

Burada bunlardan ikincisinin nasıl olması gerektiği üzerinde durmayacağız.

Ülkemizde sade müslümanın ihtiyaç duyduğu tefsir hakkında zet olarak şunlar söylenbilir:

Ayetlerden ne kastedildiği okuyucuya en kısa yoldan vermeye çalışılmalı, okuyucunun zihnini bulandıracak tartışmalı hususlara girilmemeli, konunun anlaşılmasına yardımcı olacak yan bilgiler verilmeli fakat bu yapılırken okuyucuyu asıl konudan uzaklaştıracak gereksiz uzatmalardan kaçınılmalı, dili anlaşılır, en az orta öğrenim görmüş kimselerin anlayacağı düzeyde olmalıdır.

Bu zellikleri çoğaltmak mümkündür. Fakat konuyu uzatmak

istemiyoruz.

Şimdi yukarıda vermeye çalıştığımız bilgiler doğrultusunda harf devriminden Ö.N. Bilmen'in tefsirini tamamladığı 1960'lı yıllara kadar Türkçe olarak yayınlanan belli başlı tefsir veya tefsirleri gözden geçirelim.

Bilindiği gibi harf inkılabından sonra tefsir dalında yapılan en önemli çalışma, Elmalılı Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" isimli tefsiridir. 1935-1939 yıllarında basımı tamamlanan bu tefsir, gerek dili gerekse içeriği itibariyle sade müslümanların rahatlıkla istifade edecekleri durumda değildir. O, daha çok dini alanda biraz daha üst kültüre sahip olanlara hitap etmektedir. Dolayısıyla sade müslümanın ihtiyacına cevap vermekten uzaktır. Ayrıca Kur'an'ın orta bölümünde yer alan surelerde pek çok âyetin tefsiri yapılmamıştır.

Elmalılı'dan Bilmen'e gelinceye kadarki dönemde ülkemizde başka ciddi bir tefsir çalışmasına rastlamıyoruz. Bu dönemde tefsirden çok Kur'an'ın mealinin yazımına ağırlık verildiğini söyleyebiliriz. Bilindiği üzere mealler tefsire olan ihtiyacı karşılamazlar.

Müfessirimiz Bilmen, tefsirinde nasıl bir okuyucu kitlesini hedeflediğini, tefsirini kimlere yönelik olarak yazdığını açıklamıyor. Fakat Bilmen tefsiri incelendiğinde onun sade müslümanları hedeflediği anlaşılmaktadır. Zira müslümanların o günlerdeki durumu ile Bilmen tefsirinin genel yapısı mukayese edildiğinde Bilmen'in o günlerin şartlarını iyi okuduğu, ihtiyaçları iyi tesbit ettiği ve tefsirini buna göre kaleme aldığı rahatlıkla söylenebilir. Yanlış olan bir şey var, o da dilinin zamana uymamasıdır. İşte dil –zaman uyumsuzluğu sebebiyle bu kıymetli tefsir kendisinden beklenen faydayı sağlayamamış, belki de raflarda tozlanmaya bırakılmasına neden olmuştur.

Sonuç

Daha önce de ifade edildiği üzere Bilmen tefsiri, tefsir tarihinde yeni çığır açacak orjinaliteye sahip, fevkalade yenilikler taşıyan bir tefsir değildir. Zaten yazarının da böyle bir iddiası yoktur. Fakat bu, onun kendine özgü yönlerinin bulunmadığı anlamına gelmez.

Ömer Nasuhî Bilmen zamanı iyi okumuş, hitabetmek istediği

okuyucu kitlesinin ihtiyacını çok iyi tesbit etmiş, tefsirini buna göre kaleme almıştır. Onun içi mezhep farklılıklarına değinmemiş, tartışmalı konularda ayrıntıya girmemiş, rivayetleri senetsiz vermiştir.

Diğer taraftan onun okurlarına faydalı olacak hususları ihmal etmediğini söyleyebiliriz. İşte bu cümleden olmak üzere o.yer yer aydınlatıcı açıklamalar yapmış, mantikî yorumlarla okuyucuyu uyarmış, doğruya yönlendirmeye çalışmıştır¹⁰.

Ahlakî hususlara, ibret alınması gereken kıssalara özel önem vermiş, çıkarılacak dersleri çoğu kez maddeler halinde sıralamıştır¹¹.

Kur'anî değerleri okuyucuya benimsetmeye çalışmış, bunu kuru telkinlerle, içi boş sözlerle değil, kelimelere yüklediği sıcak ve samimiyet dolu ifadelerle yapmıştır¹².

Bazı konularda İslâm'a yöneltmiş eleştirilere doyurucu cevaplar vermiş, eleştirilerin kimler tarafından yapıldığını açıklamamıştır¹³.

İslâmî hükümlerle diğer dinler ve eski Arap âdetlerini zaman zaman karşılaştırmış, onların yanlışlarını ortaya koymuş, buna karşılık İslâm'ın üstünlüğünü vurgulamıştır¹⁴.

Bunlar, Bilmen tefsirinin artı hanesine yazılacak olumlu yönlerinden bazılarıdır. Keşke dil problemi olmasaydı.

Hoca, okuyucunun anlayacağı, rahatlıkla okuyacağı bir dil yerine kendisinin alışık olduğu ve zevkine uygun olanı seçmiştir. Bu ise, Bilmen tefsirinin maalesef ölü doğmamasına neden olmuştur. Buna bir de baskıdaki yazım hataları eklenince Bilmen tefsirini raflarda kalmaya mahkum etmiştir.

Kanaatimizce bu kıymetli tefsirin dilinin bugünün ve yarının insanının anlayacağı şekilde sadeleştirilerek yeniden basılıp neşredilmesi faydalı olacaktır. Bu, bir hizmet kabul edilmeli ve hiçbir

¹⁰ Bilmen, *a.g.e.*, I, 20,109-110,149...

¹¹ Bilmen, *a.g.e.*, III, 1620.

¹² Bilmen, *a.g.e.*, II, 540-541

¹³ Bilmen, *a.g.e.*, II, 547-549.

¹⁴ Bilmen, *a.g.e.*, I, 168.

fedakarlıktan kaçınılmamalı, sadeleştirmeyi ehliyetli kimseler
üslenmeli, aceleye getirmeden ciddiyetle yapmalıdırlar.

İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA İRADEYİ SAKATLAYAN SEBEPLER II - İKRAH*

Doç. Dr. H. İbrahim ACAR**

ÖZET

İkrah, bir kimseyi tehdit etmek suretiyle hukuken yapmakla mükellef olmadığı bir işi yapmaya zorlamak demektir. Bu durumda mükreh serbest bırakıldığında razı olmayacağı bir işe zorlanmaktadır. Bu esnada irade ile beyan arasında bir uygunsuzluk söz konusu değildir. Ancak kişi korku nedeniyle sakat bir iradeye sahip olmaktadır.

Çoğunluk alimlere göre zor altında söylenen sözlerin hukuki açıdan bir değeri yoktur. Bu sözler geçersizdir. Cumhurun bu görüşü daha tutarlıdır. Çünkü mukabil görüş istismlara yol açabileceğinden olumsuz sonuçlar doğurabilecektir. Türk Borçlar Hukukunda da ikrah halinde sözleşme yapan kimselerin bu sözleşmelere bağlı olmayacağı hükmü yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İkrah, Tehdit, Razı Olmamak, İrade, Beyan.

ABSTRACT

Causes That Damages Decree in Contract Laws II - Disgust

Disgust means to force any person to make a work that is not mandatory for this person by threatening. In this circumstance, the disgusted person is forced to make a work that is not accepted when he/she is free. There is not discord between decree and statement at this moment. But the person has a defective decree because of fear.

According to the majority intellectuals, the statements stated under pressure have not any important legally. These statements are invalid. This opinion of majority intellectuals is more coherent. Because, the opposite opinion can cause negative results because it result in exploitations. There is a judgement in Turkish Contract Laws

and according to this judgement the disgusted persons about a contract are not dependent to this contract.

Key Words: *Disgust, Threat, Refuse, Decree, Statement.*

I. TANIMI

Sözlükte, istememek, rıza göstermemek, bir şeye zorlamak¹ manasına gelen ikrah, “bir kimseyi tehdit etmek suretiyle hukuken yapmakla mükellef olmadığı bir işi yapmaya zorlamak demektir.”² Buna göre serbest bırakıldığında razı olmayacağı ve istemeyeceği bir işe zorlanan kişi korkutulmakta ve tehdidin icra edileceğine inandırılmaktadır. Bunun sonucu olarak da başka türlü hareket etme imkanından mahrum kalan mükrehin ya rızası³ ortadan kalkmakta veya seçme hürriyeti bozulmaktadır.⁴ Burada her ne kadar bir irade bulunuyorsa da bunun oluşmasını tehdit etkilediğinden dolayı bu irade hür bir düşünce sonucu meydana gelmemektedir.

Türk Borçlar Hukukunda “tehdit” (MK. mad. 118), “tehdit ve cebir” (MK. mad. 451, 520-3) deyimleriyle de ifade edilen ikrah,⁵ “bir kimsenin yapmak istemediği bir hukuki işleme, zarara uğrayacağı tehdidi ile razı olmasını sağlayan korkutmadır.” şeklinde tarif edilmektedir. Nitekim öldürüleceği veya evinin ateşe verileceği veya bir sırrının açıklanacağı tehdidi ile yaptırılan sözleşmelerde “ikrah” söz konusudur.⁶ Normal şartlar altında böyle bir sözleşmeyi yapmayacak olan taraf korkutma sonucunda akdi yapmaya mecbur bırakılmaktadır.

* Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler, I-Hata adlı makale Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin 14 sayısında yayımlanmıştır.

**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı.

¹ İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensari, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1990, XIII, 535; İbrahim Mustafa ve Arkadaşları, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Mısır, ts. II, 787; Şemseddin Sami, *Kamus- u Türki*, 1317, s. 145.

² Şa'ban, Zekiyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1990.s. 255; Benzer tanımlar için bkz. ; Abdulaziz el-Buhâri, *Keşfu'l-Esrar*, Beyrut, 1994, IV, 631; Taftazani, *Telviḥ (Tevziḥ'le birlikte)*, ts, II, 789; Molla Hüsrev, *Mir'atu'l-Usul fi Şerhi Mirkati'l-Vusul*, ts, s. 359

³ Rıza, bir şeyi arzu etmek ve onu memnuniyetle kabul etmek anlamına gelir. (Şa'ban, *a.g.e.*, s. 255; Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmi ve Edilletuhu*, Dimeşk, 1989, V, 386)

⁴ Serahsi, Şemsuddin, *Kitabu'l-Mebcut*, Beyrut, ts, XXIV, 38; Pezdevi, Fahrul-İslâm, *Usul, (Keşfu'l-Esrar'la birlikte)* Beyrut, 1994, IV,631; Taftazani, *a.g.e.*, II,789- 790; Ayni,Bedreddin, Ebu Muhammed Mahmud. b. Ahmed, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*, Beyrut, 1990, X, 43; Molla Hüsrev, *Kitabu Dureri'l- Hükkam fi Şerhi Gureri'l-Ahkam*, İstanbul, 1310, II, 269.

⁵ İkraḥ, cezadaki tehdit ve icbarın medeni hukuktaki muadilidir.

⁶ Reisoğlu, Safa, *Borçlar Hukuku (GenelHükümler)* Ankara, 1983, s. 65.

Tanımdan açıkça anlaşılacağı üzere sözleşme yapması için tehdit edilen kimse içinde bulunduğu korku sonucu açıkladığı irade ile sözleşme yapmaktadır. Bu esnada irade ile beyan arasında bir uygunsuzluk yoktur. Ancak iradenin meydana gelmesi sırasında korku nedeniyle bir sakatlık (fesad) söz konusu olmaktadır.⁷

Tehdit altında yapılan bu irade beyanı esnasında serbestlik ortadan kalktığından beyan edilen irade ile gerçek irade arasında istenmeyen bir uygunsuzluk meydana gelmektedir. İkraha bu sebepten dolayı “iradeyi sakatlayan hallerden biri” olarak kabul edilmektedir.⁸

II. İKRAHIN ŞARTLARI

A. İslâm Hukukuna Göre İkrahaın Şartları

İradeyi sakatlayan hallerden sayılabilmesi için ikrahaın bir takım şartlar ihtiva etmesi gerekir. Çünkü bir hukuki işlemin yapılmasında rolü olan her ikraha, ona maruz kalanı, akitle bağılı olmaktan kurtaramaz. Nitekim insan eseri olmayan tehlikeler geçerli bir ikrahaın neticelerini doğurmaz. Geçerli bir ikraha için gerekli şartları şu şekilde sıralayabiliriz.

1. İkrahta Bulunan Kimse Tehdit Ettiği Şeyi Yapabilecek Güce Sahip Olmalıdır.

İkrahta bulunan kimsenin tehdit ettiği şeyi yapabilecek güce sahip olması gerekir. Zira ikraha ancak tehdit fiilinin yerine getirilmesiyle gerçekleşir. Aksi takdirde ikrahtan değil hezeyandan bahsetmek gerekir.

Ebu Hanife'ye göre bu manada zorlamayı ancak devlet başkanı yapabilir. Zira devlet, düzene hakim olduğundan başkaları tehdit konusunu gerçekleştirme imkanına sahip değildir.⁹ Hanefi alimlerinden Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'le diğer mezhep

⁷ Erzurumluoğlu, Erzan, *Borçların Genel Kuralları*, Ankara, 1978, s. 38; Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)* Ankara, 1987, I, 427.

⁸ Feyzioğlu, Feyzi Necmettin, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler) I*, İstanbul, 1976, s. 165.

⁹ Merginani, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil er-Ristani, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedi*, İstanbul, 1986, III, 275; Mevsili, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud b. Mahmud, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar*, İstanbul, ts, II, 105; Zeylai, Fahrudin Osman b. Ali, *Tebyinu'l-Hakaik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*, Beyrut, ts, V, 182.

alimlerine göre zorlamayı devlet başkanı yapabileceği gibi bu güce sahip olan herkes yapabilir. Çünkü zaman ve insanlar değişmiş, devlet başkanı dışında yaptığı tehdidi gerçekleştirebilecek insanların sayısında artış meydana gelmiştir.¹⁰

2. Tehlike Hemen ve Her An Mevcut Olmalıdır.

Bu durum Mecelle'nin 1004. maddesinde şöyle ifade edilmektedir. "Mükrehün bihin (korkuyu gerektiren şeyin) vukuundan mükrehin korkması yani mükrehün aleyhi (teklif edilen şeyi) işlemediği takdirde mücbirin mükrehün bihi icra edeceğine kendisince zannı galib hasıl olması şarttır."

Buna göre zorlanan kimsenin, zorlayanın tehdit ettiği şeyi yapabilecek güce sahip olduğu kanaatini taşıması ve ondan kurtulmaktan aciz olması gerekmektedir. Burada mükrehin korkusunu objektif esaslara göre değil subjektif duruma göre tesbit etmek gerekir.¹¹ Şayet zorlayan tehdit ettiği şeyi yapabilecek güce sahip değil ve zorlanan da bu duruma muttali olmuşsa tehdidin hiç bir manası kalmayacaktır.¹²

3. Zorlanan Kimseden Dinen ve Aklen yapılması Caiz Olmayan ya da Normal Şartlarda Razi Olmayacağı Bir İşin Yapılması istenmelidir.

Buna göre borçlunun borcunu ödemesi için hakim tarafından ihtiyacından fazla malını satmaya mecbur edilmesi veya nafaka borçlusunun bunu ödemeye zorlanması ya da amme ihtiyacı için istismak icbarı gibi meşru konularda vaki olacak zorlamalar ikrah

¹⁰ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id, *el-Muhalla*, Mısır, 1969, IX, 269; Kâsâni, Alauddin Ebu Bekr b. Mes'ud, *Bedayi'u's-Sanayi' fi Tertibi's- Şerayi'*, Beyrut, 1986, VII, 176; Merginani, *a.g.e.*, III, 275; İbn Kudâme, Muvaffakuddin, Ebu Muhammed b. Ahmed b. Mahmud b. Kudâme, *el-Muğni (Şerhu'l-Kebir ile birlikte)* Beyrut, 1972, VIII, 261; İbn Nüceym, Zeynüddin el-Hanefi, *el-Bahru'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*, Beyrut, ts, VIII, 80; İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, Beyrut, 1987, V, 80.

¹¹ Aydın Hakkı, "İslâm ve Türk Borçlar Hukukunda İkrâh", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 1999, sy. 3, s. 11.

¹² Kâsâni, *a.g.e.*, VII, 176; İbn Kudâme, *a.g.e.*, VIII, 261; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 80; Udeh, Abdulkadir, *et-Teşri'u'l-Cinai'l-İslâmi, Mukaren bi'l-Kanuni'l-Vad'i*, Beyrut, 1993, I, 567.

sayılmaz.¹³

Zina yapmak, içki içmek vb. gibi dinen caiz olmayan veya başkasının malını telef etmek gibi kişinin razı olmayacağı konularda meydana gelecek zorlamalar ikrah olarak mütalaa edilir. Ancak zorlanan kimse daha önce bu filleri işleyen birisi olduğu takdirde bu durum kendisi için ikrah sayılmaz.¹⁴

4. Cebir ve Tehdit Buna Maruz Kalan Kimse İçin Ciddi ve Kesin Zarar İçermelidir.

Burada tesbit edilmesi gereken husus kişinin rızasını yok edecek şekilde bir zorlamaya maruz kalıp kalmadığının tesbit edilmesidir. Bu da kişiye ve duruma göre değişkenlik gösterebilir.¹⁵

Mesela, bir günlük hapis veya az miktarda dayak örfü göre her ne kadar zorlanma konusunda dikkate alınmasa da kariyer sahibi bir kimsenin bundan zarar göreceğini biliniyorsa bunun için zorlama mevcut olup bu durum rızayı ortadan kaldırır.¹⁶

Basit bir dayak önemsiz bir kimse için belki ikrah sayılmayabilir ancak eşraftan birisi için şeref ve haysiyetini zedeleyeceğinden büyük bir dayak hükmünde kabul edilir. Bu nedenle ikrahın ciddi oluşunun objektif esaslara göre değil, bizzat ikraha maruz kalanın subjektif durumuna göre ölçülmek lazım gelir. Şüphesiz bu manevi ikrahı gözönüne almaktan başka bir şey değildir.¹⁷

Ayrıca tehdit konusu edilen fiilin derhal yerine getirileceği kanaati oluşmalıdır. Tehdidin ileri bir tarihe bağlı olarak yapılması söz konusu ise bu takdirde ikrahtan sözedilemez.¹⁸

B. Türk Borçlar Hukukuna Göre İkrahin Şartları

Türk Borçlar Hukukuna göre de ikrahın iradeyi sakatlayan

¹³ Karaman Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1991, II, 154.

¹⁴ Bardakoğlu, Ali, "İkrah" *T.D.V.İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, XXII, 32; Zuhayli, *a.g.e.* V,389.

¹⁵ Bardakoğlu, a.g.m., XXII, 32.

¹⁶ Merginani, *a.g.e.*, III, 275; İbn Kudâme, *a.g.e.*, VIII, 260-261.

¹⁷ İbn Kudâme, *a.g.e.*, VIII, 261-262

¹⁸ Udeh, *a.g.e.*, I, 567.

sebeplerden biri olabilmesi için bazı şartları ihtiva etmesi gerekir. Borçlar kanununun 30. maddesinde ifade edilen şartları şöyle sıralamak mümkündür

1. İkrahi Ciddi Olmalıdır.

İkrahi ciddi olmalıdır. “Bunun ciddiliği objektif şartlara, makul bir insanın anlayışına göre değerlendirilebileceği gibi korkutulan kişinin subjektif durumuna göre de değerlendirilebilir. Kişinin subjektif durumu özellikle cinsiyeti, yaşı, karakteri, bilgi düzeyi dikkate alınmalıdır. Çünkü bir tehdit yalnız yaşayan bir kadın üzerinde ağır bir korku duygusu yaratırken genç ve cesur bir erkek üzerinde aynı etkiyi yaratmayabilir.”¹⁹

İkrahin ciddi olmasından maksat yapılan tehdidin karşı taraf üzerinde gerçek bir tehlikenin varlığı endişesini doğurması gerekir. Bu nedenle tehdit aracı olarak kullanılan şey o tehlikeyi yaratabilecek nitelikte ise ve karşı taraf yapılan şakayı ciddi sanmış ise, bu şekilde şaka tarzında yapılan bir tehdit bile akdi sakatlayabilir.²⁰Yaptığı tehdidi fiiliyata dökemeyecek kimsenin ikrahi ise geçerli sayılmaz.

Ayrıca tehditte bulunan kişinin söylediklerini yapabilecek güçte olması gerekir. Aksi halde ikrahtan söz edilemez. Örneğin, 8-10 yaşlarındaki bir çocuğun bıçak tehdidi ile iradesini açıkladığını söyleyen kimsenin sözleri dikkate alınmaz.²¹

2. Tehdit, ağır ve derhal vuku bulacak bir tehlike olmalıdır.

Tehdit, buna maruz kalan kimsenin yaratılışına, kültürüne, yaşına, mesleğine ve cinsine göre her olayın özelliği dikkate alınarak ağır²² ve derhal vuku bulacak şekilde olmalıdır. Önemsiz veya ileride vukubulacak tehlikelere ilişkin tehditler ikrahi meydana getirmez ve akdin muteberliğini etkilemez. Ayrıca tehditte bulunan şahsın söylediği şeyi yapabilecek güce sahip olup olmadığı da dikkate alınmalıdır. Çok küçük bir çocuğun öldürme tehdidi ciddi bir korku

¹⁹ Eren, *a.g.e.*, s. 429.

²⁰ Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 167.

²¹ Erzurumluoğlu, *a.g.e.*, s. 38.

²² Çünkü korku ölçüsü şahıstan şahısa değişebilir. Yaradılışı itibariyle korkak olan bir kimsenin korktuğu bir şeyden bir başkası korkmayabilir.

yaratacak nitelikte kabul edilmemelidir.²³

İleride meydana gelebilecek bir tehlike endişesi, “derhal” kavramına girmediğinden ikrah’ın hükmüne engel olur. Örneğin altı ay sonra bitecek bir sözleşmeyi yenilemediği takdirde altı ay sonra kendisini öldüreceğini söyleyen kimsenin tehdidi karşısında ona maruz kalan tarafın bu korkuya dayanarak sözleşmeyi şimdiden yenilediği şeklindeki iddiası geçersiz kabul edilir. Çünkü tehdit edilen şahsın önünde söz konusu tehdidin gerçekleşmemesi için gerekli tedbirlerin alınmasına imkan verecek uzun bir süre vardır. Bu süre içinde yetkili makamlara başvurarak gerekli tedbirleri alabilir.²⁴

“Buna karşılık tehdidin gerçekleşme imkanı bulunmasa bile tehlide uğrayan kişi bunun gerçekleşeceğini düşünmekte haklıysa yapılan işlem ikrahla sakat sayılmaktadır. Örnek vermek gerekirse, boş bir tabanca ile tehdit edilen kişi tabancanın boş olduğunu bilmiyorsa tehdit sonucu yaptığı sözleşmeyi sonradan iptal edebilir.”²⁵

3. Tehdit âkidin kendisine veya yakınlarından birine karşı yapılmış olmalıdır.

Tehdit, buna muhatap olan kişinin veya yakınlarının hayatına, şerefine ve mal varlığına yöneltilmiş olmalı ve ağır bir zararın meydana geleceğine ilişkin kanı uyandırmalıdır.²⁶

BK.nun 30. maddesinde “kendisinin yahut yakın akrabasından birinin” deyimini kullanılmıştır. “Kendisi” sözcüğü ile akdi bu korku içinde yapan taraf kastedilmektedir. Acaba, “yakın akraba” ile kimler kastolunmaktadır? Bu deyimın kapsamına her halde sadece eşin ve yakın hısımların girmediği muhakkaktır. ²⁷ Burada dost ve arkadaşlar da dikkate alınacağından bunlarda bu kategoriye dahil olurlar.

²³ Önen, Turgut, *Borçlar Hukuku*, Ankara, 1976, s. 60.

²⁴ Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 168, İnan, Ali Naim, *Borçlar Hukuku, (Genel Hükümler)*, Ankara, 1979, s. 217.

²⁵ Oğuzman, M.Kemal; Öz, M.Turgut, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*, İstanbul, 1998, s. 96.

²⁶ Erzurumluoğlu, *a.g.e.*, s. 38.

²⁷ Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 168.

İsviçre BK. da kendisine yapılan tehdit yanında yalnız yakın akrabalar değil bilakis kişi ile yakın bağlantısı olan kimselere yapılan tehditte dikkate alınarak hükmün kapsamı geniş tutulmuştur. Hukuk sistemimizde de hükmü geniş bir yoruma tabi tutarak nişanlı, arkadaş, meslekdaş, uzun zamandan beri yanında çalışan hizmetçi müstahdem gibi aralarında yakından bağlı olma özelliği olan herkes bu deyimden kapsamına sokulabilir. Böyle olunca da bu deyimden, kendisine yakınlık bağlantısı olan veya fiili bir yakınlık hisseden, sıkı bir bağla bağlı olan kimseler anlaşılmalıdır. Böylelikle akraba olmayan şahıslara yönelmiş tehlikelerde ikrah konusunda dikkate alınabilecektir.²⁸

4. Tehdit haksız olmalıdır.

Hakkı olmadığı halde²⁹ bir kimse tehdit edilir ve bu tehdit sonunda bir hukuki muamelenin yapılması temin edilirse ikrahın varlığını kabul etmek gerekir. Buna göre karşı tarafı bir sözleşmeye razı etmek isteyen kimsenin ileri sürdüğü tehlike, öldürme ve evini yakmada olduğu gibi hukuka aykırı bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle borcunu sözleşme kurallarına göre ödemeyen bir kimseye yasal yollara başvurulacağını söylemek irade bozukluğu yaratmaz. Dolayısıyla bu davranış biçimi tehdit olarak kabul edilmez. Çünkü alacaklının, ödenmeyen borcundan dolayı yasal yollara başvurusu en doğal hakkıdır.³⁰ BK. md. 30/ II de bu sonuç şöyle ifade edilmektedir. “Bir hakkın veya kanuni selahiyetin isteneceği ve kullanılacağı tehdidi ile müzayakaya düşer (baskıya maruz) olan kimsenin yaptığı akit geçerlidir” yani ikrah iddiası bu halde dinlenmez.

Şu kadar var ki yasal yetkinin kullanılacağı tehdidi ile karşı tarafın zor durumundan faydalanılarak bir muamele yapıldığı takdirde burada da ikrahtan bahsedilir ve zorlanan şahıs sözleşmeyi feshedebilir. Çünkü bu takdirde tehditte bulunan kimse tehdidi ile öyle bir sonuç sağlamak istemektedir ki, bu sonuç kullanacağını söylediği

²⁸ Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 168; İnan, *a.g.e.*, s. 216; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 66.

²⁹ “Tehdidin haksız olması”yla, bir hakkın veya kanuni bir yetkinin talep edilmemesi ve kullanılmaması ifade edilmektedir.

³⁰ Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 169; Önen, *a.g.e.*, s. 60; Erzurumluoğlu, *a.g.e.*, s. 38; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 67.

hakkının veya kanuni yetkisinin normal sonucu değildir. Bir başka deyimle yapılan tehdit ile sağlanan işlem arasında bir uygunluk bulunmamaktadır.³¹

5. Tehdit, şahsın veya yakınlarının canına, namusuna veya malına karşı yapılmalıdır.

Tehdit, ya bizzat akid yapılan kimsenin ya da onun yakınlarından birinin hayatı, namusu ya da mallarına yönelik bulunmalı ve bunlardan birinin ağır ve derhal vukubulacak bir tehlikeye maruz olduğuna dair ikraha uğrayan kimse de ciddi bir korku doğmuş olmalıdır.

Bununla birlikte BK. 30. maddesine göre yukarıda zikredilen hususlar sınırlayıcı mahiyette değildir. Bu sebeple şahsiyet haklarına, kişinin hürriyetine ve mesken masuniyetine karşı yapılan tehditler de buraya dahil edilebilir. “Örneğin haysiyet ve şerefe dokunmamakla beraber bir kimsenin gizli tutmak hakkını haiz olduğu bazı olayları ilan etmek suretiyle herkese duyurmak tehdidi de dikkate alınmak icap eder.”³²

6. Akdin meydana gelmesini sağlayan irade beyanı ile ikrah arasında bir sebep ve netice münasebeti bulunmalıdır.

İkrah iddiasıyla sözleşmenin feshedilebilmesi için tehdit ile açıklanan irade arasında sebep ve netice münasebeti bulunmalıdır. Başka bir deyimle sözleşme korkutma sonucu yapılmış olmalıdır. Bu korku yaratılmasa idi tehlide maruz kalan taraf akdi hiç yapmayacak idiyse veya akdi başka şartlarla yapacak idiyse ikrah ile akdin kurulması arasında illiyet bağı kurulmuş olur. Korkutma olmasaydı dahi sözleşme o şartlarla yapılacak idiyse ikraha dayanılarak sözleşme ile bağlı olunmadığı iddia edilemez.³³

³¹ Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 169; İnan, *a.g.e.*, s. 217; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 67.

³² Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 171; İnan, *a.g.e.*, s. 217.

³³ Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 172; Erzurumluoğlu, *a.g.e.*, s. 39; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 67; Eren, *a.g.e.*, s. 430-431; Oğuzman, Öz, *a.g.e.*, s. 97

III. İKRAHIN ÇEŞİTLERİ

A. İslâm Hukukuna Göre İkrahin Çeşitleri

İslâm Hukukçuları ikrahi, Tam Zorlama (İkrahi-ı Mülci) ve Eksik Zorlama (İkrahi-ı Gayr-ı Mülci) şeklinde iki kısma ayırmaktadırlar.³⁴ Bununla birlikte Fıkıh Usulü kaynaklarında kişinin usul ve furu ile eş veya yakınlarından birisine karşı yöneltilen tehditler de ikrah çeşitleri arasında zikredilmektedir. Çünkü bu tür ikrah, kişinin yakınlarını içeren tehdidi ihtiva eder. Her ne kadar kıyasa (genel kurala) aykırı kabul edildiğinden ikrah sayılmayacağı ifade ediliyorsa da³⁵ hanefilerin çoğunluğuna göre istihsanen kişinin şahsına yöneltilmiş ikrah olarak kabul edilmektedir. Nitekim kişinin babasının hapsedilmesi ona kendisinin hapsedilmesinden daha çok üzüntü verir ve babasını hapisshaneden çıkarmak için gayret sarfeder.³⁶

Bu ifadelerden anlaşılmalıdır ki, İslâm hukuku manevi ikrahi ihmal etmemiştir. Anne, baba veya kardeşini hapsedmekle tehdit, kişinin bedenine bir eziyet teşkil etmez. Ancak onun ruh ve duygusunu sıkıntıya sokar. Bu tür zorlama rızayı yok etmediği gibi zaruret gereği ihtiyarı da³⁷ ortadan kaldırmaz. Ancak kişi yakınlarına olan bağlılığından dolayı üzüleceğinden tam bir irade serbestisine sahip olamaz.³⁸

Bu tür ikrah, kişinin zorlanmaya maruz kalan akrabalarına

³⁴ İbn Hazm, ikrahi sözle ikrah ve fiille ikrah şeklinde farklı bir taksimata tabi tutmuş olup bunlardan fiille olan ikrahi da zaruret neticesinde zorlanan şahsın fiilini mubah kılan ikrah ve mubah kılmayan ikrah şeklinde ikiye ayırmıştır. (İbn Hazm, *a.g.e.*, IX, 258-259)

³⁵ Zeyla'i, *a.g.e.*, V, 182. Pezdevi Usulünde ikrahi üç kısımda mütalaa etmekte ve kişinin yakınlarına yapılan tehdidi ihtiva eden üçüncü kısmının rızayı yok etmediğini söylemektedir. Rıza ise akdın sıhhat şartlarındandır. Bundan da anlaşılmalıdır ki her ne kadar Pezdevi eserinde ikrahi üç kısma ayırmış ise de kişinin yakınlarına yapılan tehdidi rızayı yok etmediği düşüncesiyle muteber kabul etmemektedir. (Bkz. Pezdevi, *a.g.e.*, IV, 632)

³⁶ Serahsi, *a.g.e.*, XXIV, 142-144; Abdulaziz el-Buhâri, *a.g.e.*, IV, 632; İbn Melek, *a.g.e.*, 369; Senhuri, *a.g.e.*, II, 192-193; Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, Çev. Abdulkadir Şener, Ankara, 1979, s. 305.

³⁷ İhtiyar, bir şeyi yapıp yapmama hususunda birini diğerine tercih etmektir. (Abdulaziz el-Buhâri, *a.g.e.*, IV, 632; Şa'ban, *a.g.e.*, s. 255; Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usuli'l-Fıkh*, İstanbul, 1979, s. 111; Zuhayli, *a.g.e.*, V, 386; Karaman, *a.g.e.*, II, 151)

³⁸ Abdulaziz el-Buhâri, *a.g.e.*, IV, 632.

nisbetle maddi ise de ona nisbetle manevi bir eziyettir. Buna göre diyebiliriz ki kıyas ancak maddi ikrahı gerektirmektedir. Ancak Serahsi gibi alimlere göre kişinin rızasını yok edeceğinden bu tür zorlamalar istihşanen muamelelerin sıhhatine engel olur.³⁹

İmam Buhari, İbn Hazm, İbn Ferhun gibi bazı fakihler bir başka müslümana yöneltilmiş ciddi tehdidin de ikrah sayılacağı şeklinde önemli bir görüş ileri sürmüşlerdir.⁴⁰

Bütün bu açıklamalarla birlikte burada genel kabul gören ikili taksimatı dikkate alacağız.

1. Tam Zorlama (İkrah-ı Mülci)

Bu tür ikrah, öldürme, bir organı yok etme, sakat bırakma, malın tamamını telef etme gibi ağır bir zarara maruz bırakma veya toplumda mevki sahibi kişi için alçaltıcı bir muameleye maruz bırakma tehdidini ihtiva eder.⁴¹ Bu tür zorlama hem rızayı ortadan kaldırır hem de ihtiyarı bozar.⁴²

2. Eksik Zorlama (İkrah-ı Gayr-ı Mülci)

Bu ikrah, hapis, malın bir kısmını telef etme, bağlama, canı veya uzvu telef etmeyecek tarzda dövme şeklinde ikinci derece ağırlıkta zararları içeren tehdidi ihtiva eder. Rızayı ortadan kaldıran fakat ihtiyarı (seçim ve tercihi) bozmayan bu tür zorlama, alışveriş, icare ve ikrar gibi rızaya ihtiyaç duyulan tasarruflarda etkisini gösterir.⁴³

B. Türk Borçlar Hukukuna Göre İkrahın Çeşitleri

Türk Borçlar Hukukunda ikrah, maddi ve manevi olmak üzere

³⁹ Serahsi, *a.g.e.*, XXIV, 143-144; Abdulaziz el- Buhâri, *a.g.e.*, IV, 632; Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 305-306.

⁴⁰ Buhâri, İkrah, 7; İbn Hazm, *a.g.e.*, IX, 259; Bardakoğlu, *a.g.m.*, XXII, 33.

⁴¹ Bir veya iki sopa ya da bir günlük hapis korkusu halinde ikrahtan bahsedilemeyeceğinden bu tür korkutmalar rızayı ortadan kaldırmaz. Çünkü genelde insanlar bu tür tehditlere önem vermezler. Ancak mevki sahibi insanlar için zarara sebebiyet vereceğinden bu tür tehditler ikrah olarak nitelendirilebilir. (İbn Kudâme, *a.g.e.*, VIII, 261-262; Zeylai, *a.g.e.*, V, 182)

⁴² Abdulaziz el-Buhâri, *a.g.e.*, IV, 632; Taftazani, *a.g.e.*, II, 790; İbn Melek, *Şerhu'l-Menar*, İstanbul, 1965, s. 369; İbn Nüceym, *a.g.e.*, VIII, 79; Şakiru'l-Hanbeli, *Usulu'l-Fıkhu'l-İslâmi*, 1948, s. 384; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 80; Şa'ban, *a.g.e.*, s. 256.

⁴³ Abdulaziz el-Buhâri, *a.g.e.*, IV, 632; Taftazani, *a.g.e.*, II, 790; İbn Melek, *a.g.e.*, s. 369; İbn Nüceym, *a.g.e.*, VIII, 79; Şakiru'l-Hanbeli, *a.g.e.*, s. 384; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 80.

iki kısımda mütalaa edilir. Bir kimsenin eli tutulmak suretiyle zorla sözleşmenin altına imza attırılması şeklinde maddi bir tazyik söz konusu olduğunda “maddi ikrah” tan söz edilir. Fiili bir cebir, şiddet ve tazyik şeklinde beliren maddi ikrahta gerçek bir irade beyanı bulunmadığından yapılan işlem hukuk açısından geçersizdir. Dolayısıyla akit meydana gelmez. Bu halde akdin kurulmaması söz konusu olur. Türk Borçlar Kanunumuz bu nedenle maddi ikrah konusunu düzenlememiş dolayısıyla hükümlerini belirtmeyi gereksiz görmüştür.⁴⁴

İkrah ya da tehdit deyiminden daha çok bir kimsede korku yaratarak ona istenilen işlemi yaptırmayı amaçlayan “manevi ikrah” anlaşılır. Bu şekilde zorlanan kimse iki seçenek arasında kalmıştır. Bunlardan biri söz konusu korkunun kaynağı olan tehlikenin gerçekleşmesi halinde sonuçlarına katlanmak, diğeri de kendisinden yapılması istenilen akdin doğmasına rıza göstermek. Bu durumda zorlanan kimse önsezi ile hemen en az zararlı olanı tercih ederek akdi yapmaya razı olacaktır. Türk Borçlar Kanununun 29.maddesi “Eğer iki taraftan biri diğer tarafın yahut üçüncü şahsın ikrahi ile bir akid yapmış olursa kendi hakkında lüzum ifade etmez.” şeklinde düzenlenerek kişinin irade serbestisini kaybetmiş bir şekilde yaptığı beyanla meydana gelen işlemle beyan sahibinin bağlı olmayacağı kuralını getirmiştir.⁴⁵

Taraflardan biri, akit yapmaya razı olmaması halinde kendisinin veya yakınlarından birinin tehlike ile karşı karşıya bırakılacağı korkusu altında istenileni yapmışsa ikrahdan bahsedilir. İkrah, kişinin eli tutularak tabanca ve benzeri araçlarla akdin imzalatılması gibi “maddi ikrah” şeklinde olabileceği gibi, evinin yakılacağı, kendisinin veya yakınlarının sırlarının açıklanacağı tarzındaki baskılarla “manevi ikrah” şeklinde de olabilir.⁴⁶

IV. İKRAHIN SÖZ VE FİİLLERE ETKİSİ

İslâm Hukukunda iradeyi sakatlayan sebeplerin en önemlisi olup

⁴⁴ Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 165-166; Eren, *a.g.e.*, s. 427.

⁴⁵ Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 166.

⁴⁶ İnan, *a.g.e.*, s. 216.

tartışmalara konu olan ikrah sonucunda tasarruflardan doğan sonucun hangi tarafa ne ölçüde yükleneceği hususunu, sözlü ve fiili tasarruflar şeklinde iki kısımda incelemek mümkündür. Ancak konumuz gereği fiili tasarruflara temas etmeyeceğiz.

Sözlü tasarruflar ise ikrar ve inşâ⁴⁷ olmak üzere ikiye ayrılmakta olup İnşâ da feshi kabil olmayan ve feshi kabil olan inşâ olmak üzere iki kısımdır.⁴⁸

İkrah sonucu yapılan sözlü tasarruflar ikrar nevinden ise ikrahın çeşidi dikkate alınmaksızın ikrar batıl olur. Bu ikrar hukuken geçersizdir. Yani ikrah müessirdir. Çünkü kişinin suçlu veya borçlu olduğu sabit olmadıkça ikrar için yapılan zorlama haklı olmaz. Nitekim İkrarın sahih olabilmesi için gereken şartlardan birisi de ikrarın zorlama olmadan gönül rızası ile yapılmış olmasıdır. İkrah sebebiyle yapılan ikrarda ise Mecelle'nin 1575. maddesinden de anlaşıldığına⁴⁹ göre rıza söz konusu değildir. Burada bahsi geçen ikrar, rıza bulunmadığından doğruyu belirtmeden ziyade zararı bertaraf etmeye yöneliktir.⁵⁰

Fesih kabul etmeyen, ciddiyetsizlikle yapıldığında belli sonuçları olan ve rıza şartı aranmayan sözlü tasarruflar, ikrahın bulunması halinde Said b. El-Müseyyeb, Said b. Cübeyr, İbrahim en-Nehai, Zühri, Katade, Süfyanu's-Sevri ve Hanefilere göre geçerlidir. İkrah, bu tür tasarruflara etki etmez. Çünkü Şari' belirli lafızların kullanılmasını o lafzın içeriğine ilişkin iradenin bulunduğu hükmetmek için yeterli kabul etmiştir. Burada zorlananın durumu ile normal şartlar altındaki kişinin durumu arasında fark gözetilmemiştir. Çünkü bu konuyla ilgili hükümleri düzenleyen nasslar mutlak ve amm olarak gelmiştir.⁵¹

⁴⁷ İnşâ ile ilgili geniş bilgi için bkz. Görgün, Tahsin, "İnşâ", *T. D. V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, XXII, 341-342.

⁴⁸ Senhuri, Abdurrezzak, *Mesadiru'l-Hak fi'l-Fıkhı'l-İslâmi*, 1967, II, 208; Karaman, *a.g.e.*, II, 155.

⁴⁹ İlgili madde şu şekilde yer almaktadır. "İkrarda mukirrin rızası şarttır. Binaenaleyh cebr ve ikrah ile vaki olan ikrar sahih değildir."

⁵⁰ İbn Kudâme, *a.g.e.*, V, 272-273; Senhuri, *a.g.e.*, II, 197, 214; Şakiru'l-Hanbeli, *a.g.e.*, s. 386; Şa'ban, *a.g.e.*, s. 256; Bardakoğlu, *a.g.m.*, XXII, 35.

⁵¹ bkz.el-Bakara, 2/225- 228, 230,237, et-Talâk, 65/1, el-Maide, 5/1, 45, 89, en-Nahl, 16/91,

Hanefilere göre muteber kabul edilen sözlü tasarruflar şunlardır. Evlenme, boşama⁵², ric'at (boşamadan dönüş)⁵³ İtâk (köle azadı), yemin etme, ilâ (hanımına dört ay yaklaşmayacağına yemin etmek), fey (ilâ'dan dönmek), nezir (adak), kıyası affetme, zıhar (erkeğin karısını annesi gibi evlenmesi yasak olan birine benzetmesi). Bu tasarruflarda rıza değil ihtiyar esastır. Zorlanan kişi, tercihini Mükreh bih (Zorlanılan) ile Mükreh aleyh (Söylemeye zorlandığı şey) şeklindeki alternatifler arasında hafif olandan yana kullanmıştır.⁵⁴

Hanefilerin dışındaki diğer mezheplere göre ise ikrah, bu tür sözlü tasarruflara etki ettiğinden dolayı mükrehin sözlerinin hiç bir hükmü yoktur. Dolayısıyla yukarda bahsi geçen konularda vuku bulacak sözlü tasarruflar netice doğurmaz. Nitekim Allah Teala, zor altındaki hükümleri kaldırmış⁵⁵ Hz. Peygamber'de amellerin niyetlere göre olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶ Ayrıca, sözleşmenin rükünlerinden biri olan rıza bulunmadan yapılan sözleşmeler batıldır.⁵⁷

İkrah, ister tam ister nakıs olsun feshe kabil olan, ciddiyetsizlikle yapıldığında sahih olmayan ve rıza şartı aranan sözlü tasarruflar Hanefilere göre fasid olur. Çünkü ikrah, akdin sıhhati için şart olan rızayı ortadan kaldırmaktadır. Buna göre zorlanan kimsenin alım, satım, hibe ve kiralaması fasittir. Bu tür akitler diğer fasit akitler

en-Nur, 24/32, el-Hacc, 22/ 29; İbn Hazm, *a.g.e.*, IX, 263

⁵² İkrah halinde boşamanın vuku bulup bulmayacağı konusunda geniş bilgi için bkz. Acar, H. İbrahim, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum,2000, s. 272-278.

⁵³ İç irade eksikliğinin bulunması halinde meydana gelecek boşamanın neticesi hakkında geniş bilgi için bkz. Acar, *a.g.e.*, s. 287-290

⁵⁴ Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, ts, III, 193; Serahsi, *a.g.e.*, XXIV, 40- 42; 62-63; 85-88; Kâsâni, *a.g.e.*, VII, 182; Merginani, *a.g.e.*, III, 278; Mevsili, *a.g.e.*, II, 106; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, s. 361; İbn Melek, *a.g.e.*, s. 370; Senhuri, *a.g.e.*, II, 208; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, ts, s. 512; Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhu'l-İslâmi fi Sevbihî'l-Cedid*, Dimeşk, 1964, I, 402-403; Şa'ban, *a.g.e.*, s. 257; Bardakoğlu, a.g.m., XXII, 35.

⁵⁵ Bkz. en-Nisa, 4/ 19, 98-99; en-Nahl, 16/ 106, 115; en-Nur, 24, 33; el-En'am, 6/ 119.

⁵⁶ Buhâri, İman, 41, Müslim, İmare, 155; Ebu Davud, Talâk, 11.

⁵⁷ Şafii,Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, tsz, III,210; Bacı, Ebu'l-Velid Süleyman, *el-Münteka Şerhu'l-Muvatta*, Kahire, 1332, IV, 124; Şevkani, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtar*, Kahire, 1938, VI, 236; Zeydan, *a.g.e.*, s. 113; Şakiru'l-Hanbeli, *a.g.e.*, s. 386; Zerka, *a.g.e.*, I, 403

gibi hükme tabi tutulur.⁵⁸

İmam Züfer'e göre ise bu tür tasarruflar fuzulinin akdi gibi mevkuftur.⁵⁹ Akdin sonucu ikrahın sona ermesinden sonra mükrehin icazetine bağlıdır. Buna göre mükreh, zorlama sona erdikten sonra icazet verirse akit muteber hale gelir. Şayet akit fasit olsaydı sonradan caiz olmazdı. Çünkü fasit bir akit (sonradan) geçerli kabul etmekle fesad ortadan kalkmayacağından caiz olmaz. Mükrehin zorlamanın sona ermesinden sonra icazet vermemesi halinde ise akit batıl olur.⁶⁰

Çağdaş İslâm hukukçularından Zerka, Senhuri ve Zuhayli, Züfer'in bu görüşünü daha tutarlı olarak görmektedirler.⁶¹ Senhuri, bu görüşü tercih ederken özetle şu mütalaayı serdetmektedir. Uygun olan Züfer'in görüşünü tercih ederek mükreh'in bey'ini fasid değil mevkuftur saymaktadır. Çünkü bu bey'in mevkuftur bey' ile uygunluk ve yakınlığı fasid bey' ile olandan daha çoktur ve akdin esası ile ilgilidir.⁶²

Hanefi mezhebinde her ne kadar Ebu Hanife'nin görüşü tercih ediliyorsa da Mecelle'nin 1006. maddesi⁶³ Züfer'in görüşü dikkate alınarak düzenlenmiştir. Buna göre “Bir kimse malını satmaya veya bir

⁵⁸ Serahsi, *a.g.e.*, XXIV, 56-58; Kâsâni, *a.g.e.*, VII, 182-184; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, s. 361; İbn Melek, *a.g.e.*, s. 371; Senhuri, *a.g.e.*, II, 210-211; Fesadın kaldırılması akdi feshetmeden mümkünse fesat sebebi ortadan kaldırılır ve akit sahih hale gelir. Aksi takdirde akit feshedilir. Geniş bilgi için bkz. Apaydın H. Yunus, *İslâm Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1989, s. 137 vd.

⁵⁹ Mevkuftur akitle fasit akit feshedilebilir olması açısından birbirine benzerlik arz etmektedir. Ancak aralarında şu farklılıklar bulunmaktadır. 1-Mevkuftur akit mükrehin icazeti olmadığından dolayı geçersiz hale gelince bu akit başlangıcından itibaren hiçbir Hüküm ifade etmez. Fasit akit ise işlemin bozulma tarihinden itibaren Hükümsüz hale gelmektedir. 2-Müşterinin fasit alışveriş sonrasında yaptığı birtakım tasarruflar fesih hakkını iskat ederken mükrehin satışı sonrasında fesih hakkı düşmez. (Karaman, *a.g.e.*, II, 275); Bu konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Senhuri, *a.g.e.*, II, 211; Zuhayli, *a.g.e.*, V, 407-408

⁶⁰ Kâsâni, *a.g.e.*, VII, 186; Zerka, *a.g.e.*, I, 401; Senhuri, *a.g.e.*, II, 211; Zuhayli, *a.g.e.*, V, 406-408.

⁶¹ Karaman, *a.g.e.*, II, 155-156, 275; Bardakoğlu, a.g.m., XXII, 36, Apaydın, Yunus, “Fesad”, *T.D.V.İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, XII, 420; Senhuri, *a.g.e.*, II, 211-212, Zerka, *a.g.e.*, I, 401- 402; Zuhayli, *a.g.e.*, V, 407.

⁶² Senhuri, *a.g.e.*, II, 183.vd.; Karaman, *a.g.e.*, II, 275; Bardakoğlu, a.g.m., XXII, 36.

⁶³ “Mecelle’de bu madde şu şekilde yer almaktadır. İkrahi Muteber ile vuku’ bulan bey’ ve şira ve icar ve hibe ve ferağ ve anmalin sulh ve ikrar ve ibra ve te’cili deyn ve iskat-ı şuf’a muteber olmaz. Gerek ikrahi-ı mülci olsun ve gerek ikrahi-ı gayr-ı mülci olsun. Fakat mükreh ba’de zeval-i ikrahi müciz olursa ol halde muteber olur.”

şey satın almaya veya bir kimse için bin dirhem ikrar etmeye veya evini kiraya vermeye zorlanarak bu maksatla ölümle veya şiddetle dayak ile veya hapis ile tehdit edilir ve bir şey satar veya satın alır ve bilahare de ikrah hali ortadan kalkarsa zorlanan muhayyerdur. İsterse satışı sürdürür isterse de satışı feshederek sattığı malı istirdad eder.”⁶⁴ Çünkü bu durumda akdin sıhhat şartlarından biri olan rıza mevcut değildir.⁶⁵ Rıza bulunmadan yapılan sözleşmeler ise fasittir. Ancak mükreh durumunda olan satıcı, her halükarda icazet vererek akde sıhhat kazandırabilir. Çünkü “fesad vasfı satıcının hakkına (hürriyetine) tecavüzden gelmiştir. İkrah dışında bir sebeple vaki fesadda ise tarafların hukukunun çiğnenmesi değil kanunun (şeriatın) çiğnenmesi bahis mevzuudur.”⁶⁶

Bir kimse ikrah sebebiyle sattığı malda müşterisi feshi mümkün olmayan bir işlemde bulursa mükreh akdi feshedemez. Yalnız malın bedelini müşteriye ödetir. Mesela, satılan şey buğday olsa ve müşteri onu un haline getirirse artık o buğdayın bedelini tazmin eder.⁶⁷

İmam Malik’e göre mükrehin tasarrufu gayr-i lazım fakat nafizdir. Yani Kabil-i fesihtir. Bu bakımdan diğer fesad sebepleri olan hata ve hile ile ikrahın farkı yoktur.⁶⁸

Abdullah b. Zübeyr, İkrime, Ata, Tavus, Hasan el-Basri, Evzai, Ebu Sevr, Cabir b. Zeyd, Şafiiler ve Hanbelilerle, İbn Hazm, bu mevzuda farklı bir görüş ileri sürerek kabil-i fesih olsun veya olmasın ikrahın bütün tasarrufları batıl kıldığı görüşünü benimsemiştir. Buna göre zorlanan kimsenin hiçbir tasarrufu vuku bulmaz. Çünkü rıza ortadan kalkınca ihtiyarın varlığı önemli değildir. İkrah şer’an muteber olan ihtiyara aykırı bir durumdur. Tasarrufun muteber olabilmesi için şer’an ve hukuken muteber olan bir ihtiyar ve kasda

⁶⁴ Merginani, *a.g.e.*, III, 275; Mevsili, *a.g.e.*, II, 105. İbn Nüceym, *a.g.e.*, VIII, 80.

⁶⁵ Nitekim Nisa suresi 29. ayette “Ey İnananlar! Mallarınızı aranızda haksızlıkla değil karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle yeyin, haram ile nefsinizi mahvetmeyin...” buyurulmaktadır. Hz.Peygamber de “ Bir kimsenin malı ancak onun gönül hoşluğu ile helal olur.” buyurmuştur. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 72)

⁶⁶ Karaman, *a.g.e.*, II, 274 ; Geniş bilgi için bkz. Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı FıkhyyeKamusu*, İstanbul, 1986, VII, 324, VII, 324.

⁶⁷ Karaman, *a.g.e.*, II, 274; Aydın, *a.g.e.*, s. 16.

⁶⁸ Zerka, *a.g.e.*, I, 402; Senhuri, *a.g.e.*, II, 211,212; Zuhayli, *a.g.e.*, V, 408.

dayanması gerekir.⁶⁹ Halbuki burada bir hukuki tasarrufta bulunması gereken kasıd (niyet) ortadan kalkmaktadır. Bu durumda zorlanan kimse kendisine yönelen tehlikeyi bertaraf etmektedir.⁷⁰

Muasır İslâm hukukçularından Muhammed Ebu Zehra, Mustafa Ahmed ez-Zerka, Abdulkerim Zeydan, Zekiyuddin Şa'ban ikrah halinde yapılan sözlü tasarrufların geçerli olmayacağı şeklindeki cumhurun görüşüne katılmaktadır.⁷¹

Türk Borçlar hukukuna göre ise ikrah tesiri altında sözleşme yapan kimse bu sözleşme ile bağlı değildir. (Bk. m. 29) Çünkü korku neticesinde sakatlanan bir iradeye dayanan sözleşme dilediği takdirde yapmayı bağlamaz. Bu nedenle ikrah neticesinde sözleşme ile bağlı kalmak istemeyen kimse korkunun ortadan kalktığı tarihten itibaren bir yıl içerisinde akdi fesih ve diğer tarafa tebliğ etmesi gereklidir. (BK. 31) Korkunun geçmesinden sonra bir yıl içinde akdi hükümsüz kılmak üzere beyanda bulunulmadığı veya sükut edildiği takdirde tehdidin hükmü ortadan kalkacağı için akde icazet verilmiş sayılacaktır. Bu bir yıllık süre sükutu hak =hak düşümü süresidir. Zaman aşımı süresi değildir. Zira fesih hakkı yapıcı bir haktır, halbuki zaman aşımı, alacaklar hakkında geçerlidir.⁷²

Korkutma karşı tarafça yapılabileceği gibi üçüncü bir şahıs tarafından da yapılabilir. Bu ister diğer akid tarafından gelmiş olsun, ister üçüncü şahıs tarafından yapılmış olsun ve üçüncü kişiler tarafından yapılan korkutmayı diğer âkid ister bilsin (veya bilmesi lazım gelsin) ister bilmesin tehdide uğrayan sözleşmeyi feshedebilir.⁷³ Ancak BK.'nun29/2 fıkrasında mevcut olan hükme

⁶⁹ Şafii, *a.g.e.*, III, 210; Şevkani, *a.g.e.*, VI, 236; İbn Hazm, *a.g.e.*, IX, 258-259; 262; Serahsi, *a.g.e.*, XXIV, s. 41 vd. 56-57; İbn Kudâme, *a.g.e.*, VIII, 260-261; Zerka, *a.g.e.*, I, 403; Zeydan, *a.g.e.*, s. 115.

⁷⁰ Güleç, Hasan, "İslâm Hukukuna Göre İkrâh (Cebir)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1987, s. 136.

⁷¹ Zerka, *a.g.e.*, I, 403; Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 284-285; Zeydan, *a.g.e.*, s. 118.

⁷² Önen, *a.g.e.*, s. 61; Oğuzman; Öz, *a.g.e.*, s. 97; Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 174,175.

⁷³ "Hatta bazan ikraha maruz kalan dahi üçüncü şahsı tanımayabilir, tehdidin kimden geldiğini tesbit edemeyebilir, fakat buna rağmen şartlarını tam olarak taşıyan bir tehdit - sahibi meçhul de olsa - ona maruz kalana akidden kurtulmak imkanını verir. Bu ihtimalin tipik örneği (imzasız mektuplar) dir. Örneğin bir kimseye beş güne kadar x mağazasından 10 bin liralık mal almazsa öldürüleceği yolunda imzasız mektuplar gelmeye başlamıştır.

göre sözleşmeyi fesheden taraf ikrahtan haberi olmayan karşı tarafa muayyen bir tazminat vermek mecburiyetindedir.⁷⁴ Bu tazminat akdin feshinden doğan zarar ziyanın karşılığıdır. Yani menfi zararın karşılığı olan tazminattır.⁷⁵ Tazminatın gerekip gerekmediğini ve icabında miktarını duruma göre hakim tayin edecektir.⁷⁶

İkrah ile sözleşme yapan kimse sözleşmeyi feshetmiş olsa dahi tehdidin bir haksız eylem meydana getirmesi sebebiyle uğradığı menfi zararı, ikrahi ister karşı akid yapmış olsun ister üçüncü şahıs yapmış olsun karşı tarafa ödettirebilir. İkrah ile yapılan bir sözleşmeye sonradan izin verilmesi tazminat talebinden feragat anlamına gelmez. Zararın giderilmesi istenebilir. Korkutma üçüncü şahıs tarafından yapılmışsa üçüncü şahıs ikrah ile sözleşme yapan kimsenin bu yüzden uğradığı zararı ödemek zorundadır. (Mad. 41)⁷⁷ İkrahı üçüncü şahıs yapmış ve ikraha düçar olan ikrah sebebiyle akdi iptal etmişse hakkaniyet gerektirdiği halde karşı tarafın iptal yüzünden uğradığı zararı akdi iptal eden âkit tazminle yükümlüdür. (BK. m. 29/ f.2) Hiç şüphesiz ki ikraha maruz kalan âkit ödediği bu tazminat için ikrahi yapan üçüncü şahsa rucu edebilir.⁷⁸

SONUÇ

Hukuk sistemlerinde kişilerin düşünerek hür iradeleri ile tasarruflarda bulunmaları istenmiş ancak bununla birlikte kişiler

Durumdan zabıtaı haberdar etmesine rağmen imzasız mektupların sahibi öğrenilememiştir. Bu mektuplardan ciddi bir korkuya düşen o kimse, istenilen akdi yapmak zorunluğunda kalmıştır. Burada tehdidi yapan şahsı, ona maruz kalan kadar ondan faydalanan taraf da bilmemektedir. Fakat yine de tehdidin yarattığı korku geçtikten sonra dilerse akidle bağlı olmadığını beyan edebilmektedir.” (Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 173)

⁷⁴ İkraha maruz kalanı böyle bir tazminata mecbur tutmanın sebebi - hata ile ilgili BK. md. 26 da olduğu gibi - onun kusuru değildir. Sadece (hakkaniyet ve adalet düşünceleri) dir. Çünkü tazyik ve tehdid sonunda yapılan işlemin sonuçlarını ikrah olunan tarafa yüklemek nasıl haklı ve doğru ise, bu kurtuluşu işlemin geçerliğine güvenen diğer tarafın zararına olarak tanımak da o derece adaletsiz ve hatalı sayılabilir. Bu sebeplerdir ki kanun koyucu tazmin zorunluğunu (hakkaniyetin gerektirdiği haller için) kabul etmiştir. (Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 174)

⁷⁵ Erzurumluoğlu, *a.g.e.*, s. 39.

⁷⁶ Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 67.

⁷⁷ Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 68; Erzurumluoğlu, *a.g.e.*, s. 39; Önen, *a.g.e.*, s. 61; Oğuzman; Öz, *a.g.e.*, s. 97; Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 175.

⁷⁸ Oğuzman,; Öz, *a.g.e.*, s. 97.

zaman zaman kendi iradeleri ile başbaşa kaldıklarında yapmak istemeyecekleri bir takım tasarruflarda bulunmak zorunda kalmışlardır. Bunun en önemli nedenlerinden birisi ikrahtır.

İkrah, kişilerin kendilerine yönelik olabileceği gibi usul, fûru, eş ve yakınları ile başkalarına yönelmiş de olabilir. Bu şekilde şahsına yapılanların dışında kişiye eziyet veren tehditleri de ikrah kabilinden değerlendirmek isabetli olacaktır.

İradeyi sakatlayan sebeplerden birisi olan İkrahın neticesi ile ilgili olarak ileri sürülen görüşler içerisinde tasarrufların geçerli olmadığı şeklindeki cumhurun görüşü irade hürriyetinin ve rızanın hukukta önemli bir yeri olduğundan daha tutarlı görülmektedir. Çünkü mukabil görüş zaman zaman istismarlara yol açabileceğinden olumsuz sonuçlar doğurabilecektir. Ayrıca zayıf olan, kendisinde mükrihe karşı koyma gücü bulamayan insanların mağdur olmalarına sebep olabilecektir. Bu da toplumda güçlü olan kimselerin dilediği gibi hareket etmesine ve güçlerine dayanarak nüfuzlarının artmasına katkı sağlayacaktır. Halbuki İslâm, kişilerin birbirine haksızlık etmesini dolayısıyla zulmetmesini yasaklamıştır.

Türk Borçlar Hukukunda da ikrah halinde sözleşme yapan kimselerin bu sözleşmelere bağlı olmayacağı hükmü yer almaktadır. Ancak zorlanan kimsenin bir yıl içerisinde olumlu görüş beyan etmesi halinde sözleşme muteber kabul edilir.

AMERİKAN FUNDAMENTALİZMİNİN DÜNÜ BUGÜNÜ

Doç. Dr. Ali Rafet ÖZKAN*

ÖZET

Fundamentalizm, öncelikle Amerikan Protestanlığına özgü bir kavramdır ve Evangelikalizmin bir alt türüdür. Amerikan Fundamentalizminin oluşumunda Denominationalizm'in çok büyük bir etkisi olmuştur. Amerikan Fundamentalizmini teoloji ve dindeki aydınlanma ruhunun baskıları doğurmuştur. Fundamentalizmin temel karakterleri; Literalizm, Pietizm ve Millenarizm'dir.

Anahtar Kelimeler: *Fundamentalizm, Denominationalizm, Dispensationalizm, Millenarizm, Literalizm.*

ABSTRACT

The Past and Present Status of American Fundamentalism

Fundamentalism is concept perteninent primerily to American Protestants and a sub-branch of Evangelism. Denominationalism is of grest role in the Formation of American Fundamentalism. Theology and pressures of enlighment sprit in the religion gave birth to American Fundamentalism. Basic characteristics of Fundamentalism are Literalism, Pietism and Millenarism.

Key Words: *Fundamentalism, Denominationalism, Dispensationalism, Millenarism, Literalism.*

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

Öncelikle fundamentalizmin sözlük ve terim manalarını verdikten sonra Amerikan Fundamentalizmi'ni çeşitli yönlerden ele almak istiyoruz. Fundamentalizm kavramı; sözlük anlamı olarak temel, esas, esaslı gibi anlamlara gelen Latince "Fundament" kelimesinden türetilmiştir. Latince'den türetilen Fundamentalizm kelimesine sadece Amerikan İngilizcesinde rastlanmaktadır ve terim olarak; Kutsal Kitab'a sıkı sıkıya bağlı olan Amerikan Protestanlığının teolojik bir kolu olup, İncil kritiğine ve modern tabiat bilimlerine karşı olan bir grup manasına gelmektedir¹.

Amerika, çok sayıdaki farklı kilise ve cemaatlerden oluşan Avrupa halkların XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar yaklaşık 200 yıl boyunca eridiği bir ülkedir². İnsanların birçoğu Amerika'ya ekonomik sebeplerin yanı sıra, kendi inançlarını rahatça yaşayabilmek için göç etmiştir. Bu bakımdan XIX. yüzyılın başlarındaki Amerika'nın dinî ve kültürel yapısı, özgürlük ve bağımsızlık ruhuyla yoğurulmuştur³.

Amerikan Fundamentalizmi'ni anlayabilmenin yolu, Denominationalizm'in belirlenmesinden geçmektedir. Denominationalizm, Amerikan İnkılâbı'nın bir neticesidir ve bu fenomen, Kuzey Amerika'daki Amerikan Protestanlığı'na münhasırdır. Bunun dalları ise Kuzey Amerika'daki kolonileşmenin başlangıcındadır. Zira o zamanlar hiç bir kilise yan yana yaşamamıştır. Aksine her kolonide yeni dinî gruplar ortaya çıkmıştır. Yeni İngiltere (New England) kolonilerinde (Connecticut, Massachusetts ve New Hampshire) sadece Kongregastyonalistlerin Kalvinist kilisesi hâkimdir. Bu kilise, o dönemlerde bütün eyalet genelinde bir kilise teşkilatına da sahip değildir. Aksine her bölgede yöre halkının otomatik olarak bağlı olduğu bir Hıristiyan cemaati vardır⁴. Maryland, başlangıçtan itibaren inananlar için farklı mezheplere açıktır ve bu koloni bölgesi Katolikler için 1649'da kurulmuştur. Rhode Adası, toleranslı bir koloni olarak

¹ Wolfgang Müller, *Duden, Fremdwörterbuch*, 4. neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Mannheim 1982, V/264.

² Kenneth Scott Latourette, *History of Expansion of Christianity. The Great Century in the Americas, Australia, Asia and Africa A.D. 1800- A.D. 1914*, New York 1941, IV/389.

³ Bkz. Edward Channing, *History of the United States*, New York 1955, IV/249.

⁴ Bkz. E. Mühlberg, *Epochen der Kirchengeschichte*, 2. überarbeitete Auflage, Heidelberg 1991, s. 288.

1663'de kurulmuştur ve burada Baptistler ve Kuveykirlar bulunmaktadır. Pensilvanya, Kuveykır William Penn tarafından vicdan hürriyetine dayalı "kutsal deneme" olarak 1681'de kurulmuştur. Virjinya, devlet kilisesinin yönlendirilmesiyle İngiltere tarafından 1606'da alınmış ve tıpkı İngiltere'deki gibi müsamahasız ve toleranssız olmuştur. Diğer kolonilerde de çok farklı menşelere sahip olan müstemlekecilere karşı kilise dindarlığı icra edilmemiştir. Bütün halk kendi eyaletinde resmî kiliselerine kilise vergisi ödemiştir. Politik cemiyetlerdeki dinî cemaatlerin genel bir aydınlanması, herkesi kuşatan dinî özgürlük olan Amerikan İnkılabı'na götürmüştür⁵.

Amerika'daki bu mezheplerin (Denomination) dallarını; reformcu menşede, Amerikan Anayasası'nda, Amerikan İnkılâbı'nda ve büyük aydınlanma (Great Awakening) olarak ifade edilen "Revivalizm" (ihya) hareketinde aramak gerekmektedir.

Dindarlaşma dalgası, Amerikan İnkılâbı'ndan çok önce başlamıştır. Büyük uyanış, İngiltere'den Amerika'ya gelerek, kolonilerde canlı inancı uyandırmak için seyahatler yapan George Whitefield'in vaazlarını müteakip 1739/40'da başlamıştır. Uyanış vaazlarının ana hedefi, uyuşuk Hıristiyanların uyandırılmasıdır. Bu vaazlarda daha ziyade günahkarlara karşı Tanrı'nın gazabı anlatılmıştır. Bireylerin uyandırılışından sonra da bütün ulusun hidayete erdirilme girişimi ve Protestanlığın ulus genelinde yayılması başlatılmıştır. Özellikle Presbiteryenler, Kongregastyonalistler, Baptistler, Methodistler ve Yedinci Gün Adventistleri tarafından Amerikan halkının hidayete erdirilme işi üstlenilmiştir.

Amerika, kendi ülkelerindeki sıkıntı ve müsamahasızlıktan kaçan herkese büyük ölçüde sığınak olmuş ve müstemlekecilere müsamahakâr bir yönetim sergilemiştir. Burada insanlar sınırsız arazilere, akarsulara ve kendi ülkelerine nisbetle daha rahat bir hayata kavuşmuşlardır. Ancak buna rağmen oradaki hayat tam bir netlik ve sivilite kazanmamıştır. Sekülerleşmeye başlayan göçmenler, sık sık kendi kiliseleriyle olan irtibatlarını kaybetmiş ve dinsizleşme

⁵ Bkz. Mühlenberg, s. 289.

tehlikesiyle de karşı karşıya gelmişlerdir⁶.

Kiliseler ise taraftarlarının kiliselerinden kopuşuna ve sekülerleşmesine seyirci kalmıştır. Batıda özellikle Methodistler, taraftarlarının Allah'a yabancılaşma dalgasını kırabilmek için büyük bir gayret içine girmişlerdir. Bunlar, gezici vaizler "circuit riders"⁷ oluşturmuştur. Bu gezici vaizler, toplantılar düzenlemiş ve grupları organize etmişlerdir. Gezici vaizlik fikri, diğer gruplarca da kabul görmüştür. Batıda kiliseler sık sık birlikte çalışmış, ama daha çok da rakip olarak mücadele etmişlerdir⁸.

Büyük canlanmanın "Great Revival" tesir ve neticeleri, Amerika'nın devam eden dinî gelişiminde büyük bir etki yapmıştır. Aynı zamanda bu uyanma dalgası, sadece büyük dinî umutların değil, bilakis millî ve ekonomik inkişafların da büyük ilham kaynağı olmuştur⁹. İlerlemenin dinî, ekonomik ve politik tandansları, büyük bir istikbal umudu olan "Millenium" (Hz. İsa'nın 1000 yıllık saltanatı) fikrinde birleşmiştir¹⁰. "Millenium" adı altında; Yahudilerin ve bütün putperestlerin Hıristiyan olacağı, hiç bir savaşın olmayacağı ve dünyanın Hıristiyan kanunlarına göre yönetileceği 1000 yıllık huzur hükümrânlığı¹¹ anlaşılmaktadır. Bu bin yılın bitiminde İsa'nın yeryüzüne dönüşü, ölümlerin dirilişi ve mahkeme edilmesi beklenmiştir. Bu öğretinin esas kurucusu XVIII. yüzyılda yaşamış olan Daniel Whitby (1638-1726)'dir. Whitby'nin bu teorisi, bütün Avrupa Protestanlığı'nda hızla yayılarak 1800'lü yıllarda Kuzey Amerika ülkelerine hakim olmuştur¹².

W. Montgomery Watt, XIX. yüzyıl Amerikası'nda Kitab-ı Mukaddes'in genel yorumunu, veya daha ziyade Kutsal Kitap'ta

⁶ Bkz. Le Roy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, Washington DC, 1946-1952. IV/37.

⁷ Bkz. Horst Reller- Manfred Kiessig- Helmut Tschoerner; *Handbuch Religiöse Gemeinschaften*. 4. völlig überarbeitete Auflage, Gütersloh 1993,33.

⁸ Latourette. IV / 218.

⁹ Konrad F. Mueller, *Die Frühgeschichte der Siebenlen-Tags-Adventisten*, Hildesheim 1977, 16.

¹⁰ Bkz. Mueller, 17.

¹¹ Mueller, 17.

¹² Bilgi için bkz. Froom, IV / 41.

bahsedilenlerin epistemolojisinin geleneksel yorumunu, geleneksel bilimlerin buluşları ile uzlaştırmanın git gide daha da güçlenmesi üzerine, Hıristiyanlar arasında suskun, kendi küçük dünyasına çekilmiş, dünyanın geri kalan kısmıyla bütün ilişkilerini kesmiş grupların oluştuğunu ve bu içe kapanıcı tavırları da genellikle fundamentalizm olarak ifade edildiğini söylemektedir¹³. Oysa XIX. yüzyıl Amerikan fundamentalist yapılanmasında böyle içe kapanık tavırları görmek mümkün değildir, aksine tamamen dışa açık, girişken ve atılgan tavırların sergilenmesi söz konusudur.

Yukarıda bahsedilen “Great Revival” hareketinin direkt neticesi olarak, hedefleri Batı’yı Hıristiyanlaştırmak olan birçok müessese ve topluluk meydana gelmiştir. Bunun başlangıcı, 1802’de Boston’da kurulmuş olan “Massachusetts Baptist Missionary Society¹⁴” (Massachusetts Baptist Misyon Topluluğu) kabul edilmektedir. William Colloge ve Andover Seminary, “American Board of Commissioners for Foreign Missions” (Amerikan Harici Misyoner Komisyon Heyeti) adı altında 1810’da kurulmuştur¹⁵. Bunu, 1816’da “American Education Society”nin (Amerikan Eğitim Grubu) kuruluşu takip etmiş ve aynı yılda Samuel Mills tarafından bütün Amerika ailelerini 2 yıl zarfında İncil sahibi etmeyi hedefleyen “American Bible Society¹⁶” (Amerikan İncil Grubu) kurulmuştur. Hedefi, her yerde dini eğitimi yayacak bir pazar okulunu kurmak olan “Sunday School Union” (Pazar Okul Birliği) 1824 yılında ortaya çıkmıştır¹⁷. 1825’de kurulan “American Tract Society” (Amerikan İlmî Araştırma Topluluğu), fakir ailelere dinî literatür yardımını üstlenmiştir¹⁸. 1826 yılında “American Home Missionary Society” (Amerikan İç Misyon Topluluğu), farklı Hıristiyan gruplarının cemaat planlaması ve faaliyetlerinde Amerika’daki Hıristiyanlığın genişletilmesini gerçekleştirmek amacıyla devreye girdi. Bu dinî kuruluşlar,

¹³ Bkz. W. Montgomery Watt, *İslâm Nedir*, çev. Elif Rıza, İstanbul 1993, s. 253.

¹⁴ Froom. IV/41; Krş. Richard Müller, *Adventisten -Sabbat Reformation*, CWK Gleerup 1979, 180.

¹⁵ Bkz. Froom, IV, 41.

¹⁶ Latourette, IV / 219; Ayrıca bkz. Mühlenberg, 293; Müller, 180.

¹⁷ Bkz. Channing, IV/231.

¹⁸ Bkz. Mühlenberg, 293.

Amerika'nın dinî yapısında önemli rol oynamıştır¹⁹.

Amerikan ihtilâli öncesi Amerikan Protestanlığı, tıpkı günümüzdeki gibi çoğulcu bir Protestanlığın dogmatik, dinci ve sosyal bakış özelliğine sahiptir. Amerikan rotasının devlet ve kiliseden ayrılışı, bu pluralizmin şartının fiilinde değildir, aksine onun neticesi, federe birliklerden çok önce 1789'da devletleşmiş olan 13 erken koloninin durumundaki gibi anlaşılmalıdır. Baptistler, Kalvinistler, Lutheranlar, Methodistler ve Yedinci Gün Adventistleri asabî, hiddetli ve evhamlı olarak sık sık yan yana yaşamışlardır. Normalde hiç bir grubun, kurtuluş yolunun yegane hakkını kendinde görmemeleri gerekirken, zikredilen bu grupların hepsi kurtuluşu kendi grup tandanslarında aramışlardır. Protestanlık içinde “Denomination” şeklinde adlandırılan farklı mezhepler, erken dönemdeki Amerika'nın politik ve cemiyet organizasyon biçimlerinde sosyal hayatın bütün branşlarında kontrolü ele geçirmek için çalışmışlardır. Özellikle devlet baskısının bulunmadığı aile ve cemiyet içerisindeki moral eğitimde etkili olmak için gayret sarf etmişlerdir. Amerika'da kilisenin uzun ömürlü gücü varlığını hala devam ettirmektedir²⁰.

Amerikan geleneği, Avrupadaki ilk modern Protestanlığın gelişmesiyle sıkı bir bağlantısı olan de-facto-Pluralizmi'dir. Büyük ölçüde kilise teşkilât şekillerinin bireysel moral disiplininin ve ferdî gelişimin, günah ve merhametin doğrudan tecrübesinin vurgulanmasıyla “Yeni-İngiltere-Teolojisi”, Avrupa'daki “Pietist Hareket”e karışmıştır. Bu hareketin fizikî güç şekillerinin kabulünde, “Amerikan Aydınlanma Hareketi” meydana çıkmıştır. Bu Amerikan Aydınlanma Hareketi'nde Methodizm, Baptizm ve Adventizm'den oluşan üç büyük dalga olmuştur²¹.

Yukarda bahsi geçen Amerika'nın yeni Protestan Mezhepleri (Denomination), fundamentalizmi pek fazla telaffuz etmemişler,

¹⁹ Bu gruplar hakkında geniş bilgi için bkz. Latourette, IV, 210-215; Müller, 180-181.

²⁰ Bkz. Norman Brinbaum, “Der protestantische Fundamentalismus in der USA” *Fundamentalismus in der modernen Welt*. Die Internationale der Unvernunft, herausgegeben von Thomas Meyer, Frankfurt am Main 1989, s. 121.

²¹ Bkz. Ali Rafet Öskan, *Fundamentalist Hıristiyanlık Yedinci Gün Adventizmi*, Seba Yayınları, Ankara 1998, s.7.

ancak faaliyetlerini tamamen fundamentalist tavır içerisinde yürütmüşlerdir. Buna karşın fundamentalizm kavramı ilk olarak 1910'dan 1915 yılına kadar zengin dindarların finanse ettiği "The Fundamentals" (Temel Prensipler) adı altında neşredilen yazı dizisiyle ortaya çıkmıştır. Böylece Amerikan Protestanlığı içinde kilise ve cemaatlerdeki modernleşmeye karşı verilen kavgada, büyük bir gruplaşma başlamıştır. Temel Prensipler (The Fundamentals), Kutsal Kitap'ın yanılmazlığı, ferdi hidayetin mutlak gerekliliği ve dünyanın günahkarlığından dolayı İsa Mesih'in yeryüzüne gelmesinin yakın oluşu gibi hususlarda Hıristiyan inancının önemli bir dava yönünü savunmuştur²². Temel Prensipler yazı dizisini neşreden Amerikalı Protestan Hıristiyanlar, bir müddet sonra 1919'da "World's Christian Fundamentals Association"ı (Dünya Fundamentalist Hıristiyanlar Birliği) kurmuştur. Böylece fundamentalizmin bu şekli Hıristiyan dindarlığında doğmuş ve o zamandan beri genel bilimsel saha kavramı olarak varlığını sürdürmüştür²³.

Dünya Fundamentalist Hıristiyanlar Birliği'nin ana hedefi, saf bir öğretinin ve bu öğretilerle kilise disiplinine bağlanmanın gerçekleştirilmesi olmuştur. Kapitalist endüstrileşme, çok büyük göç dalgaları, şehirleşme, tabiat bilimlerindeki ilerleme ve muadil teknolojiler, özellikle de "Evrimsel Teorisi", insan ve kainat modelinin Kutsal Kitap tasvirini tahrip eden düşünceler Amerikalı cemiyetleri temelden değiştirmiştir. *Teşekkül eden Protestan elitinin büyük bir bölümü ise modern dünyayı kabul etmektedir. Bu elitler, diğer Protestanların dünyevî kültür olarak telakkî ettikleri şeyde ilerleme kaydetmişlerdir. Bu Protestanların düşüncesine göre, rabbın tekrar yeryüzüne gelişinin vukuu yakın degildir. Zira kendilerine bahşedilen dünyada, kurtarıcı İsa Mesih'in kendi işini çok önceden gerçekleştirdiği hususunda bir sürü delil vardır*²⁴. Bu kanaat sadece modernist Protestanlara ait degildir, aksine yüzyıllarca önce yaşamış olan IV. yüzyıl kilise babalarından Augustinus (350-430) tarafından

²² Birnbaum, a.g.m., s. 122-123.

²³ Thomas Meyer, "Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung", *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Die Internationale der Unvernunft, Herausgegeben von Thomas Meyer, Frankfurt am Main 1989, s. 13.

²⁴ Bkz. Birnbaum, a.g.m., s. 212.

da İsa Mesih'in dünyaya tekrar gelişi teolojik olarak reddedilmiştir²⁵. Ona göre; İsa Mesih'in dünyaya ikinci gelişi fiziki değil, bilakis manevidir. Dolayısıyla istikbalde kurulacağına inanılan "Tanrı Krallığı", kilisenin yüzündeki hükümranlığında mündemiçtir²⁶.

Umumiyetle Amerikan Protestanlığındaki fundamentalizmin günümüzdeki çıkışı, bir büyük şehir halkının kültür ve güç merkezinden tecrit edilmiş olan kızgın taşralıların faaliyeti olarak gösterilmektedir. Bu tasvir günümüzdeki fundamentalistlere büyük ölçüde uymaktadır. Bununla birlikte tarihî açıdan onlar münzevi insanlar değildir ve toplumun içinde yaşamıştır. Fundamentalistlerin dalları, Amerikan Protestanlığında önemli bir geleneğe sahiptir ve onların hitapları Aydınlanma Hareketi'ne sıkı sıkıya bağlıdır²⁷,

Fundamentalizm yeni bir fenomen değildir, fakat o farklı gruplarda yeni görünüm şekillerine sahiptir. Akıcı bir dünya görüşü ve mantıklı gerçek politikanın zıddına, günümüzde Fundamentalizm bir çok ülkede kavga kavramı olmuştur. Bu farklı dinî ve ideolojik güçlerin derin ve tehlikeli dalları, kendi menşe tarihlerinin ilk dönemlerine sahiptir²⁸.

Esasen fundamentalizm terimi özellikle Hristiyanlık bağlamında belirgindir. Çünkü fundamentalizm öncelikle Amerikan Protestanlığı'na özgü bir fenomendir ve Evangelikalizmin bir alt türüdür. 1920'lerde Amerika'da sıkça kullanılmaya başlanan bu terim, modernist teolojiye ve belirli dünyevileştirici kültürel eğilimlere karşı uzlaşmaz bir savaş vermeyi, iyi bir Hristiyan olmanın göstergesi sayan bir akımın adıdır. Günümüzde de etkili olan bu akım, muhafazakar çevrelerle bir tür koalisyon halindedir ve anti-modernist kampanyanın sorumlusudur. Temel karakterleri; *Literalizm*, *Pietizm* ve

²⁵ Bkz. Friedrich Hauss, *Vaeter der Christenheit*, Wuppertal, 1968, s. 57-61; Hamman, A.; "Augustinus", *Die Heiligen*. Mainz 1976, s. 167-171.

²⁶ Bkz. Mircea Eliade. *Geschichte der religiösen Ideen*, übersetzt von Elisabeth Darlap, 2. Auflage, Verlag Herder, Freiburg im Breigau 1978, III / 1,47-48.

²⁷ Bkz. Brinbaum, a.g.m, s. 122.

²⁸ Bkz. Israel Idalovichi, "Der jüdische Fundamentalismus in Israel", *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Herausgesen von Thomas Meyer, Frankfurt am Main 1989, s. 118.

*Millenarizm'dir*²⁹.

Bu fundamentalistler, Kitab-ı Mukaddes'in (Bible) tümüyle Tanrı sözü olduğuna inandıkları için, harfiyen okunmasını, anlaşılmasını ve uygulanmasını isterler. Ortaya atılan felsefî ve bilimsel teorilerin Bibel doktrinleri için tehdit teşkil ettiği durumlarda militanca bir tepkiyi göze almaktan çekinmezler. Pietist tutumları ise yer yer rasyonalizm aleyhtarlığına dönüşür ve bu grupların mesiyanelik beklentileri en belirgin özellikleridir.

Amerikan Fundamentalizmi'ni doğuran en önemli sebeplerden biri, sekülerleşme ve modernleşmeye karşı koyma olmuştur. Çünkü insan sekülerleştikçe kiliseden ve Kutsal Kitap'dan uzaklaşmaktadır. Bunun önüne geçebilmek için de insanların mutlaka Kutsal Kitap'a döndürülmesi gerekmektedir. Onların sadece Bibel'e döndürülüşü yetmez aynı zamanda gerçek Kutsal Kitap emirlerine döndürmek gerekmektedir. Zira bütün Fundamentalist Hıristiyanların ortak inançlarına göre; dünyadaki bütün Hıristiyanlar gerçek Hıristiyanlığı yaşamamaktadır ve bünyelerinde Hıristiyanlığın özünde olmayan pek çok unsur bulundurmaktadırlar. İsa zamanında olmayan hususların da, bütün Hıristiyanların hayatından mutlaka çıkartılması gerekmektedir. Yani gerçek manada öze, saf İncil'e, saf Hıristiyan yaşantısına dönmektir. Bundan dolayı fundamentalizm, tehdit altındaki kimliği korumak ve kayıp kimliği yeniden ihya etmek arzusuyla ortaya çıkmıştır³⁰.

Fundamentalizmi doğuran bir diğer sebep de tarihsel-eleştirel Kutsal Kitap yorumları ve modern tabiat bilimleri olmuştur. Özellikle "Evrin Teorisi" kabul edilmemektedir). Sadece evrim teorisi değil, bilakis, Bibel'de mevcut olmayan bütün modern tabiat bilim bulguları da kabul görmemektedir.

Bir diğer sebep, dinde tahrifatı önleme, İncil'i, İncil yorumunu ve özellikle de ilmihalleri zararlı bilgilerden arındırma arzudur.

²⁹ Geniş bilgi için bkz. Helmuth Haug, "Fundamentalismus in der Religion (Jahrestagung 1991 des Bundes für Freies Christentum)", *Religion im Gespräch, RIG 22*, Reinhard Kirste- Paul Schwarzenau-Udo Tworuschka (Hg.), band 2, Zimmermann Druck-Verlag, Balve 1992, s. 445-458.

³⁰ Krş. Tunç Eralp, "Hıristiyan Fundamentalizmi" *İlim ve Sanat*, sayı 38 (Mayıs 1995), s. 24.

Çünkü Fundamantalistlere göre özellikle Katolik İlmihali ve hatta Protestan ilmihali bile hata ve yanlışlarla doludur. Bu hataların mutlaka düzeltilmesi ve doğru Hıristiyan anlayışına yönelilmesi gerekmektedir. Buna bir kaç örnek verecek olursak “On Emir”de bile ilmihallerde ki “On Emir”de bile büyük farklılıkların oluşu buna önemli bir örnek teşkil eder.

Ayrıca fundamentalist Hıristiyan gruplarına göre, İsa Mesih ve İlk Hıristiyanlar (Ebionitler) zamanında olmayan pek çok uygulama da Hıristiyanlar arasında yaşatılmaktadır. İlk Hıristiyanlar zamanında Pazar ayini, Çocuk vaftizi, yılbaşı kutlamaları vs. yoktur. Bütün bunlar sonradan Hıristiyanlığa sokulmuştur. Öz Hıristiyanlıkta olmayan bu tür hususların mutlaka ayrıştırılması lâzımdır. Nitekim koyu fundamentalist bir grup olan Yedinci Gün Adventizmi de bu hususlar üzerine ehemmiyetle eğilmekte ve gerçek İlk Hıristiyanlar zamanında olmayan bu gibi durumlara savaş açmaktadırlar.

Yukarıda da belirtildiği üzere fundamentalistlerin en belirgin özellikleri mesiyanik karakterli oluşlarıdır. İsa Mesih en kısa zamanda dünyaya gelecek, “Bin Yıllık Tanrı Krallığı”nı kuracaktır. Bu bin yıllık saltanat zarfında yalnızca gerçek Hıristiyanlar yaşayacaktır. Yani İsa Mesih’in telkin ettiği ve ilk dönem Hıristiyanlarının yaşadığı dini yaşayanlar bu tanrısal krallıkta yaşamaya hak kazanacaklardır. Dolayısıyla Hıristiyan fundamentalizminin doğuşunda “İnanç Vasıtasıyla Kurtuluş” doktrini de önemli ölçüde etkili olmuştur³¹.

İlk fundamentalist düşünce ve eğilimlerin Pietism hareketiyle ortaya çıkışından sonra 1920’lerden itibaren Amerikalı Protestanlar arasında fundamentalizm çok belirginleşmeye başlamıştır. Başlangıçta Kutsal Kitab’ın beşer eliyle değiştirilip değiştirilmediği, Bibel metinlerini okuyan kişinin metnin lafzına sadık kalması gerektiği ya da aynı metnin yorumla ilgili farklı anlamlar kazanıp kazanmadığı konusıyla ilgili tartışmaların baş göstermesi söz konusu olmuştur. Zamanla bu tartışma, dinî hayata uygun bir toplumun nasıl ve hangi yollarla kurulabileceği anlayışına dönüşmüştür. İçinde yaşadığımız son yıllarda ise bu olgu, tamamen siyasî karakter kazanmıştır. Bu

³¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Öskan, s. 143-145

siyasî algıya göre fundamentalizm; fanatik dindarları “özgürlüğünü kazanmış ve özgür yaşamaya alışmış toplum” üzerine hoşgörüsüzlüğe dayalı “dinî baskı” kurma teşebbüsü olarak algılanmaktadır³².

Amerikan Protestanlığı'nın bir çok bakış açısı XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başındaki İngiliz Hıristiyanlığına dayanmaktadır. Bilhassa “chiliastik^{*}” öncesi bir dogma, teolojik bir müdafaaname teolojisiyle birlikte Amerikan “Yeniden Diriliş Hareketi” ile bağlantı kurmuştur. Amerika'daki bu “Yeniden Diriliş Hareketi”, aynı şekilde hesap günü, inananların güçlendirilişi, alçak ve günahkar dünyaya karşı *savaş* da ilan etmiştir³³.

Amerikan Protestanlığının önemli mütemmim bir cüzü, dünyanın tanrısal sevk ve idaresi anlamına gelen “Dispensationalizm” (takdirî ilâhîcilik) teolojisiydi. Tarihin seyrinde gruplaşmalar meydana gelmiştir. Dünyevî hadiseler, zamanın ilerleyişini kendi sonunun ve kendini tamamlayışının alametidir³⁴.

Fundamentalist Hıristiyanların en temel özelliklerinden biri olan Kutsal Kitab'a dayalı dünya nizamı kurma arzularının gerisinde, İsa Mesih'in yeryüzüne tekrar gelişiyle birlikte dünyada kurulacağına inandıkları “Bin Yıllık Tanrısal Krallık”ın zeminini hazırlamak yatmaktadır. Zira onların inançlarına göre Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne gelebilmesi için dünyanın Hıristiyanlaştırılması gerekmektedir. Onlar hem İsa Mesih'in gelişini hem de dünyanın sona doğru gidişini kıyamet alâmetleri olarak yorumladıkları Armegedon inancıyla da desteklemektedirler.

Fundamentalizmde birçok farklı biçim ve kademe meydana gelmiştir. XIX. yüzyıl Amerikasında da modernliğinin entellektüel temsilcilerine karşı kendinden emin dar kafalılıkta saldırgan bir ferdî şuur geleneği oluşmuştur. Yeni zamanın bütün belirsizliklerinin ve ızdırabının cezası da yüklenmiştir. Mesela Yedinci Gün Adventizmi'nin kurucusu olan bayan Ellen Gould White, Amerika'da

³² Bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Fundamentalizm*, İstanbul 1997, s.31.

^{*} Chiliastik, İsa Mesih'in yeryüzüne tekrar gelişinden sonra kurulacak olan saltanat dogması (Müller, Duden., Fremdwörterbuch, V/144.

³³ Bkz. Brinbaum, a.g.m., s. 131.

³⁴ Bkz. Brinbaum, a.g.m., s. 131.

vuku bulacak büyük felaketlerle ilgili olarak kehanette bulunmuş ve bunu insanların Kutsal Kitap çizgisinden uzaklaşmalarına mukabil adli ilahînin tecellisi olacağını ifade etmiştir. Ayrıca gerçek Hıristiyanları, o zamanlar yeni yayılmaya başlamış olan Spiritizm (ruh çağırıcılık) dalgasının bizzat Şeytan tarafından yönlendirildiğine karşı ikaz etme gereği görmüştür³⁵.

Görüldüğü üzere Amerikan Fundamentalizmi'ni, teoloji ve dindeki aydınlanma ruhunun baskıları doğurmuştur. Bunda da özellikle tarihî ve metinci Kutsal Kitap kritiği, bir moralin kuruluşta, rolü olan Kantçı din sınırlandırması, insan tabiatının ve hatta dinin bile tabîi evrimi gibi fundamentalizmi motive eden hususlar etkili olmuştur³⁶.

Günümüzde de fundamentalist eğilimler hız kesmeden varlıklarını bütün canlılıklarıyla devam ettirmektedir. Dünyada yaşanan büyük global hadiseler de bunları daha fazla motive etmektedir. Hatta istikbalde vuku bulacağını iddia ettikleri büyük felaketleri, günümüz insanının yaşıyor olması, onlara kehanetlerinin gerçekleşmeye başladığı güvenini aşlamaktadır. Fundamentalist söyleme göre bu günahkâr dünya, günahlarıyla kendi kaderini belirlemektedir. Yani artık kıyamet kopmak üzeredir ve fundamentalistlerin apokalipteki bekleyişi gerçekleşecektir. 11 Eylül 2001 tarihindeki ABD'ye yapılan terörist saldırılarından sonra yapılan istatistiklere göre Amerikan halkının % 50'si kıyametin kendileri hayattayken kopacağına inanmaya başlamıştır. Eskiden sadece marjinal gruplar bu arzu ve beklenti içerisindeyken, artık günümüzde dünyanın bilhassa da Amerika'nın yaşadığı büyük felaketler, insanları kıyametin kopacağına inandırmaya başlamıştır.

İçinde yaşadığımız yıllarda Amerika'daki bazı marjinal fundamentalist grupların saldırgan tavır sergilediklerine ve hatta terör estirerek ellerini kana buladıklarına da şahit olunmaktadır. Bunun en canlı örneğini David Koresh isimli şahsın 1955 de kurduğu "Davidiyen Tarikatı"nda görmekteyiz. D. Koresh ve taraftarları 1993

³⁵ Krş. Öskan, s. 85-86.

³⁶ Krş. Meyer, a.g.m., s. 13.

yılında Amerika'nın Teksas Eyaletinde FBI ile silahlı çatışmaya girmiş ve 4 FBI ajanını öldürmüşlerdir. Sonra da 86 kişi topluca intihar ederek kendi hayatlarına da son vermişlerdir³⁷. Amerika'da bu ve buna benzer pek çok fundamentalist olayı, aslında dünyanın çeşitli bölgelerindeki diğer fundamentalist gruplara da tesir etmektedir. Japonya'da Yasahara isimli şahıs "Ebedi Gerçek Tarikatı"nı kurmuş ve kıyametin yakında kopacağına inandığı için 1996 yılında Tokyo metrosunu Hardal gazıyla bombalarken yakalanmıştır. Televizyonlardan bu bombalama eyleminde 60'dan fazla insanın öldüğünü öğrendik. Yine geçtiğimiz yıl Endonezya'da 2000 kişilik tarikat üyesi benzeri bir gerekçeyle intihar etmiştir³⁸.

Günümüzde Amerika bir dinler marketi haline gelmiştir. Amerika'nın siyasî ekonomik, ticari alanlarla maruz kaldığı sıkıntıların global olarak bütün dünyaya tesir edişi gibi, dine dayalı olayları da tesir etmektedir. Kanaatimizce Amerika'nın bu özelliğinin farkında olan fundamentalist eğilimli gruplar, global olaylara zemin hazırlayabilecek birtakım eylemlere girmektedir. Böylece söylemlerinin meşruluğunu sağlamak ve güç kazanmak istemektedirler.

Kıyametin kopmasının an meselesi olduğuna inanan Fundamentalist Hıristiyan gruplar, gözlerini Türkiye'ye dikmiştir. İsa Mesih'in 1000 yıllık Tanrısal krallığı (Millennial krallığı) kurmak için yeryüzüne tekrar gelişinin önündeki en büyük engel Türklerdir. Geçmişte İslâmın uzun yıllar bayraktarlığını yapan Türkler, Avrupa'daki fetihleriyle dünyada gücün merkezi olmuş ve böylece Hıristiyan Avrupa ülkelerinin husumetini kazanmıştır. Bilhassa günümüzde fundamentalistlerin Türkiye hakkındaki siyasî ve dinî emelleri, Protestanlığın kurucusu olan Martin Luther'e (1483-1546) dayanmaktadır. Koyu bir Türk ve İslâm düşmanı olan M. Luther; "Eğer Türkler düşmeye başlamışsa, kıyamet gelmiş demektir"³⁹ sözüyle bir taraftan Türklerin ortaçağdaki sarsılmaz gücünü teslim

³⁷ Bkz. *Hürriyet Yeni Süper Show*, 1993, s.3.

³⁸ Bu ve benzeri dine dayalı terör olayları hakkında geniş bilgi için bkz. www.duygorbil.com.

³⁹ John Norton Loughborough, *Entstehung und Forschrift der Siebenten-Tags-Adventisten*, Kansas 1896, s.13.

ederken, bir taraftan da İsa'nın dünyaya gelişinin ancak Türklerin yıkılmasıyla gerçekleşeceğine, dolayısıyla Türkleri yok etmek gerektiğine işaret etmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin gerilemeye ve parçalanmaya başlaması, bazı protestanları dünyanın sonunun geldiğine inandırmıştır⁴⁰. Hatta bu düşünce, 1863 yılında İsa Mesih'in dünyaya gelmek üzere olduğunu ayırıcı bir inanç olarak kabul eden Yedinci Gün Adventizmi isimli Fundamentalist bir grubun doğmasına sebep olmuştur⁴¹.

Günümüzde de Hıristiyan yayılmasının önündeki en büyük engeli yine Türkler teşkil etmektedirler. Oysa bu dönemde Hz. İsa'nın yeryüzüne gelebilmesi için dünyanın hızla Hıristiyanlaştırılması gerekmektedir. Zira dünyanın Hıristiyanlaşmasını sağlamadan İsa Mesih'in gelişini beklemek hayal olacaktır. Bundan dolayı fundamentalist gruplar, önlerinde en büyük engel olarak gördükleri Türkiye'yi, siyasî ve terör hareketlerini destekleyerek parçalamayı hedeflemektedirler⁴². Anadolu'nun parçalanmasını Armagedon (Kıyamet alâmeti) olarak algılamışlar ve bu düşüncelerini kutsal kitapları Yeni Ahit'in Vahiy Kitabı'nın 9. ve 16. bablarına dayandırmışlardır: "Ve altıncı melek boru çaldı. Tanrının önünde olan altın mezbahın dört boynuzundan bir ses işittim; elinde boru olan altıncı meleğe diyordu: Büyük Fırat ırmağı yanında bağlı dört meleği çöz. Ve insanların üçte birini öldürsünler diye, saat, gün, ay ve yıl içinde hazırlanmış olan dört melek çözüldü⁴³", "Altıncı taşı şarktan gelen kralların yolu hazırlansın diye büyük fırat ırmağı üzerine boşaltı ve suları kurudu...⁴⁴" onlar bu İncil ifadelerinden hareketle, özellikle bölücü terör örgütü PKK başta olmak üzere bütün bölücü gruplara kucak açmış, onları kiliselerinde barındırmış, onlara maddî ve manevî destek vererek, güç ve cesaret vermiştir. Ayrıca Türkiye'deki

⁴⁰ Bkz. Ellen Gould White, *Grosse Konflikt (The Great Controversy)*, Inter-Euro Publishing, München ohne Jahr, s.312-312.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Öskan, s.108-113.

⁴² Bkz. Özkan, A. Rafet "Osmanlı'nın Düşüşü ve Hıristiyanların Kıyamet Senaryoları", *Yeni Türkiye*, 701 Osmanlı Özel Sayı, I Siyaset ve Teşkilat, yıl 6, Sayı 31, (Ocak-Şubat 2000), s.347-349.

⁴³ *Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1991, *Yeni Ahit*, Vahiy, 9:13-15.

⁴⁴ *Yeni Ahit*, Vahiy, 16:12-16.

Hıristiyan azınlıkları da kışkırtmayı ihmal etmemişlerdir.

Fundamentalist gruplar, Türkiye'deki bölücü grupları desteklemelerinin yanı sıra, bütün Türkiye genelinde çok yoğun bir Hıristiyanlaştırma faaliyetine ağırlık vermişlerdir. Onlar, illegal faaliyetlerinde son yıllarda eşi benzeri görülmemiş bir başarı elde etmeye de başlamıştır. Bilhassa son yıllarda yaşanan sosyal ve ekonomik bunalımlardan istifade ederek, taraftarlarını ve ev kilise sayılarını artırmaktadırlar. Bilhassa Türkiye'nin metropollerinde bu faaliyetlerdeki başarıları onları hedeflerine yaklaştıklarının göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Bunların dışında bilhassa kendi düşünceleri doğrultusunda bulunduğu ülke kamuoyunu yönlendiren yabancı bilim adamlarını da öne çıkarmaktadırlar. Hele kendi alî menfaatlerine büyük katkı sağlayan bilim adamlarını örnek bilim adamı veya müslüman seçerek onları cesaretlendirmektedirler. İslâm'a göre gaibi (geleceği) Allah'dan başka kimsenin bilmediği prensibine zıt olarak, Türkiye'de de kıyametin kopuşunun an meselesi olduğunu söyleyen, yazan, çizen teologların varlığı buna canlı birer örnek teşkil etmektedir. Ayrıca ilahiyatçı kimliği olmayan kişilerce de Kur'an'ın şifresinin çözüldüğü ve bu çözümlemenin neticesinde kıyametin çok yakında kopacağına medya aracılığıyla topluma empoze edilmeye çalışılmasını da fundamentalistik backgroundu olan bir eylem olarak değerlendirmek gerekmektedir.

İRAN SAFEVÎ DEVLETİ'NİN KURULUŞUNA ŞİÎ İNANÇLARIN ETKİSİ VE OSMANLI'NIN İRAN'A BAKIŞI

Doç. Dr. Sayın DALKIRAN*

ÖZET

Safevî Devleti'nin kuruluşunda Şîî inançlarının büyük rolü bulunmaktadır. Safevîler, bu inançlara dayanarak çok kısa zamanda posttan tahta ulaşmışlardır. Safevîler, soy kütüklerinin Ehl-i Beyt'e dayandığını ileri sürmüşlerdir. Ancak yapılan araştırmalar, onların iddialarını doğrulamamaktadır. Önceleri sünni inanca sahip olan Safeviyye Tarikatı içinde Hoca Ali'den itibaren Şii temayüller baş göstererek ve Şeyh Cüneyd döneminde siyasi gayeler güdülmeye başlanmıştır. Aynı dönemde Safevî liderleri hakkında aşırı inançlar da benimsenmiştir. Zira, Safevî taraftarları arasında Şîî-İsmailî görüşlerin etkisi görülmektedir. Bu Şîî inançlarının başında Mehdi ve İmam telakkileri gelmektedir. Şah İsmail, Şîa'yı resmi mezhep olarak kabul etmiş ve bu mezhebin halka kabul ettirilmesi için aşırı baskı uygulamıştır. Osmanlı Devleti ise, Sünni görüşü benimsemiş olduğu için dini nedenlerin yanında siyasi ve sosyal sebepler dolayısıyla Safevîlere olumlu bakmamıştır.

Anahtar Kelimeler: *Ehl-i Beyt, Erdebil, Hoca, İnan, Kızılbaş, Mehdi, Sünnî, Şiilik, Şîa, Osmanlı, Râfîzî, Safevî, Türkmen.*

ABSTRACT

Effect of Shiite Faithes at Establishment of Iran Safavid State and Looking of Ottoman to Iran

There is a big role of Shiite faithes at establishment of Safavid State. Safavids ascended the throne from post by there faithes at the short time. Safavids claimed that their ancestors are Ehl-i Beyt. But, studies have not confirmed their claims. Safaviyya Road having Sunni

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

faith at the beginning had Shiite faithes after Hadja Ali and politics became the aim at Sheik Cunayd time. At the some time, extreme faithes were arrogated for Safavid leaders. Effects of ideas of Shiite-Ismail were seen at among of Safavid partisans. At the first of these Shiite faithes, Mahdi and Imam conceptions were seen. Shah Ismail accepted Shiite as a official doctrine and used extreme force to be accepted to people of this doctrine. Since Ottoman Empire accapted Sunni opininon, Ottoman Empire did not look positive to Safavid State because of religious, politics and social reasons.

Key Words: *Ehl-i Beyt, Erdebil, Hadja, Iran, Kızılbash, Mahdi, Ottoman, Rafizi, Shiism, Shiite, Sunni, Safavid, Turkman.*

Târihte, İran Safevî Devleti'nin kuruluşunda Şîî inançlarının büyük rolünün olduğu bilinmektedir. Safevîleri posttan tahta ulaştıran ve kısa zamanda devlet haline getiren fikir ve düşüncenin ele alınması mutlaka çok önemlidir. Biz bu çalışmamızı İslâm Mezhepleri Târihi metodolojisi çerçevesinde ele alacak ve Safevî Devleti'nin kuruluşunda rol oynayan Şîî inançlarını tespiti ve değerlendirmeye çalışacağız. Bu istikamette de çok kısa olarak Osmanlı-İran münasebetlerine temasta bulunacağız. Zira, Osmanlı Devleti'nin İran'a bakışı genel anlamıyla iki yönlü olarak değerlendirilebilir. Bunlardan ilki dini ve mezhebi, diğeri ise siyasi ve sosyaldır. Her iki yönün de geniş araştırmaları gerektiren konular olduğunu bilmekteyiz. Ancak biz konuya özet yollu bakacak ve özellikle Erdebil Tekkesi'ne bağlı olan ve Şîa'yı posttan tahta ulaştıran düşünceyi tahlil edeceğiz.

Öncelikle, Safevî Devleti'nin kurulmasında önemli bir dayanak olarak düşünülen Safevî soy kütüğü konusuna temas etmekte yarar görmekteyiz. Daha sonra da Safevî Devleti'nin tesisinde doğrudan rol alan Erdebil Tarikatı'nın kuruluşundan başlayarak devlet haline gelişine kadar geçirdiği safhalar üzerinde kısaca duracağız. Bu vesileyle de onları tahrik eden, itici bir güç olarak karşımıza çıkan düşüncelere de değineceğiz. Bu düşüncelerin tahlilini ise daha sonraya bırakacağız. Örneğin, Safevîlerin Ehl-i Beyt'ten oldukları iddiasına kısaca temas edecek, ancak bunun Şîî inançlar içindeki önemini ayrı bir konu olarak ele alacağız. Böylece bu inançların, Şîî-Safevî Devleti'nin kuruluşunda ki etkin rolü ortaya konmuş olacaktır.

I. Safevîlerin Soy Kütüğü ve Önemi

Son zamanlarda yapılan araştırmalara rağmen, Safevî ailesinin menşei hâlâ muğlaklığını korumaktadır.¹ Şah İsmâîl, ceddinin oniki imamın yedincisi olan Musa el-Kâzım vasıtası ile Hz. Peygamber'e kadar ulaştığını ileri sürmekte idi. Modern dönemlere kadar büyük bir yaygınlık kazanmış ve bu işle ilgili olmayanların yanı sıra uzmanlar tarafından da kabul görmüş olan bu iddia, özellikle Anadolu'da ve Suriye'de propaganda malzemesi olarak kullanılmıştır. Zira, Şîî ve

¹ R. M. Sanvory, "Safevî İrani", çev. Mehmed Maksudoğlu, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1988, I, 399.

Kızılbaş çevrelerde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e olan mensubiyetin son derece önemli bir yeri bulunmaktaydı. Bir de, imamet telakkisiyle meseleye bakıldığında durum daha değişik bir hal almaktadır. Bu konuyu ayrıca ele alacağımızdan, burada Safevîlerin Ehl-i Beyt'e mensubiyetleri konusundaki görüşlerini vermekte yarar vardır.

Kendilerini seyyid konumuna sokarak prestijlerini artırma çabası içinde bulunmak isteyen Safevîlerin, bu iddiaları ilk zamanlarında görülmeyip, daha geç dönemlerde tesadüf edilmektedir. Safevîlere ait olan resmî soy kütüğü, I. Şah İsmâil'in yükselişi ile aynı dönemde ve sonrasında yazılmış olan kaynaklarda bulunmuştur.² Safevîlerin şeceresi ile ilgili en önemli çalışma, Şeyh Sadreddin'in öğrencilerinden biri olan İbn Bezzaz'ın 959/1358 yılında yazdığı ve *el-Mevâhibü's-Seniyye fî Menâkıbi's-Safeviyye* adıyla bilinen *Safvetü's-Safâ* isimli eserdir. Bu çalışma, Şah I. Tahmâsb döneminde, Mîr Abdulfeth el-Hüseynî tarafından yeniden gözden geçirilmiştir. Kitabın bu sonuncu versiyonu Safevîlerin soy kütüğü konusunda resmî kaynak haline gelmiştir. 1911 yılında Hindistan'ın Bombay kentinde, Mirza Ahmed Tebrizî tarafından yapılan taş baskı edisyonu, üçüncü bir resmî olmayan el yazmasına dayandığı bilinmektedir.³

Konuyla ilgili, yukarıda bahsi geçen *Safvetü's-Safâ* adlı eser hakkında eleştirel bir çalışma yapan Ahmed Kesrevî, öncelikle eserdeki soy kütüğü ile ilgili iddiaları ele almış ve buradaki çelişkilere dikkat çekmiştir. Buna göre, sözü edilen eserdeki hikayeler aslında Safevîlerin, seyyidlik iddiaları konusunda büyük bir şüphe oluşturmaktadır. Gerçekten de, soyu Hz. Peygamber'e dayanan bir ailenin, kendi soy kütüğü konusunda sağlam kayıtlara sahip olmaması, orta çağlarda pek inandırıcı bulunmamaktadır. Kesrevî, bunları göz önünde bulundurarak, özetle şu sonuçlara ulaşmıştır: Öncelikle, Safevîlerin ataları, Hz. Ali ile herhangi bir kan bağına sahip bulunmamaktadır. İkincisi, kendi soylarını Hz. Ali'ye dayandırma hikayesi, Safevî tarikatının içinde Şîî eğilimler başladıktan sonra

² Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri, Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Ahmed Emin Dağ, İstanbul 2001, s. 174.

³ Adel Allouche, *a.g.e.*, s. 173.

oluşturulmuştur.⁴

Kesrevî'nin varmış olduğu bir diğer sonuç da şudur: Safevîler, önceki ataları Sancar bölgesinden göç etmiş olan farslaşmış Kürtlerdir.⁵ Aynı sonuca ulaşan ve araştırmasını tamamladıktan sonra Kesrevî'nin çalışmasından haberdar olan bir diğer araştırmacı da Zeki Velidi Togan'dır.⁶ Her iki araştırmacıya göre de, Safevî hanedanının gerçekte seyyidlik ile bir alakası olmayıp, Firuz Şah adlı Sincarlı bir Kürd'ün neslinden geldiği şüphe götürmemektedir.⁷ Faruk Sümer ise, konuyla ilgili şu bilgileri vermektedir:

“Tahmin etmek mümkün olabilir ki, Safiyüddin İshak'ın atası Firûz Şah, Kürtlerin X. yüzyılda Âzerbaycan ve Errân'a yayılmaları esnasında Erdebil'e gelmiş ve şehrin yakınında bir yere yerleşmiştir. XI. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklular Âzerbaycan, Kürdistan, Errân ve Doğu Anadolu'ya geldiklerinde buralarda hakimiyet süren Revâdi, Şeddâdî, Mervanî ve Annâzoğulları gibi birçok Kürt hânedânları ile karşılaşmışlardı. Bunlardan Revâdiler Âzerbaycan'ı idare ediyorlardı. Emîr Ahmedil de bunlardan olup, Erdebil ve Tebriz şehirlerinin hâkimi idi. Adı geçen yerler XI. yüzyılın sonlarından itibaren Ahmedil'in Türk memlûkü Ak Sungur ve oğulları tarafından idare edilmiştir. Kara-Koyunlular zamanında Erdebil'den Mugan'a kadar uzanan bölgenin Câkirlü oymağının yurdu olduğunu biliyoruz ki, İbn Arab Şah'a göre, bu oymak Kürd menşelidir.”⁸

Safevîler hakkında verdiği fetvalarla zamanında kamuoyu oluşturan ve Yavuz Sultan Selim'e yol ve yön gösteren Kemal Paşa-zâde'nin konuyla ilgili görüşleri ise şöyledir: Kemal Paşa-zâde'ye göre, Şah İsmâil ve neslinin, neseb-i tâhire olan Âl-i Beyt ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Bu husus ona göre, tereddüt bile

⁴ Kesrevî, Ahmed, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, Karvend-i Kesrevî'de, s. 55-86, ed. Yahya Zeka, Tehran: Şirket-i Şihâmi-yi Kitâbhâ-yi Cîbî, 1974, ss. 78-84 (Adel Allouche, *a.g.e.*, s. 174-175'den naklen).

⁵ Kesrevî, *a.g.e.*, s. 55-86.

⁶ Zeki Velidi Togan, *Sur l'Origine des Safavides*, Damas 1957, III, ss. 345-357 (Adel Allouche, *a.g.e.*, s. 176'dan naklen).

⁷ Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1992, s. 1.

⁸ Sümer, *a.g.e.*, ss. 1-2.

gösterilmeyecek kadar açık ve nettir. Şah İsmâil'in ilk hurûcunda, İmam-ı Ali İbn Mûsâ'nın şehitliği ve sâir büyük şahsiyetlerin kabirlerine yapmış bulunduğu kötü fiiller bile, bu iddianın ve söylentinin ne derece asılsız olduğunu göstermek için yeterlidir.⁹

Kemal Paşa-zâde, Şah İsmâil'in nesebinin Ehl-i Beyt ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını söylemenin yanında şu değerlendirmeyi de yapmaktadır: Bu iddianın doğruluğu faraza kabul edilse bile, onun dinsizlik yoluna girmekle, diğer kefereden farkı bulunmamaktadır. Resûlullah (s.a.v.)'in Ehl-i Beyti, ancak şeâir-i şer-i mübîne riâyet ve ahkâm-ı dîn-i nebiyyi himâyet edenler olabilir. Örneğin Kenan, Hz. Nûh'un sulbî oğludur. Ancak Hz. Nuh, Allah'ın dini üzerine olmayan oğlu Kenan'ın malum tufanda onun kurtuluşunu Allah'dan istediğinde, Allahu Teâlâ "*Innehû leyse min ehlik*"¹⁰ buyurmuş ve onu sair inkârcılarla birlikte cezalandırmış ve suya garketmiştir. Eğer peygamber neslinden olmak, dünyevî ve uhrevî azaptan kurtuluşa sebep olsaydı, Hz. Âdem (a.s.) neslinden olmakla, kâfir sınıfından hiçbir fert dünyada ve âhirette asla azap görmezdi¹¹.

Bu konuda tarihte verilen bilgilerin ne denli sağlam olup olmadığı geniş bir araştırma konusudur. Zira tarihi bilgiler, matematikteki bir işlem gibi kişiyi kesin sonuca götüremez. Herhangi bir konuda çok farklı rivayetler bulunmuş olabilir. Eldeki rivayetler değerlendirilir ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılır. Ancak bu sonucun kesin olduğu iddia edilemez. Zira, ileride aynı konuda daha kuvvetli bilgi ve belgeler çıkabilir. Biz de hali hazırda konu ile ilgili ileri sürülen bilgi ve belgeleri tezat teşkil etseler de vereceğiz. Bunların neticesinde ulaştığımız sonucun da nihai olduğunu söylemeyeceğiz.¹² Zira, Şah İsmail'in Azeri Türkçesi ile yazıp konuşmasını delil göstererek onun Türk asıllı olduğuna dair görüşler de yaygın olarak

⁹ İbn-i Kemal, "Fetâvâ-yı Kemâl Paşa-zâde der Hakk-ı Kızılbaş", *Mecmua*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 3548, vr.46a. İbn-i Kemal'in Şah İsmail hakkındaki kanaatları için bkz. Ahmet Uğur, "Kemal Paşa-zade ve Şah İsmail", *E.Ü.İ.F.Dergisi*, Kayseri 1987, sayı 4, s.13-27.

¹⁰ Hûd (11), 46.

¹¹ İbn-i Kemal, "Fetâvâ", vr. 46a.

¹² Örneğin bu konunun gizemli olduğunu ifade eden yazarlar bulunmaktadır. Bkz. M. R. Savory, "Safawids", *The Encyclopedia of Islam*, vol. VIII, Leiden E.J. Brill 1995, s. 766.

bulunmaktadır.¹³

Safevîlerin soy kütüğü konusundaki yaptıkları değişikliğe temasla Sanvory şunları söyler:

“Safevîlerin Seyyid, yani Hz. Peygamber’in soyundan geldiğini gösteren belgeler uydurdular. Safevî ailesinin İsnâşeriyye (Oniki İmam)’den yedinci İmam Musa el-Kâzım’dan geldiğini gösteren şüpheli bir şecere yaptılar ve Şeyh Safiyüddin’in hayatına ait menkıbeye, Safevîlerin Seyyid olduğu iddiasını sokuşturdular. Soğukkanlılıkla gözden geçirildiğinde, bu hikayelerin ekseriyetinin bönce denmese de safça olduğu görülür.¹⁴”

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Soy kütüğü değişikliği, muhtemelen resmî olarak Şeyh Cüneyd’in desteklediği bir girişimdi. Şeyh Cüneyd, uzun süren Anadolu seyahati esnasında Anadolu’daki Türkmenlerin inançlarını yakinen tesbit etmiş ve onlar için Ehl-i Beyt’e mensubiyetin ne denli önemli olduğunu müşahede etmişti. Zira, ileride bahsedeceğimiz gibi, onların üzerinde Şîî akidelerin değişik yansımaları bulunmakta idi. Özellikle, Şîî-İsmâîlîlerin propagandalarının tesirinde kalmış bulunuyorlardı. Bu fırkada ise, Ehl-i Beyt’le ilgili aşırı görüşler ileri sürülmekteydi. Onun için de, kuvvetle muhtemel onların tam desteğini ve tereddütsüz bağlılıklarını sağlayabilmek için böylesi bir yola tevessül etmiş olabilir. Gerek Kesrevî ve gerekse Togan’ın çalışmalarının ortaya koyduğu ortak sonuca göre, Safevîlerin seyyid oldukları yolundaki iddiaları doğru değildir. Bu istikametteki iddialarını desteklemek amacıyla, soy kütüğünde sonraki dönemlerde değişiklik yapmışlardır. Seyyid olduklarına ilişkin iddialar ise, İran’ın batısındaki Sünnî Osmanlılar ile doğusundaki Sünnî Özbeklere karşı mücadelelerinde Şîî ve Alevî zümrelerin maddî ve manevî desteğini elde etmek için ileri sürülmüştür.¹⁵ Özellikle, Şeyh Cüneyd’in yaklaşık altı yıl süren

¹³ Roger M. Savory, “Safavid Dynasty”, *Encyclopedia of Asian History*, New York 1988, III, 358.

¹⁴ R. M. Sanvory, “Safevî İmanı”, I, 399.

¹⁵ Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran’ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tefik Bıyıklıoğlu, Ankara 1992, ss. 5-6.

Anadolu seyahati¹⁶ esnasında bu konu dile getirilmiş olmalıdır. Cüneyd, bu seyahatinde kendisinin seyyid olduğunu iddia etmenin ve bu istikamette propaganda yapmasının yanında Şîliği de benimsemiştir.¹⁷ Çünkü, Şîî ve Alevî zümreler Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'ine aşırı önem vermekte idiler.

II. Safevî Devleti'nin Zuhuru ve Şîa'nın Resmen Kabulü

Safevîler adlarını, tarikatlarının ceddî olan Şeyh Ebu'l-Feth İshak Safiyüddin el-Erdebilî'den almaktadırlar. Bu zat, 1252 yılında Hazar Denizi'nin güneybatı kıyılarına yakın Erdebil civarında dünyaya gelmiştir. Walther Hinz'a göre, bu şeyh ecdadını yedinci imama ve bundan da Hz. Peygamber'in yeğeni ve damadı Hz. Ali'ye kadar geri götürmekteydi.¹⁸ Bu mensubiyet iddiasının doğru olmadığı, sırf siyasi mülhazalarla kabul edilip, propaganda malzemesi olarak kullandıkları tespit edilmiştir. Safevîlerin Şîî inançta bulunan büyük bir zümreyi, kendi etraflarında toplamalarında bu inanç itici bir güç olarak büyük bir rol oynamıştır.

735/1334'de vefat etmiş olan Şeyh Safiyüddin, Halvetiyye tarikatı kurucusu İbrahim Zahid Ceylânî'ye intisap ederek yetişmiş,¹⁹ İran'da büyük şöhrete sahip olmuş ve bir çok taraftar kazanmıştır. Hatta kendisini İlhanlı Hükümdarı Muhammed Hüdabende de ziyaret ederek hürmet göstermiştir. Şeyh Safiyüddin, Sünnî inanca sahiptir.²⁰ Tarikatın, Sünnî görünümünün Şeyh Safî'nin torunu Hoca Ali'ye kadar devam ettiği ve Hoca Ali ile birlikte Şîî temayüllerin tarikat içinde belirmeye başladığına dair yaygın bir kanaatin yanında,²¹ Şîî görüşlerin tarikata Şeyh Cüneyd ile birlikte girdiğine dair görüşler de bulunmaktadır.²² Bize göre, Hoca Ali döneminde tarikat içinde Şîî

¹⁶ Hinz, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁷ Adel Allouche, *a.g.e.*, s. 181.

¹⁸ Hinz, s. 5. Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1975, II, 225.

¹⁹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1981, ss. 259-260.

²⁰ Şeyh Safiyüddin'in Sünnî inanca sahip olduğu hakkında bkz. Mirza Bala, "Erdebil", *İ.A.*, İstanbul 1988, IV, 290.

²¹ Örnek olarak bkz. Hinz, *a.g.e.*, s. 15; Bekir Küttükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1587-1612)*, İstanbul 1993, s. 1; R. M. Sanvory, "Safevî İrani", I, 401; Tahsin Yazıcı, "Safevîler", *İ.A.*, X, 53; Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, "Bayramiyye", *DİA*, V, 269.

²² Bkz. Bahâ Said, "Bektaşiler", *Türk Yurdu*, no. 28, İstanbul 1927, V, 305, 307; Reşat

inançlara bir temayül olmakla birlikte, henüz tam bir tezahür söz konusu değildir. Şîî inançları benimsemenin, Şeyh Cüneyd'in Anadolu seyahati ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz. İleride detaylı bir şekilde ifade edecek olduğumuz gibi, Şeyh Cüneyd, Anadolu'da ve Suriye'de Şîî inançlara sahip olan ve ecdadına olduğu gibi kendisine de aşırı bir bağlılık gösteren büyük bir zümrenin varlığını bizzat görerek bu potansiyelden yararlanma yoluna gitmiştir.

Şeyh Safiyyüddin'in doğduğu ve tarikat merkezi olan Erdebil, İlhanlılar zamanında pek çok kimse ve devlet adamlarının ziyaretgahı olarak şöhret kazanmıştı.²³ Onun şöhreti sadece İran'la sınırlı kalmamış, Anadolu'ya da yayılmıştır. Hatta Bursa'da bulunan Osmanlı Sultanlarının sarayına kadar şöhreti ulaşmıştı. O kadar ki, Bursa'dan Erdebil'e her yıl Çerağ akçesi adı altında kıymetli hediyeler gönderilmiştir.²⁴ Osmanlı'dan Erdebil Tekkesi'ne gönderilen hediyeler, o kadar muntazam gönderiliyordu ki, bir defa gönderilmeyince Şeyh Cüneyd, II. Murad'a şikayette bulunmuştu.²⁵

Şeyh Safiyyüddin haleflerinden Abdurrahman Erzincânî'nin Erdebil'i terk ederek Anadolu'ya geldiği Amasya yakınlarında bir köye yerleştiği, orada uzlet ve halveti ihtiyar ettiği bilinmektedir.²⁶ Şeyh Safiyyüddin'in Anadolu'da ve Irak'ta pek çok müridi bulunmakta idi. Onun vaazlarını dinlemek ve kendisini ziyaret etmek için pek çok kişi Tebriz ve Meraga yoluyla Anadolu ve Irak'tan Erdebil'e geliyorlardı. Üç ayda Erdebil'e gelenlerin sayısı üçbini bulmuştu.²⁷

Şeyh Safiyyüddin'den sonra tarikatın başına oğlu Sadreddin (1334-1392) geçti. Sadreddin de babasının yolunu takip ederek, tarikatın Sünnî yapısını devam ettirdi. Onun ölümü üzerine, oğlu Hoca

Öngören, "Sünnî Bir Tarikattan Şîî Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, Yaz 1995, sayı 11, s. 83.

²³ İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 89.

²⁴ Hinz, *a.g.e.*, s. 7.

²⁵ Franz Babinger, "Anadolu'da İslâmiyet – İslâm Tetkikatının Yeni Yolları", *Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene 2, sayı 3, Temmuz 1338, s. 202.

²⁶ Taşköprülüzâde, Ahmed, *Şakâ-yık-ı Numaniyye*, trc. Edirneli Mecdî Efendi, İstanbul 1269, s. 78.

²⁷ Hinz, *a.g.e.*, ss. 7-8.

Ali (1392-1429) posta oturdu. Bu tarikatın Anadolu'da, özellikle de Teke, Hamit ve Karamanoğulları gibi Güney Beyliklerinde geniş bir alana yayılmasında Hoca Ali dönemi büyük önem arz eder. Bunun nedeni ise şöyle izah edilmektedir:

Türk Hükümdarı Timurleng, 1402 yılında Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid'e karşı yaptığı Anadolu seferinden dönerken Şeyh Hoca Ali'yi Erdebil Zaviyesi'nde ziyaret etmişti. Hoca Ali, Timur üzerinde derin bir etki yapmış olacak ki, Timur köyleri ve arazisi ile birlikte Erdebil'i vakıf olarak Safevîlere bağışladı.²⁸ Bundan sonra tekke en caniler için bile melce kabul edildi. Bu imtiyaz, yüzlerce yıl böylece sürmüştür.²⁹

Walther Hinz, Şah İsmâil hakkında kaleme alınan nadir bir vekâyinamede şunların kaydedildiğini söyler:

“Timur, Hoca Ali'den daha ne gibi bir hizmette bulunabileceğini sordu. Şeyh, bir şeye ihtiyacı olmadığı, bütün ihtiyaçlarının halk tarafından temin edilmekte olduğu, cevabını verdi. Buna mukabil, Anadolu'dan sürükleyip getirdiği Türk esirlerini serbest bırakmasını istedi. (Bu esirlerin sayısı 30.000 gösterilmiş ise de bunun mübalağa olduğu şüphesizdir. Fakat her halde az da değildirler.) Timur'un emriyle bu esirler hemen Şeyh'e teslim edildiler. Şeyh de bunları serbest bıraktı. Bu esirler de, şükran borcu olarak Safevî tarikatına bağlandılar. Bunlardan bir çoğu vatanlarına döndüler, kalanların yerleşmesi için Hoca Ali, Erdebil'de bir mahalle ayırdı. XVII. yüzyılda bile, bu Anadolu Türkleri'nin torunları Sûfiyân-ı Rum yani Anadolu Sûfileri ismini taşıyorlardı.”³⁰

Böylece Hoca Ali'nin serbest bıraktığı esirler, Safevî Tarikatının Anadolu'da gönüllü dâîleri olmuşlardır. Timur'un Hoca Ali'ye bağışladığı Erdebil ve köylerinde Safevîlere her türlü kayıt ve şarttan âzâde olarak müstakil hareket etme hakkı verildi. Bu yüzden

²⁸ Von Hanna Sohrwede, “Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert”, *Der Islam*, cilt XXXXI, Berlin 1965, ss. 125-126.

²⁹ Ethem Ruhi Fırlah, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Ankara 1980, s. 147; Hinz, *a.g.e.*, s. 8.

³⁰ Hinz, *a.g.e.*, s. 9.

burası, cemiyete zararlı bir çok kimsenin de sığınağı haline geldi.³¹

Bize göre, Safevîyye tarikatının yayılması ve genişlemesinde büyük bir öneme sahip olan ve döneminde Şîî temayüllerin belirlediği Hoca Ali'nin 1429'da vefatı ile birlikte yerine tarikat postuna oğlu Şeyh İbrahim oturmuştur. Şeyh İbrahim'in de 1447'de vefatı üzerine, yerine oğlu Şeyh Cüneyd geçti. Ancak onun posta oturması Sünnî inanca sahip bulunan amcası Şeyh Cafer'i memnun etmemiş ve taraflar arasında gizli-açık mücadele başladı. Cüneyd amcası Cafer ile post mücadelesinde başarılı olamayınca, Erdebil'i terk etmeye mecbur kaldı. Cafer ise, başarısını oğlunu kızı ile evlendirdiği Kara Koyunlu Hükümdarı Cihanşah'a borçlu idi.³²

Şeyh Cüneyd'e kadar, Safevîyye tarikatının içinde en azından görünürde siyasi bir gayenin tezahürüne rastlanmamaktadır. Ancak Şeyh Cüneyd, zamanındaki karışıklıklardan yararlanarak şeyhliğine şahlığı da ilave etmek üzere çalışmaya başlamıştır.³³ Şeyh Cüneyd, Karakoyunlular zamanında faaliyetine başlamış ise de, siyasi nitelikteki emelleri anlaşılınca Cihanşah tarafından derhal hudut dışı edilmiştir. Bunun üzerine Anadolu'ya gelmiş ve çalışmasını bir müddet burada sürdürmüştür. Bu arada Osmanlı Hükümdarı Sultan II. Murad'dan kendisine yer göstermesini istemişse de, siyasi maksadı anlaşıldığından bu talebi reddedilmiştir.³⁴

Şeyh Cüneyd, Anadolu'da bulunduğu sürede, burasının kendisi için ne denli elverişli bir zemin olduğunu görmüştür. Anadolu'da kendisinin Hz. Ali evladından olduğu yolundaki propagandası ile, etrafında kısa zamanda köylü ve göçebelerden meydana gelen silahlı insanları topladı. Çok cerbezeli bir şahsiyet olan Şeyh Cüneyd³⁵ ile ilgili, Walther Hinz'ın *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd* adlı eserini çeviren Tefvik Bıyıklıoğlu çevirisinin önsözünde şunları söyler:

“Şeyh Cüneyd'e kadar yüzyıldan fazla bir müddet, şeyhlik ve

³¹ Tahsin Yazıcı, “Safeviler”, *İA*, X, 53.

³² Aka, “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik”, s. 89.

³³ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, II, 225-226.

³⁴ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, II, 226. II. Murad'dan Şeyh Cüneyd'e verilmek üzere 200 duka altını, kendisiyle birlikte gelen dervişlere de 100 akçe vermiştir. Bkz. Hinz, *a.g.e.*, s. 17.

³⁵ Aka, “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik”, s. 89.

irşad sahasında oldukça hürmet ve şöhret kazanmış olan Erdebil Safevî Tarikatı çok müteşebbis ve cesur bir şahsiyet olan Cüneyd zamanında, sırf bu zatın eseri olarak siyasi emeller ve hükümlerlik gayeleri takip eden bir Safevî tarikatı devleti olmuştur. Bu devletin arazisi, aynı devirdeki Papalık devleti arazisinden çok küçük olmak üzere, Erdebil kasabası ve etrafındaki birkaç köyden ibaretti. Azerbaycan'dan başka Irak, Suriye ve Anadolu'da reislerine her hususta bağlı pekçok mürid ve taraftarları olduğu için hakimiyet sahası çok genişti. Asıl mühim olan mesele bir tarikat müridi olan Sufilerin bir muharebe birliği halinde gelişmeleri idi. Şeyh Cüneyd'in altı yıl süren Anadolu ziyareti tarikata o kadar çok mürid kazandırmıştı ki, sonunda Osmanlı vatandaşı olan bu mürid ve taraftarlarıyla Şeyh kendi nam ve hesabına o vakitler Komnenler elindeki Trabzon kalesine bir taarruza bile girişmişti.”³⁶

Şeyh Cüneyd, Osmanlı Ülkesinde yüz bulamayınca Karaman'a geçti. Cüneyd, Konya'da bulunduğu zaman, XIII. yüzyılda Konyalı Şeyh Sadreddin tarafından kurulan tekkede ikamet etti. Ancak Sünni olan tekke şeyhi Abdüllatif ile yaptığı dini münakaşalarda dini itikatlarının mahiyeti meydana çıkınca Karaman'ı da terke mecbur olur. Zira kendisi Şeyh Abdüllatif tarafından Şîî esaslarını da aşan görüşlerinden dolayı kafirlikle itham edilmiştir.³⁷

Şeyh Cüneyd, Karaman'dan Suriye'ye kaçmak suretiyle kurtuldu. Şeyh Cüneyd, burada kendi tarikatını yaymak için müessir ve geniş bir propagandaya girişti. Suriye, Osmanlı ülkesi ve Irak'tan bir çok sufi müritleri koşup gelerek Cüneyd'in etrafına toplanırlar. Bunların arasında, 1416'da Rumeli'de I. Mehmed tarafından güçlükle bastırılan isyan hareketinin başı Şeyh Bedreddin'in eski mensupları da vardır.³⁸

Suriye'den Trabzon tarafına doğru hareket eden Şeyh, Trabzon'a müritlerinden oluşan bir kuvvetle başarısız bir saldırıda bulundu. Daha sonra Akkoyunlu devletine sığınır. Akkoyunlu

³⁶ Hinz, *a.g.e.*, s. XI (Çevirenin Önsözü).

³⁷ Hinz, *a.g.e.*, ss. 17-18.

³⁸ Hinz, *a.g.e.*, ss. 18-19.

Hükümdarı Uzun Hasan, onun kuvvetlerinden Karakoyunlular'a karşı yararlanmak istediğinden onu kabul eder ve kızkardeşi Alemşah Hatun'u ona nikahladı. Karakoyunlu devletinin sona ermesiyle birlikte, Şeyh'i Erdebil'e yollar. Şeyh Cüneyd, buradan müritleriyle Gürcüler üzerine müteaddit seferler yapar. 860/1456'da Şirvan hakimi Sultan Halil ile yaptığı müsademedeki maktul olan Şeyh Cüneyd'in yerine oğlu Şah Haydar, Erdebil sofularına şeyh oldu.³⁹

Şeyh Cüneyd'in itikadi yönünü ele alacak olursak, onun başlangıçta Sünni olan tarikatı Şîleştirmeye gayret ettiği ve bunda da başarılı olduğu söylenebilir. Şîlik fikirlerini ortaya attığı için amcası ile arası açılan Şeyh Cüneyd, özellikle Anadolu ve İran'da bulunan Safevîye tarikatının hânkah ve zaviyelerine müritler göndererek sâlikleri arasında Şîlik ve Rafizilik fikirlerini sokmaya çalışmış ve mücerret bir dinin ulvî itikatlarından ziyade, müşahhas, efsanevi ve hâilevî itikatlara ve hikayelere daha ziyade mütemayil olan göçebeler ile köylüler arasında telkinler yaptırmıştır. Cüneyd Karamanlı ülkesinde yukarıda bahsi geçen Şeyh Abdüllatif ile konuşurken Kur'ân'ı aşağılayan bir dil kullanmıştır. Ayrıca, Hz. Ali başta olmak üzere, Ehl-i Beyt'in medhini ihtiva eden âyetlerin Kur'ân'dan kasten çıkarılmış olduğunu ve sahabeler hakkındaki âyetlerin Allah kelâmı olmayıp onların sonradan uydurularak Kur'ân'ın içine konulmuş olduğu hakkındaki müfrit Şîîlerin eskiden beri mevcut olan iddia ve kanaatlerini izhar etmiştir.⁴⁰

Şîî olduğu hakkında tereddüt bulunmayan Şeyh Cüneyd ile ilgili onun gulat inançlarıyla tanınan İsmâîlîye mezhebinden olduğu konusunda tereddütlü bazı rivayetler mevcuttur.⁴¹ Şeyh Cüneyd ile birlikte bu tekke içinde aşırı bazı inançlar gözlenmiştir. Kendi hakkında ileri sürülen aşırı inançları Şeyh Cüneyd'in benimseyip benimsemediği hususunda bir netlik bulunmamaktadır. Ancak tabileri kendisi hakkında hiç de kabul edilebilir fikirler öne sürmemektedirler. Şöyle ki, Akkoyunlu târihçisi Fazlullah b. Ruzbihan'ın kaydettiğine göre, Şeyh Cüneyd'in Anadolu'daki müritleri Cüneyd'e Allah, oğlu

³⁹ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, II, 226.

⁴⁰ Mükrimin H. Yinanç, "Cüneyd" (Cunayd b. İbrahim), *İ.A.*, İstanbul 1993, III, 242-243.

⁴¹ Öngören, *a.g.m.*, s. 83.

Haydar'a da Allah'ın oğlu diye inanmakta idiler.⁴² Bu yüzden olmalıdır ki, Şeyh Cüneyd öldükten sonra bazı müritleri, onun yaşadığını iddia etmişlerdir. Hatta, bir ara Tokat'ta böyle bir iddia ile ortaya çıkan bir adamın etrafında toplanmışlardır.⁴³

Fikrî ve siyâsî yönden babası Şeyh Cüneyd'in yolunu takip eden Şeyh Haydar'ı Uzun Hasan, kızı ile evlendirmişti. Şah İsmâil, Uzun Hasan'ın kızı tarafından torunudur. Haydar, müritlerini harp talimleriyle yetiştirmiş ve onlara oniki dilimli kırmızı bir başlık giydirmişti. Bu târihten itibaren "Kızılbaş" ismi yaygınlaşmıştır.⁴⁴ Şeyh Haydar'ın atalarında olduğu gibi, Erdebil'de posta oturduktan sonra Anadolu'daki Osmanlı vilayetlerinden özellikle Karaman, Teke ve Hamid Eli gibi güney bölgelerinden ve Suriye'nin Şam havalesinden, Geylan ve Taliş yani Hazar Denizinin güney batı ve batı kenarlarından pek çok ziyaretçileri bulunmaktaydı. Haydar bu müritlerini siyasi maksat için kullanmış ve bir ordu haline koymasını bilmiştir. Böylece pek çok sefer düzenlemiş ve bu seferlerin birinde Şirvanşah Yesar ve Akkoyunlu Yakup Beg'in kuvvetleri karşısında 1488'de bozguna uğrayarak öldürülmüştür.⁴⁵

Şeyh Haydar da, babası gibi Şîh-Râfîzî fikirleri kendi tâbileri arasında yaymaya devam etmiş ve Anadolu'daki halifeleri onun uluhiyetini ilan etmişlerdi.⁴⁶ Târihçi İbn Ruzbihan'ın eserinde kaydettiğine göre, Karaca Dağ'dan, Tâliš'ten pekçok kimse, namaz ve orucu terk ederek, Haydar'ı kibleleri ve mabutları olarak görmeye başlamışlardı.⁴⁷ Bazıları bizzat ilah⁴⁸, bazıları da Tanrı'nın oğlu gibi

⁴² Fazlullah b. Ruzbihân, *Târih-i Âlem Ârâ-yı Emîni*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4430, vr. 139 a. (Öngören, *a.g.m.*, s. 83'den naklen).

⁴³ Yinanç, *a.g.md.*, III, 245.

⁴⁴ Kütükoğlu, *a.g.e.*, s. 2; CL. Huart, "Haydar", *İ.A.*, İstanbul 1993, V, 387.

⁴⁵ Hinz, *a.g.e.*, ss. 62-76; Sümer, *a.g.e.*, s. 14.

⁴⁶ M. R. Savory, "Safawids", s. 767; Von Hanna Sohrwide, *a.g.m.*, ss. 121-122.

⁴⁷ Fazlullah b. Ruzbihân, *a.g.e.*, vr. 140 b.

⁴⁸ Sümer, *a.g.e.*, s. 13 (20. dipnot). Faruk Sümer, Fazlullah b. Ruzbihân'dan yaptığı bu nakillerin yanında şunu da ilave etmektedir: "Müridlerin Cüneyd'e, Haydar'a Allah gözü ile baktıkları hakkında adı geçen müellifin (Fazlullah b. Ruzbihân'ın) sözleri mübalağalı sayılmamalıdır. Çünkü Osmanlı müelliflerinden başka (bu hususta bazı misaller için: M. Ş. Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Selim'in İran Seferi", *Tarih Dergisi*, XVII, sayı: 22, ss. 53-55,77-78; S. Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul 1969, vesika 14), İtalyan seyyahları da (*A Narrative of Italian Travels in Persia*, İngilizce

telakki ediyorlardı.⁴⁹ Şeyh Haydar'ın da babası Şeyh Cüneyd gibi, kendisine uluhiyet izafelerine evet diyor muydu? Buna kesin ve net olarak evet veya hayır demek eldeki mevcut vesikalarla mümkün görünmemektedir. Ancak şurası bilinmektedir ki, Anadolu Türkleri âdeta kendi aşırı inançlarını şeyhlerine kabul ettirmeye çalışıyorlar⁵⁰. Kanaatımıza göre Şeyh Haydar, siyasi emelleri gereği, kendisi hakkında aşırı görüşler ileri süren böylesi büyük bir kitleyi kaybetmemek için en azından sessiz kalmayı tercih etmiştir.

Şeyh Haydar, kendi ziyaretine gelen müritleri içerisinde en kabiliyetli olanlarını seçerek onları özel olarak eğitmekte ve Anadolu'ya "halife" ünvanı ile göndermekteydi. Bunlardan bir tanesi de Anadolu'da önemli bir kıvılcık isyanı çıkaran Şah Kulu'nun babası Tekeli Hasan Halife idi.⁵¹ Anadolu'ya gelen Safevî propagandacıları, Safevîlerin temel insan gücünü oluşturan Türkmen kitlelerin İran'a göçünü sağladıkları gibi, aynı zamanda Safevîlerin baş düşmanı ve karşılarındaki en büyük güç olan Osmanlı Devleti'ni içeriden çökertmek için, büyük isyan hareketlerine sebep olmuşlardır. Gerçekten de Osmanlı Devleti, İslâm dünyasının sünnî karakterli en büyük gücü ve temsilcisi durumuna yükseldikten sonra, Safevîlerin dayanacakları temel güç İslâm coğrafyasında yaşayan gayr-ı sünnî kesimler olmuştur. Safevîlerin önceleri Sünnî bir karaktere sahip iken, özellikle siyasi amaçları ön plana çıktıktan sonra Şîî eğilimleri benimseme nedenlerinden biri de bu olabilir.⁵²

Şeyh Haydar'ın öldürülmesi üzerine, müritler dağılmayarak bu sefer de Haydar'ın oğullarından Ali'nin etrafında toplandılar. Bunun üzerine Akkoyunlu Yakub Bey, tehlikeyi görerek Haydar'ın oğulları Ali, İsmâil ve İbrahim'i anneleri ile birlikte İstahr kalesinde tutuklatır. Onlar yaklaşık beş yıl kadar burada kaldılar. Bu sırada Akkoyunlu

tercüme, London, 1873, s. 43, 115, 206) Fazlullah'ı teyid etmektedir."

⁴⁹ Von Hanna Sohrwide, *a.g.m.*, ss. 121-122; A. J. Newman, "Safawids", *The Encyclopedia of Islam*, vol. VIII, Leiden E.J. Brill 1995, s. 777.

⁵⁰ Sümer, *a.g.e.*, s. 22.

⁵¹ Sümer, *a.g.e.*, s. 12.

⁵² Saim Savaş, "XVI. Asırda Safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri", *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, 7-9 Nisan 1999, Konya 2000, s. 186.

Yakub Bey ölmüş, Akkoyunlu Beyleri arasında mücadele başlamıştı. Bu mücadeleler sırasında Haydar'ın oğulları da serbest bırakılmakla birlikte, bunlardan Ali, Akkoyunlu Rüstem Bey tarafından ortadan kaldırıldı (1493).⁵³

Müritler, İsmâil ve İbrahim'i önce Erdebil, sonra da Gılan'da emin bir yere sakladılar. İbrahim'in öldürülmesi üzerine İsmail tek kaldı.⁵⁴ Gılan'da altı yıl kadar kalan İsmâil, Akkoyunlu Beyleri arasındaki mücadeleden yararlanarak, 1499 yılı ortalarında ve henüz oniki yaşında iken, saklandığı Lâhicân'dan ayrılarak Azerbaycan'a yürüdü. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden özellikle Orta ve Güney Anadolu yörelerinden gelen çok sayıda Türkmen'in katılması ile İsmâil önce Şirvanşah Ferruh Yesar'ı ardından ise, Akkoyunlu Elvend Bey'i yenilgiye uğrattı ve Safevi Devletini kurdu ve şahlık tahtına oturdu (1501). Nadir Şah'ın (1160/1747) 1149/1737 yılında iktidarı eline geçirmesine kadar devam edecek olan⁵⁵ Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmâil'in ilk icraatlarından biri, İmamiyye Şiîliğini devletin resmi mezhebi olarak ilan etmesi idi. Oniki imam adına hutbe okutup, sikke kestirdi.⁵⁶ Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte İmamiyye Şîası, târihte ilk kez resmi devlet desteğine kavuştu. Bu dönemde Osmanlı Devleti kendi dahili problemleriyle uğraşıyordu. Bu da Safevîlerin İran'da Şiîleştirme faaliyetlerini kolaylaştırdığı gibi, Safevî toprakları dışında Bahreyn, Irak, Afganistan ve Hindistan gibi topraklarda da bu konuda etki etmesini sağlamıştı.⁵⁷

Şah İsmail'in bu kadar kısa zamanda posttan tahta oturması ve bir devlet kurmasının altında yatan neden araştırıldığında karşımıza temelde üç esas çıkmaktadır. Şah İsmail'in dayandığı bu üç esas kısaca şunlardır: Birincisi, zıllullah (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) teriminde ifadesini bulmuş eski Fars krallık anlayışı. İkincisi, Safevi tarikatının başındaki kişi olarak bütün Kızılbaşların mutlak itaatini kazanmış olması. Üçüncüsü ise, yukarıda bahsi geçtiği gibi, soyunun

⁵³ Sümer, *a.g.e.*, s. 22.

⁵⁴ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, II, 227.

⁵⁵ Bert Fragner, "From the Safavids Through the Zands", *Encyclopaedia*, Vol. VIII, California 1998, s. 137.

⁵⁶ Sümer, *a.g.e.*, s. 22; Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", s. 91.

⁵⁷ Mazlum Uyar, *İmamiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârilik*, İstanbul 2000, ss. 135-137.

yedinci imama dayandığını iddia etmiş olması sebebiyle gaib imamın temsilcisi olduğunu iddia etmesidir.⁵⁸

Ethem Ruhi Fığlalı, Şah İsmail'in yaptıkları ile ilgili “*İmamiyye Şiâsi*” adlı eserinde şunları söyler:

“Şiiliğe ifrat derecede bağlanan Şah İsmail, Tebriz'e ilk girişinde üçte ikisi Sünni olan şehir halkını Şiiliği kabul etmeleri yolunda zorlamış ve kabul etmeyenleri takip ettirmiştir. Meşhur sünni kabirlerini açtırmış ve kemiklerini yaktırmıştır. Hutbe ve sikkelerde oniki imamın adlarını zikretmekle yetinmeyen Şah İsmail, camilerde ve her yerde Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman ile Muaviye'ye lanet edilmesini ve aksine hareket edenlerin katlini emretmiştir. Ayrıca o, ezanda “Allahu Ekber; Eşhedu en-lâ ilâhe illallah; Eşhedu enne-Muhammeden Resûlullâh” sözlerinden sonra bugün de devam eden “Eşhedu enne Aliyyen Veliyyullah” ile “Hayyâlessalâh” sözünden sonra da “Hayyâlâ hayri'l-amel” sözünü ekletmiştir.⁵⁹

Safevî Devleti'nin kuruluşunda Şah İsmâil'e en büyük desteği, “Safevî Hareketinin Dini Altyapısı” başlığı altında, dini anlayışlarını vereceğimiz Anadolu'daki müritleri olan Türkmenler vermiştir. Hatta Faruk Sümer'e göre, Anadolu kızılbâş Türkler olmasaydı, değil Safevî Devleti'nin kuruluşu, Erdebil şeyhlerinin siyasi gayeler taşımaları bile düşünülemezdi.⁶⁰ Öyle ki, Anadolu'daki müridanı Şah İsmail'in Erzincan'a geldiğini duyduklarında akın akın Erzincan'a koşmuşlardı. Hatta Dulkadirli bölgesinden gerdeğe girmek üzere olan bir genç, Şeyh'in Erzincan'a geldiğini haber alır almaz gerdeği unutup Erzincan'ın yolunu tutmuştu.⁶¹

Bayezid II döneminde, Osmanlı Devleti için en büyük tehlikeyi, Avrupa'dan ziyade 907/1502 yılında İran'da iktidarı eline alan,

⁵⁸ Mazlum Uyar, “Safeviler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl 1, sayı 3, Kasım-Aralık 1999, Ocak 2000, s. 121.

⁵⁹ Ethem Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şiâsi (Câferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, İstanbul 1984, ss. 186-187.

⁶⁰ Sümer, *a.g.e.*, s. 22; Kızılbâş Türkmenlerin bu konudaki rolleri ile ilgili ayrıca bkz.: Von Hans Robert Roemer, “Die Turkmenischen Qızılbas Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie”, *Z DMG*, 135, Wiesbaden 1985, ss. 227-240.

⁶¹ Sümer, *a.g.e.*, s. 18.

Safeviyye Tarikatının şeyhi Şah İsmâil ve tabileri oluşturuyordu. Zira Şah İsmâil çeşitli unsurları, özellikle Türkmen aşiretlerini, yine Türk ve Müslüman olan Osmanlı devletine karşı kışkırtıyor ve isyana teşvik ediyordu. Osmanlı devletinin ve halkının durumunu olumsuz yönde etkileyen ve sosyal huzursuzluklara sebep olan bu meselelerin yanında, tabii felaketler de meydana gelmiş ve böylece halk adeta canından bezmiştir.⁶²

Taht mücadelesinin başladığı dönem ve öncesinde Osmanlı Devletindeki genel durum şöyle idi: İdaredeki boşluktan dolayı memleket tam anlamı ile bir kaos yaşamakta idi. Zira vezirler, devletin ve milletin işleriyle değil, şahsî menfaatleri için çabalamaktaydılar. Zulme uğrayan pek çok reaya müracaat edip haklarını talep edebilecek makamdan mahrum bırakılmışlardı. Yönetimdeki haksızlıkları gören ve düzeleceğine dair ümitlerini yitiren pek çok levent, Şah İsmâil'den medet umup, onun saflarına iltihak etmeğe başladılar. Bu durum ise Osmanlı devletinin devam ve bekasını büyük bir tehlikeye atmakla kalmıyor, aynı zamanda Sünnî İslâm inancını da tehdit ediyordu. Çünkü Şah İsmâil'in orduları istila ettikleri ülkelerde mescit ve camileri hayvan ahırına haline getirmişlerdi.⁶³ Celal-zâde, Şah İsmâil ve tabilerinin, kan akıtmayı, içki ve zinayı meşru gördüğünü, dinin asıl yapısını kafasına göre değiştirerek başka bir yol takip ettiğini, bütün İslâm büyüklerine hakaret ettiğini, Resûlullâh'ın güzide ashâbına dil uzattıklarını, nefislerinin yolundan giderek nafîle ve farzlara saldırıp küfrettiklerini ve râfizilik kemendine yapıştıklarını ifade eder.⁶⁴

Bu denli önem arzeden Şîv-Safevî tehlikesinin karşısında, son derece duyarlı olan Şehzâde Selim ile, babası tarafından destek gören kardeşi Ahmed arasında cereyan eden taht mücadelesi, Yavuz Sultan Selim lehine neticelenir. Yavuz, 8 Safer 918/ Nisan 1512 târihinde tahta geçer. Onun tahta geçmesi, olumsuzluklardan dolayı canından

⁶² Ahmed Uğur, *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-Nâme Literature*, Berlin 1985, s.36-38.

⁶³ Celâl-zâde Mustafa, *Selîmnâme*, (haz. Ahmed Uğur-Mustafa Çuhadar), Ankara, Kültür Bak. Yay.,1990, s.272-273.

⁶⁴ Celal-zâde, *a.g.e.*, s.273.

bezmış olan halk tarafından sevinçle karşılanır.⁶⁵

Yavuz tahta geçtikten sonra, Ali bin Abdülkerim Halife⁶⁶ adlı âlim bir şahıs tarafından, kendisine halkın umumi ahvalini yansıtan, genişçe bir rapor sunulmuştur. Bu rapor o dönem gerçeklerini yansıtması bakımından oldukça büyük bir önemi haiz bulunmaktadır. Ali bin Abdülkerim Halife'nin raporunda rüşvet konusu, vergi ve miras hususundaki yanlış uygulamalar üzerinde durur. Bunların yanında onun raporunda üzerinde en çok durduğu husus kızılbaş tehlikesidir.⁶⁷ Bu raporu değerlendiren Selahattin Tansel, raporun bu bölümü ile ilgili şunları söyler:

"Kızılbaşlar, II. Sultan Bayezid döneminden itibaren, çekinilmesi lazım gelen bir kuvvet haline gelmişlerdi. Bunların, Osmanlı İmparatorluğu topraklarını veya hiç olmazsa Anadolu'yu, XV. Asrın sonlarında ve XVI. Asrın başlarında İran'da kurulmuş olan ve Şiîliği, devletinin resmi mezhebi kabul ederek sırtını Türk olan ve Türk olmayan halka dayayan Safevî devletine bağlamaya çalıştıkları, yani sadece bir inancı değil fakat bir politikayı da gerçekleştirme yolunda oldukları anlaşılıyordu. Eğer II. Sultan Bayezid biraz daha hükümdarlığa devam etmiş olsa idi, başta Şah İsmâil olmak üzere Safevî propagandacılarının hayalleri, gerçekleşme yolunda çok şeyler kazanmış olurdu. Çünkü Şah İsmâil İran'da siyasi birliği kurduktan sonra orada bir çok değişiklikler meydana gelmiş ve öteden beri "zahmet ve meşakkat çekmekte olan ahali" bu kuruluş sayesinde

⁶⁵ Kemal Paşa-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Defter VIII, Haz. Ahmed Uğur, Ankara, T.T.K. Yay., 1997, s. 62-63.

⁶⁶ Ali b. Abdülkerim Halife'nin kimliğini araştırdık, ancak bir neticeye varamadık. Bu açıdan onunla ilgili Selahattin Tansel'in şu değerlendirmelerini verelim: "Ali b. Abdülkerim Halife'nin kimliğini tespit edemedim. Fakat onun çok bilgili bir kimse olduğu, Padişah'a her şeyi açık söyleyebilecek kadar metin bir karaktere sahip bulunduğu, kötü olduğuna kanaat ettiği şeylerin iyiye doğru yöneltilmesi hususlarını Padişah'a tavsiye edebilecek kadar cesur olduğu ve Padişah'la görüşmeyi umduğu dikkate alınırca huzura kabul edilebilecek kıvrakta bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. Sunduğu arzıda o, yurdun türlü dertlerine parmak basmış ve bu arada Kızılbaşlık meselesini de bahis konusu etmiştir. İlk bakışta çok müteassıp bir zat olarak görünen Ali b. Abdülkerim Halife'nin raporu Topkapı sarayı arşivinde 3192 numarada kayıtlıdır. Olayların anlatılış şekline göre bu arıza Yavuz'a, hükümdar oluşundan hemen sonra sunulmuştur." (Bkz. Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul, M.E.B. Yay., 1966 s. 21).

⁶⁷ Tansel, *a.g.e.*, s. 20-30 (Topkapı Sarayı Arşivi nr.3192'ye istinaden).

rahata ve asayişe kavuşmuştu. Propagandaya memur olan halifeler, ihtimal İran'daki bu rahat yaşayışı da öne sürerek, buldukları yerlerin halkını Safevî Devleti adına kazandırmaya çalışmış ve bu devletin genişlemesinde bunların büyük hissesi olmuştu. Fakat tereddüt edilmemelidir ki, İran'ın o günkü duruma yükselmesinde en mühim amil Şah İsmâil'in bazı meziyetleridir. "Hakikaten Şah İsmâil İran'ı yeniden diriltmiş ve hududunu Bahr-i Hazer ve Cibal-i Kafkas'dan Umman denizine ve Ceyhun Nehrinden Dicle nehrine erdirmiş"tir. İşte bu genişleme, bir taraftan dinî ve bir taraftan da politik bir tehlike arz ettiği için, Doğu ve Batıdaki komşuları ile İranlılar arasında büyük bir uçurum meydana getirdi. Esasen Safevîler, İslâm alemince tanınmak istiyorlarsa Doğudaki Sünnî Özbeklerle ve Batıdaki yine Sünnî Osmanlılarla vuruşmaları lazımdı. Bu sebepten dolayı 1510'da Özbekleri ezmeye muvaffak olan Şah İsmâil, bütün dikkatini Osmanlılar üzerinde toplamıştı".⁶⁸

Şah İsmâil'i durdurmak isteyen Yavuz, Safevîler üzerine sefer düzenlemek ister. Ancak, aşırı mezhep farkı ve taassubu olmasına rağmen, Müslüman iki millet olması, ayrıca Şah İsmâil'in ve çevresinde halka tutan pek çok insanın aynı dili konuşması ve aynı ırka mensup olması, büyük bir problem teşkil etmektedir. Şah İsmail, Anadolu'daki Kızılbaş halk üzerinde tesis etmiş olduğu siyasî ve dinî hakimiyet son derece açıktır. Bu bakımdan da Osmanlı askerlerinden bir kısmının Şah'la savaşa karşı oldukları bilinmektedir. Mesela, Şah Bey adında bir Osmanlı sipahisi, İran seferine gitmediği için tumarının kesilmesi üzerine İran Şahı'nı kastederek "Kızılbaş neslidir ona kılıç çeken müslim değildir" der.⁶⁹ Bu durumu bilen Yavuz, devletin ileri gelen din ve ilim adamlarını faaliyete geçirir. Kemal Paşa-zâde ve Nureddin Sarı Gürz gibi âlimler onlar aleyhinde gerekçeli olarak fetva verirler.⁷⁰

⁶⁸ Tansel, *a.g.e.*, s.25.

⁶⁹ BA, MD, 71/163, 25 R.evvel 1002/1593 tarihli hüküm (Saim Savaş, "XVI. Asırda Safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri", *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, 7-9 Nisan 1999, Konya 2000, ss. 189-190'dan naklen).

⁷⁰ Fetvalarla ilgili bkz.: Kemal Paşa-zâde, *Fetâvâ-yı Kemal Paşa-zâde der Hakk-ı Kızılbaş*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Koleksiyonu, nr. 3548, vr. 45 b, 46 a, 48 a; a. mlf.,

Yavuz, hazırlıklarını tamamlar ve Şah İsmâil İle Çaldıran'da karşılaşır. Şah İsmâil karşısında kesin bir galibiyet alır (2 Recep 920/ 23 Ağustos 1514). Ancak, Şah İsmâil, savaş meydanından kaçmayı başarır.⁷¹ Sanvory bu yenilgiyi değerlendirirken şunları söyler: “Çaldıran, İsmail’in kendi yenilmezliği hakkındaki inancı mahvetti. Zira, Kızılbaş Türkmen taraftarlarına göre İsmail, hem dünyevi hem de uhrevi yönetici idi. Fakat o bundan çok daha fazlasıydı. Bizzat kendisi, çoğunluğu okuma yazma bilmeyen bu göçebelere onların kendi dilinde ve basit bir üslupla hitabedip, Allah’ın bizatihi tecellisi olduğu inancını benimsetmişti. Safevî devleti ilk yıllarında gerçek anlamda bir teokrasi idi. Venedikli tacirlerin çağdaş raporları, Kızılbaşların ölümsüz olduklarına inandıkları başkanlarına körü körüne, yobazca bağlılıklarına tanıklık etmektedir. Bu inanç Çaldıran’da büyük bir darbe yedi ve sarsıldı. İsmail bir köşeye çekildi. Kahramı içki ve sefahet alemlerinde unutmaya çalıştı...⁷²”

Sanvory’nin ifade ettiği Şah İsmail ve diğer Safevi krallarının yarı ilahi varlıklar ve gaib imamın temsilcisi olduklarına ilişkin iddialar Şah Abbas zamanında iyice zayıflamış ve 1039/1642 yılında krallık tahtına oturan Şah Safi’nin alkol ve haşhaşa olan düşkünlüğü nedeniyle devlet idaresi ve şahların gücü tartışılmaya başlanmıştır⁷³.

III. Safevîlerin İran Halkını Şiileştirme Politikası

İran tarihi incelendiğinde görülecektir ki, Safevîlere kadar İran, asla Şîilerin hakim olduğu bir toplum olmamıştır. Zira, Safevîler

Risâle fi Tekfîri’r-Revâfız, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevpaşa Koleksiyonu, nr. 621, vr. 31 b, 32 a-b.; Müfti Hamza (Sarı Gürz), *Kızılbaşların Katline Dair Fetvâ*, Topkapı Müzesi Arşivi, nr. 6401. Fetvalarla ilgili bilgi için ayrıca bkz. Tansel, *a.g.e.*, s.34-35; Ahmed Uğur, *İbn-i Kemal*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., İzmir, 1987, s. 73; Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997, ss. 91-94; Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği’nin Tarihsel Arka Planı*, Şanlıurfa 2001, s. 165-172; Ernest Tucker, “The Peace Negotiations of 1736: A Conceptual Turning Point in Ottoman-Iranian Relations”, *The Turkish Studies Association Bulletin*, The Turkish Studies Association Grand Rapids, Michigan, Spring 1996, ss. 17-18. Konuyla ilgili Ebussuud’un fetvası için bkz.: M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülİslâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, ss. 110-111.

⁷¹ Şinasi Altundağ, “Selim I”, *İA*, X, 423-434.

⁷² R. M. Sanvory, “Safevî İranı”, I, 405.

⁷³ Uyar, *a.g.m.*, s. 123.

öncesi İran’da birkaç İslâmi eğilim mevcuttur. Şîîler, Kum ve Kâşân gibi şehirlerde dağınık bir şekilde bulunmakla birlikte, Sünnîlik İran’ın bütününe hakim durumda idi ve Gazzali gibi İranlı âlimlerin büyük çoğunluğu Sünnî idiler. İran’a ait özellikleri bünyesinde barındırmakla birlikte Şîîliğin, 906/1500 yılından önce İran’a ait bir mezhep olmadığı görülecektir. Çünkü bu târihe kadar burası, Sünnî idareciler tarafından idare edildiği gibi, halkın büyük çoğunluğunu da Sünnîler oluşturmuştur.⁷⁴

Yukarıda bahsi geçtiği gibi Safevîler, başlangıçta Sünnî akideye sahip bulunmakta idiler. Aynı Safevîler kendileri Şîî akîdeleri benimsemekle kalmamışlar, üçte ikisi gibi büyük bir ekseriyeti Sünnî olan İran halkını da Şîîleştirmek için her türlü yola başvurmuşlardır. Halifeler aracılığı ile kendilerini iktidara taşımakta büyük bir rol oynayan Anadolu’daki Türkmen zümreleri de, aynı inancı kabul noktasında propaganda alanı içine sokmuşlardı. Öncesinde, Anadolu Türkmenleri’nin bir kısmı Şîî inanca sahip iken, büyük bir ekseriyeti Şîî inançlarının dışında yer almaktaydı.⁷⁵ Bu zümrenin desteğini Şah İsmail nasıl arkasına kısa zaman dilimi içinde almayı başardı? Bu konu gerçekten araştırmaya değer.

Safevîlerin Şîî akîdeleri benimseyip, resmi mezhep haline getirmelerinin altında yatan neden ne olabilir? Malumdur ki, bütün tarihi olayların kendisine özgü neden ya da nedenleri bulunmaktadır. İran’da, önceleri basit yerel bir tarikatın zamanla siyasi hedefler benimseyip sonunda İslâm dünyasını tam ortasından ikiye bölen siyasi ve dinî bir teşekkül oluşturmalarının da çeşitli sebepleri vardır. İktidar hırsının yanında, önemli bir neden de yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi gayr-i sünnî unsurların temsili meselesidir.

Safevîlerden önce tamamen Sünnî bir yapıda olan İran halkı nasıl oldu da çok kısa bir zaman içinde Şîîleştirildi? Bu konuda farklı yorumlar bulunmaktadır. Örneğin, bir kısım araştırmacılar Necmüddîn Kübrâ, Sadruddîn Konevî gibi şahısların varlığı sebebiyle, Moğollarla Safevîler arasındaki dönemde, tasavvufun şöhret bulduğu ifade

⁷⁴ Uyar, *a.g.e.*, ss. 135-136.

⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Savaş, “XVI. Asırda Safevîler’in Anadolu’daki Faaliyetleri”, s. 187.

edildikten sonra, söz konusu disiplinin, Sünnilikle Şîlik arasında köprü vazifesini gördüğü ve bir çok sahada İran'ın Şîleşmesi için uygun zemin hazırladığı ifade edilmektedir. Bu görüşe göre, neredeyse tasavvuftan Şîliğe geçiş, tabii bir süreç olarak görülmekte ve İran'daki Şîleşme bu bağlamda izah edilmektedir.⁷⁶ Ancak bu görüş isabetli bulunmamaktadır.⁷⁷ Kanaatımıza göre bu görüş, Şah İsmâil ve tabilerinin zorla Şîleşirmeye yönelik olan hareketlerini gizlemeye matuftur.

Safevîlerin Sünni halkı Şîleşirmekteki metodu hiç de benimsenebilecek bir nitelik arzetmez. Zira onlar tamamen zora ve baskıya başvurarak Şîleşirme yolunu tutmuşlardır. Düşünce ve inanç bazında Râfizîlerin lideri Şah İsmâil'in durumunu özetleyen Kemal Paşa-zâde, konuyla ilgili olarak onun ve adamlarının bu işi şiddet ve baskı yolu ile gerçekleştirmeğe çalıştıklarını ve bunu gerçekleştirmek için ne gibi faaliyetlerde bulduklarını şöyle anlatır:

"Evvel emirde kendine tabi olmayanlara pek çok işkenceler ettirdi. Çünkü o serkeş ve isyankar, fetvâ ve takvâ ehline kıpkızıl düşmandı. Zulmet ve cehlin kaynağı olan kalbinde, ilmin aydınlığına karşı bir düşmanlığın olduğu apaçıktı. Nihâyet, nerede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'da sabit-kadem olan âlim ve kâmil kimse varsa, Sünnet ve Cemaat'ın sarsılmaz yolundan "dön" diye zorlardı. Bunlardan bazıları -zaruretler mahzurlu olan şeyleri mübah kılar- gerekçesi ile sahabenin ileri gelenlerine buğz ettiklerini açıklarlardı. Ama çoğunluğu bildikleri doğru yoldan dönmeyip öldürücü işkenceye ve azaba sabrederlerdi. Mevlana Saadeddin Taftazânî (793/1390) evladından ve o zamanlarda halkın örnek aldığı Herat Şeyhülislâmını altmış adet talebesi ile katlettirdi. Şeyh Şehabeddin evladını da tevâbiî ile aynı âkibete uğrattı. İslâm'ın kubbeleri mesabesinde olan meşhur şehirleri şerîatın aydın nurundan boşaltıp, bid'at ve zulüm karanlığı ve zındıka ve dalâlet zulmeti ile doldurdu. Şühedâ makberi ve iyiler mezarlığı olan, mescitleri ve medreseleri yaktı, yıktı ve harap ettirdi. Ebu İshak Kazerûnî, Ebu Hanîfe, Abdu'l-Kadir Geylânî, Şeyh Muhammed

⁷⁶ Uyar, *a.g.e.*, s. 136 (Seyyed Hossein Nasr, "The Safavid Era", *Expectation of the Millennium* (ed. a. mlf.) s.161'den naklen).

⁷⁷ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Uyar, *a.g.e.*, s. 136; Öngören, *a.g.m.*, s. 87.

Sabûnî-yi Hemadânî ve Kitâbu'l-Envâr sahibi Mevlâna Yusuf-ı Erdebîlî'nin ve bunların emsâli pek çok kemal sahibi şahısların mübarek türbelerini ve mezarlarını yıktırdı, yaktırdı ve yerle bir ettirdi. Hulasa, bu fena-âkibetlinin Müslümanlara yaptığı kötülüğü, Bahtu'n Nasr-ı Gaddâr Kudüs halkına ve Firavun da İsrail Oğullarına yapmamışlardır."⁷⁸

Kemal Paşa-zâde, Şah İsmâil ve tâbilerinin yaptıklarının bir kısmını IX. defterinde bu şekilde özetledikten sonra, X. defterinde ise konu ile ilgili şu hususlara yer verir:

"Doğuda fesat fırtınası çıkıp zemin gemisini salladı. Arab'tan ve Acem'den Türk ve Deylem'den huzur gitti. Erzincan toprağından ansızın bir sapık zuhur edip, dinsizlik âsumanının burcunun zirvesine çıkıp, Azerbaycan ülkesinin gülşen bedeninde lâle gibi kızılbaş bitti. Dalâlet gurubuna meyleden topluluğun başı Şeyh-zâde-i Erdebil Şah İsmâil, dinsizlik yoluna gidip, haramları helâl kabul ettiğini ilan etti ve sapıklık dâvetini açıktan açığa yaptı. İtikâdı bozuk, tabiatı kötü olan Şîa'nın asılsız mezhebini yayıp, halkın avâmını... o tuzakla avladı. Hz. Ali'nin sevgisinde ve sâir dört halifenin ve mürşit imamların buğzunda ileri gitti."⁷⁹

Kemal Paşa-zâde şu hususlara da dikkat çeker. Şah İsmail ve tabileri "Benim yüzümden iki grup helâk oldu: Beni aşırı sevenler ve bana buğzedenler"⁸⁰ haberinden câhil ve gafillerdir. Şah İsmail, Tebriz'e girerek sırf intikam için kırk elli bin Akkoyunlu'yu katletmiş, Hasan Han'la Mirza Ahmed'in kabri hariç diğer emirleri ve sultanları mezarlarından çıkartıp cesetlerini yakmış, düşmanlarını büyük ve küçük demeden öldürmüş, ölü ve dirisi ile yakıp külünü göğe

⁷⁸ İbn-i Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, IX. Defter, Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Ef. Koll., nr.2447, vr.122a-b.

⁷⁹ İbn-i Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, IX. Defter, nr. 2447, vr. 123b-125b.

⁸⁰ Bu ifade Hz. Ali (r.a.)'ye ait olup, asıl zabıt şekli şöyledir: "Bende iki sınıf insanlar helakete gidecektir. Bunlardan birisi: Müfritâne muhabbet edenlerdir ki, o muhabbet onu haksızlığa doğru götürür. Bir sınıfı da: İfrat derecede bana karşı buğz ve adavet edenlerdir ki, o buğz, onları hadd-i meşrudan aşırıp haksızlığa götürecektir." Bu mana hadis olarak da ifade edilmiştir. Şöyle ki: "Sende Hz. İsâ gibi iki kısım insan helâkete gider. Birisi ifrât-ı muhabbet, diğeri ifrat-ı adâvetten." (Ahmed İbn Ahmed, *Müsned*, Kahire 1913, II, 265, hadis no:952.)

savurmuş ve insanların kalplerine büyük korku salmıştır. Tebriz'den sonra Irak'a giden Şah İsmâil, Kazvin, Isfahan, Kum, Kâşan, Rey, Hemedan, Semnan ve Damgan'ı aldı ve Ehl-i Sünnet'e mensup bulunanları katletti. Akkoyunlulardan otuz bin kişi ile karşısına çıkan Mirza Murad'ı da mağlup edip, yirmiden fazla Türkmen Beyinin boynunu vurarak, Fars vilâyetlerine girer. Bura halkına da her türlü eziyeti yaptı, Irak ve Acem'den beter eder. Sultan Murad'ın boşalttığı Bağdat'a girdi. Râfizî olduğu bilinenlerle, durumları meçhul olanlar kurtulurlarken, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'dan olanlar azap girdabında boğulurlar.⁸¹

Kemal Paşa-zâde, burada Şah İsmâil ve tâbilerinin yaptıklarını Moğolların yaptıkları ile mukayese eder ve bunların yaptıklarının Moğolların yaptıklarından daha kötü olduğu kanaatine varır. Ona göre Moğollar, sırf dirilere zulmetmişlerken, Râfizîlerin zulümleri ise ölüleri de içine almıştır. Bundan sonra Şah İsmâil, Şeybek Han'ı da Merv yakınlarında yenip, onu da işkence ile öldürtür. Buradan Herat'a geçerler ve daha önce ifade edildiği gibi, Allame Taftazânî'nin nebîresi (torunu) olan Şeyhülislâmı talebeleri ile katlederler. Kemal Paşa-zâde, konuyu şöyle tamamlar:

"Şah İsmâil'in yaptığı zulüm ve işkence Hind'de, Sind'de, Hata ve Hatan'da velvele bıraktı. Arap'ta ve Acem'de yakında ve uzakta onunla savaşmaya kadir kimse kalmadı. Her nerede kim varsa, bu gaddar onu yendi."⁸²

Nazmî-Zâde Murteza, *Gülşen-i Hulefâ* adlı eserinde, Âl-i Beyt'e muhabbet üzere olmasına rağmen Âl-i Beyt muhabbetinde ifrata varan Şîîlerin ve onu temsil eden devletlerin Müslümanlara telâfisi güç olan maddî ve manevî zarar verdiklerini ifade etmektedir.⁸³

Safevîlerin ele geçirdikleri toprakları kazanırken sahip oldukları dini anlayışla, imparatorluğun sonraki dönemlerinde İsnâ Aşeriyye'yi resmi mezhep ilan etmeleri sebebiyle uyguladıkları dini politika, bir

⁸¹ İbn-i Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, IX. Defter, vr.2447, vr. 123b-125b.

⁸² İbn-i Kemal, *a.g.e.*, vr.2447, vr. 123b-125b.

⁸³ Nazmî-Zâde Murteza, *Gülşen-i Hulefâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Haled Efendi Koleksiyonu Nu: 595 İstanbul, vrk.70b,71b,72a.

biriyle tamamen çelişmekteydi. Çünkü Şah İsmâil, askeri desteğini aldığı bu kitlenin İran'da neler yapabileceğinin farkına varmış olması sebebiyle organize Sünnî sufi teşkilatlarını, birer birer yok etmeye koyulmuştur. Safevî Şahları burada sadece Safevî tarikatını değil, aynı zamanda Nakşibendiyye, Halvetiyye ve daha sonraları Nurbahşiyye, Zehebiyye ve Nimetullâhiyye gibi tarikatları da bertaraf etme yoluna gitmişlerdir.⁸⁴

İran'da Safevîler ilk dönemde kitabi ve fikri olarak Şîleştirme konusunda sıkıntı çekmiştir. Zira, Safevîlerin kurulduğu yıllarda, el-Hillî'nin Kavâidü'l-Ahkâm'ının dışında Şîlikle ilgili İran'da bir esere rastlanmamaktadır. Bölgeyi Şîleştirmek için, İran dışındaki Şîî Arap ulaması davet edilmiş ve neticede bu ulemanın varlığı, devletin meşruiyetini de artırmıştır.⁸⁵ Bu Şîî bilginlerin çoğu, Suriye'deki Cebel Âmil bölgesinden (Bugünkü Lübnan'ın güney bölgelerinden) idi. Bunlar arasında Şah İsmâil döneminde İran'a gelenler, Muhammed el-Âmilî, Hüseyin b. Abdussamed el-Amulî, Hasan b. es-Seyyid Ca'fer el-Amulî el-Karakî'dir. Şah Tahmasb zamanında İran'a gelenler ise; Nureddin Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Abdu'l-Ali el-Karakî el-Amulî'dir.⁸⁶

Safevîlerin İran'ı Şîleştirme çabaları ve İsnâ Aşeri Şîliğini devlet dini ilan etmeleri, Cebel-i Âmil ve diğer Arap coğrafyasındaki Şîî mütekellim ve fukahayı cesaretlendirmiş ve onları İran'a hicret etmeye teşvik etmiştir. Neticede bu ulema, kendisini imâmî olarak iddia eden bir siyasi otoritenin gölgesinde, mutlak dini hürriyeti tatmışlar ve Şîleştirme faaliyetlerinde devletin yanında olmuşlardır.⁸⁷ Safevîler ve Şîî ulema arasındaki ilişkiden, her iki taraf da mümkün olduğu ölçüde istifade etmiştir. Bir taraftan İsnâ Aşerî Şîliği, birleştirici güç olarak İran'ın milli bir devlet konumuna gelmesinde önemli bir rol oynarken, diğer taraftan ulema, önceki târihinde görülmemiş bir şekilde politik, ekonomik ve hatta askeri meselelerle

⁸⁴ Uyar, *a.g.e.*, s. 138.

⁸⁵ Uyar, *a.g.e.*, s. 139-140.

⁸⁶ Adel Allouche, *a.g.e.*, s. 160-161.

⁸⁷ Uyar, *a.g.e.*, s. 139-140.

ilgilenmek suretiyle, olağan üstü bir güç kazanmıştır.⁸⁸ Örneğin Şahlar, Şîî âlimlerin imamın gaybet dönemindeki temsilcileri olduklarına inancından dolayı onların sahip oldukları gücün farkındadırlar. Bu itibarla ulemaya karşı çok hassas davranmıştır. Mesela Şah İsmâil'den sonra tahta oturan Şah Tahmasp, Şîî âlim Kerekî'ye hitaben şöyle demiştir:

“Sen mülke (saltanata) benden daha layıksın; çünkü imamın yardımcısı olan, sensin. Ben ise ancak emir verdiğin kimselerden olup, senin emir ve yasaklarını yerine getiririm.”⁸⁹

Görüldüğü gibi, Safevîlerin İran halkını Şîîleştirmekteki usulleri tamamen baskıya dayanmaktaydı. Bunu devletin önde gelenleri yaptıkları gibi, Şîî ulemâ da onlara bu konuda büyük destek vermişlerdir. Bu işten hem Safevî devlet, hem de Şîî ulemâ kendileri açısından büyük yararlar sağlamışlardır.

IV. Safevî Hareketinin Dini Altyapısı Ve Kuruluşta Büyük Role Sahip Olan Şîî İnançlar

Safevî Devleti'nin kuruluşunda çok değişik etkenler rol oynamıştır. Bunlar siyasi, sosyal ve dini altyapıdır. Dini altyapıyı iyi tahlil edebilmek için de, özellikle Safevî Devleti'nin kuruluşunda en önemli rolü oynayan Anadolu'da yerleşik vaziyette bulunan Türkmenlerin dini inançlarına bakmakta yarar bulunmaktadır. Onların dini anlayışlarını iyi tahlil edebilmek için ise, Türkmenlerin ilk müslüman oldukları zamana kadar geriye gitmek, hatta onların İslâm öncesi inançlarını da göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.

Şah İsmail'in kurduğu devlet için kabul ettiği İmamiyye Şîîsî ile bugün İran'da resmi mezhep olan İmamiyye Şîîsî arasında her hangi bir farklılık bulunmakta mıdır?⁹⁰ sorusunun irdelenmesi de gerekmektedir. Bu ayrı bir araştırma konusu olduğu için üzerinde durmayı şimdilik düşünmüyoruz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki,

⁸⁸ Uyar, *a.g.e.*, s. 140.

⁸⁹ Hansârî, Muhammed Bâkır, *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât* (ed. A. İsmâiliyyân), Kum 1970-72, IV, 361.

⁹⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hüseyin Mircâferî, *Şîilik ve Safevî Şîiliği*, İstanbul 1972 (Doktora Tezi).

Safevî Devleti'nin kurulmasında büyük role sahip bulunan Anadolu Kızılbaş zümrelerin inançlarını İmamiyye Şîası ile telif etmek mümkün görülmemektedir.⁹¹ Aşağıda izah edecek olduğumuz, ehl-i beyti ve oniki imamı sevme konularında bir farklılık bulunmamaktadır. İmanın masumiyeti ve imama yüklenen bir kısım fonksiyonlarda da bir ayrılık yoktur. Ancak imamları bir ilah gibi tasavvur etme İmamiyye Şîası içinde bulunmazken, kısmen İsmailiyye Şîası ve tam anlamıyla da gulat-ı Şîa içerisinde bulunmaktadır.⁹² Bu tarzdaki bazı telakkilerden dolayı Safevîlerin İmamiyye Şîası ile bir ilişkisinin olmadığından söz edenler de bulunmaktadır.⁹³

Safevi Devleti'nin kuran Kızılbaş oymakların aslında eskiden de İran'da mevcut bulunan İmamiyye Mezhebini menfi tarzda etkilediklerine dair görüşler de bulunmaktadır.⁹⁴ Hatta bir takım Şîî yazarlar da Safevîlerin "Al Şîa'yı kara Şîa; şehadet mezhebini matem mezhebi" haline getirdiklerini⁹⁵ ve bazı yanlışların Safevî Şîası mantığı olduğunu⁹⁶ ifade etmektedirler.

Kanaatimizce yukarıda anlatılanlardan yola çıkarak, Safevîlerin ilk dönemdeki Şîî telakkileri ile bugünkü anlamda İmamiyye Şîası arasında farkın bulunduğu görülmektedir.⁹⁷ Ancak bizim asıl konumuz Şîî telakkiler içerisinde hangilerinin Safeviyye Devleti'nin kuruluşunda büyük öneme sahip olduğudur. Bu nedenle Şîa içerisinde yaygın olan ve Şah İsmail'in etrafında Anadolu Türkmen zümrelerin kenetlenmelerinde doğrudan rol oynayan inançları değerlendirmek istiyoruz.

⁹¹ Geniş bilgi için bkz. Ekinci, *a.g.e.*, ss. 211-225.

⁹² İmamlara uluhiyet izafesi aşırı Şîî grupların ortak özelliklerindedir. Sebeiyye, Beyaniyye, Hattabiyye, Rezzamiyye, Kamiliyye, Cenahiyye ve Harbiyye fırkaları bunlardan bir kısımdır. Bkz. Abdülkahir Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak, (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara, T.D.V. Yay., 1991 ss. 192-199.

⁹³ Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, İstanbul 1997, ss. 176-183. Şîilik ve Safevi Şîiliği arasındaki benzerlik ve ayrılıklarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mircâferî, *a.g.e.*...

⁹⁴ Kaşifü'l-Gıta Muhammed Hüseyin b. Ali b. Rıza, *Caferi Mezhebi ve Esasları*, trc. Abdülbakiy Gölpınarlı, Kum 1992, s. 36.

⁹⁵ Ali Şeriatî, *Ali Şîası-Safevi Şîası*, İstanbul 1990, s. 23.

⁹⁶ Ali Şeriatî, *a.g.e.*, s. 256.

⁹⁷ Faruk Sümer de bu kanaatimizi dile getirmiştir. Bkz. *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 2.

A. Ehl-i Beyt ve Mehdilik ile İlgili İnançlar

Biz öncelikle Safevîleri iktidara taşıyan Anadolu Türkmenleri arasında yaygın olan Şîî unsurlardan başlamak üzere konuyu değerlendirmeye tabi tutacağız. Anadolu Türkmenleri arasındaki inançları tam manasıyla Şîîliğin bir yansıması olarak görmek mümkün değilse de, bu inançların bazı tezahürlerinin bulunduğu da kesin gibidir. Kaldı ki aralarında az da olsa Şîî inançları benimsemiş olanlar mevcuttur.⁹⁸ Yansıması bulunan Şîî inançlar arasında Ehl-i Beyt'e ve oniki imama yüklenen fonksiyon ile mehdi hakkındaki görüşler⁹⁹ ön sıralarda yer almaktadır. Aşağıda belirteceğimiz gibi, Eski Türk inançlarında da mehdi inancına benzer inançlar bulunmaktadır. Ahmed Yaşar Ocak'ın da isabetle kaydettiği gibi, mehdilik inancı evrensel bir nitelik arz etmektedir.¹⁰⁰ Ancak, Şîî inançlar içindeki mehdi anlayışı daha farklı bir görünüm arz etmektedir. Onlara da kısaca değineceğiz.

Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber'in ev halkı için kullanılan bir tabirdir. Şîîler, "... Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak ister"¹⁰¹ âyetine dayanarak Ehl-i Beyt tabirini yalnız, Hz. Ali, Fâtıma ve bunların oğulları ile torunlarına hasrederler¹⁰². Oysa ki, Ehl-i Sünnet'e göre çerçeve daha da geniş tutulur. Örneğin Ahmed Feyzi Çorûmî'ye göre, Ehl-i Beyt'i bu dört şahısla sınırlı tutmak doğru değildir¹⁰³. Ona göre Ehl-i Beyt

⁹⁸ Konuyla ilgili bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı, Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heteredoksisinin Teşekkülü*, İstanbul 1996, s. 142-143, 156-158; Saim Savaş, "XVI. Asırda Safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri", s. 187.

⁹⁹ Oniki İmam ve mehdi inancı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fırlı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *A.Ü.İ.F.D.*, cilt XXV, Ankara 1981, ss. 179-214; Mustafa Öz, *İmamiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdi İnancı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1995; Avni İlhan, "Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı VII, İzmir 1992, ss. 101-124.

¹⁰⁰ Ocak, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁰¹ Ahzâb (33), 33.

¹⁰² Eş-Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâft fi'l-İmâme*, Tahran 1986, III, 123; Goldziher, "Ehlülbejt", *İA*, V, s. 207.

¹⁰³ Ahmet Feyzi Çorûmî, *el-Feyzü'r-Rabbânî fî Ebâtîl'l-İrânî*, ÇRN (Yazma, Çorum Nüshası), 204 b; Ayrıca bkz. Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyâtu Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lüğüviyye*, Beyrut 1413/1993, s. 210;

grubuna dahil olanlar şunlardır: Hz. Peygamber'in bütün zevceleri¹⁰⁴, kızları, torunları, amcaları, amca-zadeleri.¹⁰⁵ Bazı hadislerle istinaden farklı isimler de bu gruba dahil edilirler. Bunlardan biri Selman'dır. Onun Ehl-i Beyt'ten kabul edilmesi ile ilgili şu hadîs rivayet edilmektedir. "Al-i Muhammed'e sadaka helal olmaz. Selman da Ehl-i Beyt'tendir"¹⁰⁶. Biz bu konuyu detaylandırmak istemiyoruz. Ancak şunu ifade edelim ki, Sünnîlerde bu yelpaze oldukça açılmış ve bütün sahabe hatta bütün müminler buna dahil edilmişlerdir.¹⁰⁷

Ehl-i Sünnet'te Ehl-i Beyt'e mücerret bir sevgi beslenirken, Şîa'da durum farklılık arz etmektedir. Onlardaki sevgi mücerret bir sevgi olmaktan ziyade siyâsî bir nitelik taşır. Hz. Peygamber'den sonra meşru olan imam Hz. Ali ve ondan sonra da onun oğulları ve torunları ile devam eder. Bunların dışına asla çıkmaz. Eğer, onların kayıtsızlığı nedeni ile geçerse takiyye, başkalarının baskısı nedeniyle

Çorûmî, bir başka münasebetle şöyle der: "Ehl-i Beyt-i Hz. Fahri Risâlet, tevâif-i mübtedia-i Şîa-i Şenâ ve Revâfiz-i Rezîle'nin zahib oldukları üzere Ali ve Fâtma ve Haseneyn (ra) hazerâtına münhasır ve mahsus olmayıp, belki ezvâc-ı tâhirâtla sadaka üzerlerine haram olan Benû Hâşim hazeratıyla ezvâc-i nebeviyye ve evlâd-ı peygamberi hazerâtına dahi şümülû vardır" (Bkz. Ahmet Feyzi Çorûmî, *el-Feyzü'r-Rabbânî fî Ebâtîlî'l-İrânî*, KŞN (Yazma, Kamil Şahin Nüshası), 343 b).

¹⁰⁴ Âyetin öncesi Çorûmî'yi destekler niteliktedir. Şöyle ki, âyet "Ey Peygamber Hanımları!" hitabıyla başlamakta ve şöyle devam etmektedir: "... Sizler herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Allah'tan sakınıyorsanız edalı konuşmayın, yoksa kalbi bozuk olan kimse kötü şeyler ümit eder; dâimâ ciddi ve ağırbaşlı söz söyleyin. Evlerinizde oturun, eski câhiliyede olduğu gibi açılıp saçılmayın; namaz kılın; zekâtı verin; Allah'a ve peygambere itaât edin. Ey Peygamberin ev halkı (Ehl-i Beyt)! şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister" (Ahzab (33), 32-33).

¹⁰⁵ ÇRN, 204 b; KŞN, 507; Asrımız müfessiri Elmalılı M. Hamdi Yazır, ilgili âyetin tefsirinde Ehl-i Beyt grubuna Hz. Ali, Hz. Fâtma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in dışında Hz. Peygamber'in sair kızları, torunları ve hanımlarının girdiğini beyanla, Şîa'nın görüşünün tuhaf olduğunu dile getirir. Bkz. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Eser Neşriyat, 1979, VI, 3892-3893. Ayrıca bkz. Cürçânî Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1272, 1321, III, 608-609; Kadî İyaz, Ebu'l-Fadl İyaz, *eş-Şifâ bi Ta'rifî Hukûkî'l-Mustafâ*, Beyrut ts, İstanbul 1302 (trc. Naim Erdoğan-Hüseyin S. Erdoğan, İstanbul, Çile Yay.,1977.), II, 47-52; Konevî, Ebu'l-Fidâ Hafız İsmâil b. Mehmed b. Mustafa, *Hâşiye ale'l-Beydâvî*, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1287, VI, 134; Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed Sultan el-Herevî, *Şerhu's-Şifâ*, Beyrut ts., II, 81-88.

¹⁰⁶ KŞN, 349 b. Ehl-i Beyt'e sadaka câiz olmadığına ilişkin hadîs için bkz. Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, Kahire 1292, Zekat 25.

¹⁰⁷ Ethem Ruhi Fıglalı, "Âl", *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*, İstanbul 1987, s.19.

geçerse zulüm olur¹⁰⁸.

Safevilerin soy kütüğü ile ilgili hususları dile getirirken ifade etmiş olduğumuz gibi, böylesi bir inançtan istifade ile siyasi yatırım yapılmıştır. Zira, imamlık ancak Ehl-i Beyt'in hakkıdır ve Şah İsmail ve ecdadı da Ehl-i Beyt'tendir. Öyle ise onlara itaat şarttır. Bu düşünce ile soy kütüklerinde değişiklik yaparak, kendilerine adeta kutsallık atfetmek istemişlerdir. Öyle ki, tabilerini kendilerine iyice bağlamanın bir diğer yolu da Şii inançlar içinde mevcut bulunan tevellâ ve teberrâdır. Tevellâ, Hz. Peygamber ve soyu ile, onları sevenleri sevmek; teberrâ ise, Hz. Peygamber ve soyunu sevmeyenler ile, sevmeyenleri sevenleri sevmemek demektir.¹⁰⁹

Ehl-i Beyt ile ilgili Osmanlılara bakıldığında onlarda da Ehl-i Beyt sevgisinin çok önemli bir motif olduğu görülür. Aslında İslâm Dünyasında bu sevgi müsterektir. Osmanlı Devleti'nde Hz. Ali ve Hz. Peygamber soyundan, Hz. Hasan ve Hüseyin soyundan gelenlere büyük saygı gösterilmiş, hatta bu soydan gelenler vergiden muaf tutulmuş, devlet hizmetlerinde istihdam gibi çok önemli imtiyazlar tanınmıştır. Özellikle Şiiilerin yaptığı istismar ve sömürünün¹¹⁰ önüne geçmek için Nakîbü'l-Eşrâf Teşkilatı kurulmuş ve geliştirilmiştir. Memlûklü ve Eyyûbiler döneminden beri devam eden bu teşkilatla, Ehl-i Beyt grubunun istismar edilmesi önlenmiştir.¹¹¹

Şimdi de, Şîî inanç esasları arasında önemli bir yer işgal eden "mehdilik"le ilgili görüşleri vermek istiyoruz. Öncelikle Safevî Devleti'nin kurulmasında birinci derecede rol oynayan Anadolu Türkmenleri'nin bu konudaki inançlarına temas edelim. Ahmed Yaşar Ocak'ın verdiği bilgilere göre, ihtiyari veya zorla Anadolu'ya gelerek göçebe, yarı göçebe ve kısmen yerleşik hayat yaşayan Türkmenlerin dini geçmişine bakıldığında şunlar görülmektedir: Eski tabiat ve atalar kültürlerinden Şamanizm'e, Şamanizm'den Budizm ve Zerdüştiliğe, Zerdüştilik'ten Maniheizm ve Mazdeizm'e ve hatta Hıristiyanlığa ve

¹⁰⁸ Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1992, I, 144.

¹⁰⁹ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 172.

¹¹⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Giriş, İstanbul 2000, s. 250.

¹¹¹ Mehmet İpşirli, "Müzakereler", *Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriiler*, İstanbul 1999, s. 50.

Yahudiliğe varıncaya kadar Türkler arasında yayılan dinlerin ve mistik kültürlerin inançları ve bir takım pratikleri, bir dinden ötekine geçerken sürekli eskisinin yenisi içinde devamı suretiyle katlana katlana ve yeni kalıplara girerek İslâm'ı kabul dönemine kadar gelmiştir. İslâm, X. yüzyılda Türkler arasına girmeye başladığı zaman, çoğunlukla konar-göçer bir toplumsal hayat tarzına dayalı ve bütün bu sayılan dinlerin bakiyelerini bağrında saklayan şifahi bir kültür geleneğiyle uzlaşmak zorunda kaldı. Eski kam-ozanlar, yeni derviş ve şeyhler oldular.¹¹²

Ayrıca, İslâm öncesinde Türkler arasında hakim olan Şamanizm gibi sistemlerin, Budizm, Maniheizm gibi dinlerin güçlü mistik yapı sergilemelerine ilave olarak, İslâm'ın Türk zümreleri arasında yayılması, yine İranlı sûfiler, veya İran sûfiliğinden yetişmiş Ahmed-i Yesevî ve benzeri Türk sûfileri aracılığıyla olduğundan, ister istemez tasavvufî bir yapı içinde vuku bulmuştur. Bu sûfiler, bu İran mistik İslâmı'nı eski mistik yapısının üzerine bina etmekte fazla zorluk çekmediler.¹¹³

Ahmet Yaşar Ocak'ın *Babailer İsyanı* adlı eserinde, Babaî isyanının dini karakteri üzerine yapmış olduğu araştırma neticesinde vardığı sonuçları, Safevî Devleti'nin kuruluşunda da düşünmek mümkün görünmektedir. Zira, Şeyh Cüneyd'e yaklaşık altı yıl kapılarını açan, onun hakkında aşırı görüşler besleyen, bu görüşlerini onun oğlu Şeyh Haydar döneminde ve torunu ve Safevî Devleti'ni resmen kuran Şah İsmâil için de devam ettiren aynı zümredir. Yukarıda bahsettiğimiz karakteristik özellikler önemli olmakla birlikte, ondan da önemlisi, Şia'nın geliştirdiği bir inanç olan Mehdilik'tir. Emevilerden Safevîlere kadar uzun bir zaman diliminde İslâm toplumunda ve özellikle Şîî zümrelerde görülen mehdilik inancı büyük bir ehemmiyeti haizdir. Denilebilir ki, bu inanç Safevîlerin posttan, tahta geçiş sürecinde fevkalade bir işleve sahiptir. Zira Safevî Şahları ve özellikle Şah İsmail, Mehdi olarak görülmekte idiler.¹¹⁴

¹¹² Ocak, *a.g.e.*, s. 81.

¹¹³ Ocak, *a.g.e.*, s. 81.

¹¹⁴ Roger M. Savory, "Safavid Dynasty", III, 358-359; M. R. Savory, "Safawids", s. 767.

Mehdici karakter, ezilmiş, horlanmış kitleleri bu durumdan kurtarmakla görevlendirilmiş, ilâhî yetki sahibi, karizmatik bir şahsiyet inancına büyük bir yer verir.¹¹⁵ Bu inancın hakim olduğu kitleler, sürekli bir ilahî kurtarıcı beklentisi içindedirler. Bu inanç genel çizgileriyle evrensel bir nitelik arz etmektedir.¹¹⁶ Mesiyaniğin inançlarının İslâm'dan önceki dönemde de, Türk zümreleri arasında belli ölçüde tanındığına dair görüşler bulunmaktadır.¹¹⁷ Hatta İran'ın çeşitli yerlerinde Abbasilere karşı girişilen pek çok mehdici isyan teşebbüsünde yer aldıkları ifade edilmektedir. Böylece bu inanç Türkler arasında, İslâm'ı kabulleriyle birlikte adeta ayrılmaz bir karakter olarak yerleşti. O kadar ki, Osmanlı Dönemi de dahil olmak üzere, İslâmî dönem Türk Târihindeki merkezi yönetimlere karşı girişilen hemen bütün heterodoks hareketler, istisnasız bu mesiyaniğin karakteri çok açık biçimde sergilerler. Bütün bu göstergeler, mesiyaniğin heterodoks Türk İslâmı'nın en bariz karakteristiği olduğunu, şüpheye yer bırakmayacak kadar açık bir biçimde ortaya koymaktadır.¹¹⁸

Safevîleri iktidara taşıyan Anadolu Türkmenleri, Anadolu'ya gelirken veya geldikten sonra Şîî İsmâîlîlerden ne derece etkilenmişlerdi? Bu hususta Ahmet Yaşar Ocak görüşlerini şöyle dile getirir:

“Aslına bakılırsa, bütün Türkmenler arasında olmasa bile, özellikle Güney Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de yaşayan Türkmenler arasında böyle bir propagandanın mevcut olabileceği, ilk anda pekala tahmin edilebilir. Zira onların zaten daha XII. yüzyılda İran'da İsmâîlîlerle temas halinde olduğu düşünülürse, bu tahmin pek yabana atılamaz gibi görünüyor. Baba Resûl isyanının mayalandığı merkezlerden biri olan Kuzey Suriye, takriben bir asırdan beri İsmâîlîler için çok elverişli bir propaganda alanı haline gelmişti. Türkmen boylarının sürüleriyle dolaştıkları bu bölgede bir çok İsmâîlî

¹¹⁵ Mezhepler Tarihi açısından Mesih ve Mehdi inancıyla ilgili, bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, ss. 246-288;

¹¹⁶ Ocak, *a.g.e.*, s. 79.

¹¹⁷ Ocak, *a.g.e.*, s. 79.

¹¹⁸ Ocak, *a.g.e.*, s. 79-80.

kalesinin bulunduğu ve söz konusu propagandalara üs vazifesi gördükleri bilinmektedir. Nitekim bazı çağdaş Arap kaynakları, İsmâîlîlerin buralarda, Türkmenlere hiç de yabancı olmayan bir takım kadın-erkek karışık dini ayinler yaptıklarını yazıyorlardı. XI. yüzyılın sonlarından XIII. yüzyılın ilk yarısına kadar geçen uzun zaman içinde Türkmenlerin pekala bu propagandalardan etkilenmiş olabileceği ve hatta İsmâîlî kalelerinde yetişen Türkmen kökenli dâîlerin onlar arasında bu propagandaları yürütmüş bulunabileceği pek de uzak bir ihtimal sayılmaz. Bu İsmâîlî propagandasına, Moğol tahribatından kaçan ve yine Kuzey Suriye ile Anadolu'ya sızan dâîlerin yürüttükleri yeni safhayı da eklemek gerekir. Nitekim bazı İsmâîlî dâîlerinin Moğol istilasından sonra bir kısım tarikatlara nüfuz ederek gizlendikleri ve sûfî hüviyetine büründükleri biliniyor.”¹¹⁹

Ocak'ın Türkmenler üzerinde Şî-İsmâîlî dâîlerinin propagandalarının etkili olduğuna dair bu görüşünü isabetli bulmaktayız. Her ne kadar bu tahminler Babailer isyanı ile alakalı olarak ortaya konmuş ise de, aynı Türkmen zümrelerin Safevî Devleti'nin kuruluşunda büyük bir rol oynadıklarını müşahade etmekteyiz. Bu zümrelerin inançlarını birkaç asır içinde tamamen değiştirmeleri düşünülemez. Bu zümrelerin, özellikle Şeyh Cüneyd'den sonra Safevîleri desteklemeleri ve yaşadıkları Osmanlı ülkesinde onlar adına isyanlar çıkartmalarının arka planında iktisadî ve içtimâî memnuniyetsizlik bulunsa da, din anlayışlarının da önemli bir rolü olduğunda şüphe yoktur.

B. İmâmet İnancı

Sünni İslâm inancında İslâm Dini tevhid, nübüvvet ve mead olarak üç ana esasa dayanırken, Şîa'da bu üç rükne adalet ve imamet de ilave olunarak beş esas kabul edilmiştir. Dolayısıyla imamet, Sünni inanın aksine inanç esaslarından biri olarak telakki edilmiştir.

Sünni inanç ile Şîi inançlar arasındaki en büyük ayrılığı teşkil eden imamet konusunun¹²⁰, Safevi Devleti'nin kuruluşu ile devam ve

¹¹⁹ Ocak, *a.g.e.*, s. 47-48.

¹²⁰ İmamet inancıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, *İmamiyye Şîası (Câferiyye Mezhebi), Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, İstanbul 1984, ss. 209-217.

bekası açısından büyük bir öneme sahip olduğunu düşünmekteyiz. Zira hem şeyhliği hem de şahlığı kendisinde toplamış olan Şah İsmail, tabileri arasında değişik şekillerde yorumlanmıştı. Kimilerine göre peygamber, kimilerine göre ise tanrının yeryüzündeki bir tezahürü idi.¹²¹

Şiiliğin doğuşu dönemine rastlayan hicri ikinci asırda, Şii nitelik taşıyan olaylar incelendiğinde de şu önemli fikirlerle karşılaşılacaktır: Nübüvvet iddiası ve mehdilik iddiası. Bu iddiaları taşıyan küçük zümreleşme hareketleri, zamanla ayıklanarak bugün İmamiyye adı verilen Şîa'nın en mutedil kolu ortaya çıkmıştır.¹²² Bu iddialardan özellikle ikisi olan mehdilik ve uluhiyet iddiası Şah İsmail ve cedleri olan Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'da gözlenmiştir.¹²³ Yukarıda söz konusu edildiği gibi, tabilerinin kendilerini böyle düşündükleri bilinmekle birlikte, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın bu isnatları kabul ettiklerine dair elimizde yeterli kaynak bulunmamaktadır. Şah İsmail'e gelince, o Yavuz Sultan Selim karşısında Çaldıran'da 1517'de mağlubiyetine kadar bu iddiaları kabul ediyormuş gibi görünmektedir. Hataî mahlasıyla Türkçe ve Farsça kaleme aldığı şiirlerinde bu konuyu gözlemek mümkündür. Örneğin bir şiirinde şöyle der:

“Allah Allah deyin gaziler,
Gaziler din-i şah menem,
Karşu gelün, secde kılun,
Gaziler din-i şah menem,
Murtaza Ali Zatluyum.”¹²⁴

Bir başka şiirinde ise mana olarak şunları söyler: “Ben Tanrı'nın gözüyüm; ey yolunu şaşırılmış kör adam! Şimdi Doğu'ya (Tanrı'ya)

¹²¹ Şahlar için “Hazret-i Zıll-ı İlâhî” tabirleri kullanılmakta idi. Bkz. Von Hellmut Braun, “Das Safavidische Königtum und der Niedergang der Reiches im 17. Jahrhundert”, *XVII. Deutscher Oientalistentag*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1969, s. 942.

¹²² Hasan Onat, Emeviler Devri Şîî Hareketleri, s. 123 vd.; a.mlf. “Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslâm Devrimi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, s. 125.

¹²³ M. R. Savory, “Safawids”, s. 767.

¹²⁴ Öngören, *a.g.m.*, s. 93.

bak. Ben onların konuştuğu şeylerin mutlak failiyim. Güneş ve Ay benim avucumun içindedir. Kesin olarak bil! Benim varlığım Tanrı'nın evidir. Ağaçlar, sabah ve akşam benim önümde secdeye kapanmaya mecburdur.”¹²⁵ XVI. yüzyılın gezginlerinin de, tabileri tarafından Şah İsmail'in tanrı gibi algılandıkları ve savaşa zırh giymeksizin girdikleri ve kendilerini Şah'ın koruyup, kollayacağına inandıklarını aktarmaktadırlar.¹²⁶

Şah İsmail'in resmi din olarak kabul ettiği ve bu istikamette faaliyetlerde bulunduğu Oniki İmam Şiiliği'ne göre Allah'ın emri üzerine¹²⁷ Hz. Peygamber tarafından tayin edildiği söylenen imamların sayısı onikidir. İnsanlar din ve dünya işlerinde onlara müracaata mecburdur.¹²⁸ Şiilere göre imamlarda olduğuna inanılan özellikleri kısaca hatırlatmakta yarar bulunmaktadır.

İmamlar, insanların din ve dünya işlerini tedvir etmek, aralarındaki zulmü düşmanlığı gidermek, adaleti yaymak hususunda Peygamber'in umumi velayetini haizdir ve bu bakımdan imamet nübüvvetin devamıdır.¹²⁹ Şiilerin önde gelenlerinden biri olan Kuleynî'ye göre, İmamlar nebî olmamakla beraber Hz. Peygamber'in makamındadırlar. İmamlar nebi arasındaki tek fark “muhaddes” olmaktır. Yani kendisine bir şeyler fısıldanan anlamına gelen imamlar meleklerin söylediklerini işitirler; ancak melekleri görmezler. Oysa nebiler, hem melekleri işitirler, hem de görürler.¹³⁰

Peygamber göndermek nasıl bir lütuf ise, Peygamberlerden sonra onun yerine imam nasbetmek de lütuftur ve vücud-u zâtî ile Allah'a vaciptir.¹³¹ Bu nasb ve tayinin değişik usullerinden

¹²⁵ Adel Allouche, *a.g.e.*, s. 169.

¹²⁶ Adel Allouche, *a.g.e.*, s. 169-170.

¹²⁷ İmamın nasla mı yoksa seçimle mi işbaşına gelmesi gerektiği konusundaki tartışmalar ve değerlendirmeler için bkz.: Avni İlhan, “İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1983, s. 137-147.

¹²⁸ Ethem Ruhi Fırlalı, “İmamiyye”, *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*, s. 106.

¹²⁹ Fırlalı, *İmamiyye Şîası*, s. 209.

¹³⁰ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1388, I, 271-272.

¹³¹ Fırlalı, *İmamiyye Şîası*, s. 209; Sayın Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şîi Akidesine Tenkitleri*, İstanbul 2000, ss. 142-143.

bahsedilmektedir.¹³²

Şîa'ya göre imamlar masumdurlar. Bu konuda, imamlarla peygamberler arasında bir fark bulunmamaktadır.¹³³ İmamlar ister küçük ister büyük olsun günah işlemezler. Kendilerine emredildiği hususlarda Allah'a karşı gelmezler ve emir olunamı işlerler. Onların halleri ile ilgili bir hususta günahsızlıklarını inkar eden bir kimse, onları tanımamaktadır. Onları tanımayan kimse ise, bir kafirdir.¹³⁴ Kuleyni'ye göre ismet sıfatının kaynağı peygamberlerde bulunan kutsal ruhtur. Peygamberlerden sonra bu ruh imamlara intikal etmiştir.¹³⁵

İmamlar sınırsız bir bilgiye sahiptirler. Onların ilimleri kesbî değil, vehbîdir. Onlar bir şeye yönelirse, onu bilmek dilerse, o şey hakkında ancak gerçeği bilir; yanılmaz, şüpheye düşmez, bu hususta akli delillere, yahut belletenlerin belletmesine ihtiyaçları yoktur.¹³⁶ Onlar, göklerde ve yerde olanları, cennet ve cehennemde olanları, olmuş ve olacak şeyleri bilirler.¹³⁷ İmamların bu bilgiye sahip oluşları ile ilgili değişik görüşler bulunmaktadır.¹³⁸

Şîa'ya göre, bu şekilde sınırsız bilgiye sahip bulunan imamlara elbette itaat zorunludur. İmamın emirleri Allah'ın emirleri, yasakları da Allah'ın yasaklarıdır. İmamlara itaat Allah'a itaat, onlara isyan Allah'a isyandır.¹³⁹ Kuleyni'ye göre, “Bir kimse Allah'ı, Peygamberini, imamların hepsini ve zamanın imamını bilmedikçe,

¹³² İmametle ilgili değişik görüşler için bkz.: Fırlalı, *İmamiyye Şiastı*, s. 209-217; Hasan Onat, “Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar”, *İslâmi Araştırmalar*, cilt 3, sayı 3, Temmuz 1989, ss. 127-129; Avni İlhan, *Mehdilik*, İstanbul 1993, ss. 33-45; Emrullah Yüksel, “İmamiyye Şiasında İnanç Esasları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11, Erzurum 1993, ss. 29-33.

¹³³ Muhammed Rıza Muzaffer, *Şîa İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı, İstanbul 1978, ss. 51-52.

¹³⁴ Şeyh Saduk, *Risaletü'l-İtikâdâtü'l-İmamiyye (Şii İmamiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara 1978, s. 113.

¹³⁵ Kuleynî, *a.g.e.*, I, 272.

¹³⁶ El-Muzaffer, *a.g.e.*, s. 52.

¹³⁷ Kuleyni, I, 272.

¹³⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, “Şii İmamet Nazariyesi” (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XXXII, ss. 104-105.

¹³⁹ M. R. Muzaffer, *a.g.e.*, s. 54; Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 161.

tanımдықça ve ona teslim olmadıkça mümin olamaz.”¹⁴⁰ Allah’a giden yolun tek kapısı imamlardan geçer ve Allah’ı bilmek ve doğru yolu bulabilmek ancak imamlara uymakla mümkündür.¹⁴¹

Şah İsmail’in Safeviyye Devleti’nin resmi mezhebi olarak kabul ettiği İmamiyye Şîası, imameti iman esasları içine dahil etmekle kalmayıp, aynı zamanda gaybet dönemindeki ulemâyı da itaatın farz olduğu kimseler olarak kabul eder.¹⁴² Şîa’nın imametle ilgili düşüncelerine temas eden Avni İlhan da son olarak şunları söyler:

“... İşte bu inanç sebebiyle Şiiler hükümdarlarını ne kadar zalim ve zorba olurlarsa olsunlar, onların her türlü söz ve fiillerinin Allah’ın iradesi olduğunu kabul ederler.”¹⁴³

Şîa’da “mead”la alakalı İmam inancını da ilgilendiren şu düşünce önemlidir: Ahirette ümmetlerin hesaplarını imamlar ve vasiler görecektir, “Nebî (s.a.v.)’nin ve İmamların şîasına (tarafdarlarına) günahları sorulmayacaktır.”¹⁴⁴ Şah İsmail’in tabilerince Ehl-i Beyt’ten bir müşid-i kâmil¹⁴⁵ ve imamların naibi (nâibu’l-imam),¹⁴⁶ Allah’ın bir tecellisi ve Ali’nin reenkarnasyon ile tekrar vücuda gelişi¹⁴⁷ olduğuna inanılınca onun iktidar koltuğuna oturmasında ne denli rol oynadığı açıktır. Benzeri inançların oynadıkları rolü yakın tarihte İran Devriminde de görülmektedir. Konunun önemini Hasan Onat şöyle dile getirir:

“Her şeyden önce ulemanın gücü, doğrudan Şiilik’ten kaynaklanmaktadır. Devrimin anahtar kavramlarından olan “Velâyet-i Fakîh” bütünüyle Şîî düşüncenin bir ürünüdür. Mercî-i taklit, Şiiliğe

¹⁴⁰ Kuleyni, *a.g.e.*, I, 80.

¹⁴¹ Kuleyni, *a.g.e.*, I, 180.

¹⁴² Humeynî, Ayetullah Ruhullah el-Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, çev. Hüseyin Perviz Hatemî, İstanbul 1979, ss. 61-62.

¹⁴³ İlhan, *Mehdilik*, s. 43.

¹⁴⁴ Şeyh Saduk, *a.g.e.*, s. 85.

¹⁴⁵ R. M. Savory, “The Stuggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur”, *Der İslâm*, Berlin 1969, XXXX, 62.

¹⁴⁶ Von Hellmut Braun, “Das Safavidische Königtum und der Niedergang der Reiches im 17. Jahrhundert”, s. 943; M. R. Savory, “Safawids”, s. 767.

¹⁴⁷ Von Hans Robert Roemer, “Die Turkmenischen Qızılbas Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie”, s. 237.

özgü bir kurumdur. Kitleleri, modern silahlarla donanmış Şah'ın ordusunun önüne diken, göz göre göre ölümün kucağına iten yine Şiilikteki "Şehadet" anlayışından başka bir şey değildir. Devrimin önderleri olan ulemâ, halkı sokaklara çekebilmek için bu motifleri kullanmıştır. İki temel Şîî motif devrimin gerçekleşmesi sürecinde belirgin bir biçimde etkili olmuştur: İmamet ve Şehadet. Humeyni, geliştirmiş olduğu "Velâyet-i Fakîh" kavramıyla daha önce statik ve aktif siyasi içerikten yoksun İmamet nazariyesine yeni ve dinamik bir boyut kazandırmıştır. Böylece, "Nâibu'l-İmam" olan Humeynî'nin emirleri bir anlamda Allah'ın emirleri gibi telakki edilmiş, onun için ta Paris'ten bir parmak işaretleriyle halk yollara dökülmüştür."¹⁴⁸

Şah İsmail'in de tabilerince Nâibu'l-İmam olarak görüldüğünü hatırlarsak,¹⁴⁹ onun ne denli güce sahip olduğunu anlamakta güçlük çekmeyiz. Özellikle bu durum Şah İsmail için Çaldıran'da Yavuz karşısındaki mağlubiyetine kadar devam etmiştir. Çaldıran sonrasında hem kendisinde hem de tabileri olan Sûfiler arasında bir takım telakkiler değişikliğe uğramıştır. Sûfiler önceki dinamizmini kaybeden liderlerine karşı olan güvenlerini yitirmişlerdir. Artık onlara göre Şah İsmail, mağlup edilmeyen ve yanılığa düşmeyen, ilâhî güce sahip bir şahıs olmaktan çıkmıştır.¹⁵⁰

V. Osmanlı'nın Safevîlere Bakışı

Osmanlı Devleti'nin İran'a ve Şiiliğe bakışı Safevi Devleti'nin kuruluşundan itibaren genellikle olumsuz olmuştur. Bunda siyasi, ekonomik ve sosyal etkenlerin yanında dinî ve mezhebî sebepler küçümsenemeyecek bir öneme haizdir. Özellikle Safevî Devleti'nin kuruluş aşamasında Şîî akidelerin büyük bir role sahip olduğu yukarıda izah edildi. Bu akideler sadece belirli bir devletin coğrafyasıyla sınırlı kalmadı. Özellikle İran'dan Safevîler tarafından

¹⁴⁸ Hasan Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslâm Devrimi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, ss. 148-149.

¹⁴⁹ Safevî imamları hakkındaki değişik telakkiler için bkz. Roger Savory, "The Safavid State and Polity", *Iranian Studies*, Harvard 1974, VII/1-2, 179-212.

¹⁵⁰ Roger M. Savory, "The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of İsmâil I (907-30/1501-24)", *BSOAS*, London 1960, XXIII, 92.

eğitilerek gönderilen halifeler¹⁵¹, Osmanlı ülkesi içinde gösterdikleri faaliyetleriyle devletin devam ve bekasını tehlikeye düşürmüşlerdir. Bu yüzden de Osmanlı, İran'a sıkı sıkıya bağlı olduklarına dair Devlet Arşivinde birçok kayıt bulunan¹⁵² ve kendi sınırları içerisinde faaliyet gösteren bu halifeler ve bunların taraftarlarını sıkı bir takibata uğratmıştır.¹⁵³ Bu hususta bir çok hüküm bulunmaktadır.¹⁵⁴

Özellikle Safevî Devleti'nin kurulduğu yıllarda Safeviler aleyhine verilmiş olan fetvalar Osmanlı'nın Safevîlere karşı bakışını daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. İbn-i Kemal, Nureddin Sarı Gürz ve Sungurî Hasan b. Ömer'in vermiş oldukları fetvalardan Şîa'ya ve resmi temsilcisi durumunda bulunan Safevî liderleri ve tabilerine bakışın ne denli sert olduğu gözlenmektedir. Bu din bilginlerinin vermiş oldukları fetvalardan ortaya çıkan ortak sonuca göre, onlar yerine göre kafir, yerine göre mürted, yerine göre de kafirlerden daha eşedd sayılmışlardır. Tabii ki, bu fetvaların iki devlet arasındaki siyasetin gergin bir hal aldığı dönemde verildiği unutulmamalıdır. Bu itibarla verilen fetvaların dini meşruiyeti tartışılabilir. Biz bu tartışmaya girmeksizin onların ulaştıkları bu hükümlerin, kendileri tarafından telaffuz edilen gerekçelerine temas edeceğiz. Zira bunlardan özellikle İbn-i Kemal, Yavuz Sultan Selim'in kazaskeridir. Onun ifadelerini Osmanlı'nın resmi görüşü olarak da değerlendirebiliriz. Bu gerekçeler özetle şöyledir:

Şah İsmail ve etbai Hulefâ-i Raşidin'den Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman'a ve mütehid imamlara küfrederler. Onlara göre, hilafet Hz. Ali'nin hakkıdır, ilk üç halifenin hilafeti meşru değildir. Hz. Ali'ye muhalefet eden sahabeler tekfir olunur. Kuran'ın bazı ayetlerine muhalefet ederler. Kur'ân'ın hükmüne rağmen, Hz. Aişe'ye iftira ederler. Kur'ân'ı ateşe atan, dini kitapları tahrip eden, mescitleri

¹⁵¹ Gölpınarlı, *a.g.md.*, s. 792.

¹⁵² Ahmed Refik, *XVI. Asırda Râfizilik ve Bektâşilik*, İstanbul 1932, s. 5-13, 20 vd, 26, 30-32 vd, 34 vd, 37, 39 vd..

¹⁵³ Gölpınarlı, *a.g.md.*, s. 790; Saim Savaş, "XVI. Asırda Safeviler'in Anadolu'daki Faaliyetleri", ss. 189-192.

¹⁵⁴ Saim Savaş'ın şu çalışmasında konuyla ilgili farklı örnekler bulunmaktadır. Bkz. "Les Menees Safavides en Anatolie au XVI Siecle et les Mesures Prises a Leur Encontre par l'Etat Ottoman", *Anatolia Moderna Yeni Anadolu IX*, Paris, ss.47-96.

ve camileri yıkan bu topluluk şahlarını put yapıp secde etmişlerdir. Onlar, şeriatı ve şeriat ehlini tahkir ederler. Küfürleri tevatür yoluyla ulaşmıştır. Şah'ın helal saydığı helal, haram saydığı haram saymışlardır. Bu grup, yetmiş iki dalâlet fırkasının hâlis birinden değildir. Her birinden bir miktar şerr alıp, kendi isteklerince seçtikleri küfür ve bid'ate ilhâk edip, bir mürekkep küfür ve dalâlet icâd etmişlerdir. Muta nikahını caiz görürler. Namazı cemaatla kılmadıkları gibi cumayı haram kılarlar. Allah'ın imamlara intikal ettiğine, Hz. Cebrail'in, tebliğ-i risalette hata ettiğine inanırlar.¹⁵⁵

Bu iddialar ne derece doğru idi? Toplumun tamamı ele alındığında, bütün bu isnatların herkes için doğruluğunu düşünmek mümkün görünmemektedir. Ancak, bu düşüncelerin varlığı ise özellikle klasik Osmanlı kaynakları göz önünde bulundurulduğunda olabilirlik derecesi artmaktadır. Kaldı ki, sadece Safevîlerde değil, o dönem ve önceki dönemlere bakıldığında İslâm Mezhepleri tarihi içinde bu tarzdaki düşüncelerin varlığı bilinmektedir. Özellikle, gulat-ı Şîa içerisinde benzer görüş ve düşüncelerin pek çok örneği bulunmaktadır.

Osmanlı Devleti, tarihçilerin dile getirdiği müsamahasına karşılık, yukarıda sözü edilen dini nedenlerin yanında siyasi sebeplerden dolayı, İran Şiiliği konusundaki olumsuz tavrını sonuna kadar devam ettirmiş görünmektedir. Alevilik ve Bektaşilik konusundaki suskun ve görmezci, bazı halde kabul edici tavır bu alanda sürdürülmemiştir. 23 Şubat 1901 tarihli bir iradede bu işlem tekrarlanıyordu.¹⁵⁶ Osmanlı Devleti'nin Şîa'yı siyasi bir akım olarak ciddi bir tehlike olarak gördüğü açıktır.¹⁵⁷

Şah İsmâil'in, 907/1501 yılında Safevî hanedanlığını kurma konusundaki başarısı, Osmanlılar için, tam bir tehdit oluşturmaktaydı.

¹⁵⁵ İbn-i Kemal, "Fetâvâ-yı Kemal Paşa-zâde der Hakk-ı Kızılbaş", *Mecmua*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 3548, vr. 46a; Müfti Hamza (Sarı Gürz), *Kızılbaşların Katline Dair Fetvâ*, Topkapı Müzesi Arşivi, nr. 6401. Fetvalarla ilgili geniş bilgi için bkz. Tansel, *a.g.e.*, s.34-35; Uğur, *İbn-i Kemal*, s.73; Dalkıran, *a.g.e.*, ss. 91-94; Mustafa Ekinci, *a.g.e.*, s. 165-172; Düzdağ, *a.g.e.*, ss. 110-111.

¹⁵⁶ BAO, İrade-Adliye ve Mezahib, Nr. 439/2775/1, 4 Zilkade 1318.

¹⁵⁷ İlber Ortaylı, "Alevilik, Nusayrilik ve Bâb-ı Âli", *Türkiye'de Alevîler Bektaşîler Nusayriler*, s.46.

Zira Safevîler, Osmanlı ülkesi içinde dağılmış vaziyette yaşayan Türkmen müritleri ile yakın manevi bağlarını uzun dönemli korumayı başarmışlardı. XV. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'yu sarsan olaylar, bölgenin istikrarsızlaşmasını hızlandırmış ve bölgede mükemmel “hulefâ” ağı kurularak Şîî propaganda yapılmıştır.¹⁵⁸ Halifelerin sözlü olan propagandalarının yanında, yazılı propagandanın da yapıldığı görülmektedir. Bunu, Osmanlı Devleti'nin umumî itikada aykırı olan Râfizî kitaplarının, onun bunun elinde dolaşması, bu kitapların ve sahiplerinin yakalanarak İstanbul'a gönderilmesi hakkında çıkarmış olduğu emirlerden anlamaktayız.¹⁵⁹

Safevîlerin yükselişini takiben Osmanlı ve Safevîler arasındaki karşılaşma, Sünni Osmanlıların İran'daki yeni Şîî devlete karşı çıkmasının ötesinde, aynı zamanda Anadolu ile ilgili olarak genişlemeci bir takım planlara sahip olan Safevîlerin politik ihtiraslarına bir tepkiydi de.¹⁶⁰ Osmanlı Devleti, Safevîlerin Osmanlı ülkesi içinde dinî kisveli siyasî faaliyetlerinin sonucunda halkın bunlara kapılabilecekleri endişesi içinde, bir takım zecrî tedbirlerin yanında sosyal ve ekonomik tedbirlere de başvurmuştur. İran'ın gizliden veya açıktan yapmış olduğu Şîî propaganda faaliyetleri ile ilgili alınan bir takım tedbirler şöyle özetlenebilir:

I. İran topraklarına seferler düzenleyerek, bu bölgenin askerî gücünü imhâ etmek.

II. İran'ı ekonomik ablukaya almak.

III. Safevî topraklarında karşı casusluk faaliyetinde bulunmak.

IV. İran'ın gönderdiği casusları (halifeleri) ve onların etkilediği Osmanlı teb'ası Kızılbaş halkı geniş bir takibata almak.¹⁶¹

Kaçar Hanedanı döneminde (1209-1344/1794-1925) Şîîlik pasif

¹⁵⁸ Adel Allouche, *a.g.e.*, s. 160.

¹⁵⁹ BA, MD, 27/399, 8 Zilhicce 983/1576; 28/349, 19 Safer 984/1576 tarihli hükümler (Savaş, “XVI. Asırda Safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri”, s. 190'dan naklen).

¹⁶⁰ Adel Allouche, *a.g.e.*, s. 160-161.

¹⁶¹ Geniş bilgi ve belgeler için bkz. Savaş, “XVI. Asırda Safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri”, s. 190 vd.; A. mlf.: “Les Menees Safavides en Anatolie au XVI Siecle et les Mesures Prises a Leur Encontre par l'Etat Ottoman”, ss.47-96.

devrini yaşamakla birlikte, Irak ve benzeri yerlerdeki Şîî propagandalar devam etmiştir. Zirâ Bizans İmparatorluğu zamanında da görüldüğü gibi, İran ile İstanbul, Irak üzerinde hâkimiyet iddiasında bir yarış ve çekişme içinde bulunuyorlardı. Kerbelâ'daki Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'in kabri, Neced'teki ise Hz. Ali'nindir diye gösterilen türbe, el-Kâzimiyye'de yedinci ve dokuzuncu imamların mezarları gibi, Ehl-i Şîa'nın mukaddes ve muhterem saydıkları ziyaret mahallerinin üzerinde bulunuşu sebebiyle Irak, Şîîliğin sağlam bir mevkiî durumundaydı. Irak'ta yaşayan Ehl-i Şîa'ya mensup birçok kimse, Osmanlı Sultanlarına olduğu gibi geçmişteki diğer bütün Sünnî halifelere, istismarcılar ve gâsıplar gözüyle bakmaktaydı¹⁶².

İran Şahı Nasıruddin (1314/1896) döneminde, İngiliz ve Rusların da kışkırtmaları ile İran'ın İslâm Birliği fikrine karşı çıkmasının yanında, Osmanlı ülkesi içinde 1870'li yıllarda "Ahond" denilen Şîî propagandistlerle Şîîlik yayılmaya çalışılmıştır. Ahondlar ellerine verilen geniş maddi imkanlarla halkın camilerini tamir ettirmiş, cami olmayan yerlerde cami yaptırarak, kasaba ve köylerde tesirli faaliyetler yapmışlardır¹⁶³.

Osmanlı arşiv belgelerine göre, Râfizilik, özellikle Irak'ta Osmanlı Devleti için tehlikeli boyutlara ulaşmıştır. Öyle ki, ahâlinin dörtte üçünün Şîîliği benimsediği¹⁶⁴, ordunun yüzde sekseninin "Şiiyyü'l-mezheb" olduğu¹⁶⁵ ifâde edilmektedir. Basra ve diğer yerlerden hükümet merkezi olan İstanbul'a gönderilen raporlarda bunların sebepleri ve hal çareleri üzerinde durulmaktadır. Halkın Şîî mezhebini tercih sebepleri Basra vilayetinden gelen raporda şöyle ifâde edilir:

"Râfizî mezhebinin tevsii ile ahâlinin neslen ba'de neslin zulmet-ı cehaletde kalmalarıyla envâr-ı maâriften ve nimet-i

¹⁶² Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Târîhi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1981, III, 1194-1195.

¹⁶³ Mehmet Saray, *Türk-İran Münasebetlerinde Şîîliğin Rolü*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 1990, s. 79 (Bağdat Defterdarı Rifat Efendi Layihası, BOA., *İrâde Tasnifi, Meclis-i Mahsus*, nr. 5537'den naklen).

¹⁶⁴ BOA. Y. Mtv. 43/117.

¹⁶⁵ BOA. Y. Mtv. 45/13.

medeniyetten mahrumiyetlerini mûcip olacağı cihetle kendilerine vuku bulan telkinât üzerine mezheb-i Şîî'ye sâlik oldukları âşikârdır. Bunun esbâb-ı hakikiyesi mevcut aşâyirimize Ehl-i Sünnetten diyanet ve mezheplerini tâlim ve telkin edecek kimesne olmadığı hasebiyle, İran ulemâsı veya onların terbiyegerdesi olan Arap Şîîlerinin “*mümin*” tabir olunan ulemây-ı Şîî'ye her köy ve aşirette intişar etmekte bulunmuşlardır. Bunlar, İran'da muvattın olmayıp mezheb-i Râfizî'de seyyid ve mollalara ait humus almakla temin-i maişet eder. Ve o tama ile her yerde kendi kendilerinden ve müçtehitler tarafından sevk olunmaktadırlar. Aşâyîr-i mevcûde ale'l-ıtlâk umûr-u mezhebiyeden bî-behre olub, Ehl-i Sünnetten telkin-i mezheb edecek kimesne olmayınca, bunların şu ulemây-ı Şîîyye'nin tesvilât ve iğfâlâtına aldanmaları tabîî ve bu “*mümin*”lerin gidemedikleri bazı aşâyîr-i bedeviyenin elyevm hâl-ı sünnîyede kalmaları buna delil-i kâfîdir.”¹⁶⁶

Rapora göre gerçek sebep, halkın cahil kalışı ve onların Ehl-i Sünnet ulemâsının ve vaizlerinin dînî telkinatlarından uzak bulunmaları ile, “*müçtehid*”, “*ahond*”, “*mümin*” ve benzeri adlarla Şîî ulemânın bu boşluktan istifâdeye çalışmalarıdır. Şîî ulemâsının gerçek niyeti, ortamı iyi değerlendirecek halkı Osmanlı devleti aleyhine isyan ettirmektedir¹⁶⁷.

Osmanlı Devleti de bu Şîî propagandalarına karşı bazı tedbirlere başvurmuştur¹⁶⁸. Bâb-ı Âlî'ye gelen tekliflerde, bu yoğun Şîî propagandası ve Şîîliğin yayılması karşısında, sathî tedbirler kifâyet etmeyecektir. Zira teşeyyu hareketi kökleşmiş durumdadır. Bu açıdan esaslı mülkî tedbirlerin alınması ehemmiyetli ve çok lüzumludur. Meselâ ordu ile ilgili şu tedbirler öngörülmektedir: Musul vilayetinde Şâfîî mezhebinden olan Kürt tâifesi ve sâir kabilelerden alınacak kur'a efradı Bağdat ve havalisine ve oralardan alınacak efradın Musul ve Diyarbakır taraflarına sevki gereklidir. Ayrıca tabur imamlarının, Şîî mezhebinde olan askerlere dînî telkinat vererek, onların inancını

¹⁶⁶ BOA. Y. Mtv. 43/117.

¹⁶⁷ BOA. Y. Mtv. 45/13.

¹⁶⁸ Osmanlı-İran münasebetleri için Şîî kaynaklarına dayalı olarak hazırlanan doktora çalışması için bkz. Nejad Nader, *XVI. Asırda İran Kaynaklarına Göre Osmanlı-Safevi Münasebetleri* (1502-1590, 1620), Doktora Tezi, 1986.

tashih etmesi güzel neticeler verir ve faydası görülür¹⁶⁹.

Basra Valisinin de Şîî mezhebinin etkisiz hale getirilmesi, veyahut en azından yayılmasını önlemek için tespit ettiği ve Bâb-ı Âlî'ye teklif ettiği tedbirlerden bazıları şunlardır: “*Mümin*” tabir edilen Şîî ulemâsı, halkın fikrini karıştırdıkları için uygun yöntemlerle tedricen veya zor kullanarak aşiretlerden hemen uzaklaştırılmalıdırlar. Onların hareketlerine ve gizli faaliyetlerine meydan verilmemelidir. Osmanlı Devletine sadâkatlarıyla tanınan ve aşiretlerin de kendilerine itaat ettiği reisler ve şeyhlerin rütbe ve nişanlarla taltif edilerek bağılıklarının artırılması gerekir. Tabur imamlarının asli vazifelerinden olduğu üzere, her gün öğleden sonra, münasip bir yerde toplanmış olan askere bir-iki saat dînî inançların ve farzların tâlim ve telkinine devam edilmelidir. Râfîzî âlimleri uzaklaştırılırken, halkın galeyana gelmemesi için Ehl-i Sünnet'ten olan ve takva sahibi, Arap lisanını bilen ve mezhep bilgisine sahip olan vaizlerin tayini gereklidir. Bunların giderleri de hazineden karşılanmalıdır. Her aşiretin büyüklüğüne göre, okullar açılmalı ve aşiretlerin çocukları buralarda eğitilerek, cahillikten kurtarılmalıdırlar¹⁷⁰.

Bu teklifler Osmanlı Devleti tarafından değerlendirilmiş ve Ahmet Cevdet Paşa (1313/1895)'nin teklifleri de göz önünde bulundurularak aşağıdaki tedbirler alınmıştır:

1. Sünnî inancı kötüleyip, Şîîliği över mahiyette kitapların bilhassa Irak havalisinde yayılmasına mani olunarak bunu yapmış olanların cezalandırılması yoluna gidilmesi, Ehl-i Beyt-i Resûlullah sevgisini perde ederek yapılan Şîî propagandaların cahil insanlar arasında etkili olmasına izin vermemek.

2. Şîîler gibi, Sünnîler tarafından da büyük saygı gösterilen ve “Kubbe-i Ehl-i Beyt” denilen mezarların tamirleri, altından ve gümüşten yapılmış hediyelerle süslenmesine karar verilmiş ve bu gerçekleştirilmiştir. Kısa zamanda gerçekleştirilen bu çalışmalar, Şîî propagandasını önlediği gibi, devletin oralara da sahip çıktığı imajını

¹⁶⁹ BOA. Y. Mtv. 45/13.

¹⁷⁰ BOA. Y. Mtv. 43/117.

vermiştir¹⁷¹.

3. Bağdat, Basra ve Musul şehirlerinde nüfuzlu Şîî ailelerin çocukları devletçe alınarak, devlet ve hilâfet merkezinde Sünnî akâîdi üzerine dînî ilimler tahsil ettirilmiştir¹⁷². Tam bir Sünnî âlim olarak yetişen çocuklar tahsillerini tamamladıklarında kendi köy ve kasabalarında münasip maaşlar ile din görevlisi olarak görevlendirileceklerdi. Büyük ölçüde gerçekleştirilen bu tasarı da, oldukça büyük faydalar sağlamıştır.

4. Bilhassa Şîîler üzerinde büyük nüfuz sahibi olan müçtehit ve âlimlerin kalplerini kazanma yoluna gidilmiştir. Şîî inancındaki ahâli üzerinde, İran Şâhı'ndan daha fazla etkili olan müçtehitlerin kazanılması için, bizzat Halife tarafından gayret gösterilmiş, en etkili olanları maaşa bağlanmıştır.

5. Son olarak bölgede maarifin gelişmesi için okulların açılması en küçük yerleşme merkezlerine kadar halkı aydınlatmaya ve onların kalplerini halifeye, dolayısıyla Osmanlı Devleti'ne ısındırmaya çalışacak seyyar öğretmenlerin gönderilmesine karar verilmiştir¹⁷³. Bundan başka, o civarda faaliyet gösteren tekkelere, medreselere ve tarikat şeyhlerine maddi durumlarını iyileştirecek daha verimli çalışmaların yapılmasına ve bunun hemen tatbikine geçilmesine başlanmıştır¹⁷⁴.

Alınan tedbirler bir dereceye kadar başarılı olmuş ise de, sürekli bir başarı elde edilememiştir. Zirâ 1890'lı yılların sonları ile 1900'lü

¹⁷¹ Konu ile ilgili Hz. Fâtma'nın türbesinde tâdilât yapılmasına, lüzum görülen duvarın inşasına ve planın takdimine dair belgeler, çalışmanın ekler bölümünde verilecektir (*BOA. Y. Mtv. 25/13*); Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Veysel Karanî'ye ait olan hırka, taç ve kemer gibi bazı emanetlerle, Lihye-i Nebevî'nin hıfzını temin edecek yerin inşası ile ilgili Meşihat-i İslâmiye'nin tahrirâtı da ekler bölümünde ayrıca verilecektir (*BOA. Y. Mtv. 19/57, 16/65*).

¹⁷² "Mezheb-i Şîîye mensup bazı memleket sekencesinin tashih-i itikadlarına dair Sadrazam Kamil Paşa'nın arz tezkiresi", *BOA. İrâde, Dâhiliyye*, nr. 96880 (Mehmet Saray, *a.g.e.*, s. 80'den naklen).

¹⁷³ *BOA. Y. Mtv. 43/117*; Aynı zamanlarda Dürziler için de okullar açılmış ve onların Osmanlı Sistemine entegrasyonu amaçlanmıştır. Bkz. *BOA. İrâde-i Hususiye*, nr.243/613 (İlber Ortaylı, "19. Yüzyılda Heteredoks Dini Gruplar ve Osmanlı İdaresi", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. I, sayı 1, Ocak-Haziran 1996, ss. 65-66).

¹⁷⁴ *BOA. İrâde, Dâhiliyye*, nr. 1318.

yılların başlarında II. Abdulhamid'in ve Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü sıkıntılar, tedbirlerin devamlı uygulanmasına imkan vermemiştir. Bu durumdan istifâde edenler ise, daima Şîî propagandist ahondlar olmuştur¹⁷⁵.

SONUÇ

Safevî Devleti'nin resmen kurucusu olan Şah İsmail'in cediti olan ve Safeviyye Tarikatı'nın kurucusu olan Şeyh Safiyüddin Sünnî inanca sahipti. Şeyh Safiyüddin, çok sevilen ve takdir edilen, Anadolu'da da pek çok müridi olan bir kimse idi. Ayrıca o, Osmanlı Devleti tarafından da takdir edilmiş ve tekkesine “çerağ akçesi” denilen hediyelerle sürekli taltif edilmişti. Ancak torunu Hoca Ali ile birlikte bu tarikatta Şîî temayüllerin belirlediğini düşünmekteyiz. Özellikle Timur'un Ankara Savaşı sonrasında getirmiş olduğu esirleri onun hatırına serbest bırakmış olması, Safeviyye'nin bir çok gönüllü propagandiste sahip olmasını sağlamıştır. Şeyh Cüneyd için özellikle Anadolu'daki müritleri tarafından aşırı görüşlerin ileri sürülmesi, kendisi için gözünü kırpmadan hayatını feda edebilecek olan fedailerin yetişmiş olması, onun siyasi emeller beslemesine yol açtığı söylenilebilir. Şah Haydar için de hakeza aynı aşırı görüş ve inançlar ileri sürülmüş ve özellikle Şîî inançlardan “imam” inancı ile “mehdi” inançları onların siyasi emeller beslemelerinde önemli birer faktör olmuştur. Şah Haydar, kendi tabilerine oniki dilimli kızıl bir taç giydirmiş ve bundan böyle kendi taraftarlarına siyasi anlamda da “Kızılbaş” adı verilmiştir.

Şah Haydar'dan sonra yerine posta oturan Şah İsmail, dedelerinin hayal edip gerçekleştiremedikleri Devleti kurmayı başarmış ve böylece posttan tahta oturmuştur. Kendisi Şîa'nın imamet inancında olduğu gibi hem ruhani hem de idari liderliği üstlenmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi, onu tahta oturtan en önemli amil kendileri için düşünülen inançlardır. Özellikle de, kendilerinin imamın naibi, mehdî, peygamber, hatta hatta tanrı olduğu tarzındaki aşırı Şîî düşünceler en büyük etkindir. Zira bu düşünceler Şeyhlere ve Şahlara mutlak itaati gerekli kılmaktadır.

¹⁷⁵ Saray, a.g.e., s. 81.

Sünnî inancı kabul eden Osmanlı'nın ise bu noktada Safevîlere sıcağın bakması düşünülemezdi. Sünnî inanç bir tarafa kendi ülkesi içinde defalarca kıyam, başkaldırı, isyan hareketini dışarıdan organize eden, ve yetiştirip gönderdikleri halifeler vasıtası ile taraftar kazanan ve Anadolu'yu her an sosyal patlamalara gebe hale getiren Safevîlere karşı ilgisiz kalması mümkün değildi. Ancak dini yapıya sahip olan bir toplumda Safevîlere karşı bir sefer düzenlenmesi de oldukça zordu. Ancak bu da bir kısım din bilginlerinden alınan fetvalarla aşılmış ve Osmanlı toplumunda Safevîlere karşı kamuoyu oluşturulmuştu. Bu noktada en çok üzerinde durulan husus Şîî görüş ve düşüncelerin yanlışlığı idi. Ayrıca Şah İsmail ve etbanının Şîî görüşlerinden de öte tamamen bidatleri birleştirdiğine dair görüşler belirtildi. Ayrıca Safevîlerin Ehl-i Beyt'ten olduklarına ilişkin propagandalarına karşı da, onların Ehl-i Beyt ile bir ilgilerinin olmadığı, neseben bu bağlılığın olduğu varsayılsa bile bunların o hakkı çoktan kaybettiklerine dair görüşler bildirilmiştir.

Safevî Devleti'ni kuran ve Şîa'yı resmi mezhep olarak kabul eden Şah İsmail'in inandığı Şîilik'le, bugün İran'da resmi mezhep konumunda olan İmamiyye Şîası arasında bir fark olmamakla birlikte, onu iktidara taşıyan Anadolu Türkmenleri'nin inançları arasında ayrılık bulunmaktadır. Onların inançlarının daha ziyade Şîa'nın İsmailiyye koluna daha yakın olduğu görülmektedir. Son olarak Safevî devletinin kuruluşunda en önemli rolü Şîa'daki imamet, mehdi ve oniki imam ile Ehl-i Beyt inançlarının oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir.

EL-KISÂÎ'NİN DEVRİNDEKİ BAZI ÂLİMLERLE YAPTIĞI MÜNÂZARALAR

Yrd. Doç. Dr. H. İbrahim TANÇ*

ÖZET

Bu makale, Arap dili ve grameri âlimlerinden el-Kisâî'nin, devrindeki bazı âlimlerle gerçekleştirdiği dil tartışmaları hakkındadır. el-Kisâî, tartışmalarda kıyas metodunu kullanmıştır. Arap dilcisi ve yedi kıraat imamından biri olup, Kûfe nahiv mektebinin de kurucusudur. Tartıştığı âlimler şunlardır:

Hamza ez-Zeyyat, İbn Ebî Uyeyne, İsâ b. Omer es-Sekafî, Ebu'd-Dînâr el-Arabî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', Ebû Yûsuf, Muhammed b. el-Hasan, Sîbeveyh, el-Asmaî ve Yahyâ b. el-Mubârek.

Anahtar Kelimeler: Münâzara, Kûfe, Nahiv, Şiir.

ABSTRACT

Arguments Which al-Kisâî Had With Some Scholars in His Era

This study is about some arguments that al-Kisâî had with the scholars in his era interested in Arabic language. He, in his discussions, used method of analogy (qiyas). al-Kisâî is well-known Arab philologist and one of the seven reading (Kur'an leader), and is organizer of Kûfa syntax school. Those are some scholars with whom al-Kisâî had arguments:

Hamza az-Zayyât, Ibn Abî 'Uyayna, 'İsâ b. 'Omar ath-Thaqafî, Abu'd-Dînâr al-'Arabî, Yahyâ b. Ziyâd al-Farrâ', Abû Yûsuf, Muhammed b. al-Hasan, Sîbavayh, al-Asma'î and Yahyâ b. al-Mubârak.

Key Words: Munâzara, Kûfa, Nahw, Syntax, Poetry.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

GİRİŞ

el-Kisâî'nin (119-189 / 737-805) asıl adı, Ali b. Hamza b. Abdillâh'dır. O, el-Kisâî nisbesini daha sonra almış ve onunla tanınmıştır. Kûfe'de küçük yaşta ilim tahsiline başlamış ve orada Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'tan kıraat, Mu'âz b. Muslim el-Herrâ ve Ebû Ca'fer er-Ruâsî gibi âlimlerden de nahiv okumuştur. Kıraat ilminde yeterli seviyeye ulaşmış, ancak nahiv sahasındaki bilgisini yeterli bulmayarak Basra'ya gidip, Ebû Amr b. el-Alâ ve el-Halîl b. Ahmed gibi meşhur dil âlimlerinden nahiv dersi alarak bu sahadaki eksikliklerini gidermeye çalışmıştır. Ayrıca Hocası, el-Halîl b. Ahmed'in tavsiyesiyle, çöllerde gidip, bedevîler arasında dolaşmak suretiyle Arap Dili ile ilgili araştırmalarda bulunmuştur. Nihayet, lügat ve nahiv sahasındaki çalışmalarını tamamlayarak, çok değer verdiği hocası el-Halîl b. Ahmed'le buluşmak üzere, Basra'ya dönmüştür. Ancak, vefat haberiyle karşılaşınca çok müteessir olmuş ve Kûfe'ye intikal ederek, orada ders halkası oluşturup, kıraat ve nahiv öğretmeye başlamıştır. Geniş bilgisi nedeniyle, o sırada veliaht olan Hârûnurreşîd'in hocalığını yapması için Halife Mehdî, onu Bağdat'a dâvet etmiştir. Aynı şekilde bu şehirde de ders halkası oluşturmuş, Bağdat başta olmak üzere, Rakka ve diğer beldelerden gelen öğrencilere kıraat ve nahiv okutmaya devam etmiştir. Basralı hocalarından öğrendiklerine ilâve olarak bedevîlerden topladığı dile ait bilgiler ve kıraat ilmiyle ilgili metodu, el-Kisâî'yi Basralı hocalarından birçok dil ve nahiv mevzuunda farklı düşünmeye ve yoruma sevk etmiştir. Neticede yeni bir ekol olan Kûfe nahiv mektebi meydana gelmiş ve kendisi de bu mektebin gerçek manada kurucusu olmuştur.¹ Dil ve gramer konusundaki farklı düşüncesi devrinin tanınmış bazı âlimleri ile yaptığı ilmî münâzaralarda da kendini göstermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla nahiv, fıkıh ve şiir dallarında gerçekleşmiş olan bu münâzaralarda, el-Kisâî'nin, ilmî ağırlığını hissettirdiğine şahit olmaktayız.

Bu çalışmada, el-Kisâî ile muâsırı bazı ilim adamları arasında

¹ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1980, XIII, 167-203; H. İbrahim Tanç, *el-Kisâî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri, Dil ve Gramerle İlgili Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1993.

cereyan etmiş olan münâzaralardan tespit edebildiklerimizi takdim etmeye çalışacağız.

1. Hamza b. Habîb ez-Zeyyât ile Olan Münâzarası

Bir rivayete göre, el-Kisâî'ye nahiv öğrenmesi tavsiye edilmiştir. O da meşhur yedi kıraat imamından biri olan Hamza ez-Zeyyât (ö.156 / 772)'tan okumaya başlar. el-Kisâî öğrendiklerinin sebep ve delilini bilemez. Kûfelilerin itibar ettiği “*el-Fasl*” denilen kitapta da öğrendiği bilgilerin hüccetine rastlayamaz. Bunun üzerine Kûfe'ye yakın Arap kabilelerinin bulunduğu yerlere gitmeye karar verir. Ailesinden gizli olarak evden çıkar. Çünkü, babasının izin vermemesinden korkmuştur. Kûfe dışına çıkınca çeşitli kabilelerle karşılaşır. Onlarla sohbet eder ve birtakım sorular sorar. el-Kisâî onların verdikleri cevapları ve okudukları şiirleri elindeki notlarla karşılaştırır. Bildiği ve öğrendiği şeylere gerekli olan delili bulmuştur. Yanında götürdüğü azığı bitinceye kadar onlardan duyduklarını yazmaya devam eder. Yüzü esmerleşmiş, cildi solmuş ve onlardan biri gibi olmuştur. Oradan yünden dokunmuş iki pelerin satın alır. Onları giyer. Bu değişik kıyafetle Kûfe'ye döner. Eve uğramadan önce Hamza ez-Zeyyât'ın mescidine uğramayı tercih eder. Onları Kur'ân okurken bulur. Rengin siyahlığı ve elbisesinin farklılığından dolayı onu hiçbir kimse tanıyamaz. Selâm verip mescidin bir köşesine oturur. Orada bulunanlar birbirlerine “bu dokumacıdır”; bazıları da “eğer dokumacı ise Yûsuf Sûresini okuyacaktır”, demişlerdir. Fakat el-Kisâî susmaya devam eder, onlara katılmaz. Hamza'nın talebesi okumasını bitirince el-Kisâî, Hamza'nın önüne oturup Yusuf Sûresini okumaya başlar. الذيب 'ye ulaşınca Hamza الذئب şeklinde hemze ile oku diyerek müdahale eder. el-Kisâî de hemzeli de okunur hemzesiz de diyerek cevap verir. Hamza bunun üzerine el-Kisâî'ye hiçbir şey söylemez. Sûreyi bitirince Hamza: “Allah mübarek etsin, senin kıraatını, daha önce bizden ders alan Ali b. Hamza (el-Kisâî) adındaki bir gencin kıraatına benzetiyorum,” der. el-Kisâî kendisini tanıtır. Hocasıyla musâfaha eder. Hamza, ona “tanınmaz haldesin; bu halin nedir? Ailen seni kaybedince etrafta aramaya başladı. Nerede kaldın”?, diyerek

azarlar. el-Kisâî, çöle çıktığını ve Araplardan istifade ettiğini söyler.²

2. İbn Ebî Uyeyne ve Yûnus b. Habîb'le Münâzarası

Muhammed b. Yezid en-Nahvî'den nakledildiğine göre, el-Kisâî, Basra'ya ilk gelişinde, Yûnus b. Habîb'in ders halkasına katılır. Orada bulunan İbn Ebî Uyeyne, **أُولَى** kelimesinin munsarif mi yoksa gayr-ı munsarif mi olduğunu sorar. el-Kisâî, **أَفْعَل** vezninde gayri munsarif bir kelime olduğunu söyler. İbn Ebî Uyeyne el-Kisâî'ye hata ettiğini söyler. Daha sonra Yûnus'a sorarlar. O da, onun **فُوعَل** vezninde olduğunu, **أَفْعَل** vezninde olmadığını ifade eder. Çünkü baştaki hemze Yûnus'a göre fâu'l-fiildir. Yûnus sözüne devam ederek, **رَجُلٌ مَالِقٌ** (mecnun bir adam) denildiğini; aynı şekilde **أَرْتَبٌ** kelimesinin de **فُعَلَلٌ** vezninde munsarif bir kelime olduğunu; çünkü, **أَرْضٌ مُؤْرَبَةٌ** ” şeklinde ifade edilip, hemzenin düşürülmediğini söylemiştir³. Bu konuda el-Kisâî başarılı olamamıştır.

3. Yûnus b. Habîb'le Olan Münâzarası

Kaynaklardan öğrendiğimize göre el-Kisâî, Yûnus b. Habîb'le başka bir tartışmasını, Arap Dili ve Edebiyatı'nın inceliklerini öğrenebilmek ve dile ait bilgilerini genişletmek için yaptığı çöl seyahatlerinden Basra'ya dönünce yapmıştır. Bu kente döndüğünde el-Kisâî, çok değer verdiği ve tekrar görmek istediği hocası el-Halîl b. Ahmed'in vefat ettiğini, yerine de Yûnus b. Habîb'in geçtiğini öğrenir. Bunun üzerine O, Yûnus b. Habîb'in ders halkasına uğrar ve onunla münâzaraya tutuşur. Bu münâzara sonunda, Yûnus b. Habîb, el-Kisâî'nin bilgisini ve ilmî üstünlüğünü takdir edip, ders halkasındaki yerini el-Kisâî'ye bırakır⁴. Nahiv sahasında cereyan ettiğini zannettiğimiz bu münâzaranın muhtevasını kaynaklar belirtmemiştir.

4. İsâ b. Omer es-Sekafî ile Olan Münâzarası

² ez-Zeccâcî (Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk), *Mecâlisu'l-Ulemâ*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1983, s. 203-204.

³ ez-Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 194.

⁴ Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XIII, 169.

el-Kisâî'nin arkadaşı, Ebû Ca'fer Ahmed b. Cubeyr'den nakledildiğine göre, el-Kisâî bir gün Basra'ya gelir ve İsa b. Omer es-Sekafî'yi sorar. Ona es-Sekafî'nin hasta olduğu söylenir. es-Sekafî'nin evine ziyaret için gider. es-Sekafî, el-Kisâî'nin altına bir minder verip onu oturtur. Sohbet sırasında el-Kisâî'ye, ⁵أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا âyetinin devamını nasıl okuyacağını sorar. O da يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ şeklinde okur. es-Sekafî, ona niçin يَلْعَبُ وَيَرْتَعُ tarzında, “yâ” harfini belirterek okumadığını sorar. el-Kisâî de kelimenin aslının رَتَعْتُ olduğunu, رَعَيْتُ'den (yâni, رَعَى kökünden) olmadığını söyler. İsa b. Omer es-Sekafî bu konuda el-Kisâî'yi haklı bulur.⁶

5. Ebu'd-Dînâr el-Arabî ile Münâzarası

Muhammed b. İdris ed-Dendânî'nin Nusayr'den naklettiğine göre, el-Kisâî bir gün çok üzgün ve bitkin görünür. Ona, sebebini sorduklarında, okumuş olduğu bir âyet-i kerîme yüzünden uyuyamadığını söyler. el-Kisâî, ⁷وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ şeklinde okuyacak olursam, Peygamberimize, ashabına ve Hz. Osmân'ın cem ettiği şekle muhalefet etmiş olurum. Şayet yâ'sız, يَسْرٌ şeklinde okursam, noksan okumuş olurum”, der ve ne yapacağını bilemediğini söyler. Bu sırada yanına, Ebu'd-Dînâr denilen bir bedevî gelir. el-Kisâî, ona Kur'ân'dan bir şey okuyup okuyamayacağını sorar. Ebu'd-Dînâr, bildiğini, okuyabileceğini söyleyince, el-Kisâî, Fecr Sûresini okumasını söyler. Arabî, وَلِيَالٍ عَشْرٍ .. وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرٌ şeklinde okuyunca üzüntüsü gider.

el-Ferrâ, el-Kisâî'ye, onu dinlemekten ne umduğunu sorarak şaşkınlığını ifade eder. el-Kisâî: “Sen bilmezsin, onlar şiirin sonlarını tenvinlerler. Nasb olursa mansub, ref olursa merfu', cer olursa mecrur olarak tenvinlerler. يَسْرٌ kelimesini de tenvinleyerek okurlar. O ise, Fecr sûresini وَلِيَالٍ عَشْرٍ... وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرٌ tarzında el-Kisâî gibi

⁵ Yûsuf, 12.(أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَ يَلْعَبُ) = Yarın onu da bizimle beraber (kira) gönder, gezsün, oynasın.)

⁶ ez-Zeccâcî, a.g.e., s. 201.

⁷ Fecr, 3.

okumuş⁸, bu yüzden el-Kisâî, rahatlamıştır.

6. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ile Münâzarası

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'dan nakledildiğine göre, kendisi, Kûfelilerin itibar ettiği *Faysal*⁹ adlı kitabı Kûfe'de el-Kisâî'den okumuştur. el-Kisâî Bağdat'a geçtikten bir müddet sonra el-Ferrâ da Bağdat'a gelir ve el-Kisâî ile buluşmak ister. el-Ferrâ, onun Halife Mehdî'nin yanında iyi bir durumda olduğunu, ancak salı günleri mescide gelip insanlara bir şeyler öğrettiğini öğrenir. el-Ferrâ, Salı günü mescide geldiğinde, el-Kisâî'nin kumral saçlı genç bir çocuğa ders verdiğini görür. Çocuk, o sırada el-Kisâî'ye birtakım sorular soruyor; aldığı cevapları kaydediyordu.

el-Ferrâ, el-Kisâî'nin hatalarına şahit olacak iki kişiyle beraber el-Kisâî'ye yaklaşır. Ona birtakım sorular sormaya başlar. Fakat el-Ferrâ, ondan, bildiklerinin hilâfına cevaplar alır. Bu arada şahit olarak getirdiği iki kişiye durumu göz ucuyla işaret eder. Sonra başka sorular sorar. Fakat yanında bulunan gramerle alakalı ders notlarının hilafına cevaplar alır. Nihayet, el-Kisâî, el-Ferrâ'ya Kûfelilerin o husustaki görüşlerini de söyleyebileceğini fakat onların hatalı olduğunu söyler. el-Ferrâ onların görüşlerinin yanlış olduğunu nereden bildiğini sorar. el-Kisâî, el-Ferrâ'ya Kur'ân-ı Kerîm'den deliller getirerek, Allah şöyle şöyle, buyuruyor, diyerek cevap verir. Bunlar da el-Ferrâ'nın görüşlerine zıttır. Bunun üzerine, yanında bulundurduğu gramerle alakalı bütün bilgileri atar ve tekrar el-Kisâî'den ilim öğrenmeye başlar.

Muhammed b. Abdillâh b. Tahmân anlatıyor: nahivcilerden biri el-Ferrâ'yı metheder ve ona, *“sen de ilimde el-Kisâî gibi olduğun halde niçin ona gidip geliyor ve ondan ders alıyorsun”* diye sorar. Bu söz üzerine el-Ferrâ, gurura kapılır ve el-Kisâî ile münâzaraya tutuşur. Fakat, mağlûp olur. Ferrâ bu münâzara olayını, *“sanki ben denizden*

⁸ ez-Zeccâcî, *a.g.e.*, s.202.

⁹ Hamza *ez-Zeyyât* ile olan münâzarada bu kelime “el-Fasl” şeklinde geçmektedir. Bkz., ez-Zeccâcî, *a.g.e.*, s.203.

su içen bir kuştum” sözüyle tasvir eder¹⁰. Burada o, el-Kisâî’nin ilmini denize benzetmiştir.

el-Kisâî’nin, Ferrâ ile Olan Başka Bir Münâzarası:

Ferrâ’nın anlattığına göre, Rakka’dayken bir gün insanlar el-Kisâî’nin etrafında toplanır ve onu meşgul ederler. O sırada, Ferrâ cevaplanması zor olan birtakım sorular sormaya başlar. el-Kisâî de, insanlar kendisini meşgul ettiği için soruların bazısına doğru bazısına hatalı cevaplar verir. Evine dönünce, Ferrâ’ya içinde kendisine sorduğu soruların da bulunduğu bir mektup gönderir. el-Kisâî, soruların tamamını doğru olarak cevaplamıştır. Ayrıca O, Ferrâ’ya, mektubunda, “yanımdaki kişilerden dolayı meşgul idim ve senin bu durumu fırsat bilip birtakım sorular sormakla dikkatsizliğimden istifade etmek istediğini zannettim”, şeklinde ifadeler kullanır ve aşağıda verilen şiirlerle ikaz eder:

ولا تبغ التَّغْفَلِ إِنَّ فِيهِ
تَفَرَّقَ ذَاتَ بَيْنِ الْأَصْفِيَاءِ

“Başkasının gafletinden istifade ederek haksızlık yapma. Şüphesiz dostların arası açılır.”

el-Kisâî devamında, “senin gibisi böyle yapmamalıydı”, der. Başka bir şiirde de söyle denilmiştir:

وَسَوْفَ تَلُومُ نَفْسَكَ إِنَّ بَقَيْنَا
وَتَبْلُو النَّاسَ وَالْإِخْوَانَ بَعْدِي

“Hayatta kaldığımız müddetçe yaptıklarından utanıp kendini suçlamaya mahkumsun. Sen ancak ben öldükten sonra insanları ve dostları imtihan edebilirsin.”

Ferrâ, el-Kisâî’nin bu sözlerinin kendisini yorduğunu sanki denizi coşturduğunu ve el-Kisâî gibisini görmediğini ifade eder¹¹.

¹⁰ ez-Zeccâcî, a.g.e., s.205-206.

¹¹ ez-Zeccâcî, a.g.e., s.162.

Ferrâ bu sözleriyle onunla münâzara yapmanın zorluğunu dile getirir.

7. Ebû Yûsuf'la Yaptığı Münâzaralar

el-Kisâî, Hârûnurreşîd'in sohbetlerinden birindeyken, Kadı Ebû Yûsuf, onun huzuruna girer ve ona, el-Kisâî'nin kendisini oyaladığını ve meşgul ettiğini söyler. Hârûnurreşîd de, el-Kisâî'den öğrendiği nahiv sayesinde Kur'ân ve şiiri anlamasının kolaylaştığını ifade eder¹². Ebû Yûsuf, nahiv ilmini tam olarak öğrenen bir kimsenin sadece bir "muallim" olacağını, fıkıh'tan bir mesele bilen kimsenin ise "kadı" olacağını söyleyince, el-Kisâî, Ebû Yûsuf'un bu sözüne karşılık, bu takdirde kendisinin daha üstün olduğunu, çünkü hem onun bildiği şeyleri bildiğini, hem de bilmediklerini bildiğini, söyler¹³. Sonra el-Kisâî, Hârûnurreşîd'e dönerek, fıkıhla ilgili bir meselede, Ebû Yûsuf'un kendisine cevap vermesine müsaade olup olmadığını sorar. Bunun üzerine Hârûnurreşîd, güler ve el-Kisâî'ye "fıkıhta bu seviyeye ulaştın mı?" diyerek, hayretini izhar eder. Sonra, Hârûnurreşîd, Ebû Yûsuf'tan, el-Kisâî'nin soracağı soruya cevap vermesini ister¹⁴.

ez-Zubeydî'nin bu konuyla ilgili rivayetine göre, el-Kisâî'nin Ebû Yûsuf'a dönüp, bir meselede kendisiyle münâzara yapıp yapmayacağını sorar. O da, "nahivle mi alâkalı olsun, yoksa fıkıhla mı alâkalı olsun?" şeklinde karşılık verir. el-Kisâî, "fıkıhla ilgili olsun" şeklinde cevap verir. Hârûnurreşîd, el-Kisâî'ye hayret ederek, "Kadı Ebû Yûsuf'la fıkıh konusunda münâzara mı yapacaksın?" diye sorar. el-Kisâî, "evet", şeklinde cevap verir¹⁵. el-Kisâî, Ebû Yûsuf'a, hanımına, أَنْتِ طَالِقٌ أَنْ دَخَلْتِ الدَّارَ diyen bir adam hakkında ne şekilde bir hüküm vereceğini sorar. Ebû Yûsuf da eve girmesi halinde boş olacağını söyler. el-Kisâî, Ebû Yûsuf'a, verdiği hükmün sahih olmadığını söyler ve bunu şöyle izah eder:

¹² ez-Zubeydî (Ebû Bekr Muhammed), *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, nşr., M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire, 1973, s. 127; Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XIII, 175; el-Yağmûrî (Ebu'l-Mehâsin Yûsuf), *Nâru'l-Kabes el-Muhtasar mine'l-Muktebes*, nşr. R. Sellheim, Beyrut, 1964 s.285.

¹³ Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XIII, 176.

¹⁴ Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XIII, 176; el-Yağmûrî, *a.g.e.*, s.285.

¹⁵ ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s.127.

أَنْ edatının hemzesi fethayla okunduğu zaman, bu edat, olmuş şeyler için kullanıldığından, bu şekilde telaffuz edildiği takdirde, boşamanın vâcip olacağını; eğer, mezkûr edatın hemzesi kesre ile okunursa eve girme işi henüz gerçekleşmediği için, talakın vuku bulmayacağını söyler. Bu hadiseden sonra Ebû Yûsuf, nahiv çalışmaya başlar¹⁶.

Başka bir zamanda, yine Hârûnurreşîd'in huzurunda, el-Kisâî ile Ebû Yûsuf arasında nahiv konusunda bir münâzara daha cereyan etmiştir.el-Kisâî'den nakledildiğine göre, Ebû Yûsuf, nahiv ilmini kötülemeye başlamıştır. el-Kisâî de, Ebû Yûsuf'a nahvin üstünlüğünü kabul ettirmek için nahivle alâkalı bir soru sorma ihtiyacını hisseder. el-Kisâî, Ebû Yûsuf'a, bir kimsenin başka bir adama, **أَنَا قَاتِلُ غَلَامِكَ** diğer bir kimsenin **أَنَا قَاتِلُ غَلَامِكَ** demesi halinde hangisini mahkûm edeceğini sorar. Ebû Yûsuf, iki ifadenin de aynı olduğunu, bu sebeple her iki şahsın da aleyhine hükmedeceğini söyler. Nahiv konusunda, el-Kisâî'den çok istifade eden Hârûnurreşîd, Ebû Yûsuf'un bu cevabı karşısında dayanamayıp söze karışır ve Ebû Yûsuf'a hata ettiğini söyler. Ebû Yûsuf mahcup olur. sonra başını kaldırarak hatanın ne olduğunu sorar. Hârûnurreşîd, **أَنَا قَاتِلُ غَلَامِكَ** şeklinde “katil” kelimesi izâfetle kullanıldığında, (= ben senin uşağının kâtiliyim) şeklinde mâzî manası ifade edeceğinden, kullanan kişinin, kâtil olacağını, bu kelimenin tenvinli okunması halinde, tenvin istikbale delâlet ettiğinden, fiil henüz gerçekleşmemiş olacağı için, söyleyen kişinin katil olamayacağını izah eder. Ayrıca bu görüşüne, Kur'ân-ı Kerîm'den şu âyet-i kerîmeyi delil olarak getirir:

وَلَا تَقُولْنَ لشيءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلكَ غداً إلا أن يشاء الله

“Hiçbir şey için Allah'ın dilemesi dışında asla, ‘Ben yarın onu yapacağım’ deme”¹⁷. Burada “**فاعِلٌ**” kelimesinin tenvini istikbal için olmasaydı, istikbale delâlet eden “ğaden” (= yarın) zaman zarfının kullanılması câiz olmazdı. Âyet-i kerîmede ise, “**فاعِلٌ**” kelimesinden sonra, istikbale delâlet eden, “ğaden” kelimesi getirilmiştir. Ebû

¹⁶ ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s.127; Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XIII, 176; el-Yağmûrî, *a.g.e.*, s.285.

¹⁷ Kehf, 23-24.

Yûsuf, bu hadiseden sonra Arapça'yı ve nahvi övmeye başlamıştır¹⁸.

Kaynaklar, el-Kisâî ile Ebû Yûsuf arasında vuku bulan üçüncü bir münâzarayı da nakletmektedir:

Hârûnurreşîd'in el-Kisâî'ye olan teveccühü, Ebû Yûsuf'u kıskandırmaktadır. Bundan dolayı el-Kisâî'nin gıyabında, onun, Arapça'dan çok az şey bildiğini söyler. Ebû Yûsuf'un bu sözü, el-Kisâî'nin kulağına kadar gider. Bu sebepten el-Kisâî, ilk fırsatta Ebû Yûsuf'la karşılaşır, ona haddini bildirmeyi arzular. Bir gün, Hârûnurreşîd'in, kendisinin ve çocuklarının müeddibi olmasından dolayı el-Kisâî'ye hürmet gösterdiği bir sırada, Ebû Yûsuf yanlarına gelir. Hârûnurreşîd, Ebû Yûsuf'a, hanımına, **أنتِ طالقٌ طالقٌ طالقٌ** “Sen boşsun boşsun boşsun” diyen bir adam hakkında nasıl bir hüküm vereceğini sorar. Ebû Yûsuf, “bir talak vâki olmuştur.” şeklinde cevap verir. Hârûnurreşîd devamla, şayet hanımına, **أنتِ طالقٌ أو طالقٌ أو طالقٌ** “Sen boşsun veya boşsun veya boşsun” derse, nasıl hükmedeceğini sorar. Ebû Yûsuf, bir talak vaki olacağını söyler. Hârûnurreşîd, eğer hanımına **أنتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ** “Sen boşsun, sonra boşsun, sonra boşsun,” derse nasıl hüküm vereceğini sorar. Ebû Yûsuf, bir talak vaki olacağını söyler. Hârûnurreşîd, şayet hanımına, **أنتِ طالقٌ و طالقٌ و طالقٌ** “Sen boşsun ve boşsun ve boşsun” derse, Ebû Yûsuf, yine bir talak vaki olur şeklinde cevap verir. Ebû Yûsuf'un bu cevaplarını duyan el-Kisâî, hemen söze karışır ve Hârûnurreşîd'e, Ebû Yûsuf'un bu sorulardan ikisinde hata ettiğini ikisinde ise isabet ettiğini söyler. el-Kisâî, **أنتِ طالقٌ طالقٌ طالقٌ** “Sen boşsun boşsun boşsun” sözünde son iki “tâlik” kelimesi, te'kid için geldiğinden dolayı bir talak vâki olduğunu, bunun bir kimseye, “sen ayaktasın ayaktasın ayaktasın” veya “sen cömertsin cömertsin cömertsin” denilmesine benzediğini söyler. el-Kisâî devamla, **أنتِ طالقٌ أو طالقٌ أو طالقٌ** “Sen boşsun veya boşsun veya boşsun” cümlesinin ilk “tâlik” kelimesinde şüphe olduğundan bir talak meydana gelmiştir. el-Kisâî, **أنتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ** “Sen boşsun, sonra boşsun, sonra boşsun”, sözünde nesak atfi

¹⁸ Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XIII, 176; el-Yağmûrî, *a.g.e.*, s.285-286; Ebû Hayyan, *Tezkiretu'n-Nuhâh*, nşr. Afif Abdurrahman, Beyrut 1986, s. 162.

olduğunu, dolayısıyla üç talak vaki olacağını, aynı şekilde **أنت طالق و طالق و طالق** “Sen boşsun ve boşsun ve boşsun.” cümlesinde de, atıf olduğu için, üç talak vaki olacağını söyleyip, Hârûnurreşîd’e, bu durumda Ebû Yûsuf’un sorulardan ikisini bildiğini ikisini de bilemediğini söyler¹⁹.

8. Fıkıhçı Muhammed b. el-Hasan’la Münâzarası

el-Kisâî ile fıkıhçı Muhammed b. el-Hasan, Hârûnurreşîd’in huzurunda karşılaşır. Sohbet esnasında el-Kisâî, nahivde derinleşen bir kimsenin diğer ilimleri de anlayacağını söyler. Bunun üzerine Muhammed b. el-Hasan, namazdaki bir hatasından ötürü, sehiv secdesi yapması gereken bir kimsenin, şayet bu sehiv secdesinde de yanılırsa, ikinci kez sehiv secdesi yapması gerekip gerekmediğini, sorar. el-Kisâî, nahivcilerin ism-i tasğir kalıbına sokulmuş bir kelimenin yeniden ism-i tasğir yapılamayacağını söylediklerini belirtir²⁰.

İmam Muhammed, ikinci bir soru olarak el-Kisâî’ye talaki nikâha bağlayan (yani, seninle evlenirsem, boşsun diyen) kimsenin durumu hakkında ne diyeceğini sorar. el-Kisâî, sahih olmayacağını söyler. İmam Muhammed sebebini sorunca. el-Kisâî: “Yağmur yağmadan sel olmaz²¹”, şeklinde cevap verir. el-Kisâî, bu ifadeyle boşanmanın ancak evlenme yoluyla, boşama hakkını elde ettikten sonra olacağını kasteder. Nasıl ki sel, ancak yağmur yağdıktan sonra olursa, boşama da ancak evlendikten sonra olur. el-Kisâî’nin bu şekilde teşbih yaparak cevap vermesi, onun kıvrak bir zekâyâ sahip olduğunu göstermektedir.

9. Sîbeveyh’le Olan Münâzarası

el-Ferrâ’dan nakledildiğine göre Sîbeveyh, Bermekîlere uğrar.

¹⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târih Bağdâd*, Kahire, 1931, XI, 406; İbnu’l-Enbârî (Ebû’l-Berakât Abdurrahman), *Nuzhetu’l-Elîbbâ*, nşr. M. Ebu’l-Fazl İbrâhim, Kahire 1967, s.73-74; el-Kıftî, *İnbahu’r-Ruvâh*, nşr. M. Ebu’l-Fazl İbrâhim, Beyrut 1986, II, 260.

²⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XIV, s.151; Burada bu münakaşanın Muhammed b. el-Hasan’la el-Ferrâ arasında cereyan ettiği kaydedilmektedir. İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-A’yân*, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut 1968, III, 296; Kemâl İbrâhim, “el-Kisâî”, ayrı basım, *Mecelletu’l-Ustâz*, Bağdat 1966, sayı 13, s. 24.

²¹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 296; Kemal İbrahim, s. 24.

Vezirlerden biri olan Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî, Sîbeveyh'i kendi evinde misafir eder ve onu, el-Kisâî ile buluşturup, münâzara ettirmeğe karar verir. Buluşma yerinde el-Ferrâ, Ali b. el-Mubârek el-Ahmer ve başkaları hazır bulunur. Daha sonra Sîbeveyh de gelip, yerine oturur. el-Kisâî'nin en önde gelen talebelerinden biri olan el-Ahmer, Sîbeveyh'e birtakım sorular sormaya başlar. el-Ahmer, Sîbeveyh'in verdiği cevapların hepsini, hatalı bulur. Sîbeveyh, verdiği cevapların el-Ahmer tarafından hatalı bulunmasına çok kızar ve el-Ahmer'e yaptığı şeyin doğru olmadığını bildirir. Bu sefer, el-Ferrâ, Sîbeveyh'in yanına gelir ve ona el-Ahmer'in hırçın ve aceleci olduğunu söyler ve kendisi soru sormaya başlar. O da Sîbeveyh'in verdiği cevapların hepsini yanlış olarak değerlendirir ve onun isabetsiz cevaplar verdiğini söyler. Sorular çoğalınca Sîbeveyh, yorulur ve kızar. el-Ferrâ ve el-Ahmer'e kendileriyle tartışmayacağını, el-Kisâî ile münâzara etmek istediğini söyler²². Daha sonra, el-Kisâî gelir ve Sîbeveyh'e, "Sen mi bana soru soracaksın, yoksa ben mi sana soru sorayım?" der. Sîbeveyh de onun soru sormasını ister.

el-Kisâî:

قد كنت أظنُّ أنَّ العقربَ أشدُّ لسعةً من الزنبور فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها

"Akrep sokmasının eşek arısının sokmasından daha şiddetli olduğunu zannediyordum. Bir de ne göreyim, ikisi de aynymış", ifadesinde *فإذا هو هي* mi, yoksa *فإذا هو إياها* mi demesi gerektiğini sorar. Sîbeveyh *فإذا هو هي* şeklinde zamirin ref' halinin kullanılması gerektiğini, nasb halinin caiz olmadığını anlatınca, el-Kisâî, ona lahnettiğini söyler. Sonra, *خرجتُ فإذا عبدُ الله القائمُ* = "Dışarı çıktım, bir de baktım Abdullah ayakta," cümlesinde, "elkâim" kelimesinin mansub mu yoksa merfû mu, okunması gerektiğini sorar. Sîbeveyh, mansub değil, merfû olarak okunacağını ifade eder. el-Kisâî, bunun Arabın sözü olmadığını, Arabın hem merfû hem de mansub okuduğunu söyler. Sîbeveyh ise, el-Kisâî'nin görüşünü kabul etmez²³. Yahyâ b. Hâlid onların her ikisine, kendi çevrelerinin reisi olduklarını

²² el-Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII, 104-105; Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XIII, 186.

²³ ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 71.

söyler ve aralarında kimin hakemlik yapabileceğini sorar. el-Kisâî de, Yahyâ b. Hâlid'e, ülkenin her tarafından gelmiş, kapıda bekleyen ve dilleri en fasih olan Arapların hakemliğine başvurabileceklerini söyler. Sîbeveyh de onların hakemliğini kabul eder. Çünkü hem Basralılar hem de Kûfeliler Arapça hususunda onlara müracaat ederlerdi. Yahyâ b. Hâlid, bedevîlerin meclise getirilmesini emreder. Hakemliğine müracaat edilen bedevîler şunlardır: Ebû Fak'as, Ebû Disâr, Ebu'l-Cerrâh ve Ebû Servân. Bu bedevîlere, el-Kisâî ile Sîbeveyh arasında cereyan eden meseleler sorulur. Bedevîler, el-Kisâî'nin görüşlerini tasdik ederler ve bu görüşleri te'yit edici mahiyette açıklamalarda bulunurlar. Yahyâ b. Hâlid, Sîbeveyh'e yönelip bedevîlerin söyledikleri hakkında bir diyeceği olup olmadığını sorar. Sîbeveyh de boynunu büker. Bunun üzerine el-Kisâî, Yahyâ b. Hâlid'e yaklaşır, Sîbeveyh'in bir şeyler umarak memleketinden geldiğini, onu eli boş olarak göndermemesi gerektiğini söyler. el-Kisâî'nin bu teklifinden dolayı, Yahyâ b. Hâlid, kendisine, on bin dirhem verilmesini emreder. Sîbeveyh İran'a gider, bir daha Basra'ya dönmez ve ölünceye kadar orada kalır²⁴.

el-Kisâî ve Sîbeveyh arasında vuku bulan mezkûr münâzara uzayınca, bedevîlerin hakemliğine müracaat edildiğini belirtmiştik. Neticede el-Kisâî'nin galip, Sîbeveyh'in mağlûp ilân edildiği bu münâzarada kaynaklar, hakemliğine müracaat edilen kişilerin durumu ve münâzara hakkında farklı rivayet ve yorumlara yer vermişlerdir. Burada bu yorum ve değerlendirmeleri özet olarak vermeyi uygun görüyoruz:

Hakemliğine Müracaat Edilen Bedevîlerin Sayıları ve Dillerinin Fesahati

el-Yağmûrî,²⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî,²⁶ Yâkût²⁷ ve Taşköprüzâde,²⁸ hakemliğine müracaat edilen kişilerin, fasih konuşan bedevîlerden ve sayılarının da ikiden fazla olduğunu belirtmekte ve hem el-Kisâî'nin,

²⁴ el-Yağmûrî, *a.g.e.*, s. 288; Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XIII, 186-188.

²⁵ *A.g.e.*, s. 288.

²⁶ *A.g.e.*, XII, 105.

²⁷ *A.g.e.*, XIII, 187 ve XVI, 120.

²⁸ *Miftâhu's-Sa'âdeh*, nşr. K.Kâmil Bekrî, 'A. Ebu'n-Nûr, Kahire 1968, I, 154.

hem de Sîbeveyh'in bu kişilerin hakemlik yapmasını kabul ettiklerini ifade etmektedir. İbn Hallikan'ın²⁹ rivayetinde ise, müracaat edilen hakemin dili fasih, fakat sayı itibarıyla bir kişi olduğu belirtilmektedir.

Yâkût³⁰ el-Kisâî ile Sîbeveyh arasındaki bu münâzarada Hutâmiyye de yaşayan dili fasih olmayan Arapların hakemliğine müracaat edildiğini nakletmektedirler. Şevkî Dayf da³¹ bu görüşü benimsemiştir. Yâkût, yukarıda belirtildiği üzere, dili fasih olan Arapların hakemliğine müracaat edildiği rivayetine de yer vermektedir.

Bedevîlere Rüşvet Verilmesi İddiası

Başka bir rivayetinde de Yâkût,³² el-Kisâî ve Sîbeveyh arasındaki münâzarada, el-Kisâî'nin lehine taraf tutulduğunu kaydeder. Bedevîlere rüşvet vermek suretiyle, el-Kisâî'nin tarafının tutulması ve böylece onun haklı gösterilmesi rivayetine, İbn Hişam³³ ve Taşkoprüzâde³⁴ de yer vermiştir.

İbn Hallikân ise, Hârûnurreşîd'in oğlu el-Emin'in bedevîyi ayarladığını nakletmektedir. el-Emin hocası el-Kisâî'ye karşı aşırı sevgi ve hürmetinden dolayı münâzarayı onun kazanmasını istemektedir. Bir bedevîyi çağırır ve ona, **فإذا هو هي** mi, yoksa **فإذا هو** **إياها** mi doğrudur, diye sorar. Bedevî de Sîbeveyh'in dediği, **فإذا هو** **هي** nin doğru olduğunu söyleyince, el-Emin, el-Kisâî'nin söylediği gibi söylemesini ister. Bedevî, istese de bu kelimeyi yanlış telaffuz edemeyeceğini, zira dilinin kendisine itaat etmeyeceğini söyler. Fakat buna da şu şekilde çare bulurlar: Birisi, Sîbeveyh, “şöyle dedi”, el-Kisâî de “şöyle dedi” diyecek ve bedevîye bunlardan hangisinin doğru olduğu sorulacak, bedevî de el-Kisâî'nin söylediğinin doğru olduğunu söyleyecektir. Kararlaştırıldığı gibi yapılır ve bedevî el-Kisâî'nin söylediğinin doğru olduğunu söyler. Fakat, Sîbeveyh, kendisine

²⁹ A.g.e., III, 464.

³⁰ A.g.e., XVI, s.121.

³¹ *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Kahire, 1968, s.174.

³² A.g.e., XVI, 166.

³³ *Muğni'l-Lebîb*, nşr., Mâzin el-Mubârek ve bşk., Dimaşk 1972, I, 122.

³⁴ A.g.e., I, 154.

haksızlık edildiğini ve el-Kisâî'nin tarafını tuttuklarını anlar. Bağdat'tan ayrılır ve İran tarafına gidip yerleşir³⁵.

“*Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*” adlı kitapta İbn Hallikân'dan naklen, el-Kisâî ile Sîbeveyh arasında cereyân eden ilmî münâzaranın Hârûnurreşîd'in huzurunda yapıldığı ve Hârûnurreşîd'in bedevîye mükâfat vaat ederek el-Kisâî'nin tarafının tutulmasını te'min ettiği belirtilmektedir³⁶. Fakat, yukarıda da izah edildiği gibi, istifade ettiğimiz, elimizdeki mezkûr kaynakta, bedevîyi, Hârûnurreşîd'in değil, oğlu el-Emîn'in ayarladığı zikredilmektedir. Ayrıca, Hârûnurreşîd gibi bir halifenin bir bedevîye böyle bir teklifte bulunması uzak bir ihtimaldir.

Münâzarada el-Kisâî'nin tarafının tutulduğu görüşünde olan muâsır yazarlardan Ahmed Emîn³⁷, Abbasîlerin daima Kûfelileri tercih ettiklerini belirttikten sonra, Halife el-Mehdî'nin müeddibi el-Mufaddal ed-Dabbî ile el-Emîn'in hocası el-Kisâî'nin, Kûfeli olduklarını belirtmekte ve müeddiplerin Kûfelilerden seçilmesine sebep olarak da Kûfe'nin, Basra'ya nazaran Bağdat'a daha yakın olduğunu ve siyasî yönden de Kûfelilerin Abbasîleri desteklediklerini söylemektedir. Bu sebeplerden, el-Kisâî ile Sîbeveyh arasında geçen bu meşhur münâzarada, Basralı olan Sîbeveyh'e karşı, el-Kisâî'nin tarafının tutulduğunu, bunun da aslında Kûfe şehrinin, Basra şehrine hâkim kılınp, Basralıların küçük düşürüldüğünü izah etmekte ve siyaset parmağının münâzarada da rol oynadığı yorumunu yapmaktadır.

Aşağıda zikredeceğimiz delillere göre, Ahmed Emîn'in bu husustaki görüşleri, kanaatimizce isabetli değildir. Zira, Hârûnurreşîd'in oğlu el-Me'mun'un müeddipliğini yapmış olan, Yahyâ b. el-Mûbârek el-Yezîdî Basralıdır³⁸. Şayet onun iddia ettiği

³⁵ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 464.

³⁶ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1986-1988, III, 411; krş., İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 464.

³⁷ *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1933-1936, II, 34-35.

³⁸ el-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 34; ez-Zehebî (Şemsuddin Ahmed b. Osman), *Ma'rifetu'l-Kurrâ*, nşr. Sâlih Mehdî Abbas ve bşk., Beyrut 1984, I, 152; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 1969, IX, 205.

gibi Basralılara karşı bir tavır koyulmuş olsaydı, el-Yezîdî'ye müeddiplik görevi verilmezdi. Ayrıca kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre, Hârûnurreşîd'in huzurunda el-Kisâî, el-Yezîdî ile yaptığı şiir konusundaki bir münâzarada başarılı olamamıştır³⁹. Bu münâzara neticesinde, Hârûnurreşîd'in kendilerine karşı olan tutum ve davranışlarında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Bu malumatlar bizde, ilmî münâzaralara müdahale edilmediği, Sîbeveyh'le olan münâzarada da taraf tutulmadığı kanaatini vermektedir.

Kûfelilerin, siyasî yönden Abbasîleri desteklediği görüşüne gelince, bunun da doğru olmadığı kanaatini taşımaktayız. Çünkü, Hasan İbrâhim Hasan'ın naklettiğine göre, Abbasî Halifesi Mansûr (136-158 / 754-775) halife oluşundan kısa bir süre sonra, Kûfe'ye yakın bir yerde olan hilâfet merkezinin yerini değiştirmeye karar verir. Zira, Mansûr, Hilâfet merkezinin, ordusunu kendisine karşı kışkırtan bu Kûfe halkına yakın bir yerde olması sebebiyle hayatından emin değildir. Bunun için Bağdat şehrini kurup hilâfet merkezini oraya taşımıştır.⁴⁰

Biz bu tarihî vakaya dayanarak siyasî açıdan da Kûfe ve Basra ayrımı yapıp siyasetin, münâzarada rol oynadığı düşüncesine katılamıyoruz.

Bedevîleri el-Kisâî'nin Ayarladığı İddiası:

Târih Bağdâd sahibi, bazı câhillerin, el-Kisâî'nin geceleyin bedevîlerle gizlice görüşüp kendi görüşü doğrultusunda görüş beyan etmeleri için anlaştığı iddiasında bulduklarını, bu gibi isnatların doğru olmadığını, câhillerin uydurmasından ibâret olduğunu, böyle bir durumun söz konusu olması halinde halifenin, vezirin ve Bağdat halkının bundan haberi olacağını anlatmaktadır⁴¹. Böyle hileli münâzaraları, halife ve vezirler dahil, o devirde yaşayan hiçbir kimse hoş karşılamadığına göre el-Kisâî ile Sîbeveyh arasındaki bu münâzarada, taraf tutulduğu veya bedevîlerin ayarlandığı görüşlerinin

³⁹ İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 82-83; Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XIII, 178-179.

⁴⁰ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Sadreddin Gümüş, İstanbul III, 192.

⁴¹ el-Hatib el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII, 105.

muteber olmadığı kanaatindeyiz.

Şevkî Dayf'ın Görüşü

Şevkî Dayf'a göre bu münâzarayı rivayet edenler Sîbeveyh'in dilinin tutulduğunu ve susturulduğunu söylemek suretiyle mübalağa yapıyorlar. Aksine, Sîbeveyh'in dili tutulmamış ve susturulmamıştır. Çünkü Sîbeveyh bu gibi medenîleşmiş bedevîlerin dillerine gelen şeylere, fasih Arapların kullanmalarına muhalif olduğundan dolayı önem vermiyordu. Bu münâzarada mühim olan hususun, Kûfe ekolünün prensiplerinden bir prensibin ortaya çıkmasıdır. Bu ekolün prensibi, Basra ölçülerine muhalif olan şâz lügatları alıp kaideleştirmektir⁴².

10. Asma'î ile Olan Münâzaraları

el-Kisâî'nin el-Asma'î ile olan münâzaraları da Hârûnurreşîd'in huzurunda meydana gelmiştir. Bir gün Hârûnurreşîd, şair er-Râî'nin aşağıdaki beytini el-Kisâî ve el-Asma'î'nin bulunduğu bir mecliste okur:

قتلوا ابنَ عفانَ الخليفةَ محرماً ودعا فلم أرَ مثله مخذولاً

“Masum olduğu halde Halife Osmân b. Affân'ı öldürdüler. Yardım istemişti, fakat onun gibi yardımsız bırakılan hiçbir kimseyi görmedim.” Hârûnurreşîd, beyitteki “muhrimen” kelimesinin manasının ne olduğunu sorar. el-Kisâî, *أحرم بالحجّ* “Hac için ihrama girmişti, bu haldeyken öldürdüler, manasında” olduğunu söyler, el-Asma'î, bu beyitte kastedilen mananın “hacda ihramlı iken” manasına gelmediğini, aynı şekilde “haram aya girmişken” manasının da kastedilmediğini söyleyerek, el-Kisâî'nin verdiği cevabın yanlış olduğunu izah eder ve bir kimse haram aya girdiği zaman *أحرم الرجل* “adam haram aya girdi,” seneye girdiği zaman, *أعام الرجل* “adam seneye girdi,” denilir şeklinde açıklamada bulunur.

el-Kisâî, el-Asma'î'ye, “muhrimen” kelimesinin manasının ne olduğunu ve bununla şairin neyi kastettiğini sorar. el-Asma'î de ‘Adî b. Zeyd’in şu sözüyle kastettiği mana olduğunu söyler:

⁴² Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Kahire 1968, s. 174.

قتلوا كسرى بليلٍ محرما فتولى لم يمتع بكفن

“Masum olduğu halde, bir gece Kısra’yı öldürdüler. Dünyadan kefensiz olarak ayrıldı.”

el-Asma’î, “Kısra ihramlı mıydı?” diye sorar. Hârûnurreşîd de ‘muhrimen’ kelimesinin buradaki manasını sorar. el-Asma’î cezayı gerektirecek herhangi bir işi yapmayan herkesin ‘muhrim’ yani ‘masum’ olduğunu söyler. Bunun üzerine Hârûnurreşîd, şiire güç yetmeyeceğini, şiiri anlamının kolay olmadığını söyler⁴³.

el-Kisâî’nin el-Asma’î karşısında başarılı olduğu münâzarası da vardır. Umumiyetle, el-Kisâî ve el-Asma’î, Harun Reşid makamına geldiği zaman, onun huzurunda beraber bulunurlar, Hârûnurreşîd’in ayrılmasıyla da ayrılırlardı. el-Kisâî, Hârûnurreşîd’in huzurunda aşağıdaki şiiri okur:

أم كيف ينفع ما تعطي العلوق به ريمان أنف إذا ما ضن باللبن

“Sütünü vermedikten sonra yavrusunun derisini doldurup, dişi deveye koklatmak ne işe yarar?”

el-Asma’î أنف ريمان şeklinde “ri’mân” kelimesinin mansub olarak okunması gerektiğini söyler⁴⁴. el-Kisâî, el-Asma’î’nin bu cevabına karşılık, “sus, senin aklın ermez.” diyerek onu susturur. Sonra, merfu, mansub ve mecrur olarak üç şekilde okumanın caiz olduğunu açıklar⁴⁵.

11. Yahya b. el-Mûbârek ile Münâzarası

el-Yezîdî, Hârûnurreşîd’in huzurunda, el-Kisâî’ye bir şiir okur ve bu şiirde bir kusur bulunup bulunmadığını sorar:

ما رأينا حربان نقر عنه البيض صقر

⁴³ el-Yağmûrî, *a.g.e.*, s.286; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, s.151.

⁴⁴ Bu ez-Zeccâcî’nin rivâyetidir. Yâkut’un rivâyetine göre el-Asma’î bu kelimenin merfû okunması gerektiğini söylemiştir.

⁴⁵ ez-Zeccâcî, *a.g.e.*, (Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk) *Kitâbu’l-Cumel fi’n-Nahv*, nşr. Ali Tefvik, Beyrut 1984, s. 34-35; Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XIII, 183-184.

لا يكون ، المهر مهر

لا يكون العير مهرا

“Bir şahinin - içinden şahin yavrusu çıkarmak için – hiçbir toy kuşunun yumurtasını deldiğine şahit olmadık. Nitekim, hiçbir zaman yaban eşeği tay olmaz. Zira, tay taydır”.

el-Kisâî, şairin hareke hatası yapmış olduğunu söyler. el-Yezîdî, el-Kisâî’den tekrar şiiire bakmasını ister. O, hareke hatasının olduğunu, ikinci “el-muhr” kelimesinin “kânenin” haberi olmak üzere mansub olması lâzım geldiğini açıklar. el-Kisâî’nin bu cevabı karşısında el-Yezîdî, sevincinden şapkasını yere vurup, “ben Ebû Muhammed’im diyerek, şiirdeki, **المهر مهر** ifadesinde birinci “el-muhr” kelimesi mübteda olduğu için, ikinci “el-muhr” kelimesinin haber olarak merfu okunması gerektiğini söyler. Bu hadise karşısında Hârûnurreşîd, el-Yezîdî’ye, “mü’minlerin emirinin huzurunda künyeni söylüyor ve başını mı açıyorsun? Allah’a yemin olsun ki benim nazarımda, el-Kisâî’nin terbiyeli olarak hatalı cevabı, senin terbiyesiz olarak doğru cevabından daha makbuldür,” der. Bu söz üzerine el-Yezîdî, gâlibiyet lezzetinin edepli davranmasına mani olduğunu söyler⁴⁶.

el-Yezîdî’nin bu aşırı sevinci ve taşkınlığı, kanaatimizce kaynaklara geçmemiş veya tespit edemediğimiz diğer ilmi tartışmalarda, onun el-Kisâî’ye mağlûp olduğu, bir kere de galip olunca, duygularına hakim olamayarak mezkur hareketi yaptığı şeklinde yorumlanabilir.

SONUÇ

İdarecilerin ve halifelerin ilim adamlarına çok değer verdiği Hicrî II. asırda yaşayan el-Kisâî, devrinin ilim adamları arasında haklı bir şöhret elde etmiştir. O, kıraat sahasında temâyüz ederek yedi kıraat imamından biri olmuş; Arap dili grameri sahasında da kendini göstererek Kûfe nahiv ekolünün en önemli ve başta gelen temsilcisi durumuna gelmiştir.

Çocukluk devresinde Kur’ân ve Kıraat ilmi öğrendiği kıraat

⁴⁶ İbnu’l-Enbârî, a.g.e., s.82-83; Yâkût el-Hamevî, a.g.e., XIII, 178-179.

âlimi Hamza ez-Zeyyât ile münâzara yapmıştır. Kendisinden istifade ettiği nahiv hocalarından biri olan Yûnus b. Habib'le münâzara etmiş ve başarılı olmuştur. Arap dili gramerinin önemli isimlerinden el-Ferrâ ve Basra nahiv ekolünün önde gelen temsilcilerinden biri olan Sîbeveyh'le ilmî tartışmalarda bulunmuştur. İmam-ı Âzam'ın talebelerinden meşhûr Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan'la da fıkıh sahasında münâzaralar yapmış ve başarılı olmuştur. O, el-Asma'î ve el-Yezîdî ile de şiir sahasında münâzaralarda bulunmuştur. el-Kisâî, hem Arap dili grameri ile ilgilenenlerin hem de kıraat ilmiyle meşgul olanların istifade edebileceği en önemli şahsiyetlerden biridir.

ARAP DİLİ VE DİN DİLİ İÇERİSİNDE 'İKRA' ('OKU!') KAVRAMININ YERİ

Yrd. Doç. Dr. İbrahim YILMAZ*

ÖZET

Bu çalışmada, Arap Dili ve Edebiyatı ve Din Dili içerisindeki 'Oku' kavramının yeri incelenmeye gayret edilmiştir. Ayrıca bu kavramın deskriptif ve linguistik tahlilleri üzerinde durulmuş, okumanın amacı, gerçek bir okuyucu olmanın kriterleri, okumanın hastalıkları ve zararları, Tanrı sözleri olan Kur'ân'ın nasıl okunması gerektiği gibi konulara açıklık getirilmeye çalışılmış ve bu konuda önemli ipuçları verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İkra, Oku, Düşünce, Arap Dili, Din Dili.

ABSTRACT

The Place of 'Iqra' Concept in Arabic Language and Religious Language

In this article, we tried to research the place of 'Iqra' (anonce-read) concept in Arabic Language and Religious Language. Furthermore we touched on linguistic and descriptive analysis of this concept, and aims of read, and criterious of to be a good reader, and illness and damages of read. In this issue, we researched reading forms of the Qur'an, and gave important clues of this subject.

Key Words: 'Iqra', Read, Thought, Arabic Language, Religious Language.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

I

Bu çalışma, Arap Dili ve Din Dili¹ içerisinde yer alan ve sık sık başvurulan, zaman zaman içi maksatlı ve maksatsız olarak boşaltılan, 'ikra' (oku) kavramının seküler dil ve edebiyatla bağlantısı; onun deskriptif (tasvir edici) yönü, linguistik kurallara dayalı tahlili, ayrıca öznesi ve nesnesi olan kitap ve insan ilişkisi, kitap olan kişiler, kitap okumayanlar, kitapta kalanlar gibi konuları incelemektedir.

Din dili içerisinde önemli bir yer tutan ve dinî metnin ilk emri olarak sıklıkla dile getirilen 'oku!' emir kipi, literal (harf harfine) ele alınabilir ve bununla yetinilebilir mi, Temel anlamlarının dışına alınıp yorumlanabilir mi, Bu tarz, ne derece doğru ve sağlıklı olabilir? Bu emir kipi el-Kazvî'nin de belirttiği gibi, tümleçten yoksun bir cümle türüdür. Bu kipin geçtiği âyette, okumada nelerin yardımcı unsur olarak kullanılacağı belirtilmiş olmasına rağmen², tam olarak neyin okunacağı belirtilmemiştir. Binâenaleyh, bu tarz biçimde, neyin okunacağı tek bir şeye tahsis edilemez³.

Dini kavram olarak oku emir kipini ilk duyduğumda, kendimin ne düşündüğünü ve üzerimde ne gibi izler bıraktığını hatırlamaya çalıştım. Şunu iyi biliyorum ki, anlayamadım anlattığımı, düşünmemiştim düşündürmek istediğini; ama bu kavramı bana sevdirmişlerdi, hep sevgide kalmıştı, hep sevgide kalıp, öyle gidecek miydi? Niye düşünmemiştim. Bizi, genelde ön yargılı, doğruları tesbit edilmiş, statik; her şey yerli yerinde ya da hiçbir şey yerinde değil, şeklinde yetiştirmişlerdi. Kur'an 'oku' emrediyordu. Bana okutulan yetiyordu. Literal yaklaşımını dışına çıkılamıyordu.

İlk çışkunluklar çoğu kere aldatıcıdır. Yıllar geçecek, bunu daha iyi anlayacaktım; ilk yüzyüze geldiğimde şöyle söyleseydim, muhtemelen bu kadar yanılıya düşmüş olmayacaktım: "Bunu daha önce hiç düşünmemiştim, galiba doğru!, yahut: Belki şimdi anlamıyorum, birkaç gün, birkaç yıl sonra anlarım". Yani düşünce, okumaktan; insan kitaptan önce gelmeliydi, bütün bunların

¹ Din dili hakkında geniş bilgi için bk. Koç. Turan, *Din Dili*, Kayseri 1995, s.16.

² Bk. *Kur'an-Kerîm*, Alak sûresi, âyet: 1...

³ el-Kazvî, Muhammed b. 'Abdirrahmân, *et-Telhîs*, İstanbul 1312, s.58.

merkezinde insan olmalıydı. Her şeye o şekil vermeli, yazılara hatta hayata o hayatiyet kazandırmalıydı.

Okurken önce teslimiyet, anlama gayreti olmalıydı, sonra düşünce egzersizi, daha sonra da hüküm gelmeliydi. Gerçek değeri olan yazarların bile düşüncesi bir hamlede kavranamıyorken, söylemek istediklerini bütünü ile söylemezlerken, söylemekte istemezlerken, gizliliklere, istiârelere, mecâzlara, kinâyelere başvururlarken; uçsuz, bucaksız, sonsuz olan Yüce Tanrı'ya ait olanlar nasıl anlaşılacaktı bir anda!...

II

Kalıcı olan konuşmaktan, sohbetten ziyade yazıdır. Ruhu ölümsüz kılan da yazıdır. Tabiat susmasına karşın yalnız kitap konuşmaktadır. Bundan dolayı Tanrı sözlerini bir kitap halinde sunmuştur. Diğer semavî kitapları gibi, Kur'an-ı Kerîm'i, içinde edebî türlerin ve kelâm şekillerinin çoğunun yer aldığı belîğ (edebî) bir kitap yapmıştır⁴. Hz. Muhammed tarafından Kur'anla ilgili olarak "Allah'ın edebî, edebî eseri" diye söz edilmektedir⁵. Mevlânâ da: "Gözünüzü açıp Kur'ân'a bakınız! Allah'ın kelâmı olan Kur'ân âyetleri edep, edebiyat öğretisinden ibarettir" demektedir⁶. Muhtemelen Peygamberler de, bu edebî sözleri insanlığa duyurmak için gelmişlerdir. Din diline ilk muhatap olan insan olarak Hz. Muhammed: "Bilgiyi, sözü, edebiyatı yazıya dökün ki, kalıcılığı olsun" demiştir⁷.

Tanrı, birkaç kelimeye sığdırmak istemişti, bütün bir hayatı. Sözüünü, iki sonsuz (ezel-ebed) arasında bir çırpınış yapmıştı. Sonsuzluğa bir mesaj yollamıştı. Bu mesaj, sıcaklığı ve dostluğu

⁴ Kur'ân kelimesinde 'toplama' manası; yani hikâye (kıssa), emir, nehiy, vaad, vaîd... gibi pek çok söz şekilleri vardır. Bundan dolayı Kur'ân, söz sanatlarından sadece birisine ircâ edilemez (bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1976, I, 129). Ayrıca, edebî ölçülerin ilham kaynağını, semâvî kitapların oluşturduğuna dair bir tez de söz konusudur. Buna göre Tevrat ve İncil'dek kıssalar, Batı hikâyeciliğine, Kur'an'daki kıssalar ise, Doğu hikâyelerine kaynaklık etmiştir. (bk. Yazıcı, Hüseyin, "Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 480).

⁵ Bk. *Lisânu'l-'Arab*, I, 129.

⁶ Büyükkörükçü, Tahir, *Mevlana ve Mesnevi*, İstanbul 1983, s.7-8.

⁷ ed-Dârimî, 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân, *es-Sünen*, Beyrut tsz., I, 138; el-'Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ' ve müzîlu'l-ilbâs*, Beyrut 1352, II, 104.

itibariyle hayata benziyordu. Kimsenin söylemediği, söyleyemeyeceği bir hakikatlar yumağıydı ve mutlak gerçekten izler taşıyordu.

Ama gerçek, daima canlı ve değişkendir. Daima canlı ve değişken olduğundan dolayı kendisini zor teslim eder, bir kere teslim alınınca, sürgit elimizde kalmaz. Bu sebeple gerçekle girişilecek savaşın sonu yoktur. Bu savaşın zaferi sürekliliğindedir. Düşünürlerin de belirttiği gibi, derin bir düşünceyi anlamak, o düşünceyi kavradığımız anda, daha derin başka bir düşünceye sahip olmak, kendi içine kendi kalbine inmektir. Bulutlar arasındaki nesnelere, kelimeler arasındaki manayı görmek, tecessüs etmek, düşünmek ve bu sisleri yırtarak aydınlığa varmaktır⁸.

Tanrı, sözlerini kolay olsun diye sunmamıştır. Layık mıyız değil miyiz? Tecessüsümüzün ve ihatamızın derecesi nedir? Bu gibi sorulara muhatap aramış olsa gerektir. Tabiatı da öyle yaratmamış mıdır? Altını neden toprağın derinlikleri arasında gizlemiş, inciye neden okyanusun diplerine yerleştirmiştir? Onu okurken araştıracağımız maden, O'nun düşüncesi, yahut arzusu değil midir?

Yüce Tanrı, bayağıları, hissetmeyenleri, sezmeyenleri, anlamayanları meclisine nasıl kabul eder! "Oku" hem doğruyu gösteren akla, hem de iyi ile kötüyü ayırt eden gönüle hitap etmektedir⁹. Merhum Nurettin Topçu, bu konuya dikkat çekmiş ve şöyle söylemiştir: "Bilgilere düşünceler hayat vermelidir... Düşünceler de duygulardan kuvvet almalıdır. Gelip geçici duygular da insanı yanıltabilir. Kalbin derinliklerinden kopup gelen ve bütün bir hayat boyunca inanç halinde yaşanan sürekli ve kuvvetli duygular, ancak düşüncelere güç, kuvvet ve kudret verebilir... İlim adamı, yalnızca bilen değil, aynı zamanda düşünen, duyan ve duygularını yaşanan bir hayat hâline getiren inanmış insandır. Düşüncesini bilmeyen cahil halk ne kadar zavallı ise, duygusuz ilim adamı da o kadar zavallıdır. İnsan yalnız kafasıyla değil, aynı zamanda kalbiyle de insandır. ..". Bu yüzden Topçu, yalnızca gazete kültürleriyle yetişenleri değil, kuru

⁸ Bk. Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul 1992, s.248, 108.

⁹ Gönül-akıl ilişkisinin din dilindeki mistik deneyimi için bk. Çelik, Yusuf, *İsmail Hakkı Bursevi'de Basiret Anlayışı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1994, s.48-53.

bilgileri aktarır, ahkâm kesmeyi ilim sayanları ve ilim adamı geçinenleri daima basit bulurdu. Emin Işık Hoca'nın da önemle üzerinde durduğu gibi, Topçu, hayatı boyunca, ızdırabını duymadan okuduğunu iddia edenleri veya yazanları, riyakârlık ve samimiyetsizlikle suçlamış ve şu kıymet hükmünü vermiştir: "İnsan duymadan, yaşamadan nasıl okuyabiliyor ve yazabiliyor? Anlayamıyorum!... Anlayamıyorum!... Anlayamıyorum!..."¹⁰.

Her kitap, tılsımlı bir saraydır. Kapıları ilk gelene hemencecik ve kolaylıkla açılmaz... Kitaplar şehirlere benzer, Paris, Londra veya Madrid... İnsan şehriyle biner trene; şehri yani zaafı, alışkanlıkları, zilletleriyle. Başka bir tabirle, ülkeler de kitaplara benzer, onlarda neyi ararsak onları buluruz¹¹. Aslında her kitapta kendimizi okuruz. Kitaplar, şehirler ve metruk kervansaraylar gibi boştur. Onları dolduran okuyanın aklından, gönlünden başkası değildir.

Oku'nun değeri okunmasında bir değil, birçok defa okunmasında, çizilmesinde ve tanınmasındadır. Kültür alt yapısının olmayışı, milletlerin felâket sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir. Nitekim elli altmış sene öncesine kadar Frenklerde bir adamın okuyucu olabilmesinin ilk şartı, kadim Yunan ve Roma medeniyetlerinin şâheserleriyle, kendi milletinin büyük klasiklerini asıl metinlerinden okumak idi¹². Kendi klasiklerimizi okuyan kaç aydınımız var! Kendi milli kütüphanesini tesis etmiş kaç kişi var! Kendi klasiklerini okumadan, okuma denemelerinde bulunan kişilerinecessüsü, düşüncesi, perspektifi nasıl yücelir?¹³.

Hayatı anlamadan geçip gidiyoruz. Olgunlaşmak, kalbin daha

¹⁰ Bk. Işık, Emin, "Nurettin Topçu ve Din Adamları", *Nurettin Topçuya Armağan*, İstanbul 1992, s.174.

¹¹ Meselâ Şâr-i Âzam Abdülhak Hâmid Tarhan (1852-1937), 1883 yılı sonlarında Bombay şehbenderliğine tayin edilmişti. Giderken en çok Hindistan cevizi ağaçlarını merak ettiği rivayet edilmektedir (bk. Meriç, Cemil, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul 1990, s.5). Bu yüzden mektuplarında Hind düşüncesinden ve edebiyatından tek pırıltı yoktur. Daha ziyade geniş ve vahşi Hindistan tabiatı ile oradaki hatıralarını anlatmıştır (bk. Süleyman Nazif, *Mektuplar (I-II)*, İstanbul 1916, Enginün, İnci, "Abdühak Hâmid Tarhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, I, 206-210).

¹² Meriç, Cemil, *Mağaradakiler*, İstanbul 1992, s.387.

¹³ *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s.5.

hassas, zekânın daha işlek, ruhun daha huzurlu olması demektir. İçlerinde böyle bir canlılık ve hayat coşkunuğu duyanlar, dünyanın biricik hakimidirler, ebediyen hükümdardırlar. Maddede mahkûm olsalar dahi, manada hâkimdirler. Bütün diğer hükümdarlıklar, bu saltanatın maddileşmesi ve fakirleşmesidir¹⁴.

III

Okumanın mucizevi yönüne işaret eden düşünürler de vardır. "Okuma, başka, sohbet başka. Okurken bir başka düşünceyle temas hâlindeyiz, ama tek başımızayız. O anda insan, fikri bakımından daha güçlüdür. Konuşma bu gücü dağıtır. Okurken sadece ilham alırsınız. Kafamız dilediği gibi çalışır. Hem yalnızız, hem beraber. Bir nevi mucize..."¹⁵.

Ne yazık ki, bu sihirli mahremiyetin de hudutları vardır. İlâhî kelâm, Tanrı için bir son değil, ancak okuyucu için tecessüs ve düşünmeye bir davettir. Nitekim Abdullâh b. Mes'ûd'un rivayet ettiği bir hadiste şöyle denilmiştir: "Gerçekten bu Kur'ân, Allah'ın bir ziyafet sofrası (me'debetullâh)'dır; Yüce Yaraticımın sofrasından gücünüz yettiğince bilgi toplamaya çalışın"¹⁶.

O kelâm, her suâlimize belki cevap veremez, vermek için de kaleme alınmamıştır. Ancak bizde birtakım arzular uyandırır. İhtiyaçlarımızı artırır, alevlendirir. Tanrı sözünü bitirince, şaşarak fark ederiz ki, henüz Tanrı tamamıyla söylememiştir söylemek istediğini. Sadece Tanrı'nın sözüyle ruhumuzu yüceltebilir, hayatın acılarına karşı koyabilir, ölürken de, ölülerimiz için de teselli bulabiliriz. Zaaflarını anlatmakla hayatı zenginleştirme yoluna giden Goethe'de, bu yeknasak hakikat kendini şu şekilde gösterir: "...Gece gittikçe daha koyulaşıyor, yalnızlık içinde berrak bir ışık parlıyor. En değerli rehber Tanrı'nın sözünden başkası değildir..."¹⁷.

Her kitap, bizim her suâlimizi karşılayamaz. Dünyada kanma bilmeyen susuzluk insanın alın yazısı olmuştur. Şüphelerimizi ve

¹⁴ *Bu Ülke*, s.111-112.

¹⁵ *Bu Ülke*, s.260.

¹⁶ *Lisânu'l-'Arab*, I, 129.

¹⁷ Goethe, *Faust*, çev. Sadi Irmak, İstanbul 1973, s.322.

tereddütlerimizi arzın ve zamanın bütün büyük zekâları gideremezse, dar bir coğrafyanın ve hasis tesadüflerin karşımıza çıkardığı insan nasıl çözebilir? Ama Tanrı'nın düşünce mahsulü olan yazısı, daima yeni keşiflerin mümkün olduğu uçsuz bucaksız bir okyanustur. Hangimizin irfanı, bir gemi olamadan o uçsuz bucaksız okyanusta gezinebilir? Hangimizin irfanı o sonsuz 'belki'ye boy ölçüşebilir!...

Tanrı'nın coşkunu bize de geçmiştir. Bu heyecanın manasını sezebiliyor muyuz? Çizdiği tablolarda bildiğimiz dünyadan çok farklı başka bir dünya ile karşılaşırız. Bu manzaralar hârikülâdedir. Çünkü Tanrı, dikkatimizi ve düşüncemizi onlar üzerine çekmiştir. Bizim serseri ve kayıtsız dikkatimiz de, o manzaralar üzerinde durmuştur.

IV

Öte yandan söz, tasvir sanatından başkası değildir. O sanatın da en büyük hüneri 'sis'tir. Tanrı, birtakım manzaraların tasvirini yaparken, ona hayat vermeyi insan düşüncesine, yani okuyucuya bırakmıştır. Zira kitapla mukaddes bir birleşme olmadan düşüncenin ve tecessüsün doğması, oluşması ve gelişmesi beklenemez. Nitekim Hz.Peygamber de, semâvî kitapların kendi başlarına değil, âlimlerin varlığı ile fonksiyonel olabileceğine dikkat çekmiştir¹⁸. Hermenötik bilimcisinin görevi, bu sis örtüsünü şöyle bir aralayivermek, 'bak! gör!' deyip sonra da kayboluvermek, aradan çekilivermek olmalı değil midir?

Okuma, içimizdeki meçhul âlemin kapılarını açan bir anahtardır¹⁹. Binâenaleyh her kitapta kendimizi okuruz. Ama o meçhul âlemin oluşumunu Tanrı'ya borçlu değil miyiz? Tanrı, iç dünyamızın sınırlarını kendi sözleriyle genişletmek istememiş midir? Okuma, iç dünyamızın sınırlarını genişleten, kalbi daha hassas, zekâyı daha işlek, ruhu daha huzurlu yapan, başka bir ifadeyle hayat coşkunu duyma faaliyeti değil midir?

Okuma zihni uyandırmalı, onun yerini almamalıdır. Tanrı, sanatsal söyleminde hakikatı, altın tepsi içerisinde bir bal şerbeti

¹⁸ Bk. Yıldırım, Suat, "Kur'an-ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım", *Yeni Ümit*, İzmir (Ekim-Aralık 1998), sayı: 42, s.8.

¹⁹ *Bu Ülke*, s.260.

olarak sunmamıştır ki, içilir içilmez, ebediyet iksiri versin, insanı kandırsın ve onun cennete girmesine vesile olsun! Öyleyse hakikat, sadece kitabın veya kitapların sayfalarından toplanmaya kalkışılmamalıdır; o kafamızın ve gönlümüzün iç hamleleri ile ancak keşfedilebilir bir olgudur. Bir anlamda insan zihni arı, Kur'ân en güzel çiçek, dış dünya ise kovandır.

Dış dünyaya 'Kitâb-ı Kebîr-i Kâinât', başka bir ifadeyle 'Kâinât kitabım, Kur'an-ı Kerîm üstadım' şekliyle bakan ve kâinâtın okunması gereken en büyük ilâhî kitap olduğunu söylemek suretiyle, okurlarına dış dünyaya dikkatlerini çevirmelerini tavsiye eden mütefekkirler de vardır. Buna göre, Kur'ân'a, kâinât denilen büyük kitabın özeti, fihristi demek mümkündür²⁰.

Goethe, buna şu şekilde dikkat çeker: "Kendi yağı ile kavru lan dâhi yok. Dâhi bütün intibaları benimseyen, karşılaştığı nesnelere ayıklayan, düzenleyen, canlandıran, kiminden tunç, kiminden mermer alıp ölümsüz bir âbide kuran kişidir. Ben ne yaptım!... Gördüklerimi, duyduklarımı bir araya getirdim. Tabiatın da eserlerinden faydalandım, insanların da. Her yazımı binlerce insana ve binlerce nesneye borçluyum. En çoğunu başkalarına borçluyum. Âlim de, câhil de, bilge de, deli de, çocuk da, ihtiyar da yardımcım oldu. Yani benim eserim, mevcut unsurları topluyor sadece²¹.

V

Genelde bizde okuyanlar, okumak için okur. Kitaba, kitap olduğu için perestiş ederler. Bulduklarını yüklerler hafızalarına, sindiremezler, hayatlarına katamazlar, kendi kendilerini zehirlerler. Bu 'edebî hastalığa' aydınlar daha çok tutulurlar. Düşünce ile doğrudan temas etmedikleri için daha ziyade kitaplarla beraber olmaktan ve onları tanımaktan hoşlanırlar²². Kuru bilgileri aktarmak

²⁰ Merdin, Sadettin, *Tanrıya Koşan Fizik*, İstanbul 1995, s.68.

²¹ *Faust*, s.319, 321.

²² *Bu Ülke*, s.113. Böyle bir trajediyi Goethe, şu şekilde dile getirir: "Ah... İşte, felsefeyi, hukuku-tıbbî ve ne yazık ilâhiyatı da ateşli bir çalışmayla iyice tahsil ettim. Ama ben zavallı deli, işte yine o'yum ve eskisinden daha akıllı değilim. Gerçi bana üstad, hatta doktor diyorlar ve on yıl var ki çömezlerimi, burunlarından tutup, yalan yanlış bir aşağı bir yukarı sürükleyip duruyorum. Görüyorum ki, hiçbir şey bilmiyorum. İşte bu neredeyse

için okuyanlar, ahkâm kesmeyi ilim sananlar, kitaplardaki ile övünenler, kitap karşısında küçülen, ezilen ve basit kalanlardır²³. İyiye, güzele ilim adamları sayesinde ulaşılabilirdi gibi, çirkinliğe de yine ilim adamları sayesinde ulaşılır²⁴. Bu gerçek merhum Nihad Sami Banarlı'nın dikkatini çekmiş ve şu manidar şiirini kaleme almıştır: Niçin okudum sizi?/ Siz ki, göstermediniz/ Bana saadetlerin/ Çalkalandığı denizi.../ Niçin kitaplar niçin?/ Hangi sahifenizi? Muskalaştırmalıydım? Murada ermek için./ Murada ermek için,/ Ve bir güngörmek için²⁵.

Edebî hastalığımız incelemek, düşünmek, dinlenmek, eğlenmek için değil de, okumuş olmak için okumadır. Kimi yarısını okur kitabın, kimisi yalnız basıldığı yere ve tarihe bakar, kitaplar çoğaldıkça okuma sevgisi azalır, hatta çok kitap, sahibinin cehaletine delâlet sayılır.

Asıl okuma gerçeği bulmak için olmalıdır. Okuma hastalığına yakalananlar, ne sanat heyecanı ararlar, ne de zekalarını geliştirme eğlimindedirler. Çok okurlar, ellerine geçeni okurlar. Sabırsızdırlar, sırtlarından bir yük atmak isterler sanki. Okuduklarını eleştirmek, reddetmek veya tartışmak ihtiyacı duymazlar. Kitaplar kapanır kapanmaz, içindekileri unuturlar. Cemil Meriç bu konuya şu şekilde dikkat çeker: "Yazılanları münakaşa eden iki insan, doğru yolu arayan iki yol arkadaşına benzer. Her ikisinin hedefi de, diğerini yanlışla kanalize etmek değildir. Fikri münakaşa, mağlubun muzaffer olduğu tek yarıştır. Yanıldığını kabul etmek, yani bir hakikatın fethiyle zenginleşmek, parçadan bütüne, karanlıktan aydınlığa geçmektir"²⁶.

kalbimi parçalayacak! Gerçi bütün bilgiçlerden, doktorlardan, hocalardan, yazarlardan ve papazlardan daha akıllıyım ve hiçbir çekinceme ve kuşku içimi kemirmiyor, ne cehennemden ne ifritten korkum var, ama buna karşılık bütün sevinçlerimi yitirmiş bulunuyorum. Doğru bir bilgi edinebileceğimi, insanları iyileştirecek ve esenliğe ulaştıracak bir şeyler öğretebileceğimi hayal edemiyorum. Ne param, ne malım, ne de dünya onur ve nimetlerinde payım var. Bir köpek bile böyle yaşayıp durmak istemez" (bk. *Faust*, s.36).

²³ Işık, Emin, s.174.

²⁴ Hadisin tam metni şu şekildedir: "En büyük kötülük âlimlerin yaptığı kötülüktür... En büyük iyilik âlimlerin yaptığı iyiliktir (bk. ed-Dârimî, *es-Sünen*, I, 104).

²⁵ *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1979, II, 1274.

²⁶ *Bu Ülke*, s.281. Ayrıca din dilindeki tartışma modelleri için bk. Yavuz, Yusuf Şevki,

Bizde hastalık derecesine varan bir okuma tarzı daha vardır. Başkasından oku, sen de başkasına okut! Başkasına okutan ve başkasından okuyan kimse, düşünceyi ve tecessüsü kendisinden uzak tutar. Bu tarzın az olanının faydalı olduğu düşünülebilir. Fakat bir yaşam haline getirilmişti oldukça zararlıdır. Artık böyle kimseler, okutmadan okuyamaz.

Tanrı, sözlerinde bunu şu şekilde dile getirir: "Tevrat'ı okuyup da, onda düşüncesini derinleştiremeyenlerin durumu, kitap taşıyan merkeplerin durumuna benzer. (Allah, kitabında her hakikatı söylemiştir, bizimkisi tekrardan ibarettir, diyerek) onları yalanlayanların durum ne kötüdür! Allah (düşünce ve tecessüsünü çalıştırmayan, geliştirmeyen ve böylelikle) kendilerine zulmeden kimseleri hidayete sevk etmez"²⁷.

Okumaya hastalık derecesinde mübtelâ olan kişi, okurken birçok şeyi anladığını vehmeder. Başkalarının sözleriyle yetinmek, her konuda başkalarının anlayışına, fikrine başvurmak alışkanlıkların en kötüsüdür. Babam böyle diyor, hocam en iyisini bilir, kitaptan okudum, gazete yazıyor gibi direkt yaklaşımlar, iradenin ve kişiliğin az gelişmişliğini gösterir. Binâenaleyh, "Derler, demişler, diyecekler kaydını atmadıkça, hep hayat kîn ü küdürattır bize"²⁸.

Hiç okumama, aşırı ve düzensiz okuma durumlarında birtakım problemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Hiç okumayanlar, hafızayı, düşünce mekanizmasını bozmakta, zihni zayıflatmaktadırlar. Aşırı ve düzensiz okuyan kişiler ise, gündelik hayattan kopmakta, çevresinde olup bitenleri görmemektedir. Onlar, büyük oranda gerçek hâdiseleri unuturlar, sadece okuduklarını hatırlarlar, realiteden gittikçe uzaklaşırlar, kitaplardaki olaylara bağlanırlar. Düşünceleri birbirine karıştır, kendi başlarına muhakeme edemez durumuna gelirler.

Okuduğunu tahlil etmeyen, daha önce okudukları ile karşılaştırmayan, her an kendi aklını kullanmayan bir kimse, zekasını

Kur'an-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, Bursa 1983.

²⁷ *Kur'an-ı Kerîm*, Cuma sûresi, âyet: 5. Ayrıca bu âyetin yorumu için bk. el-Beydâvî, Nâsiruddîn 'Abdullâh b. 'Ömer, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Mısır 1388/1968, II, 476; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dimaşk 1414/1993, IV, 384-385.

²⁸ Özdamar, Mustafa, *Mahir İz Hoca Belgeseli*, İstanbul 1994, s.165.

büyük oranda mahveder. Okuma sayfanın bütünü, cümleleri kelimeleri anlamaktır. Okuma faaliyeti, anlayamadıklarının veya anladıklarının altında ezilmek asla değildir. Okuyucunun dikkati gevşerse, gölge düşünceler zihninde kalmaya başlar. Hızlı kitap okuyan kimse, dikkatini metin üzerine yoğunlaştıramaz. Daha önce de temas edildiği gibi, Topçu, bunu ızdırabını duymadan yaşamadan okuma ve yazmaya kalkışma olarak nitelendiriyor ve böyle kimseleri riyâkârlık ve samimiyetsizlikle suçluyor²⁹.

Bütün bu nedenlerle bazı okumuşlarımız suçlanmaktadırlar. Nitekim Osmanlı'da ulemâ sınıfının Kur'an, hadîs ve daha önceki imam-müçtehidlerin tekrarlayıcısı okuduğunu; Tanzimattan sonraki aydınların da Avrupalı yazarların tekrarlayıcısı olduğunu ileri sürerek, onlara tenkit getirenler vardır³⁰. Bu savın doğru olduğu kabul edilecek olursa, insanın kendi kendine neyin tekrarlayıcısı olduğu sorusunu sorması gerekiyor. Yunus Emre de buna şu şekilde işaret eder: İlim, ilim bilmekdür. İlim kendün bilmekdür./ Sen kendüni bilmezsin, ya nice okumakdur./ Okumaktan mana ne kişi, hakkı bilmekdür./ Çün okudun bilmezün, ha bir kuru emekdür³¹.

Hakîki okuyucu düşünerek okur, klişelerin, kalıpların, peşin hükümlerin dışına çıkar³². Okuduğu bazı şeyleri temessül eder, bu fikirleri kendi malı haline getirir. Bir kucak odunun küçük bir ateşi söndürmesi, büyük bir ateşi ise daha da alevlendirmesi gibi, o da düşünceler arasında bağ kurar ve pratik, hayati değeri olan düşünceler üretir.

VI

Tanrı'nın kitabını okuma da bizdeki ateşi canlandırmalı, asla söndürmemelidir. İnsanın hedefi, kitapla hayat, nazari bilgi ile günlük rutin, ideal ile reel arasındaki uçurumu kapatmak olmalıdır. Aksi takdirde bugün çok olarak görüldüğü gibi, okuma iki zıt kutuptan birisine, yani ya hiç okumama ya da ütopya ve beyin yıkamaya yol

²⁹ Işık, Emin, s.174.

³⁰ Bk. *Mağaradakiler*, s.390.

³¹ Yunus Emre, *Divan*, nşr. Faruk Kadri Timurtaş, Ankara 1980, s.51.

³² *Mağaradakiler*, s.436.

açar.

Okumak, başta Tanrı'yla olmak üzere düşünenlerle bir dostluk kurmaktır. Hür olmak için, aydınlanmak için, şahsiyetli olmak için okunur. Diğer dostluklardan farkı samimiyetinde yer alır. Konusu, Tanrı'ya ait ise O'nunla sözleri vasıtasıyla temas kurmak; insanlara ait ise bir uzaktaki ile temas kurmak, düşünce alış verişinde bulunmaktır. Bunun içindir ki, okumak, hasbî ve iç açıcıdır. Bunun karşısında saygı, şükran, bağlılık dediğimiz ve zaman zaman birçok yalanlarla karıştırdığımız gösterişler, nezaket merasimleri kısır, yorucu ve samimiyetsiz kalır. Yüce Tanrı, Hz.Muhammed'in diliyle insanlığa Kelâm-ı Kadîm'i kastederek: "Buna, ancak (kalbi ve zihni hazır olmak şekliyle) temiz olanlar el sürer" demekle³³, sanki de buna işaret etmektedir. Sürgün yeri olan San Cassino'da çile dolduran Machiavelli'nin akşamları kütüphanesine girerken kirli elbiselerini çıkardığı, bir hükümdarın huzuruna girer gibi itina ile giyindiği ifade edilmektedir. Sonun da o da hükümdar olmuş, kitap olmuş, bir ışık olmuştur.

Okumak, dostluğu ilk saf hâline irca eder. Fazla bir merasime gereksinim duymadan istersek bütün akşamı kitaplara geçiririz. Onlardan çoğu defa istemeyerek ayrılırız. 'Hakkımızda ne düşünüyor, Acaba bir patavatsızlık yaptık mı, Hoşlandılar mı bizden, yoksa kendi hoşlandı da eşi hoşlanmadı mı, Ne zaman beni terk edecek, Sıkıntılı olduğu içi mi benimle dost, Falanı görünce ya da işleri düzelince beni unutacak mı?' gibi sorularla zihnimizi ve kişiliğimiz bulandırmak zorunda kalmayız.

Okumak saf ve sakin bir dostluktur, kendi kendimizle baş başa kalıştır. Onda alâyiş ve gevezeliğe lüzum yoktur. Sükût içerisinde kaynaşmadır. Söz gibi kusurlarımızın ve sırtışlarımızın izini taşımaz. Başkası ile kendi düşüncemiz arasına egoizmleri sokmaz, konuşmayı yabancı unsurlarla kirletmez. Kitaba bir bakış, hakiki bir okurun bütün gönlünü doldurur, ona alev alev yanan, taze ve kutsal bir yaşama seâdeti kazandırır.

³³ *Kur'an-ı Kerîm*, Vâkıa sûresi, âyet:79. Âyetin geniş yorumu için bk. Elmalılı Muhammed Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1979, VII, 4723.

İyi bir kitabın dili de iyi ve saf olmalıdır. Bundan dolayı beşerin en iyi kitabı olan Tanrı sözünde yabancı cisimler pek yoktur. O, düşüncesini olduğu gibi sunmuştur, her cümlesi bir sonrakine benzemektedir, aynı ses ve aynı perde görünümü vermektedir. Kitabı sayesinde kendisini bize aksettirmektedir.

Okuyarak zekâ geliştikçe, okuma sevgisi de artar. Diğer yandan yukarıda temas edilen okumanın zararları da azalır. Sıhhatli bir zekâ, kitapları kendi çalışmalarına tâbi kılar. Bundan dolayı eğlencelerin en asili ve asilleştiricisi okuma sayılmıştır. Hassasiyetimizi, düşüncemizi ancak kendi içimizde, kendi zihni hayatımızın derinliklerinde geliştirebiliriz. Zekânın tavırlarını efendileştirmek için okumak zorundayız³⁴.

³⁴ *Bu Ülke*, s.116.

**IGNACE GOLDZİHER'İN TABERÎ'DEN AKTARIMDA
BULUNARAK BAZI KİRÂATLERİ TENKİDİ VE
MESELENİN ARKA PLÂNI**

Yrd. Doç. Dr. Abdülmecit OKCU*

ÖZET

Bir kısım müsteşrikler, kırâat konusunu Kur'an'da bir eksiklik olarak görmüş ve bunu daima tenkit etmişlerdir. Bunlardan biri de, Ignace Goldziher'dir.

Goldziher, bazı tenkitlerinde özellikle Taberî'yi referans göstermektedir. Buna Yusuf (12)-110 ve Âl-i İmrân (3)-161 ayetlerini misal verebiliriz. Mezkûr ayetleri ele aldığımızda Goldziher'in yaptığı aktarımların eksik ve biraz da yanlı olduğu kanaatine vardık. Bu vesileyle konunun arka planını incelemeye çalıştık.

***Anahtar Kelimeler:** Taberi, Kur'an, Peygamber, Müsteşrik, Ayet, Kırâat, Sahih, Meşhûr, Şazz.*

ABSTRACT

***Criticism of Ignace Goldziher about Some Quranic Recites
that Had Been Quoted from Taberî's Commentary and the
Background of the Matter***

Some orientalist had seen "the Qiraat, that is recital of the Qur'an, as a defect in the Qur'an and criticized it always. One of them is Ignace Goldziher.

Mr. Goldziher had referred to Taberî in his some critics. We may give examples some verses of the Qur'an like Yusuf/110 and Al-i Imran/161. When we examined these verses, we have seen that Mr. Goldziher's quotations from Taberi are deficient and partial. So We have exerted on studying the background of the matter.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsîr Anabilim Dalı.

Key Words: Taberi, Orientalist, The Prophet, The Qur'an, Verse, Recital, Authentic, Well-Known Recitals, Unusual, Uncommon Recitals.

Yedi harfle ilgili olarak Taberî’de varid olan bazı hadisleri referans alan, birtakım oryantalistler, bundan yola çıkarak, kırâatleri tenkide tabi tutmaktadırlar. Bunların başında da İgnaz Goldziher (1850-1921) gelmektedir. Goldziher “*Mezahibü’t-Tefsiri’l-İslâmî*” adlı eserinde bu konuyu genişçe ele almakta ve kanaatimizce yaptığı alıntılarını, konteksine riayet etmeden, konuyu kısmen sübjektif ve yanlı olarak incelemektedir. Biz burada özellikle Goldziher’in Taberî’yi mesned göstererek aktardığı ve tenkide tabi tuttuğu bazı kırâatleri ve onların arka planını ele almaya çalışacağız.

Esasında aynı konuları müslüman filologlar ve konu ile ilgilenen diğer alimler de, eleştirel bir yaklaşım ile ele almışlardır. Ancak söz konusu ilim ehlinin bu konulara yaklaşımı ile oryantalistlerin yaklaşımı niyet ve amaç bakımından oldukça farklılık arz etmektedir. Konuya, bilim adamında bulunması gereken bir tarafsızlıkla bakıldığında müslüman alimlerin, meseleyi bütün gerçekliği ile çözmeye çalıştıkları, buna karşılık oryantalistlerin, bir kusur ve bir açık arama amacı ile yaklaştıkları net bir şekilde hissedilmektedir.

Tarihte ve günümüzde bütün İslâm bilginleri, Osman Mushafı’nın içine aldığı tüm krâatlerin hatadan korunmuş olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Fazlalık ve noksanlık şeklinde ortaya çıkan, yahut kolaylık olsun diye, bir kelimenin yerine müradifini kullanma izni gibi, önceleri geçici olarak, resmi mushafa muhalif olan¹, kendileri nezdinde de Kur’an olduğu meşhur ve yaygın olarak sabit olmayan kırâatların terkedilmesi konusunda da icma ettiler². Nitekim Ebû Şâme’nin naklettiğine göre, İbn Arabî, bu konuda şunu söyler: “Sahabenin icma ile sabit olup da, İmam Mushaf’ın dışında kalan bütün krâatler ve lehçeler geçersizdir. Aynı zamanda bundan önce okunmasına izin verilenler de, hükümsüzdür³.”

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

¹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Ankara Üniversitesi Basımevi Ankara, 1976, s. 72, 73.

² İbn Cezerî, Ebu’l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi’l-Krâati’l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debba’, Beyrut, tsz., I/7.

³ İbnü’l-Arâbî, Muhammed b. Abdullah el-Muvâfirî el-Endülüsî, *Kitâbü’l-Kabes fi Şerhi Muvattai Mâlik b. Enes*, I/46; Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail, *el-Mürşîdü’l-Vecîz ilâ ‘Ulûm Tetealleku bi’l-Kitabi’l-‘Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1406/1986, s. 90.

Müsteşrikler, Kur'ân hakkında besledikleri şüpheleri, kırâat konusunu vesile ederek, onun, aslından bazı şeylerin zayi olduğunu söyleyecek kadar ileri götürmüşlerdir. Mesela Nöldeke, “Kur'ân Tarihi” adlı eserinde, “Muhammed'e nazil olan vahy, bir kitapta toplanmamıştır”⁴ diye bir fasıl açmıştır. Fakat Hz. peygamberin vefatından sonra, onun evinde tomar halinde bağlanmış bulunan ve Kur'an'ın tamamını içine alan sahifelerinden⁵ bahsetmez. Aynı şekilde İslâm Ansiklopedisi'nde Kur'ân maddesini yazan F. Buhl de, “Kur'ân'da yazı ile tesbit edilmiş vahiylerin bütünü bulunmaz. Çünkü, vahiyler ancak Peygamber'in ölümünden sonra toplanmıştır”⁶ diyerek, bir kısım bölümlerin kaybolduğunu vehmettirir. Ancak ötedenberi, inen ayetlerin belirli sahabiler tarafından ezberlendiğini gözardı eder.

Kur'ân'ın, vahiy ürünü olmayıp, Muhammed'in bir eseri olduğuna inanan müsteşriklerden biri de, ılımlı yaklaşımlarıyla tanınan Rudi Paret'tir. O, Kur'ân metninin kompozisyonunda eksiklik, hatta yer yer yanlışlar olduğunu! vurgulayarak şöyle der: “Yüzlerce ayet için aykırı kırâatler rivâyet olursa da, Kur'ân metninin büyük ölçüde mevsuk olduğu ve elimizdeki metnin, çağdaşlarının, Muhammed'in ağzından duydukları söz dizimini olduğu gibi yansıttığı söylenebilir. Zira söz konusu ihtilafların hemen hepsi, harekeleme ve noktalama gibi Arap yazısında başlangıçta kesinlikle yer almayan ve ancak sonradan ihdas edilen unsurlarla sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da bizzat Muhammed'den neşet etmemiş tek bir ayet bile bulunmadığını söyleyebiliriz”⁷. Görüldüğü üzere, Paret de, bir çok müsteşrik gibi, yedi kırâatın, ilâhi-nebevî kaynaklı olmayıp, Osman Mushafi'nin hattından doğduğunu, özellikle daha sonraki devirlerde ortaya çıkan hareke ve noktalamanın önceleri olmayaşından neşet ettiğini savunmaktadır.

⁴ Bkz. Nöldeke, Teodor, Scwally, F. *Kur'ân Tarihi*, Düzenleyen ve tercüme: Muhammed Sencer, İlke Yayınları İstanbul, 1970, s. 4, 6; Cerrahoğlu, s. 102.

⁵ Bkz. Süyûtî, *el-İtkan fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1408/1988, I/168; Hamidullah Muhammed, *Kur'an Tarihi* (terc. Salih Tuğ). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 49.

⁶ Cerrahoğlu, s. 102; *İslâm Ansiklopedisi*, Leyden tabından tercüme, M.E. Basımevi, İstanbul, 1977, VI/995.

⁷ Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, derleyen: Ömer Özsoy, Bilgi vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s. 14.

Bu tür anlayışlara önemli derecede kaynaklık ettiğini düşündüğümüz, Ignaz Goldziher ise, kırâatlerin büyük bir kısmının aslının olmadığını, bunun, Arap yazısının harekesiz ve noktasız olarak yazılışından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Özellikle bazı kırâatlerin Allah ve Resûlü için tenzih ve tazim amaçlı olduğunu, dolayısıyla bunların sonradan ortaya çıktığını beyan etmiş ve bu konuda şunları söylemiştir: “...O dönemde, Allah ve Resûlü’nü t’azime yönelik bakış açısında ihtilaf ortaya çıkmıştı. Bu noktada Kurrâdan bazıları, metinde yaptıkları basit değişikliklerle, Allah ve Resûlü’nün şanına yakışmayan sözcük korkusunu uzaklaştırmak istediler.”⁸

Şimdi onun Taberî’den aktarımda bulunarak, uydurma diye bahsettiği bazı kırâatleri ve meselenin arka planını irdelemeye çalışalım. İlk ayet Yusuf-110. ayetidir:

“.. $\text{S U} \sqrt{\text{BY ACI}\eta \bullet \phi \geq \text{S U} \phi \text{X AC} \otimes \leq \zeta \mid \mu \phi \approx \text{A} \pi \Delta \in \text{N} \mu \text{A}} \text{AYAC} \otimes \text{N} \Psi \text{/} \dots$ Ne zaman ki Resûller ümitsizliğe düşüp yalanlandıkları kanısına vardılar...” Ayette geçen “ACI $\eta \bullet$ ” kelimesini, Kûfeliler ve Ebû Cafer, “küzi η bu” şeklinde, meçhûl ve tahfif ile okumuşlardır. Taberî tefsirinde yer alan bazı rivâyetlere göre, “.. $\text{S U} \phi \text{X AC} \otimes \leq$ ” ifadesindeki zamir, kavimlere, “..ACI $\eta \bullet \phi \geq$ / küzi η bu” ifadesindeki zamir ise, peygamberlere racidir⁹. Buna göre mana, “Peygamberler, kavimlerinin iman etmeyeceklerinden ümit kesince; kavimler, peygamberlerin kendilerine yalan söylediğini sandılar”; başka bir ifade ile peygamberlerin kendilerini aldattıklarını zannettiler; şeklindedir¹⁰. Bu, sahih bir kırâattir

Diğer kurrâ ise, aynı lafzı tef‘il babından “ACI $\eta \bullet$ /küzi η bu”

⁸ Goldziher, Ignaz, *Mezahibü't-Tefsiri'l-İslâmî*, kritik: Abdülhalim en-Neccar, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1374/19555, s. 31, 32; (Bu eser, Mustafa İslâmoğlu Tarafından, “*İslâm Tefsir Ekollerî*” adıyla Türkçeye çevrilmiştir, Denge Yayınları İstanbul 1997, bkz. s. 45.)

⁹ Bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Cami'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, VII/317, 318.

¹⁰ Taberî, a. y.

şeklinde meçhûl siga ve şedde¹¹ ile okurlar. Bu okuyuşa göre mana, “..Peygamberler, (kavimleri tarafından) yalanlandıklarını sandılar...” demektir. Bu da, sahih kırâattir.

Humeyd ve Mücâhid ise, aynı kelimeyi sülâsîden “kezebû” şeklinde malûm ve tahfif¹² ile okumuşlardır. Buna göre mana: “Ne zamanki Peygamberler umutlarını kestiler ve yalan söylediklerini zannettiler...” demektir. Bu son kırâat, bilindiği üzere kurrâ arasında yaygın ve meşhur olmayıp, şazzdır¹³.

İşte Goldziher, Taberî’den yukarıda aktardığımız rivâyetleri de mesned göstererek, bu üçüncü kırâat şeklinin asıl/sahih kırâat olduğunu ve manasının da, “Peygamberler kendilerinin yalan söylediklerini zannettiler;” şeklinde olduğunu savunur. Buna göre peygamberler, vadettikleri yardımlar ve kâfirleri korkuttukları azaplar gelmeyince, “ümitsizliğe düşüp, yalan söylediklerini zannetmişlerdir.”

Goldziher, (Hz. Peygamber döneminde okunan) asıl kırâat bu olduğu halde, peygamberlere yalan yakıştıramayan bazı kimseler, buna çare aramaya başladılar ve bunu başardılar. Bu vesileyle “...Acİn•φ≥ ∫∪ ϕX Ac⊗≤ç...(kezebû) /...Peygamberler yalancı olduklarını sandılar...” şeklindeki kırâat yerine, meçhûl olarak, “küzbû” veya şedde ile “küzzibû” formunda okudular ve manayı: “Peygamberler, kavimlerinin iman etmelerinden ümit kesip, kavimleri de peygamberlerinin yalancı olduklarını sanınca...”¹⁴ şeklinde değiştirdiler, diyor.

¹¹ Taberî, VII/317-323; Bunlar, Nafi, İbn Kesir, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya’kub’dur. Bkz. İbn Mücahid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa, b. Abbas el-Bağdadî, *Kitabü’s-Seba’ fi’l-Kırâat*, thk. Şevkî Dayf, Darü’l-Maa’rif, Kahire, tsz. s. 351; İbn Bazîş, Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Kitabu’l-İkna’ fi’l-kırâati’s-Seb’*, thk. Abdülmecid Katâmiş, Matbaa-yı Rikâbî ve Nadr, Dimeşk, 1403/1982, II/672; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el Ensârî, *el-Câmiu’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, IX/181; İbn Cezerî, *Neşr*, II/296; Palûvî, *Zübdetü’l-İrfân*, Hilal Yayınları İstanbul, tsz., s., 75.

¹² İbn Haleveyh, Hüseyin b. Ahmed, *el-Muhtasar fi-Şevazzi’l-Kur’ân*, Matbaatu’r-Rahmaniyye, Mısır, 1934, s. 64; İbn Cinnî, Ebû’l-Feth Osman, *el-Muhteseb*, thk. Ali en-Necdî Nasif, Abdülhalim, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1406/1986.

¹³ Taberî, VII/317,318; İbn Haleveyh, s. 65;

¹⁴ Goldziher, s. 41, 42; (*İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 53.)

Esasında Goldziher'in buradaki maksadı, sadece bu ayeti açıklamak ve bu rivâyeti ortaya çıkarmak değil, aksine bu ve benzeri kırâatleri ileri sürerek, Hz. Peygamber'den sonra, sahabenin Kur'an'a müdahale ettiğini ve kırâatlerin bizzat onlar tarafından icad edildiği vehmini uyandırmaktır¹⁵.

Oysa Taberî, kendisi mesned gösterilip, asıl/sahih kırâat olarak gösterilmek istenen bu son kırâat için şöyle demektedir: "Mücahid'den revâyet edilen bu kırâat şekli ve bu görüş, yukarıda isimlerini ve görüşlerini zikrettiğim bütün kurrânın ve müfssirlerin görüşlerine aykırıdır... Dolayısıyla bu kırâat şekli, tecviz edemeyeceğim bir kırâattir. Zira emsar¹⁶ kurrâsının (ortaya koymuş oldukları) bütün hüccetler bu kırâatın aleyhinedir. Şayet, bu kırâat şekliyle okumak caiz olsa bile, o zaman da, bunun manası Mücahid'in dediği gibi, şöyle olabilir: Peygamberler, Allah tarafından gönderileceğini söyleyip kavimlerininse yalanladıkları azap, bir türlü gelmeyince, kavimlerinin kendilerini yalan söylemekle itham ettiklerini düşündüler. Nitekim, Hasan (Basrî) ve Katade de, aynı anlamı vermiştir"¹⁷.

Görüldüğü üzere, Taberî, bu rivâyetler için "sahih değildir, ben bu okuşu tecviz etmiyorum" dediği halde, Goldziher, bu rivâyetlere sahip çıkıp, sağlamlığını düşünerek, bunlara hüküm bina etmektedir.

Goldziher'in tezine dayanak teşkil eden ve Taberî'den rivâyet ettiği iki haberden birincisi şöyledir: Kureş'ten bir genç, Said b. Cübeyr'e gelerek şöyle diyor:

-“Ey Abdullah'ın babası! Sen bu kelimeyi nasıl okuyorsun; Kur'an'ın bu kısmına gelince, (kırâat sebebiyle peygamberelerin yalan söyleyeceği husûsunu düşünerek), neredeyse, bu ayet yüzünden bu sûreyi okumak istemiyorum”¹⁸.

¹⁵ Bu husûs için bkz. Goldziher, s., 42-45; (Yusuf-12; 81 ve Tevbe-119 ayetleri).

¹⁶ Mekke, Medîne, Kûfe, Basra ve Şam gibi büyük İslâm beldelerinde meşhur olmuş ve kırâatleri sahih kabul edilmiş zevat.

¹⁷ Taberî, VII/323.

¹⁸ Taberî, VII/318.

Goldziher, Taberî'nin rivâyet ettiği haberin sadece bu kısmını alıyor ve tezini Kureyşli gencin bu sualine dayandırıyor. Oysa Taberî'nin rivâyet etmiş olduğu haber bu kadarla kalmıyor, şöyle devam ediyor. "Said b. Cübeyr de ona dedi ki:

-"Evet, peygamberler, kavimlerinin kendilerine inanmalarından ümit kesince, kavimler de, peygamberlerin kendilerine yalan söylediklerini zannettiler."

Burada görüldüğü üzere, meselede yadırganacak bir durum söz konusu değildir. Zira, peygamberlere gelen vahiy biraz gecikince, kavimler, peygamberlerin kendilerine yalan söylediklerini zannetmişlerdir. Esasında bu soruyu soran, Kureyş'in ileri gelenlerinden herhangi biri değil, sıradan bir gençtir. Okuyamadığı veya yanlış anladığı bir metnin nasıl okunacağını Said b. Cübeyr'e sormuş, o da, meseleyi izah etmiş ve genç ikna olarak gitmiştir. Yani peygamberlerin yalan söylediğini zanneden yine kavimleridir. Peygamberler, kendilerinin yalan söylediği zehabına kapılmamışlardır. Zaten peygamberler için böyle bir şey de olamaz. Zira peygamberlere ne v'adedilmişse, hepsi peygamberlerin hayatında gerçekleşmiştir.

Bu hadise, tarih boyunca hiçbir araştırmacı tarafından problem olarak görülmemiş sıradan bir olaydır. Ancak Goldziher, ona göre büyük bir mesele olan bu olayı ortaya çıkarmış ve problem olarak tartışmıştır. Bununla da, Kur'ân'da kusur arama gayretinin peşine düşmüştür.

Evet, Taberî, bu rivâyeti zikretmiştir. Ancak sonunda bu varyantı (son kırâat şeklini) rivâyet eden Said b. Cübeyr'i tenkit ederek, onun hakkında şunları söylemiştir: "Mücahid'in rivâyet ettiği bu kırâat şekli, daha önce zikredilen kırâatlerin ve yorumların tümüne aykırıdır. Bu okuyuş imamların ittifakına aykırı düştüğünden onunla okumayı tasvib etmiyorum"¹⁹.

Goldziher'in mütevatir haberlere karşın, delil olarak öne sürdüğü ikinci rivâyet ise, şöyledir: Müslim b. Yesar Said b. Cübeyr'e

¹⁹ Taberî, VII/323.

sorar ve der ki:

$$\begin{aligned} & \text{,}\Pi\subset\mathfrak{N}\approx A\text{ A}\eta\cup\downarrow [|\mu\phi\approx A\ \pi\Delta\in N\mu A\text{ A}\gamma A\ \odot N\Psi \\ &]\uparrow\text{...}\vartheta\downarrow|\bullet\neq\otimes\downarrow O\leftarrow\text{...}I\supset\text{...}\approx A\ \phi\vartheta\clubsuit\text{ BIX B}\subseteq \\ & \text{“}A\subset I\eta\bullet\phi\geq\mathfrak{S}\cup\wp X\oplus M\zeta X, A\subset I\eta\bullet\phi\geq\mathfrak{S}\cup\wp X\ |\mu\phi \\ & \approx A\oplus M\ \emptyset X \end{aligned}$$

İEy Abdullah'ın babası! Şu ayet, beni tehlikeli uç bir noktaya ulaştırdı: “Peygamberlerin kendilerinin yalan söylemelerini yahut kendilerinin yalanlandıklarını sanmaları...” (Benim için) bir ölümdür.” Said cevap olarak ona dedi ki:

-“Ey Abdurrahman'ın babası! Peygamberler, kavimlerinin kendilerine icabet etmeleri husûsunda ümitlerini yitirince, kavimler de (bekledikleri birtakım haberler gelmeyip vahiy gecikince), peygamberlerinin, kendilerine yalan söylediklerini zannettiler.” Bunun üzerine Müslim, Said'in boynuna sarıldı ve ona:

-“Sen beni sevindirdiğin gibi, Allah da seni sevindirsin”²⁰ dedi. Hadise bu kadardır. Goldziher, burada da, hadisin “ $A\subset I\eta\bullet\phi\geq\mathfrak{S}\cup\wp X\oplus M\zeta X$ ” kendilerinin yalanlamalarını zannetmeleri” kısmını almamıştır. Yani kendi lehine delil getirmek istediği rivâyetlerde dahi, müslümanların okuyup kabul ettiği sahih krâatlere işaret vardır.

Buna benzer bir haber de, Hz. Aişe'den rivâyet edilmektedir. Goldziher'e göre, güya Hz. Aişe, “kezebû” şeklindeki malum okuyuşu, meçhul ve şedde ile “küzzibû”²¹ şeklinde okuyarak, konuyu bu şekilde çözüme kavuşturmuştur.

Taberî'de Hz Aişe ile ilgili rivâyet de, şöyledir: “İbn Ebî Müleyke'den rivâyet edildiğine göre şöyle demiştir: Bu ayeti İbn Abbas, “ $A\subset I\eta\bullet\phi\geq\mathfrak{S}\cup\wp X$...(kezebû)” şeklinde okuyordu ve diyordu ki, nihayetinde peygamberler de beşerdir (bazen) ümitsizliğe

²⁰ Taberî, VII/319; Goldziher, s. 42.

²¹ Taberî, VII/321; Goldziher, a. y.

ve zaafiyete düşübilirler. Ben bunu Hz. Aişe'ye sorduğumda o şöyle dedi”:

-“Allah’a sığınırım, Allah’ın, peygamberine söylediği her şey (süresi uzasa bile), onun ölümünden önce kesinlikle tahakkuk etmiştir. Ne var ki, peygamberlerin başı beladan bir türlü kurtulamamıştır. Öyle ki, beraberlerinde kendilerine tabi olan kimselerin dahi, kendilerini yalan söylemekle itham ettiklerini sanmışlardır”²².

Hadisin bir varyantı ise, (Urve yoluyla yine İbn Ebî Müleyke’den) şöyle rivâyet edilmiştir: “(Mesele Hz. Aişe’ye anlatılınca), Hz. Aişe, bu duruma muhalefet etti ve bunu kabul etmeyerek dedi ki: “Allah’ın Muhammed’e v’ad ettiği her şeyin, onun ölümünden önce kesin olarak tahakkuk ettiği bilinmiş ve müşahede edilmiştir. Ne var ki, peygamberelerin başı bir türlü beladan kurtulamayınca, beraberlerinde iman eden müminlerin dahi, kendilerini yalan söylemekle itham ettikleri zannına varmışlardır”²³.

Ayrıca her iki hadiste ve diğer varyantlarında Hz. Aişe’nin ayeti “küzzibû” şeklinde şeddelli okuduğu belirtilmiştir²⁴.

Bu bağlamda zikredilen bir başka ayet ise, “...
| ← ⊆ ∅ X ∉ ∅ ⊗ ≈ ∅ B • B ↓ ⊄ / Hiçbir peygambere ganimet
(ümmet) malına ihanet etmesi yakışmaz...” ayetidir. (Al-i İmrân-161).

Ayet, Aşere kurrâsı tarafından iki şekilde okunmuştur.

1. Hicâz ve Irak kırâat imamlarından bir kısmı, | ← ⊆ / yeğulle
şeklinde²⁵ okumuştur. Bu kırâatı esas alan kırâatçılar ve müfessirler

²² Taberî, VII/321.

²³ Taberî, a. y.

²⁴ Taberî, a. y.

²⁵ İbn Mücâhid, s. 218; Ebû Ma’şer, Abdülkerîm Abdussamed et-Taberî, *et-Telhîs fi’l-Kırâati’s-Se’b*, s. 237; Dâni, Ebû Amr Osman b. Said, *Kitabü’t-Teysîr fi’l-Kırâati’s-Seb’*, neşr. Otto Pertz, İstanbul, 1930, s. 91; İbn Bâziş, Ebû Ca’fer Ahmed b. Ali, *Kitabul-İkna’ fi’l-Kırâati’s-Se’b*, II/623; Ukberî, Ebu’l-Beka Abdullah b. Huseyn, *İmlau Mâ Menne bihi’r-Rahmân min Vücûhi’l-İ’râbi ve’l-Kırâat fi Cemi’l-Kur’an*, thk. İbrahim Atve, Mustafa el-Babî el-Halebî ve Ort., Mısır, 1961, I/256; İbn Cezerî, *Neşr*, II/243; İbn Kâsîh, Ali b. Osman Muhammed b. Ahmed, *Sirâcü’l-Karîi’l-Mübtedi ve Tezkârü’l-Mukrii’l-Müntehâ*, Matbaa-yı Osmaniye, İstanbul, 1304. s., 185; Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani, *İthafu Fudalai’l-Beşer fi’l-kırâati’l-Erbai’l-Aşer*, Matbaa-yı Amire, İstanbul

ayetin bu kısmını çeşitli şekillerde izah etmişlerdir:

Abdullah b. Abbas ve Said b. Cübeyr, bu ayetin Bedir savaşındaki ganimet mallarından kırmızı renkte bir kadife kumaşın kaybolması üzerine, bazı kimselerin, “*belki de onu Resûlüllah almıştır*” demeleri üzerine nazil olduğunu söylemişlerdir²⁶. Abdullah b. Abbas’tan nakledilen başka bir görüşe ve Dahhak’a göre, bu kırâat tarzını esas alan bazıları, ayetin iniş sebebini, Resûlüllah’ın göndermiş olduğu bir müfrezenin getirdiği ganimetleri alıp onlara dağıtmamasına²⁷ bağlamışlardır. Bu iki görüşe göre de fiil, Peygamber (sav.)’e nisbet edilmiştir. Buna göre anlam, “*Hiç bir peygambere ganimet malına ihanet etmesi yakışmaz*” şeklinde olur. Kur’an’da, buna benzer başka ayetler de vardır. Mesela, “*..٢٤ θ ⊕ ↓ ∩ ... ≈ BI≡φρ ρ ∅X B⊗ ≈ ∅B•B↓∫/ Allah Teâla’ya her hangi bir şeyi ortak koşmamız bize yaraşmaz*”, (Yusuf-38); “*...ΠϷ ⚡ M ∅Xo°⊗ ≈ ∅B•B↓∫/ “Hiç bir kimse yok ki ölümü Allah’ın iznine bağlı olmasın*”, (Al-i İmran-145), ayetleri buna misal²⁸ teşkil ederler. Yine bu kırâatı esas alan İbn İshak, Süddî ve Mücahid’e göre, Allah Teâla, bu ayette, Hz. Muhammed’in, kendisine vahyedilen şeylerden herhangi bir şeye ihanet etmediğini, onları gizlemeden tümünü insanlara tebliğ ettiğini bildirmektedir. Bunlara göre “*yeğulle*” fiili, “*ihanet etmek*”²⁹ anlamındadır. Son görüşü tercih

1285. s., 216; Safâkûsî, Ali Nurfî, *Ğaysü’n-Nef’ fi’l-Kirâati’s-Seb’*, Matbaa-yı Osmanîyye, İstanbul, 1304. (İbn Kasih kenarında aynı basım.) s., 74; Palûvî, s. 43.

²⁶ Taberî, VII/321; Ahfeş, Ebû’l-Hasan Said b. Mes’ade el-Mucâşî el-Belhî, *Meâ’ni’l-Kur’an*, thk. Abdülemir Muhammed Emin, Alemü’l-Kütüb, Beyrut, 1985, I/427; Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Talib el-Kaysî, *Kitabü’l-Keşf ‘an Vücûhi’l-Kirâat ve ‘İlelihâ ve Hiccihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1407/1987, I/363, 364; Vahidî, *Esbabü’n-Nüzûl*, thc. Mustafa Dîbü’l-Buga, Dar-ı İbn Kesir, Dimeşk, 1993, s., 107; Zemaşerî, Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakaiki’t-Tenzil ve Uyuni’l-Ekâvili fi Vücûhi’t-Tevîl*, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, tsz., I/475; Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahrü’l-Muhît*, Metabiu’n-Nasri’l-Hadîse, Riyad, tsz., III/101; Süyutî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîri bi’l-Me’sûr*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1983., II/365; Ebû’s-Suûd, Muhammed b Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm İlâ Mezâya Kitâbi’l-Kerîm*, Daru’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1411/1990., II/106.

²⁷ Taberî, a. y.

²⁸ Ebû Ali, el-Farisî, *el-Hucce fi’l-kirâati’s-Seb’*, thk. Bedruddîn Kahveci, Beşir Coycâtî, Dâru’l-Me’mûn li’t- Türâs, Dimeşk, 1984, III/94, 97.

²⁹ Taberî, III/498; Rağib, el-İsfahanî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî,

edenler, görüldüğü üzere, ayetin manasını zikredilen sebep-i nüzûle bağlamamış, onu mutlak olarak almışlardır. Zira peygamberler, Allah Tela'dan aldıkları mesajı ümmetlerinden hiç bir şekilde saklamayacakları gibi, her hangi bir malı da onlardan saklamaları mümkün değildir. Zira onların görevi, mutlak tebliğ ve açıklamaktır.

2. Medfîne ve Kûfe kırâat imamlarının büyük bir kısmı ise, bu fiili meçhûl olarak, “*en yüğalle*” şeklinde³⁰ okurlar. İbn Mesud ve arkadaşları³¹ da, bu şekilde okumuşlardır.

Hasan Basrî, Katade ve Rabi, b. Enes'e göre, cümlenin takdiri, $\supset\text{IBZ}\cup\text{X}\supset\dots\leftarrow\subseteq\text{ØX}\notin\text{Ø}\otimes\approx\text{ØB}\bullet\text{B}\cdot\downarrow$ şeklindedir yani, “*ganimet malını alarak peygambere ihanet etmeleri, sahâbesine yakışmaz*”. $\text{ABZ}\cup\text{X}$ kelimesi, yani fail, lafızdan düşünce fiil meçhûle³² dönüşmüştür. Bazılarına göre, bu okuyuşun manası, “*Bir peygamberin ganimetten mal almakla itham edilmesi yakışmaz*” demektir. Bu görüşte olanlara göre, ayet (dolaylı olarak), Bedir savaşında elde edilen ganimet mallarından bir kısmını saklayan sahabiler hakkında nazil olmuştur. Onlar peygambere karşı olan bu davranışlarından³³ dolayı uyarılmışlardır.

İşte Goldziher ayet-i kerimedeki meçhûl okuyuşu, tenzih ve tazim amaçlı kırâat olarak nitelemiştir. Ona göre bu okuyuş şekli, peygamber döneminde mevcut değildi. Sonradan gelen insanlar, “*en yeğulle*” şeklindeki “*malûm*” okuyuşun, peygamber (sav.)'e saygısızlık manasına gelebileceğini düşünerek, ifadeyi “*en yüğalle*” olarak meçhûl şekle çevirmişlerdir. Goldziher bu bağlamda şöyle demektedir: “*en yeğulle / Bir peygamber için emanete hiyanet olur şey değildir*” ifadesinden kimileri, peygamberin, yaptıkları icraatlardan dolayı muahaze edilmesine kapı aralar endişesi taşıyorlardı.

Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1992. s. 611.

³⁰ Taberî, III/500; Aşere Kırâat imamlarından, Nafi, Ebû Ca'fer, İbn Âmir, Hamza, Kisâf, Halef ve Ya'kub bu şekilde okumuşlardır.

³¹ Taberî, a. y.; Ferrâ, I/246; Ebû Hayyan, *Bahr*, a. y.

³² Taberî, III/500; Mekkî, *Keşf*, I/361,362; Zemahşerî, *Keşşâf*, I/475, 476; Râzî, IX/72; Kurtûbî, IV/165; Ebû Hayyan, *Bahr*, III/101.

³³ Taberî, a.y.; Elmalılı, II/1218, Mehmet Vehbi, II/769, 770; Ömer Nasuhi, Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli ve Alisi*, Bilmen Yayınevi İstanbul, tsz. I/498; Ateş Süleyman, II/132, 133; Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an Tecümesi*, I/304, 305.

Anlatıldığına göre, Bedir savaşından sonra, yeşil kadifeden bir elbise, paylaştırılan ganimet mallarına katılmamıştı. Bir keresinde de İslâm ordusundan ayrılan bir akıncı müfrezesi, düşman hakkında bilgi toplamak için yollanmıştı. O sırada kendilerine kavuşan bir müfrezenin getirdiği ganimetler, yalnızca o anda orada bulunan savaşçılar arasında paylaştırılmış, Resûlullah'ın emriyle oradan ayrılan akıncı birliğine pay verilmemişti. Bu durumda, belki de bilgisiz bazı müminler nazarında yakışık almayan bir takım şeyler ortaya çıkacaktı. En azından, Hz. Peygamber'e yakışmayan ve uygun olmayan bir işin isnad edilme ihtimali vardı. Bu kuşkuyu ortadan kaldırmak için bazı kurrâ, fiili meçhûl olarak okudular. Dolayısıyla da anlamın “*Bir peygambere ihanet edilmesi olur şey değildir*” şekline girmesine vesile oldular. Böylece tereddüt giderilmiş ve Hz. Peygamber'in layık olmadığı bir iftiraya uğrama ihtimali ortadan kaldırılmış oldu³⁴.

Goldziher, bu son cümleyi Taberî'ye isnad etme gayreti içindedir. Sanki Taberî, “bu kuşkuyu ortadan kaldırmak için kurrânın çoğunluğunun bu yola baş vurduğunu” söylemiştir. Halbu ki Taberî, anlam üzerinde durmadan daha çok kırâat üzerinde durmuş ve şöyle demiştir: “Medîne ve Kûfe kurrâsının büyük bir çoğunluğu “*en yüğalle*” şeklinde okumuşlardır” demiştir. Zaten malum okuyan kurrâ sayısı, diğerine göre çok azdır. Sadece yukarıda da belirtildiği üzere, İbn Kesir, Ebû Amr ve Asım'a aittir bu okuyuş³⁵.

Goldziher'in yukarıda ismi geçen eserini Arapça'ya çevirip, tahkik eden Abdülhalim en-Neccar, ona şu şekilde cevap vermektedir: “Goldziher, cılız hayaller peşinde garip turlar atıyor. Gerçekten de, bazı müslümanlar, (o sıralarda) içlerinde gizlemek suretiyle de olsa, Peygamber'i itham ettiler. Onların bu düşüncelerini red ve İslâm'a yeni girmiş olan müminleri terbiye etmek için bu ayet-i kerime indi³⁶”.

Şunu da belirtelim ki, malum fiille okunan meşhûr kırâat,

³⁴ Goldziher, s. 40, dipnot.

³⁵ Taberî, III/500; İgnaz Goldziher, s. 40. İbn Muhaysin ve Yezîdî de bu şekilde okurlar, Bkz. Dimyatî, s. 216.

³⁶ Goldziher, s. 40, dipnot.

İslâm'da kırâatlere müdahale edilemeyeceğinin ve bunların hiç kimse tarafından değiştirilemeyeceğinin bir kanıtıdır. Eğer Kur'an kırâatlerine her hangi bir kimsenin müdahalesi mümkün olsaydı, bu kırâat güvenilir kırâatler arasına girmez, hatta mushaf'tan çıkarılırdı. Lakin delillere dayanılarak okunan kırâatler, ne değişir ne de deęiştirilebilir³⁷.

Bu ayetin bir çok sebep-i nüzülü olduğu zikredilmiştir. Önemine binaen bunların bir kaçımlı zikretmek yerinde olacaktır.

1. Allah Resûlü bazı savaşlarda önemli ganimetler elde etmişti. Ganimetleri, onları toplayan sahabeler arasında taksim etmek üzere iken, bazı maniler sebebiyle gecikmişti. Gaziler arasından bir takım kimseler de, "Ya Resûlallah! Ganimetlerimizi taksim etmeyecek misiniz" dediler. Allah Resûlü, "Sizin Uhud dağı kadar altınınız olmuş olsa, o altından bir dirhemini almam. Benim, sizin ganimetinize ihanet edeceğimi mi sanıyorsunuz" dedi. Bunun üzerine bu ayet-i celile nazil oldu³⁸.

2. İkrime ve Said b. Cübeyr'den rivâyet edildiğine göre, Bedir Savaşında alınan ganimetlerden kırmızı bir kadife parça kaybolmuştu. Bazı münafıklar, "Bunu Reslullah almıştır" demiş, bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur.

3. Kelbî ve Mükatil'den rivâyet edildiğine göre ise, ayet, Uhud savaşında ganimet toplamak için yerlerini bırakarak düşmanın malını yağmalamaya gelen okçular hakkında nazil olmuřtur³⁹.

Görüldüğü üzere sebep-i nüzûller, daha çok meçhûl okuyuşun yanında yer almakta ve onu destekler mahiyettedir. Zaten kırâat imamlarının çoğu da bu şekilde okumaktadır. Netice olarak her iki kırâat da Hz. Peygamberden sadır olmuştur. Bu bakımdan Goldziher'in, "Bu kırâat, Peygamber'in saygınlığına gölge düşürür

³⁷ İgnaz Goldziher, s. 40;

³⁸ Tirmizi, *Sünen*, Tefsîr, Tefsîri Al-i İmrân; Vahidî, s. 107,108; Süyûti, Hafız Celaleddin Abdurrahman İbn Ebi Bekr, *Esbabü'n-Nüzûl*, Daru'l-İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye. Mısır, tsz., s. 46; Goldziher, s. 40;Emiroğlu,Tahsin, *Esbab-ı Nüzûl*, Yeni Kitap Basımevi Konya, 1965, II/210; Kadî, Abdülfettah, *Esbabü'n-Nüzûl*, trc. Salih Akdemir, Fecr Yayınevi, Ankara, 1995, s., 100.

³⁹ a. y.

endişesiyle kimi sahabîler tarafından sonradan ortaya atılmıştır” demesi, gerçekte onun iyi niyet taşımadığını ve konuyu müslüman alimler kadar bilmediğini göstermektedir.

Sonuç olarak, kırâat ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun müslüman alimlerin ittifak ettikleri üç şarta uyduğu müddetçe sahih ve geçerlidir, bunların ret ve inkâr edilmesi caiz değildir⁴⁰. Bilindiği üzere, sahih kırâatlerdeki ihtilaf, nevi ve değişim (biri birinin yerini tutan lafızlar) ihtilafıdır; tenakuz ve tezatların (biri diğerini ortadan kaldıran) ihtilafı değildir. Esasen bu ihtilaf, Kur’an’ın mucizevî yönlerinden biri olup, insanlar için kolaylık, hafiflik ve akıcılık gibi bir çok hikmet ve faydaları vardır. Müslüman alimler bu faydaları sezebildikleri halde, müsteşrikler, bunları görememiş ve kırâatleri tenkide tabi tutmuşlardır.

⁴⁰ Sahih kıraatın şartları: 1-Bir yönü ile de olsa, Arap dili kaidelerine uymalı; 2-İhtimalen de olsa, Osman mushafının hattına uymalı; 3-Senedi sağlam olarak Hz. Peygamber’e ulaşmalı. Bkz. İbn Cezerî, *Neşr*, I/9

İSLÂM MODERNİZMİNİN DOĞUŞU VE İKİ ÖNEMLİ TEMSİLCİSİ

(Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)

Yrd. Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ*

ÖZET

İslâm Modernizmi terimi, yeni bir söylem olup bununla İslâm'ın temel kaynaklarına dönüş ve bu kaynakların günümüz şartlarına göre yorumlanıp uyarlanması kastedilmektedir. İslâm Modernizminin iki önemli temsilcilerinden Afgânî ve Abduh, bu çerçevede “ Dini; bid'at ve hurâfelerden arındırmak, Kur'an ve sünnete yönelmek, taklidi bırakarak ictihad yapmak ve bu vesile ile düşünceyi canlandırmak, eğitime önem vermek, tasavvufun Kur'an ve sünnete uymayan yönlerine karşı çıkmak, Batının ilim ve tekniğini almak... gibi hususlarda görüş birliğindedirler. Bununla beraber Afgânî aksiyon ve mücadele adamıydı. Hareket çizgisi çoğunlukla siyasi idi. Abduh ise düşünce ve istiklâl adamıydı. Hareket çizgisi eğitim ağırlıklı ve politikadan uzaktı. Her iki mütefekkirin de ortak amacı; İslâm dünyasında fikrî ve ilmî uyanışı sağlamak, Müslümanları Batı dünyası karşısında güçlü duruma yükseltmekti.

Anahtar Kelimeler: *Modernizm, İslâm Modernizmi, İhyâcılık, Bid'at ve Hurâfe, Kur'an ve sünnet, Pan-İslâmizm, İctihad, Tasavvuf.*

ABSTRACT

The Rise of the Islamic Modernism and Two Most Consequential Representatives

(A Brief Glance at Afghanî and Abduh's Modern Attitudes)

Islamic Modernism is a new term it is meant from that term to return to main sources of Islam and comment on that sources in

* Atatürk Üniversitesi Erzincan İlahiyat Meslek Yüksekokulu Kelâm Anabilim Dalı.

accordance the conditions of our days. Afghani and Abduh two representatives of that current are allied to purify the religion from heresies and superstition, be directed to Qur'an and sunnah make ijthad (independent judgement in legal or theological questions) by giving up the taqlid (imitation) and so to revive the thought , give importance to sciences, oppose to directions of mysticism which oppose to Qur'an and sunnah and accept the technique and science of the West. With all that Afghani was a man of revolution and struggle. The direction of his acts was at most politic. In spite of that Abduh, a man of thought and reasoning was very different and far from politic. But two allied's shared aim was to awake Islamic world in space of science and thought and to cause to ascend of Muslims in the face of West world.

Key Words: *Modernism, Islamic Modernism, Revivalism, Heresy and Superstition, Qur'an and Sunnah, Pan-Islamism, Ijthad (Independent Judgement in Legal or Theological Questions), Mysticism.*

GİRİŞ

“*Modern*” kelimesi Batı kökenli bir sözcük olup, sözlükte “çağdaş, yeni, asrî, çağcıl, modern, yenileşme; çağcıl kimse, modern kimse¹...gibi anlamlara gelmektedir.

Din ve felsefe alanında kullanıldığında bu kelimenin bazen övgü, bazen de küçümseme anlamını ifade ettiği görülmektedir. Övgü anlamında kullanıldığında bununla; zihin açıklığı, farklı düşünme, yeni buluşlar, yeni bilgiler ve yeni ortaya atılmış dikkat çekici fikirler kastedilmektedir. Küçümsemek için kullanıldığında bu terim ile; moda peşinde koşan, sivriliği yenilik zanneden, değişiklik hastalığına tutulmuş, dolayısıyla istikrarsız, oturmamış, bir anlık etki ile geçmişi reddeden anlayış ve davranışlar ifade edilmektedir. Bundan dolayı bu kavram, düşüncenin irâdî olarak değişmesini ifade ettiği gibi, sığ ve câhilâne heveslerle geçmişi bilmeden ve yeniyi muhâkeme etmeden yapılan değişiklikleri² de ifâde etmektedir.

Aynı kökten türemiş olan “*modernizm*”, sözlükte çağcılık, modernlik, yenilik, asrîlik, yenileşme, çağdaşlık, muâsırlık, yeni şeylere düşkünlük, gelenekçiliğe karşı olma ve yenilikçi eğilim³... gibi manalara gelmektedir. Bu anlamlara taraftar olan veya bunları benimseyerek yaşantısına geçiren kimselere⁴ de “*modernist*” denir.

Ayrıca “*modernizm*” terimi; yeniye taraftarlık, yenilik tutkunluğu, ileri derecede her eski olana düşman olma ve yerleşmiş

¹ Longman-Metro, *Dictionary of Contemporary English*, New Edition, England, 1992, s. 668 ve 672; el-Ba’lbakî, Münir, *el-Mawrid A Modern English Arabic Dictionary*, Beyrut, 1992, s. 586; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic-English*, Edited by J. Milton Cowan, Beyrut, 1980, s. 616; Editör, Robert Avery ve diğerleri, *Redhouse, English-Turkish Dictionary*, Redhouse Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 630. Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul, Ağaç Yayıncılık, 1993, s.71, 251; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, İstanbul, Akçağ Yay. 1997, s.317.

² Bolay, *a.g.e.*, s.317.

³ Longman, *a.g.e.*, a.y.; el-Ba’lbakî, *a.g.e.*, a.y.; Hans Wehr, *a.g.e.*, a.y.; Robert Avery ve Diğerleri, *a.g.e.*, a.y.; *Meydan Larousse*, “Modernizm” maddesi, İstanbul, Meydan Yayınevi, 1972, c.8, s.862.

⁴ Longman, *a.g.e.*, a.y.; el-Ba’lbakî, *a.g.e.*, a.y.; Hans Wehr, *a.g.e.*, a.y.; Robert Avery ve Diğerleri, *a.g.e.*, a.y.; *Meydan Larousse*, c.8, s. 862.

her şeyi yıkmaya taraftarlığı⁵... gibi manaları da ihtivâ etmektedir.

Yine bu terim; modern tenkitçiliği ve eleştirme metotlarını, başta İncil olmak üzere tüm dînî ve târihî dogmalara uygulayan ve âmentülere önem vermeyen dînî akımı⁶ da ifâde etmektedir.

Bu nedenle Batı’da modernizm; akli, bilimi, şuûru ön plana çıkarmış, ama aklın ve bilimin hürlüğü adına duyguyu, hayâl gücünü, ruh zenginliğini, gelenek ve inançları hiçe saymış ve bunların zayıflamasına ve yıkımına yol açmıştır.⁷

Yukarıda Batı dünyası hakkında modernizmle ilgili ifâde edilen manaların, İslâm dünyasında da muhtelif zaman ve mekânlarda çok değişik yansımaları görülmüş, Batı modernizmini örnek alan bir çok mütefekkir ortaya çıkararak geleneğe karşı mücadele etmişlerdir. Üstelik bunların bir kısmı, Batılıların “*târihî tenkid metodu*”nu örnek alarak, başta sünnet olmak üzere tüm İslâmî kaynaklara, hatta Kur’an’a bile uygulamak istemişlerdir.⁸

Bundan dolayı, terim olarak “*İslâm Modernizmi*”nin ne olduğunu kesin çizgileriyle ortaya koymak oldukça zor görünmektedir. Ancak bunu ana hatlarıyla kısaca;

*“İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’an ve sünnete, selefîn akîde ve uygulamalarına dönmek, bunları ve bu kaynaklara dayanan topyekûn tarihî mirâsı ilmî ve rasyonel bir süzgeçten geçirdikten sonra günümüz hayat şartlarına göre yeniden yorumlayarak izah etmek ve uyarlamaktır”*⁹ şeklinde tanımlamak mümkündür. Başka bir ifadeyle; “*Modern dünyanın meselelerini ve günümüz problemlerini İslâm’ın ana kaynaklarının ışığında çözmeye çalışmaktır.*”¹⁰ Bu

⁵ Bolay, a.g.e., s.317.

⁶ Bolay, a.g.e., s. 318.

⁷ Bolay, a.g.e., a.y.

⁸ Aydın, Mehmet S. , “Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi”, *İslâmî Araştırmalar*, (Fazlurrahman Özel Sayısı), Ekim-1990, c. IV, sy. IV, s. 278.

⁹ Aydın, a.g.m., s. 274 ; Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, Selçuk Yay., 1992, s. 320; Güngör, Erol, *İslâm’ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul, Ötüken Yay., 1989, s. 215;

¹⁰ Aydın, Mehmet, “Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi”, *I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu*, Hazırlayan: Mehmet Bekâroğlu, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995, s. 149; Özçelik, Ömer, aynı sempozyumda yaptığı tartışma, s. 192.

manalara taraftar olan veya bunları benimseyerek uygulayan kimselere de “İslâm modernisti” denir.

Yukarıdaki tanımlardan anlaşıldığına göre, günümüz meselelerini çözmek için problemlerin, İslâm’ın ana kaynaklarına götürülmesi, bu kaynaklardan ve bunlara dayanan târihî mirastan yararlanılarak modern çağın getirdiği problemlere yeni çözümler bulunması gerekmektedir. İşte İslâm Modernizminin, bu iddia ile yola çıktığını ve bazı zayıf yönlerine rağmen böyle bir programı gerçekleştirmeğe çalıştığını görüyoruz. Bu hareketin, söz konusu problemleri çözerek İslâm toplumunun önünü açmayı ve ilerlemesini sağlamayı temel gaye edindiğini müşahede etmekteyiz.

İslâm Modernizmini yakından ilgilendiren en önemli bir husus, Asr-ı Saâdetdeki inanç ve uygulamaları günümüzde yeniden canlandırmak isteyen “İhyâcılık”¹¹ tır. Bu hareket, aynı zamanda “*dînî kural ve kavramları yenileme hareketi*”¹² şeklinde de ifade edilmektedir. Yukarıda İslâm Modernizminin tanımında geçen, “*Kur’an ve sünnete, selefin akâide ve uygulamalarına dönme*” hususunda İslâm modernistleri ihyâcılarla aynı görüştedirler. Ancak ihyâcı, mâziyi yeniden sahneye koyup oynamak istediği halde, modernist yeniden yorumlama ve yeni şartlara göre izah edip uyarlamayı benimsemektedir.¹³

İslâm Modernizminin, “*Klasik ve Çağdaş İslâm Modernizmi*” diye iki ayrı tasnife tabi tutulduğunu görmekteyiz.¹⁴ Bununla beraber bu hareket, henüz oluşum süreci içerisinde olduğu için “Klasik” ve “Çağdaş” olanını kesin çizgilerle belirlemek oldukça zor görünmektedir.¹⁵ Ancak genel kabul gören kaba bir tasnife göre Afgânî (1839-1897), Abduh (v.1323/1905), Seyyid Ahmet Han

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Sönmez, Mustafa, “İhyâcılığın Doğuşu ve Bazı Önemli Temsilcileri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Ankara, 2001, c.3, sy.1, s.25-29.

¹² Hizmetli, Sabri, “Muhammed Abduh’un Düşünce Yapısı”, Hizmetli’nin, Abduh’un *Risâletü’l-Tevhid* isimli eserinin, *Tevhid Risâlesi* isimli tercümesine yazdığı giriş, Ankara, Fecr Yayınları, 1986, s. 45.

¹³ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 320; Güngör, Erol, *a.g.e.*, s. 215.

¹⁴ Aydın, Mehmet S., *a.g.m.*, s. 275, 277.

¹⁵ Aydın, *a.g.m.*, s. 277; Uyanık, Mevlüt, “Günümüz İslâm Düşüncesinde İslahat Kavramı”, *İslâmî Araştırmalar*, Ocak-1990, c. IV, sy. I, s. 50,52-53.

(v.1316/1898) ve İkbâl (1876-1938) gibi Fazlurrahman (1919-1988) öncesi şahsiyetlerin Klasik İslâm Modernizmini, Fazlurrahman ve takipçilerinin de Çağdaş İslâm Modernizmini temsil ettiklerini¹⁶ ifade etmek, doğruya en yakın bir tasnif olarak kabul edilmelidir.

Diğer taraftan İslâm dünyasında ortaya çıkan modernist hareketler, farklı zaman ve mekânlarda görülen çeşitli yansımaları da dikkate alınarak bir başka açıdan dört gurupta incelenmektedir.¹⁷ Bu hareket gurupları şunlardır:

1. Faâliyetlerini sadece eğitime hasreden eğitimsel hareketler. Bu hareketlere örnek, Bengalli Nawab Abdullatif tarafından başlatılan ve Bengal Müslümanlarının eğitimi amaçlayan harekettir. Bu hareket, politikaya ve entellektüel konulara temas etmeden sadece eğitim faâliyetlerinde bulunmayı amaçlar. Ayrıca Bengal Müslümanlarının, Hindûlar arasında varlığını sürdürebilmesi için eğitilmelerine ve ekonomik bakımdan güçlü olmalarına çalışır.¹⁸ Bu hareket, dar çerçevede ve lokal bir hareket olarak dikkatleri çekmektedir.

2. Entellektüel düşünceyi de içeren ve daha geniş kapsamlı olarak varlığını hissettiren eğitimsel hareketler. Bu hareketlere örnek; Sir Seyyid Ahmed Han, Şiblî Nu'manî (1857-1914), Muhammed Abduh, ve Reşid Rıza (1865/1935) tarafından başlatılan harekettir. Bu modernist şahıslar, bir yandan İslâm dünyasının değişim ve uyanışının anahtarı olarak gördükleri eğitim üzerinde yoğunlaşırken, diğer taraftan da Doğu ve Batı'nın karşılaşması sonucu ortaya çıkan tüm entellektüel problemleri tartışıyor ve bununla İslâm dünyasının entellektüel anlamda uyanışına katkıda bulunmaya gayret gösteriyorlardı.¹⁹ Bu hareket lokal olmayıp, tesirleri ve yaygınlığı itibariyle hemen hemen İslâm dünyasının her tarafında görülebilen etkin bir harekettir.

3. Belli bir düzeyde entellektüel düşünceye entegre olmuş bir

¹⁶ Aydın, a.g.m., s. 275-277.

¹⁷ Siddiqi, Mazharuddin, "Islamic Modernism", *Islamic Studies*, Islamabad, Winter, 1976, s.179-185.

¹⁸ Siddiqi, a.g.e., s.179-180.

¹⁹ Siddiqi, a.g.e., 180- 181.

İslâm dünyası ve onun özgürlüğü için çalışan politik hareketler. Bu hareketlerin önde gelen liderleri şüphesiz Cemâleddin Afgânî ve ondan sonra da büyük şair ve filozof Muhammed İkbâl'dir (1876/1938). Afgânî, İslâm dünyasını Batı emperyalizminin etkisinden kurtarmanın yegâne çaresini; Müslümanların, başta siyâsî olmak üzere, her alanda reform yapmalarında görür. İslâm dünyasını Batı hegemonyasına karşı birleştirmek için gayret sarfeder. İkbâl ise, Hint Müslümanlarının bağımsızlıklarına kavuşmaları için büyük çaba harcar.²⁰ Bu hareketlerin de etki ve yaygınlığı itibariyle İslâm coğrafyasının hemen her bölgesinde tesirleri görülmektedir.

4. Tamamen entellektüel düzeyde seyreden hareketler. Bu hareket mensupları, Kur'an'a dönmeyi ve Kur'anla kendileri arasındaki tüm dini otoriteleri ve vasıtaları reddederek, doğrudan doğruya Kur'an'a yönelmeyi hedeflemektedirler. Hatta bu hususta hadisleri bile kısmen ya da çoğunlukla inkâr etmektedirler. Bunlar, İslâm dünyasında Batı medeniyetinin tesiriyle yetişmiş yeni bir toplum ve buna uygun bir hukuk sistemini savunmaktadırlar. Bu hareketlere, Hint modernistlerinden Çırak Ali (1844-1895) ve Seyyid Emir Ali'yi (v.1347/1928) örnek verebiliriz.²¹ Ayrıca yukarıda ikinci ve üçüncü kategoride zikredilen modernistleri, kısmen burada da örnek olarak anmak mümkündür.

Yukarıdaki tasnifte zikredilen dört gurubun, Klasik İslâm Modernizminin alt gurupları olduğunu görüyoruz. Bu tasnife Çağdaş İslâm Modernizmi dahil edilmemiştir. Bununla beraber tüm bu hareket guruplarının, Çağdaş İslâm Modernizmine zemin hazırladıkları gerçeği de kabul edilmelidir.

Görüldüğü gibi, çalışmamızın önemli bir bölümünü teşkil eden Afgânî, ağırlığını politik düşüncenin oluşturduğu üçüncü guruba, Abduh ise, ağırlığını entellektüel düşünceye dayalı bir eğitimi hedef alan ikinci guruba dahil edilmişlerdir. İleride söz konusu şahısların

²⁰ Siddiqî, *a.g.e.*, s.181-182.

²¹ Siddiqî, *a.g.e.*, s.183-185; Aziz Ahmet, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, Çev. Ahmet Küskün, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1990, s.107-119; Özervarlı, M.Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu - XX. yüzyıl başı)*, İstanbul, İSAM Yayınları, 1998, s.32.

modernist yönlerine temas ederken, görüş ve düşüncelerini, yukarıda zikredilen zeminlerde ele alıp inceleyeceğiz.

Buraya kadar özet olarak sunduğumuz temel bilgilerden sonra, şimdi asıl konumuzu oluşturan İslâm Modernizminin doğuşuna ve iki önemli temsilcisinin modernist yönlerine kısaca değinelim.

I. İSLÂM MODERNİZMİNİN DOĞUŞU

Bilindiği gibi İslâm dünyasında h.VI. (m.XII). asırdan itibaren fikrî bir duraklama yaşanmış, ardından da artarak hissedilen bir gerileme baş göstermiştir. Düşünce planında başlayan bu duraklama ve gerileme, zamanla diğer alanlara da yansyarak hayatın her sahasında açıkça kendisini göstermiştir. Bunun en önemli sebeplerinden biri, Ortaçağ boyunca Müslümanlar arasında taklit hastalığının ortaya çıkması, ictihad kapısının kapatılarak gelişen hayat şartlarına göre yeni fikir ve düşüncelerin üretilmemesiydi. Buna karşılık Batı dünyası, rönesans ve reform hareketleriyle başlatılan hür düşünce anlayışı sayesinde, zamanla skolastik düşünceyi atmış, statik bir yapıdan dinamik bir yapıya geçmişti. Bunu Batı'nın bilim, teknik ve diğer sahalardaki korkunç ilerlemesi takip etti. Bu süreç, XIX. asrın başlarında Batı'nın İslâm dünyasına kesin hâkimiyeti neticesini verdi ve sonuç, ezici bir şekilde kendini bütün İslâm dünyasında hissettirdi.

Müslümanlar, 14 asırlık tarihleri boyunca inanç, kültür ve medeniyetlerine yönelik üç büyük tehditle karşılaşmışlardır. Bunlardan *birincisi*: Eski Yunan Felsefesi'nin İslâm dünyasına girişi ile baş gösteren tehdit idi. Ancak bu felsefe, sonuç itibariyle fikrî bir canlanmaya sebep oldu ve zamanla tehdit olma özelliğini yitirdi. Bu dönemde Müslümanların siyasî, içtimaî, kültürel ve iktisadî güçleri zirvede olduğu için, bu karşılaşmada görülen sıkıntı çabuk aşıldı. Söz konusu Felsefenin elverişli kısımları benimsenerek İslâm akîdesini savunmanın aracı haline getirildi. Yunan Felsefesini takip edenler kendi bilgi ve birikimlerini de bu sisteme eklediler; böylece sadece taklitçi ve şârih olarak kalmadılar. Anılan birikime kendi katkılarının damgasını da vurarak, daha güçlü bir İslâm düşüncesinin doğmasına

vesile oldular.²²

İkinci tehdit ise Moğol istilâsıdır. Cengiz Han'ın (v. 624/1227) liderliğinde teşkilatlanan bozkırın bu ilkel-pagan toplulukları, medeniyet bakımından zirvede olan Müslümanları askerî alanda yenilgiye uğratarak ülkelerini işgal ettiler. Dönemin siyâsî bütünlüğüne son vererek, korkunç bir tahribata neden oldular. Bu istilâ sırasında Müslümanların en büyük avantajı, itikâdî bakımdan çok güçlü olmaları; ilim, kültür ve medeniyet bakımından da müstevlîlerden daha üstün bir konumda bulunmalarıydı. Bu nedenle askerî alanda mağlup oldukları Moğollara karşı, bir müddet sonra yeniden hâkim oldular. Moğollar, kendilerinden çok çok üstün olan bu kültür ve medeniyet içerisinde zamanla eridiler; kısa zamanda İslâmlaşarak asimile oldular ve yerli halkla kaynaştılar.²³

XIX. ve XX. asırlarda görülen *üçüncü büyük tehdit* ise sanayileşmiş modern Hıristiyan-Batı'nın istilâsıydı. Bu istilâ sadece siyâsî, askerî ve iktisadî alanlarda olmayıp, fikrî ve kültürel alanda da gerçekleşti. Batı, İslâm dünyasını sadece maddî silahlarla işgal etmiyor, aynı zamanda onun inancını, zihniyetini, manevî değerleri ile diğer imkân ve kabiliyetlerini de sorguluyordu. Şâyet İslâm dünyası bu karşılaşma esnasında, yukarıda zikredilen birinci ve ikinci tehdit dönemlerinde olduğu gibi, ilim, kültür ve medeniyet bakımından müstevlîlerden daha güçlü olsaydı, en azından Batı dünyası ile eşit seviyede bulunsaydı, şüphesiz ki İslâm-Batı münasebetleri daha farklı sonuçlanacaktı. Halbuki, durum böyle olmadı. Batı, bir yandan İslâm dünyasını siyâsî, askerî ve iktisadî alanlarda işgal ederek hâkimiyeti altına alıp, kaynaklarını sömürürken, diğer yandan da fikrî ve kültürel yönlerden etkileyerek aynı dünyayı

²² Türköne, Mümtaz'er, *Cemaleddin Afgânî*, Ankara, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1994, s. 3; Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1993, s. 29; Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri- Tesirleri*, İstanbul, Ensâr Neşriyat, 1983, s. 138-139; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul, Damla Yayınevi, 1981, s. 32-33.

²³ Türköne, *a.g.e.*, s. 4 ; Moğol istilâsı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Aka, İsmâil ve diğerleri, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, Çağ Yayınları, 1989, c. III, s. 327-329, c. VIII, s. 304-309, c. IX, s. 47-56.

târihî kimliğinden uzaklaştırmaya, kendi kültür ve medeniyeti içerisinde eritmeye çalışıyordu. İşte, İslâm-Batı karşılaşmasının en acımasız yönü buydu.²⁴

Aslında bunun böyle olması çok tabî bir şeydi. Çünkü bu dönemde Batı, her alanda reformlar yaparak günden güne ilerleme kaydederken, İslâm âleminde aynı dönemde kahvenin haram olup olmadığı gibi konular tartışılıyordu. Hatta bu tür tartışmalar, Osmanlı ulemâsının gündemini uzun süre meşgul etmişti.²⁵ Bunun sonucu olarak Batı dünyası Ziyâ Paşa'nın deyimıyla “beldeler, kâşâneler” haline gelirken, İslâm dünyası bir çok yönüyle “virâneler” diyarına dönmüştü.

Gerileme ve çöküş döneminde Müslümanların genel durumu bu merkezde iken, aynı dönemde din adamlarının bir kısmının kültürel seviyeleri de içler acısıydı. Söz gelimi, onların “dünyanın dönmesi” gibi basit coğrafi hadiseleri bilmedikleri, bu yüzden de bunları kabul etmedikleri, hatta dünyanın döndüğünü kabul edenleri tekfir ettikleri gibi hususlar, dönemin şâirlerince hiciv ve alay konusu olmuştu.²⁶

Bu son derece olumsuz tabloya rağmen Müslümanlar, maddî ve mânevî varlıklarına yönelen bu büyük tehdide karşı çok büyük bir direniş göstermişlerdir. Dost ve düşman herkesi şaşkına çeviren bir canlılıkla Batı'ya karşı koyarak söz konusu varlıklarını bitmez tükenmez bir enerjiyle savunmuşlardır. Her alanda zayıf görünen Müslümanlar, Batı karşısında İslâmiyet ile güç kazandıklarını fark ederek dîni, savunmalarının merkezine almışlardır. Batı sömürgeciliğine karşı dünyadaki diğer din mensuplarının hiçbirisi Müslümanların gösterdiği direnci gösterememişlerdir. Bu durum, hem İslâmiyet'in emperyalizme karşı bir din olarak konumunu güçlendirmekte, hem de Müslümanların sömürgeci güçlere karşı

²⁴ Aydın, a.g.m., s. 275; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 40-41; Işcan, M. Zeki, *Siyasal İslâm (Dinî ve Fikrî Temelleri)*, Erzurum, EKEV Yayınları, 2002, s. 3-4.

²⁵ Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1947, s. 11; İslâmoğlu, Mustafa, *İslâmî Hareket Anadolu*, İstanbul, Denge Yayınları, 1991, c. I, s. 145.

²⁶ Muallimoğlu, Nejat, *Bir Türk Vatana Döndü*, İstanbul, 1975, s. 266.

maddî ve mânevî varlıklarını korumadaki başarısını göstermektedir.²⁷

Batı hegemonyasına karşı bu başarılı direnişin mimarları medrese geleneği içinde yetişmiş ulemâ değil, Batıdaki benzerleri ile aynı sürecin ürünü olan, benzer fonksiyonları icrâ eden modernist aydınlardır. Bu dönemde Müslüman toplumlara yol gösterme misyonunu üstlenen bu aydınlar, modern dünya ile hesaplaşma gücüne sahip yepyeni bir aydın zümredir.²⁸ Bu zümre, modernizm öncesinde ortaya çıkan ihyâcılardan oldukça farklıdır.

Modernizm öncesi ihyâcı akımlar, kökleri ve dalları İslâm dünyasının içinde olan hareketlerdi. Temsilcileri daha çok “*Kur’an ve sünnete dönme*” hareketinin gereği olarak bid’at ve hurâfelerle mücadele etmişler, İslâm’ı yabancı unsurlardan ayıklamak için büyük çaba göstermişlerdi. Halbuki, başta Afgânî (1839-1897) ve Abduh (v. 1323/1905) olmak üzere bahsi geçen modernist aydın zümre, “*Kur’an ve sünnete dönme*” faâliyetine ve diğer hususlara ilave olarak, Hıristiyan-Batı fenomenini de dikkate almak zorunda kalmışlardır. Çünkü, Batı medeniyetinin ezici üstünlüğü gibi bir gerçek, apaçık ortadaydı. Buna karşı kayıtsız kalmamazdı. İslâm-Batı karşılaşmasının hem fikrî ve kültürel, hem de siyasî, iktisadî ve askerî yönleri vardı. Bu unsurların birisinde meydana gelen gelişmeler, diğerini doğrudan doğruya etkilemekteydi.²⁹

Batı emperyalizmine karşı başarılı bir direniş gösterilmesine rağmen, İslâm dünyasındaki olumsuz durum devam ediyordu. Bu hal böyle devam ettiği müddetçe Müslümanların esir ve sömürge olma durumu sürüp gidecekti. Bu kötü durumdan kurtulabilmek için acilen bir silkinmeye ve dirilişe ihtiyaç vardı. Tabî ki İslâm iyice anlaşılmadan herhangi bir diriliş ve canlanmadan söz edilemezdi. Bu amaçla Batı’ dan gelen bu sistematik ve topyekün saldırılara karşı İslâm dünyasında zaman zaman muhtelif tepkiler görüldü. Batılıların İslâm’a yönelttiği eleştirilere karşı bazı Müslüman aydınlar tarafından cevaplar verildi, çeşitli müdâfâlar yapıldı ve çok sayıda

²⁷ Türköne, *a.g.e.*, s. 4-5.

²⁸ Türköne, *a.g.e.*, s. 5.

²⁹ Aydın, *a.g.m.*, s. 275.

reddiyeler yazıldı.³⁰

İşte, yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız bu olaylar ile Müslüman aydınların bu olaylar karşısında gösterdikleri tepkiler, yazdıkları reddiyeler, verdikleri mücadeleler, zamanla *Klasik İslâm Modernizminin* doğmasına zemin hazırladı. Nihayet XIX. asrın ortalarında ilk ciddi temsilcilerini yetiştirmeye başladı.

Yaklaşık yüzyılı aşan bir maziye ve muhtelif dillerde yazılmış oldukça zengin bir literatüre sahip olmasına rağmen, “*İslâm Modernizmi*” tabiri, hâlâ çok kez yadırganan, kendisine şüpheyle bakılan ve genelde yanlış anlaşılan bir tabirdir. Bu değerlendirme daha çok İslâm ülkelerinin, özellikle “*muhafazakârlığın yoğun olduğu bölgelerinde*” görülmektedir. Bu “olumsuz” görünüm, söz konusu ülke ve bölgelerde “*reform*”, “*modernlik*”, “*asrîlik*”, “*çağdaşlık*” gibi³¹ kelimelerin çağrıştırdığı “olumsuz ve sevimsiz” manalarla yakından ilgilidir. Konu “*dinde reform*”, “*dinde yenileşme*” veya “*dinde modernizm*” gibi kavramlarla ifade edilince, durum daha çok hassasiyet kazanmakta, bu vb. tabirler, geniş “*muhafazakâr kitleler*”de büyük tepkilere neden olmaktadır. Bu sebeple “*dînî düşüncede modernizm*” tabiri gibi ifadeler, söz konusu çevrelerce “dînin bir kısmını inkâr veya özünden saptırarak değiştirme”³² ya da en hafif ifadesiyle “dinde lâkayitlik ve lâubalilik” şeklinde algılanmaktadır. İşte bu algılanış biçimi, İslâm dünyasında bu akıma karşı kuşkuyla bakılmasına, dolayısıyla geniş dindâr kitlelerin kayıtsız veya endişeli bir yaklaşım göstermesine neden olmaktadır. Bu akımın muhafazakâr Müslümanlar arasında karşılaştığı sert ve katı muhalefetin temelinde de bu kuşku ve endişenin yattığını söylemek mümkündür.

Bu kısa mâlumattan sonra yukarıda belirtildiği üzere, İslâm düşünce tarihinin muhtelif zaman ve mekânlarda farklı boyut ve renklerde görünen bu akımın, Afgânî ve Abduh gibi iki önemli temsilcisinin modernist yönlerine kısaca temas edilecektir.

³⁰ Türkone, *a.g.e.*, s. 5, 43-66 ; Aydın, *a.g.m.*, s. 275.

³¹ Aydın, *a.g.m.*, s. 273.

³² Güngör, *a.g.e.*, s. 219; Aydın, *a.g.m.*, a.y.; İşcan, *Siyasal İslâm*, s.6.

II. İSLÂM MODERNİZMİNİN İKİ ÖNEMLİ TEMSİLCİSİ VE MODERNİST GÖRÜŞLERİ

II.1. Cemâleddin Afgânî (1839-1897)

Yukarıda özetle sunulan olaylar karşısında İslâm dünyasının içine düştüğü bu kötü durumdan kurtulabilmesi için tüm Müslümanlara yönelik ilk ciddi genel çağrının Cemâleddin Afgânî tarafından yapıldığını görüyoruz.³³

Afgânî'nin gerek kimliği ve kişiliği, gerekse savunduğu fikirleri etrafında pek çok tartışma yapılmış, bu zâtın lehinde ve aleyhinde çok çeşitli yazılar yazılmıştır.³⁴ Bunun sebebi, hayatı boyunca çok sayıda ülkelere ve bölgelere seyahatlerde bulunarak muhtelif görüş ve düşüncedeki insanlarla karşılaşmış ve onlarla tartışmış olmasından kaynaklanabilir.

Afgânî, İslâm'ın temel ilkelerinin akıl ve ilimle çatışmadığını, aksine bunlarla uyum içerisinde olduğunu söyleyerek insanın tabiatına en uygun bir din olduğunu savunur. Bunu yaparken Müslümanları, mensup oldukları din sayesinde Ortaçağda oluşturdukları muhtevayı genişletip aşarak modern toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya çağırması amaçlıyordu. Bu anlayışıyla, İslâm'ın Ortaçağın ihtiyaçlarına cevap verdiği gibi, iyi ve doğru yorumlandığı takdirde modern çağın ihtiyaçlarına da cevap verecek güçte bir din olduğunu anlatmak istiyordu.³⁵

İslâm'ın ilk dönemlerdeki sâfiyetiyle kabul edilmesi gerektiği görüşüne sahip olan Afgânî, selefin savunduğu “saf İslâm” anlayışı ile modern gelişme ve yaklaşımları te'lif etmeğe çalışır.³⁶ O, Müslümanların akıllarını özgürce kullanmaları, ictihad yaparak taklîdi reddetmeleri, Kur'an ve sahih sünnete bağlı olarak yeni yorumlar yapmaları gerektiğini söyler. Geri kalmışlıktan kurtulabilmek için

³³ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 300.

³⁴ es-Saîdî, Abdu'l-Müteâl, *el-Müceddidîn fi'l-İslâm (mine'l-Karni'l-Ûlâ ile'r-Râbia Aşere)*, Kahire, tsz., s.490-495; Karaman, Hayreddin, “Efgânî” maddesi, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, c. X, s. 464-465, 456-457; Türköne, a.g.e., s. 15-17.

³⁵ Fazlurrahman, a.g.e., s. 300.

³⁶ Türköne, a.g.e., s. 122.

bunun zorunlu olduğunu savunur.³⁷

Milletlerin dinsiz yaşamayacağını belirten Afgânî, Müslümanların gerileme ve çöküş sürecine girmelerinin sebebi olarak, onların bid'at ve hurâfelere dalarak dinden uzaklaşmalarını gösterir. Câhiliyye Araplarının, İslâm öncesinde çok kötü bir vahşet ve tefrika içerisinde olduklarını, her türlü ahlâksızlığı ve zulmü rahatlıkla yaptıklarını söyleyen Afgânî, İslâm dininin onları birleştirerek kuvvetlendirdiğini, çeşitli ülkelerin fethine vesile olduğunu, kafalarını aydınlattığını, düşüncelerini sağlamlaştırdığını, ahlâkî hayatlarını düzelttiğini, hükümlerini doğrultarak onları dünyaya hâkim kıldığını, idaresi altındakileri adâletle yönettiğini, ilim ve medeniyet sahibi yaptığını, hatta câhil ve ümmî bir kavim iken, Aristo ve Eflâton felsefesini anlayacak ve nakledecek seviyeye geldiklerini, bu sayede büyük bir medeniyet kurduklarını anlatır. Başka ümmetlerde görülen ilim ve düşüncenin, kuvvet ve medeniyetin de dinleri sayesinde olduğunu savunur. Beşeriyetin dine olan ihtiyacı üzerinde ısrarla durur. Yeniden diriliş ve yükselişin bid'at ve hurâfelerden arınarak tekrar dine dönülmesiyle mümkün olacağını vurgular.³⁸

Afgânî, materyalizmin her çağdaki insanlara ve toplumlara zarar verdiğini, dinleri ve dinlerin meydana getirdiği medeniyetleri tahrip ettiğini, insanların ruh ve manevî hayatını fakirleştirdiğini savunarak materyalizmi şiddetle eleştirir ve reddeder.³⁹

O, semâvî dinlerin insan aklına üç inanç sunduğunu, ruhuna ise üç fazilet işlediğini söyler. Akla sunulan üç inanç şudur:

1. İnsanın yeryüzünde Allah'ın halifesi ve yaratılmışların en değerlisi olması,

2. Bir dine inanan toplumların inanmayanlardan daha üstün olması,

³⁷ el-Behiy, Muhammed, *el-Fikrû'l- İslâmiyyü'l-Hadis ve Sılatühu bi'l-İsti'mari'l-Ğarbî*, Kahire, 1991, s. 59-60; Karaman, a.g.m., s. 461-462.

³⁸ Afgânî, Cemâleddin, *er-Reddü ale'd-Dehriyyîn*, Kahire, tsz, s.80-81; Afgânî, Cemaleddin-Abduh, Muhammed, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987, s. 98-99.

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Afgânî, *er-Reddü ale'd-Dehriyyîn* (eserin tamamı); Karaman, a.g.m., s. 460.

3. İnsanların bu dünyaya ebedî saâdet âlemine layık olacak kâmil vasıfları edinmek üzere gelmesi, şeklinde özetlenebilir.⁴⁰

Dinlerin insan rûhuna işledikleri üç fazilet ise; “*Hayâ, emânet ve doğruluk*” erdemleridir. İnsanın ancak ve ancak bu inanç ve faziletlerle donandığı takdirde hayvanlardan üstün olabileceğini, medeniyetlerin de bu ilkelerle kurulabileceğini⁴¹ savunan Afgânî, materyalistlerin bu ilkeleri yıkmak suretiyle toplum ve medeniyetlere en büyük düşmanlık ve kötülüğü yaptıklarını anlatır.⁴² Afgânî, İslâm’ın ilk dönemlerinde, inancına sınıksız sarılarak kısa zamanda Çin Seddi’nden İspanya’ya kadar uzanan geniş bir coğrafyaya hâkim olan Müslümanlarca kurulan medeniyetin h.IV.(m.X). yüzyılda Mısır’da ortaya çıkan materyalist Bâtınîler tarafından zayıflatıldığını söyler.⁴³

Öyle anlaşılıyor ki, Afgânî’nin Materyalizmi böylesine şiddetle eleştirmesi, onun, bu sistemin tevhid inancını zayıflatarak ahlâkî gevsemeye ve bozulmaya neden olduğu, bu durumun zamanla milletleri dinden ve ahlâkî yaşantıdan uzaklaştırdığı şeklindeki inancından kaynaklanmaktadır. Toplumlara ayakta tutan en önemli unsurun din olduğunu söyleyen Afgânî, materyalistlerin dini yok etmeye çalışmak suretiyle doğrudan doğruya toplumlara en büyük zararı vermiş olacaklarından endişe etmektedir.⁴⁴ O, Materyalizme karşı sürdürdüğü mücadelesini şöyle dile getirmektedir.

“.....*Bu ekolün çeşitli görünüşleri altında ortaya çıkmasına rağmen, sirâyet ettiği her topluma yıkım ve çöküşten başka bir şey getirmediğini, kesin delilleriyle ortaya koyacağım*”.⁴⁵

Nitekim Afgânî’nin bu maksatla, Hind modernistlerinden Seyyid Ahmed Han’ı Müslümanlar arasında Tabiatçılığı ve Materyalizmi yaymakla suçladığı ve bu zâtın fikirlerini çürütmeye

⁴⁰ Afgânî, *a.g.e.*, s.51-52; Karaman, a.y.

⁴¹ Afgânî, *a.g.e.*, s.57-63.

⁴² Afgânî, *a.g.e.*, s.37-49.

⁴³ Afgânî, *a.g.e.*, s.80-85; Karaman, a.y.

⁴⁴ Afgânî, *a.g.e.*, s.72-79.

⁴⁵ Afgânî, *a.g.e.*, s.37.

yönelik bir reddiye yazdığı bilinmektedir.⁴⁶

Adâlet ilkesine büyük önem veren Afgânî, inançsız bir toplumda bu ilkenin bulunamayacağını savunur. O, toplumlarda gerçek adâletin varolabilmesi için dört temel ilke sayar. Bu ilkeler: 1- Kişiliğin savunulması, 2- İzzet-i nefsin korunması, 3- Devlet, 4- Allah'a inanmak, şeklinde özetlenebilir.⁴⁷

Yukarıda zikredilen bütün bu ilkelerin temelinde Allah'a imanın yattığını söyleyen Afgânî, Allah'a iman etmenin önemi ve sayısız yararları, O'nu inkâr etmenin de toplumda telâfisi imkânsız büyük zararları olacağı hususunda ısrarla durur.⁴⁸

Dinlerin, özellikle İslâm dininin temelinin, insanlığı huzurlu ve mutlu edecek şekilde atıldığını belirten Afgânî, bunu elde edebilmek için dinin koyduğu kurallara ve şartlara uyulması gerektiğini vurgular⁴⁹ ve bu kuralları dört maddede ele alarak inceler. Bunlar:

1. Akıl, hurâfelerden, asılsız vehim ve kuruntulardan arındırılmalıdır.

2. Toplumların yüzü, insan onurunu korumaya ve yüceltmeye yönelik olmalıdır.

3. Her şeyden önce gelen inanç sistemi, toplumun ruhuna nakşedilmelidir.

4. Toplum içerisinde, toplumun diğer fertlerini eğitmekle görevli bir gurup bulunmalıdır,⁵⁰ şeklinde özetlenebilir.

Afgânî'nin, bu düşüncelerinde “hurâfelerden soyutlanmış bir

⁴⁶ es-Saîdî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, s.493; el-Behiy, *a.g.e.*, s. 33-38, 59-60; Yurdaydın, H. Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 1988, s. 232-233; Afgânî'nin bu anlamda kaleme aldığı eserin adı “*er-Reddû ale'd-Dehriyyîn*”dir. Eser, Vahdettin İnce tarafından Türkçe'ye “*Dehriyyûn'a Reddiye (Naturalizm Eleştirisi)*” ismiyle çevrilmiştir (İstanbul, Ekin Yayınları, 1997).

⁴⁷ Afgânî, *er-Reddû ale'd-Dehriyyîn*, s.95-106.

⁴⁸ Afgânî, *a.g.e.*, s. 94, 102-106.

⁴⁹ Afgânî, Cemâleddin, *Dehriyyûn'a Reddiye (Naturalizm Eleştirisi)*, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yayınları, 1997, s.91, (Eserin tercümesinde bulunan son bölüm, elimdeki Arapça nüshada bulunmadığı için bu bölümde tercümesinden yararlanılmıştır).

⁵⁰ Afgânî, *Dehriyyûn'a Reddiye (Naturalizm Eleştirisi)*, s. 91-102.

akla, insan onurunu korumaya, dinin temel inanç ve ilkelerine ve toplumun eğitimine” ne kadar önem verdiği görülmektedir.

Öte yandan Afgânî, hem Batı’yı hem de Doğu’yu çok iyi bildiği için, İslâm âlemi ile Hıristiyan dünyası arasında mukayese yapma imkânına sahipti. Bu sebeple onu, Müslümanların eksiklerini, Batı’nın üstün yönlerini bizzat görerek tahlil edebilen, İslâm dîni ile Hıristiyanlık arasında mukayese ve incelemelerde bulunan, ve yaptığı bu mukayese sonunda, İslâm’ın daha güçlü, daha izzetli ve daha heybetli; Hıristiyanlığın ise her zaman zayıflama ve gevşeme özelliğinde olduğu görüşüne ulaşan bir kişi olarak anabiliriz. Bu nedenle Afgânî, Batı emperyalizmine karşı birlikte mücadele etmek için Müslümanların birliğini yeniden tesis etmeye çalıştı.⁵¹

Müslümanların birliği hususunda icrâ ettiği faâliyet, Afgânî’yi Pan-İslâmizmin en büyük savunucuları arasında yüceltti. Ancak onun bu konudaki görüşleri, tüm dünya Müslümanlarını üniter bir yapı içerisinde birleştirmek tarzında değildir. O, Müslüman milletlerin kendi hür iradeleriyle bağımsız millî devletlerini kurmalarını, sonra bu bağımsız devletlerin konfederasyon şeklinde bir birlik oluşturması gerektiğini anlatır. Bu şekilde büyük bir birlik oluşturan Müslümanların güçlü bir şekilde Batı’nın karşısına çıkmaları gerektiğini vurgular.⁵² Zaten Afgânî’nin bütün çalışmalarının amacı, Batı ile nihâî bir hesaplaşmaya yönelikti. Afgânî’nin Müslümanları bağımsız millî devletlerden oluşan konfederasyon şeklinde birleştirme anlayışı, günümüz “Avrupa Birliği” teşkilâtının yapısını çağrıştırmaktadır.

Afgânî, söz konusu görüşleriyle hem sınırlı bir milliyetçiliği kabul ediyor, hem de bir tür halkçılık diyebileceğimiz demokratik bir idare sistemini savunuyordu. Ancak onun savunduğu milliyetçilik, asla ırkçılık olarak anlaşılmalıdır. Zîra bizzat kendisi bu anlamdaki

⁵¹ Hizmetli, *Muhammed Abduh’un Düşünce Yapısı*, s. 46-47.

⁵² Fazlurrahman, *İslâm*, s. 300; Sıddıkî, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, Çev. Murat Fırat- Göksel Korkmaz, İstanbul, Dergâh Yay. 1990, s.174-175; Kara, İsmâil, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul, Risâle Yay. 1987, Giriş, s.XLI (41).

ırkçılığı reddetmektedir.⁵³

Afgânî'nin, düşünceleriyle İslâm dünyasına: “1- İslâm dininin Müslümanlara kılavuz olmaya, onların güçlenmesini ve ilerlemesini sağlamaya kendi kendine yeterli olduğu inancını, 2- Kaderci inanışlara boyun eğen, köşeye çekilme ve uyuşukluğu meydana getiren ruh durumuyla savaşmayı, 3- Kur'an ve sünnete dönmeyi, 4- İslâm öğretilerini akılcı yorumlamayı ve Müslümanları yeni ilimleri öğrenmeğe çağırması, 5- Müslümanların fikrî ve içtimâî dirilişleri yolunda ilk adım olarak sömürgeciliğe ve istibdada karşı savaşmayı”⁵⁴ öğretmedeki katkısı gibi hususları kazandırdığı söylenmektedir. Gerçekten de Afgânî'nin düşüncelerini inceleyenler bu ve benzeri hususlarda oynadığı önemli rolü inkâr edemezler.

Afgânî, gerek fikirleri ve aksiyoner kişiliği, gerekse Batı emperyalizmine karşı verdiği mücadelesiyle Müslümanları derinden ve çok yönlü olarak etkiledi. Onun tesirleri, hem Pan-İslâmcılık, hem Milliyetçilik, hem Liberalizm ve hem de köktenci akımlar üzerinde görüldü. Düşüncelerinin etkisi, günümüzde bile bir çok akım üzerinde devam etmektedir.⁵⁵

Afgânî'nin modernizm anlayışı: “*Kur'an ve sünnete dönerek İlk Devir İslâm'ındaki şekliyle bi'dat ve hurâfelerden arındırılmış “saf İslâm”a yönelmek, bunu yaparken Batı medeniyetini ve çağın modern şartlarını da dikkate alarak kaynakları yeniden yorumlayıp zamanındaki topluma uyarlamak, akla ve entellektüel düşünceye önem vermek, insan onurunu koruyup yüceltmek, eğitim programlarında reform yaparak bunu yaygınlaştırmak, İslâm dünyasında başta fikrî ve siyâsî olmak üzere her alanda bir canlanma meydana getirmek, Materyalizm ve Batı sömürgeciliğiyle mücadele etmek, halkın idareye katılımını sağlamak, sınırlı bir milliyetçiliği kabul etmek, Pan-İslâmizm'i savunarak Müslümanları Batı karşısında güçlü bir*

⁵³ Afgânî –Abduh, *el-Urvetü'l-Vüska*, s. 82-83; Türköne, *a.g.e.*, s. 108-109; Karaman, *a.g.m.*, s. 462; Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 315-316, 318; Gibb, *a.g.e.*, s. 27.

⁵⁴ İnâyet, Hamid, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, Çev. Hicabi Kırılancıç, İstanbul, Yöneliş Yay. 1991, s. 132.

⁵⁵ Hoodbhoy, Pervez, *İslâm ve Bilim Bağına Karşı Akıl ve Bilimin Savaşımı*, çev. Eser Birey, İstanbul, 1992, s. 95; Türköne, *a.g.e.*, s.123; Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 316.

konuma getirmek ve nihaî planda Batı ile hesaplaşmak”, şeklinde özetlenebilir.

II.2. Muhammed Abduh (V. 1323/1905)

Afgânî’den sonra Ortadoğu’daki en kapsamlı ıslahat ve yenilikçi hareketinin, Muhammed Abduh tarafından başlatıldığını görmekteyiz. Klasik usûlle yetişmiş bir âlim olan Abduh, Afgânî ile tanıştıktan sonra ondan etkilendi ve bu vesile ile modern düşünceden de haberdar oldu.⁵⁶

Abduh, İslâm’ın akılla en güzel bir biçimde uyuştüğünü ve insan fitratına en uygun bir din olduğunu söyler. Ahlâk ve adâlet anlayışı ve tarihteki güzel tatbikat örnekleriyle inanan-inanmayan bütün insanların İslâm’ın ahlâk ve adâletini takdir ettiklerini anlatır.⁵⁷ Ona göre İslâm, akîdelerinin açıklığı, hükümlerinin kolaylığı, hukukunun adâletle insanlığın takdirini kazanmıştır. Eğer beşer fitratı bir din istiyorsa, bu dînin, beşerin menfaatlerine en uygun, kalbine ve hislerine en yakın, dünya ve âhîret hayatında en çok güven veren bir din olması gerekir. Bu şartları taşıyan bir din, nefisleri ele geçirmek için çok para sarf eden, çok zaman harcayan, çeşitli yollara ve araçlara başvuran propagandacılara ihtiyacı olmaksızın kalplere yerleşecek ve ruhlara nüfûz edecektir. Abduh, İslâm’ın doğuş dönemindeki sâf ve berrâk haliyle yayılışını yukarıdaki görüşlerine delil gösterir. Ona göre, İslâm’ın doğuş döneminde insanları kendisine inanmaya zorlamadığı halde, çok hızlı bir şekilde yayılması, bu dinin beşerin fitratına ne kadar uygun bir din olduğunun en açık delilidir.⁵⁸ Abduh, bu görüşlerini Batılıların “İslâm kılıç dinidir; yayılışında şiddet ve baskı vardır” iddialarını reddetmek için delil olarak kullanır.⁵⁹

Abduh, İslâm dininin, insanlığın muzdarip olduğu hastalıkların

⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul, Dergah Yay., 1998, s. 24-25 vd; es-Saîdî, *a.g.e.*, 531; el-Cündî, Abdu’l-Halîm, *el-İmam Muhammed Abduh*, Kahire, tsz., s.15-16, 39-43; Keskiöğlü, Osman, “Muhammed Abduh”, *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1970, c.XVIII, s.112.

⁵⁷ Abduh, Muhammed, *Risâletü’l-Tevhîd*, Baskı yeri yok, 1989, s. 176.

⁵⁸ Abduh, *a.g.e.*, s. 174-176.

⁵⁹ Abduh, *a.g.e.*, s.126-127, 178-179, 186.

en iyi ilacı olduğunu söyler. Ona göre bu ilaç, o kadar başarılı bir şekilde uygulanarak netice vermiştir ki, körler bile bunu inkâr edemez, sağırlar dahi onun hakkında şüpheye düşmez. Bu bakımdan İslâm, insanlık için en iyi bir rehberdir. Bu dini yaşayan, onun öğütlerine uyan, prensiplerini kendisine rehber edinen herkes, Allah'ın va'dettiği mutluluğa nâil olur.⁶⁰

Her türlü huzur ve mutluluğun kaynağının din olduğunu savunan Abduh, din ile, herkesin kendisine verilene razı olacağını, onun yardımıyla insanların görevlerini yapmak için gayret sarf edeceklerini söyler. Ona göre, din sayesinde ruhlar kâinatın umûmi kanunlarına tabi olurlar. İnsanlar servet ve makam yönünden kendilerinden aşağı seviyede olsalar bile, ilim ve fazilet yönünden kendilerinden üstün olan kimseleri önder yaparlar. Bu sayede insanlar, Allah'ın emrinde yer alan gerçeklere uyarak mutluluğa kavuşurlar.⁶¹

Din ile aklın ilk defa Kur'an'da ve Hz. Peygamberin dilinde kardeş olduklarını ve birleştiklerini söyleyen Abduh, bunun sadece İslâm'a has bir durum olduğunu belirtir ve bu konunun hiçbir yorum ve açıklamaya lüzum bırakmayacak şekilde açık ve kesin olduğu üzerinde önemle durur.⁶²

Abduh, akıl ve din anlayışında, teoride dinin önemini vurgulamakla beraber pratikte akılcıdır. Ona göre, akıl ile nakil arasında uyum olması ve bunların birbiriyle çelişmemesi gerekir. Çünkü ikisi de Allah'ın eseridir. Şâyet bunlar arasında bir çelişki görünüyorsa, bu naklin kaynağında veya yorumunda bir problem olduğunu, yahutta aklın belli bir inanç ve etki doğrultusunda kullanıldığını gösterir. Çünkü aklın nakle, naklin de akla uygunluğunu ortadan kaldıran bizzat insanın zaafıdır. Hakikatte bunların tabiatında bir birine uygunsuzluk yoktur. Her iki değeri de hedefinden saptırıp, belli maksatlar için kullanan insandır. Bütün bunlara rağmen, şâyet akıl ile nakil çatışır gibi görünürlerse, aklî delillere itibar olunur

⁶⁰ Abduh, *a.g.e.*, s. 186.

⁶¹ Abduh, *a.g.e.*, s. 126.

⁶² Abduh, *a.g.e.*, s.27.

ve akıl, nakle tercih edilir.⁶³

Ayrıca akıl, din ile ilim arasındaki işbirliğini sağlayan en önemli bir unsurdur. Çünkü din, ya tamamen ya da en azından büyük bir kısmı aklın nüfuzu altındadır. Aynı, durumun ilim için de geçerli olduğunu söyleyen Abduh, bundan dolayı din ile ilim arasında hiçbir uyumsuzluk ve ayrılığın bulunmadığını savunur. Ona göre ilim, maddî hayatımızı temin eden ve tabiat kuvvetlerinden faydalanmayı öğreterek bu dünyada mutlu olmamızı sağlayan vasıtaları gösterir. Din ise ahlâkî melekelerimizi geliştirerek ve rûhumuzu terbiye ederek bizi âhîret hayatında mutluluğa götürür.⁶⁴ Burada Abduh'un, din ile ilmin alanlarını birbirine müdahale etmeyecek şekilde ayırdığı görülmektedir.

İdeâl toplumun belirtisinin sadece hukuk değil, aynı zamanda akıl olduğunu vurgulayan Abduh, gerçek Müslümanın din ve dünya işlerinde aklını kullanan kimse olduğunu anlatır. Ona göre İslâm, insan aklını ihmal eden bir fikri aslâ telkin etmemiştir. Bunu söyleyenler onun düşmanlarıdır. Akıl, ancak Allah'ın kanunlarıyla sınırlandırılabilir. Bunun dışında o, kendi faaliyetleri içerisinde tamamen serbesttir, aslâ kayıt altına alınamaz. Abduh, başta inanç esasları olmak üzere, her konudaki açıklamalarında akılcılığını ortaya koyar. Yaptığı yorumlarda her zaman akılcı açıklamayı benimser. Bu eğilim onu vahiy, mu'cize ve peygamberlik gibi akîde ile ilgili bazı hususlara yeni bir açıklama getirmeye, İslâm akâidinde geleneğe uygun düşmeyen yorumlar yapmaya götürmüştür.⁶⁵ Bu metodundan dolayı ise, bazıları Abduh'u Mu'tezilî olmakla suçlamışlardır.⁶⁶

Abduh, din anlayışında Kur'an geleneğine bağlı kalır. Dîni önemli bir ölçüde hem akıl tarafından kavranabilen, hem de mantık

⁶³ Sıddîqî, Mazharuddin, "Islamic Modernism", *Islamic Studies*, s.185; es-Saîdî, *el-Müceddidûn*, s.538; İşcan, *a.g.e.*, s. 160-161, 176; Hizmetli, *a.g.e.*, s. 54;

⁶⁴ İşcan, M. Zeki, *a.g.e.*, s.195-200; Hizmetli, *a.g.e.*, s. 55.

⁶⁵ Abduh, *a.g.e.*, s. 126-127, 149-151, 176-177, 188-192; Hizmetli, *a.g.e.*, s. 67; Fazlurrahman, *İslâm*, s. 302-303; Yurdaydın, *a.g.e.*, s. 251; Sıddîkî, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce* (çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz), İstanbul, Dergah Yayınları, 1990, s. 45.

⁶⁶ Ammara, Muhammed, *el-İmam Muhammed Abduh (Müceddidü'd-Dîn bi Tecdidü'd-Dîn)*, Kahire, 1988, s.77; Yurdaydın, *a.g.e.*, s. 247; Aydın, Mehmet, *a.g.m.*, 275.

süzgecinden geçebilen “*aklî kavramlar bütünü*” olarak görür. Aynı zamanda dini, “*beşer aklının aşırılıklarını gidermek ve hatalarını azaltmak için Allah’ın bize verdiği bir ölçü*”⁶⁷ olarak değerlendirir. Böyle bir anlayış, Abduh’u, dini her türlü bid’at ve hurâfelerden temizleme yoluna sevk etmiştir. Bu hareketin, onun düşünce faaliyetleri içerisinde en güçlü eğilimlerinden birini teşkil ettiği görülmektedir.⁶⁸

Abduh, dini, aynı zamanda ahlâkî bir kuvvet olarak da görür ve bunun millet için en önemli bir eğitim unsuru olduğunu kabul eder. Dinin sosyal yönü üzerinde de duran Abduh, kişisel ve toplumsal ahlâkî yerleştiren, fert ve toplum hayatını düzenleyen en âdil ve kalıcı kuralların, dînî kurallar olduğunu anlatır.⁶⁹ O, akla çok önem vermesine rağmen, bu noktada dinin insanlar üzerindeki tesirinin akıldan çok daha üstün olduğuna dikkat çeker.⁷⁰

Dinde temel kaynak olarak Kur’an ile çok az sayıda benimsediği sahih hadisleri kabul eden⁷¹ Abduh, farklı sünnet anlayışında olanları müsâmaha ile karşılar. Ayrıca mezheplerin değişik yaklaşımlarına, hatta diğer dinlere mensup insanların inanç ve düşüncelerine de hoşgörülle bakar.⁷²

İnsan hürriyetine çok büyük önem veren Abduh, bu noktada insanın gerçek hürriyetinin Allah’a kul olmakta yattığı hususunu ısrarla vurgular. Bu yüzden de Allah ile kul arasındaki tüm vasıtaları ve otoriteleri şiddetle reddeder.⁷³

Abduh, düşünceyi taklidden kurtararak hür düşünceyi savunmuş, dini ilk Müslümanların anladıkları şekilde anlamaya gayret etmiş, aklın tasarruflarının ancak din ile sınırlandırılabilceğini söyleyerek onu, aklın aşırılıklarından muhafaza etmeye çalışmıştır.⁷⁴

⁶⁷ Abduh, *a.g.e.*, s.151-153; Hizmetli, *a.g.e.*, s. 50.

⁶⁸ Abduh, *a.g.e.*, s.126-127; Hizmetli, *a.g.e.*, s. 50.

⁶⁹ Abduh, *a.g.e.*, a.y.; Hizmetli, *a.g.e.*, s. 55-56.

⁷⁰ Abduh, *a.g.e.*, a.y.

⁷¹ Abduh, *a.g.e.*, s. 188-189.

⁷² Abduh, *a.g.e.*, s.162-163; Hizmetli, *a.g.e.*, s. 51-53.

⁷³ Abduh, *a.g.e.*, s. 148-153.

⁷⁴ Abduh, *a.g.e.*, s.149-154; Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, s. 52.

Bu nedenle o da Afgânî gibi, taklid hastalığına şiddetle karşı çıkmış ve ictihad edilmesi konusunda ısrar etmiştir. O, ictihad hususunda dînî konuları ikiye ayırır. *Birincisi*: Kesin hükümlerdir ve Müslümana vâcip olan işlerdir. Bunlar Kur'an ve sünnette açıkça belirtilmiştir. Müslümanlar da bunları uygulayarak nakletmişlerdir. Abduh, bu hükümlerde ictihadın câiz olmadığına dikkat çeker. *İkincisi*: Kesin nass veya icmâ ile sâbit olmayan hükümlerdir. Abduh, bunlarda mutlaka ictihad yapılması gerektiğini savunur. Muâmelât hükümleri bunlardandır. Ona göre, ilim erbâbı bunları araştırıp öğrenmekle mükelleftir. Avâm ise kendilerine açıklanan hususlara uyarlar. İlmine ve takvâsına güvendikleri kimselerin görüşlerini benimserler.⁷⁵

Abduh'un en büyük arzusu, Müslümanların dînî ve dünyevî durumlarını düzeltmek ve dolayısıyla onları İslâm'ın yüceliğine döndürmektir. Bunu gerçekleştirecek en güçlü ve geçerli aracın eğitim ve öğretim olduğu kanaatindeydi.⁷⁶ Bu sebeple özellikle, din eğitimi ve öğretimi alanında ıslahat yapmak istiyordu. O, Müslüman gençliği İslâm ahlâkına göre eğitmek, halkı ıslâh etmek, dâvetçi ve araştırmacı yetiştirmek maksadıyla, İslâm toplumlarında uygulanacak millî eğitim için yeni metotlar geliştirilmesi, özellikle eğitim kurumlarında reform yapılması gerektiğini savundu. Bu maksatla Ezher Üniversitesi'nde bir çok reforma önderlik yaptı.⁷⁷ Bu Üniversitenin tedrisat sistemini değiştirerek pek çok yeni metodu uygulamaya koydu. Eğitimde yapılacak akılcı ve Avrupa etkili bir reformla Ezher'i İslâm dünyasının entellektüel bir eğitim merkezi haline getirmek isteyen Abduh, bu faaliyetleriyle Müslümanları şuûrlandırarak Batı karşısında yükselmelerini hedefliyordu.⁷⁸

Batı'nın ilim ve hikmetinin zaman kaybedilmeden alınmasını isteyen Abduh, bunda çekinilecek herhangi bir durum bulunmadığını söyler. Ona göre, Batı'nın keşfettiği şeyler aslında İslâm'da da bulunmaktadır. Meselâ: Batı'daki “*parlamenter demokrasi*”

⁷⁵ Hizmetli, *a.g.e.*, s.65- 66; Yurdaydın, *a.g.e.*, s. 248-249.

⁷⁶ Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, s.215-216.

⁷⁷ es-Saîdî, *el-Müceddidîn*, s.530-531; el-Cündî, *el-İmam Muhammed Abduh*, s. 75-78; İşcan, *a.g.e.*, s. 65-69; Hizmetli, *a.g.e.*, s. 49, 67.

⁷⁸ Jameelah, Maryam, *Islam and Modernism*, Lahore, 1997, s.148-149; İşcan, a.y.; Hizmetli, *a.g.e.*, s. 44-45; el-Cündî, *a.g.e.*, s.75-78; es-Saîdî, *a.g.e.*, s. 530-531.

İslâm'daki “şûrâ” kavramının benzeridir. “Yararlılık” esası da, fâkîhlerin ortaya koyduğu “maslahat” esasının benzeridir. Abduh, bu görüşleriyle İslâm'ın, modern Batı düşüncesiyle uyum sağlayabileceğini ifade etmeye çalışmaktadır.⁷⁹

Müslümanların geri kalmışlığı ve acıklı halleri Abduh'u üzüyordu. Onları bu halden kurtarmanın ve bu kötü gidişâtlarına engel olmanın yollarını aradı. Yaşadığı devrin ilim ve fikir hayatına, Müslümanların bilinçlenip uyanmasına, entellektüel düzeyde düşünce hayatının canlanarak gelişmesine gücü ölçüsünde katkıda bulunmak için güçlü teşebbüslerde bulundu. Bunlarla Müslümanların ilerlemesini sağlamayı, bu vesileyle de Müslüman Doğuyu, Hıristiyan Batının egemenliğinden kurtararak geçmişteki şerefli yerine yükseltmeyi amaçlıyordu.⁸⁰

Abduh, politikaya, ilme ve tefekküre engel olduğu düşüncesiyle pek sıcak bakmadı. O, toplumu ilim ve din yoluyla ıslâh etmeyi ve İslâm'ı modern dünyaya duyurup benimsetmeyi birinci derecede görev saydı. Bu noktada üstâdı Afgânî ile yollarının ayrıldığı görülmektedir.⁸¹

Abduh'un modernizm anlayışına yönelik büyük bir muhalefet oluşmasına rağmen, başta Reşid Rıza(1865-1935) olmak üzere, bir çok mütefekkir ondan etkilenmiş ve çok geniş bir yelpazede kalıcı tesirler bırakmıştır.⁸²

Abduh'un dini ıslâh düşüncesi ve modernizm anlayışı: “*Düşünceyi taklidin bağlarından kurtarmak, dîni selef yolu üzerine anlamak ve onu ilk kaynağına irca etmek, dînî meselelerde aklın*

⁷⁹ Aydın, a.g.m., s. 276; İneyet, Hamid, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılancık, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1991, s.160; Şefik, Münir, *Çağdaş İslâm Düşüncesi Hareketler, Devrimler, Eserler*, çev. Esat Pınarbaşı, İstanbul, Dünya Yayıncılık, 1991, s. 39; Yurdaydın, a.g.e., s. 248; Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. Latif Boyacı,-Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994, s. 164.

⁸⁰ Hizmetli, a.g.e., s. 45.

⁸¹ Ammara, a.g.e., s.185-186; Hizmetli, a.g.e., s. 46; İşcan, a.g.e., s.63; Keskiöglü, a.g.m., s.118, 135.

⁸² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hüseyinî, Muhammed M., *Modernizm'in İslâm Dünyasına Girişi*, Çev. Sezai Özel, İstanbul, İnsan Yayınları, 1986, s. 83-117; Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 151.

hâkimiyetini sağlamak, bid'at ve hurâfelerle mücâdele etmek, Kur'an ve sünnete uymayan tasavvufî aşırılıklara karşı çıkmak, eğitime önem vermek, entellektüel düzeyde fikrî bir canlanma meydana getirmek, İslâm'ı modern dünyaya uyarlayarak Batı ile uyum sağlamak" şeklinde özetlenebilir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Yukarıda Klasik İslâm Modernizminin iki önemli temsilcisinin dini ıslâh düşüncelerine ve modernizm anlayışlarına kısaca temas ettik. Bunlardan Abduh, Afgânî'nin talebesi ve takipçisi olmasına rağmen her konuda onu takip etmemiştir. Hatta o, Afgânî'den daha sistematik düşünen bir âlim ve mütefekkiridir. Her iki mütefekkirin de; "*dîni bid'at ve hurâfelerden arındırmak, Kur'an ve sünnete yönelmek, akla önem vermek, taklîdi bırakarak ictihad yapmak ve bu vesile ile düşünceyi canlandırmak, eğitime önem vermek, tasavvufun Kitap ve sünnete uymayan yönlerine karşı çıkmak, gelenekle hesaplaşmak, Batı'nın ilim ve tekniğini almak, entellektüel düzeyde fikrî bir uyanışı gerçekleştirmek...*" gibi hususlarda birleştiklerini görmekteyiz. Ayrıldıkları noktalara gelince; genel olarak Afgânî aksiyon ve mücadele, Abduh ise düşünce ve istidlâl adamıdır. Bu nedenle Afgânî'nin mücâdelesini daha ziyade siyâsî boyutlu olduğu halde, Abduh'un mücâdelesini çoğunlukla dînî, fikrî ve ilmî mahiyette idi. Abduh siyaseti sevmediği için dînî konuları politik çekişmelerden ayırıyordu. Afgânî, İslâm âleminin kurtuluşunu genelde Müslümanların siyâsî birliğine ve bütünlüğüne bağlayarak Pan-İslâmizm için çalışmıştır. Abduh ise eğitim ve öğretimsiz bir yere varılamayacağını görerek çalışmalarını bu noktada teksif etmiş ve eğitim yoluyla toplumun ahlâkî yönde yücelmesini esas almıştır.⁸³

Boyutları farklı da olsa, o dönemde her iki mütefekkir de Batı emperyalizmine karşı mücadele etmiş ve bunu Müslümanlar için kaçınılmaz bir görev saymışlardır. İslâmiyet'i gerçek kimliği ile çağın insanına sunmak, halkı eğiterek ıslâh etmek, dînî ve ahlâkî şuûrun

⁸³ Ammara, *a.g.e.*, s.186; Hizmetli, *a.g.e.*, s.63; Keskiöglü, *a.g.e.*, s.135; Hourani, Albert, *a.g.e.*, s. 151; İnyet, Hamid, *a.g.e.*, s. 177; Hizmetli, *a.g.e.*, s. 47, 63; Gibb, *a.g.e.*, s. 29; Aydın, *a.g.m.*, s. 275.

gelişmesini sağlayarak Müslümanları Batı'nın zulüm ve tahakkümünden kurtarmayı hedeflemişlerdir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslâm dünyasının gerek dînî ve fikrî, gerekse iktisadî, siyasî vb. alanlarda uluslararası arenada varlığını kuvvetli bir şekilde hissettirebilmesi için Müslümanların her sahada güçlü teşebbüslere girmesi kaçınılmazdır. Batı'nın tarihî seyir içerisinde geçirdiği tecrübî süreç, Müslümanlar için de önemli bir örneklemedir. Ancak Müslümanlar bu tecrübeden yararlanırken, kendi dünyalarının özel şartlarını da göz önünde bulundurmaları gerekir. İslâm dünyası gerek düşünce, gerekse ilim-teknik ve siyasî alanlarda mutlaka Batı standartlarını yakalamak zorundadır. Bunun alt yapısı ise, temel insan hak ve hürriyetlerine değer verilerek garanti altına alınan bir hür düşünce ve ifade ortamı, hür bir parlamenter sistem yanında kaliteli bir eğitimidir. Böyle bir ortam, güçlü mütefekkirleri ve gerekli ilim erbâbını yetiştirecektir. İslâm dünyasının uluslararası arenada varlığını sürdürebilmesi ancak böyle bir gelişime ve değişime bağlıdır.

KUR'AN TÜM FESÂHAT İHLÂLLERİNE KAPALI MIDIR?

Yrd. Doç. Dr. Necdet ÇAĞIL*

ÖZET

Bu makale, kelime bazında herhangi bir fesâhat ihlâlinin Kur'an'da yer alıp almadığı konusunun incelenmesine yöneliktir. Konu hakkında İslâm âlimlerinin ortaya koyduğu iki temel görüş bulunmaktadır. Birincisine göre kelime bazında da olsa, Kur'an'da herhangi bir fesâhat ihlâli mevcut değildir. İkincisine göre Kur'an'da kelime bazında bazı fesâhat ihlâlleri yer almakla birlikte bu, onun genel yapısındaki mevcut fesâhat vasfını zedeleyici bir özellik arzetmemektedir.

Bizim benimsediğimiz görüş ise bu iki farklı görüşün bir tür uzlaşısı sayılabilir. Bu yeni yaklaşıma göre mesele, Kur'an mantığı ve nazım mucizeliği ışığında ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Harf, Kelime, Belâgat, Fesâhat, Kakofoni.

ABSTRACT

Is Koran Freed from All Imperfections Considered Lapses in its Eloquence?

This article attempts to study whether the Holy Koran has any lapses on the basis of individual words. In this respect, there are two main views set forth so far by Islamic scholars:

One of them argues that there is not any non-observances in the fluency of Koran on the basis of individual words while the other maintains that despite some non-observances in its fluency they would never mar the unique quality of Koranic fluency.

The view which we seem to hold may be considered to be a sort

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

of reconciliation of these two controversial views. In accordance with this point of view the question was studied in the light of Koranic logic and its miraculous arrangement of words.

Key Words: *Koran, Letter, Word, Eloquence, Fluency, Dissonance (Cacophony).*

Belâgat kitaplarının, *fesâhat* konusuna ayrılan bölümleri incelenirken, *fesâhat* vasfını ihlâl eden dil kusurlarından bazılarının nadir de olsa Kur'an'da yer aldığı şeklinde bir anlayış söz konusu olabilmektedir. Bu mesele, bazı belâgat kitaplarına şerh yazma sadedinde kaleme alınan eski eserlerde gündeme taşınmış ve tartışılmıştır. Fakat İslâm bilginlerinin, Kur'an'ın beliğ ve bedîf nazmına toz kondurmama hususunda öteden beri devam ettirdikleri bir teamül ve hamaset örneği olarak, ince eleyip sık dokuma anlayışını ortaya koyan bazı izah tarzlarının yeterince tatmin edici olmadığını burada belirtmek isteriz. Demek istediğimiz şu ki, *cümle* bazında olmasa da, *kelime* bazında zaman zaman kısmî fesâhat ihlâllerinin, nadir de olsa Kur'an'da yer almış olabileceği şeklinde bazı görüşler ileri sürülmüştür. Şunu hemen belirtelim ki, eski kuşak âlimlerin, Kur'an'da fesâhat ihlâli olup olmadığı konusunda ilgili ortaya koydukları öğretilerde varmış oldukları sonuç -pek az istisna dışında- doğru ve bulunması gereken noktada duruyor gibi gözükmektedir. Fakat bu doğru sonuca ulaşmada, kanaatimizce bazı metot hataları yapılmıştır. Biz konuyu ele alırken, söz konusu metot hatalarına da değinmiş olacağız.

Konuya, *fesâhat* kavramını kısaca tanıtarak başlamak istiyoruz:

Fesâhat, sözlükte “ortaya çıkma, açık seçik olma, arınma, berraklaşma” anlamlarına gelmektedir¹.

Terim olarak ise *fesâhatin* pek çok tanımı bulunmakta olup, bu tanımlardan bazılarını göre *fesâhat*:

İfadenin tam bir açıklık ve berraklık içerisinde ortaya

¹ Kullanım örnekleri hakkında bk. Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî, Beyrut 1408/1988, III, 121; İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretu'l-Luga*, Beyrut, ts., II, 163; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luga*, nşr. Abdulazîm Mahmûd-Muhammed Alî en-Neccâr, Kahire 1384/1964, IV, 253; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mu'cemu Makâyîsi'l-Luga*, nşr. Abdusselâm M. Hârûn, Kahire 1392/1972, IV, 506-507; Râgıb, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Mufredât fi Garîbi'l-Kur'an*, nşr. M. Seyyid Kîlânî, Beyrut, ts., s. 380; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1410/1990, II, 544, “fsh” md.

konmasıdır².

Sözün, mana düğümlemesinden (*ta'kid*) arınmış olmasıdır³.

Kalplerdeki gizli manaları, açık sözler ve değeri yüksek, duru manalar halinde açıkça ortaya koymaya muktedir olmaktır⁴.

Şimdi, fesâhati ihlâl eden bazı dil kusurlarının Kur'an'la ilgili boyutlarını ele alıp, doğabilecek problemleri çözmeye çalışalım:

1. Tenâfür (*Harf Uyuşmazlığı; Kakofoni*)

Bir fesâhat kusuru sayılan *tenâfür*, kendisi sebebiyle, *kelimenin* nihaî derecede dile ağır gelmesi ve telaffuzunun zor olması demektir⁵. Bu, ya harf ya da kelime bazında gerçekleşir. Harf bazında gerçekleşene *tenâfüru'l-hurûf* (harf uyuşmazlığı), kelime bazında gerçekleşene ise *tenâfüru'l-kelimât* (kelime uyuşmazlığı) adı verilir. *Harf* bazında gerçekleşen *tenâfür*ün en katısına, devesinin ne durumda olduğu sorulan bir

bedevînin: ♥β◆∪≈A ©♣φM B∪N•φM {Onu, hü'hu' (deve dikenini) otlamaya bıraktım} şeklindeki cevabında geçen ♥β◆∪≈A lafzı ile, bunun bir derece altında yer almak üzere İmruu'l-Kays'ın, sevgilisi 'Uneyze için inşâd ettiği, *tavîl* veznindeki:

|μφ∟Ϙ ©⊗P∟ ©∟ξB×◆≈A |ζM ©...◆≈A ©≈
A ΠΑιλρNv∟ ⊇φ∟Aφ↔

{O saçların zülüfleri, yukarılara doğru yükseltilmiş bir şekilde (hotoz yapılıp) bağlanmış bulunmakta ve (saçın çokluğu sebebiyle) bağlı olan bukleler, bükülü ve sarkık olan diğer iki bukle arasına karışıp kaybolmakta..} şiirinin birinci mısraında yer alan ΠΑιλρNv∟ (*müsteşzirâton*) lafzı; kelime bazında gerçekleşen

² Hafâcî, Emîr Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd b. Sinân el-Halebî, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982, s. 59.

³ Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Huseyn, *Nihâyetu'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî Efendi böl., nr. 1788, s. 10.

⁴ Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Basrî, *Îcâzu'l-Kur'ân*, nşr. M. Şerîf Sukker, Beyrut 1411/1990, s. 181.

⁵ Kazvînî, Muhammed b. Abdîrrahmân el-Hatîb, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, nşr. M. Abdulmun'im Hafâcî, Beyrut 1414/1993, I, 22.

tenâfûrün en katısına ise, sahibi bilinmeyen; hatta telaffuzundaki zorluk sebebiyle cinlere ait olduğu bile iddia edilmiş olan:

$$\varphi\vartheta \geq \Lambda\varphi\Psi \quad \varphi\vartheta \geq \Lambda\varphi \geq \text{O} \in \approx \varphi \quad \varphi^\circ \text{ ___ } \geq \text{O} \text{B} \div \aleph \text{I} \Lambda\varphi \\ \Psi \quad \varphi\vartheta \geq \varphi$$

{Harb (b. Ümeyye)'nin kabri susuz ve kıraç bir sahrada bulunmaktadır ve Harb'in kabri civarında hiçbir kabir yoktur} şiiriyle, bunun bir derece altında yer alan, Ebû Temmâm et-Tâî'nin *tavîl* veznindeki:

$$\text{TM}\phi\Psi\varphi \supset \text{N}\aleph \approx \supset \text{N}\aleph \approx \text{B}\downarrow \text{A}\gamma\text{A}\varphi \text{ } \odot \text{ ___ } \blacklozenge \downarrow \quad \text{TM}\text{I}\subset \approx \\ \text{A}\varphi \supset \Psi\phi\downarrow \text{A} \supset \Psi\phi\downarrow \text{A} \text{ } \odot \text{N}\downarrow \text{I} \text{I} \subset \varphi^\bullet$$

(O, öyle seciyesi yüksek birisidir ki, ben onu ne vakit methedecek olsam âlem benimle birlikte olur. Onu zemmettiğimde ise bir başıma kalırım) şiiri örnek verilebilir⁶.

Bu örneklerden, İmruu'l-Kays'ın şiirinde geçen *müsteşzirâtun* lafzındaki telaffuz zorluğunun sebebi, *ötümsüz ünsüz* (mehmûse) ve *yumuşak tonlu* (rihve) bir harf olan /şe/ sesinin, yine *ötümsüz ünsüz* - fakat *sert-* bir harf olan /te/ sesiyle, *ötümlü ünsüz* (mechûre) bir harf olan /ze/ sesi arasında yer almasından kaynaklanmaktadır. Eğer bu kelimenin yerine -aynı manaya gelen ve aynı vezni taşıyan- *müsteşrefâtun* lafzı kullanılmış olsaydı telaffuz ağırlığı söz konusu olmayacaktı⁷. Sahibi bilinmeyen ve cinlere ait olduğu da iddia edilmiş olan söz konusu şiirdeki kelimeler de teker teker ele alındığında, her birisi fasih olmasına rağmen, peş peşe gelmelerinden doğan dizim tarzı telaffuza ağırlık vermektedir⁸. Ebû Temmâm'ın şiiri de, mananın

⁶ Ortak ve farklı bilgiler için bk. Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1388/1969, VI, 207; Hafâcî, *a.g.e.*, s. 57, 98, 102; Abdulkâhir, Ebû Bekr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, nşr. M. Reşîd Rıza, beyrut 1409/1988, s. 46; Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts., s. 6-8; a.mlf., *el-İzâh*, I, 22-23, 30; Tefâtânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Muhtasaru'l-Ma'ânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1304/1886, s. 13-14, 17. Ayrıca şiirlerle ilgili izahlar için bk. Mehmed Zihnî Efendi, *el-Kavlü'l-Ceyyid*, Maârif Yayınları, İstanbul 1304/1886, s. 28-30, 40-42.

⁷ Tefâtânî, *a.g.e.*, s. 14.

⁸ *a.e.*, s. 17.

sağlıklı oluşu ve lafızların seçkinliğine rağmen, iki **boğaz harfinin** (ve \cap) bir araya gelmesi ve $\neg\Psi\phi\downarrow A \supset\Psi\phi\downarrow A$ şeklinde peş peşe gelen iki kelime içerisinde- tekrarlanması sebebiyle ağırlık oluşturmuş olup, bu yüzden kusurlu bulunmuştur⁹. Bedevînin sözünde geçen **hü‘hu‘** lafzındaki telaffuz zorluğunun ise, kelimenin tamamen **boğaz harflerinden** oluşması sebebiyle gerçekleştiği açıktır. İşte bu yüzden **boğaz harflerinin**, araya başka harf girmeksizin, peş peşe gelecek şekilde kelime oluşturdukları çok nadirdir. Bunun sebebi, telaffuzda kolaylığı benimseyip çetinlikten uzak durmaktır¹⁰.

Yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız **tenâfür** olgusunun bu iki türünü, geçen örneklerle birlikte ele alıp incelediğimiz vakit iki farklı telaffuz zorluğu karşımıza çıkacaktır; **dil sürçmesi** ve **mahreç sıkışması**... Dikkat edilirse bu ikisi birbirinden farklı şeylerdir. Örneğin, **müsteşzirâtun** kelimesinin telaffuzunda mahreç sıkışması gerçekleşmezken, az çok bir dil sürçmesi yaşanmaktadır. Bu, tamamen kelimeyi oluşturan harflerin **fonemik** dizaynından kaynaklanmaktadır. **Hü‘hu‘** kelimesinde ise tam aksi bir durum, yani **dil sürçmesi** söz konusu değilken, **boğaz harflerinin** peş peşe gelmesinden ötürü bir mahreç sıkışması hissedilmektedir. Çünkü bu harflerin net ve yalın biçimde telaffuz edilebilmesi için hançerenin az çok zorlanacağı bir gerçektir. Keza, Ebû Temmâm’ın şiirinde peş peşe iki kez tekrarlanan **emdahhu** kelimesinin son iki harfi de, aynı şekilde **boğaz harflerinden** oldukları için, telaffuz esnasında ister istemez bir mahreç zorlanması yaşanmaktadır.

Kur’an’da -bildiğimiz kadarıyla- **dil sürçmesi** cinsinden **tenâfür** oluşturacak bir kelime bulunmamakla birlikte, **mahreç sıkışmasına** örnek teşkil edecek birkaç kelimeye rastlamaktayız. Örneğin, $\uparrow\zeta\zeta \uparrow\epsilon\approx\supset Z\vartheta\mu\zeta\supset\approx\phi\zeta\mu B\downarrow \mid \epsilon\dots\approx A \oplus\downarrow\zeta$ (Gecenin bir kısmında O’na secde et; gecenin uzun bir bölümünde de O’nu tespih et!)¹¹; $\Re\zeta\zeta\otimes\approx A \uparrow B\epsilon A\zeta\supset Z\vartheta v\downarrow \mid \epsilon\dots\approx A \oplus\downarrow\zeta$ (Gecenin bir kısmında ve yıldızların batışından sonra O’nu tespih

⁹ Hafâcî, *a.g.e.*, s. 102; Kazvîni, *el-Îzâh*, I, 31; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁰ Hafâcî, *a.g.e.*, s. 57.

¹¹ İnsan 76/26.

et!)¹²; εCϑv≈A ιBIEAϕ ⊃Zθv↓ | ∈...≈A ⊕⊥ϕ (Gecenin bir bölümünde ve secdelerin ardından O'nu tesbih et!)¹³ âyetlerinde yer alan ⊃Zθμ (*sebbihhu: O'nu tesbih et*) lafzında, **boğaz harflerinden** olan ⌊ ile ∩ harfleri -birincisi sâkin, ikincisi harekeli olarak- peş peşe gelmişken, ϕ ⋈ ⊆ ∅A ΛAη ⋈ ≈A ⊕⊥ ⊃ΨλΨλ ⋈ I ⊂∩ B⊥ϕ (Oysa onun çok yaşatılması kendisini azaptan uzaklaştırmayacaktır)¹⁴ âyetinde aynı harfler, her ikisi de harekeli olarak birbirini takip etmektedir. Hatta, ..S÷∈≈A ϕ∪♣A S≈A (Ey âdemoğulları! Size: “Şeytana tapmayın! Çünkü o sizin apaçık bir düşmanınızdır” dememiş miydim?)¹⁵ âyetinin baş kısmında yer alan ϕ∪♣X kelimesinde X ve ∩ harekeli, ♠ ise sâkin olmak üzere üç tane boğaz harfi ardarda gelmiştir.

Durum bu olunca, örnek verdiğimiz âyet ve benzerlerinde birden fazla boğaz harfinin bir araya gelmiş olması bir fesâhat ihlâli sayılabilir mi? İşte bu noktada belâgat âlimlerinin iki farklı görüşüyle karşılaşmaktayız. Teftâzânî'nin -isim belirtmeksizin- yapmış olduğu bir tespite göre bazı âlimler, **kelime** bazında vuku bulacak bir fesâhat ihlâlinin, **söz**ü fesâhatin dışına taşımayacağını iddia etmişlerdir. Tıpkı Arapça olmayan bir kelimenin, içerisinde yer aldığı Arapça bir sözü, Arapça olmanın dışına taşımayacağı gibi¹⁶. Şu halde içerisinde, ϕ∪♣X S≈X lafzının yer aldığı bir sûre (*Yâsîn sûresi*) fesâhatten dışlanmış olmaz. Zira parçanın (*cüz*) vasfının yokluğu, bütünün (*kül*)

¹² Tûr 52/49.

¹³ Kaf 50/40.

¹⁴ Bakara 2/96.

¹⁵ Yâsîn 36/60.

¹⁶ Araplar'ın bazı yabancı memleketlere, yabancıların da Arabistan'a yapmış oldukları yolculuk ve ziyaretler sonucu olarak bazı yabancı lügatlerin Araplar'ın diline karıştığı ve nihayet bu lügatlerin fasih Arapça'ya dönüştüğü; Kur'an'ın da Arapça indirilmiş bir Kitap olup, içerisinde Habeşçe, Rumca, İbrânîce, Farsça, Süryânîce, Nabatça, Yunanca vb. lügatlere yer verilmiş olan bazı âyetlerin bulunduğu hakkında geniş bilgi ve örnekler için bk. Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi'Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1376/1957, I, 287-290; Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İkân fi'Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1387/1967, II, 105-119.

vasfının yokluğunu gerektirmez¹⁷.

Teftâzânî, nakletmiş olduğu bu görüşe karşı oldukça sert bir tavır takınmakta, bunun aşırı bir yanlgı olduğunu; zira *kelime*lerin *fasih* oluşunun, *kelâm*ın *fesâhat* tanımı içerisinde yer aldığını söylemekte ve devamla: “Kapsamında *fasih* olmayan bir *kelimenin* yer aldığı bir *kelâm*, nasıl olur da *fesâhatten* dışlanmaz? Zira *kelimenin* *fesâhati*, *kelâm*ın *fesâhatinin* bir *cüz*’üdür ki, bu *cüzlerin* - *kelâm* haricinde- hiçbir vasıfları yoktur” diyerek bu görüşün isabetsizliğini belirtmektedir¹⁸. Daha sonra Teftâzânî, *fasih* olmayan tek bir *kelimenin*, içerisinde yer aldığı bir sözü *fesâhatin* dışına taşımayacağı hususunu, içerisinde Arapça olmayan bir *kelimenin* yer aldığı Arapça bir sözün, o yabancı kelime sebebiyle Arapça olmaktan dışlanamayacağına kıyas eden görüşü de “bozuk görüş” diye nitelemenin ardından, üslûbu ve nazmı Arapça olan bir sözde genel ve galip olan vasma itibar edileceğini; dolayısıyla, Arapça bir sözde her *kelimenin* Arapça olmasının şart koşulmayacağını; fakat *fasih* bir *kelâm*da yer alacak her *kelimenin* *fasih* olması şartının bulunduğunu belirterek: “Bunun onunla ne ilgisi var?” sorusunu sormakta ve *fasih* olmayan bir kelime yüzünden bir sûrenin *fesâhatten* dışlanamayacağı görüşünün doğruluğu kabullenilmiş olsa bile, yine de bu sûrenin, *fasih* olmayan bir sözü kapsamında barındırmış olacağını; bunun da, Kur’an’ın *fasih* olmayan bir sözü, bir kelimeyi kendi kapsamına almış olacağı şeklinde insanın Cenâb-ı Hakk’a cehalet ya da âcizlik nisbet etmesi sonucunu doğuracağını ifade etmekte ve: “Allâh zalimlerin söylediklerinden münezzeh ve yücedir!” diyerek tepkisini ortaya koymaktadır¹⁹.

Daha sonra Teftâzânî, bu görüşünün doğruluğunu teyit etmek maksadıyla, konuyla ilgili şu anekdotu nakletmektedir: Sâhib İsmâîl b. Abbâd, Ebû Temmâm’ın kasidesini²⁰, hocası İbnu’l-Umeyd’in huzurunda okur... Nihayet söz konusu beyite gelince, İbnu’l-Umeyd: “

¹⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, Dâru’t-Tibâ’ati’l-Âmira, İstanbul 1260/1844, s. 14.

¹⁸ *a.e.*, s. 15.

¹⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 15.

²⁰ Yukarıda bir beytini sunduğumuz, “*Kerîmun metâ emdahhu emdahhu...*” şeklindeki tekrarlı şiir.

Bu beyitte bir dil kusuru görüyor musun?” diye ona sorar. Sâhib: “Evet; **methin** karşıtı olarak **levm** tabirini kullanmış. Oysa **methin** karşıtı **zem** ya da **hicâdır**” şeklinde cevap verir. İbnu'l-Umeyd: “Kastettiğim bu değildi” der. Sâhib: “Bunun dışında başka bir kusur göremiyorum” deyince, bu sefer İbnu'l-Umeyd: “Sözünü ettiğim bu kusur, $\bar{\text{ve}} \cap$ harflerinin bir araya gelmiş haliyle, beyitte $\supset\Psi\phi\cdot\downarrow A \supset\Psi\phi\cdot\downarrow A$ şeklinde bir tekrarın vuku bulmasıdır. Zira bu ikisi, **boğaz harflerinden** olup, söz itidalinin dışına çıkmış ve tam bir **tenâfür** oluşturmuşlardır” diyerek şiirin kusurunu ortaya koyar²¹.

Şu halde Teftâzânî'nin konuyla ilgili görüşü, tekrarlanmaksızın bir tek lafızda vuku bulan bir **tenâfür**ün, fesâhati ihlâl etmeyeceği doğrultusundadır. Ona göre Ebû Temmâm'ın şiirinde geçen $\supset\Psi\phi\cdot\downarrow A$ lafzı, ardarda iki kez tekrarlandığı için **tenâfür** oluşmuştur; yoksa sırf $\bar{\text{ile}} \cap$ harflerinin bir araya gelmesi fesâhati ihlâl eden bir **tenâfür** örneği değildir. Çünkü bunun benzeri -daha önce örnek verilen âyetlerde geçtiği üzere- $\supset Z\partial v\downarrow$ şeklinde Kur'an'da vakidir. Kur'an'ın *fasih* olmayan söz ihtiva ettiğine hükmetmekse, mümin birisinin cesaret edemeyeceği bir husustur²².

Böylece *müfred lafızda* vuku bulan bir **tenâfür**ün, fesâhat olgusunu ihlâl edip etmeyeceği hususunda iki zıt görüş ortaya konmuş oluyor. Birincisi, böyle bir **tenâfür**ün fesâhati ihlâl etmeyeceği doğrultusunda tebellür ederken, ikincisi, *müfredde* gerçekleşecek bir **tenâfür**ün *cümleye* de sirayet edeceği; Kur'an'ın ise böyle bir fesâhat ihlâlinden münezzeh olduğu gerekçesiyle, tekrara yer vermeyen bir lafızlık **tenâfür**ün fesâhati ihlâl etmeyeceği şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Sunmaya çalıştığımız bu iki farklı görüşün isabetli yönleri bulunmakla birlikte, meseleye bir de *lafız-mana ilişkisi* yönünden yaklaşılmasının faydalı olabileceği kanaatindeyiz. Şöyle ki, *Boğaz Harfleri*'nden $\bar{\text{ile}} \cap$ harflerinin bir araya gelmesine örnek verdiğimiz âyetlere dikkat edilirse, her üçü de

²¹ Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 17.

²² a.mlf., *el-Mutavvel*, s. 18.

| ∈ ... ≈ A ⊕ ⊣ (Gecenin bir kısmında) diye başlamaktadır. Bu âyetler beş vakit namaza işaret etmekle birlikte, geceleyin uykudan kalkıp kılınan **teheccüd namazını** da şumulüne almaktadır. Bilindiği üzere uykuyu bölerek -özellikle de kısa yaz gecelerinin tatlı uykularından uyanarak- namaz için hazırlık görmek nefse ağır gelen bir iştir. Bu gerçekten hareket ederek, söz konusu âyetlerde geçen $\supset Z\vartheta\mu$ (*sebbihhu*) lafzının telaffuz zorluğuyla, uykuyu bölmenin insan tabiatına yüklediği fitrî zorluk arasında sanki bir ilgi bağı kurulmakta olduğunu söyleyebiliriz. Böylece o Kur'an lafzının tilâveti esnasında iki boğaz harfi olan \supset ile \cap nın bir araya gelmesi sebebiyle hançere nasıl sıkışıp zorlanıyorsa, tatlı uykusuna ara verip **gece namazına** duran nefis de aynı şekilde zorlanacaktır.

Örnek verdiğimiz diğer bir âyette geçen $\supset\Psi\lambda\Psi\lambda\aleph I$ kelimesi için de aynı durum söz konusudur. İlgili âyetin mealini -âyetin baş kısmından itibaren- yeniden hatırlayalım: “*Andolsun, sen onları (Yahudileri) insanlardan, (hatta) müşrik olanlardan ziyade hayata düşkün bulacaksın! Onlardan her biri arzu eder ki, kendisine bin yıl ömür verilsin. Halbuki onun çok yaşatılması kendisini azaptan uzaklaştır(ıp kurtar)acak değildir*”²³. Âyette geçen “*ve mâ huve bimuzahzihû mine'l-‘azâbi en yu‘ammer*” cümlesinde yer alan **muzahzih** ism-i fâili, *mânın haberi* olup, aynı *mânın ismi* olan *huve* zamirine istinaden, **en yu‘ammer** kısmını konum itibarıyla **ref‘** edip **özne** almıştır. Dolayısıyla burada **en yu‘ammer** (Yahudi birisinin ömürlendirilmesi) ögesi, o kişiyi güya cehennemden uzaklaştırmaya çabalayan **özne** konumundadır. Burada bir tür **teşhîs** sanatı yapılarak **uzun ömür**, âdetâ *insana* benzetilmiştir ki, bu **ömür**, sanki o kişinin önüne geçmiş vaziyette, onu cehenneme düşmemesi için geri geri itmekte ve bunu yaparken müthiş bir efor harcamakta, fakat onu bir milim dahi kıvılcıkta cehennemden kurtarılmış berî alamamaktadır. **Uzun ömrün**, Yahudi’yi düşmek üzere olduğu cehennemden geri alabilmek için sergilediği “çabalama” eylemi, kelimenin ait olduğu **fa‘lele** kalıbının fonetik yapısından kaynaklanan “hareketlilik” kavramının âdetâ kalıplaşmış şekli olan $\supset\Psi\lambda\Psi\lambda\aleph I$ lafzıyla

²³ Bakara 2/96.

özdeşleşmiş gibidir. Zaten bu “çabalama” eylemi, *bi-muzahzihû* lafzının telaffuzunda sezindiğimiz *armonik* ortamdan ve ardarda gelen $\bar{\text{}} ile \cap$ nın hançereyi zorlamasından açıkça hissedilmektedir.

İlgili âyetin tefsiri sadedinde Râzî'nin, Kâdî Abdulcebbâr'dan alıntı yaptığı ilginç bir değerlendirme bulunmaktadır. Râzî, *muzahzih* ism-i fâilinin masdarı olan *zahzaha* lafzının, *teb'îd* (uzaklaştırmak) ve *inhâ* (bir yöne çevirmek, bir bucağa itmek) anlamlarına geldiğini söyledikten sonra, Abdulcebbâr'ın şu yorumunu naklediyor: “*bi-muzahzihû*'de kastedilen mana, o kişinin uzun ömürlü oluşunun, azabın giderilmesi hususunda *minimum* bir tesir bile icra edememesidir. Şayet Cenâb-ı Hak -bu kelimenin yerine, aynı manaya gelecek şekilde- *bi muba'idihû* ya da *bi muneccîhi* (onu kurtaracak değildir) buyurmuş olsaydı, bu -iki- lafız, *bi-muzahzihû* lafzı kadar *tesirin azlığına delâlet etmeyecekti*”²⁴.

Abdulcebbâr'ın bu yorumu gösteriyor ki, tıpkı büyük bir kaya parçasını birazcık olsun yerinden oynatabilmek için aşırı derecede çaba sarfetmesine rağmen, onu bir milim dahi yerinden kıvıldatamayan bir insan misali, bir müşrik de ne kadar yaşarsa yaşasın, onun sahip olduğu ömür kendisini bir milim dahi cehennemin kıyısından geri alamayacaktır. Nitekim *zahzaha* masdarının, “bir şeyi acele acele çekmek” anlamındaki *zahha*; veya “kuvvetli sevk” anlamındaki *zavh* kökünden türediği şeklinde lügat kaynaklarında bilgi verildiğine rastlamaktayız²⁵.

Aynı kelime yapısının, *fîl* olarak yer aldığı $\kappa B \downarrow \phi \times \downarrow \otimes \otimes \zeta \approx A \mid \alpha \varepsilon A \zeta \iota B \otimes \approx A \oplus \clubsuit \bar{\lambda} \Psi \kappa \oplus \aleph \downarrow$ (*Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete konursa o, gerçekten kurtuluşa ermiştir*)²⁶ âyetiyle ilgili olarak Seyyid Kutub'un ortaya koyduğu sahne tasvirine göre, hemen her fert, sanki bu durumda cehenneme düşmek üzere olup, onu az öteye geçebilmek için, o kişinin “ağır ve katı hareket” anlamına gelen *zahzaha* kabilinden katı ve zor bir uğraş

²⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, III, 177.

²⁵ Halîl b. Ahmed, III, 182; İbn Manzûr, II, 468, “zhh” md.

²⁶ Âl-i İmrân 3/185.

vermesi gerekmektedir. Böylece *zuhziha* fiili burada kendi manasını tabloştırmaktadır... Burada, cehennem tehlikeli bölgesini geçebilmesi için insanın uğraş verme ihtiyacı vardır... Burada, “cehennemden uzaklaştırılma” ve “cennete konma” fiillerinin ağır ve katı bir sahnesi resmedilmektedir...Bu sahne, *zahzaha*'nın tehlikeli bir uğraş ve korkunç bir pazarlık olduğu, cehennem her insanı gözetlediği, ondan, ancak tam bir dikkat, kuvvet üstüne kuvvet sarfedip büyük bir uğraş vererek kurtulabilmenin mümkün olacağı hissini uyandırmaktadır²⁷.

Bu değerlendirmeler ışığında artık diyebiliriz ki, $\text{⊃}\Psi\lambda\Psi\lambda\aleph\text{I}$ lafzında ⊃ ile ⊃ nın bir araya gelmesinin oluşturduğu *tenâfür*, bir fesâhat ihlâli değil; aksine, *lafız-mana* ahengini ön plana çıkararak ve oradan beşerin hissine hitap eden bir *fonetik olgu* hârikasıdır.

Nadiren de olsa, zaman zaman *kelime* bazında gerçekleşen kısmî *tenâfür* oluşumlarına benzer bazı istisnâî telaffuz yapılanmalarının Kur'an'da yer almasını ölçüt olarak değerlendirip, bunların gerçekte bir fesâhat kusuru oluşturmadığını savunma yerine, bu tür yapılanmaları -örneğin, *fonetik olgu* vb. gerçeklerden yola çıkarak- Kur'an'ın kendi mantığı içerisinde çözümlenmeye çalışmanın daha isabetli olacağını düşünüyoruz. Aksi takdirde bazı zoraki yorum külfetlerine katlanmak kaçınılmaz olacaktır. Örneğin, Teftâzânî, daha önce bahsi geçen Ebû Temmâm'ın şiirindeki *emdahhu* lafzından ötürü şiire kusur isnat eden İbnu'l-Umeyd'in, söz konusu lafzın tekrarından doğan aşırı *tenâfür*ü, iki *boğaz harfinin* bir araya gelmesi sebebine bağlayan görüşü karşısında: “Eğer İbnu'l-Umeyd bunun yerine sadece “*emdahhu* lafzının tekrarlanmasında ağırlık vardır” demiş olsaydı daha uygun düşerdi” demekte ve daha önce belirttiğimiz gibi Kur'an'da *fesebbihhu* lafzının bulunmasını ölçüt olarak, söz konusu şiirdeki *tenâfür* oluşumunu o iki *boğaz harfinin* bir araya gelmesine değil; *emdahhu* fiilinin tekrarına bağlamaktadır²⁸. Oysa şiirde yaşanan *tenâfür* olayının asıl sebebi, ilgili kelimenin

Açıklama [a1]:

²⁷ Seyyid Kutub, *Meşâhidu'l-Kıyâme fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Maârif, Mısır 1961, s. 204.

²⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 18.

tekrarından değil, o iki boğaz harfinin bir araya gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yani, kelimenin kendi özünde *tenâfür* mevcut olup, ne var ki bu özellik tekerrür esnasında daha da belirginleşmektedir. Nitekim Kazvîni, şairin $\supset\Psi\phi\leftarrow A$ sözündeki dil ağırlığını, herhangi bir tekrardan bahsetmeksizin, sadece $\bar{\text{ile}}$ \cap harfleri arasındaki mevcut *tenâfür* sebebine bağlamaktadır²⁹. Zira bir kelimeyi oluşturan harfler arasında *tenâfür* yoksa, o kelime ne kadar tekerrür ederse etsin, herhangi bir telaffuz zorluğu oluşmaz. Ama, durum bunun tersi olunca, o kelime bir kerecik dahi telaffuz edilse mutlaka bir zorlanma söz konusu olacaktır. Nitekim İbn Cinnî'nin vermiş olduğu bilgiye göre, mahreçleri birbirine yakın olan iki harf, özellikle *boğaz harflerinden* olduğunda bir araya gelmeleri çirkin kaçır. $\supset\leftarrow\leftarrow\leftarrow\zeta\approx A$ (kavut, bolluk), $\supset\cup\mathfrak{X}\approx A$ (güzellik, tazelik) ve $\supset\cup^{\circ}\approx A$ (âcizlik, zillet) kelimelerinde olduğu gibi. Bir kelime bu *boğaz harflerinin* az bulunup, bunların dışındaki harflerin çokça yer almasının sebebi işte budur³⁰.

Hafâcî'nin benzer bir tespitine göre, mahreçleri birbirine yakın olan harfler; özellikle de *boğaz harfleri*, bazı renklerde ve ses makamlarındaki uyumsuzluk gibi çirkinlik oluşturur³¹.

Belirtmek istediğimiz şu ki, bir kelime *boğaz harflerinin* peş peşe gelmesi telaffuz zorluğu oluşturuyorsa -ki öyledir; zira bu dilin kendi yapısında vardır ve dil bilimcilerinin tespitleri de bu doğrultudadır-, o takdirde ilgili kelimenin, aynı telaffuz özelliğini taşıyan bir benzerinin Kur'an'da yer almasıyla bu zorluk ortadan kalkmış sayılmaz. Şu halde yapılması gereken, bu tür Kur'ân lafızlarını, yine Kur'an'ın kendi tabîi atmosferi içerisinde değerlendirmek olacaktır. Yoksa, gerçek anlamda fesâhat ihlâli sayılacak bir *tenâfürün* Kur'an'da yer alması asla düşünülemez. Kaldı ki, *tenâfürün* zıttı olan *telâüm*, telif hususunda harflerin ölçülü ve dengeli olması anlamına gelmiş olup bu, Kur'an'ın tümünde, üstelik

²⁹ Kazvîni, *el-Îzâh*, I, 31.

³⁰ İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-Î'râb*, nşr. Hasan Hindavî, Şam 1405/1985, I, 65.

³¹ Hafâcî, s. 64.

en üst seviyede mevcuttur³².

2. Garâbet (Tanınmama) ve Kerâhet (Kulağa Hoş Gelmemesi)

Bu iki kavram fesâhati ihlâl eden iki ayrı dil kusuru olmakla birlikte, konunun işlenmesine kolaylık sağlaması için her iki kavramı bir arada incelemeyi yeğliyoruz.

Garâbet, kelimenin, manası açık olmayacak derecede alışılmamış; yabancı bir lafız olup, tanınabilmesi için geniş hacimli lügat kitaplarının araştırılmasına ihtiyaç duyulması anlamına gelmektedir. Nahiv bilgini Îsâ b. Ömer'in, eşeğinden düşmesi üzerine başına üşüşen insanlara:
©⊗♣ A<♦×∅∅↓A ®⊗Y™γ©...♣ ∫÷•Δ÷N• ©...♣ ∫M
Δ•Δ÷M ∫÷≈B↓ (Size ne oluyor ki, cinnet getirenin başına toplandığınız gibi benim başıma üşüştünüz? Çekilin başımdan!) diyerek çıkışırken, ∫MΔ•Δ÷M fiilini ∫N♦ ∫NYA (toplandınız); A<♦×∅∅↓A emir fiilini de A<Z⊗M (çekilin!) anlamında kullandığı gibi³³.

Kerâhet ise, kelimenin fonetik yönden bozuk bir yapılanma sergilemesi sebebiyle kulağın onu dışlaması ve çirkin seslerden uzak durduğu gibi onu işitmekten uzak durması anlamına gelmektedir³⁴. Zira lafızlar seslere benzer. Nefis, bazı sesleri işitmekten lezzet alır, bazısındanansa hoşlanmaz. Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî'nin *mutekarib* veznindeki:

Kv⊗≈A ±⊔∅θ ©θ∅ç≈A ∫⊔∅• K×...≈A ∅↔→A ∫_

___μ⊗A ≡ıB∅↓

“İsmi mübarektir, künyesi çok meşhurdur. Yüce şahsiyetli ve asil soyludur” şiirinde geçen *cirişşâ* lafzında görüldüğü gibi ki, bu lafız, *kerîmu'n-nefs* (kişilikli) anlamına gelmektedir³⁵.

³² Rummânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Îsâ, *en-Nuket ft I'câzi'l-Kur'ân* (Selâsu Resâil içerisinde), nşr. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm, Kahire 1387/1968, s. 94-95.

³³ Kazvîni, *el-Îzâh*, I, 23-24.

³⁴ a.e., I, 26-27.

³⁵ a.e., I, 27.

Teftâzânî, *kerâhet* kavramını *garâbet* kavramı içerisinde mülâhaza etmektedir. Bu yaklaşıma göre *garâbet*; yani kelimenin “alışılmamış” bir lafız olması, geniş kapsamlı bir tabir olup, iki kategoride ele alınacaktır: *Garîb-i Hasen* (*Garâbeti Hoş Olan*) ve *Garîb-i Kabîh* (*Garâbeti Çirkin Olan*)³⁶.

Garîb-i Hasen, kullanımından ötürü Arab’ın kınanmadığı lafız türüdür. Çünkü bu tür bir lafız onlara göre *vahşî* sayılmaz. $\varphi\beta\aleph\theta A$: *işmaharra* (*yükseldi*) ve $\varphi\aleph\geq A$: *Ikmatarra* (*şiddetlendi, zorlaştı*) lafızları gibi. Bu tür lafızların *nesirde* yer alması, *nazımda* yer almasından daha güzeldir. İşte, *Garîbu’l-Kur’an* ve *Garîbu’l-Hadîs*’i oluşturan lafızlar bu kabildendir³⁷.

Garîb-i Kabîh ise, mutlak surette kullanımı kusur sayılan *garâbet* türüdür ki, buna: “hiç aşına olunmayan lafız (*el-vahşiyü’l-galîz*)” adı da verilmektedir. Bu tür lafızlar, kullanım garâbetinin yanı sıra kulağa ağır gelir ve zevkiselikle bağdaşmaz. Yine *garâbetin* bu türüne $\varphi\clubsuit\subset N\aleph\approx A$: *el-müteva’ar* (*kendisinden nefret edilen, zor, katı*) adı da verilir. $\sigma\in Z\zeta\approx A$: *el-cahyeşü* (*halktan uzak olan*), $\Im\beta\dots A$: *utlahamme* (*zorlaştı*) ve $O\beta^{\circ}Y$: *cefahat* (*kibirlendi, övündü*) kelimeleri bunun örneğidir³⁸. Ebû Temmâm’ın şiirinde geçen *cirişâ* lafzı ve -Îsâ b. Ömer’in sözünde yer alan- *teke’ke’tum* ve *ifrankı’û* filleri de bu kategoriye dahildir³⁹.

Böylece Teftâzânî, “kulak hoşnutsuzluğu”nun (*kerâhet*), müstakil bir fesâhat ihlâli olmayıp, *garâbet* kavramı bünyesinde yer alması sebebiyle bir fesâhat kusuru sayılması hususunun incelenmesi gerektiği görüşündedir⁴⁰. Şöyle ki, Teftâzânî, bu hususta, meselenin bir başka yönden ele alınıp incelenmesiyle ilgili olarak başlıca şu mülâhazalara yer vermektedir: “Eğer söz konusu $\Theta\theta\varphi Y$ lafzı, *telaffuz zorluğuna yol açıyorsa o, tenâfür kavramına dahil olur. Şayet böyle*

³⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 16.

³⁷ a.y. Konuyla ilgili ilmî bir inceleme hakkında bk. Hüseyin Elmalî-Şükrü Arslan, “Garîb” (Belâgat), *DİA*, XIII, 374-375.

³⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 16.

³⁹ a. y.

⁴⁰ a.y.

değilse, bu takdirde fesâhati ihlâl etmez⁴¹. Lafızların sesler gibi değerlendirilmesi görüşü fasittir. Çünkü lafız ses değil, sesin bir keyfiyetidir⁴². Kulak hoşnutsuzluğu (*kerâhet*), nağmeye yönelik bir husustur. Dolayısıyla, nice fasih lafız vardır ki, uyumlu olmayan bir nağme ve çirkin bir sesle söylendiği vakit kulağa hoş gelmez. Nice fasih olmayan lafız da vardır ki, ahenkli bir nağme ve hoş bir sesle söylendiğinde ondan haz duyulur⁴³. ©θφΥ lafzına benzer bazı lafızlar Kur'an'da da yer almaktadır. ™λ∈ψ⁴⁴ ve φμε⁴⁵ lafızları bunun örneğidir⁴⁶.

Teftâzânî'nin serdetmiş olduğu bu mülâhaza tartışmalı bir ortam oluşturuyor gibi gözükmemektedir. Zira o, *kerâhet* kavramını *garâbet* kavramıyla birlikte mülâhaza ettiği için⁴⁷, Kur'an'da geçen ™λ∈ψ ve φμε lafızlarını, bu iki kavramdan hangisine nispet ettiği pek net gözükmemektedir. Eğer o, bu iki kelimeyi *garâbete* örnek veriyorsa, bu *garâbetin*, onun kendi taksimine uygun olarak *Garîbu'l-Kur'ân*'ı oluşturan *Garîb-i Hasen* cinsinden olması zarureti vardır ki, böylesi bir *garâbet* istimalinden ötürü Arab'a kusur nispet edilemeyeceğini; zira bunun, esasen Arab'a göre bir *garâbet* sayılmadığını bizzat kendisi ifade ediyordu⁴⁸. Şayet o, bu iki Kur'an lafzını *kerâhete* örnek veriyorsa, bunu kabullenmek zaten pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü *cirişşâ* lafzının telaffuzu esnasında ağızda oluşan fizyonomik yapılanma⁴⁹ ve fonetik sırtıklanlık, *dîzâ* ve *dûsur* lafızlarında bulunmamaktadır. Kaldı ki, ™λ∈ψ kelimesi, yer aldığı *Necm Sûresi*'nin kahir ekseriyetini oluşturan ™ *secisinin*; φμε kelimesi ise, *Kamer Sûresi*'nin baştan

⁴¹ a.e., s. 17.

⁴² a.y.

⁴³ a.y.

⁴⁴ Necm 53/22.

⁴⁵ Kamer 54/13.

⁴⁶ Teftâzânî, a.g.e., a.y.

⁴⁷ a.e., s. 16.

⁴⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 16.

⁴⁹ Kazvî'nin *Telhis*'ini okuduğumuz yıllarda hocalarımız, Ebu't-Tayyib'in söz konusu şiirinde geçen *cirişşâ* lafzını telaffuz ederlerken, dudaklarını bir şekilde ileri uzatıp ağızlarını fazlaca açarak, bu kelimenin fonetik çirkinliğini göstermeye çalışırlardı.

sona kadar aynı minval üzere, hemde hiç kesinti olmaksızın devam eden **ı secisinin** o mükemmel ve hârika armonik unsurunu oluşturmaktadırlar.

Şunu da hemen belirtelim ki, Teftâzânî, **kerâhetin** gerçekleşmesi meselesinin, lafzın kendisi yerine, nağmenin hoş olup olmayacağına bağlı olduğunu -bir görüş olarak- belirtmenin ardından, bu hususun incelenmesi gerektiğini; zira nağmeleri hesaba katmaksızın, aynı manaya gelen **nefs** lafzının değil de **cirişşâ** lafzının kesin olarak hoş karşılanmadığını ifade etmektedir⁵⁰.

Yine Teftâzânî, Kur'an'da geçen **dîzâ** ve **düsür** lafızlarını örnek vermenin hemen ardından, bu hususun da incelenmesi gerektiğini; şöyle ki, fesâhat ihlâli sayılan sebeplerin, bazan bu **sebebiyet** vasfını engelleyen bir arızadan ötürü fasih konuma intikal edeceğini; zira müfret lafızların, kendi konularının değişmesine bağlı olarak değişebileceğini; **dîzâ** ve **düsür** lafızları için de aynı durumun söz konusu olduğunu belirterek, yerinde bir öz eleştiri yapmaktadır⁵¹. Bu öz eleştiriye getirmekle Teftâzânî, söz konusu iki Kur'an lafzının, ait oldukları sûrelerdeki mevcut **fâsıla yapısının (âyet sonu)** arzetmiş olduğu armonik insicamın devamında ne denli etkin olduklarına dikkat çekiyor gibidir.

Fesâhat kusurlarından sayılan **garâbet** ve **kerâhet** kavramlarıyla ilgili sunmaya çalıştığımız bu ön bilgiler doğrultusunda, -hazır bahis konusu olmuşken, örneğin- **TMλ∈Ψ** lafzının, adı geçen iki dil kusuru karşısındaki konumu ve anatomisi hakkında kısa bir değerlendirme yapmanın yerinde olacağını düşünüyoruz. Şöyle ki, bu lafzı, içerisinde yer aldığı **Necm Sûresi**'nin ilgili âyetleriyle birlikte ele alıp incelediğimiz vakit, müşriklerin, melekleri ve -kendi inançlarına göre- **Lât, Menât** ve **Uzzâ** gibi putların içine yerleşen cinleri Allah'ın kızları olarak gören⁵² bozuk akîde ve düşüncelerinin yerildiği bu makama, ilgili lafzın çok uygun düştüğünü görebiliriz. Zira müşrikler kız

⁵⁰ Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 16.

⁵¹ a.mlf., *el-Mutavvel*, s. 17.

⁵² Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed b. Alî el-Kâdî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmira, İstanbul, 1303/1885, II, 474.

çocuğunu sevmezlerdi. Öyle ki, onlardan herhangi birisinin, kız çocukla müjdelendiğinde, -aşâğılık duygusuna kapılarak- öfkeye boğulduğunu ve suratının simsiyah kesildiğini; hatta kız çocuklarını diri diri kumlara gömdüklerini Kur'an bize haber vermektedir⁵³. İşte onların, hoşlanmadıkları kız çocuklarını, meleklerin ve cinlerin özünde

Allah'a

nisbet

etmeleri, ${}^{\text{TM}}\lambda \in \Psi \text{ @ } \text{v} \geq A \gamma A \neq \dots M . \text{C} \text{P } \wp \Rightarrow A \supset \approx \zeta \varphi \bullet \eta \approx A$

$\mathfrak{S} \div \approx X$ (Erkek sizin de dişi O'nun mu? O takdirde bu insafsızca bir taksim!)⁵⁴ âyetleriyle âleme teşhir edilirken, müşriklerin böylesi çirkin bir taksimatla ilgili konumları, -az da olsa- kulak tırmalayıcı bir özellik taşıyan ${}^{\text{TM}}\lambda \in \Psi$ lafzıyla -hem de sûrenin *seci* yapısı hiç bozulmaksızın- ortaya konmaktadır. Bunu biraz daha açarak diyebiliriz ki, müşriklerin, fitratı ve sahih akîdeyi rahatsız eden bu isnatları, *lafız-mana ahengi* gözetilerek, nisbeten kulak tırmalayıcı olan garip bir lafızla; *dîzâ* kelimesiyle, *fonetik* bir ortam içerisinde ifade edilmiş olmaktadır. Nitekim Râfîî'nin tespitine göre, ilgili sûrenin *fâsıla* yapısına uygun olarak gelen *dîzâ* lafzının garâbeti, Cenâb-ı Hakk'ın yadırgadığı bu taksimin garâbetine uygunluk arzeden en kuvvetli unsur olup, *yadırgamanın* garâbeti, *lafzın* garâbetiyle ifade edilmiştir⁵⁵.

Şayet ${}^{\text{TM}}\lambda \in \Psi$ yerine, aynı manaya gelen $\nabla \varphi \sqrt{BY}$ ⁵⁶ (haksız, zulüm-kâr, noksan) lafzı getirilmiş olsaydı, hem sözünü ettiğimiz *lafız-mana* ahengi ihlâl edilmiş, hem de sûrenin *seci* yapısı bozulmuş olurdu.

Meseleyi bu yönüyle ele aldığımız vakit, Teftâzânî'nin öz eleştiride bulunurken ortaya koyduğu tespit doğrultusunda *dîzâ* kelimesinin, "kulak tırmalayıcı olma" vafsinin, söz makamına uygun olarak *ihlâl-i fesâhat* olmaktan çıkıp *ayn-ı fesâhate* dönüştüğünü zevkiselim içerisinde müşahede edebiliriz.

⁵³ Nahl 16/58-59; Zuhruf 43/17; Tekvîr 81/8-9.

⁵⁴ Necm 53/21-22.

⁵⁵ Râfîî, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'ân*, nşr. M. Saîd el-Uryân, Mısır 1371/1952, s. 261.

⁵⁶ Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Ma'âni'l-Kur'ân*, Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1980, III,98.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, *müfred* bazda fesâhat ihlâli sayılacak en ufak bir *garâbet* ve *kerâhet* yapılanması Kur'an'da mevcut değildir. Nitekim Bâkılânî de, Kur'an'ın hoşla gitmeyecek derecede *ürkütücü* ve yadırganacak derecede *garip* olan sözlerin dışında bulunduğunu açıkça belirtmektedir⁵⁷.

3. Tekrar Çokluğu

Bir görüşe göre *-isim, fil* ya da *harf* olmak üzere- *kelime tekrarı*nın çokça vuku bulması; özellikle de $\supset \otimes \downarrow \supset \approx$ (*kendisinden kendisi için*), $\supset \in \dots \clubsuit \supset \otimes \downarrow$ (*kendisinden kendisine*) ve $\supset \approx \supset \downarrow$ (*kendisinde kendisi için*) misâllerinde görüldüğü gibi, *harf tekrarı* fesâhat kusurlarından sayılmış olup, bunun en güzel örneğini, Ebu't-Tayyib'in, kendi savaş atını methettiği, *tavîl* kalıbındaki:

$\phi \cap \Delta \subset \theta \text{ BU} \in \dots \clubsuit \text{ BU} \otimes \downarrow \text{ BU} \approx \bar{\text{C}} \theta \mu \quad \nabla \phi \text{ \textcircled{X}} \leftrightarrow \phi \diamond$
 $\text{I} \nabla \phi \text{ \textcircled{X}} \leftrightarrow \text{C} \downarrow \text{C} \phi \phi \diamond \vee \text{M} \text{ \textcircled{X}}$

“Suda yüzer gibi, koşması güzel olan (ve binicisini hiç rahatsız etmeyen) bir kısrak, savaşın peş peşe gelen meşakkat sahnelerinde bana yardımcı olur ki, onun necabetine yine kendisinden yana şahitlik eden belirtiler vardır” şiiri oluşturmaktadır⁵⁸. Görüldüğü gibi şiirde *lehâ*, *minhâ* ve *aleyhâ* şeklinde, üç adet *harf-i cer*, başına geldikleri *müennes* zamirleriyle birlikte, aralarına başka bir kelime girmeksizin peş peşe gelecek şekilde, aynı *sebûh* (süzülüp giden at) kelimesi üzerine gönderildikleri için söz konusu şiir, bir görüşe göre fesâhat yönünden kusurlu sayılmıştır.

İşte tam bu noktada Teftâzânî, yine o bildik tavrıyla sahneye çıkmakta ve

$\text{BU} \subset \text{C} \times \text{M} \text{ \textcircled{X}} \text{ B} \cap \text{I} \subset \text{C} \downarrow \text{BU} \text{ \textcircled{X}} \text{U} \approx \Delta \downarrow \text{.BU} \subset \text{C} \mu \text{ B} \downarrow \text{ \textcircled{X}} \text{O}^\circ \phi \text{ \textcircled{X}}$
*(Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini kendisine ilham edene yemin olsun ki..)*⁵⁹ âyetlerinde geçen *hâ* zamirinin peş peşe tekrarlanmasını esas alarak, *harf tekrarı*nı bir

⁵⁷ Bâkılânî, s. 82.

⁵⁸ Hafâcî, s. 105; Kazvînî, *Telhîs*, s. 9.

⁵⁹ Şems 91/7-8.

fesâhat kusuru olarak görmek istememektedir⁶⁰. Halbuki ortada, bu denli vesveselenmeyi gerekli kılacak herhangi bir haklı neden pek gözükmemektedir. Çünkü Ebu't-Tayyib'in bu şiirindeki harf tekrarıyla, ilgili âyetlerde yer alan harf tekrarı mahiyet itibariyle birbirinden çok farklı bir konum arz etmektedirler. Zira daha önce belirttiğimiz gibi İbn Sinân el-Hafâcî, tıpkı Ebu't-Tayyib'in şiirine benzer şekilde *harf-i cer*lerin, araları açılmaksızın ardarda gelmeleri halinde bir fesâhat ihlâlinden bahsedileceğini söylüyordu. Örneğin, $\text{دع} \dots \clubsuit \text{دإ} \text{A}\phi\epsilon \cup \theta \text{O}\aleph \geq \text{A}$ (*Kendisine, yine kendisinden şahit getirdim*) sözü, *harf-i cer*lerin peş peşe gelmiş olmaları sebebiyle bir fesâhat kusuru sayılırken, harflerin arasını açarak, aynı manaya gelecek şekilde $\text{دإ} \text{A}\phi\epsilon \cup \theta \text{دع} \dots \clubsuit \text{O}\aleph \geq \text{A}$ denmesi fasih olacaktır⁶¹.

Şems Sûresi'nde geçen ilgili âyetlere gelince, bir kere burada *harf-i cer* namına bir şey bulunmadığı gibi, *hâ* zamirlerinin arasına başka kelimelerin girmiş olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla, Tefâtânî'nin böyle bir endişeye kapılıp harf tekrarını bir fesâhat kusuru olarak değerlendirmeyişini pek isabetli görmüyoruz. Kaldı ki, Hafâcî'nin değerlendirmesine göre -mutlak anlamda- harf ve söz tekrarı fesâhatin bir tarafını alır götürür⁶².

İbn Raşîk'in ifadesine göre de *tekrarın* güzel ve çirkin olduğu yerler vardır. Örneğin *lafız* ve *mana* birlikte tekrarlanırsa, bu bizatihi rüsvaylıktır⁶³. *Şems Sûresi* için böylesi bir tekrardan söz etmek zaten mümkün değildir.

Yeri gelmişken, Kur'an'da geçen bazı tekrarlar (özellikle de âyet tekrarı) hakkında kısa bir değerlendirmeye burada yer vermek istiyoruz.

Kur'an'da bazı âyetlerin sık aralıklarla tekrarlanması, ilk bakışta söz israfına ve monoton bir lafız ortamı oluşumuna yol açan

⁶⁰ Bu hususta geniş bilgi için bk. Tefâtânî, *el-Mutavvel*, s. 21.

⁶¹ Hafâcî, s. 105.

⁶² *a.e.*, s. 102.

⁶³ İbn Raşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayravânî el-Ezdî, *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1392/1972, II, 73-74.

faktörmüş gibi algılanabilir. Nitekim bu ve benzeri hususlarda bazı kesimlerin olumsuz tavır sergiledikleri öteden beri bilinmekte olup, Kur'an'ın saygınlığına gölge düşüren bu yanlı tespitlere karşı pek çok İslâm bilgini tarafından sert tepki ve itirazlar gelmiş, konuyla ilgili tatmin edici cevaplar verilmiştir⁶⁴. Oysa meseleye bilimsel açıdan ve ön yargılardan uzak kalarak yaklaşıldığında, durumun hiçte öyle olmadığı ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, mutlak anlamda iki tür **tekrardan** bahsedildiğine şahit olmaktayız. Bunlardan birincisi, ekstra bir anlam sağlayamaması sebebiyle kendisine ihtiyaç duyulmayan söz fazlalığı olup, yerilen **tekrar** işte budur ve **tekrarın** bu türüne özgü herhangi bir şey Kur'an'da mevcut değildir⁶⁵.

İkincisi ise, söz ortamında kendisine ihtiyaç duyulan ve bu yüzden gerekli görülen **tekrar** türüdür. Bir kimsenin, işe teşvik amacıyla arkadaşına: “*Acele et! Acele et!* (veya) *At! At!*” demesi; yine bazı önemli yazışmalarda, gönderilen evrakın üzerine: “*Mühim!... Mühim!... Mühim!*” şeklinde not düşülmesi, **tekrarın** bu türüne örnek verilebilir⁶⁶.

Kur'an'da yer alan tekrarlar bu kabilden olup, bunun en açık örneklerinden biri, *Rahmân* sûresinde 31 kez tekrarlanan: “*Fe-bi-eyyi âlâi rabbikumâ tukezzibân (O halde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabilirsiniz?)*” âyetidir. İnsanlara ve cinlere hitap edilen bu tekrarlı âyetlerin her birinde, muhatapların bir önceki âyetin ifade ettiği nimeti ikrar ve bu nimete şükretmeleri gereği, yeni baştan tekrar tekrar dile getirilmektedir. Hatta bu sûrede Allah'ın her bir farklı nimeti peş peşe gelecek şekilde sayıldığı için, bunun ardından söz konusu âyetin getirilmesi **tekrar** bile sayılmaz. Çünkü böyle bir söz ortamında ilgili âyet sanki de: “*O halde Rabbinizin, şu zikrettiğim nimetlerinden hangi birini yalanlayabilirsiniz?*” şeklinde bir anlam ifade etmektedir⁶⁷. Böylece lafız aynı olmakla beraber, tekrarlanan

⁶⁴ Örneğin, İbnu'r-Râvendî'nin Kur'an'la ilgili bazı mülhitçe fikirlerine karşı serdedilen savunma ve cevaplara dair Ebu'l-Huseyn el-Hayyât'ın *el-İntisâr*'ına ve Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Muğnî*'sinin 16. cildine müracaat edilebilir.

⁶⁵ Hattâbî, Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Beyânu l'câzi'l-Kur'ân* (“*Selâsu Resâil*” içerisinde), s. 52.

⁶⁶ a.g.e., s. 52-53.

⁶⁷ Ortak yorumlar için bk. Hattâbî, a.g.e., s. 53; Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-

âyetlerin her birinde, bir öncekinden farklı olarak başka bir anlam kastedilmiş olmaktadır⁶⁸.

Şunu da hemen belirtelim ki, âyet tekrarı sadece Kur'an'a özgü olmayıp, aynı üslûba Kitâbı Mukaddes'te de yer verildiğini görmekteyiz. Örneğin, 26 âyetten oluşan 136. mezmurda: “Çünkü inayeti ebedîdir” sözü, her âyetin sonunda yer alacak şekilde 26 kez tekrarlanmaktadır⁶⁹.

Kur'an'ın bir üslûp tarzı olarak benimsediği *tekrarın* bu türünün, *mana* boyutu dışında ayrıca, hoş bir *nakarat* misali, içerisinde yer aldığı pasaja müzikal bir ahenk ve armoni zenginliği sağladığı da bilinen bir gerçektir.

Bu değerlendirmeler ışığında diyebiliriz ki, Kur'an, fesâhat ihlâli sayılacak her türlü *tekrardan* uzaktır.

4. Zincirleme İzâfet (*Tetâbuu'l-İzâfât*)

Bir görüşe göre fesâhat ihlâli sayılan⁷⁰ bu edebî terim hakkında İbnu'l-Esîr, “muzâf çokluğu” tabirini kullanmakta ve bunu *lafzî muâzala* (lafız yığılması)nın bir türü saymaktadır⁷¹. Böylece *zincirleme izâfette* peş peşe gelen isimlerden -ilk başta yer alan kelime hariç- herhangi birisi, kendi öncesine göre *muzâfun ileyh* (tamlanan) olurken, sonrasına göre *muzâf* (tamlayan) konumuna geçmiş olur ve son kelimeye varılmadan *mana* tamamlanmış olmaz. Bu gerçeği, İbnu'l-Esîr'in vermiş olduğu şu $\phi \subseteq \kappa \mathfrak{R} \uparrow \leftrightarrow \pi \phi \downarrow \Xi \phi \mu$ (*Zeyd'in delikanlısının atının eğeri*) örneği ile, bunun bir kelime fazlası olan $\phi \subseteq \kappa \mathfrak{R} \uparrow \leftrightarrow \pi \phi \downarrow \Xi \phi \mu \phi \approx$ (*Zeyd'in delikanlısının atının eğerinin keçesi*) örneğinde görebilmekteyiz⁷².

Zincirleme izâfetin açık örneklerinden biri de, İbn Bâbek

Esedâbâdî el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1380/1960, XVI, 398.

⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, *a.y.* Gerekli görülen *tekrarla* ilgili diğer âyet örnekleri ve yorumları için bk. Hattâbî, *a.g.e.*, s. 53; Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, XVI, 399-400.

⁶⁹ bk. *Kitâbı Mukaddes*, Kitâbı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997, *Mezmurlar*, 136/1-26.

⁷⁰ Kazvîni, *Telhîs*, s. 9.

⁷¹ İbnu'l-Esîr, I, 313.

⁷² İbnu'l-Esîr, I, 313.

(Abdussamed el-Bağdâdî)'nin *tavîl* kalıbındaki:

♥ ♠ ♣ ♡ εB ♦ _____ μ ⊕ ⊥ ™ X φ ℵ I O ρ Δ ↓ © ♦ ζ μ
 A — φ ⊗ ζ ≈ A ® ⊥ C Ψ © ♣ φ Y ® ⊥ B ℵ Ψ

“Ey taşlı kumlu yaban yerinin güvercini, öt! Zira sen, (sevgilim) *Suâd*'in seni görüp işitebileceği bir mekânda bulunuyorsun (benim gibi uzaklarda değilsin)” şiirinin ilk mısrasında yer almaktadır⁷³. Bu mısradaki izâfet zincirinin ilk halkası olan *hamâmete* lafzının *muzâf*, son halkası olan *el-cendeli* lafzınınsa *muzâfun ileyh* olması kesinleşmişken, bu ikisi arasında kalan *cer'â* ve *havme* lafızları, öncesine göre *muzâfun ileyh*, sonrasına göre de *muzâf* olmaları hasebiyle *görelî* bir konum arz etmektedirler. Böylece bu izâfet zincirinin gerçek kelime sayısı dört iken, *görelilik* konumunun hesaba katılması neticesinde üç tane *muzâf*, üç tane de *muzâfun ileyh* oluşmuş olmaktadır.

Zincirleme izâfetin bir fesâhat kusuru sayılıp sayılmayacağı hususu tartışmalı bir konudur. Abdulkâhir, konuyla alakalı olarak es-Sâhib (b. Ubâd el-Vezîr)'in: “*Girift izâfetlerden sakın! Zira bu güzel olmaz*” dediğini nakletmektedir⁷⁴.

Yine Abdulkâhir, zincirleme izâfetin *hiciv* makamında kullanıldığını da ifade etmektedir⁷⁵.

Aynı şekilde Abdulkâhir, zincirleme izâfetin çoğu kez ağır geldiği hususunda şüphe olmadığını; fakat çirkinlik ortamından uzak kalınca da hoş ve güzel olacağını belirtmektedir⁷⁶.

İbn Sinân el-Hafâcî ise *kelime tekrarı* şeklinde gelen zincirleme izâfetin hoş karşılanmayacağını belirttiikten sonra, konu hakkında Ebu't-Tayyib'in, Muhammed b. Abdillâh el-Hasibî'yi (*istiâre* yoluyla) övdüğü, *basît* veznindeki:

⊕ N U ≈ A ~ 1 B ♦ ≈ A ⊕ I A ⊕ _ N U ≈ A ~ 1 B ♦ ≈ A Ø _ I

⁷³ a.y.; Kazvîni, *el-İzâh*, I, 36-37; Teftazânî, *el-Mutavvel*, s. 20-21.

⁷⁴ Abdulkâhir, s. 82.

⁷⁵ Konuyla ilgili bir şiir örneği için bk. Abdulkâhir, s. 82.

⁷⁶ Yine konuyla ilgili şiir örnekleri için bk. a.y.

$$A \oplus N \cup \approx A \sim 1 B \blacklozenge \approx A \oplus IA \oplus N \cup \approx A \sim 1 B \blacklozenge \approx A$$

“O, yağmurlu bulutun oğlu yağmurlu bulutun oğlu yağmurlu bulutun oğlu olan yağmurlu buluttur” şiirini örnek vermekte ve bu şiiri, “**tekrarın en çirkin ve aşırı olanlarından**” diye nitelendirmektedir⁷⁷.

İbnü'l-Esîr de zincirleme izâfetin çok çirkin olduğunu ve dile çok ağır geldiğini ifade etmektedir⁷⁸.

Kazvînî'ye gelince, o, zincirleme izâfetin bir fesâhat ihlâli olup olmayacağı hususunda durup düşünülmesi gerektiğini; zira böyle bir izâfetin dile ağır gelecek lafızlarla sevk edilmesi halinde bundan sakınılması gerekeceğini; aksi takdirde bunun fesâhati ihlâl etmeyeceğini belirtmekte ve bu görüşünü desteklemek maksadıyla, Hz. Peygamber'in, Yusuf (a.s.)'u öven şu: “*el-Kerîmu'bnu'l-kerîmi'bni'l-kerîmi'bni'l-kerîm; Yûsufu'bnu Ya'kûbe'bni İshâka'bni İbrâhîm (O, kerim oğlu kerim oğlu kerim oğlu bir kerim olan Yûsuf b. Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm'dir)*” hadisini delil olarak sunmaktadır⁷⁹.

zincirleme Teftâzânî de bu hususta Kazvînî'yi desteklemekte ve ,in fesâhat ihlâli sayılamıyacağına dair **izâfet** .. $\bar{c} \wp \Re \geq \Lambda X \epsilon \mid P \downarrow$ durumu gibi bir âkibetten ..Nuh kavminin} {(sizin adınıza endişe ediyorum)⁸⁰ ve .. $\neq It \textcircled{R} \Re \Psi t \varphi \bullet \gamma$,Bu) (Zekeriyya kuluna olan rahmetinin anılmasıdır ,Rabbinin⁸¹ âyetlerini delil getirmektedir⁸².

⁷⁷ Hafâcî, s. 102. Şiirde **benzetme** yapılarak, övülen kişinin cömert bir ecdadın soyundan gelen cömert bir zat olduğu anlatılmaya çalışılmıştır.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, I, 313.

⁷⁹ Kazvînî, *el-İzâh*, I, 37. Söz konusu hadisin benzer ve farklı lafız içeren varyantları hakkında bk. Buhârî, *Tefsîr*, 10 (Yûsuf Sûresi), *Menâkıb*, 14; Tirmizî, *Tefsîr*, 13 (Yûsuf Sûresi); Ahmed, *Müsned*, II, 96, 332, 416. Buhârî'nin Ebû Hüreyre'den naklettiği bir rivayette ise Hz. Peygamber'e, Allah katında insanların en değerlisinin kim olduğu sorulduğunda: “..Yûsufu nebiyyullâhi'bnü nebiyyillâhi'bni nebiyyillâhi'bni Halîlillâh {Allah'ın dostu (olan İbrâhîm)'in oğlu, Allah'ın peygamberinin oğlu, Allah'ın peygamberinin oğlu, Allah'ın peygamberi olan Yusuf'tur}” şeklinde cevap vermiştir. Buhârî, *Tefsîr*, a.y.

⁸⁰ Mü'min 40/31.

⁸¹ Meryem 19/2.

⁸² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 21.

dine Teftâzânî'nin bu delil getirme işini biz yine Kur'an'ın kenar :özgü anlatım üslûbu çerçevesinde ele almak istiyoruz

Örneğin, *Misle de'b-i kavm-i Nûhin*.. âyetinin baş kısmını oluşturan izâfet zincirini incelediğimiz vakit, her dört kelimenin de **sülâsî** kalıbında gelmiş olduğunu ve hepsinin orta harfinin (*ayne 'l-fi 'l*) sâkin bulunduğunu görürüz. Böylece aynı vezin üzere gelen dört kelimenin peş peşe dizilişi, âyetin devamında yer aldığı şekliyle Nûh, Âd, Semûd kavimleri ve onların ardından aynı yolu izleyenlerin başına gelen, o silsile yollu felâketin, asırları takip eden *periyodik* ve *devirici* vasfını *fonetik* bir eda ile ortaya koyuyor gibidir. Bu asırlık azap sahnelerinin nevbet nevbet gelmesi eylemine, özellikle **de'b** kelimesi, **-nebr** (*vurgu*) vasfı taşıyan *hemzenin*, sâkin olarak tam ortada yer alması nedeniyle- âdeta gürültülü ve yıkıcı bir ortam özelliği kazandırmış olmaktadır. Ayrıca âyetin, zincirleme izâfeti oluşturan bu **misle de'bi kavmi nûhin** kısmının, iki *tef'ilelik fâ-i-lâ-tun / fâ-i-lâ-tun* veznine uygun bir akışkan eda ile tilâvet edilmesi, sanki geçmiş kavimlerin uğramış oldukları benzer azapların, yüksek bir dağdan aşağılara doğru tümsek tümsek, devrile devrile inen bir sel misâli, onların yurtlarını yıkıp harabeye çevirdiği hissini uyandırmaktadır.

Bu zincirleme izafette yer alan **de'b** lafzının, (*deebe-yed'ebu* şeklinde **üçüncü bâbdan** gelen) üç ayrı masdar kökü bulunup, bunlardan Kur'an'da geçtiği şekliyle **de'b** sigasının “âdet, mülâzemet”; **düüb** sigasının “yürümede aşırılık gösterme” ve **deeb** sigasınınsa “şiddetli sevk, taretme” manasına gelmesi⁸³, o felâket sahnelerinin zincirleme olarak ardarda vuku bulunduğunu ve şiddet vasfı içerdiğini sergilemektedir.

Nitekim Basra dil mektebinin öncülerinden, ünlü lügat bilgini Ebû Zeyd, şair Şu'be b. Kumeyr'in **vâfir** kalıbındaki:

—Aλ←...≈ ϕεΔ⊆ K√η≈A ΛXφ• Aφ⊆ϕı B ϕφ♣
⊆⊆ϕ B⊗♣εBβ⊆

“Geyiğe hile kuran kurdun yaptığı gibi, bize -güya- tuzak

⁸³ İbn Manzûr, I, 368-369, “d'eb” md.

kuruyor, bizi birazcık korkutuyor” şiirinde geçen **de’bu’z-zi’b** tabirinin, **fi’lu’z-zi’b** (*kurdun fiili*) anlamına geldiğini belirtmektedir⁸⁴. Şiirin ikinci mısraı, *me-fâ-î-lün / me-fâ-î-lün / fe-û-lün* veznine tam uygun olarak terennüm edildiğinde, kurdun geyik üzerine yapmış olduğu anî hamlelerin, yer yer hile içerikli hareketler olarak âdeta resmedildiği görülecektir. Âyetin ilgili kısmı bu açıdan değerlendirildiğinde, kurdun sergilediği anî hareketlere benzer bir şekilde ansızın bastırma ve helâk etme anlamının, Kur’an’ın bu çok nefis *fonetik* üslûp içeren anlatım ortamında kendisini iyiden iyiye hissettirdiği sezinlenebilecektir.

Böylece söz konusu **zincirleme izâfetin** o âyette yer alması, olası bir fesâhat ihlâli olmaktan çıkıp, azap sahnelerinin anlatımını tabılaştırıran *fonetik* bir güzelliğe ve mükemmelliğe dönüşmektedir.

5. Lafzın Mutedil Veznin Dışına Çıkması

Bir kelimenin -sırf *telif* yönünden- fasih olabilmesi için, Yahyâ b. Hamza’ya göre üç hususa riayet edilmesi gerekir: Harflerin, kendi mahreçlerinde **tenâfîr** oluşturmaması; kelimenin **vezin** yönünden mutedil olması ve hareke insicamı⁸⁵.

Tenâfîr konusunu daha önce işlediğimiz için, burada sadece **vezin** ve **hareke insicamı** konularına değinmek istiyoruz.

Alevî, **-altlı (südâsî)** vezni hesaba katmaksızın- kelimenin vezin türlerini **üçlü (sülâsî)**, **dörtlü (rubâî)** ve **beşli (humâsî)** olmak üzere üç sınıfta toplamaktadır. Bunlardan en çok kullanılanı **sülâsî** vezindir. Bunun sebebi ancak, bu veznin hafif olmasıdır. Bu vezinlerin kullanıma en uzak düşeni, harflerinin çokluğu sebebiyle **humâsî** olanıdır. Bunların ortası ise **rubâî** kalıbıdır⁸⁶.

Bu taksim konusunda Alevî’nin, İbn Cinnî’den yararlandığını tahmin ediyoruz. Şöyle ki, İbn Cinnî **sülâsî**, **rubâî** ve **humâsî** olmak üzere Arapça lügatin üç aslı bulunduğunu; bunların kullanım ve terkip

⁸⁴ Ebû Zeyd, b. Sâbit el-Ensârî, *en-Nevâdir fi’l-Luga*, nşr. Saîd el-Hürî eş-Şertûnî el-Lübânî, Beyrut 1312/1894, s. 215.

⁸⁵ Alevî, s. 55.

⁸⁶ a.y.

yönünden en fazla olanıninsa **sülâsî** vezin olduğunu belirtmektedir⁸⁷.

Kelimelerin vezni hususunda dayanılacak ölçü **zevkiselim**dir. Zira bazan olur ki kelime, harfleri çok olmakla birlikte dile kolay gelir. $\text{و...} \approx \text{أ} \text{س} \text{ن} \neq \text{ع} \text{و} \text{ص} \downarrow$ (Onlara karşı Allah sana yetecektir!..) ⁸⁸ âyetinde geçen $\neq \text{ع} \text{و} \text{ص} \downarrow$ lafızıyla, $\text{س} \text{و} \dots \text{و} \geq \text{و} \downarrow \text{و} \text{س} \approx \text{أ} \pm \dots \beta \text{ن} \mu \text{أ} \text{ب} \text{س} \bullet \sim \text{ل} \Rightarrow \text{أ} \text{و} \downarrow \text{س} \text{و} \otimes \dots \beta \text{ن} \nu \text{ع} \approx \dots$

{(Allah, sizlerden iman edip iyi davranışlarda bulunanlara) kendilerinden öncekileri sahip ve hakim kıldığı gibi onları da yeryüzüne sahip ve hakim kılacağı.. (vâdetti..)}⁸⁹ âyetinde geçen $\text{س} \text{و} \otimes \dots \beta \text{ن} \nu \text{ع} \approx$ ve $\text{و} \text{س} \approx \text{أ} \pm \dots \beta \text{ن} \mu \text{أ} \text{ب} \text{س} \bullet$ kelimeleri buna örnektir⁹⁰.

Bâkılânî'nin verdiği bilgiye göre Arapça'nın diğer dillere üstün kılınmasının sebebi, kelime vaz'ındaki mutedilliğidir. Bu yüzden Arapça'nın kelime yapısı çoğunlukla mutedil harflerle vazedilmiştir. Böylece Araplar, **nazım** hususunda çirkin sayılan lafızları arka plana itip konuşmalarından düşürmüşlerdir de, böylece lisanları mutedil olmanın en üst düzeyinde cereyan etmiştir. İşte bu yüzden onların çoğu sözleri **sülâsî** vezinden oluşmuştur. Çünkü onlar bir harfle -söze- başlar, bir diğeriyle de susup son verirler ve böylece -başlayan ve bitiren- bu iki harf arasında bir başka harfi köprü bağı kılarlar ki, bu sayede başlangıç ve bitiş tamamlanmış olsun. **Sünâî** (*ikili*), **rubâî** ve **humâsî** vezinler pek azdır. Eğer hepsi de **sünâî** olsaydı, harf tekrarı çoğalırdı. Hepsi **rubâî** ya da **humâsî** olsaydı, bu sefer kelimelerin hacmi büyürdü⁹¹.

Aynı şekilde **hurûf-i mukatta'a** (*kesik harfler*) ile başlayan sûrelerin bir çoğu ($\text{س} \text{و}$, $\text{و} \approx \text{أ}$, $\text{س} \approx \text{أ}$ örneklerinde görüldüğü gibi)

⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. M. Alî en-Neccâr, Beyrut, ts., I, 55.

⁸⁸ Bakara 2/137.

⁸⁹ Nûr 24/55.

⁹⁰ Alevî, s. 55.

⁹¹ Bâkılânî, s. 170.

üç harf üzere kuruludurlar⁹².

İşte Kur'anın fesâhatine özgü meziyetlerden biri de, Arapça lügatinde hoş karşılanmayan çok harfli kelime vezinlerinin, Kur'an'da yer alma sayesinde, "dile ağır gelme" vasfından bir anda sıyrılıp, bambaşka bir lafız güzelliğine ve telaffuz kolaylığına kavuşmuş olmalarıdır. Alevî'nin verdiği örnekler dışında, bu konuyla ilgili daha pek çok kelime örneğini Kur'an'da bulabilmemiz mümkündür⁹³.

6. Hareke İncicamı

Arapça lügatte -genel olarak- kelime ortasında yer alan harf sâkin olursa, bu kelime daha ılımlı ve ince olur. Eğer üç hareke peş peşe *fethalı* gelirse, bu, ortası *zammeli* olandan daha hafif olur. Örneğin, *feres* (*at*) kelimesi, *'adud* (*pazı*) kelimesinden daha hafiftir⁹⁴.

Yine bu hususta ölçü zevkin sağlam yer tutmasıdır. Dolayısıyla, bazan iki ötre (*zamme*) peş peşe gelmekle beraber telaffuz zorluğu oluşmaz. $\phi \diamond \mu \zeta \text{ — } \uparrow \psi \odot \downarrow \oplus \in \text{ — } \downarrow \phi \zeta \approx A \text{ — } \emptyset A$ (*Şüphesiz suçlular sapıklık ve çulgunluk içindedirler*)⁹⁵ âyetindekisi *'ur* lafzıyla, $\phi \text{ — } \lambda \approx A \text{ — } \odot \downarrow \supseteq \dots \diamond \downarrow \neg \theta \text{ — } \bullet \zeta$ (*İşledikleri her şey kitaplarda kayıtlıdır*)⁹⁶ âyetinde geçen *zübur* lafzı buna örnektir⁹⁷.

İşte, hareketlerin en ağırı olan *zammenin* peş peşe yer aldığı Kur'anî lafızların, dil üzerinde yumuşak bir şekilde akıp akıp gitmesi, yine Kur'an'ın kendi fesâhatine özgü yönlerden birisi olmaktadır.

Kur'an'ın fesâhat yapısıyla irtibatlandırılacak şekilde buraya kadar görmüş olduğumuz fesâhat kusurları dışında kalan, *muhâlefetü'l-kıyâs* (Sarf İlmi kurallarına aykırılık), *terkip zayıflığı* (Nahiv İlmi kurallarına aykırılık) ve *ta'kîd* (lafız veya mana düğümlenmesi) kusurlarına gelince⁹⁸, bunların, fesâhatin zirvesinde bulunan Kur'an'da yer almayacağı zaten açıktır.

⁹² a.y.

⁹³ Birkaç örnek için bk. Tevbe 9/69; Nisâ 4/103, 119, 141; İsrâ 17/64; Mücadele 58/19.

⁹⁴ Alevî, s. 55.

⁹⁵ Kamer 54/47.

⁹⁶ Kamer 54/52.

⁹⁷ Alevî, a.y.

⁹⁸ Bu dil kusurlarıyla ilgili örnekler için bk. Kazvîni, *Telhîs*, s. 7-9.

Sonuç olarak vurgulamak istediğimiz şey şu ki, Kur'an, Arab'ın kullandığı günlük yaşam dilinin kurallarına uygun biçimde indirilmiş olup, kendisi farklı bir dil kuralı vazetmeyi benimsememiştir; dolayısıyla Kur'an bu noktada **ölçülen**, Arapça ise **ölçen** konumundadır. Durum bu olunca, Arapça dil yapısının öngördüğü mevcut realiteler doğrultusunda fesâhat ihlâli sayılan herhangi bir lafız yapılanması, sırf "Kur'an'da yer almış olma" ölçütünün masumiyetine sığınılarak, "fesâhat harikası" diye sunulmamalıdır. Bu yüzden biz, makalemizin başlarında zikrettiğimiz üzere, Teftâzânî'nin sert bir dille eleştirdiği kesimin: "*Kur'an'da, kelime bazında fesâhat ihlâli mevcut olup; ne var ki bu, Kur'an'ın genel fesâhat değerini zedeleyici bir konum arzetmez*" şeklindeki değerlendirmelerini, Teftâzânî'nin savunduğu görüşe oranla daha tutarlı bulduğumuzu belirtirken, meseleyi bir adım ilerisine taşıyarak, Kur'an'da -nadiren de olsa- **kelime** bazında mevcut olan kısmî fesâhat ihlâllerini, onun kendine özgü muciz **nazım** dokusunun, *lafız-mana* ahengine yansıyan birer hikmet pırıltıları olarak algılamanın daha doğru olacağına inanıyoruz.

CÂHİLİYET VE İSLÂM'IN İLK DÖNEMLERİNDE YAŞAMIŞ BAZI CÖMERTLER

Okt. Dr. İsmail DEMİR*

ÖZET

Her millette olduğu gibi Araplarda da tarihleri boyunca meşhur “cömert”ler gelip geçmiştir. Biz bu makalemizde gerek İslâm’dan önce, gerekse İslâm’ın ilk dönemlerinde yaşamış cömertlerden birkaçı hakkında derli toplu bilgi vermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Cömertlik, Kâ'b b. Mâme el-İyâdî, Herim b. Sinân, ‘Abdullah b. Cud’ân, Sa’îd b. el-‘Âs, ‘Ubeydullah b. Ebî Bekre, Yezîd b. Muhelleb.

ABSTRACT

Some Distinguished Munificent Figures of Pre-Islamic Paganism and Islamic Period

As it is observed in the history of any nation, the Arabs have had some persons distinguished with their generosity. In this article we attempted to give a full account of some of these people who belong to the pre-Islamic Paganism and who lived during the Islamic period.

Key Words: Generosity, Ka'b b. Mâma al-Iyadi, Harim b. Sinan, ‘Abdullah b. Jud’an, Sa’id b. al-‘Âs, ‘Ubaydullah b. Abi Bakra, Yazid b. Muhallab.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

İnsanlık tarihi boyunca bireyi, elde ettikleri maddî-manevî birtakım kazanımları itibariyle zenginler-orta halliler-fakirler veya cömertler-cimriler gibi çeşitli kategorilere ayrılmış olarak görürüz. Bazı toplumlarda söz konusu kategoriler ya da kazanılan unvanlar, şanlar, diğer toplumlara oranla daha fazla önem arz eder bir hâl almıştır. Toplumbilimciler bu önemi dikkate alarak, o toplumun ulaştığı ekonomik, sosyal ve kültürel düzeye ilişkin saptamalar yapmışlardır.

Bu bağlamda Arap toplumunda cömert ve cimri kimselerle ilgili halk arasında anlatılanlar ve yazılanlar, diğer milletlere oranla daha fazla ve daha mübalağalıdır. Bu da Arap toplumunun zamanla ulaştığı sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik düzeyi göstermesi açısından önemlidir sanırız. Nitekim Arap Edebiyatı ile ilgili eserler incelendiğinde bu durum açıkça görülmektedir. Biz de bu makalemizde, gerek İslâm'dan önceki (Câhilî) ve gerekse İslâm'ın ilk döneminde Arap toplumu arasında yaşamış, cömertlikleri ile meşhur olanlarından birkaçı hakkında bilgi vermeye çalışacağız

1. Kâ'b b. Mâme el-İyâdî (Öl. ?)

İyâd kabilesinin “Arapların en cömerdi bizdendir” diyerek, kendisi ile övündüğü Kâ'b¹ hakkında mevcut kaynaklarda hemen hemen hiçbir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak onunla ilgili söylenmiş üç darb-ı mesel ve bunların söylenmesine sebep olan menkıbeler mevcuttur. Biz burada bu menkıbelerin anlatıldığı kaynaklara dipnotlarda işaret etmekle yetineceğiz

Kâ'b, Câhiliyye döneminin üç meşhur cömertinden biridir². İyi komşuluğundan, cömertliğinden ve arkadaşını kendisine tercih edişinden dolayı hakkında şu darb-ı meseller, *جار كجار أبي دؤاد*, (Ebû Du'âd'ın komşusu gibi bir komşu), *أجود من كعب بن مامة*, (Kâ'b b.

¹ Cevâd 'Alî, *Mufassal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 2. Baskı, Bağdat 1993, IX, 805

² İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır 1966, I,241; İbn 'Abdi Rabbih, Ebû 'Omer Ahmed b. Muhammed, *el-'Ikdu'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn v.dğr., Beyrut 1403/1983, I, 287; el-İbşîhî, Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mısrî, *el-Mustatraf fî Külli Fennin Mustazraf*, 2. Baskı, Kahire 1372/1953, I, 184; Cevâd 'Alî, *Mufassal*, IV, 579; Tülücü, Süleyman, *Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Edebî Kişiliği*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1982, s. 79.

Mâme'den daha cömert), *أسق أخاك النَّمريّ* (suyu kardeşin Nemerî'ye içir), söylenmiştir³. Hakkında *el-'Ikd'* da şöyle bir ifade geçmektedir: “Ondan ancak ve ancak kendisi susuzluktan ölmesine rağmen arkadaşı Nemerî'yi kendisine tercih ettiği zikredilmiştir⁴.”

2. Herim b. Sinân b. Ebî Hârise (Öl. M. 608)

Gatafân kabilesinin Zubyân oymağından olan Herim, Dâhis-Gabrâ günü diye bilinen ve iki kardeş oymak olan ‘Abs ve Zubyân arasında uzun süre devam eden savaşı ve kan akışını, büyük maddî ve manevî fedakârlığı ile durdurmayı başarmıştır⁵. O, aynı zamanda Câhiliyye döneminin meşhur üç cömertinden biridir⁶. Herim cömertlikte o kadar ileri gitmiştir ki, adı *أجود من هَرَم* (Herim'den daha cömert⁷), şeklinde darb-ı mesel olmuştur.

O şair Zuheyr b. Ebî Sulmâ (öl. M. 609)'nın memduhudur (övdüğü kişidir). Hz. Ömer halife iken Herim'in kızı kendisine gelmiş, halife; övgüsüne karşılık babası (Herim)'nın Zuheyr'e ne verdiğini sormuş, kız ise onun Zuheyr'e verdiğinin unutulduğunu söylemiş bunun üzerine Hz. Ömer; ancak Zuheyr'in size verdiği unutulmaz⁸, demiştir. Benzeri bir rivayette de hadise şöyle anlatılmaktadır:

³el-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed, *Mecma'u'l- Emsâl*, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 3. Baskı, Mısır 1393/1972, I, 163, 183, 333; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, 3. Baskı, Beyrut 1389/1969, VI, 85-86. Bu menkıbeler hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *el-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstädter, Beyrut, tsz, s. 144-145; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, I, 237-241; el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec 'Alî b. el-Huseyn, *el-Eğânî*, nşr. 'Abdu'l-Emîr 'Alî Muhennâ v.dğr., Beyrut 1412/1992, XVI, 402-408; el-Âlûsî, Mahmûd Şukrî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, nşr. M. Behcet el-Eserî, 3. Baskı, Mısır 1342, I, 81-82; Cevâd 'Alî, *Mufasssal*, IX, 798-805.

⁴İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikd*, I, 293; el-İbşîhî, *el-Mustatraf*, I, 184.

⁵Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü* (çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er), Ankara 1993, s. 25-26. Bu savaşla ilgili bilgi için bkz. el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XVII, 191-197 vd.; Hitti, K. Philip, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980, I, 135-136.

⁶İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, I, 241; İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikd'u'l*, I, 287; en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Abdu'l-Vehhâb, *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, yersiz ve tarihsiz, III, 208; el-İbşîhî, *el-Mustatraf*, I, 184; Cevâd 'Alî, *Mufasssal*, IV, 579; krş. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 143.

⁷El-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, I, 188; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I, 86; Cevâd 'Alî, *Mufasssal*, IV, 579.

⁸Ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 77; krş. el-İsfahânî, *el-Eğânî*, X, 354; el-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, I, 189; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I, 86; Cevâd 'Alî, *Mufasssal*, IX, 544.

Zuheyr'in şair olan kızı bir defasında Hz. Ayşe'nin yanına geldiğinde Herim b. Sinân'ın kızı ile karşılaşmış, tanışma faslından sonra Herim'in kızı "Babam sizi zengin etmedi mi?" diye sormuş, bunun üzerine o, "Babanın babama verdiği yok oldu. Ancak benim babamın babana verdiği kalıcıdır" diyerek bu hususla ilgili bir şiir okumuştur⁹.

Herim'in babası Sinân b. Ebî Hârise, Gatafân kabilesinin seyyididir, annesi kendisine (Sinân) hamile iken ölür. O ölümü esnasında, " Ben ölünce karnımı yarınız, zira Gatafân'ın seyidi oradadır." der. O ölünce karnını yarıp Sinân'ı çıkarırlar¹⁰. Rivayete göre Araplar, Sinân çocuk sahibi olduğunda cinlerin onu korkutmak için kendisine musallat olduklarını ve onunda bundan etkilendiğini, iddia etmektedirler¹¹. Herim de babası gibi Gatafân'ın seyyidi¹² ve bu kabilenin en cömerdidir¹³. O, Zuheyr'in kendisini her methedişinde ve selâm verişinde ona bir köle, bir deve veya bir at vermeye yemin etmişti. Bu durumdan sıkılan Zuheyr, Herim'i bir mecliste gördüğünde, "Herim hariç esen olasınız! En hayırlınızı istisnâ ediyorum¹⁴." diyordu¹⁵.

3. 'Abdullah b. Cud'ân b. 'Amr b. Kâ'b b. Sa'd et-Temîmî (Öl. ?)

Meşhur Arap cömertlerindedir. Altın kaptan içtiği için kendisine *حاسي الذهب* (altından içen), denilmiştir¹⁶. Çok cömert ve misafirperver olmasından dolayı adı *أقرب من حاسي الذهب* (altın kaptan içenden daha misafirperver¹⁷), şeklinde darb-ı mesel olmuştur. Âlûsî

⁹ Cevâd 'Alî, *Mufassal*, IX, 546.

¹⁰ El-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I, 85.

¹¹ Cevâd 'Alî, *Mufassal*, VI, 715-716.

¹² Cevâd 'Alî, *Mufassal*, IV, 579.

¹³ İbn Reşîk, Ebû 'Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî Mehâsini'ş-Şi'r ve Âdâbihi ve Nakdih*, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 4. Baskı, Beyrut 1972, II, 192.

¹⁴ El-İsfahânî, *el-Eğânî*, X, 354; krş. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, I, 138, 144, 241; en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, III, 210.

¹⁵ Herim b. Sinân hakkında ayrıca bkz. el-İsfahânî, *el-Eğânî*, X, 341-343, 347-348, 350-354, XXV, 228-229; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I, 84-86; Cevâd 'Alî, *Mufassal*, IV, 512, 571, 579, 585, VI, 715, IX, 107, 544, 546; Tülücü, *a.g.t.*, s. 79-80.

¹⁶ El-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, II, 127; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I, 87; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 204.

¹⁷ El-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, II, 127; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I, 87; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*,

(öl. M.1924) Zubeyr b. Bekkâr (öl. 256/870)'dan naklen, İbn Cud'ân'ın ilkin fakir, serkeş, durmadan cinayetler işleyen birisi olup, babasını ve kabilesini kendi adına devamlı diyet ödemek zorunda bıraktığını, sonunda aşiretini kızdırdığını, kabilesi ile birlikte babasının da kendisini kovduğunu, bunun üzerine onun Mekke vadisinde ölümü temenni ederek şaşkın şaşkın dolaşırken yakut, inci, altın ve gümüşler (hazine) bulduğunu böylece zengin olduğunu bildirmektedir¹⁸. Mustafa Fayda, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*'nde 'Abdullah b. Cud'ân'ın ölümünü kesin olmamakla birlikte M. 600 olarak vermekte ve kendisinin kovulduktan sonra kervanlarla ticarete başladığını, esir ve köle ticaretiyle de meşgul olarak büyük bir servete kavuştuğunu, Ficâr savaşlarında kendi hesabına 100 askeri teçhiz ederek aynı zamanda Kureyş kabilesinin kumandanlığını yaptığını, yaşlandıkça cömertliğinin artarak birçok köle ve cariyeyi azat ettiğini bildirmektedir¹⁹.

'Abdullah b. Cud'ân'ın, el-Cerâdeteyn diye isimlendirilen iki şarkıcı cariyesi vardı. Onları kendisini metheden şair Umeyye b. Ebi's-Salt (öl. 5/626)'a hediye etti²⁰. İbn Kuteybe (öl.276/889) ise onun hakkında şöyle demektedir: "Abdullah büyüdüğüde Benû Teym onu azarlayıp malından herhangi bir şey vermesini yasakladılar. O da kendisine gelip bir şey isteyene, bana yaklaş der, isteyen yaklaşıncı ona bir tokat atar sonra da git tokada karşılık (aşiretinden diyet) iste veya tokada razı ol, derdi. Benû Temîm, onun malından, adamın razı olacağı kadar diyet verirdi²¹." Künyesi Ebû Zuheyir olan İbn Cud'ân, Hz. Ayşe'nin amcası oğludur. Bu nedenle o; Hz. Peygamber'e, "Ey Allah'ın Resûlü,hiç şüphe yok ki İbn Cud'ân fakirlere yediren, misafirleri ağırlayan ve iyilik yapan birisiydi. Bütün bu hasletler kıyamet günü kendisine fayda verir mi?" diye sormuş, Peygamber de, "Hayır, çünkü o bir defa olsun, Rabbim kıyamet

IV, 204.

¹⁸ El-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I, 87-90.

¹⁹ Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Cud'ân", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 93.

²⁰ El-İsfahânî, *el-Eğâni*, VIII, 340; krş. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 138.

²¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Mısır, tsz, I, 335; krş. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 137-138.

gününde günahlarımı affet, dememiştir” şeklinde cevap vermiştir²². ‘Abdullah b. Cud’ân’ı büyük bir şöhrete ulaştıran diğer bir hadise de zulme uğrayanların haklarını zalimlerden alıncaya kadar mücadele etmek üzere yemin edenlerin katıldığı ve Hz. Peygamber’in de hazır bulunduğu “Hilfu’l-Fudul²³” u düzenleyen iki kişiden biri olmasıdır²⁴.

4. Sa’îd b. el-‘Âs b. Umeyye el-Umevî el-Kureşî (Öl. 59/679)

Hiz. Peygamberden hadis rivayet eden sahabelerdendir²⁵. Mekke’nin fethinden önce Müslüman olmuştur²⁶. Bir defasında Hz. Ömer (‘Omer b. el-Hattâb) Sa’îd b. el-‘Âs’a rastlar ve ona şöyle der: Ben senin içinde bir şey var, görüyorum. Sanki senin babanı öldürmüşüm. Ben şayet onu katletseydim senden onun katlinden dolayı özür dilemezdim. Fakat ben, dayım ‘Âs b. Hişâm b. Muğîre’yi katlettim. Ama senin babana gelince (Bedir Savaşını kasederek) ben ona rastladım. O öküzün boynuzu ile kaşındığı gibi kaşınıyordu. Bunun üzerine ben ondan uzak durdum. Amcasının oğlu ona hücum etti ve onu öldürdü²⁷.

²² El-Âlûsî, *Bulûğu’l-Ereb*, I, 90; krş. Fayda, “Abdullah b. Cud’ân”, *DİA*, I, 94.

²³ İslâmiyetten önce Mekke’de bu adla anılan iki ayrı antlaşmanın yapıldığı bilinmektedir. Bunlardan birincisi, şehrin ilk sakinleri olan Cürhümlülerden Fazl adlı üç kişinin kendi aralarında kimsesiz birine zulüm yapıldığında zalimden hakkını geri alıncaya kadar kabileleriyle beraber o kişiye yardım edeceklerine dair sözleşmeleridir. Bu antlaşmaya bazı tarihçilere göre söz konusu isim, ‘Fazılların yemini’ anlamında verilmiştir. İkinci antlaşma hicretten otuz üç yıl önce yapılan ve Hz. Peygamber’in de katıldığı diğerinden daha ünlü olan antlaşmadır. Hilfu’l-Fudûl, Mekke’de kabileler arasında zaman zaman meydana çıkan çekişme ve çatışmaların, ayrıca hac ve ticaret için şehre gelen zayıf ve güçsüz kimselere yapılan haksızlık ve zulümlerin önüne geçmek amacıyla düzenlenmiştir. Muhammed Hamîdullah, “Hilfu’l-Fudûl”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 31-32.

²⁴ Fayda, “Abdullah b. Cud’ân”, *DİA*, I, 93-94; krş. İbn Hişâm, Ebû Muhammed ‘Abdumelik b. Hişâm el-Me’âfirî, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ v. dğr., 2. Baskı, Mısır, tsz., I, 134; ayrıca İbn Cud’ân hakkında geniş bilgi için bkz. el-İsfahânî, *el-Eğânî*, VIII, 340-345, XVII, 289-290, 292-293 vd.; et-Tenûhî, Ebû ‘Alî Muhassın b. ‘Alî, *el-Mustecâd min Fa’alâti’l-Ecvâd*, nşr. Muhammed Kürd ‘Alî, Dımaşk 1365/1946, s. 223-226; el-Âlûsî, *Bulûğu’l-Ereb*, I, 87-90; Cevâd ‘Alî, *Mufasssal*, IV, 94 vd.

²⁵ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. ‘Alî, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, nşr. Me’ mûn es-Sağırî, Beyrut 1406/1986, IX, 305; el-‘Askalânî, Şihâbuddîn Ebu’l-Fadl Ahmed b. ‘Alî b. Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, Beyrut 1968, IV, 48.

²⁶ İbn ‘Abdi’l-Berr, Ebû ‘Omer Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed, *el-İstî‘âb fî Ma’rifeti’l-Ashâb*, nşr. ‘Alî Muhammed el-Becâvî, Kahire, tsz., II, 621.

²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 289; İbn Manzûr, *Muhtasar*, IX, 306.

Hız. Osman, halifeliği sırasında Sa'îd'e büyük bir teveccüh göstererek onu Kur'ân'ı cem ve tespit heyetine dahil etmiştir. Bir müddet sonra da genç ve tecrübesizliğine rağmen, Kûfe'ye vali yapmıştır. Hız. Mu'âviye de hilâfeti döneminde Sa'îd'i Medine'ye vali yaptı²⁸. Medine valiliği, Sa'îd ile Mervân b. Hakem arasında birkaç defa el değiştirilmiştir. O son defa valilikten azledildikten sonra, Medine ile el-'Akîk arasında el-'Arsa²⁹ adlı çiftliğine yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Ölümünde seksen bin dirhem borç bırakmıştır³⁰.

Şair Hutay'e (öl. 59/678)'ye kendisi için söylediği bir kasideden dolayı on bin dirhem vermiştir³¹. Sa'îd gece arkadaşlarıyla geç vakte kadar otururdu. Bir gece arkadaşları kalkıp gittiğinde bir genç orada kaldı. O, lambanın söndürülmesini emretti ve gence ihtiyacını sordu. O da on dört bin dirhem borcu olduğunu söyleyince, Sa'îd bu paranın kendisine verilmesini emretti³². Yine o evini satmak durumunda kalan komşusuna yüz bin dirhem vererek evini satma diye tembihlemiştir³³. İbn Habîb (öl.245/860), onun her gün bir deve kesip insanlara yedirildiğini bildirmektedir³⁴.

Sa'îd, her Cuma günü dost ve komşularını davet eder. Onlara yemek yedirir, güzel elbiseler giydirir, bolca hediyeler verir ve ailelerine atıyyeler gönderirdi. Yine o her Cuma gecesi hizmetçisini

²⁸ İbn Manzûr, *Muhtasar*, IX, 310; el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 48-49; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 149.

²⁹ Yâkut el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû 'Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1376/1957, IV, 101.

³⁰ Zetterstéen, K. V., "Sa'îd b. el-'Âs", *İA*, İstanbul, 1967, X, 80-81; hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut 1380/1960, I, 128, 498,II, 158, III, 247, IV, 94, 105,116, 118, V, 6, 38, 288, VI, 24, 131, 404; İbn 'Asâkir, el-Hâfiz Ebu'l-Kâsim 'Alî b. El-Hasan b. Hibetillâh, *Tehzîbu Târîhi Dimaşk el-Kebîr*, tertip: Bedrân, 'Abdu'l-Kadir, 2. Baskı, Beyrut 1399/1979, VI, 133-145; İbn el-Esîr, 'İzzuddîn, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1385/1965,III, 84, 105, 139-142, 147-150, 164-174, 207-209, 496-498; İbn Manzûr, *Muhtasar*, IX, 305-318; el-'Askalânî, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Alî b. Hacer, *el-İsâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Bağdat tsz., II, 47-48.

³¹ El-İsfahânî, *el-Eğânî*, XVII, 229.

³² İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkd*, I, 300.

³³ Et-Tenûhî, *el-Mustecâd*, s. 153.

³⁴ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 150; ayrıca Sa'îd b. el-'Âs hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *'Uyûn*, I, 337, II, 43,175,III, 84, 180, 190,IV, 16; İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkd*, I, 297-300; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, I, 38-40, 370-371,XVII, 225-229; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 149.

içinde dinarlar (altın para) bulunan keselerle mescide gönderir ve bu keseleri namaz kılanların önüne koydururdu. Böylece her Cuma gecesı Kûfe mescidinde namaz kılanların sayısı çoğalmaktaydı. Üzerinde dört diyet borcu bulunan bir bedevî Medine'ye gelir. Kendilerinden yardım istemesi için Hasan b. 'Alî, 'Abdullâh b. Ca'fer, Sa'îd b. el-'Âs ve 'Ubeydullâh b. 'Abbâs'ı tavsiye ederler. O mescide gider ve etrafında bir grupla oradan çıkmakta olan bir adam görür. Kim olduğunu sorar. Sa'îd b. el-'Âs olduğu söylenir. O da durumunu ona anlatır. Sa'îd kırk bin dirhem verir. Bedevî daha başkasına gitmez, çöle döner³⁵.

5. 'Ubeydullah b. Ebî Bekre es-Sekafi (Öl. 79/698)

Asıl adı Nufey' dir. Babası Ebû Bekre kanalıyla Peygamber'den hadis rivayet etmiştir³⁶.Tâbi'ındendir, sikadır, Kurân'ı makamla okuyan ilk kişidir. Basralıdır ve Oranın en meşhur birkaç cömerdinden biridir. Hz. Peygamber'in mevlâsıdır³⁷. Sicistân'a³⁸ üç yıl emir olmuştur (H. 50-53). Emirlikten alındıktan sonra Basra'ya kadı (hâkim) oldu. Cömertliği hakkında hayale benzeyen haberler anlatılmıştır³⁹.

Yezîd b. Muferrîğ (öl.69/688)'e ben Sicistân'a gidiyorum, bana kavuş. Eğer bana gelirsen pişman olmazsın ve görüşün kınanmaz, diye yazar. Yezîd b. Muferrîğ hazırlanır, yola çıkar ve akşam üzeri Sicistân'a varır. 'Ubeydullah, Yezîd'in oradan ayrılacağı vakit o, memleketine vardığında infak edeceği, hizmetçileri ve dostlarına yetecek miktardan başka, kendisine yüz bin dirhem para, yüz hizmetçi ve yüz cins hayvan (at vs.) verilmesini emreder⁴⁰. Yine Yezîd b. Muferrîğ, alacaklarını isteyen borçlularına , "hadi gidip emîrin kapısında oturalım. İhtimal ki yanından çıkan eşraf beni görür de bir

³⁵ İbn Manzûr, *Muhtasark*, IX, 310; krş. İbn 'Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb*, III, 882; el-Kutubî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1974, II, 218.

³⁶ İbn Manzûr, *Muhtasar*, XVI, 5

³⁷ İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkd*, I, 293.

³⁸ Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, 190.

³⁹ Ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 345; hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 128; İbn el-Esir, *el-Kâmil*, IV,12, 95, 307, 336, 448, 450, 454-456, 459, 527; İbn Manzûr, *Muhtasar*, XVI, 5-11.

⁴⁰ El-İsfahânî, *el-Eğâni*, XVIII, 301-302; et-Tenûhî, *el-Mustecâd*, s. 93-94.

şeyler verirler” der. Alacaklıları onunla birlikte giderler ve orada otururlar. Emîrin yanından ilk çıkan Yezîd’e “seni burada oturtan nedir” diye sorar. O da “bunlar, kendilerine borçlu olduğum kişilerdir, alacaklarını istiyorlar” der. Adam, ne kadar borcu olduğunu sorar ve yetmiş bin dirhem olduğunu duyunca, on bin dirhem benden der. Diğer çıkanlar da Yezîd’e aynı soruyu sorup ve aynı cevabı alınca, her biri bir öncekinin ne kadar verdiğini öğrenir, bir o kadar da benden der. Böylece borcunun kırk bin dirhemini ödemiş olurlar. Ancak Yezîd, ‘Ubeydullah’ı beklemektedir. Fakat o güneş batınca hızlıca çıkar ve Yezîd onu göremez. ‘Ubeydullah evine girmek üzere iken kendisine Yezîd’in olayı söylenir. O buna çok üzülür, geri döner ve onu (Yezîd) aynı yerde oturmakta bulur. Aynı soruyu o da sorar ve aynı cevabı alınca ne kadarının temin edildiğini sorar. O, kırk bin dirhemi deyince, ‘Ubeydullah, “O parayı sen kullan, borcunun tümünü ben üstlendim” der⁴¹. Kendisine hürmetle eğilen bir adama yüz bin dirhem verilmesini isteyen⁴² ‘Ubeydullah, güzel bir cariye satın alır, cariyenin götürülmesi için bir binek aranır, fakat bulunamaz. Sonunda bir adam bir binit getirip onu bindirir; ‘Ubeydullah adama cariyeyi kendi evine götürmesini söyler⁴³.

‘Ubeydullah, komşularına yıl boyu nafakalarını verdiği gibi kendi evinin sağ, sol, ön ve arka tarafından kırkar eve de infakta bulunurdu. Ayrıca bayramlarda elbise ve benzeri hediyeler gönderir, onlardan isteyen mihrini kendisi vermek suretiyle evlendirirdi. Yıl boyu azat ettiklerine ilaveten her bayramda yüz köle azat ederdi. Bir gün kendisine gelip, hasta olduğunu belirterek inek sütü içmesinin tavsiye edildiğini ve bunun için kendisine inek vermesini isteyen bir kişiye, otlak yeri ve çobanı ile birlikte yedi yüz inek verdiği belirtilmektedir⁴⁴.

‘Ubeydullah cömertliğinin yanı sıra hikmetli sözleriyle de meşhurdur. Nitekim bir adam kendisine, babanın, eşin, kardeşin ve çocuğun ölümü hakkında ne dersin, diye sorar. O da, babanın ölümü

⁴¹ El-İsfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 305-306.

⁴² İbn ‘Abdi Rabbih, *el-‘İkd*, I, 300.

⁴³ İbn Kuteybe, *‘Uyûn*, I, 337.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Muhtasar*, XVI, 6-7.

malın yenilenmesi, eşin ölümü yatağın yenilenmesi, kardeşin ölümü kanadın kırılması ve oğlun ölümü ise kalpte tedavi edilmez bir yaranın açılmasıdır, diye cevap verir⁴⁵.

6. ‘Abdullah b. Ca’fer b. Ebî Tâlib (Öl. 80/700)

Hız. Ali'nin yeğenidir. Babası Habeşistan'a hicret etmiş ve ‘Abdullah orada doğan ilk sahâbî olmuştur⁴⁶. Künyesi Ebû Muhammed'dir⁴⁷. Peygamberden hadis rivayetinde bulunmuştur. Kendisinden de birçok kişi rivayet etmiştir⁴⁸. Benû Hâşim'den Peygamber'i gören son kişi olduğu belirtilmektedir⁴⁹. Hız. Peygamber, ‘Abdullah'ı toprakla oynarken görür ve “Allah'ım onu ticaretinde bereketli kıl” diye dua eder⁵⁰. Sıffin savaşında Hız. Ali (öl. 661 M.)'nin komutanlarından biri olan ‘Abdullah⁵¹, onun cenazesini Hız. Hasan ve Hüseyin ile birlikte yıkayıp kefenlemiştir⁵². Hız. Mu'âviye hakkında “Benû Hâşim'den en önemli iki kişi vardır. Biri her iyiliğin başı olan Hız. Peygamber⁵³, diğeri her şerefin sahibi olan ‘Abdullah b. Ca'ferdir⁵⁴” demiştir⁵⁵.

İslâmî dönemde Arapların en cömert on kişisinden biridir. Hicaz bölgesinin en meşhur üç cömerdinin arasında yer alır⁵⁶. Cömertliği ile şöret bulmuştur. Bu nedenle “Bahru'l-cûd” ve “Kutbu's-sehâ” diye

⁴⁵ İbn Kuteybe, *‘Uyûnr*, III, 92; daha fazla bilgi için bkz. el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 301-305; et-Tenûhî, *el-Mustecâd*, s. 93-97.

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 346, IV, 11; İbn ‘Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb*, III, 880; İbn ‘Asâkir, *Tehzîb*, VII, 328; İbn Manzûr, *Muhtasar*, XII, 72; el-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, II, 218; el-‘Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 170.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Muhtasar*, XII, 72.

⁴⁸ İbn ‘Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb*, III, 880; İbn ‘Asâkir, *Tehzîb*, VII, 328; İbn Manzûr, *Muhtasar*, XII, 72; el-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, II, 218; el-‘Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 170.

⁴⁹ El-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, II, 218.

⁵⁰ İbn ‘Asâkir, *Tehzîb*, VII, 329.

⁵¹ Ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 204.

⁵² İbn el-Esîr, *el-Kâmil*, III, 392.

⁵³ El-‘Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 171.

⁵⁴ İbn ‘Asâkir, *Tehzîb*, VII, 330.

⁵⁵ Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 257,346, IV, 3,11; İbn ‘Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb*, III, 880-882; İbn ‘Asâkir, *Tehzîb*, VII, 328-341; İbn el-Esîr, *el-Kâmil*, I, 460, II, 238, III, 106, 271, 324, 405, 521, IV, 13, 40, 58, 89, 361, 456; İbn Manzûr, *Muhtasar*, XII, 72-91; el-‘Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 170-171; el-‘Askalânî, *el-İsâbe*, II, 289-290.

⁵⁶ İbn ‘Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb*, III, 881; el-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, II, 218.

anılmıştır. Sıffîn⁵⁷ savaşında Hz. Ali'nin ordu komutanlarından birisiydi. Medine'de vefat etti⁵⁸.

'Abdullah b. Ca'fer'in cömertliği ile ilgili anlatılanlar çoktur, ancak biz burada birkaç örnekle yetineceğiz. Bir adam Medine'ye satmak üzere şeker getirir, ancak alıcı bulamaz. Kendisine, eğer İbn Ca'fer'e gelseydin o, şekerini senden alır ve parasını öderdi, denilir. Adam, 'Abdullah'a gelir, durumu ona bildirir, o da şekerini getirmesini söyler, sonra halka şekerini parasız dağıtır ve dört bin dirhem olan parasını adama verir. Bir gün 'Abdullah, halife Hz. Mu'âviye'nin yanında iken kendisine bir oğlu olduğu müjdesi verilir. Bu durumu Hz. Mu'âviye duyar ve ona oğlunun adını Mu'âviye koymasına hâlinde kendisine yüz bin dirhem vereceğini söyler. O da oğlunun adını Mu'âviye koyar, parayı alır ve müjdeyi getirene verir⁵⁹. İbn Ca'fer, bir defasında kendini şiirle metheden bir bedeviye yüz bin dirhem verir⁶⁰. Yine o Hz. Hasan ve Hüseyin ile birlikte bir yolculukları esnasında yaşlı bir kadının çadırından yiyecek ve içecek istemek zorunda kalır. Kadının yalnız bir tane koyunu vardır. Onu onlara keser yedirir. Bir zaman sonra kadın eşi ile birlikte Medine'ye gelir, bir sokakta karşılaştığı Hz. Hasan kendisine ikramda bulunur. Sonra onu Hz. Hüseyin'e gönderir. O da ikramda bulunur ve 'Abdullah b. Ca'fer'e gönderir. 'Abdullah, Hasan ve Hüseyin'in ne kadar verdiklerini sorar, toplam iki bin koyun ve iki bin dinar verildiğini öğrenince kadına iki bin koyun ve iki bin dinar verir⁶¹. 'Abdullah, kendisinden isteyen bir kadına çok miktarda mal verir, kendisine, o seni tanımıyor, onu az vererek de razı ederdin, denilir. O da; o az miktarla razı edilse dahi, ben ancak çoğa razı olurum. O beni tanımıyorsa bile, ben kendimi tanıyorum, der⁶².

⁵⁷ Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, 414-415.

⁵⁸ El-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, II, 218; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 204; Fığlalı, Ethem Ruhi, " 'Abdullah b. Ca'fer", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 89; krş. Zetterstéen, K. V., " 'Abdullah b. Ca'fer", *İA*, İstanbul, 1965, I, 31.

⁵⁹ El-İsfahânî, *el-Eğânî*, XII, 256-260.

⁶⁰ İbn 'Asâkir, *Tehzîb*, VII, 341.

⁶¹ Et-Tenûhî, *el-Mustecâd*, s. 11-13.

⁶² İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkd*, I, 297; daha geniş bilgi için bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 147-150; İbn Kuteybe, *'Uyûn*, I, 251, 322, 339-III, 40; İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkd*, I, 297; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XII, 251-264; et-Tenûhî, *el-Mustecâd*, s. 17-20, 125, 203, 237.

7. ‘Ubeydullah b. ‘Abbâs b. ‘Abdilmuttalib (Öl. 87/706)

Künyesi Ebû Muhammed’dir. ‘Abdullah b. ‘Abbâs’ın küçüğüdür. ‘Ubeydullah Hz. Peygamber’i görmüştür; ancak herhangi bir rivayeti yoktur. Hz. Ali, 36/659 tarihinde ‘Ubeydullah’ı Yemen’e vali tayin etmiştir. Daha sonra hac emirliği ile de görevlendirmiştir. Yollara sofralar kuran ilk kişinin ‘Ubeydullah olduğu söylenmiştir⁶³. Bir gün bir bedevî ‘Abbâs b. ‘Abdilmuttalib’in evine gelir. Evin bir köşesinde ‘Abdullah b. ‘Abbâs’ın insanlara fetvalar verdiğini, diğer bir köşesinde de ‘Ubeydullah b. ‘Abbâs’ın yemek yedirdiğini görür ve şöyle der, Dünya ve Ahireti isteyen ‘Abbâs’ın iki oğlunun evine gelsin. Bu, Kur’ân’ı açıklıyor, o da yemek yediriyor⁶⁴. ‘Abdullah fıkıh, ‘Ubeydullah cömertlikte meşhurdur⁶⁵. ‘Ubeydullah, cömert kişiyi, çoğu dağıtan, azda ise başkalarını kendisine tercih eden kişidir, diye tarif etmektedir⁶⁶. Onun cömertliği hakkında çok fazla hadise ve vakalar mevcuttur. Biz bunlardan bir kısmından bahsetmekle iktifa edeceğiz. Halka dokuz bin dinar borçlanan ve daha önce ‘Ubeydullah ile tanışıklığı olmayan bir sarraftan borçluları, ‘Ubeydullah’dan başkasının kefaletini kabul etmediklerini bildirirler. Adam borçluları ile birlikte ona gelir ve durumu bildirir. O da borçlulardan senetlerini ister, onları yırtar, adamın borçlarını öder⁶⁷. İbnu’l-Kelbî’nin rivayetine göre; ‘Abbâs b. ‘Abdilmuttalib’in iki oğlu ‘Abdullah ve ‘Ubeydullah Mekke’de babalarından kalan evlerini paylaşmak isterler. Bölmesi için taksimatçı çağırılır. Adam ipi uzatınca ‘Abdullah adama, ipi doğru tut ,der. Bunun üzerine ‘Ubeydullah ey kardeşim ev senindir! Allah’a yemin olsun ki, bugün burada ip uzanmayacak (bu ev bölünmeyecek), der⁶⁸.

‘Ubeydullah, gözlerini kaybetmiş olan Ma’n b. Evs el-Muzenî

⁶³ El-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu’l-Eşrâf*, nşr. Suheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut 1417/1966, IV, 75; İbn ‘Abdi’l-Berr, *el-İstî‘âb*, III, 109; İbn Manzûr, *Muhtasar*, XV, 322; el-‘Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, VII, 19; ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, IV, 349; İbn el-Esir, *el-Kâmil*, III, 201, 383.

⁶⁴ El-Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, IV, 75; el-‘Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, VII, 19.

⁶⁵ İbn ‘Abdi’l-Berr, *el-İstî‘âb*, III, 109.

⁶⁶ El-Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, IV, 78.

⁶⁷ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 146.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *‘Uyûn*, I, 334; el-Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, IV, 75; İbn Manzûr, *Muhtasar*, XV, 322.

(öl. 64/683)'ye uğrar ve hâlini sorar. O da gözlerinin zayıfladığını, nüfusunun çoğaldığını ve çok borçlandığını söyler. 'Ubeydullah ona borcunun miktarını sorar. O da on bin dirhem olduğunu söyler. Ona, borcuna yetecek paraya ilâveten on bin dirhem daha para gönderir. Ma'n da ona övgüler yazar⁶⁹. Anlatıldığına göre; 'Ubeydullah evinin bahçesinde iken bir adam gelir önünde durur ve ey İbn 'Abbâs! Benim sende hakkım (alacağım) var ve benim de ona ihtiyacım var, der. O doğrulur, adama bakar, onu tanımaz ve kendisini hatırlamadığını söyler. Adam, Zemzem kuyusunun yanında ayakta dururken seni gördüm. Hizmetçin senin için kuyudan su çekiyordu. Güneş ise seni eritircesine yakıyordu. Su içinceye kadar seni izarımın (bütün bir elbise) eteği ile gölgelendirdim, der. O da; evet bunu hatırlıyorum, der. Sonra da kayyımına (işlerini yöneten) yanında ne kadar var, diye sorar. O da iki yüz dinar ve on bin dirhem, diye cevap verir. 'Ubeydullah o paraların hepsini ona vermesini emreder ve bu paraların, onun bizdeki hakkına yeteceğini zannediyorum, der⁷⁰.

8. Yezîd b. Muhelleb b. Ebî Sufre el-Ezdî (Öl. 102/720)

Künyesi Ebû Hâlid olan Yezîd, cömert ve cesaretli komutanlardan biridir. Babasının vefatından sonra daha otuz yaşlarında iken 83/702'de Horasân⁷¹, a vali olur. Bu görevi yaklaşık altı sene sürer. Irak valisi Haccâc gördüğü bir rüya üzerine kendi yerine Yezîd'in geçeceğini düşünerek Halife 'Abdumelik b. Mervân'a onu görevden almasını teklif eder ve başarılı olur. 'Abdumelik Yezîd'i azleder. Daha sonra Yezîd, Haccâc'ın ölümü (96/714) üzerine Irak, Horasan ve Basra valiliği yapar. Halife 'Omer b. 'Abdil'azîz, Yezîd'i valilikten alır⁷². Yezîd'in yaşantısı oldukça hareketlidir. O, ilk defa Horasan valiliğinden alınmasından sonra

⁶⁹ El-İsfahânî, *el-Eğânî*, XII, 72.

⁷⁰ İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkd*, I, 294-295; et-Tenûhî, *el-Mustecâd*, s. 170-171; 'Ubeydullah hakkında geniş bilgi için bkz. İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkd*, I, 294-296; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, IV, 208,V, 15-16,XII, 72-74,XV, 147-148,XVI, 286, 291-292; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, IV, 75-84; İbn 'Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb*, III, 109-110; İbn Manzûr, *Muhtasar*, XV, 322-329.

⁷¹ Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 350-354.

⁷² İbn Hallikân, Ebu'l -'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân*, nşr: Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Kahire 1949, V, 322-323; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 246.

Haccâc tarafından tutuklanır ve kardeşleriyle birlikte 90/708 yılında hapisshaneden kaçar⁷³. Daha sonra Halife ‘Omer b. ‘Abdil‘azîz döneminde de hapiste olan Yezîd ‘Omer’in hastalandığını duyunca ondan sonra halife olacaklardan korktuğu için 101/719’da hapisten tekrar kaçar⁷⁴. Haccâc, Yezîd’i yakalar, işkence eder. O da her bir gün için yüz bin dirhem verme karşılığında kendisine işkence edilmemesini ister ve yüz bin dirhem verir⁷⁵. Yezîd’e Basra’da kendine neden bir ev yapmadığı sorulur. O, “Ben ancak ve ancak oraya ya emir veya esir olarak girerim. Eğer esir olarak girersem evim hapisshane, yok eğer emir olarak girersem orası emirlik konutu olur” der⁷⁶. Yezîd, 102/ 720 yılında öldürülür⁷⁷.

Tarihçiler Emevîler döneminde Yezîd’ten daha cömert kimsenin olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir⁷⁸. Yezîd’in cömertliği hakkında çok sayıda menkıbe vardır. Bunlardan birkaçı şöyledir: O, hacc yaptıktan sonra tıraş olmak için bir berber ister. Berber getirilir, tıraş olur ve berbere beş bin dirhem verilmesini emreder. Bu duruma şaşırın berber parayı alıp annesine götüreceğini ve ona zengin olduğunu söyleyeceğini ifade eder. Bunun üzerine Yezîd ona beş bin dirhem daha verilmesini emreder. Bu parayı da alan berber, “Eğer senden sonra herhangi bir kimseyi tıraş edersem hanımım boş olsun” der⁷⁹. Yine o, Basra yolunda bir bedevîye uğrar. Bedevî bir keçi hediye eder. O da bunu kabul eder ve oğluna yanında ne kadar para var diye sorar. Oğlu sekiz yüz dirhem deyince, onu bedevîye vermesini söyler. Oğlu, babasına o seni tanımıyor, daha azı da onu razı eder deyince, Yezîd o, beni tanımasa da ben kendimi tanıyorum, az onu razı etse bile, ben ancak çoğa razı olurum diye cevap verir⁸⁰.

⁷³ İbn el-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 485.

⁷⁴ İbn el-Esîr, *el-Kâmil*, V, 48.

⁷⁵ İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 323.

⁷⁶ İbn Kuteybe, *‘Uyûn*, I, 312; krş. İbn ‘Abdi Rabbih, *el-‘İkd*, I, 303.

⁷⁷ İbn el-Esîr, *el-Kâmil*, V, 48; Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, V, 379, VII, 51, 130, 164, 280; İbn el-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 441, 453, 473, 485-488, 498-499, 502, 504, 508, V, 11-12, 19-20, 25-29, 48-52, 71; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 322-352.

⁷⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 326.

⁷⁹ El-İbşîhî, *el-Mustatraf*, s. 176.

⁸⁰ İbn ‘Abdi Rabbih, *el-‘İkd*, I, 306.

Yezîd hapisteyken yanına şair Hamza b. Bîd b. Nemr el-Hanefî (öl. 116/734) gelir ve onu öven bir şiir okur. O, ey Hamza kötü yaptın! Zira yüceltilmesi gerekmeyen zamanda ismimi yücelttin, der. Sonra kendisine yırtık bir cüzdan içinde bir dinar verip bu dinarı almasını, bundan başka bir altına sahip olmadığını söyler. Hamza; parayı geri vermek ister, utanır veremez. Sonra o altının yakut olduğunu görür ve bir Yahudîye otuz bin dirheme satar⁸¹. Yine Yezîd'i hapiste şair Ferezdak (öl. 114/ 732) ziyaret eder ve ona övgüde bulunur. O da kapıcıya kendisinin kurtulması için toplanan yüz bin dirhemi Ferezdak'a vermesini söyler⁸². Âlimlerden birisi Yezîd'e bir mektup yazar, o da ona otuz bin dirhem gönderir ve kendisine; metanetinden dolayı parayı bundan fazla ve nezaketinden ötürü de daha az gönderemediğini bildirir⁸³.

⁸¹ El-İsfahânî, *el-Eğânî*, XVI, 222-223.

⁸² El-İbşîhî, *el-Mustatraf*, s. 176.

⁸³ Et-Tenûhî, *el-Mustecâd*, s. 236; Bu hususta daha fazla bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *'Uyûn*, I, 82, 196-197, 236, 291, 312, 343-344, II, 44, 168, III, 124, 130; İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkd*, I, 303-306; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, X, 52-53, 95, XII, 338-339, XIV, 255-260, 268-271, 282 vd., XVI, 222 vd.

KİTAP TANITIMI
İHTİRASTAN İKTİDARA... KERBELÂ -EMEVÎ VALİSİ
UBEYDULLAH B. ZİYÂD DÖNEMİNİN ANATOMİSİ-*

Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ**

ÖZET

İslâm Tarihinde Hulefâ-i Râşidîn'den sonra iş başına gelen ve yaklaşık bir asır devam eden Emevîler döneminde, idarî, siyasî ve askerî sahalarda birtakım olaylar meydana gelmiştir.

Bu dönemde dikkat çeken isimlerden bir tanesi, sadece meydana geldiği zaman değil, aynı zamanda yankıları günümüze kadar devam eden Kerbelâ Olayı'nda vali ve komutan olarak görevde bulunan Ubeydullah b. Ziyâd'dır. Bu incelemede onun hayatı, siyasî ve askerî faaliyetleri ele alınmıştır.

***Anahtar Kelimeler:** Emevîler, Hulefâ-i Râşidîn, Ubeydullah b. Ziyâd, Kerbelâ.*

ABSTRACT

BOOK REVIEW

From Ambition to Power... Karbalâ -The Anatomy of the Reign of Ubaydullah b. Ziyâd, the Umayyad Governor-

Various political, administrative and military events of note were observed during the time of the Umayyad dynasty, who succeeded Khulafâ-i Râshidîn (the Orthodox Caliphs) and was able to hold its power for about a hundred years.

One of the most remarkable rulers of the time was Ubaydullah b. Ziyâd who was in power as a governor and military leader during

* Ahmet Turan YÛKSEL, *İhtirastan İktidara... Kerbelâ-Emevî Valisi Ubeydullah b. Ziyâd Döneminin Anatomisi-*, Yediveren Kitap, Konya 2001, 173 s.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

the tragic Karbalâ event which was not only a marked occurrence of the time but became afterwards a historical legacy. This study is concerned with the lifestory of Ubaydullah b. Ziyâd and his political and military activities.

Key Words: *The Umayyad Dynasty, the Orthodox Caliphs, Ubaydullah b. Ziyâd, Karbalâ.*

Son yıllarda, yurdumuzda çeşitli üniversitelere bağlı fakültelerde (özellikle İlahiyat fakültelerinde), İslâm Tarihinin çeşitli konularına dair, Yüksek Lisans ve Doktora seviyesinde bazı çalışmalar yapıldığı ve bunların büyük bir kısmının da yayınlandığı görülmektedir. Bu tür çalışmaların gittikçe artması da olumlu bir gelişme olarak memnuniyet vericidir.

İşte, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL'in "*İhtirastan İktidara... Kerbelâ -Emevî Valisi Ubeydullah b. Ziyâd Döneminin Anatomisi-*" başlığı altında yayımladığı bu kitap, bu tür çalışmalardan biridir.

Müellif, şu cümlelerle (bk. "Önsöz", s. 9 ve arka dış kapak) konuyu özetlemekte ve önemini vurgulamaktadır:

"İslâm Tarihinde Hulefâ-i Râşidîn'den sonra iş başına gelen ve yaklaşık bir asır devam eden Emevîler döneminde, hem idarî, siyasî ve askerî sahalarda meydana gelen olaylar, hem de bu olaylarda rol oynayan önemli simalar göze çarpmaktadır. Bu dönemde dikkat çeken ve iktidar-muhalefet mücadelesinde aktif olarak karşımıza çıkan isimlerden bir tanesi sadece meydana geldiği zaman değil, aynı zamanda yankıları günümüze kadar devam eden Kerbelâ Olayı'nda vali ve komutan olarak görevde bulunan Ubeydullah b. Ziyâd'dır. Emevîlerin ilk beş halifesi döneminde, Kerbelâ sürecinde bir anlamda iktidar-muhalefet mücadelesi olarak meydana gelen olaylarda vali ve komutan sıfatıyla ön safta yer alan Ubeydullah b. Ziyâd'ın hayatı ve bu dönemde yaşanan mücadelelerin ele alınıp incelenmesi, bu dönemin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır."

Bu araştırma, "İçindekiler"den (s. 5-7) sonra bir "Önsöz"le (s. 9-12) başlıyor. Müteakiben geniş bir "Giriş" (s. 13-24) kısmı geliyor. Burada Ubeydullah b. Ziyâd'ın vali olmadan önceki hayatı ve şahsiyeti ile bazı icraatı üzerinde durulmuştur. Ardından, konu 4 bölüm hâlinde işleniyor. Müellifin kendi ifadesi ile;

"Birinci Bölüm"de (s. 25-44), Muâviye b. Ebî Süfyân döneminde Ubeydullah'ın hayatı; Horasan valiliğine tayini ve Horasan seferi ile Buhârâ'nın fethi, Basra'ya vali tayin edilmesi ve Ubeydullah'ın mücadele ettiği ilk muhalefet hareketi olan Hâricîlerle mücadelesi incelenmiştir.

“İkinci Bölüm”de (s. 45-106), Yezîd b. Muâviye döneminde Ubeydullah b. Ziyâd’ın hayatı; Basra’nın yanı sıra Kûfe’ye vali olarak tayin edilmesinden başlayarak Kerbelâ Olayı’nın meydana geldiği devrede, Kerbelâ öncesi ve sonrasında meydana gelen hadiseler ile Ubeydullah’ın Kûfe’deki icraatı ele alınmıştır.

“Üçüncü Bölüm”de (s. 107-131), Mervân b. Hakem döneminde Ubeydullah’ın hayatı; Yezîd b. Muâviye’nin ölümüyle birlikte meydana gelen olaylardan başlayarak, Mervân’ın halife olduğu dönem ile halifeliği süresince Ubeydullah’ın ön plânda yer aldığı Mercirâhit Savaşı, Tevvâbûn ile mücadelesi ve Aynülverde Savaşı gibi önemli hadiseler incelenmiştir.

“Dördüncü Bölüm”de (s. 133-154), Abdülmelik b. Mervân döneminde Ubeydullah’ın hayatı; Kerbelâ Olayı’nın öncesine kadar giden Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî ile mücadelesi ve nihayet Hâzîr nehrinin kenarında yapılan savaşta İbnü’l-Eşter tarafından öldürülmesi ve sonrasında bedeninin ve kesilen başının akıbeti üzerinde durulmuştur.

Daha sonra da eserde “Sonuç” (s. 155-158), “Kronoloji” (s. 159-160), “Bibliyografya” (s. 161-168) ve “Dizin” (s. 169-173) yer almıştır.

Eserinin “Önsöz”ünde (s. 10-11) ifade ettiği gibi müellif, çalışmanın hazırlanmasında öncelikle İslâm tarihinin temel kaynaklarını kullanmıştır. Ebû Mihnef (öl. 157/774)’in *Maktelü’l-Huseyn*’i, Halîfe b. Hayyât (öl. 240/854)’ın *Târîh*’i, İbn Kuteybe (öl. 276/889)’nin *el-Maârif* ile *el-İmâme ve’s-Siyâse*’si, Dîneverî (öl. 282/895)’nin *el-Ahbârü’t-Tivâl*’ı, Ya’kübî (öl. 292/905)’nin *Târîh*’i , Taberî (öl. 310/922)’nin *Târîh*’i, İbn A’sem el-Kûfî (öl. 314/926)’nin *el-Fütûh*’u, Mes’ûdî (öl. 345/956)’nin *Mürücü’z-Zeheb*’i, İbn Hibbân (öl. 354/965)’in *es-Sîretü’n-Nebeviyye*’si, Ebü’l-Ferec el-İsfahânî (öl. 356/967)’nin *Makâtilü’t-Tâlibiyyîn*’i, Tenûhî (öl. 384/994)’nin *Kitâbü’l-Ferec*’i, Tabersî (öl. 548/1153)’nin *İ’lâmü’l-Verâ’sı*, İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1200)’nin *el-Muntazam*’ı, İbnü’l-Esîr (öl. 630/1233)’in *el-Kâmil*’i, İbn Tıktakâ (öl. 709/1309)’nın *el-Fahrî*’si, İbn Manzûr (öl. 711/1311)’un *Muhtasarü Târîhi Dimâşk*’ı, Nüveyrî (öl. 733/1332)’nin *Nihâyetü’l-Ereb*’i, Zehebî (öl. 748/1348)’nin *Târîhu’l-*

İslâm'ı, İbn Kesîr (öl. 774/1372)'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'si araştırmada sıkça kullanılan kaynakların başında gelmektedir.

Ayrıca, siyasî olayların yanı sıra Kerbelâ sürecinde;

Başta Ubeydullah b. Ziyâd olmak üzere, diğer önemli şahsiyetlerin hayatı ve faaliyetleri hususunda *tabakât* ve *neseb* eserlerinden İbn Sa'd (öl. 230/845)'in *Tabakât*'ı, Belâzürî (öl. 279/982)'nin *Ensâbü'l-Eşrâf*'ı ve Zehebî'nin *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'sından geniş nispette yararlanılmıştır. Aynı konularda *fütûhât* kitaplarından Belâzürî'nin *Fütûhu'l-Büldân*'ı; şiir ve edebiyat ile ilgili eserlerden Câhız (öl. 255/868)'in *Kitâbü'l-Hayevân* ile *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i, İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-Ahbâr*'ı, Müberred (öl. 285/898)'in *el-Kâmil*'i, İbn Abdi Rabbih (öl. 328/939)'in *el-Ikdü'l-Ferîd*'i ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Eğâni*'sinden geniş olarak faydalanılmıştır (tüm bu müellifler ve eserleri hakkında bk. M. Şemseddîn [Günaltay], *İslâm'da Târih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-1342 (bu eser, Yüksel Kanar tarafından "*İslâm Tarihinin Kaynakları-Tarih ve Müverrihler*" adı altında sadeleştirilerek, 1991 yılında İstanbul'da, Endülüs Yayınları arasında neşredilmiştir.); D. S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, Calcutta 1930; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1952; D. M. Dunlop, *Arab Civilization to A.D. 1500*, London 1971, s. 70-149; N. Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, Delhi 1979; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İSAR Vakfı Yay., İstanbul 1998. Bu müelliflerden bazıları ve eserleri için ayrıca bk. R. A. Nicholson, "İslâm'da Başlıca Tarihçiler ve Eserleri", çev. Süleyman Tülücü, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 33, sy. 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 1997), s. 73-80; Süleyman Tülücü, "Büyük İslâm Tarihçileri ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, c. XX, sy. 3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1984), s. 35-42).

Olaylar değerlendirilirken, Emevîler alanında kaleme alınan çağdaş araştırmalar da gözden uzak tutulmamıştır. Yûsuf el-Iş, Mahmûd Şâkir, İbrâhîm Beydûn, Nebîh Âkıl, Ömer Ferrûh, Feryâl bint Abdullah ve Hezzâ' b. İd'in eserleri bunlar arasında sayılabilir.

Diğer yandan J. Wellhausen, W. Montgomery Watt, Hugh Kennedy ve M. A. Shaban gibi Batılı araştırmacıların, konu ile ilgili

değerlendirmeleri göz ardı edilmemiştir.

Bunların yanı sıra ülkemizde yapılan tetkiklerden Hasan Onat, İbrahim Sarıçam, Adnan Demircan ve Ünal Kılıç (bk. “Bibliyografya”)’ın çalışmalarından istifade edilmiştir.

Titiz bir çalışmanın ürünü olmakla birlikte bu eserde, zaman zaman *İmlâ Kılavuzu* (genişletilmiş ve gözden geçirilmiş yeni baskı, TDK Yay., Ankara 1996)’na uymayan kimi yazılımlara rastlanmaktadır. Diğer taraftan bazı özel adların okunuşunda ve yazımında hata yapılmıştır. Bunların düzeltilmesinde yarar görüyoruz.

a. Bazı Türkçe İmlâ Eksiklikleri:

Meselâ, yanısıra (s. 10, 11, 22, 23, 56, 71, 79, 80, 86, vb.), yanı sıra; plan (s. 10), plân; imkan (s. 10, 152), imkân; bir takım (s. 21, 66, 82, 92, 100), birtakım; alem (s. 23), âlem; kağıt (s. 48), kâğıt; selam (s. 59), selâm; Müslim’i (s. 67), Müslim’in; silah (s. 71, 136), silâh; güzergah (s. 72, 116), güzergâh; askeri (s. 75, 81), askerî; lanet (s. 79), lânet; karargah (s. 81, 91, 128, 142, 143), karargâh; ilave (s. 94, 99, 102), ilâve; ilt (s. 106, dipn. 398), cilt; ye alan (s. 122, dipn. 95), yer alan; itibariyle (s. 123), itibarıyla; umumi (s. 124, dipn. 111), umumî; resmi (s. 124, dipn. 111), resmî; Rebûlevvel (s. 127), Rebiülevvel; miladi (s. 127, dipn. 137), milâdî; helal (s. 141, 144), helâl; ...Geçışı Ve... (s. 165), ...Geçışı ve... olacaktır.

b. Bazı Okuma Hataları ve İlmî Yanlışlar:

Ahbâru’t-Tivâl (s. 10), *el-Ahbârü’t-Tivâl*; *Makâlitu’t-Tâlibiyyîn* (s. 10), *Makâtilü’t-Tâlibiyyîn*; *en-Nihâyetü’l-Erab* (s. 10), *Nihâyetü’l-Ereb*; Hezâ’ b. Âd (s. 11, 163), Hezzâ’ b. Âd; el-Ukaylî (s. 11, 86, dipn. 248, 167), el-Akîlî; Şehhâde (s. 13, dipn. 3, 163), Şehâde; Caşşiyârî (s. 14, dipn. 12, 162), Ceşşiyârî; eş-Şelebî (s. 14, dipn. 12, 162), Şelebî; es-Sekrî (s. 24, dipn. 85, 163), es-Sükkerî; Eliza Lichtenstater (s. 24, dipn. 85, 163), Ilse Lichtenstädter; *Mir’âtü’l-Cinân ve İbratü’l-Yekazân*... (s. 34, dipn. 48, 146, dipn. 81), *Mir’âtü’l-Cenân ve İbratü’l-Yakzân*...; Kâdisiye (s. 59, dipn. 67), Kâdisiyye; ...*Mesta’cemmin*... (s. 89, dipn. 272), ...*Me’sta’cem min*...; Mesud (s. 115, 116, 117), Mes’ûd; Muhammed el-Hanefiyye (s. 139), Muhammed b. el-Hanefiyye; *Târîhu’s-Sağîr* (s. 146, dipn. 81), *et-*

Târîhu's-Sağîr; Muâviye b. Süfyân; Muâviye b. Ebî Süfyân; ...*Terâcimi'l- Eşheri...* (s. 162), ...*Terâcimi Eşheri...* ; Ebûbekr (s. 163, 166), Ebû Bekr; Mehennâ (s. 164), Mühennâ; Eğayûs (s. 165), Ağâbiyûs; Şehhâne (s. 166), Şehâte; Sâğircî (s. 168), Sâğarcî; Zettersteen (s. 168), Zetterstéen; E. Levi Provençal (s. 168), E. Lévi-Provençal olacaktır.

Diğer taraftan, müellifin, bazı isim ve terkiplerde üstün olan “râ” harflerini “ra” şeklinde kalın okumasını (*Bülûğu'l-Erab...*, *Cemheratü...*, *el-Ferac...*, el-Müberrad, Resûl, *es-Sîrat...*, *Sûrat...*), dilimizde fazla yerleşmemiş bir telaffuz ve imlâ şekli olarak görüyoruz. Nitekim, 1988 yılından şu âna kadar 25 cildi neşredilen ve ciddiyeti ile dikkat çeken *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nde de bu tür yazılımlara yer verilmemiştir. “Thk.” (tahkîk= tenkitli neşir) kısaltması yerine de ülkemizde daha çok “nşr.” kısaltması kullanılmaktadır. Ayrıca, müellifin, birden fazla cilt sayısı olan kimi eserlerin cilt sayılarını, “Bibliyografya”da göstermemesini bir eksiklik olarak görüyoruz.

Müellif, konu ile ilgili, İslâm ülkelerinde, Batıda ve ülkemizde yayınlanmış birçok temel kaynağı ve araştırmayı görmüş, incelemiş; sahasında övgüye değer bir çalışma ortaya koymuştur. Ancak, okuyucuya yararlı olacağı mülâhazasıyla, eserin “Bibliyografya”sına ilâve olarak, bazıları akademik ve ilmî olmasa da, konuyu az çok ilgilendiren birtakım kitap ve makaleleri aşağıya alıyoruz (Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Olayı hakkında bilgi ve bibliyografya için meselâ bk. Ahmed Ateş, “Hüseyin”, *İA*, V/1, 634-640; Ethem Ruhi Fığlalı, “Hüseyin”, *DİA*, XVIII, 518-521; İlyas Üzüm, “Hüseyin (Literatür)”, *DİA*, XVIII, 521-524; Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücâdelesi*, Beyan Yay., İstanbul 1996; Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife: Yezid b. Muaviye*, Kayıhan Yay., İstanbul 2001):

I. Kitaplar¹:

1. Abdulkahir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr, *Mezhepler Arasındaki*

¹ Bizzat göremediğimiz için bazı eserlerin basımevleri, yayınevleri ve kaç sayfa oldukları gösterilememiştir.

Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak), çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991, s. 31-40.

2. Aişe Abdurrahman, *Kerbelânın Kahraman Kızı Zeynep*, çev. Selami Münir Yurdatap, Çınar Matbaası, İstanbul 1970, 160 s.

3. Akyüz, Vecdi, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, Dergâh Yay., İstanbul 1991, s. 75-76, 145-146 vb.

4. Ameer Ali, Syed, *A Short History of the Saracens*, Suffolk 1927, s. 83-93; Türkçe çevirisi: *Musavver Târih-i İslâm*, trc. M. Rauf, Dersâdet 1329, I, 81-92.

5. And, Metin, *Ritüelden Drama, Kerbelâ- Muharrem- Ta'ziye*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2002, 340 s.

6. Balım, Ali, *Kerbelâ Çöllerinde*, Emek Basım-Yayınevi, Ankara, ts., 96 s.

7. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları, Hz. Muaviye Hakkındaki Suallere Cevaplar*, Bilmen Yay., İstanbul 1978, 205 s.

8. Boyunağa, Ahmet Yılmaz, *Tebliğinden Günümüze Kadar İslâm Tarihi*, Akabe Biat Yay., İstanbul 1993, s. 295-313.

9. Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, TTK Yay., Ankara 1992, s. 61-62, 63, 64-65.

10. el-Buhî, M. Lebîb, *Masra'u'l-İmâm el-Huseyn*, Kahire 1955.

11. Bursalı, Mustafa Necati, *Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin*, 4. basım, Çile Yay., İstanbul 1983, 232 s.

12. Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi [Yay.], İstanbul 1997, s. 515-585.

13. Corcî Zeydân, *İntikâm-ı Hûn-i Huseyn*, trc. M. Ali Şîrâzî, Tahran, ts.

14. Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 3. baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1985, s. 55-57.

15. Çağatay, Neşet, *100 Soruda İslâm Tarihi*, Gerçek Yay.,

İstanbul 1972, s. 421-432, 436.

16. _____, *Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar (Dînî-İçtimâî-İktisadî-Siyasî Açısından) İslâm Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1993, s. 416-425, 427-428.

17. Dalkıran, Sayın, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şi'î Akîdesine Tenkidleri*, OSAV Yay., İstanbul 2000, s. 221-223.

18. Danışman, Zuhuri, *Büyük İslâm Tarihi*, Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1971, V, 22-30, 36-37.

19. Destgayb, Âyetullah, *Kerbela Katliamı ve Zeyneb'in Mesajı*, çev. Hasan Elmas, Ankara 1992.

20. Ebû Mihnef, *Ahbârü'l-Ümeviyyîn*, nşr. Fuad Sezgin, Leiden 1972.

21. Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, trc. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yay., İstanbul, ts., s. 48-52.

22. Edhem, *Vak'a-i Kerbelâ*, Dekran Karabetyan Matbaası, İstanbul 1291, 50 s.

23. Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yay., İstanbul 1984, s. 90-105, 109-143.

24. Fuzûlî, *Erenler Bahçesi (Hadîkatu's-Su'adâ)*, haz. Servet Bayoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996, s. 199-431.

25. Gölpınarlı, Abdülbâki, *Târih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik*, Der Yay., İstanbul 1997, s. 380-397.

26. Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât (Halife b. Hayyat Tarihi)*, çev. Abdulhalik Bakır, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2001, s. 281, 283-289, 313 vd., 315-316, 319.

27. Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*, trc. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yay., İstanbul 1985, I/2, s. 83-93.

28. Hilmîzâde İbrâhim Hilmî, *Hazret-i Hüseyin (R.A.), Vak'a-i Dilsûz-i Kerbelâ*, 48 Numaralı Matbaa, İstanbul 1326, 22 s.

29. İbnülemîn Ali Haydar İlmî, *Hâile-i Kerbelâ*, Müşterekü'l-Menfaa Matbaası, İstanbul 1329, 224 s.
30. İbnürreşâd Ali Ferrûh, *Kerbelâ*, 1. Kısım, Paris 1305, 228 s.
31. İbrâhim Vâsîf, *Şehâdet-i Hüseyin b. Ali*, Metin Matbaası, İstanbul 1327, 24 s.
32. Kemâleddîn Şükrü, *Kerbelâ*, İstanbul 1928.
33. *Kerbelâ ve İmam Hüseyin'in Kıyamı Üzerine*, Kevser Yay., İstanbul 1998, 327 s.
34. Korok, Dâniş Remzi, *Yezid ve Kerbelâ Faciası*, İktisadî Yürüyüş Matbaası, İstanbul 1948, 54 s.
35. _____, *Kerbelâ Şehitleri*, nâşiri: Alâeddin Sağlam, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1967, 116 s.
36. Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yay., Ankara 1965, s. 76-81, 90-91.
37. Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, Türkçesi: E. Ruhi Fırlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 43-49.
38. Mehmed Nâzım, *Kerbelâ*, Şems Matbaası, İstanbul 1327-1329, 23 s.
39. Mehmed Zihnî, *Meşâhîri'n-Nisâ*, *Tarihte İz Bırakan Meşhur Kadınlar*, sad. Bedreddin Çetiner, Şâmil Yayinevi, İstanbul 1982, I, 327-328, II, 275.
40. Müseyib Gazi, *Kerbela'nın İntikamı*, çev. Emrullah Eraslan, İstanbul 1995.
41. en-Nedvî, Ebu'l-Hasen, *Hız. Ali el-Murtezâ*, trc. Yusuf Karaca, Risale Yay., İstanbul 1995, s. 259-272.
42. en-Nevbahtî, *Kitâbü Fırakı'ş-Şî'a*, nşr. H. Ritter, İstanbul 1931, s. 20-24.
43. Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, The Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 196-199.
44. Nüreddîn, *Vak'a-i Kerbelâ*, Tevfik Efendi Matbaası, İstanbul

1285, 95 s.

45. Onur, Necmi, *Kanlı Kerbela*, Mentеш Kitabevi, İstanbul 1968, 157 s.

46. Pilavoğlu, M. Kemal, *Ah... Kerbela*, Ankara 1967.

47. er-Rikâbî, eş-Şeyh, *Vak'atü Kerbelâ*, Kum 1406.

48. Sertoğlu, Murat, *Kerbela*, İstanbul 1977.

49. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Tezkiretü'l-Havâs*, Beyrut 1401/1981, s. 210-254.

50. Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi-Nur, Ziya, *İslâm Tarihi, Hz. Peygamber'den Zamanımıza Kadar*, 2. basım, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1982, s. 259-260, 273-274.

51. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, 2. baskı, Beyrut 1413/1992, I, 145-149.

52. Şener, Cemal, *Alevilik Olayı, Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, 13. baskı, Ant Yay., İstanbul 1993, s. 45-51.

53. Şıktaş, H. Fazıl, *Kerbelâ Mezalimi, Ehl-i Beytten İmam Hüseyin*, Haşmet Matbaası, İstanbul 1982, 301 s.

54. Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi, Giriş*, 6. baskı, Damla Yay., İstanbul 2000, s. 200-202.

55. el-Useylî, Saîd, *Kerbelâ*, Beyrut 1406/1986.

56. Ülkü, Hayati, *İslâm Tarihi*, 5. baskı, Çile Yay., İstanbul 1979, s. 387-395.

57. Ünlü, Nuri, *İslâm Tarihi I (Başlangıçtan Osmanlılara Kadar)*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1992, s. 168-173, 177-180.

58. Üzümlü, İlyas, *İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Ca'ferîlik*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, s. 48-52.

59. Weil, Gustav, *Geschichte der Chalifen*, Verlag von Friedrich Baffermann, Mannheim 1846, I, 299-339.

60. Yazar, M. Necati, *Kerbelâ Faciası*, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1968, 47 s.

61. Ziya Şakir, *Kerbelâ Vak'ası ve Kerbelânın İntikamı*, I-II, Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1974, IX+291 s.

62. _____, *Kerbelâ Vak'ası*, I-II, Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1981, 528 s.

II. Makaleler:

1. And, Metin, "İslâm Folklorunda Muharrem ve Taziye", *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı 1976*, Kültür Bakanlığı MFAD Yay., Ankara 1977, s. 1-38.

2. Bulut, Faik, "Kerbela", *Atlas*, sy. 108 (Mart 2002), s. 30-49.

3. Delice, Ali, "Haccâc b. Yusuf (Hayatı ve Faaliyetleri)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1998), s. 445-459.

4. _____, "Ubeydullah b. Ziyâd'ın Siyâsî Faaliyetleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1999), s. 321-342.

5. Fıçlalı, Ethem Ruhi, "Ali el-Ekber", *DİA*, II, 390.

6. Kılıç, Ünal, "Harre Vakasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (2000), s. 317-324.

7. Kister. M. J., "Harre Vakası (Bazı Sosyo-Ekonomik Tespitler)", çev. Ünal Kılıç, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (2000), s. 305-316.

8. Kurat, Akdes Nimet, "Ebu Muhammed Ahmed bin A'sam al-Kûfî'nin *Kitab ül-Futuh*'undan 'Muhtar Vakası'", *Necati Lugal Armağanı*, TTK Yay., Ankara 1968, s. 403-423.

9. Kurtuluş, Rıza, "Kerbelâ (a. Arap Edebiyatında Kerbelâ; b. Fars Edebiyatında Kerbelâ)", *DİA*, XXV, 272-274.

10. Onat, Hasan, "İbrâhim b. Eşter", *DİA*, XXI, 301.

11. Öz, Mustafa, "Kerbelâ", *DİA*, XXV, 271-272.

12. Özen, Kutlu, “Müseyyeb Gazi Destanı”, *IV. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı ve Yunus Emre Semineri*, 11-13 Mayıs 1989-Eskişehir, Eskişehir 1991, s. 269-280.

13. Sarıcık, Murat, “Kerbelâ Olayında el-Hürr b. Yezîd ve Hz. Hüseyin’le Mücadelesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1995), s. 103-148.

14. _____, “Hür b. Yezîd”, *DİA*, XVIII, 494.

15. Semih Nâdir, “İslâm Dünyasında Asırlar Süren Bir Kavgaya Yol Açan Kerbelâ Olayı”, *Hayat Tarih Mecmuası*, sy. 4 (Mayıs 1971), s. 33-40; sy. 5 (Haziran 1971), s. 68-71.

16. Uzun, Mustafa, “Kerbelâ (Türk Edebiyatında Kerbelâ)”, *DİA*, XXV, 274-275.

17. Üçok, Bahriye, “Emevi İmparatorluğunda Abdülmelik Devrine Genel Bir Bakış”, *Necati Lugal Armağanı*, TTK Yay., Ankara 1968, s. 767-774.

18. Üner, Ragıp, “Kerbelâ Vak’asına Dâir”, *Hayat Tarih Mecmuası*, sy. 9 (Eylül 1974), s. 74-78.

19. Üzüm, İlyas, “Hüseyin (Literatür)”, *DİA*, XVIII, 521-524.

20. Varol, Hüseyin, “Emevîlerin Şam’ından Ehlibeyt Şam’ına”, *Kible*, yıl 1, sy. 3, İstanbul (Bahar 2002), s. 30-51.

Sonuç olarak, Doç. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL’in bu araştırmasını, sahasında önemli bir boşluğu dolduran kıymetli bir çalışma olarak görüyor; İslâm Tarihi konusunda, diğer eserlerinin neşrini bekliyoruz.

Kısaltmalar

DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I- , İstanbul. 1988-

İA : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.

MFAD : Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi (Ankara).

TDK : Türk Dil Kurumu (Ankara).

TTK : Türk Tarih Kurumu (Ankara).